



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

عمدة الأصوف

تأليف

آية الله السيد محمد باقر
المرعشي نجفي

المجلد الرابع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عمده الاصول (آية الله السيد محسن الخرازی)

کاتب:

محسن خرازی

نشرت فی الطباعة:

موسسه در راه حق

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریرات الکمبیوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
١٤	عمده الاصول (آيه الله السيد محسن الخرازى) المجلد ٤
١٤	اشاره
١٤	اشاره
١٨	المقصد الرابع: فى العامّ و الخاصّ
١٨	اشاره
٢٠	الفصل الأوّل فى تعريف العامّ و هنا أمور:
٢٠	اشاره
٢٤	الأمر الثانى فى أقسام العمومات
٢٥	الأمر الثالث فى منشأ هذا التقسيم
٣٠	الأمر الرابع: فى خروج أسماء الأعداد عن العمومات
٣٤	الأمر الخامس: أنّ أداه العموم مثل كلّ موضوعه فى اللغة لخصوص العموم...
٣٦	الأمر السادس: فى مقتضى الأصل عند الشكّ فى كون العامّ هل هو
٤٠	الأمر السابع: فى كيفية دلالة نفي طبيعه و اسم الجنس و التكره على العموم
٤٤	الأمر الثامن: فى أنّ اللام فى الجمع هل يفيد العموم أو لا
٤٨	الأمر التاسع: أنّ ألفاظ العموم مثل «كلّ» و «جميع» موضوعه للاستغراق...
٥٠	الخلاصه:
٥٠	اشاره
٥٠	الأمر الأوّل: فى تعريف العامّ الاصولى:
٥١	الأمر الثانى: فى أقسام العمومات:
٥٢	الأمر الثالث: فى منشأ هذا التقسيم:
٥٢	الأمر الرابع: فى خروج أسماء الأعداد عن العمومات:
٥٣	الأمر الخامس:
٥٣	الأمر السادس: فى تأسيس الأصل:

٥٥	الأمر السابع: في كَيْفِيَّته دلالة نفى الطبيعه و اسم الجنس و النكره على
٥٦	الأمر الثامن: في أنّ اللام في الجمع هل تفيد العموم أو لا؟
٥٧	الأمر التاسع:
٥٨	الفصل الثاني: في حجّيه العامّ المخصّص في
٥٨	اشاره
٦٨	الخلاصه:
٧١	الفصل الثالث: في حجّيه العامّ المخصّص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المجمل
٧١	اشاره
٧٦	التمسك بالعامّ في الشبهات المصادقيه
٧٦	المقام الأوّل في المخصّصات اللفظيه.
٨٥	المقام الثاني: في المخصّصات اللبّيه
٩٤	تنبيهات:
٩٤	التنبيه الأوّل: أنّه إذا شكّ في مخصّص أنّه لفظي أو لتيّ ذهب في نهايه الاصول...
٩٤	التنبيه الثاني: أنّ محلّ النزاع في جواز التمسك بعموم العامّ و عدمه
٩٨	التنبيه الثالث: أنّه لا يذهب عليك أنّ عدم التمسك بالعامّ و لا بالخاصّ ...
٩٨	اشاره
١٠١	حجّه النافين امور:
١٣٠	التنبيه الرابع: في التمسك بالعامّ لكشف حال الفرد من غير ناحيه التخصيص كالصّحه...
١٣١	التنبيه الخامس: في التمسك بالعامّ عند دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص لتعيين التخصّص...
١٣٨	التنبيه السادس: في مانعيه العلم الإجمالي عن أصله عدم التخصيص و عدمها في العمومات...
١٤٠	الخلاصه:
١٤٠	اشاره
١٤٢	التمسك بالعام، في الشبهه المصادقيه
١٤٢	المقام الأوّل: في المخصّصات اللفظيه
١٤٤	المقام الثاني: في المخصّصات اللبّيه
١٤٧	تنبيهات:

١٦٢	الفصل الرابع: فى جواز العمل بالعام قبل الفحص و عدمه
١٦٢	اشاره
١٦٨	الخلاصه:
١٧٠	الفصل الخامس: فى عموميه التكاليف
١٧٠	اشاره
١٧٠	المقام الأول: الظاهر أن التكاليف التى لا تكون مقرونه بأداه الخطاب أو...
١٧٤	المقام الثانى: أن التكاليف المقرونه بأداه النداء أو حروف الخطاب أو...
١٧٤	اشاره
١٨٠	ثمره البحث عن تعميم الخطابات و عدمه
١٨٥	الخلاصه:
١٩١	الفصل السادس: فى أن تعقب العام بضمير
١٩١	اشاره
١٩٢	دعوى الإجمال
١٩٣	دعوى الاستخدام و المجاز
٢٠٠	الخلاصه:
٢٠٤	الفصل السابع: فى تعارض المفهوم مع العموم
٢٠٤	اشاره
٢٠٤	المقام الأول: فى أنواع المفهوم:
٢٠٤	اشاره
٢٠٥	أقسام المفاهيم الموافقه
٢٠٦	المقام الثانى: فى تقديم المفاهيم الموافقه.
٢١١	المقام الثالث: فى المفهوم المخالف و لا يخفى عليك أنه اختلف فى تقديمه على...
٢١٧	الخلاصه:
٢١٧	اشاره
٢١٧	المقام الأول فى أنواع المفهوم:
٢١٧	اشاره

٢١٧	أقسام المفهوم الموافق:
٢١٨	المقام الثاني: في تقديم المفاهيم الموافقه
٢٢٠	المقام الثالث: في المفهوم المخالف
٢٢٢	الفصل الثامن: في الاستثناء المتعقب للجمل
٢٢٢	اشاره
٢٢٢	المقام الأول: في مقام الثبوت و إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع و لا يخفى...
٢٢٦	المقام الثاني: في مقام الإثبات.
٢٣٥	الخلاصه:
٢٣٥	اشاره
٢٣٥	المقام الأول: في مقام الثبوت:
٢٣٦	المقام الثاني: في مقام الاثبات
٢٤١	الفصل التاسع: في وجه تقديم الخاص على العام
٢٤١	اشاره
٢٤٣	الخلاصه:
٢٤٤	الفصل العاشر: في أنّ التخصيص فيما إذا لم يكن العامّ آبيا عن التخصيص
٢٤٤	اشاره
٢٤٥	الخلاصه:
٢٤٦	الفصل الحادي عشر: في أنّ الخبر الواحد بناء على حجّيته كما هو الحقّ يكون كالخبر
٢٤٦	اشاره
٢٤٩	الخلاصه:
٢٥١	الفصل الثاني عشر في الدوران بين التخصيص و النسخ
٢٥١	اشاره
٢٦٤	الخلاصه:
٢٦٩	المقصد الخامس: في المطلق و المقيد و المجمل و المبتين
٢٦٩	اشاره
٢٦٩	الفصل الأول: في تعريف المطلق

٢٦٩	إشاره
٢٧٢	أسمى الأجناس
٢٧٨	أعلام الأجناس
٢٨٣	المعزف باللام
٢٨٧	النكره
٢٩٤	الخلاصه:
٢٩٤	إشاره
٢٩٥	أسمى الأجناس:
٢٩٦	أعلام الأجناس:
٢٩٧	المعزف باللام:
٢٩٨	النكره
٣٠١	الفصل الثانى: فى مقدمات الاطلاق
٣٠١	إشاره
٣٠٣	ما هى مقدمات الإطلاق
٣١١	تنبيهات:
٣١١	الأول: أنه لا يخفى عليك أنه بناء على ما عرفت من الفرق بين النكره و بين ...
٣١٢	الثانى: أن انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق لا يكون منوطا بعدم وجود القيد...
٣١٢	الثالث: أن للانصراف مراتب متفاوتة شدّه و ضعفا حسب اختلاف مراتب
٣١٦	الرابع: أن قضيه مقدمات الحكمه فى المطلقات تختلف باختلاف المتعلقات
٣١٦	الخامس: أن الطبيعه و إن كانت قابله للانطباق على مصاديقها بنحو العرضيه...
٣١٧	السادس: أن الإطلاق ينقسم إلى أفرادى و أحوالى و أزمانى و هذا التقسيم...
٣١٨	السابع: أنه ربّما يتوهم أن المعانى الحرفيه غير قابله للتقييد من جهه عدم...
٣٢٠	الثامن: أن بعد جريان مقدمات الإطلاق فى ناحيه الحكم كان الحكم مطلقا...
٣٢٠	التاسع: أنه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الهيئه أو إطلاق الماده و شك...
٣٢١	العاشر: أن معنى الاطلاق كما أشرنا إليه هو أخذ المتكلم الموضوع من دون...
٣٢٢	الخلاصه:

٣٢٢	اشاره
٣٢٣	ما هي مقدمات الإطلاق:
٣٢٤	بقي شيء
٣٢٥	تنبيهات:
٣٣١	الفصل الثالث: في كيفية الجمع بين المطلق و المقتيد
٣٣١	اشاره
٣٣١	الصورة الاولى: هي ما إذا كان الحكم تكليفيًا و يكون المطلق نافيًا و المقتيد...
٣٣٢	الصورة الثانية: هي عكس الأولى و هو تعلق الأمر بالمطلق و النهي عن المقتيد...
٣٣٦	الصورة الثالثة: هي ما إذا كان الدليلان أي المطلق و المقتيد مثبتين إلزاميين...
٣٤٠	الصورة الرابعة: هي ما إذا كان الدليلان نافيين إلزاميين كما إذا ورد لا تشرب...
٣٤٠	الصورة الخامسة: هي ما إذا كان الدليلان النافيان غير إلزاميين ففي هذه...
٣٤٠	الصورة السادسة: هي ما إذا كان الدليلان مثبتين غير إلزاميين كما إذا وردت...
٣٤٣	الصورة السابعة: هي أن يكون الدليلان المثبتان أحدهما حكم إلزامي و هو...
٣٤٣	الصورة الثامنة: هي أن يكون المطلق و المقتيد متعززين للحكم الوضعي...
٣٤٥	الخلاصه:
٣٥٠	الفصل الرابع: في المجمل و المبتين
٣٥٠	اشاره
٣٥٣	الخلاصه:
٣٥٦	المقصد السادس: في الأمارات و الحجج المعتبره شرعا أو عقلا
٣٥٦	اشاره
٣٥٨	المقدمه، و هنا أمور:
٣٥٨	الأمر الأول: أن هذا المقصد يبحث فيه عن حجته أمور و عدمها كالقطع و...
٣٥٨	الأمر الثاني: أن موضوع علم الاصول هو ما يصلح لأن يحتج به على الحكم...
٣٦٣	الأمر الثالث: أن المقصد السادس في بيان حجته القطع و الأمارات كما أن...
٣٦٦	الخلاصه:
٣٦٩	الباب الأول: في القطع، و فيه فصول:

- ٣٦٩
 ٣٦٩ اشاره
 ٣٦٩ و يقع البحث فيه من جهات:
 ٣٦٩ الجبهه الاولى: في أنّ القطع يكون بنفسه طريقا الى الواقع
 ٣٧٠ الجبهه الثانيه: في أنّ القطع هل تكون حجيته ذاتيه أم لا ؟
 ٣٧٧ الجبهه الثالثه: في أنه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أو لا ؟
 ٣٩٢ الجبهه الرابعه: في التجزى
 ٤٠٤ الخلاصه:
 ٤١٦ تنبيهات:
 ٤١٦ التنبيه الأول: في أنّ العزم المجرد لا قبح فيه، بل القبح فيه لتعقب العزم بالفعل الخارجى أو...
 ٤١٧ التنبيه الثانى: في الأدلّه النقليه التي يمكن الاستدلال بها في المقام و هي...
 ٤٢٤ التنبيه الثالث: أنّ موضوع البحث في التجزى لا يختصّ بصوره القطع، بل موضوعه هو الحجّه...
 ٤٢٥ التنبيه الرابع: أنّه لو وجد مؤمّنا و استند إليه في ارتكاب المشتبه فلا كلام في كونه معذورا...
 ٤٢٦ التنبيه الخامس: أنّ العقل كما عرفت يحكم باستحقاق العقوبه عند مخالفه الله تعالى بإتيان المنهى
 ٤٢٦ التنبيه السادس: أنّ حكم التجزى يختلف شدّه و ضعفا باختلاف حال...
 ٤٢٧ التنبيه السابع: أنّه إذا عصى العبد مولاه بسبب غلبه شقوته استحقّ العقوبه بنفس المخالفه...
 ٤٣٠ التنبيه الثامن: أنّ الذى يحكم به العقل في التجزى هو استحقاق العقوبه في الجملة، و أمّا...
 ٤٣١ التنبيه التاسع: أنّه ذهب في محكّى الفصول إلى ما محضله: التفصيل في التجزى بين القطع...
 ٤٣٥ التنبيه العاشر: أنّ الفعل المتجزى به فعل اختياريّ مقصود للفاعل و إن تخلف قطعه بالخمرته...
 ٤٣٧ التنبيه الحادى عشر: أنّ المعيار في اختياريّه الأفعال و التروك و نفى الجبر هو التمكن من خلافهما...
 ٤٣٩ الخلاصه:
 ٤٣٩ تنبيهات:
 ٤٤٨ الجبهه الخامسه: في أقسام القطع:
 ٤٤٨ المقام الأول: في قيام الأمارات مقام القطع عند فقدان القطع، و الذى يظهر من...
 ٤٥٧ المقام الثانى في قيام الاصول مقام القطع:
 ٤٦٨ الخلاصه:

الجبهه السادسة: فى إمكان أخذ القطع فى موضوع نفسه أو مثله أو ضده أو مخالفه و عدمه ٤٧١

الخلاصه: ٤٨٨

الجبهه السابعه: فى أخذ الظن فى موضوع الحكم و لا يذهب عليك أن الظن إن... ٤٩٤

الخلاصه: ٤٩٩

الجبهه الثامنه: فى وجوب موافقه القطع التزاما و المراد من الالتزام هو... ٥٠١

الخلاصه: ٥٠٦

الجبهه التاسعه: فى قطع القطع و الوسواس و نحوهما و قد مرّ تفصيل ذلك فى... ٥٠٨

تعارض الدين و العقل البديهي ٥١٣

ملاحظه الملازمه بين الحكم العقلي و الشرعي ٥١٦

موارد النهي عن العمل بالقطع ٥٢٢

الخلاصه: ٥٣١

تعارض الدين و العقل البديهي ٥٣٢

الملازمه بين الحكم العقلي و الشرعي ٥٣٣

موارد النهي عن العمل بالقطع ٥٣٦

الجبهه العاشره: فى العلم الإجمالى يقع الكلام فى أمور: ٥٤٠

الأمر الأول: فى أن العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي فى حرمه المخالفه القطعيه... ٥٤٠

الأمر الثانى: فى أن العلم الاجمالي كالتفصيلي فى وجوب موافقه القطعيه... ٥٤٠

الأمر الثالث: أن العلم الإجمالى يكون مقتضيا للمنجزيه و المعدريه... ٥٤٢

الأمر الرابع: أنه بعد ما عرفت من إمكان جعل الترخيص فى أطراف العلم... ٥٥٠

الأمر الخامس: فى جواز الاكتفاء بالعلم الاجمالي فى مقام الامتثال مع التمكن... ٥٥١

الخلاصه: ٥٥٧

الباب الثانى فى الظن ٥٦٣

اشاره ٥٦٣

الفصل الأول فى إمكان التعبه به ذاتا ٥٦٣

اشاره ٥٦٣

الخلاصه: ٥٦٥

- ٥٦٧ الفصل الثاني: في أنّ التعبد بالظنّ و جعل الحجّته له ممكن وقوعا إذ لا يلزم... ..
- ٥٦٧ اشاره
- ٥٧١ الخلاصه:
- ٥٧٣ الفصل الثالث: في الوجوه التي استدلّ بها لاستحاله التعبد بغير العلم
- ٥٧٣ اشاره
- ٥٧٥ أجوبه المحذورات المذكوره بناء على طريقيه الأمارات:
- ٥٨٢ أجوبه المحذورات المذكوره بناء على السببّيّه:
- ٥٨٩ أجوبه المحذورات بتغاير الموضوع و اختلاف الرتبه:
- ٦٠٧ الخلاصه:
- ٦٠٧ اشاره
- ٦١٠ أجوبه الوجوه المذكوره بناء على السببّيّه و اختلاف المرتبه:
- ٦١٣ أجوبه الوجوه المذكوره بتعدّد الموضوع و اختلاف الرتبه:
- ٦١٧ إمكان التعبد بالاصول
- ٦١٩ الفصل الرابع: في تأسيس الأصل
- ٦١٩ اشاره
- ٦٣٠ الخلاصه:
- ٦٣٨ تعريف مركز

اشاره

سرشناسه: خرازی، سید محسن، ۱۳۱۵ -

عنوان و نام پدید آور: عمده الاصول / تالیف محسن الخرازی؛ تصحیح علی رضا الجعفری

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۶

مشخصات ظاهری: ۷ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۴۲۲ق. = ۱۳۸۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/خ ۴ ع ۸ ۱۳۷۶

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م. ۷۸-۲۹۹۴

ص: ۱

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: ٣

عمده الاصول

تالیف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص: ۴

المقصد الرابع: في العامّ والخاصّ

اشاره

في العامّ والخاصّ

ص: ٥

الفصل الأول فى تعريف العامّ و هنا أمور:

إشاره

الأمر الأول: أنّ العامّ عرفه الأعلام بتعاريف مختلفه و الظاهر أنّهم فى مقام شرح لفظ العامّ لا الماهيّة و الحقيقه و لكن مع ذلك كان اللّازم عليهم أن يشرحوا شرحا تامّيا ليكون موضوع الأحكام الآتية مبينا إذ الشرح الناقص أو الإجمالى لا يكفى فى مقام تبين الموضوع و لذا أورد عليهم بأنّ التعاريف المذكوره لا تكون جامعاه و لا مانعه و هو فى محلّه.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه حيث أورد على الموردین بأنّ النقض و الإبرام لا يليق بالمقام فإنّ التعاريف تعاريف لفظيه تقع فى جواب السؤال عنه بالماء الشارحه لا واقعه فى جواب السؤال عنه بالماء الحقيقيه (١).

و ذلك لما عرفت من أنّ إيرادهم فى محلّه لأنّهم فى مقام الشرح الكامل لا الناقص فاللازم عليهم هو أن يكون التعريف جامعاً و مانعاً و لقد أفاد و أجاد المحقّق الإيروانى حيث قال: إنّ الشارح للفظ إن كان فى مقام شرح تمام ما هو مدلول اللفظ من غير زياده و نقيصه لم يكن له محيص من أن يأتى فى مقام الشرح بلفظ يرادف لفظ المشروح تامّ المرادفه فلو شرح بغير ذلك اشكل عليه البتّه و هذا هو مقصود

ص:٧

الشارحين للألفاظ الواقعة في عناوين الأبحاث فإنهم في مقام ضبط المدلول بحيث لا يفوتهم شيء فالإشكال عليهم بعدم الأطراد والانعكاس في محلّه (١).

و كيف كان فقد عرفه شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سرّه بأنّ العامّ هو ما يكون مسوّراً بسور محيط بأفراد حقيقه واحده كما في كلّ عالم والعلماء وجميع العلماء فخرج مثل لفظ كلّ وجميع فإنّها أداء العموم وليس بعامّ وكذلك لفظ عالم و علماء و أمثالهما فإنّها مطلق لا عام و إنما يصير عاما إذا كانت مصدره و مسوّره بإحدى أدوات العموم (٢).

و عليه فالعامّ هو مدخول أداء العموم و هو يشمل جميع أفراده و يكون محيط عليها و العامّ المسوّر هو اللفظ بلحاظ معناه لا المفهوم.

و التعريف المذكور أحسن ممّا في الكفایه حيث قال في تعريفه في ضمن كلامه بأنّه شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه (٣).

إذ يرد عليه كما في نهايه الاصول أنّ العموم و الخصوص ليسا من صفات المفهوم و المعنى بل من صفات اللفظ و لكن باعتبار المعنى و لحاظه (٤).

و ذلك واضح لأنّ كلّ عالم أو العلماء أو جميع العلماء من باب الألفاظ و مدخول كلّ و اللام و الجميع يدلّ على العموم بضميمه أداء العموم.

و بالجمله كما أفاد الشهيد الصدر قدس سرّه و دلالة الكلام على الاستيعاب تفترض عادة دالّين أحدهما يدلّ على نفس الاستيعاب و يسمّى بأداء العموم و الآخر يدلّ على المفهوم المستوعب لأفراده و يسمّى بمدخول الأداء.

ففي قولنا أكرم كلّ فقير الدالّ على الاستيعاب كلمه كلّ و الدالّ على المفهوم

ص: ٨

١-١) نهايه النهايه: ٢٧٤/١.

٢-٢) أصول الفقه: ٢٧٥/١.

٣-٣) الكفایه: ٣٣٢/١.

٤-٤) نهايه الاصول: ٣١٨/١.

و ممّا ذكرنا يظهر ما فى مناهج الوصول حيث ذهب إلى أنّ العامّ هو نفس الأداة لا مدخولها قال فى تعريف العامّ هو ما دلّ على تمام مصاديق مدخوله ممّا يصحّ أن ينطبق عليه و أورد على صاحب الكفايه بأنّ تعريفه العامّ بشمول مفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه لا يخلو من مسامحه ضروره أنّ الكلّ لا يدلّ على شمول الانسان لجميع أفراده (٢).

مع أنّ أداة العموم لا تفيد إلاّ الاستيعاب و لا حكايه لها عن المصاديق و إنّما الحكايه لمدخولها.

و الظاهر من مناهج الوصول أنّ السبب فى تعريفه العامّ بذلك هو ما ذهب إليه فى مواضع متعدّده من إنكار حكايه الطبيعه عن المصاديق بدعوى أنّ نفس الطبيعه لا يمكن أن تكون مرآه و كاشفه عن الأفراد ضروره أنّها تخالف الوجود و التشخيص و سائر عوارضها خارجا أو ذهنا و لا يمكن كاشفيّه الشىء عمّا يخالفه فالماهيّه لا تكون مرآه للوجود الخارجى و العوارض الحافّه به.

فالعموم و الشمول إنّما يستفاد من دوالّ آخر مثل الكلّ و الجميع و الجمع المحلّى ممّا وضعت للكثيرات فاذا اضيفت هذه المذكورات إلى الطبائع تستفاد كثيرتها بتعدّد الدالّ و المدلول فقوله كلّ إنسان حيوان يدلّ على أنّ كلّ مصداق من الانسان حيوان لكنّ الإنسان لا يدلّ إلاّ على نفس الطبيعه من غير أن يكون لفظه حاكيا عن الأفراد أو الطبيعه المحكيه به مرآه لها و كلمه كلّ تدلّ على الكثيره و إضافتها إلى الإنسان تدلّ على أنّ الكثيره كثيره الإنسان و هى الأفراد بالحمل الشائع فما اشتهر فى الألسن من أنّ

ص: ٩

١-١ (١) الحلقة الثالثه: ١٥١/١.

٢-٢ (٢) مناهج الوصول: ٢٣٠/٢.

الطبيعه فى العامّ تكون حاكيه عن الأفراد ليس على ما ينبغى لأنّ العموم مستفاد من كلمه كلّ وجميع وغيرهما فهى ألفاظ العموم و بإضافتها إلى مدخولاتها يستفاد عموم أفرادها بالكيفيّة التى ذكرناها (١).

ولا يخفى عليك أنّ الطبيعه حاكيه عن حصصها فيما إذا لم يكن النظر إليها من حيث هى أو من حيث كليتّتها كقولنا النار محرقة فالنار فى هذه الجملة حاكيه عن مصاديقها و بهذه الملاحظه يصحّ إسناد الإحراق إليها و إلاّ فنفس الطبيعه المتصوّره فى الذهن لا يحمل عليها الإحراق و تقدير المصاديق خلاف الظاهر و الأصل.

بل الحكايه عن الحصص هى مقتضى كون الطبيعه صورته حاصله و منتزعه عن الجبهه المشتركه بين المصاديق الخارجيه كما أنّ الماهيه الجزئيه تحكى عن الخارج من جهه كونها صورته حاصله و علما و العلم نور و منير لغيره فكذلك الطبيعه و أسماء الأجناس كما لا يخفى.

و دعوى أنّ الطبيعه تخالف الوجود و التشخص و سائر عوارضها خارجا أو ذهنيا مندفعه بأنّ المباحث العقليه و إن تدلّ على أصاله الوجود و عدم أصاله للماهيات و لكن موضوعات الأحكام الشرعيه هى التى يراها العرف موجوده و العرف يرى الطبائع موجوده فى الخارج نعم كلّ طبيعه حاكيه عن حصصها لا عن عوارضها لعدم ارتباط بين الطبيعه و غير حصصها.

و لا مانع من ذلك لأنّ العموم و الشمول حاصل بنفس حكايه الطبيعه عن حصصها.

و ممّا ذكرناه يظهر ما فى المحاضرات أيضا حيث قال إنّ العامّ معناه الشمول لغه و عرفا و أمّا اصطلاحا فالظاهر أنّه مستعمل فى معناه اللغويّ و العرفيّ و من هنا فسروه

ص: ١٠

بما دلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله (١).

و ذلك لأنّ الشمول والاستيعاب مفاد أداه العموم و العامّ هو مدخول الأداة و هو المسوّر بسور و يكون محيطا على أفراده و لا دخاله للحكم فى شمول العامّ و إحاطته بالنسبة إلى أفراده فلا وجه لقوله فسّروه بما دلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله إذ مع قطع النظر عن الحكم يكون المسوّر شاملا لأفراده و محيطا عليها.

ثمّ إنّ التعريف الذى أفاده شيخنا الاستاذ قدّس سرّه لا يخلو عن إشكال و هو أنّه ليس بجامع إذ لا يشمل العامّ الذى ليس بمسوّر كاسم الجمع مثل قوم و ناس بناء على كونهما من ألفاظ العموم و عليه فاعتبار تعدّد الدالّ و المدلول يكون بحسب الغالب و العامّ فى الحقيقة هو لفظ يحيط على أفراده سواء كانت إحاطته من جهة تعدّد الدالّ و المدلول أو من جهة وضع اللفظ للإحاطة فالإحاطة الفعلية مقومه للعامّ الاصولى و بها يفترق العامّ الاصولى عن العامّ المنطقى فإنّه الكلىّ الطبيعىّ الذى ينظر فى نفسه و لا يمتنع صدقه على الكثيرين و من المعلوم أنّ عدم الامتناع و الصلاحيّة للصدق لا يجعله محيطا بالنسبة إلى أفراده بالفعل كما لا يخفى.

الأمر الثانى فى أقسام العمومات

ينقسم العامّ إلى الاستغراقى و المجموعى و البدلىّ فإنّ اللفظ إن دلّ على تمام أفراد طبيعه عرضا من دون اعتبار الاجتماع و وحده تلك التطبيقات فهو عامّ استغراقى مثل قولهم كلّ عالم أو جميع الانسان فاذا وقع العامّ الاستغراقى تحت خطاب الأمر فلكلّ واحد من الأفراد امثال خاصّ فإذا أتى ببعض امثال بالنسبة إليه و عصى بالنسبة إلى الباقي.

ص: ١١

و إن دلّ اللفظ على تمام أفراد طبيعه عرضا مع اعتبار وحده الأفراد و الاجتماع بحيث صارت الأفراد بمنزله الأجزاء كان العامّ مجموعيّاً و الظاهر أنّ لفظ المجموع في مثل مجموع الانسان يدلّ على تمام الأفراد مع اعتبار الوحده و الاجتماع و عليه فيكون المجموع موضوعا واحدا للخطاب و لذلك لا يتحقّق الامتثال إلاّ بإتيان الجميع فلو اقتصر على إتيان البعض لم يمثل أصلا.

و إن دلّ على الأفراد لا في عرض واحد بل على البدل فالعامّ يكون عامّا بدليا و عليه فإن وقع تحت خطاب الأمر يكون الموضوع للخطاب هو الفرد الواحد فقط ففي مثل أعتق أيّه رقبه شئت يحصل الامتثال بإتيان واحد من الرقبه من دون دخاله لخصوصيّة من الخصوصيات.

فمعنى العموم في هذا القسم هو عموم البدليّه بالنسبه إلى كلّ فرد من أفراد الطبيعه.

الأمر الثالث في منشأ هذا التقسيم

و لا يخفى عليك أنّ دلالة أدوات العموم على الأقسام المذكوره تكون بالوضع من دون حاجه إلى تعلق حكم أو ملاحظه المتكلم و الدليل لذلك هو تبادر الاستغراق من لفظه «كلّ» و تبادر المجموع بما هو مجموع من لفظ المجموع و تبادر الفرد الواحد من لفظه أيّ سواء كانت استفهاميّة أو موصوله من دون حاجه إلى تعلق حكم أو ملاحظه المتكلم.

قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه أمكن القول بأنّ لفظه كلّ وضعت للعامّ الاستغراقي و لفظه المجموع وضعت للعامّ المجموعي و لفظه أيّ وضعت للعامّ البدلي انتهى.

نعم لو دخلت لفظه كلّ على ما لا يمكن الاستيعاب للأفراد فيه كقولهم اقرأ كلّ

الكتاب لكونه كتابا مشخّصا دلّ على استيعاب الأجزاء لا-الأفراد و لكنّه من جهة القرينه و هو كون المدخول معرّفا باللام و شخصيا.

و قد انقدح ممّا ذكر من أنّ دلالة الأدوات المذكوره بالوضع أنّ هذا التقسيم مقتضى الوضع فلا تحتاج فى الدلاله إلى القرينه أو إلى تعلق الأحكام بالموضوعات و دعوى أنّ التقسيم لو كان بلحاظ اختلاف الموضوع له لكانت العمومات المشتركه معنى بين الشمولى و البدلى أو بين الاستغراقى و المجموعى خارجه عن الأقسام فإنّه لا-ريب فى صحّه استعمال الجمع المحلى فى الاستغراقى و المجموعى بلا اختلاف فى مدلوله المستعمل فيه فى المقامين كما أنّ لفظه أى قد تستعمل فى العموم البدلى كأن يقال أكرم أى عالم شئت و قد تستعمل فى العموم الشمولى الاستغراقى كأن يقال أكرم أى عالم رأيت و واضح أنّ المستعمل فيه فيهما واحد و أنّه إذا اريد من العامّ الاستغراق أو المجموعيه أو البدليه فسواء كان مختصّا بما اريد منه أو مشترك بينه و بين غيره فهو عندهم عامّ استغراقى أو مجموعى أو بدلى طبقا لما اريد منه مع أنّه لو كان التقسيم بلحاظ الموضوع له لكان اللازم خروج المشترك من الأقسام كما لا يخفى على المتدبّر (1) ممنوعه من جهه أنّ استعمال لفظه فى غير المعنى الموضوع له بقرينه و عنايه لا يوجب الاشتراك بين المعنيين هذا مضافا إلى أنّ اللام موضوعه للجنس و تستعمل فى الاستغراق و المجموع بالقرينه و لا-تكون اللام مشتركه بينها و سيأتى بقيه الكلام إن شاء الله تعالى و أيضا حكم العرف بعد اراده الاستغراق أو المجموع أو البدل بالقرينه بالعامّ الاستغراقى أو المجموعى أو البدلى طبقا لما اريد منه لا ينافى وضع الألفاظ لمعانيها المختصّه بها كما لا يخفى.

و عليه فما فى الكفايه من أنّ العموم بمعنى الشمول و ليس هو فى نفسه منقسما إلى

ص: ١٣

الأقسام المذكوره بل ينقسم اليها باعتبار تعلق الحكم بالعام و اختلاف كفيته تعلقه به لأن الحكم إن كان بنحو يكون كل فرد فرد موضوعا بنحو التكثر فهو استغراقى و إن كان بنحو يكون المجموع موضوعا واحدا فهو مجموعى و إن كان بنحو يكتفى فى امثاله بأى فرد من الأفراد فهو بدلى محل اشكال و نظر لما عرفت من أن الدلالات الوضعيه لا تحتاج إلى القرينه و لا إلى تعلق الأحكام فهذا الكلام بظاهرة مخدوش و إن أراد به أن الفاظ العموم موضوعه لنفس العموم لا للأقسام و إنما تدل على الأقسام المذكوره باختلاف كفيته تعلق الأحكام بها.

ففيه أولا- أنه مخالف لما عرفت من تبادرها فى الأقسام و ثانيا أن الموضوع فى الكلام ملحوظ قبل أن يلحقه الحكم إذ لا يتعلق الحكم بشىء قبل أن يتشخص موضوعه لأن الإهمال الثبوتى غير معقول و عليه فوحده الحكم و تعدده تكون منوطه بكفيته ملاحظه العام لا أن ملاحظه العام تكون منوطه بكفيته تعلق الحكم به.

و من المعلوم أن ملاحظه العام على الأنحاء المذكوره من دون نظر إلى الأحكام و كفيته تعلقها به ممكنه بل يجب ذلك لأن رتبه الموضوع متقدمه على رتبه الحكم فيجب ملاحظته بالخصوصيات الدخيله فى الغرض من الاستغراق أو المجموعيه أو البدليه قبل تعلق الحكم به.

و قد وجه المحقق الأصفهانى كلام صاحب الكفايه بأن مراده أن العام باعتبار موضوعيته للحكم يلاحظ على نحوين لا أن النحوين يتحققان بتعلق الحكم به لاستحاله اختلاف المتقدم بالطبع من ناحيه المتأخر بالطبع.

بيانه أن مصاديق العام لها مفاهيم متقومه بالكثرة بالذات فلها وحده مفهوميه و كثره ذاتيه.

و هذا المعنى الكذائى محفوظ و إن ورد عليه اعتبارات مختلفه. فقد يرتب الحكم عليه بلحاظ تلك الكثره الذاتيه كما فى الكل الأفرادى فجهه الوحده و إن كانت

محفوظه فهي ملغاه بحسب الاعتبار في مقام الموضوعي للحكم.

وقد يرتب الحكم عليه بلحاظ تلك الوحده كما في الكلّ المجموعى فالكثرة و إن كانت محفوظه كيف و المفهوم متقوم بها لكنّها ملغاه في مرحله موضوعيّه المعنى للحكم واحد حقيقى كيف و يستحيل تعلق حكم وحدانى بالحقيقه بموضوعات متعدده.

و فى الشقّ الأوّل و إن كان الانشاء واحداً إلاّ أنّه حيث كان بداعى جعل الداعى بالإضافه إلى كلّ فرد من أفراد العامّ فهو مع وحدته مصداق للبعث الجدّيّ بالإضافه إلى كلّ فرد فرد.

و أمّا مع قطع النظر عن الموضوعيّه للحكم فلا معنى للأصالة و التبعية فإنّ نسبه الوحده من جهه و الكثره من جهه إلى المعنى على حدّ سواء ليس إحداهما أصلاً بالإضافه إلى الأخرى.

و هكذا الأمر بالنسبه إلى الاستيعاب و البدليه فإنّ وحده المفهوم و الكثره بالذات المقومتين للعامّ محفوظتان غايه الأمر أنّ الكثره ملحوظه بنحو الشمول و الاستيعاب بحيث يكون الكثير بتمامه إمّا موضوعاً للحكم أو جزء موضوع الحكم أو بنحو يكون كلّ واحد من الكثرات على البدل موضوعاً للحكم و إلاّ فالعامّ المتقوم بوحدته مفهوميّه و كثره ذاتيه أمر جامع بين أنحاء العموم (1).

يمكن أن يقال إنّ لحاظ معنى العامّ بوحدته و كثرته ممّا لا بدّ منه فى جميع الأقسام و لا إلغاء بالنسبه اليهما عند جعل العامّ موضوعاً للأحكام و إلاّ لخرج العامّ عن كونه موضوعاً.

فالموضوع فى الاستغراق مثل قولهم أكرم كلّ انسان ملحوظ فيه الوحده فى الكثره و لا تفكيك بينهما فالوحده ملحوظه كما أنّ الكثره ملحوظه و إلاّ لزم أن يكون

ص: ١٥

عنوان العام عنوانا مشيرا و أن يصير متعلق الحكم هو نفس الأفراد و هو لا يساعد مع كون القضية قضيه حقيقيه لا خارجيه و لا مع كون عنوان العام بما هو عام موضوعا للقضيّه.

و أيضا الموضوع في العام المجموعى مثل قولهم أكرم مجموع العلماء ملحوظ فيه الكثره في الواحده من دون تفكيك إذ لحاظ جهه الكثره في جميع الأقسام مِمّا لا- بدّ منه و لا- يلزم من ملاحظتهما تكثّر الحكم لأنّ الآحاد مفروضه كالأجزاء و الحكم في الواحده و التعدّد تابع للموضوع الملحوظ.

فلا حاجه إلى إلغاء جهه الكثره فإنّها ليست بمنافيه.

و هكذا الأمر بالنسبه إلى الاستيعاب و البدليته فإنّ الواحده ملحوظه في الكثره على البدل و لا ينفكان عند جعل العام البدلى موضوعا للأحكام و عليه فهذا التوجيه ليس بمفيد.

و ممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث قال تاره يلاحظ الطبيعه فانيه في أفرادها على نحو الواحده في الكثره يعنى يلاحظ الأفراد الكثيره واقعا و حقيقه في ضمن مفهوم واحد و طبيعه فاردّه و يجعل الحكم على الأفراد فيكون كلّ واحد منها موضوعا مستقلا.

و اخرى يلاحظ فانيه في الأفراد لا على نحو الواحده في الكثره بل على نحو الواحده في الجمع يعنى يلاحظ الأفراد المتكثّره على نحو الجمع واقعا و حقيقه في إطار مفهوم واحد و يجعل الحكم عليها كذلك فيكون المجموع موضوعا واحدا على نحو يكون كلّ فرد جزء الموضوع لا تمامه.

و ثالثه يلاحظ فانيه في صرف وجودها في الخارج و يجعل الحكم عليه.

فعلى الأوّل العموم استغراقى فيكون كلّ فرد موضوعا للحكم و جهه الواحده بين الأفراد ملغاه في مرتبه الموضوعيه كيف حيث لا يعقل ثبوت أحكام متعدّده

لموضوع واحد و على الثانى العموم مجموعى فالتكثرات فيه و إن كانت محفوظه إلا- أنها ملغاه فى مرتبه الموضوعيّه و على الثالث العموم بدلىّ فيكون الموضوع واحدا من الأفراد لا بعينه فجهه الكثره و جهه الجمع كلتاها ملغاه فيه فى مرتبه الموضوعيّه يعنى لم يؤخذ شىء منهما فى الموضوع (١).

و ذلك لأنّ أدوات العموم بعد كونها موضوعه لمعانيها تدلّ على فناءات مذكوره بنفسها و لا- حاجه فى دلالتها عليها إلى الملاحظات المذكوره كما لا حاجه فى الدلاله المذكوره إلى تعلق الأحكام بها و تلك العمومات بمالها من المعنى مأخوذه فى الموضوعات من دون إلغاء شىء منها من الوحده أو الكثره و لا يلزم من ذلك عدم ثبوت حكم متعدّد فى العامّ الاستغراقى فإنّ الوحده الملحوظه فيه هى مرآه إلى أفراد كثيره و مع المرآتيه كيف لا يعقل ثبوت أحكام متعدّده لموضوع واحد إذ الإنشاء و إن كان واحدا إلاّ أنّه حيث كان بداعى جعل الداعى بالاضافه إلى كلّ فرد من أفراد العامّ فهو مع وحدته مصداق للبعث الجدىّ بالاضافه إلى كلّ فرد بعد كون وحده العامّ وحده مرآتيه إلى الأفراد فلا تكون الوحده فى العامّ الاستغراقى ملغاه كما لا تكون الكثره فى العامّ المجموعى ملغاه و إلاّ- لم تكن عامّيا مجموعيّا و هكذا لا تكون الوحده و الكثره مورد الإلغاء فى العامّ البدلىّ لأنّ كون الموضوع واحدا من الأفراد لا بعينه عين الوحده و الكثره كما لا يخفى.

الأمر الرابع: فى خروج أسماء الأعداد عن العمومات

قال صاحب الكفايه بعد تعريفه العموم بشمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه و قد انقذح أنّ مثل شمول عشره و غيرها لآحادها المندرجه تحتها ليس

ص: ١٧

من العموم لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها فافهم (١).

و التعريف الذى أفاده شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره أيضا لا يشمل أسماء الأعداد كالعشره لأن الآحاد ليست أفرادا للعشره مثلا بل هى مقومه لهذا العدد كسائر الأعداد فلا يشملها تعريف العام بما هو يكون مسورا بسور محيط بأفراد حقيقه واحده فإن مورد هذا التعريف هو ما يكون له أفراد و آحاد الأعداد ليست أفرادا بل من مقومات الأعداد كما أن المضاف إليه أو تمييز الأعداد لا استيعاب له بالنسبه إلى آحاده و إن كان له أفراد و آحاد.

اورد عليه بأن كل مرتبه من مراتب الأعداد مؤلفه من الآحاد و الواحد ينطبق على كل واحد فالعشره توجب استغراق الواحد إلى هذا الحد و عدم انطباق العشره بما هى على الواحد غير ضائر لأن مفهوم كل عالم لا ينطبق على كل عالم بل مدخول الأداة بلحاظ السعه المستفاده منها فاللازم انطباق ذات ما له الاستغراق و الشمول لا بما هو مستغرق و إلا فليس له إلا مطابق واحد.

اجيب عنه بأن الفرق أن مراتب الأعداد و إن تألفت من الآحاد إلا أن الواحد ليس مادّه لفظ العشره كى يكون له الشمول بل العشره له مفهوم يباين سائر المفاهيم من مراتب الأعداد حتى مفهوم الواحد بخلاف الرجل الواقع بعد كل فإنه صالح للانطباق على كل رجل فى حد ذاته و بواسطه الأداة صار ذا شمول و استغراق بحيث لا يشد عنه فرد (٢).

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام المحقق الايروانى قدس سره حيث قال إنّ خصوصيته اعتبار الاجتماع و إن اخذت فى المجموعى دون الأفرادى لكن ذلك مستفاد من دال آخر

ص: ١٨

١-١) الكفايه: ١/٢٣٢.

٢-٢) نهايه الدرايه: ٢/١٨٣.

خارج عمّا استعمل فيه لفظ العامّ وإنّما المستعمل لفظ العامّ في كلا المقامين في معنى واحد لا اختلاف فيه حتّى من حيث اللحاظ و كَيْفِيَّةِ الاعتبار بل لو كان قيد الاجتماع مأخوذاً في المستعمل فيه خرج عن العموم و كان شموله لأفراده نظير شمول العشره لآحادها (١).

و ذلك لما عرفت من الفرق بين العشره و نحوها و بين العامّ المجموعى و الاستغراقى حيث إنّ الواحد و هو الكلّى مادّه للعامّ المجموعى و الاستغراقى بخلاف العشره و لذا لا شمول و لا عموم للعشره لأنّ الدلاله فيها ليست بتوسّط عنوان كلّى بل نفس العشره تدلّ على الآحاد المندرجه تحتها كعنوان الكلّ بالنسبه إلى أجزاءه اللهمّ إلا أن يقال إنّ التمييز فى العدد أيضا صالح للانطباق فى حدّ ذاته.

و لكنّ الانصاف أنّ التمييز و إن كان مضافا إليه ليس بمنزله المدخول للعشره و نحوها بل مميّز لمحتوى العدد و المفروض أنّ العدد كعنوان الكلّ لا الكلّى الشامل لأفراده هذا بخلاف المدخول فى العامّ الاستغراقى أو المجموعى فإنّه الكلّى الشامل لأفراده فالفرق بينهما ظاهر.

قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه إنّ المعترف فى العامّ شيئا أحدهما ما يكون جامعا للأفراد و صالحا للانطباق على كلّ منها و الثانى ما يكون محيطا بها.

و هذان منفيان فى العشره إذ ليس مفهوم العشره جامعا لما تحته من الأجزاء كما هو واضح بل حاله حال الكلّ و أمّا ما يضاف إليه هذا اللفظ أو مفهوم العدد (٢) و إن كان جامعا لها إلا أنّ العشره غير محيط بتمام آحاد هذين المفهومين بخلاف قولنا كلّ عالم فإنّ العالم جامع للأفراد و لفظه كلّ محيط بها (٣).

ص: ١٩

١-١) نهاية النهايه: ٢٧٦/١.

٢-٢) أى المعدود.

٣-٣) اصول الفقه: ٢٧٦/١.

إن صيغ العموم وضعت للدلالة على سرايه الحكم إلى جميع ما ينطبق عليه مدخولها و متعلقها إلى أن قال:

و من ضوء هذا البيان يظهر الفرق بين ما دلّ على العموم من الصيغ و بين لفظ عشره و نظائرها فإنّ هذه اللفظه بالإضافة إلى أفرادها حيث إنّها كانت من الأسماء الأجناس فلا محاله تكون موضوعه للدلالة على الطبعه المهمله الصادقه على هذه العشره و تلك و هكذا فلا تكون من ألفاظ العموم في شيء.

و أمّا بالإضافة إلى مدخولها كقولنا أكرم عشره رجال فلا تدلّ على سريان الحكم إلى كلّ من ينطبق عليه مدخولها و هو الرجل.

نعم بمقتضى الإطلاق و إن دلّت على أنّ المكلف مخير في تطبيق عشره رجال على أيّ صنف منهم اراد و شاء سواء كان ذلك الصنف من صنف العلماء أو الساده أو الفقراء أو ما شاكلها إلاّ أنّ ذلك بالاطلاق و مقدّمات الحكمه لا بالوضع.

و أمّا بالإضافة إلى الآحاد التي يتركب العشره منها فهي و إن دلّت على سرايه الحكم المتعلّق بها إلى تلك الآحاد سرايه ضمّيته كما هو الحال في كلّ مركّب يتعلّق الحكم به فأنّه لا محاله يسرى إلى أجزائه كذلك إلاّ أنّ هذه الدلاله أجنبيّه عن دلاله العامّ على سرايه الحكم إلى جميع أفراد مدخوله حيث إنّ هذه الدلاله أجنبيّه عن دلاله العامّ على سرايه الحكم إلى جميع أفراد مدخوله حيث إنّ تلك الدلاله دلالة على سرايه الأحكام المتعدّده المستقلّه إلى الأفراد و الموضوعات كذلك و هذا بخلاف هذه الدلاله فإنّها دلالة على سرايه حكم واحد متعلّق بموضوع واحد إلى أجزائه ضمنا يعني أنّ كلّ جزء من أجزائه متعلّق للحكم الضمني دون الاستقلالي كما هو الحال في

جميع المركبات بشتى أنواعها (١).

فتحصّل أنّ الفرق بين العامّ المجموعى و أسماء الأعداد يكون فى اشتمال العامّ لمادّه هى صالحه للانطباق على جميع الأفراد دون أسماء الأعداد و يكون فى دلالة العامّ المجموعى على الاستيعاب و الشمولى بالنسبه إلى آحاد المادّه كاستيعاب المادّه فى الاستغراق دون أسماء الأعداد إذ لا استيعاب و لا شمول فيها.

لا- يقال العامّ المجموعى ربما يكون عددا محصورا كما يقال جئنى بمجموع العلماء مع أنّهم تعداد محدود فلا استيعاب و لا شمول لأننا نقول لا محدوديه فى العنوان و إن كان المعنون فى الخارج محدودا و العبره بالعنوان لا بالمعنون فلا تغفل.

الأمر الخامس: أنّ أداه العموم مثل كلّ موضوعه فى اللغة لخصوص العموم...

أنّ أداه العموم مثل كلّ موضوعه فى اللغة لخصوص العموم و مقتضاه دلالتها على العموم بالحقيقه لا بالمجاز و لا بالاشتراك بين العموم و الخصوص و إلّا لزم الخلف فى كونها موضوعه لخصوص العموم كما لا يخفى.

و لا- ينافى ذلك الاختصاص استعماله أحيانا فى الخصوص عناية سواء كانت العنايه بادّعاء أنّ الخصوص هو العموم كما هو مذهب السكاكى كأن يطلق على رجل خاصّ أنّه كلّ رجل بادّعاء أنّه جميع الأفراد أو بعلاقه العموم و الخصوص التى تكون من إحدى العلاقات المجازيه و دعوى أنّ شيوع التخصيص إلى حدّ قليل ما من عامّ إلّا و قد خصّ يمنع عن القول بوضع ألفاظ العموم للعموم بل الظاهر يقتضى كونها موضوعه لما هو الغالب تقريبا للمجاز مندفعه بمنع استلزام التخصيص للتجوّز لأنّ العامّ مستعمل فى مقام الاستعمال فى العموم لا فى الخصوص و إنّما التخصيص فى

ص: ٢١

الإرادة الجدّيّه و عليه فلا مجاز لاستعمال العامّ فى معناه سواء تعلّق الحكم على العامّ حكما صورياّ نظير الحكم الصورىّ فى مقام التقيّه أو تعلّق الحكم بما سوى الخاصّ فى مرحله الحكم.

نعم لو استعمل العامّ فى الخصوص بقرينه الخاصّ لكان مجازا و لكنّه خلاف الوجدان اذ العامّ لا يستعمل فى الخصوص و إنّما التحديد و التخصيص فى الاراده الجدّيّه و التخصيص فى المراد الجدّيّ من باب تعدّد الدالّ و المدلول لا استعمال لفظ العامّ فى الخاصّ.

هذا مضافا إلى أنّه لو سلّم الملازمه بين التخصيص و التجوّز فلا محذور فيه بعد كونه بالقرينه فلا ينافى ظهور اللفظ فى العموم كما لا ينافى استعمال الأسد فى الرجل الشجاع بالقرينه مع ظهور اللفظ فى الحيوان المفترس.

أورد عليه فى نهايه النهايه بأنّه يمكن أن يقال إنّ اشتهاى التخصيص و إن لم يكن يوجب كثره المجاز إلاّ أنّه يوجب كثره ذكر اللفظ لا بداعى الجدّ و هذا يساوق كثره المجاز فى المحذور فإنّ وضع اللفظ لما يستعمل فيه غالبا لا بداعى الجدّ كوضعه لما لا حاجه غالبا إلى استعماله فيه و إنّما يستعمل فى غيره مجازا فى كونه خلاف الحكمه و الغرض من الوضع فلا يجوز الالتزام بشيء منهما (١).

و يمكن أن يقال استعمال اللفظ بداعى الجدّ فى العموم ليس بقليل كقوله تعالى:

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (٢).

و قوله تعالى: وَيَلُ لِّلْمُطَفِّفِينَ (٣).

ص: ٢٢

١- ١) نهايه النهايه: ٢٧٦/١.

٢- ٢) المطفّفين: ٢٢.

٣- ٣) المطفّفين: ١.

و قوله تعالى: كُلِّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ (١).

و قوله تعالى: اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَ مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَ مَا تَزْدَادُ وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ (٢).

و قوله تعالى: كُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقَرٌّ (٣).

وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعْلُوهُ فِي الزُّبُرِ وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌّ (٤).

و إلى غير ذلك من الموارد الكثيره و عليه فالحكمه تقتضى الوضع للعموم كما يشهد له التبادر و لا- ينافيه اراده الخاص في موارد كثيره اخرى من باب تعدد الدال و المدلول.

هذا مضافا إلى امكان أن يقال إن التخصيص لا يصدق في موارد يكون مدخول لفظ كل متقيّدا من أول الأمر إذ لا يستعمل العام في مثله إلا في معناه فلا تغفل.

الأمر السادس: في مقتضى الأصل عند الشك في كون العام هل هو

الاستغراقى أو المجموعى أو البدلى.

ذهب في نهايه الاصول إلى أنّ مقتضى الأصل هو الاستغراقى بدليل أنه لا يحتاج إلى تصوّر أمر زائد و مؤنه زائده وراء جعل المفهوم مرآه للحاظ الأفراد فإنها بالذات متكثرات و مستقلات و مقتضى ذلك هو الاستيعاب و هذا بخلاف المجموعى فإنه يحتاج مع ذلك إلى اعتبار قيد الوحده فى المتكثرات بالذات و بخلاف البدلى فإنه

ص: ٢٣

١-١) العنكبوت: ٥٧.

٢-٢) الرعد: ٨.

٣-٣) القمر: ٣.

٤-٤) القمر: ٥٢ و ٥٣.

يحتاج إلى اعتبار التردّد بينها (١).

و لا يخفى عليك أنّ الشكّ لا مورد له في العامّ إذا كان مدخولا لأداة تفيد خصوص العموم أو خصوص المجموع أو خصوص البدل فإنّ العامّ حينئذ تابع لأداة العموم في نوع العموم نعم يكون للشكّ مجال فيما إذا كانت الأداة موضوعه للاستيعاب و كانت مشتركة بين الاستغراقى و المجموعى كما قد يدعى في مثل الجمع المحلّى باللام أو كانت الأداة مشتركة بين الاستغراقى و البدلّى كما قد يدعى في مثل كلمه أئى أو كانت الأداة مشتركة بين الاستغراقى و المجموعى و البدلّى و صارت متعيّنه بحسب الموارد و القرائن كما ذهب إليه بعض.

و كيف ما كان فإذا شكّ في ذلك فالأصل كما ذهب إليه الأعلام هو الاستغراقى لأنّه لا يحتاج إلى مئونه زائده إذ يكفيه أن يجعل المفهوم مرآه بلحاظ الأفراد فإنّها بالذات متكثّرات و مستقلّات و مقتضى الأداة الداله على الاستيعاب هو الاستغراق و هذا بخلاف غيره من المجموعى أو البدلّى فإنّهما يحتاجان إلى مئونه زائده من لحاظ وحده المتفردات أو لحاظ التردّد فيها.

و لقائل أن يقول إنّ الأدوات إذا كانت موضوعه لمجرّد الاستيعاب فالاستغراق كغيره في الحاجه إلى المئونه إذ مرآتيه المفهوم مشتركة بين الاستغراقى و المجموعى و البدلّى فلا يختصّ بأحدها إلّا- بالقرائن هذا بخلاف ما إذا كانت الأدوات موضوعه لخصوص الاستغراق فإنّ دخولها على الأجناس يدلّ على كون العامّ للاستغراق و لا حاجه إلى مئونه زائده. اللهمّ إلّا أن يقال إنّ الاستيعاب أيضا يفيد ذلك لأنّ المفهوم إذا كان مرآه إلى الأفراد المتكثّره فالاستيعاب يدلّ على عموميه ما يفيد المفهوم بنفسه من دون حاجه إلى أمر آخر هذا بخلاف المجموعى أو البدلّى فإنّهما يحتاجان إلى

ص: ٢٤

ملاحظه أمر زائد و هو الوحده أو التردّد و ممّا ذكر يظهر ما في منتقى الاصول حيث أنكر ذلك فراجع (١).

و دعوى أنّ ظهور الكلام يقتضى حمله على المجموعى دون الاستغراقى سواء فى ذلك كون العموم مستفادا من مثل كلمه كلّ أو كونه مستفادا من هيئه الجمع المحلّى باللام أو من وقوع النكره و نحوها فى سياق النهى أو النفى فلاّ أنّ لفظ كلّ رجل فى قولنا أكرم كلّ رجل لا يصدق مفاده إلّا على مجموع الأفراد دون كلّ واحد واحد منها.

هذا مضافا إلى أنّ العموم إنّما يستفاد من لفظ كلّ بنحو المعنى الاسمى و بما أنّه ملحوظ استقلالى فالحكم فى القضيه إنّما يثبت له بنفسه لا لكلّ فرد من أفراد المدخول و هكذا الجمع المحلّى لا يصدق على كلّ واحد واحد من الأفراد و إنّما يصدق على جملة منها و بما أنّ لفظه اللام تدلّ على تعريف مدخولها و تعينه و لا تعين لشيء من مراتب الجمع القابله للانطباق عليها يكون المتعين هو أقصى مراتبه فيكون الموضوع للحكم هو مجموع الأفراد لا كلّ واحد واحد منها.

و هكذا الحال فى النكره الواقعه فى سياق النفى أو النهى لأنّ القضيه حينئذ تكون سالبه كليّه و تدلّ على ثبوت الحكم لمجموع الأفراد.

و بالجملة إذا لم تقم قرينه خارجيه على إرادته العموم الاستغراقى فالظاهر من العموم سواء كان مدلولاً اسمياً أو حرفياً أو مدلولاً سياقياً هو إرادته العموم المجموعى دون الاستغراقى.

مندفعه أوّلا- بأنّ لفظ «كلّ» موضوع لخصوص إفاده الاستغراقى و العامّ ليس لفظ «كلّ» بل العامّ هو مدخول لفظ الكلّ و هو فى نفسه قابل للانطباق على كلّ فرد بعد كونه مرآه للأفراد و إنّما أداه العموم توجب فعليه هذا الانطباق و شموله لجميع

ص: ٢٥

أفراده و عليه كلّ رجل بمعنى كلّ فرد من أفراد الرجل و هو يصدق على كلّ واحد واحد من حصص طبيعه الرجل و لا حاجه إلى صدق أداه العموم على كلّ واحد واحد من أفراد مدخوله حتّى يقال أنّه غير صادق إذ مدلول كلمه كلّ رجل الذى فى اللغه الفارسيّه «هر مرد» لا يصدق على خصوص زيد و عمرو.

و ثانياً بأنّ مفاد كلّ رجل ليس مجموع الأفراد لما عرفت من أنّ معادله فى اللغه الفارسيّه «هر فرد» و هو غير مجموع الأفراد و عليه فلا وجه لقوله لا يصدق كلّ رجل إلّا على مجموع الأفراد.

و ممّا ذكر يظهر ما فى أجود التقريرات فى مقام الجواب عن الدعوى المذكوره حيث قال إنّ لفظ كلّ و ان كان لا يصدق بمفهومه على كلّ واحد واحد من أفراد مدخوله إلّا- أنّه إنّما يؤخذ فى الموضوع مرآه يثبت الحكم لكلّ فرد بخصوصه نظير كلمه «هر» فى اللغه الفارسيّه فكما أنّ مدلول كلمه «هر مرد» لا- يصدق على خصوص زيد و عمرو و لكنّه مع ذلك يفيد عموم الحكم لكلّ واحد من الأفراد كذلك كلمه كلّ تفيد هذا المعنى أيضا (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ كلّ رجل بمعنى كلّ فرد من أفراد الرجل و هو قسيم المجموع و العامّ هو المدخول لا أداه العموم و المدخول بعد كونه مرآه و عامّا يصدق على كلّ واحد واحد من أفراد فلا وجه لتصديقه عدم صدق كلّ رجل بمفهومه على كلّ واحد واحد من أفراد مدخوله كما لا- وجه لذهابه إلى دلالتة على كلّ فرد بمعونه أخذه فى الموضوع مرآه لأنّ العامّ الاصولى هو العامّ المنطقى و إنّما الفرق بينهما فى أنّ العامّ المنطقى مفهوم لا يمتنع فرض صدقه على الكثيرين و العامّ الاصولى بعد دخول أداه العموم عليه هو الذى يشمل الكثيرين بمعونه أداه العموم و يكون معناه كلّ فرد

ص: ٢٤

فرد من أفراد المدخول و لا حاجه إلى تعلق الأحكام فى دلالتة على ذلك كما لا يخفى.

و ثالثا: بأن المتفاهم العرفى من الجمع المعرف باللام كما أفاد السيد المحقق الخوئى قدس سرّه كون المستعمل فيه الجمع ملحوظا فانيا فى الأفراد الخارجيه ما لم تقم قرينه على كونه ملحوظا على نحو العموم المجموعى (١).

و لا- ملازمه بين دلالتة على أقصى مراتب الجمع و كون المستعمل فيه هو المجموع بل هو جميع الآحاد ما لم تقم قرينه على المجموع.

و رابعا: بأن النكره فى سياق النفى أو النهى تفيد العموم و مفاد السلب فى مثل لا رجل هو عموم السلب لا سلب العموم و هو الذى عبر عنه بالسالبه الكلّيه فإنّ السلب متعلق بالطبيعه فيدلّ على سلب جميع أفرادها لا على سلب مجموع الأفراد.

و دعوى أنّ تعلق السلب بمجموع الأفراد من لوازم تعلقه بالجميع لا أنّه بنفسه مدلول للكلام كما عن المحقق النائينى (٢).

مندفعه بمنع كون تعلق السلب بمجموع الأفراد من لوازم تعلقه بالجميع فلا يكون ذلك مدلولاً له بنفسه و لا من لوازمه بل هو يحتاج إلى اعتبار وحده امور كثيره و لا موجب لذلك كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ السلب و النفى يفيد عموم السلب و القضيّه تكون فى قوه الكلّيه لا فى قوه الجزئيه.

الأمر السابع: فى كيفية دلالة نفي الطبيعه و اسم الجنس و النكره على العموم

و قد اختلف فيها بين الأعلام.

ذهب صاحب الكفايه إلى أنّ دلالتها على العموم منوطه بما إذا اخذت مرسله

ص: ٢٧

١- ١) أجود التقريرات: ١/٤٤٥ ذيل الصفحه.

٢- ٢) أجود التقريرات: ١/٤٤٦.

بمقدمات الحكمة لا- مبهمه قابله للتقييد و إلا- فسلبها لا يقتضى إلا استيعاب السلب لما اريد منها يقينا لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها و هذا لا ينافى كون دلالتها على العموم عقليه فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها لا الأفراد التي تصلح لانطباقها عليها (١).

و تبعه المحقق الاصفهاني حيث قال إنَّ السلب كالايجاب لا ينافى الاهمال كمنافاه التوسعه معه و القضيّه حينئذ سالبه كانت أو موجهه في قوه الجزئيه فلا بدّ في استفاده كون المدخول مطلقا من إثبات مقدمات الحكمة (٢).

خالفهما المحقق الايرواني بقوله ظاهر سلب الطبيعه عموم السلب ما لم تكن قرينه صارفه عن هذا الظهور تقتضى إرادته الطبيعه المقيده التي منها الطبيعه المهمله.

و الماهيه في ذاتها لا- إبهام فيها ما لم تلحظ مقيده بقيد مبهم بل هي في ذاتها سياله ساريه ذات اطلاق فلو توجه الحكم اليها سرى بتبع سرايتها لأنّ الطبيعه حينئذ تكون تمام الموضوع و ما هذا شأنه لا ينفك عن الحكم فلا حاجه إلى نصب مقدمات و التماس أمر آخر للدلاله على الاطلاق و سريان الحكم حيثما سرت الطبيعه.

فإذا ألغى عن مقام الطبيعه لحاظ شيء من الحدود سواء كان حدًا خاصًا لا على التعيين و هو الذى تصير الطبيعه به مهمله أو حدًا خاصًا على التعيين و هو الذى تصير الطبيعه به مقيده أم كان حدّ الارسال ثم سلط عليها السلب فمقتضى ذلك سلبها بتمام أفرادها كما أنّها لو لوحظ بالنحو الأخير كان الأمر كذلك لكنّ هذا يقتضى سلبها بتمام أفرادها لفظًا و الأوّل يقتضيه عقلا و أمّا إذا لوحظت بقيد مهمل أو معيّن فليس مقتضى ذلك إلاّ سلب الطبيعه المقيده سواء أتى بالقيد لفظًا أم فهم من

ص: ٢٨

١-١ (١) الكفايه: ٣٣٤/١.

٢-٢ (٢) نهايه الدرايه: ١٨٥/٢.

و تبعه السيد المحقق البروجردى قدس سره حيث قال ممّا يدلّ عقلا على العموم النكره الواقعه فى سياق النفى أو النهى فإنّ ثبوت الطبيعه بثبوت فرد ما و انتفاؤها بانتفاء جميع الأفراد و الطبيعه الواقعه فى سياقهما مرسله لا- مبهمه فلا- نحتاج إلى اجراء مقدّمات الحكمه فيها (٢).

فالأظهر هو أنّ إسناد النفى أو النهى إلى الطبيعه سواء قلنا بحكايتها عن الأفراد أو لم نقل لا يعقل إلا بانتفاء جميع الأفراد و إلا لكان إسناد النفى أو النهى إلى الطبيعه من دون لحاظ قيد و قرينه صارفه غير صحيح بل اللازم هو إسناد النفى إلى الفرد أو حصّه خاصّه من الطبيعه أو الطبيعه المقيده و لو بقيد الإهمال و هو منتف و مع الدلاله العقلية المذكوره لا- حاجه إلى الأخذ بمقدّمات الحكمه إذ موضوع المقدّمات هو الشكّ و مع هذه الدلاله لا- شكّ و هكذا إن قلنا بأنّ الطبيعه فى متعلّق النواهي منصرفه إلى الطبيعه الساريه لكثرت استعمالها فيها فى النواهي دون متعلّق الأمر كما ذهب إليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره فأنّه مع الانصراف المذكور لا حاجه فى مقدّمات الحكمه نعم تكون الدلاله حينئذ لفظيه لا عقليه.

و هكذا النكره إذا وقعت فى سياق النفى أو النهى خرجت عن كونها نكره و استعملت بمنزله الطبيعه فيترتب عليها ما يترتب على الطبيعه على ما عرفت.

و ممّا ذكر يظهر أنّ الحكم بوحده السلب و الايجاب فى عدم المنافاه مع الاهمال و الحاجه إلى مقدّمات الحكمه كما ذهب إليه المحقق الاصفهاني ليس فى محلّه بعد ما عرفت من ملازمه نفى الطبيعه و اسم الجنس و النكره مع انتفاء جميع الأفراد و مع هذه

١-١) راجع نهايه النهايه: ٢٧٦-٢٧٧ و ٣١٢.

٢-٢) نهايه الاصول: ٣٢٠/١.

الملازمه لا وجه للاهمال بل القضيّه كليّه و حيث إنّ هذه الملازمه عقليّه فلا يبقى شكّ حتّى يحتاج إلى مقدّمات الحكمه فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر أيضا ما فى مناهج الوصول حيث قال إنّ اسم الجنس موضوع لنفس الطبيعه بلا شرط و تنوين التثنيه لتقييدها بقيد الوحده الغير المعينه لكن بالمعنى الحرفى لا الاسمى و ألفاظ النفى و النهى وضعت لنى مدخولها و الزجر عنه فلا دلالة فيها على نفى الأفراد و لا وضع على حدّه للمركّب فحيثئذ تكون حالها حال سائر المطلقات فى احتياجها إلى مقدّمات الحكمه فلا فرق بين أعتق رقبه و لا تعتق رقبه فى أنّ الماهيه متعلقه للحكم و فى عدم الدلاله على الأفراد و فى الاحتياج إلى المقدّمات نعم بعد تماميتها قد تكون نتيجهتها فى النفى و الإثبات مختلفه عرفا لما تقدّم من حكمه بأنّ المهمله توجد بفرد ما و تنعدم بعدم جميع الأفراد (١).

و ذلك لأنّ الموضوع فى الأمر و النهى و إن كان واحداً إلا أنّك عرفت أنّ مقتضى نفى الطبيعه أو النهى عنها مغاير مع مقتضى طلبها و البعث نحوها و لا مدخلية لكون الطبيعه مرآه إلى الأفراد فى ذلك بل نفس نفى الطبيعه لا يصحّ عقلا مع وجود بعض أفرادها من دون فرق بين وجود مقدّمات الاطلاق و عدمها.

و بعبارة اخرى أنّ المطلوب فى ناحيه الأمر هو وجود الطبيعه و هو ناقض للعدم الكليّ و طارد لعدم الأزلّى و هو ينطبق على أوّل فرد و وجود من الطبيعه و المطلوب فى ناحيه النهى هو نقيض ذلك و هو عدم ناقض لعدم و من المعلوم أنّه يساوق إبقاء عدم الكليّ على حاله و بذلك يتحقّق الفرق بين الأمر و النهى فى مقام الامتثال لأنّ لازم صرف الوجود أو مطلق الوجود هو تحقّق الطبيعه بفرد ما و لازم نقيضه هو انتفاء الطبيعه بانتفاء جميع أفرادها و قد مرّ تفصيل ذلك فى المبحث الرابع فى

ص: ٣٠

وجه اختلاف الأمر و النهى فى كَيْفِيَّته الامتثال من أبحاث الفصل الأوّل من النواهى.

هذا مضافا إلى أنّ منع حكايه الطبيعه عن الأفراد محلّ نظر كما مرّ فى الأمر الأوّل و منشأ ذلك هو عدم التوجه و الالتفات إلى الفرق بين المسائل الفلسفيّه و المسائل الاصوليه المبتنيه فى مثل المقام على الدلالات العرفيه و من المعلوم أنّ العرف يرى الطبائع موجوده فى الخارج و مع وجودها فى الخارج تكون الطبيعه حاكيه عن حصصها الخارجيه.

على أنّ محلّ الكلام هو تعلّق النفى أو النهى بنفس الطبيعه لا- الطبيعه المهمله لما عرفت من أنّ الاهمال أيضا من القيود و المفروض هو عدم لحاظ شىء مع الطبيعه فتحصيل أنّ نفى الطبيعه من دون ملاحظه قيد معها يساوى نفى جميع الأفراد بحكم العقل من دون حاجه إلى مقدّمات الحكمه لإثبات الإطلاق فى المنفى بل يمكن أن يقال إنّ دلالة نفى الطبيعه على الاستغراق مقدّمه رتبه على مقدّمات الحكمه لتأخّر الحكم عن الموضوع و تأخّر جريان المقدّمات عن الحكم المترتّب على الموضوع فالمقدّمات متأخّره عن الموضوع برتبتين فلا يعقل توقف دلالة نفى الطبيعه على جريان المقدّمات أو دلالتها فى الرتبه المتقدّمه عليه برتبتين و سيأتى إن شاء الله تعالى بقيه الكلام فى وجه إفاده أفاظ العموم للاستغراق من دون حاجه إلى المقدّمات فتدبّر.

الأمر الثامن: فى أنّ اللام فى الجمع هل يفيد العموم أو لا

فى أنّ اللام فى الجمع هل يفيد العموم أو لا و تفصيل ذلك موكول إلى مبحث المطلق و المقيد إن شاء الله تعالى.

و إجمال المطلب أنّ بعض الاصوليين أنكروا وضع اللام لشيء من المعانى و قال إنّها ليست إلا لمجرّد التزيين.

و منشأ ذلك هو توهم أنّ اللام لو كانت موضوعه لتعريف الجنس و مفيده لتعيينه لزم أن لا يصحّ حمل المعرف باللام بما هو معرفّ على الأفراد لأنّ الجزئى لا يحمل على الجزئى و استنتج من ذلك أنّ اللام لا تفيد التعريف بل هى للزينة.

أورد عليه في نهايه النهايه بأنّ هذا مضافا إلى اختصاصه باللام التي تكون للإشارة إلى الجنس دون ما كانت للإشارة إلى المعهود الخارجى والاستغراقى أنّ الظاهر من كون اللام لتعريف الجنس أنّها موضوعه للإشارة إلى جهة تعيين الجنس من بين الأجناس إلى أن قال فإنّ جنس الرجل ذو تعيين وتميّز واقعى من جنس المرأة و سائر الأجناس الأخر و الذهن يدرك هذا التميّز لا أنّه يحصل له التميّز فى الذهن.

فإذا أشرنا إليه بماله من التعيين الواقعى النفس الأمري و قلنا الرجل خير من المرأة كان معرفه و أمّا إذا أشرنا إليه بجهه ابهامه بين أفراده و لا تعيينه كان نكره.

و المدعى هو أنّ لفظ اسم الجنس موضوع للجنس بما هو جنس غير متعين و اللام للإشارة إليه بجهه تعيينه و تميّزه و لذلك يحصل التعريف باللام لأنّ اللام للإشارة إلى الجنس المتميّز فى الذهن ليتّجه الاشكال من عدم الصدق على الخارجيات (1).

و بالجملة فاللام تشير إلى تعيين الجنس بالنسبه إلى سائر الأجناس لا تعيينه بخصوصيات الوجود الذهني حتى يصير بذلك جزئيا و عليه فيمكن أن يقال إنّ الأصل فى اللام أن تكون للتعريف و العهدية مطلقا سواء كانت ذكرية أو خارجيه مستفاده من القرائن و حينئذ فإذا كانت اللام موضوعه للتعريف فإذا دخلت على الجمع تفيد تعريفه و هو يدلّ بالدلاله العقلية على الاستغراق إذ لا تعيين لسائر مراتبه إلّا تلك المرتبه يعنى جميع الأفراد.

و الايراد عليه بأنّ لتلك المرتبه و إن كان تعيين فى الواقع و لكنّ التعيين ثابت لأقلّ مرتبه الجمع أيضا فإذا لا دليل على تعيين تلك دون هذه.

يجاب عنه بأنّ هذه المرتبه أى أقلّ مرتبه الجمع أيضا لا تعيين لها فى الخارج

ص: ٣٢

و إن كان لها تعين بحسب مقام الاراده فإنّ الثلاثه التي هي أقل مرتبه الجمع تصدق في الخارج على الأفراد الكثيره و لها مصاديق متعدده فيه كهذه الثلاثه و تلك و هكذا فإذا فالمرتبه الأخيره متعينه دون غيرها (١).

و قد أفاد و أجاد سيّدنا الامام المجاهد قدس سرّه حيث قال إنّ اسم الجنس المجرد عن اللام و التنوين و غيرهما موضوع لنفس الطبيعه من حيث هي، و هي ليست معرفه و لا نكره إلى أن قال: و لهذا تصلح لعروضهما عليها فلو كانت متعينه و معرفه بذاتها لم يمكن أن يعرضهما ما يضادّها و بالعكس.

فحينئذ يمكن أن يفرق بينهما بأن يقال اسم الجنس موضوع لنفس الماهيه التي ليست نكره و لا معرفه و علمه موضوع للماهيه المتعينه و الفرق بين علم الجنس و اسم الجنس المعرف أنّ الأول يفيد بدالّ واحد ما يفيد الثاني بتعدّد الدالّ...

فالماهيه بذاتها لا- معرفه و لا- غيرها و بما أنّها معنى معين بين سائر المعاني و طبيعه معلومه في مقابل غير المعين معرفه فأسامه موضوعه لهذه المرتبه و اسم الجنس لمرتبه ذاتها و تنوين التنكير يفيد نكارتها و اللاتعين ملحق بها كالتعين.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ اللام وضعت مطلقا للتعريف و إفاده العهد و غيره بدالّ آخر فاذا دخلت على الجنس و على الجمع تفيد تعريفهما و إفاده الاستغراق لأجل أنّ غير الاستغراق من سائر المراتب لم يكن معيننا و التعريف هو التعيين و هو حاصل في استغراق الأفراد لا غير (٢).

و إلى ما ذكر يرجع ما أفاده في المحاضرات أيضا حيث قال و أمّا احتمال وضع المجموع من حيث المجموع للدلاله على ذلك زائدا على وضع كلمه (اللام) و مدخولها

ص: ٣٣

١- ١) راجع المحاضرات: ٣٦٠/٥.

٢- ٢) مناهج الوصول: ٣٢٣/٢-٣٢٤.

فهو بعيد جدا ضروره أنّ الدالّ على إرادته هذه المرتبه إنّما هو دلالة كلمه (اللام) على التعريف و التعيين نظرا إلى أنّه لا تعين في الخارج إلا لخصوص هذه المرتبه.

و كذا احتمال وضع كلمه اللام للدلاله على العموم و الاستغراق ابتداء بعيدا لما عرفت من أنّها لم توضع إلا للدلاله على التعريف و التعيين.

فالنتيجه إنّ الجمع المعرّف باللام يدلّ على إرادته جميع أفراد مدخوله على نحو العموم الاستغراقى (١).

ثمّ لا يخفى عليك أنّه ذهب بعض المعاصرين إلى أنّ الجمع إذا كان خاليا عن اللام التنوين على الوحده الموجه لإرادته جماعه واحده في الجموع و إذا كان محلّي باللام يستفاد من المجموع جميع مصاديق مفردها و ذلك لا- من باب دلالة اللام على الاستغراق بل الظاهر أنّ اللام لا يفيد في شيء من الموارد شيئا و ليس فائدته إلا الزينه و المنع من دخول علامه التنوين التي تدلّ على الوحده لإرادته فرد واحد في أسماء الأجناس و جماعه واحده في الجموع فاللام لا يدلّ على العموم و لذلك ترى مرادفها بالفارسيه مثلا يدلّ على العموم و لا لام و لا شيء آخر إلا الجمع فراجع لفظ «دانايان» «دانشندان» و نحوهما (٢).

حاصله أنّ الجمع في نفسه يدلّ على العموم و إنّما يمنعه التنوين الدالّ على الوحده و حيث إنّ مع اللام لا تنوين فالجمع يدلّ على العموم و استشهد بلفظ دانايان و دانشندان.

و لقائل أن يقول أوّلا إنّ الاستدلال بما في اللغة الفارسيه للاستظهار من اللغة العربيّه غير تامّ إذ لا ملازمه بينهما، و ثانيا إنّنا لا نسلم دلالة الجمع على العموم

ص: ٣٤

١- (١) المحاضرات: ٣٦١/٥.

٢- (٢) راجع تسديد الاصول: ٥٠٢/١.

و الاستغراق غايته هو صلاحية اللفظ للدلالة على العموم كما يصلح للدلالة على أقل الجمع و لذا لا يحتاج حمل لفظ الجمع على أقل الجمع إلى عناية و مئونه.

و ثالثاً: إن نفي الدلالة على الواحد لا ينافي إرادته غير الواحد و عليه فلا يستلزم الاستغراق اذ الجمع موضوع لاستعماله في الثلاثة أو الأزيد فالجمع قابل لاستعماله في الاستغراق و غيره فلو لم تفد اللام التعريف فلا وجه لاستفاده الاستغراق منه.

فالأولى هو أن يقال أن سبب إفاده الاستغراق هو إفاده اللام للتعريف إذ التعريف هو التعيين و هو لا يتحقق إلا في الاستغراق لا غير فتدبر جيداً ثم إنه لا حاجة في استفاده الاستغراق إلى مقدمات الحكمه لأن التعريف مدلول وضعي للام و هو يدل بالدلالة العقلية على الاستغراق خلافا لصاحب الكفايه حيث ذهب إلى أن إفاده اللام للعموم مبتنيه على مقدمات الحكمه هذا مضافاً إلى أن رتبة الموضوع مقدمه على رتبة مقدمات الحكمه برتبتين إذ الموضوع مقدم على الحكم و هو مقدم على المقدمات فلا يعقل توقّف دلالة اللام على الاستغراق على المتأخر عنه برتبتين كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر أن اللام في المفرد لا يفيد إلا التعريف في الجنس و أمّا العموم و الاستغراق فلا موجب له و لذا يحتاج في إفاده العموم و الاستغراق إلى مقدمات الحكمه و لا محذور فيه كما لا يخفى.

الأمر التاسع: أن ألفاظ العموم مثل «كل» و «جميع» موضوعه للاستغراق...

أن ألفاظ العموم مثل «كل» و «جميع» موضوعه للاستغراق و اضافتها إلى الطبيعه التي تكون قابله للصدق على الكثيرين توجب إفاده استغراق المدخول من دون حاجه إلى ملاحظه الحكم المتعلق على الموضوع و مقدمات الاطلاق لأن أداء العموم متعرضه لكميّه مصاديق الطبيعه و معه لا معنى لعدم كون المتكلم في مقام بيان تمام الأفراد و إلا لزم الخلف في اتّخاذ أداء العموم الدالّ على الاستغراق.

و هذا هو مقتضى باب العموم بخلاف باب الاطلاق لإمكان أن لا يكون

المتكلم فيه بصدد بيان حكم الطبيعه بل يكون بصدد بيان حكم آخر فلا بد في اثبات الاطلاق من جريان مقدمات الاطلاق هذا مضافا إلى أنّ الحكم متأخر عن الموضوع العام برتبه و جريان المقدمات متأخر عنه برتبتين فلا يعقل توقّف دلاله الأداة على العموم عليه كما لا يخفى (١).

و لا ينافى ذلك تقييد المدخول بالقيود فإنّ مفاد كلّ هو استغراق المدخول من دون فرق بين أنّ يكون المدخول مع القيد أو بلا قيد.

و عليه لفظه كلّ أو جميع تدلّ بحسب الوضع في مثل قولنا كلّ رجل أو جميع طلاب على الاستغراق في مدخوله فيسرى الحكم المتعلّق به إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه ماهية المدخول بما لها من المعنى و الشاهد على ذلك هو التبادر العرفي و هذه الدلالة و وضعيه لفظيه و لا تتوقّف على مقدمات الحكمه كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر وجه ضعف كلام صاحب الكفايه حيث ذهب إلى أنّ لفظه كلّ و نحوها من أداه العموم و إن كانت موضوعه للدلاله على العموم إلّا أنّ دلالتها على عموم جميع ما ينطبق عليه مدخولها من الأفراد و الوجودات تتوقّف على جريان مقدمات الحكمه فيه (٢).

و ذلك لما عرفت من أنّ لفظه كلّ و نحوها تدلّ على استغراق أفراد المدخول بالظهور الوضعي و لا حاجه إلى جريان مقدمات الحكمه بعد الدلاله الوضعيه هذا مضافا إلى ما عرفت من تأخر جريان المقدمات عن الموضوع برتبتين فلا دلاله لها في الرتبه المتقدمه.

ص: ٣٦

١-١) راجع مناهج الوصول: ٢/٢٣٣.

٢-٢) الكفايه: ١/٣٣٤.

الفصل الأول

فى تعريف العام

و هنا أمور:

الأمر الأول: فى تعريف العام الاصولى:

عرّف شيخنا الاستاذ العامّ بأنّه ما يكون مسوّرا بسور محيط بأفراد حقيقه واحده، كما فى «كلّ عالم» و«العلماء» و«جميع علماء».

و مقتضى هذا التعريف أنّ مثل لفظ «كلّ» و«جميع» و«الاسم الاستغراق» من أدوات العموم و ليست بعمومات، كما أنّ لفظ «عالم» و«علماء» و نحوهما يكون من المطلقات لا العمومات، و إنّما يصير لفظ «عالم» و«علماء» من العمومات إذا صدّرت بإحدى أدوات العموم.

فالعامّ هو مدخول أداه العموم، و هو الذى يشمل جميع أفراده و يكون محيطا بالنسبه إليها، و هذا العامّ هو اللفظ بلحاظ معناه، لا المفهوم.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه حيث قال فى تعريفه: «هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه» و ذلك لأنّ العموم و الخصوص ليسا من صفات المفهوم و المعنى، بل هما من صفات اللفظ باعتبار المعنى و لحاظه.

و أيضا جعل العام نفس الأداة لا مدخولها كما ترى؛ لأنّ أداة العموم لا تفيد إلا الاستيعاب، و لا حكاية لها عن المصاديق، و إنّما الحكاية لمدخولها، و لا وجه لإنكار حكاية طبيعه المدخول عن حصصها، مع أنّ الحكاية أمر عرفي و ليست عقلياً.

نعم يرد على هذا التعريف: أنّه لا- يشمل العامّ الذي ليس بمسوّر، كاسم الجمع مثل «قوم» و «ناس» بناء على كونهما من ألفاظ العموم، و عليه فاعتبار تعدّد الدالّ و المدلول يكون بحسب الغالب، و العامّ في الحقيقة هو لفظ يحيط بأفراده لا- سواء كانت إحاطته من جهة تعدّد الدالّ و المدلول أو من جهة وضع اللفظ للإحاطة الفعلية.

ثمّ الفرق بين العامّ الأصولي و العامّ المنطقي يكون في فعلية الإحاطة و عدمها، فإذا اعتبرت الإحاطة بالفعل في التعريف فهو عامّ أصولي، و إذا لم يعتبر فيه ذلك- بل عرّف بأنّه الذي لا يمتنع فرض صدقه على الكثيرين- فهو كلي منطقيّ.

الأمر الثاني: في أقسام العمومات:

ينقسم العامّ إلى الاستغراقي و المجموعي و البدلي، و الأوّل هو الذي دلّ اللفظ فيه على استيعاب تمام أفراد طبيعه في عرض واحد من دون اعتبار وحدتها و اجتماعها، مثل قولهم: «كلّ عالم».

و الثاني: هو الذي دلّ اللفظ فيه على استيعاب تمام الأفراد مع اعتبار الوحده و الاجتماع، مثل «مجموع إنسان» أو «مجموع علماء».

و الثالث: هو الذي دلّ اللفظ فيه على استيعاب الأفراد على البدل، مثل «أى رجل».

و امتثال الأوّل يتمّ بإتيان كلّ واحد من أفراد العامّ، فإذا أتى ببعض امتثال بالنسبه إليه و عصى بالنسبه إلى غيره.

و امتثال الثاني يتمّ بإتيان المجموع، و لو أخلّ ببعضه لم يمتثل التكليف أصلاً.

و امتثال الثالث يتمّ بإتيان فرد واحد من دون اعتبار خصوصيه من خصوصيات أفراد موضوع الخطاب.

الأمر الثالث: في منشأ هذا التقسيم:

لا- يخفى أنّ دلالة أدوات العموم على الأقسام الثلاثة تكون بالوضع، و لا حاجة فيها إلى تعلّق حكم أو ملاحظه متكلم أو قرينه أخرى، و الشاهد لذلك: هو تبادل الاستغراق من لفظه «كلّ رجل»، و تبادل المجموع من لفظه «مجموع»، و تبادل الفرد الواحد من لفظه «أىّ رجل» في قوله: «تصدّق على أىّ رجل رأيت».

و صحّ استعمال بعض هذه الأدوات في الأخرى مع القرينه لا تكون علامه على الاشتراك، كما في اللام فإنّها موضوعة للجنس و قد تستعمل في الاستغراق مع القرينه، و مع ذلك ليست مشتركه بين الجنس و الاستغراق.

الأمر الرابع: في خروج أسماء الأعداد عن العمومات:

و ذلك لأنّ آحاد مثل العشره ليست أفرادا لها، بل هي أجزاء كأجزاء الكلّ و مقومه لها، و لفظه العشره لا تصدق على كلّ فرد من الآحاد كما تصدق الطبيعه على أفرادها، و عليه فلا تكون أسماء الأعداد كالعمومات.

و دعوى: أنّ مفهوم «كلّ عالم» لا ينطبق أيضا على كلّ فرد من العالم، و لا يضّرّ ذلك بعد انطباق مدخول «كلّ عالم» على كلّ فرد، و هكذا يكفي في المقام انطباق عنوان الواحد على كلّ واحد بعد كون كلّ عدد مؤلّفا من الآحاد.

مندفعه: بأنّ مراتب الأعداد و إن تألّفت من الآحاد، إلا أنّ الواحد ليس مادّه لفظ العشره كى يكون له الشمول، بل العشره لها مفهوم يباين سائر المفاهيم من مراتب الأعداد حتّى مفهوم الواحد، و بهذه الملاحظه لا ينطبق مفهوم العشره على

فالعدد كعنوان الكلّ لا- الكلّي الشامل لأفراده، وهذا بخلاف المدخول في العامّ الاستغراقى أو المجموعى فإنّه الكلّي الشامل لأفراده، فالفرق بين العام الاستغراقى و المجموعى و بين العشره و نحوها من أسامى الأعداد واضح.

الأمر الخامس:

أنّ أداه العموم مثل لفظه «كلّ» موضوعه فى اللغة لإفاده خصوص العموم، و مقتضى ذلك: أنّ دلالة مثل هذه اللفظه على العموم من باب الحقيقة، لا المجاز، و لا الاشتراك بين العموم و الخصوص؛ و إلاّ لزم خلف ما قلناه فى كونها موضوعه لخصوص العموم.

و لا- ينافى ما ذكر استعمالها أحيانا فى الخصوص بعنايه، سواء كانت العنايه بادّعاء أنّ الخصوص هو العموم، أو بعلاقه العموم و الخصوص؛ لأنّ ذلك بالقرينه فلا ينافى ظهور أداه العموم فى العموم بحسب الوضع.

و دعوى: أنّ شيوع التخصيص- إلى حدّ كبير؛ حتّى قيل: ما من عامّ إلاّ و قد خصّ- يمنع عن القول بوضع ألفاظ العموم للعموم، بل الظاهر يقتضى كونها موضوعه لما هو الغالب قليلا للمجاز.

مندفعه: بمنع استلزام التخصيص للتجوّز؛ لأنّ أداه العموم فى موارد التخصيص مستعمله فى مقام الاستعمال فى العموم لا- فى الخصوص، و إنّما التخصيص فى الإراده الجدّيه بتعدّد الدالّ و المدلول، و عليه فلا تجوّز فى استعمال أداه العموم فى معناها.

الأمر السادس: فى تأسيس الأصل:

إذا شككنا فى كون العامّ استغراقيا أو مجموعيا أو بدليا فلا يخفى أنّ الأصل هو

كونه استغراقياً، بدليل: أنه لا يحتاج إلى تصوّر أمر زائد وراء مرآتيه المدخول فإن مقتضى تكثّر الأفراد-التي يكون المدخول مرآه لها و مقتضى إفاده الأداة للعموم و الاستيعاب هو الاستغراق؛ وإلا لزم الخلف: إمّا في مرآتيه المدخول، أو في إفاده الأداة للعموم و الاستيعاب، و كلاهما ممنوعان، و هذا بخلاف العموم المجموعى أو البدلى؛ لاعتبار أمر زائد فيهما من وحده المتكثّرات أو البدليّته و التردّد.

هذا كلّه على تقدير الشكّ، كما إذا قلنا بأنّ الأداة مشتركة بين الاستغراقى و المجموعى كما قد يدعى فى مثل الجمع المحلّى باللام، أو مشتركة بين الاستغراقى و البدلى كما قد يدعى فى مثل كلمه «أى»، أو مشتركة بين الثلاثة كما ذهب إليه بعض.

و أمّا إذا لم نقل بالاشتراك- كما هو الظاهر- فلا مورد للشكّ؛ فإنّ العامّ إذا كان مدخولاً لأداة الاستغراقى يكون استغراقياً، و إذا كان مدخولاً لأداة المجموعى يكون مجموعياً، و إذا كان مدخولاً لأداة البدلى يكون بدلياً.

ثمّ لا يخفى عليك ضعف القول بظهور الكلام فى المجموعى دون الاستغراقى؛ بدعوى أنّ لفظ «كلّ رجل» فى قولنا: «أكرم كلّ رجل» لا يصدق إلاّ على مجموع الأفراد دون كلّ فرد فرد.

و ذلك لأنّ مفاد «كلّ رجل» ليس مجموع الأفراد حتّى لا يصدق إلاّ على المجموع، بل مفاده كلّ فرد فرد من طبيعه الرجل، و هو غير مجموع الأفراد، و من الواضح أنّ هذا المعنى يصدق على كلّ واحد واحد من أفراد طبيعه المدخول كالرجل، و اللازم هو صدق المدخول لا أداه العموم؛ لأنّ الأداة تعمّم صدق المدخول و فعليته.

و لا- موجب لصدق نفس الأداة على كلّ واحد حتّى ينكر ذلك و يقال: ليس الفرد كلّ فرد، و السرّ فى ذلك: أنّ العامّ ليس هو لفظ «كلّ» بل، العامّ هو مدخول لفظ «كلّ»، و هو- فى نفسه- قابل للانطباق على كلّ فرد بعد كونه مرآه للأفراد، و إنّما أداه العموم توجب فعليته هذا الانطباق و شموله لجميع أفراد، و عليه «فكلّ رجل» معناه

كُلُّ فرد من أفراد طبيعه الرجل، و فرد الرجل يصدق على كَلِّ واحد واحد من أفراد طبيعه الرجل، و لا حاجه إلى صدق أداء العموم على كَلِّ واحد واحد من أفراد مدخولها حتّى يقال: إنّها غير صادقه عليه، فلا تغفل.

الأمر السابع: فى كيفيته دلالة نفي الطبيعه و اسم الجنس و النكره على

العموم:

و الأظهر أنّ إسناد النفي أو النهى إلى الطبيعه و اسم الجنس -سواء قلنا بحكايتهما عن الأفراد أو لم نقل- لا يعقل إلاّ بانتفاء جميع الأفراد، و إلاّ- لكان إسناد النفي أو النهى إلى الطبيعه أو اسم الجنس من دون لحاظ قيد و قرينه صارفه غير صحيح، و مع هذه الدلاله العقليه لا حاجه فى التعميم إلى الأخذ بمقدّمات الحكمه كما ذهب إليه فى الكفايه؛ إذ موضوع المقدّمات هو الشكّ، و مع الدلاله العقليه على التعميم لا شكّ.

و هكذا الأمر إن قلنا بالدلاله اللفظيه على التعميم، كما ذهب إليها سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه؛ بدعوى: أنّ الطبيعه اسم الجنس فى متعلّق النفي و النهى منصرفه إلى الطبيعه الساريه؛ لكثرت استعمالها فيها، دون متعلّق الأوامر، و مع هذا الانصراف لا حاجه أيضا إلى المقدّمات لإثبات السريان و التعميم.

و الموضوع فى الأمر و النهى و إن كان واحدا، إلاّ أنّ مقتضى نفي الطبيعه أو اسم الجنس أو النهى عنهما مغاير مقتضى طلبهما و البعث نحوهما؛ لأنّ المطلوب فى ناحيه الأمر هو وجود الطبيعه أو اسم الجنس، و هو ناقض للعدم الكلىّ و طارد للعدم الأزلى، و هو ينطبق على أول فرد و وجود من الطبيعه أو اسم الجنس، و المطلوب فى ناحيه النهى هو نقيض ذلك؛ و هو طلب عدم وجود ناقض لعدم، و معناه مساوق لطلب إبقاء عدم الكلىّ على حاله؛ و بذلك يتحقّق الفرق بين الأمر و النهى فى مقام

ص: ٤٢

الامتثال؛ لأنّ لازم صرف الوجود أو مطلق الوجود هو تحقّق الطبيعه أو اسم الجنس بفرد ما، و لازم نقيضه هو انتفاء الطبيعه أو اسم الجنس بانتفاء جميع أفرادهما.

بل يمكن أن يقال: إنّ دلالة نفى الطبيعه و اسم الجنس على الاستغراق و التعميم مقدّمه رتبه على مقدّمات الحكمه؛ لتأخّر الحكم عن الموضوع، و تأخّر جريان المقدّمات عن الحكم المترتب على الموضوع، فالمقدّمات متأخّره عن الموضوع، فلا يعقل توقّف دلالة نفى الطبيعه و اسم الجنس على جريان المقدّمات فى الرتبه المتقدمه عليه برتبتين.

ثمّ إنّ النكره إذا وقعت فى سياق النفى أو النهى خرجت عن كونها نكره، و استعملت بمنزله الطبيعه، فيترتب عليها ما يترتب على الطبيعه، فلا مجال للأخذ بمقدّمات الحكمه فيها أيضا كما لا يخفى.

الأمر الثامن: فى أنّ اللام فى الجمع هل تفيد العموم أو لا؟

يمكن أن يقال: إنّ الأصل فى اللام أن تكون للتعريف و العهدية، سواء كانت ذكرية أو خارجيه مستفاده من القرائن.

فإذا كانت اللام موضوعه للتعريف و دخلت على الجمع أفادت تعريفه، و تعريف الجمع يدلّ بالدلاله العقلية على الاستغراق؛ إذ لا تعين إلا لتلك المرتبه-يعنى جميع الأفراد-دون سائر المراتب.

لا- يقال: إنّ تلك المرتبه و إن كانت متعيّنه فى الواقع، و لكنّ التعيين أيضا ثابت لأقلّ مرتبه الجمع، و لا- دليل على تقدّم أحد المتعيّنين.

لأننا نقول: إنّ الثلاثة-التي هى أقلّ مرتبه الجمع-تصدق فى الخارج على الأفراد الكثيره، و لها مصاديق متعدّده فيه، كهذه الثلاثة و تلك الثلاثة و غيرهما، إذن فالمرتبه الأخيره متعيّنه دون غيرها.

فالنتيجة: أنّ الجمع المعرّف باللام يدلّ على إرادته جميع أفراد مدخوله على نحو العموم الاستغراقى.

و ذهب بعض إلى أنّ الجمع فى نفسه يدلّ على العموم، و اللام لا تفيد إلاّ المنع من دخول علامه التنوين التى تدلّ على وحده المدخول.

و يمكن أن يقال: إنّنا لا نسلم دلالة الجمع على الاستغراق، بل غايةه هو صلاحية لفظ الجمع للدلالة على العموم كما يصلح للدلالة على أقلّ الجمع، و الشاهد عليه أنّ استعمال الجمع فى أقلّ الجمع لا يحتاج إلى عناية.

و مع قابليته لفظ الجمع للدلالة على العموم و أقلّ الجمع فلو لم تفد اللام التعريف لم يكن وجه لاستفاده الاستغراق منه.

فالأولى هو أن يقال: إنّ سبب إفادة اللام فى الجمع للاستغراق هى إفادة اللام للتعريف؛ إذ التعريف هو التعيّن، و هو لا يتحقّق إلاّ فى الاستغراق لا غير.

الأمر التاسع:

أنّ ألفاظ أدوات العموم مثل لفظه «كلّ» و «جميع» موضوعه فى اللغة للاستغراق، و إضافتها إلى طبيعه مدخولها- التى تكون قابله للصدق على الكثيرين- تدلّ على استغراق أفراد المدخول من دون حاجه إلى ملاحظه مقدّمات الحكمه؛ لأنّ هذه الدلالة و ضعيه لفظيه، و الدلالة الوضعيه لا تحتاج إلى مقدّمات الحكمه.

هذا مضافا إلى أنّ الحكم متأخر عن الموضوع العامّ برتبه، و جريان المقدّمات متأخر عنه برتبتين، فلا يعقل توقّف دلالة الأداة على العموم على جريان المقدّمات.

الباقى بعد تخصيصه بالمخصّص المبيّن

ولا يخفى عليك أنّه إذا خصّص العامّ بأمر معلوم مفهوما و مصداقا فلا ريب في عدم حجّيه العامّ في مصداق الخاصّ لفرض التخصيص و أمّا غير مصداق الخاصّ من أفراد العامّ ممّا يشمله العامّ و لا تخصيص بالنسبه إليه فلا ينبغي الاشكال في حجّيه العامّ فيه كما عليه بناء العقلاء من دون فرق بين كون التخصيص بالمتّصل أو بالمنفصل.

و الدليل عليه كما أفاد و أجاد شيخنا الأعظم قدّس سرّه هو ظهور العامّ في تمام الباقي بعد التخصيص على وجه لا يشوبه شائبه الانكار في العرف و يشهد له انقطاع عذر العبد المأمور باكرام العلماء إلّا زيدا عند عدم الامتثال.

و لا نغنى بالحجّيه في المقام إلّا ذلك و يظهر بالرجوع إلى الوجدان الخالي عن الاعتساف و يزيد ظهورا بملاحظه الاحتجاجات الوارده في كلمات الأئمّه و أرباب العصمه صلوات الله عليهم و أصحاب النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم من أرباب اللسان و العلماء في موارد جمّه على وجه لا يمكن انكاره بل و لولاه لانسدّ باب الاجتهاد فإنّ رحي الاجتهاد تدور على العمل بالعمومات مع أنّ من السائر في الأفواه ما من عامّ إلّا و قد خصّ (1).

فمع ظهور العامّ في معناه فلا- إجمال و إنّما التخصيص يوجب التضييق في ناحيه الإراده الجدّيّه و الظهور حجّه بناء العقلاء و يشهد له انقطاع عذر العبد و صحّه

ص: ٤٥

هذا مضافا إلى إمكان منع التخصيص حقيقه في المتصل لأنّ تضيق المدخول لا ينافى استعمال أداة العموم في العموم لأنها موضوعه لإفاده عموم المدخول.

إذ لا- فرق بين قوله كلّ رجل و كلّ رجل عالم في كون كلمه كلّ مستعمله في العموم و الاختلاف لا- يكون بينهما إلا في المدخول و التضيق في المدخول يكون بتعدّد الدالّ و المدلول فكلمه كلّ مستعمله في العموم و المدخول مع قيوده أو بلا قيود بعد دخول أداة العموم يكون عاما.

ثمّ إنّ القول باجمال العام بعد التخصيص لتعدّد المجازات و عدم ترجيح لتعيّن الباقي يكذبه ما عرفت من ظهور العام بالوجدان إذ الظهور ينافى الاجمال هذا مضافا إلى إمكان منع المجاز.

و ذلك لأنّ ألفاظ العموم و العام استعملت فيما وضعت له فلا مجاز بالنسبه إلى الكلمه لاستعمال أداة العموم في معناها من الاستغراق و الاستيعاب و استعمال العام و هو مدخولها في معناه فقوله أكرم كلّ عالم مع تخصيصه بقوله لا تكرم الفاسق منه لا مجاز فيه لا بالنسبه إلى كلمه كلّ و لا بالنسبه إلى كلمه عالم فإنّهما مستعملان في معناهما كما لا مجاز فيه باعتبار ادعاء أنّ غير الموضوع له هو الموضوع له ثمّ تطبيق المعنى الموضوع له على المعنى المجازي ادعاء كما ذهب إليه في نهايه الاصول في جميع المجازات تبعا لما ادعاه السكاكي في خصوص الاستعاره مدّعا بأنّ لطافه الاستعمال المجازي تكون من هذه الجهه و إلاّ فصرف ايجاد المعنى المقصود في ذهن السامع بلفظ آخر غير ما وضع له لا- يوجب اللطافه ما لم يتوسّط في البين ادعاء اتّحاد المعنيين (1).

ضروره عدم ادعاء و تأوّل في مثل كلّ عالم المخصّص ب«لا تكرم الفاسق» منه

بأنَّ المخصَّص بالفتح أى العالم هو غير المخصَّص بالفتح فأطلق اللفظ الموضوع لغير المخصَّص على المخصَّص.

لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال و القول بإجماله لتعدّد المجازات و عدم ترجيح لتعيّن الباقي ساقط لأنّ المجاز كما عرفت فى محلّه ليس استعمال اللفظ فى غير ما وضع له بل يكون استعماله فيما وضع له و تطبيق المعنى الموضوع له على المعنى المجازى ادّعاء سواء فى ذلك الاستعارة و غيرها.

فحينئذ نقول إنّ العامّ المخصَّص لا يجوز أن يكون من قبيل المجاز ضروره عدم ادّعاء و تأوّل فيه فليس فى قوله أوفوا بالعقود ادّعاء كون جميع العقود هى العقود التى لم تخرج من تحته إلى أن قال فلا محاله أنّ مثل أكرم العلماء و أوفوا بالعقود استعملت جميع ألفاظهما فيما وضعت له (١).

و عليه فلا يحدث فى العامّ أو أداه العموم بعروض التخصيص تضيق فى ناحيه الاستعمال و إنّما التضيق فى ناحيه الإراده الجديّه فالظهور باق على حاله و لا مجاز و لا إجمال.

كما أفاد و أجاد فى الكفايه حيث قال إرادته الخصوص يعنى ما عدى الخاصّ واقعا لا تستلزم استعماله فيه و كون الخاصّ قرينه عليه بل من الممكن قطعاً استعماله معه فى العموم قاعده و كون الخاصّ مانعا عن حجّيه ظهوره تحكيما للنصّ أو الأظهر لا مصادما لأصل ظهوره و معه لا مجال للمصير إلى أنّه قد استعمل فيه مجازا كى يلزم الإجمال.

لا يقال هذا مجرد احتمال و لا يرتفع به الاجمال لاحتمال الاستعمال فى خصوص مرتبه من مراتبه.

ص: ٤٧

فأنه يقال مجرد احتمال استعماله فيه لا- يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم و الثابت من مزاحمته بالخاص إنما هو بحسب الحجية تحكيما لما هو الأقوى (١).

و هذا الجواب عن دعوى المجاز و الاجمال أحسن الجواب.

و ربما يجاب عنه بعد تسليم دعوى المجاز بأنه لا إجمال لأنّ تمام الباقي أقرب المجازات و هو لا يخلو عن الاشكال إذ مجرد أقربيه العدد و كثره الأفراد لا- يرفع الاجمال ما دام لم توجب الانس بين اللفظ و ذلك المعنى و الانس لا- يتحقق إلا بكثره الاستعمال لا بغلبه الأفراد و أقربيتها.

و هكذا لا يخلو عن الاشكال ما أجابه شيخنا الأعظم قدس سره عن دعوى الاجمال بعد تسلّم المجاز من أنّ دلالة العام على كلّ فرد من أفراد غير منوطه بدلالته على فرد آخر من أفراد و لو كانت دلالة مجازيه إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصه لا- بواسطة دخول غيرها في مدلوله فالمقتضى للحمل على الباقي موجود و المانع مفقود لأنّ المانع في مثل المقام إنما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله و المفروض انتفاؤه بالنسبه إلى الباقي لاختصاص المخصّص بغيره فلو شكّ فالأصل عدمه.

وجه الإشكال كما في الكفايه أنّ دلالته على كلّ فرد إنما كانت لأجل دلالته على العموم و الشمول فإذا لم يستعمل فيه و استعمل في ما عدى الخاص مجازا كان تعيين بعضها بلا معيّن ترجيحاً بلا مرجح و لا مقتضى لظهوره فيه (٢).

ثمّ إنّ تصوير عدم المجازيه كما أفاده شيخنا الاستاذ قدس سره بأحد النحويين: إمّا بجعل الفرد المخصّص خارجاً في مرحله الحكم دون مقام الاستعمال بأن كان اللفظ مستعملاً

ص: ٤٨

١-١) الكفايه: ج ١ ص ٣٣٦.

٢-٢) الكفايه ٣٣٨/١.

فى المحيط ثم غصّ النظر عن الفرد المعين و انشأ الحكم فى موضوع الباقي (و عليه يكون المخصّص المنفصل كالمتمّصل فى الكشف عن تضيق الموضوع و عدم التخصيص و الاخراج).

و إمّا بجعله خارجا عن المراد اللبّي مع كونه داخلا- فى مرحله الحكم كمقام الاستعمال بأن لاحظ المعنى المحيط عند مقام الاستعمال و كذا لاحظته أيضا عند جعل الحكم لكن كان تعميمه الحكم للجميع بحسب الصورة مع اختصاص الباقيين به بحسب اللبّ.

فعلى الأوّل لا- اخرج فى السبب حقيقه و على الثانى يكون الاخراج من هذا الحكم الصورى و يكشف عن عدم الدخول فى الحكم الجدّي من الأوّل و على التقديرين يكون العامّ حجّه فى الباقي أمّا على الأوّل فلأنّ المفروض عدم الاغماض عن ما سوى هذا الفرد فى مرحله الحكم و لازم ذلك شمول الحكم لجميع ما سواه.

و أمّا على الثانى فلأنّ المفروض تعلق الحكم الصورى بجميع الأفراد غايه الأمر قد علم مخالفته للحكم الجدّي فى خصوص هذا الفرد بالدليل فيبقى أصاله التطابق بين الحكمين بالنسبه إلى الباقي بحالها (1).

و الأرجح هو الأخير كما اعترف به شيخنا الاستاذ قدّس سرّه فى دوره الأخيره و إن لم يبيّن وجهه (2).

و لعلّ الوجه فى الارجحية أنّ الأوّل يحتاج إلى الاستخدام و هو خلاف الظاهر من اسناد الحكم إلى الموضوع بماله من المعنى العامّ و عليه فالبعث أو الزجر المدلول عليه بالهيئه عامّ و لكن لم يكن فى مورد التخصيص بداعى الانبعاث و لذلك قال

ص: ٤٩

١- ١) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ: ١/٢٨٠-٢٨١.

٢- ٢) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ: ٣/٣٤٧.

شيخنا الاستاذ قدس سره إن تعلق الحكم بجميع الأفراد صوري.

وقال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره البعث المدلول عليه بالهيئة لم يكن في مورد التخصيص لداعى الانبعاث بل إنما إنشاؤه كلياً وقانونياً بداعى الانبعاث إلى غير مورد التخصيص و جعل الكلّي إنما هو بداع آخر فالإرادته الاستعماليه في مقابل الجدّيّه هي بالنسبه إلى الحكم فإنّه قد يكون انشائياً و قد يكون جدّيّاً لغرض الانبعاث.

ف«أوفوا بالعقود» انشاء البعث على جميع العقود و هو حجّه ما لم تدفعها حجّه أقوى منها فاذا ورد مخصّص يكشف عن عدم مطابقه الجدّ للاستعمال في موردّه و لا ترفع اليد عن العامّ في غير موردّه لظهور الكلام و عدم انثلامه بورود المخصّص و أصاله الجدّ التي هي من الاصول العقلانيه حجّه في غير ما قامت الحجّه على خلافه (1).

و ممّا ذكر يظهر أنّ الاراده الاستعماليه و الجدّيّه ملحوظه بالنسبه إلى انشاء البعث و الحكم لا بالنسبه إلى لفظ العامّ حتّى يقال إنّ المراد الاستعمالي منه جميع العلماء و الجدّي بعضهم.

و عليه فلا وجه للايراد بأنّ حقيقه الاستعمال ليس إلّا إلقاء المعنى باللفظ و المستعمل إن أراد المعنى واقعا فهو و إلّا كان هازلاً و ذلك لأنّ إرادته معنى اللفظ في مقام الاستعمال جدّيّه على تقدير التخصيص و عدمه و إنّما احتمال عدم الجدّيّه يكون بحسب موضوعيّة المستعمل بالنسبه إلى إنشاء الحكم فتحصل أنّ البعث الكلّي بداعى الأمرين أحدهما بداعى الانبعاث بالنسبه إلى غير مورد التخصّص و ثانيهما بداعى ضرب القانون.

اورد عليه المحقق الاصفهاني بأنّ اللازم من عدم كون البعث حقيقياً بالإضافة

ص: ٥٠

إلى بعض الأفراد مع كونه متعلّقاً به في مرحلة الانشاء هو صدور الواحد عن داعيين بلا جهه جامعه تكون هو الداعى.

و الحجّيه و إن كانت جهه جامعه لترتبها على الكاشف عن البعث لا على المنكشف.

لكنّه بعد ورود المخصّص و انكشاف كون الداعى جعل القاعده لا جعل الداعى و الباعث، لا يترتب عليه الحجّيه و لا الباعثيه.

أمّا عدم ترتب البعث فلاّنه لم ينشأ هذا الواحد بداع البعث.

و أمّا عدم ترتب الحجّيه فلاّن الحجّيه متقوّمه بالكاشف عن البعث و قد انكشف أنّه لم ينشأ بداع البعث فى شىء من أفراده.

و لا ينقلب الانشاء بداع من الدواعى بحيث يكون قبل المخصّص حجّه و قاعده و بعده بعثا و تحريكاً.

مضافاً إلى أنّ الظاهر من الانشاء كونه بداع البعث لا بداعى جعل القاعده و الحجّه فيدور الأمر بعد ورود المخصّص بين مخالفه أحد الظهورين.

إمّا الظهور الاستعمالى برفع اليد عنه مع حفظ ظهوره فى كونه بداع البعث الجدّى بالاضافه إلى ما استعمل فيه و هو الخصوص (أى ما عدى الخاص).

و إمّا الظهور من حيث الداعى و هو كون الانشاء بداع البعث برفع اليد عنه و حمل الانشاء على كونه بداع ضرب القاعده و إعطاء الحجّه و لا مرجح لأحدهما على الآخر.

و يمكن أن يقال إنّ المخصّص المنفصل إمّا أن يرد قبل وقت الحاجه أو بعدها فاذا ورد قبلها فالانشاء و إن كان بداع البعث جدّاً إلاّ أنّه بالاضافه إلى موضوعه الذى يحدّده و يعيّنه بكلامين منفصلين فإنّه لو علم أنّ عادة هذا المتكلم إفاده مرامه الخصوصى بكلامين لم يكن ظهور كلامه فى العموم دليلاً على مرامه.

و إذا ورد بعدها فالإنشاء بداع البعث الجدّي بالاضافه إلى الجميع غايه الأمر أنّ البعث المزبور منبعث فى بعض أفراد العامّ عن المصالح الواقعيّه الأوّليّه و فى بعضها الآخر عن المصالح الثانويّه بحيث ينتهى أمدها بقيام المخصّص (١).

حاصله أنّ قاعده الواحد لا تصدر إلّا عن الواحد تمنع عن تعدّد الدواعى بالنسبه إلى انشاء البعث الواحد ثمّ إنّ جعل الداعى هو جامع الحجّيه أو الباعثيه حتّى لا يتعدّد الداعى غير سديد لعدم الباعثيه أو الحجّيه بالنسبه إلى مورد التخصيص مع انكشاف أنّه لم ينشأ بداع البعث بالنسبه إلى مورد التخصيص كما أنّ دعوى أنّ الداعى قبل التخصيص هو جعل القاعده ثمّ ينقلب عنه بعد التخصيص إلى البعث و التحريك مندفعه بأنّه لا واقع له مضافا إلى أنّه خلاف الظاهر و عليه فاللازم هو رفع اليد إمّا عن الظهور الاستعمالى و جعل الداعى هو البعث أو من الظهور من حيث الداعى و حمل الإنشاء على ضرب القانون و كلاهما خلاف الظاهر و لا ترجيح لأحدهما على الآخر ثمّ ذهب فى أخير كلامه إلى جعل الانشاء بداعى الجدّ و المصالح الواقعيّه الموضوع ما عدى الخاصّ إن ورد المخصّص قبل وقت الحاجه و جعل الإنشاء بداع الجدّ بالنسبه إلى الجميع و تعميم المصالح الثانويه إن ورد المخصّص بعد وقت الحاجه و عليه فلا يتعدّد الداعى و لا منافاه للقاعده المذكوره.

و يمكن دفعه:

أولا: بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّه مضافا إلى عدم جريان برهان امتناع صدور الواحد عن الكثير فى مثل المقام (٢) و إلى أنّ الوجدان حاكم بأنّ

ص: ٥٢

١- ١) نهايه الدرايه: ١٨٦/٢-١٨٧.

٢- ٢) لأنّ القاعده المذكوره على فرض تماميتها تختصّ موردها بالواحد البسيط الشخصى التكوينى لا الواحد الاعتبارى النوعى إذ لا مانع من أن يكون معلول العلل المتعدّده واحدا نوعيا كالحرارّه بالنسبه إلى الشمس و النار و نحوهما فضلا عن الاعتباريات.

الدواعى المختلفه قد تجتمع على فعل واحد.

أنّ الدواعى ليست عله فاعليه لشىء بل الدواعى غايات لصدور الأفعال و كون الغايات علل فاعليه الفاعل ليس معناه أنّها مصدر فاعليته بحيث تكون عله فاعليه لها كما لا يخفى (1).

و لقائل أن يقول نعم و لكن صدور الواحد عن داع جدّ و غير جدّ غير معقول لا من باب صدور الواحد عن الكثير بل من باب المناقضه و لكن يمكن دفعه أيضا بناء على الانحلال بأنّ بعد اختصاص الجدّ بغير مورد التخصيص لا يجتمع الجدّ و غيره فى مورد واحد حتّى يلزم المناقضه و لذلك أجاب شيخنا الاستاذ قدّس سرّه عن إشكال المحقّق الاصفهاني بأنّ لفظه كلّ فى قوله أكرم كلّ عالم مرآه للمتعدّد.

فلا مانع من أن يكون الداعى لفرد هو ضرب القانون و للآخر هو البعث الجدّى لا يجتمع الداعيان فى الواحد حينئذ فشمول العام بالنسبه إلى موارد الخاصّ من باب ضرب القانون دون غيرها فإنّ العام بالنسبه إليه بداعى البعث الجدّى.

و ثانيا: بما ذكره شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه من أنّ دعوى دوران الأمر بين مخالفه أحد الظهورين و عدم المرجح لأحدهما على الآخر كما ترى إذ بناء العقلاء فى المحاورات على رفع اليد عن ظهور كون الانشاء بداع البعث الجدّى بقريته المخصّص و حمل الانشاء على كونه بداعى ضرب القانون و إعطاء الحجّه بالنسبه إلى مورد التخصيص و لذا يجمعون بين العامّ و المخصّص بذلك لا بتقديم العامّ على الخاصّ أو حمل الخاصّ على الكذب حتّى لا يلزم التخصيص فى العامّ و هذا كاف فى رفع الاجمال كما لا يخفى.

و عليه فالخطابات البعثيه ظاهره فى كونها بداع البعث الجدّى إلا بالنسبه إلى

ص: ٥٣

مورد التخصيص و لذا لم يقبل عذر المتخلف في غير مورد التخصيص بأنه لا يكون بداع الجدّ فدعوى الاجمال و عدم المرجح لا وجه له.

و ثالثاً: بأنّ ما ذكره بعنوان حلّ الاشكال في أخير كلامه من امكان أن يكون البعث العامّ جدّياً حتّى في مورد الخاصّ باعتبار المصالح الثانويّه منظور فيه.

فإنّه إن أراد به أنّ موارد التخصيص موارد النسخ فهو بعيد جدّاً في المخصّصات الواردة عن أهل البيت عليهم السّلام لإبائهم عليهم السّلام عن النسخ و تغيير الشريعة كما أفاده شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه.

و إن أراد به أنّ الحكم العامّ في موارد التخصيص هو الحكم الظاهري الذي موضوعه هو الشكّ ففيه أنّ الموضوع في الحكم الظاهري بشرط الشكّ و هو الشكّ و في الحكم الواقعي لا بشرط و هما لا يجتمعان في واحد كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه.

و إن أراد به أنّ الحكم العامّ في موارد التخصيص هو الحكم الظاهري الأمازي بحيث يكون الشكّ مأخوذاً فيه مورداً لا موضوعاً ففيه أنّ الحكم الخاصّ أيضاً حكم ظاهري أمازيّ و كلّ واحد منهما يحكى عن حكم الله الواقعي الأوّلي و لا شاهد لحمل العامّ على الواقعي الثانوي بل يجمع بينهما بإخراج موارد التخصيص من أوّل الأمر كما عليه البناء (1).

و عليه فلا- يشتمل موارد التخصيص مصلحه حتّى تكون الارادة بالنسبه إليها جدّيه بالعنوان الثانوي فتحصل أنّه لا اشكال في اجتماع الداعيين في الانشاء الواحد فيكون الانشاء بداعي الجدّ بالنسبه إلى غير مورد التخصيص و بداعي ضرب القانون و القاعده بالنسبه إلى مورد التخصيص فلا تغفل.

ص: ٥٤

الفصل الثانی

فی حجّیه العامّ المخصّص فی الباقي بعد تخصیصه

بالمخصّص المبیّن

لا- یخفی علیک أنه إذا خصّص العامّ بأمر معلوم مفهوما و مصداقا فلا ریب فی عدم حجّیه العامّ فی مورد التخصیص؛ لتقدیم الخاصّ علی العامّ.

و أمّا حجّیه العامّ بالنسبه إلى غیر مورد التخصیص فهی علی حالها عند العقلاء كما علیه بناؤهم، من دون فرق بین كون التخصیص بالمتّصل أو بالمنفصل، و یشهد له:

انقطاع عذر العبد-المأمور یا کرام العلماء إلا زیدا-عند عدم امثاله فی غیر زید.

و وجه ذلك: هو ظهور العامّ فی معناه، فلا إجمال، و التخصیص لا یوجب التضييق إلا فی ناحیه الإراده الجدّیه بالنسبه إلى مورد التخصیص.

هذا مضافا إلى إمكان منع التخصیص حقیقه فی المتّصل؛ لأنّ تضييق المدخول فی المتّصل لا ینافی استعمال أداه العموم فی العموم؛ لأنّها موضوعه لإفاده عموم المدخول؛ و لا- فرق بین قوله: «کلّ رجل» و «کلّ رجل عالم» فی كون لفظه «کلّ» مستعمله فی العموم و یراد بها العموم، و الاختلاف بینهما لا یشکل إلا فی المدخول.

و دعوی: إجمال العامّ بعد التخصیص-لتعدّد المجازات، و عدم ترجیح لتعیّن الباقي-ممنوعه: بما عرفت من ظهور العامّ بالوجدان، و الظهور ینافی الإجمال، و لا مجال

للمجاز بعد استعمال ألفاظ العموم فيما وضعت له من الاستغراق و استعمال العام في معناه.

فقوله: «أكرم كلّ عالم» مع تخصيصه بقوله: «لا تكرم الفاسق منه» لا مجاز فيه:

لا- بالنسبة إلى كلمه «كلّ» و لا- بالنسبه إلى كلمه «عالم» فإنّهما مستعملتان في معنهما، كما لا- مجاز فيه باعتبار ادعاء أنّ غير الموضوع له هو الموضوع له ثمّ تطبيق المعنى الموضوع له على المعنى المجازى الادعائى؛ ضروره عدم ادعاء في مثل «كلّ عالم» المخصّص ب«لا تكرم الفاسق منه».

فالقول بإجمال العام لتعدّد المجازات و عدم ترجيح لتعيّن الباقي ساقط.

و لا- يحدث في العام أو أداه العموم- بعروض التخصيص- تضيق في ناحيه المستعمل فيه، و إنّما التضيق في ناحيه الإراده الجديّه، فالظهور في العام المخصّص باق على حاله و لا مجاز و لا إجمال.

و دعوى: أنّ اللازم من عدم كون البعث حقيقيًا بالإضافة إلى بعض الأفراد مع كونه متعلقًا به في مرحله الإنشاء، هو صدور الواحد- و هو إنشاء البعث الواحد- عن داعيين بلا جهه جامعه تكون هي الداعى، و قاعده الواحد لا يصدر إلاّ عن الواحد تمنع عن تعدّد الدواعى بالنسبه إلى إنشاء البعث الواحد.

مندفعه: بعدم جريان برهان امتناع صدور الواحد عن المتعدّد في مثل المقام؛ لاختصاصه بالواحد البسيط الشخصى التكويني، و لا يعمّ الواحد النوعى و الاعتبارى:

أمّا الواحد النوعى فلا مانع من أن يكون معلولا لعلل متعدّده؛ كالحراره بالنسبه إلى الشمس و النار و غيرهما من علل الحراره.

و أمّا الاعتبارى- كالإنشاء الواحد- فجواز صدوره من دواع متعدّده أوضح.

ثمّ القول بأنّ صدور الواحد عن داع جدّى و داع غير جدّى غير معقول

للمناقضه، يمكن دفعه: بأنّ الواحد منحلّ إلى المتعدّد، فيختصّ الجدّ بغير مورد التخصيص، فلم يجتمع الجدّ و غيره في مورد واحد، فلا تلزم المناقضه من كون الداعى بالنسبه إلى فرد هو ضرب القانون و بالنسبه إلى آخر هو البعث الجدّى؛ إذ لم يجتمع وجود الجدّ و عدمه في الشىء الواحد فى الحقيقه.

ص: ٥٧

في حجّيه العامّ المخصّص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المجمل

و لا يخفى عليك أنّ المخصّص قد يكون مجملا بحسب المفهوم و قد يكون مجملا بحسب المصداق لأجل الاشتباه الخارجى.

و الإجمال بحسب المفهوم إمّا من جهه دورانه بين الأقلّ و الأكثر كدوران الفاسق بين مرتكب الكبيره فقط أو الأعمّ منه و من مرتكب الصغيره.

و إمّا من جهه دورانه بين المتباينين من جهه اجمال المخصّص كقولنا أكرم العلماء إلّا زيدا مثلا و افترضنا دوران أمر زيد بين زيد بن خالد و زيد بن بكر إذا زيد متعدّد في العلماء ثمّ أنّ المجمل المفهومى إمّا منفصل فهذه أربعه.

و الاجمال بحسب المصداق يكون من جهه عروض الاشتباه الخارجى و إن كان مفهوم المخصّص واضحا كما إذا شكّ فى فسق شخص و لم تكن له حاله سابقه كما إذا تبادلت الحالتان فحينئذ يشكّ فى انطباق عنوان العامّ أو الخاصّ عليه من جهه الاشتباه الخارجى.

ثمّ إنّ المخصّص المذكور إمّا متّصل و إمّا منفصل و عليه فالصور ستّه و لا إشكال فى سرايه الإجمال حقيقه إلى العامّ فى ثلاثه منها لاحتفافهما بما يكون مجملا و هى ما إذا كان المخصّص متّصلا سواء كان اجماله من ناحيه إجمال المفهوم و دورانه بين الأقلّ و الأكثر أو من ناحيه اجمال المفهوم من جهه دورانه بين المتباينين أو كان إجماله من

اذ على كل تقدير يسرى إجمال المخصّص إلى العامّ فيمنع حقيقه من الأول عن انعقاد ظهور العامّ فى العموم بحسب المراد لأنّ العامّ المخصّص باعتبار احتفاهه بمخصّص مجمل مشكوك المراد فيما دار الأمر بين الأقلّ والأكثر أو دار الأمر بين المتباينين أو مشكوك الانطباق والصدق فيما إذا كان الاشتباه من ناحية الامور الخارجيه إذ مع الشكّ فى فسق شخص مثلا و عدم معلوميته الحاله السابقه يشكّ فى انطباق عنوان العامّ المخصّص عليه و هو العالم غير الفاسق كما يشكّ فى انطباق عنوان الخاصّ عليه و هو الفاسق و لا حجّيه للعامّ فيما لا ظهور له.

و عليه فالباقي من الستّه ثلاثه صور و هى منفصله و لا إشكال فى اثنين منها.

أحدهما ما إذا كان المخصّص المنفصل المجمل مردّدا بين المتباينين كقوله لا تكرم زيدا و هو مردّد بين شخصين من العلماء فإنّه لا إشكال فى سقوط أصله العموم فيه بالنسبه إليهما إذ المخصّص المذكور و إن لم يوجب إجمال العامّ حقيقه لأنّ ظهور العامّ كقوله أكرم العلماء منعقد فى العموم و لكن المخصّص المذكور يوجب إجماله حكما لأنّ مع المخصّص المذكور يحصل العلم الإجمالى بخروج أحدهما و هو يوجب سقوط العامّ عن الاعتبار بالنسبه إلى مورد المخصّص لأنّ تعيين أحد الموردين ترجيح بلا مرجح و أحدهما لا بعينه ليس موردا للعامّ و حيث إنّ أصله العموم فى كلّ طرف معارضه معها فى طرف آخر فالعامّ فى حكم المجمل بالنسبه إليهما و إن لم يكن مجملا حقيقه و بالجمله لا يمكن التمسك بأصله العموم فى العامّ بالنسبه إليهما مع العلم الإجمالى بخروج أحدهما.

و ثانيهما ما إذا كان المخصّص المنفصل المجمل مردّدا بين الأقلّ والأكثر كما إذا قال المولى أكرم العلماء ثمّ قال لا تكرم الفساق منهم و فرضنا أنّ مفهوم الفاسق مجمل و مردّد بين فاعل الكبيره فقط أو الأعمّ منه و من فاعل الصغيره.

ففى هذه الصورة لا إشكال فى التمسك بعموم العام لأن أصله عدم التخصيص لا معارض لها و مورد الاشتباه من قبيل الشبهه البدويّه بعد انحلال المفهوم إلى الأقلّ و الأكثر و عليه فما لم يعلم خروج فرد من العام يجب الأخذ به لعدم وصول المعارض إلينا من جانب المولى كما جرى عليه طريقه العقلاء فى مقام الامتثال الأوامر المتعلقة بهم كما هو الظاهر.

و دعوى أنه إن قلنا بأن الخاصّ يكون حجّه و دليلا على ما يكون حجّه فيه فعلا من مدلوله التصديقى كان ما عليه الأعلام هو الحق لأنه حجّه فى الأقلّ فقط لأنه القدر المتيقّن من مدلوله التصديقى فيخصّص العام بمقدار الأقلّ فقط.

و إن قلنا بأنه يكون حجّه على ثبوت الحكم للعنوان الواقعى على واقعه و إن لم يكن ظاهرا فيه فعلا- كان الحقّ هو إجمال العام فى مورد الشكّ لأنّ الخاصّ يستلزم تضييق دائره حجّيه العام بغير عنوان الخاصّ الواقعى فيشكّ فى شمول المراد الواقعى من العام للمشكوك و أثر ذلك هو التوقّف عن إثبات حكم العام للمشكوك.

مندفعه بأنّ الخاصّ ليس هو اللفظ بما هو اللفظ بل اللفظ بما هو له المعنى فمع كون المعنى مرّدا بين الأقلّ و الأكثر لا يوجب الخاصّ تضييقا فى دائره حجّيه العام إلا- بمقدار المعلوم من المعنى الموضوع له و احتمال تضييق الواقع بالأ- كثر كاحتمال تخصيص زائد بعد تخصيص العام بخاصّ معلوم فكما أنّ احتمال التخصيص الزائد يدفع بأصله عدم التخصيص فكذلك يدفع احتمال التخصيص بالأكثر بأصله عدم التخصيص.

و لا- فرق فى ذلك بين ما إذا كان الخاصّ حجّه و دليلا على ما يكون حجّه فيه فعلا و بين ما إذا كان الخاصّ حجّه على ثبوت الحكم للعنوان الواقعى على واقعه فإنّه أيضا مقصور على مقدار دلالته على الواقعى أيضا و هو القدر المتيقّن كما لا يخفى و ممّا

ذكر يظهر ما في كلام المحقق الايروانى (١).

نعم لو أراد المتكلم تخصيص العام بالخاصّ و لو كان محتملا- أوجب ذلك التضييق في عموماته فلا- مجال لأصالة عدم التخصيص لا في الشبهه المفهوميّه و لا في الشبهه البدويّه و لكنّه خلاف طريقه العقلاء في كلماتهم.

أو إذا كان الخاصّ بلسان الحكومه على نحو التفسير و الشرح كما في بعض أنحاء الحكومات فسرايه إجماله إليه و صيروره العامّ معنونا بغير الخاصّ و لو كان مجملا غير بعيدة و المسأله محلّ إشكال كما في مناهج الوصول (٢).

ولا- يخفى عليك أنّه ليس في مفروض المقام حكومه الخاصّ هذا مضافا إلى أنّ الاجمال في الحاكم أيضا لا يسرى إلى المحكوم لأنّ الثابت من الحاكم هو الأقلّ و يرجع فيما زاد عليه إلى أصالة عدم الحكومه و الظهور في المحكوم منعقد فلا وجه لرفع اليد عنه فيما زاد على الأقلّ كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر الفرق بين الشبهه المفهوميّه و الشبهه المصدقيه فإنّ في الأوّل لا معارض لأصالة العموم فالعامّ حجّه في ماله من المفاد و الخاصّ لا- يصادمه إلا- بمقدار حجّيته و هو القدر المتيقّن و أمّا ما زاد عليه من المشكوك فلا مصادمه بين العامّ و الخاصّ لأنّ العامّ حجّه فيه بأصالة عدم التخصيص و الخاصّ لا حجّيه له بالنسبه إلى المشكوك لاجماله.

هذا بخلاف الثاني فإنّ أصالة العموم مخصّصه بالنسبه إلى الخاصّ و انقطع حجّيته العامّ بمفاد الخاصّ المبيّن ففي مورد شكّ في أنّه من أفراد الخاصّ أو العامّ كما إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم و شكّ في فرد أنّه عالم عادل أو عالم فاسق فلا

ص: ٦١

١- ١) راجع نهايه النهايه: ٢٨٢/١-٢٨٣.

٢- ٢) مناهج الوصول: ٢٤٦/٢.

يجوز التمسك بالعامّ لأنه معنون بعنوان غير الخاصّ و انطباقه على المشكوك غير محرز كما لا يجوز التمسك بالخاصّ أيضا لعدم وضوح انطباقه عليه و لا مجال للتمسك بأصالة العموم بعد العلم بتخصيص العامّ بالخاصّ المبيّن.

ثمّ هنا إشكال آخر و هو أنّ ما ذكر من جواز التمسك بالعامّ في الشبهات المفهوميّة فيما إذا كان المخيّص المجمل منفصلا صحيح في غير ما إذا كانت عادة المتكلم على ذكر المخيّص منفصلا و إلّا فحال المنفصل في كلام المتكلم المذكور حال المتّصل في كلام غيره في سرايه الإجمال.

أجاب عنه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ غايه ما اقتضته العاده المذكوره هي عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص لا سرايه الإجمال.

لأنّ ظهور العامّ لا- ينتم لأجل جريان تلك العاده كما أنّ الأصل العقلائي بتطابق الاستعمال و الجّد حجّه بعد الفحص عن المخصّص و عدم العثور إلّا على المجمل منه (1).

حاصله أنّ بناء العقلاء ثابت على انعقاد الظهور حتّى ممّن يكون عادته أن يذكر المخصّصات منفصله و مع انعقاد الظهور لا يسرى اجمال المخصّص إلى العامّ و هو كذلك فيما إذا كان العامّ واردا بعد وقت الحاجه و أمّا إذا ورد قبل وقت الحاجه لم يثبت بناء على انعقاد الظهور و دعوى سرايه إجمال المخصّص في هذه الصوره غير بعيده و كيف كان فسرايه الإجمال في العمومات بعد وقت الحاجه ممنوعه.

و لذا كان بناء الأصحاب على العمل بالعمومات مع احتمالهم أن يأتي لها بعض المخصّصات و ليس ذلك إلّا لانعقاد الظهورات كما لا يخفى و لذلك عدل شيخ مشايخنا الحاج الشيخ قدّس سرّه عن هذا الاشكال بعد ميله إليه بقوله و الانصاف خلاف ما ذكرنا

ص: ٦٢

و وجهه أنه لو صح ما ذكر لما جاز تمسك أصحاب الأئمة عليهم السلام بكلام إمام زمانهم لأنه كالتمسك بصدر كلام متكلم قبل مجيء ذيله فحيث جرت طريقتهم على التمسك دل ذلك على استقرار ظهور الكلام و عدم كونه مع كلام الإمام اللاحق كصدر الكلام الواحد الصادر في المجلس الواحد مع ذيله غايه الأمر أنه لو فرض صدور الحكم المخالف من الإمام اللاحق كشف ذلك عن كون مؤدى العام السابق حكما ظاهريا بالنسبه إلى أهل ذلك الزمان أعني ما قبل صدور الخاص (1).

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّه لا إشكال في حكم الخمسه من الصور الستّه لما عرفت من سرايه الإجمال الحقيقي إلى الثلاثه المتّصله و سرايه الإجمال الحكمي إلى الصورة الرابعه و هي ما إذا كان المخصّص المنفصل مردّدا بين المتباينين فإنّه يوجب سقوط أصاله العموم بالنسبه اليهما و يعرضه الإجمال الحكمي و عدم سرايه الإجمال لا حقيقه و لا حكما إلى الصورة الخامسه لعدم المعارض لأصاله عدم التخصيص في مورد إجمال المفهوم بين الأقلّ و الأكثر.

التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه

و إنّما الإشكال في الشبهه المصادقيه و هي الصورة السادسه و هي ما إذا كان المخصّص منفصلا و كان الاشتباه و الإجمال من ناحيه الشبهه الخارجيه بأن اشتهه فرد بين أن يكون فردا للخاصّ أو باقيا تحت العامّ و لم يكن أصل منقّح في البين.

و حينئذ يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل في المخصّصات اللفظيه.

ذهب جماعه منهم السيّد المحقّق الطباطبائي إلى جواز التمسك فيها بالعموم

ص: ٦٣

و استدلل السيد لذلك بما أفاده في مسأله ١٥ من كتاب الربا من الملحقات حيث قال إذا شك في مورد في اتحاد جنس العوضين و عدمه فالظاهر جواز المعامله مع التفاضل إذ حرمه التفاضل معلقه على الاتحاد المشكوك تحقّقه الموجب للشك في حرمة فيرجع فيه إلى عموم مثل أحلّ الله البيع.

و دعوى أنّ الشبهه موضوعيه و لا- يجوز التمسك فيها بالعموم لأنّ المفروض أنّ الشك في أنّ الشيء الفلاني متحد مع الآخر جنسا أو لا و العامّ ليس متكفلا لبيان هذا كما إذا قال أكرم العلماء و قال أيضا لا تكرم الفساق منهم و شك في أنّ زيدا العالم فاسق أو عادل لا يكون قوله أكرم العلماء مبينا لذلك.

مدفوعه بمنع عدم جواز التمسك بعد ظهور العموم في جميع أفراده التي منها الفرد المشتبه فلا بدّ من شمول حكمه له بخلاف الخاصّ فإنّ المفروض عدم تحقّق فرديّه المشكوك له حتّى يشمل حكمه.

بل نقول إنّ العامّ ظاهر في الفرد المعلوم خروجه أيضا إلا أنّ الخاصّ حيث إنّ نصّ أو أظهر يقدم عليه و لا حاجه إلى بيان أنّ هذا متحد مع ذلك أو غير متحد أو أنّ زيدا فاسق أو عادل حتّى يقال إنّ العامّ ليس متكفلا لبيان ذلك فيكفيه شمول حكمه له مع بقائه على الاشتباه (١).

و يرد عليهم أنّ العامّ بعد التخصيص لا- يكون حجّه إلا- فيما سوى المخرج و المخرج ليس هو خصوص معلوم الفرديّه بل المخرج هو العنوان بما هو حاكك عن الأفراد الواقعيّه.

و عليه فحجّيه ظهور العامّ تسقط بعد التخصيص في الأفراد الواقعيّه للخاصّ و حينئذ يحتاج التمسك بالعامّ إلى إحراز عدم كون المشكوك من مصاديق الخاصّ

ص: ٦٤

ولا- متكفّل لذلك فيما إذا لم يكن أصل منقّح كما هو المفروض لأنّ القضيّه المشتمله على العموم سواء كانت حقيقته أو خارجيه و سواء كانت خيريه أو إنشائيه لا تتكفّل إلاّ لبيان حكمها لموضوعه الموجود تقديرا في الحقيقته أو حقيقه في الخارجيه و لا دلالة لها على أنّ هذا الفرد موضوع له أو ليس بموضوع له أصلا.

بل كثيرا ما يقع التردّد و الاشتباه للمتكلّم أيضا فمن حاول رفع هذه الشبهه فلا بدّ من رجوعه إلى ما هو المعدّ في الواقع لازاله هذه الشكوك و الشبهات من اخبار و تجربه و احساس و نحوها كما أفاد شيخنا الأعظم قدّس سرّه (1).

و لعلّ منشأ توهم جواز التمسك بالعامّ هو الخلط بين الإراده الاستعماليه و الإراده الجدّيه إذ العامّ يكون شاملا بعمومه المستعمل فيه لجميع الأفراد حتّى المشكوك منها لصدقه عليه و لكنّه بحسب الإراده الاستعماليه و لا- حجّيه لها بعد تخصيص العامّ بمصاديق الواقعي من الخاصّ لأنّ العامّ بعد التخصيص معنون بما سواها و الإراده الجدّيه تابعه لعنوان ما سواها و شمول هذا العنوان للفرد المشكوك غير محرز فلا يجوز التمسك بالعامّ.

نعم لو فرض أنّ العامّ متكفّل لحكم واقعي و حكم ظاهري و كان التخصيص راجعا إلى الحكم الواقعي دون الظاهري أمكن التمسك بالعامّ حيث إنّ الخاصّ حينئذ ليس حجّه بالنسبه إلى الفرد المشكوك بخلاف العامّ فإنّه يكون حجّه فيه و لكنّه خلاف المفروض في المقام هذا مضافا إلى أنّ الجمع بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ في إنشاء واحد غير ممكن لعدم اجتماع اللابشرط مع بشرط شيء في إنشاء واحد.

ثمّ إنّه لو سلّمنا أنّ الخاصّ هو الفرد المعلوم بما هو معلوم ثمّ شكّ في تخصيص غير المعلوم لخرجت المسأله عن الشبهات المصدقيه و دخلت في الشبهات المفهوميّه

ص: ٦٥

حيث أنّ مرجع ذلك إلى الشكّ في التخصيص الزائد بالاضافه إلى غير المعلوم الفرديّه.

و استدللّ له آخر بأنّ البعث و الزجر قبل وصولهما إلى العبد بنحو من أنحاء الوصول لا يمكن اتّصافهما بحقيقه الباعثيه و الزاجريّه و إن كان العبد في كمال الانقياد لمولاه.

و لا- فرق بحسب هذا الملا-ك بين الحكم و موضوعه مفهوما و مصداقا إذ لا- يعقل محرّكيه البعث نحو ما لم يعلم بنفسه أو لا يعلم انطباقه على ما بيده كما لا يعقل محرّكيه البعث الغير المعلوم بنحو من أنحاء.

و الإراده و الكراهه الواقعيّتان و إن كانتا موجودتين في مرحله النفس و إن لم يعلم بهما المراد منه إلّا- أنّهما ما لم تبلغا إليه لا توجبان بعثا و زجرا و لا تتصفان بالإراده و الكراهه التشريعيّتين كما مرّ مرارا.

و على هذا المبني يصحّ التمسك بالعامّ في المصداق المرّد إذ انطباق العامّ معلوم فيكون حجّه فيه و انطباق عنوان الخاصّ غير معلوم فلا يكون المخصّص حجّه فيه و العبره في المعارضه و التقديم بصوره فعليّه مدلولي الدليلين لا بمجرد صدور الانشائين المتناقضين.

فمجرد ورود المخصّص لا يوجب تخصيص حجّيه العامّ بما عدى المعنون بعنوان الخاصّ غايه الأمر أنّ حكم العامّ بالنسبه إلى العالم العادل الواقعي حكم واقعي و بالاضافه إلى الفاسق الواقعي المشكوك فسقه حكم ظاهري لا كالأحكام الظاهريّه الآخر حيث لم يؤخذ في موضوعه الجهل بالحكم الواقعي بل بمعنى أنّه رتب حكم فعليّ على موضوع محكوم بحكم مخالف واقعي.

و يمكن الجواب عنه كما أفاد المحقّق الاصفهاني قدس سرّه بأنّ المخصّص كاشف نوعيّ عن عدم وجوب إكرام العالم الفاسق و لازمه قصر حكم العامّ على بعض مدلوله فهنا

كاشفان نوعيان لا يرتبط حجّيه أحدهما بالآخر وقصر حكم العام لا يدور مدار انطباق عنوان المخصّص على شخص في الخارج حتّى يتوهم عدمه مع عدم الانطباق بل لازم وجود هذا الكاشف الأقوى اختصاص الحكم العمومى ببعض أفراده وحيث إنّه أقوى فيكون حجّه رافعه لحجّيه العامّ بالاضافه إلى بعض مدلوله (١).

و بعبارة اخرى أنّ كلّ واحد من العامّ والخاصّ يدلّ على الحكم بالنسبه إلى موضوعهما الواقعيّ ولا يتكفّل كلّ واحد منهما إلّا لبيان ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع و أمّا أنّ الموضوع ثابت أو لا فهو خارج عن مدلولهما لأنّ القضايا هي الكبريات بنحو القضيه الحقيقيه و لا نظر فيها إلى صدقها على صغرياتهما و عدمه و بملاحظه هذا المقام لا مقام الانطباق يجمع بينهما بحمل العامّ على الخاصّ بحسب الإراده الجديّه فيكون العامّ حجّه في موضوعه الواقعيّ عدى الخاصّ و الخاصّ حجّه في موضوعه الواقعيّ و هذا الجمع لا يتوقّف على الانطباق لا في طرف العامّ و لا في طرف الخاصّ بل نفس وجود العامّ و الخاصّ مع كونهما كاشفين نوعيين يقتضى الجمع المذكور كما لا يخفى.

و عليه فلا يعتبر الانطباق في طرف حتّى يقال إنّ الانطباق في طرف العامّ معلوم دون الخاصّ فيكون العامّ باعتباره واصلا و حجّه دون الخاصّ بل مع عدم اعتبار الانطباق في مقام الجمع بين الأدلّه فالعامّ معنون بعدم الخاصّ و هو أيضا غير معلوم الانطباق كما أنّ الخاصّ كذلك و عليه فلا يصحّ الاستدلال بواحد منهما لأنّ انطباقه بما هو حجّه و إرادته جديّه غير معلوم و إن كان انطباقه بحسب الإراده الاستعماليه معلوما و لا منافاه بين كون العامّ و الخاصّ بالنسبه إلى مقام الجمع حجّتين و بين عدم كونهما حجّتين بالنسبه إلى مقام الامتثال في الفرد المشكوك إذ المكلف في

ص: ٤٧

فرض الشك لا يتمكن من التمسك بأحدهما لعدم احراز انطباقه عليه.

و بالجمله كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد الخميني قدس سرّه إنّ الاحتجاج بكلام المتكلم يتم بعد مراحل: كتمامه الظهور و عدم الإجمال في المفهوم و جريان أصاله الحقيقه و غيرها و منها إحراز كون إنشاء الحكم على الموضوع على نحو الجدّ و لو بالأصل العقلاني.

فحينئذ إنّ ورود التخصيص على العامّ يكشف عن أنّ انشاءه في مورد التخصيص لا يكون بنحو الجدّ فيدور أمر المشتبه بين كونه مصداقا للمخصّص حتّى يكون تحت الإراده الجدّيّه لحكم المخصّص و عدمه حتّى يكون تحت الإراده الجدّيّه لحكم العامّ المخصّص و مع هذه الشبهه لا أصل لإحراز أحد الطرفين فإنّها كالشبهه المصداقيه لأصاله الجدّ بالنسبه إلى العامّ و الخاصّ كليهما و مجرد كون الفرد معلوم العالميه و داخلا تحت العامّ لا يوجبان تماميه الحجّه لأنّ صرف ظهور اللفظ و جريان أصاله الحقيقه لا يوجبان تماميتها ما لم تحرز أصاله الجدّ و لهذا ترى أنّ كلام من كان عادته على الدعابه غير صالح للاحتجاج لا لعدم ظهور فيه و لا لعدم جريان أصاله الحقيقه بل مع القطع بهما لا يكون حجّه لعدم جريان أصاله الجدّ فرفع اليد عن العامّ ليس رفع اليد عن الحجّه بغير حجّه بل لقصور الحجّيه فيه (١).

و استدللّ له الآخوند ملاً على النهاوندي صاحب تشريح الاصول على المحكّي عنه بأنّ العامّ بعمومه الأفراديّ يشمل كلّ فرد و بإطلاقه الأحواليّ يعمّ كلّ حاله من حالات الموضوع و منها حال مشكوكيه الفسق و الخاصّ يقدم على العامّ في معلوم الفسق لكونه أقوى حجّه من العامّ و بقي مشكوك الفسق داخلا في اطلاق أحواليّ العامّ.

ص: ٦٨

يرد عليه أولاً كما أفاد المحقق الاصفهاني وغيره بأن الاطلاق هو رفض القيود وليس جمعا بين القيود ليكون كالعموم و يكون أثره ترتب الحكم على المشكوك بما هو مشكوك ليكون حكما ظاهريا اخذ في موضوعه الشك بل الاطلاق لتوسعه الحكم بالنسبه إلى جميع أفراد الموضوع من دون دخل حال من الأحوال و ملاحظه ذات المشكوك غير ملاحظته بما هو مشكوك و التعيين اللابشرط القسّمى مغاير للتعين بشرط شيء كما هو واضح (١).

و حينئذ فلا يمكن أن يكون العام متكفلا للحكم الواقعي و الظاهري معا لأنّ لازمه هو الجمع بين ملاحظه الشيء لا بشرط و بشرط لا و هو محال لأنّ مرجعه إلى لحاظ الشك موضوعا و عدم لحاظه و هما متناقضان.

بل العام متكفل للحكم الواقعي كما أنّ الخاص كذلك فاللازم حينئذ هو تقييد العام بحسب الاراده الجديّه بغير مورد الخاص و عليه فلا يشمل العام باطلاقه الذاتى المشتبه إن كان فاسقا و إلّا لزم اجتماع الضدين فى شيء واحد بأن يكون الفاسق واقعا محرّم الإكرام بدليل الخاص و واجب الإكرام بدليل العام و هو محال.

و ثانيا: كما قيل أنّ دعوى الاطلاق الأحوالى تجرى فى الخاص أيضا و مقتضى تقديم الخاص على العام هو تقديمه عليه بماله من الاطلاق الأحوالى أيضا و عليه فيختصّ العام بغير الخاص على ما عليه من الأحوال فمع تعنون العام بغير الخاص على ما عليه من الأحوال فالتمسك بالعام فى المشكوك تمسك بالعام فى مورد الخاص و هو ممنوع بالاتفاق.

يمكن أن يقال إنّ الاطلاق الأحوالى فيما إذا كان وجود ذى الأحوال محرزا كوجود العلماء فإنه محرز سواء كان العالم معلوم الفسق أو مشكوكه هذا بخلاف

ص: ٦٩

الفَسِيْق فإِنَّه غير محرز عند الشكِّ فى الفسق و لذلك نقول لا- يشمل كلِّ حكم صورهِ الشكِّ فى موضوعه و عليه ففرض الاطلاق الأحوالى فى طرف الخاصِّ بالنسبه إلى الشكِّ فى نفس الفسق لا- مجال له حتَّى نقول بتقدِّمه على الخاصِّ بماله من الاطلاق الأحوالى فتدبَّر جيِّداً.

و ربّما يقال فى تقريب ما ذهب إليه الآخوند ملا- على النهاوندى بأنَّ مراده أنَّ الخاصِّ بالحجِّيه الفعلية يصادم العامِّ و عليه فلا يعقل مصادمته بالنسبه إلى حال الشكِّ المفروض عدم شمول حجِّيته لها و عليه فالقدر الذى أخرجه الخاصِّ عن تحت العامِّ بحسب الحجِّيه إنّما هو بالنسبه إلى الدخول الفردى لأفراد الفاسق و أمّا بحسب الإطلاق الأحوالى فلا مانع من هذه الجهه فى بقائها تحت العامِّ هكذا حكى عن شيخ مشايخنا الحاج الشيخ قدس سرّه.

و فيه أوّلاً: ما مرّ من أنَّ المصادمه بالنسبه إلى العامِّ تكون بحسب وجود الواقعى للخاصِّ بعد وصول الدليل الخاصِّ فإنَّه حجِّه أقوى من العامِّ لا- بملاحظه انطباق الخاصِّ و الحجِّيه الفعلية لأنَّ مرحله الجعل و التقييد غير مرحله الانطباق و الامتثال فالعامِّ يتخصّص بالخاصِّ مع قطع النظر عن مرحله الانطباق و عليه فلا وجه لتقييد الخاصِّ بالمعلوم.

و ثانياً: ما عرفت أنّنا من منع الاطلاق الأحوالى بمعنى الجمع بين القيود فى طرف العامِّ فإنَّ الجمع بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى الذى اخذ فى موضوعه الشكِّ غير ممكن فى إنشاء واحد و إلّا لزم الجمع بين اللحاظين المتناقضين و عليه فالاطلاق فى طرف العامِّ اطلاق ذاتىّ و هو معنون بغير الخاصِّ على واقعه و إلّا لزم اجتماع الحكمين المتضادّين فى شىء واحد فى الواقع و هو محال.

و ثالثاً: أنّ مع الاعتراف بخروج ذوات أفراد الفاسق واقعا عن تحت أكرم العلماء لا يعقل بقاء الاطلاق الأحوالى بالنسبه إلى تلك الذوات حال الشكِّ لأنَّ الحال

فرع بقاء أصل الذات فاذا فرض خروج الذوات فلا معنى لبقاء أحوالها و دعوى أن التفرّع بحسب مقام الظهور و الدلاله لا يستلزم التفرّع بحسب مقام الحجّيه مندفعه كما أفاد شيخنا الاستاذ قدّس سرّه بأنّه خلاف الظاهر بحسب مقام الاثبات لأنّ الحكم ناش عن ملاك واحد لا ملاكين أحدهما قائم بالذات و الآخر بالحال فالتفكيك في الحجّيه من دون تعدّد الملاك لا دليل عليه (١).

فتحصّل أنّ الحقّ هو عدم صحّه التعويل على العامّ عند عروض الاشتباه في أفراد المخيّص من ناحيه الامور الخارجيه فيما إذا كان للمخيّص عنوان و لم يكن أصل موضوعيّ في المقام لتعيين المشتبه و تنقيح الموضوع و العجب من الشهيد الثاني حيث حكى عنه أنّه قال و المرأه لا تقتل بالارتداد و كذا الخنثى للشكّ في ذكوريّته المسلّط على قتله.

و يحتمل أن يلحقه حكم الرجل لعموم قوله عليه السّلام من بدّل دينه فاقتلوه خرج منه المرأه و يبقى الباقي داخلا في العموم إذ لا نصّ على الخنثى بخصوصه.

مع أنّه على تقدير عدم إمكان الواسطه بين نوع الرجل و نوع المرأه يكون الخنثى من موارد الشبهات المصدقيه فلا يجوز التمسك فيها بعموم قوله عليه السّلام من بدّل دينه فاقتلوه. فلا تغفل.

بقي شيء، و هو أنّه ذهب في جامع المدارك إلى أنّه إذا كان رفع شخص الشبهه في الشبهات المصدقيه من وظائف الشارع أمكن التمسك بالعمومات لأنّه حينئذ يكون من قبيل الشبهات المفهوميه و لذا قال يمكن الرجوع إلى عموم ما يدلّ على وجوب السوره في الصلاه عند الشكّ في كون ضيق الوقت من مصاديق الاستعجال الذي حكم الشارع بسقوط السوره فيه و عدمه مع أنّ الشكّ المذكور يكون من

ص: ٧١

(١-١) راجع اصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه: ٣/٣٥٥-٣٥٦.

الشبهات المصداقيه بالنسبه إلى الاستعجال إذ العامّ معنون بغير الاستعجال بعد إخراج الاستعجال عنه بأدله التخصيص و مفهوم الاستعجال ميبّن و لكن حيث كان رفع شخص هذه الشبهه من وظائف الشارع يكون الشبهه المصداقيه فيه بمنزله الشبهه المفهوميّه في كون المرجع فيه هو عموم العامّ إذ لو كان ضيق الوقت داخلا- في الاستعجال لكان عليه أنّ يبيّنه و حيث لم يبيّن ذلك علم أنّه داخل في عموم العامّ (١).

و لا- يخفى أنّه كلام متين مع الغمض عمّا في المثال لا مكان منع عموم دليل وجوب السوره هذا مضافا إلى أن ضيق الوقت في عرض عنوان الاستعجال لا من مصاديق الاستعجال و بقيه الكلام في محلّه.

المقام الثاني: في المخصّصات اللبّيّه

و الظاهر أنّها كالمخصّصات اللفظيه في عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيه للمخصّص اللبّي لأنّ الخارج عن حكم العامّ في مفروض البحث هو العنوان و إنّما الفرق بين المخصّصات اللبّيّه و بين المخصّصات اللفظيه هو في الدليل إذ دليل اللبّيّه هو الاجماع أو العقل و الدليل في اللفظيه هو اللفظ في الخارج عن العامّ لأنّهما مشتركان في أنّ الخارج عن العامّ هو العنوان لا- الأفراد و إلاّ فلا معنى للشبهه المصداقيه كما لا يخفى إذ الشبهه المصداقيه للمخصّص اللبّي كما أفاد سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه متقوّمه بخروج عنوان بالاجماع أو العقل عن تحت حكم العامّ و الشكّ في مصداقه (٢).

و عليه فلا محاله يكون الحكم الجدّي في العامّ ثابتا على غير عنوان الخاصّ.

فمورد الشبهه هنا كمورد الشبهه في المخصّصات اللفظيه فكما لا مجال للتمسّك

ص: ٧٢

١-١ (١) جامع المدارك: ٣٤٣/١.

٢-٢ (٢) مناهج الوصول: ٢٥٢/٢.

بالعامّ ولا بالخاصّ هناك فكذلك لا مورد له في المقام.

و أمّا ما يظهر من قرارات شيخنا الأعمّ قدّس سرّه من قياس المقام بما إذا شكّ ابتداءً في تخصيص العامّ بفرد بعد العلم بتخصيصه بفرد آخر في أنّه يجب التمسك بالعموم و لا ينافيه العلم بتخصيصه بالنسبه إلى فرد غيره ففيه أنّه ليس في محله لأنّ في المقيس عليه ليس الخارج إلّا الفرد بخلاف المقام فإنّ الخارج هو العنوان و إنّما الدليل هو الاجماع أو العقل و عليه فلا وجه لما ذهب إليه شيخنا الأعمّ في عنوان المسأله من أنّه إذا علم تخصيص العامّ لمّا لم يؤخذ عنوانا في موضوع الحكم فالحقّ صحّه التعويل عليه عند الشكّ في فرد أنّه من أيهما إلى أن قال و تحقيق القول إنّ التخصيص تارة يجب تعدّد الموضوعين و تنويعهما كالعالم و الفاسق و العالم الغير الفاسق مثلا- و اخرى لا يوجب ذلك كما إذا لم يعتبر المتكلم صفة في موضوع الحكم غير ما أخذه عنوانا في العامّ و إن علمنا بأنّه لو فرض في أفراد العامّ من هو فاسق لا يريد إكرامه.

فعلى الأوّل لا- وجه لتحكيم العامّ لما عرفت في الهدايه السابقه و أغلب ما يكون ذلك إنّما هو في التخصيصات اللفظيه و على الثاني يجب تحكيم العامّ و أغلب ما يكون إنّما هو في التخصيصات اللبنيه (١).

و ذلك لما عرفت من أنّ الخارج هو العنوان و الشكّ في مصداق المخصّص لا في التخصيص و الذي يظهر من مجموع كلماته كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه (٢).

هو خروجه عن محطّ البحث و وروده في وادي الشكّ في أصل التخصيص و محطّ الكلام في الشكّ في مصداق المخصّص و هو لا يكون إلّا بعد كون التخصيص بالعنوان لا بالفرد من دون عنوان كما لا يخفى.

ص: ٧٣

١-١) مطارح الأنظار: ١٩٢.

٢-٢) مناهج الوصول: ٢٥٣/٢.

و لذلك قال السيد المحقق البروجردى قدس سره إن المخصّص إذا لم يكن له عنوان فكيف يتصوّر له شبهه مصداقيه بل الأمر يدور حينئذ بين قلّه التخصيص و كثرته فيخرج عن محلّ الكلام (١).

ثم إنّ القول بأنّه لا- عنوان في حكم العقل إذ الخصوصيه علّه لخروج الأفراد لا عنوان للخارج فالخارج هي الأشخاص فمرجع الشكّ إلى الشكّ في خروج هذا الفرد للشكّ في العلّه المخرجه لسائر الأفراد.

مندفع بما في نهايه الدرايه من أنّ الحثيه التعليليه في الأحكام العقلية حثيه تقيديه و عنوان لموضوعاتها (٢).

لأنّ موضوع حكم العقل واحد لا متعدّد إذ ليست الأحكام العقلية كالأحكام الشرعيه مطلقه و مقيدته حتى يتقيد المطلقه بالمقيدته و عليه فالخارج ليس هي الأشخاص بما هي الأشخاص بل الخارج هو العنوان الطارئ لها من ناحيه الحثيه التعليليه فاذا كان الخارج هو العنوان فلا فرق بين التخصيص اللبّي و بين التخصيص اللفظي كما لا يخفى.

ثم إنّ دعوى أنّ العامّ كما يدلّ على عدم المنافاه كذلك يدلّ على عدم المنافي في أفراده و المخصّص اللفظي يدلّ على وجود المنافي كما يدلّ على المنافاه و حيث يقدم على العامّ فلا يكون العامّ حجّه في المشتبه بخلاف المخصّص اللبّي فإنه يدلّ على المنافاه فقط فلا مزاحم للعامّ في دلالتة على عدم المنافي (٣).

مندفعه بأنّ المخصّص اللبّي كالمخصّص اللفظي بعد ما عرفت من كونه بعنوانه خارجا عن تحت العامّ فلا فرق بينهما فإن كان المخصّص اللفظي دالاً على وجود المنافي

ص: ٧٤

١- ١) نهايه الاصول: ٣٣٣/١-٣٣٤.

٢- ٢) نهايه الدرايه: ١٩١/٢.

٣- ٣) كما في نهايه الدرايه: ١٩١/٢.

فالمخصّص للثبتي أيضا يكون كذلك فكما أنّ العام بعد التخصيص بالمخصّص اللفظي يصير مقيدا بعدم عنوان المخصّص ولا يكون حججه في المشتبه فكذلك يكون الأمر في العام بعد تخصيصه بالمخصّص للثبتي و عليه ففي مورد الشبه المصادقيه يكون صدق العام المقيّد بعدم عنوان المخصّص مشكوك الانطباق على الفرد المرّدّد بين كونه من أفراد العام أو أفراد الخاصّ فلا يكون حججه فلا- وجه للتمسك بالعام مع الشك في انطباقه و دعوى أنّ المخصّص اللفظي يمتاز عن الثبتي بكشفه عن وجود المنافي بين أفراد العام أيضا إذ لولاه و لو لا الابتلاء به كان قيام المولى مقام البيان لفظا لغوا بخلاف الثبتي فإنه ليس له هذا الشأن (١).

مدفوعه بأنّ المكشوف بالدليل للثبتي أو الاجماع أيضا حكم شرعيّ يتصدّى الشارع لبيانه و إنّما التفاوت بين اللفظي و للثبتي في المدرك لا غير و عليه فإن قلنا بدلاله المخصّص اللفظي على وجود المنافي لئلا يلزمه اللغويّه للثبتي أيضا كاللفظي كما لا يخفى نعم لو كان المكشوف عدم الاراده بالنسبه إلى عنوان لا إرادته العدم لكان الفرق في محله و لكنّ الدليل للثبتي لا ينحصر في هذا المورد.

