التقريرات الأصولية

لأبحاث الأستاذ الأعظم إمام المحققين
الميرزا محمد حسين الغروي النائيني رضوان الله عليه
١٢٧٦ - ١٣٥٥ هـ

بقلم
المحقق المدقق الشيخ حسين الحلي قدس سره
١٣٠٩ - ١٣٩٤ هـ

الجزء الخامس
(العام والخاص والمجمل والمبين والقطع)

تحقيق
الشيخ مصطفى أبو الطابوق

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية



التقريرات الأصولية

التقريرات الأصولية

لأبحاث الأستاذ الأعظم إمام المحققين
الميرزا محمد حسين الغروي النائيني رضوان الله عليه
١٢٧٦ – ١٣٥٥ هـ

بقلم
المحقق المدقق الشيخ حسين الحلي قدس سره
١٣٠٩ – ١٣٩٤ هـ

الجزء الخامس

(العامّ والخاصّ والمجمل والمبيّن والقطع)

تحقيق
الشيخ مصطفى أبو الطابوق

مركز المرتضى لأحياء التراث والبحوث الإسلامية



٢٦١

ح٨٩ الحلّيّ، حسين.

التقريرات الأصوليّة لأبحاث الأستاذ الأعظم إمام المحقّقين الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ (١٢٧٦-١٣٥٥هـ)/ بقلم حسين الحلّيّ؛ تحقيق مصطفى أبو الطابوق .-ط١ .- كربلاء: دار الكفيل، ٢٠٢٥

ج٥ (٤٥٣ص)؛ ٢٤سم.

١- الفقه الإسلاميّ- أصول -٢- أبو الطابوق، مصطفى(تحقيق) أ- العنوان.

رقم الإيداع ٢٦١٨

المكتبة الوطنيّة / الفهرسة أثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٦١٨) لسنة ٢٠٢٥

الكتاب: التقريرات الأصوليّة لأبحاث الشيخ النائينيّ.

المؤلّف: الشيخ حسين الحلّيّ

مراجعة وتدقيق: مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلاميّة.

التصميم والإخراج الفنّيّ: كرّار عبد المهدي تويج.

الناشر: مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلاميّة.

الطبعة: الأولى.

عدد النسخ: ٥٠٠.

المطبعة: دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع.

تاريخ الطبع: ١٤٤٧هـ - ٢٠٢٥م.



محفوظة جميع الحقوق

العراق - النجف الأشرف


بسم الله الرحمن الرحيم
وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ
مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا
رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ
التوبة ١٢٢



[الكلام]

[في العموم والخصوص]

الكلام في العموم والخصوص

إذا عرفت هذه الأمور، فنقول: إنَّ الكلام في باب العموم والخصوص يكون في مباحث:

الأوّل

المبحث الأوّل في التمسّك بالعامّ المخصّص

هل العامّ المخصّص يكون حجّة في الباقي أم لا؟

والحقّ هو الأوّل[1]، أمّا بناءً علىٰ عدم المجازيّة فواضح، وأمّا بناءً عليها، فهو وإن توقّف فيه البعض[2] من جهة تخيّل أنَّه بعد سقوط الحقيقة تكون المجازات متساوية، فكلّ مرتبة من المراتب التي هي بعد المرتبة العليا تكون مجازًا، فلا يكون حمل اللفظ عليها إلّا من قبيل الترجيح بلا مرجّح، إلّا أنّ الإنصاف أنَّه لا ينبغي التوقّف في كونه حجّة في الباقي، حيث إنَّ دلالة العامّ علىٰ آحاده غير ارتباطيّة، ومجازيته إنَّما هي من جهة عدم دلالته علىٰ البعض الخارج، لا من جهة دلالته علىٰ البعض الباقي، وهذا هو الذي ينبغي أن يكون مراد الشيخ قدس سره فيما نقله عنه في التقرير[3] فلا يتوجّه

---

(١) يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١١٦.

(٢) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ١٩٩.

(٣) يُنظر: مطارح الأنظار: ٢/ ١٣٢.

عليه ما في الكفاية[١]*.

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) أفاد -في الليلة الآتية- ما حاصله: أنَّه بناءً على عدم الوضع للمركّبات لم يكن التجوّز في استعمال العامّ في التخصيص معقولًا، وأمّا بناءً على ثبوت الوضع للمركّبات فالتجوّز وإن كان ممكنًا، إلّا أنَّه لا أثر لكون العامّ المخصّص مجازًا في الباقي أو كونه حقيقة، لكونه ظاهرًا فيه على كلّ حال.

أمّا بناءً على كونه حقيقة فيه فواضح، وأمّا بناءً على كونه مجازًا، فلأنَّ التجوّز تارةً يكون لأجل تبدّل أصل المعنى الموضوع له كما في مثل استعمال لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع، ومنه استعمال العشرة في التسعة -مثلًا- بأن يحكم على العشرة -مثلًا- بحكم، ثمّ

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنَّ عمدة مطلب الشيخ قدّس سرّه هو أنَّ دلالة العامّ على بعض أفراده غير منوطة بدلالته على البعض الآخر، فلا تكون على الآحاد ارتباطيّة، كي يكون زوالها عن البعض موجبًا لزوال ملاك تلك الدلالة على البعض الباقي، ليكون دلالته إلى البعض الباقي محتاجًا إلى ملاك جديد، وحينئذٍ فيتمّ ما وجّهه عليه في الكفاية[٢] من أنَّ آحاد العامّ وإن كانت غير ارتباطيّة إلّا أنَّ دلالته على كلّ واحد منها ارتباطيّة، فيحتاج دلالته على الباقي إلى ملاك يوجب دلالته عليه؛ لارتفاع ملاك دلالته عليه في ضمن دلالته على الجميع.

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٣٠٢.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه.

بعد ذلك يرد دليل منفصل يدلّ علىٰ أنَّ موضوع ذلك الحكم واقعًا هو التسعة، فكان أصل المعنىٰ هو مجموع العشرة، والذي أُريد من اللفظ هو التسعة، فيكون حينئذٍ غير مستعمل في أصل معناه، وأمّا لو أشار إلىٰ جماعة وحكم عليهم بحكم، فكان ظاهره كون ذلك الحكم حكمًا لهم جميعًا علىٰ وجه يكون كلّ واحدٍ منهم محكومًا بذلك الحكم.

ثمّ بعد هذا يرد دليل منفصل يدلّ علىٰ أنَّه لم يرد في حكمه المذكور إلّا بعض تلك الجماعة، بحيث إنَّه أخرج بعضهم، فمن الواضح أنَّ مثل ذلك لا يكون موجبًا للخلل في استعمال الإشارة بالنسبة إلىٰ ما كان باقيًا، وإنَّما أقصىٰ ما فيه أن يكون بعض أفراد تلك الجماعة المشار إليها بلفظ هؤلاء خارجًا، فكان اللفظ مجازًا باعتبار عدم إرادة ما خرج، لا باعتبار إرادة ما بقي ولم يخرج، والعامّ الشموليّ المخصّص من هذا القبيل، بمعنىٰ أنَّا لو قلنا بوضع المركّبات، وقلنا بأنَّ العامّ بعد التخصيص يكون مجازًا، فالمجازيّة إنَّما هي بهذا المعنىٰ، أعني أنَّ التجوّز كان باعتبار عدم إرادة ما خرج بالتخصيص، لا باعتبار إرادة ما بقي، فإنَّ إرادته لما بقي باقية علىٰ حالها، وعلىٰ ما كانت عليه قبل التخصيص، وإنَّما وقع الخلل في ذلك الخارج باعتبار أنَّه لم يرده، فيكون نظير الإشارة في أنَّها إشارة إلىٰ ذلك الباقي، علىٰ كلّ حال، غاية الأمر أنَّها كانت قبل التخصيص إشارة إلىٰ الباقي وإلىٰ ذلك الخارج، ولم يحدث بخروج ما خرج إلّا عدم إرادة الخارج مع بقاء الإرادة بالنسبة إلىٰ الباقي بحالها.