و إن لم يكن المخصّص اللفظي دالاّ على وجود المنافي و لا نظر له إلى الانطباق الفعليّ لأنّ الشارع في مقام بيان الحكم لا في مقام الإخبار عن كفيته الخارج لأنّه خارج عن شأنه و قلنا بكفايه دلالة المخصّص على الحكم بالنسبه إلى موضوعه الواقعي في حمل العام على الخاصّ لأنّه مقتضى الجمع بينهما بحسب الاراده الجديّه و لا حاجه إلى دلالة المخصّص على وجود المنافي فالأمر أيضا يكون كذلك في المخصّص للثبتي فالتفرقه بينهما لا وجه له على كلّ تقدير و دعوى الفرق بين اللفظي و للثبتي بأنّ اللفظي لو لم يدلّ على وجود المنافي لزم اللغويّه دون الثبتي مدفوعه بمنع هذا الامتياز إذ

ص: ٧٥

يكفى الدلاله على المنافاه فى رفع اللغوئيه مضافا الى كفايه احتمال وجود المنافى أحيانا فى تصحيح قيام المولى مقام البيان و عليه فلو لم يدلّ المخصّص لفظيا كان أو لبيّا على المنافى لا يلزم منه اللغوئيه هذا كلّ مع إمكان منع دلالة العامّ على عدم وجود المنافى لأنّه يحتاج إلى مؤونه زائده مضافا إلى أنّه خارج عن شأن الشارع فتحصل أنّه لا مجال للتمسك بالعامّ فى الشبهات المصادقيه من دون فرق بين أن يكون المخصّص لفظيا أو لبيّا.

و ممّا ذكر ينقدح ضعف ما ذهب إليه فى نهايه الاصول حيث قال إنّ للحجّيه مرتبتين:

الاولى: حجّيه نفس الكبريات و العمومات و فى هذا المقام لا نحتاج إلى إحراز الصغريات.

الثانيه: حجّيتها بالنسبه إلى المصاديق و فى هذا المقام نحتاج إلى إحراز المصاديق و الصغريات فلا يكون قوله لا تشرب الخمر مثلا- حجّه بالنسبه إلى هذا الفرد الخارجى إلّا- بعد إحراز خمريّته و إن كان نفس الكبرى فى حجّيتها لا تحتاج إلى إحرازها و على هذا فالحكم العقليّ أيضا على قسمين الأوّل حكم كليّ لا يحتاج العقل فى حكمه به إلى إحراز الصغرى كحكمه بحرمة إكرام أعداء المولى الثانى حكم جزئى يحتاج فى حكمه به إلى العلم بالصغرى و الكبرى معا كحكمه بحرمة إكرام زيد مثلا فإنّه يحتاج فى حكمه به إلى إحراز عداوه زيد حتّى تجعل هذه صغرى لحكمه الأوّل فتنتج حرمة إكرامه.

إذا عرفت هذا فنقول بعد أن صدر عن المولى قوله أكرم جيرانى يحتتمل أن يكون قد اعتمد فى تخصيص حكمه هذا على الحكم الثانى للعقل دون الأوّل و نتيجة ذلك حجّيه كلامه فى غير ما أخرجه العقل بحكمه الثانى المتوقّف على إحراز الصغرى فتصير المصاديق المشتبهه محكومّه بحكم العامّ قهرا.

و بعبارة اخرى يمكن أن يكون إكرام الجيران فى نظر المولى بمثابة من الأهمّيه

بحيث تقتضى إكرام الأفراد الذين تحتمل عداوتهم له أيضا احتياطا لتحصيل الواقع و إنما الذى لا يجب هو إكرام خصوص من ثبتت عداوته فاعتمد فى إخراجهم على الحكم الثانى للعقل و لا- دليل على اعتماده على الحكم الأوّل له حتّى يصير موجبا لاجمال العامّ.

و لا- يخفى عدم جريان هذا البيان فى المخصّصات اللفظيّة إذ الفرض أنّ المولى بنفسه قد ألقى المخصّص فلا يمكن عدم اعتماده عليه بل يصير حجّه أقوى فى قبال العامّ موجبا لقصر حجّيته على ما بقى تحته واقعا (1).

وجه الضعف أنّ المرتبه الثانيه متفرّعه على الاولى أى العلم بالكبرى فاذا احرزت الاولى بالحكم العقلى أو الاجماع يتعنون العامّ بها قضاء للجمع بين العامّ و الحكم الكلّي الكبروى فى طرف الخاصّ كما يتعنون العامّ بالخاصّ الكلّي فى المخصّصات اللفظيّة.

فمع تعنون العامّ فى رتبه متقدّمه على رتبه انطباق الكبرى الكلّي على مصاديقه فلا مجال للتمسك بالعامّ فى الشبهات المصادقيه كما لا مجال للتمسك بالخاصّ فيها و احتمال اعتماد الشارع فى تخصيص العامّ بالمرتبه الثانيه دون المرتبه الاولى لا وقع له بعد كون المكشوف بالحكم العقلى من الكبرى الكلّي كاللفظيّ فى تخصيص العامّ و ايجاب قصر حجّيته على ما بقى تحته واقعا لكون الخاصّ أقوى بالنسبه إلى العامّ مطلقا سواء كان الخاصّ لفظيا أو لبيّا.

و تخصيص العامّ بالمكشوف اللبى يكفى لدفع احتمال الاحتياط لتحصيل الواقع مع عدم إقامه قرينه عليه فلا تغفل.

و بعباره اخرى غايه ما يدلّ عليه الدليل فى طرف العامّ و فى طرف الخاصّ هو

ص: ٧٧

بيان ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع بنحو القضية الحقيقيه ولا- تعرض لهما بالنسبه إلى أنّ الموضوع فيهما ثابت في الخارج أم لا إذ لا ارتباط ذلك بمدلول الدليلين لأنّ مدلولهما هو بيان كبريات لصغريات تقديرية فقط.

و أمّا الزائد عليه فهو خارج عن مدلولهما و عليه فيزاحم الخاصّ العامّ في ما يتكفله العامّ من ثبوت الحكم على الموضوع العامّ المقدر الوجود فيتقدّم الخاصّ على العامّ و مع تقدّمه عليه يتضيق العامّ بعدم الخاصّ و لا يكون حجّه في الفرد المشتبه لعدم كونه ناظرًا إلى تشخيص موضوع حكمه.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه أيضا حيث ادّعى السيره العقلانيه في المخصّصات اللبّيه على صحّحه المؤاخذه فيما إذا أمر المولى بإكرام جيرانه و علم المكلف أنّه لا يريد إكرام العدوّ و ترك إكرام واحد من جهه كونه من موارد الشبهات المصداقيه للعدوّ و الجيران المقيّد بعدم العدوّ.

و استدلل أيضا بأنّ الملقى في المخصّصات اللبّيه من قبل المولى حجّه واحده و هي العامّ فيجب العمل به ما لم تقم حجّه أقوى هذا بخلاف المخصّصات اللفظيه فإنّ الملقى من قبله حجّتان.

و ذلك لمنع كون الحجّه واحده إذ القطع بكونه لا يريد إكرام العدوّ كاشف عن المخصّص الواقعيّ و المخصّص المكشوف حينئذ كالمخصّص الملفوظ في حجّيته و تقديمه على العامّ و اختصاص العامّ بغير المخصّص فمع كون العامّ حجّه في غير عنوان الخاصّ كيف يمكن التمسك به في مورد المشكوك مع كونه تمسكا بالعامّ في الشبهات المصداقيه.

نعم لو كان المخصّص هو المقطوع عداوته بما هو مقطوع العداوه بحيث كان للقطع مدخليه فالعامّ يبقى على الحجّيه في مشكوك العداوه من دون فرق بين كون المخصّص لفظيا أو لبيا و أمّا إذا لم يكن مدخليه لعنوان القطع كما هو المفروض فالمخصّص هو العنوان الواقعي المنكشف و العامّ متقيّد به و لا يكون حجّه إلا في غير

عنوان الخاصّ ولا فرق فيه بين أن يكون المخصّص لفظياً أو لئبياً لأنّ الخاصّ كالعامّ حجّه و يكون مقدّماً عليه بملاك الأوقائيّه.

و هكذا لو كان المتكلّم في مقام بيان زائد بحيث ظهر من حاله أنّ تكلمه مبنيّ على الاستقصاء و الفحص عن حال أفراد العامّ و توضيح أنّه ليس من بينها ما ينطبق عليه عنوان الخاصّ صحّ حينئذ التمسك بالعموم و استكشاف أنّ الفرد المشكوك ليس داخلًا في الخاصّ كما إذا قال المولى لعبده أدخل المخزن المظلم و جئني بواحد من البطيخات مع أنّ العبد علم أنّه لا يريد البطيخ الفاسد عند إكرام الضيف العزيز صحّ للعبد أن يتمسك بعموم كلامه و جاء بواحد منها و لو شكّ في كونه صحيحاً أو معيباً و ليس ذلك إلّا لكون العامّ رافعا للشكّ في الفرض المزبور.

و لكن أنّي لنا باثبات ذلك مع شدوده و اختصاصه بالقضايا الخارجيّة و قيام القرينه على ذلك.

و الاكتفاء في ذلك بمجرّد الاحتمال كما يظهر من تعليقه الدرر (1) لا دليل له.

إذ مجرّد الإمكان لا يكفي لمقام الإثبات مع ما عرفت من أنّ الظاهر أنّ المتكلّم ليس في مقام أنّ الموضوع ثابت في الخارج أم لا و لقد أفاد و أجاد شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه حيث قال نعم بعنوان كونه مشكوك الحكم يمكن السؤال عن حكمه و لكن هذا أيضا لا يمكن الرجوع فيه إلى أصله العموم إمّا لعدم إمكان تعرّض الخطاب للشكّ في نفسه للزوم تعدّد اللحاظ و إمّا أنّه خلاف الظاهر لو سلّم إمكانه فإنّا نعلم أنّه بصدد بيان الحكم الواقعيّ لا الدستور المعمول في حال التخيّر و الجهل بالواقع (2).

و أمّا التفصيل في القضايا الخارجيّة بين كون المخصّص لفظياً فلم يجز التمسك

ص: ٧٩

١-١ (١) الدرر: ٢١٧/١.

٢-٢ (٢) اصول الفقه: ٣٥٤/٣.

بالعام في موارد الشبهات المصدقيه بدعوى أنّ المخصّص اللفظي يكون قرينه على أنّ المولى أو كل إحراز موضوع حكمه في الخارج إلى نفس المكلف و بما أنّ موضوعه صار مقيداً بقيد بمقتضى التخصيص فبطبيعته الحال إذا شكّ في تحقّق قيده في الخارج لم يمكن التمسك بالعموم لفرض عدم كونه ناظراً إلى وجوده أو عدم وجوده و بين كون المخصّص لئياً فيقال إن علم من الخارج أنّ المولى أو كل إحراز موضوع العام إلى نفس المكلف فحاله حال المخصّص اللفظي إلى أن قال و إن لم يعلم من الخارج ذلك صحّ التمسك بالعموم في موارد الشبهه المصدقيه و السبب فيه أنّ ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن أنّه بنفسه أحرز انطباق موضوع حكمه على جميع الأفراد و لم يكل ذلك إلى المكلف و من المعلوم أنّ هذا الظهور حجّه على المكلف في الموارد المشكوك فيها (١).

ففيه إنّما نمنع ظهور الكلام في كون المتكلم أحرز بنفسه انطباق موضوع حكمه من دون قيام قرينه خاصّه لذلك و عليه فمع العلم و القطع بوجود المخصّص يترتب عليه حكم المخصّص اللفظي عند الشكّ في أنّ المولى أو كل إحراز موضوع العام أو لم يكل.

نعم لو قامت قرينه على أنّ المتكلم أحرز انطباق موضوع حكمه فمع تعميم موضوع حكمه صحّ التمسك بالعموم في موارد الشبهه المصدقيه كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه أيضا حيث ذهب إلى إخراج المشتبه عن موضوع حكم الخاصّ بسبب التمسك بالعام في بعض المخصّصات اللبّيه حيث قال يمكن أن يقال إنّ قضيه عمومه للمشكوك أنّه ليس فردا لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه فيقال في مثل لعن الله بنى اميه قاطبه إنّ فلانا و إن شكّ في إيمانه يجوز لعنه لمكان

ص: ٨٠

العموم و كل من جاز لعنه لا يكون مؤمنا فينتج أنه ليس بمؤمن (١).

و ذلك لما عرفت من أن تخصيص العموم المذكور لثبا بحرمه لعن المؤمن منهم يوجب تعنون العام المذكور بعدم الايمان و عليه فمع اشتباه الحال لا يجوز التمسك بالعموم المذكور فضلا عن اخراج المشكوك عن موضوع حكم الخاص فلا تغفل.

فتحصّل أنه لا يجوز التمسك بالعموم في الشبهات المصادقيه من دون فرق بين كون المخصّصات لفظيه أو لثبيه.

تنبيهات:

التنبيه الأول: أنه إذا شك في مخصّص أنه لفظي أو لثبي ذهب في نهايه الاصول...

أنه إذا شك في مخصّص أنه لفظي أو لثبي ذهب في نهايه الاصول إلى أن فيه وجهان و لعل السيره هنا على جواز التمسك كالعقلي و مثل له بما إذا قال المولى أكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا فإنه عدو لي و استفدنا من التعليل العموم (٢).

يمكن أن يقال أولا إن المثال المذكور من باب المخصّصات اللفظيه لأن العله المنصوصه من باب اللفظ و ثانيا إنه إذا شك في مخصّص أنه لفظي أو لثبي فلا مجال لرفع اليد عن العموم بناء على جواز الرجوع في المخصّصات اللثبيه إلى عموم العام إذ الشك المذكور يرجع إلى الشك في وجود المخصّص اللفظي و عدمه فيكفي حينئذ أصاله العموم لجواز الرجوع إلى العام و لا حاجه فيه إلى الاستدلال بالسيره هذا كلّ بناء على جواز الرجوع في المخصّصات اللثبيه إلى عموم العام و أمّا بناء على عدم جواز الرجوع فلا فرق في كون المخصّص لفظيا أو لثبيا للعلم بالتخصيص كما لا يخفى.

التنبيه الثاني: أن محل النزاع في جواز التمسك بعموم العام و عدمه

أن محل النزاع في جواز التمسك بعموم العام و عدمه في

ص: ٨١

١-١ (١) الكفايه: ٣٤٥/١.

٢-٢ (٢) نهايه الاصول: ٣٣٥/١.

المخصّصات اللبّيّه هي القيود الّتي أمكن أخذها في موضوع حكم العامّ كعدم الفسق و أمّا القيود الّتي لا- يمكن أخذها في موضوع حكم العامّ كالقيود المتأّتيه من قبل إرادته المولى أو الأمر كالصّحه و الفساد فلا وجه للنزاع فيها لأنّ جواز الرجوع إلى العامّ حينئذ واضح إذ العامّ لا يتعنون بعنوان و مع عدم تعنونه يكون صادقاً على الفرد المشكوك.

و توضيح ذلك كما في مطارح الأنظار أنّ العلم بعدم إرادته المولى بعض ما يلاحظ كونه فرداً عند إرادته عنوان العامّ على وجهين:

أحدهما: ما يمكن اعتباره في الموضوع كالجار الصديق و العالم العادل و نحو ذلك و ثانيهما ما لا يمكن ذلك فيه و لا يعقل اعتباره فيه كما إذا كان الوصف منتزعا من مجدّد إرادته المولى المتعلّقه بما هو المراد و عدم إرادته ما ليس مراداً كالصّحه و الفساد سواء كانت في العبادات أو في المعاملات فإنّهما وصفان اعتباريان منتزعان من تعلّق إرادته المولى بما هو المقصود و عدمه فهما إنّما يعتبران في محلّهما بعد ملاحظته الأمر و الجعل فلا يعقل اعتبارهما في متعلّق الأمر و الجعل.

و على الأوّل فقد عرفت الكلام فيه بما لا مزيد عليه.

و على الثاني فالتمسك بالعموم فيه كاد أن يكون ملحقاً بالضروريّات.

فاذا شككنا في أنّ عتق الرقبه الكافره هل هو صحيح أو لا- يجب الأخذ بالعموم أو الاطلاق و لا سبيل للقول بأننا نعلم أنّ غير الصحيح من العتق غير مراد للمولى و الشكّ إنّما هو في ذلك فمن حاول التمسك بالعموم لا بدّ له أوّلاً من إثبات الصّحه ثمّ بعد ذلك يتميّك بالعموم فإنّ ذلك باطل لأنّ الصّحه ليست إلّا ما ينتزع من المأمور به و العموم يفيد كونه مأموراً به فيكون صحيحاً و لا يعقل اعتبار الصّحه في المأمور به إلى أن قال:

و ممّا ذكرنا يظهر فساد ما أفاده في الحدائق على ما حكى من أنّ إمضاء الشارع

إنّما يتعلّق بالعقد الصحيح الجامع للشرائط و الأجزاء الواقعيّة المعتمّره عنده دون الفاسد و الفاقد لبعضها فإذا شكّ في صحّه العقد و فساده فلا بدّ أوّلا من اثبات صحّته بمعنى كونه تامّ الأجزاء و الشرائط ثمّ استناده إلى العموم المزبور في الصحّه بمعنى ترتّب الأثر بحيث إذا لم يحرز ذلك سقط اعتبار ذلك العموم هنا.

و من هذا القبيل اعتراض بعض القائلين بوضع أسماء العبادات للصحّحه على من زعم أنّها موضوعه للأعمّ بأنّه لا وجه للتمسّك بالاطلاق على تقديره أيضا للعلم بأنّ الشارع لا يريد منها إلاّ الصحّحه فلا بدّ من إحراز صحّتها أقول و لعمرى إنّ ذلك في غايه السقوط (1).

حاصله أنّ موضوع البحث في المخصّصات اللّتيّه هو تخصيص العمومات بما أمكن أن يكون قيّدا للعمومات و هو ما ليس متأتّيا من قبل الأمر و إلاّ فلا إشكال في جواز الرجوع إلى العمومات عند الشكّ في وجوده و عدمه إذ الصحّه مثلا ممّا يترتّب على تعلّق الأمر فإذا ثبت بالعموم كون شيء مأمورا به يترتّب عليه كونه صحّحا فإذا شكّ في صحّه عقد و فساده يمكن الاستناد إلى الاطلاق أو العموم و إثبات كونه صحّحا و لا حاجة إلى إحراز صحّته أوّلا ثمّ الاستناد إلى الاطلاق أو العموم كما ذهب إليه صاحب الحدائق على ما حكى عنه حتّى لا يجوز التمسّك بالعامّ عند الشكّ في الصحّه و الفساد.

و بهذا أيضا يجاب من اعترض من القائلين بوضع أسماء العبادات للصحّحه على من زعم أنّها موضوعه للأعمّ بأنّه لا وجه للتمسّك بالاطلاق قبل إحراز الصحّه فإنّ قيد الصحّه ممّا لا يمكن أخذه في المتعلّق و عليه فلم يكن المتعلّق مقيدا به فلا مانع من التمسّك بإطلاقه قبل إحراز الصحّه فعلى القول بالأعمّ يمكن التمسّك بالعموم أو

ص: ٨٣

و لقائل أن يقول إنَّ الحكم بالاضافه إلى موضوعه ليس من قبيل عوارض الوجود حتّى يتوقّف عروضه على الموضوع على وجوده قبلا- بل يكون من قبيل عوارض الماهيّة و عارض الماهيّة لا- يتوقّف ثبوته على ثبوتها بل يمكن ثبوتها بثبوته كثبوت الجنس بفصله و النوع بالتشخيص و ذلك لأنّ الحكم لا يتوقّف على وجود الموضوع خارجا إذ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت و عليه فلا يلزم أن يكون وصف الصّحّة فى الموضوع متقدّما بل هو مقارن مع وجود الحكم و عليه فالموضوع يمكن أن يكون متصفا بالصّحّة و مع إمكان اتّصاف الموضوع فلا يجوز التمسك بالعامّ فى الشبهات المصادقيه.

اللّهمّ إلا- أن يقال إنَّ الحكم و إن كان من عوارض الماهيّة و لكن مع ذلك متأخّر طبعاً عن موضوعه و لا- يقاس بالجنس و الفصل فلو أخذ فيه ما يتأتّى من قبل الحكم لزم تقدّم المتأخّر بالطبع و بقيه الكلام فى محله (1) و عليه فيجوز التمسك بالعموم.

و أمّا إمكان تصوّر ما يتأتّى من ناحيه عروض المتأخّر بالطبع قبل وجود المتأخّر بحيث يجوز أن يجعل الموضوع فى المعاملات أو العبادات الصحيح منها أى ما يطابق الأمر الشخصى المتعلّق به فى الأجزاء و الشرائط ثمّ يعلّق شخص الأمر عليه.

ففيه أولا- أنّ الحكم متعلّق بواقع الشىء لا- التصوّرى منه و ثانيا أنّه لو سلّمنا إمكان ذلك فهو يحتاج إلى مئونه زائده و الأمر لا يتصوّر عنوان الصحيح من ناحيه أمره ثمّ إنشاء الأمر بالنسبه إليه بل الأمر يتصوّر ما ينطبق عليه الصحيح بعنوان الحمل الشائع الصناعى و أرادته و أمر به لا الصحيح بالحمل الأولى و عليه فلا مانع من

التمسك بعموم العامّ أو إطلاق المطلقات في مورد الشبهه المصدقيه بعد عدم أخذ عنوان الصحيح في العامّ أو المطلق.

لا يقال إنّ العلم بإرادته الصحيح يؤول إلى العلم بعدم إرادته الفاسد و عليه فالعامّ بعد ورود الأمر و العلم المذكور متقيّد في اللبّ بعدم الفاسد و انطباقه على المشكوك غير محرز و معه فلا يجوز التمسك بالعامّ أو المطلق.

لأننا نقول إنّ المحذور باق إذ التقيّد بعدم الفاسد من أوّل الأمر يستلزم أن يكون المتأخر عن موضوعه متقدّماً عليه بالتقريب المذكور و إرادته الصحيح بالحمل الشائع الصناعي دون الفاسد لا يوجب تعنون العامّ بالصحيح أو غير الفاسد و عليه فلا مانع من التمسك بالعموم أو الإطلاق في مورد الشبهه المصدقيه في القيود المتأثيه من ناحيه الأمر كما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه و يكون ذلك خارجاً عن محلّ النزاع.

التنبیه الثالث: أنه لا يذهب عليك أن عدم التمسك بالعامّ و لا بالخاصّ ...

إشاره

أنّه لا يذهب عليك أنّ عدم التمسك بالعامّ و لا بالخاصّ في الشبهات المصدقيه فيما إذا لم يكن أصل موضوعيّ في المقام و إلاّ فيرجع إليه و به ينقح موضوع الدليل مثلاً إذا قيل أكرم العلماء ثمّ قيل لا تكرم الفساق من العلماء و شككنا في أنّ زيدا من العلماء فاسق أو عادل فإن كان له حاله سابقه صحّ استصحاب تلك الحاله كما إذا كان في القبل عادلاً يستصحب ذلك و يحكم بوجوب إكرامه أو كان في القبل فاسقاً يستصحب ذلك و يحكم بحرمة إكرامه.

و ذلك واضح في الأوصاف المتأخره عن وجود الذات التي تعرض على الذات و تجتمع معه أو تفترق عنه أحياناً كالعداله و الفسق لأنّها حاله سابقه مع حفظ وجود الذات فيستصحب ذلك إلاّ إذا كانت الأحوال متبادله فلا علم بالحاله السابقه حتّى يستصحب فافهم.

و أمّا الأوصاف المقرونه مع وجود الذات ممّا لم يكن لها حاله سابقه معلومه مع حفظ وجود الذات بل تردّد من أوّل الأمر فيقع الكلام فيها من جهه أنّه هل يجري

استصحاب العدم الأزلى فيها أم لا؟مثلا إذا شكّ في امرأه أنّها قرشيّة حتّى تكون مشموله لما دلّ على أنّ الدم الذى تراه المرأه القرشيّة بعد الخمسين حيض أو غير قرشيّة حتّى تكون مشموله لعموم ما دلّ على أنّ الدم الذى تراه المرأه غير القرشيّة بعد الخمسين استحاضه فلا أصل يحرز به أنّها قرشيّة أو غيرها لأنّها من أوّل وجودها إمّا وجدت قرشيّة أو غير قرشيّة و لا حاله سابقه للقرشيّة أو عدمها مع حفظ وجود المرأه.

ربما يقال إنّه و إن لم يكن له أصل و لكن يجرى فيه استصحاب العدم الأزلى حيث إنّ تقيّد وجود المرأه بعنوان القرشيّة لم يكن فى الأزل و لو بانعدام الموضوع فمع الشكّ فى وجود التقيّد و عدمه يرجع إلى استصحاب عدم تحقّق التقيّد المذكور و مع هذا الاستصحاب يثبت موضوع العامّ بعد كونه معنونا بعنوان عدميّ بنحو التركيب لا- بنحو الاتّصاف كما هو المفروض لأنّ الاتّصاف بالعدم يحتاج إلى مئونه زائده و عليه فلا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم تقيّد وجود المرأه بالقرشيّة لأنّ العامّ بعد تخصيصه بالخاصّ معنون بعدم اتّصافه بالعنوان المخرج و هو مركّب من العامّ و عدم الاتّصاف بالعنوان المخرج.

و عليه فالباقي بعد التخصيص فى عموم ما دلّ على أنّ الدم الذى تراه المرأه بعد الخمسين استحاضه هو مرأه لم يكن بين وجودها و بين قریش انتساب بنحو التركيب من الوجود و العدم لا- الاتّصاف بالعدم أى العام المعنون بالاتّصاف بعدم عنوان الخاصّ.

و حيث إنّ لتقيّد المرأه الموجوده بالقرشيّة دخلا فى حكم الخاصّ بحسب الدليل يستصحب عدمه من جهه حدوثه بحدوث المرأه فيتحقّق الموضوع فى طرف العامّ بجزئيه جزء بالوجدان و جزء بالأصل.

و عليه فلا وقع لما يقال من أنّه إن اريد عدم انتساب المرأه المفروضه الوجود

فلا يقين سابقا و إن اريد عدم الانتساب الأزلّي المتحقّق مع عدم الموضوع فلم يحزّ ترتّب الآثار عليه شرعا بحسب الدليل بل ظاهر الدليل أنّ المرأه الموجوده إن كانت قرشيّه تتحيّض إلى ستين و إلاّ فإلى خمسين و لا حاله سابقه معلومه لها.

و ذلك لما عرفت من أنّ عدم الانتساب إلى قريش إن كان بنحو التقييد و الاتّصاف تحت العامّ فلا مجال لاثباته بالأصل المذكور لأنّه مثبت لكنّه ليس كذلك اذ الباقي تحت العامّ المرأه الموجوده و عدم الانتساب بينها و بين قريش بنحو التركيب من وجود المرأه و عدم الانتساب و التقييد و هو محرز بالفرض لأنّ المرأه موجوده بالوجدان و عدم تقييد وجودها بالقرشيّه محرز بالاستصحاب العدم الأزلّي فيتحقّق الموضوع المركّب المترتب عليه الحكم.

نعم يرد عليه أنّ التقييد و عدمه متفرّعان على الموضوع و هو وجود المرأه فحيث لا موضوع فكيف يمكن أن يقال أنّ التقييد لم يكن في الأزل فيستصحب فيه كما هو المحكّي عن المحقّق النائيني قدّس سرّه (١).

اللهمّ إلاّ أن يقال كما في جامع المدارك بأنّ لازم هذا ارتفاع النقيضين قبل وجود الموضوع فتأمل جيّدا (٢).

حاصل جوابه أنّ قبل وجود الموضوع و هو المرأه لا بدّ من أن يكون تقييد وجود المرأه بالقرشيّه إمّا موجودا أو معدوما و لا يمكن أن يجتمع وجود التقييد مع عدمه قبل وجود المرأه لأنّه اجتماع النقيضين كما لا يمكن أن لا يكون وجود التقييد و لا عدمه لأنّه ارتفاع النقيضين و عليه فالممكن هو عدم التقييد في الأزل قبل وجود الموضوع لأنّ الأمر منحصر فيه بعد عدم تعقّل التقييد في الأزل من دون وجود

ص: ٨٧

١-١) المحاضرات: ٢١٦/٥.

٢-٢) جامع المدارك: ٨١/١.

موضوعه و عليه فلا مانع من استصحاب عدم تقيّد وجود المرأه بالقرشيّه في الأزل و هو بضميمه وجود المرأه بالوجدان يكفى في صدق موضوع العامّ المركّب المترتب عليه الحكم كما لا يخفى و لعلّ إليه يرجع ما في الكفايه (١).

هذا فيما إذا كان المخصّي ص موجبا لتركيب موضوع العامّ من عنوان وجوديّ و عنوان سلبيّ و هو عدم اتّصافه و تقيّده بعنوان وجوديّ مخصّي ص كقولنا أكرم العلماء و لا تكرم الفسّاق منهم فإنّ عدم تقيّده محرز باستصحاب العدم الأزليّ فيتحقّق الموضوع المركّب و أمّا إذا كان المخصّي ص موجبا لتركيب موضوع العامّ من عنوان وجوديّ و عنوان وجوديّ آخر و هو تقيّده بعنوان وجوديّ فهو خارج عن محلّ الكلام فيما إذا لم يكن للتقيّد بعنوان وجوديّ حاله سابقه إذ لا مجال لاستصحاب العدم الأزليّ فيه لأنّه أمر وجوديّ و لا لاستصحاب الأمر الوجوديّ لأنّه ليس له حاله سابقه.

مثلا- إذا قلنا أكرم العلماء ثمّ قلنا فليكونوا عدولا فلا مجال لاستصحاب العدم الأزليّ لأنّ المأخوذ في العامّ هو وجود العدالة لا عدم الفسق كما لا مورد لاستصحاب وجود العدالة فيما لا حاله سابقه كصوره تبادل الحاليتين فتدبّر جيّدا.

هذا إجمال الكلام في حجّه القائل بإمكان إحراز المصداق في الشبهات المصداقيّه بالأصل و أمّا حجّه القائل بالنفي كما تلى:

حجّه النافين امور:

منها ما حكى عن الشيخ ضياء الدين-المحقّق العراقي-قدّس سرّه في نهايه الأفكار من أنّ قضيه التخصيص مجرّد إخراج بعض الأفراد أو الأصناف عن تحت حكم العامّ الموجب لقصر حكم العامّ ببقية الأفراد أو الأصناف من دون اقتضائه لإحداث عنوان

ص: ٨٨

ايجابى أو سلبى فى موضوع حكم العامّ فى الأفراد أو الأصناف الباقية و إن فرض ملازمه تلك الأفراد الباقية بعد خروج الفساق مثلا من باب الاتّفاق مع العدالة أو عدم الفسق إلى أن قال فلا مجال لجريان الأصل الموضوعى المزبور من جهة عدم ترتّب أثر شرعى عليه حينئذ فيأنه على هذا المسلك لا يكون لمثل هذه العناوين دخل فى موضوع الحكم و الأثر و لو على نحو القيدىه حتى يجرى فيها استصحابها بل و إنّما موضوع الأثر حينئذ عبارته عن ذوات تلك الأفراد الباقية بخصوصياتها الذاتيه من دون طرؤ لون عليها من قبل دليل المخصّص غايه الأمر هو اقتضاء خروج أفراد الفساق مثلا لملازمه الأفراد الباقية بعد التخصيص عقلا مع العدالة أو عدم الفسق.

و من المعلوم فى مثله حينئذ عدم إجداء قضيه استصحاب العدالة او عدم الفسق للمشكوك لاثبات كونه من الأفراد الباقية الملازمه مع عدم الفسق إلّا- على القول بالمثبت و حينئذ فعلى هذا المسلك لا- بدّ من الرجوع فى المشكوك إلى الاصول الحكميّه الجاريه منه من استصحاب وجوب أو حرمة أو غيرهما و إلّا فلا مجال للتشبّث بالاصول الموضوعيّه (1).

و عليه فلا يجرى استصحاب العدم الأزلى أيضا لعدم مدخلية عدم اتّصاف العامّ بالخاصّ فى حكم العامّ.

و المحكىّ عن المحقّق المذكور أيضا أنه شبه التخصيص بموت بعض الأفراد فكما أنّ الموت لا يوجب تعنون الموضوع و إنّما يوجب التقليل فى أفراده فكذلك التخصيص. فالمخصّص إنّما يكون لإخراج الأفراد غير المراده و أمّا الأفراد الباقية تحت العامّ فهى محكومته بالحكم بما أنّها من أفراد العامّ فيكون عنوان العامّ بالنسبه إلى حكم الباقي تمام الموضوع من غير دخل للمخصّص وجودا أو عدما فى ثبوت الحكم

ص: ٨٩

حاصله أنّ عنوان العامّ يبقى على تمام الموضوعيّة و لا مدخلية للمخصّص وجودا أو عدما في ثبوت الحكم له إذ لا يتعنون العامّ من قبل المخصّص بشيء من العنوان الإيجابيّ أو السلبي و عليه فلا مجال لأصل العدم في شيء من العناوين لعدم ترتّب أثر شرعيّ عليه بل تمام العنوان هو العنوان العامّ فمع عدم ترتّب الأثر لا مجال لأصل العدم كما لا يخفى.

أورد عليه في نهاية الاصول بأنّ معنى تماميّة العنوان في الموضوعيّة دوران الحكم مداره وجودا و عدما و المفروض فيما نحن فيه خلاف ذلك (أى كون العامّ تمام الموضوع) فإنّ عنوان العامّ متحقّق في ضمن أفراد المخصّص أيضا و ليست مع ذلك محكومته بحكمه (لفرض ورود المخصّص).

و بعبارة أوضح في مقام الثبوت و الإرادة الجدّيّة إمّا أن يكون تمام الملاك في وجوب الإكرام مثلا هو حيثيّة العالميّة فقط و إمّا أن لا يكون كذلك بل يشترط في ثبوت الحكم للعالم عدم كونه فاسقا فعلى الأوّل لا معنى للتخصيص و على الثانى لا يكون عنوان العامّ بنفسه تمام الموضوع بل يشترط في ثبوت الحكم له عدم عنوان المخصّص بالعدم النعتى أو المحمولى فعدم المخصّص إجمالا بأحد النحويّن دخیل ثبوتا و هذا معنى التعنون و عدم كونه تمام الموضوع إلى أن قال:

و أمّا تنظير بعض الأعظم التخصيص بموت بعض الأفراد فعجيب، فإنّ انعدام بعض الأفراد لا يوجب تقييدا في موضوع الحكم و لا يخرج عن كونه تمام الموضوع و هذا بخلاف التخصيص فإنّه يخرج عن التماميّة كما عرفت و كيف كان فلا يعقل كون عنوان العامّ تمام الموضوع ثبوتا بعد ورود التخصيص عليه نعم لا يوجب التخصيص

تقيده في مقام الاثبات (١).

حاصله أنّ عنوان العامّ لو كان هو تمام العله في الحكم ولا مدخلية لشيء آخر اقتضى ذلك عدم صحه التخصيص و المعلوم خلافه فيعلم منه أنّ عنوان العامّ لا- يكون بحسب الإراده الجدّيه تمام العله بل يحتاج في التماميه إلى شيء آخر كعدم عنوان الخاصّ نعتيا كان أو محموليا.

و لقد أفاد و أجاد المحقّق النائيني قدّس سرّه في ردّ التنظير المذكور حيث قال أنّ هذا القياس خاطئ جدّا و لا واقع موضوعي له أصلا و السبب فيه أنّ الموت التكويني يوجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه في مرحله التطبيق لما ذكرناه غير مرّه من أنّ الأحكام الشرعيّه مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه التي مردّها إلى القضايا الشرطيّه مقدّمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له مثلا قولنا الخمر حرام يرجع إلى قولنا إذا وجد مائع في الخارج و صدق عليه أنّه خمر فهو حرام و إذا لم يوجد مائع كذلك فلا حرمة فالحرمة تنتفي في مرحله التطبيق بانتفاء موضوعها و هذا ليس تقييدا في مرحله الجعل ضروره أنّه مجعول في هذه مرحله للموضوع المفروض وجوده في الخارج فمتى وجد تحقّق حكمه و إلّا فلا حكم في هذه مرحله أي مرحله التطبيق و الفعلية و هذا بخلاف التخصيص فإنّه يوجب تقييد الحكم في مرحله الجعل في مقام الثبوت يعني أنّ دليل المخصّص يكشف عن أنّ الحكم من الأوّل خاصّ و في مقام الاثبات يدلّ على انتفاء الحكم مع بقاء الموضوع يعني عن الموضوع الموجود فيكون من السالبه بانتفاء المحمول لا الموضوع كما هو الحال في الموت التكويني (٢).

و عليه فالفرق بين التخصيص و موت الفرد واضح و ذلك لأنّ موت الفرد

ص: ٩١

١-١) نهاية الاصول: ٣٣٨/١-٣٣٩.

٢-٢) المحاضرات: ٢١٠/٥.

لا يوجب تضييقاً في الموضوع بخلاف التخصيص فإنه يوجب تضييقاً في ناحيه الموضوع بحسب مقام الثبوت و أمّا بحسب مقام الإثبات فدليل المخصّص يدلّ على انتفاء الحكم مع بقاء الموضوع الموجود فيكون من السالبه بانتفاء المحمول و الموضوع في الموت التكويني غير موجود و يكون الحكم المنحلّ فيه من السالبه بانتفاء الموضوع و عليه فلا- وجه للقياس و التنظير كما لا يخفى.

و منها ما في نهايه الدرايه من أنّ التخصيص لا يحدث عنواناً ايجابياً أو سلبياً في موضوع حكم العامّ بل يمتنع ذلك ببيان أنّه ليس للموضوعيّ للبعث الحقيقيّ الموجود بوجود منشأ انتزاعه مقام إلّا مقام تعلق البعث الإنشائيّ بشيء و جعل الداعى إلى غير ما تعلق به البعث الإنشائيّ محال لأنه مصداق جعل الداعى و المفروض تعلقه بهذا العنوان فصيورته داعياً إلى غير ما تعلق به خلف محال.

فليس شأن المخصّص إلّا- إخراج بعض أفراد العامّ و قصر الحكم على باقى الأفراد من دون أن يجعل الباقي معنونا بعنوان وجوديّ أو عدميّ.

و يشهد له مضافاً إلى البرهان أنّ المخصّص ص إذا كان مثل لا تكرم زيدا العالم لا يوجب إلّا قصر الحكم على ما عداه لا على المعنون بعنوان ما عدا زيدا و شبهه (1).

يمكن الجواب أوّلاً- بالنقض بما إذا جعل المبعوث إليه عنواناً طبيعياً و اريد منه فرداً منه فإنّ العرف لا يرى ذلك خلفاً و هكذا كثيراً ما يذكر شرائط المبعوث إليه أو قيوده مع الانفصال و مع ذلك لا يراه العرف منافياً للبعث نحو المطلق أو العامّ.

و ثانياً: بالحلّ فإنّ عدم لزوم الخلف و المنافاه عند العرف ليس إلّا من جهه أنّ البعث عندهم على قسمين بعث ظاهريّ و بعث واقعيّ فالظاهريّ منه متعلق بالمطلق أو العامّ و الواقعيّ منه غير مذكور و إنّما يكشف بالتخصيصات المتأخّره كما أفاد بعض

ص: ٩٢

و دعوى أنّ البعث نحو المطلق و العامّ واقعيّ يكذبها التخصيصات فإنّ مقتضاها هو عدم كون البعث نحو موارد الخاصّ واقعيًا و إلّا لزم المناقضه إذ مقتضى العامّ هو وجوب الإكرام و مقتضى الخاصّ هو حرمة الإكرام بالنسبه إلى العلماء الفسّاق أو لزم النسخ إن قيل بأنّ البعث قبل ورود الخاصّ واقعيًا و يرتفع بورود الخاصّ و هو ممّا لم يلتزم به أحد و حيث أنّ الأمرين المذكورين لا يصحّ القول بهما فانحصر الأمر في كون البعث في العامّ نحو أفراد الخاصّ بعنا ظاهريًا.

إذ عنوان الخاصّ مانع عن البعث الواقعيّ فالبعث الواقعيّ لا يتعلّق إلاّ بعنوان العامّ المعنون بعدم الاتّصاف بعنوان الخاصّ.

و ثالثًا: بأنّ الاستشهاد باخراج بعض الأفراد لعدم تعنون العامّ في غير محلّه لأنّ الفرد إن خرج بالعنوان الذى يمنع عن ايجاب الاكرام مثلا و لا اختصاص ذلك العنوان بالفرد بل يمنع في كلّ مورد يكون كذلك فإخراج هذا الفرد في قوّه إخراج العنوان و مع إخرجه يتعنون العامّ بعدم الاتّصاف به لأنّه يمنع عن اقتضاء العامّ للبعث الحقيقيّ.

و إن خرج الفرد بجهه مختصّه به فخرج هذا الفرد لا يوجب تعنون العامّ بعدمه لأنّ دخول الفرد المذكور و خروجه لا دخل له في دخول سائر الأفراد و خروجها و لا عنوان يمنع عن تأثير العنوان العامّ حتّى يتعنون العامّ بعدم الاتّصاف به و عليه فخرج مثله كموت بعض الأفراد و لا يقاس بخروج عنوان الخاصّ كما لا يخفى.

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّ العامّ يتعنون بعنوان عدم الخاصّ بعد تخصيصه بمخصّص.

و إنّما الكلام حينئذ في أنّ هذا التعنون هل يكون بالاتّصاف بالعدم أو بعدم الاتّصاف فإن كان الأوّل فلا مجال لأصالة العدم الأزلى لأنّه مثبت.

و إن كان الثانی فالأصل العدم الأزلی مجال كما سیأتی إن شاء الله تعالی تحقیق ذلك.

و منها ما حکى عن المحقق النائینی قدّس سرّه من أنّ ما خرج عن تحت العامّ من العنوان لا محاله یستلزم تقييد الباقي بنقيض هذا العنوان و أنّ هذا التقييد لا بدّ أن يكون على نحو مفاد ليس الناقصه و أنّ هذا العنوان المأخوذ فی الموضوع یستحيل تحقّقه قبل وجود موضوعه.

و علیه فلا- یمکن إحراز قيد موضوع العامّ بأصالة العدم الأزلی ببيان أنّ المستصحب لا- یخلو من أن يكون هو العدم النعتی المأخوذ فی موضوع العامّ أو يكون هو العدم المحمولی الملازم للعدم النعتی بقاء.

فعلى الأوّل لا حاله سابقه له فإنّه من الأوّل مشکوک فيه و على الثانی و إن كان له حاله سابقه إلاّ أنّه لا یمکن باستصحابه إحراز العدم النعتی المأخوذ فی الموضوع إلاّ على القول بالأصل المثبت.

و بكلمه اخرى أنّ المأخوذ فی موضوع حکم العامّ بعد التخصیص بما أنّه العدم النعتی فلا یمکن إحرازه بالأصل لعدم حاله سابقه له و العدم المحمولی و إن كان له حاله سابقه إلاّ أنّه لا یمکن باستصحابه إثباته إلاّ بناء على الأصل المثبت (1).

و برهن المحقق النائینی قدّس سرّه على مدّعاہ بناء على فرض التركيب بقوله أنّ المأخوذ فی موضوع العامّ من جهة ورود المخصّص علیه لو كان هو العدم المحمولی لیکون الموضوع مرکباً من الجوهر و عدم عرضه بمفاد ليس التامه.

فلا- محاله إمّا أن يكون ذلك مع بقاء إطلاق الموضوع بالإضافه إلى كون العدم نعتاً أو يكون ذلك مع التقييد من جهة كون العدم نعتاً إلى أن قال:

ص: ٩٤

أمّا القسم الأول: وهو ما إذا كان الموضوع بالاضافه إلى العدم النعتى مطلقا فهو غير معقول للزوم التناقض و التهافت بين إطلاق موضوع العامّ بالاضافه إلى العدم النعتى و تقييده بالاضافه إلى العدم المحمولى فإنّ الجمع بينهما غير ممكن حيث أنّ العدم النعتى ذاتا هو العدم المحمولى مع زياده شىء عليه و هو إضافته إلى الموضوع الموجود فى الخارج فلا- يعقل أن يكون الموضوع فى مثل قضيه كلّ مرأه ترى الدم إلى خمسين إلّا القرشيّه مثلا مطلقا بالاضافه إلى العدم النعتى و هو اتّصافه بعدم القرشيّه بعد فرض تقييده بالعدم المحمولى و هو عدم القرشيّه بمفاد ليس التامّه.

بداهه أنّ مردّد إطلاق الموضوع فى القضيه هو أنّ المرأه مطلقا أى سواء كانت متّصفه بالقرشيّه أم لم تكن تحيض إلى خمسين و هذا الاطلاق كيف يجتمع مع الاستثناء و تقييد المرأه بعدم كونها قرشيّه بمفاد ليس التامّه فالنتيجه أنّ إطلاق موضوع العامّ بالاضافه إلى العدم النعتى بعد تقييده بالعدم المحمولى غير معقول.

و أمّا القسم الثانى: فهو أيضا كذلك ضروره أنّ الموضوع قد قيّد بعدم الفسق بمفاد ليس التامّه فكيف يعقل تقييده أيضا من جهه كون العدم نعتا ليرجع مفاد القضيه المعتبره فيه عدم القرشيّه بالعدم المحمولى إلى تقييدها أيضا بالعدم النعتى مع أنّه مستلزم لغويّه التقيّد بالعدم المحمولى لكفايه التقيّد بالعدم النعتى عنه.

فاذا يتعيّن القسم الثالث و هو تقييده بالعدم النعتى فإذا قيّد الموضوع به فهو أغنانا عن تقييده بالعدم المحمولى حيث أنّه يستلزم لغويّه التقيّد به.

فالنتيجه هى أنّه لا مناص من تقييد موضوع العامّ بعد ورود التخصيص عليه بالعدم النعتى و معه لا يمكن الاستصحاب فى العدم الأزلى (1).

حاصله أنّ موضوع العامّ بناء على فرض التركيب لزم أن يكون متقيّدا

ص: ٩٥

بأصافه بعدم عنوان الخاص بنحو النعتى و إلا فإن كان الموضوع مركبا من عنوان العام و عدم الخاص بنحو المحمولى لزم أحد الأمرين من التهافت إن كان عنوان العام مطلقا أو اللغويّه إن كان عنوان العام متقيّدا بنحو النعتى و حيث أنّ كلّ واحد منهما ممنوع فاللازم هو أن يكون موضوع العام متقيّدا بالآصاف بعدم الخاص.

أورد عليه أولا بأن أخذ عدم النعتى فى موضوع الحكم بحيث يكون الموضوع متصفا بعدم يحتاج إلى مئونه و عنايه زائده فى مقام الثبوت و الإثبات دون أخذ عدم المحمولى إذ طبع أخذ عدم عرض ما فى موضوع الحكم لا يقتضى إلا أخذه فيه على نحو عدم المحمولى الذى يصدق بدون فرض وجود الموضوع و ذلك لأنّ وجود العرض بذاته و إن كان محتاجا إلى وجود موضوعه إلا أنّ عدم العرض غير محتاج إلى وجود الموضوع أصلا ضروره أنّ الافتقار إلى وجود الموضوع إنّما هو من لوازم وجود العرض دون عدمه و عليه فدعوى أنّ تقييد الباقي بنقيض عنوان الخارج مستلزم لأن يكون على نحو مفاد الناقصه مندفعه بأنّ نقيض كلّ شىء رفعه و هو أعمّ من النعتى و نقيض الوجود الرابط عدمه لا عدم الرابط و لا ملزم لأن يكون التقييد فى الباقي على نحو مفاد الناقصه فلا حاجة إلى وجود الموضوع فى عدم العرض دون وجوده إذ لا يوجد إلا فى الموضوع.

و عليه فيكفى أن يكون الباقي مركبا من وجود العام و عدم الآصاف بالخاص و من المعلوم أنّ عدم الآصاف مسبق بالعلم فيمكن إحرازه بأصل عدم الأزلى فيكون مع وجود الموضوع وجدانا موضوعا للحكم فيقال هذه مرأه و لا آصاف لها بالقرشيّه بأصل عدم الأزلى.

لا يقال إنّ عدم الانتساب لا يجدى فإنّ ذات القيد و إن كان قابلا للاستصحاب إلا أنّ الآصاف به لا وجدانى و لا تعبديّ إذ التقييد و الآصاف ليس على وفق الأصل.

لأننا نقول كما أفاد المحقق الاصفهاني قدس سرّه إنّ التقييد بمعنى ارتباط عدم به غير

لازم و بمعنى عدم الانتساب لها بنفسه متيقن فيستصحب و إضافه عدم الانتساب إلى المرأه الموجوده لازمه في ظرف ترتب الحكم و هو ظرف التعبد الاستصحابي لا ظرف اليقين حتى ينافي كونه من باب السالبه بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين (١).

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره مفاد قضيه المرأه تحييض إلى خمسين إلا القرشيّه و إن كان هو اعتبار وصف القرشيّه على وجه النعتيه في موضوع الحكم بتحريض القرشيّه بعد الخمسين إلا أنه لا يستدعي أخذ عدم القرشيّه في موضوع عدم الحكم بتحريض المرأه بعد الخمسين على وجه النعتيه أعني به مفاد ليس الناقصه.

و إنما يستدعي أخذ عدم القرشيّه في ذلك الموضوع على نحو السالبه المحصله فكل امرأه لا تكون متصفه بالقرشيّه باقيه تحت العامّ و إنما الخارج خصوص المتصفه بالقرشيّه لا أنّ الباقي بعد التخصيص هي المرأه المتصفه بعدم القرشيّه.

فإذا شكّ في كون امرأه قرشيّه لم يكن مانع من التمسك باستصحاب عدم القرشيّه الثابت لها قبل تولّد تلك المرأه في الخارج إلى أن قال أخذ عدم ذلك العرض في الموضوع على نحو مفاد ليس الناقصه يحتاج إلى اعمال عناية و مئونه و إلاّ فطبع أخذ عدم عرض ما في موضوع الحكم لا يقتضى إلاّ أخذه فيه على نحو السالبه المحصله دون الموجه المعدوله.

هذا مضافا إلى أنّ العدم بما هو عدم لا يكون وصفا لشيء فإنه بطلان محض فلا بدّ في أخذه نعتا من اعتبار خصوصيه في الموضوع ملازمه لذلك العدم (٢).

و ثانيا: بما أفاده السيد المحقق الخوئي قدس سره من أنّ ما ذكره شيخنا الاستاذ قدس سره برهانا على ما ذهب إليه من لزوم أخذ العدم أيضا على نحو النعتي.

ص: ٩٧

١-١) نهايه الدرايه: ١٩٣/٢-١٩٤.

٢-٢) راجع أجود التقريرات: ٤٦٦/١-٤٧١.

يرد عليه أولاً- بالنقض حيث أنه على تقدير تماميته يستلزم إنكار إمكان إحراز جميع الموضوعات المركبة بضم الوجدان إلى الأصل الجارى فى نفس أحد الجزئين و لا يختص ذلك بالموضوع المركب من العرض و محلّه مع أنه قدس سرّه لا يلتزم به.

بيان الملازمه أنّ انقسام كلّ جزء من أجزاء المركب بمقارنته للجزء الآخر و عدمها بما أنّه من الانقسامات الأولىه يكون فى مرتبه سابقه على وجود الجزء الآخر فى نفسه.

فاذا ثبت هناك تقييد فى الجملة فإن كان التقييد راجعا إلى تقييد كلّ جزء باتّصافه بكونه مقارنا للجزء الآخر لم يمكن إحرازه بجريان الأصل فى نفس وجود أحد الجزئين مع إحراز الآخر بالوجدان إلاّ على القول بحجّيه الأصل المثبت.

و إن كان التقييد راجعا إلى تقييد كلّ جزء بنفس وجود الجزء الآخر فإن كان ذلك مع اعتبار التقييد بالاتّصاف بالمقارنه لزم اللغويّه كما أنّه مع فرض الاطلاق فيه بالاضافه إلى الاتّصاف بالمقارنه و عدمه يلزم التدافع بينه و بين التقييد المزبور (1).

و بعبارة أوضح كما فى المحاضرات أنّ النكته التى ذكرها المحقّق النائنى قدس سرّه بعنوان البرهان لاستلزام التخصيص تقييد موضوع حكم العامّ بالعدم النعتى لو تمّت لم تختصّ بخصوص ما نحن فيه بل تجرى فى الموضوعات المركبة بشتى أنواعها حتّى فيما إذا كان مركبا من جوهرين أو عرضين لمحلّ واحد أو محلّين.

و السبب فيه هو انقسام كلّ جزء من أجزاء الموضوع المركب بمقارنته للجزء الآخر زمانا أو مكانا و عدمها بما أنّه من الانقسامات الأولىه و الأعراض القائمه بالجوهر فلا بدّ من لحاظها فى الواقع لاستحاله الإهمال فيه.

و عليه فبطبيع الحال لا يخلو الأمر من أن يلحظ كلّ جزء مقيدا بالاضافه إلى

ص: ٩٨

الاتّصاف بالمقارنه للجزء الآخر زمانا أو مقَيِّدا بالاضافه إلى الاتّصاف بعدم المقارنه له كذلك أو مطلقا لا هذا ولا ذاك. و من المعلوم أنّ الثانی و الثالث كليهما غير معقول.

أمّا الثانی: فلفرض أنّ تقييد جزء الموضوع بجزئه الآخر قد ثبت في الجملة و معه كيف يعقل أخذه فيه متّصفا بعدم مقارنته له ضروره أنّه في طرف النقيض معه.

و كذا الحال في الثالث لوضوح أنّ فرض الإطلاق فيه بالاضافه إلى الاتّصاف بالمقارنه و عدمه يستلزم التدافع بينه و بين التقييد المزبور.

فإذا لا مناص من الالتزام بالأوّل و من الطبيعي أنّ مع اعتبار التقييد بالاتّصاف بالمقارنه بمفاد كان الناقصه يلزم لغويّه تقييد كلّ جزء بنفس وجود الجزء الآخر بمفاد كان التامّه.

و النكته فيه أنّ مفاد كان الناقصه هو مفاد كان التامّه مع اشتماله على خصوصيّه زائده و هي اضافته إلى موضوعه و محلّه.

و عليه فبطبيعته الحال اذا افترضنا تقييد جزء موضوع بالاضافه إلى جزئه الآخر بمفاد كان الناقصه لزم لغويّه تقييده بالاضافه إليه بمفاد كان التامّه.

و يترتب على ذلك أنّه لا- يمكن إحراز الموضوع بجريان الأصل في نفس وجود أحد الجزئين مع إحراز الآخر بالوجدان إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت (1).

حاصله أنّ ما ذكره المحقّق النائيني في العرض و المعروض جار بعينه في المركّبات من وجود الأجزاء مع أنّه لا يلتزم به.

و ثانيا: بالحلّ بأن موضوع الحكم أو متعلّقه بالاضافه إلى ما يلزمه وجودا في الخارج لا مطلق و لا مقيد و لا مهمل.

أمّا الاطلاق فهو غير معقول حيث إنّ مردّه إلى أنّ ما افترضناه من الموضوع

ص: ٩٩

أو المتعلق للحكم ليس موضوعا أو متعلقا له فإن معنى إطلاقه بالاضافه إليه هو أنه لا ملازمه بينهما وجودا و خارجا و هو خلف.

و أما التقييد فهو لغو محض نظرا إلى أنّ وجوده في الخارج ضروريّ عند وجود الموضوع أو المتعلق و معه لا معنى لتقييده به.

و أمّا الإهمال فهو إنّما يتصوّر في مورد القابل لكلّ من الاطلاق و التقييد فإنّ المولى الملتفت إليه لا يخلو من أن يلاحظ متعلق حكمه أو موضوعه بالاضافه إليه مطلقا أو مقيدا لاستحاله الإهمال في الواقع و أمّا إذا لم يكن المورد قابلا لذلك كما نحن فيه فلا موضوع للإهمال فيه.

إلى أن قال فالنتيجة أنّ ما ذكرناه سار في جميع الامور المتلازمه وجودا سواء كانت من قبيل اللازم و الملزوم أم كانت من قبيل المتلازمين لملزوم ثالث فإنّ تقييد المأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر كما أنّ الأمر يغني عن الأمر بالآخر و عليه فلا معنى لاطلاق المأمور به بالاضافه إليه فإنّ إطلاقه بحسب مقام الواقع و الثبوت غير معقول لفرض تقييده به.

و أمّا إطلاقه بحسب مقام الاثبات فإنه لغو و كذلك تقييده به في هذا المقام.

و ما نحن فيه من هذا القبيل فإنّ العدم النعتي ملازم للعدم المحمولي و عليه فتقييد موضوع العامّ بعدم كونه متصفا بعنوان خاصّ كالقرشيّه مثلا لا يبقى مجال لتقييده باتصافه بعدم ذلك العنوان الخاصّ و لا لإطلاقه بالاضافه إليه.

فكما أنّ تقييد المرأه مثلا باتصافها بعدم القرشيّه يغني عن تقييدها بعدم اتصافها بالقرشيّه فكذلك التقييد بعدم اتصافها بالقرشيّه يغني عن التقييد باتصافها بعدم القرشيّه ضروره أنّ مع وجود المرأه في الخارج كان كلّ من الأمرين المزبورين ملازما لوجود الآخر لا محاله.

فلا يبقى مع التقييد بأحدهما مجال للاطلاق و التقييد بالاضافه إلى الآخر (١).

حاصله أنّ العدم النعتي و العدم المحمولى متلازمان فكلّ واحد منهما يغنى عن الآخر فمع تقييد الموضوع بأحدهما لا مجال للاطلاق و التقييد بالنسبه إلى الآخر و عليه فإذا كان الموضوع فى العامّ مركّبا و متقيّدا بعدم الاتّصاف بعنوان الخاصّ لكونه أقلّ مؤونه لا- يبقى محلّ لتقييد الموضوع بالاتّصاف أو إطلاقه من جهه الاتّصاف و عدمه حتّى يلزم المحاذير المذكوره و عليه فمع التقييد بعدم اتّصاف الموضوع فالموضوع مركّب و يجرى فيه استصحاب العدم الأزلّى.

و ربّما يقال يمكن توجيه كلام المحقّق النائيني قدّس سرّه بنحو لا تتوجّه عليه هذه الإيرادات بل تندفع بحذافيرها.

بيان ذلك: أنّ مرتبه الجزء متقدّمه على مرتبه الكلّ و الأمر الذى يؤخذ جزءا لا بدّ أن يلحظ فى مرحله جزئيه بالاضافه إلى جميع صفاته لاحتمال دخل بعضها فى جزئيه و ترتّب أثره الضمنى إذ قد لا تكون ذات الجزء بدون وصف خاصّ جزءا و ذات أثر ضمنى.

ثمّ بعد تكميل جهه جزئيه و أخذه جزءا مطلقا أو مقيّدا ببعض الصفات تصل النوبه إلى لحاظه بالاضافه إلى الأجزاء الاخرى و أخذه معها بلحاظ ترتيب أثر الكلّ لما عرفت أنّ الجزء أسبق رتبه من الكلّ فلحاظه بخصوصياته بما هو جزء فى نفسه أسبق من لحاظه مع الأجزاء الاخرى الذى هو عبارته اخرى عن لحاظ الكلّ.

و عليه فيمكن أن يكون نظر المحقّق النائيني قدّس سرّه إلى هذا المعنى و أنّ أخذ الموضوع مع عدم وصفه بنحو التركيب يستلزم أوّلا لحاظ الموضوع بكامل خصوصياته و فى مرحله جزئيه فإذا فرض دخاله عدم الوصف فى تأثيره كان مقيّدا

ص: ١٠١

به و لم يكن مطلقا و مع تقييده به أغنى عن أخذ عدم الوصف جزء و لحاظه كذلك أسبق رتبه من لحاظه مع عدم الوصف بنحو المقارنه لما عرفت من اسبقية الجزء رتبه من الكل.

و عليه فلا- يرد إشكال التهافت أو اللغويّه لأنّ ملا-حظه الجزء بالاضافه إلى أوصافه و تقييده بها وجودا و عدما أسبق رتبه من ملاحظته بالاضافه إلى مقارناته فلا تصل النوبه إلى أخذ عدم جزءا كما لا يستلزم منه إنكار جميع الموضوعات المركبه حتّى لا يكون هناك موضوع مأخوذ بنحو التركيب بل تكون مأخوذه بنحو التوصيف دائما.

و ذلك لأنّ وصف المقارنه وصف انتزاعيّ لا- دخل له في التأثير إلّا- بلحاظ منشأ انتزاعه و هو ليس إلّا عبارته عن وجود أحد الجزئين عند وجود الآخر و هذا ليس إلّا تركب الموضوع من الجزئين هذا.

و لكن اجيب عنه بأنّ ملا-حظه الموضوع مع عدم الوصف لا- يلازم تقييده به و إن كان دخيلا في التأثير إذ يمكن أن لا يكون دخيلا في تحقّق أثر الجزء و لكنّه دخيل في تحقّق أثر الكلّ فيكون الجزء مطلقا بالاضافه إليه بلحاظ جزئيته و أثره الضمني.

و لكنّه مقيّد به لأخذه جزءا آخر بلحاظ أثر الكلّ و دخالته في تحقّقه فلا ملازمه بين لحاظه و بين أخذه قييدا كما لا منافاه بين إطلاق الجزء بلحاظ جزئيته بالاضافه اليه و تقييده به بلحاظ أثر الكلّ هذا مضافا إلى أنّ عدم الوصف لو فرض أنّه دخيل في تأثير الجزء بما هو جزء فغايه ما يقتضى ذلك هو تقييد الجزء به أمّا أنّه يؤخذ بنحو التوصيف أو بنحو التركيب فهو أجنبيّ عن مفاد هذا البرهان و لا ملازمه بين التقييد و بين أخذه بنحو التوصيف.

و بالجمله وقع الخلط بين الوصف و الاتّصاف و الذى لا بدّ من ملاحظته في الجزء سابقا على لحاظ الكلّ هو أوصاف الجزء و هو لا يلازم أخذها على تقدير

و بعبارته اأرى أن ملاحظه عدم الوصف فى الجزء و لو مع مدخلته فى تأثير الجزء لا يلزم تقیید الجزء به بالحمل الأولى لأن ملاحظه عدم الوصف بنحو القضيّه الحیثیه لا- تقتضى تقییداً فى الجزء بالنسبه إلى عدم الوصف نظیر ملاحظه الايصال فى المقدمات الموصله فكما أن المقدمات الموصله ليست مطلقه و لا- مقییده و لكن لا- تنطبق إلا على المتقییده فكذلك الجزء الملحوظ حين عدم الوصف ليس مطلقاً و لا- متقییداً و إن كان لا ينطبق إلا على المتقیید و عليه فلا ينافى اللحاظ المذكور مع اعتبار عدم الوصف عندما محمولياً بنحو التركيب إذ لا إطلاق حتى ينافيه و لا تقیید بالحمل الأولى فى اللحاظ المذكور حتى يلزم اللغويّه فى اعتبار التركيب بل هو لحاظ عدم الوصف مع الجزء و هو يساوى التركيب و عليه فلا حاجه فى نفى التقیید إلى استناد التأثير إلى الكل بل يمكن نفى التقیید و لو كان مع مدخلته الوصف فى تأثير الجزء اذ عدم الوصف ملحوظ بنحو القضيّه الحیثیه كما لا يخفى.

فتحصّل أنه لا دليل على لزوم اتصاف العامّ بعدم الخاصّ حتى لا يمكن اثباته باستصحاب العدم الأزلى فى الأوصاف المقرونه كالقرشيّه بل اللزوم هو ملاحظه عدم الخاصّ مع العامّ و هو يساوى التركيب هذا مضافاً إلى أن العدم بما هو العدم لا يكون وصفاً للشىء فإنه بطلان محض فلا بدّ من أخذه نعتاً من اعتبار خصوصيه فى الموضوع ملازمه لذلك العدم و من المعلوم أنه مثونه فوق مثونه كما لا يخفى.

و منها ما حكاه المحقق الاصفهاني قدس سرّه من أن الحاجه إلى أصل العدم الأنزلى إنما هو للفراغ عن حكم الخاصّ لا للإدخال تحت العموم لصدق عنوان العامّ بلا حاجه إلى الأصل.

و عنوان الخاص لا ينفى بالأصل المذكور إذ الانتساب و كون المرأه من قريش لا يكون موضوعا بوجوده المحمولى بل بوجوده الرابط فنفى كونه المحمولى ليس نفيا لعنوان الخاص حتى ينفى به حكمه بل ملازم له بداهه عدم إمكان الكون الرابط مع نفى الكون المحمولى عقلا فالأصل بالنسبه إلى عنوان الخاص مثبت (١).

و عليه فلا- مجرى لأصل العدم الأزللى لا- فى الخاص و لا فى العامّ أمّا العامّ فلعدم الحاجه إليه فى الصدق و أمّا الخاص فلأنّ الأصل مثبت.

و يمكن أن يقال ليس الغرض من الأصل إحراز نقيض الخاص حتى يلزم منه أن يكون الأصل مثبتا بل الغرض هو إحراز عنوان العامّ بنحو التركيب الذى يكون مضادا لعنوان الخاص و هو المراد الجدّى و العامّ لا يصدق باعتبار هذا العنوان الذى يكون مرادا جدّيّا على الفرد المشكوك و إن صدق عليه بحسب الإراده الاستعماليّه فيحتاج فى تطبيق العامّ عليه إلى الأصل المزبور و لا يلزم منه محذور و لعلّ إليه يؤوّل ما أفاده المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه من أنّه ليس الغرض من الأصل هنا و فى أمثاله نفى عنوان الخاصّ به بدوا بل إحراز عنوان مضادّ لعنوان الخاصّ من العناوين الداخلة تحت العموم فينفى حكم الخاصّ بمضادّه هذا العنوان المحرز المحكوم بخلاف حكمه فما هو المترتب على الأصل بلا واسطه شىء هو حكم العامّ الثابت له بأيّ عنوان غير العنوان الخارج و ثبوت هذا الحكم لهذا الموضوع المضادّ للعنوان الخارج يوجب نفى ضدّه و هو حكم الخاصّ (٢).

لا يقال يمكن نفى عنوان الخاصّ أيضا فإنّ نقيض الوجود الرابط عدمه لا العدم الرابط و الوجود الرابط مسبوق بالعدم و إن لم يكن مسبوقا بالعدم الرابط و عليه

ص: ١٠٤

١- (١) نهايه الدرايه: ١٩٣/٢.

٢- (٢) نهايه الدرايه: ١٩٣/٢.

فلا وجه لتخصيص الغرض من الأصل باحراز عنوان مضاف لعنوان الخاص من العناوين الداخلة تحت العام.

لأننا نقول استصحاب عدم الوجود الرابط لنفى عنوان الخاص عن المرأه الموجوده غير جار لأنه مثبت و لعلّ إليه يرجع ما أفاده المحقق الاصفهاني قدس سرّه من أنّ اللازم نفي عنوان الخاص عن المرأه حتّى ينفي حكمه عنها فاللازم أن يصدق عليها أنّها ليست بقرشيّه مثلاً و إلاّ فعدم وجود المرأه القرشيّه لا يجدى في حكم هذه المرأه نفياً و اثباتاً (١).

كما لا يجدى استصحاب عدم الكزيّه أزلاً لاثبات عدم كزيّه هذا الماء المخلوق ساعه.

لا يقال فكذا عدم الانتساب في جانب العام فإنّ ذات القيد و إن كان قابلاً للاستصحاب إلاّ أنّ التقيد به لا وجدانّي و لا تعبديّ إذ التقيد به ليس على وفق الأصل.

لأننا نقول كما أفاده المحقق الاصفهاني قدس سرّه إنّ التقيد به بمعنى ارتباط العدم به غير لازم و بمعنى عدم الانتساب لها بنفسه متيقّن فيستصحب و اضافه عدم الانتساب إلى المرأه الموجوده لازمه في ظرف ترتّب الحكم و هو ظرف التعبّد الاستصحابي لا ظرف اليقين حتّى ينافي كونه من باب السالبه بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين فتدبره فإنّه حقيق به (٢).

و منها ما في نهايه الاصول من أنّه يرد على القول بعدم التعنون و كون عنوان العام تمام الموضوع أنّ معنى تماميه العنوان في الموضوعيه دوران الحكم مداره وجوداً

ص: ١٠٥

١-١) نهايه الدرايه: ١٩٣/٢.

٢-٢) نهايه الدرايه: ١٩٣/٢-١٩٤.

و عندما و المفروض فيما نحن فيه خلاف ذلك فإنّ عنوان العامّ متحقّق في ضمن أفراد المخيّص ص أيضا و ليست مع ذلك محكوم به بحكمه.

و بعبارة أوضح في مقام الثبوت و الإرادة الجدّيّه إمّا أن يكون تمام الملاك في وجوب الإكرام مثلا هو حيثيه العالميه فقط.

و إمّا أن لا يكون كذلك بل يشترط في ثبوت الحكم للعالم عدم كونه فاسقا.

فعلى الأوّل لا معنى للتخصيص.

و على الثاني لا يكون عنوان العامّ بنفسه تمام الموضوع بل يشترط في ثبوت الحكم له عدم عنوان المخيّص ص بالعدم النعتي او المحمولي لعدم المخيّص إجمالا بأحد النحويين دخيل ثبوتا و هذا معنى التعنون و عدم كونه تمام الموضوع.

ثمّ إنّ الظاهر دخاله بعدم النعتيه و الربطيّه فإنّ حكم المخيّص ص ثابت لوجوده الربطي و انتفاء الوجود الربطي بالعدم الربطي.

فالتخيض إلى السّتين مثلا ثابت للمرأه الموصوفه بالقرشيّه و بإزاء هذا الوجود الربطي لعدم الربطي فبضمّ المخيّص ص إلى العامّ يستظهر أنّ التخيض إلى الخمسين إنّما يكون للمرأه الموصوفه بعدم الانتساب إلى قريش فيتعنون الموضوع بالعدم الربطي و النعتي و قد عرفت أنّه لا مجال للاستصحاب في ذلك إلا إذا كان بنحو الربطيّه متيقّنا في السابق مع وجود الموضوع (1).

و فيه أنّ دعوى انتفاء الوجود الربطي بالعدم الربطي بحيث يكون مقتضاه هو اتّصاف موضوع العامّ بعدم وصف الخاصّ حتّى لا يجرى فيه استصحاب العدم الأزلي لعدم حاله السابقه. مندفعه بأنّ نقيض كلّ شيء رفعه و عليه فيكون نقيض الوجود الربطي عدمه و من المعلوم أنّ عدم الوجود الربطي يكون أعتم من العدم المحمولي

ص: ١٠٦

و المأخوذ في جانب العامّ هو نقيض الخاصّ لا-العدم الرابطي إذ لا ملزم له بل لا حاجة إليه لأنّ الخاصّ بمنزله المانع و العامّ بمنزله المقتضى و المقتضى لا-يحتاج في اقتضائه إلى الاتّصاف بعدم المانع بل اللازم هو عدم الاتّصاف بالمانع و هو يساوى تركيب موضوع العامّ عن وجود المرأه و عدم اتّصافها بالمانع و عدم اتّصافها بالمانع له حاله سابقه لأنّه عدم محمولي فيمكن استصحابه كما لا يخفى.

لا-يقال إنّ عدم المحمولي غير المنتسب بالمرأه الموجوده لا-يكون موضوعا لحكم العامّ لأنّنا نقول يكفي إضافه عدم المحمولي إلى المرأه الموجوده في ظرف التعيّد بالاستصحاب و لا-حاجه إلى الاضافه المذكوره في ظرف اليقين حتّى ينافي كونه من باب السالبه بانتفاء الموضوع فتحصل أنّ دخاله عدم الوصف في تأثير موضوع العامّ بنحو دخاله عدم المانع فلا وجه لاعتبار الاتّصاف بعدم الوصف إذ لا دخاله للاتّصاف في اقتضاء المقتضى و هو الموضوع كما لا يخفى.

و منها ما أفاده استاذنا الأراكي قدّس سرّه في دوره الاولى من أنّه تاره يقال زيد و ينظر إليه بنظر الفراغ عن وجوده التحقيقي أو التقديري ليس له القيام و اخرى يقال قيام زيد و ينظر إلى ماهيته زيد بدون اعتبار الوجود أصلا ليس بموجود في العالم فهذا إن لم يكن زيد موجودا يكون صادقا و إن كان موجودا و لم يكن قائما أيضا يكون صادقا و التعبير الحاكي عن هذا قولنا ليس زيد قائما فكأنّه قيل ليست هذه القضيه بموجوده.

كما أنّ التعبير الحاكي عن الأوّل زيد ليس له القيام و يقال له باصطلاح المنطقيين القضيه الموجهه السالبه المحمول.

إذا عرفت هذا فنقول السلب على النحو الأوّل ليس له حاله سابقه بالفرض و الثاني و إن كان له حاله سابقه لكن لم يؤخذ في الدليل موضوعا في الغالب.

و إثبات الأوّل باستصحاب الثاني لا يتمّ إلّا على الأصل المثبت.

مثلا عموم ما دلّ على أنّ منتهى الحيض في كلّ مرأه هو الخمسون قد خصّص بالقرشيّه فيكون مفادها بعد هذا التخصيص أنّ كلّ امرأه لا تكون قرشيّه ترى الحمره إلى الخمسين.

و لا شكّ أنّ هذا السلب إنّما هو على نحو السلب بانتفاء المحمول من الموضوع المفروغ الوجود.

و هذا ليس له في المرأه المشكوكه حاله سابقه إذ لم يصدق في زمان هذه المرأه ليست بقرشيّه قطعا بل الشكّ سار إلى أوّل أزمنه وجودها.

نعم استصحاب عدم تحقّق النسبه بين هذه المرأه و بين قريش كان له حاله سابقه لكنّ المفروض أنّ المستفاد من الدليل هو السلب على النحو الآخر لا على هذا النحو فهذا السلب لا أثر له شرعا.

و بعباره اخرى ليس الأثر لعدم تحقّق النسبه بين المرأه و قريش بل لعدم كون المرأه الموجوده إمّا فعلا و إمّا تقديرا قرشيّه و الاستصحاب إنّما هو جار في الأوّل دون الثاني و حيث إنّ الغالب في القضايا السالبه الشرعيّه هو كون السلب مأخوذا على النحو الأوّل أعني السلب بانتفاء المحمول فلهذا قلّمّا يتفق أن يكون هذا الاستصحاب الموضوعي نافعا لتنقيح كون الفرد المشكوك باقيا تحت العامّ (١).

و فيه أنّ دعوى الغلبه في أخذ السلب بنحو الموجه السالبه المحمول في طرف العامّ أوّل الكلام، بل الأمر بالعكس لأنّ عدم اتّصاف عنوان العامّ بوصف الخاصّ أخفّ مثونه كما عرفت من اتّصافه بعدم الوصف هذا مضافا إلى ما في اتّصاف الشئ بالعدم مع أنّه بطلان محض فلا بدّ في أخذه نعتا من اعتبار خصوصيّه في الموضوع ملازمه لذلك العدم و هو مثونه فوق مثونه.

ص: ١٠٨

و عليه فالعام بعد التخصيص معنون بنحو التركيب من وجود عنوان العام و عدم الخاصّ مثل كلّ امرأه موجوده مع عدم انتسابها إلى قريش ترى الحمره إلى الخمسين لا- بنحو الاتّصاف كما مثله شيخنا الاستاذ من كلّ امرأه موجوده لا- تكون قرشيّه ترى الحمره إلى الخمسين.

و لعلّه لذلك عدل عن دعوى الغلبه فى دوره الأخيره و قال إن استظهر من الأدلّه أنّ المقصود من السالبه هو سلب النسبه فقط الذى يتحقّق بأحد الأعدام الثلاثه جرى الاستصحاب و إلاّ فإن استظهر منها ما إذا قصد رفعها عن موضوع محفوظ الوجود و لو لم يكن القضيه بصوره معدوله المحمول فإن كانت هنا حاله سابقه للعدم الأزلى فهو و إلاّ فلا مجال للاستصحاب (1).

و لا كلام فيما عدل إليه إلاّ من جهه أنّ الأولى هو أن يقال إنّ العام بعد التخصيص معنون بعنوان تركيبى لكونه أخفّ مئونه إلاّ إذا قامت القرينه على أنّه معنون بنحو القضيه السالبه المحمول أو الايجاب العدولى فلا تغفل.

و منها ما فى الدرر من أنّه قد يستظهر من مناسبه الحكم و الموضوع فى بعض المقامات أنّ التأثير و الفاعليه ثابت للموضوع المفروغ عن وجوده عند اتّصافه بوصف كما فى قضيه «إذا بلغ الماء قدر كّر لا ينجسه شيء» و لهذا لا يجدى استصحاب عدم الكزيه من الأزل.

و قد يستظهر من المناسبه المذكوره أنّ التأثير ثابت لنفس الوصف و الموضوع المفروغ عن وجوده إنّما اعتبر لتقوم الوصف به كما فى قوله عليه السّلام المرأه ترى الدم إلى خمسين إلاّ أن تكون قرشيّه حيث إنّ حيضيه الدم إلى الستين إنّما هى من خاصيه التولّد من قريش لا أنّ المرأه لها هذه الخاصيه بشرط التولّد فانتفاء هذا الوصف

ص: ١٠٩

موجب لنقيض الحكم و لو كان بعدم الموضوع و لهذا يكون استصحاب العدم الأزلي نافعا (١).

و فيه أولاً أنّ المأخوذ في طرف العام هو عدم الاتصاف لكونه أخفّ مؤونه و لو كان المأخوذ في طرف الخاص هو الاتصاف مع الموضوع المفروغ الوجود و عليه فلا يتوقف جريان استصحاب العدم الأزلي على ما إذا كان التأثير في جانب الخاص لنفس الوصف دون الموصوف و عليه فالمأخوذ في عموم الماء المنفعل هو الماء و عدم الكثرة لكونه أخفّ مؤونه و إن كان التأثير ثابتاً في جانب الخاص للماء المتّصف بالكثرة فلا تغفل.

و ثانياً أنّ تخصيص التأثير في جانب الخاص بنفس الوصف دون الموصوف كما ترى بداهه مدخلية كون الموصوف امرأه و لذا لا يتعدى الحكم عنها إلى غيرها (٢).

اللهمّ إلاّ- أن يكون مقصوده نفى التأثير عن المرأة المقيّده بشرط التولّد لا مطلق المرأة و لو بنحو التركيب كما لعله الظاهر من العبارة.

و ثالثاً: أنّ صرف نفى أحد الضدّين لا يثبت الضدّ الآخر أعني التحييض إلى خمسين (٣).

اللهمّ إلاّ أن يقال إنّ المراد أنّ نفى الاتصاف بالقرشيّة مثلاً مع وجود المرأة يوجب تنقيح موضوع العام بعد تعنونه بورود الخاصّ بالمرأة الموجوده و عدم اتصافها بالقرشيّة و مع تنقيح موضوع العام يدلّ العام على التحييض إلى خمسين و هو نقيض الحكم بالتحويض إلى الستين فمع ثبوت الحكم بالحوض إلى خمسين ينتفى الحكم بالتحويض إلى الستين.

ص: ١١٠

١-١ (١) الدرر: ٢١٩/١-٢٢٠.

٢-٢ (٢) راجع تسديد الاصول: ٢١٩/١.

٣-٣ (٣) تسديد الاصول: ٥١٤/١.

و منها ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد الخميني قدّس سرّه و حاصله أنّ القيد في العامّ بعد التخصيص يتردّد بين التقييد بنحو الايجاب العدولي و الموجبه السالبه المحمول و لا يكون من قبيل السلب التحصيلي ممّا لا يوجب تقييدا في الموضوع لأنّه غير معقول للزوم جعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم فهل يمكن أن يقال إنّ المرأه ترى الدم إلى خمسين إذا لم تكن من قريش بنحو السلب التحصيلي الصادق مع سلب الموضوع فيرجع إلى أنّ المرأه التي لم توجد ترى الدّم فلا بدّ من فرض وجود الموضوع و مع فرض وجود الموضوع لا يخلو إمّا عن الايجاب العدولي أو الموجبه السالبه المحمول.

و لو سلّم أنّ الموضوع بعد التخصيص (هو العالم مثلا) مسلوبا عنه الفسق بالسلب التحصيلي.

ففيه مضافا إلى كونه مجرد فرض أنّ صحّه الاستصحاب فيه منوطه بوحده القضيّه المتيقّنه مع المشكوك فيها و هي مفقوده لأنّ الشىء لم يكن قبل وجوده شيئا لا ماهيته و لا وجودا و المعدوم لا يقبل الإشاره لا حسّا و لا عقلا فلا تكون هذه المرأه الموجوده قبل وجودها هذه المرأه بل تكون تلك الإشاره من أكذوبه الواهمه و اختراعاتها.

فالمرأه المشار إليها في حال الوجود ليست موضوعه للقضيّه المتيقّنه الحاكيه عن ظرف العدم لما عرفت أنّ القضايا السالبه لا تحكى عن النسبه و لا عن الوجود الرابط و لا عن الهوهويّه بوجه.

و مناط الصدق و الكذب في السوالب مطابقه الحاكيه التصديقيه لنفس الأمر بمعنى أنّ الحاكيه عن سلب الهوهويّه أو سلب الكون الرابط كانت مطابقه للواقع لا بمعنى أنّ لمحاكيها نحو واقعيّه بحسب نفس الأمر ضروره عدم واقعيّه للأعدام.

و عليه فلا- تكون للنسبه السلبيه واقعيّه حتّى تكون القضيّه حاكيه عنها فانساب هذه المرأه إلى قريش مسلوب أزلا- بمعنى مسلوبيه «هذيه» المرأه

و«القرشيّ» و الانتساب لا- بمعنى مسلوّيّه الانتساب عن هذه المرأه و قريش و إلاّ يلزم كون الأعدام متمايزه حال عدمها و هو واضح الفساد.

و عليه فالقضيّه المتيقنه غير القضيّه المشكوك فيها بل لو سلّم وحدتهما كان الأصل مثبتاً لأنّ المتيقن هو عدم كون هذه المرأه قرشيّه باعتبار سلب الموضوع أو الأعمّ منه و من سلب المحمول.

و استصحاب ذلك و اثبات الحكم للقسم المقابل أو للأخصّ مثبت لأنّ انطباق العامّ على الخاصّ في ظرف الوجود عقلي و هذا كاستصحاب بقاء الحيوان في الدار و اثبات حكم قسم منه بواسطة العلم بالانحصار.

فقد اتّضح ممّا ذكرنا عدم جريان استصحاب الأعدام الأزليّه في أمثال المقام مطلقاً (١).

و يمكن أن يقال أولاً أنّ الامور المذكوره أجنبيّه عن فرض التركيب فإنّ الموضوع إذا كان مركباً من الأمر الوجوديّ و العدميّ كوجود المرأه و عدم اتّصافها بالقرشيّه أمكن إحرازه بالوجدان و الأصل فإنّ وجودها وجدانيّ و عدم اتّصافها بالقرشيّه محرز بأصل العدم الأزلي لأنّ هذه المرأه لم تكن موجوده و لا متّصفه في الأزل و الآن كانت كذلك فعدم اتّصافها بالقرشيّه مسبوق بالعلم فيستصحب حتّى بعد وجودها لوحده الموضوع في القضيّه المشكوكه و المتيقنه إذ الموضوع في كليهما هو ماهيه هذه المرأه.

و دعوى أنّ العامّ بعد الخاصّ يتردّد أمره بين الايجاب العدولي و الموجه السالبه المحمول مندفعه بأنّ العامّ بعد الخاصّ مركّب من وجود المرأه و عدم اتّصافها بالقرشيّه لأنّه أخفّ مئونه من اعتبار الاتّصاف و هو غير الايجاب العدولي و الموجه

ص: ١١٢

السالبه المحمول لأنهما فرع الاتصاف و المفروض هو التركيب من وجود عنوان العام و نقيض الخاص و هو عدم الاتصاف بالخاص كما هو مقتضى تخصيص كل عام بعنوان الخاص فإن العام بعد التخصيص يكون بحسب الإراده الجدیه نفس عنوان العام مع عدم الاتصاف بالخاص لا الاتصاف بعدم الخاص فحديث التردد بين الأمرين أعنى الايجاب العدولى و الموجه السالبه المحمول لا- واقع له و قد عرفت أنه متفرع على الاتصاف و المفروض هو عدم ملزم للاتصاف بل العام مركب من وجود المقتضى و عدم المانع كتركيب العلل التكويتيه من المقتضى و عدم المانع.

لا- يقال إن نقيض المتصف بعنوان خاص هو المتصف بعدمه و عليه يكون العام متصفا بعدم الخاص و يتردد أمره بين الأمرين المذكورين.

لأننا نمنع عن ذلك إذ نقيض كل شىء هو رفعه فنقيض الخاص و هو المتصف بعنوان خاص هو عدم المتصف فيتركب العام بعد التخصيص من عنوان العام كالعلماء و نقيض الخاص و هو عدم المتصف بعنوان الخاص كالفاسق إذ الخارج عن العام هو المتصف بعنوان الخاص و عليه فالداخل هو عنوان العام مع عدم كونه متصفا بعنوان الخاص بالطبع.

و ثانيا أن عدم معقوليه السالبه المحصّله من جهه لزوم جعل الحكم على المعدوم لا يلزم بناء على التركيب لأن غير المعقول هو ما إذا جعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم و أما إبقاء العدم على حاله إلى زمان إحراز وجود شىء و الحكم على الموجود المقرون بعدم الوصف فلا يكون غير معقول لأنه جعل على الموجود بضميمه عدم المانع و يكون ذا أثر شرعى و لا يكون بلا فائده.

هذا مضافا إلى أن المقام من باب استصحاب الموضوع لا- من باب جعل الحكم على المعدوم إذ عدم اتصاف هذه المرأه بالقرشيه استصحاب موضوعى.

فيجوز استصحاب هذا العدم إلى زمان وجود المرأه ليرتب عليه حال وجود

المرأه حكم شرعيّ و عليه فلا يلزم من الاستصحاب المذكور أن يحكم برؤيه الدم في المرأه قبل وجودها حتّى لا يكون معقولاً بل الحكم مترتب على المرأه الموجوده مع عدم اتّصافها بالخاصّ أعني القرشيّه حال الوجود.

و هو أنّ الدم الذي تراه في حال وجودها و عدم اتّصافها بالقرشيّه استحاضه.

و ثالثاً: أنّ مع ما عرفت من أنّ المستصحب هو عدم اتّصاف الموضوع بشيء من الأزل إلى حال وجود الموضوع و يكون الموضوع على الفرض مركّباً من وجود الشيء و عدم كونه متّصفاً بالخاصّ لا يلزم تقييداً في الموضوع الموجود حتّى يشكل على الاستصحاب المذكور بأنّ اللازم من الاستصحاب المذكور هو أن لا يكون القضيّه المشكوكه متّحدّه مع القضيّه المتيقّنه لأنّ الموضوع في المشكوكه هو المرأه الموجوده و الموضوع في المعلومه هو ذات المرأه هذا مضافاً إلى أنّ الاستصحاب المذكور يكون مثبتاً لأنّ استصحاب عدم كون هذه المرأه قرشيّه باعتبار سلب الموضوع أو الأعمّ منه و من سلب المحمول كاستصحاب بقاء الحيوان في الدار و إثبات حكم القسم منه بواسطة العلم بالانحصار.

اذ استصحاب العدم المذكور و إثبات الحكم للقسم المقابل أو للأخصّ لا يكون إلاّ بانطباق العامّ على الخاصّ بحكم العقل فكما أنّ إثبات حكم القسم من الحيوان لا يجوز فكذلك اتّصاف المرأه الموجوده بعدم الاتّصاف مع أنّ المستصحب أعمّ لا يجوز لأنّه مثبت.

و ذلك لما عرفت من أنّ المفروض أنّ الموضوع مركّب من وجود الموضوع و عدم اتّصافه لا- من وجود الموضوع و اتّصافه بعدم الخاصّ و عليه فالموضوع في القضيّه المشكوكه هو عدم اتّصاف هذه المرأه و في المستصحب أيضاً هو عدم الاتّصاف فالوحده ثابتة بينهما فيحكم ببقاء عدم الاتّصاف من الأزل إلى حال وجود المرأه.

و لا يراد من استصحاب عدم الاتّصاف تقييد الموضوع الموجود بوصف أو

اتّصاف حتّى يكون مثبتا بل المراد منه هو استصحاب عدم اتّصاف هذه المرأه بوصف إلى حال وجودها حتّى يتحقّق كلا جزئى الموضوع أحدهما هو المرأه الموجوده و ثانيهما هو عدم اتصافها بوصف كالقرشيّه.

و من المعلوم أنّ موضوع عدم الاتّصاف سابقا و لاحقا هو هذه المرأه و لهذه المرأه ماهيّة شخصيّة قابله بهذا الاعتبار للإشاره إليها بالنسبه إلى قبل وجودها فالوحده محفوظه لا يقال عدم اتّصاف المرأه بنحو الكلّى لا يكون أحد جزئى الموضوع بل الجزء هو عدم اتّصاف هذه المرأه.

لأنّنا نقول نعم و لكن عدم اتّصاف هذه المرأه الموجوده هو أحد جزئى الموضوع و له حاله سابقه فيستصحب إلى حال وجود هذه المرأه فيتحقّق كلا جزئى الموضوع فيترتب عليه الحكم و لذا لا يكون مثبتا هذا.

و رابعا: أنّ إنكار شيئيه الأشياء و ماهيتها قبل وجودها كما ترى مع امكان اعتبار الماهيات الكلّيه و الجزئيه فى الذهن و لو لم يكن لها وجود فى الخارج و من المعلوم أنّ هذا الاعتبار ليس كأنياب الأغوال من الموهومات بل هو من المعقولات و لذا تقع باعتبار وعاء الذهن موضوعا للوجود و العدم و للأحكام العرفيه أو الشرعيّه و عليه فدعوى أنّ هذه المرأه ليست قبل وجودها شيئا حتّى ماهيته كما ترى بل لهذه المرأه قبل وجودها شيئيه فى الذهن و هى الماهيه الشخصيه و بهذا الاعتبار يقال لم تكن موجوده فى الأزل و لا متصفه بوصف كالقرشيّه و إلا فلا مجال للاستصحابات العدميه حتّى فى الأعراض إذ لا شيئيه للأعدام و هو ممّا لا يمكن الالتزام به.

و خامسا: أنّ إنكار النسبه فى القضايا مساوق لانكار الحمل و لعلّ منشأ ذلك هو الخلط بين الذهن و الخارج لأنّ فى الخارج ليس شىء بعنوان النسبه بين الشىء و نفسه و بين مصداق شىء و كليّه و لكنّ الذهن يجعلهما متفرّقين و يحمل الشىء على نفسه أو يحمل الكلّى على الفرد و تفصيل الكلام موكول إلى محلّه.

ثم إنه ربما قيل إنَّ الدليل المخصَّص لو كان يتكفَّل إخراج المبدأ لكان للبحث في أنَّ المأخوذ في عنوان العامِّ بعد التخصيص عدمه النعتيُّ أو المحموليُّ مجال.

ولكنَّ الأمر ليس كذلك فإنَّ المخصَّص يتكفَّل إخراج العنوان الاشتقائيِّ فهو مثلاً يخرج عنوان الفاسق عن دليل وجوب إكرام العلماء لا الفسق و عنوان الشرط المخالف للكتاب عن دليل نفوذ الشروط لا مخالفه الشرط.

و عليه فإذا كان مقتضى المقدمه الاولى تقييد موضوع حكم العامِّ بنقيض الخاصِّ.

فنقيض الفاسق لا فاسق و نقيض المخالف «اللامخالف» و الموضوع يتقيّد به لا بعدم الفسق أو عدم المخالفه.

و من الواضح أنَّ تقييد الموضوع به يرجع إلى أخذه فيه بنحو الاتّصاف النعتيِّ و يندفع ذلك بأنَّ الفاسق هو المتّصف بالفسق و نقيضه هو عدم المتّصف بالفسق لا- المتّصف بعدم الفسق و اعتبار عدم الاتّصاف بالفاسق معقول لكونه مسبوقاً بالعلم بخلاف المتّصف بعدم الفسق فإنّه ليس له حاله سابقه فلا تغفل.

و ينقدح ممّا تقدّم أنّه لا مانع من جريان استصحاب العدم الأزليِّ لتنتيخ موضوع العامِّ بعد التخصيص عند الشكِّ من جهه الشبهات المصادقيه إلاّ إذا ثبت أنّ عدم وصف الخاصِّ مأخوذ في طرف العامِّ بنحو الاتّصاف لا بنحو التركيب و مع عدم وجود قرينه عليه فهو مأخوذ بنحو التركيب بالطبع كما أنّ العلل التكوينيّه مركّبه من المقتضى و عدم المانع.

فكذلك الموضوع في طرف العامِّ بعد التخصيص مركّب من عنوان العامِّ و هو المقتضى و عدم الاتّصاف بعنوان الخاصِّ و لا دليل على الاتّصاف حتّى يكون الايجاب العدوليّ او الموجبه السالبه المحمول.

و في الختام اعتذر من جهه إطاله الكلام و لكن لا مناص لي من تنقيح هذا

البحث لأنه مما ينفع كثيرا في تضاعيف الفقه و الله الهادى إلى سواء السبيل.

التنبه الرابع: فى التمسك بالعام لكشف حال الفرد من غير ناحيه التخصيص كالصحة...

فى التمسك بالعام لكشف حال الفرد من غير ناحيه التخصيص كالصحة.

ذهب بعض إلى جواز التمسك بعموم أوفوا بالندور لا-حراز صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف عند الشك فى صحتها به فيما إذا وقعا متعلقين للندر.

بدعوى أن الوضوء أو الغسل بالمائع المذكور واجب بالندر و كلما وجب الوفاء به لا-محاله يكون صحيحا للقطع بأنه لو لا الصحة لما وجب الوفاء به.

ثم أيده بما دل على صحة الإحرام قبل الميقات أو صحة الصيام فى السفر بالندر.

وفيه منع لأن التمسك بالعام المذكور إما تمسك بالعام فى الشبهات المصادقيه ضروره أن ذلك العموم خصص بمثل قوله عليه السلام لا نذر إلا فى طاعه الله.

فإن العام المذكور بعد التخصيص يكون معنونا بما يكون طاعه له تعالى و التوضؤ بالمائع المضاف و الاغتسال به لم يثبت مشروعيتها و كونهما طاعه.

أو تمسك بالعام فى الشبهات الموضوعيه بناء على دلالة نفس صيغه النذر أى قوله لله على أن اللازم فى مورد النذر أن يكون مطلوبا شرعيا فإنه هو الذى يصح أن يجعل لله على.

و من المعلوم أن صدق المطلوب على التوضؤ و الاغتسال بالماء المضاف مشكوك.

هذا كله فيما إذا شك فى مشروعيه مورد النذر و أما مع دلالة الدليل على عدم الجواز فلا مجال للتمسك بالعموم المذكور إذ بالندر لا ينقلب المبعوض عن مبعوضيته.

و مميا ذكر يظهر أن تأييد الاستدلال بالعام المذكور بما ورد فى صحة الصوم فى السفر بالندر أو صحة الإحرام قبل الميقات بالندر فى غير محله لأن صحتها من جهه

الروايات الخاصه لا من ناحيه عموم النذر لما عرفت من أنّ النذر لا يوجب انقلاب الحرام حلالا و لا روايه في المقام حتّى يقاس بهما.

لا يقال إنّ الروايات الوارده في صحّه الإحرام قبل الميقات أو الصيام في السفر بالنذر إن كانت كاشفه عن رجحانها ذاتا في السفر و قبل الميقات فليؤمر بهما استحبابا أو وجوبا من دون نذر و المفروض خلافه.

لأننا نقول لعلّ عدم الأمر بهما لمانع كالمشقه كما في الأمر بالسواك إذ السواك لا مفسده فيه و إنّما المانع عن الأمر به هو المشقه و لا مانع من تحمّل المشقه بالنذر مع وجود المصلحه.

اللهمّ إلا أن يقال أنّ غايه ذلك هو ارتفاع الوجوب بالمشقه.

و أما الاستحباب فلا وجه لارتفاعه إلا أن يقال و لا ملزم لذكر الاستحباب أيضا.

فلا ينافي ما ذكر عدم بيان الاستحباب و لكن ينافيه حرمة الصوم في السفر إذ الحرمة لا تساعد مع الرجحان الذاتى فتأمل.

فالأولى هو أن يقال إنّ الروايات الداله على صحتهما بالنذر تدلّ على صيرورتهما راجحين بمجرد تعلق النذر بسبب ملازمته لعنوان راجح بعد ما لم يكونا كذلك.

كما لعلّه يشهد له ما في الأخبار من حرمة الصوم في السفر و كون الاحرام قبل الميقات كالصلاه قبل الوقت فافهم.

التنبیه الخامس: فی التمسک بالعامّ عند دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص لتعيين التخصّص...

فی التمسک بالعامّ عند دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص لتعيين التخصّص.

و لا يخفى عليك أنّه إذا علم بأنّ إكرام زيد مثلا غير واجب و شكّ في كون زيد

عالما أو جاهلا دار الأمر بين التخصيص و التخصّص بالنسبه إلى أكرم العلماء.

و المعروف حينئذ هو التمسك بالعام لإثبات الثانى بدعوى أنّ أصاله عدم التخصيص فى طرف العام كما تثبت لوازمها الشرعيه فكذلك تثبت لوازمها العقليه كعكس النقيض و اللوازم العاديه نظرا إلى أنّ المثبتات من الاصول اللفظيه حجّه و عليه فيجوز التمسك بأصاله عدم التخصيص لعدم كون المشكوك المذكور مصداقا للعام فيحكم عليه بأنه ليس بعالم فيترتب عليه أحكام الجاهل.

قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه إذا علمنا أنّ زيدا مثلا ممّا لا يجب إكرامه و شككنا فى أنّه هل هو عالم و خصّص العام فى هذا المورد أو ليس عالما فلا يخصّص العام.

فأصاله عدم التخصيص تقول إنّه ليس بعالم و لو تردّد زيد بين شخصين أحدهما عالم و الآخر جاهل و سمعنا قول القائل لا تكرم زيدا يحكم بأنه زيد الجاهل لأصاله عدم التخصيص فنقول كلّ عالم يجب إكرامه بالعموم و ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كلّ من لا يجب إكرامه ليس بعالم و هو المطلوب و على ذلك جرت طريقتهم فى الاستدلالات الفقهيّه كاستدلالهم على طهاره الغساله بأنها لا تنجس المحلّ فإن كان نجسا غير منجس يلزم تخصيص قولنا كلّ نجس منجس (1).

و لا- يخفى عليك أنّ عكس النقيض فى القضايا العقليه يكون من لوازم الموجه الكئيه بحكم العقل إذ لو لم يكن كذلك لزم الخلف فى صدق أصل القضية ألا ترى أنّ صدق كلّ نار حارّه ملازم لصدق كلّ ما لم يكن حارّا لم يكن نارا أو صدق كلّ إنسان حيوان ملازم لصدق كلّ ما ليس بحيوان ليس بإنسان.

هذا بخلاف القضايا غير العقليه فإنّ عكس النقيض ليس من لوازمها العقليه لإمكان أن يكون المورد مع كونه من مصاديق العام لا يكون محكوما بحكمه بل

ص: ١١٩

يخصّصها و عليه فالحكم بلزوم عكس النقيض عقلا للقضايا الشرعيّه كما ترى بل هو متوقّف على جريان أصاله العموم و عدم ثبوت المخصّص فإنّ القضايا الشرعيّه بعد جريان أصاله العموم و عدم التخصيص تصير كالقضايا العقليّه فى الدلاله على عكس النقيض.

و حينئذ فإن قلنا بجريان أصاله العموم فى أمثال المورد ممّا يكون الشبهه فيها شبهه استناديه كان عكس النقيض مترتبا عليه و إلا فلا.

و دعوى أنّ أصاله العموم و إن كانت حجّه و من الأمارات اللفظيه لكن غير قابله لاثبات اللوازم بها لعدم نظر العموم إلى تعيين صغرى الحكم نفيا و إثباتا و إنّما نظره إلى إثبات الكبرى.

مندفعه بما أفاده سيّدنا الامام المجاهد الخمينى قدّس سرّه من أنّ عكس النقيض لازم للكبرى الكليّه و لا يلزم أن يكون العامّ ناظرا إلى تعيين الصغرى فى لزومه لها.

فإذا سلّم جريان أصاله العموم و كونها أماره فلا مجال لانكار حجّيتها بالنسبه إلى لازمها (غير المنفك) فلا يصحّ أن يقال إنّ العقلاء يحكمون بأنّ كلّ فرد من العامّ محكوم بحكم العامّ واقعا و مراد جدّا من غير استثناء و معه يحتمل عندهم أن يكون فرد منه غير محكوم بحكمه إلا أن يلتزم بأنّها أصل تعبدي لا أماره (1).

و إن لم نقل بجريان أصاله العموم فى الشبهات الاستناديه فلا مجال لعكس النقيض كما لا يخفى.

و عليه فينبغى الكلام فى جواز جريان أصاله العموم فى مثل المقام و عدمه يمكن أن يقال إنّ أصاله العموم كأصاله الحقيقه من الاصول العقلايه و القدر المتيقّن من جريانها هو الشبهه المراديه لا الشبهه الاستناديه.

ص: ١٢٠

فكما أنّ أصله الحقيقيه تجرى فيما إذا شكّ في لفظ أنّه استعمل في معناه الحقيقي أو في غيره و يحكم بكونه مستعملا في معناه الحقيقي و يعين المراد لا- فيما إذا علم أنّ اللفظ استعمل في معنى و شكّ في أنّه معناه الحقيقي أو غيره فكذلك أصله العموم جاريه فيما إذا شكّ في خروج فرد و عدمه لا ما إذا علم بالخروج من الحكم و شكّ في أنّه فرد من العامّ أو ليس بفرد.

قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه الحقّ أن يقال إنّ هذه الاصول حيث تكون مأخوذه من العقلاء لئنا فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن و القدر المتيقّن من إجراء العقلاء هو في الشبهات المراديه.

و لعلّ السرّ أنّ وجه الحاجه إليها هو الإلزام و الالتزام و الاحتجاج بين المتكلمّ و المخاطب فلو قال أكرم العلماء فلم يكرم المخاطب فردا من العلماء يلزمه المتكلمّ و يحتجّ عليه بأنّه لم تكرمه مع أنّ العلماء قد شمل هذا أيضا كما أنّه لو أكرم المخاطب فردا و قال المتكلمّ لم أكن مريدا لإكرام هذا الفرد كان للمخاطب الزامه و الاحتجاج عليه بأنّ لفظك كان عامّا شاملا لهذا أيضا و إن كنت غير مرید لاكرامه كان عليك الاستثناء.

و الحاصل أنّ إلزام أحد المتخاطبين للآخر و احتجاجة عليه إنّما يكون في مقامات الشكّ في المراد و أمّا لو كان المراد معلوما فلا إلزام و لا احتجاج في البين كما لا يخفى (١).

و لكن لا يخلو هذا عن التأمل و النظر و سيأتي بيانه فيما يلي إن شاء الله تعالى.

هذا كلّه فيما إذا كان دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص بالنسبه إلى فرد واحد.

ص: ١٢١

و أمّا إذا كان ذلك بين فردين كما إذا علمنا بخروج فرد من حكم العامّ و لكن دار أمره بين فردين أحدهما فرد للعامّ و الآخر ليس فردا له فحينئذ تردّد أمر زيد في مثل لا يجب اكرام زيد بين زيدا العالم و غيره.

فقد عرفت أنّ الشيخ الأعظم قدّس سرّه ذهب في هذه الصورة أيضا كالصوره السابقه إلى جريان أصاله عدم التخصيص و وافقه في هذه الصورة جماعه منهم السيّد المحقّق الخوئي قدّس سرّه في المحاضرات حيث قال لا مانع من التمسك بأصاله العموم بالاضافه إلى زيد العالم لفرض أنّ الشكّ كان في خروجه عن حكم العامّ و بذلك يثبت التخصيص في هذه الصورة يعنى أنّ الخارج هو زيد الجاهل بناء على أنّ مثبتاتها حجّه و الوجه فيه هو أنّ هذا المورد من موارد التمسك بها.

حيث إنّ فرديّته للعامّ محرزه و الشكّ إنّما هو في خروجه عن حكمه و هذا بخلاف المسأله المتقدمه حيث إنّها بعكس ذلك تماما يعنى أنّ هناك كان خروج الخارج عن حكم العامّ معلوما و الشكّ إنّما هو في فرديّته له و قد تقدّم أنّه لا دليل في مثل ذلك على جريان أصاله العموم لإثبات التخصيص (١).

و فيه أنّ إحراز الفرديّه و عدمه لا دخل له في ذلك لأنّ في كليهما نشكّ في خروج الفرد عن حكم العامّ و مقتضى أصاله عدم التخصيص كما أفاد شيخنا الأعظم هو عدم التخصيص فالعمده هي ملاحظه أنّ أصاله عدم التخصيص في أمثال الموردین الذين نعلم الحكم و نشكّ في كفيّته محكوميه الفرد أنّها من باب التخصيص أو التخصيص جاريه أم لا.

و قد عرفت تنظير أصاله عدم التخصيص بأصاله الحقيقه و أنّها مختصّه بما إذا شكّ في أصل الحكم كما أنّ أصاله الحقيقه مختصّه بما إذا شكّ في أصل المراد فلا تشمل

ص: ١٢٢

أصله عدم التخصيص ما إذا كان الحكم معلوماً كما أنّ أصله الحقيقة لا تشمل ما إذا كان المراد من اللفظ معلوماً والشك في الاستناد ومقتضى هذا التنظير هو عدم جريان أصله عدم التخصيص في الموردين لأنّ الشك في الاستناد لا المراد.

اللهمّ إلاّ- أن يقال إنّ قياس أصله عدم التخصيص بأصله الحقيقة في غير محلّه لأنّ الاستعمال في المراد معلوم في موارد عدم جريان أصله الحقيقة وإنّما الشك في الاستناد من جهة أنّه من باب استعمال اللفظ في معناه أو من باب المجاز فلا أصل في البين للتعين.

هذا بخلاف المقام فإنّ الحكم وإن كان معلوماً ولكن خروج الفرد عن العامّ مشكوك في الموردين ومع الشك في الخروج تجرى أصله عدم التخصيص في الموردين كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سرّه إذ العلم بالحكم لا يلازم العلم بخروج الفرد من العامّ وعليه فالشك في خروج فرد من العامّ باق ومع بقائه يكون مجرى لأصله عدم التخصيص إذ هي جارية لتعيين حدود المراد والمفروض أنّ حدوده مشكوك وبجريانه حكم بأنّه عامّ وحدود المراد كالمراد فكما أنّ أصله عدم التخصيص جاريه في المراد فكذلك جاريه في تعيين حدوده.

ولذلك استدرك شيخنا الاستاذ الأراكى في كتاب الطهاره بعد نقل عدم جريان أصله عدم التخصيص من جهة أنّ مورد هذا الأصل هو الشبه المراديه لا- الاستناديه بقوله ولكنّ الأصل الجارى في جانب العموم في موارد معلوميه الحكم ومجهوليه العنوان له وجه يمكن القول باعتباره وإن قيل بعدم اعتباره في جانب الحقيقة في الشبه المراديه وذلك لأنّ الشبه في تلك الموارد مراديه من جهة وغيرها من اخرى.

أمّا الاولى فمن حيث الشبهه في إرادته المتكلم ففي ما لو علم بعدم وجوب إكرام زيد مع الجهل بعالميته وجاهليته لا يعلم الإرادة الجدّيه للمتكلم ب«أكرم العلماء» هل

هى تعلقت بكلّ عالم أو بما سوى زيد و هذا بخلاف ما لو علم أنّه أراد بالأسد الرجل الشجاع و لم يعلم أنّه حقيقه فيه أو مجاز فيّنه لا اشتباه فى إرادته المتكلم و مراده أصلاً لأنّ إرادته الرجل الشجاع من لفظ الأسد معلومه و إنّما الشكّ فى أمر خارج عن الإراده و هو أنّه هل اعتمد فى هذه الإراده على الوضع أو على القرينه و علاقته.

و بالجمله فمن هذا الحث يمكن إدراج الشبهه (فى المقام) فى الموارد المذكوره فى الشبهه المراديه (١).

و قد حكى فى حاشيه الدرر عن المحقق الحائرى اليزدى قدس سرّه أيضاً أنّه قال و لكنّ الانصاف الفرق بين التمسك بأصالة الحقيقه فى مورد القطع بالمراد لأنّ المراد الجدّى هناك معلوم بخلاف المقام فيصحّ التمسك بأصالة العموم لتعيين المراد الجدّى و لازم ذلك كشف حال الموضوع (٢).

إلا أنّ شيخنا الاستاذ قدس سرّه مع ذلك لم يجزم بما استدركه و أفاده أيضاً شيخ الاستاذ الحائرى قدس سرّه حيث قال فإن حصل الجزم بأنّ مورد الأصل هو مطلق الشبهه الواقعه فى مراد المتكلم من لفظه و إن لم يكن فى نتیجه مراده من حيث العمل شبهه فهو المطلوب إلى أن قال و إن لم يحصل الجزم بذلك بأن علم اختصاص مورد الأصل بالشبهه فى نتیجه المراد و أنّ الشكّ فى المراد مع معلوميّه النتيجة ليس مجراه أو شكّ فى أنّه هل يشمل هذا المورد أيضاً أو لا فاللازم الاقتصار على المورد المعلوم و هو الشبهه فى النتيجة (٣).

و لقائل أن يقول إنّ البناءات العقلانيه ليست بناءات جزئيه بحسب الموارد حتّى نشكّ فى بنائهم فى هذا المورد و عدمه بل البناءات كليّه و بكليّتها تعمّ هذا المورد

ص: ١٢٤

١-١ (١) كتاب الطهاره: ٢١٠/١-٢١١.

٢-٢ (٢) الدرر: ١/٢٢٢.

٣-٣ (٣) كتاب الطهاره: ٢١١/١-٢١٢.

كغيرها و بعبارة اخرى بناء العقلاء فى الشك فى خروج الفرد من حكم العام على إجراء أصاله عدم الخروج و عدم التخصيص و إثبات أن العام لم يرد عليه التخصيص و الفرد غير خارج و هذا الأصل كلى يعم الموردین المذكورین فى المقام لأن فى كل واحد منهما ينتهى الشك إلى احتمال خروج الفرد و البناءات و إن كانت لمصلحه الاحتجاج لكنها غاليه كما فى سائر المصالح الموجبه للبناءات.

هذا مضافا إلى إمكان القول بوجود المصلحه المذكوره فى المقام أيضا إذ بعد إثبات أن الفرد ليس من أفراد العام يترتب عليه أحكام الجاهل و هذه الأحكام مما تصلح الاحتجاج بها فتدبر و عليه فلا منافاه لعدم الشك من ناحيه الحكم فى المورد الأول مع عموم البناء لأن الشك فى خروج الفرد موجود فى هذه الصوره أيضا.

التنبیه السادس: فى مانعيه العلم الإجمالى عن أصاله عدم التخصيص و عدمها فى العمومات...

فى مانعيه العلم الإجمالى عن أصاله عدم التخصيص و عدمها فى العمومات و اعلم أنه إن كان الحكم المعلوم إجمالا حكما غير إلزامى كالعالم بعدم و جوب إكرام زيد المرّد بين العالم و الجاهل لا- يمنع عن جريان أصاله عدم التخصيص إذ لا يلزم من جريانها مخالفه عمليته.

و أمّا إذا كان الحكم المعلوم إجمالا حكما إلزاميا كما إذا قيل لا تكرم زيدا و دار أمر زيد بين زيد الجاهل و زيد العالم فقد يقال إن العلم الإجمالى بحرمه إكرام زيد يمنع عن جريان أصاله عدم التخصيص و إن قلنا بجريانها فى التنبیه الخامس من جهه كون الشبهه مراديه لا- استناديه لأن العام غير متكفل لبيان حال الأفراد و عليه فيسقط العام عن الحجّيه بالاضافه إلى زيد العالم أيضا فلا يجوز التمسك بالعام لوجوب إكرامه.

و يمكن الجواب عنه بأن العام و إن لم يكن متكفلا- لحال الأفراد إلا أن أصاله عدم التخصيص لا معارض لها فى طرف العام لخروج بعض الأطراف عن أفراد العام و عليه فتجرى فى العام و مع جريانها فيه تدلّ العام بالدلاله المطابقيه على و جوب

إكرام زيد العالم لأنه مقتضى عموم العامّ و مع دلالته على وجوبه تدلّ بالدلالة الالتزامية على انتفاء الحرمة عن إكرام زيد العالم و إثباتها لزيد الجاهل و بذلك ينحلّ العلم الإجمالي إلى علمين تفصيليين و هما العلم بوجود إكرام زيد العالم و العلم بحرمة إكرام زيد الجاهل فلا يبقى ترديد في البين (1).

هذا بخلاف ما إذا كان أطراف المعلوم بالإجمال من أفراد العامّ كما إذا قيل لا تكرم زيدا العالم و هو مردّد بين زيدين العالمين فإنّ العلم الإجمالي بحرمة إكرام أحدهما يمنع عن جريان أصاله عدم التخصيص لمعارضتها في كلّ طرف بجريانها في الطرف الآخر و ترجيح أحد الطرفين على الآخر ترجيح من غير مرجح و عليه فأصاله عدم التخصيص في كلّ طرف ساقطه و مع سقوطها لا دليل على وجوب الإكرام في الطرفين، نعم لو كان لأحدهما مرجح فأصاله العموم جاريه فيه و يعمّه العامّ فتدبر.

ص: ١٢٤

١-١) راجع المحاضرات: ٢٤٣/٥.

الفصل الثالث

فى حجّيه العامّ المخصّص فى الباقي

بعد تخصيصه بالمخصّص المجمل

و لا يخفى عليك أنّ المخصّص قد يكون مجملا، و هو إمّا بحسب المفهوم أو بحسب المصداق.

و الأوّل: إمّا من جهه دوران المخصّص بين الأقلّ و الأكثر، كدوران معنى الفاسق بين مرتكب الكبيره فقط أو الأعمّ من مرتكب الصغيره.

و إمّا من جهه دوران المخصّص بين المتباينين، كقولنا: «أكرم العلماء إلاّ زيدا» و افترضنا تعدّد زيد فى العلماء.

ثمّ إنّ المجمل المفهومى إمّا متّصل و إمّا منفصل، فهذه أربعة أقسام للمجمل مفهوما.

و الثانى- و هو المجمل بحسب المصداق- يكون من جهه عروض الاشتباه الخارجى و إن كان مفهوم المخصّص واضحا، كما إذا شكّ فى فسق شخص و لم تكن له حاله سابقه لتبادل أحواله، فحينئذ يشكّ فى انطباق عنوان العامّ أو الخاصّ من جهه الاشتباه الخارجى، و هو على قسمين متّصل و منفصل، فمجموع ستّه.

لا إشكال فى سرايه الإجمال حقيقه إلى العامّ فيما إذا كان الخاصّ المجمل متّصلا،

إذ إجمال المخصّص في هذه الصور يمنع عن انعقاد ظهور العامّ في العموم بحسب المراد سواء كان الإجمال في المخصّص من جهه دورانه بين الأقلّ والأكثر، أو دورانه بين المتباينين، أو شكّ في الانطباق و الصدق من ناحيه الاشتباه في الأمور الخارجيه، فهذه ثلاث صور:

و أمّا المجمال المفهومى المنفصل، فلا إشكال في جواز الأخذ بعموم العامّ، لأنّ أصله عدم التخصيص لا معارض لها، و مورد الاشتباه فيه من قبيل الشبهه البدويّه بعد انحلال المفهوم إلى الأقلّ، و الأكثر، و عليه فما لم يعلم خروج فرد من العامّ يجب الأخذ به لعدم وصول المعارض إلينا من جانب المولى، كما عليه جرت طريقه العقلاء في مقام الامتثال للأوامر.

كما لا إشكال أيضا في عدم جواز الأخذ بالعامّ فيما إذا كان المخصّص المنفصل مردّدا بين المتباينين، كقوله: «لا تكرم زيدا»، و هو مردّد بين شخصين من العلماء، و ذلك لسقوط أصله العموم بالنسبه إليهما إذ المخصّص المذكور و إن لم يوجب الإجمال في المفهوم؛ لأنّ الظهور في العامّ منعقد، و لكن يوجب الإجمال حكما، لأنّ مع المخصّص المذكور يحصل العلم الإجمالى بخروج أحدهما، و معه يسقط العامّ عن الاعتبار بالنسبه إلى مورد التخصيص، و من المعلوم أنّ تعيين أحدهما بلا مرجّح و تعيين أحدهما لا بعينه ليس موردا للعامّ، فأصله العموم في كلّ طرف تعارض أصله العموم في طرف آخر، فإذا تعارضت أصله العموم في كلّ طرف صار العامّ، في حكم المجمال، و لا يمكن التمسك به في طرف أصلا، فهذه خمس صور، و بقيت صورته واحده، و هي ما إذا كان المخصّص منفصلا و كان الاشتباه و الإجمال من ناحيه الشبهه الخارجيه، كأن يشته فرد بين أن يكون فردا للخاص، أو باقيا تحت العام و لم يكن أصل منقّح في البين، و هذه هي الشبهه المصادقيه.

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في المخصّصات اللفظية

و استدلال المجوّزون بأمور، منها:

أنّ العامّ، ظاهر في جميع أفرادها التي منها الفرد المشتبه، فيشمله حكم العامّ.

بخلاف الخاصّ، فإنّ فرديّه المشكوك للخاصّ غير محرزه حتّى يشملته حكم الخاصّ.

ولا حاجه في شمول العام إلى بيان أنّ زيدا مثلاً فاسق أو عادل، حتّى يقال إنّ العام، ليس متعرضاً لذلك.

ويمكن الجواب عنه، بأنّ العامّ بعد التخصيص لا- يكون حجّه، إلّا- فيما سوى المخرج، والمخرج ليس هو خصوص معلوم الفرديّه، بل المخرج، هو العنوان بما هو حاك عن الأفراد الواقعيّه.

وعليه، فحجّيه ظهور العامّ تسقط بعد التخصيص في الأفراد الواقعيّه للخاصّ، و حينئذ يحتاج التمسك بالعامّ إلى إحراز عدم كون المشكوك من مصاديق الخاصّ واقعا و العامّ ليس متعرضاً لذلك، فيما إذا لم يكن أصل منقّح كما هو المفروض.

و لعلّ منشأ هذا التوهّم، هو الخلط بين الإراده الاستعماليّه و الإراده الجدّيّه، إذ العامّ، يكون شاملاً بعمومه المستعمل فيه لجميع الأفراد حتّى المشكوك منها، لصدقه عليه، و لكن ذلك بحسب الإراده الاستعماليّه، و ليس بحجّه بعد تخصيص العامّ، بمصاديق الواقعيّ من الخاصّ.

لأنَّ العامَّ بعد التخصيص معنون بما سوى الخاصِّ، والإرادة الجديَّة تابعه لعنوان ما سوى الخاصِّ، وشمول هذا العنوان للفرد المشكوك غير محرز، فلا يجوز التمسك بالعامِّ فيه.

و منها، أنَّ البعث و الزجر قبل وصولهما إلى العبد بنحو من أنحاء الوصول، لا يمكن اتصافهما بحقيقه الباعثيه و الزاجريه.

و لا- فرق بحسب هذا الملا-ك، بين الحكم و موضوعه مفهوما و مصداقا، إذ لا يعقل محرّكيه البعث، نحو ما لم يعلم بنفسه، أو لا يعلم انطباقه على ما بيده، كما لا يعقل محرّكيه البعث الغير المعلوم بنحو من أنحاءه.

و الإراده و الكراهه الواقعتان، و إن كانتا موجودتين في مرحله النفس، و إن لم يعلم بهما، إلا أنَّهما ما لم تبلغا إليه لا توجبان بعثا و زجرا، و على هذا، يصحّ التمسك بالعامِّ في المصداق المرّد، إذ انطباق العامِّ معلوم فيه، فيكون حجّه فيه، و لكن، انطباق الخاصِّ على المصداق المرّد غير معلوم، فلا- يكون الخاصِّ حجّه فيه، و العبره في المعارضه و التقديم بصوره فعليه مدلولي الدليلين، لا بمجرّد صدور الإنشاءين.

فمجرّد ورود المخصّص، لا يوجب تخصيص حجّيه العامِّ بما عدا المعنون بعنوان الخاصِّ.

و اجيب عنه، بأنَّ المخصّص كاشف نوعي عن عدم وجوب إكرام العالم الفاسق و لازمه قصر حكم العامِّ على بعض مدلوله، فهنا كاشفان نوعيان لا يرتبط أحدهما بالآخر، و قصر حكم العامِّ، لا يدور مدار انطباق عنوان المخصّص على شخص في الخارج، حتّى يتوهم عدمه مع عدم الانطباق، بل لازم وجود هذا الكاشف الأقوى، اختصاص الحكم العمومي ببعض أفراده، و حيث إنّه أقوى، فيكون حجّه رافعه لحجّيه العامِّ، بالإضافة إلى بعض مدلوله.

و منها، أنَّ العامِّ بعمومه الأفرادي، يشمل كلّ فرد، و بإطلاقه الأحوالي يعمّ كلّ

حاله من حالات الموضوع، و منها مشكوك الفسق.

و الخاصّ يقدم على العامّ في معلوم الفسق لكونه أقوى حجّج من العامّ، و بقي مشكوك الفسق داخلا في إطلاق أحوالي العامّ. يمكن أن يقال، إنّ مع الاعتراف بخروج ذوات أفراد الفاسق واقعا عن عموم أكرم العلماء لا يعقل بقاء الإطلاق الأحوالي، بالنسبه إلى تلك الذوات حال الشكّ، لأنّ الحال فرع بقاء أصل الذات، فإذا فرض خروج الذوات فلا معنى لبقاء أحوالها. و دعوى، أنّ التفرع بحسب مقام الظهور و الدلاله، لا يستلزم التفرع بحسب مقام الحجّيه.

مندفعه، بأنّه خلاف الظاهر بحسب مقام الإثبات، لأنّ الحكم ناش عن ملاك واحد لا ملاكين، أحدهما قائم بالذات و الآخر بالحال، فالتفكيك في الحجّيه من دون تعدّد الملاك لا دليل عليه.

فتحصل أنّ الحقّ، هو عدم صحّه التعويل على العامّ عند عروض الاشتباه في أفراد المخصّص من ناحيه الأمور الخارجيه، فيما إذا كان للمخصّص عنوان و لم يكن أصل موضوعيّ في المقام لتعيين المشتبه و تنقيح الموضوع.

بقي شيء، و هو أنّه ذهب في جامع المدارك إلى أنّه، إذا كان رفع الشبهه من وظائف الشارع في الشبهه المصدقيه، يكون حكمها حكم الشبهه المفهوميّه من جواز الرجوع إلى عموم العامّ.

و هو كلام متين بالنسبه إلى الكبرى، و أمّا المثال الذي ذكره بعنوان بيان هذه الكبرى، فهو منظور فيه فراجع.

المقام الثاني: في المخصّصات اللّتيّه

و الظاهر أنّ حكمها حكم المخصّصات اللفظيه في عدم جواز التمسك بالعامّ في

الشبهات المصادقيه، لأنّ الخارج عن حكم العامّ، هو العنوان لا الأفراد، والشكّ في مصداق المخصّص، بعد العلم بالتخصيص، لا في التخصيص.

و عليه، فيختصّ الحكم الجدّي في العامّ بغير عنوان الخاصّ، ومع هذا الاختصاص، لا يحرز انطباق العامّ على مورد الشكّ في كونه من مصاديق الخاصّ أو العامّ، ولا فرق في ذلك، بين كون المخصّص لفظيا أو لثبنا.

و دعوى أنّ للحجّيه مرتبتين، الأولى، حجّيه نفس الكبريات و العمومات، و في هذا المقام لا نحتاج إلى إحراز الصغريات.

الثانيه: حجّيتها بالنسبه إلى المصاديق، و في هذا المقام نحتاج إلى إحراز المصاديق، فلا يكون قوله لا تشرب الخمر مثلا، حجّيه بالنسبه إلى هذا الفرد الخارجيّ، إلّا بعد إحراز كونه خمرا.

و إن كان نفس الكبرى في حجّيتها لا تحتاج إلى إحراز ذلك.

و على هذا، فالحكم العقليّ أيضا على قسمين: الأوّل: حكم كلّّي، لا يحتاج العقل في حكمه به إلى إحراز الصغرى.

الثاني: حكم جزئيّ، يحتاج في حكمه به إلى العلم بالصغرى و الكبرى معا.

فإذا قال المولى، أكرم جيرانى، و اعتمد في تخصيصه بحكم العقل بحرمة إكرام أعداء المولى، أمكن أن يكون إكرام الجيران في نظر المولى بمثابة من الأهمّيه، بحيث تقتضى إكرام الأفراد الذين تحتل عدوتهم له أيضا احتياطا لتحصيل الواقع، و إنّما الذى لا يجب هو، إكرام خصوص من ثبتت عدوته، فاعتمد في إخراجهم على الحكم الثانى للعقل، و لا دليل على اعتماده على الحكم الأوّل له حتّى يصير موجبا لإجمال العامّ.

و لا يخفى عدم جريان هذا البيان في المخصّصات اللفظيه، إذ الفرض، أنّ المولى بنفسه قد ألقى المخصّص، فلا يمكن عدم اعتماده عليه، بل يصير حجّيه أقوى في قبال

العامّ موجبا لقصر حجّيته على ما بقى تحته واقعا.

مندفعه، بأنّ المرتبه الثانيه متفرّعه على الأولى، أى العلم بالكبرى، فإذا أحرزت المرتبه الأولى فى الخاصّ، بالحكم العقلى أو الإجماع يتعنون العامّ بها قضاء للجمع بين العامّ و الحكم الكلّى الكبروى فى طرف الخاصّ، كما يتعنون العامّ بالخاصّ الكلّى فى المخصّصات اللفظيه، فمع تعنون العامّ، فى رتبه متقدّمه على رتبه انطباق الكبرى الكلّى على مصاديقه فلا مجال للتمسك بالعامّ فى الشبهات المصادقيه، كما لا مجال للتمسك بالخاصّ فيها، و احتمال اعتماد الشارع فى تخصيص العامّ بالمرتبه الثانيه دون الأولى.

لا وقع له بعد كون المكشوف بالحكم العقلى من الكبرى الكلّى كاللفظى فى تخصيص العامّ، و ايجاب قصر حجّيته على ما بقى تحته، لكون الخاصّ أقوى بالنسبه إلى العامّ مطلقا، سواء كان الخاصّ لفظيا أو لئبيا.

و تخصيص العامّ بالمكشوف اللبّى، يكفى لدفع احتمال الاحتياط لتحصيل الواقع، مع عدم إقامه قرينه عليه.

غايه ما يدلّ عليه، الدليل فى طرف العامّ و فى طرف الخاصّ، هو بيان الحكم على تقدير وجود الموضوع بنحو القضيه الحقيقيه، و لا تعرّض لهما بالنسبه إلى أنّ الموضوع فيهما هل هو ثابت فى الخارج أم لا، إذ لا ارتباط ذلك بمدلول الدليلين، لأنّ مدلولهما هو بيان كبريات لصغريات تقديرية فقط.

و أمّا الزائد عليه، فهو خارج عن مدلولهما، و عليه فيزاحم الخاصّ العامّ فيما يتكفّله العامّ من ثبوت الحكم على الموضوع العامّ المقدر الوجود، فيقدّم الخاصّ على العامّ، و مع تقدّمه عليه، يتضيق العامّ بعدم الخاصّ، فلا يكون حجّه فى الفرد المشتبه، لعدم كونه ناظرا إلى تشخيص موضوع حكمه.

فتحصّل أنّه، لا يجوز التمسك بالعموم فى الشبهات المصادقيه من دون فرق بين

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أنّه إذا شكّك في مخصّص أنّه لفظيّ أو لبّيّ، فإنّ قلنا بجواز التمسّك بالعامّ في المخصّصات اللبّيّه، فمقتضى أصاله العموم هو، جواز الرجوع إلى العامّ، إذ الشكّ في وجود المخصّص اللفظيّ، والأصل هو العدم.

و إن قلنا بعدم جواز التمسّك بالعامّ في المخصّصات اللبّيّه، فلا يجوز الرجوع إلى العموم للعلم بالتخصيص، كما لا يخفى.

التنبيه الثاني: أنّ محلّ النزاع، في جواز التمسّك بعموم العامّ و عدمه في المخصّصات اللبّيّه، هي القيود التي أمكن أخذها في الموضوع العامّ، وأمّا القيود التي لا يمكن أخذها في الموضوع المذكور كالقيود المتأتّيه من قبل إرادته المولى أو أمره، كعنوان الصّحّه و الفساد، فلا وجه للنزاع فيها، إذ العامّ لا يتعنون بعنوان الصّحّه، و مع عدم تعنون العامّ بعنوان الصّحّه، مثلاً يصدق العامّ على الفرد المشكوك صحّته.

فإذا شكّك في صحّعه عقد و فساده، يمكن الاستناد إلى الإطلاق أو العموم، و إثبات كونه صحيحاً، و لا حاجة إلى إحراز صحّته أوّلاً، ثم الاستناد إلى الإطلاق أو العموم، كما ذهب إليه صاحب الحدائق على ما حكى عنه، حتّى لا يجوز التمسّك بالعامّ عند الشكّ في الصّحّه و الفساد، كما لا يخفى.

التنبيه الثالث: أنّ عدم التمسّك بالعامّ و لا- بالخاصّ في الشبهات المصدقيه، فيما إذا لم يكن أصل موضوعيّ في المقام، و إلّا فيرجع إليه، و به ينقح موضوع الدليل، مثلاً إذا قيل «أكرم العلماء»، ثمّ قيل «لا تكرم الفسّاق من العلماء»، و شككنا في زيد العالم، أنّه فاسق أو عادل، فإن كان قبلاً عادلاً استصحب ذلك، و يحكم بوجوب إكرامه، و إن كان قبلاً فاسقاً، استصحب ذلك، و يحكم بحرمة إكرامه.

و هذا واضح في الأوصاف المتأخره عن وجود الذات التي تعرض على الذات و تجتمع معه أو تفترق عنه أحيانا، كالعدالة و الفسق، لأنّ لها حاله سابقه مع حفظ وجود الذات، فيستصحب ذلك، إلا إذا كانت الأحوال متبادله، فلا علم حينئذ بالحاله السابقه حتّى يستصحب، فافهم.

و أمّا الأوصاف المقرونه، مع وجود الذات ممّا لم يكن لها حاله سابقه معلومه مع حفظ وجود الذات بل كانت مردّده من أوّل الأمر، فيقع الكلام فيها من جهه أنّه هل يكون لها أصل موضوعيّ أم لا.

مثلا إذا شكّ في امرأه أنّها قرشيّه، حتّى تكون مشموله لما دلّ على أنّ الدم الذي تراه المرأه القرشيّه بعد الخمسين حيض أو غير قرشيّه حتّى تكون مشموله لعموم ما دلّ على أنّ الدم الذي تراه المرأه بعد الخمسين استحاضه.

فلا- أصل يحرز به أنّها قرشيّه أو غيرها، لأنّها من أوّل وجودها إمّا وجدت قرشيّه أو غير قرشيّه و لا- حاله سابقه للقرشيّه أو عدمها، مع حفظ وجود المرأه حتّى يجرى فيها الاستصحاب.

ربّما يقال، إنّ استصحاب العدم الأزلي يكفي في مثل المقام حيث إنّ تقيّد وجود المرأه بعنوان القرشيّه لم يكن في الأزل و لو بانعدام الموضوع، فمع الشكّ في وجود التقيّد و عدمه، يرجع إلى استصحاب عدم تحقّق التقيّد المذكور، و مع هذا الاستصحاب، يثبت موضوع العامّ بعد كونه معنونا بعنوان عدميّ بنحو التركيب لا- بنحو الاتّصاف، كما هو المفروض، لأنّ الاتّصاف بالعدم يحتاج إلى مثونه زائده.

و عليه، فلا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم تقيّد وجود المرأه بالقرشيّه، لأنّ العامّ بعد تخصيصه بالخاصّ معنون بعدم اتّصافه بالعنوان المخرج، و هو مركّب من العامّ و عدم الاتّصاف بالعنوان المخرج.

و عليه، فالباقي بعد التخصيص، في عموم ما دلّ على أنّ الدم الذي تراه المرأه

بعد الخمسين، استحضاه هو امرأه لم يكن بين وجودها وبين قریش انتساب بنحو التركيب من الوجود و العدم، لا- الاتصاف بالعدم.

و حينئذ حيث إنَّ لتقييد المرأه الموجوده بالقرشيه دخلا- فى حكم الخاصّ بحسب الدليل، يستصحب عدمه من جهه حدوثه بحدوث المرأه، فيتحقّق الموضوع فى طرف العامّ، بجزأيه، جزء بالوجدان، و جزء بالأصل، لأنّ المرأه موجوده بالوجدان و عدم تقييد وجودها بالقرشيه محرز باستصحاب العدم الأزليّ، فيتحقّق الموضوع المركّب المترتب عليه الحكم.

هذا، فيما إذا كان المخصّص، موجبا لتركيب موضوع العامّ من عنوان وجوديّ و عنوان سلبىّ، و هو عدم اتصافه و تقييده بعنوان وجوديّ مخصّص، كقولنا «أكرم العلماء» و «لا- تكرم الفسّاق منهم»، فإنّ عدم تقييده محرز باستصحاب العدم الأزليّ، فيتحقّق الموضوع المركّب.

و أمّا إذا كان المخصّص موجبا لتركيب موضوع العامّ من عنوان وجوديّ و عنوان آخر وجودى و هو تقييده بعنوان وجوديّ، فهو خارج عن محلّ الكلام فيما إذا لم يكن للتقييد بعنوان وجوديّ حاله سابقه، إذ لا مجال لاستصحاب العدم الأزليّ فيه، لأنّه أمر وجوديّ، و لا- مورد لاستصحاب الأمر الوجوديّ، فيما ليس له حاله سابقه، كصوره تبادل الحاليتين، مثلا إذا قلنا، «أكرم العلماء»، ثمّ قلنا «فليكونوا عدولا». فلا- مجال لاستصحاب العدم الأزليّ، لأنّ المأخوذ فى العامّ هو وجود العدالة لا عدم الفسق، كما لا مورد لاستصحاب وجود العدالة فيما لا يكون حاله سابقه كصوره تبادل الحاليتين، هذا كلّ بالنسبه إلى استدلال القائل، بإمكان إحراز المصداق فى الشبهات المصداقيه بالأصل.

و ذهب جماعه إلى عدم إمكان إحراز ذلك.

منهم، الشيخ ضياء الدين العراقى، حيث قال، إنّ قضيّه التخصيص، مجرد

إخراج بعض الأفراد أو الأصناف، عن تحت حكم العامّ الموجب لقصر حكم العامّ ببقية الأفراد، أو الأصناف، من دون اقتضائه، لإحداث عنوان إيجابيّ أو سلبيّ في موضوع حكم العامّ في الأفراد، أو الأصناف الباقية، وإن فرض ملازمه تلك الأفراد الباقية بعد خروج الفسّاق، مثلاً من باب الاتّفاق مع العدالة، أو عدم الفسق، فلا مجال لجريان الأصل الموضوعي، المزبور، من جهة عدم ترتّب أثر شرعيّ عليه، حينئذٍ و إنّما موضوع الحكم و الأثر، هي ذوات الأفراد الباقية، و التخصيص حينئذٍ يشبه بموت بعض الأفراد، فكما أنّ الموت لا يوجب تعنون الأفراد الباقية بل يوجب تقليلها، فكذلك التخصيص.

أورد عليه بأنّه في مقام الثبوت و الإرادة الجدّيّة، إمّا أن يكون تمام الملاك في وجوب الإكرام، مثلاً هو، حيثه العالميّه فقط، و إمّا لا يكون كذلك، بل يشترط في ثبوت الحكم للعالم عدم كونه فاسقاً.

فعلى الأوّل لا- معنى للتخصيص، و على الثاني لا- يكون عنوان العامّ بنفسه تمام الموضوع، بل يشترط في ثبوت الحكم له عدم عنوان المخصّص بعدم النعتي أو المحمولي، فعدم المخصّص إجمالاً بأحد النحويين دخيل ثبوتاً في الحكم، و مع دخاله عنوان عدم المخصّص يجري الأصل.

و أمّا تنظير التخصيص بموت بعض الأفراد ففيه، أنّ الموت يوجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه في مرحله التطبيق، لأنّ القضايا الحقيقيّة مردّها إلى القضايا الشرطيّة، مقدّمها وجود الموضوع، و تاليها ثبوت المحمول له، و هذا ليس تقييداً في مرحله الجعل، ضروره أنّه مجعول في هذه المرحلة للموضوع المفروض وجوده في الخارج، فمتى وجد تحقّق حكمه، و إلا فلا حكم في هذه المرحلة، أي مرحله التطبيق.

و هذا بخلاف التخصيص، فإنّه يوجب تقييد الحكم في مرحله الجعل في مقام الثبوت، بمعنى أنّ دليل المخصّص يكشف عن أنّ الحكم من الأوّل خاصّ، و في مقام

الإثبات يدلّ على انتفاء الحكم، مع بقاء الموضوع يعنى عن الموضوع الموجود، فيكون من السالبة بانتفاء المحمول، و الموضوع فى الموت التكويني غير موجود، و يكون الحكم المنحلّ فيه من السالبة بانتفاء الموضوع و عليه فلا- وجه للقياس و التنظير المذكور.

و منهم المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه حيث قال، إنّ التخصيص لا يحدث عنواناً إيجابياً أو سلبياً فى موضوع حكم العامّ، بل يمتنع ذلك ببيان أنّه ليس للموضوعيّة للبعث الحقيقيّ الموجود بوجود منشأ انتزاعه مقام إلاّ مقام تعلق البعث الإنشائيّ بشيء، و جعل الداعى إلى غير ما تعلق به البعث الإنشائيّ محال، لأنّه مصداق جعل الداعى، و المفروض تعلقه بهذا العنوان فصيرورته داعياً إلى غير ما تعلق به خلف محال، فليس شأن المخصّص إلاّ إخراج بعض أفراد العامّ، و قصر الحكم على باقى الأفراد من دون أن يجعل الباقي معنونا بعنوان وجوديّ أو عدميّ.

و الشاهد على ذلك، أنّ المخصّص إذا كان مثل «لا تكرم زيدا العالم» لا يوجب إلاّ قصر الحكم على ما عداه لا على المعنون بعنوان ما عدا زيد أو شبهه.

يمكن الجواب عنه بأنّ البعث على قسمين، بعث ظاهريّ، و بعث واقعيّ، فالظاهريّ منه متعلّق بالمطلق أو العامّ، و الواقعيّ منه غير المذكور و إنّما يكشف بالتخصيصات المتأخّره فلا يلزم الخلف.

و أمّا استشهاده بإخراج بعض الأفراد لعدم تعنون العامّ فى غير محلّه، لأنّ إخراج الفرد إن كان فى قوّه إخراج العنوان، فمع إخراجه يتعنون العامّ بعدم الاتّصاف به، و إن لم يكن كذلك فخرج مثله كموت بعض الأفراد و لا يقاس بخروج عنوان الخاصّ.

و منهم المحقّق النائينيّ قدّس سرّه حيث قال، إنّ ما خرج عن تحت العامّ من العنوان لا محاله يستلزم تقييد الباقي بنقيض هذا العنوان، و أنّ هذا التقييد لا- بدّ أن يكون على مفاد ليس الناقصه، و أنّ هذا العنوان المأخوذ فى الموضوع يستحيل تحقّقه قبل وجود

موضوعه، و عليه فلا يمكن إحراز قيد موضوع العام بأصالة العدم الأزلّي لعدم حاله سابقه له إن أريد استصحاب العدم النعتي.

و لكون الأصل مثبتا إن أريد استصحاب العدم المحمولي، إذ العدم النعتي لا يثبت باستصحاب العدم المحمولي أزلا.

أورد عليه بأن وجود العرض بذاته و إن كان محتاجا إلى وجود موضوعه إلا أنّ عدم العرض غير محتاج إلى وجود الموضوع أصلا، و عليه فدعوى أنّ تقييد الباقي بنقيض عنوان الخارج مستلزم لأن يكون تقييد الباقي على نحو مفاد كان الناقصه.

مندفعه بأن نقيض كلّ شيء رفعه، و هو أعمّ من النعتي، و عليه فيكفي أن يكون الباقي مركبا من وجود العام و عدم الاتّصاف بالخاصّ، و من المعلوم أنّ عدم الاتّصاف مسبق بالعلم فيمكن إحرازه بأصل العدم الأزلّي، فيكون مع وجود الموضوع وجدانا موضوعا للحكم.

لا يقال إنّ عدم الانتساب لا يجدي، فإنّ ذات القيد و إن كان قابلا للاستصحاب إلا أنّ الاتّصاف به لا وجداني و لا تعبدي، إذ التقييد و الاتّصاف ليس على وفق الأصل.

لأننا نقول إنّ التقييد بمعنى ارتباط العدم به غير لازم، و بمعنى عدم الانتساب لها بنفسه متيقن فيستصحب، و إضافه عدم الانتساب إلى المرأة الموجوده لانزمه في ظرف ترتب الحكم، و هو ظرف التعيّد الاستصحابي لا ظرف اليقين، حتّى ينافي كونه من باب السالبه بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين، فإذا شكّ في كون امرأه قرشيّه لم يكن مانع من التمسك باستصحاب عدم القرشيّه الثابت له قبل تولّد تلك المرأة في الخارج، لأنّ مفاد قضيه المرأة تحيض إلى الخمسين إلا القرشيّه، و إن كان هو اعتبار وصف القرشيّه على وجه النعتيه في موضوع الحكم بتحيّض القرشيّه بعد الخمسين، إلا أنّه لا يستدعي أخذ عدم القرشيّه في موضوع عدم الحكم بتحيّض المرأة بعد الخمسين على

وجه النعتيه أعنى به مفاد ليس الناقصه، وإنما يستدعى أخذ عدم القرشيّه فى ذلك الموضوع على نحو السالبه المحصّيه له، فكلّ امرأه لا تكون متّصفه بالقرشيّه باقيه تحت العامّ و إنّما الخارج خصوص المتّصفه بالقرشيّه، لا أنّ الباقي بعد التخصيص هي المرأه المتّصفه بعدم القرشيّه.

بل أخذ عدم ذلك العرض فى الموضوع على نحو مفاد ليس الناقصه يحتاج إلى أعمال عنايه و مؤونه، و إلاّ فطبع أخذ عدم عرض ما فى موضوع الحكم لا يقتضى إلاّ أخذه فيه على نحو السالبه المحصّله دون الموجهه المعدوله.

فتحصّل أنّه لا دليل على لزوم اتّصاف العامّ بعدم الخاصّ، حتّى لا يمكن إثباته باستصحاب العدم الأزلّى فى الأوصاف المقرونه كالقرشيّه، بل اللازم هو ملاحظه عدم الخاصّ مع العامّ و هو يساوى التركيب.

و منهم السيّد المحقّق البروجردى قدّس سرّه حيث قال، إنّ الظاهر دخاله العدم بعدم النعتيه و الربطيّه، فإنّ حكم المخصّص ثابت لوجوده الربطى، و انتفاء الوجود الربطى بالعدم الربطى، و لا- مجال للاستصحاب فى ذلك إلاّ- إذا كان بنحو الربطيّه، متيقّنا فى السابق مع وجود الموضوع.

و فيه أنّ نقيض كلّ شيء رفعه، و عليه فيكون نقيض الوجود الربطى عدمه.

و هو أعمّ من العدم المحمولى، و المأخوذ فى جانب العدم هو نقيض الخاصّ لا العدم الربطى، إذ لا ملزم له بل لا حاجه إليه، لأنّ الخاصّ بمنزله المانع، و العامّ بمنزله المقتضى، و من المعلوم أنّ المقتضى لا- يحتاج فى اقتضائه إلى الاتّصاف بعدم المانع، بل اللازم هو عدم الاتّصاف بالمانع و هو يساوى تركيب موضوع العامّ، و حيث إنّ عدم الاتّصاف بالمانع له حاله سابقه، فيمكن استصحابه، و يكفى فى انتساب العدم المحمولى إلى موضوع العامّ إضافته إلى موضوع العامّ الموجود فى ظرف التعبد بالاستصحاب و لا حاجه إلى إضافته إليه فى ظرف اليقين.

و منهم شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه ليس الأثر لعدم تحقّق النسبه بين المرأه و القريش مثلاً، بل لعدم كون المرأه الموجوده، إمّا فعلاً و إمّا تقديراً قرشيّه، و الاستصحاب إنّما هو جار في الأوّل دون الثاني، و حيث إنّ الغالب في القضايا السالبه الشرعيّه هو كون السلب مأخوذاً على السلب بانتفاء المحمول، قلّما يتفق أن يكون هذا الاستصحاب الموضوعي نافعاً لتنقيح كون الفرد المشكوك باقياً تحت العامّ.

يمكن أن يقال، إنّ دعوى الغلبه في أخذ السلب بنحو الموجه السالبه المحمول في طرف العامّ أوّل الكلام بل الأمر بالعكس، لأنّ عدم اتّصاف عنوان العامّ بوصف الخاصّ أخفّ مئونه من اتّصافه بعدم الوصف.

و عليه فالعامّ بعد التخصيص معنون بنحو التركيب من وجود عنوان العامّ و عدم الخاصّ.

و منهم شيخ مشايخنا المحقّق اليزدي الحاج الشيخ قدّس سرّه حيث قال، قد يستظهر من مناسبه الحكم و الموضوع، أنّ التأثير و الفاعليّه ثابت للموضوع المفروغ عن وجوده عند اتّصافه بوصف، كما في قضيه الماء، إذا بلغ قدر كّر لا ينجسه شيء، ففي هذه الصوره لا يجدي استصحاب عدم الكريّه من الأزل.

و قد يستظهر من المناسبه المذكوره، أنّ التأثير ثابت لنفس الوصف، و الموضوع المفروغ عن وجوده إنّما اعتبر لتقوم الوصف به كما في قوله عليه السّلام المرأه ترى الدم إلى خمسين إلّا أن تكون قرشيّه حيث إنّ حيضيه الدم إلى الستين، إنّما هي من خاصّيّه التولّد من قريش، لا- أنّ المرأه لها هذه الخاصّيّه بشرط التولّد، فانتفاء هذا الوصف موجب لنقيض الحكم و لو كان بعدم الموضوع، و حينئذ يكون استصحاب العدم الأزلّي نافعاً.

و فيه، أوّلاً- أنّ المأخوذ في طرف العامّ هو عدم الاتّصاف لكونه أخفّ مئونه، و لو كان المأخوذ في طرف الخاصّ هو الاتّصاف مع الموضوع المفروغ الوجود، و قد

مرّ التفصيل في ذلك، و ثانياً أنّ تخصيص التأثير في جانب الخاصّ بنفس الوصف دون الموصوف كما ترى بداهه مدخلية كون الموصوف امراه، و لذا لا يجوز التعدي عنها إلى غيرها، اللهم إلا أن يكون مقصوده نفى التأثير عن المرأة المقيدة بشرط التولد، لا مطلق المرأة و لو بنحو التركيب.

و منهم سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال ما حاصله، أنّ القيد في العام، بعد التخصيص يتردّد بين التقييد بنحو الإيجاب العدولي و الموجه السالبة المحمول، و لا- يكون من قبيل السلب التحصيلي ممّا لا يوجب تقييدا في الموضوع، لأنّه غير معقول للزوم جعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم، فهل يمكن أن يقال، إنّ المرأة ترى الدم إلى خمسين إذا لم تكن من قريش بنحو السلب التحصيلي الصادق مع سلب الموضوع، فيرجع إلى أنّ المرأة التي لم توجد ترى الدم، فلا بدّ من فرض وجود الموضوع، و مع فرض وجود الموضوع لا يخلو إمّا عن الإيجاب العدولي أو الموجه السالبة المحمول.

و لو سلّم أنّ الموضوع بعد التخصيص (هو العالم مثلا)، مسلوبا عنه الفسق بالسلب التحصيلي، ففيه مضافا إلى كونه مجرد فرض أنّ صحّه الاستصحاب فيه منوطه بوحده القضية المتيقّنه مع المشكوك فيها و هي مفقوده، لأنّ الشيء لم يكن قبل وجوده شيئا لا ماهيته و لا وجودا، و المعدوم لا يقبل الإشارة لا حسّا و لا عقلا، فلا تكون هذه المرأة الموجودة قبل وجودها هذه المرأة بل تكون تلك الإشارة من أكذوبه الواهمه و اختراعاتها، و لا تكون للنسبه السلبية واقعيه حتّى تكون القضية حاكيه عنها، فانتساب هذه المرأة إلى قريش مسلوب أزلا بمعنى مسلوبيه «هذيّه» المرأة و «القرشيّه»، و الانتساب لا بمعنى مسلوبيه الانتساب عن هذه المرأة و قريش و إلاّ يلزم كون الأعدام متمايزه حال عدمها و هو واضح الفساد.

و عليه فالقضية المتيقّنه غير القضية المشكوكه فيها.

بل، لو سلّم وحدتهما، كان الأصل مثبتا، لأنّ المتيقّن هو عدم كون هذه المرأة

قرشيّه، باعتبار سلب الموضوع، أو الأعمّ منه، و من سلب الموضوع و استصحاب ذلك و إثبات الحكم للقسم المقابل، أو للأخصّ مثبت، لأنّ انطباق العامّ على الخاصّ في ظرف الوجود عقليّ و هذا كاستصحاب بقاء الحيوان في الدار، و إثبات حكم قسم منه بواسطة العلم بالانحصار.

فقد اتّضح من ذلك، عدم جريان استصحاب الأعدام الأزلّيّه في أمثال المقام.

و يمكن الجواب عنه أوّلاً- بأنّ الامور المذكوره أجنبيّه عن فرض التركيب، فإنّ الموضوع إذا كان مركّباً من الأمر الوجوديّ و العدميّ كوجود المرأه و عدم اتّصافها بالقرشيّه، أمكن إحرازه بالوجدان و الأصل، للعلم بعدم اتّصافها بالقرشيّه في القبل، فيستصحب حتّى بعد وجودها لوحده الموضوع في القضيّه المشكوكه و المتيقّنه، إذ الموضوع في كليهما هي هذه المرأه.

و لا- يتردّد أمر العامّ بعد الخاصّ بين الإيجاب العدوليّ و الموجه السالبه المحمول، لأنّ العامّ بعد الخاصّ مركّب من وجود المرأه، و عدم اتّصافها بالقرشيّه بعد ما عرفت من أنّ نقيض الخاصّ هو عدم الاتّصاف بالخاصّ و هو أخفّ مثونه من اعتبار الاتّصاف و الإيجاب العدوليّ، و الموجه السالبه المحمول فرع الاتّصاف و محتاج إلى مثونه زائده.

و ثانياً: بأنّ عدم معقوليه السالبه المحصّله من جهه لزوم جعل الحكم على المعدوم لا يلزم بناء على التركيب، لأنّ غير المعقول هو جعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم، و أمّا إبقاء العدم على حاله إلى زمان إحراز وجود شيء آخر، و الحكم على الموجود المقرون بعدم هذا الوصف فلا يكون غير معقول، لأنّه جعل على الموجود المقرون بعدم المانع.

هذا مضافاً إلى أنّ المقام من باب استصحاب الموضوع لا من باب جعل الحكم على المعدوم، حتّى يقال، إنّ لازم الاستصحاب المذكور هو أن يحكم برؤيه الدم في

المرأه قبل وجودها و هو غير معقول، بل الحكم مترتب بعد الاستصحاب على المرأه الموجوده مع عدم اتصافها بالقرشيّه.

و ثالثا: بأنّ الوحده فى القضيه المشكوكه و المتيقنه ثابتة، بناء على تركيب الموضوع، فإنّ الموضوع فى القضيه المشكوكه هو عدم اتّصاف هذه المرأه بالقرشيّه، و فى المستصحب أيضا هو عدم اتّصافها من الأزل إلى حال وجود المرأه.

و لا- يراد من استصحاب عدم الاتّصاف تقييد الموضوع الموجود بوصف، أو اتّصاف حتّى يكون مثبتا، بل المراد منه هو استصحاب عدم اتّصاف هذه المرأه بوصف إلى حال وجودها حتّى يتحقّق كلا جزئى الموضوع، أحدهما، و هو المرأه الموجوده بالوجدان، و ثانيهما و هو عدم اتّصافها بوصف القرشيّه بالأصل.

و رابعا: بأنّ إنكار شيئيه الأشياء و ماهيتها قبل وجودها، كما ترى مع إمكان اعتبار الماهيات الكليّه و الجزئيه فى الذهن، و من المعلوم أنّ هذا الاعتبار ليس كأنياب الأ-غوال من الموهومات، بل هو من المعقولات، و لذا يقع فى الذهن موضوعا للوجود و العدم، و للأحكام العرفيه أو الشرعيّه، فلا وجه لدعوى أنّ هذه المرأه قبل وجودها ليست شيئا حتّى ماهيّه، بل لها قبل وجودها شيئيه فى الذهن و هى الماهيّه الشخصيه، و بهذا الاعتبار حكم بأنّها ليست موجوده فى الأزل و لا متّصفه بوصف كالقرشيّه، و إلاّ فلا مجال للاستصحابات العدميه حتّى فى الأعراض، إذ لا شيئيه للأعدام و هو ممّا لا يمكن الالتزام به، و ينقدح ممّا تقدّم أنّه لا مانع من جريان استصحاب العدم الأزلى لتنقيح موضوع العامّ بعد التخصيص عند الشكّ من جهه الشبهات المصدقيه، إلاّ إذا ثبت أنّ عدم وصف الخاصّ مأخوذ فى طرف العامّ بنحو الاتّصاف لا- التركيب، و مع عدم قيام قرينه على الاتّصاف، فالموضوع مأخوذ بنحو التركيب، و لا دليل على حمل الموضوع على الإيجاب العدولى أو الموجهه السالبه المحمول، فلا تغفل.

التنبيه الرابع: فى التمسكّ بالعامّ لكشف حال الفرد من غير ناحيه التخصيص

ذهب بعض إلى جواز التمسك بعموم-أوفوا بالندور-لإحراز صحة الوضوء، أو الغسل بمائع مضاف عند الشك في صحتهما به، فيما إذا وقعا متعلقين للندر بدعوى أن الوضوء أو الغسل بالمائع المذكور واجب بالندر و كل ما وجب الوفاء به فهو صحيح، للقطع بأنه لو لا الصحة لما كان واجب الوفاء به.

و أيده بصحة الإحرام بالندر قبل الميقات، أو صحة الصيام بالندر في السفر.

و فيه منع واضح، فإن العموم المذكور خصيص بمثل قوله عليه السلام لا- نذر إلا- في طاعه الله فقوله-أوفوا بالندور-بعد التخصيص، يكون معنونا بالندور التي تكون في طاعه الله تعالى و عليه، فالتمسك بهذا العام في التوضؤ و الاغتسال المذكورين مع عدم ثبوت شرعيتهما و الشك فيهما، تمسك بالعام في الشبهات المصادقيه، و أما صحة الصوم في السفر، أو الإحرام قبل الميقات بالندر، فمن جهة ورود الروايات الخاصه فيهما و لا روايه في المقام بالخصوص حتى يقاس بهما.

التنبية الخامس: في جواز التمسك بالعام عند دوران الأمر بين التخصيص و التخصيص لتعيين التخصيص، و عدمه.

و لا يذهب عليك أنه إذا علم بأن إكرام زيد مثلا غير واجب، و لكن شك في كون زيد عالما أو جاهلا، دار الأمر بين التخصيص و التخصيص بالنسبه إلى عموم «أكرم العلماء»، و المعروف هو، جواز التمسك بالعام لإثبات الثاني بدعوى أن أصله عدم التخصيص في طرف العام، كما ثبت لوازمها الشرعيه فكذلك تثبت لوازمها العقليه، كعكس النقيض و اللوازم العاديه، نظرا إلى حجتيه مثبتات الاصول اللفظيه، و عليه، فيجوز التمسك بأصله عدم التخصيص لإثبات عدم كون المشكوك من مصاديق العام فيحكم عليه بأنه ليس بعالم و يترتب عليه أحكام الجاهل، فإذا ثبت جريان أصله العموم يمكن أن يقال، كل عالم يجب إكرامه بالعموم و ينعكس بعكس

النقيض إلى أن كل من لا يجب إكرامه ليس بعالم و هو المطلوب.

و دعوى أن أصله العموم كأصالة الحقيقة من الاصول العقلانيه و القدر المتيقن من جريانها هو الشبهه المراديه لا- الشبهه الاستناديه.

فكما أن أصله الحقيقة تجرى فيما إذا شك في لفظ أنه استعمل في معناه الحقيقي، أو في غيره، و يحكم بكونه مستعملا في معناه الحقيقي و يعين المراد لا فيما إذا علم أن اللفظ استعمل في معنى، و شك في أنه معناه الحقيقي أو غيره.

فكذلك أصله العموم تجرى فيما إذا شك في خروج فرد و عدمه، لا ما إذا علم بخروج فرد و شك في أنه فرد للعام أو ليس بفرد له.

مندفعه بأن قياس أصله العموم بأصالة الحقيقة في غير محلّه، لأن الاستعمال في المراد معلوم في موارد عدم جريان أصله الحقيقة، و إنما الشك في الاستناد من جهة أنه من باب استعمال اللفظ في معناه أو من باب المجاز فلا أصل في البين لتعيين ذلك.

بخلاف المقام، فإن الحكم و إن كان معلوما، و لكن خروج الفرد عن العام مشكوك و مع الشك في الخروج تجرى أصله العموم و عدم التخصيص، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره، إذ العلم بالحكم لا يلزم العلم بخروج الفرد من العام، و عليه فالشك في خروج فرد من العام و عدمه باق بحاله، و معه تجرى أصله عدم التخصيص لتعيين أن الخارج ليس فردا من العام.

و السر في ذلك، أن الشبهه في هذه الموارد مراديه من جهة، و غير مراديه من جهة اخرى، أما الاولى فمن حيث الشبهه في إرادته المتكلم، ففيما لو علم بعدم وجوب إكرام زيد مع الجهل بعالميته و جاهليته، لا- يعلم أن الإرادة الجدیه للمتكلم ب«أكرم العلماء» تعلقت بكل عالم أو بما سوى زيد فيؤخذ بأصالة العموم، و يقال إن الإرادة الجدیه تعلقت بكل عالم و هي شبهه مراديه.

و هذا بخلاف ما لو علم أنه أراد بالأسد-الرجل الشجاع- و لم يعلم أنه حقيقه

فيه أو مجاز، فإنه لا اشتباه في إرادته المتكلم و مراده أصلاً، لأن إرادته الرجل من الشجاع من لفظ الأسد معلومه، وإنما الشك في أمر خارج عن الإرادة، وهو أنه هل اعتمد في هذه الإرادة على الوضع أو على القرينه و علاقه المجاز.

و لا- يضّر في كون المقام من الشبهه المراديه، معلوميه حكم المورد، لأنّ الشك من ناحيه الخروج و عدمه يكفى في كونه من الشبهه المراديه.

و إليه يؤول ما في الدرر من أنّ الإنصاف هو الفرق بين التمسك بأصالة الحقيقه في مورد القطع بالمراد، لأنّ المراد الجدّي هناك معلوم، بخلاف المقام، فيصح التمسك بأصالة العموم لتعيين المراد الجدّي، و لازم ذلك كشف حال الموضوع انتهى.

و أوضح من المقام، هو ما إذا كان دوران الأمر بين التخصيص و التخصيص بالنسبه إلى فردين، كما إذا علمنا بخروج فرد من حكم العام، و لكن دار أمره بين فردين، أحدهما فرد للعام، و الآخر ليس فردا له.

فحينئذ تردّ أمر زيد في قوله، لا يجب إكرام زيد بين زيد العالم و غيره، و حيث إنّ الشبهه مراديه الفرض الشك في خروج زيد العالم عن العام، تجرى أصالة العموم بالنسبه إليه.

و بذلك يثبت أنّ الخارج هو زيد الجاهل و نتيجته ذلك هو التخصيص.

التنبیه السادس: في مانعيه العلم الإجمالي عن جريان أصاله عدم التخصيص و عدمها في العمومات.

لا إشكال في عدم المانعيه، فيما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً غير إلزامي كالعلم بعدم وجوب إكرام زيد المرّد بين العالم و الجاهل، فإنه لا يمنع عن جريان أصاله عدم التخصيص، و الحكم بوجوب الإكرام، إذ لا يلزم من جريانها مخالفه عمليه.

و أمّا إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً إلزامياً، فإن كان بعض الأطراف خارجاً

عن أفراد العامّ، فأصّاله عدم التخصيص تجرى في العامّ، إذ لا- معارض لها بعد أنّ المفروض، أنّ الطرف الآخر خارج عن أفراد العامّ، فإذا قيل- لا تكرم زيدا-، و دار أمر زيد بين زيد الجاهل، و زيد العالم، تجرى أصّاله العموم في قوله أكرم العلماء، و يحكم بوجوب إكرام زيد العالم، فالعامّ يدلّ بالدلاله المطابقيّه على وجوب إكرام زيد العالم و مقتضى ذلك انتفاء حرمه الإكرام عن إكرام زيد العالم و إثباتها لزيد الجاهل، و بذلك ينحلّ العلم الإجمالي إلى علمين تفصيليّين، أحدهما العلم بوجوب إكرام زيد العالم، و ثانيهما العلم بحرمه إكرام زيد الجاهل.

و أمّا إذا كان أطراف المعلوم بالإجمال من أفراد العامّ، كما إذا قيل لا تكرم زيدا العالم و هو مرّدّد بين زيدين العالمين فالعلم الإجمالي يمنع عن جريان أصّاله عدم التخصيص في كلّ طرف للمعارضه، نعم لو كان لأحدهما مرجّح فأصّاله العموم جاريه فيه و يعمّه العامّ.