المبحث[1] الثاني

المبحث الثاني في التمسّك بالعامّ في الشبهة المفهوميّة عند إجمال المخصّص

فيما لو كان المخصّص مجمل المفهوم، لكونه مردّدًا بين الأقلّ والأكثر، أو بين المتبائنين، فهل يسري إجماله إلىٰ العامّ أو لا؟

وقبل الشروع في بيان المختار من ذلك ينبغي أن نقدّم مقدّمة: وهي أنَّه قد تقدّم أنَّ الدلالة علىٰ قسمين: تصوّريّة* وتصديقيّة.

والتصوّريّة: هي عبارة عن خطور المعنىٰ في بال السامع بمجرّد سماع اللفظ من دون حكم علىٰ ذلك المعنىٰ الذي خطر بأنَّ المتكلّم أراده.

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّه بناءً علىٰ ما شرحناه سابقًا[2] من عدم كون التقييد تصرّفًا في المراد باللفظ المطلق، وأنَّه إنَّما يكون تصرّفًا فيه باعتبار الحكم عليه، بمعنىٰ أنَّ التصرّف يكون في نفس الحكم ينبغي أن يُقال: إنَّ المتكلّم بلفظ «كلّ عالم» لا يريد به إلّا نفس العالم بما له من المعنىٰ.

وهذا هو معنىٰ الدلالة التصديقيّة، لكن لا يمكن الحكم علىٰ ذلك المتكلّم بأنَّه أوجب إكرام كلّ عالم إلّا بعد فراغه من الكلام، ولم يقيّده بقوله: «عادل»، وإلّا فإنَّه إن قيّده بقوله: «كلّ عالم عادل» كان ذلك موجبًا لحصر حكمه وهو وجوب الإكرام بخصوص العادل من العالم.

وبالجملة: بناءً علىٰ ذلك الذي شرحناه يكون المتوقّف علىٰ انقضاء الكلام هو الدلالة من ناحية الحكم، والذي لا يتوقّف علىٰ

---

(١) أرّخ المقرّر تَدَّلُّ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢ شعبان، ١٣٤٧هـ).

(٢) يُنظر: ٤/ ٤٠٨، وما بعدها من هذا الكتاب.

والثانية: -أعني التصديقيّة- هي عبارة عن الحكم بأنَّ ذلك المعنىٰ الخاطر في الذهن عند سماع اللفظ مرادًا للمتكلّم علىٰ وجه يمكن نسبته إليه بعنوان القول والنقل بالمعنىٰ، كما يمكن نسبته إليه بعنوان الإرادة، فيقال: إنَّ المتكلّم أراد هذا المعنىٰ، وبعد ذلك تصل النوبة إلىٰ الحجّيّة، وهي عبارة عن كون المتكلّم ملزمًا بكلامه، وأنَّه لو كان الكلام موجّهًا إلىٰ عبده لكان ذلك العبد مؤاخذًا بذلك الكلام.

ثمّ إنَّ الدلالة التصوّرية تحصل، كما عرفت بمجرّد سماع اللفظ، أمّا التصديقيّة فهي لا تحصل إلّا بعد انقضاء الكلام، بحيث إنَّه ما دام متشاغلًا بكلامه لا يحكم عليه بأنَّه أراد ذلك المعنىٰ الذي خطر بالبال، بل يبقىٰ ذلك المعنىٰ الخاطر في ذهن السامع غير محكوم عليه بالإرادة، فإن ألحق بذلك اللفظ ما يُوجب صرفه إلىٰ معنىٰ غير ذلك الذي خطر أوّلًا انصرف إليه، وبعد تماميّة الكلام

انقضاء الكلام هو الدلالة علىٰ أنَّه قصد باللفظ معناه، وهذه الدلالة هي المسمّاة بالدلالة التصديقيّة؛ فإنَّها كما حقّق في محلّه[1] عبارة عن كون المتلفّظ مريدًا وقاصدًا وملتفتًا في قبال الساهي أو المتكلّم بلا قصد؛ فإنَّه وإن أوجب حضور المعنىٰ في ذهن السامع، إلّا أنَّه لمّا لم يكن ذلك عن قصد لم يكن صدور ذلك اللفظ منه كاشفًا عن شيء، وأقصىٰ ما فيه أنَّه يُوجب حضور المعنىٰ في ذهن السامع، كما يكون المعنىٰ حاضرًا في ذهنه عند سماع تلك اللفظة من الجاد.

---

(١) يُنظر: ١/ ١٣١ من هذا الكتاب.

يحكم بأنَّ المتكلّم أراد ذلك المعنىٰ وإن لم يلحق بذلك ما يُوجب صرفه إلىٰ غير معناه وأتمّ الكلام علىٰ ذلك حكم علىٰ ذلك المعنىٰ الخاطر أنَّه مراد المتكلّم.

ثمّ إنَّه وقع في الكلمات جملتان ظاهرهما التناقض:

الجملة الأولى قولهم إنَّ التخصيص بالمنفصل يُوجب تعنون العامّ به

الأولىٰ: قولهم: إنَّ التخصيص بالمنفصل يُوجب تعنون العامّ به، **والجملة الثانية**: قولهم: إنَّ المخصّص المنفصل لا يُوجب تقييد العامّ وتعنونه بعنوان الخاصّ، والجمع بين هذين[1] الجملتين، هو أن يُقال: إنَّ الجملة الأولىٰ ناظرة إلىٰ موضوع الحكم واقعًا، **ومن الواضح** أنَّ التخصيص المنفصل يكون موجبًا لتقييد الموضوع الواقعيّ وحصره وتضييق دائرته، والجملة الثانية ناظرة إلىٰ مرحلة الظهور اللفظيّ، وأنَّ الجملة اللفظيّة بعد أن تمّ الكلام عليها ينعقد ظهورها، فلا يكون المخصّص المنفصل موجبًا لانهدام ظهورها وتقييد موضوع الحكم بذلك الخاصّ وإن أوجب تقييد ذلك الموضوع واقعًا.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: أمّا المخصّص المتّصل فيسري إجماله إلىٰ العامّ ويُوجب إجماله، سواء كان مردّدًا بين الأقلّ والأكثر، أو كان مردّدًا بين المتباينين؛ لما عرفت من عدم انعقاد الظهور ما دام المتكلّم متشاغلًا بالكلام، فإذا ألحق به ما يكون مجملًا أوجب ذلك إجماله وتردّده بين المقيّد بالأقلّ والمقيّد

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (هاتين).