فى جواز العمل بالعام قبل الفحص و عدمه

و اعلم أنّ الشارع جرت عاداته فى وضع القوانين و تشريع الشرائع على طريقه كإفاه العقلاء فكما أنّ طريقه العقلاء فى وضع القوانين المذكوره على ذكر العمومات أو الاطلاقات فى فصل أو مادّه و ذكر مخصّصات أو مقتيدات أو شرائطها فى فصول أو مواد آخر بالتدرّيج و الانفصال و لذا لم يجوزوا التمسك بالعمومات أو المطلقات قبل الفحص عن المخصّصات أو المقتيدات لعدم جريان أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليه و بين الإراده الجدّيّه فيها ما دامت العمومات أو المطلقات فى معرض التخصيص أو التقيد الموجودين فى وقت الأخذ بهما.

فكذلك تكون عاده الشارع و عليه فلا يجوز العمل بالعمومات الشرعيّه ما دام كونها فى معرض التخصيص لعدم حجّيتها بعد عدم جريان أصاله التطابق فيها.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال إنّ كون العمومات و المطلقات من غير فحص فى معرض المعارضات يمنعهم عن إجراء أصاله التطابق بين الاستعمال و الجدّ و لا يكون العامّ حجّه إلّا بعد جريان هذا الأصل العقلاى و إلّا فبمجرد ظهور الكلام و إجراء أصاله الحقيقه و الظهور لا تتمّ الحجّيه فأصاله التطابق من متماتها لدى العقلاء (١).

ص: ١٤٩

نعم بعد الفحص اللازم تجرى أصاله التطابق و تتم الحجّيه فلو ورد بعد ذلك مخّصّص أو مقيد أو عثرنا عليه اتّفاقا فهو مقدّم على العامّ لا من باب كون العامّ أو المطلق معلقا على عدم المخّصّص أو المقيد واقعا بحيث يكون العثور عليه أو وروده كاشفا عن عدم حجّيته بل من باب كون الخاصّ أو القيد أقوى الحجّتين.

ولذا لا يسرى إجمال المخّصّص أو المقيد الواردين بعد الفحص إلى العامّ أو المطلق لتماثيه الحجّيه بالفحص و إجمالهما بعد تماثيه الحجّيه غير مضرّ.

و ممّا ذكر يظهر ما فى دعوى أنّ العامّ حجّه فى حدّ ذاته و من حيث هو و لا نقص فى حجّيه الحيثيه الذاتيه و إنّما يجب الفحص لأنّ المخّصّص لو كان بحيث لو فحص لظفر به كان وجوده الواقعي حجّه يصحّ به العقاب فهو من باب الفحص عن المعارض كما فى الخبر الجامع لشرائط الحجّيه فإنّ الفحص فيه لأجل أنّ الخبر الآخر لو كان بحيث لو فحص لظفر به يكون حجّه فيفتحص لأجل أن يعامل بما هو قضيه جمع الحجّتين على النهج المقرّر (١).

و ذلك لمنع الحجّيه مع عدم الفحص لعدم جريان أصاله التطابق قبل الفحص كما عرفت.

فلا يقاس المقام بالخبر الجامع لشرائط الحجّيه فإنّ جامعته الخبر للشرائط توجب حجّيته فى نفسه إذ لا نظر للدلّه إلى مزاحماته و معارضاته هذا بخلاف المقام فإنّ شرائط الحجّيه لا تتمّ إلّا بالفحص إذ مع عدمه لا تجرى أصاله التطابق بين الإراده الجدّيه و الاستعماليه و دعوى أنّ العامّ مستعمل فى العموم و يكون العموم مرادا جدّيا قبل الفحص كما ترى إذ لم يثبت بناء من العقلاء عليه و لا أقلّ من الشكّ و هو كاف فى عدم جواز العمل بالعموم قبل الفحص.

ص: ١٥٠

لا يقال إنّ تمام الدخيل فى محكوميه الظاهر بالكاشفيه الفعلية إنّما هو ظهورها الاستعمالى فى العموم و عدم إقامه قرينه متّصله على أنّه ليس بمراد جدّا بعد كون المتكلم فى مقام إفاده المرام فكلّ ظاهر إذا كان كذلك فهو واجد لجميع ما هو شرط أن يراه العقلاء كاشفا عن مرام المتكلم لكنّه إذا كان فى قبالة كلام منفصل هو كالمخصّص له و كان هذا المنفصل جامعا لمقومات الكاشفيه فلا ريب فى أنّه يحكم له بالكاشفيه عن مرام المولى و معه فلا يمكن بقاء تلك الكاشفيه للعامّ مثلا لا لعدم جامعته فى ذاته لشرائط الكاشفيه بل لابتلائه بذلك الكاشف الأقوى فهو مزاحم أقوى لكاشفته التى هى منشأ انتزاع الحجّيه (١).

لأنّنا نقول و الظاهر أنّه لا- بناء من العقلاء على جريان أصاله التطابق قبل الفحص فيمن استقرت عادته على ذكر المخصّصات بالانفصال و المتكلم و إن كان فى مقام إفاده المرام و لكنّه يكون على طريقه العقلاء فى ذكر المخصّصات و لا أقلّ من الشكّ و عليه فلا تتمّ الحجّيه نعم بعد الفحص تتمّ الحجّيه لأنّ العبره بالمخصّصات الموجوده و احتمال صدور شىء آخر بعدا لا يضرّ بجريان أصاله التطابق.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه من أنّ الفحص هاهنا عمّا يزاحم الحجّيه بخلاف الفحص فى الاصول العمليه فإنّه عمّا يتمّ الحجّيه إذ العقل لا يستقلّ بقبح العقاب مع وجود البيان الواصل بنحو المتعارف و إن لم يصل إلى المكلف بواسطه عدم فحصه (٢).

لما عرفت من أنّ ظهور الكلام لا يكون حجّه إلّا بأصاله التطابق بين الإراده الاستعماليه و بين الإراده الجدّيه و هذه الأصاله لا تجرى بدون الفحص و حيث أنّها من متمّات الحجّيه فلا وجه للفرق المذكور فى الكفايه من أنّ الفحص هاهنا عمّا يزاحم

ص: ١٥١

١- ١) تسديد الاصول: ٥٢٢/١.

٢- ٢) الكفايه: ٣٥٤/١.

الحجّه بخلافه هناك فإنّه بدونه لا حجّه فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الفحص فى العمومات التى تكون فى معرض المخصّصات الموجوده موجب لتمايمه حجّيتها بالفعل من دون تعليق فلو ورد مخصّص آخر بعد الفحص اللازم فلا يرتفع حجّيه العمومات بل تصير مورد مزاحمه حجّه اخرى فيتقدّم الخاصّ على العامّ من جهه كونه أقوى لا من جهه كون الحجّيه فى العامّ معلقه على عدم ورود الخاصّ.

ثمّ إنّ المناط المذكور فى وجوب الفحص للأخذ بالعمومات يجرى أيضا فى الأخذ بالمطلق قبل الفحص عن المقيّد الموجود إذ لا يتمّ الحجّيه فى المطلق أيضا إلاّ بعد الفحص و جريان أصاله التطابق فلا يجوز الأخذ بالمطلق قبل الفحص عن المقيّد الموجود و أمّا بعد الفحص صار المطلق كالعامّ حجّه فعليّه و لا يكون حجّيته معلقه على المقيّدات الواقعيّه بحيث لو ظفر بمقيّد بعد الفحص اللازم كشف عن عدم الحجّيه بل يكون المقيّد مقدّمًا عليه من باب أقوى الحجّيتين.

و لقد أفاد و أجاد فى مناهج الوصول حيث قال و قد عرفت عدم حجّيته عامّ و لا مطلق إلاّ بعد الفحص و أمّا بعد الفحص المتعارف فيصيران حجّه فعليّه فلو عثرنا بعده على مقيّد ينتهى به أمد الحجّيه و لا يكون المطلق معلقًا على عدم البيان الواقعى بحيث يكون العثر عليه كاشفا عن عدم حجّيته و بالجملة لا فرق بين العامّ و المطلق من هذه الجهه (١).

ثمّ إنّ المناط المذكور لا يجرى فى حجّيه الظاهر قبل الفحص عن معارضه لأنّ دليل اعتبار الظاهر لا نظر له بالنسبه إلى معارضاته فيشملة بعد أصاله الظهور أصاله التطابق و هو حجّه و لا يتوقّف حجّيه الظاهر على الفحص عن معارضاته نعم هذه

ص: ١٥٢

الحجّيه ذاتيه و لا- ينافى لزوم الفحص عن معارضاته كحجّيه الأخبار فإنّها ذاتيه و الفحص لأجل أن يجمع بين الحجّيتين على النهج المقرّر.

و ممّا ذكر يظهر ما فى مناهج الوصول حيث ذهب إلى جريان البحث فى المقام فى الظاهر قبل الفحص عن معارضه أيضا (١).

و فى الختام أذكر نكته و هى أنّ مناط لزوم الفحص فى المنفصلات لا يشمل المتّصلات لأنّ عادة العقلاء و سيرتهم فى الاولى على ذكر المخصّصات و القيود مع الانفصال بخلاف المتّصلات و عليه فلا- يلزم الفحص عن المخصّص المتّصل باحتمال أنّه كان و لم يصل كما لا يلزم الفحص عن قرينه المجاز بالاتّفاق إذ لو كان مخصّص أو قرينه لذكره متّصلا و حيث لم يكن ذكر منهما علم أنّه لا تخصيص و لا قرينه فينحصر احتمالهما بسقوطه عمدا أو خطأ أو نسيانا و أولهما مخالف لفرض وثاقه الرواه و الأخيران مخالفان لأصالة عدم الخطأ و النسيان من الاصول العقلائيه كما أشار إلى ذلك سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه (٢).

نعم يجب الفحص فى المتّصلات عن القرائن الموجوده فى نفس الروايات كصدرها أو ذيلها إذ كثيرا ما يصلح الصدر أو الذيل للقرينيه و لذلك لا ينبغى تقطيع الروايات لأنّه يوجب حذف ما يصلح للقرينيه و قد اهتمّ السيّد المحقّق البروجردى قدّس سرّه لرفع هذه النقيصه عن كتاب الوسائل بتأليف جامع الأحاديث شكر الله سعيه.

و أيضا يجب الفحص عن النسخ مع احتمال اختلافها فى بعض الفقرات كالزيادة أو النقيصه و نحوها ممّا له مدخله فى المراد و المعنى لا سيّما مع العلم بوجود قرينه و فقدها و أمّا إذا كانت القرينه الموجوده مجمله فهى و إن أوجبت التوقّف و لكن

ص: ١٥٣

١-١) مناهج الوصول: ٢/٢٧٤.

٢-٢) مناهج الوصول: ٢/٢٧٤.

لا توجب الفحص إذ لا مجال له.

ربما قيل يجب الرجوع إلى المصادر الأوليّة فإنّه ربّما لتبويبها و فصولها مدخلية في فهم المراد من الروايات فتأمل.

ثمّ إنّ مقدار الفحص اللازم متفاوت باختلاف الموارد و المعيار فيه أن يكون إلى حدّ يخرج العموم عن المعرضيّة للتخصيص سواء علم بالعدم أو اطمئنّ به أو ظنّ به إذ العقلاء لا يأخذون بالعموم قبل الفحص أو بعد الفحص الناقص قبل خروج العموم عن المعرضيّة للتخصيص و لا يلزم في ذلك حصول اليأس بل اللازم هو الخروج عن المعرضيّة و إن احتمل وجوده في الواقع بل لو قلنا باشتراط اليأس لزم أن لا يبقى لأصالة عدم التخصيص مورد أصلا إذ قبل الفحص لا تجدى و بعد الفحص لا موضوع لها للعلم أو الاطمئنان بعدم المخصّص و هو كما ترى.

و دعوى أنّ العمومات إذا كانت في معرض التخصيص لم تخرج عن المعرضيّة بالفحص عن مخصّصاتّها لأنّ الشئ لا ينقلب عمّا هو عليه بل القطع الوجداني بعدم المخصّص لها لا يوجب خروجها عن المعرضيّة فضلا عن الاطمئنان (1).

كما ترى لأنّ المراد من المعرضيّة ليس القابليّة للتخصيص حتّى تكون القابليّة باقية بعد العلم أو الاطمئنان بعدم المخصّص بل المراد من المعرضيّة هو كون العمومات مظانّ للتخصيص فمع الفحص بمقدار لازم خرجت العمومات عن كونها مظانّ لذلك و عليه فيكفي الخروج المذكور في جواز الأخذ بها عند العقلاء فلا تغفل.

ص: ١٥٤

الفصل الرابع

فى جواز العمل بالعام قبل الفحص و عدمه

ولا يخفى أنّ الشارع جرت عادته فى وضع القوانين على طريقه كآفه العقلاء، فكما أنّ طريقه العقلاء على ذكر العمومات فى فصل، و ذكر مخصّصاتها فى فصل آخر بالتدرّيج،—ولذا لم يجوزوا التمسّك بالعمومات قبل الفحص عن مخصّصاتها، لعدم جريان أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليه و الجدّيّه ما دام العمومات فى معرض التخصيص فى وقت الأخذ بها.—فكذلك تكون عاده الشارع.

و عليه فلا يجوز العمل بالعمومات الشرعيّه عند كونها فى معرض التخصيص، لعدم حجّيتها بعد عدم جريان أصاله التطابق فيها، بل يجب الفحص عن المخصّصات، نعم بعد الفحص و عدم الظفر بها تجرى أصاله التطابق و تتمّ الحجّيه فلو ورد بعد ذلك مخصّص فهو مقدّم على العامّ من باب كون الخاصّ أقوى الحجّتين، لا من باب كون العامّ معلقاً على عدم المخصّص واقعا، بحيث يكون الظفر عليه كاشفا عن عدم حجّيته.

ولذا، لا يسرى إجمال المخصّص إلى العامّ لتمايّه الحجّيه بالفحص و إجمال المخصّص بعد تمايّه الحجّيه غير مضرّ.

ولا يجب الفحص عن المخصّصات المتّصله، كما لا يلزم الفحص عن قرينه المجاز إذ لو كان مخصّص متّصل أو قرينه للمجاز لذكره متّصلا و حيث لم يذكره متّصلا علم

أنه لا- تخصيص و لا- قرينه على المجاز، و احتمال وجودهما و إسقاطهما عمدا مخالف لوثاقه الرواه، كما أن احتمال الخطأ و النسيان لا يساعده أصاله عدم الخطأ و النسيان.

نعم، يجب الفحص عن القرائن الموجوده فى نفس الروايات كصدرها، أو ذيلها، إذ كثيرا ما يصلح الصدر، أو الذيل للقرينيه و لذا لا- يجوز الاكتفاء بالمقطعات من الروايات، و أيضا يجب الفحص عن النسخ مع احتمال اختلافها فى بعض الفقرات، كالزياده أو النقصه و نحوهما، مما له مدخلية فى المعنى، لا سيما مع العلم بوجود قرينه و فقدها.

بل ذهب بعض إلى لزوم الرجوع إلى المصادر الأوليه، معللا بأن لتبويبها و فصولها مدخلية فى فهم المراد من الروايات، فتأمل.

ثم إن مقدار الفحص اللازم متفاوت باختلاف الموارد، و المعيار فيه، أن يكون الفحص إلى حد يخرج العموم عن كونه مظنه للتخصيص، فيكفى الخروج المذكور فى جواز الأخذ به، فلا تغفل.

و الخطابات لغير الموجودين و الحاضرين

و البحث فيه ينبغي أن يقع في مقامين:

المقام الأول: الظاهر أن التكليف التي لا تكون مقرونه بأداه الخطاب أو...

الظاهر أن التكليف التي لا- تكون مقرونه بأداه الخطاب أو حروف الخطاب و ليست بصيغ الأمر و النهي كقوله تعالى لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً- أو قوله عزّ و جلّ الرّجال قوامون على النساء تكون بنحو القضية الحقيقيه فلا تختص بالمشافهين بل يعمّ المعدومين و الغائبين.

ربما يشكل تعميم هذه التكليف بالنسبه إلى المعدومين بأنّ تكليف المعدوم فعلا و في حال عدمه لا يكون معقولا إذ البعث و الزجر الفعلي بالنسبه إلى المعدوم يستلزم الطلب منه حقيقه و لا يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجود بالضروره.

و الجواب عنه واضح بأنّ مصاديق العناوين كعنوان الناس و المستطيع و نحوهما من موضوعات التكليف منحصره في الموجودين اذ المصداق لا- يكون غير الموجود و كلّ طبيعه في القضية الحقيقيه تحكى عن مصاديقها و المعدومات ليست بمصاديق لها و حيث لم يتقيد الطبيعه بما يجعلها منحصر الانطباق على المصاديق المتحققه فعلا فلا محاله تعمّ مصاديقها بالنسبه إلى كلّ موجود في موطنه من الماضي و الحال و الاستقبال فالنظر في القضايا الحقيقيه إلى الموجودين و لو كان الموجود في المستقبل معدوما في الحال و لكنّ التكليف متعلّق بحيثيه وجوده لا بعدمه.

و عليه فشمول التكليف لغير الموجودين بالفعل و الحاضرين لا مانع فيه

و لقد أفاد و أجاد فى نهايه الاصول حيث قال الذى يصحّ فى المقام و يعقل تحقّقه من المولى الحكيم هو إنشاء التكليف بالنسبه إلى المكلف بنحو القضيّه الحقيقيه بحيث يشمل الموجود و المعدوم لكن لا بلحاظ ظرف عدمه بل فى ظرف وجوده و فرض تحقّقه فى قوله تعالى وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ليس وجوب الحجّ مقصورا على من وجد و استطاع حال نزول الآيه بل الحكم فيها يعمّ الموجود و المعدوم حاله و لكنّ المعدوم فى ظرف عدمه لا يكون مشمولاً للحكم الفعلى و لا الإنشائى و إنّما يصير مشمولاً له على فرض تحقّقه و وجوده بداهه أنّ الموضوع للحكم الإنشائى و الفعلى فى الآيه هو من كان من الناس و صدق عليه عنوان المستطيع و المعدوم فى رتبه عدمه ليس من أفراد الناس و لا يصدق عليه أنّه مستطيع فلا تعقل سرايه الإنشاء إليه فإنّ الحكم المنشأ لا يسرى من موضوعه إلى شىء آخر نعم إنّما يصير المعدوم حال الخطاب فى ظرف وجوده و تحقّق الاستطاعه له مصداقا لما هو الموضوع فى الآيه فيتحقّق حينئذ بالنسبه إليه التكليف الإنشائى و بتحقّق سائر الشرائط العامه يصير فعلينا.

و الحاصل أنّ المعدوم فى ظرف عدمه ليس مورداً للتكليف بكلا قسميه و بعد وجوده و صيرورته مصداقا لما هو الموضوع يصير مورداً له (١).

و مقتضى ما ذكر أنّ القضيّه حقيقيه و الحكم فيها متعلّق بالمصاديق الموجوده و القضيّه المذكوره فعليّه بالنسبه إلى المصاديق الموجوده و إنشائيه بالنسبه إلى ما سيوجد فى ظرف وجوده و عليه فلا يتعلّق الحكم بالمعدوم و أيضا لا حاجه فى إمكان تعلّق التكليف بالنسبه إلى غير الموجودين بالفعل إلى تعليق التكليف الفعلى بالموجود

الاستقبالي نظير الواجب المعلق كما ذهب إليه المحقق الاصفهاني قدس سره بدعوى أن إرادته شيء فعلا ممن يوجد استقبالا كإرادته ما لم يمكن فعلا بل يمكن تحققه استقبالا إذ المراد منه كالمراد ليس موضوعا للإرادة كي يتوهم أنه من باب العرض بلا موضوع بل موضوعها النفس و المراد منه كالمراد تتقوم به الإرادة الخاصه في مرتبه وجودها لا- في مرتبه وجودهما و هكذا البعث فإنه فعل قائم بالفاعل و له تعلق في مرتبه وجوده الاعتباري بالمبعوث و المبعوث إليه و ليس كالتحريك الخارجي المماس بالمحرك و المتحرك (١).

هذا مضافا إلى ما فيه من أن قوام الأمر الاعتباري عند العقلاء بفعليته وجود المكلف مع واجديته للشرائط اللهم إلا أن يقال أن وجود المكلف مفروض في ظرفه و هو كاف في صحه الاعتبار و لا- يلزم في الاعتبار، الوجود الفعلي و لذا صحت القضايا الحقيقيه بالنسبه إلى مصاديق موضوعاتها مع أن تلك المصاديق موجوده بحسب ظروفها.

و أيضا لا- وقع لما في الكفايه في الجواب عن الشبهه من أن يكون التكليف مجرد إنشاء الطلب بلا بعث و لا زجر بدعوى أن ذلك لا- استحاله فيه أصلا فإن الإنشاء خفيف المئونه فالحكيم تبارك و تعالى ينشأ على وفق الحكمة و المصلحه طلب شيء قانونا من الموجود و المعدوم حين الخطاب ليصير فعليًا بعد ما وجد الشرائط و فقد الموانع بلا حاجه إلى إنشاء آخر فتدبر (٢).

و ذلك كما في نهايه الاصول من جهه أنه إن اريد به إنشاء الطلب منه في ظرف عدمه بأن يكون في حال العدم موضوعا للتكليف الإنشائي فهو أيضا غير صحيح إذ

ص: ١٥٩

١- ١) نهايه الدرايه: ١٩٩/٢.

٢- ٢) الكفايه: ٣٥٥/١.

لا- يترتب عليه الانبعاث و لا- غيره من دواعي الإنشاء حال كونه معدوما و انبعاثه في ظرف وجوده و تحقّق شرائط التكليف فيه ليس من فوائد إنشاء الطلب منه في ظرف العدم بل هو من الآثار المترتبه على إنشاء الطلب من المكلف على فرض وجوده (١).

هذا مضافا إلى ما عرفت من أنّ موضوع القضيّه الحقيقيه ليس أعمّ من الموجود و المعدوم بل هو الطبيعه بما هي مرآه و حاكيه عن مصاديقها و هي الأفراد الموجوده بحسب ظروفها و ممّا ذكر أيضا ينقدح أنّه لا وجه صحيح لتوجيه التكليف إلى المعدوم بكونه مشروطا بوجوده و واجديّه الشرائط كما في الكفايه أيضا (٢).

لأنّ المعدوم لا يصلح للتوجيه نحوه بل المعقول هو توجيه التكليف إلى العنوان الكليّ بنحو القضيّه الحقيقيه بحيث كلّما وجد فرد من الموضوع يصير موردا للحكم كما أفاده في نهايه الاصول (٣) على أنّك عرفت أنّ المعدوم ليس بمصداق للموضوع في القضايا الحقيقيه و أيضا أنّ القضايا ليست بمشروطه و إن أمكن تحليلها إليها في العقل و هكذا لا وقع لتنزيل المعدوم بمنزله الموجود.

لما عرفت من عدم الحاجه إلى التنزيل لأنّ مصاديق الطبيعه ليست إلاّ الموجوده في الحال و الاستقبال و مع كون مصاديقها هي الموجوده لا حاجه إلى التنزيل كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال و إضافه كلّ إلى الطبيعه تدلّ على كون الاستغراق متعلّقا بما يتلوه و لما لم يتقيّد بما يجعله منحصر الانطباق على الأفراد المحقّقه فلا محاله يكون الحكم على كلّ فرد منه في الماضي و الحال و الاستقبال كلّ في موطنه فالعقل يحكم بامتناع الصدق على المعدوم فلم تكن الطبيعه طبيعه و لا

ص: ١٦٠

١-١) نهايه الاصول: ٣٥٠/١.

٢-٢) نهايه الاصول: ٣٥٦/١.

٣-٣) نهايه الاصول: ٣٥١/١.

أفرادها أفرادا حال العدم فلا- محاله يكون الحكم فى ظرف صدق الطبيعه على الأفراد فكلّ نار حازّه إخبار عن مصاديق النار دلالة تصديقيّه و المعدوم ليس مصداقا لشيء كما أنّ الموجود الذهني ليس فردا بالحمل الشائع فينحصر الصدق فى ظرف الوجود الخارجى من غير أن يكون الوجود قيّدا و من غير أن يفرض للمعدوم وجودا أو ينزل منزله الوجود و من غير أن تكون القضية متضمّنه للشرط (١).

فتحصّل أنّه يكفى فى شمول التكاليف بالنسبه إلى غير الموجودين فى عصر الصدور كون القضايا حقيقيه لأنّ موضوعاتها تعمّ كلّ موجود فى ظرف وجوده من دون لزوم محذور تعلق التكليف بالمعدوم فالحكم فعلىّ بالنسبه إلى المصاديق الموجوده بالفعل و إنشائيّ بالنسبه إلى المصاديق الموجوده فى الظروف الآتية و القضية الحقيقيه حملته لا مشروطه و تحليلها إلى المشروطه لا يصيرها مشروطه كما لا يخفى.

المقام الثانى: أنّ التكاليف المقرونه بأداه النداء أو حروف الخطاب أو...

إشاره

أنّ التكاليف المقرونه بأداه النداء أو حروف الخطاب أو التكاليف المنشأه بصيغ الأمر و النهى التى تستلزم المخاطبه مثل قوله تعالى: يا أيّها الذين آمنوا أو قوله عزّ و جلّ: إنّ تنصّروا الله ينصركم أو قوله تبارك و تعالى:

وَ أَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ غير ذلك هل تكون كالتكاليف غير المقرونه بهذه الأمور و غير المنشأه بصيغ الأمر و النهى فى التعميم بالنسبه إلى الغائبين أو المعدومين أو لا تكون.

ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه إلى إمكان الشمول على وجه الحقيقه و لكن لا- دليل له و عليه فيختصّ الخطاب على وجه الحقيقه بالمشافهين و هذا لفظه و الأظهر عندى القول بإمكان الشمول على وجه الحقيقه إن اريد من المجاز المبحوث عنه فى المقام المجاز فى أداه الخطاب إلى أن قال و تحقيق ذلك أنّ أداه الخطاب إنّما هى موضوعه لأن

ص: ١٤١

يخاطب بها و المخاطبه إنّما تقتضى أن تكون إلى مخاطب يتوجّه إليه الخطاب و ذلك لا يعقل في حقّ المعدوم إلاّ تنزيله منزله الموجود و ادّعاء أنّه الموجود و مجرّد ذلك يكفى في استعمال اللفظ الموضوع للمخاطبه من دون استلزام لتصرّف آخر في اللفظ باستعماله في غير معناه إلى أن قال و لا يعقل الأمر الأعمّ الشامل للمعدومين و الموجودين في مدلول أداء الخطاب و الوجه في ذلك أنّ الخطاب إمّا من الأمور الحادّثه بالأداه كما يراه البعض أو من الامور التي يكشف عنها الأداه سواء كانت الأداه علامه لها كما في علامه التأنيث و التذكير أو غيرها و على التقادير فهي معاني شخصيّه جزئيّه لا تتحمّل العموم كما هو ظاهر لمن تدبّر. نعم يصحّ ذلك (أى العموم) في مدلول مدخول الأداه و أين ذلك من اعتبار العموم في مدلول الأداه.

ثمّ إنّ ما ذكرنا إنّما هو بمجرّد الإمكان و أمّا الوقوع فلا بدّ له من التماس دليل آخر و لم نجد ما يقضى له فإنّ ما تخيّل البعض من الأدله لا يقتضى إلاّ الاشتراك في الحكم.

و أمّا أنّ الخطابات القرآنيه ممّا لوحظ فيها التنزيل المذكور و استعمل في المخاطبه للحاضر و لمن هو منزل منزلته فلم يدلّ عليه دليل ثمّ إنّّه قد احتمل بعض المحقّقين في الخطابات القرآنيه مع القول باختصاصها بالحاضرين شمولها للغائبين لقيام الكتاب و المتلقّون واحدا بعد واحد مقام المتكلّم بها فلم يخاطب بها إلاّ الموجود فكأنّ الكتابه نداء مستمرّ من ابتداء صدور الخطاب إلى انتهاء التكليف و السّير فيه أنّ المكتوب إليه ينتقل من الوجود الكتبي إلى الوجود اللفظي و منه إلى المعنى فمن حيث هو قارّ متكلّم و من حيث أنّه من المقصودين للخطاب مستمع انتهى كلامه. أقول و ما أفاده أمر معقول لكنّه موقوف على وجود ما يدلّ عليه و لم نقف على ما يقضى بذلك

الاعتبار مع أنّ ما ذكره في السرّ ليس أمراً ظاهراً لا يقبل المنع (١).

أورد عليه أولاً: أنّ دعوى كون الشمول للمعدومين الغائبين على وجه الحقيقة مع الالتزام بتنزيل الغائب و المعدوم منزله الموجود الحاضر مندفعه بأنّ المخاطبه و التوجيه نحو الغير حقيقه لا- يمكن إلاّ- إذا كان الغير موجودا و كان بحيث يتوجّه إلى الكلام و يلتفت إليه و فرض الحضور و الالتفات لا يوجب كون الخطاب على وجه الحقيقة و إن لم يستعمل أداة الخطاب في غير معناها.

و عليه لو كانت أداة الخطاب للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلاوه بالحاضرين كما أنّ قضيه إرادته العموم منه لغيرهم استعماله في غير ما وضع له أو رفع اليد عن المخاطبه الحقيقيه.

و ثانياً: كما في الكفايه أنّ الظاهر أنّ مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً للخطاب الحقيقي بل هي موضوعه للخطاب الإنشائي الايقاعي نعم لا يبعد دعوى الانصراف إلى الحقيقي ما لم يمنع عنه مانع.

كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع ضروره عدم اختصاص الخطابات بمن حضر المسجد بحيث لا- تشمل الموجودين في عصره صلى الله عليه و آله و سلم.

و ثالثاً: أنّ دعوى عدم الدليل على العموم كما ترى إذ عدم اختصاص الخطابات بمن حضر المسجد دليل على العموم فتأمل.

هذا مضافاً إلى أنّ صحّه النداء بالأدوات مع إرادته العموم من العامّ الواقع تلاوها بلا- عناية و علاقته حاكمه عن كون الخطابات إنشائية لا حقيقته.

و يشهد لذلك أنّ القارئ لمثل القرآن الكريم يرى بالارتكاز نفسه مخاطباً بخطابات القرآن الكريم و متلقياً للتكاليف بنفسه.

ص: ١٦٣

و هو ممّا يشهد على أنّ الخطابات القرآنيّة إنشائيّة كالتكاليف الإنشائيّة و تصير فعليّة فيما إذا كان المخاطب موجودا و حاضرا و ملتفتا و بقيت على الإنشائيّة فيما إذا لم يكن المخاطب موجودا و حاضرا و ملتفتا إلى أن يصير كذلك و بالجملة فالموضوع كالمتعلّق مأخوذ في القضيّة الحقيقيّة كلّيا و هو من وجد و حضر و التفت.

فتحصّل أنّ الخطابات الإنشائيّة متصوّره بل لعلّها شائعه في الخطابات الكتيّبه إلى كلّ من يرى الكتابه كما ترى أنّ المؤلّفين كانوا يخاطبون كثيرا من يقرأ كتابهم بقولهم فاعلم و فافهم و اعلم أيّدك الله و غير ذلك.

ثمّ دعوى لزوم تنزيل المعدوم و غير الحاضر منزله الموجود الحاضر في الخطابات الإنشائيّة كما ترى إذ لا حاجه إلى ذلك بعد كون المتفاهم من أدوات الخطاب الإنشائي هو إظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعي تفهيم المخاطب في ظرف وجوده عند التفاته و عليه فلا مانع من شموله للغائبين و المعدومين كما أنّه هو المتعارف في الخطابات الكتيّبه مثل قول المؤلّف اعلم أيّدك الله تعالى في الدارين فإنّ المتكلّم في مثل هذا الكلام يخاطب كلّ من يكون قارئاً في ظرف وجوده و قراءته لمكتوبه ثمّ لا ينافي عموميّه الحاضر المنادى أو المخاطب كون أدوات النداء موضوعه لايجاد النداء لا لمفهومه أو كون المخاطبه نحو توجه إلى الحاضر توجهها جزئيا مشخصا.

اذ جزئيّه النداء لا تنافي كلّيه المنادى كما أنّ جزئيّه البعث لا تنافي كلّيه المبعوث إليه.

و عليه فالحقّ هو التفصيل بين الخطاب الحقيقيّ الفعلي و الخطاب الإنشائي و اختيار عدم الإمكان في الأوّل دون الثاني.

و إليه ذهب شيخنا الأراكي قدّس سرّه تبعاً لشيخه الحائري قدّس سرّه حيث قال و الحقّ عدم جواز تكليف المعدوم فعلا و في حال عدمه كما لا يصحّ مخاطبته بغرض التفهيم الفعلي.

و لا- إشكال فى إمكان تكليفه مشروطا بزمان وجوده و مخاطبته و توجيه الكلام نحوه بغرض التفهيم مشروطا بحال وجوده و التفاته غايه الأمر أنه يحتاج حينئذ إلى آله يوصل الكلام إليه من كتابه و نحوها و هذا أعنى الخطاب المشروط بوجود المخاطب و التكليف المشروط بوجود المكلف نظير الوقف المشروط بوجود الموقوف عليه بمكان من الإمكان (١).

و عليه فالخطابات الصادره عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم أو الأئمه عليهم السلام أو غيرهم تكون خطابات إنشائية و هى تعم الموجودين و المعدومين من دون حاجه إلى تنزيل المعدومين بمنزله الموجودين لما عرفت من الخطاب الإنشائي متوجه إلى كل مخاطب موجود ملتفت فى ظرف وجوده بغرض التفهيم و هو المتداول فى الخطابات العامه من المقتنين و غيرهم.

و ممّا ذكر يظهر أنه لا- حاجه إلى التنزيل المذكور فى الخطابات الانشائية فلا- وجه لما فى مناهج الوصول من أنه لا بدّ من التشبث بتنزيل المعدوم منزله الموجود (٢).

كما أنّ دعوى أنّ التنزيل المذكور من لوازم القضيّه الحقيقيه (٣).

مندفعه بما مرّ من أنّ مصاديق القضيّه الحقيقيه ليست إلاّ الموجوده من دون حاجه إلى تنزيل المعدوم بمنزله الموجود فلا تغفل.

و أمّا الخطابات القرآنيه فهى على طوائف:

منها خطابات فعليه و حقيقته بالنسبه إلى النبى صلى الله عليه و آله و سلم كقوله تعالى: يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ .

و منها: خطابات عامه إلى النبى صلى الله عليه و آله و سلم و عموم الناس كقوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ .

ص: ١٦٥

١- ١) اصول الفقه: ٣/٣٦٨.

٢- ٢) مناهج الوصول: ٢/٢٩٠.

٣- ٣) المحاضرات: ٥/٢٧٦.

فهذه الخطابات خطابات إنشائية ولكن كانت بالنسبة إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فعليه وبقية على الإنشائية بالنسبة إلى غيره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قبل قراءته إياها لهم و تصير فعليه لغيره عند وجوده و التفاته إليها و بقية على الإنشائية بالنسبة إلى المعدومين إلى حين وجودهم و التفاتهم.

و منها: خطابات أمر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بأن يخاطب بها كقوله تعالى: قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا و لا إشكال في أنها فعليه بالنسبة إلى الحاضرين و إنشائية بالنسبة إلى غير الحاضرين و الموجودين و تصير فعليه عند وجودهم و حضورهم.

و كيف كان فخطابات الله سبحانه و تعالى لا تكون متوجهة إلى الناس من دون واسطه و كفى ذلك في كون الناس مطلقا سواء كانوا حاضرين في المسجد أو غائبين أو غير موجودين غير مخاطبين بخطاب الله سبحانه و تعالى حقيقه إذ لم يكونوا طرفا لخطابه تعالى و هو يقتضى أن تكون الخطابات إنشائية لا حقيقته لأن المفروض هو نزولها على قلب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و لو لم يكن الناس طرفا لخطابه تعالى فلا مجال لدعوى أن الخطابات القرآنية الإلهية متوجهة إلى الحاضرين في مجلس الوحي من دون واسطه و قياس النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بشجره موسى على نبينا و آله و عليه السلام كما ترى إذ ذلك مع عدم مناسبتة مع شأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ غير سديد بعد كون الخطابات نازله على قلب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فالنبي بعد نزولها قرءها للناس.

فتحصّل أنّ حال الحاضرين بالنسبة إلى الخطابات القرآنية الإلهية كحال غيرهم من الغائبين و غير الموجودين في عدم كونهم طرفا للخطاب الحقيقي.

و من المعلوم أنّ مجرد كون الخطابات الإلهية بداعي الأفهام للناس من دون وجود الطرفية للخطاب بلا واسطه لا يكفي في كون الخطابات الإلهية خطابات حقيقته.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه الاصول حيث قال إنّ شمول الخطابات للمعدومين ليس باعتبار حال العدم بل باعتبار ظرف الوجود كيف ولا يكون المعدوم فى ظرف العدم مصداقا لقوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّاسُ، مثلا و فى ظرف وجوده يكون الخطاب بالنسبه إليه حقيقيا لا- ادعائيا حيث أنّ الكلام القى إليه بداعى الافهام لا بداعى التحسير و أمثاله فكيف جعل صاحب الكفايه قدّس سرّه الخطابات القرآنيه خطابات ايقاعيه غير حقيقته (١).

و ذلك لما عرفت من أنّ الخطاب الحقيقى فيما إذا كان المكلف طرفا للخطاب و المخاطبه و تلقى الكلام عن المتكلم من دون وساطه شخص و الخطابات القرآنيه لا- تكون من كذلك و إحاطه الله تعالى بجميع خلقه لا توجب حدوث مخاطبه مع كلّ موجود حاضر ملتفت فى ظرف وجوده بل هو يسمع ما خاطبه الله مع نبيه صلى الله عليه و آله و سلم.

فلا محيص إلاّ عن كون الخطابات القرآنيه العامه المتوجهه إلى الناس بداعى الافهام خطابات إنشائيه تصير فعلته بالنسبه إلى كلّ حاضر ملتفت إليه و نسبه الحاضرين و الغائبين و غير الموجودين إليها سواء لأنّ جميعهم لم يكونوا طرفا لمخاطبه سبحانه و تعالى بالحقيقه.

ثمره البحث عن تعميم الخطابات و عدمه

ذكروا للبحث ثمرات منها أنّ بناء على التعميم لا تختصّ حجّيه ظهور خطابات الكتاب و غيره بالمشافهين بخلاف ما إذا لم نقل بالتعميم فإنّ الحجّيه حينئذ تختصّ بالمشافهين فلا تشمل الغائبين و غير الموجودين.

و فيه كما فى الدرر أولا أنّ هذا مبنى على اختصاص حجّيه الظواهر بمن قصد

ص: ١٤٧

إفهامه كما يظهر من المحقق القمي قدس سرّه و قد ذكر في محلّه عدم صحّه المبنى و ثانياً: أنّه لا ملازمه بين كون المشافهين مخصوصين بالخطاب و كونهم مخصوصين بالإفهام بل الناس كلّهم مقصودون بالإفهام إلى القيامه و إن قلنا بعدم شمول الخطاب إلّا لخصوص المشافهين (١).

و أمّا ما في كلام المحقق النائيني قدس سرّه من وجود الثمره سواء قلنا بمقاله المحقق القمي أو لم نقل إذ مع تعميم الخطابات بالنسبه إلى المشافهين و غيرهم يؤخذ بها في غير المشافهين و مع عدم التعميم المذكور يحتاج التسريه إلى قاعده الاشتراك و لو كانت حجّيه الخطابات غير مختصّه بمن قصد إفهامه و قاعده الاشتراك غير جاريه مع احتمال اختصاص الخطابات بالموجودين في زمان الحضور. فالثمره موجوده ففيه:

أولاً- أنّ احتمال مدخلية الوجود في زمان الحضور موهون و عليه فلا- ثمره لأنّه على فرض التعميم يؤخذ بالعموم و على فرض عدم التعميم و اختصاص الخطابات بالمشافهين تكون حجّيتها غير مختصّه بهم فيمكن أن يؤخذ بإطلاق الحجّيه فلا ثمره و ثانياً أنّ معنى عموميه الحجّيه و عدم اختصاصها بمن قصد إفهامه هو عدم دخاله خصوصيه الحضور فلا حاجه إلى قاعده الاشتراك بعد تعميم الحجّيه، فافهم.

و منها صحّه التمسك بإطلاق الكتاب و السنّه على التعميم بالإضافة إلى الغائبين و المعدومين كقوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ فَإِنَّهُ لَا مَانِعَ مِنَ التَّمَسُّكِ بِعُمُومِهِ لِلغَائِبِينَ وَ الْمَعْدُومِينَ وَ إِنْ كَانُوا مُخَالَفِينَ مَعَ الْمَشَافِهِينَ فِي الصَّنْفِ كوصف الحضور.

هذا بخلاف عدم التعميم و اختصاص الخطابات بالمشافهين فإنّها مختصّه بالحاضرين و إثباتها لغيرهم يحتاج إلى تماميه قاعده الاشتراك في التكليف هنا.

ص: ١٦٨

و هذه القاعده لا تجرى إلا مع اتحاد الصنف و هو مفقود فى المقام من جهه وصف الحضور.

فأليه المذكوره لا تدلّ على وجوب صلاه الجمعه على الغائبين لاحتمال اختلافهم مع المشافهين فى الصنف كأن كان وجوبها مشروطا بحضور السلطان أو نائبه الخاصّ المفقود ذلك الشرط فى حقّ الغائبين و المعدومين فلا تجرى قاعده الاشتراك مع عدم الاتّحاد فى الصنف.

و فيه أنه يمكن منع ذلك لجواز التمسك حينئذ بأصالة عدم القيد و أصالة الاطلاق بالنسبه إلى نفس المشافهين لرفع الشكّ فى دخاله وصف الحضور و مجرد كونهم واجدين للشرط لا يمنع من جريان الأصل المذكور بالنسبه إلى المشافهين لاحتمال عروض العدم بالنسبه إلى وصف الحضور و مع جريان الأصل المذكور لا مدخلية لوصف الحضور و عليه فتجرى قاعده الاشتراك لوحده المشافهين مع الغائبين فى الأوصاف الدخيله فى الحكم و لا اعتبار بغير الأوصاف الدخيله فى الحكم كما لا يخفى.

اورد عليه بأنّ الأصل المذكور لا يجرى فى المقام إذ مرجع الأصل المذكور إلى قبح إرادته المقيّد من المطلق و لا قبح لإطلاق الخطاب فيما إذا كان المخاطب واجدا للشرط فإهمال القيد لا يوجب قبحا.

و اجيب عنه بأنّ ذلك صحيح فيما لا يتطرّق إليه العدم و أمّا فيما تطرّق إليه العدم و الفقدان فأصالة الإطلاق تجرى فيه لرفع الشكّ عنه و إلاّ فإرادته المقيّد مع إطلاق الكلام قبيح.

و الحضور ممّا يتطرّق إليه الفقدان كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه لأنّ جميع المكلفين القاطنين فى جميع نقاط كره الأرض لم يكونوا متمكّنين فى يوم جمعّتهم الحاضره من الوصول بخدمه الإمام عليه السّلام أو من نصبه الإمام عليه السّلام إلاّ أن يجعل تمكّن

البعض شرطاً لتكليف الكلّ و هو كما ترى لم يحتمله أحد (١).

فالحضور لا كُتِبَ له لا بالنسبة إلى المكان و لا بالنسبة إلى الزمان و لا بالنسبة إلى الإمام و السلطان و لا بالنسبة إلى المؤمنين فإذا تطرّق الفقدان بالنسبة إلى الحضور فمع اطلاق الدليل و عدم تقييده بالحضور بالنسبة إلى المشافهين يثبت الأتحاد بين المشافهين و غيرهم فتجرى قاعده الاشتراك و يتعدّى الحكم عن مورد الخطابات إلى غيرهم من الغائبين و المعدومين فلا- ثمره بين أن نقول بالتعميم و بين أن لا نقول به كما لا يخفى.

و إليه يؤوّل ما فى الكفايه حيث قال و لا يذهب عليك أنه يمكن إثبات الأتحاد و عدم دخل ما كان البالغ الآن فاقدا له ممّا كان المشافهون واجدين له بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به و كونهم كذلك لا يوجب صحّه الاطلاق مع إرادته المقيّد منه فيما يمكن أن يتطرّق إليه الفقدان و إن صحّ فيما لا يتطرّق إليه ذلك.

و ليس المراد بالأتحاد فى الصنف إلاّ الأتحاد فيما اعتبر قيّدا فى الأحكام لا الأتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه و التفاوت بسببه بين الأنام بل فى شخص واحد بمرور الدهور و الأيام و إلاّ لما ثبت بقاعده الاشتراك للغائبين فضلا عن المعدومين حكم من الأحكام (٢).

و قال أيضا فى الدرر ليس فى الخارج أمر يشترك فيه جميع المشافهين إلى آخر عمرهم و لا يوجد عندنا و حينئذ لو احتملنا اشتراط شىء يوجد فى بعضهم دون آخر أو فى بعض الحالات دون بعض يدفعه أصاله الإطلاق و الله أعلم بالصواب (٣).

اورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بظهور الثمره فى بعض الأحيان كالتمسك

ص: ١٧٠

١- ١) اصول الفقه: ٣/٣٦٩.

٢- ٢) الكفايه: ١/٣٦٠.

٣- ٣) الدرر: ١/٢٢٦.

بالآية لوجوب صلاه الجمعة علينا إذا احتملنا اشتراط وجوبها أو جوازها بوجود الإمام عليه السّلام و لو كان الحكم مختصاً بالمخاطبين أو الحاضرين في زمن الخطاب لما ضرّ الإطلاق بالمقصود لتحقيق الشرط و هو حضوره إلى آخر عمر الحاضرين ضروره عدم بقائهم إلى غيبه ولى العصر عجل الله فرجه فلا يرد عليه ما اورد شيخنا العلامة فراجع (١).

و عليه فوجود الامام بالنسبه إلى المشافهين ممّا لا يتطرّق إليه فقدان و مع اشتراطه فلا حازه إلى التقييد لأنّ القيد حاصل و لا يلزم من الإطلاق نقض الغرض فلا- يجرى فيه أصاله الإطلاق بالنسبه إلى المشافهين حتّى يكونوا متّحدين مع الغائبين فتجرى قاعده الاشتراك هذا بخلاف ما إذا قلنا بالتعميم فتظهر الثمره اللّهمّ إلاّ أن يقال إن وجود الإمام المحتمل اشتراطه هو وجوده مع بسط يده و حضوره لا مطلق الوجود و الّا فهو حاصل أيضا في زمن الغيبه لأنّ الإمام الثانی عشر عليه السّلام موجود و تحقّق هذا الوجود أى مع بسط يده إلى آخر عمر الحاضرين معلوم العدم إذ لم يكن الأئمه عليهم السّلام بعد النبی صلّى الله عليه و آله و سلّم مبسوطى اليد إلاّ في زمن قليل و عليه فأصاله الاطلاق يدفع احتمال اشتراطه فلا ثمره.

ص: ١٧١

(١-١) راجع الدرر: ٢٩٤/١.

الفصل الخامس: في عموميه التكاليف و الخطابات

لغير الموجودين و الحاضرين

و يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في التكاليف التي لا تكون مقرونه بأداه الخطاب و ليست بصيغ الأمر، و لا إشكال في كون هذه التكاليف بنحو القضيّه الحقيقيّه، فلا تختصّ بالمشافهين، بل تعمّ الغائبين و المعدومين.

ثم إنّ تعميم التكاليف بنحو القضيّه الحقيقيّه للمعدومين ليس بلحاظ ظرف عدمهم، بل بلحاظ ظرف وجودهم، و فرض تحقّقهم، ففي مثل قوله تعالى: **وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١)**، ليس وجوب الحجّ مقصورا على من وجد و استطاع حال نزول الآيه الكريمه، بل الحكم فيها يعمّ الموجود و المعدوم حاله، و لكنّ المعدوم في ظرف عدمه لا يكون مشمولاً للحكم الفعليّ و لا- الإنشائيّ، و إنّما يصير مشمولاً له على فرض تحقّقه و وجوده بداهه، أنّ الموضوع للحكم الإنشائيّ و الفعليّ في الآيه، هو- من كان من الناس- و صدق عليه المستطيع،

ص: ١٧٢

و المعدوم فى رتبه عدمه لیس من أفراد الناس، و لا- یصدق علیه أنه مستطیع، فلا تعقل سرايه الإنشاء إليه، فإنّ الحكم المنشأ لا یسرى من موضوعه إلى شیء آخر، نعم إنّما یصیر المعدوم حال الخطاب فى ظرف وجوده، و تحقّق الاستطاعه له مصداقا لما هو الموضوع فى الآیه، فیتحقّق حينئذ بالنسبه إليه التکلیف الانشائی، و بتحقّق سائر الشرائط العامه یصیر فعلیا.

و مقتضى ما ذکر أنّ القضیّه حقیقیّه، و الحكم فیها متعلّق بالمصادیق الموجوده سواء كانت محقّقه الوجود أو مقدّره الوجود و القضیّه المذكوره فعلیّه بالنسبه إلى المصادیق المحقّقه، و إنشائیّه بالنسبه إلى ما سیوجد فى ظرف وجوده، و علیه فلا یتعلّق الحكم بالمعدوم.

و لا- حاجه معه فى إمكان تعلّق التکلیف الفعلی بالنسبه إلى غیر الموجودین بالفعل إلى تعلیق التکلیف الفعلی بالموجود الاستقبالی، نظیر الواجب المعلّق، بدعوى أنّ إرادته شیء فعلا- ممّن یوجد استقبالا کإرادته ما لم یمكن فعلا- بل یمكن تحقّقه استقبالا.

و ذلك لما عرفت من أنّ موضوع القضیّه الحقیقیّه، هو الطبیعه بما هی مرآه و حاکیه عن مصادیقها الموجوده بحسب ظروفها، فیشمل التکلیف غیر الموجودین بنفس القضیّه الحقیقیّه.

و أيضا، لا وجه لجعل الحملیّه، مشروطه بوجود المعدوم لتوجيه التکلیف إلى المعدوم، إذ القضايا الحقیقیّه لیست مشروطه، و إن أمکن تحلیلها إليها فى العقل.

فتحصّل أنّه یكفى فى شمول التکالیف، بالنسبه إلى غیر الموجودین فى عصر الصدور كون القضايا حقیقیّه لأنّ موضوعاتها تعمّ کلّ موجود فى ظرف وجوده من دون لزوم محذور تعلّق التکلیف بالمعدوم، فالحكم فعلی بالنسبه إلى المصادیق الموجوده بالفعل، و إنشائی بالنسبه إلى المصادیق الموجوده فى الظروف الآتیّه، و القضیّه

حملته لا مشروطه، و تحليلها إلى المشروطه لا يصيرها مشروطه.

المقام الثانى: أنّ التكليف المقرونه بأداه النداء و الخطاب، أو التكليف المنشأ بصيغ الأمر و النهى التى تستلزم المخاطبه كقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا و قوله عزّ و جلّ: إِنَّ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ و قوله تبارك و تعالى:

وَ أَنْفَقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ و غير ذلك هل تكون كغيرها من التكليف الّتى لا تستلزم المخاطبه فى التعميم بالنسبه إلى الغائبين و المعدومين، أو لا تكون كذلك؟

يمكن القول بالتعميم على وجه الحقيقه، بيان ذلك، أنّ أداه الخطاب، و إن كانت موضوعه لأن يخاطب بها، و المخاطبه إنّما تقتضى أن تكون إلى مخاطب يتوجّه إليه الخطاب، و ذلك لا- يعقل فى حقّ المعدوم إلاّ أنّه يمكن تنزيل المخاطب المعدوم منزله المخاطب الموجود، و ادّعاء أنّه الموجود، و مجرد ذلك يكفى فى استعمال اللفظ الموضوع للمخاطبه من دون استلزام، لتصرف آخر فى اللفظ باستعماله فى غير معناه.

و الوجه فى التنزيل المذكور، أنّه لا- يعقل التعميم فى مدلول أداه الخطاب، لأنّ الخطاب، إمّا من الامور الحادثه بالأداه، أو من الامور الّتى يكشف عنها الأداه، سواء كانت الأداه علامه أو غيرها، و على كلّ التقادير، فالخطاب من المعانى الشخصيه الجزئيه الّتى لا تحتل العموم، نعم يصحّ التعميم فى مدخول الأداه.

فمع ادّعاء المعدوم بمنزله الموجود تعمّ الخطابات المذكوره لغير المشافهين أيضا.

أورد عليه بأنّ مجرد الإمكان، لا يكفى و التنزيل المذكور يحتاج إلى الدليل، هذا مضافا إلى أنّ المخاطبه الحقيقه لا تمكن إلاّ إذا كان الغير موجودا حقيقه، بحيث يتوجّه إلى الكلام و يلتفت إليه، و فرض الحضور و الالتفات لا- يوجب كون الخطاب على الحقيقه، و إن لم تستعمل أداه الخطاب فى غير معناها.

فالأولى هو أن يقال، إنّ الخطابات إنشائيه كالتكاليف الإنشائيه و تصير فعليّه، فيما إذا كان المخاطب موجودا و حاضرا و ملتفتا و بقيت على الإنشائيه فيما إذا لم يكن

المخاطب موجودا و حاضرا و ملتفتا، إلى أن يصير كذلك، و بالجمله فالموضوع كالمتملّق مأخوذ في القضيّه الحقيقيّه كلّيا و هو كلّ من وجد و حضر و التفت، فالخطابات الإنشائيّه متصوّره و شايعه في مثل الخطابات الكتبيّه إلى كلّ من يرى الكتابه، أ لا ترى أنّ المؤلّفين كانوا يخاطبون كثيرا ما من يقرأ كتابهم بقوله «فافهم» و «اعلم» و غيرهما من الخطابات.

و لا حاجة إلى التنزيل المذكور، بعد كون المتفاهم من أدوات الخطاب الإنشائيّ هو إظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعي تفهيم المخاطب في ظرف وجوده عند التفاته، و عليه فلا مانع من شموله للغائبين و المعدومين.

و لا منافاه بين جزئيّه النداء و كليّه المنادى كما لا منافاه بين جزئيّه البعث و كليّه المبعوث إليه.

و عليه فالحقّ، هو التفصيل بين الخطاب الحقيقيّ الفعليّ و الخطاب الإنشائيّ و اختيار عدم الإمكان في الأوّل دون الثاني.

و أمّا الخطابات الوارده في القرآن الكريم، حيث لا تكون متوجّهه إلى الناس من دون وساطه النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم، فهي خطابات إنشائيّه لا حقيقيّه لأنّ الناس لم يكونوا طرفا لخطابه تعالى، و لا فرق في ذلك بين الحاضرين و غيرهم.

نعم، الخطابات العامّه الصادره من النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم، تكون فعليّه حقيقيّه بالنسبه إلى الحاضرين، و إنشائيّه بالنسبه إلى غيرهم، و هذه الخطابات عامّه و لا حاجة مع عمومها إلى تنزيل غير الحاضر بمنزله الحاضر، كما لا يخفى.

ثمره البحث عن تعميم الخطابات:

ذكروا للبحث عن تعميم الخطابات، للمعدومين و الغائبين و عدمه ثمرات:

منها أنّه بناء على التعميم، لا تختصّ حجّيه ظهور الخطابات بالمشافهين، بخلاف

ما إذا لم نقل بالتعميم، فتختص حججه بهم ولا تشمل الغائبين وغير الموجودين.

أورد عليه بأن هذا مبني على اختصاص حججه الظاهر بمن قصد إفهامه مع أنه لا وجه له، لأن الناس كلهم مقصودون بالإفهام إلى يوم القيامة وإن قلنا بعدم شمول الخطاب إلا لخصوص المشافهين.

ومنها صحه التمسك بإطلاق الكتاب والسنة على التعميم بالإضافة إلى الغائبين وغير الموجودين، بخلاف ما إذا لم نقل به، فإنه لا يصح التمسك بإطلاقهما إلا مع قاعده الاشتراك، وهذه القاعده لا تجرى إلا مع اتحاد الغائبين وغير الموجودين مع الحاضرين في الصنف، وهو مفقود في المقام من جهة احتمال مدخلية وصف حضور الإمام أو نائبه الخاص في مثل صلاه الجمعه، ولا يوجد هذا الوصف في غير الموجودين.

وفيه أن احتمال مدخلية وصف الحضور في صلاه الجمعه مدفوع بأصالة الإطلاق وعدم التقييد بالنسبه إلى المشافهين وكونهم واجدين لهذا الشرط لا يمنع من جريان أصاله عدم التقييد بالنسبه إليهم لاحتمال عروض عدم بقاء هذا الوصف، إذ المراد من الحضور هو الحضور مع بسط اليد وهو ممّا يمكن أن يعرضه العدم، وعليه فلا مانع من جريان قاعده الاشتراك للتساوي بين المشافهين وغيرهم بعد جريان أصاله عدم التقييد، وليس المراد من الحضور مجرد الوجود حتى يقال لا يعرض لهذا الوصف، فإذا لم يعرض عدم للوصف الموجود فلا ضروره في تقييده مع احتمال مدخليته، لأن الفرض أنه موجود ولا يعرضه العدم، وحينئذ فلا يمكن إثبات الحكم في غيرهم بقاعده الاشتراك لعدم اتحادهم معهم في الوصف المذكور.

وذلك لما عرفت من، أن المراد من وصف الحضور هو الحضور مع بسط اليد، ومن المعلوم أنه ممّا يتطرق إليه العدم فأصاله عدم التقييد جاريه ومع جريانها لا فرق بين المشافهين وغيرهم، فتجربى قاعده الاشتراك.

هذا مضافا إلى أنه لو سلمنا أن الوصف هو وصف وجود الإمام من دون اعتبار بسط اليد، فلا إشكال في أنه متحقق في كل زمان، إذ الإمام موجود في كل عصر و عليه فلا- يصح دعوى أن غير المشافهين لا يكونون واجدين للوصف، فمع وجود هذا الوصف في المشافهين و غيرهم تجرى قاعده الاشتراك فلا ثمره.

ص: ١٧٧

لا يراد منه إلا بعض أفراد العام هل يوجب

تخصيص العام به أو يوجب الإجمال أو لا؟

وقد اختلف فيه الأعلام والمختار هو عدم التخصيص وعدم الإجمال فيما إذا استقل العام.

وتوضيح ذلك أن محلّ الخلاف ما إذا وقع في كلامين مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام كما في قوله تبارك و تعالى: وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ -إلى قوله- وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ .

فإنّ العام والضمير في كلامين والمطلقات عامه تشمل الرجعيات وغيرها من البائناات وبعولتهنّ أحقّ بردهنّ مختصه بالرجعيات إمّا بالدليل الخارجى أو بإسناد البعوله اليهنّ مع وجود الطلاق فإنّه لا يكون إلا في الرجعيات أو ما إذا وقع في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام كما في قوله أكرم العلماء وأصدقائهم مع فرض إرادته إكرام أصدقاء عدول العلماء فإنّ العام مستقلّ بما حكم عليه وإن كان العام مع الضمير في كلام واحد لأنّ العطف في قوه تكرار الفعل فكأنّه قال أكرم العلماء وأصدقائهم.

و أمّا إذا لم يكن العام مستقلا بما حكم عليه بل الحكم واحد كقوله تعالى:

وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ فلا نزاع في تخصيص العام إذ حكم التربص ليس لجميعهنّ

و عليه فالمطلقات و إن كانت شامله لليائسه و غير مدخول بها و لكن يختصّ بغيرهما بسبب التبرّص كما لا يخفى.

دعوى الإجمال

ربّما يقال حيث دار الأمر في المقام بين التصرّف في العامّ بالتخصيص أو التصرّف في الضمير بارجاعه إلى البعض تصير الفضيّه الاولى مجمله لوجود ما يصلح للقريته في الكلام و هو الضمير الراجع إليه إذ الضمير المذكور يجعل القضيتين بمنزله كلام متّصل واحد.

و فيه أنّ استقلال الحكمين يمنع عن حدوث الاجمال هذا مضافا إلى منع التصرّف لا في الضمير و لا في العامّ لأنهما لم يستعملا في غير ما وضع له.

قال شيخ مشايخنا في الدرر يمكن أن يقال إنّ مجرد القطع باختصاص الحكم المذكور في الثانيه ببعض أفراد العامّ لا يوجب التصرّف في إحدى القضيتين في مدلولهما اللفظي بل يصحّ حمل كلتا القضيتين على إرادته معناه اللغويّ في مرحله الاستعمال مع الالتزام بخروج بعض أفراد العامّ في الثانيه عن الإراده الجدّيّه كما أنّه لو كان في القضيه الثانيه الاسم الظاهر مكان الضمير مثل «و بعوله المطلقات» فإنّ مجرد العلم بخروج بعض الأفراد من القضيه الثانيه لا يوجب الإجمال في الأوّل فكذلك حال الضمير من دون تفاوت فتدبرّ جيّدا (١).

و توضيحه كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه بأنّ الضمير راجع إلى المراد الاستعمالي من العامّ السابق و لا شك أنّ الخاصّ منفصل فالمراد الاستعمالي في العامّ جميع الأفراد فيكون المراد من الضمير أيضا ذلك.

ص: ١٧٩

فلو رجع التخصيص إلى العامّ فلا- يرفعه عن الضمير و أمّا الاستخدام فليس إلاّ كحال التجوّز في العمومات الآخر حيث قلنا في محلّه إنّ باب التخصيص في الاسم الظاهر ليس راجعا إلى التجوّز.

فكذلك في اسم الضمير الراجع إلى العامّ أيضا ليس باب التخصيص فيه راجعا إلى الاستخدام بل هو تصرّف في اللبّ مع محفوظيّته المراد الاستعمالي بحاله.

و إذن فيبقى الأمر بين رفع اليد عن أصله التطابق بين الاستعماليّ و الجدّي في مقامنا في كلّ من الظاهر و الضمير و بينه في خصوص الأخير فقط و من الواضح تعيّن الثاني هذا (١).

و الوجه في تعيّن الثاني هو أنّ أصله العموم في الاسم الظاهر لا معارض له كما أنّ استقلال الأحكام يمنع عن الأخذ بالظهور السياقيّ الناشئ من رفع اليد عن أصله التطابق في ناحيه الضمير كما لا يخفى.

دعوى الاستخدام و المجاز

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث ذهب إلى الدوران بين التصرّف في العامّ بإرادته خصوصا ما اريد من الضمير الراجع إليه أو التصرّف في ناحيه الضمير إمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسّع في الاسناد باسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقه إلى الكلّ توسّعا و تجوّزا (٢).

و ذلك لما عرفت من أنّ الضمير راجع إلى المراد الاستعمالي من العامّ السابق و التصرّف فيه في الإراده الجدّيّه لا في الإراده الاستعماليّه و عليه فلا مورد للدوران

ص: ١٨٠

١- (١) اصول الفقه: ٣/٣٧١.

٢- (٢) الكفايه: ١/٣٦٢.

المذكور في طرف الضمير بين إرجاع الضمير إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسع اذ هو راجع إلى تمام ما هو المراد الاستعمالي من مرجعه بدون توسع و مجاز في الكلمه و لا في الاسناد و لذلك لا مجال لدعوى الاستخدام أيضا بعد استعمال العام في معناه و الضمير في معناه و التصرف في الإراده الجديّه من الضمير كما لا يخفى.

لا يقال لو لم يكن استخدام لزم المحذور و هو أن يرجع الضمير عند تخصيص العام الأول إلى المستعمل فيه العام أيضا و هو كما ترى مثلا لو قيل أكرم العلماء و أضف أصدقائهم و خصّص العلماء بالعدول لزم أن يكون الاضافه واجبه بالنسبه إلى جميع العلماء مع أنه لا يجب إكرام جميعهم إذ كيف يمكن أن يكون الإكرام مختصا بالعدول من العلماء و الاضافه واجبه بالنسبه إلى أصدقاء جميع العلماء و لو لم يكونوا عادلين فهذا يكشف عن كون المرجع هو العام المخصّص لا العام المستعمل فيه، لأننا نقول في مثل المثال المذكور إنّ العام الثاني أيضا مخصّص بالعدول أيضا لأنّ الإضافه عين الإكرام و المفروض أنّه مختص بالعدول و في غيره لا محذور في الرجوع إلى العام المستعمل فيه كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه حيث قال و ما في كلامهم من كون المقام من قبيل الدوران من التخصيص و الاستخدام في الضمير من غريب الأمر لأنّه يخالف مذاق المتأخرين في باب التخصيص من عدم كونه تصرفا في ظهور العام فقوله تعالى وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ مستعمل في العموم و ضمير بعولتهنّ أيضا يرجع إليها من غير استخدام و تجوّز و المخصّص الخارجى في المقام ليس حاله إلّا كسائر المخصّصات من كشفه عن عدم تعلق الإراده الجديّه إلّا ببعض الأفراد في الحكم الثانى أى الأحقيّه و ذلك لا يوجب أن يكون الحكم الأوّل كذلك بوجه بل هذا أولى بعدم

رفع اليد عنه من العامّ الواحد إذا خصّص بالنسبه إلى البقيّه (١).

و ممّا ذكر يظهر أيضا أنّ وجه عدم رفع اليد عن ظهور العامّ في العموم هو استقلال الحكم الأوّل و عدم وجود المعارض لأصالة التطابق بين الإرادة الاستعماليّه و الإرادة الجدّيّه في الاسم الظاهر فإنّ تخصيص الضمير في الحكم الثاني لا يوجب تخصيص الاسم الظاهر في الحكم الأوّل فإذا عرفت عدم صحّه دعوى الإجمال و الاستخدام و المجاز فالأظهر أنّ العامّ المتعقّب بالضمير المذكور ظاهر في العموم و لا دليل على رفع اليد عن أصالة التطابق فيه فلا إجمال و لا تخصيص بالنسبه إليه.

هذا كلّ فيما إذا كان الدالّ على اختصاص الحكم الثاني ببعض الأفراد في ناحيه الضمير منفصلا.

و أمّا إذا كان الحكم الثاني مقترنا عقلا أو لفظا بما يجعل الحكم خاصا ببعض الأفراد فقد قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه إنّ الظاهر طرّو الإجمال في الغالب لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصالة التطابق في مثل ما إذا احتفّ الكلام بما يصلح للاعتماد عليه فصحّه الاحتجاج بمثل أهن الفساق و اقتلهم لإهانته غير الكفّار مشكله (٢).

و لقائل أن يقول إنّ اقتران قوله و اقتلهم بقرينه تدلّ على اختصاصه بالكفّار لا يوجب رفع اليد عن إطلاق قوله أهن الفساق لأنّ المفروض استقلال الحكمين و عدم اقتران الحكم الأوّل بتلك القرينه و احتفاف الثاني بالقرينه المذكوره كتخصيصه فكما أنّ تخصيص الثاني لا يوجب تخصيص الأوّل فكذلك احتفافه بالقرينه لا يوجب الإجمال في الأوّل لملاك واحد و هو استقلال الحكمين كما لا يخفى.

نعم لو كانت القرينه حاقه بالنسبه إلى كليهما تمنع عن الأخذ بأصالة التطابق في

ص: ١٨٢

١-١) مناهج الوصول: ٢/٢٩٥.

٢-٢) مناهج الوصول: ٢/٢٩٤-٢٩٦.

العام أيضا كما لا يخفى.

ثم ينقذ مِمَّا ذكر إلى حدّ الآن أنّ ما ذهب إليه في المحاضرات من أنّ الظاهر بحسب ما هو المرتكز في أذهان العرف في أمثال المقام هو تقديم أصله عدم الاستخدام و رفع اليد عن أصله العموم (١).

غير سديد لما عرفت من أنّ الاستخدام لا مجال له إذ الضمير مستعمل في المعنى العامّ و إنّما دلّ الدليل الخارجى على عدم الإرادة الجدّيّه فيه إلاّ- الرجعيّات فلا دوران بين أصله عدم الاستخدام و أصله العموم هذا مضافا إلى منع تقديم أصله عدم الاستخدام على أصله العموم إذ لا مرجح و لذا عدل عن ذلك في أواخر كلماته و ادعى دعوى اخرى و هى أنّ المرتكز العرفى في أمثال المقام هو الأخذ بظهور الكلام فى اتّحاد المراد من الضمير مع ما يرجع إليه و رفع اليد عن ظهور العامّ فى العموم يعنى أنّ ظهور الكلام فى الاتّحاد يكون قرينه عرفيه لرفع اليد عن أصله العموم إذ من الواضح أنّ أصله العموم إنّما تكون متّبعه فيما لم تقم قرينه على خلافها و مع قيامها لا مجال لها (٢).

و هى أيضا مندفعه بأنّ الاتّحاد محفوظ بحسب الإرادة الاستعماليّه اذ الضمير متّحد مع العامّ فى الإرادة الاستعماليّه و الجدّيّه و إنّما يرفع اليد عن خصوص الإرادة الجدّيّه فى ناحيه الضمير فى بعض الموارد بالدليل الخارجى و بقى اتّحادهما بحسب الإرادة الاستعماليّه و الجدّيّه فى سائر الموارد و من المعلوم أنّه لا يستلزم التخصيص فى العامّ بعد اختصاص الدليل الخاصّ بالثانى.

فدعوى قيام القرينه على عدم أصله العموم دعوى بلا شاهد و لعلّ منشأ التوهم هو تخيّل لزوم الاتّحاد بحسب المراد الجدّى لا المستعمل فيه فتدبر جيّدا.

ص: ١٨٣

١-١) المحاضرات: ٢٨٨/٥.

٢-٢) المحاضرات: ٢٩١/٥.

و استدلال العسدى على تقديم الاستخدام بما حكى عنه من أن المقام من قبيل دوران الأمر بين تعدد المجاز و وحدته حيث إن تخصيص العام يوجب التجوز في الضمير للزوم مطابقته لما هو الظاهر من المرجح دون المراد بخلاف التصرف في الضمير بالاستخدام و نحوه فإنه لا يسرى إلى العام (١).

و هو موهون لامكان منع المجاز مطلقا لا في العام و لا في الضمير بعد استعمالهما في المعنى العام على تقدير تخصيص أيضا فلا مجاز و لا استخدام لأن التصرف ليس في المستعمل فيه بل الأمر يدور بين التخصيصين و بين التخصيص الواحد و المتعين هو الثاني إذ لا معارض لأصالة العموم في الأول.

و دعوى أن الضمير ليس من صيغ العموم حتى يتصور فيه التخصيص بل التخصيص في الضمير باعتبار إخراج بعض أفراد المرجح كما في قولك أكرم العلماء و أضفهم بشرط العدالة و لو فرض كون ذلك تخصيصا في الضمير لا في المرجح فالفرق بين المقامين ظاهر فلا وجه لقياس أحدهما بالآخر فالأقرب أن المقام من قبيل تعارض الظاهرين أعنى ظهور العام في العموم و ظهور الضمير في رجوعه إلى تمام مدلول مرجعه دون بعضه و هو المراد بالاستخدام في المقام (٢).

مندفعه بأن الضمير الراجع إلى العام في حكم تكرار العام فكما أن العام من صيغ العموم فكذلك ما يقوم مقامه يفيد ما يفيد العام و دعوى الفرق بينهما كما ترى و عليه فيتصور التخصيص فيه كما يتصور التخصيص في العام اللفظي و عليه فالأمر كما ذكرنا يدور بين التخصيصين و التخصيص الواحد فلا مورد لتعارض الظاهرين و دعوى الإجمال.

ص: ١٨٤

١-١) مطارح الأنظار: ٢٠٦.

٢-٢) مطارح الأنظار: ٢٠٦.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّه لا يبقى مجال لما أفاده في الكفايه من الجواب عمّا ذهب إليه الشيخ قدّس سرّه من تعارض الظاهرين من أنّ أصله الظهور في طرف العامّ سليمه عن المعارض إذ لا أصله الظهور في طرف الضمير بعد معلوميه المراد و كون الشكّ في كفيّته إرادته المراد من أنّه على نحو الحقيقه أو على نحو المجاز في الكلمه أو على نحو المجاز في الإسناد لعدم وجود بناء من العقلاء في هذه الصوره حتّى يؤخذ بها لاثبات أحد هذه الامور و عليه فمقتضاه هو تقديم الظهور في جانب العامّ لا تعارض الظاهرين و حصول الإجمال.

و ذلك لأنّ الجواب المذكور يبتنى على أنّ الدوران و التعارض بين الظاهرين مع أنّه ليس كذلك لأنّ الضمير مستعمل في المعنى العامّ و إنّما الكلام في أنّ التخصيص في الأخير و التصرّف في الإراده الجدّيّه يوجب التخصيص في السابق أم لا فيدور الأمر بين التخصيصين و التخصيص الواحد و الثاني هو القدر المتيقّن و لا- وجه لرفع اليد عن ظهور العامّ في العامّ بعد كونه مستقلا و عليه فحديث كون أصله الظهور لتعيّن المراد لا كفيّته المراد أجنبيّ عن المقام و إن كان ما أفاده صحيحا في محلّه.

ثمّ ينقدح ممّا ذكرناه عدم صحه دعوى اكتناف الكلام بما يصلح للقريّته فيوجب الإجمال كما احتمله في الكفايه حيث قال بعد تقرير أنّ أصله الظهور في طرف العامّ سالمه عن المعارض و تتقدّم على جانب الضمير لكنّه إذا عقد للكلام ظهور في العموم بأن لا يعدّ ما اشتمل على الضمير ممّا يكتنف به عرفا و إلّا فيحكم عليه بالإجمال و يرجع إلى ما يقتضيه الاصول (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ مفروض المقام هو ما إذا كان الكلام متكفلا لحكمين مستقلّين كما في الآيه الكريمه و من المعلوم أنّ تخصيص الحكم الثاني لا يكون قرينه

ص: ١٨٥

على تخصيص الحكم الأوّل به أيضا بعد عدم الارتباط بينهما من هذه الناحية و عليه فلا يقاس المقام بالموارد التي تقرن بما يصلح للقريته كورود الأمر عقيب الحظر و المجاز المشهور لأنّ الاكتناف مخصوص بالأخير و لا يتجاوز عنه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ تعقّب العامّ المستقلّ بضمير لا يراد منه إلاّ بعض أفراد العامّ لا يوجب إجمالا بالنسبة إلى العامّ كما لا يوجب تخصيصا فيه ما لم تقم قرينه تصلح للتخصيص فيه أيضا و لا مجازا لا في العامّ و لا في الخاصّ و لا في الكلمه و لا في الإسناد لأنّ لفظ العامّ و الخاصّ مستعملان في معاهما و إنّما التصرّف في أصاله التطابق كما لا يخفى.

الفصل السادس: أن تعقب العام بضمير لا يراد

منه إلا بعض أفراد العام، هل يوجب تخصيص

العام، أو يوجب الإجمال أو لا؟

و قد اختلف فيه الأعلام، و المختار هو عدم لزوم التخصيص و عدم الإجمال في العام فيما إذا استقل العام.

و توضيح ذلك، أن محلّ الخلاف ما إذا وقع العام و الضمير المذكور في كلامين أو كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه.

بخلاف ما إذا لم يكن العام مستقلا بما حكم عليه، بل الحكم واحد كقوله تعالى:

وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ فَإِنَّهُ لَا نِزَاعَ فِي تَخْصِيصِ الْعَامِّ بَعْدَ مَعْلُومِيَّتِهِ أَنَّ حُكْمَ التَّرَبُّصِ لَيْسَ لِجَمِيعِهِنَّ، وَ عَلَيْهِ فَالْمُطَّلَقَاتُ وَ إِنْ كَانَتْ شَامِلَةً لِلْيَأْسَةِ وَ غَيْرِ الْمُدْخُولِ بِهَا وَ لَكِنْ يَخْتَصُّ بِغَيْرِهِمَا بِقَرِينَةِ التَّرَبُّصِ، فَإِنَّهُ حُكْمُ بَعْضِ الْمُطَّلَقَاتِ.

فإذا عرفت محلّ النزاع، ذهب بعض إلى أنّ ذلك موجب للإجمال، مستدلا بأنّ الأمر يدور بين التصرف في العام بالتخصيص و بين التصرف في الضمير بإرجاعه إلى البعض، فيحصل الإجمال، لوجود ما يصلح للقريئته في الكلام و هو الضمير الراجع إلى العام، إذ الضمير المذكور يجعل القضيتين بمنزله كلام متّصل واحد.

و يمكن الجواب عنه، بأنّ مجرد القطع باختصاص الحكم المذكور في الثانيه

ببعض أفراد العام، لا يوجب التصرف في إحدى القضيتين في مدلولهما اللفظي، بل يصح حمل كلتا القضيتين على إرادته معناهما اللغوي في مرحله الاستعمال، والجد مع الالتزام بخروج بعض أفراد العام في الثانيه عن الإرادة الجدیه.

و بعبارة اخرى: أنّ الضمير راجع إلى المراد الاستعمالي من العام السابق، وإرادته البعض في الارادة الجدیه تصرف في اللب، لا في الاستعمال، ورفع اليد عن أصله التطابق بين الإرادة الاستعماليه و بين الإرادة الجدیه في ناحيه الضمير لا يوجب التخصيص في ناحيه العام بعد استقلاله و انفصال الخاص عنه.

ذهب في الكفايه إلى الاستخدام أو المجاز مستدلا بأن الأمر يدور بين التصرف في العام بإرادته خصوص ما اريد من الضمير الراجع إليه أو التصرف في ناحيه الضمير، إِمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه مع التوسيع في الإسناد، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقه إلى الكلّ توسعا و تجوّزا.

و يمكن الجواب عنه بما عرفت من أنّ الضمير راجع إلى المراد الاستعمالي من العام السابق، و التصرف في الضمير هو التصرف في الإرادة الجدیه لا في الإرادة الاستعماليه، و عليه فلا مورد للدوران المذكور في طرف الضمير بين إرجاعه إلى بعض المراد حتى يلزم الاستخدام و بين إرجاعه إلى تمام المراد مع التوسيع و التجوّز.

إذ الضمير على المختار راجع إلى تمام ما هو المراد الاستعمالي من مرجعه بدون توسع و تجوّز، لا في الكلمه و لا في الإسناد.

و دعوى أنه لو لم يكن استخدام، لزم المحذور، و هو أن يرجع الضمير عند تخصيص العام الأول إلى المستعمل فيه العام أيضا و هو كما ترى مثلا لو قيل «أكرم العلماء» و أضف أصدقاءهم، و خصّص العلماء بالعدول، لزم أن يكون الإضافة واجبه، بالنسبه إلى جميع العلماء مع أنه لا- يجب إكرام جميعهم، إذ كيف يمكن أن يكون الإ-كرام مختصّا بالعدول من العلماء، و الإضافة واجبه بالنسبه إلى أصدقاء جميع العلماء و لو لم

يكونوا عادلين، فهذا يكشف عن كون المرجع هو العامّ المخصّص لا العامّ المستعمل فيه.

مندفعه بأنّ العامّ الثانی فی المثال المفروض مخصّص بالعدول أيضا، لأنّ الإضافة عين الإكرام، و المفروض أنّ الإكرام مختصّ بالعدول، و فی غیر المثال المذكور لا محذور فی رجوع الضمیر فی العامّ الثانی إلى العامّ المستعمل فيه.

هذا كلّ فيما إذا كان الدالّ على اختصاص الحكم الثانی ببعض الأفراد فی الإراده الجدّيّه منفصلا، و أمّا إذا كان الدالّ عليه مقترنا عقلا أو لفظا فقد ذهب سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه إلى أنّ الظاهر طرؤ الإجمال فی الغالب لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصاله التطابق فی مثله.

و لكن لقائل أن يقول، إنّ اقتران الحكم الثانی بذلك لا- يوجب الإجمال فی الحكم الأوّل مع فرض كونهما مستقلّين و عدم اقتران الحكم الأوّل بتلك القرينه.

و القول بأنّ المرتكز فی المقام، هو تقديم أصاله عدم الاستخدام و رفع اليد عن أصاله العموم.

غير سديد بعد ما عرفت من أنّه لا مجال للاستخدام، إذ الضمير مستعمل فی المعنى العام، و الدليل الخارجى يدلّ على عدم الإراده الجدّيّه فيه، فلا يدور الأمر بين أصاله عدم الاستخدام و أصاله العموم.

و دعوى أنّ المرتكز العرفىّ فى أمثال المقام هو الأخذ بظهور الكلام فى اتّحاد المراد من الضمير مع ما يرجع الضمير إليه و رفع اليد عن ظهور العامّ فى العموم، فهذا الظهور قرينه عرفيه لرفع اليد عن أصاله العموم، إذ أصاله العموم متّبعه فيما لم تقم قرينه على خلافها و مع قيامها لا مجال لها.

مندفعه بأنّ الاتّحاد بحسب الإراده الاستعماليّه محفوظ، إذ الضمير متّحد مع العامّ فى الإراده الاستعماليّه و الجدّيّه، و إنّما يرفع اليد عن خصوص الإراده الجدّيّه فى

ناحية الضمير بالنسبة إلى بعض الموارد بالدليل الخارجى، وبقى اتحادهما بحسب الإرادة الاستعماليّة و الجدّيّه فى سائر الموارد، و رفع اليد عن الإرادة الجدّيّه فى ناحية الضمير لا يستلزم التخصيص فى العامّ بعد اختصاص الدليل الخاصّ بالثانى و انفصال الضمير عن العامّ.

ثم إنّ أصاله العموم متّبعه فيما لم تقم قرينه على خلافها كما فى المقام، لأنّ قرينه الخلاف مختصّه بالثانى.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحكى عن العضدى من أنّ الأمر فى المقام يدور بين تعدّد المجاز و وحدته، لأنّ تخصيص العامّ يوجب التجوّز فى الضمير أيضا للزوم مطابقتها لما هو الظاهر من المرجع دون المراد، بخلاف التصرّف فى الضمير بالاستخدام فإنّه لا يسرى إلى العامّ.

و ذلك لما عرفت من إمكان منع المجاز مطلقا لا- فى العامّ و لا- فى الضمير بعد استعمالهما فى المعنى العامّ على تقدير التخصيص أيضا، فلا- مجاز و لا- استخدام، لأنّ التصرّف ليس فى ناحية المستعمل فيه، فالأمر إذا دار بين التخصيصين و بين التخصيص الواحد فالمتعيّن هو الثانى إذ لا معارض لأصاله العموم فى الأوّل.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ تعقّب العامّ المستقلّ بضمير، لا- يراد منه إلّا- بعض أفراد العامّ لا- يوجب إجمالا- بالنسبة إلى العامّ، كما لا يوجب تخصيصا فيه ما لم تقم قرينه تصلح للتخصيص فيه أيضا، و لا يوجب أيضا مجازا لا فى العامّ و لا فى الخاصّ و لا فى الكلمه و لا فى الإسناد، لأنّ لفظ العامّ و الخاصّ مستعملان فى معناهما و إنما التصرّف فى ناحية أصاله التطابق، فلا تغفل.

إشاره

فى تعارض المفهوم مع العموم

و الكلام فيه يقع فى مقامات:

المقام الأول: فى أنواع المفهوم:

إشاره

و لا يخفى أنّ المفهوم إمّا موافق أو مخالف و الموافق ما دلّ اللفظ بحكم العقل على ثبوت الحكم فى الأشدّ بطريق أولى (١).

و المخالف هو الذى دلّ العقل عليه بواسطة تعليق الحكم فى خطاب الشرع على العليّه المنحصره فإنّ مقتضى التعليق المذكور بحكم العقل هو الانتفاء عند الانتفاء و إلّا لزم الخلف فى التعليق المذكور (٢).

و الفرق بين المخالف و الموافق كما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سرّه هو فى عدم توسط شىء بين ذلك اللازم العقليّ و الملزوم الكلاميّ فى المخالف بخلاف الموافق فإنّ المنطوق فيه مشتمل على ملاك الحكم فقط و ليس هو بنفسه مستلزما لثبوت الحكم بالمساواه و لا- بالأولويه لموضوع إلّا- بتوسيط أمر خارج و هو كون الموضوع الآخر ذا ملاك مساو أو ذا ملاك أقوى فيلزمه ترتب الحكم المماثل أو بوجه أولى (٣).

هذا مضافا إلى اختلافها بالسلب و الايجاب كما لا يخفى.

ص: ١٩١

١- ١) مطارح الأنظار: ٢٠٧.

٢- ٢) راجع مطارح الأنظار: ٢٠٨.

٣- ٣) نهايه الدرايه: ٢٠٤/٢.

ثم إنَّ الموافق على أقسام كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه منها موارد إلغاء الخصوصيّة كقوله رجل شكّ بين الثلاث و الأربع إذ لا شبهه في أنّ العرف يرى أنّ الحكم إنّما هو للشكّ بينهما من غير دخاله للرجوليّه فيه.

و منها المعنى الكنائى الذى سيق الكلام لأجله مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق كقوله: فلا تُقُلْ لهُمَا أُفٌّ بناء على كونه كناية عن حرمة ايدائهما و لم يكن الأُفّ محكوماً بحكم (فالمعنى الكنائى مفهوم موافق للمنطوق).

و منها ما إذا سيق الكلام لأجل إفاده حكم فأتى بأخفّ المصاديق مثلاً للانتقال إلى سائرهما مثل الآيه المتقدّمه إذا كان الأُفّ محكوماً بالحرمة أيضاً (فسائر المصاديق مفهوم موافق للمنطوق).

و منها الحكم المستفاد من القضيّه التعليليه كقوله الخمر حرام لأنّه مسكر (1).

و العله المنصوصه تدلّ بمفهوم الموافقه على مساواه غير المورد مع المنطوق و يعمّمه.

ولا يخفى عليك أنّ التعبير بالمفهوم الموافق فى بعض هذه الأقسام كمورد إلغاء الخصوصيّة لا يخلو عن تأمّل و نظر إذ مرجع إلغاء الخصوصيّة إلى عموميه المنطوق و كون المفهوم مدلولاً مطابقاً للمنطوق و هو بنفسه يعمّم الحكم فلا يتوسّط فيه شيء آخر مع أنّ اللازم فى المفهوم الموافق هو توسّط شيء آخر و هكذا الأمر فى التعليل فإنّ مثل قوله فإنّه مسكر يدلّ على الكبرى الكليّه و هى أنّ كلّ مسكر حرام و هو منطوق عامّ فتدبّر جيّداً.

ص: ١٩٢

و لا يذهب عليك أنه لا كلام في تقديم المفاهيم الموافقه على العمومات فيما إذا كانت النسبه بينهما هي العموم و الخصوص لما عليه بناء العقلاء من تقديم الخاصّ على العامّ بملاك الأظهرية.

نعم لو فرض أظهرية العامّ في بعض الأحيان من المفهوم الموافق فلا إشكال في تقديمه على المفهوم الخاصّ و يتصرّف في هيئته الخاصّ كما هو المتعارف في غير المفهوم الموافق من المخصّصات.

و أمّا إذا كانت النسبه بينهما هي العموم من وجه ذهب بعض الأعلام إلى أنه يعامل معهما معامله المنطوقين من تساقطهما.

و الرجوع إلى الأصل العملي إن لم يكن مرجّح في البين دون التخيير إذ لا مجال له في العامّين من وجه بعد اختصاص الأخبار العلاجيّه بالتعارض التبايني كما قرّر في محلّه.

و لكنّ الظاهر من مطارح الأنظار تقدّم المفهوم على العموم من دون فرق بين أن يكون النسبه عموماً و خصوصاً أو عموماً من وجه حيث قال إنّ السّرّ في دلالة اللفظ على ثبوت الحكم في غير محلّ النطق مع أنه ليس مدلولاً مطابقاً له هو أنّ المذكور في محلّ النطق إنّما دلّ عليه باللفظ توطئه للوصول إلى حكم غيره فكأنّ المذكور طريق إليه و إنّما قصد به مجرد الإراءه فيكون دلالة اللفظ عليه أظهر من دلالة العامّ على العموم و إن لم يكن من مداليل اللفظ على وجه الصراحه و المطابقه حتّى أنه يمكن أن يقال إنّ دلالة اللفظ على المفهوم أظهر من دلالاته على المنطوق و إن كان مدلولاً التزامياً لأنّه المقصود بالإفاده إلى أن قال و لا- فرق فيما ذكرنا بين أن يكون النسبه بين المفهوم و العموم عموماً من وجه كما في قولك لا- تكرم الفسّاق و أكرم خدام العلماء فالتعارض إنّما هو في العالم الواجب الإكرام بالمفهوم و محرّم الإكرام بالعموم أو

كان المفهوم أخصّ كما إذا قيل أكرم خدام العالم الفاسق (١).

ظاهره هو الحكم بتقديم المفاهيم الموافقه سواء كانت النسبه بينها وبين العمومات عموما و خصوصا أو عموما من وجه و ملاكه هو قوه الدلاله لأنها مستفاده بالأولويه.

و فيه أنه حسن في المفاهيم بالأولويه لا بالمساواه.

و فضل المحقق النائيني قدس سره في المفهوم الموافق بين ما يكون النسبه بين منطوق المفهوم و العموم عموما و خصوصا فيقدم المفهوم و إن كانت النسبه بين المفهوم و العموم عموما من وجه و بين ما يكون النسبه بين منطوق المفهوم و العموم عموما من وجه فلا يحكم بتقديم المفهوم إلا إذا كان مرجح في البين.

حيث قال يقدم المفهوم على العموم و لو كانت النسبه بينهما بالعموم من وجه إن كان منطوق المفهوم أخصّ مطلقا من العموم كما إذا ورد لا تكرم الفساق و ورد أكرم فساق خدام العلماء الدالّ بمفهومه على وجوب إكرام العلماء أنفسهم.

و ذلك لأنه لا يمكن التصرف في المفهوم نفسه من دون التصرف في المنطوق كما أنه لا يمكن التصرف في المنطوق لكونه أخصّ فينحصر الأمر في التصرف في العموم و إبقاء المفهوم على عمومته.

فيكون المقام من جمله الموارد التي لا بدّ فيها من تقديم أحد العامتين من وجه لأجل وجود المرجح فيه على الآخر الفاقد للترجيح.

و أما إذا كانت النسبه بين المنطوق و العموم أيضا نسبه العموم من وجه كما إذا كان المنطوق في مفروض المثال أكرم خدام العلماء فإن قدّم حينئذ المنطوق على العموم في مورد التعارض و دخل بذلك الخادم الفاسق للعالم في موضوع وجوب

ص: ١٩٤

الإكرام، كان المفهوم الثابت بالأولويّة القطعيّة مقدّما على العموم أيضا.

و أمّا إذا قدّم العموم على المنطوق و خرج الخادم الفاسق عن موضوع وجوب إكرام خدّام العلماء و اختصّ الوجوب بإكرام الخدّام العدول لم يثبت الأولويّة إلّا وجوب إكرام العدول من العلماء دون فسادهم هذا هو حقّ القول في المفهوم بالأولويّة (١).

أورد عليه أوّلا بأنّ الكلام مفروض فيما لم يكن منافاه بين المنطوق و العامّ بذاتيهما مثل ما إذا ورد لا تكرم العلماء ثمّ ورد أكرم خدّام الفقهاء غير العلماء فإنّه يدلّ بالأولويّة على وجوب إكرام الفقهاء مع عدم التنافي بين المنطوقين إذ الخدّام المقيّد بعدم كونهم علماء مغاير مع موضوع العلماء و لا- منافاه مع مغايرتهما موضوعا و لكن مع ذلك يكون نسبه المفهوم إلى العموم المذكور نسبه الخاصّ إلى العامّ لأنّ الفقهاء بعض العلماء و أيضا إذا ورد أكرم جهّال خدّام النحويّين ثمّ ورد لا تكرم الصرّفيّين فإنّ المنطوقين لا- يعارضان لتغايرهما موضوعا و لكن يعارض مفهوم قوله أكرم جهّال خدّام النحويّين و هو أكرم النحويّين مع عموم لا- تكرم الصرّفيّين بنحو العموم من وجه ففي هذا المورد أيضا لا منافاه بين المنطوق و العموم و لكن مع ذلك يكون بين المفهوم و العموم منافاه بنحو العموم من وجه و حيث كان المفهوم مدلولاً بالأولويّة كان مقدّما على العموم و إن كانت النسبه بينهما هي العموم من وجه.

و يمكن الذبّ عنه بعد تسليم كون فرض الكلام فيما لم يكن منافاه بين المنطوقين بأنّ المنافاه و إن لم تكن بحسب ذات المنطوقين و لكن بسبب استلزام المنطوق للمفهوم يكون المنطوق أيضا منافيا مع العموم و مع منافاه المنطوق مع العموم فإن كان هو أقوى فهو المقدّم و إلّا فيتساقطان.

ص: ١٩٥

اللَّهَمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ إِنَّ الْعِبْرَةَ بِالْمَنَافَاهِ الْأَصْلِيَّةِ لَا الْعَرْضِيَّةِ إِذِ الْمَنَافَاهُ الْأَصْلِيَّةُ حِينَئِذٍ تَكُونُ بَيْنَ الْمَفْهُومِ وَالْعَمُومِ وَ الْمَنَافَاهُ الْمَنْطُوقِينَ مِنْ بَابِ الْوَصْفِ بِحَالِ الْمُتَعَلِّقِ.

و ثانياً بأنّ ملاحظه التعارض أولاً بين المنطوق و العموم دون المفهوم أو بالعكس فيما إذا كان كلّ واحد من المنطوق و المفهوم منافياً مع العموم ليس في محله بل اللازم حينئذ هو ملاحظه المنطوق و المفهوم معاً بالنسبه إلى العموم لأنّهما متوافقان في التعارض مع العموم و لا وجه لتقديم المنطوق على المفهوم كما ذهب إليه المحقّق النائيني و من تبعه أو بالعكس كما يظهر من بعض آخر.

بل هما في عرض واحد يكونان متنافيين مع العموم لأنّ التعارض بعد وجود القضية و تماميه مدلولها منطوقاً و مفهوماً و بعد تماميه مدلولهما يكون المنطوق و المفهوم متعارضين مع العموم في عرض واحد.

و عليه فيعمل في كلّ من المنطوق و المفهوم بالنسبه إلى العموم بحسب ما يقتضيه القاعده فالمفهوم مقدّم على العموم لكونه أظهر منه من جهه كونه مستفاداً بالأولويّه و إن كانت النسبه بينه و بين العموم هي العموم من وجه.

و المنطوق مقدّم على العموم إن كانت النسبه بينه و بين العموم هي العموم و الخصوص و إلّا- فيتساقتان إن لم يكن أحدهما أقوى كما في سائر موارد المعارضه و لا منافاه بين سقوط المنطوق و تقدّم المفهوم على العموم.

و لا- دليل على ملاحظه المنطوق أولاً- ثمّ ملاحظه المفهوم بعد كونهما معارضين في عرض واحد مع العموم و لذا لم نقل بانقلاب النسبه في محله ثمّ إنّ التبعيه في الدلاله لا توجب التبعيه في الحجّيه و عليه فالأقرب هو ما ذهب إليه الشيخ قدّس سرّه من أنّ المفهوم مقدّم مطلقاً لكونه أقوى من جهه دلاله اللفظ عليه بالأولويّه.

نعم يختصّ تقديم المفهوم الموافق على العامّ بما إذا كان المفهوم بالأولويّه كقولك لا تكرم الفسّاق و أكرم خدام العلماء فإنّ الثاني يدلّ بالأولويّه على إكرام العلماء.

فإنَّ أقرابيه المفهوم فيما إذا كان المفهوم بالأولويّه توجب التقديم بخلاف ما إذا كان المفهوم بالمساواه لعدم وجود الأقرابيه فيه مثلاً- إذا ورد لا- تكرم الفسّاق و ورد أكرم خدام العلماء كان مفهوم الموافق بالمساواه للثاني هو أكرم خادمت العلماء و النسبه بينه و بين لا تكرم الفسّاق هي عموم من وجه و حيث لا يستفاد بالأولويّه لا وجه لتقديمه على العموم كما لا يخفى.

و دعوى أنّ اللازم هو تقديم المفهوم الموافق على العموم و لو كان المفهوم بالمساواه و إلاّ- فلا- يمكن التصرّف في نفس المفهوم لأنّه قضيه لبيّه بل اللازم أن يتصرّف في المنطوق باخراجه عن الظاهر بالمرّه و هو بارد أو يتصرّف في العموم بالتخصيص و هو متعيّن و لو لم يكن شائعاً لما عرفت من خصوصيه المقام و هذا هو الوجه في كونه محلاً للاتفاق.

مندفعه بأنّ رفع اليد عن حكم المنطوق بمقدار ما ينافيه العموم ليس بارداً بل هو لازم لو فرض كون العامّ أظهر من القضيه في المفهوم كما أنّ التصرّف المذكور ليس بلا وجه إذ وجهه هو تقديم العامّ على المفهوم الكاشف عن عدم الحكم للمنطوق.

و بالجملة إن كان العامّ أظهر من المفهوم تقدّم عليه و إلاّ فلا وجه لتعيّن التصرّف في العموم بل التصرّف ممكن في العموم و المفهوم و مقتضى كون النسبه هي العموم من وجه و عدم المرجح هو الحكم بالتساقط.

و إذا كانت النسبه بينهما هي العموم و الخصوص فالمفهوم مقدّم على العموم قضاء لتقديم الخاصّ على العامّ كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ المفهوم الموافق المستفاد بالأولويّه مقدّم على العموم و إن كانت النسبه بينهما هي العموم من وجه و أمّا المفهوم الموافق المستفاد بالمساواه فإن كانت النسبه بينهما هي عموم و خصوص فهو أيضاً مقدّم و إلاّ فلا وجه لتقديمه على العموم بل مقتضى القاعده هو التساقط إن لم يكن مرجح في أحد الطرفين و إلاّ فالمقدّم هو ذو

المقام الثالث: في المفهوم المخالف و لا يخفى عليك أنه اختلف في تقديمه على...

في المفهوم المخالف و لا يخفى عليك أنه اختلف في تقديمه على العام و إن كانت النسبه بينه و بين العام عموما و خصوصا.
و لعل منشأ الاختلاف هو توهم كون العام أقوى بالنسبه إلى المفهوم لأن العام يدل بالوضع و المفهوم المخالف مستفاد من العليه المنحصره التي تكون مبتنيه على الاطلاق الذي يزول بأدنى دلالة تنافيه.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدس سره بما توضيحه إنه إذا ورد العام و ما له المفهوم في كلام أو كلامين بنحو يصلح أن يكون كل منهما قرينه متصله للتصرف في الآخر و دار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم بالدلاله على كل منهما إن كانت بمعونه مقدمات الحكمه أو بالوضع فلا يكون هناك عموم و لا مفهوم.

أما إذا كانت الدلاله فيهما بمقدمات الحكمه فلعدم تماميه مقدمات الحكمه في كل واحد منهما لتوقف تماميه مقدمات الحكمه في كل واحد منهما على عدم الآخر و المفروض أنه يزاحمه وجود كل واحد منهما.

و أما إذا كانت الدلاله فيهما بالوضع فلمزاحمه ظهور كل واحد منهما وضعا مع استقرار الظهور للآخر.

فلا- إشكال حينئذ في تساقط العام و المفهوم و صيرورتهما مجملين فاللازم حينئذ هو الرجوع إلى الاصول العمليه نعم لو كان أحدهما أظهر فيما إذا كان الظهور فيهما وضعيا يقدم الأظهر لأن أظهرته ماله الوضع يمنع عن قرينته الطرف الآخر.

و إذا لم يكن بين ما دل على العموم و ما له المفهوم ذلك الارتباط الموجب لقرينته كل واحد للآخر و لو لم يكن بينهما أظهر فاللازم هو أن يعامل مع كل منهما معاملة المجمل لأن الظهور في كل منهما يسقط عن الاعتبار لأجل المعارضه فيجرى عليهما حكم المجمل و هو الرجوع إلى الاصول العمليه.

و إذا كان بينهما أظهر في الفرض المذكور فهو المعمول و القرينه على التصرف في الآخر بنحو لا يخالف الأظهر بحسب العمل كحمله على الكراهه مثلا إذا ورد أنه يجوز إكرام الشعراء في دليل و ورد في آخر أكرم الشعراء بشرط كونهم عدولا فمفهومه هو لا- تكرم الفساق من الشعراء فلو كانت دلالة قوله يجوز إكرام الشعراء أظهر يحمل المفهوم على الكراهه حتى لا ينافي جواز إكرام الشعراء بحسب العمل (١).

يمكن أن يقال أولا- إن عمده الوجه في ثبوت المفهوم هو الاطلاق في إفاده الانحصار لاختصاص الوضع بمجرد الاناطه و عليه فترديده بين أن يكون المفهوم وضعيا أو إطلاقيا مستدرك كما أن التفصيل و التشقيق بين وجود الارتباط بين ما دل على المفهوم و ما دل على العموم و عدمه لغو بعد كون حكمهما واحدا و هو الإجمال و ما في حكمه.

و ثانيا: إننا نمنع الإجمال في المتصلين إذا كان أحدهما وضعيا و الآخر إطلاقيا لأن الوضعي تنجيزي و الإطلاقي تعليقي و هكذا نمنع الإجمال في المنفصلين فيما إذا كانت النسبه بينهما هي العموم و الخصوص لوضوح تقديم الخاص على العام و إن كان مستفادا عن مقدمات الإطلاق لانعقاد الظهور فيهما بعد فرض كون الكلامين منفصلين فلا وجه لدعوى الإجمال و الرجوع إلى الاصول العمليه على تقدير الانفصال و كون النسبه هي العموم و الخصوص المطلق و عليه فالمفهوم المخالف مع الانفصال و كون النسبه هي العموم و الخصوص مقدم على العموم كما هو مقتضى القاعده في المنطوقين.

و العجب من الشيخ الأنصاري قدس سره فإنه تردّد في ذلك من جهه الترديد في أن الجملة الشرطيّه أظهر في إرادته الانتفاء عند الانتفاء بينهما أو العام أظهر في إرادته

ص: ١٩٩

الأفراد منه لعدم ضابطه نوعيته يعتمد عليها في الأ-غلب ثمّ أحال تقديم أحدهما على الآخر إلى ما يقتضيه الموارد من الخصوصيات و القرائن (١).

و فيه أنّ الضابطه هنا موجوده و هي كون النسبه بين المفهوم و العموم عموما و خصوصا فإنّه يوجب أظهرية المفهوم بالنسبه إلى العامّ لكونه أخصّ فيتقدّم على العموم كسائر الموارد التي تكون النسبه هي العموم و الخصوص فالترديد ليس في محلّه فالأقوى هو تقدّم المفهوم على العموم فيما إذا كانت النسبه هي العموم و الخصوص و لذلك قال في المحاضرات و أما لو كانت النسبه بينهما عموما و خصوصا مطلقا فلا شبهه في تقديم الخاصّ على العامّ حيث إنّه يكون بنظر العرف قرينه على التصرف فيه و من المعلوم أنّ ظهور القرينه يتقدّم على ظهور ذبها و إن افترض أنّ ظهورها بالاطلاق و مقدّمات الحكمه و ظهور ذلك بالوضع (٢).

نعم إن عكس الأمر بأن يكون المفهوم عامّا فمقتضى القاعده المذكوره هو العكس أي تخصيص المفهوم مثلا إذا قيل أكرم الناس إن كانوا عدولا كان مفهومه أنّه لا يجب إكرام غير العادل سواء كان عالما أو غيره فإذا ورد أكرم العالم الفاسق كان منافيا مع عموم المفهوم و لكن يقدّم عليه لأخصّيّته بالنسبه إلى عموم المفهوم كما لا- يخفى. و لا- وجه لإلغاء المفهوم رأسا كما لا يخفى.

و أما إذا كانت النسبه بين المفهوم و العموم هي عموم من وجه فمقتضى القاعده هو التسايط في مورد التعارض كما هو مقتضى القاعده في المنطوقين بناء على عدم شمول الأخبار العلاجيّه للعامين من وجه كما قرّر في محلّه.

و لكنّ المحكّي عن الشيخ قدّس سرّه أنّه قال إذا قيل أكرم العلماء بعد قولك أكرم الناس

ص: ٢٠٠

١-١) مطارح الأنظار: ٢٠٨.

٢-٢) المحاضرات: ٣٠٣/٥.

إن كانوا عدولا (حيث كانت النسبه بين المفهوم و العموم هي العموم من وجه لأنّ مفهوم الثانى أنّه لا يجب إكرام غير العدول سواء كانوا علماء أو غير علماء و منطوق الأوّل هو وجوب إكرام العلماء سواء كانوا عدولا أو غير عدول).

فيحتمل أن يقال بإلقاء المفهوم رأسا على تقدير تقديم العموم فى مورد التعارض و هو العالم الفاسق على المفهوم القاضى بنفى وجوب إكرام الفاسق مطلقا.

و يحتمل التقييد فى المنطوق كأن يقال أكرم الناس الغير العالم إن كانوا عدولا فيستفاد من الكلامين سببته كلّ من العلم و العدالة لوجوب الإكرام بل و لعلّه هو المتعين لعدم ما يقضى بخلافه فى غير مورد التعارض من المفهوم كما عرفت فيما إذا ورد خاصّ فى قبال المفهوم العامّ.

و منه يظهر الوجه لمن أطلق القول بعدم انفعال الماء الجارى و لو لم يكن كترًا مع أنّ مقتضى المفهوم فى قوله إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء اعتبار الكثره فى الماء الجارى أيضا.

إذ إلقاء المفهوم رأسا ممّا لا شاهد عليه فلا بدّ إمّا من طرح العموم الدالّ على عدم انفعال الماء الجارى فى مورد التعارض أو تقييد المنطوق و ذلك ظاهر على من تأمل و هو الهادى (1).

ولا يخفى عليك أنّ محلّ الكلام هو تعارض العامّ مع المفهوم و هو لا يكون إلّا بعد الفراغ عن ثبوت المفهوم و مع الفراغ عنه لا مجال للإطلاق و التقييد فى المنطوقين فيما إذا كانت النسبه بين العموم و المفهوم هي العموم من وجه لأنّ التصرّف إمّا يقع فى ناحيه المفهوم فيقتيد بإطلاقه و إمّا فى ناحيه العموم فيخصّص عمومه فالأمر يدور بين المفهوم و المنطوق لا المنطوقين اللهمّ إلّا أن يقال إنّ التصرّف حيث لا يمكن فى المفهوم

ص: ٢٠١

بدون التصرف في المنطوق لأنَّ المفهوم لبيَّ جعل التصرف بين المنطوقين ثمَّ إنَّ تقديم أحدهما على الآخر مع كون النسبه عامين من وجه لا دليل له و على فرض التقديم لا يوجب إلقاء المفهوم رأسا بل غايته هو إلقاء إطلاقه في مورد التعارض كما أنَّ تقديم المفهوم على العموم لا يوجب إلقاء العموم رأسا بل غايته هو إلقاء عمومته في مورد التعارض.

و حيث لا ترجيح في تقديم أحدهما على الآخر لكون النسبه بينهما هي العموم من وجه فمقتضى القاعده هو التساقط في مورد التعارض كما أنَّه مقتضى القاعده في المنطوقين إذ لا مرجح لأحدهما على الآخر و عليه فلا وجه لجعل الشيخ قدس سره العام مقدما على المفهوم.

و ممَّا ذكر يظهر أنَّ ما في الدرر من أنَّه إن كان بينهما عموم من وجه كالدليل الدالّ على عدم انفعال الماء الجارى مطلقا و ما دلّ على توقّف عدم الانفعال، على الكثرية فالحقّ رفع اليد عن المفهوم لأنَّ العامّ المذكور يعارض حصر الشرط لا أصل الاشتراط لعدم المنافاه بين كون الكثرية شرطا و كون الجريان شرطا آخر و قد عرفت أنَّ دلالة القضيّه الشرطيّه على حصر العله على فرض الثبوت ليست بدلاله قويّه.

و حينئذ فهل يرفع اليد عن المفهوم مطلقا بحيث لو احتملنا سببا ثالثا لعدم الانفعال لا تكون القضيّه الشرطيّه دالّه على نفيه أو يرفع اليد في خصوص ما ورد الدليل وجهان (1).

لا- يخلو عن المناقشه و النظر لأنَّ الكلام بعد الفراغ عن ثبوت المفهوم و انعقاد الظهور و من المعلوم أنَّ بعد انعقاد الظهور و وجود المفهوم يتحقّق المنافاه بين كون الكثرية شرطا و كون الجريان شرطا آخر و بعد وجود المنافاه بينهما و كون النسبه بينهما هي العموم من وجه فلا وجه لرفع اليد عن المفهوم مطلقا بل مقتضى القاعده هو رفع

ص: ٢٠٢

اليد عن إطلاق المفهوم و عموم العامّ في مورد التعارض و هو بأن نحكم بالتساقط كما هو مقتضاها في المنطوقين.

فالأولى هو أن يقال إنّ مقتضى القاعده هو الحكم بالتساقط مع كون النسبه هي العموم من وجه إلا إذا كان مرجح في البين كما إذا كان تقديم أحدهما على الآخر موجبا لالغاء العنوان المأخوذ في موضوع الآخر رأسا دون العكس مثلا قوله عليه السّلام إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء يدلّ على اعتبار الكثرة في عدم الانفعال فمفهومه هو الانفعال و إن كان الماء جاريا.

فإذا قدّم مفهومه على عموم الماء الجارى لا- ينفعل كان موجبا للغويّه عنوان الجارى و هكذا بالنسبه إلى ماء البئر فإنّ تقديم مفهوم قوله عليه السّلام إذا كان الماء قدر كتر الخ على قوله عليه السّلام ماء البئر واسع لا ينجسه شيء يوجب لغويّه عنوان البئر عن الموضوعيّة للاعتصام رأسا فإنّ اعتصام الجميع إنّما هو بالكثرة و ببلوغه حدّ الكثر فإذن يصير أخذ عنوان ماء البئر في الدليل لغوا محضا.

و حيث لا- يمكن حمل كلام الحكيم على اللغويّه فلا- محاله يكون ذلك قرينه على تقديم العموم على المفهوم مع أنّ النسبه بينهما هي العموم من وجه و مقتضاها هو الجمع بين عنوان البئر و عنوان الكثرة في التأثير بمعنى أنّ كلّ واحد منهما مؤثر.

و لعلّ انظر الشيخ قدّس سرّه إلى ذلك و إن كانت العبارة قاصره.

و هكذا يمكن القول بالتقديم و إن كانت النسبه عموما من وجه إذا كان أحدهما حاكما بالنسبه إلى الآخر و لا كلام فيه كما لا يخفى.

فتحصّل أنّه لم يكن فرق بين المفهوم المخالف و المنطوق و بين المنطوقين سواء كانت النسبه عموما و خصوصا مطلقا أو عموما و خصوصا من وجه إذ مقتضى القاعده في الاولى هو تقديم الخاصّ على العامّ و في الثانيه هو التساقط فيما إذا لم يكن مرجح و إلا فالمقدّم هو ذو الترجيح فلا تغفل.

الفصل السابع: فى تعارض المفهوم مع العموم

و الكلام فيه يقع فى مقامات:

المقام الأول فى أنواع المفهوم:

ولا يخفى أنّ المفهوم إمّا موافق و إمّا مخالف، و الموافق هو ما دلّ اللفظ بحكم العقل على ثبوت الحكم فى الأشدّ بطريق أولى. و المخالف، هو الذى دلّ العقل عليه بواسطة تعليق الحكم فى الخطاب على العليّه المنحصره، فإنّ مقتضى ذلك هو الانتفاء عند الانتفاء، و إلاّ لزم الخلف فى التعليق المذكور.

أقسام المفهوم الموافق:

منها موارد إلغاء الخصوصيه كقوله رجل شكّ بين الثلاث و الأربع فإنّه لا شبهه فى أنّ الحكم المذكور فيه من البناء على الأكثر لا يختصّ بالرجل، و لكن فى كونه من أقسام المفهوم الموافق تأمل و نظر.

و منها المعنى الكنائى الذى سيق الكلام لأجله مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق، كقوله تعالى: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ** بناء على كونه كناية عن النهى عن حرمة إيدائهما و لم يكن نفس الأفّ محكوماً بحكم.

و منها ما إذا سيق الكلام لأجل إفاده حكم أخفّ المصاديق للانتقال إلى سائر

الموارد بالأولويّه، مثل نفس الآيه الكريمه المذكوره آنفا بناء على أنّ الأفّ محكوم بالحرمة أيضا.

و منها الحكم المستفاد من القضيّه التعليليه، كقوله «الخمير حرام» لأنّه مسكر، فإنّ العله تدلّ بمفهوم الموافقه على مساواه غير المورد المذكور مع المنطوق في الحكم.

ولا يخفى أنّ التعبير بالمفهوم الموافق في مورد إلغاء الخصوصيه لا- يخلو عن النظر، لأنّ مرجع الإلغاء هو تعميم المنطوق، ولا يتوسط فيه شيء مع أنّ اللازم في المفهوم الموافق هو توسط شيء آخر، وهكذا الأمر في التعليل، فإنّ مثل قوله-فإنّه مسكر-يدلّ على الكبرى الكلّيه، وهي أنّ كلّ مسكر حرام، وهو منطوق عامّ، فتدبرّ جيّدا.

المقام الثاني: في تقديم المفاهيم الموافقه

لا- كلام في تقديم المفاهيم الموافقه على العمومات فيما إذا كانت أخصّ منها لبناء العقلاء على ذلك إلاّ إذا كانت العمومات أظهر، فتقدّم على الخاصّ بالتصرّف في هيئه الخاصّ، كما هو المتعارف في غير مفهوم الموافق من المخصّصات.

هذا كلّّه فيما إذا كانت النسبه بينهما هي العموم و الخصوص.

و أمّا إذا كانت النسبه بينهما هي العموم من وجه، فقد ذهب بعض إلى أنّه يعامل معهما معامله المنطوقين، فيحكم بتساوقهما، و الرجوع إلى الأصل العمليّ إن لم يكن مرجّح في البين، و لا- مجال للحكم بالتخيير بعد اختصاص الأخبار العلاجيّه بالتعارض التباينيّ.

و الظاهر من الشيخ الأ-عظم في مطارح الأنظار هو تقديم المفاهيم الموافقه و إن كانت النسبه بينها و بين العمومات عموما من وجه، و ذلك لقوّه دلالة الكلام على المفهوم الموافق، لأنّه المقصود بالإفاده، و لأنّه المستفاد من الكلام بالأولويّه.

يمكن أن يقال، إنّ ما ذكره الشيخ الأعظم حسن فيما يستفاد بالأولويّه لا بالمساواه لعدم قوّه الدلاله و الأولويّه فيها مع أنّها من أقسام المفهوم الموافق.

و فضّل المحقّق النائيني قدّس سرّه في المفهوم الموافق، بين ما إذا كانت النسبه بين منطوق المفهوم و بين العموم عموماً و خصوصاً، فيقدّم المفهوم.

و إن كانت النسبه بين المفهوم و بين العموم، عموماً من وجه، كما إذا ورد لا تكرم الفساق و ورد أكرم فساق خدام العلماء، الدالّ بمفهومه على وجوب إكرام العلماء، و الوجه في ذلك أنّه لا يمكن التصرّف في المفهوم نفسه من دون تصرّف في المنطوق، كما لا يمكن التصرّف في المنطوق لكونه أخصّ، فينحصر الأمر في التصرّف في العموم و إبقاء المفهوم على عمومه.

و بين ما إذا كانت النسبه بين منطوق المفهوم و العموم عموماً من وجه كما إذا كان المنطوق في مفروض المثال أكرم خدام العلماء.

و حينئذ إن قدّم المنطوق على العموم في مورد التعارض و دخل بذلك الخادم الفاسق للعالم في موضوع وجوب الإكرام، كان المفهوم الثابت بالأولويّه القطعيّه مقدّماً على العموم أيضاً.

و إن قدّم العموم على المنطوق، و خرج الخادم الفاسق عن موضوع وجوب إكرام خدام العلماء و اختصّ الوجوب بإكرام الخدام العدول لم يثبت الأولويّه إلّا وجوب إكرام العدول من العلماء دون فساقهم، هذا هو حقّ القول في المفهوم بالأولويّه.

يمكن أن يقال إنّ اللازم هو ملاحظه المنطوق و المفهوم معاً بالنسبه إلى العموم، لأنّهما متوافقان في التعارض مع العموم و لا وجه لتقديم المنطوق على المفهوم أو بالعكس بل هما في عرض واحد يكونان متنافيين مع العموم إذ التعارض بعد وجود القضيه و تماميه مدلولها منطوقاً و مفهوماً، و بعد هذه التماميه يكون المنطوق و المفهوم

متعارضين مع العموم فى عرض واحد.

و عليه فيعمل فى كلّ من المنطوق و المفهوم بالنسبه إلى العموم بحسب ما يقتضيه القاعده من دون نظر إلى الآخر، فالمفهوم مقدّم على العموم، لكونه أظهر منه من جهه كونه مستفادا بالأولويه و إن كانت النسبه بينه و بين العموم هى العموم من وجه.

و المنطوق مقدّم على العموم، إن كانت النسبه بينه و بين العموم هى العموم و الخصوص، و إلاّ فهما متعارضان، فيتساقتان إن لم يكن احدهما أقوى من الآخر، كما فى سائر الموارد من موارد التعارض بنحو العموم من وجه.

و لا دليل على ملاحظه المنطوق أولاً، ثمّ ملاحظه المفهوم بعد كونهما فى عرض واحد بالنسبه إلى العموم.

فالأقرب هو ما ذهب إليه الشيخ قدّس سرّه من أنّ المفهوم مقدّم مطلقاً لكونه أقوى من جهه الدلاله اللفظيه، و لا يرتبط تقديم المفهوم بملاحظه نسبه المنطوق مع العموم و تقديمه، فتدبرّ جيداً.

المقام الثالث: فى المفهوم المخالف

و الظاهر هو تقديم المفهوم المخالف على العامّ فيما إذا كانت النسبه بينهما هى العموم و الخصوص، و إن كان منشأ الظهور هو مقدمات الإطلاق.

ربّما يتوهم أنّ العامّ أقوى من المفهوم المخالف، لأنّ دلالة العامّ بالوضع دون المفهوم المخالف، لاستفاده المفهوم من العليّه المنحصره التى تكون مبتنيه على الإطلاق الذى يزول بأدنى دليل معارض.

و هو فاسد لوضوح تقديم الخاصّ على العامّ و إن كان الخاصّ مبتنيا على مقدمات الإطلاق، و ذلك لانعقاد الظهور فى كليهما و أظهرية الخاصّ بالنسبه إلى العامّ لكونه أخصّ فيتقدّم على العامّ كسائر الموارد، و لا فرق فى الظهور المنعقد بين أن

يكون ناشئا من الوضع أو من مقدمات الإطلاق، ومقتضى ما ذكر أنه لو عكس الأمر و كان المفهوم عاميا و المنطوق خاصيا فالمقدم هو المنطوق.

مثلا- إذا قيل- أكرم الناس إن كانوا عدولا- كان مفهومه أنه، لا يجب إكرام غير العادل، سواء كان عالما أو غيره، فإذا ورد- أكرم العالم الفاسق- كان منافيا مع عموم المفهوم و يقدم قوله- أكرم العالم الفاسق- على عموم المفهوم قضاء لتقديم الخاص على العام. هذا كله بناء على كون النسبة بين المفهوم المخالف و المنطوق العام هي العموم و الخصوص. و أما إذا كانت النسبة بينهما هي عموم من وجه، فمقتضى القاعده، هو الحكم بالتسايط في مورد التعارض، كما هو مقتضى القاعده في المنطوقين بناء على عدم شمول الأخبار العلاجيّه لغير التعارض التبايني.

إلا- إذا كان أحدهما حاكما بالنسبه إلى الآخر فالحاكم مقدم، أو إذا كان تقديم أحدهما على الآخر موجبا للغويّه الآخر دون العكس فالعكس مقدم، مثلا قوله عليه السّلام «إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء» يدلّ بمفهومه على اعتبار الكثرية في عدم الانفعال. و إن كان الماء جاريا، فإن قدّم ذلك على عموم قوله عليه السّلام الماء الجارى لا ينفعل لزم اللغويّه، و ذلك قرينه على تقديم قوله الماء الجارى على مفهوم قوله إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه مع أنّ النسبه بينهما هي العموم من وجه و مقتضى ذلك هو الجمع بين عنوان الجارى و الكثر في التأثير بمعنى أنّ كلّ واحد منهما مؤثر في عدم الانفعال.

و لا- يخفى عليك أنه إذا تعقب الاستثناء جملا- متعدده مثل قوله تعالى: وَ الَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُحْصِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلُدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا الْآيَةَ (1) وقد وقع الكلام في أن الاستثناء ظاهر في استثناء الجميع من الفسق و من الحكم بعدم قبول الشهاده و من الحكم بجلدهم ثمانين.

أو ظاهر في خصوص الأخيره أو لا ظهور له في واحد منها وجوه أو أقوال يقع الكلام في مقامين.

المقام الأول: في مقام الثبوت و إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع و لا يخفى...

في مقام الثبوت و إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع و لا يخفى عليك أنه قد ادعى غير واحد أن رجوع الاستثناء إلى الجميع مستلزم لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد و هو غير ممكن و قد أجاب عنه في الكفايه بأن رجوعه إلى الكل ممكن و صحيح ضروره أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى في أنه لا- يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة بحسب المعنى و كان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى و تعدد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا- يوجب تعدد المستعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً (فلا يرد عليه أن الأداة لما وضعت للإخراج بالحمل الشائع بناء على أن الموضوع له في الحروف

ص: ٢٠٩

خاصّ يلزم من استعمالها فى الإخراجات استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد و هو فى الحروف أشكل لأنها آلات لملاحظه الغير فيلزم أن يكون الشئ الواحد فانيان فى شيئين أو أكثر).

و من المعلوم أنّ بعد إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع فإن استظهر ذلك منه فالجميع مورد الاستثناء و لا كلام و إلا فأمكن دعوى الإجمال فإنّ مع إمكان رجوع الاستثناء إلى الكلّ و صحّته.

صارت الجمل مكنتفه بما يصلح للقريبته و معه لا تكون ظاهره فى العموم فلا بدّ فى مورد الاستثناء فى غير الأخيره من الرجوع إلى الاصول و أمّا الأخيره فاستثناؤه متيقّن و إن لم يكن الاستثناء ظاهرا فيه (١).

أورد عليه المحقق الاصفهاني قدّس سرّه بأنّ أداه الاستثناء إذا كانت موضوعه للإخراجات الخاصّه فلا محاله يتعدّد الإخراج بتعدّد أحد الطرفين بداهه كونه أمرا نسبيا يتعدّد بتعدّد الطرف فلو لا- لحاظ الوحده فى الجمل المتعدّده أو فى المستثنيات المتعدّده لم يكن الإخراج واحدا و شمولها حينئذ للمتعدّد بما هو متعدّد موجب للاستعمال فى أزيد من معنى واحد و لا جامع مفهوميّ بناء على خصوصيته الموضوع له.

و أمّا صحّحه إخراج المتعدّد فلا- تجدى إذ الخارج إن كان متعدّدا بالذات و واحدا مفهوما كما إذا قال إلا النحويين مثلا فلا إشكال لأنّ الخارج بما هو ملحوظ من حيث الخروج واحد.

و إن كان متعدّدا مفهوما فلا محاله لا يصحّ إلا بالعطف و هو فى حكم تعدّد أداه

ص: ٢١٠

(١-١) راجع الكفايه: ٣٦٥/١.

و ظاهر كلامه هو اختيار القول الثانى حيث إنه إذا لم يمكن رجوع الاستثناء إلى الجميع فلا محاله يكون ظاهرا فى الرجوع إلى الأخير من الجمل فبقية سائر الجمل على ظهورها إذ الاستثناء المذكور لا يصلح للرجوع إليها.

و يمكن الجواب عنه بأننا لا- نسلم تعدد الإخراج بتعدد الأطراف إذ يمكن إخراج المتعدّات بإخراج واحد كما يمكن نداء الأشخاص بنداء واحد مع أنّ الأشخاص بوجودهم الخاصّ يكونون موردا للنداء و عليه فلا- يلزم من كون الاستثناء مربوطا بالجمل المتعدّده استعمال أداه الاستثناء فى أكثر من معنى واحد كما أنه لا- يلزم من نداء الأشخاص المتعدّده بنداء واحد استعمال أداه النداء فى أكثر من معنى واحد بل الإخراج و النداء مستعملان فى المعنى الواحد و معنى كون اللفظ فانيا فى المعنى ليس هو إلّا إفاده المعنى لا الفناء التكوينيّ لأنّه خلف فى الواقعيّات.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه إنّ الاستعمال ليس إلّا جعل اللفظ آله لإفاده المعنى.

فإن كان هذا هو المراد من جعله قالبا و فانيا و وجهها و عنوانا للمعنى إلى غير ذلك من التعبيرات فلا دليل على امتناع كون شىء واحد قالبا لشئيين أو فانيا فيهما أى يكون اللفظ منظورا به و المعنيان منظورا فيهما و إن كان المراد شيئا آخر فلا بدّ من بيانه و وجه امتناعه.

و أمّا فناء اللفظ بحسب وجوده الواقعيّ فى المعنى بحيث لا يبقى واقعا إلّا شئيه المعنى فهو أمر غير معقول لأنّ اللفظ له فعليّه و ما كان كذلك لا يمكن أن يفنى فى

و عليه إفاده المتكثرات لا- تستلزم تكثّر الإفاده فلا- يلزم من رجوع الاستثناء إلى الجمل المتعدّده إفاده الاستثناء للاخراجات المتعدّده كما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه بل الاستثناء يفيد إخراج المتعدّدات.

هذا مضافا إلى أنّ المستثنى إذا كان كليًا يشمل مصاديقه و لو في الجمل السابقه مع عدم منافاته لجزئيه الاستثناء أو الإخراج، و إليه أشار سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال هذا مع منع لزوم استعمال الأداة في أكثر من معنى فإنّ المستثنى إذا كان كليًا قابلا- للصدق على الكثيرين فاخرج ب«الأ» و غيرها، يكون الاستثناء بإخراج واحد مخرجا للكثيرين فقوله أكرم العلماء و أضف التجار إلا الفساق منهم إخراج واحد للفساق قابل للانطباق على فساق العلماء و التجار فلا يكون استعمال الأداة في أكثر من معنى واحد (٢).

ثمّ لا- فرق فيما ذكر بين أن يكون مفاد أداة الاستثناء هو مفهوم الإخراج أو شخص الإخراج لإمكان تعلق شخص الإخراج بالمتعدّدات كما يمكن تعلق شخص النداء بالمتعدّدات.

كما لا حاجة إلى جعل الاستعمال من باب جعل العلامة بأن يقول يمكن أن يلحظ في المقام حقائق ربطيه متعدّده بعدد المستثنى منه و تجعل كلمه واحده علامه لتلك الملحوظات المتعدّده كما أمكن ذلك في الأسماء لما عرفت من إمكان إخراج الكثيرين بإخراج واحد فيما إذا كان اللفظ آله لإفاده المعنى حيث إنّ الإخراج الحقيقي يصلح أن يتعلّق بالمتعدّدات كتعلّق النداء و البعث بالمتعدّدات كما ترى تحرّك الجيوش

بأمر واحد و بعث واحد من ناحيه الأمير.

المقام الثاني: في مقام الإثبات.

ولا يخفى عليك أنه يختلف ذلك بحسب تكرار الحكم أو الموضوع أو كليهما و عدمه أو بحسب ذكر الاسم الظاهر في الجملة الأولى و عطف سائر الجمل عليها مشتملا على الضمير إليه أو ذكر الاسم الظاهر في جميع الجمل و إلى غير ذلك من التفصيلات فالأولى هو أن نذكر بعضها مع النقض و الإبرام و نقول مستعينا بالله تعالى هنا تفصيلات.

أحدها: ما في نهاية النهايه من التفصيل بين ما إذا كان الاستثناء قيّدا للموضوع لا إخراجا عن الحكم فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخير و بين ما إذا كان الاستثناء إخراجا عن الحكم فقال فإن لم يتكرر الحكم في الجمل فالظاهر بل المتعين هو رجوعه إلى الجميع بخلاف ما إذا تكرر الحكم في الجمل.

ففي مثل أكرم العلماء و الشرفاء و الشعراء إلاّ الفساق يرجع الاستثناء إلى الجميع فإنّ المستثنى منه في الحقيقة هو الحكم و هو واحد غير متعدّد.

و في مثل أكرم العلماء و أكرم الشرفاء و أكرم الشعراء إلاّ الفساق فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى الأخير مدّعا بأنّ الظاهر بمقدّمات الحكمه إذا كان المتكلم في مقام البيان و لم يقرينه على الرجوع إلى غير الأخير هو الرجوع إليها فإنّ رجوعه إلى غير الأخير يحتاج إلى البيان (1).

و فيه ما لا يخفى حيث إنّ التفرقة بين ما إذا كان الاستثناء قيّدا للموضوع و بين ما إذا كان قيّدا للحكم لا وجه له فإنّ البحث و النزاع يشمل صورتين.

هذا مضافا إلى إمكان منع كون الحكم واحدا في مثل أكرم العلماء و الشرفاء

ص: ٢١٣

و الشعراء إلا الفساق لأن مقتضى تعدد الموضوع هو تعدد الحكم كقوله عليه السلام اغسل للجمعه و الجنابه و الزياره و أيضا لا مجال للأخذ بمقدمات الحكمه مع وجود ما يصلح للرجوع إلى الجميع فدعوى اختصاص الاستثناء بالأخير غير ثابتة و أصاله عدم القرينه لا تجرى فيما إذا كان فى الكلام ما يصلح للقرينه إذ لا بناء من العقلاء على عدم قرينه الموجود.

و ثانيها: ما فصله المحقق النائيني قدس سره بين تكرار الموضوع و عدمه حيث فصل بين صورته تكرار عقد الوضع فى الجملة الأخيره كما فى مثل الآيه الكريمه: وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلُدُوهُنَّ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُنَّ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا (١).

فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيره لأن تكرار عقد الوضع فى الجملة الأخيره مستقلا يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجملة الأخيره إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

و بين صورته عدم تكرار عقد الوضع و اختصاص ذكره بصدر الكلام كما إذا قيل أكرم العلماء و أضفهم و أطعمهم إلا فساقهم.

فلا مناص فيه عن الالتزام برجوعه إلى الجميع لأن المفروض أن عقد الوضع فيه لم يذكر إلا فى صدر الكلام و حيث إنه لا بد من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع فلا بد من رجوعه إلى الجميع و أما كون العطف فى قوه التكرار فهو و إن كان صحيحا إلا أنه لا يوجب وجود عقد وضع آخر فى الكلام ليكون صالحا لرجوع الاستثناء إليه.

إلى أن قال و ممّا ذكرناه يظهر أنه لو كثر عقد الوضع فى وسط الجمل المتعدده

ص: ٢١٤

(١ - ١) النور: ٤-٥.

لزم رجوع الاستثناء إليه فتخصّص الجمله المشتمله عليه و الجمل المتأخره عنها و تبقى الجمل السابقه عليها على عمومها (١).

و فيه أنّ استقلال الجمله لا يمنع من احتمال رجوع الاستثناء إلى السابق كما أنّ الضمير لا يمنع من ورود الاستثناء عليه بعد كونه قائما مقام الاسم الظاهر و أيضا لزوم رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع محلّ منع إذ ليس هو إلا لإخراج الحكم كقولهم ما جاء في القوم الأ زيد لظهوره في تخصيص مجيء زيد لا لتقييد الموضوع ثم تعليق الحكم عليه كأن يتصوّر القوم باستثناء زيد ثم علق عليه عدم المجيء.

قال في منتهى الاصول إنّ هذا الاستثناء يصلح للرجوع إلى الجميع بحيث لو علمنا أنّ المتكلم أراد الاستثناء من الجميع لا يلزم منه خلاف أصل أو ارتكاب تجوّز و عنايه و أمثال ذلك من تقدير و إضمار و غيره و مع وجود مثل ذلك كيف يمكن إجراء أصاله العموم و هل للعقلاء بناء على عدم المخصّص مع وجود ما يصلح للمخصّص فيه إشكال نعم لا ننكر أنّ في بعض الموارد بحسب المتفاهم العرفي يكون المرجع خصوص الجمله الأخيره أو الجميع لقرائن حالته أو مقالته أو لجهه اخرى و لكنّه خارج عن محلّ الكلام (٢).

و لعلّ المفصّل توهم أنّ الأداه الاستثنائية بمنزله الوصف للمستثنى منه و حيث لا تتّصف الضمير بشيء يرجع التوصيف إلى مرجعه و لكنّه كما أفاده المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه خلط بين أداه الاستثناء الوصفية و الاستثنائية فإنّ الاولى حيث أنّها وصفية و الضمير المتّصل غير قابل للتوصيف فلا بدّ من رجوعها إلى المذكور في صدر الكلام مع أنّ الكلام في الاستثنائية الراجعه إلى المفهوم التركيبي لا الافرادى.

ص: ٢١٥

١- ١) أجود التقريرات: ١/٤٩٦-٤٩٨.

٢- ٢) منتهى الاصول: ١/٤٦٤.

و أما ما ذكره من أن عقد الوضع مذکور في الجملة الأخيره فقد أخذ الاستثناء محلّه و غيره محتاج إلى دليل مفقود هنا ففيه أنه مصادره و غايته أن الأخيره متيقنه و أن غيرها يحتاج إلى دليل (١).

و ثالثها: ما فضّله السيد المحقق الخوئي قدس سرّه في حاشيه أجود التقريرات بين تعدّد القضيّه بدون تكرار المحمول و بين تعدّد القضيّه مع تكرار المحمول حيث قال إذا تعدّدت القضيّه بتعدّد موضوعاتها دون محمولاتها كما إذا قيل أكرم العلماء و الأشراف و الشيوخ إلاّ الفسّاق منهم فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى الجميع لأنّ القضيّه في مثل ذلك و إن كانت متعدّده صوره إلاّ أنّها في حكم قضيّه واحده قد حكم فيها بوجوب إكرام كلّ فرد من الطوائف الثلاث إلاّ الفسّاق منهم فكأنّه قيل أكرم كلّ واحد من هذه الطوائف إلاّ من كان منهم فاسقا.

بخلاف ما إذا تعدّدت القضيّه بتعدّد موضوعاتها مع تكرّر عقد الحمل فيها كما إذا قيل أكرم العلماء و الأشراف و أكرم الشيوخ إلاّ الفسّاق منهم فإنّ الظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكرّر فيها عقد الحمل و ما بعدها من الجمل لو كانت لأنّ تكرار عقد الحمل في الكلام قرينه على قطع الكلام عمّا قبله و بذلك يأخذ الاستثناء محلّه من الكلام فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجملة المتكرّر فيه عقد الحمل إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

و إذا تعدّدت القضيّه فيه بكلّ من الموضوع و المحمول كما إذا قيل أكرم العلماء و جالس الأشراف إلاّ الفسّاق منهم فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيره لما تقدّم (٢).

ص: ٢١٤

١- (١) نهايه الدرايه: ٢٠٧/٢.

٢- (٢) أجود التقريرات: ١/٤٩٦.

و فيه أولاً: أنّ القضيّه فيما إذا تعدّدت الموضوعات تكون متعدّده بتعدّد موضوعاتها و كونها في حكم قضيّه واحده قد حكم فيها على عنوان واحد فيرجع الاستثناء إلى الجميع منظور فيه لأنّ إمكان إرجاع المتعدّد إلى المتّحد لا يوجب الاتّحاد الفعلي و مع التعدّد الفعلي يمكن اختلاف الجمل المتعدّده في الاستثناء و عدمه.

و ثانياً: أنّ تعدّد القضايا و أحكامها فيما إذا تكرّر محمولاتها لا يمنع عن إمكان رجوع الاستثناء إلى جميع موضوعاتها ألا ترى جواز تصريح المتكلم في مثل المثال بـرجوع الاستثناء إلى الجميع و لا يعترض عليه بأنّ الجملة الأخيرة قرينه على قطع الكلام عمّا قبله و مع القطع يلزم إقامه دليل آخر على استثناء موضوعات القضايا السابقه هذا مضافاً إلى إمكان رجوع أحكام القضايا المتعدّده المذكوره إلى حكم واحد لاتّحادها على المفروض.

نعم لا يبعد دعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فيما إذا تغيّرت الجمل موضوعاً و محمولاً كالمثال المذكور أخيراً أي أكرم العلماء و جالس الأشراف إلّا الفساق منهم.

و رابعها: ما فصّله في منتقى الاصول بين ما إذا اتّحد المحمول مع تکرّر ذكر العمومات مثل أن يقال أكرم العلماء و التجار و الأدباء إلّا الفساق منهم.

فالاستثناء راجع إلى الجميع و لا تعيّن لرجوعه إلى الأخير و كونه أقرب العمومات إلى الضمير لا يوجب التعيّن و إلّا فالأبعد أيضاً فيه خصوصيّة و هي الأبعديّة فلا يصلح العامّ الأخير لرجوع الضمير إليه و عليه فيتعيّن رجوعه إلى الجميع.

و بين ما إذا تكرّر المحمول بدون العطف سواء اتّحد أم اختلف مثل أن يقال أكرم العلماء أضف التجار احترم الأدباء إلّا الفساق منهم فالمتعّين هو رجوع الضمير إلى الأخير إذ بيان كلّ حكم بجملة مستقلّه غير مرتبطه بسابقتها برابط يوجب كون الجملة السابقه في حكم المغفول عنها و المنتهى عن شئونها و هذا الأمر يوجب نوع

تعيّن للأخيره من بين الجمل الاخرى السابقه عليها.

و على هذا جرت سيره العرف.

و بين ما إذا تكرر المحمول مع العطف مثل أن يقال أكرم العلماء و أضف التجار و احترم الادباء إلاّ الفساق منهم فيكون مجملا إذ يحتمل أن يكون استقلال الأ-خير في الحكم موجبا لتعيّنه عرفا من بينها كما يحتمل أن يكون ربط الأخير بحرف العطف موجبا لعدم تعيّنه لكون الجميع بمنزله الجمله الواحده فيكون الكلام مجملا و لكن تخصيص الأخيره قدر متيقّن (١).

و فيه أوّلا أنّ دعوى تعيّن رجوع الاستثناء إلى الجميع في الصوره الاولى لا شاهد لها مع كون القضيّه متعدّده بتعدّد موضوعاتها و عدم تعيّن رجوعه إلى الجمله الأ-خيره لا- يوجب تعيّن رجوعه إلى الجميع بل يمكن أن يكون مجملا- إن لم نقل بتعيّن رجوعه إلى الأخير.

و ثانيا: أنّ دعوى تعيّن رجوع الاستثناء إلى الجمله الأ-خيره في الصوره الثانيه مستدلا بأنّ الجمله السابقه في حكم المفعول عنها من جهه ترك العطف كما ترى إذ لو سلّمنا التركيب المذكور في الأدبيّات العربيّه فدعوى كون الجمل السابقه في حكم المفعول عنها ممنوعه إذ عدم العطف لو لم يوجب الارتباط لاشعاره بعدم تماميّه الجمله لا يوجب الجمله السابقه مفعولا عنها.

و عليه فإن كان نوع المحمول متّحدا فلا يكون ظاهرا في الرجوع إلى الأخير كما لا يكون ظاهرا في الرجوع إلى الجميع.

و إن كان نوع المحمول مختلفا فلا يبعد دعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الجمله الأخيره لتغاير الجمل موضوعا و محمولا كما مرّ.

ص: ٢١٨

و ثالثاً: أنّ دعوى الإجمال فى الصورة الثالثة بدعوى أنّ استقلال الأخير فى الحكم يوجب التعيّن و ربط الأخير بحرف العطف يوجب عدم التعيّن لكون الجميع بمنزلة الجملة الواحدة فمع تعارض الأمرين يحصل الإجمال مندفعه بأنّ العطف لا يوجب وحده الجملة بل الواو تدلّ على مغايره الجملة بعضها مع بعض و لكن مع ذلك لا ينافى رجوع الاستثناء إلى الجميع نعم لا يبعد دعوى ظهور الكلام فى الرجوع إلى الأخير بعد تغايرها مع سائر الجمل موضوعاً و محمولاً فلا تغفل.

و خامسها: ما فصّله سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بين ما إذا ذكر الاسم الظاهر فى الجملة الاولى و عطف سائر الجمل عليها مشتملاً على الضمير الراجع إليه و اشتمل المستثنى أيضاً على الضمير كقوله أكرم العلماء و سلّم عليهم و ألبسهم إلاّ الفساق منهم فالظاهر رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل.

لأنّ الضمير كما مرّ موضوع لنفس الاشارة إلى الغائب كما أنّ أسماء الاشارة موضوعه للاشارة إلى الحاضر فإن اشتمل المستثنى على الضمير يكون إشاره إلى شىء و لم يكن فى الجملة شىء صالح للاشارة إليه إلاّ الاسم الظاهر المذكور فى صدرها و أمّا سائر الجمل فلا تصلح لإرجاع الضمير إليها لعدم عود الضمير إلى الضمير.

و كذا لا يبعد أن يكون الاستثناء من الجميع اذا لم يشتمل المستثنى على الضمير مع اشتمال الجملة عليه كما لو قال فى المثال المتقدم إلاّ بنى فلان.

أمّا إذا قلنا بأنّ الضمير فى مثله منوئى فلما ذكرنا و إن قلنا بعدم التيه فلأنّ الضمير فى سائر الجمل غير صالحه لتعلق الاستثناء بها فإنّها بنفسها غير محكوم به شىء فلا محاله يرجع الاستثناء إلى ما هو صالح له (١).

و لا يذهب عليك أنّ مراده قدّس سرّه أنّه إذا اشتمل المستثنى على الضمير أو كان

ص: ٢١٩

الضمير منويًا فيه كان الاستثناء راجعا إلى جميع الجمل.

لعدم عود الضمير إلى الضمير و هو قرينه على عوده إلى الاسم الظاهر المذكور في صدرها و عليه فمع تخصيص الاسم الظاهر المذكور في صدرها لا مجال لإطلاق الجمل التابعه و إن كان لها إطلاق فهو بدويّ فبعد رجوع الاستثناء إلى الاسم الظاهر لا ينعقد الإطلاق بل مقتضى رجوع الضمائر إلى الصدر هو الأتحاد في المراد.

و لا وقع بعد ما عرفت لما يقال من أنّ الموضوع و المحمول نفس المسميات و المعانى فلا فرق بين أدائها بأيّ طريق لما عرفت من الفرق حيث أنّ صحّه رجوع الضمير إلى الاسم الظاهر و عدم صحّه ذلك بالنسبه إلى الضمير قرينه على عدم تعميم المسمى في موضوعات جميع الجمل.

و لكن بعد و في النفس شيء و هو أنّ تقييد الموضوع في الجمله الأخيره باستثناء الفاسق من العلماء لا يستلزم تقييد الموضوع في الجمل السابقه لأنّ الجمل السابقه معطوفه على الاسم الظاهر في الصدر بما هو مستعمل في معناه اللغويّ لا بما هو مراد جدّي و رجوع الضمير إلى الصدر لا يستلزم رجوع الاستثناء إليه أيضا و بالجمله تعريف المستثنى متوقّف على الرجوع إلى الصدر لا نفس الاستثناء كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أنّه لو لم يكن الضمير منويًا في المستثنى فلا وجه لدعوى رجوع الاستثناء إلى الجميع مستدلا بأنّ الضمير في سائر الجمل غير صالحه لتعلّق الاستثناء بها فإنّها بنفسها غير محكوم به بشيء فلا محاله يرجع الاستثناء إلى ما هو صالح له و هو الاسم الظاهر المذكور في الصدر لأنّ الضمير قائم مقام الاسم الظاهر فيجوز تخصيصه و قد عرفت صحّه تخصيص الضمير دون العامّ فيما مرّ من البحث في أنّ تعقّب العامّ بضمير لا يراد منه إلاّ بعض أفراد العامّ هل يوجب تخصيص العامّ أولا فراجع.

فتحصّل ممّا ذكرناه في مقام الاثبات صحّه القول برجوع الاستثناء إلى الأخير

فيما إذا كانت الجمل المتكرّره متغايره موضوعا و محمولا مثل أن يقال أكرم العلماء و جالس الأشراف و اتّبع آباءك إلا الفساق منهم فإنّ الظاهر أنّ الجمل المذكوره متغايره و الجمل المتغايره كالمفصله و لا دليل لرجوع قيد بعض إلى الآخر إلا إذا قامت قرينه مقالتيه أو حالتيه على ذلك.

و أما سائر الموارد فلم يثبت الظهور فيه لا بالنسبه إلى رجوع الاستثناء إلى الجميع و لا بالنسبه إلى الأخير بل اللازم هو ملاحظه خصوصيات الموارد فلا تغفل.

ص: ٢٢١

الفصل الثامن: فى الاستثناء المتعقب للجمل

فقد وقع الكلام فى أنّ الاستثناء، ظاهر فى استثناء جميع الجمل المتقدمه، أو ظاهر فى خصوص الأخيره، أو لا ظهور له أصلاً؟ يقع البحث فى مقامين:

المقام الأول: فى مقام الثبوت:

و قد ادعى أنّ رجوع الاستثناء إلى الجميع مستلزم لاستعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد و هو غير ممكن.

يمكن منع ذلك ضروره، أنّ تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى فى أنه لا يوجب تفاوتاً فى ناحيه الأداء بحسب المعنى، و كان المستعمل فيه الأداء فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال فى المستثنى و عليه فدعى أنّ رجوع الاستثناء إلى الجميع مستلزم لاستعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد كما ترى.

ربّما يتوهم تعدد الإخراج بتعدد الأطراف، فلو لا لحاظ الوحده فى الجمل المتعدده أو المستثنيات المتعدده، لا يكون الإخراج واحداً، و شمولها حينئذ للمتعدد بما هو متعدد موجب للاستعمال فى أزيد من معنى واحد و لا جامع مفهومى بناء على خصوصيته الموضوع له.

و يمكن الجواب عنه بأنّ الاستعمال ليس إلا جعل اللفظ آله لإفاده المعنى، فإن

كان هذا هو المراد من جعله قالبا و فانيا فلا دليل على امتناع شىء واحد قالبا لشيئين أو أكثر، وإن كان المراد شيئا آخر فلا بد من بيانه.

و عليه إفاده المتكثرات لا- تستلزم تكثّر الإفاده، فلا- يلزم من رجوع الاستثناء إلى الجمل المتعدّده إفاده الاستثناء للإخراجات المتعدّده بل الاستثناء يفيد إخراج المتعدّدات، فلا تغفل.

المقام الثانى: فى مقام الأثبات

و لا- يخفى أنه يختلف بحسب تكرار الحكم أو الموضوع أو كليهما و عدمه، أو بحسب ذكر الاسم الظاهر فى الجمله الاولى و عطف سائر الجمل عليها مشتمله على الضمير الراجع إليه، أو ذكر الاسم الظاهر فى جميع الجمل، و إلى غير ذلك من التفصيلات، فالأولى هو الإشارة إلى بعضها.

أحدها: ما فى نهايه النهايه من التفصيل بين ما إذا كان الاستثناء قيّدا للموضوع لا إخراجا عن الحكم فهو ظاهر فى الرجوع إلى الأخير.

و بين ما إذا كان الاستثناء إخراجا عن الحكم، فقال فإن لم يتكرّر الحكم فى الجمل، فالظاهر بل المتعين هو رجوعه إلى الجميع بخلاف ما إذا تكرّر الحكم فى الجمل.

ففى مثل أكرم العلماء و الشرفاء و الشعراء إلاّ الفساق، يرجع الاستثناء إلى الجميع، لأنّ المستثنى منه هو الحكم و هو واحد غير متعدّد.

و فى مثل أكرم العلماء و أكرم الشرفاء و أكرم الشعراء إلاّ الفساق، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى الأخير مدّعا بأنّ الظاهر بمقدّمات الحكمه إذا كان المتكلم فى مقام البيان و لم يقدّم قرينه على الرجوع إلى غير الأخير هو الرجوع إليها، فإنّ رجوعه إلى غير الأخير يحتاج إلى البيان.

و فيه ما لا يخفى حيث إنّ البحث يعمّ صورتين و لا وجه للتفرقة المذكوره. هذا مع إمكان منع كون الحكم واحداً في مثل أكرم العلماء و الشرفاء و الشعراء إلاّ الفساق لأنّ مقتضى تعدّد الموضوع هو تعدّد الحكم كقوله عليه السّلام اغسل للجمعه و الجنابه.

و أيضاً لا مجال للأخذ بالمقدمات مع وجود ما يصلح للرجوع إلى الجميع في الكلام.

و ثانيها: ما فضّله المحقّق النائيني قدّس سرّه، بين تكرار عقد الوضع، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيره، لأنّ تكرار عقد الوضع في الجمله الأخيره مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجمله الأخيره إلى دليل آخر و هو مفقود، و بين عدم تكرار عقد الوضع و اختصاص ذكره بصدر الكلام، كما إذا قيل «أكرم العلماء و أضفهم و أطعمهم إلاّ فساقهم»، فلا مناص عن الالتزام برجوعه إلى الجميع.

و فيه أنّ استقلال الجمله لا يمنع من احتمال رجوع الاستثناء إلى السابق، و دعوى لزوم رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع محلّ منع، إذ ليس الاستثناء إلاّ لإخراج الحكم، كقولهم ما جاء في القوم إلاّ زيد، لظهوره في تخصيص مجيء زيد لا لتقييد الموضوع ثمّ تعليق الحكم عليه، كأن يتصوّر القوم باستثناء زيد، ثمّ علق عليه عدم المجيء.

و الشاهد على إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع، أنّه لو علمنا أنّ المتكلم أراد الاستثناء من الجميع لا يلزم منه خلاف أصل من الاصول، أو ارتكاب تجوّز، و معه لا مجال لأصالة العموم، لأنّ الاستثناء المذكور ممّا يصلح للمخصّصيه.

و ثالثها: ما فضّله السيد المحقّق الخوئي قدّس سرّه بين تعدّد القضيّه بدون تكرار المحمول، كما إذا قيل «أكرم العلماء و الأشراف و الشيوخ إلاّ الفساق». منهم فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى الجميع، لأنّ القضيّه في الفرض المذكور في حكم

و بين تعدّد القضيه مع تكرّر عقد الحمل، كما إذا قيل: «أكرم العلماء و الأشراف و أكرم الشيوخ إلاّ الفساق منهم»، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجمله المتكرّر فيها عقد الحمل و ما بعدها من الجمل لو كانت لأنّ تكرار عقد الحمل قرينه على قطع الكلام عمّا قبله. و بذلك يأخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجمله المتكرّر فيها عقد الحمل إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

و فيه أنّ القضيه فيما إذا تعدّدت موضوعاتها تتعدّد بتعدّدها، و مع التعدّد يمكن اختلاف الجمل المتعدّده في الاستثناء و عدمه.

هذا مضافا إلى أنّ تعدّد القضايا عند تكرّر محمولاتها، لا يمنع عن إمكان رجوع الاستثناء إلى جميع موضوعاتها، و الشاهد عليه جواز تصريح المتكلم بذلك.

نعم لا يبعد دعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الجمله الأخيره فيما إذا تغايرت الجمل موضوعا و محمولا، كقولهم أكرم العلماء و جالس الأشراف إلاّ الفساق منهم.

و رابعها: هو التفصيل بين ما إذا اتّحد المحمول مع تكرّر الموضوعات، مثل أن يقال أكرم العلماء و التجار و الادباء إلاّ الفساق منهم فالاستثناء راجع إلى الجميع.

و بين ما إذا تكرّر المحمول بدون العطف، سواء اتّحد أم اختلف، مثل أن يقال، أكرم العلماء أضف التجار احترم الادباء إلاّ الفساق منهم.

فالمتمعن هو رجوع الضمير إلى الأخيره، إذ بيان كلّ حكم بجمله مستقلّه غير مرتبطه بسابقتها برابط يوجب كون الجمله السابقه في حكم المغفول عنها و المنتهى عن شئونها.

و بين ما إذا تكرّر المحمول مع العطف، مثل أن يقال أكرم العلماء و أضف التجار و احترم الادباء إلاّ الفساق منهم.

و في هذه الصوره يحتمل أن يكون استقلال الأخيره موجبا لتعيينه، و يحتمل أن

يكون ربط الأخيره بغيرها بحرف العطف موجبا لعدم تعينه لكون الجميع بمنزله الجمله الواحده، فيكون الكلام مجملا و لكن تخصيص الأخيره قدر متيقن.

و فيه أنّ دعوى تعين رجوع الاستثناء إلى الجميع في الصورة الاولى لا شاهد لها مع كون القضية متعدده بتعدد موضوعاتها، إذ عدم تعين رجوعه إلى الأخيره لا- يلانزم تعين رجوعه إلى الجميع، بل يمكن القول بالإجمال إن لم نقل بتعين رجوعه إلى الأخيره. هذا مضافا إلى أنّ دعوى تعين رجوع الاستثناء إلى الجمله الأخيره في الصورة الثانيه كما ترى إذ لو سلّمنا هذا التركيب في الأدبيات العربيه لا نسلم كون الجمل السابقه في حكم المغفول عنها، و حينئذ إن كان نوع المحمول متّحدا فلا ظهور له في الرجوع إلى الأخيره و لا إلى الجميع.

و إن كان نوع المحمول مختلفا فدعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الأخيره غير بعيد.

و أيضا دعوى الإجمال في الصورة الثالثه مندفعه، بأنّ العطف لا يوجب وحده الجمل بل الواو تدلّ على مغايره الجمل بعضها مع بعض، و لكن مع ذلك لا ينافى رجوع الاستثناء إلى الجميع. نعم لا يبعد دعوى ظهور الكلام في الرجوع إلى الأخيره بعد تغايرها مع سائر الجمل موضوعا و محمولا.

و خامسها: هو التفصيل بين ما إذا ذكر الاسم الظاهر في الجمله الاولى و عطف سائر الجمل عليها مشتملا على الضمير الراجع إليه و اشتمل المستثنى أيضا على الضمير كقوله أكرم العلماء و سلّم عليهم و ألبسهم إلاّ الفساق منهم.

فإنّ الظاهر منه هو رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل.

و الوجه في ذلك أنّ الضمير في المستثنى إشاره إلى شيء و لم يكن في الجمل شيء صالح للإشاره إليه إلاّ الاسم الظاهر المذكور في صدرها، و أمّا سائر الجمل فلا تصلح لإرجاع الضمير إليها لعدم عود الضمير إلى الضمير.

بل لعل الأمر كذلك، فيما إذا لم يكن المستثنى مشتملاً على الضمير، ولكن الجمل السابقه تكون مشتمله على الضمير و يعود إلى الاسم الظاهر فى الجمله الاولى كما يقال فى المثال السابق، إلا- بنى فلان، لأنّ الضمير فى سائر الجمل غير صالح لتعلق الاستثناء به فإنّه بنفسه غير محكوم بشيء، فلا محاله يرجع الاستثناء إلى ما هو صالح له.

فإذا عاد الضمير فى المستثنى إلى الاسم الظاهر المذكور فى صدر الجمل لا ينعقد الإطلاق فى الجمل التاليه بل يتحد المراد بين الجمل.

و فيه أنّ تقييد الموضوع فى الجمله الأخيره باستثناء الفاسق من العلماء لا يستلزم تقييد الموضوع فى الجمل السابقه، لأنّ الجمل السابقه معطوفه على الاسم الظاهر فى الصدر بما هو مستعمل فى معناه اللغوى، لا بما هو مراد جدّى، و رجوع الضمير إلى الصدر لا يوجب رجوع الاستثناء إليه أيضاً. و بالجمله تعريف المستثنى متوقف على رجوع الضمير إلى الصدر، لا نفس الاستثناء.

هذا مضافاً إلى إمكان منع عدم صحّه تخصيص الضمير، إذ الضمير قائم مقام مرجعه، فإن كان عامّاً فهو بمنزله العامّ فيجوز تخصيصه.

و كيف كان، فتحصل صحّه القول ب رجوع الاستثناء إلى الجمله الأخيره إذا كانت الجمل المتكرّره متغايره موضوعاً و محمولاً، لأنّ الجمل المتغايره كالجمل المنفصله، فلا دليل على رجوع قيد فى بعضها إلى الآخر إلا إذا قامت قرينه مقالیه أو حالیه على ذلك.

و أما سائر الموارد، فلا ظهور فيها، و المتّبع هو خصوصيات الموارد فتدبر.

و لا يخفى عليك أنّ تقديم الخاص على العام يكون من باب كون الخاص أقوى و أظهر لا مجرد الأخصّيّه و لذا لو عكس الأمر بأن كان العام أظهر لكونه وارداً مكرّراً في مورد الحاجه مع كون المتكلم في مقام بيان الخصوصيّات قدّم العام على الخاص بأن يتصرّف في هيئته و يحمل على الكراهه أو على الاستحباب كما إذا ورد أكرم أيّ عالم مكرّراً ثمّ ورد و لا تكرم النحوى فإنّ ورود العام البدليّ مكرّراً يوجب قوّه دلالتّه بالنسبه إلى مورد لا تكرم النحوى فيحمل النهى المذكور على الكراهه و من المعلوم أنّ كراهه فرد تجتمع مع الوجوب بنحو العموم البدليّ و إن لم تجتمع مع الوجوب بنحو العموم الاستغراقى إذ طلب كلّ فرد بعينه لا- يجامع طلب تركه بخلاف العموم البدليّ فإنّ الاستفادة منه هو جواز ترك كلّ فرد مع الاتيان بفرد آخر و هو يجامع مع طلب ترك فرد بعينه.

و هكذا إذا ورد أعتق أيّ رقبه في مواضع متعدّده في مقام بيان الحاجه من دون تخصيصه بخصوصيّة ثمّ ورد أعتق رقبه مؤمنه فالمطلوب و إن كان واحداً و مقتضى القاعده هو تخصيص العموم البدليّ و لكن لقوّه الظهور في العموم البدليّ يرفع اليد عن ظاهر هيئته الأمر و يحمل على الاستحباب فيجوز الاكتفاء بأيّ فرد من الرقبه و لكنّ المستحبّ هو أن تكون الرقبه مؤمنه.

فأتضح من ذلك إنّ الملاك في تقديم الخاص على العام هو الأظهرية لا الأخصّيّه و عليه فإذا كانت الأظهرية في طرف العام فهو مقدّم على الخاص و إذا كانت

الأظهرية في طرف الخاص فهو المقدم و هو الغالب فتدبر جيدا.

و لو شك في كون الخاص أظهر أو العام فمقتضى القاعده هو التوقف و الرجوع إلى الأصل العملي فإن كان الخاص دالا على الحرمة و العام دالا على الوجوب فالأصل هو التخيير لدوران الأمر بين المحذورين و إن كان الخاص دالا على عدم الوجوب و العام دالا على الوجوب أو كان الخاص دالا على عدم الحرمة و العام دالا على الحرمة فمقتضى الأصل هو البراءة فتدبر.

ص: ٢٢٩

الفصل التاسع: فى وجه تقديم الخاص على العام

و لا يخفى عليك أن الملاك فى تقديم الخاص على العام هو الأظهرية لا الأخصيه، و لذا إن كانت الأظهرية فى طرف العام كما إذا ورد مكررا فى مقام الحاجه فهو مقدم، و إن كانت الأظهرية فى طرف الخاص كما هو الغالب فالمقدم هو الخاص.

و لو شك فى أظهرية العام و الخاص، فمقتضى القاعده هو التوقف و الرجوع إلى الأصل العملى.

ثم إن تقديم الخاص على العام يوجب التخصيص، كما هو معلوم. و أمّا تقديم العام على الخاص يوجب التصرف فى هيئه الخاص، فإن كان الخاص أمرا يحمل على الاستحباب، كما إذا ورد مكررا فى مقام الحاجه-أعتق رقبه-من دون تخصيصه بخصوصيه، ثم ورد-أعتق رقبه مؤمنه-فيحمل على أن عتق المؤمنه مستحب.

و إن كان الخاص نهيا، يحمل على الكراهه، كما إذا ورد مكررا فى مقام الحاجه-أكرم أى عالم-، ثم ورد-لا-تكرم النحوى-، فيحمل النهى على الكراهه.

و لا-مانع من اجتماع كراهه إكرام فرد مع الوجوب بنحو العموم البدلى. نعم لا-يجتمع مع الوجوب بنحو العموم الاستغراقى إذ طلب كل فرد بعينه لا-يجامع مع طلب تركه، بخلاف العموم البدلى، فإنّ الاستفادة منه هو جواز ترك كل فرد مع الإتيان بفرد آخر، و من المعلوم أنه يجتمع مع طلب ترك فرد بعينه.

في أن التخصيص فيما إذا لم يكن العامّ آيباً عن التخصيص و إلاّ فلا مجال له مثلاً عنوان الظلم يآيبى عن التخصيص فلا يصحّ أن يقال يحرم الظلم ثمّ يخصّص ذلك في مورد كذا و لعلّه من هذا القبيل عنوان إطاعه الربّ أو النبيّ أو الوليّ.

و هكذا عنوان التعاون على الإثمّ و العدوان فإنّه ممّا يستنكر فيه التخصيص و عليه فإذا ورد خاصّ ينافى تلك العمومات يكون بمنزله المباين لها فيكون مردوداً.

نعم ربّما يتزاحم العنوانان فحينئذ إن كان أحدهما عند العقل أقوى فهو المقدم و إلاّ لزم التخيير و معناه ليس تخصيص المادّه و لذا بقيت الامور على ما عليها مع التزاحم هذا بخلاف التخصيص فإنّ العامّ بعد التخصيص لا يبقى له اقتضاء بالنسبه إلى مورد التخصيص كما لا يخفى فانقدح ممّا ذكر وجه تقديم حفظ الإسلام على حفظ دماء بعض المسلمين ممّن تتّرس بهم الكفّار فإنّ تجويز القتال و لو مع تتّرس بعض المسلمين ليس من باب التخصيص بل هو من باب تزاحم حفظ الإسلام مع حفظ بعض نفوس المسلمين و أهمّيّه حفظ الإسلام بالنسبه إلى حفظ نفوس جماعه من المسلمين.

و هذا أيضا يؤكّد ما ذكرناه آنفاً من أنّ ما اشتهر من أنّه ما من عامّ إلاّ و قد خصّ منظور فيه فلا تغفل.

الفصل العاشر

فى أنّ التخصيص، فيما إذا لم يكن العامّ آبيا عن التخصيص و إلاّ فلا مجال له مثلا عنوان الظلم يأبى عن التخصيص فلا يصحّ أن يقال يحرم الظلم إلاّ فى مورد كذا.

نعم ربّما يتزاحم العنوانان، فحيثُذ يقدّم الأقوى إن كان، و إلاّ- فيحكم بالتخير، و مرجع التزاحم ليس إلى التخصيص فى المادّه، لأنّها بقيت على ما عليها، فمثل حفظ الإسلام إذا تزاحم مع حفظ دماء المسلمين ممّن تتّرس بهم الكفار يقدّم على حفظ دماء المسلمين من باب كونه أقوى ملاكا، لأهمّيته حفظ الإسلام بالنسبه إلى حفظ نفوس جماعه من المسلمين.

فى أنّ الخبر الواحد بناء على حجّيته كما هو الحقّ يكون كالخبر المحفوف بالقرينه القطعيه أو الخبر المتواتر فى جواز تخصيص الكتاب به فكما لا إشكال لرفع اليد عن عموم الكتاب بمثل الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينه القطعيه فكذلك لا إشكال فى الخبر الواحد و ذلك لبناء العقلاء على حجّيه الخبر فى قبال العموم من دون فرق بين أن يكون واحداً أو متواتراً.

و دعوى أنّ الكتاب قطعيّ السند و الخبر ظنّيّ السند فكيف يجوز رفع اليد عن القطعيّ بالظنّيّ.

مندفعه بأنّ القطعيّ هو سند الكتاب و الخبر لا ينافيه و دلالة الكتاب على العموم ليست بقطعيه ضروره احتمال عدم إرادته العموم منه و مع هذا الاحتمال لا تكون دلالاته قطعيه فيجوز رفع اليد عنه بالخبر و إلاّ فلا يجوز تخصيصه بالمتواتر أو الخبر المحفوف أيضاً فإنّ دلالتهم ظنّيّه أحياناً.

هذا مضافاً إلى أنّ أدلّه اعتبار الخبر الواحد قطعيه و هى بناء العقلاء أو الأدلّه النقليه نعم لو كانت دلالة الكتاب قطعيه لم يمكن رفع اليد عنها بالخبر الظنّيّ الدلاله بل لا بدّ من طرحه أو تأويله فى قبالها كما لا يخفى.

و بالجمله فالخبر حجّه فى عرض حجّيه العامّ و مقتضى أفوائيه الحجّيه فى طرف الخاصّ هو تقدّمه على العامّ كما عليه بناء العقلاء و لا فرق فى ذلك بين كون العامّ كتابيّاً أو غير كتابيّ و قد استدللّ فى الكفايه بسيره الأصحاب على العمل بالأخبار الأحاد فى

قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة الأطهار عليهم السلام (١).

و يمكن أن يقال إنَّ مع احتمال أن تكون السيره المذكوره من باب أنهم من العقلاء لا دليل على كونها من باب سيره المتشرعه.

ثمَّ إنَّه لا فرق في تقديم الخاصَّ على العامَّ بين أن تكون أصله العموم من الاصول الوجوديه كما هو الحقَّ في المنفصلات فإنَّ الظهورات منعقدته فيكون تقديم الخاصَّ على العامَّ من باب تقديم أقوى الحجَّتين و بين أن تكون أصله العموم من الاصول العدميه أى أنَّ الأصل هو العموم ما لم تقم قرينه على خلافه و ذلك لأنَّ الخاصَّ مقدَّم على كلتا صورتين.

ففى الأول من باب الأقوائيه و فى الثانى من باب أنه لا مورد للاصل مع وجود القرينه.

ثمَّ إنَّ تقديم الخبر الواحد على العامَّ الكتابى لا ينافى الأخبار الداله على المنع من العمل بما خالف كتاب الله كقوله عليه السلام فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه (٢).

و كقوله عليه السلام كلَّ حديث مردود إلى الكتاب و السنه و كلَّ شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف (٣).

و كقوله عليه السلام إنَّ النبىَّ صلَّى الله عليه و آله و سلَّم خطب بمنى قال يا أيها الناس ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله (٤).

و ذلك لاختصاص تلك الأخبار بالمخالفه التبايئه أو مخالفه العموم و الخصوص

ص: ٢٣٤

١- (١) الكفايه: ٣٦٦/١.

٢- (٢) جامع الأحاديث: ١ الباب ٦ من أبواب المقدمات ح ٢٨.

٣- (٣) جامع الأحاديث: ١ الباب ٦ من أبواب المقدمات ح ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٣ و ١٤.

٤- (٤) جامع الأحاديث: ١ الباب ٦ من أبواب المقدمات ح ١٥ و ١٧ و ١٩.

من وجه لما عليه بناء العقلاء من الجمع بين العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيد إذ لم يروا المخالفه بينهما إلا المخالفه البدويه كما لم يروا بين القرينه و ذيهما مخالفه هذا مضافا إلى أنه مقتضى الجمع بين القطع بصدور الأخبار الكثيره المخالفه للكتاب بنحو مخالفه العموم و الخصوص و إباء الأخبار الداله على أنّ المخالف زخرف و باطل عن التخصيص فيعلم من ذلك أنّ المخالفه بنحو العموم و الخصوص خارجه عن موضوع تلك الأخبار تخصّصا و إن كانت مراده في الأخبار العلاجيّه كما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام إذا أتاكم عنّا حديثان مختلفان فخذوا بما وافق منهما القرآن (١).

إذ الأخبار العلاجيّه تدلّ على تقديم أحد الخبرين على الآخر بعد الفراغ عن حجّيتهما ذاتا ففي الأخبار العلاجيّه لا يؤخذ بمخالف العموم الكتابي فلا تغفل.

و أمّا الروايات الوارده في تطبيق الآيات الكريمه على المصاديق الخفيّه بعنوان الجرى فهي ليست مخالفه مع الكتاب لأنّها في مقام تعميم الظاهر لا المخالفه مع الظاهر فلا تكون مشموله للأخبار الداله على طرح المخالف للكتاب.

ص: ٢٣٥

١-١) جامع الأحاديث الباب ٦ من أبواب المقدمات: ح ٤ و ٣ و ١ و ١٦ و ٢٠ و ٢٦.

الفصل الحادى عشر

فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

ولا- يخفى جوازه، فإنّه بعد ما قرّر فى محلّه من حجّيته يكون كالخبر المحفوف بالقرينه القطعيّه، أو الخبر المتواتر، فى جواز رفع اليد عن عموم الكتاب به. و دعوى أنّ الكتاب قطعيّ، السند، والخبر ظنّيّ السند، فكيف يجوز رفع اليد عن القطعيّ بالظنّيّ.

مندفعه بأنّ الخبر لا- ينافى الكتاب إلّا فى الدلاله، و الدلاله فى موارد التخصيص ليست بقطعيّه. ضروره أنّ دلاله الكتاب على العموم مبتنيه على أصاله العموم، فيجوز رفع اليد عن ذلك بالخبر، و لو لم يجر ذلك لما جاز رفع اليد عن العموم بالمتواتر أو الخبر المحفوف بالقرينه القطعيّه أيضا لأنّ دالتهما ظنّيّه و المعلوم خلافه.

نعم لو كانت دلاله الكتاب قطعيّه، لم يمكن رفع اليد عنها بالخبر الظنّيّ، بل لا بدّ من طرح المخالف أو تأويله كما لا يخفى.

لا يقال إنّ تقديم الخبر الواحد على العامّ الكتابي ينافى الأخبار الدالّه على المنع من العمل بما خالف كتاب الله.

لأنّنا نقول إنّ تلك الأخبار مختصّه بالمخالفه التباينيّه، أو المخالفه على نحو العموم و الخصوص من وجه و لا يشمل المخالفه بنحو العموم و الخصوص المطلق.

نعم يكون المراد من عنوان المخالفه فى الأخبار العلاجيّه هو العموم و الخصوص، و لكنّه فى مقام تقديم أحد الخبرين على الآخر بعد الفراغ عن حجّيتهما ذاتا فيرجح موافق العموم الكتابى على المخالف كما هو مقرّر فى محلّه.

ص: ٢٣٧

و لا يذهب عليك أنه إذا ورد عامّ و خاصّ في الشريعة و دار الأمر بين التخصيص و النسخ ففيه صور.

أحدها: أن يكون الخاصّ متّصلاً بالعامّ في الكلام الواحد أو كان مقارنا مع العامّ في الكلامين ففي هذه الصورة لا مورد لكليهما لعدم انعقاد الظهور الجدّي في العموم مع اشتمال الكلام على الخاصّ أو مع مقارنته مع الخاصّ إذ أصله الجدّ لا تجرى فيه و مع عدم الانعقاد المذكور لا حكم بالنسبه إلى مورد الخاصّ حتّى يقع النزاع في أنّ رفعه من باب التخصيص أو من باب النسخ فلا يعقل النسخ لأنّه رفع الحكم الثابت و المفروض أنّ الحكم غير ثابت كما لا يعقل التخصيص لأنّه أيضا فرع العموم و الشمول و المفروض أنّه لا عموم و لا شمول مع اشتمال الكلام على الخاصّ و ممّا ذكر يظهر ما في كلام بعض الأعلام حيث قال إنّهما لو وردا في كلام واحد كان الخاصّ قرينه على تخصيص العامّ نعم يكون المورد المذكور محكوما بحكم الخاصّ إذ لا حكم في مورد الخاصّ إلاّ الحكم المستفاد من الخاصّ فلا تغفل.

و ثانيها: أن يكون الخاصّ واردا قبل حضور وقت العمل بالعامّ و في هذه الصورة فقد يقال بدوران الأمر بين أن يكون الخاصّ ناسخا أو مخصّصا و لكن ذهب صاحب الكفايه إلى الثاني و استوجه ذلك بأنّ النسخ غير معقول إذ بناء على أنّ معنى النسخ هو رفع الحكم الثابت المولوى بانتهاء أمدّه لا مورد للنسخ لأنّه لا حكم قبل حضور وقت العمل بالعامّ.

و أجاب عنه المحقق النائني قدس سره بما حاصله بأن ما ذكره في المقام إنما نشأ من عدم تمييز أحكام القضايا الخارجيه من أحكام القضايا الحقيقيه و ذلك لأن الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعوله في القضايا الحقيقيه لصح ما ذكره و أميا إذا كان من قبيل الأحكام المجعوله في القضايا الحقيقيه الثابته للموضوعات المقدر وجودها كما هو الواقع في أحكام الشريعه المقدسه فلا مانع من نسخها بعد جعلها و لو كان ذلك بعد زمان قليل كيوم واحد أو أقل لأنه لا يشترط في صحه جعله وجود الموضوع له في العالم أصلا إذ المفروض أنه حكم على موضوع مقدر الوجود نعم إذا كان الحكم المجعول في القضيه الحقيقيه من قبيل الموقتات كوجوب الصوم في شهر رمضان المجعول على نحو القضيه الحقيقيه كان نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجعول في القضايا الخارجيه قبل وقت العمل به في الكشف عن عدم كون الحكم المنشأ أولا حكما مولويا مجعولا بداعي البعث أو الزجر.

فيختصّ النسخ بمعنى ارتفاع الحكم المولوي بانتهاء أمدّه بالقضايا الحقيقيه غير الموقتة و بالقضايا الخارجيه أو القضايا الحقيقيه الموقتة بعد حضور وقت العمل بها و أما القضايا الخارجيه أو الحقيقيه الموقتة قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلق النسخ بالحكم المجعول فيها من الحكيم الملتفت (1).

أورد عليه المحقق الأصفهاني قدس سره بأن القضيه الحقيقيه و إن لم يكن منوطه بوجود موضوعها خارجا لكنّها حيث كانت متكفله لإنشاء الحكم بداعي جعل الداعي فلا محاله يترقب منها الدعوه عند وجود موضوعه و ما كان بهذا الداعي يستحيل منه جعل آخر و لو بنحو القضيه الحقيقيه بحيث يكون مقتضاه عدم فعليّه الحكم سواء كان العمل موقتا بوقت مخصوص كصوم شهر رمضان أو كان وقته حين فعليّه موضوعه

ص: ٢٣٩

١-١) راجع أجود التقريرات: ٥٠٧/١-٥٠٨.

باستجماعه لشرائط فعلية الحكم.

فلا- مانع من كون الناسخ و المنسوخ متقارنين زمانا فى مقام جعلهما بنحو القضيّه الحقيقه و إنّما الممنوع هو كون الناسخ بمضمونه مقتضيا لرفع الحكم فى وقته المقرّر له أو عند فعلية موضوعه (١).

فالمهمّ هو استحاله النسخ مع ما كان الداعى من جعله هو جعل الداعى فى نفوس المكلفين و هذه الاستحاله لا ترتفع بسبب كون القضيّه حقيقته كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه الأفكار أيضا حيث أنه قال لا فرق فيما ذكر بين أن قلنا فى المشروطات بعدم فعلية التكليف فيها إلاّ بعد حصول الشرط خارجا.

أو قلنا بفعلية الإراده و التكليف بجعل المنوط به هو الشىء فى فرضه و لحاظه طريقا إلى الخارج أو قلنا برجوع المشروطات إلى المعلّقات بارجاع القيود الواقعه فى الأحكام إلى الواجب و المأمور به كما فى نهايه الأفكار (٢).

لأنّ الإشكال و هو الاستحاله و اجتماع المتنافيين باق على جميع الصور فلا مورد للنسخ مع هذا الاشكال و إن كان إشكال عدم ثبوت الحكم مرتفعا ببعض الوجوه المذكوره.

و بعباره اخرى لا يصدر من الحكيم إنشاء الحكم بداعى جعل الداعى مع إنشاء آخر فيه يؤول إلى عدم فعلية الحكم المذكور ضروره أنّه مع علم الأمر بانتفاء شرط فعلية حكمه كان جعله لغوا محضا حيث أنّ الغرض من جعله إنّما هو صيرورته داعيا للمكلف نحو الفعل.

فإذا علم بعدم بلوغه إلى هذه المرتبه لانتفاء شرطه فلا محاله يكون جعله بهذا

ص: ٢٤٠

١- ١) نهايه الدرايه: ٢٠٩/٢.

٢- ٢) نهايه الأفكار: ٥٢٢/١.

الداعى لغوا فيستحيل أن يصدر اللغو من المولى الحكيم.

و لا فرق فى ذلك بين كون القضية حقيقته أو خارجيه إذ جعل الحكم مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليته لغو فى كلتا صورتين.

و دعوى أنه لا يشترط فى صحه الجعل فى القضايا الحقيقيه وجود الموضوع له أصلا إذ المفروض أنه جعل على موضوع مقدّر الوجود و عليه فلا مانع من نسخه بعد جعله و لو كان ذلك فى زمان قليل كيوم واحد أو أقلّ و عليه فيمكن التفصيل بين القضايا الحقيقيه الموقّته فلم يجز نسخه قبل حضور وقت العمل به و بين القضايا الحقيقيه غير الموقّته فيجوز نسخه قبل ذلك.

مندفعه بما عرفت من أنّ القضية الحقيقيه و إن كان موضوعها هو مقدّر الوجود و لكنّ الجعل بالنسبه إليه بداعى البعث الحقيقي مع علم الجاعل بانتفاء شرط امتثاله و عدم تمكّن المكلف منه لغو لا يصدر عن الحكيم بل هو محال لأنه جمع بين المتنافيين و عليه فلا فرق بين القضية الحقيقيه غير الموقّته و غيرها من القضايا فى عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل.

قال فى المحاضرات فكما أنّ أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرط امتثاله و عدم تمكّن المكلف منه مستحيل فى القضايا الخارجيه و الموقّته فكذلك مستحيل فى القضايا غير الموقّته من دون فرق بينهما من هذه الناحيه أصلا و لا ندرى كيف ذهب شيخنا الاستاذ قدّس سرّه إلى هذا التفصيل المذكور (١).

نعم يمكن القول بإمكان وجود المصلحه فى نفس الجعل فى زمان و عدمه فى آخر كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه و لكنّه بعيد و موهون لندرته فلا يعتنى باحتماله.

ص: ٢٤١

(١-١) راجع المحاضرات: ٣١٧/٥.

و بالجمله فمع لغويّه الجعل أو استحالته لا- يتصوّر النسخ قبل حضور وقت العمل إذ لا بعث حقيقه مع علم الأمر بانتفاء شرط الامتثال فلا موضوع للرفع بل ولا للدفع كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ بعد عدم إمكان النسخ ينحصر الأمر في التخصيص كما ذهب إليه في الكفايه (١).

لا- يقال إنّ العموم و الشمول أيضا مع علم الأمر بانتفاء شرط الامتثال غير معقول فلا مورد للتخصيص أيضا إذ لا عموم و لا شمول.

لأنّنا نقول إنّ ذلك صحيح لو اريد من العموم هو العموم الواقعي و أمّا مع إرادته الظاهري منه فلا- مانع منه إذ يجتمع العموم الظاهري مع التخصيص الكاشف عن عدم إرادته واقعا من أول الأمر هذا بخلاف النسخ فإنّه متفرّع على جعل الحكم الواقعي و إرادته واقعا و قد عرفت أنّ الجعل مع علم الأمر بانتفاء شرطه لغو أو مستحيل فلا يدور أمر الخاصّ فيما إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعامّ بين التخصيص و النسخ بل يختصّ بالتخصيص.

هذا مضافا إلى أنّه لا- ثمره تترتب على كونه ناسخا أو مخصّصا من جهة أنّه على كلّ تقدير يكون العمل على طبق الخاصّ المتأخّر من حين صدوره كما أفاده في نهايه الأفكار (٢).

و لو سلّمنا دوران الأمر بينهما أمكن استظهار التخصيص أيضا بما في نهايه الدرايه من أنّ ظاهر الخاصّ مثل قوله لا تكرم العالم الفاسق هو حرمة إكرام العالم الفاسق في الشرع و أنّه حكم إلهي في شريعه الإسلام لأنّ مدلوله أنّه حكم شرعي من

ص: ٢٤٢

١- ١) الكفايه: ٣٦٨/١.

٢- ٢) نهايه الأفكار: ٥٥٧/١.

هذا الحين و إن كان فعليته من الحين و حيث إنه أظهر من أكرم العلماء فلذا يقدم عليه و يخصه (١).

و ثالثها: أن يكون الخاص متأخرا عن العام و كان بعد وقت حضور العمل بالعام و قد فصل في الكفايه بين ما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الواقعي فيكون الخاص ناسخا للعام و بين ما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الظاهري من باب ضرب القانون كما هو الشائع في غالب العمومات و الخصوصات الوارده في الآيات و الروايات فيكون الخاص فيها مخصصا (٢).

اورد عليه بأن التخصيص يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة و هو أى تأخير البيان قبيح لأنه إما يوجب وقوع المكلف في الكلفه و المشقه من دون مقتض لها في الواقع كما إذا كان العام مشتملا على حكم إلزامي في الظاهر و لكن كان بعض أفراده في الواقع مشتملا على حكم ترخيصي أو يوجب إلقاء المكلف في المفسده أو يوجب تفويت المصلحه عنه كما إذا كان العام مشتملا على حكم ترخيصي في الظاهر و لكن بعض أفراده في الواقع يكون واجبا أو محرما.

و اجيب عن ذلك كما في المحاضرات بأن المصلحه الأقوى إذا اقتضت إلقاء المكلف في المفسده أو تفويت المصلحه عنه أو إلقاءه في الكلفه و المشقه فلا قبح فيه أصلا فإذا لا يكون قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة كقبح الظلم ليستحيل انفكاكه عنه بل هو كقبح الكذب يعنى أنه في نفسه قبيح مع قطع النظر عن طرؤ أى عنوان حسن عليه و عليه فقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بما أنه ذاتي بمعنى الاقتضاء دون العله التامه فلا مانع من تأخيره عن وقت الحاجة إذا اقتضته المصلحه الملزمه التي

ص: ٢٤٣

١-١ (١) نهايه الدرايه: ٢/٢٠٩.

٢-٢ (٢) راجع الكفايه: ١/٣٦٨.

تكون أقوى من مفسده التأخير أو كان فى تقديم البيان مفسده أقوى من مفسده تأخيره و لا يكون عندئذ قبيحا و بكلمه اخرى حال التأخير فى المقام كحال التأخير فى أصل الشريعه المقدسه فإن بيانه على نحو التدرج واحدا بعد واحد و ليس ذلك إلا لمصلحه كمصلحه التسهيل و عدم حصول النفره و الإعراض عن الدين (١).

و عليه فلا مانع من التخصيص فى العمومات الظاهريه.

لا- يقال إن التخصيص يشبه النسخ فى العمومات المذكوره لأن الحجج تكون بلحاظ كاشفيه الإنشاء عن كونه بداع البعث الجدوى و الإنشاء الواحد المتعلق بموضوع متعدّد حيث إنه بداع البعث الحقيقى يكون منشأ لانتزاع البعث حقيقه بالاضافه إلى كلّ واحد.

و لو لم يكن الإنشاء الواحد بعثا حقيقيا بالاضافه إلى بعض الأفراد مع كونه متعلقا به فى مرحله الإنشاء لزم صدور الواحد عن داعيين بلا جهه جامعه تكون هو الداعى.

و عليه لزم أن يكون الإنشاء بداع البعث الجدوى بالاضافه إلى الجميع نعم غايته أن هذا الإنشاء منبعث فى بعض أفراد العام عن المصالح الواقعيه الأوليه و فى بعضها الآخر عن المصالح الثانويه بحيث ينتهى أمدها بقيام المخصّص و عليه فالتخصيص يرفع الحكم الثابت الثانوى و ليس هو إلا كدفع الحكم الثابت الواقعي الأولى.

لأننا نقول أولا- إنه لا- محذور فى عدم كون الإنشاء بعثا حقيقيا بالاضافه إلى بعض الأفراد مع وجود أداه العموم كلفظه (كل) فى متعلق الإنشاء مثل قولك أكرم كلّ عالم لأن لفظه (كل) مرآه للمتعدّد و مع التعدّد لا مانع من أن يكون الداعى لفرد هو

ص: ٢٤٤

البعث الجدّي و لفرد آخر هو البعث على نحو ضرب القانون إذ لا يجتمع الداعيان في واحد و عليه فبعد ورود التخصيص يكون العامّ بالنسبة إلى موارد الخاصّ بداع البعث الضرب القانوني تقديمًا لظهور الخاصّ على ظهور العامّ في كونه بداعي البعث الحقيقيّ فإذا عرفت أنّ البعث لم يكن حقيقيًا بالنسبة إلى موارد الخاصّ اتّضح أنّه لا يشبه موارد التخصيص بالنسخ.

و ثانيًا: إنّه و لو سلّمنا أنّ البعث حقيقيّ و جدّي بالنسبة إلى جميع الموارد كما ادّعى أنّ مقتضى الأصل في باب الألفاظ كون المضمون مرادًا جدّيًا فلا دلالة للعامّ كما أفاد المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه على كون مضمونه مرادًا جدّيًا منبعثًا عن المصالح الواقعيّة الأوّليّة بل غايته إفاده العامّ أنّ الحكم العمومي هو المراد الجدّي لمصلحه اقتضته و عليه فمع ورود الخاصّ ينتهي أمد المصلحه و فرق بين التخصيص و النسخ و إن لم يخل عن الشباهه فإنّ النسخ كاشف عن انتهاء أمد المصلحه في المنسوخ و الخاصّ هنا بوصوله موجب لانتهاء أمدها لا كاشف عن انتهاء أمدها واقعا.

و لذا لا- يكون قيام الدليل الاجتهاديّ على خلاف الأصل العملي ناسخًا للحكم الظاهريّ و ما نحن فيه من حيث فرض امتداد مصلحه الثانويّة العرضيّة إلى وصول الخاصّ يشبه الحكم الظاهريّ لا من حيث ترتّبه على المشكوك بما هو مشكوك ليكون قاعده مضروبه للشاكّ (١).

فتحصّل أنّ الخاصّ المتأخّر عن العامّ فيما إذا كان بعد وقت حضور العمل بالعامّ يكون مخصّصًا أيضًا بالنسبة إلى العامّ لا ناسخًا. و يشهد له استيحاش الأئمّه الأطهار عليهم السّلام و الأصحاب من حمل الأخبار الكثيره الدالّه على التخصيصات على النسخ و إن قلنا بأنّ النسخ في لسان الأئمّه عليهم السّلام من باب

ص: ٢٤٥

نعم لو ثبت في مورد أنّ العامّ كان واردا لبيان الحكم الواقعيّ الأوّليّ كان الخاصّ المتأخّر ناسخا و لكنّه النادر كالمعدوم و لو سلّمنا دوران الأمر بين النسخ و التخصيص أمكن أن يقال إنّ ظاهر الخاصّ مثل قوله لا تكرم العالم الفاسق هو حرمة إكرام العالم الفاسق في الشرع و أنّه حكم إلهيّ في شريعته الاسلام لا إنّ مدلوله أنّه حكم شرعيّ من هذا الحين و إن كان فعليّه من الحين و حيث إنّ أظهر من أكرم العلماء فلذا يقدّم عليه و يخصّصه كما أفاد المحقّق الاصفهانيّ (١).

و عليه فيستظهر من دليل الخاصّ التخصيص فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه ذهب المحقّق اليزديّ الحاجّ الشيخ قدّس سرّه في الدرر إلى أنّه لا يبعد القول بحمل الخاصّ المتأخّر عن العامّ في كلام النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم على النسخ بدعوى أنّه مرجّح بالنسبه إلى التخصيص لاستلزام التخصيص تأخير البيان عن وقت الحاجة (٢).

يمكن أن يقال إنّ بعد ما عرفت من إمكان الجواب عن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا- يكون النسخ راجحا بالنسبه إلى التخصيص في كلام النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم أو في القرآن الكريم إذا دار الأمر بينهما بل الظاهر هو تقدّم الخاصّ على العامّ بعد كونه أظهر في كونه حكما شرعيّا من أوّل الأمر بالتقريب الذي مرّ آنفا.

رابعها: أن يكون العامّ واردا بعد الخاصّ و قبل حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يأتي الكلام المذكور في الصورة الثانيه حرفا بحرف قال في المحاضرات يتعيّن كون الخاصّ المتقدّم مخصّصا للعامّ المتأخّر حيث إنّ لا مقتضى للنسخ هنا أصلا و إلّا

لزم كون جعل الحكم لغوا محضا و هو لا يمكن من المولى الحكيم (١).

هذا مضافا إلى ما عرفت من أنّ الجمع بين جعل الحكم و نسخه قبل حضور وقت العمل جمع بين المتنافيين ثمّ لو سلّمنا إمكان النسخ كما إذا قلنا بأنّ نفس الجعل له مصلحه فيدور الأمر بين النسخ و التخصيص و لكنّ العامّ حيث يكون ظاهرا في أنّه حكم إلهي في شريعة الإسلام لا- أنّه حكم إلهي من حين وروده و إن كان فعليته من هذا الحين يجتمع مع الخاصّ الظاهر في أنّه كذلك في الشريعة و حيث إنّ ظهور الخاصّ أقوى من العامّ يحمل العامّ على الخاصّ و يقدم التخصيص على النسخ كما لا يخفى.

خامسها: أن يكون العامّ واردا بعد الخاصّ و بعد حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يقع الكلام في أنّ الخاصّ المذكور مخصّص للعامّ المتأخّر أو أنّ العامّ المتأخّر ناسخ للخاصّ المتقدم ذهب في الكفايه إلى أنّ الأظهر أن يكون الخاصّ مخصّصا لكثرة التخصيص حتّى اشتهر ما من عامّ إلاّ و قد خصّص مع قلّه النسخ في الأحكام جدّا و بذلك يصير ظهور الخاصّ في الدوام و لو كان بالإطلاق أقوى من ظهور العامّ و لو كان بالوضع (٢).

و مراده من ذلك أنّ كثره التخصيص توجب صيروره الخاصّ في الدوام أظهر من العامّ كما صرح به نفسه.

و عليه فلا يرد أنّ مجرد الكثره لا يوجب الظهور اللفظي ما لم يوجب تلك الكثره ظهورا لفظيا.

و لا حجّيه في الظنّ الخارجى ما لم يوجب الظنّ فى اللفظ.

و لكن لقائل أن يقول إنّ دعوى الكثره فى مثل المقام مع تأخر العامّ غير ثابتة

ص: ٢٤٧

١- ١) المحاضرات: ٣٢٣/٥.

٢- ٢) الكفايه: ٣٧١/١.

و هكذا لا مجال لدعوى بناء العقلاء على التخصيص فى مثل المقام فالأولى هو أن يقال فى توجيه تقديم التخصيص فى الصورة المذكوره بأنّ النسخ فى الأخبار الوارده عن الأئمه الأطهار عليهم السّلام ممّا ينكره المتشرّعه و يستوحشون منه بل الأئمه الأطهار عليهم السّلام أبو عن ذلك و هو قرينه على ترجيح التخصيص و كيف كان. فقد يشكل ذلك بأنّ دلالة الخاصّ على الدوام و الاستمرار تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمه و من الطبعى أنّ عموم العامّ بما أنّه مستند إلى الوضع مانع عن جريانها فاذا كيف يحكم بتقديم الخاصّ عليه.

و فيه أنّ المانع منه ممنوعه بعد كونهما منفصلين و كون أصاله الإطلاق وجوديًا و منجزه لا تعليقه و عدمه.

فالظهور منعقد فى كليهما و قد عرفت أنّ الخاصّ و العامّ حاكيان عن الحكم فى الشريعه الإسلاميه لا من حين ورودهما و حيث إنّ الخاصّ أظهر من العامّ يقدّم عليه و يخصّص العامّ به.

قال فى المحاضرات إنّ ذلك إنّما يتمّ فى الأحكام الصادره من المولى العرفى فإنّه إذا صدر منه خاصّ ثمّ صدر عامّ بعد حضور وقت العمل به فلا محاله يكون العامّ مقدّمًا على الخاصّ إذا كان ظهوره فى العموم مستندا إلى الوضع و ظهور الخاصّ فى الدوام و الاستمرار مستندا إلى الإطلاق و مقدّمات الحكمه و أمّا فى الأحكام الشرعيه الصادره من المولى الحقيقى فهو غير تامّ و السبب فى ذلك هو أنّ الأحكام الشرعيه بأجمعها ثابتة فى الشريعه الإسلاميه المقدّسه حيث أنّها هى ظرف ثبوتها فلا تقدّم و لا تأخر بينها فى هذا الظرف و إنّما التأخر و التقدّم بينها فى مرحله البيان فقد يكون العامّ متأخرًا عن الخاصّ فى مقام البيان و قد يكون بالعكس مع أنّه لا تقدّم و لا تأخر بينهما بحسب الواقع.

و على هذا الضوء فالعامّ المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاصّ و إن كان بيانه متأخرًا عن بيان الخاصّ زمانًا إلاّ أنّه يدلّ على ثبوت مضمونه فى الشريعه

المقدّسه مقارنة لثبوت مضمون الخاصّ فلا تقدّم و لا تأخر بينهما فى مقام الثبوت و الواقع.

فالتىجه أنّ الروايات الصادره من الأئمّه الأطهار عليهم السّلام من العمومات و الخصوصات بأجمعها تكشف عن ثبوت مضامينها من الأوّل مثلا العامّ الصادر عن الصادق عليه السّلام مقارنة مع الخاصّ الصادر عن أمير المؤمنين عليه السّلام بل عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم و التأخير إنّما هو فى بيانه و عليه فلا موجب لتوهم كون العامّ ناسخا للخاصّ بل لا مناص من جعل الخاصّ مخصّصا له و من هنا يكون دليل المخصّص كاشفا عن تخصيص الحكم العامّ من الأوّل لا من حين صدوره و بيانه.

و على ضوء هذا البيان يظهر نقطه الفرق بين الأحكام الشرعيّه و الأحكام العرفيه فإنّ صدور الحكم من المولى العرفى لا يدلّ على ثبوته من الأوّل و إنّما يدلّ على ثبوته من حين صدوره و هذا بخلاف ما اذا صدر حكم المولى الحقيقى فى زمان متأخر فإنّه يدلّ على ثبوته من الأوّل لا- من حين صدوره و التأخير إنّما هو فى بيانه لأجل مصلحه من المصالح أو لأجل مفسده فى تقديم بيانه (1).

و لا- يخفى عليك أنّ الإشكال لا يرتفع فى الشرعيّه إلّا بما قلناه من إنكار تعليقيّه أصاله الاطلاق فى المنفصلين و إلّا فلا ينعقد ظهور فى الخاصّ حتّى يكشف عن ثبوت الحكم فى الشريعه الإسلاميه من أوّل الأمر مقارنة مع حكم العامّ لاختلال مقدّمات الحكمه بمجىء العامّ بعد الخاصّ و حيث إنّ الظهور فى المنفصل بعد الفحص بالمقدار اللازم و عدم الظفر منعقد و مع انعقاده لا يرتفع بإتيان العامّ و معه يصحّ كشفه عن ثبوت الحكم فى الشريعه فيجتمعان فى أصل الشريعه و يترتب عليهما حكمهما و لعلّ ذلك هو مقتضى بناء العقلاء أيضا فى المحاورات العرفيه القانونيه فإنّ الخاصّ كالعالمّ حاكيان عن الحكم فى أصل القانون لا من حين الورود، فافهم.

ص: ٢٤٩

ثم إن هذا الوجه يصلح للدلالة على تقدّم الخاصّ على العامّ في جميع الصور الأربعة مع تسليم دوران الأمر فيما بين التخصيص و النسخ من غير فرق بين أن يكون الخاصّ وارداً قبل حضور وقت العمل بالعامّ أو بعد وقت حضور وقت العمل به.

كما لا تفاوت بين أن يكون العامّ وارداً قبل حضور وقت العمل بالخاصّ أو وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاصّ.

فإنّ الخاصّ و العامّ حاكيان عن ثبوت الحكم في الشريعة من أوّل الأمر لا من حين وروده و حيث إنّ الخاصّ أظهر من العامّ يقدم عليه و يخصّص العامّ به في جميع الصور المذكورة فالتقسيمات المذكورة لا توجب الفرق في ذلك أصلاً هذا بخلاف كثرة التخصيص فإنّها قابلة للإنكار في مثل الخاصّ المتقدم بالنسبة إلى العامّ المتأخّر فلا يمكن أن تجعل وجهاً لتقديم الخاصّ على العامّ في جميع الصور كما لا يخفى.

و من هذا الوجه الوجه يظهر الحكم أيضاً في ما إذا جهل و تردّد بين أن يكون الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ أو قبل حضوره أو العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ أو قبل حضوره إذ عرفت أنّ الخاصّ مقدّم على العامّ في جميع الصور و لا وجه معه للرجوع إلى الاصول العمليّة كما ذهب إليه في الكفاية و لعلّ منشأ ذلك هو الغفلة عن هذا الوجه الوجه كما يظهر من استدلاله لذلك بكثرة التخصيص و ندره النسخ مع ما في الاستدلال المذكور (١).

هذا مضافاً إلى إمكان المنع عن الرجوع إلى الاصول العمليّة إذ التكليف بعد ورود الخاصّ عقيب العامّ هو الأخذ بالخاصّ ناسخاً كان أم مخصّصاً و لذا لا تجد فقيهاً يترك العامّ و الخاصّ و يرجع إلى الاصول العمليّة كما أنّ التكليف قبل ورود الخاصّ هو الأخذ بالعامّ فلا مورد للرجوع إلى الاصول العمليّة (٢).

ص: ٢٥٠

١-١) راجع الكفاية: ٣٧١/١.

٢-٢) راجع نهاية النهاية: ٣٠٥/١.

الفصل الثاني عشر

فى الدوران بين التخصيص و النسخ

و هنا صور:

أحدها: أن يكون الخاصّ متّصلاً بالعامّ، أو مقروناً به، ففى هذه الصورة لا- مورد لكليهما، إذ مع وجود الخاصّ لا ينعقد الظهور الجدىّ فى العموم، و معه لا حكم فى مورد الخاصّ، حتّى يقع النزاع فى أنّ رفعه من باب التخصيص أو النسخ.

و ثانيها: أن يكون الخاصّ وارداً قبل حضور وقت العمل بالعامّ، و فى هذه الصورة ربّما يقال إنّ الخاصّ يدور أمره بين أن يكون ناسخاً أو مخصّصاً.

اورد عليه بأنّه لا مورد لاحتمال النسخ بعد ما قرّر فى محلّه، من أنّ النسخ هو رفع الحكم الثابت المولوى بانتهاء أمده، و المفروض فى المقام، أنّه لا حكم قبل حضور وقت العمل بالعامّ، و عليه فبعد انتفاء النسخ ينحصر الأمر فى التخصيص.

و دعوى أنّ الأحكام فى القضايا الحقيقته الثابته للموضوعات المقدّر وجودها ثابتة، فلا مانع من نسخها بعد جعلها، لأنّ المفروض أنّها أحكام على موضوعاتها المقدّره.

مندفعه، بأنّ الأحكام المجعوله فى القضايا الحقيقته منشأه بداعى جعل الداعى، فلا محاله يترقّب منها الدعوه عند وجود موضوعها و ما كان بهذا الداعى يستحيل

جعل آخر يكون مقتضاه هو عدم فعليته هذه الأحكام ضروره أنه جمع بين المتنافيين، هذا مضافا إلى أنه مع علم الجاعل بانتفاء شرط فعليتها يكون جعلها لغوا محضا و يستحيل أن يصدر اللغو من المولى الحكيم الملتفت و لا فرق في ذلك بين كون القضيّه حقيقيه أو خارجيه،فانحصر الأمر في التخصيص.

و ثالثها: أن يكون الخاص متأخرا عن العام و كان بعد وقت حضور العمل بالعام، و قد فصل في الكفايه بين ما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الواقعي فيكون الخاص ناسخا للعام و بين ما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الظاهري من باب ضرب القانون، كما هو الشائع في غالب العمومات و الخصوصيات الوارده في الشرع فيكون الخاص مخصصا.

و دعوى أن التخصيص موجب لتأخير البيان عن وقت الحاجه و هو قبيح، لأنه إما يوجب الوقوع في الكلفه و المشقه من دون مقتض لذلك في الواقع، كما إذا كان العام مشتملا على حكم إلزامي في الظاهر مع أن مورد التخصيص مشتمل على حكم ترخيصي.

أو يوجب إلقاء المكلّف في المفسده، كما إذا كان العام مشتملا على حكم ترخيصي في الظاهر و يكون مورد التخصيص محرّما. أو يوجب تفويت المصلحه، كما إذا كان العام مشتملا على حكم ترخيصي و يكون مورد التخصيص واجبا.

مندفعه بأن المصلحه الأقوى إذا اقتضت ذلك فلا- قبح في ذلك أصلا، و القبح في تأخير البيان عن وقت الحاجه حيث إنه اقتضائي و ليس عله تامه، فلا مانع من تأخره إذا اقتضت المصلحه الملزمه التي تكون أقوى، كما أن التدرج في بيان أصل الأحكام يكون كذلك.

لا يقال إن التخصيص في المقام يشبه النسخ في العمومات المذكوره، لأنّ البعث

الواحد المتعلق بموضوع متعدّد يكون بعثا واحدا جدّيا، و لو لا ذلك لزم صدور البعث الواحد عن داعيين بلا جهه جامعه تكون هي الداعى، فإذا كان البعث جدّيا بالإضافة إلى الجميع فالحكم منبعت عن المصالح الواقعيّة الأولى في غير مورد التخصيص و المصالح الثانويّة في مورد التخصيص، بحيث ينتهى أمد المصالح الثانويّة بقيام المخصّص، و عليه فالتخصيص يرفع الحكم الثابت الثانوي، و هذا هو معنى النسخ.

لأننا نقول أولا، لا، إشكال في عدم لزوم كون الإنشاء بعثا حقيقيا بالإضافة إلى بعض الأفراد مع وجود أداه العموم كلفظه «كلّ» في متعلق الإنشاء مثل أكرم كلّ عالم، لأنّ مع التعدّد لا مانع من أن يكون الداعى لفرد هو البعث الجدّي و لفرد آخر هو البعث على نحو ضرب القانون، إذ لا يجتمع الداعيان في واحد، و معه فالتخصيص لا يشبه النسخ.

فالخاصّ المتأخّر عن العامّ فيما إذا كان بعد وقت حضور العمل بالعامّ يكون مخصّصا أيضا بالنسبة إلى العامّ لا ناسخا.

و يشهد له ظهور الخاصّ في مثل لا تكرم العالم الفاسق بعد أكرم العلماء في حرمه إكرام العالم الفاسق في الشرع من أوّل الأمر لا- من هذا الحين و إن كان فعلية الحكم من هذا الحين، و حيث إنّ هذا الظهور أظهر من ظهور أكرم العلماء يقدّم عليه و يخصّصه و إن كان متأخرا عن العامّ، فتدبرّ جيدا.

و رابعها: أن يكون العامّ واردا بعد الخاصّ و قبل حضور وقت العمل به، ففي هذه الصورة يأتى ما مرّ في الصورة الثانية حرفا بحرف من تقديم التخصيص، فيكون الخاصّ المتقدم مخصّصا للعامّ المتأخّر حيث لا موجب للنسخ و إلّا لزم اللغويّة، إذ جعل الحكم الخاصّ الوارد قبل العامّ و نسخه قبل حضور وقت العمل بالخاصّ لغو، بل جمع بين المتنافيين بل يؤخذ بظهورهما في حكايتهما عن أنّهما حكمان شرعيّان من الابتداء لا من حين ورودهما، فيقدّم الخاصّ على العامّ بعد ما عرفت من قوّه ظهوره

بالنسبة إلى العام، فلا مجال لاحتمال نسخ الخاص بالعام.

و خامسها: أن يكون العام واردا بعد الخاص و بعد حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يقع الكلام في أن الخاص المذكور مخصّص للعام المتأخر أو أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم.

ربّما يقال إنّ الأظهر هو التخصيص، لكثرة التخصيص حتى اشتهر ما من عامّ إلّا و قد خصّ و قلّه النسخ في الأحكام، و بذلك يصير ظهور الخاص في الدوام أقوى من ظهور العام.

و لكن لقائل أن يقول إنّ دعوى الكثرة في مثل المقام مع تأخر العام غير ثابتة، و هكذا دعوى بناء العقلاء في مثل المقام غير محرز.

فالأولى هو الاستدلال بسيره المتشّرع في توجيه تقديم التخصيص في هذه الصورة، بأنّ النسخ في الأخبار الواردة عن الأئمّه الأطهار عليهم السّلام ممّا ينكره المتشّرع و يستوحشون منه، بل الأئمّه عليهم السلام أبوا عن ذلك، و هذا يكفي لدعوى قيام السيره على ترجيح التخصيص على النسخ في العمومات و الخصوصات الشرعيّه.

هذا مضافا إلى أنّ الخاصّ و العامّ حاكيان عن الحكم في الشريعة الإسلاميّه من ابتداء الأمر لا من حين ورودهما، و حيث إنّ الخاصّ أظهر من العامّ يقدم على العامّ و يخصّص العامّ به.

و على هذا الضوء فالعامّ المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاصّ و إن كان بيانه متأخرا عن بيان الخاصّ زمانا إلّا أنّه يدلّ على ثبوت مضمونه في الشريعة المقدّسه مقارنة لثبوت مضمون الخاصّ، فلا تقدّم و لا تأخر بينهما في مقام الثبوت.

و عليه فلا موجب لتوهم كون العامّ ناسخا للخاصّ بل لا مناص من جعل الخاصّ مخصّصا له.

بل هذا الوجه يصلح للدلالة على تقدّم الخاصّ على العامّ في جميع الصور الأربعة عدا الصورة الاولى مع تسليم دوران الأمر بين التخصيص و النسخ، من غير فرق بين أن يكون الخاصّ واردا قبل حضور وقت العمل بالعامّ أو بعده، كما لا تفاوت بين أن يكون العامّ واردا قبل حضور وقت العمل بالخاصّ أو واردا بعد حضور وقت العمل بالخاصّ.

فإنّ العامّ و الخاصّ حاكيان عن ثبوت الحكم في الشريعة من أوّل الأمر لا من حين ورودهما، و حيث إنّ الخاصّ أظهر يقدم على العامّ و يخصّص العامّ به، فالتقسيمات المذكوره لا توجب الفرق أصلا.

و إذا عرفت ذلك في معلوم التقديم و التأخير، فالحكم أوضح فيما إذا جهل و تردّد بين أن يكون الخاصّ، واردا بعد حضور وقت العمل بالعامّ، أو قبل حضوره، أو العامّ واردا بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، أو قبل حضوره، إذ الخاصّ مقدّم على كلّ حال، فلا تغفل.

اشاره

في المطلق و المقيّد و المجمل و المبيّن

و يقع الكلام في ضمن فصول:

الفصل الأوّل: في تعريف المطلق

اشاره

حكى الشيخ الأنصارى قدّس سرّه عن المشهور أنّهم عرّفوا المطلق بأنّه ما دلّ على شائع في جنسه و فسّره غير واحد منهم بأنّه حصّه محتمله لخصص كثيره ممّا يندرج تحت أمر مشترك.

ثمّ قال و الظاهر أنّ تفسير للمدلول فالمراد بالموصوله بقربينه الصله مضافا إلى وقوعه في مباحث الألفاظ هو اللفظ الموضوع و المراد بالشائع على ما يظهر من التفسير هو الكلّي المأخوذ باعتبار إضافته إلى قيد ما فإنّ ذلك هو المعهود من لفظ الحصّه (١).

و لعلّ التعبير عن الكلّي بالحصّه باعتبار كون كلّ نوع حصّه من الجنس و لكنّه لا يشمل المطلق الجنسيّ حينئذ و كيف كان فقد اورد عليه بعدم الأطراد لشموله للمقيّد كقوله رقبه مؤمنه لأنّه أيضا شائع في جنسه و لشموله للعامّ فإنّه يدلّ على شائع في جنسه و محتمل لجميع ما يحتمله تلك الحصّه.

ص: ٢٥٦

و بعدم الانعكاس لخروج الاعلام الشخصيه من الحدّ لعدم الاحتمال فيها إلا لمعيّن خاصّ و المعهود الخارجى (١).

هذا مضافا إلى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ الشيعه إن اريد منه أنّه جزء مدلول اللفظ فهو فاسد لأنّ المطلق هو ما لا قيد له بالإضافه إلى كلّ قيد لوحظ فيه و إن اريد منه أنّه صفه المعنى لا مأخوذ فيه فالمراد من الشيعه فى الجنس عبارته عن سريانه فى أفراده الذاتيه فلا يشمل الإطلاق فى الأعلام الشخصيه و لا الإطلاق فى المعانى الحرفيه (٢).

و دعوى أنّ المراد من الجنس فى المقام هو السنخ لا الجنس المصطلح عند المنطقيين أى الكلّي المقول على كثيرين مختلفين فى الحقيقه فى جواب ما هو قبال النوع و لا المصطلح منه عند النحويين أى الماهيات الكلّيه المقصوده بأسمى الأجناس و كيف و أنّ من المعلوم صحّه إطلاقه على الأفراد المعينه الشخصيه بلحاظ الحالات الطارئه عليها كما فى زيد حيث إنّ مع شخصيته يكون مطلقا بلحاظ القيام و القعود و المجيء و غيرها من الحالات فكان ذلك حينئذ شاهدا على أنّ المراد من الجنس هو مطلق السنخ الصادق على الذوات الشخصيه و لو بلحاظ تحليل الذوات الشخصيه إلى حصص ساريه فى ضمن الحالات المتبادلّه و على الحصص الساريه فى ضمن أفراد الطبيعى (٣).

لا تخلو عن تكلف هذا مضافا إلى عدم ملائمته مع التفسير المحكى عن جماعه كما أنّ إضافه الأحوال و الأزمان إلى الجنس و القول بأنّ المطلق هو ما دلّ على معنى شائع فى جنسه أو أحواله أو أزمانه لا يصحّ تعريف المشهور لخلوّه عن ذلك

ص: ٢٥٧

١-١) مطارج الانظار: ٢١٣.

٢-٢) مناهج الوصول: ٣١٣/٢ و ٣١٤.

٣-٣) نهايه الأفكار: ٥٥٩/١.

كما لا يخفى.

و عرّفه جماعه منهم الشهيد كما فى التقريرات بأنّه اللفظ الدالّ على الماهيّة من حيث هى هى.

و المراد من الماهيّة أعمّ من الماهيّة الغير الملحوظ معها شىء كالحیوان مثلاً- من دون ملا-حظه لحوق فصل من فصوله و من الملحوظ معها شىء كالحیوان الصاهل و كالرقبه المؤمنه (١).

و فيه إن ارید من قولهم من حيث هى هى أنه جزء مدلول اللفظ فهو ینافى الإطلاق و إن ارید منه أنه صفة المعنى ففيه كما أفاد الشيخ الأعظم قدّس سرّه أنّ الحدّ المذكور يشمل لما هو غير مقید أصلاً و لما هو مقید لكنّه ملحوظ من جهة إطلاقه فى حصصه و أفراده فإنّه یصدق علیه أيضاً أنه دالّ على الماهيّة من حيث هى هى و لا یوجب انحصار المطلق فيما لا تقیید فيه كما فى جنس الأجناس إذ لا فرق قطعاً بین الإجمال و التفصیل و أمّا الماهيّة الملحوظه مع التشخیص و إن كان على وجه الإبهام كما فى النكره فالظاهر عدم انطباق الحدّ علیها (٢).

و لذلك عدل الشيخ الأعظم عن التعریف المنطقىّ و ذهب إلى التعریف اللغوىّ الذى یكون فى قوّه شرح اللفظ لا شرح الاسم المنطقىّ.

حيث قال و لا- یبعد إحاله التحديد إلى ما هو المستفاد من لفظ المطلق لغه فإنّه فيها ما أرسل عنانه فیشمل الماهيّة المطلقة و النكره و المقیّد بخلافه فهو ما لم یرسل عنانه سواء كان مطلقاً و مرسلًا ثمّ لحقه التقييد فأخذ عنانه و قلّ انتشاره مثل رقبه مؤمنه لا من حيث إطلاقه و إرساله أو لم یکن مرسلًا من أوّل الأمر كالأعلام الشخصیّه

ص: ٢٥٨

١-١) مطارح الأنظار: ٢١٤.

٢-٢) مطارح الأنظار: ٢١٤.

و نحوها و لكن إطلاق المقيّد عليها من قبيل ضيق فم الركيه و هذا الاستعمال فى غاية الشيع بينهم (١).

و لا يخفى عليك أنّ الأعلام الشخصيه أيضا من المطلقات باعتبار إطلاق أحوالها و كيف كان فلنا أن نقول بأنّ المطلق يصحّ أن يعرف بأنّه هو ما دلّ على نفس المعنى من دون أخذ أى قيد من القيود و المقيّد خلافه و لعلّه هو مراد الشهيد قدّس سرّه بناء على أنّ قوله من حيث هي هي ليس قيّدا للمعنى فيشمل المطلق حينئذ الأعلام الشخصيه المطلقة باعتبار أحوالها كما لا يخفى لا يقال إنّ التعريف المذكور يشمل العموم لأننا نقول إنّ الشيع مأخوذ فى العموم فالتعريف المذكور لا يشمل لآن المدلول فى المطلق نفس المعنى.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ الإطلاق و التقييد أولًا- و بالذات من أوصاف المفهوم و المدلول و إنّما يتّصف اللفظ بهما بالتبع إذ لا مجال للتوسعه و التضييق بالنسبه إلى اللفظ بما هو لفظ فإنّه جزئى و عليه اتّصاف اللفظ بهما بملاحظه المدلول و باعتباره ثمّ بعد وضوح تعريف المطلق و المقيّد يتّضح حكم أسامى الأجناس و أعلامها و النكره و لكنّ الأولى أن نتعرّض كلّ واحد منها على حدّه.

أسامى الأجناس

و لا يخفى أنّ أسامى الأجناس موضوعه لنفس المعانى من دون ملاحظه أى قيد من القيود فيها حتّى اعتبار المقسميه للأقسام بل حتّى اعتبار من حيث هي هي فلذلك يصحّ حملها على الذاتيات من دون نظر إلى الخارج عنها كقولنا الإنسان حيوان ناطق أو الإنسان حيوان أو ناطق مع أنّه لو كان غير الذات ملحوظا مع المعنى

ص: ٢٥٩

لا- يحمل عليه من دون تجريد و إلا لزم استعمال اللفظ في غير معناه كما يصح حملها على الأفراد أيضا فإنها من مصاديقها من دون حاجه إلى التجريد و هو شاهد على أنّ الشيعاء و السريان خارجان عن معنى اللفظ فالمعنى هو الطبيعه الجامعه من دون ملاحظه أى قيد من القيود حتى الشيعاء و السريان فيها و المحكى عن الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار أنّ الموضوع له هو نفس المعنى الذى قد يكون ذلك المعنى واحدا.

و قد يكون هو بعينه فى عالم نفس المعنى كثيرا و قد يكون أبيض حال كونه أسود إلى غير ذلك و لا ريب فى أنّ المعنى بعد ما كان على هذا الوجه لا يعقل أن يوجب التقييد فيه اختلافا و بعد عدم اختلافه فى جميع مراتب تقلباته و أنحاء ظهوره و مراتب وجوده لا يعقل أن يكون التقييد مجازا لأنه هو بعينه فى جميع مظاهره و أطواره و شؤنه.

و من تلك الأطوار ظهوره على وجه السرايه و الشيعاء فالماهيه فى هذه الملاحظه ملحوظه بشرط شىء لما أشرنا إليه من أنّ الشىء المشروط به أعمّ من ذلك و من غيره و لذلك تكون القضية التى اعتبر موضوعها على هذا الوجه من المحصوره فى وجه.

و بالجمله فمتى اعتبر مع نفس المعنى أمر غير ما هو مأخوذ فيه فى نفسه فهو من أطوار ذلك المعنى سواء كان ذلك الأمر هو اعتبار الوجود الذهنيّ فيه أو الخارجيّ أو اعتبار آخر غيرهما و فى جميع هذه الأطوار نفس المعنى محفوظ لا تبدل و لا تغير فيه بوجه و إنّما المبدل وجه المعنى كما هو ظاهر (١).

و ممّا ذكر يظهر أنّ الموضوع له فوق اللا بشرط المقسمى و اللا بشرط القسمى لأنهما فيما إذا كان المعنى مقيسا إلى خارج المعنى سواء كان الخارج هو الاعتبارات

ص: ٢٤٠

الثلاثة أو القيود الخارجيه و لم يعتبر أيضا فى المعنى قيد المهمله و لا قيد المبهمه و لا قيد الإطلاق و لا قيد الكلّيه بل الموضوع له هو نفس المعنى.

و ينقدح ممّا عرفت ما فى هدايه المسترشدين حيث قال فى تعريف اسم الجنس هو اسم للماهيه الكلّيه المأخوذه لا بشرط شىء من القيودات الزائده عليها و المراد بالماهيه المأخوذه فى الحدّ هو الكلّيّ الذى دلّ عليه جوهر الكلمه مع قطع النظر عن لواحقه إلى أن قال و قد صرّح بوضع أسماء الأجناس للماهيه المطلقه غير واحد من محقّقى أهل العربيّه كنجم الأئمه و الأزهرى و هو ظاهر التفتازانى فى مطوّله.

و ذهب بعضهم إلى وضعه للفرد المنتشر كالنكره و الأوّل هو الأظهر لتبادر نفس الجنس عند سماعه مجرّدا عن اللواحق الطاربيه و لأنّه المفهوم عند دخول اللام عليه أو (لا-) التى لنفى الجنس و لو كان موضوعا للفرد المنتشر لكان مجازا أو موضوعا هناك بالوضع الجديد و كلاهما فى غايه البعد إلى أن قال و من هنا يظهر مؤيّد آخر لما ذكرناه من وضع أسماء الأجناس للماهيات المطلقه فإنّها قابله باعتبار ما يدلّ عليه الطوارئ الطارئه على اللفظ من اللام و التنوين و علامتى التشبيه و الجمع من الخصوصيات فإذا دلّ مجرّد اللفظ على المعنى المطلق صحّ تقييده بتلك القيودات بخلاف ما لو قلنا بوضعها للفرد (١).

إذ ظاهره أنّ المعنى فى المطلق هو اللابشرط القسمى لظهور قوله المأخوذه...

الخ فى ذلك مع ما عرفت من أنّ المعنى فوق اللابشرط قسّميا كان أو مقسما و هكذا لا وجه لأخذ قيد الإطلاق فى المعنى بل لو أخذ ذلك فى المعنى لما أمكن حمله على الأفراد من دون عنايه و تجريد و عليه فاطلاقه من دون عنايه، دليل على أنّ الشيوخ و الإرسال خارجان عن معنى اللفظ كما أنّ الكلّيه أيضا تكون من أوصاف الماهيه فى

ص: ٢٤١

نفسها بحسب وعاء الذهن من دون أخذها فيها و لذا نقول بأن الموضوع له هو الطبيعه اللّهمّ إلا أن يكون المقصود توضيح المعنى من دون أخذ قيد فيه.

و ممّا ذكرناه يظهر ما فى نهايه النهايه حيث ذهب إلى أنّ الإطلاق و السريان ذاتيّ للطبيعه و لا إهمال فيها فى ذاتها.

و قال هى فى حدّ ذاتها مطلقه سيّاله ساريه و الإهمال أمر طار ناشئ من أخذها مقتيده بقيد ما فيكون الإهمال صفه للقيد حيث أهمل بيانه و يكون توصيف الطبيعه به توصيفا لها بحال قيدها و الّا فالطبيعه فى حدّ ذاتها لا إهمال فيها فإذا توجّه الحكم إلى الطبيعه المقيده بقيد مهممل سرى الإهمال إلى الحكم و كان الحكم مهملا بإهمال موضوعه و أمّا إذا توجّه الحكم إلى نفس الطبيعه المجزّده عن كلّ قيد كان الحكم مطلقا و سرى بسرايه موضوعه فأينما وجد موضوعه أعنى تلك الطبيعه توجّه إليه الحكم و تعلّق به بلا- توقّف على شىء وراء توجّه الحكم فى الخطاب إلى نفس الطبيعه نعم عدم سرايه الحكم حيث ما تسرى الطبيعه يتوقّف على إحراز أنّ المتكلم فى مقام الإهمال أعنى إحراز أنّ الطبيعه مقتيده بقيد زائد لم يذكره المتكلم.

و بالجمله وضع اسم الجنس للماهيّة الخالصه الخاليه عن كلّ ما عداها مسلّم لكن هذه الماهيّة الخالصه الخاليه هى المطلقه بلا توقّف لحوق وصف الإطلاق لها على لحاظ الاطلاق و الشيوخ إلى أن قال:

و من أوضح الشواهد على ما ذكرناه و أشدّ ما يلزم به الخصم أنّه لا شبهه فى أنّ وضع اللفظ بإزاء المعنى ضرب من الحكم عليه فإذا كانت أسماء الأجناس موضوعه بإزاء الماهيات المهمله كان اللازم أن يتوقّف عن استعمال اللفظ فيها و لا يبادر إلى إطلاق ألفاظها عليها حيثما وجدت فإنّ ذلك شأن تعلّق الوضع بالماهيات المطلقه و الوضع بإزاء الماهيات المبهمه المهمله كالحكم عليها يكون فى حكم الجزئيه لا يجوز أن يستعمل اللفظ فيها إلا بعد استعمال أنّها هى ما وضع لها بعينها.

ثم حمل كلام المشهور عليه و جعل النزاع بينهم و بين ما ذهب إليه سلطان العلماء نزاعاً لفظياً و قال فظهر أنّ مذهب المشهور هو المذهب المنصور لكن لا بذلك المعنى الذى نسب إليهم (من اعتبار الشيوخ و الإرسال فى المعنى بالمعنى الاسمى) بل بمعنى أنّ الوضع تعلق بالطبيعه الساذجه و هو مذهب السلطان بعينه لكن هذه الطبيعه الساذجه ذات سيلان و إطلاق من غير توقّف على لحاظها بوصف السيلان بل لحاظها كذلك يمنعها عن السيلان و الإطلاق لعدم وجود الماهية بقيد الشيوخ فى كلّ من أفرادها و إنّما يكون وجودها بهذا القيد فى مجموع أفرادها (١).

و ذلك لما عرفت من أنّ الماهية و المعنى فى اسم الجنس تكون بنفسها مع قطع النظر عن شيوعها و إرسالها ملحوظه و لذلك تجتمع مع قيد الوحده و قيد الإرسال و هذا هو حاك عن عدم ملاحظه الماهية إلاّ نفسها نعم تكون الماهية المذكوره فى اسم الجنس فى حدّ نفسها قابله للشيوخ لا أنّها تكون شائعه بالفعل كالعوم.

و أمّا الاستشهاد بأنّ الماهية لو كانت مهمله لزم التوقّف عن استعمال اللفظ فيها إلاّ بعد الاستعلام فيه أنّ إطلاق الماهية مستفاد من الخارج كلاحظ الإطلاق تسريه للوضع إلى الأفراد لا للمدخلية فى الموضوع له فلا تغفل.

هذا مضافاً إلى أنّه لو كانت الماهية ملحوظه بمالها من الإطلاق الذاتى لزم التجريد عن ذلك عند حملها على ذاتها إذ الإطلاق و الشيوخ الذاتى عنده غير ملحوظ و هو كما ترى لعدم حاجه إلى التجريد و هو كاشف عن عدم ملاحظه الشيوخ و الإرسال فى المعنى كما أنّ الكلّيه أيضاً غير ملحوظه و إن كانت متّصفه بها فى الذهن باعتبار قابليتها لذلك و هكذا و أيضاً حيثه كون الماهية من حيث هي أيضاً غير ملحوظه.

ص: ٢٦٣

و لقد أفاد و أجاد فى المحاضرات حيث قال إنَّ اسم الجنس موضوع للماهية المهملة دون غيرها من أقسام الماهية و هى الجامعه بين جميع تلك الأقسام بشتى لحاظاتها و قد عرفت أنَّها معزاه من تمام الخصوصيات و التعينات الذهنية و الخارجيه حتى خصوصيته قصر النظر عليها و السبب فيه هو أنَّه لو كان موضوعا للماهية المأخوذه فيها شىء من تلك الخصوصيات لكان استعماله فى غيرها مجازا و محتاجا إلى عناية زائده حتى و لو كانت تلك الخصوصية قصر النظر على ذاتها و ذاتياتها لما عرفت من أنَّه نحو من التعین و هو غير مأخوذ فى معناه الموضوع له فالمعنى الموضوع له مبهم من جميع الجهات إلى أن قال و إن شئت قلت إنَّ اللحظات الطارئة على الماهية بشتى إشكالها إنما هى فى مرحله الاستعمال حيث إنَّ فى هذه المرحلة لا بد من أن تكون الماهية ملحوظه بأحد الأقسام المتقدمه نظرا إلى أنَّ الغرض قد يطلق بلحظها على شكل و قد يتعلّق به على شكل آخر و هكذا إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة و هى أنَّ الماهية المهملة فوق جميع الاعتبارات و اللحظات الطارئة عليها حيث إنَّها مهملة حقيقة و بتمام المعنى و أمّا الماهية المقصور فيها النظر إلى ذاتها و ذاتياتها فليست بمهملة بتمام المعنى نظرا إلى أنَّها متعينة من هذه الجهة أى من جهة قصر النظر إلى ذاتها فتسميه هذه الماهية بالماهية المهملة لا- تخلو عن مسامحة فالأولى ما عرفت (١).

ثم لا- يذهب عليك أنَّ المراد من المهملة هو عدم كون المعنى مقيدا بقيد من القيود لا الإهمال المقصود بقول الطبيب يجب عليك أن تشرب دواء و لذلك يصح استعمال أسماء الأجناس فى المقيدات و الكلّيات استعمالا حقيقيا من دون حاجه إلى التجريد و العناية.

ص: ٢٦٤

فتحصّل أنّ أسماء الأجناس موضوعه لنفس المعانى من دون أخذ أى قيد من القيود فيها حتّى قيد الإرسال و الكليّه و الإهمال و اللابشرطيّه المقسميّة و القسميّة و غير ذلك و إن دلت على الأمور المذكوره بقيام القرينه من باب تعدّد الدالّ و المدلول.

أعلام الأجناس

قال فى هدايه المسترشدين و علم الجنس ما وضع للجنس بملاحظه حضوره و تعينه فى الذهن فمدلوله كمدلول المعرف بلام الجنس و لذا كان من المعارف و مجرد اسم الجنس و إن دلّ على الماهيّة كما مرّ إلّا أنّ مدلوله لم يتقيّد بشرط الحضور فإن قلت إنّ اللفظ إشاره إلى معناه فلا يكون مدلوله إلّا حاضرا فى الذهن فما الفارق بين الأمرين قلت فرق ظاهر بين حصول الصفه للشئ و اعتباره معه فالماهيّه إذا اخذت مطلقه كانت منكّره لعدم ملاحظه التعيّن معها فلفظ أسد يدلّ على الماهيّة المعروفه من غير تقييدها بالحضور فى الذهن و إن لزم الحضور عند دلالة اللفظ عليها فهو دالّ على الماهيّة المطلقة و الحضور فى الذهن من لوازم الدلالة فلفظه اسامه موضوعه للماهيّة الحاضره فى الذهن فالحضور و التشخص مأخوذ فى وضعها إلى أن قال فظهر بذلك ما فى كلام نجم الأئمّه حيث بنى على أنّ التعريف فى اللام لفظيّ فى الجنس و الاستغراق و العهد الذهنيّ و أنّ اللام المفيده للتعريف حقيقه هى التى للعهد الخارجيّ لا غير و بنى أيضا على أنّ التعريف فى علم الجنس من قبيل التعريف اللفظيّ.

ثمّ قال فى هدايه المسترشدين ردّا على كلام نجم الأئمّه فرق بين إنسان و الانسان و أسد و اسامه و إن كان اللفظ إشاره إلى المعنى مع عدم تعينه فيتعيّن بالإشاره و الثانى إشاره إلى المعنى المتعيّن قبل تلك الإشاره فتأمل.

و ممّا ذكرنا ظهر الوجه فى كون الضمائر العائده إلى النكرات معرفه و ذلك لتعيّن معانيها فى الذهن و إرادته ذلك المعين من ضمائرهما كما هو الحال فى المعهود الذكرىّ إذا

كان المذكور نكره كما فى قوله تعالى: كما أرسينا إلى فرعون رسولا فغصى فرعون الرسول و بالجمله المعرفه ما دل على معنى معين و ذلك التعيين إما يكون لتعيين المعنى مرامه كما فى الأعلام الشخصيه أو لضم ما يعينه كذلك إما فى الخارج كما فى الضمائر الراجعه إلى النكرات المعينه بحسب الواقع و أسماء الإشاره إذا اشير إليها إلى أن قال فما ذكره من أن التعريف فى المعرف بلام الجنس بغيره فيما مر لفظى ليس على ما ينبغى لما عرفت من ظهور الفرق بين الماهيه المرسله و المقيده بالحضور فى الذهن و لو لا ذلك يجرى ما ذكره فى الموصولات و الضمائر و أسماء الإشاره و المضاف إلى المعارف و القول بنفى التعريف عن جميع ذلك حينئذ خروج عن كلام القوم الخ (١).

و لا يخفى ما فيه فإن تقييد المعنى بالحضور فى الذهن فى أعلام الأجناس و المعرفات باللام كما ترى إذ مقتضى التقييد بالأمر الذهنى هو عدم صحه الحمل على الأفراد الخارجيه مع أننا نرى حملها عليها من دون حاجه إلى التجريد عن معانيها.

و لذا اورد عليها فى الكفايه بأن ما ذهب إليه المشهور من أهل العريه من أنه موضوع للطبيعه لا بما هى بل بما هى متعينه بالتعيين الذهنى ممنوع بل هو موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شىء معه أصلا كاسم الجنس و التعريف فيه لفظى كما هو الحال فى التأنيث اللفظى و إلا لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف و تأويل لأنه على المشهور كلّى عقلى هذا مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم (٢).

و يمكن أن يقال إن ما ذهب إليه أهل الأدب لا يساعد التعريف اللفظى حيث ذهبوا إلى ترتب أحكام التعريف المعنوى على علم الجنس من صحه جعله مبتدأ أو

ص: ٢٦٦

١-١ هدايه المسترشدين: ٣٤٤.

٢-٢ راجع الكفايه: ٣٧٨/١.

موصوفا بالمعرفه أو ذا حال و غيرها من أحكام التعريف المعنوى.

و لعلّ مرادهم و إن لم يساعد بعض عبائرهم أنّ لفظه الأعلام للاجناس موضوعه لذات المعنى فى حال الالتفات إلى تعين المعانى بنفسها عن غيرها فى مقابل أسماء الأجناس التى كانت موضوعه لذات المعانى من دون اعتبار الالتفات إلى تعينها بنفسها و عليه فلم يعتبر الواضع المعانى مقيدته بالتعین الذهنيّ حتّى لا تصدق على الأفراد إلا بالتجريد.

قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه إنّ الفرق بين علم الجنس كاسامه و اسم الجنس أنّ علم الجنس يشير إلى خصوصيات الأسد فى أذهان الناس من مهابته و شجاعته بحيث يخاف منه الانسان و أكثر الحيوانات هذا بخلاف اسم الجنس و لكن هذه الإشاره المذكوره لم تؤخذ فى المعانى بنحو المعنى الاسمى و إن كانت لها مدخلته فيها بنحو المعنى الحرفيّ بحيث لا يصدق أعلام الأجناس إلاّ على المصاديق المعينه المتميزه و بالجمله أنّ المقصود من التعین فى علم الجنس هو تعين المعنى بين سائر المعانى.

و أما ما فى مناهج الوصول من أنّ علم الجنس اذا كان متقوماً باللحاظ و به يفترق عن اسمه فلا يعقل انطباقه على الخارج بما هو ملحوظ مفترق لأنّ اللحاظ و لو كان حرفيّا موطنه الذهن و ما ينطبق على الخارج هو نفس الطبيعه مع أنّ الوضع للماهيه الملحوظه مستلزم للحاظ الاسمى و اعتبار التعین الذهنيّ فيه بنحو الاستقلال و الاستعمال لا بدّ و أن يكون تابعا له (1).

فلا- يخلو عن تأمل و نظر لما عرفت من أنّ الموضوع له فى أعلام الأجناس هو نفس المعانى إذ ملاحظه الالتفات إلى أوصافها و تميزاتها لا توجب تقييد المعانى بها بل

ص: ٢٤٧

تكون ملاحظه التعيّنات بنحو القضيّه الحيثيه فالموضوع له نفس المعانى فلا مجال لدعوى الاستلزام المذكور بعد ما عرفت من أنّ الموضوع له هو نفس المعانى لا المعانى الموصوفه بالملحوظه فلا تغفل.

و لقد أفاد و أجاد المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه حيث قال صفه الامتياز و ان كانت اعتباريه و ليس لها ما بحذاء فى الخارج إلا أنّ الموضوع له ذات المعنى المتقيّد بنفس المعتر و اعتباره فى استعماله و الحكم عليه مصحّح للاستعمال و الحكم عليه لا مقوم للموضوع حتّى يكون أمرا ذهنيّا و إلا فجميع المعانى حتّى ما له مطابق فى الخارج لا رابط لبعضها ببعض فى حدّ مفهوميتها إلا الاعتبار و اللحاظ بداهه أنّ المفاهيم مثار الكثره و المغايره انتهى (١).

ثمّ لا- ينقضى التعجّب من دعوى أنّ التعريف اللفظي مطابق للمرتكزات الوجدانيه من ناحيه و الاستعمالات المتعارفه من أهل اللسان من ناحيه اخرى ضروره أنّ لفظ اسامه استعمل فى المعنى الذى استعمل فيه بعينه لفظ أسد فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلا و إنّما الفرق بينهما فى اللفظ فقط بترتيب آثار المعرفه على لفظ اسامه دون لفظ أسد مع تصديق القائل المذكور بأنّ أخذ التعيّن فى المعنى الموضوع له ليس على نحو الجزئيه و لا على نحو الشرطيّه فإنّ على الأول يكون كلّ من التقيّد و القيد داخلين فيه و على الثانى يكون التقيّد داخلا- فيه بل أخذ التعيّن يكون على نحو المرآتيه و المعرفيه فحسب من دون دخله فى المعنى الموضوع له (٢).

و ذلك لأنّ ذهاب المشهور من أهل الادب من أهل اللسان إلى التعريف المعنويّ و ترتّب أحكامه لا يساعد دعوى ارتكاز التعريف اللفظي هذا مضافا إلى أنّ

ص: ٢٤٨

١- ١) نهايه الدرايه: ٢/٢١٦.

٢- ٢) المحاضرات: ٥/٣٥٥-٣٥٦.

الاستدلال عليه بأن لفظ اسامه استعمل في المعنى الذى استعمل فيه بعينه لفظ أسد غير تام لأن المعنى في كليهما ذات المعنى من دون فرق فلا يكون إرادته ذات المعنى من شواهد التعريف اللفظي على المعرفيه كما تكون في كلامه أو على الظرفيه و الحيتيه كما ذكرنا لا يكون المعنى إلا ذات المعنى فتدبر جيداً.

فتحصّل أنه لا فرق بين علم الجنس و اسم الجنس في ذات المعنى و إنما الفرق بينهما في شرط الاستعمال فإن الاستعمال في الأوّل مشروط بملاحظه التعينات بنحو القضيه الحيتيه دون الثانى و هذا الاشتراط لا يوجب تضييقاً في المعنى و لكن يمنع عن استعماله كاستعمال اسم الجنس بل اللازم هو استعماله فيما إذا حصل الالتفات إلى التعينات فتدبر جيداً.

و لقد أفاد و أجاد المحقق الشيخ ضياء الدين العراقي حيث حكى عنه أنّ الموضوع له في علم الجنس هو حصّه من الطبيعي تعلقت بها الإشاره الذهنيه بلا أخذ جهه التقييد بها في مدلوله و معناه و عليه فالفرق بين اسم الجنس و علمه كان بحسب المعنى حيث إنّه كان لاسم الجنس سعه إطلاق يشمل ما يشار إليه من الحصص و ما لا يشار إليه منها بخلافه في علم الجنس فإنّه لما اعتبر فيه كونه حصّه من الطبيعي وقعت معروضه للإشاره فقهر لم يكن له تلك السعه من الإطلاق بنحو يشمل ما لا يشار إليه من الحصص بل يختص بالحصص المعروضه للإشاره كما أنّه من جهه عدم التقييد بالإشاره فيه كان قابلاً للحمل على الأفراد و للانطباق على الخارجيات فعلى هذا البيان أمكن دعوى الفرق بين علم الجنس و اسمه بالمصير إلى ما عليه المشهور من أهل العربيّه من كون التعريف في علم الجنس معنوياً (١).

و لا مانع من أن نقول الفرق بين اسم الجنس و علم الجنس في أنّ اسم الجنس

ص: ٢٦٩

يصحّ انطباقه على جميع الموارد دون علم الجنس فإنه الحَصّه الملازمه مع التّعين فعلم الجنس لا يكون مطلقا و لا مقْتيدا بل هو معنى لا ينطبق إلا على مصداق المتقيد فتدبر جيّدا.

المعرّف باللام

و لا يخفى عليك أنّ الظاهر من كلمات أهل الأدب أنّ الأصل في اللام أنّه للتعريف إلا ما خرج و المعرّف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس و هى التى اشير بها إلى الجنس فتفيد تعريف الجنس و الإشاره إليه و هذا التعريف لا يحصل باسم الجنس المعرّى عن اللام و إن دلّ على الجنس ثمّ إنّ الفرق بين المعرّف باللام و علم الجنس هو أنّ فى الأوّل استفاد ذلك بتعدّد الدالّ و المدلول بخلاف الثانى لأنّ الدالّ فيه واحد و لا فرق بينهما من ناحيه اخرى.

ثمّ إنّ دلالة اللام على التعريف كدلالة علم الجنس للتعريف فى عدم اقتضائه للمنع عن صحّحه انطباق المعنى على الخارج كما مرّ مفضّلا فى علم الجنس و عليه فايراد صاحب الكفايه عليه بأنّ لازم التعريف المعنوى هو أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الأفراد غير وارد لما مرّ من أنّ ذلك صحيح إذا كان التّعين الذهنيّ دخيلا فى المعنى جزءا و تقيدا و قد عرفت أنّ المراد هو ذات المعنى فى حال ملاحظه تعين المعنى عن غيره من المعانى و اللام إشاره إلى جهه تعين الجنس من بين الأجناس كما لا يخفى.

و حيث إنّ المعروف بين أهل الأدب هو أنّ اللام للتعريف المعنوى لا مجال لحمل اللام على التعريف اللفظيّ لعدم مساعدته ذلك مع ترتّب أحكام التعريف المعنوى عليه.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه من حمل اللام على التزيين كما فى الحسن و الحسين

و استفاده الخصوصيات من تعريف الجنس أو العهد من القرائن بدعوى أنّ اللام لو دلت على التعريف لزم أن لا يصحّ حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد لامتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلاّ الذهن إلاّ بالتجريد مع أنّ التأويل و التصرف في القضايا غير خال عن التعسف (١).

و ذلك لما عرفت في علم الجنس فكما أنّ الواضع وضع لفظ علم الجنس لذات المعنى في حال ملاحظه تعين المعنى عن غيره من المعاني فكذلك اللام موضوعه لإفاده التعيين و التعريف في حال استعمال لفظ الجنس في ذات معناه و عليه فلا يلزم أن لا يصحّ حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد.

نعم ليس المعنى مطلقا كما لا يكون مقيدا بل المعنى لا ينطبق إلاّ على مصداق المتقيد لأنّ المعنى في علم الجنس و المعرف باللام هو الحصّه الملازمه مع الالتفات إلى خصوصيات المعنى و التعيين فلا يشمل مورد الغفله عن هذا الالتفات.

هذا مضافا إلى أنّ ما ذهب إليه من استفاده تعريف الجنس أو العهد من القرائن يرد عليه ما اورد على المشهور فإنّ المعنى بعد تقييده بالتميز و التعيين الذهنيّ و لو كان ذلك من ناحيه دلالة القرائن الخارجيه لزم أن لا يصحّ حمله على الأفراد اللهم إلاّ أن يقال بأنّ التعيين غير ملحوظ في المعنى قيّدا أو شرطا و إنّما ملحوظ بعنوان القضيه الحيثيه و لكنّ ذلك الجواب يجرى بعينه على القول بأنّ اللام للتعين و التعريف فلا وجه للعدول عن ما ذهب إليه أهل الأدب كما لا يخفى.

ثمّ إنّ اللام يكون حاله في إفاده التعريف و التعيين حال أسماء الإشارة فكما أنّ اسم الإشارة موضوع للدلاله على تعيين مدخوله في موطنه فكذلك «اللام» فإن كان المدخول جنسا فهو يدلّ على تعريف الجنس و إن كان المدخول أفرادا فهو يدلّ على

ص: ٢٧١

الاستغراق لأنّ التعريف الخارجيّ في الأفراد منحصر في جميع الأفراد إذ لا تعيين في غير هذه المرتبه.

وإن كان المدخول منطبقا على الحاضر فهو يفيد التعريف الحضوريّ كقولك لمن يشتم رجلا بحضرتك لا تشتم الرجل و إن كان المدخول منطبقا على الخارجيّ فهو يفيد التعريف الخارجيّ كقولك لأهل البلد أكرموا القاضي و ان كان المدخول منطبقا على المعهود الذكرى فهو يفيد التعريف الذكرى.

و بالجمله فاللام في جميع هذه الموارد قد استعملت في معنى واحد و هو التعريف و التعيين و إنّما الاختلاف في المشار إليه باللام كما أنّ الأمر كذلك في أسماء الإشاره و نحوها و لقد أفاد و أجاد المحقق الاصفهاني قدس سرّه حيث قال إنّ اللام أداءه التعريف و التعيين بمعنى أنّها وضعت للدلاله على أنّ مدخولها واقع موقع التعيين إمّا جنسا أو استغراقا أو عهدا بأقسامه ذكرا و خارجا و ذهنا على حدّ سائر الأدوات الموضوعه لربط خاصّ كحروف الابتداء الموضوعه لربط مدخوله بما قبله ربط المبتدأ به بالمبتدأ من عنده و هكذا و المراد من الإشاره إلى مدخوله كون المدخول واقعا موقع التعيين و المعروفيه بنحو من الأنحاء المتقدّمه لا كون المدخول مشارا إليه ذهنا بمعنى كونه ملحوظا بما هو ملحوظ (1).

ثمّ الدليل على أنّ هذه الإفادات من ناحيه اللام لا من ناحيه القرائن هو التبادر و الارتكاز.

قال المحقق الشيخ ضياء المدين العراقي و لا يبعد دعوى كون اللام كذلك بحسب اللغه من جهه ما هو المتبادر و المنساق منه في مثل قولك الرجل و الأسد و الحيوان

ص: ٢٧٢

و الأمر سهل (١).

و هو الظاهر من المحاضرات أيضا حيث قال الظاهر أنّ دلالة اللام على هذا المقدار من المعنى غير قابله للإنكار و أنّها مطابقه للارتكاز و الوجدان فى الاستعمالات المتعارفه و إن لم يكن لها مرادف فى سائر اللغات كى نرجع إلى مرادفها فى تلك اللغات و نعرف معناها حيث إنّه من أحد الطرق لمعرفه معانى الألفاظ إلا أنّ فى المقام لا حاجه إلى هذا الطريق لوجود طريق آخر فيه و هو التبادر و الارتكاز (٢).

و مع التبادر و الارتكاز لا- وقع لحمل اللام على إفاده مجرّد التزيين و الاعتماد على القرائن الحاليه و المقاليه كما ذهب إليه صاحب الكفايه خلافا لما ذهب إليه المشهور.

قال أيضا سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه ثمّ إنّ الظاهر أنّ اللام وضعت مطلقا للتعريف و إفاده العهد و غيره بدالّ آخر فإذا دخلت على الجنس و على الجمع تفيد تعريفهما و إفاده الاستغراق لأجل أنّ غير الاستغراق من سائر المراتب لم يكن معيّنا و التعريف هو التعيين و هو حاصل فى استغراق الأفراد لا غير.

و ما ذكرنا غير بعيد عن الصواب و إن لم يقم دليل على كون علم الجنس كذلك لكن مع هذا الاحتمال لا داعى للذهاب إلى التعريف اللفظى البعيد عن الأذهان (٣).

ثمّ لا يذهب عليك أنّه لا إشكال فى إفاده لام العهد تعريف الفرد فى مقابل لام الجنس و ذلك واضح فى العهد الخارجى فى مثل قولهم حكم القاضى مع أنّ اسم قاضى يحكى عن طبيعه قاضى و ذلك لعدم اشتهاار غير القاضى المعهود فى البلد فاسم الجنس بقرينه اللام محمول على المعهود حمل الكلّى على الفرد لا استعمال المطلق فى الفرد.

و هكذا يكون الأمر فى العهد الحضورى كقوله هذا الرجل ينصر ك و لكن

ص: ٢٧٣

١- ١) نهايه الأفكار: ١/٥٦٥.

٢- ٢) المحاضرات: ٥/٣٥٩.

٣- ٣) مناهج الوصول: ٢/٣٢٤.

يشكل ذلك في المعهود الذهني كقوله ادخل السوق و اشتر اللحم بما أفاده في هدايه المسترشدين من أنه لا يعين الفرد إذ معرفه الشيء بالوجه العام ليس معرفه بذلك الخاص في الحقيقه بل معرفه للعام الذي صار وجها لمعرفته فليس اللام في الحقيقه إشاره إلى خصوص الفرد و لا تعريفه له و لذا نصوا على كونه في معنى النكره يعنون به بالنسبه إلى خصوص الفرد لا بالنسبه إلى الطبيعه التي استعمل فيها (١).

بل يمكن منع إفاده اللام لتعريف الفرد في العهد الذكري أيضا فإن العهد الذكري سواء كان مصرحا به سابقا كقوله تعالى: كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ أو مذكورا ضمنا كما في قوله تعالى: وَ لَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى فَإِنَّ خُصُوصَ الذَّكَرِ غير مذكور سابقا لكن قولها نَذَرْتُ لَكَ ما في بَطْنِي مُحَرَّرًا يدل عليه بالالتزام.

لا يدل إلا على أن المراد من الرسول هو الرسول المذكور قبلا أو من الذكر هو الذكر المشار إليه قبلا و المفروض أنه نكره و الدلاله و الإشاره إلى النكره لا تفيد تعريف الفرد اللهم إلا أن يكتفى في تعريف الفرد بمثل ذلك فتأمل.

النكره

ذهب شيخ مشايخنا المحقق اليزدي الحائري الحاج الشيخ قدس سره تبعا لسيدته الاستاذ الفشاركي قدس سره و هو أيضا تبعا لسيدته الاستاذ الميرزا الشيرازي قدس سره إلى أن النكره موضوعه للجزئي الحقيقي من دون فرق بين أن يكون في الجملة الإنشائيه أو الإخباريه و يعبر عنه بالفرد المردد.

و قال في ذلك يمكن دعوى كون النكره مستعمله في قوله تعالى:

ص: ٢٧٤

وَ جَاءَ مَنْ أَقْصَا الْمَدِينَةَ رَجُلٌ يَسْعَى وَ قَوْلُنَا جِئْنِي بِرَجُلٍ بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَ أَنَّهُ فِي كِلَيْهِمَا جَزْئِي حَقِيقِي.

بيانه أَنَّهُ لَا إِشْكَالَ فِي أَنَّ الْجَزْئِيَّةَ وَ الْكَلِّيَّةَ مِنْ صِفَاتِ الْمَعْقُولِ فِي الذَّهْنِ وَ هُوَ إِنْ أَمْتَنَعَ فَرَضَ صَدَقَهُ عَلَى كَثِيرِينَ فَجَزْئِيٌّ وَ إِلَّا فَكَلِّيٌّ وَ جَزْئِيَّةَ الْمَعْنَى فِي الذَّهْنِ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى تَصَوُّرِهِ بِتَمَامِ تَشَخُّصَاتِهِ الْوَاقِعِيَّةِ.

وَ لَذَا لَوْ رَأَى الْإِنْسَانَ شَبَحًا مِنَ الْمَكَانِ الْبَعِيدِ وَ تَرَدَّدَ فِي أَنَّهُ زَيْدٌ أَوْ عَمْرُوٌّ أَوْ تَرَدَّدَ فِي أَنَّهُ إِنْسَانٌ أَوْ غَيْرُهُ لَا يَخْرُجُهُ هَذَا التَّرَدُّدُ عَنِ الْجَزْئِيَّةِ وَ كَوْنِ أَحَدِ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا فِي الْوَاقِعِ لَا دَخَلَ لَهُ بِالصُّورَةِ الْمُنْتَقِشَةِ فِي الذَّهْنِ فَإِذَا كَانَتْ هَذِهِ الصُّورَةُ جَزْئِيَّةً كَمَا فِي الْقَضِيَّةِ الْأُولَى أَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: وَ جَاءَ مَنْ أَقْصَا الْمَدِينَةَ رَجُلٌ يَسْعَى فَكَذَلِكَ الصُّورَةُ الْمَتَصَوِّرَةُ فِي الْقَضِيَّةِ الثَّانِيَةِ أَعْنَى جِئْنِي بِرَجُلٍ إِذْ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا إِلَّا فِي أَنَّ التَّعْيِينَ فِي الْأُولَى وَاقِعِيٌّ وَ فِي الثَّانِيَةِ بِيَدِ الْمَكْلُوفِ.

وَ عَدَمُ إِمْكَانِ وَجُودِ الْفَرْدِ الْمَرْدَّدِ فِي الْخَارِجِ بِدَاهِهِ عَدَمُ مَعْقُولِيَّةِ كَوْنِ الشَّيْءِ مَرْدَّدًا بَيْنَ نَفْسِهِ وَ غَيْرِهِ لَا يَنَافِي اعْتِبَارَ وَجُودِهِ فِي الذَّهْنِ كَمَا يَعْتَبَرُ الْكَسْرُ الْمَشَاعَ مَعَ عَدَمِ وَجُودِهِ بِوَصْفِ الْإِشَاعَةِ فِي الْخَارِجِ (١).

أورد عليه صاحب الكفاية بأن ما هو المعروف في الألسنة من أن النكره وضعت للدلاله على الفرد المردد في الخارج خاطئ جدًا و لا واقع موضوعي له اصلا ضروره أنه لا وجود للفرد المردد في الخارج حيث إن كل ما هو موجود فيه متعين لا مردد بين نفسه و غيره فأنه غير معقول و من البديهي كون لفظ رجل في جئني برجل نكره مع أنه يصدق على كل من جيء به من الأفراد و لا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره كما هو قضيه الفرد المردد لو كان هو المراد منها ضروره أن كل واحد هو هو

ص: ٢٧٥

لا- هو أو غيره فلا بد أن تكون النكره الواقعه فى متعلق الأمر هو الطبيعيّ المقيد بمثل مفهوم الوحده فيكون كليًا قابلا للانطباق فتأمل جيداً (١).

و فيه أنه لا ملازمه بين ترديد المفهوم و ترديد الخارج إذ يمكن أن يكون المفهوم مشتملا على الترديد و لكنّ الخارج متعين أ لا ترى أنّ الكسور المشاعه قابله للانطباق بالنسبه إلى الدار و نحوها بأشكال مختلفه مع أنّ الخارج هو المفروزات و المتعينات و لا وجود للإشاعه فى الخارج أصلا و مع ذلك تكون موضوعه للأحكام من المملكه و الوقف و الإباحه و غيرها.

و عليه فلا إشكال فى تصوّر الفرد المرّد فى الذهن حاكيا عن الجزئى الخارجى من دون دخاله لفرد دون فرد و قد حكى شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه عن شيخه الاستاذ الحائرى قدس سرّه أنّ سيده الاستاذ الفشاركى أمر بعض تلاميذه بإعطاء عود من عيدان الثقاب و أشار إلى الخارج ليعلموا أنّ المطلوب هو الفرد الخارجى الذى يكون مرّدا فى الذهن لا الكلى لأنّ الغرض يتعلّق بفرد من الأفراد الخارجيه من دون خصوصيه لفرد معين.

و يشهد له تبادل الفرق بين رجل من دون تنوين و رجل مع التنوين فى ظهور الأوّل فى الجنس و الماهيه الكليه التى لا يمتنع صدقه على الكثيرين و ظهور الثانى فى فرد غير معين خارجى هذا مضافا إلى صحه الوصيه بأحد الشيين لأحد الشخصين.

لا يقال إنّ مفهوم فرد من الطبيعه أو أحد الأفراد من المفاهيم الكليه الجامعه فلا فرق بينها و بين سائر الكليات لأننا نقول المفاهيم الكليه تشمل الأفراد فى عرض واحد و ليس هذه المفاهيم كذلك فهذه المفاهيم عناوين منطبقه على الأفراد الخارجيه و الأحكام المتعلقة بها تكون فى الحقيقه متعلقه بالأفراد الخارجيه على التبادل كتعلّق

ص: ٢٧٦

الغرض بالخارجيات على التبادل و الأمر لا يطلب إلا إياها و العناوين و سبله للنيل إليها و ليست بمطلوبه في نفسها.

و بالجمله لا- يكون المراد من الفرد المرّد هو وجود المرّد في الخارج حتّى يقال إنّ المرّد بما هو مرّد لا وجود له خارجا و ذلك لأنّ كلّ موجود له ماهيّة ممتازة عن سائر الماهيات بامتياز ماهويّ و له وجود ممتاز بنفس هويّه الوجود عن سائر الهويّات فلا مجال للترّد في الموجود بما هو موجود (1).

بل المراد هو الخارجيّ المشار إليه بمفهوم الفرد المرّد و من المعلوم أنّه من المتعينات و لا- مانع من أن يكون عنوان الفرد المرّد مشيرا إليها كما أنّ الكسر المشاع معقول عند العقلاء- مع أنّ مصداقه في الخارج لا- يكون ساريا و شائعا و الإشاعه مخصوصه بالمعقول.

و ممّا ذكر يظهر معقوليه الفرد المرّد و كيف لا- يكون معقولا- مع أنّه لو لم يكن كذلك لم يعتبره العقلاء كما أنّهم كانوا يعتبرون الكسور المشاعه و العجب من المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه حيث إنّ مع اعترافه في حاشيته على مكاسب شيخنا الأعظم قدّس سرّه بإمكان تصوّر الكسور المشاعه مع أنّ المنطبق عليها في الخارج لا شياع فيه أنكر الفرد المرّد في المقام (2).

ثمّ لا- يخفى عليك أنّه كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه إذا تعقلنا هذا المعنى فبضميمه عدم الفرق بين الإنشاء و الإخبار بحكم التبادر نحكم في كلا المقامين بجزئيّه المعنى (3).

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث ذهب إلى استعمال النكره في المعين المعلوم

ص: ٢٧٧

١- ١) نهاية الدرايه: ٦٩/٢-٧٠.

٢- ٢) راجع نهاية الدرايه: ٢١٧/٢.

٣- ٣) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه: ٣٨٣/٣.

خارجا فى مثل قوله تعالى: وَ جَاءَ مَنْ أَقْصَا الْمَدِينَةَ رَجُلٌ يَسْعَى وَ اسْتَعْمَلَهَا فِى الطَّبِيعِى الْمَقْتِدِ بِالْوَحْدَةِ فِى مِثْلِ قَوْلِنَا جِئْنِى بِرَجُلٍ مَعَ مَا عَرَفْتِ مِنْ عَدَمِ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا ضَرُورُهُ أَنَّ لَفْظَ رَجُلٍ فِى الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ لَمْ يَسْتَعْمَلْ فِى الْمَعْنَى الْخَارِجِى الْمَجْهُولِ عِنْدَ الْمَخَاطَبِ بَلْ هُوَ مَسْتَعْمَلٌ فِيمَا اسْتَعْمَلْ فِيهِ لَفْظَ الرَّجُلِ فِى سَائِرِ الْمَوَارِدِ فَإِنِ قَلْنَا بِأَنَّ الْمَسْتَعْمَلِ هُوَ الْفَرْدُ الْمُرَدَّدُ مِنْ مَاهِيَةِ الرَّجُلِ فَلَا- فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ فِى الْجُمْلَةِ الْخَبْرِيَّةِ أَوْ الْإِنْشَائِيَّةِ إِذِ الرَّجُلِ فِى الْجُمْلَةِ الْخَبْرِيَّةِ كَقَوْلِنَا جَاءَنِي رَجُلٌ وَ إِنِ كَانَ مَعْنَى فِى الْوَاقِعِ إِلَّا- أَنَّهُ غَيْرُ مَعْنَى فِى مَرَحَلَةِ الْإِسْنَادِ فَيَكُونُ كَالرَّجُلِ فِى الْجُمْلَةِ الْإِنْشَائِيَّةِ كَقَوْلِنَا جِئْنِى بِرَجُلٍ مِنْ حَيْثُ عَدَمُ التَّعْيِينِ فِى مَرَحَلَةِ الْطَلْبِ هَذَا تَمَامَ الْكَلَامِ بِنَاءً عَلَى جَزَائِهِ النُّكْرَةَ بِمَعْنَى أَنَّ الْاسْمَ يَدُلُّ عَلَى الْمَاهِيَةِ وَ التَّنْوِينَ عَلَى الْفَرْدِ الْمُرَدَّدِ مِنْهَا فِى الْخَارِجِ.

وَ لَكِنْ ذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنْهُمْ صَاحِبِ الْكِفَايَةِ إِلَى أَنَّ النُّكْرَةَ تَدُلُّ بِاعْتِبَارِ الْاسْمِ عَلَى مَعْنَاهِ الْكُلِّى وَ بِاعْتِبَارِ التَّنْوِينَ عَلَى اتِّصَافِهِ بِالْوَحْدَةِ وَ عَلَيْهِ فَالنُّكْرَةُ هِيَ الطَّبِيعَةُ الْمُتَقَيِّدَةُ بِعِنْوَانِ وَاحِدٍ بِمَا هُوَ هَذَا الْمَفْهُومِ وَ لَوْ بِالْمَعْنَى الْحَرْفِيَّةِ وَ الْحَمَلِ الشَّائِعِ.

وَ لَكِنْ لَا يَزِمُ ذَلِكَ كَمَا فِى نَهَايَةِ الْأَفْكَارِ هُوَ عَدَمُ خُرُوجِهَا عَنْ قَابِلِيَّةِ الْإِنْطِبَاقِ بِإِنْطِبَاقِ عَرْضِيٍّ عَلَى الْقَلِيلِ وَ الْكَثِيرِ لِأَنَّ مِثْلَ هَذَا الْعِنْوَانِ أَيْضًا عِنْوَانُ كُلِّىٍّ كَأَسْمَى الْأَجْنَاسِ وَ تَقْيِيدُهُ بِمَفْهُومِ الْوَاحِدِ لَا يَوْجِبُ خُرُوجَهُ عَنِ الْقَابِلِيَّةِ لِلإِنْطِبَاقِ عَرْضًا عَلَى الْقَلِيلِ وَ الْكَثِيرِ وَ إِنِ كَانَ قَضِيَّةُ التَّقْيِيدِ الْمَزْبُورِ تَضَيِّقُ دَائِرَتَهُ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى مَعَ أَنَّهُ كَمَا تَرَى فَإِنَّ شَأْنَ النُّكْرَةِ إِنَّمَا هُوَ عَدَمُ الْإِنْطِبَاقِ عَلَى الْمُتَكَثِّرَاتِ إِلَّا بِإِنْطِبَاقِ تَبَادُلِيٍّ وَ هَذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ كَانَ الْوَاحِدُ بَيَانًا وَ مَقْدَّرًا لِمَا هُوَ كَمِ الْقَيْدِ، وَ أَنَّهُ إِحْدَى الْحَصَصِ وَ كَوْنِ الْقَيْدِ نَفْسِ الْحَصَصِ وَ الْخُصُوصِيَّاتِ فَإِنَّ لَازِمَ ذَلِكَ هُوَ عَدَمُ صِلَاحِيَّتِهَا لِلإِنْطِبَاقِ عَلَى الْمُتَكَثِّرِ إِلَّا بِنَحْوِ الْبَدَلِيَّةِ دُونَ الْعَرْضِيَّةِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ النُّكْرَةُ الْمَعْبُرُ عَنْهَا بِالْفَرْدِ الْمُنْتَشِرِ فِي

قوله رجل بنحو التنكير إنما كانت من قبيل الثاني دون الأول كما هو واضح (١).

و الحاصل أنّ التبادر ممّا يشهد على كون النكره من الجزئيات لا الكليات إذ فرق بين رجل واحد و بين هذا أو ذاك من أفراد الرجل كما ترى الفرق في اللغة الفارسيّه بين «مرد واحد» و بين «مردى» إذ الأول ينطبق عرضاً على كلّ رجل لأنّ كلّ رجل رجل يصدق عليه رجل واحد هذا بخلاف «مردى» فإنّه لا ينطبق إلّا على التبادل.

ثمّ إنّ الحكايه عن الخصوصيّات الملحقه بأفراد الطبيعه ليست من ناحيه نفس طبيعه الرجل اذ الطبائع لا تكون حاكيه إلّا عن حصصها بل هي من ناحيه نفس التنوين فلا يقال إنّ الطبيعه لا تحكى عن الخصوصيّات.

ثمّ إنّ الخصوصيّه المحكيه من ناحيه التنوين ليست جميع مشخّصات الفرد بل هي خصوصيّه ما التي توجب جزئيه الفرد و لا مانع من أن تكون هذه الخصوصيّه متعلّقه للطلب بعد حكايه التنوين عنها و عليه فلا استيحاش من إمكان قصد التقرب بها إلى المولى فيما إذا وقعت تحت أمر قريبي كما أفاده المحقّق الشيخ ضياء الدين العراقي قدّس سرّه و إن كان بعض عبائره لا يخلو عن الإشكال فراجع (٢).

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّ اسم الجنس في إفاده الإطلاق يحتاج إلى مقدّمات الاطلاق بعد ما عرفت من عدم أخذ الإطلاق و الشيعاء في معناه و كون الموضوع له هو الماهيته الجامعه المهمله بل علم الجنس أيضا يحتاج إلى ذلك لما عرفت من أنّ التعيّن المستفاد من العلم لا يوجب جزئيه المعنى و إن لم يكن معناه كاسم الجنس في الإطلاق لملاحظه المعنى في حال ملاحظه التعيّن.

ص: ٢٧٩

١-١) نهاية الأفكار: ١/٥٦٦.

١-٢) نهاية الأفكار: ١/٥٦٦.

و هكذا الأمر فى المعرّف بلام الجنس بعد ما عرفت من أنّ التعريف معنوى من دون أخذه فى المعنى جزءا أو شرطا.

أمّا تعريف العهد فإن كان المقصود هو العهد الذهنيّ فهو لا يفيد تعريف الفرد و معه يكون كالمعرّف بلام الجنس فى الحكم.

و إن كان المقصود من العهد هو العهد الحضورى و الخارجىّ فهو تعريف الفرد و لا- يحتاج إلى المقدمات إلّا- فى الإطلاق الأحوالى.

و إن كان المقصود من العهد هو العهد الذكرى فقد عرفت ما فيه من أنّه لا يفيد التعريف بل يترتب عليه حكم النكره.

و أمّا النكره فان قلنا بأنّ معناها هو الكلّيّ المقيّد بقيد الوحده و لو بالمعنى الحرفى فهى تحتاج إلى المقدمات فى إفاده الإطلاق و عدم دخاله قيد من القيود و إن قلنا بأنّ معناها هو الفرد المرّدّد و الجزئىّ فهو أيضا يحتاج إلى المقدمات فى الإطلاق التبادلى هذا مضافا إلى الإطلاق الأحوالى.

الفصل الأول: في تعريف المطلق

حكى عن المشهور، أنّ المطلق هو ما دلّ على شائع في جنسه، اورد عليه بعدم الاطراد لشموله للمقيّد كقوله رقبه مؤمنه، لأنّه أيضا شائع في جنسه و لشموله للعامّ فإنّه أيضا شائع في جنسه، هذا مضافا إلى أنّ هذا التعريف غير منعكس لخروج الأعلام الشخصيه من هذا التعريف لعدم الشمول فيها إلاّ للمعنيّات الخاصّه، و المعهودات الخارجيه، و لا مورد للشيوخ في الجنس فيها.

و عرّفه جماعه، منهم الشهيد، أنّه اللفظ الدالّ على الماهيه من حيث هي هي اورد عليه بأنّ قولهم من حيث هي هي إن كان جزء مدلول اللفظ فهو ينافى الإطلاق و إن كان صفه للمعنى، فهو يشمل لما هو غير مقيّد أصلا و لما هو مقيّد و لكنّه ملحوظ من جهه إطلاقه في حصصه و أفراده فإنّه يصدق عليه أيضا أنّه دالّ على الماهيه من حيث هي هي و لا- يوجب انحصار المطلق فيما لا تقييد فيه و لعلّه لذلك عدل الشيخ الأنصارى قدّس سرّه عن التعريف المنطقي، و ذهب إلى التعريف اللغوى.

و هو أنّ المطلق ما ارسل عنانه و هو يشمل الماهيه المطلقه و النكره؛ و المقيّد بخلافه، فإنّه ما لم يرسل عنانه، سواء كان مطلقا و مرسلا، ثمّ لحقه التقييد فأخذ عنانه و قلّ انتشاره، مثل رقبه مؤمنه، أو لم يكن مرسلا من أوّل الأمر كالأعلام الشخصيه و نحوها.

قال شيخنا الأعظم: هذا الاستعمال في غاية الشيوخ بينهم، و عليه فيشمل المطلق بهذا المعنى الأعلام الشخصيه فإنها من المطلقات باعتبار إطلاق أحوالها من حيث القيام و القعود و السفر و الحضر و نحوهما من الحالات.

و لعلّ هذا هو مراد الشهيد، فإنّ المطلق هو ما لم يؤخذ فيه قيد و حال خاصّ، بل اخذ من حيث هي هي.

ثم إنّ معنى إرسال العنان أنّه لم يؤخذ شيء زائد على نفس المعنى فيه، فالإطلاق مقتضى ذات المعنى، فإنّه يصدق على كلّ فرد من أفرادها بإطلاقه الذاتى، فالشيوخ غير مأخوذ فى المعنى اللغوى، و عليه فالمطلق لا يشمل العموم لأخذ الشيوخ فى العموم دون المطلق.

ثم إنّ الإطلاق و التقييد يكونان من أوصاف المدلول و المفهوم و إن اتّصف بهما الألفاظ بالتبع، إذ التوسيع و التضيق لا معنى له فى اللفظ مع كونه جزئياً و ممّا ذكر يظهر حكم أسامى الأجناس و أعلامها و النكره من جهه أنّ نفس المعنى مدلولها من دون أخذ الشيع و السريان أو بعض الخصوصيات فيها، و إليك تفصيل ذلك:

أسامى الأجناس:

و لا يخفى أنّها موضوعه لنفس المعانى من دون ملاحظه أى قيد من القيود فيها حتّى اعتبار المقسميه للأقسام بل حتّى اعتبار من حيث هي هي.

و لذلك يحمل على الذاتيات، من دون نظر إلى الخارج عنها كقولنا الإنسان حيوان ناطق أو الإنسان حيوان أو ناطق مع أنّه لو كان غير الذات مأخوذاً فيه لما حمل عليه الذاتى كالجنس و الفصل من دون تجريد أو عنايه.

و لذلك أيضا يحمل على الأفراد فإنّها من مصاديقها من دون حاجه إلى التجريد و هو شاهد على أنّ الشيوخ و السريان غير مأخوذين فى معناها، و إلاّ لما حمل

عليها من دون تجريد أو عنايه.

ثمّ إذا اعتبر مع نفس المعنى أمر غير ما هو مأخوذ فيه في نفسه، فهو يعدّ من أطوار ذلك المعنى سواء كان ذلك الأمر اعتبار الوجود الذهني فيه أو الخارجي، أو اعتبار أمر آخر غيرهما، إذ في جميع هذه الأطوار نفس المعنى محفوظ من دون تبدّل و تغيير فيه، وإنما التبدّل و التغيير في أطوار المعنى و عوارضه.

فالموضوع له في أسماء الأجناس هو معنى يكون فوق اللا بشرط المقسمي، و اللا بشرط القسمي، لأنّهما متحقّقان فيما إذا قيس المعنى إلى خارجه، سواء كان الخارج هو الاعتبارات الثلاثة أو القيود الخارجيه، بل لم يعتبر فيها بالمعنى الذي ذكرناه قيد الإهمال و لا- الإبهام و لا- الإطلاق و الشيوخ و لا- قيد الكلّي، إذ الموضوع له للمطلق ليس إلّا هو نفس المعنى و إن دلّت على الامور المذكوره بقيام القرينه من باب تعدّد الدالّ و المدلول.

أعلام الأجناس:

و لا- يخفى عليك أنّ بعض الفحول من الاصوليين ذكر الفرق بين علم الجنس و اسم الجنس، في أنّ علم الجنس كاسامه وضع للجنس بملا-حظه حضوره و تعينه في الذهن، فمدلوله كمدلول المعرف بلا م الجنس متقيّد بالحضور و التعيّن، و لذا كان من المعارف دون اسم الجنس فإنه و إن دلّ على الماهيه إلا أنّ مدلوله لم يتقيّد بشرط الحضور.

يمكن أن يقال إنّ تقييد المعنى بالحضور في الذهن في أعلام الجنس و المعرفات باللام فاسد، إذ مقتضى التقييد بأمر ذهني هو عدم صحّحه حملهما على الأفراد الخارجيه، و هو كما ترى.

فالصحيح هو أن يقال في الفرق إنّ الموضوع له في علم الجنس كاسامه هو،

حصه من الطبيعي تعلقت بها الإشارة الذهنيّة من دون أخذ جهة التقييد بها في مدلوله و معناه، و هكذا الأمر في المشار إليه في المعرّف بلام الجنس هذا بخلاف الموضوع له في اسم الجنس، كأسد، فإنّه الطبيعيّ الذي له سعه إطلاق يشمل الكثيرين.

فالفرق بين اسم الجنس و علم الجنس و المعرّف بلام الجنس يكون بحسب المعنى، حيث إنّ كان لاسم الجنس سعه إطلاق و ليس ذلك لعلم الجنس و المعرّف بلام الجنس، بل يختصّ علم الجنس و المعرّف بلام الجنس بالحصّه التي اشير إليها.

و حيث إنّ التقييد بالإشارة لا يؤخذ في المعنى، يكون المعنى قابلاً للحمل على الأفراد و الانطباق على الخارجيات.

فما ذكره المشهور من أهل العربيّة من كون التعريف في علم الجنس و المعرّف بلام الجنس معنوياً و ليس بلفظيّ متين جدّاً.

المعرّف باللام:

و الظاهر من كلمات أهل الأدب أنّ الأصل في اللام أنّه للتعريف إلّا ما خرج، و المعرّف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس و هي التي اشير بها إلى الجنس، فتفيد تعريف الجنس و الإشارة إليه.

و هذا التعريف لا يحصل باسم الجنس المعرّي عن اللام و إنّ دلّ على الجنس، و الفرق بين المعرّف بلام الجنس و علم الجنس هو أنّ في الأوّل استفاد التعريف بتعدّد الدالّ و المدلول بخلاف الثاني، لأنّ الدالّ فيه واحد و لا فرق بينهما من ناحيه اخرى.

و قد عرفت أنّ التعريف في اللام و علم الجنس ليس من جهة كون التعيّن الذهنيّ دخيلاً في المعنى جزءاً و تقييداً، و إلّا لما صحّ حمل المعرّف باللام أو علم الجنس بما هو معرّف على الأفراد.

بل التعريف من جهة دلالة اللفظ على ذات المعنى فى حين ملاحظه تعين المعنى عن غيره من المعانى.

و هذه الملاحظه توجب كون التعريف تعريفا معنويًا فلا- مجال لحمل اللام على التعريف اللفظى، و لذا يترتب عليه أحكام التعريف المعنوي من جواز كونه مبتدأ و غير ذلك. ثم إن معنى المعرف بلام التعريف أو علم الجنس و إن لم يكن مقيدًا بالتعین و لكن مع ذلك لا- يكون مطلقًا، لأنّ المعنى هو الحصه الملازمه مع الالتفات إلى خصوصيات المعنى، فلا- يشمل غير حال الالتفات.

ثمّ إنّ لام التعريف تدلّ على تعريف الجنس إن كان مدخولها هو الجنس، و تدلّ على الاستغراق إن كان مدخولها الأفراد، لأنّ التعريف الخارجى، فى الأفراد منحصر فى جميع الأفراد، لعدم تعين غير هذه المرتبه.

و تدلّ على التعريف الحضورى إن كان مدخولها منطبقًا على الحاضر، كقولك لمن يشتم رجلا بحضورتك لا تشتم الرجل.

و تدلّ على التعريف الخارجى إن كان مدخولها معهودًا فى الخارج كقولك لأهل البلد أكرموا القاضى.

و تدلّ على التعريف الذكرى إن كان مدخولها معهودًا بحسب الذكر قبل ذلك.

و بالجمله أنّ اللام وضعت للدلاله على أنّ مدخولها واقع موقع التعيين إما جنسًا أو استغراقًا أو عهدًا بأقسامه ذكرا و خارجا و ذهنا، و الدليل على ذلك هو التبادر الذى يشهد به الاستعمالات المتعارفه و إن لم يكن لها مرادف فى سائر اللغات.

و مع التبادر و الانسباق، لا وقع لحمل اللام على إفاده مجرّد التزيين و الاعتماد على القرائن الحالىه و المقاليه، و هذا هو المشهور.

النكره

هى على ما ذهب إليه مشايخنا موضوعه للجزئى الحقيقى، و يعبر عنه

لا- يقال إنّ الجزئى يتوقف على تصوّره بتمام تشخّصاته الواقعيّة المعينه لأننا نقول لا- يتوقف على ذلك. أ لا- ترى أنّه لو رأى الإنسان شبعا من البعيد و تردّد أنّه إنسان أو غيره، أو أنّه زيد أو عمرو، لا يخرجّه هذا التردّد عن الجزئيه.

و دعوى أنّه لا- وجود للفرد المرّد فى الخارج، حيث إنّ كلّ ما هو موجود فيه متعين لا- مرّد بين نفسه و غيره، فإنّه غير معقول ضروره. أنّ كلّ واحد هو هو لا- هو أو غيره، فلا- بدّ من أن تكون النكره الواقعه فى متعلّق الأمر هو الطبيعىّ المقيّد بمثل مفهوم الوحده، و عليه فتكون النكره كليًا قابلا للانطباق.

مندفعه بأنّه لا ملازمه بين ترديد المفهوم و ترديد الخارج، إذ يمكن أن يكون المفهوم مشتملا على التريد و لا يكون الخارج إلّا متعيّنًا، أ لا ترى الكسور المشاعه أنّها قابله للانطباق على الخارج بأشكال مختلفه مع أنّ الخارج ليس إلّا المفروزات و المتعيّنات و لا أثر للإشاعه فى الخارج و عليه فلا إشكال فى تصوّر الفرد المرّد فى الذهن حاكيا عن الجزئى، الخارجى من دون دخاله لفرد دون فرد.

و يشهد لذلك تبادل الفرق بين رجل من دون تنوين و رجل مع التنوين فى ظهور الأوّل فى الجنس و الماهيه الكليه التى لا يمتنع صدقه على الكثيرين، و ظهور الثانى فى فرد غير معيّن خارجى و هذا مضافا إلى ورود الروايه على صحّه الوصيه بأحد الشيين لأحد الشخصين.

و ليس المقصود من الفرد المرّد، وجود المرّد فى الخارج حتّى يقال إنّ المرّد، بما هو مرّد لا وجود له فى الخارج. لأنّ كلّ موجود له ماهيه ممتازه عن سائر الماهيات بامتياز ماهوى و له وجود ممتاز بنفس هويّه الوجود عن سائر الهويات.

بل المقصود هو الخارجى المشار إليه بمفهوم الفرد المرّد، و من المعلوم أنّ الخارجى من المتعيّنات و لا- مانع من أن يكون عنوان الفرد المرّد مشيرا إلى المتعيّنات

الخارجيّه كما عرفت في الكسور المشاعه.

ثمّ إنّ لا فرق بعد تصوّر الفرد المرّدّ بين وقوع النكره في الجملة الخبريّه كقوله تعالى: وَ جَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى ، أو في الجملة الإنشائيّه كقولهم جنّى برجل في إفاده الفرد المرّدّ بحكم التبادر.

و قد يقال إنّ النكره تدلّ باعتبار الاسم على معناه الكلّيّ و باعتبار التنوين تدلّ على اتّصافه بالوحده، و عليه فالنكره هي الطبيعه المتقيده بعنوان واحد.

و فيه أنّ التبادر ممّا يشهد على كون النكره من الجزئيات لا الكلّيات.

هذا مضافا إلى أنّ لازم ما ذكره القائل هو عدم خروج النكره عن قابليّه الانطباق بانطباق عرضي على القليل و الكثير و تقيده بمفهوم الواحد لا- يوجب خروجه عن القابليّه للانطباق عرضا على القليل و الكثير و هو كما ترى فإنّ شأن النكره إنّما هو عدم الانطباق على المتكثّرات إلّا بانطباق تبادليّ.

و النكره على ما ذكرنا من أنّ معناها هو الفرد المرّدّ يحتاج في الإطلاق التبادلي إلى مقدّمات الإطلاق، كما في الإطلاق الأ-حوالي، و أيضا على قول من ذهب إلى أنّ معناها الكلّيّ المقيد بقيد الوحده تحتاج إلى المقدّمات في عدم دخاله قيد من القيود كما لا يخفى.

و ليعلم قبل بيان المقدمات أننا نحتاج إلى مقدمات الاطلاق في إثبات عدم دخاله قيد في الموضوع فيما إذا لم يستفد الاطلاق من نفس اللفظ و إلا فلا مجال لتلك المقدمات لأن الظهور حينئذ وضعي و لذا يمكن أن يقال بعدم الحاجه إليها بناء على ما نسب إلى المشهور من أن الإطلاق و الشيع مستفاد من نفس اللفظ لأن الموضوع له هو المعنى الشائع فمع الظهور الوضعي لا حاجه إلى المقدمات لإثبات الشيوع و الإرسال.

و لكته على تقدير صحه النسبه إلى المشهور مندفع بما مرّ من أنّ الموضوع له هو الماهية الجامعه المهمله من دون أخذ الشيع و الإطلاق فيه.

أو يمكن أن يقال بأن الماهية في ذاتها لا إبهام فيها ما لم تلحظ مقيدته بقيد مبهم بل هي في ذاتها سياله ساريه ذات إطلاق فلو توجه الحكم إليها سرى بتبع سرايتها لأن الطبيعه حينئذ تكون تمام الموضوع و ما هذا شأنه لا ينفك عن الحكم فلا حاجه إلى نصب مقدمات و التماس أمر آخر للدلاله على الإطلاق و سريان الحكم حيثما سرت الطبيعه (1).

و لكن الإبهام بالمعنى الاسمي و إن كان غير مأخوذ في الماهية إلا أن الماهية قبل تمامية المقدمات قابله للشيوع و السريان لا شائعه و إنما تحتاج في فعلية الإطلاق

و الشباع إلى المقدمات و بدونها دعوى السرايه و الاطلاق لا دليل لها كما مرّ.

أو يمكن أن يقال إنّ ظهور الإراده في الأصلية لا التبعيه يكفي في الحكم بالاطلاق فلا حاجة إلى مقدمات الإطلاق كما ذهب إليه المحقق اليزدى الحاج الشيخ قدس سرّه حيث قال:

و يمكن أن يقال بعدم الحاجة إلى إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد في الحمل على الإطلاق عند عدم القرينه بيانه أنّ المهمله مردّده بين المطلق و المقيّد و لا ثالث و لا إشكال أنّه لو كان المراد هو المقيّد يكون الإراده متعلّقه به بالأصالة و إنّما ينسب إلى الطبيعه بالتبع لمكان الاتّحاد فنقول لو قال القائل جئني بالرجل أو برجل يكون ظاهرًا في أنّ الإراده أوّلا و بالذات متعلّقه بالطبيعه لا أنّ المراد هو المقيّد ثمّ أضاف إرادته إلى الطبيعه لمكان الاتّحاد و بعد تسليم هذا الظهور تسرى الإراده إلى تمام الأفراد و هذا معنى الاطلاق (١).

و لكن كما في مناهج الوصول أنّ هذا ليس ظهورًا لفظيًا مستندا إلى الوضع بل هو لأجل حكم العقلاء بأنّ ما جعل موضوع حكمه يكون تاممه لا بعضه و هو غير ثابت إذ لا يحكم العقلاء به إلّا بعد كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد و إلّا فلو فرض كونه في مقام بيان حكم آخر أو كان بصدد الإهمال لم يمكن إثبات كون الإراده ظاهره في الأصالة فهذه المقدمه ممّا لا مناص منها (٢).

فانقدح ممّا ذكر أنّ الألفاظ في إفاده الاطلاق تحتاج إلى المقدمات و يقع الكلام في أنّ المقدمات ما هي.

ص: ٢٨٩

١-١ (١) الدرر: ١/٢٣٤.

٢-٢ (٢) راجع مناهج الوصول: ٢/٣٢٦.

وقد ذهب في الكفايه إلى أنّ المقدمات ثلاثه إحداهما كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الإهمال و الإجمال. ثانیته انتفاء ما یوجب التعین. ثالثته انتفاء القدر المتیقن في مقام التخاطب دون المتیقن بملاحظه الخارج عن ذاك المقام في البین فإنه غير مؤثر في رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البیان كما هو الفرض (١).

ولا- كلام بعد ما عرفت في الحاجه إلى المقدمه الاولى إذ بدون كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا يحكم العقلاء بأن الموضوع المذكور في كلامه تمام موضوع حكمه و معه لا تتم الحجّه العقلایه على المتكلم فالإطلاق بمعنى عدم دخاله قيد في موضوعیه الموضوع للحكم لا- یثبت إلا- إذا كان المتكلم في مقام بیان تمام المراد و اكتفى بالمذكور في كلامه هذا إذا كان المتكلم تمكّن من الإتيان بالقيّد في مقام الاثبات و لم یأت به و أمّا إذا لم يتمكّن من ذلك لوجود المانع فلا يكشف عدم الإتيان عن الاطلاق كما لا يخفى.

ثم إنّ المراد من كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه في مقام إعطاء الحجّه للمخاطب و إن لم يكن إرادته الجديّه مطابقه معها في تمام الموارد و سیأتی أنّ حكم الشكّ في كونه في مقام بيان تمام المراد أو الإهمال هو البناء على كونه في مقام بیان تمام المراد و عليه فالمراد من إحراز كون المتكلم في مقام البیان هو الأعمّ من العلم و العلمی كما لا يخفى.

و هكذا لا- كلام في الحاجه إلى المقدمه الثانيه إذ مع وجود قرينه التقييد لا- مجال للإطلاق فاللازم هو انتفاء وجودها و لو بالأصل.

ص: ٢٩٠

و عليه فنحتاج فى إثبات الإطلاق إلى عدم وجود قرينه التقييد و إلا فمع وجود القرينه لا مجال للإطلاق.

نعم هذه المقدمه كما أفاد سيدنا الإمام الراحل قدس سره ليست من المقدمات بل هى محققه محلّ البحث فإنه مع وجود ما يوجب التعيين سواء كان فى الكلام أو كان بسبب الانصراف لا معنى للإطلاق لأنّ محطّ البحث فى التمسك بالإطلاق ما إذا جعل شىء موضوعاً لحكم و شكّ فى دخاله شىء آخر فيه فيرفع بالإطلاق و أمّا مع ما يوجب التعيين فلا يبقى شكّ حتّى يتمسك به (١).

و إنّما الكلام فى المقدمه الثالثه فقد عرفت تصريح صاحب الكفايه بلزومها و تقريبها على ما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره أنّ الواجب على المولى إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقه هو بيان ذات موضوع حكمه بتمامه و ما هو بالحمل الشائع تمام موضوع حكمه لا بيان أنّه تمام موضوع حكمه.

و كونه قدراً متيقناً فى مقام المحاوره يوجب إحراز تمام الموضوع و إن لم يحرز أنّه تمامه فالعبد ليس له نفى الخصوصيه الزائده المحتمل له لعدم لزوم الإخلال بالغرض لو كان المتيقن فى مقام التخاطب تمام موضوع حكمه.

و فائده تبين ذات التمام و جوب الاقتصار عليه و عدم التعدي عنه لعدم الموجب حيث لا إطلاق.

بل يمكن القول بعدم إرادته المطلق إذ مع علم المولى بتيقن الخاصّ المانع عن الإطلاق لو أراد المطلق و جب عليه نصب القرينه المانعه عن كون المتيقن تمام موضوع حكمه و إلا لأخلّ بغرضه و منه يعلم الدليل على أنّه تمام موضوع حكمه (٢).

ص: ٢٩١

١- (١) مناهج الوصول: ٣٢٧/٢.

٢- (٢) نهايه الدرايه: ٢١٨/٢.

و فيه ما لا يخفى فإنّ ما ذكر مبنّى على اكتفاء المتكلّم بالقدر المتيقّن بنحو من الأنحاء كالإشارة إليه من دون أخذ موضوع آخر أعمّ لكلامه و المفروض خلافه فإنّ المتكلّم لم يكتف بالإشارة بل أخذ موضوعاً آخر أعمّ لكلامه و المفروض أنّه لم يقيد بقيد و مقتضاه هو الحكم بالإطلاق لأنّ وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا يجدى في إثبات الخصوصية بل غاية هو العلم بثبوت الحكم لمورد القدر المتيقّن و لا- يعلم أنّه بخصوص عنوانه أو بعنوان المأخوذ في متعلّق الحكم فلا- دلالة للقدر المتيقّن على شيء من ذلك فمع عدم دلالة القدر المتيقّن على ذلك لا وجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلّق المأخوذ في الحكم و تبين ذات التمام لا يوجب لزوم الاقتصار عليه و عدم التعدّي عنه بعد إطلاق المأخوذ في متعلّق الحكم.

و لعلّه لذلك بنى العقلاء على عدم الاعتناء بخصوصيّة الأسئلة عند كون الأجوبه مطلقه و قالوا العبره بإطلاق الوارد لا بخصوصيّة المورد نعم لو كان القدر المتيقّن موجبا للانصراف فلا كلام في كونه موجبا للتقيّد و كان مندرجا في المقدّمه الثانيه.

و أقياً إذا لم يكن كذلك و كان المتكلّم في مقام البيان و أخذ الطبعه موضوعه لحكمه فلا محاله يحكم العقلاء بأنّ موضوع حكمه هو الطبعه غير المتقيّده بقيد و لذا نرى أنّ العرف لا يعنى بالقدر المتيقّن في مقام التخاطب و غيره إذا لم يصل إلى حدّ الانصراف فلا تغفل.

قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه في نفي اعتبار عدم القدر المتيقّن في مقام التخاطب ففيه:

أولاً: أنّه منقوض بالأجوبه الوارده بصوره الإطلاق في الأسئلة عن الموارد الخاصّه مثلاً لو سأل عن حال زيد فقال أكرم العالم فإنّه ليس البناء على التوقّف على خصوص المورد بل يأخذون بإطلاق الوارد حتّى اشتهر أنّ العبره بعموم اللفظ لا

و ثانياً: أنّ برهان نقض الغرض قائم بحاله فإنّه إذا أراد المقيّد و المفروض أنّه بصدد أن يبيّن للمخاطب أنّه مراده بحيث لو سأل عن المخاطب أنّ مراد هذا المتكلم هو المطلق أو المقيّد كان عالماً و مجيباً بأحد الأمرين و اكتفى مع ذلك بوجود هذا القدر المتيقّن الذى لا- تبين فيه إلا- عن ذات المراد لا عن حدّه و أنّه بحدّ الإطلاق مرادا و بحدّ التقييد فقد أخلّ بالغرض من حيث إخفائه حدّ المراد و إن بين ذاته (1).

و لا يخفى عليك أنّ مراده أنّ لزوم الإخلال بالغرض على فرض إرادته المقيّد لو لم يبيّن حدوده يوجب الكشف عن كون مراده هو نفس طبيعه مطلقاً و كيف كان فالعمده هو بناء العقلاء و فهم العرف فى استكشاف الإطلاق و الظهورات.

و من المعلوم أنّ القدر المتيقّن سواء كان فى مقام التخاطب أو فى الخارج لا يضرّ بإطلاق الخطاب لأنّ العبره فى الإطلاق و التقيّد بالمأخوذ فى متعلّق الحكم و المفروض أنّه مطلق و لا- يمنع القدر المتيقّن المزبور عن الإطلاق و لا- التفات لهم ببرهان نقض الغرض و إن لم يكن فعل المتكلم خالياً عن الغرض فلا وجه لابتناء الاستدلال على الإطلاق أو التقييد على نقض الغرض لأنّ الظهورات العقلانيه مبتنيه على المقدمات لا على البراهين العقليّه.

فتحصّل أنّ المقدمات ثنائيه لا- ثلاثيه بل المقدمات منحصره فى المقدمه الاولى بعد ما عرفت من أنّ المقدمه الثانيه من المحققات لا المقدمات فليس للإطلاق إلاّ مقدمه واحده و هى المقدمه الاولى.

ثمّ إنّ المراد من المقدمه الاولى هو أن يكون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد من الجبهه التى هو فى صدد بيانها و لا يضرّ بذلك عدم كونه كذلك بالنسبه إلى سائر

الجهات و عليه فيحكم بالاطلاق من ناحيه يكون المتكلم في صدد بيانها و لذا نقول بجواز أكل صيد الكلاب بإطلاق قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَا عَلَيْكُمْ و لو لم يقع عليه التذكيه و الذبح الشرعي فيما لا مجال لذلك و لا نقول بكون موضع ملاقاته الكلب للصيد طاهرا لأن الآيه الكريمه ليست في صدد بيان الطهاره بل هي تكون في صدد بيان حليته أكل الصيد.

ثم إن المطلق كالعامة فكما أن تخصيص العام بالنسبه إلى فرد لا ينافي حجته بالنسبه إلى الباقي فكذلك المطلق بعد تقييده بالنسبه إلى مورد بقى على حجته لبناء العقلاء على التمسك بالعام و المطلق في غير مورد التخصيص و التقييد.

و عليه فمع تقييد المطلق بقيد لا يسقط المطلق عن إطلاقه بالنسبه إلى غيره من سائر القيود المشكوك فيها و ذلك لأن العثور على قيد لا يوجب تصرفا في ناحيه المستعمل فيه حتى يقال المطلق بعد استعماله في غير المطلق يحتاج في شموله بالنسبه إلى الباقي إلى الدليل بل العثور على قيد يوجب التصرف في ناحيه الإراده الجدیه بالنسبه إلى مورد القيد فقط و المطلق باق على إطلاقه بالنسبه إلى سائر القيود المشكوكه إذ الظهور الإطلاقي لا يختل بالعثور على قيد لأن بعد الفحص ينعقد الظهور ببناء العقلاء من دون تعليق على عدم العثور على قيد و يكون المطلق بعد الفحص و عدم الظفر كالعامة في انعقاد الظهور و لا يختل ذلك الظهور بالعثور على القيد بل يقدم عليه من باب أقوى الحجتين.

قال في المحاضرات إن التقييد بدليل منفصل لا يضر بكونه في مقام البيان و لا يكشف عن ذلك و إنما يكشف عن أن المراد الجدى لا- يكون مطابقا للمراد الاستعمالي و قد تقدم أنه قد يكون مطابقا له و قد لا يكون مطابقا له و لا فرق في ذلك بين العموم الوضعي و العموم الإطلاقي.

و لذا ذكرنا سابقا أن التخصيص بدليل منفصل لا يكشف عن أن المتكلم ليس

فى مقام البيان مثلاً قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** فى مقام البيان مع ورود التقييد عليه بدليل منفصل فى غير مورد و كذا الحال فيما إذا افترضنا أنّ الآية عموم يدلّ عليه بالوضع.

و على الجملة فلا فرق من هذه الناحية بين العموم و المطلق فكما أنّ التخصيص بدليل منفصل لا يوجب سقوط العامّ عن قابليته التمسك به فكذلك التقييد بدليل منفصل.

و يترتب على ذلك أنّ تقييد المطلق من جهة لا يوجب سقوط إطلاقه من جهات اخرى إذا كان فى مقام البيان من هذه الجهات أيضاً فلا- مانع من التمسك به من تلك الجهات إذا شكّ فيها كما إذا افترضنا أنّ الآية فى مقام البيان من جميع الجهات و قد ورد عليها التقييد بعدم كون البائع صبيّاً أو مجنوناً أو سفيهاً و شكّ فى ورود التقييد عليها من جهات اخرى كما إذا شكّ فى اعتبار الماضويّة فى الصيغته أو الموالاة بين الايجاب و القبول فلا مانع من التمسك بإطلاقها من هذه الجهات و الحكم بعدم اعتبارها (١).

بقى شيء و هو أنّ صاحب الكفاية ذهب إلى أنّه إذا شكّ فى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد و عدمه كان الأصل هو كونه بصدد بيانه.

و استدللّ عليه بقيام سيره أهل المحاورات على التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصّه (٢).

و تبعه سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه حيث قال لا شبهه فى أنّه إذا شكّ فى كون المتكلم هل هو فى مقام بيان جميع ما هو دخيل فى مراده (بعد إحراز كونه فى مقام بيان

ص: ٢٩٥

١- ١) المحاضرات: ٣٦٨/٥.

٢- ٢) الكفاية: ٣٨٧/١.

الحكم) أو أنه بصدد الإجمال والإهمال يكون الأصل العقلائي هو كونه في مقام بيان تامه و به جرت سيره العقلاء إلى أن قال فالأصل بعد إحراز كونه بصدد بيان الحكم يقتضى أن يكون بصدد بيان تمام ما يدخل في الموضوع في مقابل الإهمال والإجمال (١).

و استقره المحقق الأصفهاني قدس سره بقوله الظاهر أن ما نحن فيه عكس موارد الكنايه فإن المراد الاستعمالي هناك محقق و يشك في أنه مراد جدّي أم لا- و فيما نحن فيه المراد الجدّي محقق و هو إمّا مقيد أو مطلق لكنّه يشك في أنه بصدد إظهار ذلك المراد الجدّي أم بصدد أمر آخر فكما أن العقلاء يحكمون هناك بمطابقه الجدّ للاستعمال فإنّ غير الجدّ يحتاج إلى التنبيه عليه و جدّ الشيء كأنه لا يزيد على الشيء.

فكذلك يحكمون هنا بأنّ المولى الذي له مراد محقق فهو بالجبله و الطبع أى لو خلى و نفسه يقوم بصدد إظهاره و كونه بصدد إظهار أمر آخر يحتاج إلى التنبيه عليه فينتج أنّ المراد الاستعمالي غير مهمم بل إمّا مطلق أو مقيد فبضميمه عدم التقييد يثبت الإطلاق خصوصاً إذا كان المورد مقام الحاجه و لو بمعنى حاجه السائل إلى فهم حكم المسأله كما هي عاده الرواه المتصدّين لضبط الأحكام عن الإمام و يؤكده ظهور الصيغه في الوجوب الفعلي و لا يتعلّق إلاّ بموضوعه التامّ و هو إمّا مطلق أو مقيد بلا كلام (منه) (٢).

و لا- ملزم لتوجيه بناء العقلاء و إن كان ما ذكره المحقق الأصفهاني في توجيه ذلك غير بعيد و مع ما عرفت من بناء العقلاء في المقام ظهر أنّ المراد من إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد في المقدمه الأولى هو الأعم من العلم و العلمى لكفايه

ص: ٢٩٦

١- (١) مناهج الوصول: ٣٢٨/٢.

٢- (٢) نهايه الدرايه: ٢١٩/٢.

و كيف كان فحيث إنّ البناء دليل لثبوت يقتصر فيه بمورد العلم بقيام البناء عليه و لذا يمكن التفصيل كما فى المحاضرات بين ما إذا كان الشكّ من جهة أنّ المتكلم كان فى مقام أصل التشريع أو كان فى مقام بيان تمام مراده فيؤخذ بالاطلاق أخذاً ببناء العقلاء و بين ما إذا شكّ من جهة سعه الإرادة و ضيقها فلا يؤخذ بالاطلاق لعدم ثبوت البناء فيه فإذا علمنا بأنّ لكلامه إطلاقاً من جهة و لكن نشكّ فى إطلاقه من جهة اخرى كما فى قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ حَيْثُ نَعْلَمُ بِإِطْلَاقِهِ مِنْ جِهَةٍ أَنْ حَلِيَهُ أَكَلَهُ لَا- يحتاج إلى الذبح سواء كان إمساكه من محلّ الذبح أو من موضع آخر كان إلى القبله أو إلى غيرها و لكن لا نعلم أنّه فى مقام البيان من جهة اخرى و هى جهة طهاره محلّ الإمساك و نجاسته ففى مثل ذلك لا- يمكن التمسك بالإطلاق كما عرفت لعدم قيام السيره على حمل كلامه فى مقام البيان من هذه الجهة (1).

فلا يكفى كون المتكلم بصدد البيان من جهة، لجهه اخرى إلا إذا كان بينهما ملازمه عقلاً كصحّه الصلاه غفله فى نجس كالدم و لو كان من غير مأكول اللحم فإنّه يستلزم عقلاً لعدم مانعيه الدم من جهة كونه من غير مأكول اللحم إذ لا يمكن التفكيك بين كون الدم من غير مأكول اللحم معفو عنه من حيث النجاسه و بين عدم كونه معفو عنه من حيث كونه غير مأكول اللحم أو إلا إذا كان بينهما ملازمه شرعيه كما لزمه الحكم بالقصر فى الصلاه مع عدم وجوب الصوم أو إلا إذا كان بينهما ملازمه عاديه كما لزمه جواز الشرب من سؤر الهره و إن كان فمه متلوّثاً بالنجاسه مع الحكم بطهاره فمه بالإزاله.

و بالجمله حكم العقلاء بالإطلاق يكون فيما إذا سئل المتكلم عن مورد الإطلاق

لأجاب بأنه المراد أيضا وإلا فحكمهم به غير ثابت.

تنبيهات:

الأول: أنه لا يخفى عليك أنه بناء على ما عرفت من الفرق بين النكره وبين ...

أنه لا- يخفى عليك أنه بناء على ما عرفت من الفرق بين النكره و بين اسم الجنس و علم الجنس و المعرف باللام يكون الموضوع له فى النكره هو الفرد المرّد و الموضوع له فى البواقي هو نفس المعنى و الماهية و إن كان بينهما اختلاف من ناحيه السعه و الضيق باعتبار الملاحظه الحيثيه للتعريف و عدمها و الفرد المرّد عنوان للأفراد الخارجيه و نفس المعانى حاكيات عن حصصها لا- عن الأفراد بما هي أفراد لخلو المعانى عن الخصوصيات الفردية و عليه فمقتضى مقدمات الإطلاق فى النكره هو جواز الإتيان بأى فرد كان لأنه مقتضى الإطلاق التبادلي فمثل قوله تصدق على رجل يمثل بالتصدق على أى فرد من أفراد الرجل من دون اعتبار خصوصيته خاصه فى بعض الأفراد و هكذا مقتضى مقدمات الإطلاق فى الجنس و نحوه هو صدق الامتثال بإتيان أى حصه من حصص الطبيعه المأمور بها من دون اعتبار الخصوصيات الفردية لأن الطبيعه حاكيه عن حصصها لا عن خصوصيات الأفراد.

و المنع عن حكايتها عن الحصص بدعوى أنّ نفس الطبيعه تخالف الوجود و التشخص و سائر عوارضها خارجا أو ذهنيا و لا يمكن كاشفيتها الشئ عمّا يخالفه فالماهية لا تكون مرآه للوجود الخارجى و العوارض الحاقه به (1) غير سديد لأن ذلك خلط بين الأحكام الفلسفيه و الأحكام العرفيه إذ العرف لا يفكك بين الطبيعه و الوجود و لذا حكم بوجود طبيعه الإنسان فى الخارج مع أنّ الموجود هو الوجود لا الطبيعه بالنظر العقلى الدقيق فمع عدم التفكيك عرفا فلا وجه لإنكار مرآته الماهية عن الحصص الوجودية نعم الماهية لا تحكى عن الخصوصيات الفردية لخلوها عنها

ص: ٢٩٨

كما لا يخفى و عليه فالألفاظ كما أنّها دالّة على معانيها كذلك دالّة على ما يحكى عنه معانيها من الحصص فاللدلالة على الأفراد فى النكره و على الحصص فى الأجناس و الطبائع لفظيّة لا- عقليّة و يكون التفاوت بين النكرات و الأجناس فى الحكايه عن الأفراد إذ النكرات حاكيه عنها بخلاف غيرها فإنّها لا تكون حاكيه إلاّ عن حصصها و لذا يمكن قصد التقرّب بإتيان الأفراد فى النكرات دون غيرها كما لا يخفى.

الثانى: أنّ انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق لا يكون منوطا بعدم وجود القيد...

أنّ انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق لا يكون منوطا بعدم وجود القيد واقعا و إلاّ لاختلّ أمر المطلقات باحتمال تقييدها فى الواقع و هو معلوم البطلان و لذا كان بناء العقلاء على تماميّة الإطلاق بعد الفحص و عدم الظفر بالقيود لعدم مانعيه القيد واقعا عن انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق فالمانع هو القيد الواصل فى وقت البيان و عليه فبعد الفحص و عدم الظفر بالقيود انعقد ظهور المطلق كانعقاد ظهور العامّ سواء وصل بعد ذلك أو لم يصل فإنّ وصوله بعد البيان لا يضّرّ بانعقاد الظهور و عليه فإذا ورد بعد مرحله البيان شىء من القيود كان معارضا مع ظهور المطلق كما أنّ الأمر كذلك فى العمومات بالنسبه إلى الخصوصات فيقدّم أقوى الحجّتين و لا يرتفع ظهور المطلق بعد انعقاده بوصول القيد بعد وقت البيان و دعوى أنّ ظهور المطلق معلق على عدم البيان و لو للتالى لا يساعده بناء العقلاء و لذا ذهبوا فى التقديم إلى أقوى الحجّتين و إلاّ فاللازم هو تقديم القيد على المطلق و لو كان أضعف ظهورا مع أنّه كما ترى لتقديم المطلقات على القيود إذا كانت المطلقات أقوى منها.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا- وجه لتقديم القيود على المطلقات فيما إذا كانت المطلقات الكثيره وارده فى مقام الحاجه بحيث يكون ظهورها أقوى من القيود بل المطلقات مقدّمه على القيود و يتصرّف فى هيئتها بحملها على الاستحباب أو الكراهه.

الثالث: أنّ للانصراف مراتب متفاوتة شدّه و ضعفا حسب اختلاف مراتب

أنّ للانصراف مراتب متفاوتة شدّه و ضعفا حسب اختلاف مراتب الانس الناشئ من كثره الاستعمال أو غيرها منها هو الانصراف البدويّ و هو الذى

يزول بأدنى تأمّل وتدقيق كانصراف الماء إلى ماء خاصّ كماء فرات في بعض البلاد و هو لا يمنع عن الأخذ بإطلاق الماء لتماثيه الإطلاق و عدم المانع و منها ما يوجب الانس اللفظي بمثابه يكون كالتقييد اللفظي فيوجب تحديده دائره المطلوب و تقييده كالقيود اللفظيه و لا إطلاق مع وجوده كانصراف الحيوان عن الإنسان مع أنّ الإنسان من أنواع الحيوان.

و أما الموارد التي لم تصل إلى هذا الحدّ فلا وجه لرفع اليد عن الإطلاق بعد تماثيه الإطلاق غايته هو الشكّ في التقييد و مع إطلاق المأخوذ في متعلّق الحكم لا- يرفع اليد عنه و الشكّ فيه كالشكّ في التقييد اللفظي فكما أنّ مقتضى الأصل هو عدم التقييد اللفظي فكذلك مقتضى الأصل هو عدم حصول الانس بالنسبه إلى مورد المشكوك و ممّا ذكرنا يظهر وجه عدم العبره بالغلبه الخارجيه ما لم توجب الانس اللفظي و بالجمله أنّ المعيار في التقييد هو حصول الانصراف فما لم يحصل لا- يضرّ بالإطلاق الموجود.

ثمّ إنّ الانصراف ربّما يحصل بمناسبه الحكم و الموضوع مع أنّه ليس فيه كثره الاستعمال فاخصاص الانصراف بصوره كثره الاستعمال لا وجه له مثلا قوله عليه السّلام:

«فاغسله و صلّ فيه» في صحيحه حريز قال قال أبو عبد الله عليه السّلام لزراره و محمّد بن مسلم: «اللبن و اللباء و البيضه و الشعر و الصوف و القرن و الناب و الحافر و كلّ شيء ينفصل من الشاه و الدابّه ذكيّ و ان أخذته منه بعد أن يموت فاغسله و صلّ فيه» منصرف إلى غير اللبن و اللباء.

قال في المحاضرات و للانصراف عوامل متعدّده منها علوّ مرتبه بعض أفراد الماهيه على نحو يوجب انصرافها عنه عرفا.

و من ذلك لفظ الحيوان فإنّه موضوع لغه لمطلق ما له الحياه فيكون معناه اللغويّ جامعا بين الانسان و غيره إلاّ أنّه في الإطلاق العرفيّ ينصرف عن الإنسان

فلا شبهه في هذا الانصراف بنظر العرف ولا يمكن التمسك بالإطلاق في مثل ذلك لفرض أنّ الخصوصية المزبوره مانعه عن ظهور المطلق في الاطلاق وتكون بمنزله القرينه المتصله.

و منها دنوّ مرتبه بعض أفرادها على نحو يكون صدقها عليه مورد الشك كصدق الماء على ماء الكبريت لأنّ المعتبر في التمسك به هو أن يكون صدق المطلق على الفرد المشكوك فيه محرزا و الشكّ إنّما يكون من ناحيه اخرى و أما فيما لم يكن أصل الصدق محرزا فلا- يمكن التمسك به و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث إنّ أصل الصدق مشكوك فيه فلا يمكن التمسك بإطلاق لفظ الماء بالإضافة إلى ماء الكبريت أو نحوه.

و أما الانصراف في غير هذين الموردين و ما شاكلهما فلا يمنع عن التمسك بالإطلاق فأنّه لو كان فائما هو بدويّ فيزول بالتأمل و من ذلك الانصراف المستند إلى غلبه الوجود فأنّه بدويّ و لا أثر له و لا يمنع عن التمسك بالإطلاق حيث إنّه يزول بالتأمل و التدبير (١).

يمكن أن يقال إنّ مجرّد علو المرتبه و دنوّها لا يوجب الانصراف و إلّا لزم أن نقول بذلك في مثل عنوان الإنسان بالنسبه إلى الأفراد العالیه من الإنسان مع أنّ الانسان يشمل جميع الأفراد سواء كانوا من الأفراد العالیه أو الدانیه.

و هكذا مفهوم الشيء يشمل الدانّي و العالی و لا وجه لاختصاصه بالدانّي و انصرافه عن العالی و أيضا حصر مورد الانصراف في مورد العالی و الدانّي مع أنّه ليس كذلك في جمله الموارد كانصراف البيع في قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ إِلَى الْبَيْعِ

ص: ٣٠١

الصادر من المالك لا مطلق البيع كما ترى (١).

فالمعتبر هو الانصراف سواء كان من ناحيه كثره الاستعمال أو غيرها من دون فرق بين كونه دنيا أو عاليا.

ثم لا عبره بالظن الخارجى و لذا لا تجدى الغلبه الخارجيه ما لم توجب الانس اللفظى ثم إن الانصراف إلى الخصوصيه كما فى نهايه الأفكار تاره يكون على الإطلاق من دون اختصاصه بحال دون حال و اخرى يكون مخصوصا بحال دون حال آخر كحال الاختيار و الاضطرار و غير ذلك كما لو كان من عاده المولى مثلا- أكل البطّيح فى الحضر و أكل ماء اللحم فى السفر فإن المنصرف من أمره حينئذ بإحضار الطعام فى حضره شىء و فى سفره شىء آخر لا أنه كان المنصرف إليه شيئا واحدا فى جميع تلك الأحوال.

و من ذلك أيضا انصراف وضع اليد مثلا على الأرض حيث إن المنصرف منه فى حال الاختيار و التمكن ربّما كان هو الوضع باطن الكفّ لا بظاهرها و فى حال الاضطرار و عدم التمكن من وضع باطن الكفّ كان المنصرف منه الوضع بظاهر الكفّ و مع عدم التمكن من ذلك هو الوضع بالساعد و هكذا كلّ ذلك بملاحظه ما هو قضيه الجبله و الفطره من وضع الإنسان باطن كفيه على الأرض فى حال القدره فى مقام الوصول إلى مقاصده و بظاهرها عند العجز و عدم التمكن من ذلك و بالساعدين عند العجز من ذلك أيضا و عليه فلا بأس بالتمسك بإطلاقات أو أمر المسح باليد فى وجوب المسح بظاهر الكفين مع عدم التمكن عن المسح بباطنهما بل وجوبه بقيه اليدين عند تعذر المسح بظاهر الكفين أيضا كما هو المشهور (٢).

ص: ٣٠٢

١- ١) منتهى الاصول: ٣/٤٤٧.

٢- ٢) نهايه الأفكار: ١/٥٧٦.

الرابع: أن قضيه مقدمات الحكمه في المطلقات تختلف باختلاف المتعلقات

أن قضيه مقدمات الحكمه في المطلقات تختلف باختلاف المتعلقات و المقامات فإنها تاره تقتضى العموم البدلى كما إذا كان متعلق الأمر نكره كقوله جننى برجل اذ لا- يراد منه العموم الاستيعابى كما لا- مجال لاحتمال الإهمال و الإجمال فإنه فى مقام البيان و تاره تقتضى العموم الاستيعابى كما إذا كان متعلق الحكم هو الجنس كقوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ إِذْ لَا يَنَاسِبُ الْعُمُومُ الْبَدَلَى كَمَا لَا مَجَالَ لِاحْتِمَالِ الْإِجْمَالِ وَ الْإِهْمَالِ فَإِنَّهُ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ.

و تاره تقتضى نوع خاص من الوجوب كما إذا كانت صيغه الأمر مطلقه فإنه يقتضى أن يكون المراد خصوص الوجوب التعينى العينى النفسى فإن إرادته غيره تحتاج إلى مزيد بيان و المفروض عدمه لعدم التقيد بقيد يفيد الوجوب التخيري أو الوجوب الكفائى أو الوجوب الغيرى على تفصيل مضى فى أنواع الوجوب فراجع.

الخامس: أن الطبيعه و إن كانت قابله الانطباق على مصاديقها بنحو العرضيه...

أن الطبيعه و إن كانت قابله الانطباق على مصاديقها بنحو العرضيه و الطوليئه و لكن يختلف امتثالها فى الأوامر و النواهي إذ البعث فى الأوامر يكون إلى وجود الطبيعه و هو يصدق بإيجاد فرد ما فلا- محاله ليس المطلوب بالفعل فى الأوامر إلا فردا واحدا من الطبيعه و حيث لم يتخذ فيها قيد يدل بمقتضى مقدمات الإطلاق على حصول الامتثال بأى فرد أتى به من الطبيعه المأمور بها ففى هذه الصوره نحتاج إلى مقدمات الإطلاق فى الاكتفاء بفرد دون فرد.

هذا بخلاف النواهي فإن النهى عن وجود الطبيعه يدل على الزجر عنه و لا- يمثل ذلك إلا- بانتفاء جميع الأفراد عقلا و من المعلوم أن مع الدلاله العقلية لا حازه إلى مقدمات الإطلاق بل الطبيعه فى سياق النفى أو النهى يدل على العموم و بذلك يخرج عن الإطلاق هذا فيما إذا لم نقل بأن المأخوذ فى متعلق النواهي منصرف بكثره الاستعمال إلى الطبيعه الساريه كما ذهب إليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره و إلا فلا حازه أيضا إلى مقدمات الإطلاق لأن دلاله المتعلق عليه تكون بالظهور اللفظى

الناشئ من الانصراف كما لا يخفى.

و النكره أيضا كالطبيعه فى الاحتياج إلى مقدمات الإطلاق فى الأوامر دون النواهي فإنّ النكره بعد وقوعها فى سياق النهى كالنفي خرجت عن كونها نكره و استعملت بمنزله الطبيعه و الجنس فيدلّ النهى عنها على مطلوبيه انتفاء جميع الأفراد بالدلاله العقلية فلا حازه إلى مقدمات الإطلاق مع الدلاله العقلية كما عرفت فى الطبيعه بل النكره فى سياق النهى أيضا كالنفي يدلّ على العموم هذا.

ثمّ لا- يذهب عليك أنّه ربّما يستفاد فى الأوامر بمناسبه الحكم و الموضوع أنّ الحكم لا ينفكّ عن وجود الطبيعه و لازم ذلك هو العموم الاستيعابى كقوله تعالى:

أَحِلَّ لَلَّهِ الْبَيْعُ فَإِنَّ مَفَادَهُ هُوَ الْحُكْمُ بِصَحِّهِ كُلِّ بَيْعٍ لَا إِمْضَاءَ بَيْعٍ مِنَ الْبَيْعِ فَقَطْ وَ لَا مَجَالَ لِاحْتِمَالِ الْإِهْمَالِ وَ الْإِجْمَالِ مَعَ كَوْنِهِ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ.

و هكذا أكرم العالم يدلّ على مطلوبيه إكرام كلّ واحد من العالم و لذا لا يكفى إكرام عالم دون عالم فى الامتثال.

ففى هذه الموارد و نظائرها يكون الحكم متعدّدا بتعدّد المصاديق و الأفراد و لا يكفى فى تحقّق الامتثال إتيان فرد من الأفراد و لكن مع ذلك لا يستغنى عن مقدمات الإطلاق إلّا إذا كانت اللام للاستغراق لأنّ اللام تكون حينئذ من أداه العموم فلا تغفل.

السادس: أنّ الإطلاق ينقسم إلى أفرادى و أحوالى و أزمانى و هذا التقسيم...

أنّ الإطلاق ينقسم إلى أفرادى و أحوالى و أزمانى و هذا التقسيم يكون باعتبار اتّحاد الطبيعه مع الحصص من دون تقييد بحال أو زمان مثلا مقتضى قوله أكرم العالم هو وجوب إكرام كلّ عالم فى أىّ حال كان و فى أىّ زمان من الأزمنه فالحكم المذكور له اطلاق فى الجهات الثلاثه.

و التقييد أيضا يمكن باعتبار جميع الجهات الثلاثه إذا كان أفراديا فإنّ الفرد إذا خرج عن المطلق خرج حاله و زمانه بالتبع أيضا كما يمكن أن يكون باعتبار بعضها كما

إذا كان القيد باعتبار حال من أحواله أو زمان من أزمانه فمقتضاه هو الأخذ بالإطلاق بعد زوال الحال أو الزمان الذي خرج عن الإطلاق لأنَّ المطلق متعرّض لجميع أحوال و أزمان أفراده و لم يخرج عنه إلّا حال أو زمان خاصّ.

و لا- مجال لاستصحاب الحال أو الزمان الخارج بعد مضيّه فإنّه مشمول للمطلق و معه لا مجال للأصل إذ الأصل دليل حيث لا دليل هذا مضافا إلى تبدّل الموضوع و لا استصحاب مع عدم بقاء موضوعه.

و لذلك يمكن أن نقول بعد مضيّ ثلاثه أيام في خيار الحيوان أنّه لو شكّ في بقاء الخيار أو عدمه يرجع إلى إطلاق دليل نفوذ المعاملات إذ الخارج هو الزمان لا الفرد و هكذا بعد علاج المرأة ما بها من القرن أو الرتق لو شكّ في بقاء خيار الزوج أمكن الرجوع إلى إطلاق أدلّه النفوذ إذ الخارج هو حال ابتلائها بوصف القرن أو الرتق لا نفس المرأة و المفروض أنّ الحال تبدّلت بحال آخر فيرجع إلى إطلاق أدلّه النفوذ هذا بناء على خروج حال من أحوالها لا نفس المرأة و إلّا أمكن استصحاب الخارج فيما إذا كان الموضوع باقيا عند العرف و أما إذا كانت الأوصاف من المقومات فمع تبدّلها لا بقاء لموضوع الاستصحاب فيرجع إلى الاطلاقات فلا تغفل.

السابع: أنّه ربّما يتوهم أنّ المعانى الحرفيّة غير قابله للتقييد من جهة عدم...

أنّه ربّما يتوهم أنّ المعانى الحرفيّة غير قابله للتقييد من جهة عدم استقلالها و كونها غير ملتفت إليها و لذلك لا تقع مسندا و لا مسندا إليه لاحتياجهما إلى اللحاظ الاستقلاليّ (١).

و اجيب عنه بأنّ التحقيق أنّ عدم الاستقلال المأخوذ في معنى الحروف إنّما هو بمعنى عدم قابليته لوقوعه موضوعا أو محمولا و إلّا فلا بأس بالالتفات إليه و تقييده أو إطلاقه مثلا الهيئه الخبريّة في المضارع الاستقباليّ في قولك يجيء زيد غدا معناها معنى

ص: ٣٠٥

حرفيّ يحكى عن صدور المجيء عن فاعله و الصدور الحرفيّ المحكّي بها مطلق من حيث كون الفاعل ضاحكا مثلا أم لا و إذا قلت يجيء زيد غدا ضاحكا فكونه ضاحكا قيد لمفاد الهيئه و هو معنى حرفيّ و هكذا الأمر فى قول المولى صلّ ركعتين و قوله صلّ قائما إلى غير ذلك.

و توهم رجوع القيد إلى الفاعل أو المادّه كاشف عن اعوجاج الذهن فإنه لا يرتاب أحد فى أنّ مفاد العبارة الحكايه عن أنّ صدور العمل عنه كان فى هذه الحاله و الصدور معنى يحكى عنه الهيئه لا الحكايه عن صدور العمل عن زيد الضاحك أو عن العمل المتّصف بكون فاعله قائما قد صدر عنه و هكذا الأمر فى جانب الأمر به مطلقا و مقيدا و فى سائر المعانى الحرفيه مطلقه أو مقيده (1).

و لقائل أن يقول إنّ الضاحك حال عن الفاعل لا حال عن الفعل و هو الصدور إذ اللازم حينئذ أن يقال يصدر المجيء عن زيد فى حال الضحك لا ضاحكا إذ الضاحك هو الإنسان لا فعله.

ثمّ إنّ لحاظ المعانى الحرفيه بالنظر الثانى كما يكفى فى الإطلاق و المتقيّد فكذلك يكفى فى وقوعه موضوعا أو محمولا و لذا يصحّ أن يقال أنّ المعانى الحرفيه لا يخبر عنها مع أنّها لا استقلال لها.

و الحاصل أنّه لا- يختصّ التقييد بالمعانى الاسميّه و الأفراديه بالوجدان إذ يجوز تقييد المعانى الحرفيه و الجمل و المعانى التركيبيه أيضا و لذا تكون الجمل الجزائيه مقيده و منوطه بالجمل الشرطيّه و هكذا القضايا الحملية مقيده بالجهات من الضروريّه و غيرها و ذلك لأنّ الالتفات إلى الجمله و تقييدها ممكن باللحاظ الثانى و مع إمكانه لا وجه لتخصيص التقييد بغير المعانى الحرفيه و الجمل كما لا يخفى.

ص: ٣٠٦

الثامن: أنّ بعد جريان مقدمات الإطلاق في ناحيه الحكم كان الحكم مطلقا...

أنّ بعد جريان مقدمات الإطلاق في ناحيه الحكم كان الحكم مطلقا من ناحيه الزمان و المكان و يدوم إلى يوم القيامة ما دام الموضوع باقيا قضاء لمقدمات الإطلاق هذا مضافا إلى قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة و حرام محمّد حرام إلى يوم القيامة».

و لا يتغير الحكم بحسب الزمان و المكان مثلا قولهم إنّ المجتهد يحرم عليه التقليد و العامي يجب عليه التقليد يدلّان على حرمة تقليد المجتهد و وجوب تقليد العامي و هذان الحكمان يدومان إلى يوم القيامة ما دام موضوعهما باقيا.

نعم ربّما يتبدّل مصداق الموضوع بأن كان فرد عاميا فتعلّم فيصير مجتهدا أو كان فرد مجتهدا ثمّ عرض له عارض و زال علمه فيصير عاميا فيختلف حكمه و لكنّ الاختلاف المذكور ليس إلّا في ناحيه مصداق الموضوع فإنّ المتغيّر هو مصداق الموضوع و أمّا نفس الموضوع أو الحكم فلا يتغيران أصلا.

و ممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ الأحكام متغيّره بتغيّر الزمان و المكان و ذلك للخلط بين المصداق و بين الموضوع أو الحكم.

نعم لو علم من القرائن أنّ الحكم لا- إطلاق له لا- من جهه الزمان و لا من جهه المكان فالحكم مختصّ بزمان صدوره أو مكان صدوره فلا يجرى فيه مقدمات الإطلاق بعد وجود القرينه، و هكذا لو عرض تراحم الأهمّ سقط حكم المهمّ عن الفعلية ما دام التراحم موجودا و لكن مع ارتفاع التراحم صار حكم المهمّ فعليا كما لا يخفى.

التاسع: أنّه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الهيئه أو إطلاق المادّه و شك...

أنّه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الهيئه أو إطلاق المادّه و شكّ في وجوب تحصيل القيد و عدمه فإنّه إن كان قيدا للهيئه فلا- يجب تحصيله و إن كان قيدا للمادّه يجب تحصيله ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه إلى ترجيح إطلاق الهيئه مستدلا بأنّ إطلاق الهيئه شمولي بمعنى أنّ مفادها هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجّه معه

الخطاب إلى المكلف و ليس كذلك إطلاق الماده فإنه بدلي بمعنى أن مفاده صلوح أى فرد من أفراد الطيعه المأمور بها للامثال به فإذا دار الأمر بينهما فيؤخذ بالشمولي لكونه أقوى في العموم و يرفع اليد عن العموم البدلي.

اورد عليه في الكفايه بأن الإطلاق في كلا المقامين مستفاد من مقدمات الحكمه فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كونه شموليا و الآخر بدليا نعم لو كان أحدهما بالوضع و الآخر بالمقدمات لكان تقديم ما بالوضع على الآخر موجها لكونه صالحا لأن يكون قرينه على الآخر دون العكس و ذلك لأنّ الوضع تنجيزي بخلاف ما يكون بالمقدمات فإنه معلق على عدم قيام قرينه على الخلاف فالوضع قرينه على الخلاف انتهى.

و عليه فمقتضى عدم تقديم أحدهما على الآخر هو الرجوع إلى مقتضى الأصل في وجوب تحصيل القيد و عدمه و من المعلوم أنّ بعد العلم الإجمالي بتقيد أحدهما يتعارض أصاله الاطلاق في طرف الهيئه مع أصاله الإطلاق في طرف الماده و مع التعارض لا- يصحّ الرجوع إلى أصاله الاطلاق لإلغاء احتمال التقييد بل اللازم هو الرجوع إلى مقتضى الأصل و هو يقتضى البراءه إذ مع احتمال أن يكون القيد قيذا للوجوب فلا دليل على الوجوب لاحتمال دخاله حصول القيد في الوجوب فلا علم بالوجوب أصلا كما لا يخفى.