بالأكثر، أو تردّده بين المقيّد بأحد المتبائنين والمقيّد بالآخر، سواء كان التقييد بطريق التوصيف، أو كان بطريق الاستثناء.

وأمّا المخصّص المنفصل، فقد عرفت أنَّه لا يكون موجبًا لانهدام الظهور، وإنَّما يكون موجبًا لتقييد الموضوع الواقعيّ، وبذلك يكون موجبًا لقصر حجّيّته بما عدا الخاصّ، وحينئذٍ فإن كان الخاصّ مردّدًا بين المتبائنين كان موجبًا لعدم حجّيّة العامّ في كلّ واحد منهما للعلم بأنَّ الموضوع الواقعيّ قد قيد بعدم أحدهما، وإن كان الخاصّ مردّدًا بين الأقلّ والأكثر لم يكن موجبًا لسقوط حجّيّة ذلك الظهور إلّا بالنسبة إلىٰ الأقلّ؛ لأنَّه هو الذي علم بأنَّ الموضوع الواقعيّ مقيّد به، أمّا الأكثر فلمّا لم يكن الخاصّ حجّة فيه، فلم يحصل العلم بأنَّ الموضوع الواقعيّ مقيّد به، فيكون ظهوره في عدم التقييد حجّة لكونه بالنسبة إليه بلا مزاحم.

والحاصل[1]: أنَّه لو كان المخصّص متّصلًا كان موجبًا لعدم انعقاد الظهور في العموم، فلا يمكن الحكم بأنَّ المتكلّم أراد كلّ فرد، ومع اتّصال كلامه بما يُوجب تقييده بالمردّد بين المتبائنين أو بين الأقلّ والأكثر، سواء كان ذلك بطريق الاستثناء أو كان بطريق التوصيف؛ إذ لو قال: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق» وتردّد الفاسق بين خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة،

---

(١) أرّخ المقرّر قدّس سرّه هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٣ شعبان، ١٣٤٧هـ).

أو قال: «أكرم العلماء إلّا بعضهم»، أو قال: «إلّا زيدًا»، وكان زيد مردّدًا بين متعدّدين كان إجمال الخاصّ في الأوّل ساريًا إلىٰ العامّ، بمعنىٰ أنَّه مع اتّصاله* بالعامّ يوجب كون ذلك العامّ -أعني العلماء- مردّدًا بين كونه هو المقيّد بمن سوىٰ مرتكب الكبيرة أو هو المقيّد بمن سوىٰ مرتكب الصغيرة أو الكبيرة، فيكون من هذه الجهة مجملًا، بمعنىٰ أنَّه لا يمكن الحكم بأنَّ المتكلّم أراد الأوّل أو أراد الثاني، بحيث إنَّه لا يمكن نسبة أحد المعنيين إليه بعنوان القول والنقل بالمعنىٰ، وهكذا الحال في باقي الأمثلة.

وأمّا لو كان المخصّص منفصلًا، فإن كان مردّدًا بين المتبائنين مثل «لا تكرم زيدًا العالم» وتردّد «زيد» بين متعدّدين، فهو وإن كان

---

* **قلتُ: لا يُقال** بناءً علىٰ ما شرحتموه من كون التقييد تصرّفًا في ناحية الحكم ينبغي أن يكون العامّ حجّة في مسألة المخصّص المتّصل المردّد بين الأقلّ والأكثر؛ لأنَّ تعليق الحكم بطبيعة العالم توجب سرايته في جميع أفراده إلّا أن يكون قرينة توجب الخروج، والمفروض أنَّ قوله: «إلّا الفسّاق» لا ينهض إلّا في إخراج مرتكب الكبيرة، فيبقىٰ مرتكب الصغيرة علىٰ حاله من اقتضاء الحكم له؛ لأنَّه لم يكن بالنسبة إليه ما يُوجب صدّ الحكم وعدم سرايته إليه.

لأنّا نقول: إنّ قوله: «إلّا الفسّاق» وإن لم يكن ظاهرًا في صدّ الحكم وقصره علىٰ ما عدا مرتكب الصغيرة، إلّا أنَّه يكون موجبًا لعدم انعقاد ظهور تعليق الحكم بالعالم في الشمول لمرتكب الصغيرة.

بعد أن استقرّ ظهور العامّ في جميع الأفراد علىٰ وجهٍ حكم علىٰ المتكلّم أنَّه أراد الجميع، وصحّ أن يُقال: إنَّه قال ذلك وأمر بإكرام جميع العلماء، إلّا أنَّه بعد ورود «لا تكرم زيدًا» ينكشف لنا الخطأ في ذلك الحكم بالنسبة إلىٰ زيد، وينهدم الظهور المذكور بالنسبة إليه؛ لأنَّ ذلك الدليل كاشف عن أنَّ مراده الواقعيّ هو ما عدا زيد، فيكون الظهور مقصورًا علىٰ ما عداه، وبذلك يعود العامّ مجملًا بالنسبة إليه بعد أن كان ظاهرًا فيه.

وهذا هو الفارق بين المتّصل والمنفصل، فإنَّ المتّصل من أوّل الأمر يوجب قصر الظهور علىٰ ما عدا زيد، ولا ينعقد ظهور للكلام إلّا فيما عداه، فيكون العامّ من أوّل الأمر مجملًا بالنسبة إليه، بخلاف المنفصل فإنَّ الظهور للكلام ينعقد ويتمّ بالنسبة إلىٰ زيد وغيره، ولكن بعد ورود الخاصّ ينهدم ظهور العامّ في «زيد»، وينقصر الظهور علىٰ ما عداه فهما بالنسبة إلىٰ الظهور في زيد يكونان من قبيل الدفع والرفع، فالمتّصل يكون دافعًا وموجبًا لعدم انعقاد

وبالجملة: أنَّ تعليق وجوب الإكرام بكلّ عالم، وإن كان في نفسه مقتضيًا للشمول لكلّ عالم حتّىٰ مرتكب الصغيرة، إلّا أنَّ اتّصال «إلّا الفسّاق» به أوجب عدم انعقاد ظهوره في الشمول المذكور، ويكون ذلك من قبيل اتّصال الكلام بما يصلح للقرينة علىٰ التقييد الموجب لسقوط مقدّمات الحكمة في المطلق الذي هو فيما نحن فيه مصبّ العموم.

الظهور بالنسبة إلىٰ زيد، والمنفصل يكون رافعًا للظهور بعد تمامه واستقراره مع كونهما مشتركين في كون العامّ بعد ذلك الخاصّ لا يكون له ظهور بالنسبة إليه، هذا فيما كان المخصّص المنفصل مرددًا بين المتبائنين.

وأمّا ما يكون مردّدًا بين الأقلّ والأكثر، فلا إشكال في سقوط ظهور العامّ بالنسبة إلىٰ الأقلّ، أمّا بالنسبة إلىٰ المقدار الزائد فحيث إنَّ تقييد ما أُريد من العامّ بذلك المقدار يكون مشكوكًا للشكّ في شمول الخاصّ لذلك المقدار، فلا سبيل لنا إلىٰ إسقاط ظهور العامّ بالنسبة إلىٰ ذلك المقدار الزائد، بل يكون ظهور[1] فيه باقيًا فيكون هو المحكم.