العاشر: أن معنى الاطلاق كما أشرنا إليه هو أخذ المتكلم الموضوع من دون...

أنّ معنى الاطلاق كما أشرنا إليه هو أخذ المتكلم الموضوع من دون لحاظ شيء فيه و لا- يتوقف ذلك على لحاظ القيود و تسويه الموضوع باعتبارها بأن يقال إنّ الموضوع الفلاني سواء كان مع كذا أو كذا يترتب عليه كذا فإنه خلاف الوجدان مضافا إلى أنّ ملاحظه القيود واحدا بعد واحد تحتاج إلى مئونه زائده على مئونه التقييد مع أنّ المطلق أخفّ مئونه عن المقيّد فالإطلاق هو رفض القيود لا جمع القيود إذ الرفض لا يحتاج إلى مئونه بخلاف جمع القيود فلا تغفل.

الفصل الثاني: في مقدمات الإطلاق

ولا يذهب عليك أنّ الحاجه إلى المقدمات فيما إذا لم يكن الإطلاق مستندا إلى ظهور لفظي، وإلا فلا مجال لتلك المقدمات، مثلا- لو قلنا بأنّ الشيعاء والإطلاق من جهه أنّ الموضوع له هو المعنى الشائع ففي إفاده الشيعاء لا حاجة إلى المقدمات، لأنّ اللفظ بالوضع يدلّ عليه و لكن أخذ الشيعاء والإطلاق في الموضوع له ممنوع كما مرّ.

أو لو قلنا بأنّ الماهية في ذاتها سيئاله ساريه، فإذا توجه الحكم إليها سرى بتبع سرايه الماهية، لأنّ الماهية تمام الموضوع و ما هذا شأنه لا- ينفكّ عن الحكم فلا- حاجة إلى المقدمات، و لكن الثابت هو قابلية الماهية للشيعاء. و عليه في فعلية الإطلاق و الشيعاء نحتاج إلى المقدمات.

أو لو قلنا إنّ المراد لو كان مقيدا فالإرادته حينئذ متعلقه بالمقيد بالأصالة و بالطبيعة المطلقة بالتبع لمكان الاتحاد بينهما. هذا بخلاف ما إذا لم يكن مقيدا، فإنّ الإرادته متعلقه بالطبيعة بالأصالة و حيث إنّ ظاهر تعلق الخطاب و الإرادته بالطبيعة أنّ الطبيعة أولا وبالذات متعلقه بالطبيعة لا أنّ المراد هو المقيد، ثم اضيفت الإرادته إليها بالتبع، و عليه فلا حاجة إلى المقدمات. و لكنّه مدفوع بأنّ استناد الظهور إلى اللفظ غير ثابت بل هو لأجل حكم العقلاء بأنّ ما جعل موضوعا للحكم يكون تمام الموضوع لا بعضه. و لعلّهم لا يحكمون بذلك إلا بعد تمامية كون المتكلم في مقام البيان،

و الشاهد على ذلك أنه لو فرض أنه يكون في مقام بيان حكم آخر، أو في مقام الإهمال لا يحكمون بذلك، فهذه المقدمه مما لا مناص منها.

فانقذح مما ذكر، أنّ الألفاظ في إفاده الإطلاق تحتاج إلى المقدمات.

ما هي مقدمات الإطلاق:

ذهب في الكفايه إلى أنّ المقدمات ثلاثه إحداها: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال و الإجمال و أطلق الكلام. ثانيها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب دون المتيقن بملاحظه الخارج.

و لا كلام في لزوم المقدمه الاولى، إذ بدون كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا يحكم العقلاء، بأنّ الموضوع المذكور في الكلام تمام موضوع حكمه و مع عدم حكمهم بذلك لا تتمّ الحجّه العقلانيه على المتكلم.

و عليه فانتفاء المتكلم بالمذكور في كلامه من دون تقييده بقيد مع تمكنه من التقييد يوجب حكم العقلاء بأنّه بإطلاقه تمام موضوع حكمه.

نعم لو لم يتمكن من التقييد لا- يحكم بأنّ المذكور بإطلاقه تمام موضوع حكمه و لا كلام أيضا في لزوم المقدمه الثانيه، إذ مع وجود القرينه لا- مجال للأخذ بالإطلاق و لكن هذه المقدمه من محققات الإطلاق، إذ مع وجود القرينه سواء كانت داخلية أو خارجيه مقرونه لا ينعقد الإطلاق، مع أنّ محطّ الكلام في التمسك بالإطلاق ما إذا جعل شيء موضوعا لحكم و شكّ في دخاله شيء آخر، فيرفع بالإطلاق.

و أمّا المقدمه الثالثه، فقد استدللّ لها بكون القدر المتيقن موجبا لإحراز أنه من الموضوع و إن لم يحرز أنه تمامه، فالعبد ليس له نفى الخصوصيه الزائده المحتمله لعدم لزوم الاخلال بالعرض لو كان المتيقن في مقام التخاطب تمام موضوع حكمه، و لو أراد

المتكلم المطلق كان عليه نصب القرينه المانعه عن كون المتيقن تمام موضوع حكمه، وإلا لأخل بغرضه.

ويمكن أن يقال، إنَّ المتكلم لو أراد القدر المتيقن لأشار إليه بنحو من الأنحاء و لم يأخذ موضوعا آخر أعم لكلامه، فإذا لم يشر إليه و أخذ موضوعا آخر أعم و لم يقئده بقيد كان ذلك موجبا للحكم بالإطلاق و القدر المتيقن فى مقام التخطب يوجب العلم بثبوت الحكم فى مورده، و لكن لا يثبت خصوصيّه المورد، فمع عدم دلالة القدر المتيقن على ذلك لا وجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلق المأخوذ فى الحكم. و لعلّه لذلك بنى العقلاء على عدم الاعتناء بخصوصيّه الأسئلة عند كون الأجوبه مطلقه، و قالوا العبره بإطلاق الوارد لا بخصوصيّه المورد.

نعم لو كان القدر المتيقن موجبا للانصراف فلا كلام فى كونه موجبا لتقييد الموضوع و كان مندرجا فى المقدمه الثانيه.

فتحصّل أنّ المقدمات ثنائيه لا- ثلاثيه، بل المقدمات منحصره فى المقدمه الاولى بعد ما عرفت من أنّ المقدمه الثانيه من المحققات لا المقدمات، و عليه فليس للإطلاق إلاّ مقدمه واحده و هى المقدمه الاولى.

ثمّ إنّ المراد من المقدمه الاولى هو أن يكون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد من الجهه التى فى صدد بيانها، و عليه فلا يضّرّ بذلك عدم كونه كذلك بالنسبه إلى سائر الجهات، و لذا نقول بحليّه أكل صيد الكلاب باطلاق قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ و لو لم يقع التذكيه و الذبح الشرعى عند عدم المجال لمراعاتها و لكن لا نقول بطهاره موضع ملاقاه الكلب للصيد لأنّ الآيه الكريمه ليست فى صدد بيان الطهاره.

بقى شيء

و اعلم أنّ صاحب الكفايه ذهب إلى أنّه إذا شكّ فى كون المتكلم فى مقام بيان

ص: ٣١١

تمام المراد و إطلاقه أو لا، كان مقتضى الأصل أنه في مقام بيان تمام المراد و إطلاقه.

و تبعه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره، و قال عليه جرت سيره العقلاء، فالأصل بعد إحراز كون المتكلم بصدد بيان الحكم لا الإهمال و الإجمال أن يكون بصدد بيان تمام ما له المدخلية في الموضوع في قبال الإهمال و الإجمال.

و بعبارة اخرى، أن المراد الجدّي محقق، و هو إمّا مقتيد أو مطلق، لكنّه يشكّ في أنّه بصدد إظهار ذلك المراد الجدّي أم بصدد أمر آخر فالعقلاء يحكمون هنا بأنّ المولى الذى له مراد محقق فهو بالجبله و الطبع أى لو خلى و نفسه يقوم بصدد إظهاره و كونه بصدد إظهار أمر آخر يحتاج إلى التنبيه عليه، فينتج أنّ المراد الاستعمالي غير مهمل، بل إمّا مطلق أو مقتيد. فبضميمه عدم التقييد يثبت الإطلاق خصوصا إذا كان المورد مقام الحاجه و لو بمعنى حاجه السائل إلى فهم حكم المسأله كما هي عادة الرواه المتصدّين لضبط الأحكام عن الإمام عليه السلام.

و عليه فالمراد من إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد في المقدمه الاولى هو الأعم من العلم و العلمى، لما عرفت من كفايه بناء العقلاء في إحراز كون المتكلم في مقام البيان.

نعم حكم العقلاء بالإطلاق فيما إذا لو سئل المتكلم عن مورد الإطلاق لأجاب بأنّه المراد أيضا و إلا فحكم العقلاء غير محرز.

تنبيهات:

التنبيه الأول: أنّ النكره هي الفرد المرّد، و هذا عنوان للأفراد الخارجيه على سبيل التبادل، و البواقى أى اسم الجنس و علمه و المعرف بلام الجنس حاكيات عن حصص معانيها دون الأفراد بما هي الأفراد لخلوّ المعانى عن الخصوصيات الفرديه.

و عليه فمقتضى الإطلاق في النكره جواز الإتيان بأى فرد كان، و مقتضى

الإطلاق في البواقي هو جواز الإتيان بأيّ حصّه من حصص الطبيعه المأمور بها و لا حكاية لها عن خصوصيات الأفراد.

و المنع عن حكاية البواقي عن الحصص أيضا بدعوى أنّ نفس الطبيعه تخالف الوجود و التشخيص و سائر عوارضها خارجا أو ذهنا و لا يمكن كاشفيّه الشئ عمّا يخالفه غير سديد، لأنّه خلط بين الأحكام الفلسفيّه و الأحكام العرفيه، لأنّ العرف لا يفكك بين الطبيعه و الوجود، و لذا حكم بوجود طبيعه الإنسان في الخارج مع أنّ الوجود هو الوجود لا الطبيعه بالنظر العقليّ الدقيق، فمع عدم التفكيك العرفي فلا وجه لإنكار حكاية المعانيّ المذكوره عن حصصها الوجوديه، فلا تغفل.

التنبيه الثاني: أنّ انعقاد الظهور في المطلق لا يكون منوطا بعدم وجود القيد في الواقع و إلاّ لاختلّ أمر المطلقات باحتمال تقييدها في الواقع و هو معلوم البطالان، و لذا كان بناء العقلاء على تماميه الإطلاق بعد الفحص و عدم الظفر بالقيود و ليس ذلك إلاّ لعدم مانعيّه القيد في الواقع عن انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق. و عليه فإذا ورد بعد مرحله البيان شئ من القيود كان معارضا مع الظهور المنعقد في المطلق و لا- يرتفع ظهور المطلق بعد انعقاده لوصول القيد بعد وقت البيان و دعوى تعليق انعقاد الظهور بعدم البيان و لو للتالي تنافي بناء العقلاء على تقديم القيد من باب كونه أقوى الحجّتين.

إذ لو كان انعقاد الظهور معلقا على عدم ورود القيد لكان القيد مقدّما على المطلق و لو كان أضعف ظهورا من المطلق.

التنبيه الثالث: أنّ للانصراف مراتب متعدده، متفاوتة شدّه و ضعفا حسب اختلاف مراتب الانس الناشئ من كثره الاستعمال أو غيرها و لا بدّ من الإشارة إلى معتبرها:

منها هو الانصراف البدويّ، و هو الذي يزول بأدنى تأمل، كانصراف الماء إلى ماء خاصّ كماء الفرات في بعض البلاد.

و هذا لا يمنع عن الأخذ بالإطلاق لتماثيه الإطلاق و عدم وجود المانع.

و منها الانصراف الموجب للانس اللفظى بمتابه يكون كالتقييد اللفظى و من المعلوم أنه يمنع عن الاطلاق كانصراف الحيوان عن الإنسان مع أنّ الإنسان من أنواع الحيوان و هذا الانصراف قد يحصل بكثره الاستعمال و التكرار، و قد يحصل بمناسبة الحكم و الموضوع و لو لم يكن تكرار مثلا- قال الإمام الصادق عليه السلام لزاره و محمد بن مسلم، اللبن و اللبأ و البيضه و الشعرو و الصوف و القرن و الناب و الحافر و كل، شىء ينفصل من الشاه و الدابّه ذكئى، و إن أخذته منه بعد أن يموت، فاغسله و صلّ فيه» فقله فاغسله منصرف إلى غير اللبن و اللبأ بمناسبة الحكم و الموضوع.

و منها الانصراف الحاصل من الغلبه الخارجيه و هو ليس بمعتبر ما لم توجب الانس اللفظى لأنّه ليس إلاّ الظنّ و هو ليس بحجّه. هذا بخلاف ما إذا أوجب الانس اللفظى فإنّه من الظهورات، و هى حجّه عند العقلاء.

ثم إنّ الانصراف تاره يكون على الإطلاق من دون اختصاصه بحال دون حال، و اخرى يكون مخصوصا بحال، كحال الاضطراب دون حال، كحال الاختيار.

مثلا وضع اليد فى التيمم على الأرض ينصرف منه فى حال الاختيار الوضع باطن الكفّ لا بظاهرها و فى حال الاضطراب و عدم التمكن من وضع باطن الكفّ ينصرف منه وضع ظاهر الكف و هكذا فلا يتقيد المطلق بالانصراف إلاّ فيما إذا تحقّق الانصراف و يكون موجبا للظهور اللفظى.

التنبیه الرابع: أنّ مقدّمات الحكمه يختلف مقتضاها بحسب اختلاف المتعلقات و المقامات، فإذا كان مجرى المقدمات هو النكره تفيد العموم البدلى و إذا كان هو الجنس كقوله تعالى: أَحْيَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ تَفِيد العموم الاستيعابى و إذا كان هو صيغه الأمر تفيد التعيّن و العيّن و النفسى عند الشكّ فيها، فإنّ إرادته غيرها من التخييريّه و الكفائيّه و الغيريه تحتاج إلى عناية زائده كما قرّر فى محلّه.

التنبيه الخامس: أنه يختلف امتثال طبيعه فى الأوامر و النواهى، إذ الأمر يمثل بإيجاد فرد ما بمقتضى الإطلاق و عدم دخاله فرد خاصّ يحرز بمقدمات الحكمه نعم ربّما يستفاد من بعض الأوامر بمناسبه الحكم و الموضوع، أنّ الحكم لا- ينفكّ عن وجود الطبيعه مثل قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ أَوْ قَوْلِهِمْ «أكرم العالم»، ففى هذه الموارد يتعدّد الحكم بتعدّد الموارد و لا يكفى إتيان فرد واحد لامتثال غيره.

ثمّ إنّ النهى عن وجود الطبيعه لا- يمثل إلّا- بترك جميع الأفراد عقلا، و لا- حاجه فى هذه الصوره إلى مقدمات الحكمه، لأنّ الطبيعه فى سياق النفى أو النهى خرجت عن الإطلاق و دخلت فى العموم، بل النكره إذا وقعت فى سياق النفى أو النهى كالطبيعه تفيد العموم.

التنبيه السادس: أنّ الإطلاق أفرادىّ و أحوالىّ و أزمانىّ، و يجتمع الإطلاق من هذه الجهات إذا اخذت الطبيعه فى متعلّق الأمر من دون تقييدها بفرد أو بحال أو زمان كقولهم أكرم العالم فإنّ مقتضاه هو وجوب إكرام كلّ فرد من العالم فى أىّ حال كان، و فى أىّ زمان من الأزمنه.

و التقييد يمكن أن يكون أفرادياّ و يتبعه الحال و الزمان، إذ الفرد إذا خرج عن تحت الإطلاق خرج حاله و زمانه بالتبع أيضا.

و يمكن أن يكون التقييد باعتبار حال من أحواله أو زمان من أزمانه، فيقتصر فى التقييد فى خصوص الحال أو الزمان الخارج فبعد زوال الحال أو الزمان الخاصّ يؤخذ بالإطلاق، لأنّ المطلق متعرّض لجميع الأحوال و الأزمنه و المفروض أنّه لم يخرج عنه إلّا حال أو زمان خاصّ.

التنبيه السابع: أنّه لا يختصّ التقييد بالمعانى الاسميّه و الأفراديه بالوجدان، إذ يجوز تقييد المعانى الحرفيه.

و الجمل و المعانى التركيبيه أيضا، و لذا تكون الجمل الجزائيه مقيدّه و منوطه

بالجمل الشرطيّ. وهكذا القضايا الحملية مقيدة بجهاتها من ضروريّه و غيرها، وذلك لأنّ الالتفات إلى المعاني الحرفيّة و الجمل و تقيدها ممكن باللحاظ الثاني و مع هذا الإمكان لا وجه لاختصاص التقييد بالمعاني الاسميّه و الأفراديّه.

التنبيه الثامن: أنّ بعد جريان مقدّمات الإطلاق في ناحيه الحكم من ناحيه الزمان و المكان يدوم الحكم ما دام موضوعه باقيا، و لا يتغيّر الحكم باختلاف الأزمنه و الأمكنه، كما هو مقتضى مقدّمات الإطلاق، و يدلّ عليه النصوص كقوله صلّى الله عليه و آله و سلّم «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة و حرام محمّد حرام إلى يوم القيامة»، مثلا المجتهد يحرم عليه التقليد و العامي يجب عليه التقليد، و هذان الحكمان يدومان إلى يوم القيامة ما دام موضوعهما باقيا.

نعم قد يتبدّل مصاديق الموضوعات بأن كان فرد عاميا فتعلّم فيصير مجتهدا أو عرض عارض لمجتهد فيزول عنه علمه و يصير مقلدا.

إلا أنّ الاختلاف المذكور في ناحيه مصاديق الموضوعات، لا الموضوعات أو أحكامها.

و ممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ الأحكام متغيّره بتغيّر الزمان و المكان من الخلط بين المصاديق و الموضوعات و الأحكام.

التنبيه التاسع: أنّه إذا علم بالتقييد و دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الهيئه أو إطلاق المادّه و شكّ في وجوب تحصيل القيد و عدمه، إذ لو كانت الهيئه مقيدة لا يجب تحصيل القيد و إن كانت المادّه مقيدة يجب تحصيل القيد.

ذهب الشيخ الأعظم قدس سرّه إلى الثاني أعنى رفع اليد عن اطلاق الماده و توجيه إطلاق الهيئه بأنّه شمولي و مفاده هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجّه معه الخطاب إلى المكلف بخلاف إطلاق المادّه، فإنّه بدليّ بمعنى أيّ فرد من أفراد الطبيعه يصلح للامثال، فإذا دار الأمر بين الشموليّ و البدليّ يؤخذ بالشموليّ، لأنّه أقوى في

العموم و يرفع اليد عن البدليّ.

أورد عليه صاحب الكفايه بأنّ الإطلاق في كلا المقامين مستفاد من مقدّمات الإطلاق فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كونه شموليًا و الآخر بدليًا.

و عليه، فمقتضى عدم تقديم أحدهما على الآخر هو الرجوع إلى مقتضى الأصل، و من المعلوم أنّ بعد العلم الاجمالي بالتقييد يتعارض أصاله الإطلاق في طرف الهيئه مع أصاله الإطلاق في طرف المادّه و مع التعارض و التساقت يرجع إلى مقتضى الأصل العملي و هو البراءه، إذ مع احتمال أن يكون القيد قيدًا للوجوب لا علم بالوجوب فيجزي البراءه.

التنبيه العاشر: أنّ معنى الإطلاق هو أخذ الموضوع من دون لحاظ شيء فيه و عليه فالإطلاق هو رفض القيود لا جمع القيود، إذ الإطلاق لا- يتوقّف على لحاظ القيود و تسويه الموضوع باعتبارها كأن يقال إنّ الموضوع الفلاني سواء كان مع كذا أو كذا يترتب عليه كذا فإنّه خلاف الوجدان.

هذا مضافا إلى أنّ ملاحظه كلّ قيد واحدا بعد واحد تحتاج إلى مثونه زائده، و هو لا يناسب تعريف المطلق بأنّه أخفّ المثونه.

ص: ٣١٧

إذا ورد مطلق ومقيّد فهما إما يتضمّنان تكليفا وإما وضعا وكلّ منهما إما مختلفان نفيا وإثباتا وإما متوافقان ثم إنّ التكليف إما إلزامي أو غير إلزامي والكلام يقع في صور.

الصورة الأولى: هي ما إذا كان الحكم تكليفيًا ويكون المطلق نافيًا والمقيّد...

هي ما إذا كان الحكم تكليفيًا ويكون المطلق نافيًا والمقيّد مثبتًا كقوله لا تعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنه ولا إشكال في هذه الصورة من جهة لزوم حمل المطلق على المقيّد من دون فرق بين كون الحكم إلزاميًا أو لا- إذ لا- يجتمع وجوب عتق الرقبة المؤمنه أو استحبابه مع حرمة عتق مطلق الرقبة أو كراهته، هذا بناء على كون قوله لا- تعتق رقبة من المطلقات ولو باعتبار حاجه مدخول لام النفي إلى مقدّمات الإطلاق كما ذهب إليه صاحب الكفايه لا العمومات وإلا خرج عن محلّ البحث فإنّ النكره في سياق النفي تفيد العموم كما لا يخفى.

وهكذا الأمر أيضا فيما إذا ورد لا يجب عتق الرقبة ويجب عتق الرقبة المؤمنه.

إذ المتعين في مثله أيضا هو التقييد لأنّ التخالف في كليهما بنحو السلب والإيجاب فيحمل المطلق فيه على المقيّد بناء على كون قوله لا يجب عتق رقبة من المطلقات لا العمومات وإلا خرج عن محلّ البحث.

بل لو كان التخالف بينهما على نحو التضادّ كقوله يحرم عتق رقبة ويجب عتق رقبة مؤمنه كان الحكم أيضا كذلك فيقيّد المطلق بما عدى الأفراد المؤمنه بناء على كون قوله يحرم عتق رقبة من المطلقات لا العمومات وإلا خرج عن محلّ البحث.

فالحكم في الموارد المذكوره هو التقييد بحمل المطلق على المقيّد و هو الجمع العرفيّ كما يكون الأمر كذلك في العامّ و الخاصّ.

الصورة الثانية: هي عكس الأولى و هو تعلق الأمر بالمطلق و النهي عن المقيّد...

هي عكس الأولى و هو تعلق الأمر بالمطلق و النهي عن المقيّد مثل قوله أعتق رقبه و لا تعتق رقبه فاسقه فإن كان المراد من النهي هو التحريم فلا- إشكال في التقييد كما هو مقتضى الجمع العرفي فيحمل المطلق على غير المقيّد و لعلّ وجهه أنّه لا- يجتمع مطلوبيّه الذات مع مبغوضيّة المركّب من الذات و الخصوصيّة فاللازم هو حمل المطلق على غير المقيّد و نتيجه أنّ المطلق ليس بمطلوب في ضمن المقيّد و حمل المبغوضيّة في المقيّد على خصوصيّة القيد لا الذات خلاف الظاهر من النهي عن المتّصف لا الوصف كما لا يخفى.

و إن كان المراد من النهي هو النهي التنزيهي فذهب المحقّق اليزدي الحاج الشيخ قدّس سرّه إلى حمل المطلق على غير المقيّد فيه أيضا بدعوى أنّ الظاهر من قوله لا تعتق رقبه كافره مثلا تعلق النهي بالطبيعه المقيّده لا بإضافتها إلى القيد فلو كان مورد الأمر هو المطلق لزم اجتماع الراجحيّه و المرجوحيه في مورد واحد نعم لو احرز أنّ الطبيعه الموجوده في المقيّد مطلوبه كما في العباده المكروهه فاللازم صرف النهي إلى الإضافه بحكم العقل و إن كان خلاف الظاهر (1).

قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه في توضيح كلام استاذه قدّس سرّه إنّ الظاهر من قوله لا تعتق رقبه كافره مثلا هو أنّ المنهى عنه هو العتق المقيّد بكون معتقه رقبه كافره لا- أن يكون مورد النهي و المرجوحيه هو إضافه الطبيعه إلى القيد مع محفوظيّة الرجحان بالنسبه إلى أصل الطبيعه فإنّ هذا يحتاج في تأديته إلى تعبير آخر.

و إذن فإن كان مورد الأمر و الرجحان هو المطلق لزم اجتماع الراجحيّه

ص: ٣١٩

و المرجوحته في محل واحد و هو أصل الطبيعه.

إلى أن قال و إن كانت المرجوحته راجعه إلى إضافه الطبيعه إلى القيد من دون أن يحدث في أصل الطبيعه بسبب ذلك حرازه أصلا كما في الدرّ الثمين الموضوع في ظرف السفال فإنّ الحرازه لوضع الدرّ في الظرف المذكور من دون أن ينقص من بهاء الدرّ و حسنه شيء أصلا.

فهذا يجتمع مع رجحان أصل الطبيعه على وجه الإطلاق و لهذا قد قلنا في ما تقدّم في العبادات المكروهه مثل الصلاه في الحّمّام بأنّ النهى التنزيهي الكراهي تعلقه بعنوان العباده الملازمه للرجحان الذاتى لا- يمكن إلاّ بفرضه متعلّقا بإضافه العباده إلى القيد مثل إيقاع الصلاه في الحّمّام لا إلى نفس العباده إذ يمتنع اجتماع الضدّين في محل واحد و هذا يستلزم أقلّيه الثواب يعنى أنّ الطبيعه إذا لم تكن مع هذه الإضافه المستلزمه للحرازه فتوابها أكثر منها إذا كانت مع هذه الإضافه و هذا معنى قولهم أنّ النهى في العباده بمعنى أقلّيه الثواب إلى أن قال.

ففى ما إذا احرز أنّ المقيّد الواقع تحت النهى مطلوب و متعلّق للأمر من حيث نفس الطبيعه الموجوده في ضمنه كما في العبادات المكروهه فاللازم هو صرف النهى إلى الإضافه بحكم العقل و إن كان على خلاف الظاهر.

و أمّا مع عدم إحراز ذلك مع وجدان النهى متعلّقا بحسب ظاهر القضيّه اللفظيه بالمقيّد بما هو مقيّد الذى لازمه سرايه النهى إلى نفس الطبيعه الموجوده في ضمنه.

فاللازم حينئذ صرف الأمر المتعلّق بالمطلق إلى المقيّد بضدّ هذا القيد بحكم العقل و إن كان ظاهر القضيّه هو الإطلاق (1).

فالحاصل أنّ النهى التنزيهي كالتحريمي في كونه موجبا لتقيّد الأمر بالمطلق فيما

ص: ٣٢٠

إذا كان المنهَى هي طبيعته المتقيد به كما هو الظاهر فإن مرجوحته طبيعته المتقيد به لا يجتمع مع المطلوبيه و الراجحيه.

اورد عليه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بقوله الظاهر عدم الحمل لأن لازم التنزيهى الترخيص بإتيان المتعلق فلا يبقى التنافى بينهما بل يحمل النهى على المرجوحته الإضافيه أو الإرشاد إلى أرجحيه الغير.

فإذا قال صلّ و قال لا- تصلّ فى الحمّام و علم أنّ النهى تنزيهى لازمه الترخيص فى إتيانها فيه فلا اشكال فى أنّ العرف يجمع بينهما بأنّ إتيانها فيه راجح ذاتا و صحيح و مرجوح بالإضافة إلى سائر الأفراد فلا وجه للحمل.

و ما أفاد شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من لزوم اجتماع الراجحيه و المرجوحته فى مورد واحد فلا بدّ من الحمل لا يمكن المساعده عليه (1).

يمكن أن يقال إنّ محلّ الكلام فيما إذا لم يحرز أنّ الطبيعه بما هي مطلقه مطلوبه.

فقياس المقام بباب العباده المكروهه التى تكون مطلوبيه العباده فيها محرزه ليس فى محلّه و عليه فمع عدم الإحراز يدلّ ظاهر النهى التنزيهى على مرجوحته المتعلّق و هو لا يجتمع مع راجحيه المتعلّق فيجمع بينهما بحمل المطلق على غير المقيد و أمّا دلالة النهى التنزيهى على الترخيص بإتيان المتعلّق فلا تجدى إلاّ فى جواز إتيانه و لكن لا يوجب ذلك رفع المرجوحته فلو أعتق رقبه فاسقه لم يفعل حراما و أتى بأمر مرجوح فلا يجدى فى امثال الأمر بعنق الرقبه فإنّ اللازم فيه أن يكون عتقها راجحا و المفروض أنّه مرجوح بسبب ظاهر النهى عنه و الترخيص لا يرفع المرجوحته و بعباره اخرى ليس الكلام فى مقام إمكان الامتثال حتّى يقال بأنّ النهى التنزيهى يرخص فى الإتيان فلا ينافى مطلوبيه الإتيان بل الكلام فى عدم اجتماع الراجحيه مع

ص: ٣٢١

المرجوحية و هذا المحذور باق على حاله.

فاللازم هو الجمع بينهما بحمل المطلق على غير المقيّد و صرف النهى عن المقيّد إلى نفس الإضافه خلاف الظاهر و لا وجه له بعد إمكان التقييد الذى هو الجمع العرفى و لا فرق فى هذه الصورة أيضا أن يكون الحكم إلزاميًا أو غير إلزاميًا.

هذا كلّ فيما إذا كان التحريمى او التنزيهى معلوما.

و أمّا إذا لم نعلم شيئًا منهما و دار الأمر بينهما كان مقتضى ما عرفت من لزوم حمل المطلق على غير المقيّد فى صورته كون النهى تنزيهيًا أيضا هو حمل المطلق على غير المقيّد فى هذه الصورة أيضا لأنّ النهى على كلا التقديرين يدلّ على مرجوحية الطبعه و هو لا يجتمع مع راجحيتها فاللازم هو حمل المطلق على غير المقيّد.

هذا على المختار من حمل المطلق على غير المقيّد حتّى فى صورته كون النهى نهيا تنزيهيًا.

بل اختار ذلك فى هذه الصورة من ذهب إلى عدم حمل المطلق على غير المقيّد و جعل المرجوحية بالنسبه إلى إضافه الطبعه لا أصل الطبعه مستدلا عليه بأنّ ذهن العرف لو خلى و طبعه لا يتوجّه عند سماع قوله «أعتق رقبه و لا تعتق رقبه فاسقه» إلاّ إلى تقييد الإطلاق و لا- يختلج بباله الحمل على التنزيه بقرينه الإطلاق و إنّما هو احتمال عقلى و لعلّ وجهه تعارف الإطلاق و التقييد فى محيط التشريع و عدم معهودية جعل الإطلاق قرينه على أنّ النهى او كون الهيئات بما أنّها حرفية لا يلتفت إليها الذهن و إلى طريق جمع بينها و كيف كان فلا إشكال فى حمل المطلق على المقيّد فى هذه الصورة عرفا (1). و لا يخفى أنّ محلّ الكلام هو ما إذا شكّ فى كون النهى نهيا تحريميًا أو تنزيهيًا و ما فرضه من استفاده التحريمى خارج عن محلّ الكلام هذا مضافا إلى ما عرفت من

ص: ٣٢٢

أن تعارف الإطلاق و التقييد لا يمنع عن كون النهى تنزيهياً حيث أن اللازم على فرض كون النهى تنزيهياً هو حمل المطلق على غير المقيّد أيضاً لتنافى المرجوحته مع الراجحيه، فتحصل أن في هذه الصورة يقيد المطلق بحمله على غير المقيّد من دون فرق بين أن يكون النهى تحريمياً أو تنزيهياً و بين أن يعلم كون النهى تحريمياً أو تنزيهياً أو لم يعلم.

الصورة الثالثة: هي ما إذا كان الدليلان أى المطلق و المقيّد مثبتين إلزاميين...

هي ما إذا كان الدليلان أى المطلق و المقيّد مثبتين إلزاميين كقوله أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه.

ففي هذه الصورة إن احزرت وحده الحكم فلا إشكال في حمل المطلق على المقيّد إذ مع وحده الحكم يكون المتفاهم العرفي و ارتكازاتهم هو تقديم المقيّد على ظهور المطلق فيجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد من دون فرق بين كون القيد منفصلاً أو متصلاً غايه الأمر كما أفاد في المحاضرات أنه على الأوّل يمنع عن حجّيه الظهور و كاشفيتها عن المراد الجدّي و على الثاني يمنع عن أصل انعقاد الظهور له فلا تكون بينهما معارضه أبداً (١).

و هكذا لا فرق بين كون إحراز وحده الحكم من جهه وحده السبب أو من غيرها من سائر القرائن و فصل في الدرر في صوره إحراز وحده الحكم بين كون الاحراز من جهه وحده السبب (كقوله إن ظهرت فأعتق رقبه و إن ظهرت فاعتق رقبه مؤمنه) فيتعين التقييد و لا وجه للتصرف في المقيّد بأحد النحوين فإنه إذا فرض كون الشيء علّه لوجوب المطلق فوجود القيد أجنبي عن تأثير تلك العلّه فلا يمكن أن يقال إن وجوب المقيّد معلول لتلك فلا بدّ له من علّه اخرى و المفروض وحدتها و كذا كون الشيء علّه لوجوب المطلق ينافى كونه علّه الاستحباب للفرد الخاص إذ

ص: ٣٢٣

استناد المتباينين إلى علّه واحده غير معقول.

و بين كون الإحراز من غير جهة وحده السبب فيدور الأمر بين حمل الأمر المتعلق بالمطلق على ظاهره من الوجوب والإطلاق و التصرف في الأمر المتعلق بالمقيّد إمّا هيئه بحملها على الاستحباب و إمّا مادّه برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله في موضوع الوجوب و جعله إشاره إلى الفضيله الكائنه في المقيّد و بين حمل المطلق على المقيّد و حيث لا ترجيح لأحدها لاشتراك الكلّ في مخالفه الظاهر فيتحقّق الإجمال (١).

و لا يخفى عليك أنّ دعوى الإجمال فيما كان إحراز الوحده من غير جهة وحده السبب غير وجيه لأنّ المفروض هو وحده الحكم و مع وحده الحكم يكون المتفاهم العرفي هو الجمع بحمل المطلق على المقيّد.

و الوجه في ذلك هو أنّ المقيّد قرينه على التصرف في أصله الجدد الجاريه في المطلق لا- أنّ المقيّد يوجب اختلال الظهور الإطلاقيّ بدعوى أنّ الظهور الإطلاقيّ فرع عدم ما يصلح للقريته و مع العثور عليه لا ينعقد له إطلاق كما حكى عن الشيخ قدّس سرّه (٢).

و ذلك لما عرفت مرارا إنّ ذلك صحيح بالنسبه إلى قرينه متّصله و أمّا القرينه المنفصله فلا توجب اختلال الظهور الاستعمالي غايه الأمر أنّها موجهه للتصرف في أصله الجدد الجاريه في ناحيه الإطلاق إذ الظهور الاستعمالي لا يكون بعد الفحص و عدم الظفر بالقيد معلقا.

نعم الظهور الكاشف عن المراد الجدّي معلق على عدم البيان فمع البيان لا مورد له و كيف كان فالعمده هو إحراز وحده الحكم سواء كان ذلك من جهة وحده السبب

ص: ٣٢٤

١- ١) الدرر: ٢٣٦/١-٢٣٧.

٢- ٢) الفرائد طبع رحمه الله: ٤٥٧.

أو من غيرها من ساير الجهات. هذا كلّه فيما إذا أحرزت وحده التكليف.

و أمّا إذا لم يحرز وحده التكليف فالمتعيّن هو حمل كلّ منهما على التكليف المستقلّ أخذًا بظاهر الأمرين و عليه فإذا لم يعلّق كلاهما أو أحدهما على سبب كان كما إذا علّق كلّ على سبب غير السبب الآخر في كون كلّ واحد تكليفا مستقلا و حيث لا يمكن اجتماع الخطابين في الواحد فيقيّد المطلق بغير مورد المقيّد ثمّ الكلام في كفايه المقيّد عن امتثال المطلق هو الكلام في تداخل المسبّبات مثلا- إذا قيل أكرم عالما ثمّ قيل أكرم عالما هاشميّا لم يحكم بوحده الحكم إذ لا- دليل عليه فهما بعثان و تكليفان و لا يتداخلان.

فإكرام العالم امتثال لقوله أكرم عالما كما أنّ إكرام العالم الهاشميّ إكرام لقوله أكرم عالما هاشميّا نعم ذهب بعض الأعلام إلى أنّ امتثال الأوّل لا- يكفي عن الامتثال الثاني و لكن امتثال الثاني يكفي عن امتثال الأوّل أيضا عملا بإطلاق المادّه في كلّ من الأمرين (1).

و لكنّه منظور فيه لأنّ مفهوم الأعمّ إذا كان مأخوذا في الأخصّ كطبيعي النافله و النافله المختصّه بالأيّام و الأمكنه أو طبيعيّ إكرام العالم و إكرام العالم الهاشميّ فالمطلق عين ما أخذ في المقيّد و مع العيّيّه لا- يعقل تعلّق الحكمين المتماثلين بالواحد لاستحاله البعث نحو الشىء الواحد بالبعثين المستقلّين و لو كان البعثان استجابيين فلا مناص من أن يتقيّد متعلّق المطلق بغير مورد متعلّق المقيّد كما مرّ بالتفصيل في تداخل المسبّبات فراجع و عليه فلا- وجه للاكتفاء بالثاني عن امتثال الأوّل فالمطلق لا يشمل المقيّد كما أنّ المقيّد لتقيّده بمورد القيد لا يشمل المطلق و عليه فامتثال كلّ واحد لا يكفي عن الآخر هذا مضافا إلى ما في المحاضرات من أنّ الإتيان بالمقيّد إذا كان موجبا

ص: ٣٢٥

لسقوط الأمر عن المطلق أيضا فلا- محاله يكون الأمر به لغوا محضا حيث إن الإتيان بالمقيّد ممّا لا بدّ منه و معه يكون الأمر بالمطلق لغوا و عبثا و لا يقاس هذا بما لو كان بين متعلّقى التكليفين عموم من وجه كعنوان العالم و عنوان الهاشمي فإنّ إطلاق الأمر فيه لكلّ من الدليلين لا يكون لغوا أبدا لفرض أنّ لكلّ منهما مادّة الافتراق بالإضافه إلى الآخر (1).

هذا كلّه مع الشكّ في وحده التكليف و حمل كلّ واحد من الخطابين على التكليف المستقلّ أخذا بظاهر الخطابين و مقتضاه كما عرفت هو حمل المطلق على غير مورد المقيّد و عليه فاللازم في امثال المطلق هو الإتيان بالمطلق في غير مورد المقيّد لعدم إطلاق مادّة المقيّد فلا يكتفى بالمقيّد عن المطلق كما لا يكتفى بالمطلق عن المقيّد.

و أمّا إذا احرز أنّ التكليف متعدّدا و متوافقا في الإثبات فالمتعيّن أيضا هو حمل كلّ منهما على التكليف المستقلّ فتقيّد المطلق بغير مورد المقيّد أخذا بظاهر الأمرين لا يقال إنّ لازمه هو اجتماع المثليين في الواحد.

لأنّنا نقول مقتضى الجمع بين الخطابين بعد ما عرفت من استحاله اجتماع الخطابين في واحد هو حمل المطلق على أنّ المراد منه غير المقيّد.

ففي مثل أعتق رقبة و أعتق رقبة مؤمنه يكون المراد من الرقبة في قوله أعتق رقبة هي غير الرقبة التي تكون في رقبة مؤمنه فلا يجتمع الخطابان في الواحد و مقتضاه كما مرّ أنّها هو عدم كفايه امثال الثاني عن الأوّل لعدم إطلاق مادّة هذا بخلاف مثل أكرم العالم و أكرم الهاشمي فإنّ الخطابين لا- يجتمعان في واحد و يجوز التداخل فيهما بمثل إكرام العالم الهاشمي لإطلاق مادّة و صدقها عليه فتدبرّ جيّدا.

فتحصّل أنّه إذا علم من الخارج تعدّد التكليف أو حمل الكلام عليه في المطلق

ص: ٣٢٤

والمقيّد فالمتعيّن هو تقييد الأمر بالمطلق بالآتيان به في ضمن غير المقيّد.

و مقتضاه هو عدم سقوط التكليف بالمطلق بالآتيان بالمقيّد بل لا بدّ من الآتيان به أيضا فلا تغفل.

الصورة الرابعة: هي ما إذا كان الدليلان نافيين إلزاميين كما إذا ورد لا تشرب...

هي ما إذا كان الدليلان نافيين إلزاميين كما إذا ورد لا تشرب المسكر و لا تشرب الخمر ففي هذه الصورة مع تعدّد التكليف كما يقتضيه ظاهر النهيين يمتنع شمول المطلق لمورد المقيّد للزوم تعلّق الكراهتين و الحكمين المتماثلين في طبيعته المتقيّده و هي واحده و اجتماع اثنين في محلّ واحد ممتنع فمع امتناع الاجتماع يحمل المطلق على غير المقيّد و عليه فيحرم المسكر غير الخمر كما يحرم الخمر فهنا تكليفان لا- يتداخلان و لذا لا- يكفي امثال أحدهما عن الآخر لعدم إطلاق كلّ مادّه بالنسبه إلى الاخرى، نعم لو أحرزت وحده الحكم فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد فليس التكليف إلا بالمقيّد كما لا يخفى.

الصورة الخامسة: هي ما إذا كان الدليلان النافيان غير إلزاميين ففي هذه...

هي ما إذا كان الدليلان النافيان غير إلزاميين ففي هذه الصورة مع تعدّد التكليف يحمل المطلق على غير المقيّد لامتناع اجتماعهما في واحد لأنّه اجتماع المثليين في شيء واحد و هو محال و الحمل على التأكّد خلاف التعدّد فمع امتناع الاجتماع يحمل المطلق على غير مورد المقيّد كما أنّ المقيّد لا يشمل المطلق لخصوصيّة مورده.

فهنا تكليفان و لا- منافاه بينهما إذ لا- مفهوم للقب حتّى يجيء التنافى من قبله و حيث لا- إطلاق لمادّه كلّ واحد بالنسبه إلى الاخرى فلا يكفي امثال أحدهما عن الآخر كما لا يخفى.

هذا إذا أحرزت تعدّد الحكم و أمّا إذا أحرزت وحده الحكم فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد فليس إلا التكليف بالمقيّد.

الصورة السادسة: هي ما إذا كان الدليلان مثبتين غير إلزاميين كما إذا وردت...

هي ما إذا كان الدليلان مثبتين غير إلزاميين كما إذا وردت

فى استحاب زياره الإمام الحسين عليه السلام مطلقات و ورد فى دليل آخر استحاب زيارته عليه السلام فى أوقات خاصيه كلياالى الجمعه و أوّل و نصف رجب و نصف شعبان و لياالى القدر و غير ذلك فإن أحرز تعدّد المطلوب فلا تقييد بمعنى حمل المطلق على المقيّد بل يحمل المطلق على غير مورد المقيّد لما عرفت من امتناع اجتماع المثليين فى الواحد بناء على أنّ المقيّد هو الزياره الواقعه فى لياالى القدر و عليه فهنا تكليفان مستحيّان أحدهما متعلّق بالمطلق الذى يشمل غير مورد المقيّد و ثانيهما متعلّق بالمقيّد و لا يجوز شمول المطلق لمورد المقيّد لزوم اجتماع المثليين و إن أحرزت وحده المطلوب فيحمل المطلق على المقيّد لما عليه بناء العقلاء من حمل المطلق على المقيّد كما فى سائر الموارد لأظهره المقيّد بالنسبه إلى المطلق و لا يبعد دعوى انصراف المستحيين فى تعدّد المطلوب لكثرة استعمال موارد المستحب فى الشريعه فى أمور يكون مطلوبيتها عامه فى جميع أفرادها لاشتمالها على الملاك و لذا يحكم فى كثير من الموارد بإطلاق الاستحاب من دون الفحص على المقيّدات و هذا هو الفارق بين المستحيين و الواجبين فى عدم حمل المطلق على المقيّد كثيرا ما فى الأوّل دون الثانى.

و ذهب فى المحاضرات إلى أنّ منشأ الفرق أنّ ترخيص المكلف فى تطبيق الواجب على أى فرد من أفرادها فى امثال المطلق لا يجتمع مع كونه ملزما بالإتيان بالمقيّد هذا بخلاف غير إلزاميين فانه لا ينافى إطلاق المطلق لفرض عدم إلزام المكلف بالإتيان بالمقيّد بل هو مرخص فى تركه فإذا لم يكن تناف بينهما فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد (1).

و فيه أنّ عدم اجتماع ترخيص المكلف فى التطبيق فى الواجب مع كونه ملزما بالإتيان بالمقيّد متفرّع على استظهار تعدّد المطلوب و إلّا فمع إحراز وحده المطلوب فلا

ص: ٣٢٨

ترخيص في تطبيق الواجب بل اللازم هو حمل المطلق على المقيّد فالعمده هو إحراز وحده المطلوب أو تعدّده فلا تغفل.

و ذهب في الكفايه إلى أنّ الفرق بين الواجبين و المستحيين من ناحيه شمول قاعده التسامح في أدلّه السنن للمطلقات في المستحبات دون الواجبات بدعوى صدق موضوع أخبار من بلغ على ورود المطلقات و مع الصدق يحكم باستحباب المطلقات مسامحه و لو كانت المقيّدات موجوده.

و فيه ما لا- يخفى فإنّ مقتضى ما عليه بناء العقلاء في المطلقات و المقيّدات هو حمل المطلقات على المقيّدات و مع الحمل المذكور فالذى بلغ الثواب عليه هو المقيّدات لا المطلقات.

اللهمّ إلا أن يقال إنّ مقتضى قاعده التسامح في السنن هو الحكم بالاستحباب بمجرد ورود المطلقات من دون فحص عن وجود المقيّدات مع أنّ اللازم في الواجبات هو الفحص.

و فيه أنّ قاعده التسامح تدلّ على التسامح في الأسناد لا التسامح في القيود و عليه فمقتضى بناء العقلاء هو حمل المطلق على المقيّد فيما إذا أحرزت وحده المطلوب فلا مجال للحكم باستحباب المطلق مع إحراز وحده المطلوب.

فتحصّل أنّ المطلقات و المقيّدات إذا كانتا مختلفين فلا مناص من تقييد المطلقات بالمقيّدات من دون فرق بين كونهما مثبتين أو منفيين و إلزاميين أو غير إلزاميين.

و أمّا إذا كانتا متوافقين فمع وحده المطلوب فالأمر أيضا كذلك، و أمّا مع تعدّد المطلوب فلا بل مقتضى القاعده هو الحكم بتكليفين أحدهما بالمطلق المتقيّد بغير مورد المقيّد و ثانيهما هو التكليف بالمقيّد لما عرفت من امتناع اجتماع المثليين في شيء واحد.

ثم إنَّ وحده المطلوب و تعدّده إمّا تستظهر من وحده السبب أو من غيرها بحسب اختلاف الموارد.

الصورة السابعة: هي أن يكون الدليلان المثبتان أحدهما حكم إلزامي و هو...

هي أن يكون الدليلان المثبتان أحدهما حكم إلزامي و هو المطلق و الآخر غير الإلزامي و هو المقيّد ففي هذه الصورة يتصرّف في غير الإلزامي بحمله على بيان أفضل الأفراد من الواجب إذ لا موجب لرفع اليد عن الحكم الإلزامي بغير الإلزامي.

ذهب في المحاضرات إلى أنّ السبب في حمل المقيّد على أفضل الأفراد أنّ الموجب لحمل المطلق على المقيّد في الواجبات هو التنافي بين دليل المطلق و المقيّد حيث إنّ مقتضى إطلاق المطلق ترخيص المكلف في تطبيقه على أيّ فرد من أفرادها شاء في مقام الامتثال و هو لا يجتمع مع كونه ملزماً بالإتيان بالمقيّد و هذا بخلاف ما إذا كان دليل التقيّد استجبانياً فإنّه لا ينافي إطلاق المطلق أصلاً لفرض عدم إلزام المكلف بالإتيان به بل هو مرخص في تركه فإذا لم يكن تناف بينهما فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد بل لا بدّ من حمله على تأكّد الاستحباب و كونه الأفضل (١).

و فيه أنّ إطلاق المطلق متفرّع على عدم حمل المطلق على المقيّد و هو أوّل الكلام إذ مع الحمل على المقيّد لا ترخيص له في تطبيقه على أيّ فرد من أفرادها من دون فرق بين الواجب و المستحبّ فاللازم هو إثبات إطلاق المطلق و قد عرفت إمكان إثبات ذلك بقوّه الإطلاق بالنسبة إلى المقيّد لدلالته على الحكم الإلزامي.

الصورة الثامنة: هي أن يكون المطلق و المقيّد متعرّضين للحكم الوضعي...

هي أن يكون المطلق و المقيّد متعرّضين للحكم الوضعي و يظهر حكمهما ممّا تقدّم ففي المختلفين يحمل المطلق على المقيّد و أمّا في المتوافقين فمع وحده الحكم يقدّم المقيّد على المطلق للأظهرية مثلاً قوله عليه السّلام: «اغسل ثوبك بالماء

ص: ٣٣٠

مرّتين عند ملاقاته مع البول» يقدّم على قوله عليه السّلام: «اغسل ثوبك بالماء إذا لاقى بولا» فإنّهما في مقام بيان الغسل المطهّر فالحكم فيهما واحد و مع الوحده يقع التنافى بينهما فيحمل المطلق على المقيد.

هذا بخلاف ما إذا لم يكن الحكم واحدا فلا وجه لحمل المطلق على المقيد إذ لا منافاه بينهما كقوله عليه السّلام: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» وقوله عليه السلام: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» فيؤخذ بكليهما ولا يحمل أحدهما على الآخر لعدم المنافاه بين مانعيه أجزاء ما لا يؤكل و مانعيه وبره نعم لو قيل بأنّ القيد له مفهوم لزم التنافى و لكنّه كما ترى (1).

ص: ٣٣١

(١ - ١) راجع مناهج الوصول: ٣٣٨/٢.

الفصل الثالث: فى كيفيته الجمع بين المطلق و المقيّد

و لا- يخفى أنّ المطلق و المقيّد إمّا يتضمّنان حكما تكليفيًا و إما حكما وضعيًّا، ثمّ إنّ كلًّا منهما إمّا متخالفان نفيًا و إثباتًا، و إمّا متوافقان.

و التكليف، إمّا يكون إزاميًا و إمّا غير إزاميٍّ، و الكلام يقع فى صور:

الصورة الاولى: هو ما إذا كان الحكم تكليفيًا و مختلفًا فى النفي و الإثبات و تعلّق النهى بالمطلق و الأمر بالمقيّد كقوله لا تعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه أو كقوله لا يجب عتق الرقبه و يجب عتق الرقبه المؤمنه.

فبالإلزام هو حمل المطلق على المقيّد و لا فرق فى ذلك بين أن يكون الحكم إزاميًا أو غير إزاميٍّ، هذا مع الإغماض عن كون هذه الأمثلة أمثله العموم، فإنّ النكره و الجنس فى سياق النفي تفيد العموم.

الصورة الثانية: هى عكس الصورة الاولى، و هو ما إذا كان النهى متعلّقًا بالمقيّد و الأمر متعلّقًا بالمطلق كقوله أعتق رقبه و لا تعتق رقبه فاسقه.

فإن كان المراد من النهى هو التحريم فلا إشكال فى أنّ مقتضى الجمع العرفى هو حمل المطلق على غير المقيّد.

و وجهه واضح، إذ لا- يجتمع مطلوبيه الذات مع مبعوضيه المركّب من الذات و الخصوصيه فيحمل المطلق على غير المقيّد، و نتيجته أنّ المطلق فى ضمن المقيّد ليس

بمطلوب و حمل المبعوضيّه في المقيّد على خصوصيّة القيد لا- الذات خلاف الظاهر من تعلق النهى بالمتّصف لا خصوص الوصف.

و أما إن كان المراد من النهى الكراهه، فالمطلق يحمل أيضا على غير المقيّد، كما ذهب إليه شيخ مشايخنا المحقّق اليزدي الحاج الشيخ قدّس سرّه، وجه ذلك أيضا هو ظهور تعلق النهى بالطبيعه المقيّده لا بخصوص إضافه الطبيعه إلى قيدها.

نعم لو قامت قرينه على أنّ الطبيعه الموجوده في ضمن المقيّد مطلوبه أيضا كما في العبادات المكروهه، فاللازم حينئذ هو صرف النهى إلى خصوص الإضافه بحكم العقل و إن كان خلاف الظاهر.

و عليه فلا- فرق بين النهى التحريمي و التنزيهي في حمل المطلق على غير المقيّد، و ممّا ذكر يظهر حكم ما إذا شكّ في كون النهى تحريميّا أو تنزيهيّا، فإنّ النهى على كلا- التقديرين يدلّ على مرجوحية الطبيعه بحسب ما عرفت من ظهور تعلق النهى بالطبيعه المقيّده و هو لا يجتمع مع راجحيه الطبيعه، فاللازم هو حمل المطلق على غير المقيّد، فتدبّر جيّدا.

الصوره الثالثه: هي ما إذا كان الدليلان، أى المطلق و المقيّد، مثبتين إلزاميين كقوله أعتق رقبه، و أعتق رقبه مؤمنه.

ففي هذه الصوره إن احزرت وحده الحكم فلا إشكال في حمل المطلق على المقيّد لأنّه المتفاهم العرفي في مثله، و لا فرق فيه بين كون القيد منفصلا أو متّصلا، كما لا تفاوت بين كون منشأ إحراز وحده الحكم هو وحده السبب أو غيرها من سائر القرائن.

و دعوى الإجمال فيما إذا كان منشأ إحراز وحده الحكم غير وحده السبب، لدوران الأمر بين بقاء المطلق على إطلاقه و التصرف في المقيّد، إمّا هيئه بحمل الأمر فيه على الاستحباب، و إمّا مادّه برفع اليد عن ظاهره في الدخاله، و بين حمل المطلق

على المقيّد، وحيث لا ترجيح بينهما لاشتراك الكلّ في مخالفه الظاهر يتحقّق الإجمال.

مندفعه بأنّ مع إحراز وحده الحكم كما هو المفروض يكون المتفاهم العرفي هو الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد كسائر الموارد، وذلك لقوّ ظهور المقيّد بالنسبه إلى ظهور المطلق.

وإن لم يحرز وحده الحكم فمقتضى ظاهر الأمرين أنّهما تكليفان مستقلّان، وحيث لا يمكن اجتماعهما في واحد فيقيّد المطلق بغير مورد المقيّد، وعليه فلا يكفي امثال كلّ عن الآخر، بل اللازم في امثال المطلق هو الإتيان بالمطلق في غير مورد المقيّد لعدم إطلاق المادّه، فتدبر.

وإن احرز تعدّد التكليف مع توافقهما في الإثبات، فالمتعيّن هو حمل كلّ منهما على التكليف المستقلّ و تقييد المطلق بغير مورد المقيّد أخذًا بظاهر الأمرين.

ففي مثل أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه، يكون المراد من الرقبه في قوله أعتق رقبه هي غير الرقبه التي تكون في رقبه مؤمنه، فلا يجتمع الخطابان بعد حمل المطلق على غير المقيّد في واحد، ومقتضاه هو عدم كفايه امثال الثاني عن الأوّل لعدم إطلاق المادّه.

هذا بخلاف مثل أكرم العالم و أكرم الهاشمي لعدم اجتماع الخطابين في واحد من أوّل الأمر، و يجوز التداخل في امثالهما، لإطلاق المادّه و عدم تقييدها بغير مورد الآخر.

الصوره الرابعه: هي ما إذا كان الدليلان نافيين إلزاميين، كما إذا ورد لا تشرب المسكر و لا تشرب الخمر.

ففي هذه الصوره مع تعدّد التكليف كما هو ظاهر تعدّد النهي يحمل المطلق على غير المقيّد فيحرم المسكر غير الخمر كما يحرم الخمر.

وذلك لامتناع شمول المطلق لمورد المقيّد من جهه لزوم اجتماع حكّمين متماثلين في الطبيعه المتقيده مع أنّها واحده. و عليه فلا يكفي امثال كلّ واحد عن الآخر لعدم

إطلاق مادّة المطلق بالنسبه إلى المقيّد، ولاختصاص المقيّد بمورده. نعم لو احرزت وحده الحكم، فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد، فليس التكليف إلا بالمقيّد.

الصورة الخامسة: هي ما إذا كان الدليلان النافيان غير إلزاميين. فمع تعدّد التكليف يمتنع اجتماعهما في واحد، و مع امتناع الاجتماع يحل المطلق على غير مورد المقيّد كما أنّ المقيّد لا يشمل المطلق لخصوصيّته مورده.

هذا بخلاف ما إذا احرزت وحده الحكم، فإنّ اللازم حينئذ هو حمل المطلق على المقيّد إذ ليس في البين إلا تكليف واحد و هو التكليف بالمقيّد.

الصورة السادسة: هي ما إذا كان الدليلان مثبتين غير إلزاميين، فمع التوافق و تعدّد المطلوب هنا تكليفان مستحبان، أحدهما متعلّق بالمطلق الذي يشمل غير مورد المقيّد، و ثانيهما متعلّق بالمقيّد و لا يشمل المطلق لمورد المقيّد للزوم اجتماع المثليين في واحد.

و مع وحده المطلوب يحل المطلق على المقيّد لأظهرية المقيّد بالنسبه إلى المطلق، و لا يبعد دعوى انصراف المستحبين في تعدّد المطلوب لكثرة استعمال موارد المستحبّ في الشريعة في امور يكون مطلوبيّتها عامّة في جميع الأفراد لاشتمالها على الملاك.

الصورة السابعة: هي ما إذا كان الدليلان المثبتان، أحدهما حكم إلزاميّ و هو المطلق، و الآخر غير إلزاميّ و هو المقيّد، ففي هذه الصورة يتصرّف في غير إلزاميّ بحمله على بيان أفضل الأفراد من الواجب و لا- موجب لرفع اليد عن الحكم الإلزاميّ بغير الإلزاميّ.

الصورة الثامنة: أنّه لا- فرق بين الحكم التكليفيّ و الوضعيّ، فمع اختلافهما فلا- مناص من تقييد المطلقات بالمقيّدات، و أمّا مع توافقهما، فمع وحده الحكم يقدّم المقيّد على المطلق أيضا لأظهرية، مثلا قوله عليه السّلام «اغسل ثوبك بالماء مرّتين عند ملاقاه

البول» يقدم على قوله عليه السلام «اغسل ثوبك بالماء إذا لاقى بولا»، لأنَّ الحكم واحد فيحمل الثاني على الأول.

و أمّا إذا لم يكن الحكم واحدا فلا وجه لحمل المطلق على المقيّد، إذ لا منافاه بينهما كقوله عليه السلام «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» وقوله «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» فيؤخذ بكليهما، ولا وجه لحمل المطلق على المقيّد لعدم المنافاه بينهما.

ص: ٣٣٦

والمجمل ما ليس له ظاهر و المبين ماله ظاهر و أما تفسيره بأنّ المجمل عبارته عمّا لا يكون بحجّه و لا يستطرق به إلى الواقع فيقابلة المبين و هو الذى يستطرق به إلى الواقع ففيه إنّه تفسير الشيء بلوازمه.

ثمّ إنّ المجمل لا حجّيه له إلاّ أن يكون له قدر متيقّن فهو بالنسبه إليه حجّه لظهور اللفظ فيه و جريان أصاله الجّد بالنسبه إليه و ربّما يمكن رفع الإجمال بالرجوع إلى المبين.

هذا هو حكم المجمل الحقيقيّ و ربّما يكون المجمل مجملاً حكماً و هو ما إذا لم يكن اللفظ مجملاً في نفسه.

و لكن صار مجملاً من ناحيه اختلال المراد الجديّ من جهه تخصيص العامّ بدليل منفصل يدور أمره بين المتباينين كما إذا ورد أكرم كلّ عالم ثمّ ورد في دليل آخر لا تكرم زيدا العالم و المفروض أنّه مردّد بين الشخصين أى زيد بن خالد و زيد بن عمرو مثلاً فيكون المخصّص من هذه الناحيه مجملاً و يسرى إجماله إلى العامّ حكماً لا حقيقه إذ مع العلم بالتخصيص و إجماله بين الشخصين مع عدم ترجيح في المبين يتعارض أصاله الجّد بالنسبه إلى كلّ واحد منهما و لأجل ذلك يعامل معه معاملة المجمل. نعم لو كان لأحدهما مرجح فأصاله الجّد جاريه فيه و يعمّه العموم.

ثمّ إنّ الإجمال و البيان كما أفاد في المحاضرات من الامور الواقعيّه فالعبره بهما إنّما هي بنظر العرف فكلّ لفظ كان ظاهراً في معناه و كاشفاً عنه عندهم فهو مبين و كلّ

لفظ لا يكون كذلك سواء كان بالذات أو بالعرض فهو مجمل فلا واسطه بينهما.

و من هنا يظهر أنّ ما أفاده المحقق صاحب الكفاية من أنّهما من الامور الاضافيه و ليسا من الامور الواقعيه بدعوى أنّ لفظا واحدا مجمل عند شخص لجهله بمعناه و مبين عند آخر لعلمه به خطأ جدّا و ذلك لأنّ الجهل بالوضع و العلم به لا يوجبان الاختلاف فى معنى الإجمال و البيان فجهل شخص بمعنى لفظ و عدم علمه بوضعه له لا- يوجب كونه من المجمل و إلّا لزم أن تكون اللغات العربيّه مجمله عند الفرس و بالعكس مع أنّ الأمر ليس كذلك.

نعم قد يقع الاختلاف فى إجمال لفظ فيدعى أحد أنّه مجمل و يدعى الآخر أنّه مبين و لكن هذا الاختلاف إنّما هو فى مقام الاثبات و هو بنفسه شاهد على أنّهما من الامور الواقعيّه و إلّا فلا معنى لوقوع النزاع و الخلاف بينهما لو كانا من الامور الإضافيه التى تختلف باختلاف الأنظار (1).

ثمّ إنّ عدّه من الألفاظ المفردة تكون فى اللغه أو العرف العامّ أو العرف الخاصّ كاصطلاح الشرع مجمله كلفظ الصعيد و لفظ الكعب و لفظ الغناء كما أنّ عدّه من المركّبات تكون كذلك فى العرف كقوله لا صلاه لمن لم يقم صلته فإنّه يدور بين نفى الصحه و الكمال.

ففى كلّ مورد لزم أن يرجع إلى فهم العرف فإن كان هناك ظهور عرفى فهو و إلّا يرجع إلى القواعد و الاصول و هى تختلف باختلاف الموارد. نعم لا مجال للرجوع إلى العرف فيما إذا كان الموضوع شرعيّا و كان مجملا (2).

ثمّ إنّ المهمل هو ما لا يكون المتكلم فى مقام بيان التفصيل و هو ملحق بالمجمل.

ص: ٣٣٨

١- ١) المحاضرات: ٣٨٧/٥.

٢- ٢) راجع المحاضرات: ٣٨٧/٥.

و ذلك لأنَّ المهمل كالمجمل ليس له مراد جدِّي و إن كان له ظهور استعمالى إذ المتكلم لا يكون فى مقام الجدِّ و البيان و مع عدم كونه فى مقام الجدِّ و البيان فلا يكون حجّه و حيث عرفت أنّ الإهمال خلاف الأصل بعد إحراز كون المتكلم فى مقام بيان أصل الحكم لبناء العقلاء على أنّه فى مقام التفصيلات عند الشكّ فى ذلك.

فإذا شككنا أنّ المتكلم فى مقام بيان التفصيلات أولاً كان البناء على أنّه فى مقام البيان بعد إحراز كونه فى مقام بيان أصل الحكم. اللهمّ إلا أن تكون قرينه تدلّ على أنّه لم يكن فى مقام التفصيل.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الآيات القرآنيّه تكون فى مقام الإهمال و الإجمال فيما إذا كان موضوعها موضوعاً اختراعياً الذى يحتاج إلى التفصيل لأنّ بيان الخصوصيّات موكول إلى وقت آخر نعم لو لم يذكر تفصيل لذلك لا فى الكتاب و لا فى السيّئه إلى أن يجيء وقت العمل أمكن التمسك بالإطلاق المقامى حتّى فى الآيات القرآنيّه.

و أمّا إذا كان موضوعها من الموضوعات العرفيّه كالبيع و الجهاد و الدفاع و نحوها.

فلا إهمال لوجود البناء على الإطلاق فيما إذا كان المتكلم فى مقام بيان الحكم.

و يشهد لذلك الترغيبات الوارده فى الروايات إلى الاستشهاد بالآيات القرآنيّه فإنّها حاكيه عن كون الآيات مبتيه و لا إهمال فيها فلا نغفل.

و قد وقع الفراغ من مباحث الألفاظ فى صفر المظفر ١٤٢١ و له الحمد و الشكر و أسأل الله أن يوفّقنى فى بقيّه المباحث و الله هو الموفّق.

الفصل الرابع: فى المجمال و المبيّن

و المجمال هو ما ليس له ظاهر و المبيّن هو ما له ظاهر.

ثم إنّ المجمال لا- حجّيه له إلا بالنسبه إلى القدر المتيقّن و هو ما يكون مرادا منه على كلّ تقدير، لدلاله اللفظ عليه مع جريان أصاله الجّد.

بل قد يمكن رفع الإجمال عنه بالرجوع إلى المبيّن. هذا كلّ بالنسبه إلى المجمال الحقيقى، و قد يكون المجمال مجملا حكما، و هو الذى ليس فى لفظه إجمال، و إنّما صار مجملا من ناحيه اختلال المراد الجدىّ، كما إذا خصّص العامّ بدليل منفصل يدور أمره بين المتباينين مثلا إذا ورد «أكرم كلّ عالم» ثمّ ورد فى دليل آخر «لا تكرم زيدا العالم» و المفروض أنّه مردّد بين الشخصين أى زيد بن خالد و زيد بن عمرو، صار العامّ مجملا- من ناحيه العلم الإجمالى، بخروج أحدهما، إذ مع العلم الإجمالى، بخروج أحدهما تعارض أصاله الجّد فى كلّ واحد منهما مع أصاله الجّد فى الآخر و المفروض عدم ترجيح بينهما و يعامل معه حينئذ معاملة المجمال. نعم لو كان مرجّح لأحدهما بالنسبه إلى الآخر فأصاله الجّد جاريه فيه.

ثمّ إنّ الإجمال كما يكون فى المفردات، كلفظ الصعيد، و لفظ الكعب، و لفظ الغناء، فكذلك يكون فى المركّبات مثل قولهم «لا صلاه لمن لم يقم صلبه» بناء على عدم ظهور المقصود منه أنّه نفى الكمال أو نفى الحقيقه.

ففى مثل هذه الموارد إن كان ظهور عرفى فهو، وإلا فاللازم هو الرجوع إلى القواعد و الاصول و هى تختلف باختلاف الموارد.
ثم الرجوع إلى العرف فيما إذا لم يكن الموضوع شرعياً و إلا- فاللازم هو الرجوع إلى الشرع لأنه اصطلاح مخصوص به، فلا تغفل.

ثم إنَّ المهمل، هو ما لا يكون المتكلم فى مقام بيان تفصيله و هو ملحق بالمجمل فى الحكم، لأنهما مشتركان فى عدم مراد جدّى و إن كان لهما ظهور استعمالى.

و مع عدم كونهما فى مقام الجَدِّ فلا- يكونان حجّة. إلا أن الإهمال بعد إحراز كون المتكلم فى مقام بيان أصل الحكم خلاف الأصل لبناء العقلاء حينئذ على أنه فى مقام بيان التفصيلات.

ثم إنَّ الآيات الكريمة، إن كانت موضوعاتها امورا اختراعیه، التى تحتاج إلى التفصيل، تكون فى مقام الإهمال بالنسبه إلى تلك الموضوعات.

نعم لو لم يذكر تفصيل له لا فى الكتاب و لا فى السنّه إلى أن يجيء وقت العمل، أمكن التمسك بالإطلاق المقامى.

هذا بخلاف ما إذا كانت موضوعاتها من الموضوعات العرفیه كالبيع و الشراء و نحوهما، فلا إهمال فيها لوضوح معانيها عند العقلاء، و يمكن الأخذ بالإطلاق فيما إذا كان المتكلم فى مقام بيان أصل الحكم و شكّ فى الإهمال و عدمه كسائر موارد الإطلاقات، و يشهد لذلك الترغيب إلى الاستشهاد بالآيات القرآنيه فى الروايات و اللّٰه هو الهادى.

المقصد السادس: في الأمارات و الحجج المعتمبره شرعا أو عقلا

اشاره

في الأمارات و الحجج المعتمبره شرعا أو عقلا

ص: ٣٤٣

و يقع الكلام فى مقدمه و أبواب و فصول:

المقدمه، و هنا أمور:

الأمر الأول: أن هذا المقصد يبحث فيه عن حجته أمور و عدمها كالقطع و...

أن هذا المقصد يبحث فيه عن حجته أمور و عدمها كالقطع و العلم التفصيلي و الإجمالي و الظنون الخاصه و المطلقه كالأمارات و الطرق و الإجماع و الشهره و غير ذلك و بعبارة أخرى: أن البحث فى المقام بحث عن ثبوت الكبريات الكلّيه التى تصلح لأن يحتجّ بها فى الفقه، كما أن البحث فى أكثر مسائل المقاصد السابقه بحث صغروى كالبحث عن ثبوت الدلاله الوضعيه أو اللفظيه كمدلول المشتقات و الأوامر و النواهي و مفاهيم القضايا و مفاد أدوات العموم أو كالبحث عن حكم العقل فى مثل اجتماع الأمر و النهي؛ إذ بعد فرض ثبوت هذه الدلالات و الأحكام تكون حجّيتها محتاجه إلى البحث عنها فى هذا المقصد. و بهذا الاعتبار أمكن أن يقال: إنّ المباحث السابقه تكون من المبادئ؛ لأنّها بحث عن صغريات الحجّه دون مباحث هذا المقصد فإنّها من الكبريات الكلّيه التى هى حجّه فى الفقه و يصحّ أن يحتجّ بها على الحكم الكلّي الفقهى.

الأمر الثانى: أن موضوع علم الاصول هو ما يصلح لأن يحتجّ به على الحكم...

أنّ موضوع علم الاصول هو ما يصلح لأن يحتجّ به على الحكم الكلّي الفقهى، و هذا هو الذى ينطبق على جميع موضوعات مسائل العلم كالقطع و الخبر و الشهره و الإجماع و الظنون المطلقه و الخبرين المتعارضين و غيرها؛ لأنّ كلّها ممّا يصلح للاحتجاج بها على الحكم الكلّي الفقهى.

ثم إنّ المراد من هذا الموضوع ليس خصوص الحجّه بمعناها المنطقى كما أنّه ليس

خصوص الكبرى القياسى كما ذكره أكثر الأصوليين بعنوان الموضوع الاصولى، بل هو أعمّ منها، وهو الأنسب بالغرض من تدوين فنّ الاصول فإنه هو البحث عمّا يفيد فى مقام الاحتجاج بين الموالى و العبيد.

و عليه فالحجّه بالمعنى المذكور يطلق على القطع كما تطلق على الظنّ المعتر لصلاحيّه كلّ واحد للاحتجاج به كما لا يخفى. و لقد أفاد و أجاد فى نهايه الاصول حيث قال: إنّ مبحث القطع من مسائل الاصول؛ لأنّ موضوع علم الاصول هو عنوان الحجّه فى الفقه و عوارضها المبحوث عنها فى الاصول عباره عن تعييناتها و تشخيصاتها الخارجه عنها مفهوم المتّحده معها خارجا كخبر الواحد و الكتاب و غيرهما من الحجج و لا-نعنى بالحجّه ما يقع وسطا للإثبات كما عرفته و نسب إلى المنطقيين أيضا مع أنّ المنطقى يطلقها على مجموع الصغرى و الكبرى لا على الأوسط فقط.

و كيف كان فليس مرادنا بالحجّه التى نجعلها موضوع علم الاصول ذلك، بل المراد بها ما يحتجّ به الموالى على العبيد و العبيد على الموالى فى مقام الامتثال و المخالفه (1).

و ممّا ذكر يظهر ما فى فرائد الاصول حيث قال: إنّ إطلاق الحجّيه على القطع ليس كإطلاق الحجّه على الأمارات المعتره شرعا؛ لأنّ الحجّه عباره عن الوسط الذى به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر و يصير واسطه للقطع بثبوت له كالتغيّر لإثبات حدوث العالم، فقولنا الظنّ حجّه أو البيّنه حجّه أو فتوى المفتى حجّه يراد به كون هذه الامور أو ساطا لإثبات أحكام متعلقاتها، فيقال هذا مظنون الخمرىّه و كلّ مظنون الخمرىّه يجب الاجتناب عنه، و كذلك قولنا هذا الفعل ما أفتى المفتى بتحريمه

ص: ٣٤٦

أو قامت البيّنه على كونه محرّما و كلّما كان كذلك فهو حرام. و هذا بخلاف القطع؛ لأنّه إذا قطع بوجوب شيء فيقال هذا واجب و كل واجب يحرم ضده أو يجب مقدّمته (و لا- يقال هذا معلوم الوجوب و كلّ معلوم الوجوب يكون كذا لأنّ آثار الأحكام مترتبه على نفس الأحكام لا- على العلم بها) و كذلك العلم بالموضوعات فإذا قطع بخمريّه شيء فيقال هذا خمر و كلّ خمر يجب الاجتناب عنه، و لا يقال هذا معلوم الخمريّه و كلّ معلوم الخمريّه حكمه كذا؛ لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر لا لما علم أنّه خمر. و الحاصل: أنّ كون القطع حجّجه غير معقول؛ لأنّ الحجّجه ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع. هذا كلّه بالنسبه إلى متعلّق القطع و هو الأمر المقطوع به. و أمّا بالنسبه إلى حكم آخر فيجوز أن يكون القطع مأخوذا في موضوعه فيقال: إنّ الشيء المعلوم بوصف كونه معلوما حكمه كذا، و حينئذ فالعلم يكون وسطا لثبوت ذلك الحكم و إن لم يطلق عليه الحجّجه؛ إذ المراد بالحجّجه في باب الأدلّه ما كان وسطا لثبوت أحكام متعلّقه شرعا لا لحكم آخر كما إذا ربّ الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرا لا على نفس الخمر و كترتب وجوب الإطاعه على معلوم الوجوب لا الواجب الواقعي (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ المراد من الحجّجه في المقام هو ما يصلح لأن يحتجّ به و هو أعمّ من معناها المنطقي، و بهذا المعنى يكون القطع أيضا حجّجه؛ لأنّه ممّا يصلح لأن يحتجّ به بين العبيد و الموالى و ممّا يثبت به الحكم الشرعيّ الكلّيّ الفقهيّ، و غالبية كون الحجّجه وسطا للإثبات لا توجب أن تكون معنى الحجّجه هو الوسط للإثبات بمعناه المنطقي، هذا مضافا إلى أنّه لو كان معنى الحجّجه هو الوسط للإثبات بمعناه المنطقي فلا تشمل الظن أيضا فإنّ وجوب الاجتناب مثلا إنّما هو حكم لنفس الخمر لا للخمر

ص: ٣٤٧

المظنون، فإنَّ الأحكام تتعلّق بالعناوين الواقعيّة لا المقيّده بالظنّ، فالظنّ أيضا لا يقع وسطا للإثبات بمعناه المنطقي، بل هو واسطه لإثبات الحكم بمعناه الاصولي و يصحّ أن يحتجّ به. و عليه- كما في تهذيب الاصول- و القطع و الظنّ يشتركان في كون كلّ واحد منهما أماره على الحكم و موجب لتنجّزه و صحّ العقوبه عليه مع المخالفه إذا صادف الواقع (١).

و دعوى: أنّ القطع بالحكم عين وصوله حقيقه إلى المكلف، و لا- يتوقّف العلم بفعل المكلف من حيث الاقتضاء و التنجيز- و هو علم الفقه- على منجزية القطع ليكون نتيجة البحث مفيدة في الفقه بخلاف ما عدا القطع من أقسام الحجّه فأنّه ليس وصولا حقيقيا للحكم، فلا- بدّ من كونه وصولا- تنزيلا أو وصولا من حيث الأثر و هو المنجزيه، فيتوقف وصول الحكم إلى المكلف على ثبوت وصوله تنزيلا أو من حيث الأثر و هو المبحوث عنه في علم الاصول، و كذا البحث عن منجزية العلم الإجمالي و استحقاق العقوبه على التجري؛ فأنّه خارج عن مسائل الفنّ على جميع التقادير نعم إذا كان البحث في التجري بحثا عن تعنون الفعل المتجري به بعنوان قبيح ملازم لقاعده الملازمه للحرمة شرعا دخل في مسائل الفنّ لكنّه لم يكن بهذا العنوان في الكتاب و غيره (٢).

مندفعه: بما عرفت من أنّ الظنّ لم يؤخذ بنحو الجزء للموضوع؛ لأنّ وجوب الاجتناب لنفس الخمر لا- للخمر المظنون بل هو واسطه تعديده لإيصال الحكم، و هو مشترك مع العلم و القطع في الإيصال، و إنما الفرق بينهما في أنّ حجّية الظنّ محتاجه إلى جعل بخلاف القطع فإنّ حجّيته ذاتيه بناء على عدم إمكان جعل الحجّيه، فكما أنّ

ص: ٣٤٨

١- (١) تهذيب الاصول ٥: ٢.

٢- (٢) نهايه الدرايه ١: ٢.

الظنّ المعتر حجه في الفقه فكذلك القطع بالحكم حجه في الفقه، و كما أنّ الظنّ المعتر منجز للحكم الواقعي فكذلك يكون القطع منجزا للحكم الواقعي أيضا، و لا- ضير في ذلك وجود التلازم بين القطع و المنجزيه بناء على عدم إمكان جعل الحجه و عدم وجود التلازم بين الظنّ و المنجزيه إلا بالتنزيل و التبعّد.

و دعوى عدم توقّف العلم بالافتضاء و التنجيز على منجزيه القطع، كما ترى؛ لأنّ اتّحاد القطع و المنجزيه بناء على عدم إمكان جعل الحجه لا يوجب عدم توقّف العلم بالافتضاء و التنجيز على منجزيه القطع؛ إذ العلم بالوصول حينئذ متحد مع منجزيه العلم و القطع، فكما أنّ الوصول متوقّف على العلم و القطع فكذلك الافتضاء و التنجيز. هذا، مضافا إلى أنّه لو قلنا بأن المنجزيه ليست بذاتيّه بل هي من الأحكام العقلانيّه فالأمر أوضح.

و أقيا ما يقال: من أنّ مبحث القطع ليس من مسائل علم الاصول؛ لأنّ المسأله الأصوليه هي ما تكون نتيجتها موجهه للقطع بالوظيفه الفعليه، و أما القطع بالوظيفه فهو بنفسه نتيجته لا أنّه موجب لقطع آخر بالوظيفه. و إن شئت قلت: إنّ المسأله الأصوليه ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي بحيث لو انضم إليها صغراها انتجت حكما فرعيا، و من الظاهر أنّ القطع بالحكم لا- يقع في طريق استنباط الحكم بل هو بنفسه نتيجته، و بالجمله القطع بالحكم ليس إلا انكشاف الحكم بنفسه، فكيف يكون مقدمه لانكشافه كي يكون البحث عنه من المسائل الأصوليه؟! (1).

ففيه: أنّ التعاريف المذكوره لموضوع علم الاصول تعاريف تقريبيه و غالبيّه، و من جملتها هو التعريف بأنّ موضوع علم الاصول هو القواعد الممهده لأن تقع في الكبرى القياسى لاستنتاج الحكم الكلّي الفقهى؛ لأنّ موضوع علم الاصول هو

ص: ٣٤٩

ما يصلح لأن يحتجّ به في الفقه، وهو لا يختصّ بالقواعد الممهّده المذكوره بل أعمّ منها و أنسب بغرض التدوين و هو ما يفيد في مقام الاحتجاج بين الموالي و العبيد، و عليه فحصر مسائل علم الاصول فيما يكون نتيجتها موجبة للقطع بالوظيفه الفعلية لا وجه له، فتدبر جيّدا.

الأمر الثالث: أنّ المقصد السادس في بيان حجّته القطع و الأمارات كما أنّ...

أنّ المقصد السادس في بيان حجّته القطع و الأمارات كما أنّ المقصد السابع في بيان الاصول العمليّه، و عليه فموضوعهما لا يتداخلان لتباينهما، إذ المقصد السادس لا يشمل الاصول العمليه كما أنّ المقصد السابع لا يشمل القطع و الأمارات.

ثم إنّ الشيخ الأعظم قبل أن يشرع في المقاصد ذهب إلى تقسيم كتابه المشتمل على المقاصد إلى ثلاثه أقسام من أحكام القطع و الظنّ و الشكّ.

و كأنّه أراد بذلك بيان فهرست لكتابه، قال: فاعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعيّ فإمّا أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظنّ؛ فإن حصل له الشك فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّه الثابته للشاكّ في مقام العمل و تسمّى بالاصول العمليّه، و هي منحصره في الأربعة؛ لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أم لا و على الثاني فإمّا أن يمكّن الاحتياط أم لا و على الأوّل فإمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلف به فالأوّل مجرى الاستصحاب و الثاني مجرى التخيير و الثالث مجرى أصله البراءه و الرابع مجرى قاعده الاحتياط... إلى أن قال: فالكلام يقع في مقاصد ثلاثه: الأوّل في القطع و الثاني في الظنّ و الثالث في الاصول العمليّه المذكوره التي هي مرجع عند الشكّ (١).

و هذا التقسيم تقسيم لكتابه باعتبار اشتماله على المقاصد المتعرّض فيها بالنسبه

ص: ٣٥٠

إلى الحكم الواقعي، وقد عدل في الكفایه عن هذا التقسيم و جعله تقسيماً ثنائياً باعتبار جعل الحكم المتعلق للقطع أعم من الواقعي و الظاهري لعدم اختصاص أحكام القطع بما إذا كان متعلقاً بالحكم الواقعي و قال: فاعلم أنّ البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعليّ واقعيّ أو ظاهريّ فإمّا أن يحصل له القطع به أولاً؟ و على الثاني لا بدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من اتّباع الظنّ لو حصل له و قد تمّت مقدّمات الانسداد على تقديم الحكومه، و إلاّ فالرجوع إلى الاصول العقليّه من البراءة و الاشتغال و التخيير (١).

و لا يخفى عليك أنّ التقسيم المذكور تقسيم لمحتوى الكتاب، أيضاً و لكن ذكر هذا التقسيم بعد المقصد السادس الذي يكون مختصّاً ببيان الأمارات غير مناسب؛ لما عرفت من اختصاص المقصد السادس بالأمارات، فلا وجه لذكر الاصول العمليّه من تقسيماته، فالأولى هو ذكر هذا التقسيم قبل المقصد السادس في ابتداء الكتاب كما ذكره الشيخ كذلك، هذا، مضافاً إلى أنّ عدم اختصاص أحكام القطع بالحكم الواقعي لا يوجب الإلزام بالتقسيم الثنائي لجواز التقسيم الثلاثي بتفكيك الأمارات عن الاصول العمليّه النقليه، بل ذكر الاصول العمليه النقليه على حدّه يكون أنسب.

و عليه فلا إشكال في تقسيم الشيخ عدا ما يقال في مجرى الاستصحاب من أنّه لا يختصّ بالأحكام الإلزاميه؛ لجريان الاستصحاب في الوضعيات و الموضوعات الخارجيه و الأحكام التكليفيه غير الإلزاميه، مع إمكان أن يقال إنّ المراد من التكليف هو الأعم من الإلزامي و الوضعي و أن يكون بنفسه حكماً تكليفيّاً أو موضوعاً للحكم التكليفي.

و عدا ما يقال في مجرى البراءة من أنّ جعله مطلقاً ما إذا لم يعلم بالتكليف

ص: ٣٥١

منظور فيه؛ لتنجز التكليف بالدليل الخاص على الاحتياط في بعض الموارد كمورد الدماء و الفروج بل الأموال، مع أنه لا علم بالتكليف.

و يمكن أن يقال: إن المراد من العلم هو العلم بالطريق، فالمقصود من جعل مجرى البراءة مطلق ما إذا لم يعلم التكليف هو مطلق ما إذا لم يتم طريق على التكليف.

و عدا غير ذلك مما قيل أو يمكن أن يقال مع إمكان الجواب عن القيل و القال، و لكن لا مجال للتفصيل مع عدم اقتضاء الحال.

ص: ٣٥٢

المقدّمه و هنا أمور

الأمر الأول: أنّ البحث في هذا المقصد، يكون حول ثبوت كبريات كليته التي تصلح، لأنّ يحتجّ بها في الفقه، كحجّيه القطع و العلم التفصيلي و الإجمالي و الظنون الخاصّه و المطلقه. و هذا المقصد ممّا يحتاج إليه، لأنّ أكثر المباحث السّابقه في المقاصد الماضيه يكون من صغريات هذا المقصد كالبحث عن ثبوت الدلاله الوضعيه أو اللفظيه، كمدلول المشتقات و الأوامر و النواهي و مفاهيم القضايا و مفاد أدوات العموم و غير ذلك من المباحث. فإنّ هذه الأمور بعد ثبوتها و إحرازها صغريات بالنسبه إلى كبرى حجّيه الظهورات التي هي من الظنون الخاصّه. و هكذا حكم العقل باجتماع الأمر و النهي و غير ذلك حتّى المباحث العقلية صغريات بالنسبه إلى كبرى حجّيه الأحكام العقلية، فهذا المقصد ممّا لا بدّ منه في مقام الاحتجاج و الإثبات، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: أنّ موضوع علم الاصول كما مرّ هو ما يصلح لأنّ يحتجّ به على الحكم الكلّي الفقهي، و هذا هو الّذى ينطبق على جميع موضوعات مسائل علم الاصول، كالقطع و الظنّ و غيرهما و ليس المراد من الحجّيه هو خصوص الحجّيه بمعناها المنطقي أي الوسط الّذى به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر، بل المراد منها هو ما يصلح للاحتجاج الموالي على العبيد و بالعكس، و عليه فتخصيص الحجّيه بالوسط المذكور منظور فيه، لأنّ ما يصلح للاحتجاج بين الموالي و العبيد أعمّ من ذلك و بهذا المعنى يكون القطع أيضا حجّيه، لأنّه ممّا يصلح لأنّ يحتجّ به بين العبيد و الموالي و إن لم

يكن بمعنى الوسطية حجه، لأنّ القطع اذا تعلّق بوجوب شيء، مثلاً يقال هذا واجب و كلّ واجب يحرم ضده أو يجب مقدّمته، ولا يقال هذا معلوم الوجوب و كلّ معلوم الوجوب يكون كذا، لأنّ آثار الأحكام مترتبه على نفس الأحكام لا- على العلم بها، و كذلك العلم بالموضوعات، فإنّه إذا قطع بخمريه شيء، يقال «هذا خمر»، و كلّ خمر يجب الاجتناب عنها»، و لا يقال «هذا معلوم الخمريه و كلّ معلوم الخمريه حكمه كذا» لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر لا للعلم بها، نعم يجوز أخذ القطع موضوعاً لحكم آخر و يقال إنّ الشيء المعلوم بوصف كونه معلوماً يكون حكمه كذا فالعلم حينئذ يكون وسطاً بمعناه الاصطلاحي لثبوت الحكم الآخر. هذا مضافاً إلى أنّه لو كان معنى الحجه هو الوسط للإثبات بمعناه المنطقي لا تشمل الظنون الخاصه و المطلقه كما لا- تشمل القطع بالشرح الماضي، لأنّ الأحكام تعلقت بالعناوين الواقعيه لا- بقيد الظن أو العلم بها، فالظن و العلم لا- يكونان أوساطاً، و مع ذلك يصحّ أن يحتجّ بهما، كما لا يخفى.

و دعوى خروج البحث عن القطع عن مسائل علم الاصول التي تكون نتيجهتها موجهه للقطع بالوظيفه العقلية، لأنّ القطع بالوظيفه بنفسه نتيجه، لا أنّه موجب لقطع آخر بالوظيفه.

مندفعه بأنّ التعاريف المذكوره لموضوع علم الاصول، تعاريف تقريبيه و غاليه، و الموضوع الحقيقي لعلم الاصول هو ما يصلح؛ لان يحتجّ به في الفقه و هو لا يختصّ بالقواعد المذكوره بل هو أعمّ منها و أنسب بغرض التدوين، و هو ما يفيد في مقام الاحتجاج.

الأمر الثالث:

أنّ موضوع المقصد السادس و هو القطع و الأمارات مبين مع موضوع المقصد السابع، و هو الاصول العمليه، و مع المباينه لا وجه لجعل أحدهما مقسماً للآخر. نعم لا بأس بجعل الكتاب المشتمل على المقاصد مقسماً لأحكام القطع و الظنّ و الشكّ و هو

ص: ٣٥٤

يرجع إلى بيان فهرست للكتاب، كما فعله شيخنا الأعظم قدس سره في فرائد الاصول، حيث ذهب قبل أن شرع في المقاصد إلى تقسيم كتابه إلى ثلاثة أقسام، من أحكام القطع و الظنّ و الشكّ.

و لا إشكال عليه، و إنّما الإشكال على صاحب الكفايه، حيث ذكر التقسيم بعد المقصد السادس الذي يكون مختصًا بالأمارات، و هو كما ترى لمباينه موضوعه مع موضوع المقصد السابع، و هو الاصول العمليه، فتدبر جيّدًا.

ص: ٣٥٥

و يقع البحث فيه من جهات:

الجهه الاولى: فى ان القطع يكون بنفسه طريقا الى الواقع

الجهه الاولى: أنّ القطع يكون بنفسه طريقا إلى الواقع، و ليس هذه الطريقيه قابله للجعل مطلقا سواء كان الجعل بسيطا و هو الجعل المتعلق بمفعول واحد كجعل طريقيه القطع أو مركبا و هو الجعل المتعلق بمفعولين كجعل القطع طريقا لا استقلالا و لا تبعا. و الدليل لذلك هو أنّ الطريقيه عين ذات القطع، و لا- يتصور الجعل فى الذات و الذاتيات كما لا- معنى لجعل الانسان حيوانا و ناطقا؛ لأنّ وجدان الشئ لذاته و ذاتياته ضرورى، فلا يحتاج إلى جعل جاعل؛ نعم يصحّ تعلق الجعل البسيط بوجوده، فيجوز إيجاد القطع استقلالا أو إيجاد المعدّات و المقدمات الموجهه للقطع.

و يشكل ذلك بأنّ الذاتى ما لا ينفكّ عن ملزومه و لا يفترق عنه و القطع قد يصيب و قد لا يصيب، و معه كيف يمكن عدّ الكاشفيه و الطريقيه من ذاتياته. و القول بأنّه فى نظر القاطع كذلك لا يثبت كونها من لوازمه الذاتيه، لأنّ الذاتى لا يختلف فى نظر دون نظر (1).

يمكن أن يقال كشف القطع عن المقطوع فى نظر القاطع لا يختلف فى نظر دون

نظر ما دام القطع موجودا عند القاطع و عدم إصابته بالنسبه إلى الواقع لا يجعل القطع غير كاشف بل هو فى عين كاشفِيته يكون جهلا- مركبا و الكاشفِيه المذكوره تكون من ذاتيات القطع و لا يمكن فرض وجود القطع مع عدمها و إلا لزم الخلف فى كونه ذاتيا له كما لا يخفى.

الجهه الثانيه:فى أنّ القطع هل تكون حجته ذاتيه أم لا؟

الجهه الثانيه:أنّ القطع بعد ما عرفت من كونه عين الطريقيه و الكاشفِيه هل تكون حجته ذاتيه أم لا؟

هنا أقوال:

أحدها:ما فى الكفايه من أنّ حجته القطع من اللوازم حيث قال:و تأثيره أى القطع فى ذلك أى فى تنجز التكليف و استحقاق العقوبه على المخالفه لازم و صريح الوجدان به شاهد و حاكم،و لا حاجه إلى مزيد بيان و إقامه برهان. (١)

و توضيح ذلك:أنّ استحقاق العقاب مترتب بحكم العقل على مخالفه المولى؛ لكون المخالفه هتك لحرمة،فالسبب للاستحقاق المذكور هى مخالفه التكليف،و لكن من المعلوم أنّ مخالفه التكليف المجهول لا- توجب استحقاق العقاب بحكم العقل بل الشرط فى تأثيرها فى ذلك هو القطع بالتكليف و انكشافه له،فالقطع شرط فى تأثير المخالفه فى حكم العقل باستحقاق العقوبه،فهذا الشرط كسائر الشروط التكوينيّه لا- يتوقف تأثيره على شىء آخر غير وجود المقتضى،فإذا انضم إلى المقتضى فالتأثير لازم قهرا كما لا يخفى (٢).

و ذلك ممّا يشهد به الوجدان،و لا- يتوقف تأثير القطع فى التنجيز على جعل عقلائيّ أو شرعىّ،بل القطع و الكشف يجعل المخالفه المذكوره التى هى هتك لحرمة

ص:٣٥٧

١-١) الكفايه ٨:٢.

٢-٢) راجع نهايه الدرايه ٥:٢.

المولى داخله فى عنوان الظلم، و قبح الظلم و حسن العدل ليسا بمجولين؛ لأنهما ممّا يدركه العقل، و لذا نقول بوجود هذا الإدراك قبل وجود المجتمع البشرى؛ لملاءمه العدل مع العقل و منافره الظلم للعقل، فلو فرض الإنسان منفردا أدرك أنّ مخالفه المولى فى التكاليف يوجب استحقاق العقوبه من دون حاجه إلى بناء من العقلاء أو ورود نصّ من الشارع. و لا- ينافى ذلك توقّف كفيته العقوبه أو كمّيتها على بيان شرعى كما لا يخفى.

و كيف كان فلا حاجه فى إثبات كون التنجّز من اللوازم القهرية للقطع بالاستدلال كما فى الدرر بلزوم التسلسل لو قلنا باحتياج ذلك إلى الجعل حيث قال:

إنّ الحقّ عدم احتياجه إلى الجعل، فإنّه لو قلنا باحتياجه إليه لزم التسلسل؛ لأنّ الأمر بمتابعه هذا القطع لا يوجب التنجّز بوجوده الواقعى بل لا بدّ فيه من العلم، و هذا العلم أيضا كالسابق يحتاج فى التنجّز إلى الأمر، و هكذا.

مضافا إلى أنّه لو فرضنا إمكان التسلسل لا يمكن تنجيز القطع؛ لعدم الانتهاء إلى ما لا يكون محتاجا إلى الجعل. و هذا واضح. (١)

هذا مضافا إلى ما فيه من إمكان أن يقال إنّ التسلسل ممنوع لو فرضت القضية طبيعته؛ لأنها عمّت نفسها، فالجعل الشرعى بقوله مثلا- اتّبع قطعك بالأمر يشمل قطعه أيضا بقوله اتّبع قطعك بالأمر، و مع الشمول المذكور لا حاجه فى تنجيز القطع بقوله اتّبع قطعك بالأمر إلى الأمر الجديد، كما لا حاجه فى شمول كل خبرى صادق لنفسه إلى قضيه اخرى؛ و لذا اورد عليه فى نهايه الدرايه بأنّ توهم لزوم التسلسل مدفوع بأنّه لو فرضت القضية طبيعته لعمّت نفسها أيضا من دون لزوم التسلسل. (٢)

ص: ٣٥٨

١-١) الدرر ٢:٣٢٥.

٢-٢) نهايه الدرايه ٢:٥.

و لعلّ إليه يؤول ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سرّه حيث قال: ثم ما كان منه أى القطع طريقا لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع و المقطوع به و أسباب القطع و أزمانه إذ المفروض كونه طريقا إلى متعلّقه، فيترتب عليه أحكام متعلّقه (١).

و قال أيضا: قد عرفت أنّ القاطع لا- يحتاج فى العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلّه المثبته لأحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها، فيقطع بالنتيجه، فإذا قطع بكون شىء خمرا و قام الدليل على كون حكم الخمر فى نفسها هى الحرمة، فيقطع بحرمة ذلك الشىء (٢).

فلا- يتوقّف حجّيه القطع على جعل شرعى أو عقلائى، بل العقل يدلّ على تأثير القطع فى ترتّب استحقاق العقوبه على مخالفه المولى كما لا يخفى.

و أمّا ما قيل من أنّ الأثر العقلى للقطع و هو المنجزية لا أساس له؛ لأنّ العقاب الثابت بعنوان التأديب كالعقاب الدينوى لا يحكم العقل بثبوتة فى الآخره لأنّه لغو محض، و الثابت بعنوان آخر من الالتزام بتجسّم الأعمال أو تكميل النفس أو مصلحه نوعيه للعالم الاخرى لا دخل لحكم العقل فيه، بل هو يدور سعه و ضيقا و تحديدا لموضوعه مدار الدليل النقلى. و عليه فيبطل القول بالالتزام بحكم العقل باستحقاق العقاب و منجزية القطع خصوصا لمن يلتزم بأنّ استحقاق العقاب من باب تطابق آراء العقلاء حفظا للنظام (٣).

فضعفه ظاهر، لأنّ القطع بالعقاب الاخرى له فائده واضحه فى الدنيا؛ إذ بعد القطع بوقوعه ينزجر الإنسان فى كثير من الأحيان عن ارتكاب المخالفه و يؤدّب فى حياته الدينويه، و هذا كاف فى الفائده و عدم اللغويه. و لا يلزم فى تأثير القطع فى

ص: ٣٥٩

١-١) فرائد الاصول: ٣. ط-قديم.

٢-٢) فرائد الاصول: ٤. ط-قديم.

٣-٣) منتقى الاصول ٢٧: ٤-٢٩.

المنجزية أن يكون الحاكم بكيفية العقاب هو العقل، بل يكفي أن يحكم العقل بمجرد استحقاق العقوبة، و أما كفيته و زمان العقوبة و مكانها يمكن العلم بها من طريق النقل و أخبار الصادق المصدق كما لا يخفى.

و هكذا لا- مجال لما قيل من أن صفة المنجزية للقطع ليست ذاتي باب الكليات الخمس و لا الإعراض اللازمه، بل لو ثبت له فإنما هي من الأحكام التي يحكم بها له العقل العملي الذي وظيفته الحكم فيما يتعلق بتنظيم أمور الأشخاص و الجوامع؛ إذ يحكم بها العقلاء بما أنهم عقلاء لهم هذا العقل العملي (1).

و ذلك لما عرفت من أن حكم العقل باستحقاق العقوبة للمخالفة و استحقاق المشوبه للطاعه ليس من ناحيه تنظيم أمور المجتمعات، بل العقل حاكم به و لو لم يكن نظام و مجتمع و إنما هو من جهه ملائمه العدل للعقل و منافره الظلم له، و هذا الحكم من العقل من البديهيات العقلية بعد وجود القطع بالحكم و مترتب عليه قهرا.

و عليه فالمنجزية ليست من ذاتيات القطع أو من لوازم ماهية القطع، بل هي من لوازم وجود القطع، فإذا قطع الإنسان بحكم حكم العقل بالتنجيز أي استحقاق العقوبة من جهه مخالفه الحكم و التكليف.

ثم لا- يخفى عليك أن ظاهر العبارات أن المعذرية أيضا من لوازم وجود القطع كالمنجزية؛ إذ العقل يدرك عدم صحه عقاب العامل بقطعه عند مخالفه قطعه مع الواقع.

و لكن أورد عليه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بأن ثبوت العذر على تقدير عدم الإصابه لا يكون من أحكام القطع؛ لأن المعذورية إنما هو بسبب الجهل بالواقع و عدم

ص: ٣٦٠

الطريق إليه، لا بسبب القطع بالخلاف. (١)

و يمكن أن يقال: إنَّ الجهل بالواقع في صورته عدم إصابه القطع للواقع متّحد مع القطع، و لذا يكون القطع المذكور جهلاً مركّباً، و مع الاتّحاد لا مانع من استناد المعذريّه إلى القطع كما تستند المنجزية إليه فتدبرّ جيداً.

و ثانيها: ما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه من أنّ استحقاق العقاب ليس من الآثار القهريّه و اللوازم الذاتيه لمخالفه التكليف المعلوم قطعاً، بل من اللوازم الجعليّه من العقلاء لما سيأتي عمّا قريب إن شاء الله تعالى أنّ حكم العقل باستحقاق العقاب ليس ممّا اقتضاه البرهان، و قضيتّه غير داخله في القضايا الضروريّه البرهانيّه، بل داخله في القضايا المشهوره التي تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم مصالحها، و مخالفه أمر المولى هتك لحرمة و هو ظلم عليه و الظلم قبيح أى ممّا يوجب الذمّ و العقاب عند العقلاء، فدخل القطع في استحقاق العقوبه على المخالفه الداخلة تحت عنوان الظلم بنحو الشرطيّه جعلى عقلائي لا ذاتي قهري كسائر الأسباب الواقعيّه و الآثار القهريّه... إلى أن قال: و حيث عرفت أنّ الحجّيه بمعنى المنجزية من اللوازم الجعليّه العقلايه فبناء على أنّ جعل العقاب من الشارع يصحّ القول بجعل المنجزية للقطع شرعاً من دون لزوم محذور. (٢)

و يمكن أن يقال: إنّ المشهورات بالمعنى الأخصّ هي القضايا التي لا عمد لها في التصديق إلّا الشهره و عموم الاعتراف بها، فلا واقع لها وراء تطابق الآراء عليها بحيث لو خلّى الإنسان و عقله المجرد لا يحصل له حكم بهذه القضايا كاستهجان إيذاء الحيوان لا لغرض. و هذا ممّا لا يمكن المساعدة عليه في مثل المقام؛ لأنّ استحقاق

ص: ٣٤١

١-١) معتمد الاصول: ٣٧٣.

٢-٢) نهايه الدرايه ٥: ٢.

العقاب على مخالفته التكليف المعلوم من جهه كونها هتكا للمولى لا يحتاج إلى تطابق الآراء، بل العقل مدرك لذلك و لو لم يكن اجتماع، كما أنّ حسن العدل و قبح الظلم ثابت و لو لم يكن اجتماع أو لم يلزم اختلال للنظام لملاءمه العدل مع القوّه العاقله و منافره الظلم معها.

و الملاءمه و المنافره للقوّه العاقله تكفى فى إدراج القضيّه فى اليقيّيات. و عليه فعدم الاحتياج إلى تطابق الآراء ممّا يشهد على أنّه ليس من القضايا المشهوره بالمعنى الأخصّ، و أمّا بالمعنى الأعمّ فلا مانع منه، لأنّها هى التى تطابقت على الاعتقاد بها آراء العقلاء كافّه و إن كان الذى يدعو إلى الاعتقاد المذكور كون القضيّه من اليقيّيات.

هذا، مضافا إلى ما فى مصباح الاصول من أنّ الأوامر الشرعيّه ليست بتمامها دخيله فى حفظ النظام؛ فإنّ أحكام الحدود و القصاص و إن كانت كذلك و الواجبات الماليه و إن أمكنت أن تكون كذلك إلا أنّ جلاّ من العبادات كوجوب الصلاه التى هى عمود الدين لا ربط لها بحفظ النظام أصلا. (١)

اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّهُ يكفى فى بناء العقلاء ترتّب حفظ النظام على رعايه نفس القطع دون الظنّ و الوهم و الاحتمال. و عليه فلا وجه لملاحظه ارتباط المقطوع مع حفظ النظام، فتأمل فالعمده فى ردّ هذا القول هو ما ذكرناه.

ثالثها: هو ما ذهب إليه فى مصباح الاصول من أنّ الصحيح هو أن يقال: إنّ حجّيه القطع من لوازمه العقليّه، بمعنى أنّ العقل يدرك حسن العمل به و قبح مخالفته و يدرك صحّه عقاب المولى عبده المخالف لقطععه و عدم صحّه عقاب العامل بقطععه و لو كان مخالفا للواقع من دون حكم العقل بالزام أو تحريك و بعث. و إدراك العقل ذلك

ص: ٣٦٢

لا- يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء لتكون الحجّيه من الأمور المجعوله أو من القضايا المشهوره، بل من الامور الواقعيه الأزلّيه كما هو الحال في جميع الاستلزمات العقليّه.

و الفرق بين القول الثالث و الأول في حكم العقل و عدمه، فإنّ القول الأول يشتمل على الحكم دون القول الثالث، و لذا قال في مصباح الاصول: أنّ العقل شأنه الإدراك ليس إلّا، و أمّا الإلزام و البعث التشريعي فهو من وظائف المولى. نعم الإنسان يتحرك نحو ما يراه نفعا له و يحذر ممّا يراه ضررا عليه. و ليس ذلك بإلزام من العقل، بل المنشأ فيه حبّ النفس، و لا- اختصاص له بالإنسان، بل الحيوان أيضا بفطرته يحبّ نفسه و يتحرّك إلى ما يراه نفعا له و يحذر ممّا أدرك ضرره. و بالجمله حبّ النفس و إن كان يحرك الإنسان إلى ما قطع بنفعه إلّا أنّه تحريك تكوينيّ لا بعث تشريعي (1).

و لا- يخفى عليك أنّ العقل يدرك قبح مخالفه المولى في أوامره و نواهيه كما يدرك حسن الإطاعه و العمل بها، و هذا الإدراك من جهه إدراكه حسن العدل و قبح الظلم؛ إذ المخالفه هتك للمولى و الهتك ظلم كما أنّ الإطاعه و العمل بأوامره و نواهيه مراعاه لحقوق المولى و عدل.

التحسين و التقييح لا يصدران إلّا من العاقل بما هو عاقل، فإذا قطع العاقل بخطاب من خطابات المولى يدرك استحقاق العقوبه لمخالفته و ضروره ترتبه عليها، و هذا الإدراك التقيحي او التحسيني يوجب تحريكه نحو الإطاعه و ترك المخالفه. و لا فرق في ذلك بين أن يأمر العقل بذلك و يبعث و يحرك أو لا، فإنّ نفس التقييح و التحسين يفعل ما يفعل الإلزام و البعث و لا حاجه إليهما، و لكن ذلك على كلّ تقدير

ص: ٣٦٣

لا يشابه حركة الحيوان بفطرته و غريزته؛ فإنَّ الإطاعة و ترك المخالفه بعد التقييح و التحسين مسبوقتان بالإدراك العقلي، بخلاف حركة الحيوان فإنَّها ليست كذلك، فلا- وجه لتشبيه المقام بالحركات الغريزيه الحيوانيه؛ فإنَّها ليست منبعثه عن القوه العقلانيه، بل حركة الإنسان نحو الإطاعه و ترك المخالفه حركة إدراكيه لسبق إدراكه ضروره ترتب استحقاق العقوبه للمخالفه. و لا ضير بعد درك ضروره الترتب في أنَّ العقل يأمر و ينهى أولا يأمر و لا ينهى، بل يترتب على درك ضروره فائده الأمر و النهي أيضا، فلا تغفل.

الجهه الثالثه: في أنه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أو لا؟

الجهه الثالثه: في أنه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أو لا؟

قال الشيخ الأعظم قدس سره و لا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به؛ لأنَّه مستلزم للتناقض، فإذا قطع بكون مائع بولا من أي سبب كان فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه؛ لأنَّ المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى و كبرى، أعنى قوله هذا بول و كل بول يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه، فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له، إلا إذا فرض عدم كون النجاسه و حرمة الاجتناب من أحكام نفس البول بل من أحكام ما علم بوليته على وجه خاص من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما، فيكون مأخوذا في الموضوع و حكمه أنه يتبع في اعتباره مطلقا أو على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذي أخذ العلم في موضوعه، (1) انتهى موضع الحاجه

قال المحقق الخراساني بعد جعل تأثير القطع في التنجيز أمرا لازما للقطع:

و لذلك انقده امتناع المنع عن تأثيره أيضا مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا

ص: ٣٦٤

مطلقا أى أصاب أو لم يصب و حقيقه فى صوره الإصابه كما لا يخفى (١).

وقال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: أنّ الردع عن العمل بالقطع غير ممكن لا للزوم اجتماع الضدّين لأنّ الضدين أمران وجوديّان و الوجوب و الحرمة و غيرهما من الامور الاعتباريّة، بل للزوم اجتماع الإرادتين المختلفتين على مراد واحد و الإرادتان أمران واقعيّان (٢).

هذا مضافا إلى لزوم لغويّه الحكم الأوّل لو نهى عن العمل بالقطع و أنّه يلزم نقض الغرض كما لا يخفى. (٣)

و خالفهم فى الوقايه بقوله: أقول لا يخلو هذا التناقض المدعى لزومه من أن يكون بحسب الواقع أو عند الشارع أو القاطع.

أمّا الأوّلان فلا شكّ فى عدم لزومه فيهما على نحو الكليّه، و ما أكثر القطع الذى لا يصادف الواقع و يعلم خطأه الشارع فلا يصحّ الحكم على كلىّ القطع بعدم جواز الردع عنه من هذه الجبهه، على أنّه لا- مانع عنه حتّى فى صوره إصابه الواقع كما ستعرف إن شاء الله. و أمّا عند القاطع فلا يلزم المحال عنده إلّا إذا تعلّق الردع عمّا قطع عليه، و هو الحكم الواقعى بأن يقال كلّ خمر محرّمه واقعا من غير تخصيص و هذه الخمر حلال واقعا، و مثل هذا لا- يجوز حتّى فى قبال الظن بل الاحتمال أيضا؛ لأنّ امتناع الظنّ بالتناقض و احتمال كالقطع به، فلا- يعقل أن يقال إنّ هذا حلال و مظنون الحرمة أو محتملها (أى لا يعقل أن يقال إنّ مظنون الحرمة أو محتملها حلال).

و أمّا إذا كان مفاد الأماره المعذوريه فى شربها أو رفع تنجز حرمتها و نحو ذلك من المذاهب الآتية فى جعل الأحكام الظاهريّه و تصوّر جعل الأمارات فلا تناقض أصلا،

ص: ٣٦٥

١- ١) الكفایه ٢: ٨.

٢- ٢) تهذيب الاصول ٩: ٢.

٣- ٣) تنقيح الاصول ١٨: ٣.

ولا- دليل على الإمكان أقوى من الوقوع، وقد وقع ذلك في ترخيص الشارع في ارتكاب مشكوك الحرمه بل و مظنونها في موارد البراءه و السبب القائمه على حليته مظنون الحرمه؛ إذ الترخيص لا- يختص بصوره عدم المصادفه مع الحرام، بل مشكوك الحرمه حلال مطلقا إذا كان مورد البراءه و مفاد الأماره، فالتناقض المدعى وجوده موجود فيها بأقسامه الثلاثه؛ إذ من المعلوم وجود محرّمات كثيره و نجاسات واقعيه بين هذه المشكوكات التي تجرى فيها قاعدتا البراءه و الطهاره و يعلم إجمالا بمخالفه الأماره مع الواقع في كثير من المواقع، فكيف يجوز ذلك الشارع؟! ام كيف يصدق المكلف بحليته ما يظن بحرمته؟! و من الواضح جدّا أنّ التصديق باجتماع الضدين و لو على بعض التقادير محال، و الحكم بأن هذا المانع و إن كان حراما فهو حلال تهافت.

و بالجمله فالإشكال مشترك، و طريق الحلّ واحد، و هو: أنّ متعلّق القطع و الظنّ هو الحرمه الواقعيه، و الردع لا يكون عنها أبدا، بل الإذن يكون مؤمّنا من عقابها أو رافعا لتنجّزها و نحو ذلك من الوجوه الآتيه، فقطع المكلف بأنّ هذه خمر يجب الاجتناب عنها قطع بالحرمه الواقعيه و لم يردع عنه قطّ، و رفع التنجّز أو العقاب لم يتعلّق به القطع أبدا... إلى أن قال: فتحصل أنّه لا مانع من جعل الأمارات في قبال القطع إذا اقتضت المصلحه و لا من التصرف في حجّيته بالردع عن الحاصل عن سبب خاصّ أو لشخص خاصّ كذلك.

فينبغي أن يكون الكلام في حجّيه القطع الحاصل عن غير الكتاب و السنّه إن كان كلام فيه و في قطع القطع و عدم جواز حكم الحاكم بعلمه و نحوها في مقام الإثبات لا الثبوت و أن يطالب بالدليل على ما يدّعيه، و لا يصعب إقامته في بعض الموارد، فإنّك إذا عرفت من غلامك عدم معرفته بجيّد المتاع و غلبه خطئه على إصابته و تسرّعه في قطعه فلا بدّ لك من جعل قول من تثقّ به حجّجه عليه و تخبره بأنك تقبل منه الردىء مكان الجيّد إذا كان مؤدّى قوله من غير أن تمسّ الواقع بشيء أو

تغالطه و تقول لا ارید الجید بل ارید ما قال الثقه إنه جید، و مالک أن ترک العبد علی قطعه إلا نقض غرضک و تضيع مالک.

(١)

و قال أيضا: و دعوى أن مرتبه الحكم الظاهرى محفوظه مع الظنّ و الشكّ؛ لوجود الساتر علی الواقع، فيكون بما هو مجهول الحكم حلالا، بخلاف القطع الذى هو الانكشاف التام الذى لا يدع مجالاً للإذن و لا موضوعاً لحكم آخر.

مندفعه بأنه لا ينحصر جعل الحكم الظاهرى فى وجود الساتر، بل ليس الوجه فى إمكان أخذ الجهل موضوعاً إلا تأخر مرتبه هذا الحكم عن الواقع بسببه، و هذا موجود مع القطع أيضا، فكما أن الشىء بعنوان أنه مجهول الحكم متأخر عنه، فكذلك متأخر بعنوان أنه مقطوع الحكم. (٢)

و يمكن أن يقال:

أولاً: إن الترخيص فى ارتكاب فعل مقطوع الحرمة ترخيص فى المعصية بنظر القاطع؛ إذ القطع بالحرمة عله تامه لتحقق عنوان المخالفه، عند الإتيان بفعل مقطوع الحرمة و هو قبيح عقلى لا يجوز كالظلم. و عليه فالإذن فى الفعل و التأمين من العقاب يخالف القبح العقلى الفعلى.

و دعوى إمكان رفع التنجز لا- يساعد مع كون التنجز ذاتياً؛ لوجود القطع كما مر، و لذا قال فى الدرر: إن العلم بالتكليف موجب لتحقق عنوان الإطاعه و المخالفه، و الأول عله تامه للحسن كما أن الثانى عله تامه للقبیح، و هما كعنوانى الإحسان و الظلم، فكما أنه لا يجوز المنع عن الإحسان و الأمر بالظلم عقلاً، فكذلك لا يجوز المنع عن الإطاعه و الأمر بالمعصيه و المخالفه.

ص: ٣٦٧

١-١ (١) الوقايه: ٤٤٧-٤٥١.

٢-٢ (٢) الوقايه: ٤٤٩.

و لا فرق عند العقل فى تحقّق هذين العنوانين بين أسباب القطع، بخلاف الظنّ بالتكليف فإنّه بعد لم يصل إلى حدّ يصلح لأن يبعث المكلف إلى الفعل؛ لوجود الحجاب بينه و بين الواقع، فلم يتحقّق عنوان المخالفه و الإطاعه.

نعم، لو حكم العقل بوجوب الإتيان بالمظنون من جهه الاحتياط و إدراك الواقع كما فى حال الانسداد فعدم الإتيان به على تقدير إصابه الظنّ للواقع فى حكم المعصيه، لكن لا إشكال فى أنّ هذا الحكم من العقل ليس إلاّ على وجه التعليق، بمعنى كونه معلّقاً على عدم منع الشارع عن العمل بذلك الظنّ، لا على وجه التنجيز كالإتيان بالمعلوم، و من ثم لو حكم الشارع بترك العمل بالظنّ فى حال الانسداد لا ينافى حكم العقل.

و محصّل ما ذكرنا من الوجه: أنّ المخالفه لكونها قبيحه بقول مطلق لا تقبل الترخيص و الإطاعه لكونها حسنه كذلك لا تقبل المنع، لا أنّ المنع عن العمل بالعلم مستلزم للتناقض (١).

و عليه فلا يفيد تأخّر مرتبه الترخيص عن مرتبه الحكم الواقعى فى جواز الترخيص و رفع المحذور.

لا يقال: إنّ الترخيص فى المعصيه المحتمل به بلا عذر و لا مؤمن قبيح أيضاً فضلاً عن المظنون، و مفروض الكلام جواز الترخيص فى الحرام الواقعى و الفراغ عن (شبهه) ابن قبه، فلا- مانع من الإذن مع المصلحه و لا معصيه مع الإذن فلا ظلم فيبقى السؤال عن الفرق بينهما على حاله. (٢)

لأنّ نقول: الفرق بين المقطوع و غيره موجود؛ لأنّ الاحتمال بل الظنّ غير

ص: ٣٤٨

١- (١) الدرر: ٣٢٧-٣٢٩.

٢- (٢) الوقايه: ٤٤٨.

المعتبر لا يوجب أن يكون التكليف واصلا، و معه فلا مجال لتحقّق الإطاعه و المخالفه.

نعم يمكن أن يحكم العقل في حال الانسداد بوجوب الإتيان بالمظنون من باب الاحتياط على وجه التعليق؛ بمعنى كونه معلّقا على عدم ورود الحكم الشرعي بترك العمل به، و هو لا ينافي ورود الحكم الشرعي بترك العمل بالظنّ في حال الانسداد، كما عرفت توضيحه في كلام صاحب الدرر

و هذا بخلاف القطع؛ لما عرفت من أنّ التكليف يكون به واصلا و معه يتحقّق عنوان الإطاعه و المخالفه، فيكون القطع علّه للتنجيز، فلا يقاس المقام بالمظنون أو المحتمل، فالترخيص في المظنون يكشف عن عدم حجّيته الظنّ و عدم كونه منجزا فضلا عن المحتمل، فلا تناقض و لا معارضه. و لا يلزم من الترخيص في المظنون أو المحتمل الترخيص في المعصيه، بخلاف الترخيص في المقطوع فإنّه يستلزم ذلك و هو قبيح. و بالجمله قياس المقطوع بالمظنون أو المحتمل يتوقّف على عدم كون القطع علّه تامّه للتنجيز حتّى يترتب عليه ما يترتب على المظنون أو المحتمل من جواز الترخيص على خلاف المظنون أو المحتمل و رفع التنجيز بالحكم الشرعي.

و قد عرفت أنّ القطع علّه تامّه لحكم العقل باستحقاق المذمّه و العقاب لمخالفه التكليف المعلوم و عليه فلا مخلص عن إشكال لزوم الترخيص في المعصيه حتّى على مذاق من يجمع بين الحكم الظاهريّ و الواقعيّ بالطوليّه و يقول إنّ الحكم الواقعي متعلّق بنفس الشيء و الحكم الظاهريّ متعلّق بعنوان مجهول الحكم، فيمكن في المقام أيضا أن يكون لمقطوع الحكم حكم آخر غير حكم نفس الشيء؛ فإنّ القطع بالحكم علّه تامّه لحكم العقل باستحقاق المذمّه و العقاب لمخالفه التكليف، فلا يقبل الحكم الشرعي بالعدم او المخالف. هذا مضافا إلى أنّ القطع طريقيّ و لا يوجب حكما آخر.

و ثانيا: إنّ ذلك يستلزم التناقض في مرحله الغرض كما أفاده شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه لأنّ الغرض الداعي إلى جعل التكليف فعليّ مطلق حتّى في موارد الشكّ،

والتجرد ليس دخيلا فيه و إن قلنا بدخلته (١) في إنشاء التكليف، و على هذا فيلزم التناقض في مرحله الغرض الفعلى الخالى عن المزاحم فى المتعلق فى نظر القاطع؛ فإن المفروض ثبوت هذا الغرض فى متعلق التكليف الفعلى على ما هو المفروض من عدم كونه حكما حيثيا، فلم يبق إلا رفع اليد عن الغرض الفعلى من جميع الجهات بلا جهه، فإن باب احتمال المخالفه مسدود فى نظر القاطع، و هذا بخلاف الشاك و الظان فإنهما محتملان لمخالفه مشكوكهما و مطنونهما مع الواقع، فيحدث فى نظرهما وجود غرض آخر داع إلى الترخيص و لو لم يكن فى الفعل إلا المصلحه الواقعيه. (٢)

فتحصّل: أنه لا- مجال للتخصيص لأنه ترخيص فى المعصيه و هو قبيح، كما لا مجال لرفع التنجيز؛ لأنه ينافى كون القطع عله تامه للتنجيز.

هذا، مضافا إلى أن الترخيص أو رفع التنجيز لا- يخلو عن المناقضه أيضا؛ لأن لازمها هو عدم بقاء الحكم الواقعى على ما هو عليه من الوجوب و اللزوم مع أن القاطع يرى بقاءه على ما هو عليه، فيلزم التناقض فى نظر القاطع، فتدبر.

و دعوى: أن المنجزيه للقطع حكم عقلاى له و ليست من ذاتياته و لوازمه فيجوز المنع الشرعى عن العمل بالقطع كما يجوز منع الشارع عن بعض البناءات العقلايه.

مندفعه: بما مر من أن المنجزيه و إن لم تكن من ذاتيات القطع و لا- من لوازم ماهيه القطع و لكنها تكون من لوازم وجود القطع كسائر اللوازم الواقعيه، فيحكم العقل بالمنجزيه بمجرد وجود القطع و رؤيه الحكم الواقعى و الكشف عنه.

و القول بأن القطع مقتضى للتنجيز لا عله و الترخيص ترخيص فى مخالفته كما

ص: ٣٧٠

(١-١) بنحو القضيّه الحيثيه.

(٢-٢) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ ٣:٤٠٥.

فى موارد الجهل، فلا يصل مرتبه التنجيز لكى تكون مخالفته معصيه و يكون ترخيصا فى المعصيه.

غير سديد بعد ما عرفت من أنّ التنجيز من لوازم وجود القطع بالحكم الواقعى، و لا يقاس بمراد الجهل؛ إذ لا يتوقف حكم العقل بالتنجيز بعد القطع بشىء على شىء آخر له المدخلية فى تماميه المقتضى حتى يقال إنّ القطع مقتضى لحكم العقل بالتنجيز لا عله، فيتوقف على تماميه اقتضائه.

لا يقال: إنّ لازم ما ذكر من عدم إمكان الترخيص فى ترك المقطوع أو رفع التنجيز أو المنع عن العمل بالمقطوع هو عدم جواز تصرف الشارع فى حجّيه بعض أقسام القطع كالمقطع الحاصل من الوسواس أو من القياس أو القطع الحاصل من غير الكتاب و السنّه كالرمل و الأسطراب أو القطع الحاصل من القطع، مع أنّ المعلوم خلافه؛ إذ ليس القطع فى هذه الموارد حجّه شرعا.

لأننا نقول: إنّ حكم العقل بقبح مخالفه التكليف المقطوع و استحقاق العقوبه يكون من باب أنّ المخالفه هتك للمولى و هو مصداق للظلم، و هذا الحكم يكون ثابتا مع قطع النظر عن عروض عنوان آخر على المقطوع و إلاّ فإذا صار المقطوع معنونا بعنوان أهمّ آخر يوجب ذلك خروجها عن مصداقيه الظلم كعنوان الوسواس أو القياس و نحوهما فلا مانع حينئذ من الحكم بعدم الحجّيه و الحكم بعدم المعذوريّه.

قال فى المستمسك فالردع عن العمل بعلم الوسواسى بالنسبه إلى عمل نفسه لا بدّ أن يكون من جهه طروء عنوان يستوجب تبدل الواقع عن حكمه إلى حكم آخر فيكون الواقع موضوعا للحكم إلاّ- فى حال الوسواس فيكون له حكم آخر نظير العناوين الماخوذه موضوعات للأحكام الثانويه فشرّب النجس مثلا فى نفسه حرام لكن كما أنّه إذا اضطرّ إليه يجب كذلك إذا كان المكلف وسواسيا فإنه يجب عليه أن يشرب

ففى هذه الصور يجوز للشارع أن يحكم بعدم الحجّيه و عدم المعذوريّه من جهه طروء العناوين المذكوره، فيحكم بعدم وجوب الاجتناب عن النجس للوسواسى أو يحكم بسقوط الشرط أو المانع عن الشرطيه أو المانع للوسواسى، كما يرفع اليد عن تنجيز الحكم الواقعى بطروء الاضطرار، فالوسواسى و إن حكم بتنجيز الحكم الواقعى فى حق نفسه، و لكن يمكن للشارع أن يرخصه فى تركه؛ لما يرى من تبدل عنوان المقطوع الموجب لرفع التنجيز واقعا و الوسواسى و القطاع و إن حكما بقطعهما على تنجيز الواقع و لكن لا اعتبار به عند العقل بعد إحراز طروء العناوين المذكوره المبدله للحكم الواقعى؛ إذ ليس الحكم المذكور مناقضا للحكم الواقعى، لأنّ حكم الشارع متعلق بالمعنون بعنوان الوسواس أو القياس، و الحكم المقطوع يكون متعلقا بعنوان نفس الشىء من دون ملاحظه العناوين المذكوره، و فى مورد الاجتماع فالفعلى هو الأهم، و عليه فلا يلزم من الحكم المذكور الترخيص فى المعصيه؛ إذ الواقع بعد تبدل عنوانه لا يبقى على ما هو عليه، فلا تناقض، كما لا معصيه حتّى يلزم من المنع عنه الترخيص فيها، و لا يلزم من ذلك رفع التنجيز؛ لأنّ العقل لا يحكم بالتنجيز بعد تبدل عنوان المقطوع بعنوان آخر أهمّ؛ و عنوان المخالفه و الإطاعه ليستا بعنوان الظلم و العدل من العناوين الذاتيه الموجهه للحكم بالحسن أو القبح، بل يكون مميّا يختلف بالوجوه و الاعتبارات، فمع اختلاف الوجه و الاعتبار لا يبقى حكم العقل بالتنجيز على فعليته.

ثمّ إنّ الوسواسى و القطاع و من اعتمد على القياس و نحوهم إن توجّهوا إلى العنوان الطارئ فلا يبقى لهم القطع بالحكم بعد الالتفات المذكور؛ لأنّ العنوان الطارئ

من العناوين المبدّله و إن لم يتوجّهوا إلى ذلك فهم و إن كانوا من القاطعين و لا يمكن منعهم عن العمل بالمقطوع حال كونهم قاطعين و لكنهم لم يكونوا معذورين إن منعوا قبل حصول القطع من سلوك هذه الطرق؛ لتمكّنهم من الرجوع إلى الطرق المقبولة للشارع، فخالفوا فصاروا مقصّرين، فلا يكونون معذورين عند عدم موافقه مع الواقع.

نعم لو لم يصل إليهم المنع عن الاعتماد على هذه الطرق و قطعوا من ناحيه هذه الطرق و كان قطعهم مخالفا للواقع كانوا معذورين لو لم يكشف لهم أنّ قطعهم مخالف للواقع، و إلا فبعد كشف الخلاف لزم عليهم أن يأتوا بالواقع عند بقائه على ما هو عليه. و عليه فلا منافاه بين لزوم متابعه القطع بنظر القاطع و بين عدم حجّيه القطع المذكور؛ لجواز أن لا يعتمد الشارع فى وصول أحكامه و امثالها على قطع القطّاع أو الوسواسى و من أخذ بالقياس و نحوهم لطوء العناوين المبدّله. و هذا أمر واقعى يدركه العقلاء بما أنّهم مدركون الواقعيّات و يحكمون بها، لا بما أنّهم جاعلون للاحكام.

قال فى المنتقى: الإنصاف عند ملاحظه حال العقلاء و معاملاتهم فيما بينهم و مع عبيدهم التى هى الطريق لتشخيص أصل حجّيه القطع فى الجمله هو عدم معذوريّه القاطع إذا كان قطعه من غير طريق متعارف، فمن أمر و كيله بشراء خاصّه له بالقيمه السوقيه، فاشتراها الوكيل بأزيد منها استنادا إلى قطعه بأنّ الثمن يساوى قيمه السوقيه، لكنّه ملتفت إلى أنّ قطعه غير ناش عن سبب متعارف فللموكل أن لا يعذر و كيله و يعاتبه و ليس هذا أمرا بعيدا بعد التزام الفقهاء بمعاقبه الجاهل المركّب المقصّر فى اصوله و فروعها، و ليس ذلك إلا لعدم كون قطعه معذّرا بعد تقصيره فى المقدمات التى تسبّب القطع... إلى أن قال: و بالجمله عدم إمكان إثبات حكم للقاطع ينافى ما قطع به فى حال قطعه لا يتنافى مع عدم حجّيه القطع، بمعنى عدم كونه معذورا لو

انكشف أنّ قطعه مخالف للواقع؛ إذ عدم المعذوريّه إنّما يحكم به بعد زوال القطع، فلا محذور فيه (١).

و لا يخفى عليك ما فيه؛ فإنّ الحجّيه و الحكم بالتنجيز عقليّ لا جعليّ عقلائيّ.

هذا، مضافاً إلى أنّ حكم الشرع بعدم حجّيه قطع الوسواسي أو القطّاع أو من أخذ بالقياس لا- يتوقّف على صورته كشف الخلاف، بل يكفي عدم مطابقته مع الواقع في غالب الموارد لأنّ يحكم الشارع بعدم حجّيته حتّى في مورد المطابقه تعبداً، نعم لا يعلم القاطع بأنّ قطعه غير معدّر إلّا بعد كشف الخلاف، و لا محذور، فتدبر جيّداً.

و ثالثاً: إنّ عدم حجّيه قطع القطّاع أو قطع من أخذ بالقياس أو قطع من أخذ بغير الكتاب و السنّه عند العقلاء أو الشرع لا يكون من شواهد عدم كون القطع علّه تامّه للتنجيز؛ لأنّ الحجّيه من مدركات العقل بوجود القطع، و هذا الإدراك لا يتوقّف على شيء آخر غير وجود القطع. و عدم اعتبار القطع في هذه الموارد عند العقلاء أو الشرع لا يرجع إلى رفع التنجيز بنظر القاطع حتّى يقال إنّ التنجيز مرفوع، بل التنجيز في نظر القاطع موجود كما في غير الموارد المذكوره لو اختلفت العقلاء في المسائل، كما إذا ادّعى بعض حصول القطع بشيء من ترتيب مقدمات خاصّه في مقابل بعض آخر ادّعى القطع بالخلاف. و من المعلوم أنّ ادّعاء المخالف لا- يرفع التنجيز، بل قطع كلّ واحد منهم يوجب التنجيز بحكم عقل القاطع و يكون حجّه عليه، و هكذا في موارد القطع بالقياس و القطّاع و نحوهما. و عليه فدعوى رفع التنجيز في أمثالها كما ترى.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الحكم بالتنجيز من القاطع لا يعتبر في الموارد التي يرى المولى كثره خطأ القاطع، فيجوز للمولى أن يقول للقاطع لا تعمل بقطعك كموارد قطع القطّاع أو قطع من أخذ بغير الكتاب و السنّه أو قطع من ابتلى بالقياس في

ص: ٣٧٤

الأحكام فتحصل أنه لا يجوز النهى عن العمل بالقطع ما لم يطرأ عنوان آخر يسوّغ النهى عنه كالوسواس و القطاع و نحوهما.

تنبيه فى حقيقه الحكم و مراتبه

و لا يخفى عليك أنّ القطع لا يوجب التنجز إلا إذا تعلّق بالتكليف الفعلى؛ إذ الحكم الإنشائى الذى لم يأت زمان فعليته لا يوجب القطع به التنجز، و لذا لا يستحقّ العقوبه بتركه؛ إذ الحكم ما لم يبلغ مرتبه الفعلية لم يكن حقيقه بأمر و لا نهى و لا مخالفته عن عمد بعصيان و إن كان ربما يوجب موافقته استحقاق الانقياد لا- مثوبه الحكم الوجوبى أو الاستجابى؛ لأنّ المفروض عدم فعليتهما.

ثمّ إنّ الحق فى مراتب الحكم أنّها بين الإنشاء و الفعلية. و أمّا مرتبه الاقتضاء أو التنجز الذين جعلهما المحقق الخراسانى من مراتب الأحكام ليستا من مراتبها؛ إذ مرتبه الاقتضاء ليست إلا الاستعداد و هو ليس بحكم، و مرتبه التنجز لا يوجب انقلاب الحكم عمّا هو عليه، فلا وجه لأن يعدّ من مراتب الحكم كما لا يخفى

و توضيح ذلك كما فى نهايه الدرايه: أنّ مراتب الحكم عند صاحب الكفايه أربع:

إحداها: مرتبه الاقتضاء و ربما يعبر عنها بمرتبه الشائيه، و جعل هذه المرتبه من مراتب ثبوت الحكم لعلّه بملاحظه أنّ المقتضى له ثبوت فى مرتبه ذات المقتضى ثبوتا مناسبا لمقام العله لا لدرجه المعلول... إلى أن قال: و الطبيعه (1) فى مرتبه نفسها حيث إنّها ذات مصلحه مستعدّه باستعداد ماهوى للوجوب، و حيث إنّ المانع موجود، فهو واجب شائى و واجب اقتضائى. و ليس هذا معنى ثبوت الحكم فى هذه المرتبه؛ إذ لا ثبوت بالذات للمصلحه حتى يكون للحكم ثبوت بالعرض، بل له شائيه

ص: ٣٧٥

(١ - ١) كظافه البيت

ثانيتها: مرتبه إنشائه، وقد بيّنا أنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ إيجادا لفظيا بحيث ينسب الوجود الواحد إلى اللفظ بالذات و إلى المعنى بالعرض، لا إليهما بالذات فإنّه غير معقول، كما أنّ وجود المعنى حقيقه منفصلا عن اللفظ بآليته غير معقول. و عليه ينبغي تنزيل ما قيل من أنّ الإنشاء قول قصد به ثبوت المعنى فى نفس الأمر، و إنّما قيّد بنفس الأمر مع أنّ وجود اللفظ خارجى، و هو المنسوب إلى المعنى بالعرض؛ لأنّ المعنى بعد الوضع كأنّه ثابت فى مرتبه ذات اللفظ، فيوجد بوجوده فى جميع المراحل (1).

ثالثها: مرتبه الفعليه، و فى هذه المرحله يبلغ الحكم درجه حقيقه الحكميه، و

ص: ٣٧٦

١-١) و لا يخفى عليك أنّ ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سرّه فى بيان حقيقه الإنشاء بعيد عن ظاهر الكلمات، فإنّ الظاهر منها أنّ وجود الإنشائيات منحاز عن وجود الألفاظ الإنشائية، و إنّما اعتبر وجودها بآليه الألفاظ الإنشائية. و دعوى عدم معقوليه الوجود المنحاز كما ترى إذا الاعتبار خفيف المثونه و ما ذكره من الوجود العرضى ليس هو معنى إنشائى بل هو موجود فى كلّ لفظ استعمل فى معناه استعمالا لغويا إذ الموجود هو وجود الألفاظ و وجود المعنى وجود عرضى بوجود اللفظ الموضوع له و هذا أجنبى عن المعنى الإنشائى الذى يوجد بآليه ألفاظ الإنشاء فى عالم الاعتبار عند العقلاء كسائر موارد الإنشاءات كالإنشاء الوزاره و الصداره و النيابة و الوكاله و غير ذلك و المراد من نفس الأمر هو عالم الاعتبار هذا مضافا إلى إمكان أن يقال إنّ وجود المعنى فى الألفاظ المستعمله أيضا ليس وجودا عرضيا فإنّ المقصود منه هو الوجود الانتقالى التبعى فإنّ من علم بالوضع إذا استعمل لفظ عنده انتقل من وجوده خارجا إلى المعنى اللغوى و هذا الوجود الانتقالى ليس وجودا خارجيا و ليس أيضا وجودا عرضيا بل هو وجود ذهنى منحاز عن وجود اللفظ فى خارج و الفرق بينه و بين الإنشاء أنّ المعنى فى الإنشاء يوجد بوجود الألفاظ المستعمله بخلاف معنى الألفاظ فإنّه ينتقل من استماع الألفاظ إلى الأذهان فتدبر جيّدا. و هذا هو الذى ينبغي أن يكون مرتبه من مراتب الأحكام لا الوجود العرضى الذى ليس هو فى الحقيقه شىء كما لا يخفى.

يكون حكماً حقيقياً وبعثاً و زجراً جدياً بالحمل الشائع الصناعي، وإلا- فمجرد الخطاب من دون تحرير وإيجاب إنشاء محض... إلى أن قال: وإذا بلغ الإنشاء بهذه المرتبة تم الأمر من قبل المولى، فيبقى الحكم و ما يقتضيه عقلاً من استحقاق العقاب على مخالفته تارة و عدمه أخرى. و ما لم يبلغ هذه المرتبة لم يعقل تنجزه و استحقاق العقاب على مخالفته و إن قطع به، لا لقصور في القطع و فيما يترتب عليه عقلاً بل لقصور في المقطوع حيث لا- إنشاء بداعي البعث، و جعل الداعي حتى يكون القطع به مصححاً لاستحقاق العقاب على مخالفته.

رابعها: مرتبة التنجز و بلوغه إلى حيث يستحق على مخالفته العقوبة، و جعلها من درجات الحكم و مراتبه مع أن الحكم على ما هو عليه من درجة التحصيل و مرتبه التحقق بلا- ارتقاء إلى درجة أخرى من الوجود إنما هو بملاحظه أن بلوغه إلى حيث ينتزع عنه هذا العنوان نشأه من نشآت ثبوته، انتهى موضع الحاجة.

ثم أورد عليه بقوله هذا على مختاره دام ظله في مراتب الحكم، و سيجيء إن شاء الله تعالى ما عندنا من أن المراد بالفعل ما هو الفعل من قبل المولى لا- الفعل بقول مطلق، فمثله ينفك عن المرتبة الرابعة، لكنه عين مرتبه الإنشاء حيث إن الإنشاء بلا- داع محال، و بداع آخر غير جعل الداعي ليس من مراتب الحكم الحقيقي، و بداعي جعل الداعي عين الفعل من قبل المولى، و إن أريد من الفعل ما هو فعلى بقول مطلق فهو متقوم بالوصول، و هو مساوق للتنجز، فالمراتب على أي حال ثلاث (1).

و لا يذهب عليك أن اقتضاء الطبيعه بملاحظه اقتضاء ما يترتب عليها من الفوائد للوجوب اقتضاء ماهوى و مساوق للاستعداد، فلا ثبوت للحكم في هذه المرتبة إلا- بمعنى شأنيته الحكم. و من المعلوم أن شأنيته الحكم ليست بحكم حقيقه، فلا يصلح لأن يكون مرتبه من مراتب الحكم، و القطع به قطع بشأنيته الحكم. و من

ص: ٣٧٧

المعلوم أنه لا يوجب التنجيز؛ إذ لا حكم حتى ينتج بالقطع.

و عليه فمراتب الحكم اثنتان: إحداهما مرتبه الإنشاء و ثانيتهما مرتبه الفعلية من قبل المولى؛ إذ مرتبه التنجيز أيضا ليست من مراتب الحكم حيث إن علم المكلف و جهله لا- يوجب تغييرا فى ناحيه الحكم، بل يمكن أن يقال: حيث إن الفعلى من قبل المولى عين الإنشاء بداعى جعل الداعى فليس فى البين إلا مرتبه واحده، و هو الفعلى من قبل المولى، و هو عين مرتبه الإنشاء بداعى جعل الداعى، و أمره يدور بين الوجود و العدم؛ فإنه إما موجود أو ليس بموجود، و لكن يكفى فى وجود الإنشائى ما صدر من الشارع و لم يأمر بإبلاغه أو ما انشأ لأن يعمل به بعد شهر أو سنه و تحقق موضوعه، فإنه قبل مجيء الوقت المذكور ليس فعليا و مع ذلك يصدق عليه الحكم الإنشائى.

و أمثال هذه الإنشائيات ليست بفعلية من قبل المولى؛ فإنها لم تنشأ بداعى جعل الداعى، فتدبر جيدا.

و مما ذكر يظهر ما فى تعليقه المحقق الأصفهانى حيث جعلهما واحدا

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: إن مرتبه الاقتضاء ليست من مراتب الحكم؛ لأنه ليس فى هذه المرتبه حكم أصلا... إلى أن قال: و أمّا مرتبه التنجيز فهى أيضا ليست من مراتب الحكم، فإنّ علم المكلف و جهله لا يوجبان تغييرا فى الحكم و مزيد حاله فيه لتكون مرتبه اخرى غير المرتبه التى قبلها، بل العلم و الجهل ممّا لهما دخل فى معذوريه المكلف و عدمها عند المخالفه، فليس للحكم إلا- مرتبتان: مرتبه الإنشاء مثل (أوفوا بالعقود) و (أحلّ الله البيع) و نحوهما ممّا له مقيدات و مخصّصات تذكر تدريجا، و استعمل اللفظ فى جميع العقود بالإرادة الاستعمالية لكنّه غير مراد بالإرادة الجدّية، و ليست هذه أحكاما فعلية، و كما فى الأحكام الصادره من الشارع المقدّس لكن لم يأمر بإبلاغها لمصالح فيه... إلى أن قال:

و مرتبه الفعلية كوجوب الصلاة و نحوها. (١)

و لا يخفى ما فى بعض الأمثلة المذكوره لمرتبه الإنشاء؛ لأنّ تدريجيّه بيان القيود لا ينافى فعلية حكم العامّ أو المطلق، فتدبّر جيّداً.

الجهه الرابعه: فى التجري

الجهه الرابعه: فى التجري، و قد عرفت أنّه لا- ريب فى أنّ القطع يوجب التنجيز و استحقاق العقوبه على المخالفه فى صوره الإصابه، و إنّما الكلام فى أنّه هل يوجب فى صوره التجري و عدم الإصابه استحقاق العقوبه أو لا يوجب شيئاً و يقع البحث فى أمور:

الأمر الأوّل: أنّه استدّلوا على الاستحقاق بوجوه:

منها: الاتّفاق كما فى فرائد الاصول حيث قال: ظاهر الكلمات الاتّفاق على الأوّل، و يؤيّدّه دعوى جماعه الإجماع على أنّ ظانّ ضيق الوقت إذا أّخر الصلاة عصى و إن انكشف بقاء الوقت و تعبيرهم بظنّ الضيق من باب بيان أدنى فردى الرجحان، فيشمل القطع بما يضيّق، نعم حكى عن النهايه التوقّف فى العصيان، و عن التذكره عدم العصيان، و عن المفاتيح أنّه جعل العدم أقرب.

و يؤيّدّه أيضا عدم الخلاف بينهم ظاهرا فى أنّ سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه معصيه يجب إتمام الصلاة فيه و لو بعد انكشاف عدم الضرر فيه. ثمّ تأمل فيه، و لعلّ وجه التأمل هو احتمال أن يكون الحكم بوجوب الإتمام ليس للضرر، بل هو لخوفه الناشئ حقيقه من نفس الظن او القطع بالضرر و لو لم يكن ضرر فى الواقع؛ و لذا تصحّ الصلاة قصرا مع الأمن من الضرر و لو كان الضرر موجودا فى الواقع و انكشف الخلاف.

و كيف كان فقد أورد شيخنا الأعظم قدّس سرّه على الاستدلال بالاتّفاق بأنّ المحصّل

ص: ٣٧٩

من الاجماع غير حاصل. هذا، مضافا إلى أنّ المسأله عقليّه و المنقول من الإجماع ليس حجّه فى المقام. (١)

و منها: حكم العقل، و تقريبه كما فى تعليقه الأصفهاني قدس سرّه أنّه لا ينبغي الشبهه فى استحقاق العقاب على التجزى؛ لا اتحاد الملا-ك فيه مع المعصيه الواقعيّه. بيانه أنّ العقاب على المعصيه الواقعيّه ليس لأجل ذات المخالفه مع الأمر و النهى و لا لأجل تفويت غرض المولى بما هو مخالفه و تفويت و لا- لكونه ارتكابا لمبغوض المولى بما هو؛ لوجود الكلّ فى صورته الجهل، بل لكونه هتكا لحرمة المولى و جرأه عليه؛ إذ مقتضى رسوم العبوديّه إعظام المولى و عدم الخروج معه عن زى الرقيّه، فالإقدام على ما أحرز أنّه مبغوض المولى خلاف مقتضى العبوديّه و مناف لزي الرقيّه، و هو هتك لحرمة و ظلم عليه. (٢)

و هذا الحكم عقليّ بديهيّ يشهد له الوجدان؛ لأنّ النفس تشمئز عن الظلم. و من المعلوم أنّ الهتك ظلم، و هو يتحقّق بالإقدام على المخالفه عن عمد و التفات، و الاشمئزاز يكون عن القبيح كما أنّ الابتهاج يكون من الحسن، و الاشمئزاز و الابتهاج من كفيّات النفس يحصلان عن موجهما محبوبا أو مبغوضا، و النفس تشمئز عن الظلم و تبتهج بالعدل. و هذا هو الذى يحكم به العقل مع قطع النظر عن مدخلتيه ذلك فى حفظ النظام.

و من هذا يظهر ما فى نهايه الدرايه حيث جعل حكم العقل داخلا- فى القضايا المشهوره المسطوره فى علم الميزان فى باب الصناعات الخمس، و قال: أمثال هذه القضايا ممّا تطابقت عليه آراء العقلاء؛ لعموم مصالحها و حفظ النظام و بقاء النوع

ص: ٣٨٠

١- ١) راجع فرائد الاصول: ٥، ط- قديم.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٨: ٢.

بها... إلى أن قال: إنَّ استحقاق المدح و الذمّ بالإضافه إلى العدل و الظلم ليس من الأوّليّات بحيث يكفى تصوّر الطرفين فى الحكم بثبوت النسبه كيف و قد وقع النزاع فيه من العقلاء؟! و كذا ليس من الحسيّات كما هو واضح، لعدم كون الاستحقاق مشاهدا، و لا- بنفسه من الكيفيّات النفسانيه الحاضره بنفسها للنفس، و كذا ليس من الفطريّات أو ليس لازمها قياس يدلّ على ثبوت النسبه، الخ. (١)

و ذلك لما عرفت من وجدان الاشتمزاز و الابتهاج، و هما من كيفيّات النفس، فلا- وجه لمنع كون الاستحقاق من الكيفيّات النفسيه.

و الظاهر من الكفايه الاستدلال بالوجه العقلى حيث قال: الحقّ أنّه يوجب؛ لشهاده الوجدان بصحّحه مؤاخذته و ذمّه على تجريه و هتك حرمة لمولاه و خروجه عن رسوم عبوديته و كونه بصدد الطغيان و عزمه على العصيان، و صحّحه مثوبته و مدحه على إقامته بما هو قضيّه عبوديته من العزم على موافقته و البناء على طاعته (٢).

ظاهره الاستدلال بوجه عقلىّ بديهىّ على الاستحقاق و إن كان كلامه محلّ تأمّل و نظر من جهه اكتفائه بالعزم مع أنّ العزم المتعقّب بالفعل الخارجىّ يكون موجبا لاستحقاق العقوبه لا مجرد العزم.

و قال فى الوقايه: و أمّا استحقاقه العقاب فلا- مانع عنه بل هو الظاهر؛ و ذلك لأنّ الإقدام على المعصيه و عدم المبالاه بنهى المولى- و نحوهما من التعبيرات المختلفه المؤدّيه إلى معنى واحد و هو التجزىّ بالمعنى الجامع بين المعصيه الواقعيّه و التجزىّ الاصطلاحى- هو موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب، و لولاه لما حكم العقل به و لا- توجّه اللوم و الذمّ من العقلاء على مرتكب المعصيه؛ إذ هى مع التجزّد عن هذا

ص: ٣٨١

١-١) نهايه الدرايه ٢:٨.

٢-٢) الكفايه ١١:٢.

العنوان لا- يترتب عليها شيء سوى الآثار الذاتية، وتكون كالفعل المبغوض الواقع عن جهل و اضطرار، فالموجب لجواز العقاب ليس إلا الإقدام على ما نهى عنه، لا وقوع المنهى عنه فالتجزي اصطلاحاً و إن لم يكن عنواناً قابلاً لأن يتعلّق به النهى الشرعى و يعدّ فاعله مرتكباً للحرام، و لكنّه مشترك مع المعصية الواقعيّة في المناط الذى يحكم لأجله باستحقاق العقاب، و هو القبح الفاعلى على ما يعبر عنه، و هذا عنوان لا ينفكّ عن التجزى أصلاً... إلى أن قال: وقد علمت أنّ هذه العناوين ممّا لا ينفكّ عن التجزى و عن المعصية الواقعيّة و أنّها هي المناط في استحقاق العاصى للعقاب...

إلى أن قال: فتلخّص أنّ التجزى يشارك المعصية الواقعيّة فيما هو مناط القبح و استحقاق العقاب، و لا تزيد هي عليه إلا في ترتّب المفسده الذاتيه و المبغوضيه التكوينيّه عليها دونه أعنى القبح الفعلى.

و قد عرفت بما لا- زياده عليه أنّ المناط في الاستحقاق هي الجبهه الاولى لا الثانيه و أنّ العقلاء لا يذمّون العاصى إلا من جهه القبح الفاعلى لا الفعلى. (١)

مراده من القبح الفاعلى إن كان مجرد العزم على المخالفه فيه منع؛ لأنّ العزم المتعقّب بالفعل بعنوان أنّه مصداق الهتك قبيح، فلا وجه لتخصيص القبيح بمجرّد العزم، و إن كان مراده منه أنّ قبح التجزى يجتمع مع حسن الفعل ذاتاً فلا كلام. و الظاهر من كلامه كما سيأتى هو الثانى.

و كيف كان فتخصّيل من جميع الكلمات المذكوره أنّ مناط استحقاق العقاب في التجزى هو عين مناط استحقاق العقوبه في المعصيه الواقعيّه، و هو الهتك و الظلم، و هما مترتبان على القطع بالتكليف سواء كان موافقاً للواقع أو لم يكن؛ فإنّ تمام موضوعهما كما أفاد السيد الشهيد الصدر هو نفس القطع بتكليف المولى أو مطلق

ص: ٣٨٢

تنجّزه لا واقع التكليف؛ إذ مع تنجّز التكليف عليه لو خالف مولاه كان بذلك قد خرج عن أدب العبوديّة واحترام مولاه و لو لم يكن تكليف في الواقع. و أدب العبوديّة حقّ للمولى على العبد، فخلافه هتك و ظلم مع قطع النظر عن الواقع. (١)

و ممّا ذكر يظهر ما في فرائد الاصول حيث أنكر القبح رأسا في موارد التجزّي، و ذهب إلى أنّ الموجود فيها هو كشف سوء السريره بالفعل.

حيث قال: إنّ الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهي عنه واقعا مبغوضا للمولى من حيث تعلّق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضا، لا في أنّ هذا الفعل المنهي عنه باعتقاده ينبئ عن سوء سريره العبد مع سيّده و كونه جريئا في مقام الطغيان و المعصيه و عازما عليه؛ فإنّ هذا غير منكر في هذا المقام.

لكن لا- يجدى في كون الفعل محرّما شرعيا؛ لأنّ استحقاق المذمّه على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل. و من المعلوم أنّ الحكم العقلي باستحقاق الذم إنّما يلازم استحقاق العقاب شرعا إذا تعلّق بالفعل لا بالفاعل (٢).

و ذلك لما عرفت من حكم العقل باستحقاق العقوبه بمجرد القطع بتكليف المولى و المخالفه معه سواء وافق الواقع أو لم يوافق؛ لأنّ الفعل المتجزّي به مضافا إلى كونه كاشفا عن سوء السريره مصداق للهتك و الإهانه بالنسبه إلى مولاه، و هذا بنفسه ظلم، و هو تمام الموضوع للقبح و استحقاق العقوبه.

الأمر الثاني: في أنّ الاستحقاق المذكور هل هو على العمل المتجزّي به أو العزم المجرد؟ و لا يخفى أنّ الفعل المتجزّي به حيث إنّ مصداق للهتك و الإهانه، يكون قبيحا و محكوما بالحرمة.

ص: ٣٨٣

١-١) مباحث الحجج ٣٧:١-٣٨.

٢-٢) فرائد الاصول: ٥.

ولا- ينافى ذلك عدم اتّصاف الفعل فى نفسه بشىء من موجبات القبح أو الحرمة، بل هو على ما عليه فى نفسه؛ إذ الفعل حيث صار مصداقا للهتك والإهانه يكون بهذا الاعتبار مبغوضا وإن لم يتغيّر وجهه فى نفسه بالقطع بالخلاف، فالفعل فى نفسه كشراب الماء جائز أو محبوب، ولكن باعتبار حدوث القطع بالخلاف وإتيانه بما يقطع بكونه معصية للمولى يصير مصداقا للهتك والإهانه و يكون قبيحا ومحزّما، وحيث إنّ موضوع القبح و الحرمة مع موضوع الحكم النفسى مختلف، فلا- منافاه و لا- تضادّ بينهما؛ لاختلاف الموضوع.

فلا- وجه لما فى الكفايه من اختيار كون القبيح فى التجزى هو مجرد العزم و الجزم على الجرى و العمل مع بقاء المتجزى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح و الوجوب و الحرمة واقعا بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم و الصفه، و لا يغيّر حسنه أو قبحه بوجهه اصلا؛ ضروره أنّ القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه و الاعتبارات التى بها يكون الحسن و القبح عقلا و لا ملاكا للمجوبيّ و المبغوضيّ شرعا، ضروره عدم تغيّر الفعل عمّا هو عليه من المبغوضيّ و المجوبيّ للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوبا أو مبغوضا له، فقتل ابن المولى مثلا- لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضا له و لو اعتقد العبد بأنّه عدوّه، و كذا قتل عدوّه مع القطع بأنّه ابنه لا يخرج عن كونه محبوبا أبدا، هذا (1).

و ذلك لأنّ بقاء الفعل على ما هو عليه بحسب اقتضاء ذاته لا ينافى قبحه باعتبار مصداقيته للهتك بسبب عروض القطع، و إنّما المنافاه فيما إذا ادّعى القبح بحسب الذات، و المفروض هو ادّعاء القبح بحسب عروض القطع بالخلاف و مصداقيته للهتك و الإهانه، فالمصداق الخارجى له عنوانان، و مع تعدّد العناوين لا منافاه و لا

ص: ٣٨٤

تضادّ كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الدرر من أنّ الذى يقوى فى النظر عدم كونه قبيحا أصلا فإنّنا إذا راجعنا وجداننا لم نر شرب الماء المقطوع خمريّته إلا على ما كان عليه واقعا قبل طرّ عنوان القطع المذكور عليه، و الذى أوقع مدعى قبح الفعل فى الشبهه كون الفعل المذكور فى بعض الأحيان متّحدا مع بعض العناوين القبيحه كهتك حرمة المولى و الاستخفاف بأمره تعالى شأنه و أمثال ذلك ممّا لا شبهه فى قبحه و أنت خبير بأنّ اتّحاد الفعل المتجرى به مع تلك العناوين ليس دائميّا لأنّا نفرض الكلام فيمن أقدم على مقطوع الحرمة لا مستخفاً بأمر المولى و لا جاحدا لمولويّته بل غلبت عليه شقوته كإقدام فساق المسلمين على المعصيه. و لا إشكال فى أنّ نفس الفعل المتجرى به مع عدم اتّحاده مع تلك العناوين لا قبح فيه أصلا (١).

و ذلك لأنّ الإهانه و الهتك لا تنفكّ عن المخالفه مع أمر المولى و لو كان داعيه فى المخالفه هو الشقوه لا المعانده و لكن مع ذلك هو هتك

و بعبارة اخرى كما فى تسديد الاصول: تمام الملاك لكون الفعل لا مبالاه هتكا بالمولى عدم القيام مقام الإطاعه لما يراه واجبا أو حراما، و هو لا- يتوقّف على أزيد من الإتيان بفعل يقطع بكونه معصيه للمولى، و لا- يحتاج إلى قصد هتك جناب المولى بعنوانه، بل إذا دعاه شقوته إلى العمل لكان عمله هتكا لحرمة المولى و مصداقا للمعصيه مع الإصابه و للتجرى مع الخطأ، فلا يرد عليه ما فى الدرر. (٢)

و لقد أفاد و أجاد فى الوقايه حيث قال: و قد علمت أنّ هذه العناوين ممّا لا ينفكّ عن التجرى و عن المعصيه الواقعيّه و أنّها هى المناط فى استحقاق العاصى

ص: ٣٨٥

١- (١) الدرر: ٣٣٧، ط- جديد.

٢- (٢) تسديد الاصول ١٤: ٢.

للعقاب، كما أنّ العناوين المقابله لها من احترام أمر المولى و الانقياد له بمعناه اللغوى و نحوهما مّا لا- ينفك عنها الانقياد الاصطلاحى و الإطاعه الواقعيّه، و لولاه ما استحق ذلك عقابا و لا هذا ثوابا بل هما معنى الإطاعه و العصيان و المناط فى القرب و البعد، فالمتجرى مصداق لهذه العناوين و محققها فى الخارج و لا- ملازم معها. و منه يظهر استحاله الفرض الذى فرضه أعنى المتجرى غير المستخفّ، إلا أن يريد من هذه العناوين ما يزيد على الحاصل منها بنفس التجرى، و لا يناسب ذلك إلا الردّ على من أراد تكفير المتجرى لا الحكم عليه باستحقاق العقاب (١).

لا- يقال: إنّ الجراه على المولى إنّما تكون من الصفات النفسائيه و الأحوال العارضه للنفس، و لا يكون لها مصداق فى الخارج أصلا، بل هو نظير العلم و الإراده و غيرهما من الصفات التى محلّها النفس. نعم يكون الإتيان بالفعل المتجرى به كاشفا عن تحقّقه فيها و مظهر الثبوت، و لا يكون مصداقا له كما هو واضح. و حينئذ فلا وجه لسرايه القبح إليه بعد كونه مصداقا حقيقيا لبعض العناوين غير المحرّمه. (٢)

لأننا نقول:

أولا: إنّهُ ينتقض بالتعظيم و نحوه من مقابلات الهتك، فكما أنّ نفس الفعل المأتى به للتعظيم محكوم بالوجوب و الحسن فكذلك نفس الفعل المتجرى به محكوم بالحرمة و القبح.

و ثانيا: إنّ لازم ذلك هو عدم حرمة الهتك مطلقا، لأنّ كلّ هتك يحكى عن الجراه على المولى، و هى من الصفات النفسائيه و الأحوال العارضه للنفس، و لا يكون لها مصداق فى الخارج، فلا وجه لسرايه القبح إلى الفعل الخارجى مع كونه

ص: ٣٨٦

١-١ (١) الوقايه ٤٥٦-١:٤٥٧.

٢-٢ (٢) معتمد الاصول: ٣٨٣.

مصادقا حقيقياً لبعض العناوين غير المحرّمه، بل المحبوه كالتكبير حال خطابه المولى للإخلاق بخطبته، و هو كما ترى؛ لشهاده الوجدان على أنّ نفس الفعل المأتى به للإخلاق مصادق للإهانه، و هو كاف للحكم بالقبح و الحرمة و لو كان الفعل المذكور مثل التكبير محبوبا فى نفسه، فنفس التكبير المذكور باعتبار كونه مصادقا للهتك قبيح، و كشف هذا الهتك عن سوء السريره و طغيان النفس لا ينافى صدق الإهانه على نفس الفعل و كفايته فى الحكم بالقبح و الحرمة.

و يشهد له وجدان الفرق بين حاله قبل الإتيان بالفعل و بين حاله بعده، و الذمّ فى الأول راجع إلى خلقه، و فى الثانى راجع إلى فعله، كما قال فى الوقايه و يرشدك إليه حكم الوجدان بالفرق الواضح بين من علم سوء سريره بإتيان ما يقطع بحرمة و بين من علم منه ذلك بعلم الرمل مثلا- و بين حاله قبل الإتيان به و بين حاله بعده و الذمّ فى الأول متوجه على خلقه و فى الثانى على فعله، و شتان بين ذمّ الشخص و بين ذمّ الفعل. (١)

ثم إنّ المنقول عن سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه فى تهذيب الاصول أنّه سلّم انطباق الهتك و الظلم على الخارج، و إنّما استشكل فيه من ناحيه عدم الملازمه بينهما و بين التجزى (٢).

و قد مرّ أنّا نمنع عدم الملازمه؛ إذ لا- تفكيك بين الهتك و الظلم و التجزى، بل التجزى مصادق لهذه العناوين لا أنّه ملازم لها، فتدبر جيّدا.

فتحصّل: أنّ الفعل المتجزى به أو العزم المتعقب بالفعل مصادق للهتك و الإهانه، و مندرج تحت عنوان الظلم، و يحكم العقل باستحقاق العقوبه عليه.

ص: ٣٨٧

١- (١) الوقايه: ٤٥٧.

٢- (٢) تهذيب الاصول ١٦: ٢.

الأمر الثالث: فى ملازمه حكم العقل بقبح التجزى مع حكم الشرع بالحرمة. و عدمها و لا يخفى عليك أنه يقع الكلام حينئذ فى أن حكم العقل بقبح الفعل المتجزى به هل يستلزم حرمة شرعا أولا؟.

و قد استدلل على ذلك بقاعده الملازمه بين الحكم العقلى و الحكم الشرعى أعنى كلما حكم به العقل حكم به الشرع.