فإن قلت: إنَّه بعد ورود «لا تكرم الفُسّاق» يكون الخارج من العموم هو الفاسق الواقعيّ، ولو كان هو مردّدًا عندنا بين الأقلّ والأكثر، إلّا أنَّه علىٰ أي يقيد العامّ بمن عدا الفاسق الواقعيّ، فيكون موجبًا لسقوط ظهوره بالنسبة إلىٰ الفاسق الواقعيّ لانهدام الظهور بالنسبة إليه، فيعود المحذور المذكور في المتّصل المردّد بين الأقلّ والأكثر؛ لما عرفت من اشتراكهما في عدم ظهور العامّ فيما عدا الخاصّ في كلّ منهما غير أنَّه في المتّصل يكون بنحو الدفع وفي المنفصل يكون بنحو الرفع.

والجواب[2] عمّا تقدّم من الإشكال أن يُقال: إنَّ العامّ بعد فرض

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (ظهوره).

(٢) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٤ شعبان، ١٣٤٧هـ).

انعقاد ظهوره في كونه تمام الموضوع يكون الخاصّ المنفصل موجبًا لتقييده وتضييق دائرته بما عدا ذلك الخاصّ.

ومن الواضح أنَّ الخاصّ المنفصل إنَّما يكون مقيّدًا لذلك الموضوع الذي تكفّله العامّ بما يحكيّ عنه من الواقع، لا بنفس مفهومه، وحينئذٍ فلو كان الخاصّ المنفصل مجملًا مردّدًا بين الأقلّ والأكثر كعنوان الفاسق لم يكن ذلك العنوان -أعني نفس مفهوم الفاسق- قيدًا لما هو الموضوع الواقعيّ، لوجوب الإكرام، بل يكون القيد هو واقع الفاسق فما تحقّق كونه واقعًا مصداقًا[1].

وحاصل الإشكال هو أنَّ العامّ مثل «أكرم العلماء» وإن انعقد ظهوره في أنّ عنوان العالم هو تمامّ الموضوع، وأنَّه مطلق من جهة التقسيمات الطارئة عليه ككونه فاسقًا أو غير فاسق، فكان شاملًا لكلّ فردٍ من أفراد العالم فاسقًا كان أو غيره، إلّا أنَّه بعد ورود «لا تكرم فسّاق العلماء» يكون الموضوع الواقعيّ لوجوب الإكرام مقيّدًا بغير الفاسق ويكون الفاسق من العلماء خارجًا عن موضوع ذلك الحكم، وحيث كان الفاسق مردّدًا بين خصوص مرتكب الكبيرة أو الشامل لمرتكب الصغيرة أيضًا كان موضوع وجوب الإكرام وهو العالم غير الفاسق مجملًا أيضًا؛ لتردّده بين المقيّد بغير خصوص مرتكب الكبيرة أو المقيّد بغير مطلق المرتكب، سواء كان مرتكبًا للكبيرة أو مرتكبًا للصغيرة، فيكون شموله للعالم المرتكب للصغيرة مشكوكًا، فلا يمكن التمسّك بالعموم المذكور بالنسبة إليه كما لا

---

(١) وقع هنا بياض في النسختين بمقدار نصف ورقة.

يمكن التمسّك به لو كان تقييده بغير الفاسق متّصلًا به.

وبعبارة أُخرىٰ: أنَّ العموم إنَّما يكون نافعًا فيما لو كان الشكّ في الشمول ناشئًا عن الشكّ في تقييد إطلاق المصب بما هو من التقسيمات الطارئة علىٰ ذلك المصبّ، أمّا لو كان الشكّ في دخوله تحت العامّ ناشئًا من جهة أُخرىٰ، فلا يكون العموم متكفّلًا لإزالتها، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنَّ الشكّ في دخول مرتكب الصغيرة تحت العامّ لم يكن ناشئًا عن الشكّ في تقييد مصبّ ذلك العامّ وهو العالم بأن لا يكون مرتكب الصغيرة كي يُقال: إنَّ ظهور إطلاقه المفروض الانعقاد يكون مزيلًا للشكّ المذكور، بل يكون الشكّ المذكور ناشئًا عن الشكّ في أنَّ قوله: «لا تكرم الفاسق» شامل لمرتكب الصغيرة.

ومن الواضح أنَّ شمول «لا تكرم الفاسق» له وعدم شموله له من التقسيمات الطارئة علىٰ مصبّ العموم كي يكون إطلاقه حاكمًا بشمول العموم له.

والحاصل أنَّ محصّل كون الحكم العامّ شاملًا لهذا الفرد هو أنَّ الحكم يكون واردًا علىٰ هذا الفرد، سواء كان مرتكب الصغيرة أو لم يكن، فلو كان الشكّ في شمول الحكم العامّ له ناشئًا عن الشكّ في تقييد مصبّ ذلك العامّ له لا يكون مرتكبًا للصغيرة كان إطلاق المصبّ كافيًا في إزالة ذلك الشكّ.

أمّا لو كان الشكّ في شمول الحكم العامّ لهذا الفرد ناشئًا عن كون هذا الفرد -أعني مرتكب الصغيرة- مشمولًا لقوله: «لا تكرم الفاسق» لم يكن إطلاق المصبّ نافعًا في إزالة الشكّ المذكور؛ إذ

لا يمكن أن يُقال: إنَّ هذا القيد يكون الحكم العامّ واردًا عليه سواء كان مشمولًا لقوله: «لا تكرم الفاسق»، أو لم يكن مشمولًا له، فإنّ شموله له وعدم شموله أجنبيّ عن إطلاق ذلك المصبّ، بل يمكن أن يُقال: إنَّه لا يعقل إطلاق المصبّ بالنسبة إلىٰ كون ذلك الفرد مشمولًا لقوله: «لا تكرم الفُسّاق» أو كونه غير مشمول؛ إذ لا شبهة في عدم بقاء ذلك الإطلاق علىٰ تقدير كونه مشمولًا له، فتأمّل.

والجواب عن هذا الإشكال هو أن يُقال: إنَّ إطلاق المصبّ ليس ناظرًا إلىٰ الأفراد كي يُقال: إنَّ ذلك الفرد المحتمل كونه مشمولًا لقوله: «لا تكرم الفُسّاق» لا يكون إطلاق المصبّ نافعًا في رفع احتمال كونه مشمولًا له، بل إنَّ إطلاق المصب إنَّما هو عبارة عن إطلاق نفس ذلك العنوان الكلّيّ الذي ورد عليه العموم، وإنَّ ذلك العنوان الكلّيّ لم يقيّد عند ورود الحكم العامّ عليه بأن لا يكون مرتكبًا للصغيرة.

ومن الواضح أنَّ هذا الإطلاق محفوظ للمصبّ المذكور فيكون الحكم شاملًا لما إذا كان العالم مرتكبًا للصغيرة كما إذا لم يكن مرتكبًا لها، فلم يبقَ من الإشكال إلّا قياس المخصّص المنفصل علىٰ المخصّص المتّصل.

والجواب عنه حينئذٍ بالفرق الواضح بين كون التقيّد متّصلًا وكونه منفصلًا، حيث إنَّ تقييد العالم بغير الفاسق لو كان متّصلًا به يكون الموضوع هو العالم المقيّد بمفهوم غير الفاسق، وحيث إنَّ هذا المفهوم كان مجملًا، فيكون ما ورد عليه الحكم -أعني العالم غير الفاسق- مجملًا أيضًا، بخلاف ما لو كان التقييد المذكور منفصلًا مثل قوله: «لا تكرم فسّاق العلماء»؛ فإنَّه لا يكون بنفسه

موجبًا للتقييد، بل باعتبار كونه مثبتًا لما يحكي عنه هذا الدليل -أعني حرمة إكرام الفاسق الواقعيّ- وحيث إنَّ الثابت منه إنَّما هو حرمة إكرام مرتكب الكبيرة كان موضوع وجوب الإكرام مقيّدًا بهذا المقدار، بمعنىٰ أنَّ العالم المحكوم عليه بوجوب الإكرام إنَّما يكون مقيّدًا بما إذا لم يكن مرتكب الكبيرة.

وأمّا تقييده بما إذا لم يكن مرتكب الصغيرة فلم يثبت، وحينئذٍ فيكون إطلاقه بالنسبة إلىٰ ارتكاب الصغيرة وعدمه بحاله؛ إذ لم يقم دليل يدلّ علىٰ تقييد إطلاقه بخصوص أحد القسمين من هذا التقسيم بعد فرض انعقاد ظهوره في ذلك الإطلاق.

وهذا بخلاف ما لو كان التقييد متّصلًا؛ فإنَّه وإن لم يثبت تقييده بأحد القسمين المذكورين -أعني مرتكب الصغيرة وغيره- إلّا أنَّه لمّا لم ينعقد ظهوره في الإطلاق من هذه الجهة لم يمكن التمسّك به في وجوب إكرام مرتكب الصغيرة.

فقد ظهر لك الفرق في المخصّص المجمل المردّد بين الأقلّ والأكثر بين ما يكون المخصّص متّصلًا، وبين إذا كان منفصلًا*.

---

* **قلتُ**: أمّا المردّد بين المتباينين، فقد عرفت[1] سقوط العامّ في كلّ من ذينك المتبائنين، سواء كان المخصّص متّصلًا أو كان منفصلًا، أمّا المتّصل فواضح لعدم انعقاد الظهور في كلّ واحد منهما، وأمّا المنفصل فلأنَّه وإن انعقد الظهور في كلّ منهما إلّا أنَّه بعد أن ورد المخصّص وعلم بحرمة إكرام أحدهما كان تخصيص العامّ وتقييده بعدم أحدهما معلومًا حينئذٍ فلا يمكن التمسّك بالعامّ في كلّ واحدٍ منهما للعلم بتقييده بعدم أحدهما.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٦)، وما بعدها من هذا الجزء.

والفرق بينه وبين المنفصل المردّد بين الأقّل والأكثر هو أنَّ الدليل الدالّ علىٰ تحريم الإكرام هناك لم يكن حجّة إلّا في خصوص الأقّل، فلا يمكن أن ينهض دليلًا علىٰ التقييد إلّا بذلك المقدار، بخلاف تحريم الإكرام هنا، فإنَّ الدليل الدال علىٰ حرمته بالنسبة إلىٰ ما هو مردّد بين المتبائنين يكون حجّة في واحدٍ منهما، بمعنىٰ أنَّه يكون موجبًا للعلم بحرمة إكرام أحدهما، أو بعدم وجوبه، فكان موجبًا للعلم بأنَّ موضوع وجوب الإكرام مقيّد بعدم أحدهما فلا بُدَّ أن يكون مجملًا بالقياس إلىٰ كلّ واحدٍ منهما، بمعنىٰ أنَّه لا يمكن تحكيم ذلك العامّ في شيء منهما، لأنَّ تحكيمه في كلّ واحدٍ منهما ممّا يقطع بعدمه، وتحكيمه في واحدٍ معيّن منهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح.

وبعبارة أُخرىٰ بعد ورود ذلك الخاصّ المردّد بينهما لا يمكن الحكم بأنَّ المتكلّم أراد بالعامّ كلّ واحدٍ منهما؛ للقطع بخلاف ذلك، ولا يمكن الحكم أيضًا بإرادة واحدٍ معيّن منهما دون الآخر، لكونه ترجيحًا بلا مرجّح، وحينئذٍ فلا يكون في البين إلّا التردّد بينهما، وأقصىٰ ما فيه هو الحكم بأنَّ المتكلّم أراد أحدهما، وهو معنىٰ انهدام الظهور وصيرورة اللفظ مجملًا بالنسبة إلىٰ كلّ واحدٍ منهما.

خلاصة البحث

وهاهنا مباحث متعلّقة بما تقدّم من سريان الإجماليّ[١] من الخاصّ المتّصل إلىٰ العامّ، والفرق في السريان المذكور في الخاصّ المنفصل بين كونه مردّدًا بين الأقلّ والأكثر وبين كونه مردّدًا بين المتبائنين:

تنبيه في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

الأوّل: أنّه لو كان أحد المتبائنين الذين تردّد الخاصّ بينهما من أفراد ذلك العامّ، والآخر ليس من أفراده بأن قال: «لا تكرم زيدًا» -مثلًا- وكان «زيد» مشتركًا بين شخصين أحدهما «عالم»، والآخر «غير عالم»، فهل يحكّم العامّ علىٰ إجمال الخاصّ، ويكون موجبًا لانحلال العلم الإجماليّ الناشئ عنه، فيكون «زيد العالم» واجب الإكرام، ويكون الذي يحرّم إكرامه أو الذي لا يجب هو زيد الجاهل، ويكون حال العامّ في ذلك حال البيّنة القائمة علىٰ تعيين أحد طرفي العلم الإجماليّ في كونها موجبة لانحلاله؟ أو أنّ العامّ يكون مجملًا من هذه الجهة، ويبقىٰ زيد العالم علىٰ ما هو عليه من التردّد فيه بين كونه داخلًا تحت «أكرم العلماء»، أو كونه محرّم الإكرام؟

قد يُقال بالثاني استنادًا في ذلك إلىٰ الفرق بين العامّ والبيّنة، فإنّ البيّنة القائمة علىٰ أنّ المعلوم بالإجمال هو هذا الطرف تكون شارحه للعلم الإجماليّ ورافعة لإجماله، بخلاف عموم العامّ؛ إذ ليس هو شارحًا لذلك الإجمال[٢]، فيكون حال التمسّك بأصالة العموم علىٰ وجوب «إكرام زيد العالم» حال الأصل العمليّ الجاري في أحد الأطراف في عدم كونه رافعًا للإجمال.

والحقّ هو الأوّل للفرق الواضح بين الأصول اللفظيّة والأصول

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (العلم الإجماليّ).

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (العلم الإجماليّ).