أورد عليه فى مصباح الاصول بأن القاعدة المذكوره مسلّمه إن كان المراد بها إدراك العقل فى ناحيه سلسله علل الأحكام الشرعيه من المصالح و المفاسد؛ إذ العقل لو أدراك مصلحه ملزمه فى عمل من الأعمال و أدرك عدم وجود مزاحم لتلك المصلحه فلا محاله علم بوجوده الشرعى بعد كون مذهب أهل العدل أن الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفاسد، و هكذا لو أدرك مفسده ملزمه بلا مزاحم علم بالحرمة الشرعيه لا محاله فهذه الكبرى مسلّمه و لا كلام فيها، و إنما الكلام فى صغرها؛ إذ قلما يوجد مورد يعلم العقل بعدم المزاحم كموارد المستقلات العقلية كحسن العدل و قبح الظلم؛ لأنّ العقل لا يحيط بالمصالح الواقعيه و المفاسد النفس الأمريه و الجهات المزاحمه لها، و لذا ورد فى الروايات أن دين الله لا يصاب بالعقول و أنه ليس شىء أبعد عن دين الله من عقول الرجال.

و إن كان المراد بها إدراك العقل فى ناحيه معلولات الأحكام الشرعيه كحسن الإطاعه و قبح المعصيه و قبح التجزى و حسن الانقياد فإنّ حكم العقل فيها فرع ثبوت الحكم الشرعى المولوى، فقاعده الملازمه أجنبيه عنه.

و عليه فلا دليل على أن حكم العقل بقبح التجزى يستلزم الحرمة الشرعيه، بل لنا أن ندعى عدم إمكان جعل حكم شرعى مولوى فى المقام؛ إذ لو كان حكم العقل كافيا فى إتمام الحجّه على العبد و فى بعثه نحو العمل أو زجره عن العمل كما هو الصحيح فلا حاجه إلى جعل حكم شرعى مولوى آخر، و إن لم يكن كافيا فلا فائده

فى جعل حكم آخر؛ إذ هو مثل الحكم الأول، فىكون جعل الحكم لغوا يستحيل صدوره من الحكيم تعالى و تقدس (١).

و لا- يخفى عليك أنّ القول بعدم الفائده منظور فيه؛ إذ ربما يكون الانبعث موقوفا على حكم مولوى و لكنّ الحاجه إليه فى بعض الأحيان لا تصلح لإثبات الملازمه بين الحكم العقلى و الحكم الشرعى مطلقا، بل هو مختصّ بمورده.

و استشكل الشهيد الصدر قدس سرّه على ما فى مصباح الاصول بأنه كلما كان الشارع يهتم بحفظ الملاك بأكثر ممّا يقتضيه الحسن و القبح العقليين من الحفظ الذاتى و كان ذلك- أى الحفظ المذكور- يحصل بجعل الشارع أمكن استكشاف جعل شرعى فى مورد الحكم العقلى من غير فرق بين أن يكون حكم العقل فى مرتبه علل الأحكام أو فى سلسله معلولاتها. و فى مسأله التجزى يمكن للشارع جعل خطاب تحريمى له لكى يحفظ.

ملاكات أحكامه الواقعيه بمرتبه جديده و زائده من الحفظ و لو فى حقّ من تنجز عليه التكليف الواقعى بغير العلم، فإنّه إذا علم بحرمة التجزى عليه على كلّ حال فقد يتحرّك و لا- يقدم على ارتكاب المخالفه؛ لأنّ للانقياد و التحرك عن خطابات المولى درجات، فقد ينقاد المكلف فى موارد العلم بالتكليف و لكنّه لا ينقاد فى موارد الاحتمال أو الظن و إن كان منجزا عليه- بحكم العقل- فىكون جعل حرمة التجزى لمزيد الحافظيه و سدّ أبواب العدم بهذا الخطاب و فى هذه المرتبه، فلا لغويه أصلا. (٢)

و لا يذهب عليك أنّ إمكان ترتب الفائده على الحكم الشرعى المولى

ص: ٣٨٩

١- ١) مصباح الاصول ٢٦: ٢.

٢- ٢) مباحث الحجج ٦٢: ١.

أحياناً لا إنكار له، و لكن لا يكفي ذلك للحكم بالملازمه بين الحكم العقليّ و الشرعيّ؛ لجواز الاكتفاء بالحكم العقليّ في إتمام الحجّه، إذ الذي تقتضيه قاعده اللطف و الحكمه هو وجود ما يصلح للداعويّه، و الحكم العقليّ في موارد المعلومات ممّا يصلح للداعويّه، فيصحّ أن يقال مع كون الحكم العقليّ كافياً في الاحتجاج فلا حاجه إلى جعل الشرعيّ المولوي. نعم إذا علم باهتمام الشارع بحفظ الملاك بأكثر من ذلك في بعض الموارد أمكن استكشاف جعل شرعيّ في مورد الحكم العقليّ فيما إذا لم يحصل ذلك إلاّ بجعل شرعيّ، و لكن قلّما توجد موارد يقطع العقل بذلك فيها. هذا، مضافاً إلى أنّ الكلام في مراتب المعلولات لا ملاحظه العلل و الملاكات، فتدبر جيّداً.

فتحصيل: أنه لا- دليل على الملازمه بين حكم العقل باستحقاق العقوبه في الفعل المتجرى به و بين الحكم الشرعيّ إلاّ في موارد العلم باهتمام الشارع بحفظ الملاكات بحيث لا يكتفى بالحكم العقليّ.

الباب الأول فى القطع، و فيه فصول

الفصل الأول فى القطع، و يقع البحث فيه من جهات:

الجهه الأولى: أنّ القطع يكون بنفسه طريقا إلى الواقع و حيث أنّ الطريقيه المذكوره عين ذات القطع لا تكون قابله للجعل مطلقا سواء كان الجعل بسيطا كجعل طريقيه القطع، أو مركبا كجعل القطع طريقا لا استقلالا و لا تبعا، كما لا يتصور الجعل فى ذاتيات كل شىء كالحيوائيه و النطق للإنسان، إذ وجدان الشىء لذاته و ذاتياته ضرورى و لا يحتاج إلى جعل جاعل.

نعم يجوز تعلق الجعل بوجود القطع أو بإيجاد المقدمات الموجهه للقطع.

و دعوى أنّ الذاتى لا ينفك عن الشىء مع أن القطع قد يصيب و قد لا يصيب، فمنه علم أنّ الطريقيه و الكاشفيه ليستا ذاتيا، و كونه كذلك فى نظر القاطع لا يثبت كونها من لوازمه الذاتيه، لأنّ الذاتى لا يختلف فى نظر دون نظر.

مندفعه بأنّ كشف القطع فى نظر القاطع لا يختلف فى نظر دون نظر، ما دام القطع موجودا عند القاطع، و عدم إصابته بالنسبه إلى الواقع لا يجعل القطع غير كاشف فالقطع أينما تحقّق لا ينفك عن الكاشفيه و حيث إنّها ذاتيه لا تحتاج إلى الجعل.

الجهه الثانيه: أنّ بعد ما عرفت من كون الطريقيه و الكاشفيه عين القطع هل

تكون حجبه القطع ذاتيه أم لا؟

هنا أقوال.

أحدها: أن تأثير القطع في الحجبه بمعنى تنجز التكليف و استحقاق العقوبه على المخالفه لازم للقطع، و صريح الوجدان شاهد على ذلك.

و لعل الوجه فيه أن مخالفه التكليف المجهول لا توجب استحقاق العقوبه بحكم العقل، بل الشرط في تأثيرها في ذلك، هو القطع بالتكليف، فالقطع شرط في تأثير المخالفه في حكم العقل باستحقاق العقوبه، فهذا الشرط كسائر الشروط التكويتيه لا يتوقف تأثيره على شىء آخر غير وجود المقتضى. فإذا انضم هذا الشرط إلى وجود المقتضى، فالتأثير لازم قهرا من دون حاجه إلى جعل شرعى أو عقلايى إذ القطع يجعل المخالفه مصداقا لهتك حرمة المولى، و من المعلوم أنه ظلم، و قبح الظلم ذاتى و ليس بمجعل.

نعم المنجزيه لا- تكون من لوازم ماهية القطع، بل هي من لوازم وجود القطع، فإذا حصل القطع للإنسان، يحكم العقل بترتب استحقاق العقوبه على المخالفه.

هذا كله بالنسبه إلى المنجزيه، و أمّا المعذريه، فظاهر العبارات أنها كذلك، إذ العقل يحكم بعدم استحقاق العقوبه عند عدم مصادفه قطعه للواقع.

ثانيها: أن استحقاق العقوبه ليس من الآثار القهريه و اللوازم الذاتيه لمخالفه التكليف المعلوم قطعا، بل من اللوازم الجعليه من العقلاء، لأن حكم العقل باستحقاق العقوبه ليس مّا اقتضاه البرهان، بل من القضايا المشهوره التى تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم مصالحها، و مخالفه أمر المولى هتك لحرمة و هو ظلم عليه، و الظلم قبيح، أى مّا يوجب الذمّ و العقاب عند العقلاء، فدخل القطع فى استحقاق العقوبه جعلى عقلايى لا ذاتى قهرى كسائر الأسباب الواقعيه و الآثار القهريه.

فإذا عرفت أن الحجبه بمعنى المنجزيه من اللوازم الجعليه العقلاييه، فبناء على

أن جعل العقاب من الشارع يصح القول بجعل المنجزيه للقطع شرعا، من دون لزوم محذور.

يمكن أن يقال، إن استحقاق العقوبة على مخالفه التكليف المعلوم من جهه كونها هتك لحرمة المولى لا- يحتاج إلى تطابق الآراء، بل العقل مدرك لذلك، و لو لم يكن اجتماع لأنه من مصاديق قبح الظلم، وقبح الظلم كحسن العدل أمر ثابت و لو لم يكن اجتماع أو لم يوجب اختلالا- فى النظام، و ذلك لملاءمه العدل مع القوه العاقله و منافره الظلم معها و هى تكفى فى إدراج القضية فى اليقينيّات.

هذا مضافا إلى أن الأوامر الشرعيه ليست بتمامها دخيله فى حفظ النظام، فتدبر.

ثالثها: أن الصحيح أن حجيه القطع من لوازمه العقليه بمعنى أن العقل يدرك حسن العمل به و قبح مخالفته و يدرك صحه العقوبه عند المخالفه لقطعه، لا بمعنى إلزام العقل أو تحريكه و بعته.

ثم إن إدراك العقل لذلك لا- يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء، لتكون الحجيه من الامور المجمعوله، أو من القضايا المشهوره.

بل هو من الامور الواقعيه الأزليه، كما هو الحال فى جميع الاستلزمات العقليه و تحرك الإنسان، نحو ما يراه نفعا له، أو ابتعاده مما يراه ضررا عليه ليس بإلزام من العقل بل السبب فيه حب النفس و لا اختصاص لذلك، بالإنسان، بل كل حيوان يكون كذلك بفطرته، و هذا التحريك تكويني لا بعث تشريعي.

ولا- يخفى عليك، أن القول الثالث يشبه القول الأول، و الفرق بينهما فى أن القول الأول ظاهر فى أن العقل حكم بذلك دون القول الثالث، فإنه صريح فى عدم حكم العقل بذلك و هو الصحيح و لكن حركه الإنسان غير حركه الحيوان، فإن الحركه فى الإنسان ناشئه عن الإدراك، كإدراك الاستلزمات بخلاف الحيوان فإنه فى الغالب

الجهه الثالثه: أنه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أو لا؟

قال الشيخ الأعظم، لا يجوز ذلك، لاستلزامه التناقض، إذ بمجرد القطع بكون مائع بولا يحصل له صغرى و كبرى أعنى قوله هذا بول و كل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، و عليه فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عن المقطوع يوجب التناقض إلا إذا قلنا بأن النجاسه و حرمة الاجتناب من أحكام ما علم بوليته من وجه خاص.

قال المحقق الخراسانى، إن المنع عن تأثير القطع ينافى كون التنجيز ذاتيا. هذا مضافا إلى أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا اى أصاب أو لم يصب، و حقيقه فى صورته الإصابه.

اورد عليه سيدنا الإمام قدس سره بأن وجه الامتناع ليس لزوم اجتماع الضدين، لأن الضدين، أمران وجوديان، و الوجوب و الحرمة و غيرهما من الامور الاعتبارية، بل وجه الامتناع هو لزوم اجتماع الإرادتين المختلفتين على مراد واحد، و الإرادتان، أمران وجوديان واقعيان. هذا مضافا إلى لغويّه الحكم الأول لو نهى عن العمل بالقطع.

و كيف ما كان فقد خالفهم صاحب الوقايه بدعوى أن التناقض لا يلزم على نحو الكليّه، إذ لا يكون كل قطع مصيبا للواقع، و عليه فلا يصح الحكم على كليّ القطع بعدم جواز الردع عنه من هذه الجهه.

هذا مضافا إلى أن التناقض لا يلزم إلا إذا تعلق الردع عما قطع عليه، و أما إذا كان مفاد الأماره المعذوريه أو رفع تنجز الحرمة فلا تناقض أصلا. و قد وقع ذلك فى ترخيص الشارع فى ارتكاب مشكوك الحرمة، بل و مضمونها فى موارد البراءه و البيئه القائمه على حليّه مضمون الحرمة إذ الترخيص لا يختص بصوره عدم المصادفه مع الحرام، بل مشكوك الحرمة حلال مطلق إذا كان مورد البراءه و مفاد الأماره،

فالتناقض المدعى وجوده، موجود فيها، إذ من المعلوم وجود محرمات كثيرة، و نجاسات واقعيه بين هذه المشكوكات.

فالإشكال مشترك، و طريق الحل واحد، و هو أنّ متعلق القطع و الظنّ هو الحرمة الواقعيه، و الردع لا- يكون عنها أبدا، بل الإذن يكون مؤمنا من عقابها، أو رافعا لتنجزها، و التنجز أو العقاب لم يتعلّق به القطع أبدا.

و دعوى أنّ مرتبه الحكم الظاهري محفوظه مع الظنّ و الشكّ، لوجود الساتر على الواقع، فيكون بما هو مجهول الحكم حلالا، بخلاف القطع الذي هو عين الانكشاف، من دون ستر و حجاب الذي لا يدع مجالا للإذن، و لا لموضوع حكم آخر.

مندفعه بأنّه لا ينحصر جعل الحكم الظاهري في وجود الساتر، بل ليس الوجه في إمكان أخذ الجهل موضوعا إلا تأخر مرتبه هذا الحكم عن الواقع بسببه، و هذا موجود مع القطع أيضا فكما أنّ الشيء بعنوان أنّه مجهول الحكم متأخر عنه، فكذلك متأخر بعنوان أنّه مقطوع الحكم.

و يمكن أن يقال أولا: إنّ الترخيص في ارتكاب فعل مقطوع الحرمة ترخيص في المخالفه بنظر القاطع. إذ الإتيان بالفعل مع القطع بالحرمة علّه تامّه، لتحقّق عنوان المخالفه، و هي قبيله بحكم العقل، و الإذن فيها يخالف القبح العقلي، و دعوى إمكان رفع التنجز كما في مورد الظنّ و الاحتمال لا- يساعد مع كون التنجز ذاتيا لوجود القطع و عليه فلا- يفيد تأخر مرتبه الترخيص عن مرتبه الحكم الواقعي في رفع المحذور، فإنّ القطع بالحكم علّه تامّه لحكم العقل باستحقاق المذمّه و العقوبه لمخالفه التكليف، و مع هذا الحكم الواضح العقلي لا يقبل الشيء بعنوان مقطوع الحكم ما يخالف الحكم المتعلّق بنفس الشيء المنكشف بالقطع.

و ثانيا: أنّ النهي عن العمل بالقطع يستلزم التناقض في مرحله ثبوت الغرض

الفعليّ التامّ من جميع الجهات و عدمه في نظر القاطع، لأنّ الغرض الداعي الى جعل التكليف بنظر القاطع موجود و هو فعليّ مطلق، حتّى في موارد الشكّ و لا معنى للنهي عن القطع، إلاّ عدم وجود الغرض الفعليّ من جميع الجهات و لا يمكن الجمع بين ثبوت الغرض كما هو مقتضى القطع و بين عدمه كما هو مقتضى النهي عن العمل به كما لا يخفى.

لا- يقال لازم ما ذكر من عدم إمكان الترخيص في مخالفه المقطوع هو عدم جواز تصرّف الشارع في حجّيه بعض أقسام القطع كالقطع الحاصل من الوسواس، أو القطع القياسي مع أنّ المعلوم خلافه، إذ الشارع منع عن العمل بالقطع الوسواسيّ و القياسي بالضرورة.

لأنّنا نقول إنّ الردع عن العمل بالقطع الوسواسيّ أو القياسي بالنسبه إلى عمل نفسه لا- بدّ من أن يكون من جهه طروء عنوان يستوجب تبدّل الواقع عن حكمه إلى حكم آخر، فيكون الواقع موضوعاً للحكم، إلاّ في حال الوسواس، فيكون له حكم آخر، نظير العناوين المأخوذه موضوعات للأحكام الثانويّه، فشرب النجس مثلاً- في نفسه حرام، لكن كما أنّه، إذا اضطرّ إليه يجب شربه فكذلك إذا كان المكلف وسواسيّاً يجب عليه أن يشرب النجس و إن علم أنّه نجس، فالوسواسيّ و إن حكم بتنجيز الحكم الواقعيّ في حقّ نفسه، و لكن للشارع أن يرخصه في تركه لما يرى من تبدّل عنوان الواقع المقطوع الموجب لرفع التنجيز واقعا، و الوسواسيّ و القطاع و إن حكما بقطعهما على تنجيز الواقع، و لكن لا اعتبار بعد إحراز طروء العناوين المبدّله للحكم الواقعيّ و لا يناقض هذا الحكم مع الحكم الواقعيّ بعد كون حكم الشارع عند الوسواس أو القياس متعلّقاً على المعنون بعنوان الوسواس و القياس، و الحكم المقطوع يكون متعلّقاً بعنوان نفس الشئ، و حيث أنّه أعمّ سقط الواقع عن التنجيز و لا يلزم منه الترخيص في المعصيه الفعليّه، فإنّه فيما إذا لم يتبدّل الموضوع الواقعيّ.

و ثالثاً: أنّ ما ذكرناه من عدم حجّية قطع القطّاع، أو قطع الوسواسي، ليس من شواهد عدم كون القطع علّه تامّه للتنجيز، لأنّ القطع عند القاطع يكون منجزاً بنحو العلّية التامّه.

و هكذا ما ذكرناه ليس بمعنى رفع التنجيز، بل معنى ما ذكرناه هو أنّ الحكم بالتنجيز من القاطع لا يعتبر عند الشارع فيما إذا كان القطع كثير الخطأ، ففي هذه الصورة يجوز للشارع النهي عن العمل به، لطوء العناوين المسوّغه لذلك.

فتحصّل أنّه لا- يجوز النهي عن العمل بالقطع ما لم يطرأ عنوان آخر يسوّغ النهي عنه، كما في مورد الوسواس أو القطّاع أو من أخذ بالقياس.

تنبية في حقيقه الحكم و مراتبه

ذكر جماعه أنّ مراتب الحكم أربعة: إحداها مرتبه الاقتضاء، ويعبر عنها بمرتبه الشأئيه، و ليس لهذه المرتبه إلاّ شأئيه الثبوت، فمثل طبيعه النظافه مثلاً في نفسها ذات مصلحه مستعدّه باستعداد ماهويّ لقبول الوجوب فمع وجود المانع عن الوجوب يقال لها شأئيه الوجوب، و وجوب اقتضائي و ليس لها وراء ذلك ثبوت و وجود، كما لا يخفى.

ثانيها مرتبه الإنشاء، و هو إيجاد المعنى باللفظ إيجاداً لفظيّاً، بحيث ينسب الوجود الواحد إلى اللفظ بالذات، و الى المعنى بالعرض.

ثالثها مرتبه الفعلية، و هي التي تبلغ مرتبه البعث و الزجر بنحو الجدّ، فإذا أنشأ المولى حكماً بداعى جعل الداعى من جدّ و إرادته جزميّة تمّ الأمر من قبل المولى.

رابعها مرتبه التنجيز، و هي ما إذا بلغ الحكم إلى مرتبه الوصول إلى المكلف و حصول العلم به، و حينئذ يكون مخالفته موجبه لاستحقاق العقوبه، و هذا هو معنى التنجيز.

يمكن أن يقال إنّ مراتب الحكم اثنتان: إحداها مرتبه الإنشاء و ثانيتهما مرتبه

الفعليّ من قبل المولى، إذ مرتبه التّجزيّ ليست من مراتب الحكم حيث إنّ علم المكلف و جهله بالحكم لا يوجب تغييراً في ناحيه الحكم الفعليّ من قبل المولى. وهكذا مرتبه الاقتضاء ليست من مراتب الحكم، لأنّه ليس فيها ثبوت حكم أصلاً.

الوجه الرابعه: في التجزيّ، و اعلم أنّه لا إشكال في أنّ القطع عند الإصابه يوجب التنجيز و استحقاق العقوبه على المخالفه.

و إنّما الكلام في أنّ القطع عند عدم الإصابه و التجزيّ، هل يوجب استحقاق العقوبه على المخالفه أو لا؟

و يقع الكلام في أمور:

الأمر الأوّل: أنهم استدّلوا على أنّ التجزيّ يوجب استحقاق العقوبه بوجوه، منها الاتّفاق و الإجماع، اجيب عنه بأنّ الإجماع المحضّ ل غير حاصل، و المنقول ليس بحجّه، هذا مضافاً إلى أنّ المسأله عقليّه، و الإجماع فيها لا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام.

و منها حكم العقل بتقريب أنّ العقاب على المعصيه الواقعيّه ليس إلّا لكونه هتكا لحرمة المولى و جرأه عليه و هذا الملاك موجود في التجزيّ، و مقتضاه هو استحقاق المتجزيّ للعقوبه. لا يقال إنّ العقاب على المعصيه يكون لأجل ذات المخالفه مع الأمر و النهي، أو لأجل تفويت الغرض، أو لأجل ارتكاب المبعوض للمولى، لأنّنا نقول ليس كذلك لوجود الكلّ في صورته الجهل. و مع ذلك لا يحكم فيه باستحقاق العقوبه.

فالتجزيّ مشترك مع المعصيه الواقعيه في المناط الذي يحكم العقل لأجله باستحقاق العقوبه و هو الإقدام على المعصيه و عدم المبالاة بنهي المولى و هتك حرمة، و مقتضاه هو استحقاق العقوبه بالتجزيّ كما يستحقّها بارتكاب المعصيه الواقعيّه.

و دعوى أنّ استحقاق المذمّه على ما كشف عنه الفعل من سوء السريره لا يوجب استحقاقها على نفس الفعل، و من المعلوم أنّ الحكم العقلي باستحقاق الذمّ، إنّما يلازم استحقاق العقاب شرعا إذا تعلق بالفعل، لا بالفاعل.

مندفعه بما عرفت من حكم العقل باستحقاق العقوبه، بمجرد القطع بالتكليف، و الإقدام على المخالفه، من دون فرق بين موافقه للواقع عدمها، و ذلك لأنّ الفعل المتجرى به مضافا إلى أنّه كاشف عن سوء السريره يكون مصداقا للهتك و الإهانه بالنسبه إلى المولى و هذا بنفسه ظلم و هو تمام الموضوع لاستحقاق العقوبه.

الأمر الثاني: فى أنّ الاستحقاق المذكور هل يكون على الفعل المتجرى به أو خصوص العزم، و المختار هو الأوّل.

و الوجه فيه، أنّه مصداق للهتك و الإهانه للمولى، و الهتك قبيح و محكوم بالحرمة و لا ينافيه عدم اتّصاف الفعل فى نفسه بشيء من موجبات القبح، إذ صيروره الفعل مصداقا للهتك يكفى فى كونه موجبا لاستحقاق العقوبه و إن لم يتغيّر وجهه فى نفسه، و حيث إنّ موضوع القبح و الحرمة مع موضوع الحكم النفسى للفعل مختلف فلا منافاه و لا تضادّ بين كون الفعل محكوما بالجواز فى نفسه، و بين كونه محكوما بالحرمة باعتبار كونه مصداقا للهتك و الإهانه بالنسبه إلى المولى.

و إنّما المنافاه فيما إذا ادّعى القبح بحسب ذات الفعل و هو خلاف المفروض، و دعوى أنّ اتّحاد الفعل المتجرى به مع عنوان الهتك و الإهانه ليس دائميّا، لأنّ من أقدم على مقطوع الحرمة من جهه شقوه نفسه لا من جهه الاستخفاف بالمولى، لا يكون إقدامه هتكا للمولى.

مندفعه بأنّ الهتك يصدق مع القطع بكونه معصيه للمولى، و لو لم يقصد الهتك لكفايه مخالفته، مع القطع المذكور فى صدق الهتك و الإهانه.

لا يقال، إنّ الجراه على المولى، تكون من الصفات النفسائيه و الأحوال العارضه

على النفس، و الفعل المتجرى به يكشف عن تحققها فى النفس، و لا- يكون هو بنفسه مصداقا لها، و القبيح هو الجراه و لا وجه لسرايه القبح منها إلى الفعل.

لأننا نقول أولا: إنه منقوض بمثل التعظيم و نحوه، فكما أن نفس الفعل المأتى به للتعظيم محكوم بالحسن و الوجوب، فكذلك نفس الفعل المتجرى به محكوم بالقبح و الحرمة.

و ثانيا: إن لازم ذلك هو عدم القول بحرمة الهتك مطلقا، لأن كل هتك يحكى عن الجراه على المولى، و هى محكوم به بالحرمة لا- نفس الفعل و هو كما ترى، و بالجمله كشف الهتك عن سوء السريره و الجراه و الطغيان لا ينافى صدق الإهانه على الفعل المتجرى به و كفايه ذلك فى الحكم بالقبح أو الحرمة.

فتحصّل أن الفعل المتجرى به، أو العزم المتعقب بالفعل، مصداق للهتك و الإهانه، و بهذا الاعتبار يندرج الفعل المتجرى به تحت عنوان الظلم، و حكم العقل باستحقاق العقوبه عليه.

الأمر الثالث: فى ملازمه حكم العقل مع حكم الشرع و عدمها فى الاستحقاق المذكور.

ربما يستدل على ذلك فى المقام بقاعده الملازمه بين الحكم العقلى و الحكم الشرعى، أعنى كلما حكم به العقل حكم به الشرع.

اورد عليه فى مصباح الاصول بأن القاعده المذكوره مسلّمه إن كان المراد بها، إدراك العقل فى ناحيه سلسله علل الأحكام الشرعيه من المصالح و المفساد، إذ العقل لو أدرك مصلحه ملزمه فى عمل من الأعمال و أدرك عدم وجود مزاحم لتلك المصلحه فلا محاله علم بوجوبه الشرعى بعد كون مذهب أهل العدل، أن الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفساد.

و هكذا لو أدرك مفسده ملزمه بلا مزاحم علم بالحرمة الشرعيه لا محاله، فهذه

الكبرى مسلّمه و لا- كلام فيها، و إنّما الكلام فى صغرها، إذ قلّمَا يوجد مورد يعلم العقل بعدم المزاحم كموارد المستقلّات العقلية، كحسن العدل و قبح الظلم، لأنّ العقل لا يحيط بالمصالح الواقعيّه، و المفسد النفس الأمريّه، و الجهات المزاحمه لها. و لذا ورد فى الروايات: أنّ دين الله لا يصاب بالعقول، و أنّه ليس شىء أبعد عن دين الله من عقول الرجال.

و إن كان المراد بها إدراك العقل فى ناحيه معلومات الأحكام الشرعيّه، كحسن الطاعه و قبح المعصيه و قبح التجزى و حسن الانقياد، فإنّ حكم العقل فيها فرع ثبوت الحكم الشرعىّ المولوى، فقاعده الملازمه أجنبيّه عنه. هذا مضافا إلى لغويّه الجعل الشرعى مع وجود الحكم العقلى.

و دعوى أنّ كلّما كان الشارع يهتمّ بحفظ الملاك، بأكثر ممّا يقتضيه الحسن و القبح من الحفظ الذاتى، و كان ذلك أى الحفظ المذكور يحصل بجعل الشارع أمكن استكشاف جعل شرعى، فى مورد الحكم العقلى من غير فرق بين أن يكون حكم العقل فى مرتبه علل الأحكام أو فى سلسله معلولاتها.

ففى مسأله التجزى يمكن للشارع جعل خطاب تحريمى له لكى يحفظ ملاكات أحكامه الواقعيّه بمرتبه جديده و زائده من الحفظ و لو فى حقّ من تنجز عليه التكليف الواقعى بغير العلم، فإنّه علم بحرمة التجزى عليه على كلّ حال فقد يتحرّك و لا يقدم على ارتكاب المخالفه، لأنّ للانقياد و التحرك عن خطابات المولى درجات، فقد ينقاد المكلف فى موارد العلم بالتكليف و لكنّه لا- ينقاد فى موارد الاحتمال أو الظنّ و إن كان منجزا عليه بحكم العقل، فيكون جعل حرمة التجزى لمزيد الحافظيه و سدّ أبواب العدم بهذا الخطاب، و فى هذه المرتبه فلا لغويّه أصلا.

مندفعه بأنّ إمكان ترتّب الفائده على الحكم الشرعىّ أحيانا لا- إنكار له، و لكن ذلك لا يكفى للحكم بالملازمه بين الحكم العقلى و الشرعىّ لجواز اكتفاء الشارع

بالحكم العقلي في إتمام الحجّه، إذ غايه ما تقتضيه قاعده اللطف، و الحكمه هو وجود ما يصلح للداعويّه، و الحكم العقلي في سلسله المعلولات ممّا يصلح للداعويّه فلا حاجه إلى جعل الشرعيّ المولويّ. نعم إذا علم باهتمام الشارع بحفظ الملاك بأكثر من ذلك في بعض الموارد، أمكن استكشاف جعل شرعيّ في مورد الحكم العقليّ، و لكن قلّمّا توجد موارد يقطع بذلك فيها.

فتحصل أنّه لا دليل على الملازمه إلّا في موارد العلم باهتمام الشارع بحفظ الملاكات، بحيث لا يكتفى بالحكم العقليّ.

التنبیه الأول: فی أنّ العزم المجرد لا قبح فيه، بل القبح فيه لتعقّب العزم بالفعل الخارجى أو...

فی أنّ العزم المجرد لا- قبح فيه، بل القبح فيه لتعقّب العزم بالفعل الخارجى أو لتعلقه بالفعل المذكور مع زعم كونه معصيه و بعبارة اخرى قبح العزم تبع لقبح متعلقه و ليس بذاتى، قال فى نهايه الاصول: إنّ قبح العزم مثلا ليس لما أنّه عزم بل لما أنّه عزم للمعصيه و مؤدّ إليها بالآخره، فقبح المعصيه بما أنّها هتك لحرمة المولى و خروج عن رسم عبوديته ذاتى، و قبح العزم و الإراده تبعى، فكيف يقال بعدم ثبوت العقاب على نفس الهتك و بثبوتها للعزم عليه؟! مع أنّ العزم على الهتك ليس مصداقا للهتك، بل يكون قبيحا من جهه تعلقه بالهتك القبيح. (١)

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه حيث قال: إنّ عنوان الهتك و الخروج عن زى الرقيّه ممّا لا ينطبق على الفعل الخارجى، بل ينطبق على أمر نفسى عبّر عنه بالعزم على المعصيه.

لما عرفت من أنّ الهتك ناش من الفعل الذى هو معصيه فى الواقع أو علم بكونه معصيه، و ليس مجرد العزم هتكا؛ لعدم كونه مخالفا للتكليف، إذ لا تكليف بالنسبه إلى العزم كما لا يخفى.

و دعوى أنّ العبد إذا صار بصدد الجرى الخارجى فيما يخالف رضا المولى و فيما

يغضه و لكن لم يتحقق منه أى عمل خارجى أصلا لمانع أقوى منه، كما لو أراد أن يسبّ المولى فأغلق شخص فمه و منعه عن التفوّه بأى كلمه فإنّه لا- إشكال فى صدق التجزى و الهتك و غيرهما من العناوين المتقدمه على مجرد كون العبد فى مقام الخروج عن العبوديّه و بصدد مخالفه المولى و مجرد الجرى النفسى على طبق الصفه الكامنه فى النفس المذى عبّر عنه صاحب الكفايه بالعزم على الفعل، و إذا فرض صدق هذه العناوين على العمل النفسى فى مورد لا يكون هناك عمل فى الخارج كشف ذلك عن أنّ هذه العناوين ليست من عناوين الخارج، بل من عناوين النفس، و عليه ففى المورد الذى يصدر منه عمل خارجى لا يصدق التجزى على العمل الخارجى؛ إذ الجرى النفسى و كونه فى مقام العصيان أمر سابق عليه. و قد عرفت أنّ التجزى يصدق عليه. (١)

مندفعه بأنّ الفعل فى المثال المذكور كفعل الأّبكم، فإنّ إشاراته تقوم مقام الفعل مع وجود المانع، و يكون قبج العزم و الإراده فيه ناش عن إشاراته التى تقوم مقام الفعل، و إلا فقد عرفت من أنّ مجرد العزم و الإراده لا يكون مخالفا للتكليف؛ إذ لم يرد تكليف بعدم العزم و الإراده كقوله «لا تعزموا».

التنبیه الثاني: فى الأدله النقلیه التى يمكن الاستدلال بها فى المقام و هی...

فى الأدله النقلیه التى يمكن الاستدلال بها فى المقام و هى طائفتان الطائفه الاولى هى التى يمكن الاستدلال بها على حرمه نفس القصد و العزم على المعصيه و هى مشتمله على الآيات و الروايات.

فمن الأولى قوله تعالى: تَلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ (٢).

ص: ٤٠٤

١- (١) منتهى الاصول ٤: ٥١.

٢- (٢) القصص: ٨٣.

بتقريب أنّ الآية الكريمة تدلّ على أنّ الآخره للذين لا إراده لهم بالنسبه إلى العلوّ و الفساد، فيستفاد منها أنّ إرادته العلوّ و الفساد مبعوضه و موجهه للمحروميّه.

و قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (١) لدلالته على أنّ محبته إشاعه الفحشاء سبب للعذاب

و قوله عزّ و جلّ وَ إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢) لدلالته على أنّ ما في الأنفس من النيات مورد المحاسبه و المؤاخذه، إذا كانت نيات للمعاصي،

و قوله تبارك و تعالى: الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَاهَدَ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِينَا بَقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَ بِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣) بتقريب أنّ نسبه القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن زمن القاتلين بكثير ليس إلّا- من جهه رضاهم بقتلهم، فالرضا بالقتل موجب لإسناد القتل إليهم أيضا، و من المعلوم أنّ ما يوجب إسناد القتل لا يخلو عن المؤاخذه، و إلى غير ذلك من الآيات الكريمة الدالّة على استحقاق المؤاخذه و المحاسبه و العذاب و المحروميّه من دار الآخره بسبب العزم و الإراده و الرضا بالنسبه إلى المعاصي و إشاعه الفحشاء و غير ذلك من المنكرات.

و من الثانيه ما رواه في الكافي بسند موثّق عن النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السّلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم، «بيته المؤمن خير من عمله، و بيته الكافر شرّ من

ص: ٤٠٥

١-١ (١) النور: ١٩.

٢-٢ (٢) البقره: ٢٨٤.

٣-٣ (٣) آل عمران: ١٨٣.

عمله، و كل عامل يعمل على تبيته. (١) بتقريب أنه يدل على أن تبه الكافر شرّ أزيد من شرّ عمله، و من المعلوم أن الشرّ قابل للمؤاخذة.

و منها ما رواه فى العلل مرسلًا عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه كان يقول: «تبه المؤمن أفضل من عمله؛ و ذلك لأنّه ينوى من الخير ما لا يدركه، و تبه الكافر شرّ من عمله و ذلك لأنّ الكافر ينوى الشرّ و يأمل من الشرّ ما لا يدركه. (٢) بالتقريب الماضى.

و منها ما رواه فى الكافى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن القاسم بن محمّد عن المنقرى عن أحمد بن يونس عن أبى هاشم قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: «إنّما خلّد أهل النار فى النار لأنّ نياتهم كانت فى الدنيا أن لو خلّدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، و إنّما خلّد أهل الجنّة فى الجنّة لأنّ نياتهم كانت فى الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً فبالتّيات خلّد هؤلاء و هؤلاء، ثمّ تلا قوله تعالى قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكَلْتَهُ قَالَ:

على تبيته. (٣) و هو ضعيف بسبب جهاله أحمد بن يونس.

و يدل هذا الخبر على أنّ تبه المعصية الواقعيّة إلى الأبد سبب للعذاب الدائم، كما أنّ تبه الإطاعة الحقيقيّة أبداً موجباً للنّعيم الدائم. و عليه فالتيه سبب للمؤاخذة.

و منها ما رواه فى المحاسن عن أحمد بن محمّد بن خالد عن على بن الحكم عن أبى عروه السلمى عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «إنّ الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة» (٤) بتقريب أنّ الحديث يدلّ على أنّ التّيه سبب لكيفيّة الحشر.

و منها ما رواه فى التهذيب باسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن أبى جعفر عن أبى الجوزاء عن الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن على عن

ص: ٤٠٦

١-١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات، ح ٢.

٢-٢) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات، ح ١٧.

٣-٣) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات، ح ٤.

٤-٤) الوسائل: الباب ٥ من أبواب مقدّمه العبادات، ح ٥.

آبائهم عليهم السّلام عن رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم أنّه قال: «إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنه فالقاتل و المقتول في النار، قيل يا رسول الله: هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: صلّى الله عليه وآله و سلّم لأنّه أراد قتله» (١) بتقريب أنّ التعليل بقوله «لأنّه أراد قتله يدلّ على أنّ العداوة سبب للمؤاخذه و الدخول في النار و إن منعت عنها الموانع.

و منها ما رواه في الكافي عن أبي علي الأشعريّ عن محمّد بن سالم عن أحمد بن النضر عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «لعن رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم في الخمر عشرة: غارسها و حارسها و عاصرها و شاربها و ساقبها و حاملها و المحموله له و بايعها و مشتريها و آكل ثمنها» (٢) و الحديث ضعيف من جهة عمرو بن شمر.

و نحوه ما عن شعيب بن واقد (٣).

بتقريب أنّ الخبر يدلّ على أنّ فعل بعض المقدمات بقصد ترتّب الحرام ممّا يوجب العقاب. و هو أيضا ضعيف.

و منها ما رواه الصدوق قدّس سرّه في العلل عن الرضا عليه السّلام: «و من غاب عن أمر فرضي به كان كمن شاهده و أتاه» (٤).

و منها ما رواه في المحاسن عن محمّد بن مسلم رفعه قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام:

«إنّما يجمع الناس الرضا و السخط، فمن رضى أمرا فقد دخل فيه، و من سخط فقد خرج منه». (٥) و الخبران يدلّان على أنّ الرضا بفعل قوم بمنزله إتيان ذلك الفعل، و

ص: ٤٠٧

١-١) الوسائل: الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو، ح ١، و لعلّ الصحيح الحسن بن علوان لعدم وجود الحسين بن علوان.

٢-٢) الوسائل: الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

٣-٣) المصدر السابق.

٤-٤) الوسائل: الباب ٥ من أبواب الأمر و النهي، ح ٥.

٥-٥) الوسائل: الباب ٥ من أبواب الامر و النهي، ح ١٠.

غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على حرمة نفس العزم و المؤاخذه عليه.

الطائفه الثانيه هى التى تكون فى قبال الطائفه الاولى و تدلّ على العفو و عدم ترتّب العقاب و المؤاخذه:

منها صحيحه زراره عن أحدهما عليهما السّلام قال: إنّ الله تبارك و تعالى جعل لآدم فى ذرّيته أنّ من همّ بحسنه فلم يعملها كتبت له حسنه، و من همّ بحسنه و عملها كتبت له عشرا، و من همّ بسيئه لم تكتب عليه، و من همّ بها و عملها كتبت عليه سيئه». (١)

و منها موثقه أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «إنّ المؤمن ليهمّ بالحسنه و لا يعمل بها فتكتب له حسنه و إن هو عملها كتبت له عشر حسنات، و إنّ المؤمن ليهمّ بالسيئه أن يعملها فلا يعملها فلا تكتب عليه». (٢)

و منها موثقه ابن بكير عن أبى عبد الله عليه السّلام أو عن أبى جعفر عليه السّلام: «أنّ الله تعالى قال لآدم: يا آدم جعلت لك أن من همّ من ذرّيتك بسيئه لم تكتب عليه، فإن عملها كتبت عليه سيئه»، الحديث. (٣)

و منها صحيحه جميل عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «إذا همّ العبد بالسيئه لم تكتب عليه». (٤)

و غير ذلك من الأخبار التى يترأى مناقضتها مع الأخبار السابقه.

و قد جمع الشيخ الأعظم قدس سرّه بين الطائفتين باختلاف الموضوع أى بحمل الأخبار الأخيره على من ارتدع عن قصده بنفسه و حمل الأخبار السابقه على من بقى على قصده حتّى عجز عن الفعل لا باختياره، أو بحمل الأخيره على من اكتفى بمجرّد القصد

ص: ٤٠٨

١-١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات، ح ٥.

٢-٢) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات، ح ٨.

٣-٣) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات، ح ٨.

٤-٤) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات، ح ١٠.

و السابقه على من اشتغل عند القصد ببعض المقدمات. و استشهد له بحرمة الإعانة على المحرّم حيث عمّمه بعض الأساطين لإعانة نفسه على الحرام، و لعلّه لتتقيح المناط لا بالدلاله اللفظيّه. (١)

و لا يذهب عليك: أنّ الجمع المذكور بكلا شقيّه لا يخلو عن بعض الشواهد لشهاده بعض الأخبار عليه حيث إنّ الموضوع في الأخبار الأخيره مقيّد بعدم الإتيان و لو بالمقدمات، بخلاف الموضوع في بعض الأخبار السابقه فإنّه مقيّد بمن أتى ببعض المقدمات كالأخبار الوارده في لعن غارس الخمر و حارسها و عاصرها و نحوهم ممّن يقصد تحصيل الخمر و أخبار التقاء المسلمين بسيفهما، أو أنّ الموضوع في بعض الأخبار السابقه مقيّد بمن يمنعه المانع كالأخبار الوارده في أنّ القاتل و المقتول من المؤمنين إذا تقاتلا- كلاهما في النار؛ إذ المقتول أراد قتل الآخر إلا أنّ القاتل يمنعه عن ذلك، بخلاف الموضوع في أخبار العفو بناء على اختصاصه بما إذا ارتدع عن الفعل بنفسه فتأمل.

و لكن مع ذلك لا تعميم للجمع المذكور بكلا شقيّه بالنسبه إلى جميع الأطراف؛ و لذا تبقى المعارضه في سائر الأطراف ممّا لم يتعرّض فيه إلاّ نفس الإراده و التيه كأخبار العفو و أخبار تيه المؤمن خير من عمله و تيه الكافر شرّ من عمله و أخبار خلود أهل النار في النار و خلود أهل الجنّه في الجنّه بالتيات و الآيات و الأخبار الدالّه على أنّ الرضا بعمل قوم بمنزله الإتيان به أو أنّ ما في الأنفس و القلوب من تيه المحرّمات مورد المؤاخذه و المحاسبه.

فالأولى أن يقال: يجمع بين هذه الأطراف أيضا باختلاف الموضوع من ناحيه اخرى، فما ذكره الشيخ مفتاح لكيفيّه الجمع بين الأخبار؛ إذ الموضوع في سائر

ص: ٤٠٩

الأخبار أيضا يختلف مع أخبار العفو، فإنّ موضوع أخبار العفو هو العزم على فعل المعصية من نفسه، و الموضوع في الآيات و الروايات الدالّة على أنّ الرضا بفعل قوم بمنزله الإتيان به هو الرضا بوقوع المنكرات و الفساد من الغير و ترك الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر؛ و هكذا موضوع أخبار العفو هو العزم على المعصية من نفسه، و موضوع أخبار الخلود هو الكفر و الإيمان اللذان يقتضيان المعصية أو الإطاعة الأبدية إن لم نقل بأنّ التّيه في المؤمن و الكافر مع فرض تلبسهما بالعمل في الجملة يكفي في الفرق بين موضوع هذه الأخبار أخبار العفو، و أيضا الموضوع في أخبار تّيه المؤمن خير من عمله و تّيه الكافر شرّ من عمله هو بيان توسعه النّيه في الطرفين، و ليس في مقام بيان أنّ تّيه المعصية من المؤمن توجب المؤاخذه، و هكذا الموضوع في الآيه الكريمة: **وَ إِنْ تُبَيِّدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ** هو بيان المؤاخذه على المعاصي القلبية كالنفاق و الشرك و الكفر، فالآيه تدلّ على أنّ إبداءها أو إخفاءها لا يوجب الفرق في عقوبتها، و لا دلاله لمثلها على أنّ تّيه المعصية و العزم عليها مورد المحاسبه و المؤاخذه و العقاب.

و إن أبيت عن هذا الجمع و ادّعت أنّ عدّه من الأخبار مختصّه بباب العزم و الإراده كإرادته العلوّ و الفساد، فيجمع بينها و بين أخبار العفو بالتخصيص؛ فإنّ النسبه بينهما هي العموم و الخصوص، فلا تعارض بين الآيات و الأخبار المذكوره كما لا يخفى.

و عليه فالآيات و الأخبار السابقه دلّت على ثبوت العقاب في موارد خاصّه كإرادته القتل أو محبّه إشاعه الفحشاء و يقدم هذه الموارد على أخبار العفو عن العزم على المعصية جمعا بينهما.

و من المعلوم إنّ إثبات العقوبه في هذه الموارد لا يستلزم ثبوت العقاب على مطلق قصد المعصية؛ إذ المحرّمات مختلفه. و لعلّ اختلاف مفاستها و أهمّيّه بعضها

يوجب جعل العقاب على نفس الإرادة في هذه الموارد حتى يحذر الناس من القرب إليها. هذا، مضافاً إلى احتمال أن يكون المقصود من الإرادة والمحبه في مثل قوله تعالى:

تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا وَ فِي مِثْلِ:

إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا آيَهُ. هي الإرادة والمحبه العمليه كقوله تعالى: يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ الْآيَهُ.

و لو سلّمنا دلالة الآيات والأخبار على ترتب استحقاق العقاب على مجرد قصد المعصية مطلقاً من دون فرق بين موارد المعصية، فلا تعارض بينها وبين أخبار العفو لأن أخبار العفو تدل على عدم فعلية هذا الاستحقاق تفضلاً من الله سبحانه و تعالى، ولا منافاه بينهما. و عليه فبعد الجمع بين طوائف الأخبار يستفاد من مجموع الأدله عدم ترتب المؤاخذة على تيه المعصيه عدا موارد خاصه.

و لو سلّمنا التعارض بين الأخبار فيجربى فيها قواعد الأخبار المتعارضه فإن قلنا بالتخير فهو، وإلا فمقتضى القاعده هو التساقط، و قد عرفت أن العقل لا يحكم باستحقاق العقوبه على مجرد العزم و القصد.

فتحصّل: أنه لا دليل عقلا ولا نقلا على فعلية حرمة نفس القصد و العزم عدا موارد خاصه كالكفر و محبه إشاعه الفحشاء و إرادته العلوّ و الفساد، و مع عدم فعلية حرمة نفس العزم و القصد فالعقوبه فى موارد التجزى يختص بما إذا أتى بالفعل، و لا يكفى مجرد العزم، فلا تغفل.

التنبیه الثالث: أن موضوع البحث فى التجزى لا يختص بصوره القطع، بل موضوعه هو الحجّه...

أن موضوع البحث فى التجزى لا يختص بصوره القطع، بل موضوعه هو الحجّه غير المطابقه للواقع سواء كانت هى القطع أو العلم الإجمالى أو الظن أو احتمال التكليف المنجز كالشبهه البدويه فى الحكم قبل الفحص، فإذا قامت الحجّه المذكوره يكون الحكم منجزاً.

عليه ولا- مؤمن له بالنسبه إليه، فاللازم هو مراعاته، فإذا خالفه و أصاب القطع أو الظنّ أو الاحتمال المنجّز للواقع فهو عاص حقيقه، وإذا لم يصب القطع و أخواه الواقع فهو متجرى من دون فرق بين القطع و أخويه، بل إذا جاء به برجاء عدم مصادفه الحرام الواقعي و اتفقت الإصابه فهو عاص حقيقه؛ لأنّ وظيفته هو تركه، كما أنّ لو جاء به برجاء عدم مصادفه الحرام و لم يصادف فهو عاص بالتجرى؛ لأنّ وظيفته هو الترك، و يخرج بارتكابه عن زى العبوديه و الطاعه لمولاه.

التنبیه الرابع: أنه لو وجد مؤمنا و استند إليه في ارتكاب المشتبه فلا كلام في كونه معذورا...

أنه لو وجد مؤمنا و استند إليه في ارتكاب المشتبه فلا كلام في كونه معذورا سواء طابق المؤمن الواقع أو لم يطابق؛ لأنه اعتمد على الحجّه و لم يخرج بذلك عن زى العبوديه.

و أما إذا لم يستند إليه و ارتكب المشتبه برجاء مصادفه الحرام و لم يصادف كمن شرب مستصحب الحليه برجاء أن يكون هو الحرام الواقعي و لم يصادف فالمحكى عن المحقق النائيني أنّ هذا تجرّ أيضا، و يترتب عليه أحكامه.

و هو جيّد، بل هو عاص حقيقه إن كان الشرب المذكور في الواقع شربا حراما؛ لأنه لم يستند إلى الاستصحاب في ارتكاب المشتبه. و مجرد مطابقه عمله مع المؤمن من دون استناد إليه لا يكفي في صحه الاعتذار بالنسبه إلى ما صدر عنه، فتأمل.

و عليه فدعوى المنع من جهه أنّ الفعل له مؤمن شرعيّ يستند إليه. (1)

كما ترى؛ لأنّ المفروض أنه لم يستند إليه، بل أخذ جانب احتمال الخلاف و صادف الواقع، فهو أتى بالواقع من دون عذر، فيصدق عليه أنه عصي في الحقيقه و

ص: ٤١٢

التنبیه الخامس: أنّ العقل كما عرفت يحكم باستحقاق العقوبه عند مخالفه الله تعالى بإتيان المنهية

أنّ العقل كما عرفت يحكم باستحقاق العقوبه عند مخالفه الله تعالى بإتيان المنهية عنه أو ترك المأمور به؛ فإنّ نفس المخالفه هتك للمولى. هذا بالنسبه إلى مخالفه المولى و استحقاق العقوبه، و أمّا بالنسبه إلى الإطاعه و استحقاق المثوبه فلا حكم للعقل باستحقاق المثوبه عند الانقياد له تعالى سواء أصاب مع الواقع أو لم يصب؛ لأنّ المطيع أدى وظيفته كما لا استحقاق للمثوبه فى إطاعه المملوك لمولاه خصوصا فى المملوك الذى كان جميع ما له من الوجود و ما يتعلّق به من مولاه.

نعم، يصير بذلك لائقا للتفضّل من مولاه. و عليه ففى مورد صدق المخالفه و الهتك و لو بالتجرى يحكم العقل باستحقاق العقوبه، و أمّا فى مورد صدق الموافقه و الانقياد فلا حكم للعقل باستحقاق المثوبه و إن حكم بلياقه المطيع للتفضّل. و ممّا ذكر يظهر ما فى بعض العبارات من جعل العقل حاكما فى البابين.

التنبیه السادس: أنّ حكم التجزى يختلف شدّه و ضعفا باختلاف حال...

أنّ حكم التجزى يختلف شدّه و ضعفا باختلاف حال المتجرى و اختلاف المنجز احتمالا و ظلّنا و علما و اختلاف المتجرى به قال فى الوقايه:

أنّ حكم التجزى يختلف شدّه و ضعفا مع اتّحاد المتجرى به من جهات مختلفه فالتجرى من العالم أو الشيخ المسنّ أشدّ من الجاهل أو الشاب، كما أنّ التجزى مع الشكّ أقوى منه مع الاحتمال و أضعف من الظنّ، و لكنّه يختلف إذا قست المحرّمات بعضها ببعض، فالتجرى بالإقدام الاحتمالى على قتل المؤمن أشدّ من الإقدام الظنّى على قتل حيوان محترم، و هو بالإقدام مع الشكّ على وطى المحصنه أشدّ من الإقدام على وطى الحليله الحائض ظلّنا (١).

ص: ٤١٣

التنبیه السابع: أنه إذا عصى العبد مولاه بسبب غلبه شقوته استحق العقوبه بنفس المخالفه،...

أنه إذا عصى العبد مولاه بسبب غلبه شقوته استحق العقوبه بنفس المخالفه، فإنه هتك لمولاه وجرأه عليه و خروج عن زى العبوديه و إن لم يقصده باللحاظ الاستقلالى، و إذا قصد مع ذلك عنوان التجزى و المعصيه باللحاظ الاستقلالى يتعدّد سبب الاستحقاق للعقوبه؛ لأنه حينئذ ارتكب هتكين: أحدهما: هو الإتيان بالمنهى أو ترك المأمور به مع أنّهما هتك بنفسهما و إن لم يكن داعيه إلاّ- غلبه شقوته. و ثانيهما: هو قصد الهتك و التجزى بالفعل الحرام أو ترك المأمور به خارجا، و من المعلوم أنّهما عنوانان، و مقتضاهما هو تعدّد استحقاق العقوبه.

و دعوى التداخل فى الأسباب غير مقبوله إذا كان المسبب قابلا للتكرّر كما قرّر فى محلّه.

لا- يقال: إنّ من العناوين المبعوضه ما يكون مقدّمه لما هو أشدّ مبعوضيه و قبحا، فعلى تقدير ترتبه عليها لا يلاحظ إلاّ بلحاظ المقدميه المحضه، و لا يوصف إلاّ بالحرمة الغيريه، و تكون مبعوضيتها و عقابها مندكّه فيه و يندمجان فيه اندماج الضعيف فى الشديد، فلا يعدّان إلاّ فعلا واحدا، بخلاف ما إذا لم يترتب عليها، فإنّها تستقلّ حينئذ بنفسها، و تعدّ مبعوضا مستقلا يترتب عليها ما أعدّها من العقاب و هذا أمر وجدانى له نظائر كثيره فى العرف و الشرع، فمن زنى بامرأه لا يحكم عليه باللحاظ الأولى إلاّ بارتكاب كبيره واحده و أنّ سبقه مسّ العوره منها و نحوه، و لا يقام عليه إلاّ حدّ واحد، بخلاف ما إذا لم يترتب عليه؛ فإنّ المسّ و غيره من المقدمات و اللوازم المحرّمه يعاقب عليها و يعزّر، و لا- يجمع عليه فى صورته ترتب الفعل بين الحدّ و التعزير... إلى أن قال: و هكذا فليكن الحال فى التجزى، بل الأمر فيه أوضح، و حيث إنّ المعصيه الواقعيه لا يمكن وقوعها إلاّ بالتجزى و لا ينفكّ عنه اكتفى فى العقاب بالعقاب عليها، و إن كان العقاب أهون لو فرض محالا إمكان الافتراق

بينهما، كما أنّ الأمر كذلك لو أمكن الزنا بلا مسّ. (١).

لأننا نقول: ليس الكلام فى التجزى بالمعنى الآلى حتى يصحّ القياس بالأمثله المذكوره؛ فإنّ المعصيه الواقعيه لا يمكن وقوعها بدون التجزى بالمعنى الآلى و إن كان الداعى للمعصيه هو غلبه شقوه النفس، بل الكلام فى التجزى بالمعنى الاستقلالى بأن يكون قاصدا لعنوان التجزى على المعصيه بالاستقلالى زائدا على ما لا بدّ منه فى المعصيه من التجزى بالمعنى الآلى. و لا ريب فى أنّ قياس المقام حينئذ بالأمثله المذكوره ليس فى محلّه، بل اللازم هو قياسه بما إذا زنى و مسّ زائدا على الزنا بمواضع اخرى من بدنها و استمتع منها؛ إذ لا إشكال حينئذ فى تعدّد السبب و استحقاق العقوبه.

فإذا أتى بالمعصيه مع قصد التجزى على المعصيه باللحاظ الاستقلالى اجتمع فيه سببان أحدهما هو المخالفه مع الأمر أو النهى الواقعيين عن عمد و اختيار، و ثانيهما قصد التجزى على المعصيه باللحاظ الاستقلالى.

إن قلت: إنّ التجزى على المعصيه متّحد مع الفعل؛ إذ ليس التجزى هو العزم و القصد، بل هو الفعل المتجزى به على مقتضى ما مرّ فى حقيقه التجزى.

قلت: ليس التجزى هو الفعل المجرد عن العزم، كما أنّه ليس هو العزم المجرد، بل التجزى هو العزم المتعقّب بالفعل الخارجى. و من المعلوم أنّ عنوان التجزى بالمعنى المذكور مغاير مع الفعل المخالف للأمر أو النهى، و مقتضى المغايره هو تعدّدهما، و مقتضى تعدّدتهما هو تعدّد استحقاق العقوبه.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحكّي عن صاحب الفصول من أنّ التحقيق أنّ التجزى

ص: ٤١٥

على المعصية أيضا معصيه، لكنّه إن صادفها تداخلا و عدّا معصيه واحده. (١)

إذ مع الاعتراف بتعدّد الأسباب لاستحقاق العقوبه و هو المعصيه و التجزّي على المعصيه لا مجال لدعوى تداخل السببين في صوره المصادفه؛ لما عرفت من مغايرتهما و إمكان تفكيكهما، فإنّ التجزّي هو العزم المتعقب بالفعل، و هو مغاير مع المعصيه التي هي نفس الفعل المخالف لأمر المولى أو نهييه من دون تقيده بالعزم على المعصيه بالمعنى الاستقلالي و إن لم يخل كلّ معصيه عن العزم على المعصيه بالمعنى الحرفي، و التداخل هو العزم على الوجه الثاني لا على الوجه الأول.

و قد انقذ مميّا ذكر ما في الكفايه في مقام الإشكال على صاحب الفصول أيضا حيث ذهب إلى وحده السبب لاستحقاق العقوبه في المعصيه الحقيقيه، و هو هتك واحد، و أنكر استحقاق عقابين متداخلين؛ لضروره أنّ المعصيه الواحده لا توجب إلاّ عقوبه واحده، و قال: لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما و ذكر أنّه لا منشأ لتوهم تداخلهما إلاّ بداهه أنّه ليس في معصيه واحده إلاّ عقوبه واحده، مع الغفله عن أنّ وحده المسبب تكشف بنحو الإنّ عن وحده السبب. (٢)

و ذلك لما عرفت من تعدّد السبب لاستحقاق العقوبه إذا عصى و قصد عنوان المعصيه باللحاظ الاستقلالي، إذ المخالفه مع الأمر و نهى المولى هتك بنفسه و التجزّي على المعصيه و قصد عنوان المعصيه هتك آخر، و مع تعدّدهما يتعدّد سبب الاستحقاق، فلا وجه لإنكار تعدّد السبب فيما إذا عصى و قصد عنوان المعصيه باللحاظ الاستقلالي. نعم، إنكاره لتداخل السببين في محلّه؛ إذ مع تعدّدهما و إمكان تكرّر الاستحقاق لا وجه للتداخل، كما عرفت ذلك عند نقل كلام صاحب الفصول.

ص: ٤١٤

١-١) الفصول الغرويّه: ٨٧.

٢-٢) الكفايه ١٨: ٢.

و دعوى بداهه وحده العقوبه مندفعه بأن ذلك فيما إذا لم يتجزأ على المعصيه بقصدها، وإنما أتى بالمعصيه فقط، وإلا فلا وجه لوحدتها. نعم، أمكن عفو الشارع عن ذلك، وهو أمر آخر.

و مما ذكرنا أيضا يظهر ما فى نهايه الدرايه حيث فسّر التداخل فى كلام صاحب الفصول بالتداخل فى الأثر. (١)

و ذلك لما عرفت من أنّ المراد من التداخل فى كلامه هو تداخل السببين، لا تداخل الأثر، وقول صاحب الفصول بعد فرض التداخل «عدّا معصيه واحده» لا يكون ظاهرا فى أنّ مراده هو تداخل الأثر؛ لأنّ السببين المذكورين فى كلامه من المعصيه و التجزى إذا تداخلا عدّا معصيه واحده.

و كيف كان، فقد ظهر ممّا قدّمناه أنّ فى صورته التجزى على المعصيه باللحاظ الاستقلالى و الاتيان بالمعصيه فمع المصادفه تحقّق السببان لاستحقاق العقوبه من دون تداخل، و مقتضى ذلك هو تعدّد استحقاق العقوبه، هذا بخلاف ما إذا عصى و اتفق المصادفه فإنّ السبب فيه واحد و إن لم يخل العصيان عن العزم على مصداق المعصيه باللحاظ الآلى. هذا هو مقتضى حكم الوجدان، كما لا يخفى.

و دعوى الإجماع على الخلاف فى المسائل العقلية كما ترى. هذا، مضافا إلى أنّ الإجماع محتمل المدرك. نعم، لا بأس بدعوى الإجماع على العفو الشرعى عن إحدى العقوبتين فإنّه لا ينافى استحقاق تعدّد العقوبه عقلا، بل هو مؤكّد للاستحقاق، كما لا يخفى.

التنبیه الثامن: أنّ الذى يحكم به العقل فى التجزى هو استحقاق العقوبه فى الجملة، و أمّا...

أنّ الذى يحكم به العقل فى التجزى هو استحقاق العقوبه فى الجملة، و أمّا

ص: ٤١٧

١-١) نهايه الدرايه ٢:١٤.

مقدارها و نوعها فلا سبيل للعقل بالنسبه إليه، بل هو موكول إلى الشرع الأنور و لذلك قال؛ في الوقايه: لا يذهب عليك أن الذي يحكم به العقل هو استحقاق العقاب في الجملة، لا- خصوص العقاب المقرّر لما قطع به، فلا يلزمنا القول باستحقاق العقاب على التجزّي تعيين خصوص العقاب المقرّر لشرب الخمر مثلا، فمن الممكن أن لا يعاقب عقاب شرب الخمر في الآخره، كما لا يحدّد شربها في الدنيا، و العقل بمعزل عن تعيين نوع العقاب و مقداره في المعصيه الواقعيه فضلا عن غيرها، و هو فيهما تابع للجعل.

و لكن لا- شكّ في كونه تابعا لها(المعصيه) في الشدّه و الضعف، فالتجزّي على الزنا بالمرأه الخليه أشدّ من التجزّي بالقبله و أضعف من التجزّي على الزنا بالمحصنه. (1)

فالعقل حاكم باستحقاق العقوبه في التجزّي كما يكون حاكما في المعاصي الواقعيه باستحقاقها، و أمّا نوع العقوبه أو مقدارها فهو موكول إلى تعيين الشارع. نعم يحكم العقل بالشدّه و الضعف تبعا للمعصيه حسب ما ورد في كونها منقسمه إلى الصغيره و الكبيره و أكبر الكبائر و تضاعفها بحسب الزمان أو المكان المبارك، فتدبّر جيّدا.

التبيه التاسع: أنه ذهب في محكيّ الفصول إلى ما محصّله: التفصيل في التجزّي بين القطع...

أنّه ذهب في محكيّ الفصول إلى ما محصّله: التفصيل في التجزّي بين القطع بحرمه شيء غير واجب واقعا و بين القطع بحرمه واجب غير مشروط بقصد القربه.

فرجّح العقاب في الأوّل و نفى البعد عن عدم العقاب في الثاني مطلقا أو في بعض الموارد؛ نظرا إلى معارضه الجبهه الواقعيه للجبهه الظاهريه، و علل بأنّ قبح

ص: ٤١٨

التجزي عندنا ليس ذاتياً، بل يختلف بالوجه والاعتبار... إلى أن قال: و من هنا يظهر أن التجزي على الحرام في المكروهات الواقعيه أشد منه في مباحاتها، و هو فيها أشد منه في مندوباتها، و يختلف باختلافها ضعفاً و شدّه كالمكروهات، و يمكن أن يراعى في الواجبات الواقعيه ما هو الأقوى من جهاته و جهات التجزي انتهى.

حاصله: أن التجزي في غير الواجب موجب لاستحقاق العقوبه من دون فرق بين أن يكون غير الواجب مباحاً أو مستحباً أو مكروهاً أو حراماً، بخلاف التجزي في الواجب فإنه لا- يوجب الاستحقاق مطلقاً أو في بعض الموارد من جهة تراحم مصالح الوجوب مع مفسده التجزي.

أورد عليه الشيخ الاعظم قدس سره بمنع ما ذكره من عدم كون قبح التجزي ذاتياً، لأن التجزي على المولى قبيح ذاتاً سواء كان لنفس الفعل أو لكشفه عن كونه جريئاً، فيمتنع عروض الصفه المحسنه له، و في مقابله الانقياد لله تعالى سبحانه فإنه يمتنع أن يعرض له جهه مقبحه. (١)

أجيب عن ذلك بأن مراد صاحب الفصول ليس كون التجزي على قسمين فمنه قبيح و منه غير قبيح حتى يتوجه عليه أن التجزي قبيح ذاتاً و لا- أقل من كونه مقتضياً للقبح، بل المراد أن الفعل المتجزي به يجتمع فيه عنوانان قبيح و هو التجزي و حسن و هو الصلاح الواقعي، فيقع بينهما الكسر و الانكسار على ما هو المطرد في سائر الموارد فالتجزي بما هو تجزي قبيح ذاتاً لم يتغير عما كان عليه، و إنما عرض للفعل عنوان آخر مزاحم لجهه التجزي، فكان اللازم منه ما عرفت. (٢)

و قال ايضاً في نهايه الاصول أن الحسن و القبح إن لوحظا بالنسبه إلى العناوين

ص: ٤١٩

١-١) فرائد الاصول: ٦.

٢-٢) الوقايه: ٤٦٠-٤٦١.

الحسنه أو القبيحه فذاتيان،و إن لوحظا بالنسبه إلى المعنونات و المصاديق فيختلفان بالوجه و الاعتبارات،و معنى كونهما ذاتيين للعناوين أنّ بعض العناوين تكون بحيث لو جرد النظر عن غيرها و صار النظر مقصورا على ذاتها كانت موضوعه لحكم العقل عليها بالحسن أو القبح،فالظلم قبيح بحكم العقل و الإحسان حسن بالذات،بمعنى أنّ العقل إذا لاحظ نفس عنوان الظلم بما هو هو حكم بقبحه و إذا لاحظ عنوان الإحسان حكم بحسنه.

و أمّا المعنونات-أعنى الأفعال الصادره من الفواعل-فاتصافها بالحسن و القبح إنّما هو بانطباق تلك العناوين عليها،فقد ينطبق عليها عنوان حسن فيحكم بحسنها،و قد ينطبق عليها عنوان قبح فيحكم بقبحها،و قد يتوارد عليها العنوانان فيتزاحمان و يكون الحسن و القبح تابعا لأقوى الجهتين،و على فرض التساوى لا تتّصف بالقبح و لا بالحسن. (١).

و لا يخفى عليك أولا: أنّ التوجيه المذكور لكلام صاحب الفصول لا يساعده قوله المحكيّ إنّ قبح التجزّي عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجه و الاعتبار؛فإنّ الظاهر منه أنّ كلامه في العنوان لا المعنون.

و ثانيا-كما في نهايه الأصول:-أنّ العناوين التي يوجب انطباقها على الأفعال استحقاق الثواب أو العقاب عباره عن العناوين الراجعه إلى جهه المولويه،و هي التي تنتزع من الأفعال بجهه انتسابها إلى المولى كعنوان الظلم على المولى و صيروره العبد بعد فعله خارجا عن رسم العبوديه و كذا أضدادها الحاكيه عن كفيته رابطه العبد مع المولى و أمّا العناوين القبيحه أو الحسنه الاخرى التي لا ترجع إلى جهه المولويه فلا ارتباط بباب الثواب و العقاب و عليه إذا قطع العبد بحرمة فعل مثلا و أتى به و اتفق

ص: ٤٢٠

كونه واجبا فإمّا أن ينظر إلى نفس الفعل و كيفيته تأثيره في نفس المولى و كونه محبوبا له أو مبغوضا له، و إمّا أن ينظر إلى جهه صدورّه من الفاعل و جهه انتسابه إلى المولى، فإن كان النظر على النحو الأوّل فنحن نسلّم تراحم الجهات في حسن الفعل و قبّحه، و لعلّ الفعل بما هو يكون محبوبا للمولى مع كون العبد متجربا فيه لحصول قتل أعدى أعدائه، و لكن لا ارتباط لهذا الحسن و القبح الفعلى و هذه المحبوبيّته و المبغوضيّة بباب الثواب و العقاب، و أمّا إذا وقع النظر إلى هذا الفعل على النحو الثاني و أنّه وقع هتكا لحرمة المولى و خارجا به العبد عن رسم العبوديّة فلا- محاله يحكم العقل باستحقاق العقوبة، و لا يزاحمه في هذه الجهه جهه الواقعيّة. (١)

و قد أجاب الشهيد الصدر قدّس سرّه أيضا عن صاحب الفصول بأنّ الحسن و القبح ليسا مجعولين من قبل العقلاء و بملاك حفظ المصلحه و دفع المفسده، بل هما بابان عقليّان مستقلّان عن المصلحه و المفسده، فربّ ما فيه مصلحه يكون إقدام المكلف عليه قبّحا، و ربّ ما فيه المفسده يكون الإقدام عليه حسنا، و البابان يختلفان موضوعا و محمولا؛ فإنّ المصلحه و المفسده أمران واقعيّان وجوديّان، بخلاف الحسن و القبح فإنّهما أمران ذاتيان حقيقيّان في لوح الواقع الذى هو أوسع من لوح الوجود، كما أنّ المصلحه و المفسده لا يشترط في تحقّقهما و موضوعهما العلم أو الالتفات، بخلاف الحسن و القبح فإنّهما متقوّمان بذلك على ما تقدّم مفسّلا، فلا- ينبغى الخلط بينهما نعم ربّما يكون إحراز المصلحه في مورد رافعا لموضوع القبح كما في ضرب اليتيم لمصلحه تأديبيّه.

و منه يعرف أنّ ما صنعه صاحب الفصول من التعامل مع المصلحه و القبح كأمرين واقعيين يقع بينهما الكسر و الانكسار مع قطع النظر عن إحراز المكلف

ص: ٤٢١

و بالجمله ملا-ك القبح فى التجزى هو صدق الهتك و الهتك صادق باتيان ما علم أنه محرم أو ترك ما علم أنه مأمور به، و المصالح و المفاسد الواقعيه لا-دخل لها فى صدق الهتك و عدمه نعم صدق الهتك موقوف على إحراز الخطاب فى صقع النفس، و المفروض أنه متحقق، و لا-تأثير لوجود المصالح فى الواقع فى رفع القبح أو عدم فعليته عن الهتك، فإذا عرفت أن الملاك هو صدق الهتك و لا دخاله للمصالح و المفاسد فى الصدق و لا فى رفع القبح أو رفع فعليته القبح فلا وجه للتفصيل المحكى عن صاحب الفصول؛ إذ على كلا التقديرين يصدق الهتك و استحق العقوبة و لا مجال للكسر و الانكسار بالنسبه إلى الهتك الصادر عن الفاعل، فتدبر جيداً. فالتجزى قبيح من دون فرق بين كون الفعل المتجزى به واجبا أو حراما أو مستحباً أو مكروهاً أو مباحاً.

التنبه العاشر: أن الفعل المتجزى به فعل اختياري مقصود للفاعل و إن تخلف قطعه بالخمريه...

أن الفعل المتجزى به فعل اختياري مقصود للفاعل و إن تخلف قطعه بالخمريه أو الحرمة، فإن قطعه بالخمريه أو الحرمة حيثه تعليليه لا حيثه تقييديه؛ لأن القطع بأحد الأمرين يوجب تعلق الإراده بشرب المائع الخارجى بتخيل تطبيقهما عليه. و عليه فشرب المائع الخارجى الشخصى تعلق به القصد و يكفى ذلك فى كونه مقصودا و اختياريًا، فلا وجه لما قيل من أن ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد، أ لا ترى أنه إذا باع البائع فرسا خارجيًا بعنوان الفرس العربى ثم بان أنه فرس غير عربى حكم بصحة البيع مع خيار تخلف الوصف مع أن غرض البائع و المشتري متعلق بالفرس العربى لا غيره، و ليس ذلك إلا لأن الإنشاء تعلق بالخارج بتخيل أنه عربى، و عليه فتخلف العربيه لا يضر بتعلق الإنشاء على الخارج، نعم غايته أن له خيار التخلف.

ص: ٤٢٢

و أيضا أ لا ترى أنه يحكم بصحة الاقتداء فيمن اقتدى بشخص بتخييل كونه زيدا فبان أنه عمرو لأن الخطأ في التطبيق لا يخرج الاقتداء بالشخص الخارجي عن كونه قصدياً.

و أيضا أ لا ترى أنه يحكم بجواز الدخول في الدار لزيد إذا أذن صاحب الدار له بالدخول بتخييل أنه عمرو و قال له أدخل لأن تخيله حيثه تعليقه للإذن بالدخول له لا حيثه تقييديه، بخلاف ما إذا قال يا عمرو أدخل فإنه لا يجوز حينئذ لزيد الدخول لعدم الإذن بالنسبة إلى دخول زيد.

فاتضح ممّا ذكر أنّ تعلّق القصد بفعل بتخييل كونه مصداقاً لعنوان حرام يكفي في كون الفعل مقصوداً أو اختياريّاً و إن تخلف قطعه بكونه مصداقاً لذلك العنوان المحرّم. و عليه فلا وجه لدعوى عدم كونه فعلاً اختياريّاً و مقصوداً لا يكون موضوعاً للحسن و القبح؛ لما عرفت من كونه مقصوداً و مع القصد يكون اختياريّاً و تخلف القطع لا يضرّ بذلك، فيصحّ أنّ صفة القبح بالحسن و القبح. فإذا عرفت اختياريّة الفعل فلا وجه لما في الكفايه من أنّ العقاب إنّما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار. (١)

نعم الفعل مجرّداً عن العزم على الطغيان لا يوجب الاستحقاق؛ لأنّه ليس في نفسه قبيحاً، بل يكون قبيحاً باعتبار صيرورته مصداقاً للهلك بعد القطع بكونه خمراً أو حراماً، فالفعل مع القطع المذكور و العزم على المخالفه قبيح و ارتكابه يوجب الاستحقاق، و أيضاً إنّ العزم مجرّداً عن الفعل لا يكون قبيحاً؛ إذ ليس العزم بما هو عزم مع قطع النظر عن متعلّقه و كونه عزمًا على المعصيه فيه قبيح، بل قبحه من ناحيه

ص: ٤٢٣

المعصية و لو كانت المعصية معصيه فى زعمه، فالقبيح هو الفعل المسبوق بالعزم على المعصيه و لو فى زعمه أو العزم المتعقب بفعل المعصيه و لو فى زعمه، فلا تغفل.

التنبیه الحادى عشر: أنّ المعيار فى اختيارية الأفعال و التروك و نفى الجبر هو التمكن من خلافهما...

أنّ المعيار فى اختيارية الأفعال و التروك و نفى الجبر هو التمكن من خلافهما بالتأثير فيما يترتب عليهما من المصالح أو المفساد و العقوبه أو المثوبه، و التمكن موجود بشهادة الوجدان؛ لوجود قدره على إيجاد الأضداد عند إرادته الأفعال أو التروك.

و هكذا الأمر فى أفعال النفس من القصد و العزم و الإراده، فإنّ اختياريتها بالتمكن من خلاف كلّ واحد منها لا بالإرادته و هى بالإرادته و هكذا، بل القصد أو العزم أو الإراده اختيارى من دون حاجه إلى مسبقته كلّ واحد بالإرادته.

فما قيل فى تعريف الاختيارى من أنّ الاختيارى هو ما كان مسبقا بالإرادته و هى ليست باختيارية و إلا لتسلسل منظور فيه؛ لما عرفت من اختيارية الأفعال و التروك سواء كانت أفعال الجوارح أو أفعال القلوب بالتمكن من الخلاف و إيجاد الأضداد أو النقائص، و لا- حاجه فى اختياريتها إلى استنادها إلى الإراده حتى يقال: إنّ اللازم من مسبقته الإراده بالإرادته هو التسلسل. و التمكن المذكور الذى هو معيار الاختيار أمر وجدانى يدركه الإنسان عند أفعاله مطلقا و هو السبب فى استحقاق المؤاخذة عند الموالى و العبيد، و هذا التمكن من عطيات الله سبحانه و تعالى.

و لا- يضرّ بصدق الاختيار كون التمكن المذكور مفاضيا من ناحيه المبدأ المتعال و كوننا واجبا بالغير بل هو مقتضى الأمر بين الأمرين. و المعيار فى صدق الاختيار على أفعال الواجب المتعال هو التمكن من الخلاف أيضا لا مسبقته أفعاله بالإرادته و الإراده بالإرادته مع ما يلزم منه من استحاله حدوث الإراده فى ذاته تعالى، فكما أنّ استناد التمكن المذكور إلى الواجب المتعال لا يمنع عن صدق الاختيار بالنسبه إلى أفعاله سبحانه و تعالى، فكذلك استناد التمكن المذكور إلى الإنسان الواجب بالغير لا

ينافى ذلك.

فإذا عرفت ذلك ظهر لك عدم تماميه ما فى الكفايه من تصديق تعريف الاختيارى بما هو مسبوق إلى الإراده و قبول التسلسل من اختياريه الإراده، و ذهابه إلى أنّ حسن المؤاخذة و العقوبه من تبعه بعده عن سيده و سوء سريره و ذاته

لما ذكرناه من أنّ المعيار فى الاختياريه هو التمكن من الخلاف، و هو موجود فى افعال الجوارح و الجوانح بالوجدان و لا يلزم فى اختياريه الأفعال مسبقيتها بالإراداه حتى يستلزم التسلسل. و عليه فالمباحث التى أوردها فى الكفايه حول الإراده ساقطه؛ إذ الإنسان مختار فى أفعاله؛ لوجود التمكن من الخلاف فيهما، و أيضا لا تكون السعاده و الشقاوه ذاتيين له، بل هما مكتسبان بالاعمال و الافعال. و ما ورد فى الشرع محمول على ما ذكرناه. و قد مرّ تفصيل ذلك فى مباحث الأوامر، و إن شئت المزيد، فراجع.

ص: ٤٢٥

التنبیه الأول: أن قبح العزم و حسنه تبع لما يتعلّقان به من المعصيه و الطاعه.

و قبح المعصيه بما أنّها هتك لحرمه المولى ذاتي، و حسن الطاعه بما أنّها رعايه لحرمه المولى ذاتي. و عليه فقبح العزم في التجريّ مثلاً- ليس لما أنّه عزم بما هو عزم، بل لما أنّه عزم للمعصيه و مؤدّ إليها، بالأخره، إذ المعصيه الواقعيه أو المعلومه مصداق للهتك، و العزم على الهتك ليس مصداقاً للهتك، بل قبحه يكون من جهه تعلّقه بالهتك القبيح.

و مقتضى ما ذكر، أنّ القبيح، هو العزم المتعقّب بالفعل الخارجى مع زعم كونه معصيه لصدق الهتك حينئذ، و إن لم يكن الفعل المذكور معصيه في الواقع، و الهتك قبيح ذاتاً، و لا وجه لتخصيص القبح بمجرد العزم و لو مع قطع النظر عن وجود متعلّقه. و دعوى أنّ القبيح يصدق على ما إذا صار بصدد الجرى الخارجى فيما يخالف رضا المولى، و لكن لم يتحقّق منه أى عمل خارجيّ أصلاً لمانع أقوى منه، كما لو أراد أن يسبّ المولى، فوضع شخص يده على فمه و منعه عن التفوّه بأيّ كلمه، فلا إشكال في صدق التجريّ و الهتك و غيرهما على مجرد كون العبد في مقام الخروج عن العبوديّه، و بصدد مخالفه المولى و مجرد الجرى النفسى على طبق الصفه الكامنه في النفس، فإذا اتّضح صدق هذه العناوين على العمل النفسى في مورد كشف ذلك عن أنّ هذه العناوين ليست من عناوين الفعل الخارجى، بل هي من عناوين النفس.

مندفعه بأنّ مجرد العزم مع قطع النظر عن الفعل الخارجى ليس بهتك و قبيح،

و الحكم بالقبیح فی المثال المذكور من جهة أن الإشاره تقوم فيه مقام الفعل مع وجود المانع، فلا تغفل.

التنبیه الثاني: أنه قد يقال بحرمة نفس القصد و العزم فی التجزی من جهة الأدله النقلیه.

أمّا من الآيات الكريمة فقولہ تعالی: **تَلَحَّكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ** (١) يدلّ على مبعوضيّه إرادته العلوّ و الفساد.

و قوله عزّ و جلّ: **إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ** (٢) يدلّ على أن محبّه إشاعه الفحشاء سبب للعذاب.

و قوله تبارك و تعالی: **وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ** (٣).

و إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على استحقاق المؤاخذه بسبب العزم و الإراده.

و أمّا الروايات فموثقه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم نبيّه المؤمن خير من عمله، و نبيّه الكافر شرّ من عمله، و كلّ عامل يعمل على نبيّه» (٤) تدلّ على أن نبيّه الكافر شرّ.

و خبر زيد بن علي، عن آبائه، عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم أنه قال: «إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنه فالقاتل و المقتول في النار، قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال

ص: ٤٢٧

١-١ (١) القصص: ٨٣.

١٩-٢ (٢) النور: ١٩.

٢٨٤-٣ (٣) البقره: ٢٨٤.

٢-٤ (٤) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدمه العبادات ح ٢.

المقتول؟ قال صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلمَ لأنه أراد قتله» (١).

و خبر جابر عن أبي جعفر عليه السَّلام قال: «لعن رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلمَ في الخمر عشرة، غارسها، و حارسها، و عاصرها، و شاربها، و ساقبها، و حاملها، و المحموله له، و بايعها، و مشتريها، و آكل ثمنها» (٢).

و مرفوعه محمد بن مسلم، قال قال أمير المؤمنين عليه السَّلام: «إنما يجمع الناس الرضا و السخط فمن رضى أمرا فقد دخل فيه، و من سخطه فقد خرج منه» (٣).

و إلى غير ذلك، من الأخبار الكثيره الدالّ على حرمة نفس العزم، و استحقاق المؤاخذة عليه.

و لكن في قبالتها روايات اخرى، تدلّ على العفو و عدم ترتّب العقاب و المؤاخذة.

منها صحيحه زراره عن أحدهما عليهما السَّلام قال: «إنَّ الله تبارك و تعالى جعل لأدم في ذرّيته، أنّ من همّ بحسنه فلم يعملها كتبت له حسنه، و من همّ بحسنه و عملها كتبت له عشرا، و من همّ بسيئه لم تكتب عليه و من همّ بها و عملها كتبت عليه سيئه» (٤).

و منها صحيحه جميل عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: «إذا همّ العبد بالسيئه لم تكتب عليه» (٥).

و غير ذلك من الأخبار الدالّ على عدم العقوبة و المؤاخذة على نفس العزم على المعصية.

و يمكن الجمع بين الطائفتين باختلاف الموضوع، أى بحمل الأخبار الأخيره

ص: ٤٢٨

- ١-١) الوسائل: الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو ح ١.
- ٢-٢) الوسائل الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به ح ٤.
- ٣-٣) الوسائل الباب ٥ من أبواب الأمر و النهى ح ١٠.
- ٤-٤) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات ح ٥.
- ٥-٥) الوسائل الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات ح ١٠.

على صورته ارتداد المتجرى عن قصده بنفسه، وحمل الأخبار السابقة على من بقى على قصده، حتى عجز عن الفعل باختياره.

أو بحمل الأخبار الأخيره على من اكتفى بمجرد القصد ولم يشتغل بالمقدمات والأسباب، والأخبار السابقة على من اشتغل ببعض المقدمات والأسباب.

أو بحمل الأخبار الأخيره على العزم على فعل المعصيه من نفسه والأخبار السابقة على الرضايه بفعل القوم ومعصيه الغير وغير ذلك من المحامل التي توجب رفع التهافت. هذا مضافا إلى أنّ النسبه بين الأخبار الدالّه على مؤاخذه بعض التيات كإرادته العلوّ والفساد وبين الأخبار الدالّه على العفو، عموم وخصوص، ومقتضاه هو تخصيص أخبار العفو بما دلّ على مؤاخذه إرادته العلوّ والفساد، ونحوهما.

ولو سلم أنّ النسبه بينهما هي التباين يمكن الجمع بينهما بحمل أخبار العفو على بيان عدم فعليته استحقاق العقوبه تفضلا من الله سبحانه وتعالى، وإن أبيت عن الجمع بين الأخبار وقلت بالتعارض بينهما، فيجوز فيهما قواعد الأخبار المتعارضه. فإن قلنا بالتخير فهو، وإلا فالتساقط، والرجوع إلى حكم العقل، وقد عرفت أنّ العقل لا يحكم باستحقاق العقوبه على مجرد العزم، فتحصل أنه لا دليل عقلا ولا نقلا على فعليته حرمة نفس العزم عدا موارد خاصه كالكفر، ومحبه إشاعه الفحشاء، وإرادته العلوّ والفساد. فتختصّ عقوبه المتجرى بما إذا أتى بالفعل فلا يكفي فيه مجرد العزم.

التنبیه الثالث: أنّ موضوع البحث في التجري هو الحجّه، غير المطابقه للواقع، سواء كانت هي القطع، أو العلم الإجمالي، أو الظنّ، أو احتمال التكليف المنجز، كالشبهه البدويّه قبل الفحص، وعليه فالموضوع لا يختصّ بالقطع.

فإذا قامت الحجّه المذكوره كان الحكم منجزا عليه، ولا مؤمن له بالنسبه إليه، ومع عدم المؤمن فإذا خالفه وأصاب القطع، أو الظنّ، أو الاحتمال المنجز للواقع فهو عاص حقيقه، وإلا فهو من التجري، لأنّه لم يعمل بوظيفته ويخرج بارتكابه عن

التنبيه الرابع: أنه لو وجد مؤمنا، واستند إليه فى ارتكاب المشتبه كان معذورا، سواء طابق المؤمن للواقع، أو لم يطابق، لأنه اعتمد على الحجّه. و أمّا إذا لم يستند إلى الحجّه و ارتكب المشتبه برّجاء مصادفه الحرام، فلو لم يصادف فهو من مصاديق التجزى، وإن صادف الحرام فهو عاص حقيقه، و مطابقه عمله مع المؤمن من دون استناد إليه لا يكفى فى صحّه الاعتذار بالنسبه إلى ارتكاب الحرام.

التنبيه الخامس: أنّ العقل حاكم باستحقاق العقوبه عند مخالفه أوامر الله تعالى و نواهيه، لأنّ المخالفه هتك لحرمة المولى، و خروج عن زى العبوديه، و لكن لا- حكم له باستحقاق المثوبه بالنسبه إلى موافقه أوامر الله تعالى و نواهيه، لأنّ الموافقه من أداء الوظيفه، كما أنّ إطاعه المملوك لمولاه لا يوجب استحقاق المثوبه، لأنه أتى بوظيفته.

نعم غايه الأمر، أنّ العبد يصير بذلك لائقا للتفضّل من مولاه، و مقتضى ما ذكر هو حكم العقل باستحقاق العقوبه فى التجزى دون الانقياد و ان حكم بلياقه المنقاد للتفضّل فلا تغفل.

التنبيه السادس: أنّ حكم التجزى يختلف شدّه و ضعفا، مع اتّحاد المتجزى به من ناحيه اختلاف حال المتجزى، و من ناحيه اختلاف المنجز احتمالا، و ظلّا و علما.

فالتجزى من العالم أو الشيخ المسنّ، أشدّ من الجاهل أو الشابّ، و المتجرى مع الشك أقوى من التجزى مع الاحتمال الضعيف، و أضعف من الظنّ، إلّا- إذا كان المتجزى به مختلفا، فيمكن أن يكون الإقدام الاحتمالى أشدّ من الإقدام الظنّى، فالتجزى بالإقدام الاحتمالى على قتل المؤمن، أشدّ من الإقدام الظنّى على قتل حيوان محترم كما لا يخفى.

التنبيه السابع: أنه إذا عصى العبد مولاه بسبب غلبه شقوته، استحقّ العقوبه بنفس المخالفه، لصدق الهتك بالنسبه إلى مولاه، و إن لم يقصد الهتك

باللحاظ الاستقلالي.

و إذا قصد عنوان التجري و المعصيه باللحاظ الاستقلالي، يتعدّد سبب الاستحقاق للعقوبه. و مقتضى التعدّد هو تعدّد استحقاق العقوبه، و لا مجال لدعوى التداخل، إذا كان المسبب قابلا للتكرار، كما فى المقام.

لا- يقال إنّ من العناوين المبعوضه ما يكون مقدّمه لما هو أشدّ مبعوضا و قبحا، فعلى تقدير ترتبه عليها، لا يلاحظ إلاّ بلحاظ المقدميه المحضه، و لا- يوصف إلاّ بالحرمة الغيريه، و تكون مبعوضيتها مندكّه فى الشديد، اندماج الضعيف فى الشديد، و مع الاندماج المذكور، فلا يعدّان إلاّ فعلا واحدا، بخلاف ما إذا لم يترتب عليها، فإنّها تستقلّ حينئذ بنفسها، و تعدّ مبعوضا مستقلا يترتب عليها ما أعدّها من العقاب.

و حيث إنّ المعصيه الواقعيه لا يمكن وقوعها إلاّ بالتجري، و لا ينفكّ عنه، اكتفى فى العقاب بالعقاب عليها.

لأنّنا نقول ليس الكلام فى التجري بالمعنى الآلى حتى يصحّ القياس المذكور، بل الكلام فى التجري بالمعنى الاستقلالي بأن يقصد عنوان التجري على المعصيه بالمعنى الاستقلالي زائدا على ما لا بدّ منه فى المعصيه من التجري بالمعنى الآلى. و حينئذ يجتمع سببان، لاستحقاق العقوبه، أحدهما هو المخالفه للأمر و النهى الواقعيين عن عمد و اختيار، و ثانيهما قصد المتجري على المعصيه باللحاظ الاستقلالي.

و دعوى اتحاد التجري على المعصيه مع نفس الفعل المخالف للأمر أو النهى.

مندفعه بما مرّ من أنّ التجري ليس هو الفعل المجرد عن العزم، كما ليس هو العزم المجرد عن الفعل، بل هو العزم المتعقب بالفعل الخارجى. و من المعلوم أنّه مغاير مع الفعل المخالف للأمر و النهى. و مقتضى المغايره هو التعدّد، و مقتضى التعدّد هو تعدّد استحقاق العقوبه.

و القول بأنّ وحده العقوبه معلومه بالبدايه، مدفوع بأنّ ذلك فيما إذا لم يتجرأ

على المعصية بقصد المعصية، وإنما أتى بالمعصية فقط، وإلا فلا وجه لوحده العقوبة. نعم يمكن عفو الشارع عن ذلك، وهو أمر آخر.

وقد ظهر ممّا مرّ، أنّ في صورته التجزّي على المعصية باللحاظ الاستقلالي والمصادفه، تحقّق السببان لاستحقاق العقوبة من دون تداخل. ومقتضاه هو تعدّد استحقاق العقوبة.

هذا بخلاف ما إذا عصى العبد واتفق المصادفه، فإنّ السبب لاستحقاق في هذه الصورة واحد.

فالتجزّي المذكور أشدّ استحقاقاً في صورته المصادفه من العاصي. اللهمّ إلا أن يدلّ الدليل الشرعيّ على عفو إحدى العقوبتين، ولكن لا ينافي ما ذكرناه، بل هو مؤكّد للاستحقاق، كما لا يخفى.

التنبيه الثامن: أنّ العقل حاكم في التجزّي باستحقاق العقوبة، كما يكون حاكماً به في المعاصي الواقعيّه. وأمّا تعيين نوع العقوبة أو مقدارها، فهو موكول إلى تعيين الشارع، لعدم إحاطة العقل بذلك.

نعم يحكم العقل بالشده والضعف، تبعاً للمعصية التي تجزّي عليها، فالتجزّي على الزنا بالمحصنه يوجب استحقاق العقوبة، بنحو أشدّ من التجزّي على الزنا بالخليّه وهكذا.

و بالجمله المعاصي مختلفه في شدّه استحقاق العقوبة و عدمها، والتجزّي تابع لها في ذلك.

التنبيه التاسع: أنّه لا فرق في حكم العقل بقبح التجزّي بين كون الفعل المتجزّي به في الواقع واجباً، أو حراماً، أو مستحبّاً، أو مكروهاً، أو مباحاً، لأنّ ملاك القبح في التجزّي هو صدق الهتك، وهو متحقّق بإتيان ما علم أنّه محرّم، أو بترك ما علم أنّه مأمور به، من دون دخل، لمصادفته مع الواقع و عدمها. وإنّما اللازم هو إحراز

الأمر و النهى فى صقع النفس، و هو حاصل، و معه فاستناد القبح إلى التجزى ذاتى، و لا تأثير لوجود المصالح فى الواقع فى رفع القبح، أو عدم فعليته عن الهتك، إذ المصلحه و المفسده أمران واقعيان وجوديان، بخلاف الحسن و القبح، فإنهما أمران ذاتيان حقيقيان، فى لوح الواقع الذى هو أوسع من لوح الوجود. و عليه فلا وجه للتفصيل المحكى عن صاحب الفصول فى التجزى بين القطع بحرمه شىء غير واجب واقعا، و بين القطع بحرمه واجب غير مشروط بقصد القره، فرجح العقاب فى الأول، و نفى العبد عن عدم العقاب فى الثانى مطلقا، أو فى بعض الموارد، نظرا إلى معارضه الجبهه الواقعيه للجبهه الظاهريه، مستدلا بأن قبح التجزى عندنا ليس ذاتيا، بل يختلف بالوجوه و الاعتبار.

و ذلك لما عرفت من اختلاف باب المصالح و المفسد الواقعيه مع باب الحسن و القبح، فلا مجال للتعامل بينهما و الكسر و الانكسار. هذا مضافا إلى ما فى كلامه، من إنكار قبح التجزى ذاتيا مع أن قبح الهتك ذاتى، و لا يختلف بالوجوه و الاعتبار، فتدبر جيدا.

التنبیه العاشر: أن الفعل الاختيارى هو الذى أتى به مع القصد، و يكفى فى ذلك تعلق القصد به و لو بتخييل كونه مصداقا، لعنوان من العناوين و إن تخلف قطعه بكون الفعل الذى قصده مصداقا لذلك العنوان، فإن قطعه بكونه مصداقا لذلك العنوان حيثه تعليليه، لتعلق القصد بالفعل، و ليس حيثه تقيديته حتى يستلزم تخلفه عدم تعلق القصد به، كما إذا أذن صاحب الدار لدخول شخص فى داره، بتخييل أنه عمرو، فإن الشخص المذكور مأذون فى دخول الدار و لو تخلف تخيل صاحب الدار. و عليه فالقطع يكون مائع خمرا يوجب فى المتجزى أن يتعلق إرادته بشرب هذا المائع الخارجى، بسبب تخيل تطبيق الخمر عليه، و مع تعلق إرادته بشرب المائع الخارجى، فالشرب المذكور مقصود و اختيارى، و لا مجال لما قيل من أن ما قصده المتجزى لم يقع، و ما وقع

لم يقصد، و مع عدم كونه مقصودا ليس بفعل اختياري، و لا يكون موضوعا للحسن و القبح.

و لعلّ الوجه في ذلك هو الخلط بين الحيثية التعليلية و بين الحيثية التقييدية، مع أنّ تخيل المتجرى لتطبيق عنوان حرام على الفعل الخارجي لم يؤخذ في الفعل بنحو التقييد، بل هو يوجب إرادته، نحو الفعل و ليس ذلك إلاّ الحيثية التعليلية، كما لا يخفى.

التنبيه الحادي عشر: أنّ المعيار في نفى الجبر، و اختياريه الأفعال و التروك، هو التمكن الوجداني من خلافها بالتأمل فيما يترتب عليها من المصالح أو المفاسد، و العقوبه أو المثوبه، لوجود قدره على إيجاد الأضداد و النقائص عند إرادته الأفعال، أو التروك، و هذا هو حقّ الكلام في إثبات الاختيار و نفى الجبر، و لا فرق في ذلك بين أفعال الجوارح و أفعال النفس من القصد و العزم و الإراده. فإنّ اختياريه كلّ واحد منها بالتمكّن من الخلاف، فما قيل في تعريف الفعل الاختياري من أنّه هو ما كان مسبوقا بالإرادته و هي ليست باختيارية، و إلاّ- لزم التسلسل منظور فيه، لما عرفت من أنّ المعيار في اختياريه الأفعال و التروك و نفى الجبر، هو التمكن من الخلاف و إيجاد الأضداد أو النقائص، و لا- حازه مع وجود هذا المعيار في إثبات الاختيار إلى استناد الأفعال و التروك إلى الإراده، حتّى يقال إنّ الإراده ليست باختيارية، و إلاّ لزم التسلسل، بل يكفي في الاختياريه مجرد التمكن من الخلاف.

و عليه فالمباحث التي أوردتها في الكفايه حول الإراده ساقطه، إذ الإنسان مختار في أفعاله و تروكه، بالتمكّن من الخلاف فيهما، و السعاده و الشقاوه ليستا ذاتيين بل هما مكتسبتان بالأعمال و الأفعال، كما فصل في محله، فلا تغفل.

الوجه الخامس: في أقسام القطع:

ينقسم القطع إلى أقسام خمسة: أحدها هو القطع الطريقي المحض كالقطع بالواجبات و المحرّمات. و ثانيها هو القطع الموضوعي، و هو ينقسم إلى أربعة أقسام:

فإنه إما يكون تمام الموضوع أو جزءه، و على التقديرين إما يؤخذ على وجه الصفته أعنى صفه خاصه قائمه بالشخص و هي الكشف التام- و إما يؤخذ على وجه الكشف و الطريقيه من باب كونه أظهر أفراد الطرق و أتمها. و لا يخفى عليك أن توضيح الأخذ على وجه الصفته و الطريقيه بالنحو المذكور كما في الدرر أحسن ممّا في الكفايه من أنه يجوز أخذ القطع في موضوع حكم آخر بما هو صفه خاصه و حاله مخصوصه بالغاء جهه كشفه كما صحّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلّقه و حاك عنه.

و ذلك لأنه لا يعقل جمع حفظ القطع بمرتبته الأخيره التي يكون القطع بها قطعاً و عدم ملاحظه كشفه؛ لأنّ حفظ الشيء مع قطع النظر عمّا به هو مستحيل، كحفظ الإنسان بما هو إنسان مع قطع النظر عن الإنسانيه، فملاحظه القطع بنفسه مع قطع النظر عن حيثه كشفه مساوقه لقطع النظر عن حقيقه القطع؛ لأنّ حيثه القطع عين الكشف. هذا، مضافاً إلى بعد وقوع القطع بما هو صفه موضوعاً لحكم من الأحكام.

ثمّ إنّه يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في قيام الأمارات مقام القطع عند فقدان القطع، و الذي يظهر من...

في قيام الأمارات مقام القطع عند فقدان القطع، و الذي يظهر من عباره شيخنا الأعظم قدّس سرّه هو إمكان قيامها مقام القطع الطريقي المحض و القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيه دون ما أخذ القطع على وجه الصفته حيث

قال في الفرائد: ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعيه و بعض الاصول العمليه مقامه في العمل.

بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعه فإنه تابع لدليل الحكم، فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيه للموضوع قامت الأمارات و الاصول مقامه، و إن ظهر منه اعتبار صفه القطع في الموضوع من حيث كونها صفه خاصيه قائمه بالشخص لم يقم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أن الشارع اعتبر صفه القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائيه و الثلاثيه و الأوليين، فإن غيره كالظن بأحد الطرفين أو أصاله عدم الزائد لا يقوم مقامه إلا بدليل خاص خارجي غير أدله حجته مطلق الظن في الصلاه و أصاله عدم الأكثر. (1)

أورد عليه في الكفايه بما حاصله: هو الامتناع فيما إذا كان التنزيل بجعل واحد حيث قال: إن قيام الأمارات و بعض الاصول مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيه يوجب الجمع بين اللحاظين المتنافيين لحاظ الآليه و لحاظ الاستقلاليه.

و تقريب ذلك - كما أفاد - أن الدليل الدال على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفي إلا بأحد التنزيلين حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل و المنزل عليه، و لحاظهما في أحدهما آلي و في الآخر استقلالى بداهه أن النظر في حجته و تنزله منزله القطع في طريقيته في الحقيقه إلى الواقع و مؤدى الطرق، و في كونه بمنزله في دخله في الموضوع إلى أنفسهما. و لا يكاد يمكن الجمع بينهما. نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلا على التنزيلين، و المفروض أنه ليس، فلا يكون دليلا على التنزيل إلا - بذلك اللحاظ الآلي، فيكون حجه موجهه لتنجز متعلقه و صحه العقوبه على مخالفته في صورتى إصابته و خطأه بناء على استحقاق المتجرى، أو بذلك

ص: ٤٣٦

اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون مثله في دخله في الموضوع و ترتيب ما له عليه من الحكم الشرعي... إلى أن قال: ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلي ممّا لا- ريب فيه، وإنما يحتاج تنزيهه بحسب اللحاظ الأخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه... إلى أن قال: فتلخص ممّا ذكرنا إن الأماره لا تقوم بدليل اعتبارها إلاّ مقام ما ليس مأخوذاً في الموضوع أصلاً. (١)

و فيه:

أولاً- كما أفاد سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه- أنّ الامتناع ممنوع؛ لأنّ نظر القاطع و الظانّ إلى المقطوع به و إن كان استقلالياً و إلى قطعه و ظنّه آلياً إلاّ أنّ الجاعل و المنزل ليس نفس القاطع حتّى يجتمع ما ادّعاه من الامتناع، بل المنزل غير القاطع، فإنّ الشارع ينظر إلى قطع القاطع و ظنّه و يلاحظ كلّ واحد استقلالا و اسمياً و ينزل كلّ واحد منزله الاخرى، فكلّ واحد من القطع و الظنّ و إن كان ملحوظاً في نظر القاطع و الظانّ على نحو الآليه إلاّ أنّ في نظر الشارع و الحاكم ملحوظ استقلالا، و الشارع يلاحظ ما هو ملحوظ آلياً للغير عند التنزيل على نحو الاسميه و الاستقلال و يكون نظره إلى واقع المقطوع به المظنون بهذا القطع و الظنّ و إلى نفس القطع و الظنّ في عرض واحد بنحو الاستقلال

فما ذكره صاحب الكفايه من الامتناع من باب اشتباه اللاحظين فإنّ الحاكم المنزل للظنّ منزله القطع لم يكن نظره إلى القطع و الظنّ آلياً بل نظره استقلاليّ قضاء لحقّ التنزيل، كما أنّ نظره إلى المقطوع به و المظنون استقلاليّ. (٢)

و ثانياً: أنّه لا حاجه إلى التنزيلين حتّى يستلزم المحذور المذكور؛ فإنّ القطع إن

ص: ٤٣٧

١- (١) الكفايه ٢: ٢١.

٢- (٢) تهذيب الاصول ٣٣: ٢-٣٤.

لو حظ موضوعا بعنوان أنه صفه خاصه كسائر الصفات أو بعنوان كونه كسيفا تامًا- كما في مثل إن قطعت بشيء يجب عليك الشهاده عليه- فلا- يقوم مقامه سائر الأمارات و الاصول؛ لعدم إفادتها هذه الصفه أو الكشف التام، و المفروض هو دخاله هذه الصفه أو الكشف التام في الموضوع كما لا يخفى.

و إن لو حظ موضوعا بعنوان أنه أحد مصاديق الطريق المعبر إلى الواقع فلا- مانع من قيام الأمارات و بعض الاصول المحرزه كالاستصحاب مقام القطع؛ لأن المفروض أن الذى هو له الدخاله هو الطريق، و الأمارات و بعض الأصول تكون طريقا إلى الواقع و ذكر القطع في الموضوع أو الغايه لا- خصوصيه فيه، بل يكون من باب كونه أفضل الأفراد و أتمها، كما هو الظاهر في مثل قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» فإن المراد من قوله عليه السلام «حتى تعلم»: حتى يقوم طريق معتبر على أنه قدر؛ و لذا يكتفى في ترتيب أثر القدر بشهاده العدلين أو عدل واحد مع أنهما لا يفيدان العلم، و ليس ذلك إلا لكون ذكر العلم من باب كونه أفضل الأفراد و أتمها من الطرق من دون خصوصيه فيه، فلا تغفل.

فاللازم هو اعتبار الطريق، و هو حاصل بتنزيل المؤدى منزله الواقع من دون حاجه إلى تنزيل الظن بمنزله القطع حتى يلزم المحذور المذكور. و لقد أفاد و أجاد في الدرر في بيان ذلك حيث قال:

ثم اعلم أن القطع المأخوذ في الموضوع يتصور على أقسام: أحدها: أن يكون تمام الموضوع للحكم، و الثانى: أن يكون جزءا للموضوع بمعنى أن الموضوع المتعلق للحكم هو الشيء مع كونه مقطوعا به. و على أى حال إمّا أن يكون القطع المأخوذ في الموضوع ملحوظا على أنه صفه خاصه، و إمّا أن يكون ملحوظا على أنه طريق إلى متعلقه. و المراد من كونه ملحوظا على أنه صفه خاصه ملاحظته من حيث إنه كشف تام، و من كونه ملحوظا على أنه طريق ملاحظته من حيث إنه أحد مصاديق الطريق

المعتبر، وعبارة أخرى: ملاحظه الجامع بين القطع و سائر الطرق المعبره

فعلى هذا يصح أن يقال فى الثمره بينهما: إنه على الأوّل لا يقوم سائر الأمارات و الأصول مقامه بواسطه الأدله العامه لحجّيتها، أمّا غير الاستصحاب من الاصول فواضح، و أمّا الاستصحاب و سائر الأمارات المعبره فلاّنها بواسطه أدله اعتبارها توجب إثبات الواقع تعديدا، و لا- يكفى مجرد الواقع فيما نحن فيه؛ لأنّ للقطع بمعنى الكشف التام دخلا فى الحكم إمّا لكونه تمام الملاك و إمّا لكونه ممّا يتمّ به الموضوع، و على الثانى فقيام الأمارات المعبره و كذا مثل الاستصحاب لكونه ناظرا إلى الواقع فى الجملة ممّا لا مانع منه، لأنّه فيما يكون القطع على هذا المعنى تمام الموضوع. ففى صورته قيام إحدى الأمارات أو الاستصحاب يتحقّق مصداق ما هو الموضوع حقيقه.

و فيما يكون المعبر هو الواقع المقطوع، فالواقع يتحقّق بدليل الحجّيه تعديدا و الجزء الآخر وجدانا؛ لأنّ المفروض عدم ملاحظه القطع فى الموضوع من حيث كونه كشفا تامّا بل من حيث إنه طريق معتبر، و قد تحقّق مصداقه قطعاً... إلى أن قال: و حاصل الجواب أنّه بعد ما فرضنا اعتبار العلم طريقا بالمعنى الذى سبق، فأدله حجّيه الأماره أو الاستصحاب و إن لم تتعرّض إلاّ تنزيل المؤدى منزله الواقع تكفى فى قيام كلّ منهما مقام العلم؛ لإحراز الموضوع المقيّد بعضه بالتعبّد و بعضه بالوجدان كما عرفت. (1)

و أورد عليه المحقّق الاصفهانى بأنّه لا ريب أنّ للقطع جهات عديده:

منها أنّه عرض، فلو اعتبر فى موضوع الحكم بهذا الاعتبار كان سائر الأعراض حالها حاله.

و منها أنّه من مقوله الكيف، و حينئذ يشاركه جميع أنواع مقوله الكيف إذا

ص: ٤٣٩

اعتبر في الحكم بهذه الحثية. و منها أنه من نوع الكيف المختصّ بذوات الأنفس، فتشاركه سائر الكيفيات القائمة بالأنفس.

و منها أنه كيف نفسانيّ له إضافه إلى طرفه إضافه إشراقيه، فحينئذ يشاركه الظنّ و الاحتمال بل تصوّر المحض أيضا.

و منها أنه كاشف و طريق كشافا تصديقيتا، فحينئذ يشاركه خصوص الظن.

و منها أنه كاشف تامّ بحيث لا يبقى بينه و بين المطلوب حجاب، و هذا هو الذى يكون به القطع قطعاً، و لا شبهه فى أنّ القطع المأخوذ من حيث الكاشفيّه و الطريقيّه يراد به هذه المرتبه الأخيره من الكشف دون مطلق الكاشف، و إلاّ لعمّ الدليل للظنّ من دون حاجه إلى التنزيل.

و أمّا ملاحظه القطع من حيث إنه طريق معتبر فيكون موضوعياً على وجه الكاشفيّه، و من حيث كشفه الخاصّ فيكون على وجه الصفتيّه كما عن بعض الأجلّه فمدفوعه بأنّ الظاهر تقسيم العلم بنفسه و لو بلحاظ حيثياته الذاتيه كالامور المتقدّمه، و هذا التقسيم بلحاظ حكمه و هو اعتباره عقلاً مع أنّ لازمه ورود الأمارات على الأصول، و مسلك الشيخ قدّس سرّه حكومتها عليها، فلا يصحّ حمل كلامه قدّس سرّه عليه. (1)

و فيه:

أولاً: أنّ الكلام فى القطع المأخوذ فى الأدلّه لا فى تقسيم القطع بحسب ذاته، و عليه فاللازم هو ملاحظه الأدلّه و موضوعاتها. و من المعلوم أنّ العلم و القطع فى بعض الأدلّه مأخوذ بعنوان الموضوع أو الغايه و يدور أمره بين أمرين أحدهما ملاحظه العلم من حيث إنه طريق معتبر كقوله عليه السلام «كلّ شىء لك حلال حتّى تعلم أنّه

ص: ٤٤٠

الحرام بعينه» و ثانيهما ملاحظته من حيث كشفه الخاص كما في الشهاده فَإِنَّ الشاهد يجب عليه أن يشهد بعلمه، و المقصود من العلم هو الكشف التام، و لذا لا يجوز له الشهاده بالشهادة أو ياخبار العادل

و لا ضير في عدم موافقه هذا التقسيم للتقسيم المذكور في كلام الشيخ؛ إذ المعيار هو ملاحظه الأدله و التقسيم بلحاظ الأحكام الوارده فيها.

و ثانيا: أَنَّ التقسيم المذكور موافق لكلام الشيخ قدس سره، فَإِنَّه قسم ذلك باعتبار دليل الحكم- لا باعتبار حيثيات نفس القطع- كما يشهد له قوله: فَإِنَّه تابع لدليل لحكم الخ.

و ثالثا: أَنَا لا نضايق أن تكون الأمارات وارده بالنسبه إلى الاصول؛ لأنّ بقيامها يتحقّق مصداق الطريق المعبر و يصدق الغايه أو الموضوع. و لا ضير في عدم موافقه ذلك لمسلك الشيخ قدس سره؛ لأنّ المسلك المنسوب إليه مبنى على أنّ المأخوذ في الأدله هو العلم بمعنى الكشف التام لا العلم بمعنى مطلق الطريق، فالأماره على الأوّل تتقدّم على الأصول بعد قيام دليل اعتبارها من باب الحكومه؛ لأنّها مصداق للعلم بالمعنى المذكور تعديدا، بخلاف الثاني فَإِنَّه وارد على الاصول لكونه مصداقا حقيقيا للطريق كما لا يخفى.

و رابعا: أَنَّ دعوى أنّ القطع المأخوذ من حيث الكاشفيه و الطريقيه يراد به الكشف التام دون مطلق الكاشف، و إلاّ لعمّ الدليل للظنّ من دون حاجه إلى التنزيل.

مندفعه بأنّ يقين الكشف التام أو مطلق الكاشف منوط بدليل الاعتبار، و كلّ واحد ممكن و واقع، و معه كيف يمكن دعوى حصر القطع المأخوذ من حيث الكاشفيه و الطريقيه في الكشف التام، فتدبر جيّدا.

و خامسا: أَنّه لا ضير في عدم الحاجه إلى التنزيل بين الظنّ و القطع؛ لأنّ بعد كون المأخوذ هو القطع بعنوان كونه أحد مصاديق الطريق لا حاجه إلى التنزيل

المذكور، إذ الأماره كالعلم فى صدق الطريق عليها و إحراز الواقع بها، و مع كونه محرزا للواقع يترتب آثار الواقع على الأماره بوجودها من دون حاجه إلى التنزيل بين الظنّ و القطع.

نعم اللّازم فى شمول أدله اعتبار الأمارات طريقا هو وجود الآثار الشرعيه لنفس ما قامت عليه الأمارات و لو بنفس قيام الأمارات عليه.

فلا- يقال: لا- أثر لنفس الواقع بالفرض فيما إذا كان العلم تمام الموضوع أو جزئه، و عليه فلا يشمل عموم أدله اعتبار الأمارات لمقامنا، إذ بدون ترتب الأثر على الواقع يلزم لغويه الاعتبار

لأننا نقول- كما فى تهذيب الاصول و تسديد الاصول-: أنّ حقيقه اعتبار الطرق إنّما هى كونها إحرازا لما قام الطريق عليه غايه الأمر أنّه يشترط عدم لزوم اللغويه من اعتبارها فى الموارد، و يكفى فيه أن يكون نفس قيام الطريق عليه موضوعا للحكم الشرعى، فبعموم أدله حجّيه الأمارات يصير المورد مما قام عليه الأماره، و يتحقّق مصداق موضوع الحكم المذكور، و يترتب عليه، كما لا يخفى. (١)

فتحصّل: أنّه تقوم الأمارات مقام القطع الموضوعى كما تقوم مقام القطع المحض إذا اريد من القطع الموضوعى هو الطريق لا الكشف التامّ. و المراد من القيام مقامها أن يعامل مع الطريق المعبر معامله القطع و اليقين فى مقام العمل، و إلّا فقد عرفت أنّه لا حاجه إلى التنزيل، فلا تغفل.

و بيان ذلك- كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه- أنّ عمل العقلاء بالطرق ليس من باب أنّها منزله مقام العلم، بل لو فرضنا عدم وجود العلم فى العالم كانوا عاملين بها من غير التفات إلى جعل و تنزيل أصلا.

ص: ٤٤٢

فما نرى فى كلمات المشايخ من القول بأنّ الشارع جعل المؤدّى منزله الواقع تاره أو تتمّ كشفه أو جعل الظنّ علما فى مقام الشارعيّه أو أعطاه مقام الطريقيّه و غيرها لا تخلو عن مسامحه؛ فإنّها أشبه شىء بالخطابه، و لم يكن عمل النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم على الأمارات إلّا جرياً على المسلك المستقرّ عند العقلاء بلا تأسيس أماره أو تتميم كشف لها أو جعل حجّيه و طريقيّه لوأحد منها، بل فى نفس روايات خبر الثقة شواهد واضحه على تسلّم العمل بخبر الثقة، و لم يكن الغرض من السؤال إلّا العلم بالصغرى و أنّ فلانا هل هو ثقة أو لا؟

و عليه فالعمل بالأمارات عند فقد القطع الطريقي أو القطع الموضوعيّ المأخوذ بما أنّه أحد الكواشف سواء كان مأخوذاً فى الموضوع تماماً أو جزء ليس إلّا لكونها إحدى الأفراد التى نتوصّل بها إلى إحراز الواقع من دون أن يكون نائباً أو فرعاً لشىء أو قائماً مقامه. (1)

فتحصّل: أنّه لا- مانع من قيام الأمارات مقام القطع الطريقيّ المحض عند فقدّه أو القطع المأخوذ موضوعاً لحكم آخر على وجه الطريقيّه؛ لأنّ القطع المجرد أو المأخوذ يكون بما هو طريق منجزاً للواقع أو موضوعاً لحكم من الأحكام، و الأماره أيضاً من الطرق، فيفيد ما أفاد القطع فيتنبّز الواقع و يحقّق بها الموضوع. و أمّا القطع المأخوذ بنحو الصفتيه أى الكشف التامّ فلا يقوم مقامه أماره بأدله اعتبارها؛ إذ لا تفيد كشفاً تاماً. و لا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون تمام الموضوع أو جزئه كما لا يخفى.

ص: ٤٤٣

و لا يخفى عليك أنّ الاصول على قسمين: محرزه و غير محرزه

اما الأولى: فهى التى تكون ناظره إلى الواقع كالأستصحاب و قاعده الفراغ و قاعده عدم اعتبار الشكّ من الإمام أو المأموم مع حفظ الآخر و قاعده عدم اعتبار الشكّ ممّن كثر شكّه و تجاوز عن المتعارف، و غيرها من القواعد الناظره إلى الواقع فى ظرف الشكّ.

إذ النظر فى مثل الاستصحاب كان إلى اليقين السابق فى إحراز الواقع، و لا عبره بالشكّ فى البقاء و اليقين المذكور و إن لم يكن بنفسه مع فرض عدم بقائه محرزاً للواقع، و لكن الشارع بعد حكمه بعدم جواز نقضه بالشكّ أبقي إحرازه بالنسبه إلى الواقع تعبداً.

و هكذا فى قاعده الفراغ جعل الشارع ارتكاز الفاعل حين العمل على إتيان العمل مع أجزائه و شرائطه مقدّماً على احتمال الاختلال، و لذا حكم بأنّه أتى ما لزم عليه من الأجزاء و الشرائط، و علل ذلك بأنّه أذكر حال العمل.

و أيضاً قدّم حفظ الإمام على شكّ المأموم أو العكس اعتماداً على حفظ الآخر بالنسبه إلى إحراز الواقع.

أو قدّم حفظ المتعارف على شكّ كثير الشكّ فى إحراز الواقع. و غير ذلك من موارد الاصول المحرزه التى جعلها الشارع محرزاً للواقع.

ثمّ إنّ هذه الاصول تقوم مقام القطع الطريقيّ المجرد أو الماخوذ فى الموضوع إذ

اعتبرها الشارع طرقا إلى الواقع بأدله حجيتها بوجه من الوجوه و الاعتبارات، و المفروض أنّ القطع معتبر من باب أنه أحد الطرق من دون دخاله لتمايمه الكشف أو وصف القطع، فتقوم الأصول المحرزه مقام القطع الطريقيّ المحض أو الماخوذ بنحو الطريقيّ.

لا- يقال: إنّ الشك مأخوذ في موضوع الاصول المذكوره فكيف يمكن اعتبارها طرقا؛ إذ لا يجتمع اعتبارها طرقا مع التحفظ على الشك.

لأننا نقول: إنّ المأخوذ هو الشكّ الوجداني، و هو يجتمع مع الطرق التعبدية.

نعم لا يجتمع مع الطرق الوجدانيه كالعلم كما لا يخفى.

و دعوى: أنّ الظاهر من دليل الاستصحاب أنّ اليقين المذكور فيه قد اريد منه ما هو طريق إلى اليقين، و المراد منه التعبد ببقاء المتيقن في زمان الشكّ، كما يشهد له - مضافا إلى ظهوره بنفسه - الاستدلال بهذه القاعده في أخبار الباب على الحكم ببقاء الطهاره الحدثيه و الخبثيه. و عليه فلا يكون الاستصحاب من الاصول المحرزه، بل مفاده هو التعبد بالجرى العملي على طبقه.

مندفعه: بأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو إبقاء نفس اليقين و عدم الاعتناء بنفس الشكّ، و لذا نقول بشموله للشكّ في الرفع؛ لأنّ اليقين ممّا يكون فيه إبرام و إحكام، فعند الشكّ في رفع ذلك يستصح. نعم لازم إبقاء اليقين على حاله هو إبقاء المتيقن على حاله.

و عليه فالاستدلال بهذه القاعده في أخبار الباب على الحكم ببقاء الطهاره لا يكون شاهدا على أنّ المراد من دليل الاستصحاب هو إبقاء المتيقن لا اليقين، فتدبرّ جيدا.

و ممّا ذكر يظهر ما فى تنقيح الاصول. (١)

و أمّا الثانيه، وهى الاصول غير المحرزّه التى ليس لها نظر إلى الواقع بل هى وظائف عمليّه للجاهل بالواقع كالاحتياط الشرعى و العقلى و البراءه العقليّه و الشرعيّه فلا تقوم مقام القطع الطريقيّ و الموضوعى؛ لعدم كونها محرزّه للواقع لا بالوجدان و لا بالتعبّد الشرعى، و مع عدم كونها محرزّه فلا تكون مصداقا للطرق و مع عدم كونها طرقا لا تكون قائمه مقام القطع الطريقيّ بلا إشكال

نعم لو اخذ القطع بعنوان كونه حجّج من الحجج فهذه الاصول تكون أيضا حجّج فى مجاريها، و تقوم مقامها و يعامل معها معاملة القطع، فالعبره بكيفيّه أخذ القطع موضوعا لحكم آخر، فلا تغفل.

ثمّ ممّا ذكر يظهر أنّه لا- حاجه فى إثبات عدم قيام الاصول غير المحرزّه مقام القطع الطريقيّ المحض أو المأخوذ فى موضوع حكم آخر إلى الاستدلال بوجه آخر، و لكن استدلال فى الكفايه بأنّ الاحتياط العقلى عبارته عن حكم العقل بتنجز الواقع على المكلف و حسن عقابه على مخالفته، كما فى موارد العلم الاجمالى و الشبهه الحكميّه قبل الفحص، و البراءه العقليّه عبارته عن حكم العقل بعدم صحّه العقاب، و لا معنى لقيامهما مقام القطع؛ إذ لا بدّ فى التنزيل و قيام شىء مقام شىء آخر من وجه التنزيل أى الأثر الذى يكون التنزيل بلحاظه و هو المصحح للتنزيل، و فى المقام أثر القطع هو التنجز و المعدوريّه، فإذا قام شىء مقامه كان بلحاظهما لا محاله. و أمّا نفس التنجز و المعدوريّه فلا يعقل قيامهما مقام القطع، و ليس الاحتياط و البراءه العقليّين إلاّ بالتنجز و التعذير بحكم العقل، فكيف يقومان مقام القطع، و كذا الحال فى الاحتياط و البراءه الشرعيّين، فإنّ الاحتياط الشرعى عبارته عن إلزام الشارع إدراك مصلحه الواقع، و البراءه

ص: ٤٤٤

الشرعيّ عبارته عن ترخيصه حين عدم إحراز الواقع، فالاحتياط الشرعي نفس التنبّز والبراءة الشرعيّ نفس التعذير بحكم الشارع، فليس هنا شيء يقوم مقام القطع في التنبّز والتعذير. (١)

و فيه:

أولاً: أنه لا أثر للتزويل في أدلّة الاحتياط العقلي التي تدلّ على لزوم الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال أو الشبهه البدويّ قبل الفحص التي يحتمل فيها الحكم الشرعي، وهكذا لا أثر للتزويل في أدلّة الاحتياط الشرعيّ التي تدلّ على لزوم الاحتياط بنحو مخصوص وراء ما يدلّ عليه العقل، كلزوم الاحتياط عند اشتباه القبله بإتيان الصلاه إلى الجهات الأربعة، مع أنّ العقل يدلّ على لزوم الاحتياط إلى أزيد من الجهات الأربعة.

فلا وجه لما يقال من أنّ الاحتياط والبراءة العقلين عين التنبّز والتعذير، فلا مجال لتزويل الاحتياط العقلي بالقطع في أثره، وهو التنبّز والتعذير.

و ثانياً: أنّ الموجب للاحتياط العقلي هو احتمال التكليف في الشبهه البدويّ قبل الفحص والشبهه المقرونة بالعلم الإجمالي بل هو كذلك في الاحتياط الشرعي مثل إتيان الصلاه إلى أربع جهات مع التردد في جهه القبله. و من المعلوم أنّ احتمال التكليف ليس عين التنبّز والتعذير بل أثره ذلك، فلا مانع من تزويل الاحتمال المذكور بمنزله القطع في الأثر المذكور.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث استدللّ لعدم قيام الاصول غير المحرزه مقام القطع بأنّ الاحتياط العقلي نفس حكم العقل بتنبّز التكليف و صحّه العقوبه على مخالفته لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم، مع أنّك عرفت أنّ وجهه أنّ الاصول

ص: ٤٤٧

المذكوره وظائف مقرّره للجاهل فى مقام العمل شرعا أو عقلا، لا هذا الوجه. وقد أشار بنفسه إلى ما ذكرناه فى عبارته ضمنا فراجع. هذا، مضافا إلى أنه أنكر الاحتياط النقلى، مع وضوح ورود بعض الروايات يدلّ على جواز الاكتفاء فى تكرار الصلاه عند اشتباه جهه القبله إلى أربع جهات، هذا.

ثم إنّه ربّما يتوهم أنّ الاحتياط العقلى و الشرعى عدا مورد الشبهه البدويّه من الاصول المحرزه؛ لأنّه مقتضى العلم الإجمالى. و من المعلوم أنّ العلم الاجمالى طريق إلى الواقع، و العقل و الشرع اعتبارا ذلك طريقا و يعامل معه معاملة القطع و العلم التفصيلى فى لزوم الاجتناب، و عليه فالأولى أن يمثّل للاصول غير المحرزه بمثل قاعده الحليّه أو قاعده الطهاره و الاحتياط فى الشبهه البدويّه قبل الفحص.

و يمكن دفع هذا التوهم بأنّ العبره فى موارد الاحتياط العقلى بنفس الاحتمال لا بالعلم الإجمالى. و من المعلوم أنّ الاحتمال لا طريقته له، فتأمل.

بقى شىء و هو أنّ صاحب الكفايه بعد ما منع عن قيام الأمارات و الاصول المحرزه مقام القطع الموضوعى مطلقا من جهه امتناع الجمع بين اللحاظين المتنافيين من اللحاظ الآلى و الاستقلالى ذكر وجها آخر لجواز قيامها مقامه. و هذا الوجه مذکور فى تعليقه على فرائد الاصول، و حاصله: أنّ المحذور المذكور فيما إذا كان التنزيلاين بالدلاله المطابقه فى عرض واحد، و أمّا إذا كان احدهما بالمطابقه و الآخر بالالتزام فلا- يلزم المحذور المذكور؛ لأنّ أدلّه اعتبار الأمارات و الاصول المحرزه متكفّله لتنزيل المؤدى منزله الواقع فقط، فلا- يكون هناك إلا- اللحاظ الآلى إلا أنّ هذه الأدلّه الدالّه على تنزيل المؤدى منزله الواقع بالدلاله المطابقه تدلّ على تنزيل العلم بالمؤدى منزله العلم بالواقع بالالتزام لأجل الملازمه العرفيه بين التنزيلين، انتهى.

قال المحقّق الأصفهانى: إنّ تنزيلين بإنشاءين فى عرض واحد يدلّ دليل الاعتبار على أحدهما بالمطابقه و على الآخر بالالتزام ليس محالا، و هنا كذلك؛

لدلاله دليل الأماره مثلا- على ترتيب آثار الواقع مطلقا، و منها الأثر المترتب على الواقع عند تعلق القطع به حتى في صورته كون القطع تمام الموضوع؛ إذ لمتعلقه دخل شرعا و لو بنحو العنوائيه المحفوظه في جميع المراتب. و هذا التنزيل و إن كان يقتضى عقلا تنزيلا آخر حيث إن الواقع لم يكن له في المقام أثر بنفسه حتى يعقل التعبد به هنا و تنزيل المؤدى منزله الواقع بلحاظه لكنّه لا يقتضى عقلا أن يكون المنزل منزله الجزء الآخر هو القطع بالواقع الجعلي؛ لإمكان جعل شيء آخر مكانه، إلا أنه لا يبعد عرفا أن يكون هو القطع بالواقع الجعلي، فصون الكلام عن اللغويّه بضمّ الملازمه العرفيه يدلّ على تنزيل آخر في عرض هذا التنزيل للجزء الآخر الآخر. (١)

و لعلّ الوجه في حكم العرف بأنّ المنزل منزله الجزء الآخر هو القطع بالواقع الجعلي دون شيء آخر: أنّ التنزيل بلحاظ الأثر، و المفروض أنّ الأمر الواقعي لا- أثر له بنفسه، بل الأثر للقطع به، فالمناسب للمنزل عليه عرفا هو أن يكون المنزل هو القطع بالواقع الجعلي لا شيء آخر

و بعبارة اخرى: أنّ دليل اعتبار الأماره و الاستصحاب و إن تكفّلا جعل المؤدى أو المستصحب بمنزله الواقع لكن يدلّ بالدلاله الالتزاميه على أنّ القطع بهما بما هما منزلان منزله الواقع بمنزله القطع بالواقع، فثبت أحد جزئي الموضوع بمفاد دليل الاعتبار و الجزء الآخر بالملازمه، هذا مضافا إلى إمكان أن يقال في وجه الملازمه: إنّ من أخبر عن موت زيد مثلا كان غرضه من الإخبار عن وقوع الموت نفى التشكيك وجدانا عن المخاطبين أيضا بحيث لو علم أنّ المخاطبين يكونون عالمين بذلك لم يخبرهم بذلك. و إذا عرفت ذلك فلو أمر شخص بتصديق المخبر رجع أمره إلى تصديق المخبر في وقوع الموت و في عدم صحّه التشكيك. و هكذا يكون الأمر في أمر

ص: ٤٤٩

الشارع أيضا بتصديق العادل، فإن مرجع أمره بتصديق العادل إلى تصديقه في أمرين أحدهما في كون المؤدى أمرا واقعيا، و ثانيهما في أنه لا يجوز التشكيك فيه تعديدا، فهناك قضيتان أحدهما بالمطابقه و الاخرى بالالتزام، و تستفاد من الاولى تنزيل المؤدى منزله الواقع، و من الثانيه تنزيل الظن منزله العلم. و عليه يفهم من تنزيل المؤدى منزله الواقع بالملازمه العرفيه تنزيل القطع بالمؤدى منزله القطع بالواقع.

فأتضح بذلك أنه لا مانع من قيام الأمارات و الاصول المحرزه مقام القطع الموضوعى بأدله اعتبارها، فيترتب عليها الآثار المترتبة على القطع بالواقع هذا.

و لكن صاحب الكفايه أورد عليه في الكفايه بأن ذلك لا يخلو عن تكلف بل تعسف معللا- بأنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده بما هو كذلك بلحاظ أثره إلا- فيما كان جزئه الآخر فيما إذا كان الموضوع مركبا أو ذاته فيما إذا كان الموضوع مقيدا محرزا بالوجدان، أو تنزله في عرضه، فلا- يكاد يكون دليل الأماره أو الاستصحاب دليلا- على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما لم يكن محرزا حقيقه و فيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقه- كما فيما نحن فيه على ما عرفت- لم يكن دليل الأماره دليلا عليه أصلا؛ فإن دلالتة على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالتة على تنزيل القطع بالملازمه، و لا- دلالة له كذلك إلا- بعد دلالتة على تنزيل المؤدى، فإن الملازمه بين تنزيل القطع به منزله القطع بالموضوع الحقيقي و تنزيل المؤدى منزله الواقع كما لا يخفى، فتأمل جيدا فإنه لا يخلو عن دقه.

و بدون تحقق الموضوع التنزيلي التعديدي أولا بدليل الأماره لا قطع بالموضوع التنزيلي كى يدعى الملازمه بين تنزيل القطع به منزله القطع بالموضوع الحقيقي و تنزيل المؤدى منزله الواقع (1).

ص: ٤٥٠

و ملخصه: أنه لا يخلو ذلك من تكلف، بل من تعسف، و لعل مراده من التكلف منع الملازمه العرفيه، و قد عرفت الوجه في الملازمه العرفيه.

و دعوى: أنها مبتنيه على دلالة الاقتضاء، و هي إنما تمت فيما إذا كان دليل التعبد بالواقع دليلاً خاصاً بحيث إذا لم نلتزم بالتعبد بالجزء الآخر كان لغوا، لا ما إذا كان الدليل مطلقاً، فإنه لا يلزم من عدم الالتزام بالتعبد بالجزء الآخر اللغويه. (١)

مندفعه: بأن بعض الوجوه و إن كان كذلك و لكنّ الوجه الأخير الذي ذكرناه ليس كذلك. نعم دعوى التكلف و الصعوبه أمر آخر.

ثم إن مراد صاحب الكفايه من التعسف هو لزوم الدور، و بيانه - كما في نهايه الدرايه -: أن القطع بالواقع التنزيلي متأخر طبعاً عن الواقع التنزيلي، و المفروض أن دلالة الدليل على تنزيل المؤدى يتوقف على دلالة الملازمه على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي، مع أنه لا واقع تنزيلي إلا بهذا الدليل، فكيف يعقل أن يكون أحد التنزيلين المتأخر رتبه عن موضوعه المتأخر رتبه عن التنزيل الآخر في عرض التنزيل الآخر؟!

و تمام السير فيه: أن مرجع التنزيلين إلى تنزيل واحد و إثبات حكم مركب لمركب آخر فلا بد من أن يكون الموضوع بجميع أجزائه و قيوده متقدماً في مرحله موضوعيه على الحكم، مع أن بعض هذا المركب لا ثبوت له في حدّ موضوعيته إلاّ بلحاظ هذا الحكم. (٢)

و فيه أن إشكال الدور ممنوع بما في تسديد الاصول من أن دلالة على تنزيل المؤدى لا تتوقف إلاّ على عموم أو إطلاق دليل الاعتبار، و هو حاصل على الفرض،

ص: ٤٥١

١- ١) منتقى الاصول ٤: ١٣.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٢: ٢١.

و المانع من الأخذ بهذا الظهور إنما هو لزوم اللغويّ، و هي لا تلزم إلا فيما لا ينتهي إلى ترتب أثر أصلا، و أمّا في ما نحن فيه ممّا يترتب على القطع به أثر شرعيّ فليس تنزيل المؤدّي منزله الواقع لغوا محضا. و عليه فدلالته على تنزيل القطع بالمؤدّي منزله القطع بالواقع و إن كانت موقوفه على دلالته على تنزيل المؤدّي منزله الواقع قضاء لحقّ التلازم إلاّ- أنّ دلالته على تنزيل المؤدّي لا تتوقّف إلاّ على الظهور في الشمول، فلا دور (١).

و كيف كان تمّ هذا الاستدلال أو لم يتمّ فقد عرفت إمكان قيام الأمارات و الاصول المحرزه مقام القطع الموضوعي سواء أخذ بنحو تمام الموضوع أو جزئه إذا اخذ القطع بعنوان أحد الطرق لا بعنوان صفه القطع أو الكشف التام.

نعم ذهب السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه إلى أنّ هذا الاتجاه للبحث خطأ من أساسه؛ لأنّه يفترض و كأننا نتعامل مع دليل لفظيّ من أدلّه الحجّية لمتحن قدرته على التنزيل، مع أنّ مهمّ دليل الحجّية عندنا هو السير العقلائيّ، فإنّ أهمّ الأمارات في الشبهات الحكميّة الظهور و خبر الثقة، و من الواضح أنّ مهمّ الدليل على حجّيتهما السير العقلائيّ، و أمّا الأدلّه اللفظيّة الواردة في هذا المجال كلّها مسوّقه مساق الإمضاء لما عليه السير، فمنهج البحث ينبغي أن يكون مراجعه السير و تحديد مفادها لنرى هل أنّ العقلاء بناؤهم قد انعقد على إقامه الأماره مقام القطع الطريقيّ فقط أو هو مع الموضوعي، و لا حاجه بعد ذلك إلى دفع إشكال ثبوتيّ، إذ لسنا نواجه خطبا لفظيا واحدا ليقال على فرض استحاله الجمع بين التنزيلين في خطاب واحد بعدم إمكانه ثبوتا، فالبحث إثباتيّ محض. (٢)

ص: ٤٥٢

١- ١) تسديد الاصول ٢: ٢٣.

٢- ٢) مباحث الحجج ١: ٨٤.

و أضاف إليه بقوله: بأنه لا- يستفاد من السيره العقلائيه على حجّيه الأمارات أكثر من قيامها مقام القطع الطريقي فى التنجيز و التعذير؛ لأنّ العقلاء ليست لهم أحكام يؤخذ فيها القطع موضوعا بنحو شايع معروف بحيث تنعقد سيرتهم على معاملة الأمارات فى موارد تلك الأحكام معاملة القطع الموضوعى. (١)

و لكن يمكن أن يقال:

أولاً: إنّ إمضاء ما عليه العقلاء لا ينافى شرعيته الدليل، كما أنّ البيع من الامور العقلائيه، و مع ذلك يؤخذ بإطلاق قوله (أحلّ الله البيع) فى موارد الشكوك الشرعيه، و هكذا فى المقام يمكن أن يؤخذ بالإطلاقات الإمضائيه.

لا يقال: إنّ المعبر نفس بناء العقلاء، لا إطلاق دليل الإمضاء.

لأننا نقول: إمضاء بناء العقلاء، غير الإرشاد إلى بناء العقلاء و كم من فرق بينهما؟! إذ الإرشاد تابع لما يرشد إليه. و أمّا الإمضاء فإطلاقه و تقييده منوط بكيفيته إمضاء الشارع، فلا تغفل.

و ثانيا: إنّ محلّ الكلام هو ما إذا اخذ فى موضوع الحكم القطع بعنوان أنه أحد الطرق، لا- بعنوان صفتيه القطع أو تماميه الكشف، فإذا قامت السيره العقلائيه على طريقته أماره كفى ذلك لقيامها مقام القطع الموضوعى أيضا بعد كون السيره العقلائيه ممضاه فى الشرع أيضا.

و دعوى: أنّ انعقاد السيره على اعتبار الأماره علما فى الأحكام الشرعيه التى قد اخذ فى موضوعها القطع الموضوعى غير معقول فى نفسه، فإنّ شأن كلّ مشرّع أن يتصرّف فى دائره تشريع نفسه، لا أحكام غيره (٢).

ص: ٤٥٣

١- ١) المصدر السابق: ٨٤.

٢- ٢) مباحث الحجج ١: ٨٥.

مندفعه: بأنّ المفروض أنّ بناء العقلاء مورد إمضاء الشارع، و مع الإمضاء المذكور لا يلزم تصرّف غير الشارع في دائره تشريعاته.
فتحصّل: أنّ قيام الأمارات و الاصول المحرزه مقام القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقيّه لا إشكال فيه ثبوتا و إثباتا، فتدبّر
جيدا.

ص: ٤٥٤

الجهه الخامسه فى أقسام القطع

ينقسم القطع إلى أقسام خمسہ:

١-القطع الطريقيّ المحض.

٢-القطع الموضوعى و هو على أربعة أقسام:تمام الموضوع، أو جزؤه، و على التقديرين، إما يؤخذ على وجه الوصفية، أو يؤخذ على وجه الطريقيّ، فهذه خمسہ.

ثمّ إنه يقع الكلام فى مقامين.

المقام الأول:فى قيام الأمارات مقام القطع عند فقدان القطع.

لا- إشكال فى إمكان قيام الأمارات مقام القطع الطريقيّ المحض، بل القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقيّ، لا على وجه الوصفية، أى بنحو الكشف التام الموضوعى.

و الوجه فى قيامها مقام القطع الطريقيّ المحض، أو القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقيّ، أنّ القطع المحض، أو المأخوذ على وجه الطريقيّ فى موضوع حكم من الأحكام ملحوظ بما هو أحد مصاديق طرق منجزه للواقع، و حيث إنّ الأماره أيضا بأدلّه اعتبارها من الطرق، ففيد فائده القطع و تقوم مقامه، فيتنجّز به الواقع و يتحقّق به موضوع الحكم.

ثمّ إنّ المراد من قيام الأمارات مقام القطع، هو أن يعامل معها معاملة القطع

و اليقين فى مقام العمل، و هذا أمر يستفاد من عموم أدلّه حجّيه الأمارات من دون حاجة إلى تنزيل الظنّ بمنزله القطع، إذ بعموم الأدلّه تكون الأماره من الطرق المعتمده التى يحرز بها الواقع، و بهذه الأماره يتحقّق مصداق موضوع الأحكام التى تترتب فيها الحكم على ما يقوم عليه الطريق المعتمده، لأنّ الأماره طريقه معتمده أيضا.

نعم لو أخذ القطع فى موضوع حكم بنحو الصفثيه أى بنحو يكون للكشف التام دخاله فيه فلا تقوم أماره مقامه بأدلّه اعتبارها، إذ لا- تفيد الأماره كشفا تامّيا و المفروض دخاله الكشف التامّ فى تحقّق الموضوع. و لا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون القطع تمام الموضوع أو جزئه فلا تغفل.

المقام الثانى: فى قيام الاصول مقام القطع.

و لا يخفى أنّ الاصول على قسمين: محرز و غير محرز.

أما الاولى، فهى ناظره إلى الواقع، كالاستصحاب و قاعده الفراغ، و قاعده عدم اعتبار شكّ كثير الشكّ، و قاعده عدم اعتبار شكّ الإمام و المأموم مع حفظ الآخر، و غير ذلك من الاصول المحرزة التى جعلها الشارع محرزة للواقع. إذ النظر فى الاستصحاب إلى اليقين السابق فى إحراز الواقع و فى قاعده الفراغ يكون النظر إلى ارتكاز الفاعل حين العمل على إتيانه بنحو كامل، و النظر فى شكّ الإمام و المأموم إلى حفظ كلّ واحد بالنسبه إلى الآخر فى إحراز الواقع.

و النظر فى شكّ كثير الشكّ إلى حفظ المتعارف من الناس فى إحراز الواقع، و هكذا و بالجمله هذه الاصول محرزة تعييدا و تقوم مقام القطع الطريقى المجرد، أو المأخوذ فى الموضوع بالشرح المذكور فى قيام الأمارات مقام القطع، و هو أنّ القطع معتمده من باب أنه أحد الطرق من دون دخاله لوصف القطع، أو تماميه الكشف، فالمعتمده هو الطريق المعتمده، و مقتضى ذلك هو قيام الاصول المحرزة مقام القطع بعد اعتبارها لكونه من الطرق المعتمده.

و أمّا الثانيه أى الاصول غير المحرزه التى ليس لها نظر إلى الواقع، بل هى مجرد وظائف عمليّه للجاهل بالواقع كقاعده الحليّه، و قاعده الطهاره، و قاعده الاحتياط فى الشبهه البدويّه قبل الفحص، و البراءه العقليه و الشرعيّه بعد الفحص، فلا تصلح للقيام مقام القطع الطريقيّ و الموضوعيّ.

و ذلك لعدم كونها محرزه للواقع، لا بالوجدان و لا بالتعيّد الشرعى و مع عدم كونها محرزه ليست مصداقا للطرق، و مع عدم كونها من الطرق لا تكون قائمه مقام القطع الطريقيّ.

نعم، لو أخذ القطع بعنوان كونه حجّه من الحجج، فالاصول المذكوره تقوم مقامه، لأنّ كلّ واحد منها حجّه فى مجراها، كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ قيام الأمارات، و الاصول المحرزه مقام القطع الموضوعيّ المأخوذ على وجه الطريقيّه لا إشكال فيه ثبوتا و إثباتا و لا حاجه فيه إلى تجشّم الاستدلال.

الجهه السادسة: فى إمكان أخذ القطع فى موضوع نفسه أو مثله أو ضده أو مخالفه و عدمه

فى إمكان أخذ القطع فى موضوع نفسه أو مثله أو ضده أو مخالفه و عدمه.

أمّا الأول فقد صرح فى الكفايه بأنه لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم، فى موضوع نفس هذا الحكم؛ للزوم الدور، و هو المحكى عن العلامة الحلى قدس سره فى مقام الرد على العامه القائلين بالتصويب.

و تقريب ذلك- كما فى مصباح الأصول- أنّ القطع المتعلق بحكم يكون طريقا إليه لا محاله؛ إذ الطريقية غير قابله للانفكاك عن القطع، و معنى كونه طريقا إلى الحكم فعلية الحكم مع قطع النظر عن تعلق القطع به؛ و معنى كون القطع مأخوذا فى موضوعه عدم كونه فعليا إلا بعد تعلق القطع به؛ إذ فعلية الحكم تابعه لفعلية موضوعه، و لذا قد ذكرنا غير مرّة أنّ نسبة الحكم إلى موضوعه أشبه شىء بنسبه المعلول إلى علته، فيلزم توقّف فعلية الحكم على القطع به، مع كونه فى رتبة سابقه على القطع به على ما هو شأن الطريق. و هذا هو الدور الواضح. (١)

أورد عليه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بأنّ الدور المذكور فى المقام- أعنى توقّف القطع بالحكم على وجود الحكم و توقّف الحكم على الموضوع الذى هو القطع سواء كان تمام الموضوع أو جزءه- إنّما يلزم لو كان القطع مأخوذا على نحو الجزئية، و معنى ذلك عدم كون القطع موضوعا برأسه، بل هو مع نفس الواقع أعنى الحكم الشرعى، فالقطع يتوقّف على وجود الحكم، و لو توقّف الحكم على القطع يلزم الدور

ص: ٤٥٨

و أمّا إذا كان القطع تمام الموضوع لحكم نفسه فلا- يلزم الدور؛ لأنّ ما هو الموضوع هو القطع سواء وافق الواقع أم خالفه، لأنّ الإصابه و عدمها خارجتان من وجود الموضوع. و عليه فلا يتوقّف حصول القطع على الواقع المقطوع به و إن توقّف على المقطوع بالذات، أعنى الصورة الذهنيّه من الحكم. و أمّا المقطوع بالعرض الذى هو المقطوع به فى الخارج فلا يتوقّف القطع على وجوده، (١) فلا- يلزم الدور. فالحكم فى هذه الصورة متوقّف على القطع بالحكم، و لكنّ القطع بالحكم لا- يتوقّف على الحكم الخارجى، فالتوقّف من طرف لا من طرفين حتّى يلزم الدور.

و يمكن أن يقال: أوّلاً: إنّ منع الدور فى محلّه إذا كان القطع تمام الموضوع من دون تعلق غرض بالواقع؛ إذ يصحّ حينئذ دعوى عدم ملازمه العلم بالحكم مع الوجود الواقعى للحكم، و لكن هذا لا يناسب أخذ العلم بنحو الكشف عن الواقع، بل يناسب أخذ العلم على نحو الصفتيه و عدم ملاحظه كشفه عن الواقع. و أمّا إذا أخذ العلم بنحو الكشف عن الواقع فقد يقال إنّ فرض العلم بهذا القيد ملازم لفرض الوجود الواقعى للحكم. و عليه فيستلزم فرض ثبوت الحكم قبل ثبوته؛ و هو محذور الدور (٢) فتأمل.

و ثانياً: إنّ الدور و إن سلّم انتفائه فيما إذا كان القطع تمام الموضوع، و لكن مع ذلك يلزم من أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه الخلف، و هو محال؛ لأنّ فرض تعليق الوجوب على العلم بوجوب طبيعى الصلاه هو فرض عدم الوجوب لطبيعى الصلاه مثلاً، و فرض نفس القيد و هو العلم بوجوب الصلاه هو فرض تعلق الوجوب لطبيعى الصلاه، و من المعلوم أنّ فرض تعلق الوجوب لطبيعى الصلاه خلف

ص: ٤٥٩

١- (١) تهذيب الاصول ٢:٢٧.

٢- (٢) منتقى الاصول ٤:٨٨.

فى فرض عدم الوجوب لطبيعى الصلاه عند تعليق الوجوب على العلم به. و عليه فاذا جعل الوجوب على المعلوم الوجوب بنحو القضيه الحقيقيه حتى يصير الحكم فعليًا بفعليه موضوعه يستلزم الخلف، و يستحيل أن يحصل العلم بالوجوب بوصول هذه القضيه.

نعم يمكن أن يجعل الإيجاب واقعا على طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب من باب الاتفاق، لا بنحو القضيه الحقيقيه بحيث لا يكون وجوب واقعا قبل حصول القطع به، و لا يلزم فيه محذور الخلف.

و لكن يشكل ذلك مضافا إلى كونه ممتا يشبه بالتصويب المجمع على خلافه من وجه آخر، و هو أن جعل الحكم بعثا و زجرا لجعل الداعى، و مع فرض العلم بالوجوب من المكلف لا يكون جعل الحكم فى حقه ذا أثر من هذه الجبهه (١).

اللهم إلا- أن يقال- كما فى مباحث الحجج:- إن فائده الجعل هنا- كما هو فائده فى تمام الموارد- أن يصل إلى المكلف فيحركه، فإن الجعل بنفسه منشأ يتسبب به لإيجاد العلم بالحكم- فالمحركه المصححه للجعل هو أن يحرك فى طول وصوله، و يكون نفس جعله من علل إيصاله (٢).

و لكن يرد عليه بأن فائده الجعل و إن كانت هو جعل الداعى، و هو متفرع على الايصال إلا أن هذه الفائده لا تتحقق فيما إذا كان العلم بالحكم حاصلا قبل الجعل، و حيث إن المفروض فى المقام ليس إلا حكم واحد، فلا مجال لفرض التأكيد أيضا، إذ التأكيد متفرع على التعدد، فتدبر جيدا.

فتحصّل: أن أخذ القطع فى موضوع نفس الحكم محال سواء كان من جهه

ص: ٤٦٠

١- ١) نهايه الدرايه ٢٣: ٢.

٢- ٢) مباحث الحجج ١٠٣: ١.

الدور كما إذا كان القطع جزء الموضوع أو تمام الموضوع بنحو الكاشفيه و المصادفه أو من جهه الخلف كما إذا كان القطع تمام الموضوع بنحو الوصفيه، فلا يحصل من القضيه الحقيقه علم بالحكم إلا من باب الاتفاق و الجعل فيه أيضا لغو؛ لعدم ترتب غرض البعث عليه من البعث و الزجر بعد وحده الحكم، كما لا يخفى.

فإذا عرفت عدم إمكان تقييد موضوع الأحكام بالعلم، فلا تقييد لموضوع الأحكام بالقطع لاستحالته، كما لا تقييد له بالجهل. و عليه فذات الموضوع لعدم تقييدها بحال من الأحوال تكون مطلقه و منحفظه فى جميع الحالات بالبرهان، لا بمقدمات الإطلاق، فإنها جاريه فيما إذا أمكن التقييد، فمع عدم إمكان ذلك لا مجال للمقدمات.

ثم إن لزوم الدور لا يختص بالتقييد، بل هو كذلك إذا قلنا بنتيجه التقييد؛ إذ حاصل التقييد أو نتيجته هو اختصاص الحكم بالعالم بالحكم. و معناه توقّف الحكم، على العلم بالحكم مع أنّ العلم بالحكم متوقّف على وجود الحكم، و هو دور

و ممّا ذكر يظهر ما فى فوائد الاصول حيث قال: يمكن أن يكون العلم بالنسبه إلى نفس ذلك الحكم موضوعا بنتيجه التقييد و إن لم يمكن بنحو التقييد.

و تقريب ذلك - كما فى فوائد الاصول - : أنّ العلم بالحكم لمّا كان من الانقسامات اللاحقه للحكم فلا يمكن فيه الإطلاق و التقييد اللحاظي؛ لاستلزامه الدور، كما هو الشأن فى الانقسامات اللاحقه للمتعلّق باعتبار تعلّق الحكم به كقصد التعبّد و التقرب فى العبادات، فإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضا، لأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه، و لكنّ الإهمال الثبوتى أيضا لا يعقل، بل لا بدّ إمّا من نتيجته الإطلاق أو من نتيجته التقييد، فإنّ الملاك الذى اقتضى تشريع الحكم إمّا أن يكون محفوظا فى كلتى حالتى الجهل و العلم فلا بدّ من نتيجته الإطلاق، و إمّا أن يكون محفوظا فى حاله العلم فقط فلا بدّ من نتيجته التقييد، و حيث لم يمكن أن يكون

الجعل الأولى متكفلاً لبيان ذلك، فلا بدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، وهو المصطلح عليه بمتّم الجعل.

فاستكشاف كلّ من نتيجة الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر، وقد ادّعى تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام فى حق العالم و الجاهل، و لكن تلك الأدلّة قابله للتخصيص، و قد خصّصت فى غير مورد كما فى مورد الجهر و الإخفات و القصر و الاتمام حيث قام الدليل على اختصاص الحكم فى حقّ العالم، فقد أخذ العلم شرطاً فى ثبوت الحكم واقعا، و كما يصحّ أخذ العلم بالحكم شرطاً فى ثبوت الحكم كذلك يصحّ أخذ العلم بالحكم من وجه خاص و سبب خاص مانعا عن ثبوت الحكم واقعا بحيث لا حكم مع العلم به من ذلك السبب، كما فى باب القياس حيث إنّ قام الدليل على أنّه لا عبره بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس... إلى أن قال: و بعد الالتفات إلى هذا التصرّف لا يمكن أن يحصل للمكلف علم بالحكم من طريق القياس؛ إذ الحكم الواقعي قيد بغير ما أدى إليه القياس، فكيف يمكن أن يحصل له العلم بالواقع من ذلك الطريق؟!... إلى أن قال: و بذلك يمكن أن توجه مقاله الاخباريين من أنّه لا عبره بالعلم الحاصل من غير الكتاب و السنّه بأن يقال: إنّ الأحكام الواقعيه قيّدت بنتيجة التقييد بما إذا أدى إليها الكتاب و السنّه، و لا عبره بغير ذلك، فلا يرد عليهم أنّ ذلك غير معقول، بل شيخنا الاستاذ مدّ ظله نفى البعد عن كون الأحكام مقيّده بما إذا لم يكن المؤدّى إليها مثل الجفر و الرمل و المنام و غير ذلك من الطرق الغير المتعارفه... إلى أن قال: فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ العلم إذا تعلّق بموضوع خارجيّ فالعلم بالنسبه إلى ذلك الموضوع يكون طريقا محضاً، و بالنسبه إلى أحكام ذلك الموضوع يمكن أن يكون طريقاً و يمكن أن يكون موضوعاً، و إذا تعلّق بحكم شرعيّ فيمكن أن يكون بالنسبه إلى حكم آخر موضوعاً كما أنّه يمكن أن يكون موضوعاً بالنسبه إلى نفس ذلك الحكم لكن بنتيجة التقييد، فتأمل فى أطراف ما

ذكرناه حتى لا تبادر بالإشكال (١).

أورد عليه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بما حاصله:

أولاً: أن الانقسامات اللاحقه على ضربين: أحدهما ما لا يمكن تقييد الأدله به، بل ولا يمكن فيه نتيجه التقييد، مثل أخذ القطع موضوعاً بالنسبه إلى نفس الحكم، فإنه غير معقول لا بالتقييد اللحاظي ولا بنتيجه التقييد؛ فإن حصل التقييد و نتيجه أن الحكم مختصّ بالعالم بالحكم، وهذا دور.

و حاصله توقّف الحكم على العلم به، وهو متوقّف على وجود الحكم، وهذا الامتناع لا- يرتفع لا- بالتقييد اللحاظي ولا بنتيجه التقييد.

و ثانياً: أن امتناع التقييد في هذا المورد من موارد قصور المتعلّق و عدم قابليته للتقييد من جهه الأمر الخارجى و هو لزوم الدور لا يلازم امتناع الإطلاق؛ إذ المحذور مختصّ بالتقييد، ولا يجرى في الإطلاق؛ فإنّ المفروض أن وجه الامتناع لزوم الدور عند التقييد أى تخصيص الأحكام بالعاملين بها، وأما الإطلاق فليس فيه أى محذور من الدور و غيره، فلا بأس حينئذ في الإطلاق و إن كان التقييد ممتنعاً لأجل محذور خارجي، لا لعدم الإمكان الذاتى كتقييد زيد بفرد دون فرد فإنّ الإطلاق فيه أيضاً غير ممكن؛ لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة.

و الشاهد على صحه الإطلاق و وجوده هو جواز تصريح المولى بأنّ الخمر حرام شره على العالم و الجاهل و صلاه الجمعه واجبه عليهما بلا محذور بل التحقيق أن الإطلاق في المقام لازم و لو لم تتمّ مقدّماته؛ لأنّ الاختصاص بالعالمين بالحكم مستلزم للمحال، و الاختصاص بالجهّال و خروج العالمين به خلاف ضروره، فلا- محيص عن الاشتراك و الإطلاق، فلا- إهمال في الواقع، كما لا يخفى.

ص: ٤٦٣

نعم هذا غير الإطلاق الذي يحتاج إلى المقدمات و يكون بعد تمامها حججه؛ لأنّ هذا الإطلاق مستفاد من البرهان لا المقدمات، و هو ما عرفت من استلزام المحال لو اختصّ بالعالمين، و خلاف الضروره لو اختصّ بالجهال، و عدم معقوليته الإهمال.

و ثالثاً: أنّ عدم الإعادة فيما لو خافت في موضع الجهر أو جهر في موضع المخافته أو أتمّ في موضع القصر أو قصير في موضع التمام لا- يتوقف على الالتزام بما ذكره من الاختصاص، بل يحتمل أن يكون عدم الإعادة من باب التقبل و التخفيف أو من باب عدم قابليته المحلّ للقضاء و الإعادة بعد الإتيان بما كان خلاف الوظيفة، و له نظائر في التكوين.

و رابعاً: أنّ توصيف الإطلاق و التقييد باللحاظي مع القول بأنّ تقابلهما تقابل العدم و الملكة جمع بين أمرين متنافيين؛ لأنّ الإطلاق على هذا متقوم باللحاظ كالتقييد، و اللحاظان أمران وجوديان لا يجتمعان في مورد واحد فيصير التقابل بينهما تقابل التضادّ لا العدم و الملكة.

نعم لو قلنا بما أوضحناه في محلّه من عدم تقوّم الإطلاق باللحاظ و أنّه لا يحتاج إلى لحاظ السريان بل هو متقوم بعدم لحاظ شيء في موضوع الحكم مع كون المتكلم في مقام البيان

يرد عليه إشكال آخر: و هو أنّ امتناع الإطلاق حينئذ ممنوع، فيصير ما ادّعاه من أنّه كلّما امتنع التقييد امتنع الإطلاق قولاً بلا برهان. و الحقّ أنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة أو شبه ذلك التقابل، لكن لا يترتب عليه ما رتبته من إنكار مطلق الإطلاق في الأدلّة الشرعيّه حتّى احتاج إلى دعوى الإجماع و الضروره؛ لا شراك التكليف بين العالم و الجاهل. (١)

ص: ٤٦٤

و خامسا: أن العلم الحاصل من القياس و منع العمل به ليس لأجل أنه مانع عن ثبوت الأحكام به بل لأجل قصور عقول البشر عن الإطلاع على الأحكام الواقعيه و كذلك الاستحسانات و لذا ورد في بعض الأخبار أنه قال لأبي حنيفه «أ تزعم أنك تقيس قال: نعم فقال عليه السلام: البول أشد نجاسه أو المنى؟ قال: البول. فقال عليه السلام: فلم لا يوجب البول الغسل و يوجب المنى (١).

و أمّا ما ذكره من تقييد العلم بعدم حصوله من الرمل و الجفر و نحوهما ففيه أن العلم طريق إلى الواقع و حجّه مطلقا من أي سبب حصل (٢).

يمكن أن يقال إن حجّيه القطع و حكم العقل بقبح مخالفه التكاليف المقطوع ما دام لم يعرض على المقطوع عنوان آخر يخرجّه عن مصداقيه الظلم و إلاّ فعروض العنوان المذكور يوجب تعنون المخالف بعنوان آخر أهمّ كالاحتراز عن الوسوسه أو الاجتناب عن القياس فيحكم العقل حينئذ بعدم الحجّيه و عدم المعذوريه لو أتى بموافق المقطوع (٣).

و أمّا الثاني أي أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم المماثل فقد صرح في الكفايه بأن ذلك لا يمكن؛ للزوم اجتماع المثليين (٤).

و تقريب امتناع اجتماع المثليين -فيما إذا قيل إن قطعت بحرمة الخمر حرمت عليك بحرمة أخرى- بأن يقال اجتماعهما في موضوع واحد إمّا بالتزام تعدّدهما أو بالتزام تأكدهما، و كلاهما مستحيل.

أمّا استحاله الأول؛ فلأن الأحكام كالأعراض بلحاظ موضوعاتها، فكما أنّ

ص: ٤٦٥

١- ١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

٢- ٢) تنقيح الاصول: ٤٣/٣.

٣- ٣) راجع الجبهه الثالثه من الجهات السابقه.

٤- ٤) الكفايه ٢: ٢٥.

اجتماع الأعراض فى الموضوع الواحد مستحيل، فكذلك اجتماع الأحكام المنزله منزلتها.

و أمّا استحاله الثانى؛ فلما فى نهايه الدرايه من أنّ التحريك التنزيلي المنتزع عن الإنشاء بداعى جعل الداعى و إن كان يصحّ اعتبار الشدّه و الضعف فيه كما فى التحريك الخارجى، لكن لا بنحو الحركه و الاشتداد؛ بداهه أنّ الإنشاءين الصادرين لجعل الداعى ليس بينهما اتّصال فى الوجود الوجدانى كى يجرى فيهما الحركه و الاشتداد، و إن كان يختلف حمل الطبيعه على أفراد التحريك التنزيليّ بالشدّه و الضعف، فيقال: إنّ وجوب الصلاه أشدّ و أقوى من وجوب غيرها، و لو فرض فيما نحن فيه تأكّد الداعى و تأكّد الإراده و صدور التحريك المنزل منزله التحريك الشديد و سقوط الإنشاء السابق عن كونه محرّكا كان خلفا، و إلاّ لكان من اجتماع المثليين

و أمّا دعوى: انتزاع البعث الأكيد عقلا من مجموع الإنشاءين، فلا يلزم الخلف و لا اجتماع المثليين فهى: غير صحيحه؛ لأنّ خارجيه الأمر الانتزاعى بخارجيه منشأ انتزاعه، و مجموع الإنشاءين واحد بالاعتبار لا بالحقيقه، فلا منشأ انتزاع للبعث الأكيد حقيقه حتّى يتحقّق البعث الأكيد انتزاعا، و انتزاع معنى من منشئه ليس جزافا بل لاقتضاء المنشأ، فكأنّ المعنى الانتزاعى موجود بالقوّه و منشأه موجود بالفعل، و نحو وجود الأمر الانتزاعى نحو وجود المقبول بوجود القابل خارجا و فعليته بحيث يكون له نحو وجود يختصّ به بفعليه الاعتبار و الانتزاع. و بهذه الملاحه يظنّ انّ يكون من الاعتباريات، لا من الواقعيّات، و المفروض أنّ المنشأ ليس إلاّ الإنشاء بداعى جعل الداعى فقط، و حيث لا منشأ حقيقه لانتزاع البعث الأكيد، فلا هو موجود بوجوده، و

لا يعقل انتزاع ما لا منشأ له، فتدبر جيداً (١).