العمليّة، فإنَّ الأصول العمليّة لمّا لم يمكن ترتّب اللوازم عليها لم تكن رافعة للإجمال، بخلاف الأصول اللفظيّة، فإنَّ مثبتها لمّا كان حجّة على وجه يترتّب عليها اللوازم اللاحقة لمؤدّياتها كانت موجبة لرفع الإجمال، فيكون حالها من هذه الجهة حال البيّنة، وحينئذٍ نقول: إنَّ مقتضى العموم هو وجوب إكرام زيد العالم، ولازم ذلك أن يكون المراد من قوله: «لا تكرم زيدًا» هو زيد الجاهل، فيكون العموم متكفّلًا لكلا جهتي الإشكال -أعني وجوب إكرام زيد العالم وعدم وجوب إكرام زيد الجاهل- وكون المراد من قوله: «لا تكرم زيد» هو زيد الجاهل، والجهة الأولى مترتّبة على نفس مؤدّى أصالة العموم، والجهة الثانية مترتّبة على لازم مؤدّاها؛ لأنَّ اللازم من جريان أصالة العموم بالنسبة إلى زيد العالم هو أن يكون المراد من زيد المحكوم بعدم وجوب إكرامه أو بحرمة إكرامه هو زيد الجاهل، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي ويرتفع الإجمال في ناحية قوله: «لا تكرم زيدًا»*.

---

* **قلتُ**: المراد بالعلم الإجماليّ في المقام هو العلم الإجمالي بحرمة إكرام أحد الزيدين الناشئ عن إجمال قوله: «لا تكرم زيدًا» المفروض تردّده بين زيد العالم وزيد الجاهل، فإنَّ مقتضى هذا العلم الإجماليّ في حدّ نفسه مع قطع النظر عن تحكيم العموم المستفاد من «أكرم كلّ عالم» هو لزوم الاجتناب عن كلّ من الزيدين المذكورين.

لا يُقال: إنَّ زيدًا العالم يكون من قبيل الدوران بين المحذورين؛ لأنَّه إن كان هو المراد بقوله: «لا تكرم زيدًا» كان محرّم الإكرام، وإن كان المراد

بقوله: «لا تكرم زيدًا» هو زيد الجاهل كان زيد العالم واجب الإكرام، فلا يكون التحريم في حقّه منجّزًا، لكونه من الدوران بين المحذورين، وإذا لم يكن التحريم قابلًا للتنجّز في زيد العالم لم يكن العلم الإجماليّ المردّد بين حرمة إكرامه وحرمة إكرام زيد الجاهل منجّزًا، لعدم قابليّة العلم الإجماليّ للتنجيز إذا كان الحكم المعلوم غير قابل للتنجّز في أحد طرفيه.

لأنّا نقول: أقصىٰ ما يقتضيه تردّد زيد العالم بين المحذورين هو عدم لزوم أحدهما في حقّه، وذلك لا ينافي تنجّز التحريم في حقّه، ولزوم ترك إكرامه من جهة وقوعه طرفًا لعلم إجماليّ آخر وهو العلم بحرمة الإكرام المردّدة بينه وبين زيد الجاهل، نعم، لا يكون الوجوب متنجّزًا في حقّه؛ لأنّه ليس بمقرون بالعلم الإجماليّ.

نعم، هو -أعني وجوب إكرام زيد العالم- لازم لأحد طرفيّ العلم الإجماليّ بالتحريم، وذلك الطرف هو ما لو كان المحرّم الإكرام هو زيدًا الجاهل، بخلاف ما لو كان المحرّم هو زيد العالم؛ فإنّه لا وجوب في البين حينئذٍ، فلا يكون الوجوب حينئذٍ إلّا احتمالًا بدويًّا فتجري فيه البراءة، ويكون اللازم هو اجتناب إكرام كلا الطرفين.

ثمّ إنّ نظير هذا المسألة ما لو قال: «اعطِ زكاتك لكلّ فقير»، ثمّ قال: «لا تعطِ زكاتك لزيد»، وكان زيد المذكور مردّدًا بين الغنيّ والفقير، فإن كان غنيًّا لم يكن ذلك من باب التخصيص، وإن كان فقيرًا كان من باب التخصيص، فهل تجري أصالة العموم، ويحكم بلازمها من كون زيد المذكور غنيًّا ولازمه أن لا يجوز دفع باقي الحقوق إليه، أو أنّ أصالة

العموم لا تجري، ويبقىٰ زيد بحاله من كونه مشكوك الغنىٰ والفقر؟

والشبهة في هذا الفرع مصداقيّة؛ لكن ليس فيها علم إجماليّ منجّز، بخلاف الشبهة في الفرع السابق فإنَّها مفهوميّة، وفيها علم إجماليّ منجّز، وفي كلا الفرعين لا بُدَّ من كون الخاصّ منفصّلًا.

أمّا لو كانت الشبهة في الفرع السابق مصداقيّة، بأن يكون قد أخرج زيدًا العالم، فإن تردّد مصداقًا بين عالمين كان من قبيل التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة في المخصّص المردّد بين المتبائنين، وسيأتي[1] الكلام فيه، وإن تردّد مصداقًا بين عالم وجاهل كان من الشبهة المصداقيّة في ناحية العامّ، ولا يجوز التمسّك فيه بالعموم بلا كلام، فتأمّل.

ملخّص في الصور المحتملة في المسألة

فقد تلخّص أنَّه إذا قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم زيدًا»، وحصل التردّد في زيد، فتارةً يكون زيد المذكور مردّدًا بين عالمين، وأُخرىٰ يكون مردّدًا بين عالم وجاهل، وكلّ منهما تارةً يكون علىٰ نحو الشبهة الحكميّة، وأُخرىٰ يكون علىٰ نحو الشبهة الموضوعيّة، فتكون الصور أربعًا:

الأولىٰ: ما يكون مردّدًا بين عالمين، والشبهة حكميّة، بأن يكون لنا من العلماء شخصان مسمّيان بـ«زيد»، وقد تردّد «زيد» المذكور بينهما، وهذه الشبهة هي الشبهة المفهوميّة المردّدة بين المتبائنين، وقد تقدّم[2] منه تَقْرِيْبُ عدم جواز التمسّك بالعموم فيها ولزوم الرجوع في ذلك إلىٰ

(١) يُنظر: صفحة (٣٣) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (١٣) من هذا الجزء.

الأصول العمليّة، والأصل في مثل ذلك هو التخيير؛ لأنَّه من دوران الأمر بين المحذورين في كلّ من الطرفين، وهل يلزمه إكرام أحدهما وترك الآخر مخيّرًا فرارًا عن المخالفة القطعيّة في ترك كلّ منهما، وفي إكرام كلّ منهما، أم يجوز له ذلك؟ محلّ تأمّل وإشكال، وإن كان الظاهر هو تعيّن الأوّل، أعني التبعيض، هذا لو كان مفاد التخصيص هو الحرمة، ولو كان مفاده هو مجرّد عدم الوجوب لزم الاحتياط بإكرامهما معًا؛ للعلم الإجماليّ بوجوب إكرام أحدهما.

الصورة الثانية: ما يكون مردّدًا بين عالمين، والشبهة مصداقية، وهو ما نذكره فيما سيأتي من مثال الشبهة المصداقيّة المردّدة بين المتبائنين، بأن لا يكون لنا إلّا زيد واحد عالم، لكن لبعض العوارض اشتبه بشخصين عالمين لم نعلم أنَّ أيّهما هو المسمّىٰ بزيد، وسيأتي[1] أنَّه لا يجوز الرجوع إلىٰ العامّ في مثل ذلك لا للعلم الإجماليّ بتنجّز التحريم في كلّ منهما؛ لأنَّه لا يتأتّىٰ فيما لو كان مفاد التخصيص هو مجرّد عدم الوجوب، ولا لتعارض أصالة العموم في كلّ منهما لأنَّه لا يتأتّىٰ فيما لو كان[2] قد مات أحدهما، بل لأنَّ هذه الشبهة بنفسها مسقطة للعموم كما تسقطه لو كان مصداقيّة مردّدة بين الأقلّ والأكثر.

ثمّ بعد الفراغ عن عدم جريان العموم فيها لا بُدَّ من الرجوع إلىٰ الأصول العمليّة، وهي التخيير لو كان مفاد الدليل هو التحريم،

(١) يُنظر: صفحة (٣٣) من هذا الجزء.

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (كانت).

والاحتياط بإكرامهما لو كان مفاده هو مجرّد عدم الوجوب، علىٰ حذو ما تقدّم في الصورة الأولىٰ.

الصورة الثالثة: ما يكون مردّدًا بين عالم وجاهل، والشبهة مفهوميّة، بأن يكون من سمّي بزيد شخصين أحدهما المعيّن عالم، والآخر جاهل، ولم نعلم المراد به منهما، وهذه[1] تقدّم[2] الكلام عليها منه قدّس سرّه وأفاد أنّه يجري العموم في حقّ العالم منهما ويُوجب انحلال العلم الإجماليّ.

ولا يخفىٰ أنَّ العلم الإجماليّ بحرمة إكرام أحدهما إنّما يكون إذا كان مفاد الدليل هو الحرمة، أمّا إذا كان مفاده هو مجرّد عدم الوجوب، فلا يكون في البين علم إجماليّ، ويجري العموم حينئذٍ في حقّ العالم بلا كلام؛ لكونه بالنسبة إليه من قبيل الشكّ في التخصيص مع عدم تحقّق العلم الإجماليّ الذي قد تخيّل أنّه مزاحم للعامّ.

الصورة الرابعة: ما يكون أيضًا مردّدًا بين عالم وجاهل لكن تكون الشبهة مصداقيّة، بأن لا يكون لنا إلّا شخص واحد معيّن مسمّىٰ بزيد وكان عالمًا، وهو المراد بقوله: «لا تكرم زيدًا» لكن لبعض العوارض اشتبه بشخص جاهل، بحيث لم نعرف أنّ أيّهما هو زيد المذكور، وفي هذه الصورة لا ريب في سقوط العموم في كلّ من الشخصين المزبورين؛ لتردّد كلّ منهما بين الخروج موضوعًا والخروج حكمًا، وبعد الرجوع إلىٰ الأصول العمليّة يكون كلّ منهما غير محتمل الوجوب، لكن إن كان مفاد الدليل هو

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (وهذه الصورة).

(٢) يُنظر: صفحة (٢٥) من هذا الجزء.

التحريم وجب الاجتناب عنهما للعلم الإجماليّ بحرمة إكرام أحدهما، وإن لم يكن مفاده إلّا مجرّد عدم الوجوب فلا أثر للشبهة أصلًا.

هذا إن كان المراد بقوله: «لا تكرم زيدًا»، هو زيد العالم، وحصل الاشتباه المذكور.

وإن كان المراد به هو زيد الجاهل واشتبه زيد المذكور ببعض أفراد العلماء اشتباهًا خارجيًّا، بحيث لم نعرف أنَّ أيّهما هو زيد المذكور، فلا ريب في سقوط العموم في كلّ منهما، لكونه من الشبهة المصداقيّة في ناحية العامّ، فإنّ كلّ واحدٍ من الشخصين حينئذٍ يكون مشكوك العلميّة، وبعد الرجوع إلىٰ الأصول العمليّة يكون دوران الأمر بين المحذورين جاريًا في كلّ منهما إن كان مفاد الدليل هو التحريم، وإن كان مفاده هو مجرّد عدم الوجوب كان من قبيل العلم الإجماليّ بوجوب إكرام أحدهما، فيلزم إكرامهما معًا.

هذا تمام الكلام علىٰ الصور الأربع المذكورات.

وهناك **صورة خامسة** لصورة تردّد زيد المذكور هي خارجة عن هذه الصور الأربع المذكورات، وهي ما لو قال: «لا تكرم زيدًا»، وكنّا نعرف زيدًا بشخصه، لكن لم ندرِ أنَّه عالم، فيكون قوله المذكور تخصيصًا لقوله: «أكرم العلماء»، أم أنَّه ليس من العلماء، فلا يكون تخصيصًا للعموم المذكور، فيكون التردّد حينئذٍ من قبيل الدوران بين التخصيص والتخصّص. وهذه هي التي أشرنا إليها فيما تقدّم[1] وقلنا: إنَّها لا تكون إلّا مصداقيّة.

(١) يُنظر: صفحة (٢٧) من هذا الجزء.

وأثر هذا التردّد والشكّ هو علىٰ الأوّل -وهو التخصيص- يمكننا أن نرتّب علىٰ زيد المذكور الآثار الأُخر للعلماء التي هي غير وجوب الإكرام من[1] قبول قوله، وحجّيّة فتواه -مثلًا- ونحو ذلك ممّا نفرضه أثرًا للعالم وكان ذلك الأثر غير وجوب الإكرام، وعلىٰ الثاني، وهو كون التخصّص، أعني زيد المذكور خارجًا عن العلماء خروجًا موضوعيًّا، فلا يمكننا أن نرتّب عليه أثرًا من آثار العلماء، لا وجوب الإكرام ولا غيره من الآثار.

وفي جريان أصالة العموم في مثل[2] لنثبت بها أنَّ زيدًا المذكور ليس من العلماء، وأنَّه خارج عنهم خروجًا موضوعيًّا محلّ تأمّل وإشكال، منشؤه أنّا وإن قلنا بحجّيّة المثبت من الأصول اللفظيّة إلّا أنَّه لا بُدَّ في جريانها من ترتّب الأثر علىٰ مجريها، ثمّ نثبت بذلك لازمها، والمفروض في المقام أنّا لا نتمكّن من ترتيب أثر أصالة العموم في مجراها الذي هو زيد المذكور، للعلم بأنَّه غير واجب الإكرام، فلا معنىٰ لجريان أصالة عموم وجوب الإكرام في حقّه.

اللَّهُمَّ إلّا أن يكتفىٰ في صحّة جريانها فيه بمجرّد ترتّب ذلك اللازم وإن لم يترتّب عليه أثر نفس العموم المذكور، فتأمّل.

---

(١) قوله: (من) من نسخة (ب).

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (مثل ذلك).

الأمر[1]

في التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة

المبحث الثالث في التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة

قد مضىٰ الكلام علىٰ الشبهة المفهوميّة، والكلام الآن في الشبهة المصداقيّة، ولا إشكال في عدم جواز التمسّك بالعامّ فيما لو كان الشكّ في تحقّق مصداقه، كما لو قال: «أكرم العلماء» وشكّ في كون زيد عالمًا، وإنَّما الإشكال فيما لو شكّ في تحقّق عنوان المخصّص.

فنقول: أمّا المخصّص المتّصل، فلأجل أنَّه يُوجب عدم انعقاد العموم إلّا في التخصيص يكون الشكّ فيه راجعًا إلىٰ الشكّ في تحقّق موضوع الحكم، وهو ممّا لا إشكال في عدم جواز التمسّك فيه.