ويمكن الجواب عن الأول بأننا لا نسلم كون الأحكام كالأعراض؛ فإنّ الأعراض من الواقعيّات والأحكام من الاعتباريّات. فإن كان الكلام بلحاظ عالم الجعل فلا يلزم محذور اجتماع المثلين بعد كونهما من الاعتباريّات، وهي خفيفه المئونه ويعتبرها العقلاء عند وجود المصحح لذلك. وإن كان الكلام بحسب مبادئ الحكم من الإرادة والكراهه فيه أنّ تعدد المصلحه لا يوجب تعدّد الإراده المستقلّه في الداعويّه، بل يصير منشأ لحصول إرادته أكيدته، والإرادته الأكيدته توجب إنشاء البعث المؤكّد أو توجب الإنشاءين اللذين يفيدان تأكّد البعث. وإن كان الكلام بحسب المنتهى أعنى مقام الامتثال امتنع تحقّق داعيين مستقلّين نحو فعل واحد لعدم قابليته المحلّ، بل يؤول الخطابان إلى تأكّد الداعى والحكم، كما يشهد له تأكّد الداعى والحكم فى مجمع العنوانين كقولهم أكرم العالم و أكرم الهاشمى، ولذا لم يقل أحد فى المجمع بلزوم الإكرامين، ولم يذهب أحد إلى خروج المورد عن كلا الحكمين؛ لاستلزام اجتماع المثلين

و دعوى استحاله توحيد الحكمين الطولين و تأكدهما؛ لأنّ ذلك يوجب تأخر المتقدّم و تقدّم المتأخّر بحسب عالم الرتبه، و هو مستحيل

مندفعه بما أفاد فى مباحث الحجج و الاصول من أنّ التأخّر و التقدّم بين الحكمين فى المقام من التقدّم و التأخّر بالطبع لا بالعلّيّه؛ لوضوح أنّ الحكم الأوّل ليس علّه للحكم الثانى، و توحيد المتأخّر بالطبع مع المتقدّم بالطبع لا محذور فيه، كما هو الحال فى الجزء و الكلّ و الجنس و النوع (٢).

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا فرق فى ذلك بين أن يكون القطع تمام الموضوع أو جزء

ص: ٤٦٧

١-١) نهاية الدرايه ٢٣:٢-٢٤.

٢-٢) مباحث الحجج و الاصول ١٠١:١.

الموضوع بعد رجوع تعدد الإرادتين إلى الإرادة الأكيدة و الحكمين إلى تأكد الحكم و الداعى.

و عليه فما حكى عن سيدنا الإمام المجاهد قدس سره من التفصيل المذكور منظور فيه، حيث قال-على ما هو المحكى-:و الحق هو التفصيل بين ما إذا كان القطع تمام الموضوع فاجتماع المثليين أو الضدّين ممكن؛ لأنّ موضوع حكم المتعلق هو عنوان الخمر أو الصلاة و موضوع الحكم المماثل أو المضادّ هو القطع بهما، و هما عنوانان متغايران، لكن بينهما عموم من وجه، و لا يستلزم ذلك اجتماع المثليين أو الضدّين فى موضوع واحد؛ لتعدد العنوانين فى عالم العنوائيه. و أمّا فى الخارج فهما و إن تصادقا فى مورد الاجتماع، لكنّ الخارج ليس متعلّقا للحكم كما تقدّم بيانه فى باب اجتماع الأمر و النهى.

و بين ما إذا كان القطع جزء الموضوع فالحق هو عدم الإمكان، فإنّه لا يمكن حرمة طبيعه الخمر و حرمة طبيعه المقيده بالقطع بها أو حلّيتها؛ لأنّ المقيّد عين المطلق بزياده فيه إليها، و ليس عنوانين متغايرين على وجه الطريقيه (1).

و ذلك لما عرفت من إمكان التأكّد فى صورتين، و فى مورد الاجتماع يؤول الخطابان إلى التأكّد فى الحكم سواء كان القطع تمام الموضوع أو جزء الموضوع؛ لأنّ الملاك فى مورد الاجتماع أقوى منه فى مورد الافتراق.

و يمكن الجواب عن الثانى بأنّ التأكيد حاصل من تصادق العنوانين على مورد الاجتماع سواء كان من قبيل العموم من وجه أو العموم المطلق و توجه الطلبين إلى مورد الاجتماع يوجب تأكّد الحكم و الطلب، و لا يلزم فى التأكّد إمكان الحركه و الاشتداد، بل يكفي تراكم الطلب، بل لا يلزم فى التأكّد شدّه الطلب، بل تعدد الطلبين

ص: ٤٦٨

يفيد في مورد الاجتماع تأكد الطلب و هو يوجب تأكد الداعي، كما هو كاشف عن تأكد الإرادة.

فتحصّل: أنّ اجتماع المثليين مع التزام التأكيد في المبدأ أو المنتهى لا- يكون مستحيلا، وإنّما المستحيل هو التزام التعدّد بنحو الاستقلال.

و أمّا ما أفاده المحقّق الأصفهاني من عدم إمكان انتزاع البعث المؤكّد من مجموع الإنشاءين. فهو منقوض باستفاده ذلك من اجتماع أكرم العالم و أكرم الهاشمي في مورد الاجتماع، إذ لم يقل أحد بأنّ اللازم في مثله هو الإكرامان لعدم جواز اجتماع المثليين، كما لم يقل أحد بخروج مورد الاجتماع عنهما، بل ذهبوا إلى أنّ البعث صار أكيدا بسبب كون المورد مجمع العنوانين و لعلّ تحليل ذلك بأنّ الإرادة إذا كانت مؤكّده من جهة تعدّد المصالح، فالأمر إمّا بعث بالبعث المشدّد من أوّل الأمر و إمّا بعث بالبعثين و هو كاشف عن تأكيد الإرادة و أنّ البعثين يقومان مقام البعث المؤكّد و كأنّه بعث من أوّل الأمر بالبعث المشدّد تبعا لشده الإرادة و تأكدها.

و عليه فلا حاجة في استفاده البعث المؤكّد إلى منشأ الانتزاع خارجا حتّى يقال لا منشأ حقيقه بحسب الإنشاء بل هو استفاد من تعدّد البعث؛ لكشفه عن تأكد الإرادة، و تأكد الإرادة يكفي لإفاده كون البعثين بمنزله البعث المشدّد.

قال السيّد المحقّق الخوئي قدّس سرّه-على ما حكى عنه:- و أمّا أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله كما إذا قال المولى إن قطعت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة بوجوب آخر فالصحيح إمكانه، و يرجع إلى التأكيد؛ وذلك لأنّ الحكمين إذا كان بين موضوعيهما عموم من وجه كان ملاك الحكم في مورد الاجتماع أقوى منه في مورد الافتراق و يوجب التأكيد و لا يلزم اجتماع المثليين أصلا؛ لتعدّد موضوع الحكمين في مقام الجعل، و كذا الحال لو كانت النسبه بين الموضوعين هي العموم المطلق، فيكون الحكم في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق كما إذا تعلق النذر بواجب

مثلاً فإنه موجب للتأكد لا اجتماع المثليين.

والمقام من هذا القبيل بلحاظ الموضوعين، فإنَّ النسبه بين الصلاة بما هي و الصلاة بما هي مقطوعه الوجوب هي العموم المطلق، فيكون الحكم في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق. و من قبيل العموم من وجه بلحاظ الوجوب و القطع به؛ إذ قد لا يتعلّق القطع بوجوب الصلاة مع كونها واجبه في الواقع، و القطع المتعلّق بوجوبها قد يكون مخالفاً للواقع، و قد يجتمع وجوب الصلاة واقعا مع تعلّق القطع به، و يكون الملاك فيه أقوى، فيكون الوجوب بنحو أكد. (١)

فتحصّل: أنّ أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم آخر مثله بنحو التأكيد لا - مانع منه لا في مقام الجعل و لا في المبدأ و لا في المنتهى، فلا تغفل.

و أمّا الثالث و هو أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده، كما إذا قال المولى إن قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة فقد ذهب في مصباح الاصول إلى استحالته بدعوى أنّ لازمه هو اجتماع الضدّين؛ إذ الحرمة و إن تعلّقت بالصلاة بما هي مقطوعه الوجوب في مفروض المثال، إلّا - أنّ الوجوب قد تعلّق بها بما هي، و إطلاقه يشمل ما لو تعلّق القطع بوجوبها، فلزم اجتماع الضدّين؛ فإنّ مقتضى إطلاق الوجوب كون الصلاة واجبه و لو حين تعلّق القطع بوجوبها و القطع طريق محض، و مقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاة حراماً في هذا الحين، و هذا هو اجتماع الضدّين (٢).

أورد عليه بأنّ الأحكام من الاعتباريّات لا - الواقعيّات، فاجتماع الحكمين المتضادّين في الاعتباريّات لا استحاله فيه، و قياسها بالأعراض ليس في محلّه؛ لأنّ

ص: ٤٧٠

١-١) مصباح الاصول ٤٥:٢-٤٦.

٢-٢) مصباح الاصول ٤٥:٢.

و عليه فاجتماع الضدّين في الأحكام لا استحاله فيه ذاتا، وإنّما الإشكال في مقام الإثبات؛ فإنّ جعل الضدّين في الأحكام لا داعى له عند العقلاء، بل هو نقض للغرض هذا مضافا إلى دعوى استحاله ذلك بالنسبه إلى المبدأ؛ إذ لا يمكن اجتماع الإراده و الكراهه في موضوع واحد، اللهم إلاّ- أن يقال: إنّ الموضوع ليس بواحد فيما إذا كان القطع تمام الموضوع؛ فإنّ موضوع حكم المتعلّق هو عنوان الخمر أو الصلاه و موضوع الحكم المضادّ هو القطع بهما، و هما عنوانان متغايران.

و لكنّه أيضا مستحيل لما في مباحث الحجج و الاصول من أنّه جعل حكم رادع عن طريقه القطع و كاشفيته، و قد تقدم أنّه لا يعقل لا على أن يكون حكما ظاهريا لعدم معقوليه ملاكه في مورد القطع، و لا واقعيّا للزوم التضادّ و نقض الغرض. (١)

كما يستحيل ذلك بالنسبه إلى المنتهى، أعنى مقام الامثال لما في منتقى الاصول:

من أنّه يمتنع امثال الحكم الزاجر الباعث في عرض واحد؛ لامتناع تحقّق الانزجار و الانبعاث في آن واحد... إلى أن قال: و عليه فأخذ القطع بالحكم موضوعا لحكم مضادّ لمتعلّقه ممتنع. (٢) فتأمل.

فتحصّل: أنّ أخذ القطع بالحكم موضوعا لحكم مضادّ و إن لم يكن بحسب مقام الجعل ممتنعا، إلاّ أنّه ممتنع بحسب مقام المبدأ و المنتهى، فافهم.

و أمّا الرابع و هو أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مخالف له كما إذا قيل: إن قطعت بوجوب الصلاه يجب عليك الصوم مثلا فلا إشكال في إمكانه، كما لا يخفى.

١-١) مباحث الحجج و الاصول ٩٩:١.

٢-٢) منتقى الاصول ٩٢:٤.

ثم لا يخفى عليك أنّ الظاهر من الكفايه هو صحّه أخذ القطع بمرتبته من الحكم فى مرتبه اخرى من نفس الحكم أو من مثله أو ضده، و يجوز حينئذ أخذ القطع بحكم إنشائيّ محض فى موضوع حكم فعلىّ من دون فرق بين أن يكون الحكم الفعلى هو نفس الحكم الإنشائيّ الواصل إلى مرتبه الفعلية أو يكون مثله أو ضده أو مخالفه.

و قد مرّ الكلام فى مراتب الحكم فى الجبهه الثالثه من هذه الرساله، و قلنا بأنّ مرتبه الاقتضاء ليست من مراتب الأحكام؛ لأنها ممّا يقتضى الحكم، و ليس بحكم، و مرتبه التنجيز ليست من مراتب الحكم؛ لأنّ الحكم لا يتغيّر و لا يتبدّل بتعلّق العلم.

نعم صحّه العقوبه مترتبّه على العلم.

فانحصرت مراتب الحكم: فى الإنشاء لأن يعمل به بعد تحقّق موضوعه فى الآتى، و هو الفعلى من قبل المولى، و هو الإنشاء بداعى جعل الداعى بنحو القضيه الحقيقيه، و فى الفعلى و هو الإنشاء بداعى جعل الداعى مع تحقّق موضوعه. و العلم به قبل تحقّق موضوعه لا يوجب الفعلية، بل هو علم بالحكم الإنشائيّ، و العلم به بعد تحقّق موضوعه لا ينفكّ عن الفعلية. و على كلا التقديرين لا يصحّ جعل العلم بالحكم الإنشائيّ موضوعاً لمرتبته الفعلية من نفس الحكم، مثلاً العلم بقوله عزّ و جلّ و لله علىّ الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً قبل تحقّق الاستطاعه علم بالحكم الإنشائيّ، و لا يصلح لأن يترتب عليه الحكم، و إلّا لزم الخلف فى اعتبار الاستطاعه كما لا يخفى، و بعد تحقّق الاستطاعه علم بالحكم الفعلى. و العلم فى الصوره الأولى لا يوجب فعلية الحكم بعد ما فرض من عدم تحقّق الاستطاعه. و العلم فى الصوره الثانيه لا ينفكّ عن الفعلية.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه على مختاره أيضاً؛ فإنّ العلم بالحكم الاقتضائى لا يوجب الفعلية، بل هو علم بالحكم الاقتضائى، و العلم بالحكم الإنشائيّ قبل تحقّق موضوعه أيضاً لا يوجب فعلية الحكم و إلّا لزم الخلف فى اعتبار الموضوع، و بعد

تحقق الموضوع لا- ينفك عن الفعلية، فلا- يصح جعل العلم بمرتبته من الحكم موضوعا لمرتبته اخرى من نفس الحكم سواء قلنا بالمراتب أو لم نقل.

نعم يجوز أن يجعل الشارع العلم بمرتبته من الحكم موضوعا للحكم الفعلى المماثل أو المضاّد أو المخالف، فإنّه تابع لجعل الشارع كما لا يخفى.

و العجب ممّا فى مصباح الاصول حيث قال: ما ذكره صاحب الكفايه صحيح على مسلكه من أنّ للحكم مراتب أربع الاقتضاء و الإنشاء و الفعلية و التنجز؛ إذ لا محذور فى أخذ القطع بحكم إنشائي محض فى موضوع حكم فعلى، بلا فرق بين أن يكون الحكم الفعلى هو نفس الحكم الإنشائي الواصل إلى مرتبه الفعلية أو يكون مثله أو ضده، و لا يتصور مانع من أن يقول المولى: إذا قطعت بأنّ الشىء الفلانى واجب بالوجوب الإنشائي المحض و جب عليك ذلك الشىء فعلا أو حرم عليك فعلا (١).

لما عرفت من أنّ الموضوع إن لم يتحقق فى المقطوع الإنشائي لا- يترتب عليه نفس الحكم، و إلا- لزم الخلف فى اعتبار الموضوع، و إن تحقق الموضوع لا ينفك العلم به عن الفعلية، فلا حازه إلى ترتب الفعلية عليه، فلا تغفل.

و المثال المذكور أيضا كذلك، فإنّ الشىء الفلانى يجب على من يكون كذا و كذا، و العلم بالحكم الإنشائي إمّا قبل أن يكون كذا و كذا أو بعده فيجئ فيه الكلام المذكور كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ أخذ القطع بمرتبته من الحكم فى مرتبه اخرى من نفسه غير معقول، و أمّا أخذ مرتبه من الحكم فى مثله أو ضده ممكن؛ لإمكان أن يكون الإنشاء بداعى جعل الداعى المقطوع به منوطا شرعا بأمر هو غير حاصل، و لذلك لم يبلغ إلى مرتبه الفعلية، و لذا يجتمع مع الحكم الفعلى المماثل أو المضاّد له فعلا، فإنّ

ص: ٤٧٣

المفروض أنّ مجرد القطع بالإنشاء المزبور سبب تامّ لأحدهما شرعا فلا- يلزم من ترتّب المماثل أو المضادّ اجتماع المثليين أو اجتماع الضدّين لا في الجعل ولا في المبدأ ولا في المنتهى. (1)

ص: ٤٧٤

١-١) نهاية الدرايه ٢:٢٤.

الجهه السادسة: في إمكان أخذ القطع في موضوع نفسه، أو مثله، أو ضده أو مخالفه و عدمه.

أمّا الأوّل فقد يقال إنه لا يكاد يمكن للزوم الدور، إذ القطع المتعلّق بحكم يكون طريقاً إليه، ومعنى كونه طريقاً إلى الحكم هو فعليّ الحكم مع قطع النظر عن تعلّق القطع به، ومعنى كون القطع مأخوذاً في موضوع نفسه هو عدم كون الحكم فعليّاً إلاّ - بعد تعلّق القطع به، إذ فعليّ الحكم تابعه لفعليّ موضوعه، فيلزم توقّف فعليّ الحكم على القطع به مع أنّ شأن طريقته القطع يقتضى فعليّ الحكم في رتبه سابقه عليه، وهذا هو الدور.

أورد عليه بأنّ الدور لا يلزم لو كان القطع مأخوذاً لحكم نفسه على نحو الجزئيّ، بمعنى أنّ القطع مع نفس الواقع أعنى الحكم الشرعيّ الخارجى موضوع لحكم نفسه، فالقطع حينئذ يتوقّف على وجود الحكم، ولو توقّف الحكم على القطع لزم الدور.

هذا بخلاف ما إذا كان القطع تمام الموضوع لحكم نفسه فإنّه لا يلزم الدور، لأنّ ما هو الموضوع هو القطع، سواء طابق للواقع أو لم يطابق. لأنّ الإصابه و عدمها خارجتان من وجود الموضوع، و عليه فلا يتوقّف حصول القطع على الواقع، المقطوع به. و إن توقّف على المقطوع بالذات أعنى الصوره الذهنيه من الحكم. و أمّا المقطوع بالعرض الذى هو مقطوع به فى الخارج فلا يتوقّف القطع على وجوده فلا يلزم الدور.

و بالجملة أنّ التوقّف من طرف واحد، إذ الحكم متوقّف على القطع بالحكم، و لكن القطع بالحكم لا - يتوقّف على الحكم الخارجى، و من المعلوم أنّ التوقف من

طرف واحد لا يلزم الدور.

و أجب عنه بأنّ الدور و إن سلّم انتفائه فيما إذا كان القطع تمام الموضوع، و لكن مع ذلك يلزم من أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه الخلف، و هو محال، لأنّ فرض تعليق وجوب طبيعىّ الصلاه، على العلم بوجوب طبيعىّ الصلاه مثلا- يساوى فرض عدم الوجوب لطبيعىّ الصلاه و فرض نفس القيد و هو العلم بوجوب الصلاه هو فرض تعلق الوجوب لطبيعىّ الصلاه و من المعلوم أنّ فرض تعلق الوجوب لطبيعىّ الصلاه خلف فى فرض عدم الوجوب لطبيعىّ الصلاه عند تعليق وجوب الطبيعىّ من الصلاه على العلم بوجوبه.

و عليه فجعل الوجوب على المعلوم الوجوب بنحو القضية الحقيقيه حتى يصير الحكم فعليا بفعليته موضوعه يستلزم الخلف.

و جعل الوجوب واقعا على طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب، من باب الاتفاق، لا بنحو القضية الحقيقيه، بحيث لا يكون وجوب واقعا قبل حصول القطع به، فلا يلزم منه محذور الخلف.

و لكنّه يشكل مضافا إلى كونه ممّا يشبه بالتصويب، و هو خلاف المذهب من جهه أنّ جعل الحكم بعثا و زجرا لجعل الداعى، و مع فرض علم المكلف بالحكم لا يفيد الجعل أثرا فى ذلك و هو لغو.

فتحصّل أنّ أخذ القطع فى موضوع نفس الحكم محال، إمّا من جهه الدور، أو من جهه الخلف، أو من جهه اللغويه.

فموضوع الحكم لا يكون مقيدا بالعلم به، و لا بالجهل به، بل هو مطلق و محفوظ فى جميع الحالات بالبرهان، لا بالمقدمات. فإنّها تجرى فيما إذا أمكن التقييد. و قد عرفت عدم إمكان التقييد فى مثل المقام، ثمّ إنّ محذور الدور لا يختصّ بالتقييد، بل هو لازم فيما إذا قلنا بنتيجه التقييد، إذ مرجعهما إلى اختصاص الحكم بالعالم به، و معناه

توقّف الحكم على العلم به مع أنّ العلم بالحكم متوقّف على وجود الحكم، و هو دور.

و دعوى أنّ الإهمال الثبوتى لا- يعقل، فلا- بدّ إما من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد. فإنّ الملا-ك الذى اقتضى تشريع الأحكام، إمّا يكون محفوظا فى كلتى حالتى الجهل و العلم. فلا بدّ من نتيجة الإطلاق، و إمّا أن يكون محفوظا فى حاله العلم فقط، فلا- بدّ من نتيجة التقييد، و حيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّلى متكفّلا لبيان ذلك، فلا بدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، و هو المصطلح عليه بمتّم الجعل.

فاستكشاف كلّ من نتيجة الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر. و قد ادّعى تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام فى حقّ العالم و الجاهل، و لكن تلك الأدلّة قابلة للتخصيص، و قد خصّصت فى غير مورد، كما فى مورد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم فى حقّ العالم، فقد أخذ العلم شرطا فى ثبوت الحكم واقعا.

مندفعه بأنّ الانقسامات اللاحقه على ضربين أحدهما ما لا يمكن تقييد الأدلّة به، بل و لا يمكن فيه نتيجة التقييد، مثل أخذ القطع موضوعا بالنسبه إلى نفس الحكم، فإنّه غير معقول لا بالتقييد اللحاظى و لا بنتيجة التقييد، فإنّ حاصل التقييد و نتيجته أنّ الحكم مختصّ بالعالم بالحكم، و هذا دور.

و حاصله توقّف الحكم على العلم به، و هو متوقّف على وجود الحكم، و هذا الامتناع لا- يرتفع لا- بالتقييد اللحاظى و لا بنتيجة التقييد.

و عدم الإعادة فى موضع الجهر و الإخفات، أو القصر و الإتمام، لا يستلزم اختصاص الحكم بالعالم، لاحتمال أن يكون ذلك من جهه تقبيل مصداق الجهر مكان الإخفات، أو من جهه التخفيف، أو من جهه عدم قابليته المحلّ، للقضاء و الاعاده بعد الإتيان بما كان خلاف الوظيفة.

و أما الثانى أى أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم المماثل، فقد يقال إن ذلك غير ممكن. و بيان ذلك أنه إذا قيل «إن قطعت بحرمة الخمر حرمت عليك الخمر بحرمة اخرى»، فإن قلنا بتعدد الحكمين فى موضوع واحد فهو مستحيل، لأن الأحكام كالأعراض بلحاظ موضوعاتها، فكما أن اجتماع الأعراض فى الموضوع الواحد مستحيل، فكذلك الأحكام التى نزلت منزلتها.

و إن لم نقل بتعدد، بل قلنا بالتأكد، ففيه أن التحريك التنزيلى المتزع عن الإنشاء بداعى جعل الداعى و إن كان يصح اعتبار الشدّه و الضعف فيه، لكن ليس ذلك بنحو الحركة و الاشتداد، بداهه أن الإنشاءين الصادرين لجعل الداعى ليس بينهما اتصال فى الوجود الوجدانى كى يجرى فيها الحركة و الاشتداد، و إن كان يختلف حمل الطبيعه على أفراد التحريك التنزيلى بالشدّه و الضعف فيقال إن وجوب الصلاه أشدّ و أقوى من وجوب غيرها.

و لو فرض فيما نحن فيه، تأكّد الداعى، و تأكّد الإراده، و صدور التحريك المنزل منزله التحريك الشديد، و سقوط الإنشاء السابق عن كونه محرّكا، كان خلفا، و إلا لكان من اجتماع المثلين.

و دعوى إمكان انتزاع البعث الأكيد عقلا- من مجموع الإنشاءين، فلا يلزم الخلف و لا اجتماع المثلين غير صحيحه، لأنّ خارجيه الأمر الانتزاعى بخارجيه منشأ انتزاعه، و مجموع الإنشاءين واحد بالاعتبار لا بالحقيقه، فلا منشأ انتزاع للبعث الأكيد حقيقه حتى يتحقّق البعث الأكيد انتزاعا.

و يمكن الجواب، أمّا عن الأول، بأننا لا نسلم كون الأحكام، كالأعراض، فإنّ الأعراض من الواقعيات، و الأحكام من الاعتباريات.

فإن كان الكلام بلحاظ عالم الجعل فلا يلزم من أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم المماثل محذور اجتماع مثلين بعد كونهما من الاعتباريات التى تكون خفيفه

المثونه، و إن كان الكلام بلحاظ مبادئ الحكم من الإرادة و الكراهه، ففيه أن تعدد المصلحه لا يوجب تعدد الإراده المستقله فى الداعويه، بل يصير منشأ لحصول إراداه أكيدته، و الإراده الأكيدته توجب إنشاء البعث المؤكد، أو توجب الإنشاءين اللذين يفيدان تأكد البعث.

و إن كان الكلام بحسب المنتهى أعنى مقام الامتثال، امتنع تحقق داعيين مستقلين، نحو فعل واحد لعدم قابليته المحل، بل يؤول الخطابان إلى تأكد الداعى، و الحكم، كما يشهد له تأكد الداعى و الحكم فى مجمع العنوانين، كقولهم «أكرم العالم و أكرم الهاشمى»، و لذا لم يقل أحد فى المجمع بلزوم الإكرامين، و لم يذهب أحد إلى خروج المورد عن كلا الحكمين بدعوى استلزام اجتماع المثلين.

و أقىا الجواب عن الثانى، بأن التأكيد حاصل من تصادق العنوانين على مورد الاجتماع، سواء كان من قبيل العموم من وجه، أو العموم المطلق، و توجه الطلبين الى مورد الاجتماع يوجب تأكد الحكم و الطلب، و لا يلزم فى التأكد إمكان الحركه و الاشتداد، بل يكفيه تراكم الطلب، بل لا يلزم فى التأكد شدة الطلب، بل تعدد الطلبين يفيد فى مورد الاجتماع تأكد الطلب و هو يوجب تأكد الداعى، كما هو كاشف عن تأكد الإراده.

فتحصّل أن اجتماع المثلين مع التزام التأكد فى المبدأ، أو المنتهى، لا يكون مستحيلا، بل المستحيل، هو التزام التعدد بنحو الاستقلال.

و عليه فأخذ القطع لحكم فى موضوع حكم آخر مثله ممكن، و يرجع إلى التأكد، و لا مانع منه، لا فى مقام الجعل، و لا فى المبدأ، و لا فى المنتهى.

و أما الثالث و هو أخذ القطع بالحكم فى موضوع ضده، كما إذا قال المولى إذا قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة.

فقد يقال إن ذلك مستحيل لأن لازمه هو اجتماع الضدين، لأن الحرمة و إن

تعلقت بالصلاه بما هي مقطوعه الوجوب فى مفروض المثال، إلا- أنّ الوجوب قد تعلّق بها بما هي، وإطلاقه يشمل ما لو تعلّق القطع بوجودها، فلزم من ذلك اجتماع الضدين.

فإنّ مقتضى إطلاق الوجوب، كون الصلاه واجبه و لو حين تعلّق القطع بوجوبها، و القطع طريق محض و مقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً فى موضوع الحرمة كون الصلاه حراماً فى هذا الحين، و هذا هو اجتماع الضدين.

و اجيب عن ذلك بأنّه، لا استحاله فى اجتماع الضدين فى الأحكام بعد ما عرفت من كونها من الاعتباريات، و لا تقاس الأحكام بالأعراض.

نعم يشكل ذلك من جهه مقام الإثبات، فإنّ جعل الضدين لا داعى له عند العقلاء، بل هو نقض للغرض.

هذا مضافاً إلى استحاله ذلك بالنسبه إلى مقام الامتثال لامتناع الامتثال فى الحكم الزاجر الباعث فى عرض واحد لعدم إمكان تحقّق الانزجار و الانبعاث فى آن واحد، فتأمل.

و أمّا الرابع و هو أخذ القطع بحكم فى موضوع حكم مخالف له كما إذا قيل إن قطعت بوجوب الصلاه وجب عليك الصوم، فلا إشكال فى إمكانه.

الجهه السابعه: فى أخذ الظن فى موضوع الحكم و لا يذهب عليك أن الظن إن...

فى أخذ الظن فى موضوع الحكم و لا يذهب عليك أن الظن إن اخذ فى موضوع نفسه فهو غير ممكن؛ لما مرّ فى القطع من الدور أو الخلف سواء اخذ الظن على نحو الجزئيه أو تمام الموضوع و سواء كان الظن معتبرا أو غير معتبر.

و إن اخذ فى موضوع حكم مخالف، كما إذا قيل إن ظننت بوجوب الصلاه يجب عليك التصديق فهو تابع للتعييد الشرعى، فإن كان الظن تمام الموضوع سواء كان معتبرا أو غير معتبر ترتب عليه الحكم؛ لتحقق الموضوع على المفروض، و إن كان الظن جزء الموضوع و الآخر هو الواقع و كان الظن معتبرا بالتعييد الشرعى ترتب عليه الحكم أيضا؛ لتحقق جزء الموضوع بالوجدان و هو الظن و تحقق الواقع بالتعبد بالظن، و إن لم يكن الظن معتبرا فلا يترتب عليه الحكم إلا إذا أحرز الواقع بأماره أو أصل.

و إن اخذ الظن بحكم فى موضوع حكم مصاد و كان الظن معتبرا فلا يمكن أن يترتب عليه الحكم المصاد؛ لعدم إمكان اجتماع الانبعاث نحو عمل مع الاتزجار عنه فى مقام الامتثال، كما لا يمكن اجتماع الإراده و الكراهه بالنسبه إلى عمل واحد، بحسب المبادى و بتبع استحاله مقام الامتثال أو المبادئ لم يتعلّق الجعل بهما من المولى الحكيم.

اللهمّ إلا- أن يقال: إن الإشكال وارد فيما إذا اخذ الظن جزء الموضوع بأن يجعل الموضوع هو الظن بالخمريه مع كونه خمرا فى الواقع، فإنه حينئذ لا يمكن أن يكون حكم الخمر الحرمة و حكم المظنون الخمريه الحليّه أو حرمة اخرى؛ لعدم إمكان تعلّق حكيمين مشتملين على مصلحتين أو مصلحه و مفسده إحداهما تتعلّق بالطبيعه و الثانيه بالطبيعه المقيده، هذا بخلاف ما إذا كان الظن تمام الموضوع، فإنّ عنوان الخمر

حينئذ غير عنوان الظنّ المضاف إلى الخمر بجعل الإضافة جزء الموضوع و المضاف إليه خارجاً بأن يجعل الظنّ تمام الموضوع، فإنّ بينهما عموماً من وجه لتصادقهما في صورته الإصابه و تفارقهما في صورتى حصول الظنّ به مع عدم كونه خمراً في الواقع و في عدم حصول الظنّ مع كونه خمراً في الواقع.

و الأحكام أيضاً متعلّقه بالعناوين لا بالخارج، و مع اختلاف متعلّقهما لا يلزم اجتماع المثليين و لا الضدّين و لا المصلحه و المفسده في موضوع واحد، و لا يمتنع انقداح الإراده بأحدهما و الكراهه في الآخر و إن تصادقا في بعض المصاديق و يصير ذا مفسده و مصلحه باعتبار العنوانين، و أمّا الإشكال بأنّه أمر بالمحال فيدفعه بأنّ كلّ واحد منهما في نفسه ممكن، فهو ليس كالأمر بالطيران إلى السماء كى يقال إنّهُ ممتنع.

نعم قد يتفق عدم إمكان امتثالهما في صورته التصادق على واحد، لكنّه حينئذ مثل باب التزاحم، فيجب الأخذ بالأهمّ، و مع عدمه فالتخيير (١).

و لكن لا- يخفى عليك أنّ ذلك لا يناسب أخذ الظنّ بنحو الكشف عن الواقع، بل يناسب أخذ الظنّ على نحو الوصفية، و هو كما ترى؛ إذ ليس ذلك محلّ الكلام و مع كون الظنّ مأخوذاً بنحو الكشف فالموضوع هو الواقع و معه فالإشكال باق.

و كيف كان فهذا واضح فيما إذا كان الظنّ المأخوذ في موضوع حكم المضادّ معتبراً. و أمّا إذا لم يكن كذلك فقد ذهب في الكفايه إلى إمكانه؛ بدعوى أنّ الظنّ غير المعتبر في حكم الشكّ، فتكون مرتبه الحكم الظاهرى محفوظه، فلا- يلزم من جعل الحكم المضادّ في فرض الجهل بالواقع اجتماع الضدّين، و إلاّ فلا يمكن الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى في جميع موارد الجهل بالواقع.

أورد عليه في مصباح الاصول بأنّ ذلك لا ربط له بالمقام؛ إذ ليس الكلام في

ص: ٤٨٢

إمكان جعل الحكم الظاهري و عدمه، بل البحث إنّما هو في الحكم الواقعي من حيث إنه يمكن أخذ الظنّ بحكم في موضوع حكم (واقعي) آخر يضاؤه أم لا، كما هو الحال في القطع، فإنّ الكلام فيه كان في إمكان أخذه في موضوع حكم (واقعي) مضادّ لمتعلّقه باعتبار الحكم الواقعي؛ إذ لا يتصوّر فيه حكم ظاهريّ.

و الصحيح أنّ أخذ الظنّ بحكم في موضوع حكم آخر مضادّ له غير ممكن و إن كان الظنّ غير معتبر، و ذلك لأنّ إطلاق الحكم الذي تعلق به الظنّ يشمل صورته الظنّ به، فلا يمكن أن يجتمع مع ضده المترتب على الظنّ بالحكم.

و توهم أنّه يحتمل أن يكون الظنّ مخالفا للواقع، فلا يكون هناك إلّا حكم واحد و هو ما أخذ الظنّ في موضوعه مدفوع بأنّه يكفي في الاستحالة احتمال مطابقته للواقع، فإنّ احتمال اجتماع الضدّين أيضا محال كما هو ظاهر (1).

و يمكن أن يقال: إنّ وجه الاستحالة حيث كان استحاله اجتماع الانبعاث و الانزجار بالنسبه إلى فعل واحد بحسب المنتهى أو استحاله اجتماع الإراده و الكراهه بالنسبه إلى فعل واحد بحسب المبادئ أمكن القول بعدم استحاله أخذ الظنّ غير المعتر في موضوع حكم آخر مضادّ له؛ إذ مع عدم اعتبار الظنّ لا حكم فعليّ للمظنون، و عليه فلا يلزم اجتماع الإراده و الكراهه، و لا اجتماع الانبعاث و الانزجار، بحسب المبادئ أو المنتهى. و اجتماع الضدّين في مقام الجعل مع عدم لزوم استحاله في المبادئ أو مقام الامتثال ليس بمحال؛ لما عرفت من أنّ الأحكام من الاعتباريّات لا الواقعيّات، و الاستحاله في مقام الجعل إنّما يكون باعتبار المبادئ أو مقام الامتثال، و المفروض عدم اجتماعهما بحسبهما.

و دعوى كفايه احتمال المطابقه في الاستحاله مع عدم اعتبار الظنّ و فعليه

ص: ٤٨٣

مندفعه بأنّ مع الاحتمال المذكور لا فعليته للحكم، فلا تأثير للواقع مع عدم وصوله بالطريق المعبر، كما لا يخفى.

و إن أخذ الظنّ بحكم في موضوع حكم يماثله فهو ممكن بنحو التأكيد كما مرّ في القطع؛ لأنّ توجه الطلبين إلى مورد الاجتماع يوجب تأكّد الطلب، وهو كاشف عن تأكّد المبادئ من الإيراده و المحال هو اجتماع الإيرادتين المستقلّتين. و المفروض هو الكشف عن تأكّد الإراده كما في جميع موارد اجتماع العامّين من وجه أو العام و الخاص المطلق المحكومين بحكمين متماثلين.

و لا فرق في ذلك بين أنّ النسبه بين ثبوت الواقع و الظنّ به عموم من وجه أو عموم و خصوص مطلق.

كما لا فرق فيه بين أن يكون الظنّ معتبرا أو غير معتبر. نعم الظنّ غير المعبر لا تأثير له بالنسبه إلى الحكم: لعدم اعتباره، فلا إشكال في أخذه في موضوع الحكم المماثل، كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أنّه بناء على اختلاف مراتب الحكم يمكن أن يكون الإنشاء بداعي جعل الداعي المظنون به منوطا شرعا بأمر غير حاصل، فلا يبلغ إلى مرتبه فعليته و إن كان الظنّ به معتبرا، بخلاف الحكم الفعلي المماثل، فإنّ مجرّد الظنّ بالإنشاء المزبور سبب تامّ لفعليته، و عليه فلا يلزم من ذلك اجتماع المثليين.

نعم بناء على عدم اختلاف المراتب لا مرتبه للحكم حتّى يكون الظنّ بمرتبته منه موضوعا لمثله

فتحصّل إلى حدّ الآن: أنّ أخذ الظنّ بمرتبته من مراتب الحكم لا يمكن أن يكون موضوعا بالنسبه إلى نفس الحكم؛ للزوم الدور أو الخلف.

و هكذا لا يمكن أن يكون الظنّ المعبر موضوعا بالنسبه إلى الحكم المضاد؛ لما

عرفت من استلزام ذلك اجتماع الانبعاث و الانزجار بالنسبه إلى عمل واحد أو اجتماع الإراده و الكراهه بالنسبه إلى عمل واحد بعد كون الظن مأخوذا على وجه الطريقيه، لا- الوصفيه. هذا مضافا إلى استلزام ذلك أن يكون الحكم المضاد رادعا عن طريقيه الظن، و لكنيه محلّ تأمّل، فإنّ الممنوع هو ردع القطع عن طريقيته فإنّ الطريقيه ذاتيه له دون الظن، فإنّ الطريقيه ليست ذاتيه له؛ لاحتمال الخلاف معه؛ كما لا يخفى.

نعم يمكن أن يكون الظن بمرتبه من مراتب الحكم مأخوذا في الحكم المخالف، فإنّه تابع للجعل الشرعي، كما يمكن أن يكون مأخوذا كذلك في الحكم المماثل؛ لعدم استلزام اجتماع المثليين بل غايته هو التأكيد.

الجهة السابعة: فى أخذ الظنّ فى موضوع الحكم، ولا يذهب عليك أنّ أخذ الظنّ فى موضوع نفسه فهو غير ممكن لما مرّ فى القطع من الدور أو الخلف، سواء أخذ الظنّ على نحو الجزئيه أو تمام الموضوع و سواء كان الظنّ معتبرا أو لم يكن.

و هكذا، لا يمكن أخذ الظنّ المعتبر نحكم فى موضوع حكم مضادّ لعدم إمكان اجتماع الانبعاث، نحو عمل مع الانزجار عنه فى مقام الامتثال، كما لا يمكن اجتماع الإراده و الكراهه، بالنسبه إلى عمل واحد بحسب المبادئ، و بتبع عدم إمكان الاجتماع بحسب مقام الامتثال و المبادئ لم يتعلّق الجعل بالحكمين من المولى الحكيم. نعم لو لم يكن الظنّ المأخوذ معتبرا فقد يقال أمكن أخذه بدعوى أنّ الظنّ غير المعتبر فى حكم الشكّ، و معه تكون مرتبه الحكم الظاهريّ محفوظه، فلا يلزم من جعل الحكم المضادّ، فى فرض الجهل بالواقع اجتماع الضدّين، و إلاّ فلا يمكن الجمع بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ فى جميع موارد الجهل بالواقع.

أورد عليه، بأنّ الكلام ليس فى إمكان جعل الحكم الظاهريّ و عدمه، بل الكلام فى إمكان جعل الحكم الواقعيّ من حيث إنّه يمكن أخذ الظنّ بحكمه فى موضوع حكم واقعيّ آخر يضادّه أم لا. و الصحيح أن يقال: إنّ أخذ الظنّ فى موضوع حكم آخر مضادّ له غير ممكن و إن كان الظنّ غير معتبر، و الوجه فى ذلك ما مرّ فى القطع من أنّ إطلاق الحكم الذى تعلّق به الظنّ يشمل صورته الظنّ به، فلا يجتمع مع ضده المترتب على الظنّ بالحكم حسب الفرض.

و توهم أنّ الظنّ يحتمل أن يكون مخالفا للواقع، و معه لا يكون إلّا حكم واحد

و هو ما أخذ الظنّ في موضوعه.

مدفوع بأنّه يكفي في الاستحالة احتمال مطابقه الظنّ للواقع، فإنّ احتمال اجتماع الضدّين أيضا محال.

و لكنّ التحقيق هو إمكان الأخذ، لأنّ مع عدم اعتبار الظنّ لا يكون في الواقع حكم فعليّ، و مع عدم فعلية المظنون لا يجتمع الإرادة و الكراهه، و لا الانبعاث و الانزجار بحسب المبادئ و المنتهى، فلا وجه لدعوى الاستحالة و أمّا اجتماع الضدّين في مقام الجعل فقد عرفت أنّه ليس بمحال، لأنّ الأحكام في نفسها من الاعتباريات و الاستحالة فيها باعتبار المبادئ و المنتهى. و المفروض عدم اجتماع الإرادة و الكراهه، و لا الانبعاث و الانزجار بحسبهما.

ثمّ إنّ أخذ الظنّ بحكم في موضوع حكم يماثله ممكن و يفيد التأكيد كما مرّ في القطع و هكذا يمكن أخذ الظنّ في موضوع حكم مخالف، كما إذا قيل إن ظننت بوجوب الصلاة، يجب عليك التصدّق، و هو تابع للتعيّد الشرعيّ في كون الظنّ تمام الموضوع، أو جزئه.

ص: ٤٨٧

الجهه الثامنه: فى وجوب موافقه القطع التزاما، والمراد من الالتزام هو...

فى وجوب موافقه القطع التزاما، والمراد من الالتزام هو الالتزام القلبي بالوجوب أو الحرمة المعبر عنه بعقد القلب أو الخضوع القلبي للحكم بحيث يكون كل حكم على تقدير ثبوته منحلًا إلى أمرين: أحدهما هو وجوب الإتيان أو حرمة بحسب العمل فى الخارج، و ثانيهما هو وجوب الخضوع القلبي و الالتزام بالعمل به فى الجنان.

ثم إنَّ عقد القلب أو الخضوع القلبي المذكور من الأفعال الاختيارية القلبيه و هو أمر وراء العلم و اليقين؛ لجواز تفكيكهما عنه، و لذلك كان بعض الكفار عالمين بالمبدأ أو النبوه و لم يكونوا مؤمنين بهما مع أنَّهم مكلفون بالإيمان. و من المعلوم أنَّ التكليف شاهد على أنَّ الإيمان و هو عقد القلب على ما علمه أمر اختياري، و هكذا عقوبتهم على عدم الإيمان و الاستكبار شاهد على اختياريه الإيمان و الكفر أو الاستكبار.

و الذى يترتب قهرا على مقدمات الاستدلال و البرهان هو نتيجة البرهان و هو العلم لا عقد القلب أو الخضوع القلبي، بل هو أمر اختياري يترتب أو لا- يترتب بالاختيار و ممَّا ذكر يظهر ما فى تهذيب الاصول حيث قال: إنَّ التسليم القلبي و الانقياد الجناني و الاعتقاد الجزمى لأمر من الامور لا- تحصل بالإرادة و الاختيار من دون حصول مقدماتها و مبادئها، و لو فرضنا حصول عللها و أسبابها يمتنع تخلف الالتزام و الانقياد القلبي عند حصول مبادئها و يمتنع الاعتقاد بأضدادها، فتخلفها عن المبادئ ممتنع، كما أنَّ حصولها بدونها أيضا ممتنع... إلى أن قال: فمن قام عنده البرهان الواضح بوجود المبدأ المتعال و وحدته لا يمكن له عقد القلب عن صميمه بعدم وجوده

و عدم وحدته، و من قام عنده البرهان الرياضى على أنّ زوايا المثلث مساويه لقائمتين يمتنع مع وجود هذه المبادئ عقد القلب على عدم التساوى، فكما لا يمكن الالتزام على ضدّ أمر تكوينيّ مقطوع به، فكذلك لا يمكن عقد القلب على ضدّ أمر تشريعيّ ثبت بالدليل القطعيّ.

نعم لا مانع من إنكاره ظاهرا و جحده لسانا، لا جنانا و اعتقادا، و إليه يشير قوله عزّ و جلّ: **وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلُوًّا (١).**

و ما يقال من أنّ الكفر الجحوديّ يرجع إلى الالتزام القلبيّ على خلاف اليقين الحاصل فى نفسه فاسد جدّا. (٢)

و ذلك؛ لأنّ ما لا يكون اختياريا هو العلم لا عقد القلب، فمن قام البرهان عنده على أنّ زوايا المثلث مساويه لقائمتين لا ينفكّ ذلك عن العلم بأنّ زوايا المثلث كذلك، فهو مع هذا العلم إمّا يبنى عليه فى أموره و إمّا لا- يبنى عليه، و على الأوّل هو يعقد القلب عليه و يخضع، و على الثانى لا- يفعل ذلك، و كلّ منهما يقع بالاختيار؛ و لذلك قد نرى بعض الأطباء أنّه مع علمه بضرر بعض الاشياء كالخمر أو التتن و نحوهما لا- يعقد قلبه عليه و يعمل على خلافه و يكون مبتلى بالأمر المذكوره، و هكذا نرى بعض الناس مع علمه بأنّ الميت لا يضرّ بالإنسان لا يخضع لذلك العلم و يفزّ عنه و يخاف منه، و ليس ذلك إلاّ لأنّه لا يخضع قلبه بعلمه. و عليه فالمراد من الكفر الجحوديّ هو عدم الالتزام القلبيّ و عدم خضوعه لعلمه كما لا يخفى.

و الحاصل: أنّ الكلام فى أنّ القطع بالتكليف كما يقتضى وجوب الموافقه العمليه هل يقتضى وجوب الالتزام القلبيّ و خضوعه على العمل به فى الفروع كالأصول

ص: ٤٨٩

١-١ (١) نمل: ١٤.

٢-٢ (٢) تهذيب الاصول ٤٥: ٢-٤٦.

الاعتقاديّه أو لا يقتضى؟

و الحقّ: أنّه لا- دليل على الاقتضاء المذكور؛ إذ الامتثال فى الأحكام حاصل بالإتيان و لو مع عدم الالتزام القلبي به، و الواجب هو الامتثال، و لا دليل على أزيد منه، و يشهد له حكم الوجدان بعدم استحقاق العقوبتين على فرض مخالفته التكليف عملا و التزاما و عدم استحقاقه للعقوبه مع العمل بلا التزام، و استحقاقه لمثوبه واحده مع العمل و الالتزام. (١)

لا- يقال إنّ ما دلّ على لزوم تصديق النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم فيما جاء به يقتضى وجوب الموافقه الالتزاميه أيضا؛ إذ تصديق النبى لا ينفكّ عن البناء القلبي على موافقته.

لأنّ نقول: إنّ غايه ما يقتضيه تصديق النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم فيما جاء به هو تصديقه فى أنّ ما جاء به و أخبر به هو واجب من قبل الله تعالى، و هذا المعنى يجتمع مع عدم البناء و الالتزام القلبي على العمل به.

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه من لزوم التسليم القلبي فى تحقّق الإيمان (٢).

و ذلك؛ لأنّ التسليم المذكور هو عين الإيمان، و الذى يبحث عنه هو الالتزام القلبي على العمل به، فلا تغفل.

ثمّ إنّّه يكفى فى اختياريه الالتزام القلبي و خضوعه تمكّنه من عدمه، كما يكشف عنه عدم الالتزام العملى و لا يتوقّف ذلك على التمكّن من الالتزام القلبي بضدّه، مثلا إذا قامت الحجّه عند المكلف على نجاسه شيء كالغساله يكفى فى اختياريه الالتزام القلبي عليه تمكّنه من عدم الالتزام، و لا يتوقّف ذلك على تمكّنه من الالتزام بطهارته

ص: ٤٩٠

١- (١) تهذيب الاصول ٢:٤٩.

٢- (٢) اصول الفقه ٣:٤٣٤.

حتى يقال يمتنع أن يعقد القلب على خلاف النجاسة، فتدبر جيّدا و ممّا ذكر يظهر ما فى تهذيب الاصول، فراجع. (1)

ثمّ إنّ ما ذكره من الثمره من أنّ وجوب الالتزام القلبى المذكور على تقدير ثبوته ينافى جعل حكم ظاهرى فى مورد الدوران بين المحذورين و فى أطراف العلم الإجمالى منظور فيه - كما فى مصباح الأ-صول - من جهة أنّ المراد من وجوب الموافقه الالتزاميه إن كان هو وجوب الالتزام بما هو الواقع على الإجمال فلا ينافى ذلك جريان الأصل فى الموارد المذكوره؛ إذ مفاد الأ-صول أحكام ظاهريّه و وظائف عمليّه عند الجهل بالواقع، و لا منافاه بينها و بين الالتزام بالحكم الواقعى على ما هو عليه، فإذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة فلا- منافاه بين الالتزام بالإباحه الظاهريّه للأصل و الالتزام بالحكم الواقعى على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة، و كذا الحال فى جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى فإنّه لا منافاه بين الالتزام بنجاسه الإناءين ظاهرا و الاجتناب عنهما للاستصحاب مع الالتزام بطهاره أحدهما واقعا إجمالا.

و إن كان المراد من وجوب الالتزام و وجوب الالتزام بكلّ حكم بعينه و شخصه فهو ساقط؛ لعدم القدره عليه فى الموارد المذكوره، لعدم معرفته شخص التكليف حتى يلتزم به، و بعد سقوطه لا مانع من جريان الأصل.

و إن كان المراد من وجوب الالتزام و وجوب الالتزام بأحدهما على نحو التخيير فهو معلوم البطلان؛ إذ كلّ تكليف يقتضى الالتزام به، لا الالتزام به أو بضده على نحو التخيير.

مضافا إلى أنّ الالتزام بالوجوب مع عدم العلم به أو الالتزام بالحرمة مع عدم

ص: ٤٩١

العلم بها تشريع محرم.

فتحصيل: أنه لا- مانع من جريان الأصل في موارد دوران الأمر بين المحذورين و في أطراف العلم الإجمالي من ناحيه وجوب الموافقه الالتزاميه. (1)

ص: 492

1-1 مصباح الاصول / 51:3-53.

الجهه الثامنه: في وجوب موافقه القطع بحسب الالتزام القلبي المعبر عنه بعقد القلب على ما علمه و الخضوع القلبي له، بحيث يكون كل حكم علم به على تقدير ثبوته منحللاً إلى أمرين: أحدهما هو وجوب الإتيان، أو الاجتناب عنه، بحسب الخارج، و ثانيهما، هو وجوب الخضوع القلبي، و الالتزام بالعمل به في الجنان.

ثم إن عقد القلب و الخضوع القلبي من الأفعال الاختيارية القليه وراء نفس العلم و اليقين، لجواز تفكيكهما عن العلم، و لذلك كان بعض الكفار غير مؤمنين في عين كونهم عالمين بالمبدإ و المعاد و مع ذلك كانوا مكلفين بالايمن، و هو شاهد على أن الايمان و هو عقد القلب على ما كانوا عالمين به، أمر اختياري.

و أيضا يعتضد ذلك بالوعيد بالعقوبه عند التخلف عن الإيمان و مقدمات البرهان، لا- تفيد إلا العلم، و هو قهري. و أما عقد القلب، فهو لا يكون قهرياً، بل يحتاج إلى إرادته العالم.

و دعوى أن التسليم القلبي لا- يحصل بالإرادته و الاختيار، فمن قام عنده البرهان على شيء، لا يمكن له عقد القلب عن صميمه بعدم وجوده.

مندفعه بأن ما لا يكون اختياريًا هو العلم لا عقد القلب.

فإذا عرفت ذلك، فاعلم، أنه لا- دليل على وجوب الالتزام القلبي بالنسبه إلى الاحكام المعلومه، إذ الامتثال في الأحكام المعلومه حاصل بالإتيان بها أو الاجتناب عنها في الخارج، و لو مع عدم الالتزام القلبي بها و الواجب هو الإتيان بها، أو الاجتناب عنها في الخارج، و لا دليل على أزيد منه.

و الشاهد لذلك حكم الوجدان بعدم استحقاق العقوبتين لو خالف و لم يمثل.

لا يقال يكفي في ذلك وجوب تصديق النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فيما جاء به، فإنه يقتضى وجوب الموافقه الالتزاميه، إذ تصديق النبي، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لا ينفك عن البناء القلبي على موافقته.

لأننا نقول إن غايه ما يستفاد من وجوب تصديق النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هو وجوب تصديقه في «أن ما جاء به، وأخبر عنه هو واجب، صادر من قبل الله تعالى»، وهذا المعنى لا يرتبط بالالتزام القلبي على العمل بما علمه من الأحكام.

ثم إنه على تقدير تسليم ثبوت وجوب الالتزام القلبي بالعمل بالأحكام، لا ينافيه جعل حكم ظاهري في مورد الدوران بين المحذورين، أو مورد أطراف المعلوم بالإجمال.

إذ المراد من وجوب الموافقه الالتزاميه، إمّا وجوب الالتزام بما هو الواقع على الإجمال، ولا منافاه بين الإباحه الظاهريه، للأصل، و الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة.

أو المراد من وجوب الالتزام، هو وجوب الالتزام بكلّ حكم بعينه و شخصه، فلا إشكال في سقوط هذا الواجب في موارد الدوران بين المحذورين، أو أطراف المعلوم بالإجمال، لعدم إمكان معرفه شخص التكليف، ومع سقوط هذا التكليف فلا مانع من جريان الحكم الظاهري، كما لا يخفى.

أو المراد من وجوب الالتزام وجوب الالتزام بأحدهما على نحو التخيير، ولا كلام في بطلان ذلك، إذ كلّ تكليف يقتضى الالتزام به على تقدير ثبوت وجوب الالتزام، لا الالتزام، به أو بضده على نحو التخيير.

فتحصّل أنه لا مانع من جريان الأصل في موارد دوران الأمر بين المحذورين، وفي موارد العلم الإجمالي من ناحيه الموافقه الالتزاميه.

الجهة التاسعة: فى قطع القطاع و الوسواس و نحوهما. و قد مرّ تفصيل ذلك فى...

فى قطع القطاع و الوسواس و نحوهما. و قد مرّ تفصيل ذلك فى الجهة الثالثه. و محصّيه: أنّ حكم العقل بالتنجيز و قبح مخالفه التكليف المقطوع و استحقاق العقوبه يكون من باب أنّ المخالفه مع التكليف المعلوم مصداق الهتك للمولى، و هو مصداق للظلم. و هذا الحكم متفرّع على المخالفه مع التكليف المعلوم من حيث هى المخالفه، و لا- ينافى ذلك أن ينطبق على المخالفه حكم آخر من جهه طرفٍ عنوان آخر أهمّ يزاحمه كالتحرّز عن الوقوع فى كثير من الموارد فى خلاف الواقع أو التحرّز عن إطاعه الشيطان المخالف لله تعالى و سلطته؛ إذ مع طرفٍ العنوان الأهم المذكور لا يبقى حكم العقل بالقبح على فعليته؛ لوجود التزاحم بالأهمّ.

و عليه فلا- مانع من أن يحكم الشارع بالمنع عن العمل بالمقطوع المذكور من جهه علمه بطرفٍ عنوان أهمّ عليه يقتضى الحكم بالمنع. بل كلّ عاقل لا يحكم بفعلته القبح لو التفت إلى طرفٍ العنوان الأهمّ. نعم من لم يلتفت إليه رأى أنّ وظيفته هو الأخذ بما حكم به عقله، و لا- يمكن ردعه عن ذلك إلا- بتنبهه إلى طرفٍ العنوان المذكور أو النهى عن سلوك مقدمات القطع، و لكن لا يكون معذورا لو قصّر فى ذلك، كما لا يكون الجاهل المقصّر معذورا بل لا تنجيز للقطع المذكور؛ لأنّ التنجيز ليس كالكشف أمرا ذاتيا قهريا للقطع، بل هو حكم العقل. و من المعلوم أنّ العقل يراعى فى أحكامه المصالح و المفاسد و المزاحمات، ففى صورته تزاحم مصلحه الإطاعه لله تعالى مع مفسده مثل تعوّد إطاعه الشيطان و سلطته لا- حكم له بالإطاعه بالفعل للتزاحم المذكور.

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلمات الأعلام فى المقام حيث ذهبوا إلى تنجيز التكليف

بالقطع و لو كان حاصلًا ممّا لا ينبغي حصوله ما دام كونه قاطعًا؛ مستدلاً بأنّ القاطع بالحكم لا يمكن إرجاعه إلى أحكام الشكّ من الاصول العمليّة، لعدم شمولها له (١)، أو مستدلاً بضروره أنّ العقل يرى تنجّز التكليف بالقطع الحاصل ممّا لا ينبغي حصوله و صحّحه مؤاخذه قاطعه على مخالفته و عدم صحّحه الاعتذار عنها بأنّه حصل كذلك و عدم (٢) صحّحه المؤاخذه مع القطع بخلافه و عدم حسن الاحتجاج عليه بذلك و لو مع التفاته إلى كفيّته حصوله.

نعم ربّما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعا و المتّبع في عمومه و خصوصه دلالة دليله في كلّ مورد، فربّما يدلّ على اختصاصه بقسم في مورد و عدم اختصاصه به في آخر على اختلاف الأدلّة و اختلاف المقامات بحسب مناسبات الأحكام و الموضوعات و غيرها من الأمارات

و بالجمله: القطع فيما كان موضوعا عقلا لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع و لا من حيث المورد و لا من حيث السبب لا عقلا و هو واضح و لا شرعا؛ لما عرفت من أنّه لا تناله يد الجعل نفيا و لا إثباتا. (٣)

و ذلك لما عرفت من أنّ حكم العقل أو العقلاء بالتنجيز أو التعذير ما لم يلتفت إلى طرؤ عنوان أهمّ، و إلا فلا حكم له بالفعل كما لا يخفى.

و عليه فإذا منع الشارع عن ذلك و حصل الالتفات إلى العنوان الأهمّ المزاحم لم يحكم العقل بذلك؛ لوجود عنوان أهمّ مزاحم، بل الكشف الإجمالي أيضا يكفي في رفع فعليّته الحكم العقلي؛ لاحتمال كون مقطوعه معنونا بالأهمّ، و هكذا العقلاء لا يحكمون بذلك فيما إذا احتملوا كونه معنونا بالأهمّ الذي يزاحم حكم المقطوع، بل لو

ص: ٤٩٦

١-١) فرائد الاصول: ١٣.

٢-٢) اي أنّ القطع إذا أخطأ كان عذرا في فوات الواقع، و لا يصحّ مؤاخذته لأنّه قطع بخلافه.

٣-٣) الكفاية ٣١: ٢-٣٢.

لم ينكشف إلا بعد العمل لم يكن معذورا عند العقلاء لو كان مقصيرا في ذلك كالجاهل المقصير لتقصيره في سلوكه بعد كونه منهيًا عنه.

ولذلك صرح بعض الأعلام بعدم اعتبار علم الوسواسي في الطهاره و النجاسه و غيرهما و ليس الوجه في ذلك مع أنّ العلم حججه بذاته عقلا- إلا- أنّ طرؤ العنوان المذكور يوجب تبدل الواقع عن حكمه إلى حكم آخر فيكون، الواقع موضوعا للحكم المقطوع إلا في حال كذا و كذا فيعرضه حكم آخر عند كذا و كذا لتبدل عنوان الواقع المقطوع كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ حججه القطع من ذاتياته، فلا يمكن تخلفها عن القطع و لو عن القطّاع.

لأننا نقول: بعد تسليم ذلك إنّ حججه القطع و إن كانت ذاتيه بمعنى أنّه لا يحتاج إلى جعل شرعيّ و لكن فعليتها منوطه بما إذا لم يتعنون المقطوع بعنوان أهمّ مزاحم، و إلا- فلا- يكون القطع منجزا و معذرا و لو في حال قطعه و إن رأى القاطع لزوم متابعه قطعه، كالجاهل المركب المقصير فإنّه في حال علمه لا- يمكن ثبوت أحكام الشكّ له و لكن مع ذلك لا يكون قطعه منجزا و معذرا له في مخالفته للواقع بعد فرض كونه مقصيرا مع أنّه بالفرض يكون قاطعا؛ لما عرفت من أنّه مع تراحم العنوانين و تقدّم الأهمّ فلا حكم فعلي للعقل للمقطوع بما هو مقطوع.

و ممّا ذكر يظهر ما في الفرائد؛ فإنّ عدم شمول أحكام الشكّ في حال كون القاطع قاطعا لا ينافي عدم المعذريّه في الجاهل المركب المقصير و الوسواسي و القطّاع و نحوهم.

و هكذا يظهر ضعف ما في الكفايه؛ لعدم ثبوت المنجزيه و المعذريّه مع تعنون المقطوع بعنوان أهمّ و عدم صحّه الاعتذار و الاحتجاج بعد كون المقطوع معنونا بعنوان أهمّ مزاحم.

و لعلّه لذلك حكم عرف العقلاء بعدم معذوريّه الجاهل المركب و الوكيل الذي اشترى شيئاً بأزيد من قيمته السوقية مستنداً إلى قطعه بأنّ الثمن يساوى قيمه السوقية مع التفاته بأنّ قطعه غير ناش عن سبب متعارف. و هكذا لا وقع عند عرف العقلاء لقطع غير ذى خبره فى الفنّ، بل يرونه مقصراً لو عمل بقطعه مع علمه بكونه غير ذى خبره فى الفنّ، و ليس هذه الامور إلا لعدم تنجيز القطع فيما إذا كان سببه موهونا أو منهيّاً عنه و قصر فيه.

و قد انقذ من جميع ما ذكر جواز أن يمنع الشارع عن المنجزية أى اتباع القطع الطريقي فيما إذا كان المقطوع معنونا بعنوان مزاحم أهمّ كما أنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى القطع إذا كان حاصلًا من الوسوسة أو القياس لورود أخبار دالّه على نهى الوسواسى عن العمل بوسواسه أو نهى القياسى عن العمل بالقياس و الاستحسانات، كما أنّ القاطع المقصر لا يكون معذورا بعد سلوكه طريقا من الطرق المنهيّة، فالقطع الطريقي إذا كان مع عنوان مزاحم لا منجز و لا معذر.

فإذا عرفت ذلك فلا وجه للتفصيل بين جهه المعذوريّه و جهه المنجزية، كما يظهر من نهايه الأفكار حيث قال: ليس حكم العقل بلزوم اتباع القطع، إلاّ على نحو التنجيز الغير القابل للمنع عنه بشهاده ارتكاز المناقضة الكاشف إنّّا عن كون حكمه بلزوم اتباع القطع على نحو التنجيز و العليّة التامّة نظير كشف التبادر عن ثبوت الوضع؛ إذ المناقضة المزبوره الارتكازية ثبوتاً من توابع تنجيزية حكم العقل. و على ذلك فمتى حصل القطع يتبعه حكم العقل التنجيزى بوجوب الموافقه سواء كان حصوله من المقدمات العقلية النظرية أو الضرورية أو الأدلّه السمعيّة و سواء كان القاطع قطّاعاً أو غيره؛ لا استواء الجميع بنظر العقل.

نعم يمكن أن يفرق بين القطع الناشئ عن تقصير المكلف فى مقدمات حصول قطعه و بين غيره فى جهه معذوريته عند مخالفه قطعه للواقع؛ بدعوى عدم معذوريّه

من يقصّر في مقدّمات قطعه خصوصا إذا كان ذلك من جهه الخوض في المقدّمات العقليّه التي نهى عن الخوض فيها.

و لكن مثل هذه الجهه غير مرتبطه بجهه منجزّيته و علّيته لحكم العقل بوجوب الحركه على وفقه؛ إذ لا تلازم بين عدم معذوريّه قطعه ذلك عند تخلفه عن الواقع و بين عدم منجزّيته في مقام إثبات الاشتغال بالتكليف و صحّحه الردع عن العمل على وفقه... إلى أن قال: و لعلّه إلى ما ذكرنا نظر القائل بعدم اعتبار قطع القطّاع فيراد من ذلك عدم اعتباره في مقام المعذّريه و لو بملاحظه تقصيره في مقدّمات قطعه من الأوّل الناشئ من جهه قلّه مبالاته و عدم تدبّره الموجب لخروجه بذلك عمّا عليه متعارف الناس من الاستقامه الاعوجاج في السليقه بنحو يحصل له القطع من كلّ شيء ممّا لا يكون مثله سببا عاديا لحصول الظنّ بل الشكّ لمتعارف الناس، لا- عدم اعتباره في مقام المنجزّيّه و مرحله إثبات التكليف و الاشتغال. بل و يمكن أن يحمل عليه أيضا مقاله الأخباريين في حكمهم بعدم اعتبار القطع الناشئ من غير الأدلّه السمعيّه... إلى آخره (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ حكم العقل بالتنجيز و التعذير ثابت ما دام لم يعرض على المقطوع عنوان آخر أهمّ، و مع عروض هذا العنوان لا- يحكم العقل أو العقلاء بالفعل لا- بالتنجيز و لا بالتعذير و إن كان القاطع رأى وظيفته العمل بقطعه ما لم يلتفت إلى عنوان مزاحم أهمّ.

و دعوى ارتكاز المناقضه كما ترى؛ لأنّها فرع حكم العقل بالتنجيز و هو أوّل الكلام مع عروض العنوان المذكور، بل يزول حكمه الفعلي بورود الحكم الشرعيّ لأنّه كاشف عن تعنون المقطوع بعنوان أهمّ.

ص: ٤٩٩

و كيف كان فإذا رأى الشارع أو العقلاء أنّ مقطوع قاطع معنون بعنوان مزاحم أهمّ فلم لا يجوز له أولهم أن يمنعوه عن الاتّباع و التنجيز مع تعنون المقطوع بعنوان يقتضى ذلك. و من المعلوم أنّ حكم العقل و العقلاء ليس أمراً قهرياً بل هو بملاحظه المصالح و المفاسد و المزاحمات. نعم إذا نهى القاطع المذكور عن العمل بقطعه فهو إمّا يلتفت إلى ذلك أى عروض عنوان أهمّ معه لا يحكم العقل بالتنجيز و التعذير فلا- مجوّز له للعمل بقطعه، و إمّا لا يلتفت فحينئذ رأى وظيفته هو العمل بقطعه، و لكن لا يكون معذوراً عند المخالفه و لو فى حال قطعه فيما إذا نهى عن مقدّماته، بل اللازم عليه هو أن يترك العمل بقطعه بعد علمه بأنّ قطعه حاصل من طريق منهى؛ لأنّ مقطوعه حينئذ معنون بعنوان معه لا يكون منجزاً و لا معذراً، كما نقول بذلك فى القطع الوسواسى أو القطع القياسى أو القطع الحاصل من دون تعلّم العلوم و تحصيل الخبرويّه.

و بالجمله فدعوى استحاله المنع عن العمل بالقطع صحيحه فى ما إذا كان القطع طريقياً و لم يعرض عنوان مزاحم أهمّ، و إلاّ فهى ممنوعه، فيجوز للشارع أو العقلاء أن يمنعوه عن العمل، كما أنّه لو عمل به ثمّ انكشف الخلاف فلا عذر له.

تعاقد الدين و العقل البديهيّ

ثمّ لا- يخفى أنّه لا- تعارض بين الدليل العقليّ البديهيّ، الفطرى و بين الأدلّه النقليه؛ بل كلّ واحد مكتمل للآخر لوضوح كون الدين مبنيّاً على الفطره، و لا- يمكن المنع الشرعىّ عن الدليل العقليّ البديهيّ، و إلاّ- لزم المناقضه. و هذه الكبرى ممّا لا ينبغى الكلام فيها.

و لكنّ المستفاد من كلام المحدّث الجزائرى و البحرانى هو منع الكبرى المذكوره؛ فإنّهما ذهبا إلى أنّ النقلى عند تعارضه بالعقلى مقدّم، و لا التفات إلى ما حكم

به العقل و فيه ما لا يخفى.

و لعلّ نظرهما فى ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار مثل قولهم عليهم السلام:

«حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوا منّا» و قولهم عليه السّلام: «لو أنّ رجلاً قام ليله و صام نهاره و تصدّق بجميع ماله و حجّ جميع دهره و لم يعرف ولا يه و لى الله فيواليه و يكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حقّ فى ثوابه، و لا كان من أهل الإيمان»، و قولهم عليهم السلام: «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا و كذا» إلى غير ذلك (1)، من أنّ الواجب علينا هو امتثال أحكام الله التى بلّغها حججه عليهم السلام، فكلّ حكم لم يكن الحجّج واسطه فى تبليغه لم يجب امتثاله.

و لكن يمكن جوابهما:

أولاً: بما أفاده شيخنا الأعظم قدّس سرّه من أنّا نمنع مدخلية توسّط تبليغ الحجّج فى وجوب إطاعه حكم الله سبحانه، كيف و العقل بعد ما عرف أنّ الله تعالى لا يرضى بترك الشىء الفلانى و علم بوجود إطاعه الله لم يحتجّ ذلك إلى توسّط مبلغ.

و دعوى استفادته ذلك من الأخبار ممنوعه؛ فإنّ المقصود من أمثال الخبر المذكور هو عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعيّه بالعقول الناقصه الظنيّه على ما كان متعارفاً فى ذلك الزمان من العمل بالأقيسه و الاستحسانات من غير مراجعه حجج الله بل فى مقابلهم عليهم السلام، و إلّا- فإدراك العقل القطعى للحكم المخالف للدليل النقلى على وجه لا يمكن الجمع بينهما فى غايه الندره، بل لا- نعرف وجوده، فلا- ينبغى الاهتمام به فى هذه الأخبار الكثيره مع أنّ ظاهرها ينفى حكومه العقل و لو مع عدم المعارض الخ.

ص: ٥٠١

(١-١) الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب مقدمه العبادات، ح ٢، و الباب ٦ من أبواب صفات القاضى و غير ذلك من الأبواب.

و ثانيا: بما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه أيضا من أنّنا مدخلية تبليغ الحجّه في وجوب الإطاعه لكنّا إذا علمنا إجمالا بأنّ حكم الواقعه الفلانيه لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحجّه مضافا إلى ما ورد من قوله عليه السلام في خطبه حجّه الوداع:

«معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنّه و يباعدكم عن النار إلا أمرتكم به، و ما من شيء يقربكم إلى النار و يباعدكم عن الجنّه إلا و قد نهيتكم عنه» ثم أدرنا ذلك الحكم إمّا بالعقل المستقلّ أو بواسطه مقدّمه عقليه نجزم من ذلك بأنّ ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجّه صلوات الله عليه، فيكون الإطاعه بواسطه الحجّه (1):

و ثالثا بأنّ مع تسليم إطلاق الروايات المذكوره لإدراكات العقليه البديهيه يمكن أن يقال إنّها معارضه بما دلّ على لزوم اتّباع العلم. و مقتضى كون النسبه بينهما هي عموم من وجه هو التساقط، و يرجع حينئذ إلى ما حكم به العقل من وجوب اتّباع القطع، فلا تغفل. لا- يقال: لا- مجال للرجوع إلى ما حكم به العقل من وجوب اتّباع القطع، لأنّ ما ورد في الشرع من باب الإرشاد إلى الحكم العقليّ، فمع التعارض بين الأدلّه الشرعيّه الدالّه على الإرشاد إلى الحكم العقليّ لا بقاء للحكم العقليّ حتّى يرجع إليه لأنّنا نقول: إنّ التعارض بين الإرشادين، و مع التساقط يبقى الحكم العقليّ على ما هو عليه كأنّه لم يرشد إليه، فيمكن الرجوع إليه:

فتحصّل أنّه لا مجال للنهي عن العمل بالقطع فيما إذا لم يعرض عنوان أهمّ يزاحم حكم العقل، و إلاّ لزم المناقضه بين مكشوف القطع و النهي الوارد و الترخيص في المعصيه كما لا- يخفى. نعم كثيرا ما لا يحكم العقل باعتبار مناطات الأحكام؛ لعدم إحاطته بجميع جهات المصالح و المفساد و المزاحمات و الموانع.

و بالجملة: إن أراد الأخباريون منع الصغرى أي وجود الحكم العقلي في كثير

ص: ٥٠٢

من الموارد فلا بأس بمقاتلتهم.

وإن أرادوا منع الكبرى و تجويز النهى عن العمل بالقطع مع وجود حكم العقل بلزوم أتباعه من دون عروض عنوان مزاحم ففيه منع؛ لما عرفت من أنّ ذلك مستحيل، للزوم المناقضه فى الأحكام الشرعيّه. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ كلّ مورد ورد النهى عن العمل بالقطع نستكشف عروض عنوان معه لا يحكم العقل و لا العقلاء بفعليته الحكم لیتزاحم العنوان المذكور مع المقطوع، فتدبرّ جيّداً.

ملاحظه الملازمه بين الحكم العقلى و الشرعى

ينبغى أن نتكلم هنا فى ما اشتهر من أنّه كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، و كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل. و هذا يحتوى الملازمتين. و قد تصدّى السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه لبيان الملازمه الأولى و تحقيقها حيث قال فى توضيحها و نقدها: إنّ إدراك العقل يتصوّر على أقسام ثلاثه:

الأول: أن يدرك العقل وجود المصلحه أو المفسده فى فعل من الأفعال فيحكم بالوجوب أو الحرمة لتبعيّه الأحكام الشرعيّه للمصالح و المفاسد عند أكثر الإماميّه و المعتزله.

و الصحيح فى هذا الفرض أنّ حكم العقل غير مستلزم لثبوت الحكم الشرعى؛ إذ قد تكون المصلحه المدركه بالعقل مزاحمه بالمفسده و بالعكس، و العقل لا- يمكنه الإحاطه بجميع جهات المصالح و المفاسد و المزاحمات و الموانع، فبمجرّد إدراك مصلحه أو مفسده لا يمكن الحكم بثبوت الحكم الشرعى على طبقها. و إن كان مراد الأخباريين من عدم حصول القطع بالحكم الشرعى من المقدمات العقلية هذا المعنى فهو الحقّ.

و الثانى: أن يدرك العقل الحسن أو القبح كإدراكه حسن الطاعه و قبح

المعصية، فيحكم بثبوت الحكم الشرعي في مورده؛ لقاعده الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع، و هو مما لا مساغ. لإنكاره، فإن إدراك العقل حسن بعض الأشياء و قبح البعض الآخر ضروري، و لولاه لما كان طريق إلى إثبات النبوه و الشريعه، فإنه لو لا حكم العقل بقبح إجراء المعجزه على يد الكاذب لم يمكن تصديق النبي صلى الله عليه و آله و سلم؛ لاحتمال الكذب في ادعاء النبوه، إلا- أنك قد عرفت في بحث التجزى أن هذا الحكم في طول الحكم الشرعي و في مرتبه معلوله، فإن حكم العقل بحسن الإطاعه و قبح المعصيه إنما هو بعد صدور أمر مولوي من الشارع، فلا يمكن أن يستكشف به الحكم الشرعي.

و الثالث: أن يدرك العقل أمرا واقعيا مع قطع النظر عن ثبوت شرع و شريعته، نظير إدراكه استحاله اجتماع النقيضين أو الضدين، و يسمي بالعقل النظري، و بضميمه حكم شرعي إليه يكون بمنزله الصغرى يستكشف الحكم الشرعي في مورده. و لا ينبغي التوقف في استتباعه الحكم الشرعي، فإنّ العقل إذا أدرك الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته أو بين وجوب شيء و حرمة ضده و ثبت وجوب شيء بدليل شرعي فلا- محاله يحصل له القطع بوجوب مقدّمته و بحرمة ضده أيضا إذ العلم بالملازمه و العلم بثبوت الملازمه عله للعلم بثبوت اللازم، و يسمي هذا الحكم بالعقلي غير المستقل؛ لكون إحدى مقدّمته شرعي. (1)

و لا- يخفى عليك أن الأصح أن يقال في القسم الأول: إنّ العقل كثيرا ما لا يحكم؛ لعدم إحاطته بجهات المصالح و المفسد و المزاحمات و الموانع، و الظاهر من عباره مصباح الأصول أنّ العقل يحكم و لكن لا يستلزم الحكم الشرعي، و هو كما ترى؛ فإنه مع احتمال المزاحم كيف يحكم العقل؟!

ص: ٥٠٤

و التحقيق: أنّ العقل قد يكون محيطاً بالنسبة إلى المناطات و العلل فحينئذ يكون حاكماً، و قد لا يكون كذلك فلا يكون حينئذ حاكماً.

ثم إنّ تخصيص إدراك الحسن و القبح في القسم الثاني بدائره المعلولات للاحكام كالطاعة و المعصية غير سديد؛ لأنّ المستقلات العقلية لا تختصّ بتلك الدائره، بل تعمّ دائره العلل كإدراك حسن العدل و قبح الظلم أو حسن شكر المنعم و قبح كفرانه أو حسن دفع الضرر المحتمل و قبح الإلقاء في التهلكه أو حسن تصديق النبي بعد إقامه المعجز و قبح الكفر به أو حسن الإرشاد إلى المصالح و قبح الإغراء إلى خلافها و هكذا. و عليه فدعوى الملازمه بين الحكم العقلي المحيط بالمناطات و دائره العلل و بين حكم الشارع غير مجازفه.

لا يقال: إنّ أدلّه نفى الحرج و أدلّه نفى التكليف عن الصبي المراهق مع تماميه حسن الفعل يكفي للاستدلال لعدم الملازمه بين الحكم العقليّ و الحكم الشرعيّ، حيث إنّ العقل يحكم بلزوم الفعل في الموردين مع أنّ الشرع لا يحكم به.

لأننا نقول إنّنا نمنع حكم العقل في مثلهما؛ إذ مجرد وجود المصلحه في المتعلق لا- يكفي، بل اللازم هو ملاحظه حسن نفس التكليف و عدم وقوع المكلفين في المشقه أيضاً، و حسن التكليف في صورته المشقه و قبل حصول البلوغ الشرعي غير محرز، و معه لم يثبت الحكم العقليّ.

لا يقال: بعد حكم الشارع بما هو عاقل بالمدح أو الذمّ المستتبعان لاستحقاق المثوبه و العقوبه حصل الداعي من قبل الشارع بما هو عاقل، فلا مجال بعد ذلك لجعل الداعي بعد ثبوت الداعي؛ لأنّه تحصيل الحاصل و اختلاف حيثه العاقلية و حيثه الشارعية لا يرفع محذور ثبوت داعيين متماثلين مستقلين في الدعوه بالنسبه إلى فعل

واحد؛ لأن الواحد لا يعقل صدوره عن علتين مستقلتين في الدعوه. (١)

لأننا نقول: أولاً: إن المدح و الذم العقليين لا يلازمان الثواب و العقاب و لو بملاحظه أوساط الناس، و يشهد لذلك صحه المذمه دون العقاب فيما إذا ألقى المولى لباس المولويه و أمر و نهى بحيثه الإرشاد؛ فإن عصيانه حينئذ يوجب المذمه، و لكن لا يوجب العقوبه؛ لأن المفروض عدم ملاحظه حيثيه المولويه، و حيث إن المفروض فى المقام أن الشارع حكم بما هو عاقل لا بما هو شارع، فلا يكون حكمه مستلزماً للعقوبه. و عليه فمع حكم الشارع بما هو عاقل لا يحصل الداعى الذى يحصل من حكم الشارع بما هو شارع، و معه فلجعل الداعى من قبل الشارع مجال، و حيث إن أوساط الناس لا يرتدعون إلا بالعقوبه الشرعيه، فجعل الداعى من قبل الشارع بما هو شارع له فائده تامه.

و دعوى اجتماع الداعيين المتمثلين مندفعه بإمكان التأكيد، كما أن الأمر فى جمع العنوانين كذلك.

اللهم إلا أن يقال: إن دعوى الملازمه و إن كانت ممكنه و المناقشات الصغريه لا تضرّ بها، و لكن بعد إمكان الاكتفاء بالدلاله العقليه- أى حكم الشارع بما هو عاقل - لا دليل على لزوم حكم الشارع بما هو شارع بعد كونه حاكماً بما هو عاقل.

إلا- أن الإنصاف أن الحكم العقلى كثيراً ما لا يكفى فى إمكان جعل الداعى فى أوساط الناس. و عليه فمقتضى قاعده اللطف و الحكمه هو أن يحكم الشارع بما هو شارع أيضاً، و لعلّ لذلك ذهب المشهور إلى وجود الملازمه، و هو صحيح فيما إذا كان العقل محيطاً و كان حكمه فى ناحيه العلل و المناطات أو الواقعيات، و لا يكون الحكم العقلى كافياً فى التحريك و الانبعاث.

ص: ٥٠٦

و لكن لا يخفى عليك أنّ تحقّق القيود و الشروط المذكوره فى الحكم العقلى قليل الوقوع. هذا تمام الكلام فى الملازمه الأولى.

و اما الملازمه الثانيه و هى قاعده كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل فهى صحيحه أيضا إن اريد من الحكم الشرعى الحكم الشرعى الحقيقى و اريد من العقل هو العقل المحيط على مناطات الشرعيه بعد ما عليه العدليه من ابتناء الأحكام على المصالح و المفاسد. و عليه فلا- يرد أنّ الأوامر الامتحانيه أو الأوامر الصادره تقيّه من الأوامر الشرعيه مع أنّ متعلقاتها ليست محسنه بحيث يحكم العقل بها، فدعوى الملازمه المذكوره من أنّ كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل غير صحيحه؛ لأنّ الحكم الشرعى فى تلك الموارد موجود، و لا حكم للعقل.

و ذلك لأنّ الأوامر الامتحانيه ليست بأوامر حقيقه، و عليه فتلك الأوامر خارجه عن محلّ الكلام، بل هى إمّا توريه أو تؤوّل إلى الأوامر بالنسبه إلى مقدّماتها دون ذبيها، و هكذا الأوامر الصادره عن الأئمه عليهم السلام تقيّه لحقن دمائهم ليست أوامر حقيقه بل هى أفعال صادره لحفظ دمائهم، و لا تفيد البحث.

هذا، مضافا إلى إمكان أن يقال: إنّ الأوامر الامتحانيه أو الصادره عنهم تقيّه لحفظ دمائهم أو دماء الشيعة لا تخلو عن المحسنات و لو كانت فى نفس التكليف، و العقل بملاحظه تلك المحسنات أيضا يحكم بها كما لا يخفى.

و لكن أورد عليه فى نهايه الدرايه بأنّ الحكم الشرعى لا يكشف عن المصلحه و المفسده إلاّ إجمالا، فلا يعقل الحكم من العقل بحسنه أو قبحه تفصيلا، و أمّا الحكم بحسنه أو قبحه إجمالا- بأن يندرج تحت القضايا المشهوره فلا دليل له؛ لأنّ المصالح و المفاسد التى هى ملازمات الأحكام الشرعيه المولويه لا يجب أن يكون من المصالح العموميه التى يحفظ بها النظام و يبقى بها النوع، كما أنّ الأحكام الشرعيه غير منبعثه عن انفعالات طبيعيه من رقه أو رحمه أو ألفه أو غيرها، و لا ملاك للحسن و القبح

العقلين إلّا- أحد الأمرين. نعم العقل يحكم بأنّ الأحكام الشرعيّة لم تنبعث إلّا عن حكم و مصالح خاصّه راجعه إلى المكلفين بها، فالحكم بالعلّه لمكان إحراز المعلول أمر و الحكم بالحسن و القبح العقلانيين أمر آخر. (١)

يمكن أن يقال: إنّ العقل يحكم بالحسن و القبح و لو لم يكن نظام و اجتماع، و لا يتوقّف حكمه بحسن العدل و قبح الظلم على وجود الاجتماع و تطابق آرائهم على حسن المصالح العموميّة التي بها يحفظ النظام و يبقى بها النوع أو على قبح المفسدات التي بها يختلّ النظام و ينعدم بها النوع.

بل العقل كان يبتهج من العدل و يشمئزّ من الظلم قبل الاجتماع و تطابق الآراء.

و وجه ذلك: أنّ الظلم نقص، و النقص لا يكون سنخا لكمال العقل و لذا يتنفّر منه و العدل كمال و الكمال يكون سنخا لكمال العقل و لذا يعجبه، و الاشمئزاز و الابتهاج لا يختصّان بأفراد من الإحسان و الإساءة و الظلم و العدل؛ لأنّهما يكونان بالنسبة إلى كلّ الظلم و العدل و الإساءة و الإحسان، كما يشهد به الوجدان.

و عليه فلا وجه لتخصيص التحسين و التقييح العقليين بموارد القضايا المشهوره، بل يحكم العقل بهما إجمالاً بعد اطلاعه و كشفه الإجمالي عن وجود المصالح أو المفسدات الموجهة للحكم الشرعي، و لا يلزم في التحسين و التقييح العقليين وجود المصالح التي بها يحفظ النظام و يبقى بها النوع كما هو المقرّر في القضايا المشهوره.

هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى أصاله أنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات أنّ التحسين و التقييح في القضايا المشهوره يرجعان في النهايه إلى صفتي النقص أو الكمال الموجهة للملائمة مع النفس أو المنافرة لها المقتضيتين لصحّه المدح أو الذمّ، و إلّا لزم

ص: ٥٠٨

التسلسل، على أن لا يُلزم إنكار الحسن و القبح العقليين هو جواز الكذب في الوعد و الوعيد؛ إذ التخلّف فيهما لا يوجب اختلالاً للنظام؛ لأنّهما مربوطان بالآخره، و اختلال النظام مربوط بعالم الدنيا، و المفروض أنّ العقل لا يحكم بحسن و لا بقبح، و التمسك بالتحسين و التقييح شرعا يلزم منه الدور؛ لعدم حكم العقل بقبح الكذب على الشارع، فهذا القول يستلزم جواز الكذب على الله تعالى، و هكذا جوازه على الأنبياء عليهم الصلوات و السلام، و نعوذ بالله من ذلك.

فتحصّل صحّه الملازمه الثانيه بالمعنى المذكور، أى أنّ العقل بعد اطلاعه و إحاطته على المصالح و مفسد الأحكام و لو بالكشف الإتي من ناحيه نفس الأحكام الشرعيه يحكم بما حكم به الشارع؛ لأنّه يعلم أنّ الشارع لا يحكم بشيء من دون مصلحه أو مفسده إذ الإسلام دين حكمه و صلاح.

موارد النهى عن العمل بالقطع

و قد عرفت ممّا مرّ إمكان ورود النهى عن العمل بالقطع فيما إذا اختلّ أسبابه أو عرض على المقطوع عنوان أهمّ آخر؛ لأنّ الحجّيه من الأحكام العقليه أو العقلانيه، و ليست من الأمور القهريه، و ليس لهم حكم فى أمثال هذه الصور، و هكذا إذا عرف الشارع اختلال الأسباب أو عروض عنوان أهمّ أمكن له أن ينهى عن العمل بالقطع فى هذه الصور. هذا بحسب مقام الثبوت.

و أمّا بحسب مقام الإثبات فيمكن أن يقال: إنّ الروايات تنهى عن العمل بالقطع فى بعض الموارد:

منها: الروايات الوارده فى النهى عن العمل بالقياس فإنّ إطلاقها يشمل ما إذا أوجب القياس للقطع أيضاً، و إليك جملة منها:

روى فى الكافى عن أبى عبد الله عليه السلام: يقول إنّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم

بالمقائيس فلم تزد هم المقاييس من الحق، إلا بعدا و إن دين الله لا يصاب بالمقائيس. (١)

و روى فى التوحيد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: قال الله جلّ جلاله: ما آمن من فسير برأيه كلامى و ما عرفنى من شبهنى بخلقى، و ما على دينى من استعمال القياس فى دينى (٢).

و روى فى إكمال الدين عن سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قلت: جعلت فداك إن أناسا من أصحابك قد لقوا آباءك و جدك و قد سمعوا منهما الحديث و قد يرد عليهما الشىء ليس عندهم فيه شىء و عندهم ما يشبهه فيقيسوا على أحسنه؟ قال: فقال: ما لكم و القياس، إنما هلك من هلك بالقياس. (٣)

و روى فى الكافى عن محمد بن حكيم قال قلت: ...ربما ورد علينا الشىء لم يأتنا فيه عنك و لا عن آبائك (عنه) شىء فنظرنا إلى أحسن ما يحضرنا و أوقف الأشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به؟ فقال: هيهات هيهات، فى ذلك و الله هلك من هلك يا بن حكيم. قال: ثم قال: لعن الله أبا حنيفة كان يقول: قال على و قلت: قال: محمد بن حكيم لهشام بن الحكم: و الله ما أردت إلا أن يرخص لى فى القياس. (٤)

و روى عن الكافى عن أبى بصير قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام ترد علينا أشياء ليس نعرفها فى كتاب الله و لا سنته فننظر فيها؟ قال: لا، أما أنك إن أصبت لم تؤجر و إن أخطأت كذبت على الله عزّ و جلّ. (٥)

ص: ٥١٠

- ١-١) جامع الأحاديث ٢٧٠:١.
- ٢-٢) جامع الأحاديث ٢٧٢:١.
- ٣-٣) جامع الأحاديث ٢٧٣:١.
- ٤-٤) جامع المدارك ٢٧٤:١.
- ٥-٥) جامع الأحاديث ٢٧٥:١.

و روى فى إكمال الدين عن على بن الحسين عليهما السّلام أنّ دين الله عزّ و جلّ لا يصاب بالعقول الناقصه و الآراء الباطله و المقاييس الفاسده، و لا يصاب إلّا بالتسليم، الحديث. (١)

و روى فى الدعائم عن أبى عبد الله عليه السّلام أنّه قال لأبى حنيفه: ما الذى تعتمد عليه فيما لم تجد فيه نصّاً من كتاب الله و لا خبراً عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم؟ قال: أقيسه على ما وجدت من ذلك. قال له: إنّ أول من قاس إبليس فأخطأ إذ أمره الله بالسجود لآدم فقال: أنا خير منه خلقتنى من نار و خلقته من طين، فرأى أنّ النار أشرف عنصراً من الطين فنخلّده ذلك فى العذاب المهين، الحديث. (٢)

و روى فى تفسير فرات أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم قال: و لا رأى فى الدين، إنّما الدين من الربّ أمره و نهيه. (٣)

و روى فى الكافى عن أمير المؤمنين عليه السّلام: أنّه قال إنّ من أبغض الخلق إلى الله عزّ و جلّ لرجلين رجل يكله الله إلى نفسه فهو حائر (جائر) عن قصد السبيل... إلى أن قال: و إن نزلت به إحدى المبهمات المعضلات هيأ لها حشوا من رأيه ثمّ قطع به، فهو من لبس الشبهات فى مثل غزل العنكبوت لا يدرى أصاب أم أخطأ، لا يحسب العلم فى شىء مما أنكر، و لا يرى أنّ وراء ما بلغ فيه مذهبا الحديث. (٤)

و إلى غير ذلك من الأخبار الكثيره الدالّله على النهى عن القياس و لو كان مفيداً للقطع.

ص: ٥١١

١-١) جامع الأحاديث ٢٧٦:١.

١-٢) جامع الأحاديث ٢٨٨:١.

١-٣) جامع الأحاديث ٢٩٦:١.

١-٤) جامع الأحاديث ٣٠٢:١.

و حمل هذه الروايات على خصوص القياس الظنّي لا- شاهد له، بل هو مخالف لإطلاق الروايات. هذا مضافا إلى دلالة بعض الأخبار على أنّ ملاك النهي هو قصور العقل عن الإصابه إلى الدين، و هو يعمّ كليهما، و دلالة بعض آخر على أنّ أهل القياس طلبوا العلم بالمقائيس و لم يقربوا إلى الواقع و لو حصل العلم لهم، و دلالة بعض آخر على أنّه لو فرضت الإصابه من ذلك الطريق لا توجب الأجر، و صراحه الروايه الأخيره فى صوره القطع، و دلالة قول أبان: «إنّ هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله و نقول الذى جاء به شيطان» على أنّه حين قاس كان قاطعا و ان زال يقينه بإرشاد الإمام عليه السّلام، و لكنّ الإمام عليه السّلام نهى عن قياسه من دون تفصيل بين كونه موجبا للقطع و عدمه، و إليك روايه أبان:

روى محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه و عن محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبان بن تغلب قال قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: ما تقول فى رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأه كم فيها؟ قال: عشره من الإبل، قلت قطع اثنين؟ قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثا قال:

ثلاثون. قلت: قطع أربعاً قال: عشرون. قلت: سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون، و يقطع أربعاً فيكون عليه عشرون، إنّ هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله و نقول الذى جاء به شيطان. فقال: مهلا يا أبان، هذا حكم رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم إنّ المرأه تعاقل الرجل إلى ثلث الديه فإذا: بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان إنك أخذتني بالقياس و السنّه إذا قيست محقّ الدين. (1)

و كيف كان فمع قوه الإطلاقات المذكوره و شمولها لصوره القطع لا مجال لدعوى

ص: ٥١٢

معارضه الأخبار الناهيه مع ما دلّ على لزوم اتّباع العلم لترجيح الأخبار الناهيه عليها لو لم نقل بانصراف الأخبار الدالّه على لزوم اتّباع العلم عن مورد القياس.

و ممّا ذكر يظهر ما فى مباحث الحجج حيث ذهب إلى معارضه الأخبار الدالّه على النهى عن الرأى الذى يشمل بإطلاقه القطع بالدليل العقلى مع ما دلّت عليه الروايات و النصوص من لزوم اتّباع العلم و جواز القضاء أو العمل به و براءه ذمّه العامل به من دون تقييد بالعلم الحاصل من دليل شرعىّ و التساقط؛ لأنّ النسبه بينهما عموم من وجه، فلا يبقى دليل على النهى المذكور. (1)

و ذلك لما عرفت من ترجيح الأخبار الناهيه عن القياس على الأخبار الدالّه على لزوم اتّباع العلم؛ لأنّها معلّلات لو لم نقل بانصرافها عن القطع القياسى، فتدبر جيّداً.

ثمّ إنّ المستفاد من الأخبار المذكوره أنّ القياس المنهى هو الذى يكون مبتتياً على الشباهه و المقاييسه التى تكون فى أغلب الموارد غير مفيده لواقعته الحكم؛ لأنّ الشباهه ليست دليل وحده الحكم، بل هو فى الحقيقه إسراء الحكم من مورد إلى مورد آخر.

و عليه فالأخذ بالعلل المنصوصه أو الحكم المنصوصه؛ أو الدلالات الظاهره من ألفاظ الكتاب خارج عن مورد القياس و لا تشمله النواهي؛ لأنّ بناء ذلك على دلالات النصوص لا المشابهه و المقاييسه، كما أنّ إلغاء الخصوصيه أو إدراج القيود ليس بقياس، بل هو تنقيح موضوع الدليل فإلغاء قيد الدلو مثلاً فى نزع البئر و جواز مقداره بغير الدلو إلغاء خصوصيه الدلو و تنقيح أنّ موضوع الدليل مقداره و ليس بقياس، و هكذا إدراج شىء فى الموضوع بالدلاله العرفيه كإدراج استقرار الحياه فى

ص: ٥١٣

الحيوان عند فرى أوداجه الأربعة بقرينه أنّ فرى الأوداج لإزهاق الروح ليس بقياس بل هو أيضا تنقيح موضوع الدليل.

و أما تنقيح المناط القطعى فإن كان مبتيا على المشابهه و المقاييسه فقد عرفت أنه نفس القياس، و القياس بإطلاقه منهى عنه، و إن كان ظاهر بعض العبارات أنه غير منهى لا سيما قياس الأولويه فى المناط، و لعلّه لذا قال الإمام الصادق عليه السّلام لابي حنيفه و يحكك أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال: قتل النفس. قال: فإنّ الله عزّ و جل قد قبل فى قتل النفس شاهدين و لم يقبل فى الزنا إلا أربعه، ثمّ قال عليه السّلام:- أيهما أعظم الصلاه أو الصوم؟ قال: الصلاه. قال: فما بال الحائض تقضى الصيام و لا تقضى الصلاه فكيف يقوم لك القياس؟! فاتّق الله و لا تقس (١).

و إن كان مبتيا على كشف العلل الواقعيه الشرعيه بالعقل المحيط فهو ليس بقياس، بل هو كشف العله، و لكنّه قليل التحقّق و الوقوع، و لا أقلّ من الشكّ فلا تشملهُ الأدله الناهيه عن القياس.

ثمّ إنّ علماء اهل السنّه سلكوا فى الاستنباط مسالك تسعه:

الأول: النصّ على العله، و الثانى: الإيماء بأقسامه، الثالث: الإجماع، الرابع:

المناسبه بين الوصف و الحكم، الخامس: الشبه، السادس: الدوران كالدوران بين المعنى اللغوى و العرفى و نحوهما، السابع: السّبر و التقسيم، الثامن: الطرد و هو إلحاق الشىء بالأعمّ الأغلب، التاسع: تنقيح المناط. (٢)

و علماءنا لا يسلكون المسالك المذكوره إلا بمقدار ما استفادوه من النصوص و لو كان ظنّنا؛ لأنّ ظهور الألفاظ مقطوع الحجّيه بخلاف غيرها فإنّها ظنّيات غير

ص: ٥١٤

١- ١) جامع الأحاديث ٨٧: ١.

٢- ٢) المدخل: ١٧٥-١٧٦.

مستنده إلى الألفاظ أو مبيّيات على المشابهات و المقاييسات. نعم لا- بأس بتنقيح المناط القطعيّ الذي لا- يكون مبيّيا على المشابهات، و لكنّه قليل الوجود.

ثم إنّ المحكى عن العلامة في النهايه أنه قال: و اعلم أنّ الجمع بين الأصل و الفرع تاره يكون بإلغاء الفارق و يسمّى تنقيح المناط، و تاره يكون باستخراج الجامع، و هنا لا بدّ من بيان أنّ الحكم في الأصل معلّل بكذا و من بيان وجود ذلك المعنى في الفرع، و يسمّى الأوّل تخريج المناط، و الثاني تحقيق المناط. (١)

و لا يذهب عليك أنّه إن أراد بإلغاء الفارق إلغاء الخصوصيه و تنقيح الموضوع فلا كلام، و إلاّ ففيه ما مرّ من التفصيل.

و منها: الروايات الواردة في النهي عن اعتناء الوسواسي بوسواسه فإنّ إطلاقها يشمل ما إذا كان قاطعا، ففي صحيحه ابن سنان: ذكرت لأبي عبد الله عليه السّلام رجلا مبتلى بالوضوء و الصلاه و قلت: هو رجل عاقل؟ فقال أبو عبد الله عليه السّلام: و أيّ عقل له و هو يطيع الشيطان؟! فقلت له: و كيف يطيع الشيطان؟ فقال عليه السّلام: سلّه هذا الذي يأتيه من أيّ شيء هو، فإنّه يقول لك: من عمل الشيطان. (٢)

فإنّ المراد من المبتلى بالوضوء و الصلاه هو الوسواس فيهما، و هو بإطلاقه يشمل صورته القطع، و الاستفادة من روايه أنّ التكرار و العمل بالقطع في صورته الوسواس منهى عنه؛ لأنّ المقطوع معنون بعنوان آخر يوجب تبدّل الحكم و هو عمل الشيطان، و ليس وجه النهي في فرض كون الوسواسي قاطعا إلاّ كون مقطوعه معنونا بعمل الشيطان.

هذا مضافا إلى التعليقات الواردة في كثير الشكّ مع أنّه لم يبلغ حدّ الوسواس،

ص: ٥١٥

١-١) المدخل، للشعراني: ١٨٦.

٢-٢) الوسائل: الباب ١٠ من ابواب مقدمه العبادات، ح ١.

كما فى صحيفه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام قال: إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك فإنه يوشك أن يدعك، إنّما هو من الشيطان. (١) وفى صحيفه زراره و أبى بصير جميعا قالوا: قلنا له: الرجل يشك كثيرا فى صلاته حتى لا يدرى كم صلى و لا ما بقى عليه؟ قال: يعيد. و قلنا: فإنه يكثر عليه ذلك كلما أعاد شك؟ قال: يمضى على شكّه، ثمّ قال: لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاه فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيث معتاد لما عوّد، فليمض أحدكم فى الوهم، و لا يكثرن نقض الصلاه، فإنه إذا فعل ذلك مرّات لم يعدّ إليه الشكّ. قال زراره: ثمّ قال: إنّما يريد الخبيث أن يطاع، فإذا عصى لم يعدّ إلى أحدكم. (٢)

و المستفاد من هذه التعليلات ممنوعيه الإطاعه للشيطان، و هى أمر لا- يقبل التخصيص، فلا مجال لاحتمال أن يكون المنع عن التعود للخبيث مخصوصه بمورد كثير الشكّ دون علم الوسواسى، فبعد إطلاق الممنوعيه أو عمومها لعموميّه التعليل لا يكون القطع منجزا و لا معذرا؛ لعروض عنوان يمنع عن فعليه التنجيز، و التعذير.

و أمّا قطع القطع، فلم أر نصا فيه. نعم لا يحكم العقل أو العقلاء بعد كون القاطع قاطعا بكون قطعه منجزا و معذرا لموهوبيه قطعه و كشفه عندهم، و مع الموهوبيه لا- يجب أتباعه بل القاطع محجوج كما لا وقع لقطع من لم يتعلّم مقدّمات العلوم و الفنون و لم يكتسب خبرويّه فيها عند العقلاء بل ينهونه عن العمل به خصوصا عند إعمال القطع فى حق الغير.

فهل ترى أنّ العقلاء يجوّزون لمن لا خبرويه له بأن يعمل على طبق علمه فى حقّ نفسه أو غيره؟! بل لو عمل به مع اعترافه بأنّه لا تعلم و لا خبرويّه له كان

ص: ٥١٦

١-١) الوسائل الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ح ١.

٢-٢) الوسائل الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ح ٢.

محجوجا كما لا يخفى.

و أمّا الأخبار الدالّة على لزوم الاتّباع عن العلم و العقل فقد مرّ ما فيها من انصرافها عن مثل قطع القطّاع أو الوسواسى بعد ما عرفت من عدم اعتبار قطع أمثالهم عند العقل و العقلاء فلا تغفل.

ص: ٥١٧

الجهه التاسعه: فى قطع القطاع و الوسواس و نحوهما، و لا يخفى عليك أنّ حكم العقل بالتنجيز، و قبح مخالفه التكليف المقطوع و استحقاق العقوبه، يكون من باب أنّ المخالفه مع التكليف المعلوم مصداق لهتك المولى، و هو ظلم، إلاّ أنّ هذا الحكم يكون متفرعا على المخالفه للتكليف من حيث هي هي.

فلا- منافاه لأن ينطبق على المخالفه المذكوره حكم آخر من جهه طرف عنوان آخر أهم يزاحمه كالتحرز عن الوقوع فى كثير من الموارد فى خلاف الواقع، أو التحرز عن إطاعه الشيطان و تعوّده لذلك.

و مع أهميته العنوان الآخر الطارى لا يبقى حكم العقل بالقبح على فعليته، لوجود تراحم الأهم.

و لا إشكال حينئذ فى أن يحكم الشارع المطلع على العنوان الطارى بالمنع عن العمل بالمقطوع، بل لا إشكال فى ذلك لكل من يعلم بطرف العنوان الأهم، نعم، القاطع الذى لم يلتفت إلى ذلك رأى أنّ وظيفته هو الأخذ بما حكم به عقله، و لا يمكن رده عن ذلك إلاّ- بتنبهه إلى طرف العنوان الأهم، أو يمنعه الشارع قبل صيرورته قاطعا عن سلوك مقدمات توجب القطع فلو قصّر فى المقدمات المذكوره و حصل له القطع، لا يكون معذورا فى ذلك.

بل يمكن أن يقال لا- تنجيز للقطع المذكور، لأنّ التنجيز ليس كالكشف أمرا ذاتيا قهريا للقطع، بل هو حكم العقل، بملاحظه المصالح و المفساد و المزاحمات فى صورته تراحم مصلحه الإطاعه لله تعالى مع مفسده، تعوّد إطاعه الشيطان فى وسوسته

لا حكم للعقل بالطاعة.

بل لا حكم للعقل مع الالتفات الإجمالى و احتمال عروض بعض العناوين المزاحمه.

و دعوى أنّ القاطع بالحكم لا يمكن إرجاعه إلى أحكام الشكّ من الاصول العمليّه لعدم شمولها له.

مندفعه بأنّ عدم شمول أحكام الشكّ فى حال كون القاطع قاطعاً، لا ينافى عدم المعذريّه فى الجاهل المركب المقصير، و الوسواسى، و القطاع و نحوهم بعد عروض العناوين المزاحمه، أو النهى عن سلوك بعض الطرق المؤديه إلى القطع.

فيجوز للشارع أن يمنع عن اتباع القطع الطريقي فى الموارد المذكوره، و القاطع فى هذه الموارد إذا التفت إلى أنّ الشارع لا يحكم إلاّ بملاحظه العناوين المزاحمه زال قطعه، أو حكمه من المعذريّه و المنجزيه. و بالجمله، فدعوى استحاله المنع عن العمل بالقطع صحيحه فيما إذا كان القطع طريقيًا و لم يعرض عنوان مزاحم آخر.

تعاقد الدين و العقل البديهيّ

و لا يذهب عليك أنّه لا تعارض بين الدليل العقل البديهيّ الفطرى، و بين الأدلّه النقليه لأنّ كلّ واحد مكمل للآخر لوضوح كون الدين مبنيًا على الفطره. و لا يمكن صدور المنع الشرعيّ عن الدليل العقل البديهيّ، و إلاّ لزم المناقضه فى الأحكام، و لا كلام فى ذلك إلاّ ما عن بعض أصحابنا من المحدّثين حيث ذهبوا إلى إمكان صدور المنع الشرعيّ عن العقل البديهيّ، و اللازم، حيثئذ هو تقديم الدليل النقلى على العقلى البديهيّ عند التعارض.

و لعلّ منشأ ذلك هى الأخبار الدالّه على «أنّه حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوا منّا» و على «أنّه لو أنّ رجلاً قام ليله و نهاره، و تصدّق بجميع ماله، و حجّ

جميع دهره، و لم يعرف ولايه ولى الله، فيواليه و يكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حقّ في ثوابه، و لا كان من أهل الإيمان» و على «أنه من دان الله بغير سماع من صادق، فهو كذا و كذا».

و عليه فكلّ حكم لم يكن الإمام واسطه في إبلاغه لم يجب امتثاله و لو دلّ عليه العقل البديهيّ.

و الجواب عن هذه الأخبار، أنّ النظر فيها إلى المنع عن الاستبداد بالعقول الناقصه التي اكتفت في كشف الأحكام الشرعيّه بالأقيسه و الاستحسانات و نحوها من دون مراجعه إلى حجج الله تعالى و لا نظر فيها إلى ما يقتضيه العقل البديهيّ الفطريّ، فلا تغفل.

الملازمه بين الحكم العقليّ و الشرعيّ.

و قد اشتهر كلّ ما حكم به العقل، حكم به الشرع، و العكس، أي كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل.

و هذا يحتوى الملازمتين.

أمّا الملازمه الاولى، فيمكن تصوّرها في أقسام ثلاثه:

الأول: أنّ العقل كثيرا ما لا يكون محيطا بالنسبه إلى المناطات، و علل الأحكام و موانعها. و لذا لا يتمكّن من الحكم فيها، و مع عدم حكم العقل لا ملازمه، كما هو واضح. نعم إذا كان العقل محيطا بالنسبه إلى مورد و حكم به و لا يكون الحكم العقليّ كافيا في جعل الداعي فدعوى الملازمه فيها ليست بمجازفه و لكنّه قليل الوقوع.

الثاني: أنّ العقل يدرك المستقلّات العقليّه كإدراك حسن العدل، و قبح الظلم، و حسن شكر المنعم، و قبح كفرانه، و حسن تصديق النبيّ بعد إقامه المعجزه، و قبح الكفر به، و حسن الطاعه، و قبح المعصيه.

و لا مجال لإنكار حكم العقل فى أمثال هذه الموارد و لو لا ذلك لما كان طريقا إلى إثبات النبوه و الشريعة و لو لا حكم العقل بقبح الإغراء لم يمكن تصديق النبى بعد إقامه المعجزه، لاحتمال الكذب فى ادعاء النبوه. ففى هذه الموارد يصح دعوى الملازمه بين الحكم العقل و الشرع.

نعم حكم العقل بحسن الطاعه، و قبح المعصيه يكون فى طول الحكم الشرعى و فى مرتبه معلوله، إذ الموضوع مقدّم على الحكم، و هو الطاعه و المعصيه، و هما بعد صدور أمر مولوى من الشارع فلا يمكن فى مثل هذا المورد أن يكشف الحكم العقلى عن الحكم الشرعى، كما لا يخفى.

لا يقال إن دعوى الملازمه و إن كانت ممكنه، و لكن مع إمكان اكتفاء الشارع بالحكم العقلى البديهى بما هو عاقل، لا ملزم عليه أن يحكم به بما هو شارع.

لأننا نقول، إن الإنصاف، أن الحكم العقلى كثيرا ما لا يكفى فى إمكان جعل الداعى فى أوساط الناس، و عليه فمقتضى قاعده اللطف و الحكمه، هو أن يحكم الشارع بما هو شارع أيضا، فما نسب إلى المشهور من وجود الملازمه صحيح عند إحاطه العقل بالعلل و عدم وجود المزاحمات، و كون حكمه فى ناحيه العلل و المناطات، أو الواقعيات التى تكون من المقدمات و المبادئ.

و الثالث: أن العقل يدرك أمورا واقعیه، مع قطع النظر عن ثبوت شرع و شريعته، نظير إدراكه استحاله اجتماع النقيضين، أو الضدين، أو تقدّم المعلول على وجود العله و غير ذلك، و يسمّى إدراكه بالنسبه إلى هذه الامور عقلا نظريًا.

و هذه الامور كثيرا ما تنضم بصغريات شرعيه، و بعد تماميه الصغرى و الكبرى يستكشف بها الحكم الشرعى و لا كلام و لا خلاف فى ذلك.

و أمّا الملازمه الثانيه، أعنى قاعده كل ما حكم به الشرع، حكم به العقل، فهى صحيحه، إن اريد من الحكم الشرعى، الحكم الشرعى الحقيقى، و اريد من العقل هو

العقل المحيط على مناطات شرعيته.

و ذلك لما عليه العدلية من ابتناء الأحكام على المصالح و المفسد، فكل ما حكم به الشرع بحكم حقيقى يدركه العقل المحيط بالمصالح و المفسد، بلا كلام.

فلا يرد عليه أن الأوامر الامتحاتيه، أو الصادره تقيته، كانت من الأحكام الشرعيه، و مع ذلك لا يحكم العقل بها فدعوى الملازمه غير تامه، لأن الأوامر الامتحاتيه و الصادره تقيته ليست بأحكام حقيقه بل هى إميا توريه، أو تؤول إلى الأوامر المتعلقه بالمقدمات، دون ذيهها.

و دعوى أن الحكم الشرعى لا يكشف عن المصلحه و المفسده إلا إجمالاً و العقل لا يمكن له الحكم بحسنه، أو قبحه تفصيلاً.

و أميا الحكم بحسنه أو قبحه إجمالاً، بدعوى اندراجه تحت القضايا المشهوره فلا دليل له، لأن المصالح و المفسد التى هى ملازمات الأحكام الشرعيه المولويه لا يجب أن يكون من المصالح العموميه التى يحفظ بها النظام، و يبقى بها النوع.

كما أن الأحكام الشرعيه غير منبعثه عن انفعالات طبيعته من رأفه، أو ألفه، أو غيرها. و لا ملاك للحسن و القبح العقليين إلا أحد الأمرين. نعم العقل يحكم بأن الأحكام الشرعيه لم تنبعث إلا عن حكم و مصلح خاصه راجعه إلى المكلفين بها فالحكم بالعله لمكان إحراز المعلول، أمر، و الحكم بالحسن و القبح العقلايين، أمر آخر.

مندفعه أولاً: بأن العقل يحكم بالحسن و القبح، و لو لم يكن نظام و اجتماع، مثلاً العقل يحكم بحسن العدل و قبح الظلم و لا يتوقف حكمه بذلك مع وجود الاجتماع و تطابق آرائهم على حسن المصالح و قبح المفسد التى يحفظ النظام أو يختل بها.

بل العقل يبتهج من العدل، و يشمتر من الظلم قبل الاجتماع، و تطابق الآراء.

و الوجه فيه، أن الظلم نقص و العدل كمال، و عليه فلا وجه لتخصيص التحسين،

و التقيح العقليين، بموارد القضايا المشهوره المتقومه بوجود الاجتماع و تطابق آرائهم.

و ثانياً: أنّ حكم العقلاء بالتحسين و التقيح في موارد القضايا المشهور ينتهي إلى صفتي النقص أو الكمال، طبقاً لقاعده كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، و إلّا لزم التسلسل، فتحصل أنّ العقل إذا كان محيطاً على مناطات شرعيّه حكم بما حكم به الشرع لتماميّه المناطات الشرعيّه، و عليه ففي الفرض المذكور صحّت الملازمه الثانيه أعني قاعده كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل، فلا تغفل.

موارد النهي عن العمل بالقطع

بعد ما عرفت من إمكان ورود النهي عن العمل بالقطع فيما إذا كانت مقدّماته و أسبابه غير صحيحه، أو عرض على المقطوع عنوان أهمّ، آخر، يطلب حكماً غير حكم المقطوع. تصل النوبه إلى مقام الإثبات و يمكن أن يقال إنّ الروايات تنهى عن العمل بالقطع في بعض الموارد:

منها الروايات الوارده في العمل بالقياس و الاستحسان، فإنّ إطلاقها، أو ظاهرها يشمل صورته حصول القطع أيضاً، و إليك جملة منها:

ففي الكافي عن أبي عبد الله عليه السّلام يقول: إنّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس، فلم تزد هم المقاييس من الحقّ إلّا بعداً، و إنّ دين الله لا يصاب بالمقاييس (١).

و في الكافي عن أبي بصير قال قلت لأبي عبد الله عليه السّلام تردّ علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله و لا سنّته فننظر فيها، قال: لا، أما أنّك إن أصبت لم توجروا إن

ص: ٥٢٣

أخطأت كذبت على الله عزّ وجلّ (١).

و في الكافي أيضا عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال إنّ من أبغض الخلق إلى الله عزّ وجلّ لرجلين، رجل يكله الله إلى نفسه فهو حائر(جائر) عن قصد السبيل...

إلى أن قال: وإن نزلت به إحدى المبهمات المعضلات هيأ لها حشوا من رأيه ثمّ قطع به، فهو من لبس الشبهات في مثل غزل العنكبوت، لا يدرى أصاب أو أخطأ لا يحسب العلم في شيء ممّا أنكر ولا يرى أنّ وراء ما بلغ فيه مذهبا (٢). الحديث.

و إلى غير ذلك من الأخبار الكثيره الدالّه على النهي عن القياس مطلقا و لو كان موجبا للقطع، و حملها على خصوص القياس الظنّي ينافي إطلاقها. هذا مضافا إلى دلاله بعض الأخبار على ملاك النهي، و هو قصور العقل عن الإصابه، و هو يعمّ الظنّ و العلم.

على أنّ قوله عليه السلام إنّ أهل القياس طلبوا العلم بالمقائيس، يشهد على أنّ المراد هو النهي عن مطلق القياس.

و هكذا إنّ تعجب أبان بن تغلب من بيان الإمام، أنّ ديه قطع إصبع المرأه عشره من الإبل، و ديه قطع إصبعين عشرون، و ديه قطع ثلاثه أصابع ثلاثون، و ديه قطع أربعة أصابع عشرون، يحكى عن كونه قاطعا قبل بيان الإمام، بحيث قال، إنّ هذا كان يبلغنا، و نحن بالعراق، فنتبرأ ممّن قاله، و نقول إنّ الذي جاء به شيطان، و مع ذلك نهى الإمام إياه عن القياس.

و دعوى أنّ الإطلاقات المذكوره معارضه مع ما دلّت عليه النصوص من لزوم اتباع العلم و يتساقطان، لأنّ النسبه بينهما هي العموم من وجه، و مع التساقت لا يبقى

ص: ٥٢٤

١-١) جامع الأحاديث: ١/٢٧٥.

٢-٢) جامع الأحاديث: ١/٣٠٢.

نهى بالنسبه إلى القطع الحاصل من القياس.

مندفعه بأنّ الأخبار الناهيه عن العمل بالقياس و لو مع إفادته العلم مرّجحه، لأنّها معلّلات، بأنّ السنّه، إذا قيست محقّق الدين، و بأنّ العقول قاصره عن الإصابه و نحو ذلك. هذا لو لم نقل بانصراف الأخبار الدالّه على لزوم اتّباع العلم عن مورد القياس المنهّي.

ثم إنّ الأخذ بالعلل المنصوصه أو الحكم المنصوص، أو الدلالات الظاهره من ألفاظ الكتاب و السنّه، خارج عن مورد القياس، و لا تشمل النواهي الوارده في القياس، لأنّ بناء ذلك على دلالات النصوص لا المشابهه و المقاييسه.

و هكذا إلغاء الخصوصيّيه، أو إدراج القيود في الموضوع ليس بقياس، بل هو تنقيح موضوع الدليل.

و أما تنقيح المناط فهو على قسمين: أحدهما، مبنّى على المشابهه و المقاييسه، فهو قياس و مشمول للمطلقات، كما عرفت.

و ثانيهما، مبنّى على كشف العلل الواقعيّه الشرعيّه بالعقل المحيط، فهو ليس بقياس، و لكنّه قليل التحقّق و الوقوع، و كيف كان لا يشمل الأدلّه الناهيه عن القياس.

و منها الروايات الوارده في النهي عن اعتناء الوسواسيّ بوسواسه، فإنّ إطلاقها يشمل ما إذا كان قاطعاً.

ففي صحيحه ابن سنان ذكرت لأبي عبد الله عليه السّلام، رجلاً مبتلى بالوضوء و الصلاه، قلت هو رجل عاقل، فقال أبو عبد الله عليه السّلام: و أيّ عقل له، و هو يطيع الشيطان؟ فقلت له و كيف يطيع الشيطان؟ فقال عليه السّلام: سلّه هذا الذي يأتيه من أيّ شيء هو، فإنّه يقول لك من عمل الشيطان (١).

ص: ٥٢٥

و غير ذلك من الأخبار الدالّة عن النهي، عن العمل بالسواس، و إن كان قاطعا في ذلك هذا مضافا إلى عموم التعليقات الواردة في كثير الشكّ، مع أنّه لم يبلغ حدّ الوسواس كصحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام قال: إذا كثّر عليك السهو فامض على صلاتك فإنّه يوشك أن يدعك إنّما هو من الشيطان (١).

و صحيحه زراره قال: يمضى على شكّه، ثمّ قال: لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيث معتاد لما عود، فليمض أحدكم في الوهم و لا يكثرن نقض الصلاة، فإنّه إذا فعل ذلك مرّات لم يعدّ إليه الشكّ (٢).

و من المعلوم أنّ الاستفادة من هذه التعليقات هي ممنوعيّة الإطاعة عن الشيطان، و هي أمر لا يقبل التخصيص، و مع الممنوعيّة المذكوره و إطلاقها لا يكون القطع منجزا و لا معدّرا، لأنّ تلك الممنوعيّة تكشف عن عروض عنوان يمنع ذلك عن فعليتهما و أمّا قطع القطّاع، فلم أر نصّا فيه نعم لا يحكم العقل، أو العقلاء بعد كون القاطع قاطعا بالتنجيز، أو التعدير، لموهونيّه قطعه و كشفه عندهم، و مع الموهونيّه لا وقع لقطعه، كما لا وقع لقطع من لم يتعلّم المقدمات المقرّره للعلوم و الفنون، و لم يكتسب خبرويّه عند العقلاء، و مع ذلك حصل له القطع، بل ينهونه عن العمل به، خصوصا إذا كان موجبا لتضييع مال الغير أو نفسه، فلا تغفل.

ص: ٥٢٤

١-١) الوسائل: الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١.

٢-٢) الوسائل: الباب ١٦ من أبواب الخلل ح ٢.

الأمر الأول: فى أن العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى فى حرمه المخالفه القطعيه؛...

فى أن العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى فى حرمه المخالفه القطعيه؛ لأنّ المعتبر فى حكم العقل بقبح المخالفه هو وصول التكليف، و الوصول كما يتحقّق بالعلم التفصيلى فكذلك يتحقّق بالعلم الإجمالى، و عدم تمييز مصداق المكلف به فى أطراف المعلوم بالإجمال لا ينافى وصول أصل المكلف به، و مع الوصول المذكور يحكم العقل بقبح المخالفه القطعيه.

و يشهد له الوجدان، أ لا ترى أنه لا فرق بين ما إذا عرف المكلف خمرا بعينها و بين علمه بوجودها فى أحد الكأسين فى حكم العقل بقبح المخالفه، فكما أنّ من شرب الخمر المعينه استحقّ العقوبه، فكذلك من شرب الكأسين استحقّ لها؛ لصدق المخالفه مع التكليف. فالعلم الإجمالى كالعلم التفصيلى فى حرمه المخالفه القطعيه.

و دعوى اعتبار العلم التفصيلى بحرمه الشىء حين الارتكاب فى استحقاق العقوبه يكذبها الوجدان.

و قياس المقام بما إذا يحصل العلم الإجمالى بعد ارتكاب الأطراف تدريجا فإنه لا يستحقّ العقوبه قياس مع الفارق؛ إذ لا علم تفصيلا و لا إجمالا حين الارتكاب فى المقيس عليه، بخلاف المقيس؛ فإنّ العلم الإجمالى موجود فيه حين الارتكاب، و هو كاف فى تحقّق الوصول و حرمه المخالفه القطعيه.

فتحصل: أنّ العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى فى إفاده حرمه المخالفه القطعيه.

الأمر الثانى: فى أن العلم الإجمالى كالتفصيلى فى وجوب الموافقه القطعيه....

فى أن العلم الإجمالى كالتفصيلى فى وجوب الموافقه القطعيه.

و لا يخفى عليك أنّ التكليف بعد الوصول بالعلم الإجمالى يكون منجزا، و

مقتضى كونه منجزاً هو وجوب الامتثال والإطاعة، والإطاعة في مثله ليست إلا بالاحتياط و الموافقة القطعية. نعم يمكن الفرق بين العلم الاجمالي و التفصيلي بأن يقال: إنَّ مع شوب العلم بالإجمال و التردد في العلم الإجمالي يمكن للشارع- كما سيأتي- أن يتصرّف في حكمه بأن يرفع اليد عنه و يجعل للمكلّف فيه الترخيص، هذا بخلاف العلم التفصيلي فإنّ معه لا موجب لرفع اليد و لا مجال للترخيص فيه. نعم لو تراحم عنوان المقطوع بعنوان آخر يقدّم الأهمّ بحكم العقل للتراحم كما مرّ تفصيل ذلك.

ثمّ لا فرق فيما ذكرنا بين الشبهه الحكميه و الشبهه الموضوعيه؛ فإنّ الاشتغال اليقيني يقتضى في كليهما الفراغ اليقيني، فإذا علم بوجوب إكram عالم مثلاً- و تردّد بين زيد و عمرو لزم الاحتياط بإكram كلّ واحد منهما حتّى تحصل الموافقة القطعيه بالعلم بالفراغ، و هكذا إذا علمنا بوجوب نوع صلاه و شككنا في أنّها هل هي الجمعه أو الظهر لزم الاحتياط بإتيانها ليحصل الموافقة القطعيه بعد العلم بالاشتغال بنوع خاصّ من الصلاه و شككنا في أنّها هل هي الجمعه أو الظهر لزم الاحتياط بإتيانها ليحصل الموافقة الموضوعيه و الحكميه حيث قال: و أمّا الشبهه الحكميه كما إذا علم بوجوب الجامع و هو الصلاه و تردّد بين الجمعه و الظهر حصلت الموافقة القطعيه في مثله بالإتيان بالجامع، و هو يتحقّق بإتيان أحد الفردين أو الأفراد؛ لأنّ الجامع يوجد بوجود فرد، فتكون موافقه قطعيه للمقدار المنجز المعلوم. و بعبارة اخرى: أنّ المقدار المعلوم هو إضافه الوجوب إلى الجامع بين الظهر و الجمعه لا- الظهر بحدّها و لا- الجمعه بحدّها، فتكون إضافته إلى كلّ من الحدّين تحت تأمين القاعده، و أمّا إضافته إلى الجامع بينهما فتحصل موافقه القطعيه بإتيان أحدهما. (1)

ص: ٥٢٨

و لا يخفى عليك أنّ وجوب الجامع بما هو جامع لا يقبل التردد، و يكون خارجاً عن محلّ الكلام؛ إذ مقتضى كون الواجب هو الجامع هو العلم التفصيلي بأنّ الجامع هو الواجب، و حيث إنّ الجامع يصدق على كلّ واحد من أفراد الجامع، فيجوز له الإتيان بكلّ واحد منهما؛ لمعلوميّه كونه من مصاديقه، و التردد إنّما يحصل فيما إذا علمنا بوجود نوع خاصّ من الصلاه و تردّد بين الجمعه و الظهر بحيث تردّدنا في أنّ الواجب لنا هل هو الجمعه أو الظهر فلا إشكال حينئذ في أنّ العلم الاجمالي بذلك يقتضى الاحتياط بإتيان كلّ واحد منهما كالشبهه الموضوعيّه.

و بعبارة أخرى: المعلوم هو الواقع الخارجي، و هو مردّد بين النوعين من الصلاه دون الجامع بينهما، و إلّا يلزم أن يكون المعلوم بالإجمال معلوماً تفصيلياً، فلا تغفل.

الأمر الثالث: أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضياً للمنجزية و المعدريّه...

أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضياً للمنجزية و المعدريّه، و ليس بعلم تامّه؛ لشوبه بالشكّ، إذ مع الشوب بالشكّ يحكم العقل أو العقلاء بجواز أن يمنّ الشارع و يسهل الأمر على المكلفين، و يجعل الجهل التفصيلي بالخطاب سبباً لجواز الترخيص في ترك الموافقه القطعيه أو فعل المخالفه القطعيه فيما إذا كان مصلحه التسهيل أرجح بنظر الشارع من بقاء التكليف على ما هو عليه. و لا يلزم من الرفع المذكور مناقضه و لا- ترخيص في المعصيه؛ لأنّ المناقضه و الترخيص في المعصيه فيما إذا لم يكن المعلوم بالإجمال مرفوعاً، كما لا يلزم ظلم في حقّ المولى؛ لأنّه متفرّع على بقاء التكليف. هذا بخلاف العلم التفصيلي؛ فإنّ الترخيص فيه مع بقاء المعلوم بالتفصيل على حاله من دون عروض الطوارئ لا يمكن بالإمكان الوقوع؛ لأنّه خلاف الحكمه، بخلاف الترخيص في العلم الإجمالي؛ فإنّ الشوب بالشكّ ربّما يقتضى الترخيص تسهلاً، و الترخيص أمر يساعد الحكمه كما لا يخفى.

و عليه فالرفع في المعلوم بالإجمال كالرفع في الشبهات البدويّه، فكما أنّ الرفع

فيها لا- يوجب المناقضة بحسب الواقع، مع أنّ الأحكام الواقعيّة مشتركة بين العالم و الجاهل و صادرة من المولى و تكون فعليّة؛ لأنّها مجعولة بداعى جعل الداعى، فكذلك فى المعلوم بالإجمال يجوز رفعه بالترخيص الشرعى، و مع الرفع لا- يلزم المناقضة و لا الترخيص فى المعصية و لا الظلم من جهة المخالفه مع تكليف المولى؛ إذ مع رفع فعليّة التكليف لا مخالفه.

هذا مضافا إلى تسلّم إمكان الترخيص و رفع اليد عن المعلوم بالإجمال فى الشبهه غير المحصوره فيما إذا كانت خاليه عن جميع ما يوجب المنع عن تأثير العلم الإجمالى كالعسر و الحرج و الاضطراب إلى ارتكاب بعض الأطراف أو خروجه عن مورد الابتلاء؛ فإنّ العلم الاجمالي فيها باق على حاله، و مع ذلك لا يلزم من حكم الشرع بجواز ارتكاب بعض الأطراف أو جميعها المناقضه و لا- الترخيص فى المعصيه؛ لأنّ مرجع حكم الشرع بالترخيص إلى رفع المعلوم بالإجمال، و مع الرفع لا- يلزم هذه المحذورات.

و القول بسقوط العلم الإجمالى فى غير المحصوره غير سديد؛ إذ لا وجه لسقوطه بعد فرض كون الشبهه غير المحصوره خاليه عن جميع ما يوجب المنع عن التأثير كالعسر و الحرج و الاضطراب.

و تخصيص غير المحصوره بما إذا لزم من الاحتياط فيه عسر مخلّ بالنظام أو كان بعض أطرافها خارجا عن مورد الابتلاء و غيرهما من الموارد التى لا يبقى العلم الإجمالى فيها كما ترى؛ إذ لا وجه للتخصيص المذكور.

و كيف كان فيصحّ أن يقال: إنّ العلم الإجمالى كالتفصيلى فى مجرّد الاقتضاء، لا- فى العليّة النامّة؛ لإمكان الترخيص فى العلم الإجمالى دون التفصيلى، فالعلم الإجمالى يوجب التنجّز لو لم يمنع عنه مانع، و أمّا مع وجود المانع فلا يوجب شيئا من دون فرق بين الموافقه القطعيّة و الموافقه الاحتماليّة.

و ممّا ذكرناه يظهر أنّنا لا ننكر أنّ الوصول العذى هو شرط التنجيز هو الأعمّ من التفصيلى و الإجمالى، و لا نقول بتوقّف التنجيز على العلم التفصيلى؛ إذ لا عذر مع العلم الإجمالى فى مخالفه المعلوم بالإجمال، و لكن مع ذلك نقول: يصحّ للشارع أن يمنّ على المكلفين برفع تكليفه فى المعلوم بالإجمال؛ لشوبه مع الشكّ دون العلم التفصيلى، و لا يلزم من الامتتان المذكور خلف؛ فإنّه لا يؤوّل إلى جعل العلم التفصيلى شرطاً فى التنجيز حتّى يكون خلفاً فى كون العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى فى التنجيز، بل هو رفع المنجّز امتناناً كما لا يخفى.

و ينقدح ممّا ذكر ما فى نهايه الدرايه حيث قال: لا- يعقل جعل الجهل التفصيلى عذراً عقلاً و لا شرعاً إلّا مع التصرّف فى المعلوم، و هو خلف. و مرجعه إلى جعل العلم التفصيلى شرطاً فى بلوغ الإنشاء الواقعى إلى درجه الحكم الفعلى الحقيقى أو جعل الجهل التفصيلى مانعاً عن بلوغه كذلك، و هو فى حدّ ذاته أمر معقول لا- يخصّ العلم الإجمالى، بل يمكن إجراؤه فى العلم التفصيلى أيضاً بأن يكون العلم التفصيلى الخاص شرطاً فى بلوغ الحكم إلى درجه الفعلية، و إلّا فالوصول الذى هو عند التحقيق شرط البعث الحقيقى هو الأعمّ من التفصيلى و الإجمالى. (١)

و ذلك لما عرفت من أنّ للشارع أن يمنّ على المكلف برفع تكليفه مع تنجيزه تسهيلاً عليه، فلا- يرجع ذلك إلى جعل العلم التفصيلى شرطاً فى التنجيز أو الجهل التفصيلى مانعاً بل الشارع يرفع المنجّز أو الفعلى من باب الامتتان لمصلحه التسهيل بعد عروض الشكّ، هذا بخلاف العلم التفصيلى؛ فإنّ العقل لا يجوز الترخيص فيه، لعدم عروض الشكّ، و الترخيص من دون وجود مصلحه خلاف الحكمه و لا يصدر من الحكيم المتعال.

ص: ٥٣١

و دعوى الفرق بين ما نحن فيه و بين الشبهه البدويّه و غير المحصوره بأنّ المفروض تعلّق العلم الإجمالي فيما نحن فيه بتكليف فعليّ واقعيّ مرّدّد بين الأطراف، و معه لا- يمكن منع الشارع من العلم به كما في العلم التفصيلي، و إلاّ- لزم التناقض فلا- يجوز الترخيص مطلقاً؛ إذ لا فرق بين الموافقه العمليّه القطعيّه و المخالفه القطعيّه في أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لهما. (١)

مندفعه بأنّ التكليف في الشبهه الغير المحصوره التي تكون خاليه عن طرورّ العوارض المانعه عن تأثير العلم الإجمالي أيضا فعليّ مع العلم الإجماليّ بوجوده في تلك الدائره، فكما أنّ رفع اليد عن فعليّته بالترخيص الشرعي لا مانع منه، فكذلك يجوز للشارع في الدائره المحصوره أن يرفع اليد عن فعليّته المعلوم بالإجمال.

و التفرقه بين الشبهه الغير المحصوره و المحصوره لا وجه لها؛ فإنّ العلم بالحكم الفعلي لو كان موجبا لعدم إمكان الترخيص في موردها للزوم التناقض، فليكن كذلك في غير المحصوره أيضا؛ لأنّ العلم باق في الشبهه غير المحصوره عند خلوّها عن العوارض المذكوره هذا مضافا إلى إمكان دعوى قيام بناء العقلاء أيضا على جواز ارتكاب بعض الأطراف أو جميعها في الشبهات غير المحصوره و رفع اليد عن المعلوم بالإجمال حيث ذهبوا إلى عدم وجوب الاجتناب عن بعض الأطراف أو جميعا (٢) في الشبهات غير المحصوره و هو يكفي للشهاده على أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضيا فيها لا- علّه تامّه، فإذا تصوّرنا الاقتضاء في العلم الإجمالي في مورد الشبهات الغير المحصوره أمكن تصوّر ذلك أيضا في العلم الإجمالي في مورد الشبهات المحصوره، فكما أنّ رفع اليد عن فعليّته يرفع التناقض في الشبهه غير المحصوره، فكذلك يرفع التناقض

ص: ٥٣٢

١- ١) تنقيح الاصول ٣-٦٨-٦٩.

٢- ٢) قال السيّد في فصل الماء المشكوك مسأله ١ و إن اشبهه النجس أو المغصوب في غير المحصوره كواحد في ألف مثلا لا يجب الاجتناب عن شيء منه.

برفع اليد عن الفعلية في المحصوره أيضا.

اللهمّ إلا- أن يقال: إننا نمنع وجود البناء على رفع اليد عن فعلية المعلوم بالإجمال في أطراف غير المحصوره، بل هو باق على فعليته، ومقتضاه هو وجوب الاحتياط.

نعم لا- يعتنى العقلاء باحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كلّ واحد من الأطراف؛ لكثرة الأطراف، فكّل طرف و إن احتمل أن يكون هو النجس أو المغصوب إلا- أنّ العقلاء لا- يعتنون بهذا الاحتمال من جهة موهوميه الاحتمال المذكور بسبب كثره الأطراف، كما أنّهم لا- يضطربون بوصول خبر موت أحد من أفراد البلد، مع أنّ فيها أقرباءهم وغيرهم ممن يتعلّق بهم؛ وليس ذلك إلا لعدم اعتنائهم باحتمال تطبيقه مع أنّ الاحتمال موجود فيه.

و مقتضى كون هذا البناء دليلا- لثبوتها هو الاقتصار على القدر المتيقّن، وهو عدم لزوم الموافقه القطعيه في أطراف الشبهه غير المحصوره. و أمّا ارتكاب الجميع فلا بناء عليه، بل مقتضى العلم الإجمالي هو عدم جواز ارتكاب الجميع لو أمكن، ولا ارتكاب مقدار معتدّ به بحيث تصير نسبته إلى البقيه نسبه المحصور إلى المحصور.

نعم لو قلنا بأنّ العلم فيها يصير كلا علم مطلقا من جهة قيام الاطمئنان في كلّ طرف على عدم كونه مصداقا للمعلوم بالإجمال- حيث قام الطريق العقلائي الذي هو الاطمئنان على عدم وجود المعلوم بالإجمال في غير المحصور فيكون العلم كلا علم- لجاز ارتكاب الجميع.

و لكنّه ممنوع؛ لأنّ دعوى العلم الاجمالي في غير المحصور وقيام الطريق العقلائي و هو الاطمئنان على عدم وجود العلم أو المعلوم في غير المحصور متناقضان و متناقضان.

فالأولى هو أن يقال: إنّ الشبهه المحصوره مع غير المحصوره متساويتان في إمكان رفع اليد شرعا عن فعلية التكليف المعلوم بالإجمال؛ لوجود المقتضى و هو

الشوب بالشكّ و وجود مصلحه التسهيل سواء كان بناء العقلاء عليه أو لم يكن و البحث فى مقام الثبوت، و من المعلوم أنّ رفع اليد عن التكليف المعلوم بالإجمال مع الشوب بالشكّ و وجود مصلحه التسهيل ممكن وقوعا بخلاف رفع اليد عن التكليف المعلوم بالتفصيل؛ لأنّه خلاف الحكمة، كما عرفت.

ثمّ إنّ التناقض مرتفع برفع اليد عن فعلية الحكم، و عليه فلا- حاجه لرفع التناقض إلى ما ذهب إليه صاحب الكفايه من اختلاف مرتبه الحكم الظاهرى مع الحكم المعلوم بالإجمال كاختلاف مرتبه الحكم الظاهرى مع الحكم الواقعى. هذا مضافا إلى ما فيه؛ فإنّ الجمع فى الحكم الظاهرى مع الحكم الواقعى يمكن أن يدعى أنّه يبتنى على أنّ الحكم الواقعى ليس فعليا من جميع الجهات مع عدم العلم به.

و لكنّ هذا الجمع لا- يأتى فى المعلوم بالإجمال؛ فإنّ مع العلم الإجمالى يصير الواقع فعليا من جميع الوجوه، فيقع المنافاه بين المعلوم بالإجمال و الحكم الظاهرى.

نعم مع جواز رفع فعلية الحكم من جهه شوب الشكّ لا- يبقى الحكم الواقعى على فعليته، فلا- مناقضه بين الحكم الواقعى و الترخيص الوارد فيه حتّى يحتاج إلى اختلاف المرتبه، كما لا إذن و لا ترخيص فى المعصيه؛ لأنّه بعد رفع اليد عن الحكم الفعلى لا تكون المخالفه معصيه، بل هو رفع لموضوع المعصيه، لا ترخيص فى المعصيه.

ثمّ إنّ الظاهر من مصباح الاصول هو عدم إمكان الترخيص فى أطراف الشبهه المحصوره المقرونه بالعلم الإجمالى؛ للمنافاه بينهما بحسب مقام الامتثال دون الشبهه البدويّه و غير المحصوره حيث قال: إنّ جعل الحكم الظاهرى فى أطراف العلم الإجمالى يناهى الحكم الواقعى الواصل بالعلم الإجمالى فى مقام الامتثال؛ لما تقدّم من عدم الفرق فى حكم العقل بلزوم الامتثال بين وصول الحكم بالعلم التفصيلى و الإجمالى، فإن كان الحكم الظاهرى على خلاف الحكم الواقعى المعلوم بالإجمال على ما هو المفروض لزم محذور اجتماع الضدين فى مقام الامتثال.

بخلاف الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري في الشبهات البدويّة؛ فإنّه لا تنافى بينهما لا من ناحيه المنتهى و لا من ناحيه المبدأ، أمّا من ناحيه المنتهى فلأنّ الحكم الظاهري موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي و عدم تنجّزه لعدم وصوله إلى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعي إلى المكلف لا يحكم العقل بلزوم امتثاله، فلا مانع من امتثال الحكم الظاهري، و إذا وصل الحكم الواقعي إلى المكلف و حكم العقل بلزوم امتثاله لا يبقى مجال للحكم الظاهري لارتفاع موضوعه بوصول الواقع.

و أمّا ناحيه المبدأ فلأنّ المصلحه في الحكم الظاهري إنّما تكون في نفس الحكم لا في متعلّقه كما في الحكم الواقعي سواء كان الحكم الظاهري ترخيصا لمجرد التسهيل على المكلف أو إلزاميا لغرض آخر من الأغراض، فلا يلزم من مخالفته للحكم الواقعي اجتماع المصلحه و المفسده في شيء واحد.

نعم يرد النقض بالشبهه غير المحصوره؛ لوصول الحكم الواقعي فيها أيضا بالعلم الإجمالي، و مجرد قلّه الأطراف و كثرتها لا يوجب الفرق في حكم العقل بلزوم الامتثال، و لكن حيث لم يقدر المكلف على الإتيان بجميع الأطراف في الشبهه الوجوبيه أو على ترك جميع الأطراف في الشبهه التحريميه أو كان فيه ضرر أو حرج على المكلف لا يكون العلم الإجمالي منجزا؛ إذ لا يكون امتثال الحكم الواقعي حينئذ لازما لعدم التمكن منه أو لكونه ضررا أو حرجا و مع عدم لزوم امتثاله لا مانع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي. (١)

و يمكن أن يقال: أوّلا: إنّنا نمنع عدم الفرق في حكم العقل بلزوم الامتثال بين وصول الحكم بالعلم التفصيلي و الإجمالي؛ لشوب العلم الإجمالي بالشكّ دون العلم التفصيلي، و هو يوجب أن يكون التنجيز في الحكم الإجمالي بنحو الاقتضاء دون

ص: ٥٣٥

العلم التفصيلي فإنه بنحو العليّة. و عليه فلو كان الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعيّ المعلوم بالإجمالي لا يلزم منه محذور اجتماع الضدين في مقام الامتثال؛ لأنّ مفاد الحكم الظاهري هو رفع اليد عن الحكم الفعليّ الواقعيّ، فلا يلزم منه محذور الاجتماع.

و ثانيا: إنّ مفاد حديث الرفع في الحكم الظاهري هو رفع الحكم الفعليّ، ولا فرق فيه بين الشبهه البدويّه أو المقرونة بالعلم الإجمالي فكما أنّ الحكم الواقعيّ في المقرونة فعليّ، فكذلك في البدويّه؛ لا شراك العالم و الجاهل في الأحكام الواقعيّه، فلا مانع من تنظير المقرونة بالبدويّه من هذه الجهة، و إن أمكن الفرق بينهما بأنّ المقرونة واصلها و منجزه بخلاف البدويّه فإنّها غير واصلها؛ لعدم كون الفرق المذكور مانعا عن جواز رفع الفعليّه، إذ غاية مقتضى الفرق المذكور هو أنّ التكليف صار منجزا بالوصول في المقرونة بخلاف البدويّه و لكنّهما مشتركان في كونهما فعليّيه، و حديث الرفع يرفع الفعليّه في كليهما؛ لعدم كون العلم الإجمالي علّه تامّه، و تنجزه لا يمنع عن إمكان الرفع بالدليل الشرعيّ.

و ثالثا: إنّ التكليف في الشبهه غير المحصوره أيضا فعليّ واصل بالعلم الإجمالي فيما إذا كان خاليا عن العوارض المذكوره من الخروج عن محلّ الابتلاء أو الحرج و الضرر و لكنّه قابل للرفع الشرعيّ فالنقض وارد. و لا وجه لتخصيص الشبهه غير المحصوره بما إذا وجدت العوارض المذكوره.

فتحصّل: أنّ كل هذه الموارد من الشبهه المحصوره المقرونة بالعلم الإجمالي و غير المحصوره و البدويّه تكون مشتركه في الفعليّه و جواز رفعها بحديث الرفع، و إن كان بينها فرق من ناحيه المنجزيه، و لكنّ المنجزيه ثابتة ما دام لم يرد الترخيص الشرعيّ -الظاهريّ، و إلا فيكون حديث الرفع حاكما بالنسبه إلى الأحكام الواقعيّه الفعليّه، و مع الرفع لا يلزم المضادّه في أيّ مورد من الموارد المذكوره، كما لا يلزم منه

الترخيص في المعصية و لا الظلم؛ إذ مع الرفع لا حق حتى يلزم الظلم من الترخيص.

و بالجملة: أنّ ترخيص الشارع في أطراف العلم الإجمالي بحسب مقام الثبوت أمر ممكن.

و دعوى: أنّ مع الإرادة القطعيّة على الامتثال مطلقا لا- يصحّ الترخيص منه قطعاً كما في تهذيب الأصول كما ترى؛ إذ الإرادة القطعيّة بالنسبة إلى الحكم العامّ على نحو ضرب القانون صحيحه، و لكن بالنسبة إلى موارد الشك لا تنافي الترخيص، لما عرفت.

ثم لا- فرق فيما ذكرناه من إمكان الترخيص شرعا في أطراف العلم الاجمالي بين المخالفه القطعيّة و المخالفه الاحتماليه؛ لوجود الملا-ك فيهما، و هو شوب العلم بالشكّ و وجود مصلحه التسهيل فيما إذا كانت أرجح و عليه فالتفصيل بينهما بأنّ العلم الإجمالي بالنسبة إلى المخالفه الاحتماليه بنحو الاقتضاء و بالنسبة إلى المخالفه القطعيّة بنحو العله التامّه؛ بدعوى أنّ الترخيص في الأولى لا يلزم منه إلاّ احتمال ثبوت المتناقضين بخلاف الترخيص في الصوره الثانيه فإنّه يوجب القطع بثبوتهما في غير محلّه؛ لما عرفت من أنّ المناقضه مع رفع المعلوم بالإجمال لا- مورد لها لا- في الصوره الاولى و لا- في الصوره الثانيه. هذا مضافا إلى أنّ احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحاله، و مقتضاه هو عدم تجويز الترخيص مطلقا، فلا وجه للتفصيل المذكور على أيّ تقدير.

نعم حيث إنّ التصرّف بيد الشارع، فاللازم هو مراعاة مفاد الترخيص، فإن رخص الشارع في المخالفه الاحتماليه لزم على المكلف أن يأتي ببعض الأطراف قضاء للعلم الإجمالي؛ لأنّه يقتضى الامتثال، و المفروض أنّ الترخيص الشرعي مختصّ بالمخالفه الاحتماليه. و إن رخص الشارع في المخالفه القطعيّه فلا- يلزم على المكلف شيء؛ إذ العلم الإجمالي مع الترخيص المطلق لا يقتضى شيئا.

الأمر الرابع: أنّه بعد ما عرفت من إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم...

أنّه بعد ما عرفت من إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم

الإجمالى يصل النوبه إلى مقام الإثبات و شمول أدلّه الاصول العمليّه لأطراف العلم الإجمالى و عدمه، و لكنّ هذا البحث يناسب باب البراءه و الاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن أنّ تأثير العلم الإجمالىّ فى التنجيز بنحو الاقتضاء، و لذلك أحيل البحث و التفصيل فيه إلى ذلك الباب إن شاء الله تعالى.

الأمر الخامس: فى جواز الاكتفاء بالعلم الاجمالي فى مقام الامتثال مع التمكن...

فى جواز الاكتفاء بالعلم الاجمالي فى مقام الامتثال مع التمكن من الامتثال التفصيلي؛ و يقع الكلام فى جهات:

الجهه الاولى: أنّه لا إشكال فى جواز الاكتفاء بالامتثال الاجمالي فى التوصلات؛ لوضوح سقوط الأمر و التكليف بإتيان الأمور به كيفما اتفق، و الأمور به يتحقّق بالامتثال الإجمالى، مثلاً إذا علم أنّه مأمور بإعطاء شىء لزيد أو عمرو و احتاط بإعطائه لكلّ منهما حصل له العلم بالفراغ؛ لأنّ المأمور به هو إعطاء شىء لزيد أو عمرو، و قد امتثل ذلك بالاحتياط المذكور.

ثمّ إنّ التوصلات تشمل الأحكام الوضعيه كالطهاره و النجاسه و العقود و الإيقاعات، و لا وجه للتعبير بإلحاقها بالتوصلات مع كونها منها، فمع الاحتياط يعلم بحصول الطهاره و بوقوع المنشأ فى العقود و الإيقاعات لا محاله و المحكى عن الشيخ الانصارى قدس سرّه الإشكال فى الاحتياط فى العقود و الإيقاعات من جهه استلزام الاحتياط للإخلال بالجزم المعتبر فى الإنشاء؛ إذ التردد ينافى الجزم، و لذا لا يصحّ التعليق فى الإنشائيات إجماعاً.

و فيه: منع الاستلزام المذكور؛ لإمكان أن يأتى بكلّ واحد جازماً من دون تعليق و تردد فى الإنشاء.

أورد عليه فى مصباح الأصول بأنّ المراد بالجزم المعتبر فى الإنشاء هو الجزم بالاعتبار النفسانيّ من قبل المنشئ بأن يكون جازماً بالاعتبار من قبل نفسه لا متردداً فيه، و التعليق فى الإنشاء يوجب التردد من قبل المنشئ فى اعتباره

النفساني، فإذا قال وهبتك هذا المال إن كنت ابن زيد مثلاً لم يتحقق الاعتبار منه؛ إذ علّقه على أمر لا يدرى حصوله، فهو لا يدرى أنه تحقق منه الاعتبار النفساني أم لا، وهذا هو التردد المنافي لقصد الإنشاء إجماعاً.

و أما التردد في أنّ السبب الممضى شرعاً هو هذا أو ذاك كما في موارد الاحتياط في العقود و الإيقاعات فلا إشكال فيه؛ إذ لا تردد في الإنشاء الصادر من المنشئ، بل هو جازم به غاية الأمر كونه متردداً في أنّ السبب الممضى شرعاً هذا أو ذاك، فيجمع بينهما. (١)

و لا يخفى عليك أنّ البحث ليس مختصاً باحتمال دخاله قيد شرعي في الأمور به بخصوصه، بل البحث أعم منه، بمعنى أنّ مع احتمال قيد عرفي أيضاً يأتي الكلام في أنه يكفي التكرار و الامتثال الإجمالي أو يلزم الاطلاع التفصيلي على دخاله القيد و عدمها ثم الامتثال التفصيلي، فالبحث ممحّض في أنّ الامتثال الإجمالي هل يكون كالامتثال التفصيلي مع اشتراكهما في الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه من دون فرق أو لا يكون؟.

و الحق: أنه لا فرق بينهما سواء كان في الإنشائيات أو غيرها. و دعوى اعتبار الجزم في الإنشائيات لا تتنافى مع الاكتفاء بالإجمالي؛ لإمكان إتيان كلّ واحد من الأطراف جازماً لا معلقاً، فتدبر جيداً.

الجهة الثانية: في جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي في العباديات، و لا يخفى عليك أنّ الاحتياط فيها إما لا يستلزم التكرار كما إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأ-كثر، أو يستلزم ذلك كما إذا دار الأمر بين المتباينين. و في كلّ منهما يمكن الاكتفاء بالامتثال الإجمالي؛ لصلاحه احتمال الأمر للامتثال لو لم نقل بأنّ الامتثال بمجرد الاحتمال

ص: ٥٣٩

أحسن من الامتثال التفصيلي. و القول بتقدّم الامتثال التفصيلي على الإجمالي ممنوع بحكم العقل؛ لعدم الفرق.

و دعوى أنّ التكرار فيما يستلزم التكرار لعب بأمر المولى، و مع اللعب لا يصدق الامتثال.

مندفعه أولاً بمنع الاستلزام المذكور؛ لإمكان أن يترتب غرض عقلائي على اختيار الامتثال الإجمالي.

أورد عليه في مصباح الاصول بأنّ هذا الجواب غير واف بدفع الإشكال؛ لأنّ اللعب إن سرى إلى نفس الامتثال لا يجدى كونه بغرض عقلائي إذ الكلام في العباده المتوقّفه على قصد القربه، و لا يجدى في صحّتها مطلق اشتمالها على غرض عقلائي، بل لا بدّ من صدورها عن قصد التقرب، و اللعب لا يوجب القرب، فلا يصحّ التقرب به.

و لكنّه كما ترى إذ محلّ الكلام هو ما إذا لم يوجب الامتثال الإجمالي إخلالا في قصد القربه المعتمده.

و ثانياً: بأنّ مع تسليم اللعب لا يضّر ذلك؛ لأنّه في كيفيه الامتثال أى في كيفيه إحراز الامتثال لا في أصل الامتثال كما أنّ الصلاه في محلّ غير متعارف تجزى عن أصل الواجب و إن كان المصلّى لاعبا من جهه ضمائم الواجب كالمحلّ المزبور، و ضمّ اللعب الى الإتيان بمصدق الأمور به لا يوجب كون الواجب لعبا.

لا يقال: إنّ التكرار ينافى قصد الوجه و التمييز؛ لإمكان منع اعتبارهما أولاً لعدم دليل عليه، مع أنّه ممّا يغفل عنه غالباً، و في مثله لزم على الشارع أن يتبه على اعتباره و دخله في الغرض، و إلّا لكان مخالفاً بالغرض، و هو غير واقع من الشارع الحكيم كما لا يخفى. و منع المنافاه في قصد الوجه ثانياً؛ لإمكان التكرار لوجوب العباده.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ محلّ النزاع إنّما إذا كان الاختلاف بين الامتثالين من جهه الإجمال و التفصيل، فالمسأله عقليه محضه.

و بذلك يظهر أنّ بناء جواز الاكتفاء و عدمه على اعتبار قصد الوجه و التمييز فى المأمور به شرعا و عدم حصولهما إلاّ بالعلم التفصيلى أو عدم اعتبارهما و أنّ أصله الإطلاق أو أصله البراءه هل يرجع إليهما عند الشك فى اعتبار هذه الامور أولا، خروج عن محطّ البحث و مصبّ النزاع، فإنّه ممخّض فى المسأله العقليّه و أنّ الامتثال الإجمالى هل هو كالاتثال التفصيلى مع اشتراكهما فى الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه بشرائشر شرائطه و أجزاءه أولا. و أمّا البحث عن لزوم قصد الوجه و التمييز و عدمهما كلّها بحث فقهيّ لا يرتبط بالمقام، فالقول باحتمال دخاله القيد شرعا فى المأمور به و أنّه لا يحصل إلاّ بالعلم التفصيلى أجنبيّ عن المقام. (١)

و ربّما يقال: و التحقيق أنّ ما ذهب إليه القوم من عدم كفايه الامتثال الإجمالى المستلزم للتكرار حقّ لا محيص عنه بتقريب أنّ فى مورد دوران الواجب بين عمليين يحتمل فى كلّ منهما أن يكون هو الواجب يمتنع أن يؤتى بكلّ منهما بداعى احتمال الأمر؛ إذ احتمال الأمر كالعلم به سابق على العمل غير مترتب عليه خارجا، فلا يصلح للداعويّه مع أنّ الداعى يكون متأخرا بوجوده الخارجى عن العمل و مترتبا عليه و لكنّه بوجوده التصورى العلمى سابق على العمل، و لا يمكن الإتيان بكلّ منهما بداعى تحقّق الموافقه؛ إذ لا علم بتعلّق الأمر به، فيستلزم ذلك التشريع المحرّم. نعم أحد الفعلين موافق للأمر قطعا، و لكنّه لا يعلمه بعينه، فهو حين يأتى بالفعلين يدعوه داعيان: أحدهما تحصيل الموافقه و الآخر التخلّص من تعب تحصيل العلم مثلا، و الأوّل داع الهىّ قربيّ، و الآخر غير قربيّ و إن كان عقلايّا.

و من الواضح أنّ الداعى الإلهي لا يتعيّن واقعا لموافق الأمر و غيره لمخالفه كى يصدر العمل عن داع قربيّ خالص، بل نسبه الداعيين إلى كلّ من الفعلين على حدّ

ص: ٥٤١

سواء، بمعنى أنّه لا تمييز لأحدهما على الآخر في مقام الداعويّه. و عليه فيصدر كلّ من الفعلين عن داعيين أحدهما إلهي و الآخر دنيوي، و هو ينافي المقريّبته. (١)

و فيه: أنّ التكرار بداعي الموافقه لا يوجب التشريع؛ لوجود الأمر بينهما، و يتطلّب الأمر الموافقه و هي تصلح للداعويّه و إن لم يعلم بأنّ الموافق أيهما كان و لا ينافي ذلك كون التخلّص من تعب تحصيل العلم التفصيلي داعيا لاختيار كيفيه الامتثال الإجمالي.

و بعبارة اخرى: الأمر يدور بين أحد التعيين المتضادين: أحدهما تحصيل العلم التفصيلي و الآخر هو الاحتياط الإجمالي، و المكلف إذا اختار تعب الاحتياط الإجمالي يتخلّص من تعب تحصيل العلم التفصيلي، لأنّ كلّ ضد ملازم لعدم الآخر كما لا يخفى. و عليه فالداعي بالنسبه إلى أصل الامتثال هو الموافقه للأمر الواقعي و هو داع إلهي و بالنسبه إلى كيفيه الامتثال يكون داعيه غير إلهي و لا إشكال في ذلك بعد ما عرفت من عدم لزوم قصد القربه في خصوصيات الامتثال و كيفيته فلا تفعل.

الوجه الثالثه: فيما إذا لم يتمكّن المكلف من الامتثال العلمي التفصيلي و دار الأمر بين الامتثال العلمي الإجمالي و الامتثال الظني التفصيلي.

و لا يخفى عليك أنّه إن كان الامتثال الظني التفصيلي ممّا قام دليل خاصّ على اعتباره، فإن كانت حجّيته مترتبه على عدم إمكان الامتثال العلمي الإجمالي فالمتعين هو الامتثال الإجمالي، و إن لم تكن حجّيته مترتبه فالامتثال الظني التفصيلي كالعلم التفصيلي، فكما نقول بجواز الامتثال العلمي الإجمالي مع التمكن من العلم التفصيلي، فكذلك نقول بجواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال الظني التفصيلي المعتمد بالدليل الخاصّ حرفا بحرف.

ص: ٥٤٢

و أمّا إذا لم يكن الامتثال الظنّي التفصيلي ممّا قام دليل خاصّ على اعتباره بل يكون من الظنّ الانسدادي المعبر عنه بالظنّ المطلق فقد فصل في مصباح الاصول تبعاً لصاحب الكفاية بين القول بالكشف فيقدم الامتثال الظنّي التفصيلي الانسدادي على الاحتياط بالامتثال الإجمالي؛ فإنّ الكشف مبنّى على عدم جواز الاحتياط، لكونه مخلاً و معه يستكشف أنّ الشارع جعل لنا حجّة ثمّ العقل يعينها بالسبر و التقسيم في الظنّ دون المشكوكات و الموهومات؛ لكون الظنّ أقرب إلى الواقع من الشكّ و الوهم، و عليه فلا مجال للاحتياط مع التمكن من الامتثال بالظنّ المطلق؛ لأنّ الكشف مبنّى على ممنوعيته الاحتياط.

و بين القول بالحكومه فإنّه مبنّى على عدم وجوب الاحتياط لكونه عسرياً فلا يستكشف منه حجّيه الظنّ المطلق شرعاً، و العقل لا يحكم بحجّيه الظنّ المطلق أيضاً بل العقل يحكم حينئذ بتضييق دائره الاحتياط في المظنونّات دون الموهومات و المشكوكات (لرفع العسر). و عليه فلا مانع من الاحتياط و الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال الظنّي المطلق. (1)

و ممّا ذكر يظهر إمكان القول ببطلان عباده تارك طريقي التقليد و الاجتهاد و الآتي بالاحتياط فيما إذا كان الاحتياط ممنوعاً؛ لكونه مخلاً بالنظام، كما ذهب إليه في الكفاية، فاللازم عليه هو الأخذ بالظنّ، فالعدول عنه إلى الاحتياط يوجب البطلان هذا.

و لكنّه محلّ تأمّل و نظر؛ لأنّ غايته هو اجتماع الأمر و النهي، و حيث نقول بجوازه لا مجال للحكم ببطلان العباده، مع أنّ مركب النهي هو كفيته الامتثال لا أصل الامتثال، و النهي متوجّه إليها من جهه كونها موجب للإخلال بالنظام، لا من جهه خصوص العباده.

ص: ٥٤٣

الجهه العاشره فى العلم الإجمالى

يقع الكلام فى أمور:

الأمر الأول، أنّ العلم الإجمالى كالتفصيلى، فى كونه موجبا لحرمة المخالفه القطعيه، لأنّ المعتبر فى حكم العقل بقبح المخالفه هو وصول التكليف، و الوصول كما يتحقّق بالتفصيلى فكذلك بالإجمالى، و عدم تميّز مصداق المكلف به فى أطراف المعلوم بالإجمال لا- ينافى وصول أصل المكلف به، ألا ترى أنّه لا فرق بين ما إذا عرف المكلف خمرا بعينها، و بين علمه بوجودها فى أحد الكأسين فى حكم العقل بوجوب الاجتناب و قبح المخالفه.

الأمر الثانى: أنّ العلم الإجمالى كالتفصيلى أيضا فى كونه موجبا لوجوب الموافقه القطعيه، إذ التكليف ينتج بالإجمالى كالتفصيلى، و مقتضى تنجيز التكليف، هو وجوب الامتثال، و هو لا يتحقّق إلاّ بالاحتياط التامّ فى الأطراف، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

و دعوى التفصيل بين الشبهه الحكميه و كفايه الإتيان بأحد الأطراف، و بين الشبهه الموضوعيه و لزوم الإتيان بجميع الأطراف، مستدلا بأنّ المعلوم الوجوب فى الأوّل هو الجامع، و هو الصلاه مثلا، و ترددت بين الجمع و الظهر، فحصلت الموافقه القطعيه فى مثله بالإتيان بالجامع، و هو يتحقّق بإتيان أحد الفردين، لأنّ الجامع يوجد بوجوده هذا بخلاف ما إذا كان المعلوم الوجوب هو الفرد و تردد بين الطرفين فإنّ الإتيان بأحدهما لا يكفى فى الامتثال.

مندفعه بأنّ وجوب الجامع بما هو جامع لا يقبل التردد و يكون خارجا عن محلّ الكلام، لأنّ مقتضاه هو العلم التفصيلي بالجامع.

بل محلّ الكلام، هو ما إذا علمنا بنوع خاصّ من الصلاه و تردّدنا في كونها هي الجمعه أو الظهر، فلا إشكال حينئذ في أنّه يوجب الاحتياط التام.

الأمر الثالث: أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضيا بالنسبه إلى المنجزيه و المعدّريه، و ليس بعلمه تامه، و ذلك لشوبه بالشكّ، إذ مع هذا الشوب بالشكّ يحكم العقل، أو العقلاء، بجواز أن يمنّ الشارع برفعه، و يسهّل الأمر على المكلفين، و يجعل الجهل التفصيلي بالخطاب، سببا لجواز الترخيص في ترك الموافقه القطعيه، أو فعل المخالفه القطعيه فيما إذا كان لمصلحه التسهيل أرجح بنظر الشارع من بقاء التكليف على ما هو عليه، و لا يلزم من ذلك مناقضه، و لا- ترخيص في المعصيه، لأنّهما فيما إذا لم يكن فعليه المعلوم بالإجمال مرفوعه، و لا يلزم أيضا من ذلك ظلم في حقّ المولى، لأنّ ذلك متفرّع على بقاء التكليف، و مع الرفع لا موضوع للظلم، كما لا- يخفى. و عليه فالرفع في المعلوم بالإجمال كالرفع في الشبهات البدويه، و الشبهات غير المحصوره، فكما أنّ الرفع فيهما لا يوجب المناقضه، مع أنّ الأحكام الواقعيه في الشبهات البدويه مشتركه بين العالم و الجاهل و مع أنّ الأحكام المعلومه في الشبهات غير المحصوره واصله بالعلم الإجمالي، فكذلك في المعلوم بالإجمال، في الشبهات المحصوره، و الملاك في الكلّ، هو وجود الموضوع للحكم الظاهريّ و هو الشكّ، أو الشوب به.

الأمر الرابع: أنّ بعد ما عرفت من إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي، يقع النوبه إلى مقام الإثبات، و البحث عن شمول أدلّه الاصول العمليه لأطراف المعلوم بالإجمال و عدمه.

و هذا البحث يناسب باب البراءه و الاشتغال، و سيأتي إن شاء الله تعالى.

أنّ مقتضى الأدلّه العامه، هو جواز الأخذ بالاصول في أطراف المعلوم

بالاجمال أيضا، و لكن يمنع عن ذلك الأدلّه الخاصّه، و الجمع بين الأدلّه العامّه و الخاصّه، يقتضى الحكم بعدم جواز الأخذ بالاصول فى أطراف المعلوم بالإجمال مطلقا، فيحرم المخالفه القطعيّه و الاحتماليّه، و يجب الموافقه القطعيّه. نعم الموارد التى تكون خارجة عن مدلول الأخبار الخاصّه، و لو مع إلغاء الخصوصيّة، يرجع فيها إلى عمومات البراءة، كمورد الشبهات غير المحصوره، و الخارج عن محلّ الابتلاء، فتدبرّ جيّدا.

الأمر الخامس: فى جواز الاكتفاء بالعلم الإجمالى فى مقام الامتثال مع التمكن من الامتثال التفصيلى.

و يقع الكلام فى جهات:

الجهة الأولى: أنّه لا إشكال فى جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالى فى التوصلّيات، لوضوح سقوط الأمر و التكليف بإتيان المأمور به كيفما اتفق، و المأمور به يؤتى به بالامتثال الإجمالى.

و دعوى أنّ التوصلّيات تعمّ الإيقاعات و العقود، و الإتيان بها احتياطا يوجب الإخلال بالجزم المعتبر فى الإنشاءات، إذ الترديد ينافى الجزم، و لذا ذهبوا إلى عدم صحّح التعليق فى الإنشاءات.

مندفعه بإمكان أن يأتى بكلّ طرف جازما، من دون تعليق و ترديد فى الإنشاء.

فلا- فرق بين الإجمالى و التفصيلى فى جواز الاكتفاء، سواء كان فى الإنشائيات، أو غيرها. و دعوى اعتبار الجزم فى الإنشائيات لا تنافى مع الاكتفاء بالإجمالى، لإمكان أن يأتى بكلّ طرف جازما لا معلقا، فلا تغفل.

الجهة الثانية: فى جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالى فى العباديات، و لا يذهب عليك أنّ الاحتياط فيها، إما لا يوجب التكرار، كما إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر، و إما يوجب التكرار، كما إذا دار الأمر بين المتباينين.

و فى كل واحد منهما يجوز الاكتفاء بالامتثال الإجمالى، لصلاحيته احتمال الأمر للامتثال.

و دعوى أنّ التكرار مستلزم للعب و معه لا يصدق الامتثال.

مندفعه أولاً بمنع الاستلزام المذكور، لإمكان أن يترتب غرض عقلائي على اختيار الامتثال الإجمالى.

و ثانياً: بأن مع تسليم لزوم اللعب، لا يضّر ذلك، لأنه فى كفيته الامتثال و خصوصياته، لا فى أصل الامتثال. و لا إشكال فى عدم لزوم قصد القربه فى الخصوصيات، كما إذا اختار المصلّى محلاً حاراً أو بارداً لصلاته، فلا إشكال فى صحته صلاته.

لا يقال إنّ التكرار و الاحتياط ينافى قصد الوجه و التميز.

لأننا نقول لا- دليل على وجوب مراعاتهما. هذا مضافاً إلى إمكان مراعاة قصد الوجه بأن يأتى بالاحتياط و التكرار، لغايه وجوب العباده.

و دعوى أنّ الداعى على التكرار، ليس هو احتمال الأمر، لأنه سابق على العمل، و ليس مترتباً عليه، خارجاً مع أنّ الداعى يكون متأخراً عن العمل بوجوده الخارجى.

و ليس الداعى على الإتيان بكل واحد منهما تحقق الموافقه مع الأمر، إذ لا علم بتعلق الأمر بكل واحد منهما، بل قصد الأمر بكل واحد، تشريع محرم. نعم أحد الفعلين موافق للأمر قطعاً و لكنّه لا- يعلمه بعينه. و عليه فالداعى لإتيان الفعلين أمران، أحدهما تحصيل الموافقه، و الآخر التخلص من تعب تحصيل العلم مثلاً، و الأول داع قربى، و الآخر غير قربى، و إن كان عقلائياً.

و نسبه هذين الداعيين إلى كل واحد من الفعلين على حدّ سواء، بمعنى أنّه لا تمييز لأحدهما على الآخر فى مقام الداعوى، و عليه فيصدر كل من الفعلين عن داعيين

أحدهما إلهي و الآخر دنيوي، و هو ينافي المقرّيّه.

مندفعه بأنّ التكرار بداعي تحصيل الموافقه، لا- يكون تشريعا محرّما، لوجود الأمر بين الأطراف، و الأمر المعلوم بينها يتطلّب الموافقه، و هي تصلح للداعويّه و إن لم يعلم بأنّ الموافق أيّهما كان.

و التخلّص من تعب تحصيل الامتثال التفصيلي، من فوائد الامتثال الإجمالي، لا من أسبابه و دواعيه. هذا مع أنّه لو سلّم، ذلك فالداعي المذكور يكون داعيا لكيفيه الامتثال، لا لأصل الامتثال، فلا دليل على كون كيفيه الامتثال قريبا، فلا تغفل.

الجهه الثالثه: فيما إذا لم يتمكّن المكلف من الامتثال العلمّي التفصيلي، و دار الأمر بين الامتثال العلمّي الإجمالي، و الامتثال الظنّي التفصيلي.

و لا يخفى عليك أنّه إن كان الامتثال الظنّي التفصيلي، ممّا قام على اعتباره دليل خاصّ، فإن كان حجّيته مترتبه على عدم إمكان الامتثال العلمّي الإجمالي، فالمتعيّن، هو الامتثال العلمّي الإجمالي.

و إن لم تكن كذلك، فالامتثال الظنّي التفصيلي المعتبر، كالعلم التفصيلي، فكما نقول بجواز الامتثال العلمّي الإجمالي مع التمكن من العلمّي التفصيلي، فكذلك نقول بجواز الامتثال العلمّي الإجمالي مع التمكن من الامتثال الظنّي التفصيلي المعتبر بالدليل الخاصّ حرفا بحرف، و أمّا إذا لم يكن الامتثال الظنّي التفصيلي ممّا قام دليل خاصّ على اعتباره، بل يكون من الظنّ الانسداديّ المعتبر عنه بالظنّ المطلق.

فقد فصل فيه، بين القول بالكشف، فيقدّم الامتثال الظنّي التفصيلي الانسدادي على الاحتياط بالامتثال الإجمالي.

فإنّ الكشف مبني على عدم جواز الاحتياط، لكونه مخالفا بالامور، و معه يستكشف أنّ الشارع جعل لنا حجّه، و العقل يعينها بالسبر و التقسيم في الظنّ المطلق، دون المشكوكات و الموهومات، لكون الظنّ، أقرب إلى الواقع من الشكّ و الوهم.

و عليه فلا مجال للاحتياط مع التمكن من الامتثال الظنّي، بعد ما عرفت من أنّ الكشف مبنيّ على ممنوعيّة الاحتياط.

و بين القول بالحكومه، فإنّه مبنيّ على عدم وجوب الاحتياط، لكونه عسرا، و معه فلا يستكشف منه حجّيه الظنّ المطلق شرعا، و لا يحكم العقل بحجّيته أيضا، بل العقل يحكم بتضييق دائره الاحتياط في المظنونات، لرفع العسر دون الموهومات و المشكوكات. و عليه فلا مانع من الاحتياط و الاكتفاء بالامتثال الإجمالي، مع التمكن من الامتثال الظنّي المطلق التفصيلي.

و يتفرّع على التفصيل المذكور، بطلان عباده تارك طريق التقليد و الاجتهاد، و الآتي بالاحتياط فيما إذا كان الاحتياط ممنوعا، لكونه مخالفاً بالنظام فاللازم عليه هو الأخذ بالظنّ، فالعدول عنه إلى الاحتياط يوجب البطلان، و لكنّه محلّ تأمل و نظر، لأنّ غايته هو اجتماع الأمر و النهي، و حيث نقول بجواز اجتماع الأمر و النهي، لا مجال للحكم ببطلان العباده. مع أنّ مركب النهي هو كيفيه الامتثال، لا أصل الامتثال، و النهي متوجّه إليها من جهه كونها موجبة للإخلال بالنظام، لا من جهه خصوص العباده، فتدبرّ جيدا.

ص: ٥٤٩

و فيه فصول:

الفصل الأول في إمكان التعبد به ذاتا

و لا يخفى عليك أنّ الظنّ ليس كالقطع في كونه علّه أو مقتضيا للحجّيه، إذ الظنّ لا يكون كشفا تامّا حتّى يثبت به موضوع حكم العقل، هذا بخلاف القطع فإنّ به يثبت موضوع حكم العقل، و يترتّب عليه الحجّيه، مثلا إذا قطعنا بالوجوب كانت مخالفته مصادقا للظلم، و الظلم موضوع لحكم العقل بالقبح و استحقاق العقوبه. و أمّا إذا حصل لنا الظنّ بالوجوب لم يتحقّق به موضوع الحكم العقلي ما لم ينضمّ إليه حكم الشرع و التعيّد به؛ إذ الموضوع هو المخالفه مع التكليف التي تكون مصادقا من مصاديق عنوان الظلم، و هو لا يثبت بالانكشاف الناقص من دون تعيّد به. و عليه فلا مانع من أن يرد التعيّد به و يجعل الحجّيه له من الشارع سواء كان الكاشف عن حجّيته ظواهر الآيات و السنّه أو الإجماع أو مقدّمات الانسداد الموجه لكشف العقل أنّ الشارع جعل الظنّ حجّه؛ إذ التعيّد به و جعل الحجّيه له ليس بتناقض، و لا- باجتماع المثليين لعدم ثبوت شيء من الأحكام بنفس الظنّ فيصحّ أن يقال: جعل الحجّيه للظنّ ممكن ذاتا و لا- فرق فيما ذكر بين مقام الإثبات و بين مقام سقوط التكليف، فكما أنّ بالظنّ لا يثبت حكم، فكذلك لا يكتفى بالظنّ في مقام الامتثال، بل اللازم هو القطع بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال.

و ربّما ينسب إلى المحقّق الخوانسارى قدّس سرّه التفصيل بين مقام الإثبات و مقام السقوط حيث قال فى باب الاستصحاب: إذا كان أمر أو نهى عن فعل إلى غاية معيّنه مثلا فعند الشكّ فى حدوث تلك الغايه لو لم يمثّل التكليف المذكور لم يحصل الظنّ بالامتنال، و الخروج من العهده و ما لم يحصل الظنّ لم يحصل الامتنال.

فإنّ ظاهره هو كفايه الظنّ بسقوط الواقع بعد العلم بثبوته (فى الامتنال) و إلّا لقال لو لم يمثّل التكليف المذكور لم يحصل القطع بالخروج عن العهده، كما فى نهايه الدرايه (1).

و لكنّه لا وجه له؛ إذ مع الاشتغال اليقينيّ بالتكليف لا مجال للاكتفاء بالامتنال الظنّي غير المعتمد مع احتمال أن لا يمثّل التكليف و تحصل المخالفه و تستحقّ العقوبه و المفروض أنّه لم يرد دليل على جواز الاكتفاء به و القول بأنّ دفع الضرر المحتمل ليس بواجب ممنوع بأنّ الضرر إن كان دنيويّا يحكم العقل بنحو الاقتضاء بوجوب دفعه نعم لو حصل عارض يرجّح على تحمّل الضرر الدنيوى فيقدّم عليه لأنّ الحكم بالوجوب فى الضرر الدنيوى يكون اقتضائيا و يسقط عن الفعلية عند تزاممه بالأهمّ و لكن المفروض فى المقام عدم عروض عنوان راجح.

و إن كان الضرر اخرويا يحكم العقل بنحو العليّه بوجوب دفعه و الضرر فى المقام ضرر اخروى فلا مجال للاكتفاء بالامتنال الظنى مع القطع بالتكليف.

ص: ٥٥١

الفصل الأول

فى أنّ التعبد به ممكن ذاتا و لا محذور فيه

لأنّ الظنّ فى نفسه ليس كالقطع فى كونه عله أو مقتضيا للحجّيه لوضوح أنّ الظنّ لا يكون كشفا تاما عن التكليف حتّى يثبت به موضوع حكم العقل بقبح مخالفه التكليف و استحقاق العقوبه على المخالفه. نعم لو انضمّ إليه التعبد الشرعى به فهو صار كالقطع فى كونه موضوعا للحكم العقلى بقبح المخالفه و استحقاق العقوبه عليها.

فالتعبد بالظنّ و جعل الحجّيه له ممكن ذاتا إذ لا يستلزم من ذلك التناقض و لا اجتماع المثليين لعدم ثبوت حكم فى الواقع بنفس الظنّ حتّى يلزم المحذورات المذكوره و لا فرق فى ذلك بين أن يستفاد التعبد بالظنّ من ظواهر الكتاب و السنّه أو الإجماع أو مقدّمات الانسداد على تقدير الكشف.

ثمّ لا تفاوت فى عدم حجّيه الظنّ بين مقام إثبات التكليف و بين مقام سقوطه.

و دعوى كفايه الظنّ فى مقام سقوط الواقع بعد العلم بشوته فى مقام الامتثال.

مندفعه بأنّ مع الاشتغال اليقينيّ بالتكليف لا مجال للاكتفاء بالامتثال الظنّيّ ما لم يرد دليل على جواز الاكتفاء به شرعا.

لا- يقال يجوز الاكتفاء بالظنّ فى مقام سقوط الواقع إذ بعد الإتيان بالظنّ غير المعبر لا يبقى إلا احتمال الضرر و دفعه ليس بواجب. لأنّ نقول عدم وجوب دفع

الضرر المحتمل ممنوع لأن الضرر إن كان دنيويًا يحكم العقل بنحو الاقتضاء بوجوب دفعه ما لم يعرض عنوان راجح على تحمّل الضرر الدنيوي وإلا فيقدم عليه. لأن الحكم بوجوب دفع الضرر الدنيوي اقتضائي و تليقي و يرتفع هذا الحكم بعروض عنوان راجح.

و لكن مفروض الكلام فيما إذا لم يعرض عنوان راجح و معه يجب دفع احتمال الضرر و معناه عدم جواز الاكتفاء بالظنّ في مقام السقوط.

و إن كان الضرر أخرويًا يحكم العقل بوجوب دفعه بنحو العليّة فلا يجوز الاكتفاء بالامثال الظنيّ الذي لا دليل على اعتباره مع القطع بالتكليف كما هو واضح و بالجملة فيمكن التعمد بالظنّ ذاتا و لا يلزم من ذلك محذور أصلا.

ص: ٥٥٣

إشاره

في أنّ التعبد بالظنّ وجعل الحجّيه له ممكن وقوعا إذ لا يلزم منه محذور كصدور القبيح من الحكيم المتعال، وأدّل الدليل على الإمكان ذاتيا كان أو وقوعيا هو قيام الأدلّه المتواتره القطعيه الصدور و القطعيه الدلاله على حجّيه بعض الظنون كحجّيه الظنون الحاصله من الألفاظ و لو شككنا في الإمكان و الامتناع عند ورود تعبد بظنّ من الظنون فهل هنا أصل يرجع إليه في الإمكان و عدمه أولا؟.

فالظاهر هو الأوّل، قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: واستدلّ المشهور على الإمكان- أي إمكان التعبد بالظن- بأننا نقطع بأنّه لا يلزم من التعبد به محال، ثمّ قال: و في هذا التقرير نظر؛ إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطه العقل بجميع الجهات المحسّنه و المقبّحه و علمه بانتفائها، و هو غير حاصل فيما نحن فيه، فالأولى أن يقرّر هكذا إنّنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحاله، و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان. (1)

ظاهره أنّ إمكان الشيء ثابت عند العقلاء بعدم وجدان الدليل على الامتناع، و لا يحتاج إلى القطع بعدم المحذور، ففي فرض عدم القطع بعدم المحذور نكتفي بعدم وجدان ما يوجب الاستحاله في الحكم بالإمكان و ترتّب آثاره عليه.

أورد عليه في الكفايه بوجوه: أحدها: أنّه لم يثبت بناء من العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه. و ثانيها: أنّه على تقدير ثبوت البناء المذكور نمنع حجّيه هذا البناء، لعدم قيام دليل قطعيّ عليها، و الظنّ بالاعتبار و الحجّيه على فرض

ص: ٥٥٤

وجوده لا- يفيد الاعتبار و الحجّيه؛ إذ الكلام فى الحال فى إمكان التعيّد بالظنّ و امتناعه، و لا يمكن إثبات إمكان التعيّد بالظنّ بنفس الظنّ.

و ثالثها: أنّه على تقدير حجّيه بناء العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشكّ فيه لا- حاجه إليه مع وجود أدلّه وقوع التعبد بالظنّ، كما لا فائده فى هذا البحث أصلاً بدون أدلّه وقوع التعبد بالظنّ؛ إذ مع عدم الدليل على الوقوع لا يترتب فائده على البحث عن الإمكان، مع أنّ البحث الاصولى لا بدّ فيه من ترتّب ثمره عليه.

أجاب عنه فى مصباح الاصول بأنّ الانصاف تماميه ما ذكره الشيخ رحمه الله، و لا يرد عليه شىء من هذه الإشكالات؛ و ذلك لأنّ ما ذكره صاحب الكفايه مبنى على أن يكون مراد الشيخ رحمه الله هو البناء على الإمكان مطلقاً، و لكنّ الظاهر أنّ مراده هو البناء على الإمكان عند قيام دليل معتبر على الوقوع، كما إذا دلّ ظاهر كلام المولى على حجّيه الظنّ، و لا أقلّ من احتمال ذلك فى كلام الشيخ رحمه الله.

و حينئذ تترتب الثمره على البحث عن الإمكان و الاستحاله؛ إذ على تقدير ثبوت الإمكان لا بدّ من الأخذ بظاهر كلام المولى و العمل بالظنّ. و على تقدير ثبوت الاستحاله لا مناص من رفع اليد عن الظهور؛ للقرينه القطعيه العقلية، و لا ينبغى الشكّ فى أنّ بناء العقلاء فى مثل ذلك على الإمكان و العمل بالظاهر ما لم تثبت الاستحاله، فلو أمر المولى عبده بشىء و شكّ العبد فى إمكان وجوبه و استحاله؛ لاحتمال أن يكون ذا مفسده، و استحاله أن يأمر المولى العالم الحكيم بما فيه المفسده، فاحتمل أن لا يكون ظاهر الكلام مراده و يكون أمره للامتحان أو غيره ممّا ليس فيه طلب جدّى، فهل يشكّ أحد فى بناء العقلاء على الأخذ بظاهر كلام المولى و عدم الاعتناء باحتمال الاستحاله؟! أو هل يشكّ أحد فى إمضاء الشارع لهذا البناء من العقلاء؟!!

فاندفع جميع ما ذكره صاحب الكفايه من الوجوه الثلاثه. (١)

و حاصله: أنّ مرجع كلام الشيخ إلى مقتضى أصالة الظهور، وهو الأخذ بالظهورات ما لم يثبت الاستحالة، لا أنّ للعقلاء حكماً جديداً في الحكم بالإمكان ما لم يتم في الوجدان على استحالته برهان.

لا يقال: إنّه لا يعقل الجزم بثبوت شيء إلا مع الجزم بإمكانه، وعليه فالجزم بالثبوت لا يجمع احتمال الاستحالة.

لأننا نقول كما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سرّه: نعم لو كان المطلوب هو الجزم بالشيء كما في أصول العقائد والمعارف اليقينيّة، وأمّا إذا كان المطلوب فيه هو الجرى العملي على وفقه والعمل على طبقه دون الجزم بتحقيقه كالحكم العملي ومنه التعيّد بالظنّ فإنّه لا يعتبر فيه الجزم بثبوتة لثلاً. يجمع احتمال استحالته، فمثله يكفي فيه مجرد وجود الحجّة على ثبوتة، فالدليل المتكفّل لحجّيه الخبر مثلاً. سواء كان ظاهر الكتاب أو الأخبار المتواتره معنى أو سيره العقلاء مع عدم ردع الشارع عنها يكون حجّه على حجّيه الخبر من دون منافاه لاحتمال الاستحالة؛ إذ الحجّه لا يزاحمها إلا الحجّه، واحتمال الاستحالة ليس بحجّه، فأنضح أنّ الوجه في الحكم بالإمكان هو الأخذ بالحجّه، وهي أصالة الظهور، وعدم الاعتناء باحتمال الاستحالة في مقام الجرى العملي.

لا البناء الجديد من العقلاء في الحكم بالإمكان ما لم يتم في الوجدان على استحالته برهان؛ لعدم دليل على وجود بناء جديد.

ولا. ما حكى عن الشيخ الرئيس من أنّه كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعه الإمكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان؛ لإمكان أن نقول: إنّ الإمكان الذي

ص: ٥٥٦

هو يكون محلّ الكلام هو الإمكان الذاتيّ أو الوقوعيّ المقابلين للامتناع، بخلاف الإمكان بمعنى الاحتمال المقابل للقطع بالعدم كما هو ظاهر كلام الشيخ الرئيس. و لا- مجال للنزاع في الإمكان بهذا المعنى؛ إذ لا- موطن له إلاّ- الوجدان، والمرجع فيه هو الوجدان، و لا حاجة فيه إلى إقامه بينه و برهان؛ إذ الشيء إذا كان وجدانيًا ليس أمرًا قابلاً للنزاع و الشكّ لأنّ التردد و الشكّ إنّما يكونان في التردد تحقّق شيء حاصل لبعض و غير حاصل للآخر، لا ما هو حاصل للجميع، كما هو مقتضى الوجدان.

الفصل الثانی

فی إمكان التعیّد بالظنّ وقوعا لعدم لزوم محذور منه كصدور القبیح عن الحكیم المتعال إذ لا قبح فی التعبد به كما هو الظاهر بل أدلّ الدلیل علی وقوعه هو قیام الأدلّه القطعیّه علی حجّیه بعض الظنون كحجّیه الظنّ الحاصل من الألفاظ إذ لو لم یكن التعبد به ممكنا لما صدر عن الشارع اعتبار الظنّ كما لا یخفی.

و لو شكّ فی أنّ التعیّد بالظنّ ممكن أو ممتنع عند ورود التعیّد بالظنّ ذهب المشهور إلى الإمكان بدعوى أنّا نقطع بأنّ التعبد المذكور لا یلزم منه محال.

أورد علیه الشیخ الأعظم قدّس سرّه بأنّ دعوى القطع بعدم لزوم المحال موقوف علی إحاطه العقل و هی غیر حاصل فالأولی هو أن یقال لا نجد فی عقولنا ما یوجب الاستحاله و هذا طریق یسلكه العقلاء فی الحكم بالإمكان.

و حاصل ذلك أنّ فی فرض عدم القطع بعدم المحذور نكتفی بعدم وجدان ما یوجب الاستحاله فی الحكم بالإمكان.

و استشكل علیه بأنّ ثبوت البناء من العقلاء علی ذلك أوّل الكلام. اللهمّ إلا أن یقال إنّ مراد الشیخ الأعظم قدّس سرّه هو قیام البناء علی الإمكان عند قیام دلیل معتبر علی الوقوع كما إذا دلّ ظاهر كلام المولى علی حجّیه الظنّ.

و لا ینبغى الشكّ حیثئذ فی ثبوت بناء العقلاء فی مثل ذلك علی الإمكان و العمل

بالظواهر ما لم تثبت الاستحالة.

لا يقال أنه لا يعقل الجزم بثبوت الشيء إلا مع الجزم بإمكانه و عليه فالجزم بالثبوت لا يجمع احتمال الاستحالة.

لأننا نقول ليس المطلوب في المقام الجزم بالشيء كما في العقائد الدينيه بل المطلوب هو الجرى العملى على وفق الظنّ و العمل على طبقه من دون حاجه إلى الجزم بتحقيق المظنون و من المعلوم أنّ ذلك يكفى فيه وجود الحجّه على اعتباره فالدليل المتكفل لحجّيه الظنّ كالظنّ الخبرى يكفى فى حجّيه الخبر ما لم يقم حجّه على خلافه و احتمال الاستحاله لا ينافى حجّيه الظنّ بقيام الحجّه عليه إذ الحجّه لا يزاحمها إلا الحجّه و احتمال الاستحاله ليس بحجّه.

ص: ٥٥٩

من الأمارات و الاصول. و هي متعدده:

أحدها: أن التعبد بغير العلم محال؛ لأن مرجعه إلى اجتماع المثليين من إيجابين أو تحريمين مثلا فيما إذا أصاب أو اجتمع ضدّين من إيجاب و تحريم أو إرادته و كراهه أو مصلحه و مفسده ملزمتين بلا كسر و انكسار في البين لبقائهما على ما عليهما فيما إذا أخطأ بناء على القول بالتخطئه و إلا يلزم من التعبد بغير العلم أن لا يكون هناك أحكام غير مؤديات الأمارات، و هو التصويب.

و ثانيها: أنه يلزم من التعبد بغير العلم تكليف بالمحال، و هو طلب الضدّين فيما إذا أخطأ و أدى إلى وجوب ضدّ الواجب، و هو لا يقع من الحكيم المتعال.

و ثالثها: أنه يلزم من التعبد بغير العلم تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده فيما إذا أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب في الواقع أو عدم حرمة ما هو حرام في الواقع و كونه محكوما بسائر الأحكام.

و رابعها: أن الأماره ربّما تقوم على وجوب ما هو مباح واقعا أو على حرمة ما هو مباح كذلك، و لازم حجّيه الأماره حينئذ هو الإلزام بشيء من الفعل أو الترك من دون أن تكون فيه مصلحه ملزمه، أو مفسده ملزمه، مع أننا نقول بتبعيه الأحكام الشرعيه للمصالح و المفساد، و لعلّ هذا هو مراد من يقول: إن حجّيه الأماره تستلزم تحريم الحلال أو إيجابه.

و حاصل المحذورات المتوهمه كما أشار إليه سيدنا الإمام المجاهد (١)- أنها راجعه إلى اجتماع ملاكات متضاده في الأحكام كاجتماع المصلحه و المفسده الملزمتين بلا كسر و انكسار أو إلى اجتماع المبادئ المتضاده في الخطابات كاجتماع الكراهه و الإراده و اجتماع الحبّ و البغض أو إلى اجتماع الخطابات المتضاده أو المناقضه أو المتماثله في الأحكام أو إلى لزوم ما لا يناسبه الحكمه كتفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده أو تحريم الحلال أو إيجابه مع أنّ الحلال و المباح لا يليق بالتحريم أو الإيجاب.

ثم إنّ الجواب عن هذه الإشكالات متعدّد و مختلف بحسب اختلاف المحذورات المذكوره

و ليعلم قبل ذكر الجوابات أنّ المستشكل هو ابن قبه-بالقاف المسكوره و الباء المفتوحه أو القاف المضمومه و تشديد الباء-و هو أبو جعفر محمّد بن عبد الرحمن بن قبه الرازي فقيه رفيع المنزله من متكلمي الإماميه صاحب كتاب الإنصاف في الإمامه الذى نقل الشيخ المفيد منه فى العيون و المحاسن، و كان قديما من المعتزله ثم تبصّر، و كان قد حجّ على قدمه خمسين حجّه (٢)، و حيث عرفت أنّه أسبق من المفيد و السيد المرتضى و اتبعهما من الذين ادّعوا انفتاح باب العلم فلا يظنّ بالمستشكل أنّه أراد الامتناع فى فرض انسداد باب العلم بالواقع، و إلّا-فكما أفاد الشيخ الأعظم قدّس سرّه-فلا يعقل المنع عن العمل بالظنّ فضلا عن امتناعه؛ إذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع إمّا أن يكون للمكلّف حكم فى تلك الواقعه، و إمّا أن لا يكون له فيها حكم كالبهائم و المجانين. فعلى الأول فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم من الاصول و الأمارات الظنّيه التى منها الخبر الواحد.

ص: ٥٦١

١-١) تهذيب الاصول ٢:٦٠.

٢-٢) الكنى و الألقاب، رجال النجاشى، خلاصه الرجال للعلامة و غيرها من الكتب.

و على الثانى يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعى و ترك الواجب الواقعى.

و قد فُرَّ المستشكل منهما فإن التزم أنّ مع عدم التمكن من العلم لا وجوب و لا تحريم لأنّ الواجب و الحرام ما علم بطلب فعله أو تركه، قلنا: فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام أو عكسه. (1)

نعم يمكن أن يقال: إنّ اللابديّه من الرجوع إلى ما لا- يفيد العلم لا يرفع الإشكال الثبوتى، فاللازم هو رفع ذلك الإشكال قبل الرجوع. و عليه فلا فرق بين القول بالانسداد و بين القول بالانفتاح فى الحاجه إلى رفع الاشكال الثبوتى.

اجوبه المحذورات المذكوره بناء على طريقه الأمارات:

و كيف كان يمكن الجواب عن المحذورات المذكوره بوجوه:

منها: أنّ التعبد بالأمارات من باب مجرّد الكشف عن الواقع، فلا- يلاحظ فى التعبد بها إلا الإيصال إلى الواقع، و لا مصلحه فى سلوك هذه الطرق وراء مصلحه الواقعيّات. و عليه فلا مضاده؛ إذ فى هذا الفرض لا يكون إلا حكم واحد، إنّما التعدّد فى مجرّد الإنشاء لغرض الوصول، فلا اجتماع؛ إذ الأمر بالعمل بها ليس إلا للإرشاد إلى الواقع.

و لكنّه- كما أفاد الشيخ الأعظم قدّس سرّه- منوط بعلم الشارع العالم بالغيب بدوام موافقه هذه الأمارات للواقع أو بكونها أغلب مطابقه من العلوم الحاصله للمكلّف بالواقع؛ لكون أكثرها فى نظر الشارع جهلا مرّكباً.

و أمّا إذا كانت الأمارات غالبه المطابقه فلا- يصحّ التعبد بها من باب الإرشاد إلى الواقعيّات إلاّ مع تعدّد باب العلم؛ إذ لازم مخالفتها أحياناً مع الواقع هو تفويت

ص: ٥٦٢

الواقعيّات على المكلف و لو فى النادر من دون تداركه بشىء. و عليه فالتعبّد بالأمارات إرشادا إلى الواقع مع انفتاح باب العلم، و بقاء الواقعيّات على الإرادة الجديّة يستلزم تفويت الواقعيّات و لو فى الجملة، و معه لا يجوز التعبّد بالأمارات الموجهة للتفويت المذكور؛ لأنّه قبيح، كما لا يخفى (١).

و فيه: أنّ ما ذكره الشيخ تامّ فيما إذا لم يكن تحصيل الواقعيّات مستلزما للأفسد، و إلاّ فلا إشكال فى التعبّد بغير العلم كما لا يخفى. قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه:

إنّ الزام الناس فى زمان الانفتاح على العمل بالعلم و السؤال عن ائمتهم عليهم السلام يوجب ازدحام الشيعة على بابهم و تجمّعهم حول دارهم و كان التجمّع المذكور حول الإمام أبغض شىء عند الخلفاء و كان موجبا للقتل و الهدم و غيرهما ممّا لم يبق معه مجال لنقل شىء من الأحكام الموجودة التى تكون بأيدينا، كما أنّه لا مجال لوجوب الاحتياط لكون فساده أظهر؛ لاستلزامه اختلال النظام أو الحرج الشديد و رغبة الناس عن الدين، فلأجل هذا أمضى الشارع عمل العقلاء و بناءهم فى العمل بالظنون و أخبار الآحاد بمقدار يؤسّس لهم نظاما صحيحا و لو مع انفتاح باب العلم، و هذا و إن استلزم فسادا و تفويتا غير أنّه فى مقابل إعراض الناس عن الدين و خروجهم منه و قلّه المتديّنين به و فى قبال هدم الشيعة و أساسها لا يعدّ إلاّ شيئا طفيفا يستهان به. (٢)

ربّما يشكّل ذلك بأنّ الإرادة القطعيّة قد تعلّقت بالعمل على الأحكام الواقعيّة، و المفروض أنّ الأمارات قد تؤدّى إلى خلاف الواقع، فإيجاب التعبّد بها و الترخيص بالعمل بها مع فعليّة الإرادة المتعلّقة بالأحكام الواقعيّة ممّا لا يجتمعان.

ص: ٥٦٣

١- ١) فرائد الاصول: ٢٦-٢٧ ط-قديم.

٢- ٢) تهذيب الاصول ٦٢:٢-٦٣.

و اجيب عنه- كما فى تهذيب الاصول:- بأنّ المفاسد المذكوره كمفاسد إيجاب الاحتياط كلا أو بعضا صارت موجه لرفع اليد فى مقام الفعلية عن الأحكام الواقعية و حملها على الشائيه فى حق من قامت الأماره أو الاصول على خلافها، و ليس هذا أمرا غريبا منه، بل هذا نظام كلّ مقنن؛ إذ فى التحفظ التام على الواقعيّات من الأحكام مفسده عظيمه لا تجبر بشيء أيسرها خروج الناس من الدين و رغبتهم عنه و تبدّد نظام معاشهم و معادهم، فلأجل هذا كلّ رفع اليد عن إجراء الأحكام فى الموارد التى قامت الأماره أو الأصل على خلافها. و ليس هذا من قبيل قصور مقتضيات الأحكام و ملاكاتها فى موارد قيام الأمارات و الاصول على خلافها حتّى يتقيّد الأحكام الواقعية بعدم القيام، بل من قبيل رفع اليد لجهه اللابديّه و مزاحمه الفاسد و الأفسد فى مقام الإجراء.

و دعوى: أنّ كتيه الأحكام مع فرض قيام الأماره أو الأصل على خلافها من أول زمن تشريعها لغو.

مندفعه: بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّه لا محاله ينكشف الخطا و لو عند ظهور الدوله الحقه.

و الحاصل: أنّ ملاحظه تقنين القوانين العرفيه كافيّه فى إثبات ما قلناه؛ فإنّ الدائر بينهم هو وضع الأحكام أولا بنحو العموم و الإطلاق ثمّ بيان مخصّصات و مقيداتها منفصلا عنها من دون أخذ ما هو الملاك بحسب الإراده الجدّيّه فى موضوع الأحكام من أول الأمر. و أنت إذا تدبّرت تعرف أنّ هذا الجواب سيال فى موارد الأمارات و الاصول إذا كانت مخالفه للواقع (1).

و لقد أفاد و أجاد، إلا أنّ تنظير المقام بباب المخصّصات و المقيدات لا يساعد

ص: ٥٦٤

ما ذكره آنفا من أنّ المقام يكون من قبيل رفع اليد عن الواقعيّات لجهه اللابديّه و مزاحمه الفاسد و الأفسد في مقام الإجراء؛ إذ مع المخصّصات و المقيّدات يكشف عدم وجود الإراده الجدّيّه في العمومات أو المطلقات، هذا بخلاف تقديم الأمارات على الواقعيّات من باب اللابديّه و مزاحمه الفاسد أو الأفسد في مقام الإجراء.

و الأولى هو تنظيره بالقوانين التي لم تصل بأيدي الناس من جهه اشتباه الوسائط أو دسهم أو منع مانع أو غير ذلك فإنّها، باقيه على الشائيه، و إنّما المرفوع هو الفعلية عندهم، فليكن كذلك في القوانين الشرعيّه.

فإذا عرفت ذلك فقد اتّضح أنّه مع قيام الأماره المعتمره و إصابتها ليس في متن الواقع إلّا الحكم الواقعيّ، بل الأمر كذلك عند المخالفه أيضا؛ إذ ليس من ناحيه قيام الأماره مع فرض إرشاديتها حكم حتّى يستلزم ملاكا آخر و يحصل من هذه الناحيه التضادّ أو المناقضه بين الخطابين أو الملاكين او يلزم التكليف بالمحال عند طلبهما مع اختلافهما.

و أمّا مسأله التفويت فقد عرفت أنّه لا مانع منه بعد تزاحمه بما هو أفسد. و هذا هو أمر ينتهي إليه العقلاء أيضا في قوانينهم؛ فإنّهم مع جعلهم القوانين يرخصون في مخالفتها لمن جهل بها جهلا قصوريّا من دون تغيير للقانون الواقعيّ عمّا هو عليه.

و الحاصل - كما أفاد السيّد المحقّق البروجردى قدّس سرّه - ليس في باب الأمارات جعل من قبل الشارع أصلا، و إنّما هي طرق عقلائيّه دائره بينهم في مقام الاحتجاج و اللجاج، غايه الأمر أنّ عدم ردع الشارع عنها يكشف ذلك عن إمضاءه و رضايته، و ليس للعقلاء أيضا في هذا الباب جعل للطريقيّه و نظائرها. (1)

و هذا الوجه هو الذي نقله شيخ مشايخنا الحاج الشيخ قدّس سرّه عن سيّده الأستاذ

ص: ٥٦٥

السيد محمد الفشاركي قدس سرهما حيث قال: أفاد سيدنا الاستاذ أن الأوامر الظاهرية ليست بأوامر حقيقية، بل هي إرشاد إلى ما هو أقرب إلى الواقعيّات، ثم قال: و توضيح ذلك على نحو يصحّ في صورته انفتاح باب العلم و لا يستلزم تفويت الواقع من دون جهة أن نقول: إن انسداد باب العلم كما أنه قد يكون عقلياً كذلك قد يكون شرعياً بمعنى أنه و إن امكن للمكلف تحصيل الواقعيّات على وجه التفصيل، لكن يرى الشارع العالم بالواقعيّات أن في التزامه بتحصيل اليقين مفسده، فيجب بمقتضى الحكمة دفع هذا الالتزام عنه، ثم بعد دفعه لو أحاله إلى نفسه يعمل بكلّ ظنّ فعليّ من أيّ سبب حصل، فلو رأى الشارع بعد أن صار مآل أمر المكلف إلى العمل بالظنّ أن سلوك بعض الطرق أقرب إلى الواقع من بعض آخر فلا- محذور في إرشاده إليه. فحينئذ نقول: أمّا اجتماع الضدين فغير لازم، لأنه مبنيّ على كون الأوامر حكماً مولويّاً، و أمّا الإلقاء في المفسده و تفويت المصلحه فليس بمحذور بعد ما دار أمر المكلف بينه و بين الوقوع في مفسده أعظم (١).

قال: في الوقايه الالتزام بعدم كون مؤديّات الأمارات أوامر حقيقيه هو المعتمد عليه عند أكثر القدماء (٢).

و لا- يخفى أن مجرّد القول بالإرشاد لا- يكفي لرفع المحذور، بل يحتاج في صورته المخالفه إلى سقوط الواقع عن الفعلية بعد مزاحمته مع مفسده أعظم، و سقوط الواقع عن الفعلية ليس بمعنى تغيير مصلحه الواقع، بل بمعنى مزاحمتها مع وجود المانع، فلا تغفل. هذا كلّ بناء على عدم القول بالاجزاء في الأمارات و الاصول.

و أمّا بناء على القول بالاجزاء فلا مجال لما ذكر من أنه ليس في متن الواقع إلّا

ص: ٥٦٦

١- (١) الدرر: ٣٥٤.

٢- (٢) الوقايه: ٤٨٦.

الحكم الواقعي؛ لأنّ الظاهر من أدلّه اعتبار الأمارات أنّ موردها يكفي لتحقق امتثال التكليف المعلومه بالإجمال، فمع انكشاف الخطأ يحكم بصحّه ما أتى به طبقاً للأمارات أو الاصول.

و هذا لا يساعد مع الإرشاد المحض، فإنّ مقتضاه أنّ مع التخلّف لا مجال للحكم بالصحه؛ إذ الواقعيات باقيه على ما عليها، فيجب الإتيان بها ما دام كانت باقيه.

و لكن مع ذلك لا يوجب إشكالا؛ لأنّ المستفاد من أدلّه اعتبار الأمارات هو حكمه مفادها على الواقع، و الحاكم و المحكوم ممّا يجتمعان، و لا مضادّه بينهما و إن كانا مولويين و قد تتبه لذلك في نهايه الاصول حيث قال: و ينبغي التنبيه على أنّ ما ذكرناه من فعليّيه الحكم الواقعي و كون الحكم الظاهري عينا له في صورته الموافقه و صورته حكم لا حقيقه له في صورته المخالفه إنّما يصحّ فيما إذا كان المجعول الظاهري حكما مستقلا غير ناظر توسعه الواقع، كما إذا قامت الأماره على حرمة شيء أو عدم وجوبه مثلا و كان بحسب الواقع واجبا أو قامت على وجوبه و كان بحسب الواقع حراما أو غير واجب و نحو ذلك من الأمثله.

و أمّا إذا كان المجعول الظاهري ناظرا إلى الواقع من دون أن يكون مفاده ثبوت حكم مستقل في عرضه، بل كانت بلسان تبين ما هو وظيفه الشاكّ في أجزاء التكليف الواقعيّ المعلوم و شرائطها فلا مجال حينئذ لفعليّيه الواقع، بل الحكم الظاهري يكون فعليّيا في ظرف الشكّ، و يكون العمل على وفقه مجزيا-إلى أن قال: إنّ الشارع الذي أوجب على المكلفين الإتيان بالصلاه مثلا و جعلها عمود الدين و بين أجزائها و شرائطها و موانعها إذا حكم لمن شك في إتيان بعض الأجزاء بوجوب المضى و عدم الاعتناء أو حكم لمن شكّ في طهاره لباسه أو بدنه بأنّ كلّ شيء نظيف حتّى يعلم أنّه قدر أو حكم برفع جزئيه السوره مثلا عمّن نسيها أو شكّ في جزئيتها أو حكم بوجوب العمل بخبر الثقة مثلا فأخبر بطهاره شيء أو عدم جزئيه شيء للصلاه أو

غيرها من الواجبات، كان ظاهر كلام الشارع أنه يجوز للمكلف ترتيب جميع آثار الطهاره على الشيء المشكوك طهارته، و من جملتها شرطيتها للصلاه و المتبادر منه هو أن الصلاه في حق هذا الشخص عباره عما أتى به و أنه قد عمل بوظيفته الصلواتيه و أوجد فرد المأمور به.

و بالجمله فالرجوع إلى أدله اعتبار الأمارات و الاصول المتعرضه لأجزاء المأمور به و شرائطه يوجب العلم بظهورها في كونها في مقام توسعه المأمور به بالنسبه إلى من لم يصل إلى تفصيل المأمور به، و الحكم بحكومتها على الأدله الواقعيه المحدده لأجزاء المأمور به و شرائطه و لازم ذلك هو سقوط الجزء أو الشرط الواقعي عن جزئيته و شرطيته بالنسبه إلى من لم يصل إليه (1).

فتحصّل: أنّ الحكم الفعلي بناء على القول بالأجزاء هو مفاد الأمارات و الاصول، و الحكم الواقعي يسقط عن الفعلية بقيام الأمارات و الاصول، على خلافها و يحمل على الشائيه، و لا مناقضه مع كون لسان أدله اعتبار الأمارات لسان الحكومه.

و هذا هو حقّ الجواب في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بناء على الطريقيه و اعتبار الأمارات بلسان أنّها الواقعيّات و القول بالأجزاء. و مفاد هذا الجمع ليس أنّ الحكم الواقعي واقف في مرحله الإنشاء فيما لو خالفته الأمارات و الاصول حتّى يقال: إنّ هذا لا يساعدا اشتراك الجاهل و العالم في الأحكام الواقعيه؛ فإنّ الحكم الواقعي الواقف في مرحله الإنشاء ليس محرّكا و لو حصل العلم به، و معه فليس للجاهل حكم باعث كحكم العالم فيخالف مع معلوميّه الاشتراك بين العالم و الجاهل، بل المراد أنّ الحكم الواقعي بلغ مرتبه الفعلية كحكم العالم و لكن بعد تراحمه

ص: ٥٦٨

بمفاسد اخرى أو بعد ابتلائه بالأدله الحاكمه سقط عن الفعلية بحيث لو علم به و ارتفعت المفاسد أو ارتفع الحاكم كان مأخوذا به و لو فيما سيأتي من الأعمال، كما لا يخفى.

و عليه فحديث الاشتراك في الأحكام بين العالم و الجاهل باق على قوته، و لا منافاه بينه و بين الجمع المذكور؛ لأن الشائيه حادثه من جهه المزاحمه أو من جهه الحكومه، و ليست شائيه واقفه، فتدبر جيداً.

ثم إن اعتبار الأمارات يكون من باب كونها طرقاً إلى الواقع لا غير؛ إذ العقلاء لا يرونها إلا طرقاً محضه إلى الواقع بحيث يصلون بها إلى الواقعيات، مثلاً إذا أخبر الثقة بأمر كان تمام الموضوع عندهم هو ما أخبر به من الأمر الواقعي، و لا نظر لهم إلى التبعيه عن الثقة و المصلحه الحاصله بسبب سلوك الطرق المذكوره.

و عليه فالعقلاء يجعلون الطرق الظئيه كالعلم من طرق الإيصال و ينبعثون عنها، و الشارع اكتفى بما عليه العقلاء، و لم يجعل طريقاً خاصاً في أحكامه و لم يلاحظ في التعيد بالأمارات إلا الإيصال إلى الواقع فلا مصلحه في سلوك هذه الأمارات و الطرق و راء مصلحه الواقع، كما لو أمر المولى عبده عند تحيره في طريق مكان سؤال أهله عن الطريق، فإن المولى لا يلاحظ في ذلك الأمر إلا كون قول أهل المكان المذكور موصلاً إلى الواقع دائماً أو غالباً فالأمر فيه ليس إلا للإيصال و الإرشاد. هذا كله بناء على الطريقية و الإرشاد.

أجوبه المحذورات المذكوره بناء على السببيه:

و أمياً الجواب عن محذورات التعيد بالأمارات بناء على السببيه، بمعنى أن يكون التعيد بالطرق الظئيه لوجود مصلحه فيها في الجملة إمياً في الفعل أو في سلوك الطريق فهو موقوف على تصور السببيه و هي على وجوه. - كما أفاده شيخنا الأعظم قدس سره :-

أحدها: أن يكون الحكم سواء كان فعلياً أو شائياً تابعاً للأمارات بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمارات و عدمها حكم. و عليه فيكون الأحكام الواقعيّة مختصّة في الواقع بالعالمين بالأمارات و الطرق، و الجاهل بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن مؤدّى الأمارات لا- حكم له. و هذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئه و قد تواترت الأخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل.

فلا- يمكن الجواب عن وجوه استحاله التعيّد بالأمارات بهذا الوجه؛ بدعوى أنّ الحكم عليه واحد، و هو مفاد الأمارات، فلا يلزم اجتماع الضدّين لا في الأحكام و لا في مبادئها و لا في ملاكاتها.

و ثانيها: أن يكون الحكم الفعليّ تابعاً لهذه الأمارات، بمعنى أنّ لله في كلّ واقعه حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل لو لا قيام الأمارات على خلافها، بحيث يكون قيامها مانعاً عن فعليّته الأحكام الواقعيّة؛ لكون مصلحه سلوك هذه الأمارات غالبه على مصلحه الأحكام الواقعيّة؛ فالحكم الواقعيّ فعليّ في حقّ غير الظانّ بخلافه، و شائياً في حقّه بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لو لا الظن على خلافه.

و هذا أيضاً كالأوّل في عدم ثبوت الحكم الواقعيّ للظانّ بخلافه؛ لأنّ الصفه المزاحمه بصفه اخرى لا يصير منشأ للحكم، فلا يقال: للكذب النافع أنّه قبيح واقعا و عليه فلا حكم في الواقع حتّى يلزم التضادّ في الأحكام و مبادئها و ملاكاتها.

و لكنّه أيضاً تصويب مجمع على خلافه؛ لأنّ اللازم من الاشتراك هو وجود الحكم المشترك في الواقع بحيث لو علم به لتنجّزه و هنا بعد تزاحم المصلحه في نفس الفعل لا يبقى إلّا حكم شائياً، و العلم به لا يوجب التنجّز، كما لا يخفى.

ثالثها: أن لا يكون للأماره القائمه على واقعه تأثير في نفس الفعل الذي تضمّنت الأماره حكمه و لا تحدث فيه مصلحه، إلّا أنّ العمل على طبق تلك الأماره

و الالتزام به فى مقام العمل على أنه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه عليه واقعا يشتمل على مصلحه فأوجه الشارع، و معنى إيجاب العمل على الأماره و جوب تطبيق العمل عليها لا و جوب إيجاد عمل على طبقها؛ إذ قد لا تتضمن الأماره إلزاما على المكلف، فإذا تضمنت استحباب شىء أو وجوبه تخيرا أو إباحه و جب عليه إذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه الاستحباب أو الإباحه بمعنى حرمة قصد غيرهما كما لو قطع بهما، و تلك المصلحه لا بد أن يكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم، و إلا كان تفويتنا لمصلحه الواقع، و هو قبيح، كما عرفت فى كلام ابن قبه.

و حاصل الكلام: ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأماره حكما واقعا و الحكم بتحقيقه واقعا عند قيام الأماره و بين الحكم واقعا بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالأماره كالحكم واقعا بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجى الذى قامت عليه الأماره.

و دعوى: أن مرجع تدارك مفسده مخالفه الحكم الواقعي بالمصلحه الثابته فى العمل على طبق مؤدى الأماره إلى التصويب الباطل؛ نظرا إلى خلوّ الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحه الملزمه التى يكون فى فوتها المفسده.

مندفعه: بمنع كون هذا تصويبا، كيف و المصوبه يمنعون حكم الله فى الواقع؟! فلا يعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقا إليه و التعبّد بترتيب آثاره فى الظاهر.

بل التحقيق عدّ مثل هذا من وجوه الردّ على المصوّبه؛ لوجود الحكم الواقعي فى الصوره الثالثه؛ إذ المراد بالحكم الواقعي الذى يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلّق بالعباد الذى تحكى عنه الأماره و يتعلّق به العلم و الظنّ و امر السفراء بتبليغه و إن لم يلزم امتثاله فعلا- فى حقّ من قامت عنده أماره على خلافه، إلا أنه يكفى فى كونه الحكم الواقعي أنه لا يعذر فيه إذا كان عالما به أو جاهلا مقصرا و الرخصه فى تركه

عقلا كما فى الجاهل القاصر أو شرعا كمن قامت عنده أماره معتبره على خلافه. و من المعلوم أنّ مع الرخصه فى تركه لم ينتف الحكم واقعا، بل هو موجود فى الواقع بحيث لو علم به لما كان معذورا فيه.

و هذا لم يكن فى الصوره الاولى؛ إذ لا حكم فيها، و لا فى الثانيه؛ لأنّ مع الكسر و الانكسار فى نفس الفعل ليس فيه حكم بحيث لو علم به لا- يعذر فيه، بل الموجود فيه هو حكم شأنى بمعنى أنّ مصلحه الحكم لو لم تكن منكسره فى الفعل كان لها شأنه الحكم. و من المعلوم أنّ العلم بالحكم الشائى المذكور لا يوجب التنجيز.

و تلخص من جميع ما ذكر: أنّ ما ذكره ابن قبه من استحاله التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأماره الغير العلميه ممنوع على إطلاقه؛ لما عرفت من الإمكان فى الصوره الثالثه، و إنّما يقبح ذلك على بعض الوجوه، و هو الوجه الأوّل و الثانى (1).

و الظاهر من عباره الشيخ قدس سرّه هو رفع التضادّ و المناقضه و نحوهما من المحذورات بالمصلحه السلوكيه بناء على السبب. أيضا؛ فإنّ الحكم الواقعى موجود معها، و إنّما كان متزاحما بما يمنع عن تأثيره و هو يكون بحيث لو علم به لا يعذر فيه، فلا يلزم منه التصويب كما يلزم ذلك فى الوجه الأوّل و الثانى؛ لعدم حكم فعلى فيهما غير مؤدى الأماره.

و لكن أورد عليه:

أولا: بأنّ السلوك ليس أمرا و راء الفعل الذى يوجده المكلف و يكون محكوما بالحكم الواقعى كصلاه الجمعه مثلا و فى مقام التحقّق لا ينفكّ عنه، فصلاه الجمعه التى يوجدها المكلف هى بعينها محقّقه للسلوك و مصداق له، و ليس تحقّق السلوك إلّا بنفس هذا الفعل، و القول بالسببىه إنّما يتمّ إذا كان هناك عنوان ذو

ص: ٥٧٢

مصلحه و راء العناوين الواقعيه حتى يقال: إن المسأله من مصاديق اجتماع الأمر و النهى، و ليس الأمر كذلك؛ فإنّ العنوان المتوهم هنا هو سلوك الأماره، و ليس السلوك إلاّ- عباره اخرى عن العمل بمؤدى الأماره، فلو قامت على وجوب الجمعه مثلا فمؤداها وجوب الجمعه، و العمل بمؤداها ليس إلاّ عباره اخرى عن إتيان الجمعه، فلو فرضت حرمتها واقعا لزمّت المحذورات، و لو فرض كون قيام الأماره سببا لحدوث ملاك فيها وجب الكسر و الانكسار بين الملاك الذاتى و الطارى و كان الحكم تابعا لأقواهما فهذا البيان لا يصحّ الجمع بين الحكمين فافهم. (١)

و يمكن الجواب عنه بأننا نمنع عدم كون السلوك عنوانا آخر وراء العناوين الواقعيه؛ إذ السلوك هو اعتناء بقول العادل و تصديق عملى له بتطبيق العمل على وفق قوله و حصر الأعمال فيما أخبر العادل به. و هذا العنوان غير عنوان أصل العمل، و هو مشتمل على مصلحه ملزمه؛ و لذا يجب تطبيق العمل عليه و لو فيما إذا أخبر العادل باستحباب شىء عند إرادته العمل.

و بعباره اخرى: فكما أنّ التقليد أمر وراء نفس العمل، و ربّما يأتى العمل بلا تقليد و استناد إلى رأى المجتهد، فكذلك اتّباع العادل فى قوله عنوان آخر غير نفس الإتيان بالمؤدى، و ربّما ينفكّ العمل عن الاتّباع عن العادل و تصديقه كما لا يخفى. و الانفكاك المذكور يكفى فى المغايره.

و عليه فالمصلحه و الملا-ك فى الحكم الظاهرى بناء على السببيّه ليست قائمه فى نفس العمل بعنوانه الأوّلى المتعلّق للحكم الواقعى، بل قائمه بعنوان آخر كعنوان اتّباع الأماره و سلوكها. و عليه فلا يجتمع الحكمان المتضادان فى عنوان واحد، و الحكمان المذكوران لو وصلا يتزاحمان، و أمّا مع عدم وصول أحدهما و هو الحكم

ص: ٥٧٣

الواقعي فلا يتزاحمان، فلا تغفل.

و ثانياً: بأنّ السبب بهذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به؛ لكونه مستلزماً لتبدّل الحكم الواقعي بنوع من التصويب، إذ لو فرض كون سلوك الأماره مشتتلاً على مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع الفائتة لا- يعقل تعلق الإيجاب بالواقع يقيناً؛ لكونه ترجيحاً بلا مرجح، بل لا بدّ من تعلق الإيجاب بالواقع و سلوك الأماره تخييراً، مثلاً لو فرض أنّ مصلحه صلاه الظهر تقوم بأمرين: أحدهما نفس صلاه الظهر و الآخر سلوك الأماره الدالّه على وجوب صلاه الجمعة لمن لم ينكشف له الخلاف فامتنع من الشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاه الظهر لقبح الترجيح بلا- مرجح. و هذا هو نوع من التصويب، و يدلّ على بطلانه الإجماع و الروايات الدالّه على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل (١).

و يمكن الجواب عنه بأنّ الأمارات و اعتبارها و سلوكها في طول الأحكام الواقعيه؛ إذ ليس سلوك الأماره في عرض الأحكام الواقعيه حتّى يتعلّق الإيجاب بالواقع و سلوك الأماره تخييراً، بل يتقيّد الحكم الظاهري بعدم وصول الواقعي، فمن علم بالحكم الواقعي فلا- حكم له إلا- الحكم الواقعي و من جهل به لم يصل الحكم الواقعي إليه حتّى يكون مختيراً بينه و بين الحكم الظاهري. و بعبارته اخرى: التخيير يجرى في العرضيات لا في الطوليات.

و ثالثاً: بأنّ المصلحه قائمه بالتطرّق و السلوك بلا دخاله للواقع في حدوث تلك المصلحه. و عليه فلو أخبر العادل عن الامور العاديه لزم العمل على قوله في هذه الموارد؛ لأنّه ذو مصلحه سلوكيه، و هو كما ترى (٢).

ص: ٥٧٤

١- ١) مصباح الاصول ٩٧: ٢.

٢- ٢) تهذيب الاصول ٦٤: ٢- ٦٥.

و يمكن الجواب عنه بأن العبرة في المصلحة السلوكية بسلوك الأمارات الحاكية عن الأحكام الشرعية لا الأمارات الواردة في الامور العادية؛ لانصرافها عنها، كما لا يخفى.

ورابعا: بأن لا يزم تدارك المصلحة الواقعية بالمصلحة السلوكية هو الإجزاء و عدم لزوم الإعادة و القضاء؛ إذ لو لم يتدارك مصلحة الواقع لزم قبح الأمر، بالتطرق و لو تدارك سقط الأمر و المفروض أنّ المصلحة القائمة بتطرق الطريق ليست مقيدة بعدم كشف الخلاف. (١)

و يمكن الجواب عنه بأن لزوم القول بالاجزاء على السبب بالمعنى المذكور ليس من موهنات الجواب عن استحاله التعبد بالأمارات بالمصلحة السلوكية، بل هو من مقتضيات تدارك مصلحة الواقع بمصلحة سلوكية و سقوط الأمر.

فتحصّل: أنّ التعبد بالأمارات بناء على السبب أيضا ممكن بعد ما عرفت المراد من المصلحة السلوكية، فالحكم في الواقع موجود و إنّما سقط الأمر به عن التأثير لمزاحمته مع المصلحة السلوكية، فيصير شائئا، و لكن يكون بحيث لو علم به لا يعذر في تركه، فيجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري باختلاف المرتبة.

و إليه يؤوّل ما في الوقايه حيث قال: إنّ العادل و إن أخبر بعنوان أنّه الواقع، و لكن الشارع لم يعتبره من هذه الجهة، بل بعنوان أنّه ممّا أخبر به العادل و هو من باب اعتباره من باب الموضوعية و المعتبر الجهة من حيث ما اعتبره الشارع لا ما أخبر به العادل (٢).

ص: ٥٧٥

١-١) تهذيب الاصول ٢:٦٥.

٢-٢) الوقايه: ٤٩٨.

و منها ما نسب إلى الشيخ الأعظم قدس سرّه في مقام الجواب عن المحذورات من أنّه يعتبر في التضادّ ما يعتبر في التناقض من الوحدات الثمانية لأنّ استحاله التضادّ إنّما هي لرجوعه التناقض باعتبار أنّ وجود كلّ من الضدّين يلازم عدم الآخر.

فبانتهاء إحدى الوحدات ينتفى التضادّ و من الوحدات المعتبره في التناقض هي وحده الموضوع إذ لا مضادّه بين القيام و القعود مثلا- لو كانا في موضوعين و عليه فلا- تضادّ بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ لتعدّد موضوعهما فإنّ موضوع الأحكام الواقعيّه هي الأشياء بعناوينها الأوّليه و موضوع الأحكام الظاهريّه هي الأشياء بعناوينها الثانويّه أي بعنوان أنّها مشكوك فيها فلا تضادّ بين الحكم الواقعيّ و الظاهري بعد اختلاف الموضوع فيهما (١).

كما ذكره الشيخ الأعظم في أوّل البراءة إذ كلامه هناك لا ينطبق إلّا على ذلك فراجع و حكاه في الدرر عن سيّده الأستاذ حيث قال: أفاد أنّه لا- منافاه بين الحكمين إذا كان الملحوظ في موضوع الآخر الشكّ في الأوّل (٢) و كيف كان فقد أورد عليه في مصباح الأصول، بأنّ الإهمال في مقام الثبوت من نفس الحاكم الجاعل للأحكام غير معقول بأن يجعل الحكم لموضوع لا يدري أنّه مطلق أو مقيد فالحكم الواقعي بالنسبه إلى حال العلم و الشكّ إمّا أن يكون مطلقا فيلزم اجتماع الضدّين إذ الحكم الظاهري و إن لم يكن في مرتبه الحكم الواقعيّ إلّا أنّ إطلاق الحكم الواقعي يشمل مرتبه الحكم الظاهري و إمّا أن يكون مقيدا بحال العلم فيلزم التصويب الباطل للإجماع و الروايات

ص: ٥٧٤

١- ١) مصباح الاصول: ١٠١، ٢- ١٠٠.

٢- ٢) الدرر: ٣٥١.

الداله على كون الأحكام مشتركه بين العالم و الجاهل (١).

و يمكن الجواب عنه بما أفاده شيخ المشايخ الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري قدس سره من أنّ تصوّر ما يكون موضوعا للحكم الواقعي الأوّلي مبنيّ على قطع النظر عن الحكم لأنّ المفروض كون الموضوع موضوعا للحكم فتصوّره يلزم أن يكون مجردا عن الحكم و تصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا- بدّ و ان يكون بلحاظ الحكم. و لا يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم و لحاظ ثبوته، و بعبارة أخرى صلاه الجمعه التي كانت متصوّره في مرتبه كونها موضوعه للوجوب الواقعي لم تكن مقسما لمشكوك الحكم و معلومه و التي تتصوّر في ضمن مشكوك الحكم تكون مقسما لهما فتصوّر ما كان موضوعا للحكم الواقعي و الظاهري معا يتوقّف على تصوّر العنوان على نحو لا ينقسم إلى القسمين و على نحو ينقسم إليهما و هذا مستحيل في لحاظ واحد فحينئذ نقول: متى تصوّر الأمر صلاه الجمعه بملاحظه ذاتها تكون مطلوبه و متى تصوّرها بملاحظه كونها مشكوك الحكم تكون متعلّقه لحكم آخر، فافهم و تدبّر، فإنّه لا يخلو من دقّه (٢).

حاصله أنّ ملاحظه الموضوع مع التجرد الحرفي عن الحكم و أحواله توجب مباينته مع موضوع الحكم المشكوك و لا يلزم منه الإهمال أو التقييد و إن كان متضيّقا كما لا يكون مطلقا بحيث يشمل حال الشك.

و توضيح ذلك أنّ الموضوع في الحكم الواقعي هو العناوين الذهنيّه لا- الوجودات الخارجيه إذ الحكم المظهر عن الإراده لا يمكن تعلّقه إلا بما يكون من صقعه و الخارج لا يكون من صقع النفس حتّى يتعلّق به الإراده و لكنّ العناوين الذهنيّه عند

ص: ٥٧٧

١- (١) مصباح الاصول: ١٠٠، ٢-٩٩.

٢- (٢) الدرر: ٣٥٤-٣٥٠.

تعلق الأحكام بها لا تكون موضوعات بالتجرد الاسمي بالنسبة إلى الوجودات الخارجيه و الأحوال المتأخره و إلا فلا، لما يكون قابله للامثال لأن موطنها حينئذ هو الذهن كما لا يخفى بل العناوين الذهنيه تكون موضوعات للأحكام بالتجرد الحرفي أي في حال تجردها عن الوجودات و الأحوال المتأخره، فكما أن الإنسان في مثل قولنا الإنسان كلي ملحوظ بذلك التجرد عن مصاديقه و إلا- فلا- يمكن حمل الكليه عليه إذ المصاديق الخارجيه ليست إلا الجزئيات فلا تقبل الكليه، فكذلك لوحظ موضوع الأحكام الواقعيه بالنسبه إلى الوجودات و الأحوال المتأخره. و عليه فالعلم و الشك يكونان مما يكون الموضوع مجردا عنه في حال تعلق الحكم بالوجودات الذهنيه و يظهر ممّا ذكر أن الموضوع الحكم الواقعي مابين لموضوع الحكم الظاهري، إذ الموضوع في الحكم الواقعي مجرد بنحو التجرد الحرفي عن الشك في الحكم بخلاف الموضوع في الحكم الظاهري فإنه متقيّد بالشك في الحكم موضوعا أو موردا و مع المباينه و المغايره في الموضوع و دخاله التجرد عن الشك في الحكم بالتجرد الحرفي فالموضوع متضيّق فلا يشمل حال الشك و مع عدم الإطلاق فلا مزاحمه و لا تضاد بل لكل عنوان حكمه من دون تراحم و تضاد في مقام الجعل.

نعم لا- يكون الحكم الواقعي منجزا لعدم وصوله و الشك فيه فيقدم الحكم الظاهري لتحقق موضوعه فالحكم الواقعي فعلى كالحكم الظاهري من دون محذور لتعدد موضوعهما و إنما لا- يكون الحكم الواقعي منجزا لعدم وصوله بل موضوع الحكم الظاهري مترتب على عدم وصول الحكم الواقعي فهما فعليّان مترتبان كما أن حكم المهم بناء على تصوير الترتب مترتب على ترك الأهم يكونان فعليّان كما قرّر في محلّه و كيف كان فلا- يلزم من ذلك إهمال فإن المفروض، أن المتكلم في مقام بيان حكم العناوين الأوّليه و لكن إطلاقه منصرف عن الحكم و الأحوال المتأخره عنه لفرض ملاحظته مجردا عنها بالتجرد الحرفي و حيث كان التجرد بنحو الحرفي فلا يكون

موضوع الأحكام الواقعيّة متقيّدا بالعلم حتّى يلزم التصويب فلا مجال لما ذكره في مصباح الاصول، ولعلّ مراد صاحب الدرر من التجرد لم يتّضح له وقد عرفت أنّ المراد منه هو التجرد بالمعنى الحرفي لا الاسمي فتدبّر جيّداً.

أورد عليه أيضاً سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أولاً بأنّ ذلك مبني على امتناع أخذ ما يأتي من قبل الأمر في دائره موضوع الحكم كالشكّ في الحكم والعلم به وقد قدّمنا صحّه الأخذ في باب التبعديّ والتوصيليّ واعترف قدّس سرّه بصحّته فعدم اجتماع العنوانين في الذهن من هذه الجبهه ممنوع.

و ثانياً بأنّ ما أفاده في دفع الإشكال من أنّ موضوع الحكم الواقعي هو الذات المجرد عن الحكم غير واضح فإنّه إن أراد من التجرد لحاظ الماهيّة مقيّده بالتجرد عن الحكم حتّى يصير الموضوع هو الطبيعه بشرط لا فهو خلاف التحقيق فإنّ متعلّق الأوامر إنّما هو نفس الطباع غير مقيّد بشيء من القيود حتى التجريد على أنّه أي لحاظ تجرد الموضوع عن الحكم يستلزم تصوّر الحكم في مرتبه الموضوع مع أنّه حكم بامتناعه وجعل الحالات اللاحقه للموضوع كالحكم والشكّ فيه ممّا يمتنع لحاظه في ذات الموضوع وإن اراد من التجرد عدم اللحاظ أعنى اللابشرط فهو محفوظ في كلّ مرتبه مرتبه الحكم الواقعيّ والظاهريّ فيصير مقسماً لمعلوم الحكم ومشكوكه فعاد المحذور.

و ثالثاً بأنّ الإهمال في الثبوت غير متصوّر فإنّ الصلاة وإن كانت واجبه في نفس الأمر إلا أنّ الصلاة المشكوك حكمها لأجل ابتلائها بالمزاحم الأقوى ومزاحمه الجبهه المبعوضيّة الموجوده فيها في حال الشكّ مع المحبوبيّه الكامنه في ذاتها يستلزم تقيّد الوجوب في ناحيه الوجوب المتعلّق بالصلاه ويختصّ الوجوب بغير هذه الصوره

و ينحصر بالصلاه المعلومه الوجوب فعاد الاشكال (١).

يمكن الجواب عنه بأن لا ندعى امتناع أخذ ما يأتي من قبل الأمر بل نقول:

بانصراف الموضوع عن مثله فالموضوع في حال التجرد عنه بنحو القضية الحيثيه يكون متعلقا للحكم هذا مضافا إلى أنّ التجرد المذكور ليس هو التجرد الاسمي حتى يكون خلاف كون متعلق الأوامر هو نفس الطبايع من دون تقيده بشيء من القيود حتى التجريد بل المراد منه هو التجرد بالمعنى الحرفي يعنى يترتب الحكم على الموضوع حين ملاحظه تجرده عما يأتي من قبل الأمر أو الحكم و من المعلوم أنّ الموضوع حينئذ ليس مقيّدا بالتجرد بالمعنى الاسمي نعم لا يطلق إلا على المقيّد لملاحظه التجرد بالمعنى الحرفي فيكون متضيّقا بهذا الاعتبار فلا تقييد و لا إطلاق و مع ذلك يكون متضيّقا من دون إهمال إذ المراد من التجرد ليس هو عدم اللحاظ حتى يشمل مرتبه الحكم الظاهري بالإطلاق الذاتى بل المراد منه هو ملاحظه الموضوع في حال عدم الأحوال المتأخّره و معه فلا وجه لشموله لحال الشك كما لا يخفى.

قال: في الوقايه: إنّ الحكم الأوّل لا إطلاق له و لا تقييد بالنسبه إلى العنوان المتأخّر فالحكمان لا يجتمعان (٢).

لا يقال: إنّ الطوليّه بحسب الرتبه لا ترتفع غائله التضادّ لأنّ المستحيل هو اجتماعهما في زمان واحد لا اجتماعهما في رتبه واحده بشهاده أنّنا لو فرضنا عليّه أحد الضدّين للآخر أيضا استحال اجتماعهما بل نستنتج من نفس التضادّ عدم العليّه لا أنّ التضادّ موقوف على عدم العليّه و هذا واضح أيضا (٣).

لأنّ نقول: لا مورد لهذا الكلام مع تعدّد الموضوع و عدم شمول الحكم الواقعي

ص: ٥٨٠

١- ١) تهذيب الاصول: ٨٤، ٢- ٨٣.

٢- ٢) الوقايه: ٤٩٠.

٣- ٣) مباحث الحجج ١: ١٩٧.

لمرتبه الحكم الظاهري سواء كان التعاصر بينهما رتبيا أو زمانيا لأن تعدد الموضوع مانع من اجتماع الحكمين في موضوع واحد وقد عرفت أن الموضوع في الحكم الواقعي لا- يشمل مورد الشكّ و مع عدم شموله و مغايرته مع موضوع الحكم الظاهري لا يلزم منه اجتماع الضدين لا بحسب الرتبة و لا بحسب الزمان هذا مضافا إلى ما في دعوى العليّه في الأحكام الاعتباريّة حيث أنّ العليّه من أحكام الوجود لا الاعتباريات و اختلاف الرتبة لا يستلزم العليّه كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ موضوع الأحكام الواقعيه مطلق نسبي و متضيق من ناحيه ما يتأتى من قبل الحكم لتجرّده عنه بنحو التجرد الحرفي و من المعلوم أنّ إطلاق موضوع الأحكام بعد كونه نسبيا بالنسبه إلى غير ما يتأتى من قبل الحكم لا يوجب شموله لموضوع الحكم الظاهري من الشكّ في الحكم الواقعي و بعد عدم الشمول المذكور لا مجال لدعوى اجتماع الضدين و أيضا حيث كان التضييق بنحو التجرد الحرفي لا- الاسميّ فلا- يلزم منه التقييد بحال العلم حتى يلزم من ذلك التصويب و أيضا حيث إنّ الموضوع مطلق نسبيّ فلا مجال لدعوى الإهمال كما لا يخفى.

فحاصل هذا الوجه هو تغاير موضوع الحكم الواقعي مع موضوع الحكم الظاهري بحيث يمنع التغاير و المباينه بينهما عن اجتماعهما في شيء واحد بل رتبه موضوع الحكم الظاهري متأخر طبعاً عن موضوع الحكم الواقعي بمرتبتين: أحدهما تأخر الحكم عن الموضوع الواقعي و ثانيهما تأخر الشكّ في الحكم الواقعي و مع المغايره و البيئونه فلا مجال لنفي الفعلية عنهما إلا أنّ الحكم الواقعي حيث لم يصل إلى الشاكّ لا يكون منجزاً فتأمل.

و منها ما ذهب إليه صاحب الكفايه من أنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات هو الحجّيه لا الحكم التكليفي و الحجّيه موجب للمنجزيه مع المطابقه و المعذريّه مع المخالفه فيكون مخالفتها و موافقتها مع عدم الإصابه تجزّيا و انقيادا كما هو شأن الحجّه

غير المجعوله و هي العلم و عليه فالتعديد بالأمارات لا- يوجب اجتماع الحكمين سواء كانا مثلين أو ضدّين إذ ليس المجعول إلاّ الحكم الواقعي فقط و الحجّيه لا- تكون مستتبعه لإنشاء أحكام التكليفيه بحسب ما أدى إليه الطريق بل إنّما تكون موجه لتنجّز التكليف به إذا أصاب و صحّ الاعتذار به إذا أخطأ، انتهى محصّله.

ولا- يخفى عليك أنّ الظاهر من عبارته هو أنّ المجعول في الطرق و الأمارات هو نفس الحجّيه لا التنجيز و الاعتذار بل هما من آثارها التي يحكم بها العقل كما في الحجّه غير المجعوله إذ موضوع حكم العقل أعمّ من الحجّه غير المجعوله.

و ممّا ذكر يظهر ما في نهايه الدرايه حيث قال: اعتبار المنجزيه للواقع لا يأبى عنه عباره صاحب الكفايه.

ثمّ أورد عليه بأنّه إن اريد منه جعل الخبر موجبا للعقوبه على مخالفه الواقع المخبريه كجعل العقاب ابتداء على مخالفه ما قام عليه الخبر فإنّه أيضا يصحّ انتزاع الحجّيه بمعنى المنجزيه و الموجه للعقاب فكلاهما غير معقول إذ لا عقاب على مخالفه الواقع مع عدم الحجّه عليه عقلا- أو شرعا فجعل الحجّيه بنفس جعل العقاب المتوقّف على وجود الحجّه دورى، و إن اريد من المنجزيه جعل حيثيه يترتب عليها تنجّز الواقع فالكلام في تلك حيثيه إلاّ أنّ التعبير بالمنجزيه لا يأبى عن جعل حيثيه يترتب عليها الوقوع في تبعه المخالفه فإنّ التنجيز ليس إلاّ إتمام العمل و جعل الواقع على حدّ يترتب على مخالفته العقوبه (١).

و ذلك لما عرفت من أنّ عباره صاحب الكفايه أجنبيّه عمّا أسند إليه لأنّ الظاهر منها هو جعل الحجّيه و قوله إنّما تكون الحجّيه موجه لتنجّز التكليف به الخ صريح في أنّ المجعول هو الحجّيه و التنجّز و التعذير من آثارها و هكذا يظهر ما في

ص: ٥٨٢

مصباح الاصول، حيث قال: إنَّ المجعول على مختار صاحب الكفايه فى باب الأمارات هى الحجّيه بمعنى التنجّز عند المصادفه و التعذير عند المخالفه.

ثمّ أورد عليه بأنّ التنجيز و التعذير بمعنى حسن العقوبه على مخالفه التكليف مع قيام الحجّه عليه و عدمه مع عدمه من الأحكام العقلية غير قابله للتخصيص (١).

و كيف كان فتوضيح اعتبار نفس الحجّيه كما أفاد المحقّق الأصفهاني أنّ اعتبار نفس معنى الحجّيه ليس إلّا كون الشىء بحيث يصحّ الاحتجاج به و هذا الحيشه تاره تكون ذاتيه غير جعليه كما فى القطع فإنّه فى نفسه بحيث يصحّ به الاحتجاج للمولى على عبده و أخرى تكون جعليه إمّا انتزاعيه كحجّيه الظاهر عند العرف و حجّيه خبر الثقه عند العقلاء فإنّه بملاحظه بنائهم العملى على اتباع الظاهر و خبر الثقه، و الاحتجاج بهما يصحّ انتزاع هذه الحيشه من الظاهر و الخبر.

و إمّا اعتباريه كقوله عليه السّلام إنهم حجّتى عليكم و أنا حجّه الله فإنّه جعل الحجّيه بالاعتبار إلى أن قال: إذا عرفت ما ذكرناه فى معنى الحجّيه الاعتباريه و الانتزاعيه فاعلم أنّ الحجّيه المجعوله بالاعتبار حيث إنّها أمر وضعى ليس بينه و بين الحكم الواقعى تماثل و لا تضادّ (٢).

و نظير ما ذهب إليه صاحب الكفايه هو ما حكى عن المحقّق النائينى قدّس سرّه من أنّ المجعول فى باب الطرق و الأمارات هو مجرّد الطريقيه و الكاشفيه بإلغاء احتمال الخلاف فلا يكون هناك حكم تكليفى حتّى يلزم اجتماع الضدّين بل حال الأماره هى حال القطع لأنّ الشارع اعتبرها على فى عالم التشريع فكما يكون العلم الوجدانى منجزاً مع المطابقه و معذراً مع المخالفه فكذلك العلم التعبدى يكون منجزاً و معذراً فكما لا مجال

ص: ٥٨٣

١-١) مصباح الاصول: ٢٠٤، ٢٠٤.

٢-٢) نهايه الدرايه: ٢٠٤، ٢٠٤.

لتوهم التضاد عند مخالفه القطع للواقع فكذلك فى المقام.

و بالجمله ليس فى مورد الطرق و الأمارات حكم تكليفى مجعول كى يلزم اجتماع الضدين.

و ليعلم أنّ مجرد إمكان أن يكون المجعول فيها ذلك كاف فى دفع الشبهه بلا- حاجه إلى إثبات وقوعه إذ الكلام فى إمكان التعبد بالظنّ.

مع أنّ لنا دليلا على وقوعه أيضا و هو أنّ الأمارات المعتره شرعا طرق عقلائيه يعملون بها فى أمور معاشهم و قد أمضاها الشارع و عليه يكون المجعول الشرعى فى باب الأمارات ما تعلق به و استقرّ عليه بناء العقلاء و من الواضح أنّه لم يتعلّق بناؤهم على جعل حكم تكليفىّ فى موارد الطرق و إنّما استقرّ بناؤهم على المعامله معها معامله العلم الوجدانى و قد أمضى الشارع هذا البناء منهم فليس المجعول إلاّ الطريقيه و المحرزيه (1).

و لعلّ الوجه فى عدوله عن الحجّيه إلى الطريقيه هو توهم أنّ المجعول بناء على جعل الحجّيه هو المنجزيه و المعدريه و لازم جعل المنجزيه و المعدريه هو خرق قاعده قبح العقاب بلا بيان إذ جعل العقاب بلا بيان تصرّف فى ناحيه الحكم و تخصيص للقاعده و هو غير معقول هذا بخلاف جعل الطريقيه فإنّ تصرّف الشارع حينئذ يكون فى ناحيه موضوع القاعده بأن يجعل شيئا طريقا و بيانا فيشملة القاعده فلا يوجب تخصيصا فى القاعده بل هو توسعه للقاعده بتوسعه موضوعها و كيف كان.

فقد أورد عليهما سيّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه بوجه:

الأول: أنّه ليس فى الطرق و الأمارات جعل أبدا و أصلا لا للطريقيه و الحجّيه و لا لغيرها لا من الشارع و لا من العقلاء لأنّ مبنى حجّيه الأمارات هو بناء العقلاء و

ص: ٥٨٤

استقرار سيرتهم عليها و تبعهم الشارع أيضا و أمضاه بمعنى أنه سكت و لم يردع عنه مع أن ذلك بمرأى و منظره لا أنه جعل الحجّيه و الطريقيه لها و ليس بناء العقلاء على جعل حجّيتها أولا ثم العمل بها كما هو واضح فليس فى الأمارات جعل أصلا و أبدا.

الثانى: أنه على فرض تحقّق الجعل فيها يكون المجمعول هو الحكم التكليفى لا- الحجّيه و الطريقيه لعدم دليل على ذلك إلا الروايات الواردة فى مقام الأمر بأخذ الشرائع و تلقى الأحكام من مثل يونس بن عبد الرحمن و زراره و زكريا بن آدم و أمثالهم المستفاد منها إيجاب العمل بقولهم و أخبارهم فتنزع من هذا الإيجاب الشرعى الحجّيه و الوسطيه و لا يكفى فى المقام إثبات جعل الوسطيه و الطريقيه ما لم يدلّ الدليل على وقوعه فى الشريعه المقدسه.

الثالث: أنه لو سلّمنا ذلك كان إشكال ابن قبه و هو لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال باق بحاله و لا يدفع بذلك لما ذكرنا فى تقريب الإشكال من أن جعل حجّيه الخبر الذى قد يؤدّى إلى مخالفه الواقع يصادّ الحكم الواقعى.

و أمّا قياس الأمارات بالعلم فهو ممنوع فإنّ طريقيه العلم و العمل على طبقه تكوينيه، و ليست بجعل الشارع حتى يلزم التضادّ فى صوره المخالفه بخلاف الأمارات لو قلنا: بأنّها مجعوله أو أذن الشارع فى العمل بها (1).

لا- يقال إنّ إمضاء بناء العقلاء على لزوم العمل بالأمارات أيضا قد يؤدّى إلى خلاف الواقع لأننا نقول: نعم و لكن لا مانع منه بعد حمل الواقعى على الشأنى حيث إنّ الأمر دائر بين وقوع المفسده العظيمه التى تصير سببا لإهمال جميع الأحكام و بين جعل التعبد بالأمارات و الإغماض عن الحكم الواقعى فى بعض الموارد التى لا- تصادف الأماره الواقع و رفع اليد و صرف النظر عنه مع وجوده واقعا و عدم تغييره عمّا هو

ص: ٥٨٥

عليه و من المعلوم أنّ الراجح أنّ الشارع لم يرد الحكم الواقعيّ الذي يخالفه الأماره فعلا- لأجل الاضطراب إلى ذلك و عدم المحيص عنه و حينئذ فالأحكام الواقعيّه في مورد الأمارات المؤدّيه إلى خلاف الواقع محفوظه لكنّها شأنيّه لا فعليّه (١).

يمكن أن يقال: أوّلا إنّ استقرار البناء على العمل بالطرق و الأمارات يكون مسبوqa بجعل الأمارات و الطرق كالعلم في الطريقيّه أو الحجّيه إذ بنائهم عليها ليس بلا وجه مع كونها لا تتمّ في الطريقيّه و كان باب العلم مفتوحا فلا ينافي استقرار البناء على العمل مع جعل الطريقيّه أو الحجّيه قبل ذلك فامضاء الشارع يرجع إلى إمضاء الطريقيّه أو الحجّيه بل يمكن أن يقال: إنّ اعتبار طريقيّه الأمارات إلى الواقع يوجب جواز إسناد مؤدّاهها إلى المولى و مقتضاه هو صحّ الاحتجاج بها و عليه فالحجّيه تكون في طول اعتبار الطريقيّه و عملهم عليها مسبوq بهذه الاعتبارات.

و ثانيا إنّ لحن طائفه من أدلّه اعتبار الأخبار يساعد مع جعل الطريقيّه كقوله عليه السّلام «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» لأنّه يرجع إلى الأمر بإلغاء احتمال الخلاف و المعامله مع الخبر معاملة العلم و اليقين كما أنّ لحن أدلّه اعتبار قول المفتى يساعد مع الحجّيه كقول مولانا الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى له الفرج إنهم حجّتي و أنا حجّج الله و لا ينافي ما ذكر الأمر بأخذ الأحكام و تلقّيها من مثل يونس بن عبد الرحمن و زراره و زكريّا ابن آدم و أمثالهم لأنّه من باب التصرّح على الطريقيّه أو الحجّيه بل مقتضى الجمع بين أدلّه الاعتبار هو اعتبار الطريقيّه التي توجب الحجّيه فيترتب عليه وجوب الأخذ و التلقّي.

و ثالثا إنّ المقصود من احتمال أن يكون المجعول هو الحجّيه أو الطريقيّه هو دفع الشبهات و المحاذير بمجرد إمكان إرادته ذلك فلا حاجه في الجواب عن الشبهه إلى

ص: ٥٨٦

الإثبات كما نصّ عليه المحقّق النائيني قدّس سرّه حيث قال: و ليعلم أنّ مجرد إمكان أن يكون المجعول فيها ذلك كاف في دفع شبهه بلا حاجة إلى إثبات وقوعه؛ إذ الكلام في إمكان التعبد بالظنّ.

ثمّ إنّ لا فرق بين الحجّيه و الطريقيه في دفع شبهه؛ فإنّ التضادّ و المناقضه يرتفعان بعدم جعل الحكم المخالف للواقع سواء كان المجعول هو الحجّيه أو الطريقيه.

و دعوى: ترجيح الطريقيه على الحجّيه بأنّ مجرد الحجّيه و إن سوّغت ترتب العقاب إلّا أنّها لا تجوّز نسبه مفاد الأماره إلى المولى كما في أطراف العلم الإجمالى و شبهه قبل الفحص عن الحكم، و من المعلوم جواز إسناد مفاد الأمارات القائمه على الحكم إليه تعالى، فلا بدّ و أن يكون المجعول هي الطريقيه (١).

مندفعه: بأنّ ما ذكر من الفرق يتمّ فيما إذا لم يكن مورد الحجّيه من الأمارات كالشبهه قبل الفحص أو احتمال خصوص كلّ طرف من أطراف المعلوم بالإجمال، بخلاف ما إذا كان مورد الحجّيه من الأمارات؛ فإنّ اعتبار الحجّيه للأماره لا ينفكّ عن اعتبار الطريقيه و بعد تماميه الطريق بإلغاء احتمال الخلاف جاز إسناد مفاده إلى الواقع، بل الحجّيه متفرّعه على الطريقيه. ثمّ ربّما يشكّل في جعل الطريقيه من العقلاء أو الشارع بأنّ مقتضى اعتبار الوصول بنحو تحقيق الموضوع أن يكون الأثر العقلي مرتّباً على الأعمّ من الوصول الحقيقي و الاعتبارى، مع أنّه ليس ترتّب الأثر على الوصول من باب ترتّب الحكم الكلّي على الموضوع الكلّي بنحو القضايا الحقيقيه حتّى يكون القطع من أفرادها المحقّقه الوجود و الظنّ مثلاً- من أفرادها المقدّره الوجود التي يحقّقها الشارع باعتباره وصولاً- بل هذا الأثر إنّما استفيد من بناء العقلاء عملاً على المؤاخذه على التكليف الواصل قطعاً أو الواصل بخبر الثقه ففى ما لا بناء عملى لهم على اتّباعه

ص: ٥٨٧

لا- معنى لتحقيق الموضوع و فيما كان لهم بناء عملي كخبر الثقة لا حازه إلى اعتباره لترتيب ذلك الأثر إلا بعنوان الإمضاء و لا معنى لإمضاء الاعتبارات إلا- باعتبار يماثل ذلك الاعتبار و ترتب أثر يوافق ذلك الأثر و إلا فترتب الأثر العقلاني لا يتوقف إلا على بناءهم و اعتبارهم لا على اعتبار الشارع (1). و يمكن الجواب عنه بأنه لا- مانع من أن يكون ترتب الأثر على الوصول و هو جواز المؤاخذة من باب ترتب الحكم الكلي العقلي على الموضوع الكلي بنحو القضية الحقيقيه فكما أن حكم العقل بلزوم إطاعه المولى مترتب على الموضوع الكلي فلذا يشمل المحققه و المقدره و لو بمثل اعتبار المطاعيه لفرد أو استصحاب الأمر و النهي فكذلك يحكم العقل بترتب الأثر على التكليف الواصل بنحو القضية الحقيقيه و عليه فيشمل كل مورد يتحقق الوصول سواء كان حقيقيًا أو اعتباريًا باعتبار العقلاء أو اعتبار الشارع فالأثر العقلي يكون مترتب على الأعم من الوصول الحقيقي و الاعتباري و بنتيجه ذلك أنه لا إشكال في جواز اعتبار الوصول بنحو تحقيق الموضوع حتى يوجب تعميم الأثر العقلي المترتب على التكليف الواصل فيصح المؤاخذة على الواصل بالاعتبار كما يصح المؤاخذة على الواصل الحقيقي و بالجملة جعل الطريقيه معقول و هي ملازمه مع الحججه فتدبر جيداً.

و كيف كان فإشكال المناقضه و التضاد بحسب الأحكام مندفع بجعل الطريقيه أو الحججه. نعم، يبقى الإشكال من ناحيه لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال؛ فإنه باق على حاله، كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه؛ إذ جعل الحججه أو الطريقيه ربّما يؤدّي إلى مخالفه الواقع، و لا- يدفع إلا بحمل الواقعي على الشأني دفعا عن الوقوع في المفسده العظيمه. و الاكتفاء بمجرد جعل الحججه أو الطريقيه و إبقاء الواقع على الفعلية لا يدفع الإشكال، كما لا يخفى.

ص: ٥٨٨

و لقد أفاد و أجاد فى مباحث الحجج حيث قال: هذا الوجه لا محصل له؛ لأنّ الجعل المذكور إن كان غير مستلزم لموقف عملى من قبل المكلف فعلا أو تركا فلا أثر لجعل مثل هذا الحكم الوضعى و لا يكون موضوعا لحكم العقل بلزوم الإطاعة.

و إن كان مستلزما لذلك فإن كان غير ناشئ عن مبادئ الحكم التكليفى من ورائه من إرادته و شوق نحو الفعل أو كراهه و بغض فهذا وحده كاف لدفع المحاذير المتوهمه فى المقام سواء كان الحكم الظاهرى بحسب صياغته و اعتباره القانونى من سنخ الأحكام التكليفيه أو الوضعيه؛ لأنّ التنافى و المحاذير الناشئه منه إنّما تنشأ بلحاظ تلك المبادئ لا بين الصيغ الإنشائية للحكمين. و إن كان ناشئا عن ملاكات واقعیه فمحذور التنافى باق على حاله سواء كانت صيغه الحكم الظاهرى المجعول من سنخ الأحكام التكليفيه أو الوضعيه، (1) انتهى موضع الحاجة.

بل محذور التنافى باق على جميع الوجوه، و لا- يرتفع إلاّ بحمل الحكم الواقعى على الشأنى دفعا لوقوع المفسده العظيمة، و إلاّ فاختيار جعل الطريقيه أو الحجّيه إن كان بملاحظه حفظ الحكم الواقعى على الفعلية فأشكاله ظاهر؛ لما عرفت من أنّ ذلك يوجب تحليل الحرام و تحريم الحلال، فلا مناص من رفع اليد عن الفعلية حتّى يرتفع إشكال التنافى المذكور، فلا تغفل.

فتحصّل: أنّ المحاذير المذكوره للتعيّد بالأمارات بعضها يرتفع بالوجه الأخير من جعل الطريقيه أو الحجّيه. و أمّا محذور تحليل الحرام أو تحريم الحلال و تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده و امتناع اجتماع إرادته الحكم الواقعى مع إرادته ما ينافيه من مؤدى الأماره لا يرتفع بذلك، بل يحتاج إلى رفع الفعلية عن الواقعى بعد تراحمه مع مفسده عظيمه.

ص: ٥٨٩

و عليه فالأحكام الواقعيّة في مورد الأمارات المؤدّيه إلى خلاف الواقع محفوظه بنحو شأنيّه لا فعليّه، و لكن لا يخفى أنّ شأنيّه هذه الأحكام من جهه المزاحمه لا- في نفسها؛ و لذا لو حصل العلم بها لكانت متنجزه، بخلاف الأحكام التي تكون شأنيّه في نفسها، فإنّها مع حصول العلم بها لا تكون متنجزه؛ لأنّ متعلّق العلم هو الحكم الشأني كما لا يخفى.

و هذا هو أساس الجواب عن المحاذير المذكوره للتعبّد بالأمارات؛ إذ مع حمل الأحكام الواقعيّه على الشأنيّه يرتفع المحذورات بحذاويرها سواء كانت في ناحيه المبادئ أو الملاكات أو المنتهى؛ إذ لا إشكال في جواز اجتماع الإراده الشأنيّه مع الإراده الفعليّه المخالفه معها. كما لا إشكال في جواز تراحم المصلحه الواقعيّه مع مفسده أعظم منها و ترجيحها عليها. و هكذا لا مانع من اجتماع حكم غير فعليّ مع حكم فعليّ؛ إذ لا- يقتضى غير الفعليّ الامتثال. و لا- فرق في ذلك بين إن قلنا بأنّ التعبّد بالأمارات من باب الإرشاد إلى الواقع بلا- جعل أو قلنا بأنّه من باب جعل الطريقيّه أو الحجيّه أو غيرهما من الوجوه. و هكذا لا تفاوت بين ما إذا قلنا بأنّ الحكم الواقعي و الظاهريّ يجتمعان في رتبه واحده و بين ما إذا قلنا بأنّهما لا يجتمعان في رتبه واحده لتعدّد موضوعهما، و إن أمكن أن يقال في الأخير لا- مانع من كون الحكم الواقعي فعليّ، و لا يلزم أن يكون شأنيّا لفرض تعدّد الموضوع، إلا أنّ تجويز سلوك الأماره مع إمكان تحصيل العلم بالواقع و أداء الأماره إلى مخالفه الواقع لا يمكن إلاّ مع تراحم الحكم الواقعي مع مفسده أعظم من مصلحته، فمعه يسقط الحكم الفعلي عن فعليّته، و يبقى على الشأنيّه، فهذا الجواب أيضا لا- يستغنى عن الحمل على الشأنيّه، فتأمّل. هذا كلّ بالنسبه إلى إمكان التعبّد بالأمارات.

إمكان التعبّد بالاصول:

و اعلم أنّه يكفي ما تقدّم من بيان إمكان التعبّد بالأمارات لبيان إمكان التعبّد

بالاصول؛ لأن لزوم الاتباع عن العلم يوجب مفسده عظيمه، و معها تسقط الأحكام الواقعيه عن الفعلية، و مع سقوطها عن الفعلية و حملها على الشائيه كما لا- مانع من التعييد بالأمارات فكذلك لا مانع من التعييد بالاصول من دون فرق بين أن تكون الاصول محرزه و بين أن لا تكون كذلك.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه في دفع الإشكال في التعبد بالاصول العمليه حيث قال: تقرير دفع الإشكال فيها يقرب ممّا ذكرناه في الأمارات، فإنّه مع عدم قاعده الفراغ و التجاوز يلزم مفسده عظيمه لا يمكن تحمّلها؛ فإنّه قلّمّا يتفق لإنسان أن يخرج من صلاته أو من الوقت و يتيقن الإتيان بجميع ما يعتبر في الصلاه، بل إذا لاحظنا الصلوات المأتى بها سابقا في السنوات الماضيه فالغالب عدم حصول اليقين بالإتيان بتمام أجزائها و مراعاة شرائطها تامّه و عدم الإخلال بها سهوا و نسيانا فلو لا اعتبار قاعده الفراغ شرعا كان عليه أن يأتي بها أى بكلّ ما يشكّ فيه أداء و قضاء، و هذا عسر شديد و حرج عظيم لا يتحمّلها أكثر الناس.

و حينئذ فمع تشريع الاصول دفعا للحرج و الضرر و الخروج عن الدين بعدم التزام المكلفين بالأحكام الشرعيه مع علم الشارع بأنّها قد تخالف الواقع لا بدّ أن يرفع اليد عن الحكم الواقعي و يغمض النظر عنه في موارد مخالفتها للواقع و عدم إرادته له فعلا مع الترخيص في العمل بالأمارات و الاصول مع وجود الحكم الواقعي و تحقّقه و ثبوته لجميع المكلفين، لكنّه ليس بفعلٍ بل شأنٍ حينئذ. (1)

و إليه يؤوّل ما في الكفايه من الفعلية من بعض الجهات؛ فإنّ المراد منه هو الحكم الفعلي الذي يسقط عن الفعلية من جهة منافاته مع فعلية ما يخالفه من الأحكام الظاهريه سواء كانت هي مفاد الأمارات أو الاصول، و لذا جعل الحمل على

ص: ٥٩١

الشأنيّه جوابا عن الإشكالات الوارده على التعيّد بالاصول و الأمارات؛ لتعبيره في مقام دفع إشكال منافاه الإذن في الإقدام و الاقتحام في الاصول مع المنع فعلا- بحسب الواقع كما إذا صادف الحرام و إن كان الإذن في الإقدام لأجل مصلحه في نفس الإذن لا- المأذون فيه: «بأنّه لا محيص في مثله إلا عن الالتزام بعدم انقذاح الإراده أو الكراهه في بعض المبادئ العاليه أيضا كما في المبدأ الأعلى، لكنّه لا- يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعليّ بمعنى كونه على صفه و نحو لو علم به المكلف لتنجّز عليه كسائر التكاليف الفعليّه التي تنتجّز بسبب القطع بها» (١).

و ذلك لأنّ التعبير «في مثله» في كلامه ظاهر في عدم اختصاص الجواب المذكور بالاصول، و عليه يأتي الجواب في الأمارات أيضا و لعلّ قوله: «فافهم»- بعد الجواب عن إشكال المضادّه في التعيّد بالأمارات عنها من جهه كون أحدهما طريقيّا ناشئا عن مصلحه في نفس الحكم الطريقي لا عن مصلحه في متعلّقه، و الآخر واقعيّا حقيقيّا ناشئا عن مصلحه أو مفسده في متعلّقه- إشاره إليه؛ فإنّ الجواب المذكور لا يدفع المنافاه في تحليل الحرام أو تحريم الحلال كما عرفت.

و بالجملة: فالجواب الصحيح الكامل عن المحذورات بأنّ الواقعيّات بعد منافاتها مع الأحكام الظاهريّه محموله على الشأنيّه بمعنى الساقطه عن الفعليّه من جهه المنافاه المذكوره، لا الشأنيّه التي لم تبلغ إلى المرتبه الفعليّه.

فلا يرد على هذا الجواب أنّ مقتضى شأنيّه الواقعيّات هو عدم لزوم الإتيان بها عند العلم بها فضلا عن قيام الأمارات عليها؛ ضروره عدم لزوم امتثال الأحكام التي لم تصر فعليّه و لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر مع أنّ لزوم الإتيان بالواقعيّات عند العلم بها أو قيام الأمارات عليها من الواضحات.

ص: ٥٩٢

و ذلك لما عرفت من أنّ ما ذكرناش عن الخلط بين الشأنيّه التي لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر و الشأنيّه التي بلغت تلك المرتبه و لكن سقطت عنها من جهه منافاه الأهمّ و من المعلوم أنّ الشانيه إذا تعلّق بها العلم أو قامت عليها الأماره و جب الإتيان بها بلا كلام، فلا تغفل.

ص: ٥٩٣

الفصل الثالث

فى الوجوه التى استدللّ بها على استحاله التعبد بغير العلم من الأمارات و أجوبتها بناء على طريقته الأمارات.

أحدها أنّ التعبد بغير العلم من الأمارات محال لرجوعه إلى اجتماع المثليين فيما إذا أصاب غير العلم أو اجتماع الضدين فيما إذا أخطأ بناء على القول بالتخطئه و إلاّ- لزم من التعبد بغير العلم أن لا- يكون هناك أحكام غير مؤديات الأمارات و هو التصويب الذى لا نقول به.

و الجواب عنه أنّ التعبد بالأمارات من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ فى التعبد لها إلاّ الإيصال الى الواقع و لا مصلحه فى سلوك هذه الطرق وراء مصلحه الواقعيّات و عليه فلا مضادّه و لا اجتماع المثليين إذ فى هذا الفرض لا يكون إلاّ حكم واحد و إنّما التعدد فى مجرد الإنشاء لغرض الوصول و الأمر ليس إلاّ للإرشاد الى الواقع.

و دعوى أنّ ذلك منوط بعلم الشارع العالم بالغيب بدوام موافقه هذه الأمارات بالنسبه الى الواقع أو منوط بعلمه بكونها أغلب مطابقه من غيرها و إلاّ فلا يصحّ التعبد بها من باب الإرشاد الى الواقعيّات إلاّ مع تعدد باب العلم لأنّ لازم مخالفه الأمارات أحيانا للواقع هو تفويت الواقعيّات على المكلف و لو فى موارد النادر و عليه

فالتعبّد بالأمارات مع انفتاح باب العلم و بقاء الواقعيّات على الإراده الجديّه مستلزم للتفويت و هو قبيح.

مندفعه بأنّ القبح المذكور فيما إذا لم يكن تحصيل الواقعيّات مستلزماً للأفسد و إلاّ فلا إشكال في التعبّد بغير العلم و لو في زمان الانفتاح.

إذ إلزام الناس في زمان الانفتاح على العمل بالعلم و السؤال عن أئمتّهم عليهم السّلام يوجب ازدحام الشيعة على بابهم و تجمعهم حول دارهم و هو ممّا يوجب ازدياد بغض الأعداء و عزمهم على قتل الأئمّه عليهم السّلام و هدمهم بحيث لم يبق معه مجال لنقل الأحكام منهم.

كما أنّه لا مجال لوجوب الاحتياط لكون فسادّه أظهر لأنّه مستلزم لاختلال النظام أو الحرج الشديد و رغبه الناس عن الدين.

ففي هذه الصوره لا مجال لدعوى القبح في التعبّد بالأمارات و لو مع انفتاح باب العلم.

و الأحكام الواقعيه في هذه الموارد تسقط عن الفعلية إذ لا يمكن التخصّص التام بالنسبه إليها مع تزامنها مع الأفسد في مقام الامتثال.

ثانيها: أنّه يلزم من التعبّد بغير العلم تكليف بالمحال و هو طلب الضدّين عند عدم الإصابه.

و الجواب عنه واضح بعد ما عرفت من سقوط الأحكام الواقعيه عن الفعلية عند عدم الإصابه.

ثالثها: أنّه يلزم من التعبّد بغير العلم تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده فيما إذا أدى التعبّد بغير العلم إلى عدم وجوب ما هو واجب في الواقع أو عدم حرمة ما هو حرام في الواقع.

و الجواب عنه أنّه لا مانع منه بعد تزامنه بما هو أفسد.

رابعها: أنّ الأماره ربّما تقوم على وجوب ما هو مباح واقعا أو على حرمة ما هو مباح كذلك و لازم حجّيته الأماره هو الإلزام بشيء من الفعل أو الترك من دون أن تكون فيه مصلحه أو مفسده ملزمه مع أنّا نقول بتبعيه الأحكام الشرعيّه للمصالح و المفسد و لعلّ هو مراد من يقول إنّ حجّيته الأمارات تستلزم تحريم الحلال أو ايجابه.

و الجواب عنه أيضا بأنّ العقل يحكم بلزوم ذلك بعد تراحم المفسد و المصالح الواقعيّه بالأفسد منها و دوران أمر المكلف بين إدراك الواقع و الوقوع فى الأفسد و بين عدم إدراك الواقع و عدم الوقوع فى مفسده أعظم.

و ذلك لما عرفت من سقوط الواقع عن الفعلية عند مزاحمته مع وجود المانع.

هذا كلّ بناء على عدم القول بالإجزاء فى الأمارات و الاصول.

و أمّا على القول بالإجزاء فلا- مجال للجواب المذكور من أنّه ليس فى متن الواقع إلّا الحكم الواقعي لأنّ الظاهر من أدلّه اعتبار الأمارات أنّ موردها يكفى لتحقق امتثال التكليف المعلومه بالإجمال فمع انكشاف الخطأ يحكم بصحّه ما أتى به طبقا للأمارات و الأصول و هذا لا يساعد مع كون الأمارات لإرشاد المحض فإنّ مقتضى كونها للإرشاد أنّ مع التخلف لا مجال للحكم بالصحّه إذ الواقعيّات باقيه على ما عليها فيجب الإتيان بها ما دامت باقيه.

و لكن الذى يسهّل الخطب أنّ المستفاد من أدلّه اعتبار الأمارات حينئذ هو حكمه مفادها على الواقع و الحاكم و المحكوم ممّا يجتمعان و لا مضادّه بينهما و إن كانا مولويين.

و مع الحكمه لا- يبقى الواقع على الفعلية بل الحكم الظاهرى الذى هو حاكم بالنسبه الى الواقع فعلى فى ظرف الشكّ و يكون العمل على وفقه مجزيّا و مع سقوط الواقع عن الفعلية فلا يرد المحاذير المذكوره على القول بالإجزاء أيضا.

و خلاصه الجواب فى الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهرى بناء على الطريقيّه

و اعتبار الأمارات بلسان أنها هي الواقعيّات سواء قلنا بالإجزاء أو لم نقل هو أنّ الواقعيّات لا تبقى على الفعليّيه.

و المراد من هذا الجمع ليس أنّ الحكم الواقعي واقف في مرحله الإنشاء فيما لو خالفته الأمارات حتّى يقال إنّ هذا لا يساعد اشتراك الجاهل و العالم في الأحكام الواقعيّيه إذ الحكم الواقعي الواقف في مرحله الإنشاء ليس محرّكا و لو حصل العلم به.

بل المراد أنّ الحكم الواقعي بلغ مرتبه الفعليّيه كحكم العالم و لكن بعد تراحمه بمفاسد اخرى أو بعد ابتلائه بالأدله الحاكمه تسقط عن الفعليّيه بحيث لو علم به و ارتفعت المفاسد أو ارتفع الحاكم كان مأخوذا و لو فيما سيأتى من الأعمال. و عليه فحديث الاشتراك في الأحكام بين العالم و الجاهل باق على قوّته و لا منافاه بينه و بين الجمع المذكور.

هذا كلّه أيضا بناء على اعتبار الأمارات من باب الطريقيّيه المحضه كما عليه بناء العقلاء و أمضاه الشارع لأنّه لم يجعل طريقا خاصّا في إحكامه و لم يلاحظ في التعيّد بالأمارات إلّا الإيصال الى الواقع فلا مصلحه في سلوك هذه الأمارات و الطرق وراء مصلحه الواقع.

أجوبه الوجوه المذكوره بناء على السببيّه و اختلاف المرتبه:

و أمّا الجواب عن محذورات التعيّد بالأمارات بناء على السببيّه بدعوى أنّ التعبد بالطرق الظنيّيه يكون من جهه وجود المصلحه فيها في الجملة إمّا في الفعل أو في سلوك الطريق فهو موقوف على تصوّر السببيّه و هي على وجوه:

منها أن يكون الحكم سواء كان فعليّا أو شائيّا تابعا للأمارات بحيث لا يكون في حقّ الجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمارات و عدمه حكم في الواقع و هذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئه و قد تواترت الأخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل و عليه فلا يمكن الجواب عن وجوه استحاله التعبد

بالأمارات بهذا الوجه بدعوى أنّ الحكم عليه واحد و هو مفاد الأمارات فلا يلزم من التعبد بالأمارات اجتماع الضدين أو المثلين لا فى الأحكام و لا فى مبادئها و لا فى ملاكاتها.

و منها أن يكون الحكم الفعلى تابعا للأمارات بمعنى أنّ لله فى كلّ واقعه حكما يشترك فيه العالم و الجاهل لو لا قيام الأمارات على خلافها بحيث يكون قيامها مانعا عن فعلية الأحكام لكون مصلحه سلوك الأمارات غالبه على مصلحه الأحكام الواقعيه.

و عليه فالأحكام الواقعيه شأنيه فى حقّ الظانّ بخلافه و فعلى فى حقّ غير الظانّ بخلافه.

و هذا أيضا تصويب مجمع على خلافه لأنّ الحكم الواقعى ليس بحيث لو علم به لتنجّز لأنه شأنى محض و اللازم فى الاشتراك هو الذى لو علم به لتنجّز.

و منها أن يكون العمل على طبق الأماره و الالتزام به فى مقام العمل بعنوان أنه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه عليه واقعا مشتملا على مصلحه سلوكيه من دون احداث مصلحه فى نفس الفعل فأوجه الشارع و معنى إيجاب العمل على الأماره و جوب تطبيق العمل عليها لا- و جوب إيجاد عمل على طبقها إذ قد لا- تتضمن الأماره إلزاما على المكلف كما إذا تضمّنت استحباب شىء.

و تلك المصلحه لا بدّ أن يكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم و إلاّ كان تفويتا لمصلحه الواقع و هو قبيح.

و هذا الوجه ليس بتصويب إذ المصوّبه لا يقولون بوجود حكم الله فى الواقع و فى هذا الوجه الحكم الواقعى موجود و اللازم هو و جوب تطبيق العمل على الأماره بعنوان أنّها طريقه الى الواقع فإذا كانت الأماره مخالفه للواقع كان الحكم الواقعى موجودا بحيث لو علم به لما كان معذورا و مما ذكر من المصلحه السلوكيه يمكن

إذ الحكم الواقعي موجود معها و إنما كان متزاحما بما يمنع عن تأثيره و هو فى الواقع يكون بحيث لو علم به لا يعذر فيه إلا بإتيانه.

فلا يلزم من القول بمصلحه سلوكيه التصويب كما لزم ذلك من الوجه الأوّل و الثانى لعدم حكم فعلى فيهما غير مؤدى الأماره.

لا يقال إنّ السلوك ليس أمرا وراء نفس الفعل الذى يوجد المكلّف و يكون محكوما بالحكم الواقعي كصلاه الجمععه مثلا و فى مقام التحقّق لا- ينفكّ عنه فصلاه الجمععه التى يوجد المكلّف هى بعينها محقّقه للسلوك و مصداق له و ليس تحقّق السلوك إلا بنفس هذا الفعل.

و القول بالسببىه إنّما يتمّ إذا كان هناك عنوان ذو مصلحه وراء العناوين الواقعيه حتّى يقال بأنّ المسأله من مصاديق اجتماع الأمر و النهى و ليس الأمر كذلك فإنّ العنوان المتوهم هنا هو سلوك الأماره و ليس السلوك إلا- عباره أخرى عن العمل بمؤدى الأماره فلو قامت الأماره على وجوب الجمععه و لو فرضت حرمة واقعا لزم المحذورات و لو فرض كون قيام الأماره سببا لحدوث ملاك فيها وجب الكسر و الانكسار بين الملاك الذاتى و الطارى و كان الحكم تابعا لأقواهما فهذا البيان لا يصحّ الجمع بين الحكمين.

لأنّ نقول نمنع عدم كون السلوك عنوانا آخر وراء العناوين الواقعيه إذ السلوك هو اعتناء بقول العادل و تصديق عملى له بتطبيق العمل على وفق قوله و حصر الأعمال فيما أخبر به العادل و هذا العنوان غير عنوان أصل العمل و المفروض أنّه مشتمل على مصلحه ملزمه.

فكما أنّ التقليد أمر وراء نفس العمل فكذلك أتباع العادل فى قوله عنوان آخر غير الإتيان بالمؤدى. و عليه فلا يجتمع الحكمان المتضادان فى عنوان واحد و الحكمان

المذكوران لو وصلا يتزاحمان. و أمّا مع عدم وصول أحدهما و هو الحكم الواقعيّ فلا يتزاحمان.

لا يقال إنّ السبب بهذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به لكونه مستلزما لتبدّل الحكم الواقعيّ بنوع من التصويب إذ لو فرض كون سلوك الأماره مشتتلا على مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع الفائتة لا- يعقل تعلق الإيجاب بالواقع يقينا لكونه ترجيحا بلا مرجح بل لا بدّ من تعلق الإيجاب بالواقع و سلوك الأماره تخيرا و هذا نوع من التصويب و يدلّ على بطلانه الإجماع و الروايات الدالّة على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل.

لأنّ نقول و يمكن الجواب عنه بأنّ الأمارات و اعتبارها و سلوكها في طول الأحكام الواقعيه و التخيير فرع كون سلوك الأماره في عرض الأحكام الواقعيه و المفروض خلافه فتحصل أنّ التعبد بالأمارات بناء على السبب أيضا ممكن بعد ما عرفت المراد من المصلحه السلوكيه فالحكم الواقعيّ على هذا المبني أيضا موجود و إنّما سقط الأمر به عن التأثير لمزاحمته مع المصلحه السلوكيه فيصير شأنيّا و لكن يكون بحيث لو علم به لا- يعذر في تركه فيجمع بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ باختلاف المرتبه لصيروره الحكم الواقعيّ شأنيّا و الحكم الظاهريّ فعليا.

أجوبه الوجوه المذكوره بتعدّد الموضوع و اختلاف الرتبه:

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الشيخ الأعظم قدّس سرّه أجاب عن المحذورات بتعدّد الموضوع حيث قال يعتبر في التضادّ ما يعتبر في التناقض من الوحدات الثمانيه و من الوحدات المعتمره في التناقض هي وحده الموضوع و عليه فلا تضادّ بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ لتعدّد موضوعهما فإنّ موضوع الأحكام الواقعيه هي الأشياء بعناوينها الأوّليه و موضوع الأحكام الظاهريه هي الأشياء بعناوينها الثانويه أي بعنوان أنّها مشكوك فيها فلا تضادّ بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ بعد اختلاف الموضوع فيهما.

أورد عليه بأن الإهمال فى مقام الثبوت من نفس الحاكم الجاعل للأحكام غير معقول بأن يجعل الحكم لموضوع لا يدرى أنه مطلق أو مقيد فالحكم الواقعى بالنسبه الى حال العلم و الشك إما أن يكون مطلقاً فيلزم اجتماع الضدين إذ الحكم الظاهرى و إن لم يكن فى مرتبه الحكم الواقعى إلا- أن إطلاق الحكم الواقعى يشمل مرتبه الحكم الظاهرى و إما أن يكون مقيداً بحال العلم فيلزم التصويب المجمع على بطلانه و أجيب عن هذا الإيراد بأن تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعى الأوّلى مبنى على قطع النظر عن الحكم لأن المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم فتصوّره يلزم أن يكون مجرداً عن الحكم و تصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا- بدّ و أن يكون للحاكم و لا- يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم و لحاظ ثبوته فحينئذ متى تصوّر الأمر صلاحه الجمعه بملاحظه ذاتها تكون مطلوبه و حتى تصوّرها بملاحظه كونها مشكوك الحكم تكون متعلقه لحكم آخر، فالموضوع فيهما ليس بواحد بل متعدّد.

و دعوى لزوم الإهمال مندفع بأن الموضوع فى الحكم الواقعى هو العناوين الذهنيه و لكن عند تعلّق الحكم بها لا- يلحظ موضوعات بالتجرّد الاسمى بالنسبه إلى الوجودات الخارجيه و الأحوال المتأخره كالشكّ و غيره و إلا فلا يكون قابلاً للامتنال لأنّ موطنها حينئذ هو الذهن بل العناوين الذهنيه تكون موضوعات للأحكام بالتجرّد الحرفى أى فى حال تجرّدها على الوجودات و الأحوال المتأخره و عليه فالعلم و الشكّ يكونان ممّا يكون الموضوع مجرداً عنه فى حال تعلّق الحكم بالعناوين الذهنيه.

و عليه فموضوع الحكم الواقعى مباين مع موضوع الحكم الظاهرى إذ الموضوع فى الحكم الواقعى مجرد بنحو التجرد الحرفى عن الشكّ فى الحكم بخلاف الموضوع فى الحكم الظاهرى فإنّه متقيد بالشكّ فى الحكم موضوعاً أو مورداً و مع المباينه و المغايره فى الموضوع فالموضوع فى الحكم الواقعى لا يشمل حال الشكّ و مع عدم الإطلاق فلا مزاحمه و لا تضادّ.

و عليه فالحكم الواقعي فعلى كالحكم الظاهري من دون محذور لتعدد موضوعهما وإنما لا يكون الحكم الواقعي منجزاً لعدم وصوله بل موضوع الحكم الظاهري مترتب على عدم وصول الحكم الواقعي فهما فعليان مترتبان كما أن حكم المهّم بناء على تصوير الترتب مترتب على ترك الأهم.

ولا يلزم من ذلك إهمال لائن المتكلم في مقام بيان حكم العناوين الأوليه و لكن إطلاقه لا يشمل الأحوال المتأخره لفرض ملاحظته مجرداً عن الأحوال المتأخره بالتجرد الحرفي كما عرفت فالموضوع في الأحكام الواقعيه ليس متقيّداً بالعلم حتى يلزم التصويب و لا يكون مطلقاً حتى يلزم اجتماع الضدين بل يكون مجرداً بالتجرد الحرفي فتدبر جيداً. فالموضوع فيهما غير واحد بل رتبه موضوع الحكم الظاهري متأخر طبعاً عن موضوع الحكم الواقعي بمرتبتين.

و أجاب صاحب الكفايه عن المحاذير المذكوره بأنّ المجعول في باب الطرق و الإمارات هو الحجّيه لا- الحكم التكليفي و الحجّيه موجهه للمنجزيه مع المطابقه مع الواقع و المعدّريه مع المخالفه.

و عليه فالتعبّد بالأمارات لا يوجب اجتماع الحكمين سواء كانا مثليين أو ضدّين إذ ليس المجعول إلاّ الحكم الواقعي فقط.

و بيان ذلك أنّ اعتبار نفس معنى الحجّيه ليس معناه إلاّ كون الشيء بحيث يصحّ الاحتجاج به و هذا المعنى إمّا يكون ذاتياً كما في القطع و إمّا جعلياً انتزاعياً كحجّيه الظواهر و حجّيه الأخبار الوارده عن الثقات أو جعلياً اعتبارياً كقوله عليه السّلام إنهم حجّتي عليكم.

فإذا عرفت ما ذكرناه في معنى الحجّيه الاعتباريه و الانتزاعيه ظهر لك أنّ الحجّيه ليست إلاّ أمراً وضعياً و عليه ليس بين الحجّيه و الحكم الواقعي تماثل و لا تضادّ حتى يلزم من التعبّد بالأمارات اجتماع المثليين أو اجتماع الضدّين.

ثم إنَّ نظير ما ذهب إليه صاحب الكفايه هو ما حكى عن المحقق النائيني قدس سرّه من أنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات هو مجرد الطريقيّه و الكاشفيّه بالأمر بإلغاء الخلاف و عليه أيضا لا يكون هنا حكم تكليفيّ حتّى يلزم من اجتماع الحكم الظاهري و الواقعي اجتماع المثليين أو الضدّين بل حال الأماره حال القطع في عدم جعل الحكم التكليفي.

و لعلّ وجه عدول المحقق النائيني ممّا ذهب إليه صاحب الكفايه هو توهم أنّ المجعول بناء على جعل الحجّيه هو المنجزيه و المعذريّه و لازم هذا الجعل هو احترام قاعده عقليّه و هي قبح العقاب بلا بيان إذ جعل العقاب بلا بيان تصرّف في ناحيه الحكم و من المعلوم أنّه تخصيص للقاعده العقليّه و هو غير معقول.

هذا بخلاف جعل الطريقيّه فإنّ تصرّف الشارع حينئذ يكون في ناحيه موضوع القاعده فإنّه يرجع إلى جعل الموضوع فإنّه جعل شيء طريقا و أماره فيشملة القاعده المذكوره فلا يوجب تخصيصا في القاعده بل هو توسعه لها بتوسعه موضوعها.

أورد على صاحب الكفايه و النائيني بأنّه لا- دليل على جعل في الطرق و الأمارات لا- بمعنى جعل المنجزيه و لا بمعنى جعل الطريقيّه بل مدرّك حجّيه الأمارات هو بناء العقلاء و سيرتهم على العمل بها من دون جعل و الشارع تبعهم في ذلك و أمضى ما بنوا عليه.

و دعوى أنّ إمضاء بناء العقلاء على لزوم العمل بالأمارات قد يؤدّي إلى خلاف الواقع.

مندفعه بما مرّ من أنّه لا مانع منه بعد حمل الحكم الواقعي على الشأني.

يمكن أن يقال إنّ لحن طائفه من أدلّه اعتبار الأخبار يساعد مع جعل الطريقيّه كقوله عليه السّلام «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» لأنّه يرجع إلى الأمر بإلغاء احتمال الخلاف و المعامله مع الخبر معاملة العلم و اليقين كما أنّ لحن أدلّه اعتبار قول

المفتى يساعد مع الحجّيه كقول مولانا الإمام الثانى عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف «إنهم حجّتى و أنا حجّه الله» و لا ينافى ما ذكر الأمر بأخذ الأحكام و تلقّيها لإمكان الجمع بين الأخبار باعتبار الطريقيّيه و هى توجب الحجّيه فيترتب عليه وجوب الأخذ و التلقّى.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ إشكال المناقضه أو التضادّ و إن ارتفع بجعل الطريقيّيه أو الحجّيه.

و لكن يبقى الإشكال من ناحيه لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال فإنّه باق على حاله إذ جعل الطريقيّيه أو الحجّيه ربّما يؤدّى إلى مخالفه الواقع.

و لا- يدفع هذا الإشكال إلّا بما مرّ من الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بحمل الواقعى على الشأنى و عليه فالافتاء بمجرّد جعل الحجّيه أو الطريقيّيه و إبقاء الواقع على الفعلية لا- يدفع الإشكال المذكور بل أساس الجواب عن المحاذير المذكوره فى التعيّد بالأمارات هو يحمل الأحكام الواقعيّيه على الشأنيّه من ناحيه التراحم بينها و بين مفاسد لزوم الاتّباع عن العلم و عدم جواز التّعبد بالأمارات فتدبّر جيّداً.

إمكان التّعبد بالاصول

و اعلم أنّه يكفى ما تقدّم من بيان إمكان التّعبد بالأمارات لإمكان التّعبد بالاصول أيضاً و ذلك لأنّ لزوم الاتّباع عن العلم و عدم جواز التّعبد بالاصول يوجب ترتّب مفاسد عظيمه من العسر الشديد و الحرج العظيم لا يتحمّلها أكثر الناس و معها تسقط الأحكام الواقعيّه عن الفعلية فمع سقوطها عن الفعلية و حملها على الشأنيّه لا مانع من التّعبد بالاصول كما لا مانع من التّعبد بالأمارات.

و لا- فرق فى ذلك بين أن تكون الأ-صول محرزه و بين أن لا- تكون كذلك و بالجمله فالجواب الصحيح الكامل عن المحذورات المذكوره فى الأمارات و الأصول

هو أن يقال إنَّ الواقعيَّات بعد منافاتها مع الأحكام الظاهريَّة محموله على الشأنيَّة بمعنى أنَّها تسقط عن الفعلية من جهة المنافاه بينها وبين الأحكام الظاهريَّة.

و دعوى أنَّ مقتضى شأنيَّة الواقعيَّات هو عدم لزوم الإتيان بها عند العلم بها فضلا عن قيام الأمارات عليها ضروره عدم لزوم امتثال الأحكام التي لم تصر فعلية و لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر.

مع أنَّ لزوم الإتيان بالواقعيَّات عند العلم بها أو قيام الأمارات عليها من الواضحات.

مندفعه بأنَّ هذا الإشكال ناش من الخلط بين الشأنيَّة التي لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر و الشأنيَّة التي بلغت مرتبه الفعلية و لكن تسقط من جهة التراحم بين مصالحها و بين المفاسد المترتبة على الاقتصار على غيرها و من المعلوم أنَّ الثانيه إذا تعلق بها العلم أو قامت عليها الأماره و جب الإتيان بها بلا كلام فلا تغفل.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: لا بدّ من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعوّل عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقاً أو في الجملة، فنقول: التعبد بالظنّ الذي لم يدلّ على جواز التعبد به دليل محرّم بالأدلة الأربعة، ويكفى من الكتاب قوله تعالى: **قُلْ آللّهُ أَذَنٌ لَّكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ** دلّ على أنّ ما ليس بإذن الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء، و من السنه قوله عليه السلام- في عداد القضاء من أهل النار:-

«و رجل قضى بالحقّ و هو لا- يعلم» و من الإجماع ما ادّعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء، و من العقل تقييح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى و لو كان عن جهل مع التقصير.

نعم قد يتوهّم متوهّم أنّ الاحتياط من هذا القبيل، و هو غلط واضح؛ إذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على أنّه منه مع عدم العلم بأنّه منه و بين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه، و شتان ما بينهما؛ لأنّ العقل يستقلّ بقبح الأوّل و حسن الثاني... إلى أن قال: و قد تبين ممّا ذكرنا أنّ ما ذكرنا في بيان الأصل هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه:

و حاصله أنّ التعبد بالظنّ مع الشكّ في رضايه الشارع بالعمل به في الشريعة تعيّد بالشكّ من دون دليل و هو باطل عقلاً و نقلاً، و أمّا مجرد العمل على طبقه فهو غير محرّم إلّا إذا خالف أصلاً من الاصول اللفظية، أو العمليّة الدالّة على وجوب

الأخذ بمضمونها حتى يعلم الراجع، فالعمل بالظن قد يجتمع فيه جهتان للحرمة كما إذا عمل به ملتزماً بأنه حكم الله و كان العمل به مخالفاً لمقتضى الاصول اللفظية أو العمليّة و قد يتحقّق فيه جهه واحده كما إذا خالف أصلاً من الاصول و لم يلتزم بكونه حكم الله أو التزم به و لم يخالف مقتضى الاصول، و قد لا يكون فيه عقاب أصلاً كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله و لم يخالف أصلاً، و حينئذ يستحقّ عليه الثواب كما إذا عمل به على وجه الاحتياط. هذا، و لكن حقيقه العمل بالظنّ هو الاستناد إليه في العمل و الالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقّه.

فالعمل على ما يطابقه بلا استناد اليه ليس عملاً به، فصحّ أن يقال: إنّ العمل بالظنّ و التعبد به حرام مطلقاً وافق الاصول أو خالفها غاية الأمر أنّه إذا خالف الاصول يستحقّ العقاب من جهتين من جهه الالتزام و التشريع و من جهه طرح الأصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه، و قد اشير في الكتاب و السنه إلى الجهتين، فمما اشير فيه إلى الاولى قوله تعالى قُلْ آَللهُ أَذَنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى الله تَفْتَرُونَ بالتقريب المتقدم، و قوله: «رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم»، و مما اشير فيه إلى الثانية قوله تعالى: إِنَّ الظنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً و قوله: «من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه» و نفس أدلّه الاصول. (1)

حاصله: أنّ مقتضى القاعده أنّ التعبد و الالتزام بشيء بعنوان أنّه من قبل المولى يحتاج الى قيام الدليل و مع عدمه محرّم بالضروره، و يدلّ عليه الأدلّه الأربعة، و يكفي في حرمة العمل بالظنّ عدم العلم بورود التعبد، لأنّ موضوعها هو عدم العلم بورود التعبد به، و لا حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليحتاج في ذلك إلى أصاله عدم وقوع التعبد به ثمّ إثبات الحرمة.

ص: ٦٠٧

و هذا نظير قاعده الاشتغال الحاكمه بوجوب اليقين بالفراغ، فإنه لا يحتاج في إجرائها الى إجراء أصله عدم فراغ الذمه، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ، ففي المقام أيضا يكفي في حرمه التعيّد نفس عدم إحراز ورود دليل على التعيّد، ولا يحتاج إلى أصله عدم وقوع التعيّد به، فإذا شكّ في ورود دليل على جواز التعيّد بغير العلم من الأمارات يترتب عليه حرمه التعيّد بالظنّ و العمل به، فإنّ نفس الشكّ في ذلك موضوع لحرمه التعيّد، لا عدم وقوع التعيّد به واقعا.

و لا يخفى ما فيه، فإنّ البحث عن الحرمة التكليفيّة للتعبيد بالظنّ خارج عن البحث الاصولي، كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه. (١)

بل الأنسب بالبحث الاصولي هو أن يقال: إنّ الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص أو بالعموم هو عدم الطريقيّة أو عدم حجّيته جزما، فلا يترتب على المشكوك اعتباره الآثار المترتبة على الطريق و الحجّه.

نعم يمكن أن يقال: إنّ مرجع البحث عن الحرمة التكليفيّة للتعبيد بالظنّ إلى نفي الحجّية؛ لوجود الملازمه بينهما بناء على مختاره من عدم كون الحجّية مجعوله بنفسها بل هي منتزعه عن الأحكام التكليفيّة، و مع هذا المبني لا محيص عن بيان الأصل. إلا من هذا الطريق.

و يشكل ذلك بأنّ تلك الدعوى مبتنيه على وجود الملازمه بين الحرمة و نفي الحجّية، و هو غير ثابت؛ لإمكان التفكيك بينهما، كما صرح به في الكفايه ضروره أنّ حجّية الظنّ عقلا على تقدير الحكومه في حال الانسداد لا توجب صحّه الاستناد و التعبيد بالظنّ.

اجيب عنه بأنّ الحجّه في حال الانسداد هو العلم الاجمالي لا الظنّ؛ فإنّ العلم

ص: ٦٠٨

الإجمالي بالأحكام مع عدم جواز الاحتياط في جميع الأطراف و عدم احتمال الإهمال يوجب حكم العقل بترجيح الظنّ على المشكوكات و الموهومات في مقام الاحتياط، فالظنّ ليس حجّة بما هو ظنّ بل الحجّة هو العلم الإجمالي، و مقدّمات الانسداد على تقدير الحكومه لا- تنتج حجّيه الظنّ، بل نتیجتها هو التبعض في الاحتياط بالأخذ بالمظنونات دون غيرها لترجيحها على غيرها.

قال السيد المحقّق الخوئي قدّس سرّه: و على تقدير تسليم عدم انحلال العلم الإجمالي بدعوى العلم بأنّ التكليف أزيد من موارد الأخبار لا- بدّ من التبعض في الاحتياط على نحو لا يكون مخالفاً بالنظام و لا موجبا للعسر و الحرج، فلو فرض ارتفاع المحذور بإلغاء الموهومات و جب الاحتياط في المشكوكات و المظنونات، و إذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط في جملة من المشكوكات و يحتاط في الباقي منها و في المظنونات، و هكذا إلى حدّ يرتفع محذور الاختلال و الحرج، و يختلف ذلك باختلاف الأشخاص و الأزمان و الحالات الطارئة على المكلف و الموارد، ففي الموارد المهمّة التي علم اهتمام الشارع بها كالدماء و الأعراض و الأموال الخطيره لا- بدّ من الاحتياط حتّى في الموهومات منها و ترك الاحتياط في غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال و الحرج على ما تقدّم بيانه.

فتحصّل: أنّ مقدّمات الانسداد على تقدير تماميتها عقيمه عن إثبات حجّيه الظنّ؛ لتوقّفه على قيام دليل على بطلان التبعض في الاحتياط و لم يقيم، فتكون النتيجة التبعض في الاحتياط، لا حجّيه الظنّ. (١)

و ربّما يستدلّ أيضا لعدم وجود الملازمه و جواز التفكيك بأنّ الشكّ حجّة في الشبهات البدويّه قبل الفحص مع أنّه لا يجوز انتساب المشكوك إليه تعالى، و نحوه

ص: ٦٠٩

الاستدلال على جواز التفكيك بوجوب الاحتياط في الشبهات البدويّة كلّها أو بعضها فإنّه حجّه على الواقع مع أنّه لا يصحّ معه الانتساب.

ويمكن الجواب عنه أيضا كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنّ مع الشكّ في الشبهات البدويّة و احتمال أن يكون البيان موجودا في الكتب المعدّه للبيان ليست قاعده قبح العقاب بلا بيان محكمه؛ لاحتمال وجود البيان، و هو حجّه على الواقع دون الشكّ، و معه يرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، و هكذا مع وجوب الاحتياط يرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ فإنّ وجوب الاحتياط حكم عقليّ. (١)

و بالجمله لا بأس بتقرير الأصل في المسأله بما ذكره الشيخ الأعظم قدّس سرّه في فرائد الاصول بعد كون مختاره أنّ الحجّيه غير مجعوله بنفسها، نعم يمكن المناقشه في بعض استدلالاته، كاستدلاله بقوله تعالى: **آللهُ أَذَنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ**. (٢)

بأنّ الافتراء كما في تهذيب الاصول عبارته عن الانتساب إلى الله تعالى عمدا و كذبا إذ الافتراء لغه هو الكذب لا انتساب المشكوك فيه إليه، و عليه فلا يعمّ الافتراء المذكور في الآيه لمثل المقام من المشكوكات.

و لكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ حرمة انتساب المشكوك إليه تعالى من الواضحات، و يدلّ عليها مضافا إلى حكم العقل و العقلاء بقبح الانتساب بغير علم خصوصا إلى الله تعالى الآيات و الروايات المتعدده: منها قوله تعالى: **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ وَّ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ** (٣).

و كيف كان فالأولى أن يقال-بعد ما عرفت من معقولتيه جعل الطريق و كونه

ص: ٦١٠

١-١). تهذيب الاصول ٨٦:٢-٨٨.

٢-٢) يونس: ٥٩.

٣-٣) الاعراف: ٣٣.

ملزوما للحجّيه-:إنّ مقتضى القاعده عند الشكّ فى الطريقيه و الحجّيه هو عدم الطريقيه و الحجّيه، كما يدلّ عليه قوله تعالى: إنّ الظنّ لا يُغنى من الحقّ شيئاً (١)؛ لأنّ الطريقيه من أوضح مصاديق الإغناء، فمع نفي الإغناء عن الظن لا مجال للطريقيه.

و من المعلوم أنّ نفي الطريقيه عن الظنّ يستلزم نفي الحجّيه؛ لكونها مترتبه عليها، فلا يكون حينئذ منجزا للواقع عند المطابقه و لا يكون معذرا عند المخالفه، هذا بحسب البحث الاصولي.

ثمّ إنّ مع عدم طريقيه الظنّ فالمظنون بقى على ما هو عليه من أنّه ممّا لم يعلم أنّه من الله تعالى، فلا يجوز إسناده إليه تعالى؛ لأنّه قول على الله بغير علم كما دلّ عليه قوله تعالى: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ... وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٢) نعم، هذا حكم فقهي لا يرتبط بالمقام بعد إمكان جعل الطريقيه و الحجّيه، فتدبر جيّدا.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ الطريقيه و الحجّيه موضوعان للتنجيز و التعذير بوجودهما العلمى لا- بوجودهما الواقعي؛ إذ الشىء قبل وصوله ليس بطريق و لا بحجّه، فمع القطع بالطريقيه أو الحجّيه يترتب التنجيز و التعذير، لوجود موضوعهما.

و عليه فإذا شكّ فى وجود الحجّه أو فى حجّيه الموجود فالموضوع منتف بالعلم و القطع. و لا مجال للاستصحاب حينئذ مع انتفاء الموضوع بالقطع، إذ الاستصحاب يفيد فيما إذا شكّ فى وجود الموضوع، و المفروض أنّه معلوم الانتفاء كما لا يخفى.

و إليه يؤوّل ما فى الكفايه حيث قال: فمع الشكّ فى التعبد به يقطع بعدم حجّيته

ص: ٦١١

١-١) يونس: ٣٦.

٢-٢) الاعراف: ٣٣.

و عدم ترتيب شىء من الآثار عليه؛ للقطع بانتفاء الموضوع معه (١).

و ممّا ذكر يظهر ما فى دعوى أنّ عموم دليل الاستصحاب يرفع الشكّ تعبّداً و يجعلنا موقنين بعدم الحجّيه أو الطريقيه، فيترتب الحكم بما أنّه ليس بطريق و لا حجّه لا بما أنّه مشكوك الطريقيه، و ذلك لأنّ البيان المذكور يتمّ فيما إذا كان التنجيز و التعذير مترتبين على الطريق و الحجّه بوجودهما الواقعي، مع أنّك عرفت أنّ الطريق و الحجّه لا يتحقّقان من دون الوصول، و الآثار مترتبه عليهما بعد تحقّقهما و العلم بهما.

و عليه فمع الشكّ فيهما يقطع بانتفاء الموضوع. و لا مورد للاستصحاب بعد القطع بالانتفاء كما لا يخفى.

و ينقدح ممّا ذكر أيضاً أنّه لا- حاجه فى عدم جريان الاستصحاب إلى القول بأنّ مع وجود عموم مثل قوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً لا مجال للاستصحاب، فإنّه دليل اجتهادى يحكم على كلّ ظنّ بأنّه لا يغنى من الحقّ شيئاً و من المعلوم أنّه مع الدليل الاجتهادى لا تصل النوبه إلى الاصول العمليه. (٢)

فإنّ تقديم الدليل الاجتهادى على الاصول العمليه فيما إذا كان شىء بوجوده الواقعي موضوعاً لترتب الأثر، فمع قيام الطريق على عدم وجوده واقعا لا مجال للأصل العملي؛ لعدم تحقّق موضوعه مع قيام الطريق. و أمّا إذا كان شىء بوجوده العلمى موضوعاً، فإذا شكّ فيه حصل العلم بعدم وجود موضوعه، و مع العلم لا حاجه إلى الدليل الاجتهادى فضلاً عن الأصل كما لا يخفى.

بقى شىء و هو أنّ الحجّه تتمّ بالوصول و المعيار فى الوصول أن تكون الحجّه موجوده بحيث لو تفحص عنها المكلف لظفر بها و كانت واصله عرفاً، و الشكّ فى

ص: ٦١٢

١- ١). الكفايه ٢: ٥٥.

٢- ٢). تسديد الاصول ٢: ٤٣.

وجودها قبل الفحص لا يساوى العلم بالعدم ولذا لو كانت موجوده فى الواقع بحيث لو تفحص عنها لظفر بها تمت الحجّه و إن لم يتفحص و لم يعلم بها و كان شاكّا و ما اشتهر من أنّ وجود الحجّه الواقعيّه المجهوله لا يؤثّر شيئاً فى مرحله التنجيز أو فى مرحله الإسقاط و العذر مخصوص بما بعد الفحص لا قبله. و سرّ ذلك أنّ الإيصال المعتبر فى تأثير الحجّه هو أن يكون بحيث لو تفحص عنها لظفر بها، و هو صادق بعد الفحص لأنّه تفحص و لم يظفر بها و تكون مقطوع العدم و لا فرق فى ذلك بين مرحله التنجيز و مرحله الإسقاط و التعذير كما أنّه صادق قبل الفحص فإذا كانت الحجّه موجوده بحيث لو تفحص المكلف عنها لظفر بها تمت الحجّه و إن لم يتفحص و لم يعلم بها و كان شاكّا فيها و الشكّ فى وجود الحجّه لا يساوى العلم بالعدم.

و الظاهر من شيخنا الأستاذ قدّس سرّه هو التفصيل بين مرحله التنجيز و مرحله الإسقاط حيث قال: أمّا من حيث الأثر الأوّل و هو التنجيز و الإثبات و الإلزام فهو بعد الفحص و عدم الظفر مقطوع العدم، بمعنى أنّ وجود الحجّه الواقعيّه حينئذ كعدمه، و ليس مورثاً لوقوع المكلف فى مئونه التكليف الذى يشمله هذه الحجّه... إلى أن قال: و أمّا لو كان الحجّه فى علم الله ثابتة فى الواقع و كان فى علمه تعالى أيضا بحيث لو تفحص عنه لظفر بها فحينئذ تكون الحجّه الواقعيّه بوجودها الواقعي المجهول مؤثراً فى التنجيز و الإثبات، و ليس متوقّفا على تحقّق الوجود العلمى لها؛ فإنّ الإيصال الذى شأن الأمر ليس إلّا نصب الدليل على وجه يكون سهل الوصول إلى من أراد الوصول... إلى أن قال:

و أمّا أثر الإسقاط فالحجّه المجهوله غير مفيده من هذا حيث مطلقا سواء كانت حجّه فى الواقع أم لم يكن، و على الأوّل سواء وصل على تقدير الفحص أم لم يصل و سواء قبل الفحص و بعده.

أمّا بعده فواضح. و أمّا قبله مع فرض الوصول لو تفحص مثلا لو كان المبتلى

به من أطراف العلم الإجمالى ثم قامت الشهره على إباحه هذا الطرف و كان الواجب واقعا موجودا فيه و شكّ فى حجّيه الشهره و كانت فى الواقع حجّه بحيث لو تفحص المكلف عن حجّيتها لوصل إليها و مع ذلك لم يتفحص و ارتكب هذا الطرف على جهل بحجيه الشهره فهذه الحجّيه الواقعيه بوجودها الواقعي لا تورث سقوط تبعه ذلك الوجوب الواقعي عن هذا المكلف.

و سرّ ذلك أنّ مقدمات صحّه عقوبه المولى و حجّته على العبد تامّه لا نقص فيها؛ فإنّ العلم الإجمالى منجز للواقع و حجّه تامّه للمولى، و لا بدّ للعبد فى ترك الإطاعه مع وجود هذه الحجّه القويّه للمولى من وجود مستند يستند إليه فى ذلك حتّى يجيب به عند سؤال المولى، و يكون حجّه له فى قبال حجّه المولى. و فى هذا الفرض المفروض أنّ تحقّق الحجّه على الإباحه فى الواقع مع شكّ المكلف فيه ليس لهذا المكلف الشاكّ حجّه فى قبال المولى، فيكون حجّه المولى و هو العلم الإجمالى حجّه عليه و مورثه لصحّه عقابه.

و الفرق بين ما هاهنا و بين مرحله التنجيز حيث قلنا بأنّ الحجّه الواقعيه بوجودها الواقعي حجّه للمولى و مستند له فى العقاب و قلنا هنا بأنّ وجوده الواقعي الموصوف بكونه يوصل إليه على تقدير الفحص ليس بمستند و حجّه للعبد فى رفع العقاب:- أن لا يطلب فى باب حجّه المولى إلّا- إتمام المقدمات التى من شأن المكلف إقامتها، و ليس المقدمات الأخر للوصول إلى المكلف المطلوبه منه مطلوبه من المكلف، مثلا: لو بيّن الشارع الحكم فى مكان يصل صوته إلى العبد عادة، فأوجد العبد باختياره مانعا عن إصغائه، فليس التقصير حينئذ إلّا- من قبل العبد، فوظيفه المولى إقامه الحجّه على وجه كان الوصول إليه بالطريق المتعارف سهلا... إلى أن قال:

و هذا بخلاف مرحله الإسقاط، فوجود الحجّه فى الواقع بهذا النحو ليس مثمرا و منتجا للعبد شيئا فى رفع العقاب عن نفسه؛ فإنّ رافع العقاب عنه استناده فى العمل

على خلاف القواعد و الاصول المنجزه عليه التكليف ظاهرا حجه قائمه على الرخصه، و الاستناد إنما يتحقق لو علم بوجود الحجه المذكوره، فلا يتحقق الاستناد إليه بمجرد وجودها الواقعي مع عدم العلم بها.

فتحصّل: أنّ وجود الحجه الواقعيه المجهوله لا- يؤثر شيئاً في مرحله التنجيز و الإثبات، إلا- في صورته واحده و هي ما إذا كانت موجوده و كان المكلف يظفر بها لو تفحص، و أمّا في مرحله الإسقاط فلا يؤثر شيئاً أصلاً في شيء من الصور. (١)

حاصله: أنّ اللازم هو الاستناد في المعدّر دون المنجز، فإنّ معيار صحّه العقاب هو وجود البيان، و المفروض أنّه متحقّق بحيث لو تفحص عنه لظفر به و هو كاف في التنجيز و المؤاخذة، هذا بخلاف المعدّر فإنّه لا- يكفي بوجوده الواقعي، بل يحتاج إلى الاستناد، و المفروض أنّه لم يستند إليه. و عليه فمن علم إجمالاً- بوجوب الظهر أو الجمعه عليه فلم يأت بالظهر مثلاً- و كان هو الواجب واقعا يصحّ أن يعاقب عليه و إن كان بحسب الواقع دليل على عدم وجوبه بحيث لو اطّلع عليه لكان حجه له على المولى (٢).

و يمكن أن يقال: إنّ العلم الإجمالي مؤثّر في وجوب الاحتياط في جميع الأطراف لو لم يرد في بعضها بيان لعدم وجوبه و إلاّ انحصر تأثيره في الوجوب في الطرف الآخر، و المفروض في المقام كذلك؛ فإنّ الحجه المجهوله التي لو تفحص عنها لظفر بها بيان لعدم وجوب الظهر و لا- توقّف لكونه بياناً على الاستناد كما لا يخفى. و معه لا تأثير للعلم الإجمالي بالنسبه إليه. و عليه فلا وجه لمؤاخذته بالنسبه إلى ترك الظهر، بل يكون قبيحاً؛ لأنّه عقاب بلا بيان بل عقاب مع البيان على الخلاف، فالبيان

ص: ٦١٥

١- ١) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه ٤٨٠: ١- ٤٨٣.

٢- ٢) الدرر: ٣٥٦.

الذى لو تفحص عنه لظفر به يكفى فى رفع المؤاخذة، و ليس ذلك إلا معنى المعذريه.

فلا فرق فيما ذكر بين المنجزيه و المعذريه، و لا تفاوت بين أن يكون المورد من موارد العلم الإجمالى و بين أن لا يكون كذلك بل يحتمل التكليف و لم يفحص، فعلى كل تقدير تكفى الحججه المجهوله للبيان مع فرض كونها بحيث لو تفحص عنها لظفر بها، و بناء على كفايه الحججه المجهوله التى لو تفحص عنها لظفر بها فى المعذريه لا- يكون ترك الظهر معصيه، نعم تركه يكون تجزيا؛ لوجود المعذر الواصل.

لا يقال: إن تارك الظهر لم يعلم بوجود المعذر.

لأننا نقول: وصوله المتعارف بحيث لو تفحص عنه لظفر به كاف فى صدق البيان، و مع صدق البيان على خلاف الواقع يكون معذرا بالنسبه إلى الواقع سواء كان من مورد العلم الإجمالى أو لم يكن و سواء علم التارك به و استند إليه أو لم يعلم و لم يستند إليه، فتدبر جيدا.

و دعوى أن بناء العقلاء فى المقام على كون التارك عاصيا، مندفعه بأنه غير ثابت، بل البناء على الأخذ بالحججه الواصله، و المفروض هو وجودها فى المقام، و هى تفيد المعذريه من دون حاجه إلى الاستناد.

و لذلك قوينا فى مبحث الاجتهاد و التقليد صحه عمل من كان عمله مطابقا لفتوى من كان يجب عليه تقليده حين العمل و ان كان مخالفا لفتوى من يجب تقليده فعلا بناء على الإجزاء و عدم لزوم الاستناد إلى الحجج الشرعيه و كفايه المطابقه العمليه فى سقوط الأوامر الواقعيه حكومه كما هو الظاهر.

فلا- يضر إطلاق حججه رأى المجتهد الثانى بالنسبه إلى الأعمال الماضيه؛ لأنه لا يؤثر فيما امثل و سقط أمره، كما هو مقتضى الإجزاء على المختار. و بقیه الكلام فى محله.

الفصل الرابع: فى تأسيس الأصل

و لا إشكال فى أنّ التعبد بالظنّ الذى لم يدلّ دليل على جواز التعبدية محرّم لما دلّ عليه الأدلّه الأربعة و يكفى من الكتاب قوله تعالى: قُلْ آللّهُ أَذَنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ حيث دلّ على أنّ إسناد حكم إلى اللّهِ من دون دليل افتراء على اللّهِ تعالى.

و من السنّه قوله عليه السّلام فى عداد القضاء من أهل النار و رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم بالقضاء من دون علم و دليل محرّم و إن طابق الواقع.

و من العقل تقييح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى.

و من الإجماع ما ادّعاه الفريد البهبهاني فى بعض رسائله من أنّ عدم جواز التعبد بالظنّ الذى لا دليل على اعتباره بديهى عند العوام فضلا عن العلماء.

و دعوى أنّ الاحتياط أيضا تعبد بما لا دليل على اعتباره و مقتضى ما ذكر هو حرمة.

مندفعه بأنّه فرق بين الالتزام بشىء على أنّه من قبل المولى مع عدم العلم بأنّه من ناحيته و بين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه فتحصل أنّ التعبد بالظنّ مع الشكّ فى رضايه الشارع بالعمل به فى الشريعة تعبد بالشكّ من دون دليل و هو باطل بحكم

و أمّا مجرد العمل على طبقه فهو غير محرّم إلّا- إذا خالف أصلا من الاصول اللفظية أو العمليه التي تدلّ على وجوب الأخذ بمضمونها حتّى يعلم الرافع.

ثمّ إنّ البحث عن الحرمة التكليفية للتعيّد بالظنّ و عدمها خارج عن البحث الاصولي إذ الأنسب به هو أن يقال إنّ الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص أو بالعموم هو عدم الطريقيّ أو عدم الحجّيه جزما و عليه فلا- يترتب على المشكوك اعتباره الآثار المترتبة على الطريق و الحجّيه نعم يمكن أن يقال إنّ مرجع البحث عن الحرمة التكليفية للتعيّد بالظنّ إلى نفي الحجّيه لوجود الملازمه بينهما بناء على عدم إمكان جعل الحجّيه بنفسها إذ الحجّيه حينئذ منتزعه عن الأحكام التكليفية و عليه فلا بأس بتقرير الأصل بما ذكره الشيخ في الفرائد من أنّ الأصل هو حرمة التعبد و الالتزام بشيء بعنوان أنّه من قبل المولى.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ نفس الشكّ في جواز التعبد بالظنّ و عدمه يكفي في القطع بعدم حجّيه التعبد بالظنّ و بعدم ترتيب شيء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه لأنّ الطريق أو الحجّيه لا- يتحققان من دون الوصول. و عليه فمع الشكّ في الطريقيّ و الحجّيه يحصل القطع بانتفاء الموضوع و معه فلا مجال لاستصحاب عدم الحجّيه أو الطريقيّ لأنّ الأثر و هو التنجيز أو التعذير لم يترتب على الطريق أو الحجّيه بوجودهما الواقعي بل الأثر مترتب على الواصل من الطريق أو الحجّيه و العلم بهما فمع الشكّ في الطريق و الحجّيه يقطع بانتفاء الموضوع و مع القطع لا مجال لاستصحاب العلم لعدم تماميه أركانه كما لا يخفى.

إذ الشيء إذا كان بوجوده العلمي موضوعا فإذا شكّ فيه حصل العلم بعدم وجود موضوعه و مع العلم بعدم وجود موضوعه لا حاجة إلى الدليل الاجتهادي فضلا عن الأصل العملي كما لا يخفى.

بقى شيء و هو أنّ الحجّه تتمّ بالوصول و المعيار فى الوصول هو أن تكون الحجّه موجوده بحيث لو تفحص عنها المعكف لظفر بها فإنّ هذا وصول عرفا و لذا لو لم يتفحص و كانت الحجّه موجوده بنحو مذكور تتمّ الحجّه عليه لأنّها واصله عرفا كما أنّه لو كانت موجوده فى الواقع و تفحص عنها المعكف و لم يظفر بها لم تتمّ الحجّه لعدم صدق الوصول عرفا بالنسبه إليها إذ ليست الحجّه بحيث لو تفحص عنها لظفر بها فوجودها فى الواقع كالعدم.

و لا فرق فى ذلك بين مرحله التنجيز و بين مرحله الإسقاط و العذر، لأنّ المعيار هو صدق الوصول و هو يعمّ المرحلتين.

و دعوى أنّ هذا مختصّ بمقام التنجيز و الإثبات دون مقام التعذير و الإسقاط فإنّ الحجّه المجهوله غير مفيده من هذا الحث مطلقا سواء كانت حجّه فى الواقع أنّه لم تكن و على الأوّل سواء وصلت على تقدير الفحص أم لم تصل و سواء قبل الفحص أو بعده.

أمّا بعد الفحص فواضح و أما قبله مع فرض الوصول لو تفحص فلأنّ الحجّه الواقعيه بوجودها الواقعي لا تورث سقوط تبعه ذلك الوجوب الواقعي عن هذا المعكف.

بل لا بد للتعبّد فى ترك الإطاعه مع وجود العلم الإجمالى بالتكليف من وجود مستند يستند إليه فى الترك ففى هذا الفرض تحقّق الحجّه على الإباحه فى الواقع مع شكّ المعكف فيه ليس لهذا المعكف الشاكّ حجّه فى قبال المولى بل يكون العلم الإجمالى حجّه عليه و موجب لصحّه عقابه. فتحصّل أنّ وجود الحجّه الواقعيه المجهوله لا يؤثّر شيئا فى مرحله التنجيز و الإثبات إلّا فى صورته واحده و هى ما إذا كانت موجوده و كان المعكف يظفر بها لو تفحص عنها و أمّا فى مرحله الإسقاط فلا يؤثّر شيئا أصلا فى شيء من الصور.

مندفعه بأنّ العلم الإجمالى مؤثّر فى وجوب الاحتياط فى جميع الأطراف لو لم يرد فى بعض الأطراف بيان لعدم وجوبه و إلاّ انحصر تأثيره فى الوجوب فى الطرف الآخر.

و المفروض فى المقام كذلك فإنّ الحجّه المجهوله التى لو تفحص عنها لظفر بها بيان عرفى لعدم وجوب طرف من أطراف العلم الاجمالي و لا توقّف لكون الحجّه المجهوله بيانا على الاستناد و معه لا تأثير للعلم الإجمالى بالنسبه إلى طرف قامت الحجّه على عدم وجوبه و عليه فلا وجه للمؤاخذة بالنسبه إلى ترك هذا الطرف بل تكون المؤاخذة عليه قبيحه لأنّه عقاب بلا بيان بل عقاب مع البيان على الخلاف فالبيان الذى لو تفحص المعكف عنه لظفر به كفى فى الحجّيه و رفع المؤاخذة و ليس ذلك إلاّ معنى المعذريّه فلا وجه للفرق بين مقام المنجزيه و مقام المعذريّه.

كما لا تفاوت بين أن يكون المورد من موارد العلم الإجمالى و بين أن لا يكون كذلك بل يحتمل التكليف و لم يفحص و على كلّ تقدير تكفى الحجّه المجهوله للبيان مع فرض كونها بحيث لو تفحص عنها المعكف لظفر بها.

و بناء على كفايه الحجّه المجهوله التى لو تفحص عنها لظفر بها فى المعذريّه لا يكون ترك الواجب الذى وردت الحجّه فى الواقع على إباحته معصيه. نعم غايته هو التجزى و ذلك لوجود المعذّر الواصل كما هو المفروض و دعوى لزوم الاستناد لبناء العقلاء عليه. مندفعه بأنّه غير ثابت بل تكفى الحجّه الواصله عرفا كما هو المفروض فى المقام و الله هو الهادى.

فهرس محتويات الكتاب المقصد الرابع فى العام و الخاص الفصل الأول

فى تعريف العام ٧

الخلاصه: ٣٧

الفصل الثانى فى حجّيه العام المخصّص فى الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المبيّن ٤٥

الخلاصه: ٥٥

الفصل الثالث فى حجّيه العام المخصّص فى الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المجمل ٥٨

الخلاصه: ١٢٧

الفصل الرابع فى جواز العمل بالعام قبل الفحص و عدمه ١٤٩

الخلاصه: ١٥٥

الفصل الخامس فى عموميه التكاليف و الخطابات لغير الموجودين و الحاضرين ١٥٧

الخلاصه: ١٧٢

الفصل السادس فى أنّ تعقّب العام بضمير لا يراد منه إلا بعض أفراد العام هل يوجب تخصيص العام به أو يوجب الإجمال أو لا؟

١٧٨

الخلاصه: ١٨٧

الفصل السابع فى تعارض المفهوم مع العموم ١٩١

ص: ٦٢١

الخلاصه: ٢٠٤

الفصل الثامن فى الاستثناء المتعقب للجمل ٢٠٩

الخلاصه: ٢٢٢

الفصل التاسع فى وجه تقديم الخاص على العام ٢٢٨

الخلاصه: ٢٣٠

الفصل العاشر فى أن التخصيص فيما إذا لم يكن العام آيبا عن التخصيص ٢٣١

الخلاصه: ٢٣٢

الفصل الحادى عشر فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ٢٣٣

الخلاصه: ٢٣٦

الفصل الثانى عشر فى الدوران بين التخصيص و النسخ ٢٣٨

الخلاصه: ٢٥١

المقصد الخامس فى المطلق و المقيد و المجمل و المبيّن الفصل الأول فى تعريف المطلق ٢٥٦

الخلاصه: ٢٨١

الفصل الثانى فى مقدّمات الاطلاق ٢٨٨

الخلاصه: ٣٠٩

ص: ٦٢٢

الفصل الثالث فى كئفه الجمع بين المطلق و المقيد ٣١٨

الخلاصه: ٣٣٢

الفصل الرابع فى المجل و المين ٣٣٧

الخلاصه: ٣٤٠

المقصد السادس فى الأمارات و الحجج المعتبره شرعا أو عقلا المقدمه ٣٤٥

الخلاصه: ٣٥٣

الباب الأول الفصل الأول فى القطع ٣٥٦

الجهه الاولى: فى ان القطع يكون بنفسه طريقا الى الواقع ٣٥٦

الجهه الثانيه: فى ان القطع هل تكون حججه ذاتيه أم لا؟ ٣٥٧

الجهه الثالثه: فى أنه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أو لا؟ ٣٦٤

الجهه الرابعه: فى التجرى ٣٧٩

الخلاصه ٣٩١

تنبيهات ٤٠٣

الخلاصه ٤٢٦

الجهه الخامسه: فى أقسام القطع ٤٣٥

الخلاصه ٤٥٥

الجهه السادسه: فى امكان أخذ القطع فى موضوع نفسه أو مثله أو ضده أو مخالفه و عدمه ٤٥٨

ص: ٦٢٣

الخلاصه ٤٧٥

الجهه السابعه:فى أخذ الظن فى موضوع الحكم ٤٨١

الخلاصه ٤٨٦

الجهه الثامنه:فى وجوب موافقه القطع التزاما ٤٨٨

الخلاصه ٤٩٣

الجهه التاسعه:فى قطع القطّاع و الوسواس و نحوهما ٤٩٥

الخلاصه ٥١٨

الجهه العاشره:فى العلم الاجمالي ٥٢٧

الخلاصه ٥٤٤

الباب الثانى فى الظن الفصل الأول فى امكان التعبد به ذاتا ٥٥٠

الخلاصه ٥٥٢

الفصل الثانى فى انّ التعبد بالظنّ و جعل الحجيه له ممكن وقوعا ٥٥٤

الخلاصه ٥٥٨

الفصل الثالث فى الوجوه التى استدل بها لاستحاله التعبد بغير العلم من الأمارات و الاصول ٥٦٠

الخلاصه ٥٩٤

الفصل الرابع فى تأسيس الأصل ٦٠٦

الخلاصه ٦١٧

ص: ٦٢٤

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 الإخصائيين 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

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 آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : 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

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