وأمّا المخصّص المنفصل ففيه خلاف، ورُبّما يُنسب الجواز إلىٰ المشهور، ومنشأ هذه النسبة هو ما تسالموا عليه من الحكم بالضمان في الموارد التي يشكّ فيها في كون اليد يدُّ أمانة، أو يدُّ ضمان، وسيأتي[2] إن شاء الله تعالىٰ بيان الوجه في الحكم المذكور، وأنَّ الوجه فيه ليس هو التمسّك بعموم علىٰ اليد، كما سيتّضح إن شاء الله تعالىٰ أنَّ ما حكم به الشيخ قدس سره من انفعال ما يشكّ

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، وله الحمد والصلاة والسلام علىٰ خيرِ خلقه محمّدٍ وآله الطاهرين، ومنه تعالىٰ نستمد التوفيق والعناية والتسديد إنَّه أرحم الراحمين الأحد: ١٢ والاثنين: ١٣ شوّال، ١٣٤٧هـ».

(٢) يُنظر: صفحة (٣٦) من هذا الجزء.

في كرّيّته بالانفعال بملاقاة النجاسة[1] ليس الوجه فيه هو الأخذ بالعموم في الشبهة المصداقيّة.

وكيف كان، فالحقّ في المسألة هو عدم الجواز مطلقًا سواء كان العموم بنحو القضيّة الحقيقيّة، أو كان بنحو القضيّة الخارجيّة.

نعم، إنَّ الدليل الذي أقاموه علىٰ جواز التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة من كون الشبهة راجعة إلىٰ التخصيص الزائد، إنَّما يتصوّر في القضيّة الخارجيّة دون القضية الحقيقيّة، وإن كان ذلك الدليل مردودًا أيضًا في القضيّة الخارجيّة كما في القضيّة الحقيقيّة.

وبالجملة: أنَّ التحقيق هو عدم جواز التمسّك بالعموم في الشبهة المذكورة في كلا القضيّتين، أمّا القضيّة الحقيقيّة، فلأنَّك قد عرفت مرارًا أنَّ مرجعها إلىٰ قضيّة شرطيّة يكون مقدّمها مأخوذًا من عقد الوضع، وتاليها مأخوذًا من عقد الحمل، وأنَّ مثل «أكرم كلّ عالم» ينحلّ إلىٰ قولك: «كلّما وجد وكان عالمًا وجب إكرامه»، وأنَّ تلك القضيّة تنحلّ إلىٰ قضايا متعدّدة، وأنّ مرجع العموم -أعني شمول الحكم لكلّ واحدٍ من الأفراد الداخلة تحت عنوان الموضوع- إلىٰ عدم تقييد ذلك العنوان الكلّيّ بخصوص قسم من التقسيمات الطارئة عليه من كونه فاسقًا أو غير فاسق، نحويًّا أو غير نحويّ، وأنَّ مرجع التخصيص إلىٰ التقييد بخصوص قسم من تلك التقسيمات علىٰ وجه يكون موضوع ذلك الحكم مقيّدًا بما إذا كان عادلًا

---

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ٢/ ١٤٣.

-مثلًا- أو غير فاسق.

غاية الأمر أنَّه في المخصّص المتّصل يكون ذلك التقييد واقعًا في مرتبة الدلالة التصديقيّة، فلا يكون ظهوره منعقدًا إلّا في خصوص ذلك التقييد، وفي المخصّص المنفصل تكون الدلالة التصديقيّة التي هي محلّ الظهور محفوظة، ولكنّ المراد الواقعيّ يكون مقيّدًا، وحينئذٍ ففي المخصّص المنفصل يكون موضوع ذلك الحكم العامّ مقيّدًا بخصوص غير الفاسق، وبعد تقييده بذلك القيد لا يمكن التمسّك بالعموم في مورد الشكّ في تحقّق ذلك القيد، فإنَّ عنوان العامّ -أعني العالم مثلًا- وإن كان متحقّقًا في مورد الشكّ المذكور، إلّا أنَّه بعد أن قُيّد واقعًا بغير الفاسق يكون تحقّقه بما أنَّه مقيّد بذلك ومشكوكًا، كما أنَّ نفس ذلك الحكم لا يمكن التمسّك به أيضًا؛ لتوقّف تحقّقه علىٰ تحقّق موضوعه.

هذا كلّه في القضيّة الحقيقيّة، ومنه يعلم الحال في القضيّة الخارجيّة، فإنَّ الكلام فيها هو الكلام في القضيّة الخارجيّة من كون الإخراج موجبًا لتقييد موضوع الحكم بما عدا الخارج، ولا تفاوت بين القضيتين في الاستعمال، وإنَّما الفرق بينهما في أنّ الحكم في الأولىٰ وارد علىٰ العنوان الكلّيّ وبواسطته يسري إلىٰ الأفراد، وفي الثانية يكون الحكم واردًا علىٰ الأفراد ابتداءً، وهذا المقدار من الفرق لا يُوجب الفرق بينهما بجواز التمسّك في الثانية دون الأولىٰ بعد اشتراكهما في كون التخصيص موجبًا لتقييد ما ورد عليه الحكم بما عدا الخارج.

وأمّا حكمهم بالضمان في الموارد التي يشكّ فيها في كون اليد يدُ أمانةٍ أو ضمان، فقد قيل: إنَّه مبني علىٰ قاعدة المقتضي والمانع بدعوىٰ أنَّ اليد مقتضية للضمان وكونها يدُ أمانة مانع من ذلك[١]، وقيل: إنَّه مبنيٌّ علىٰ الأخذ بالعموم في مورد الشبهة المصداقيّة[٢]، وقيل: إنَّه مبنيٌّ علىٰ التمسّك بأصالة العدم بما هو مفاد ليس التامّة في مورد كون الأثر مترتّبًا علىٰ ما هو مفاد ليس الناقصة[٣].

والحقّ أنَّه[٤] ليس مبنيًّا علىٰ شيء من هذه الأمور، أمّا لأجل أنَّ عموم اليد من أوّل الأمر لا يشمل اليد التي تكون بتسليط من المالك، فيكون خروج ما كان منها بتسليط من المالك من باب التخصّص، لا من باب التخصيص، أو لأجل أنَّ العموم بنفسه شامل لذلك، ولكن قام الإجماع علىٰ خروج ما كان بتسليط من المالك فيكون من باب التخصيص.

وعلىٰ أيّ حال، فلا يكون التمسّك بالعموم في الموارد المشكوكة ممكنًا، وإنَّما حكموا فيها بالضمان من جهة الركون إلىٰ الأصل الموضوعيّ -أعني أصالة عدم التسليط من المالك- وليس هو من قبيل الأخذ بما هو مفاد ليس التامّة في مورد ترتّب الأثر علىٰ ما هو مفاد ليس الناقصة؛ إذ لم يكن تركّب الموضوع -أعني وضع

---

(١) يُنظر: محجّة العلماء: ٢/ ١٣٨.

(٢) يُنظر: مطارح الأنظار: ١٤٣، وما بعدها.

(٣) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٣٠٧.

(٤) قوله: (أنّه) من نسخة (ب).

اليد وعدم التسليط من المالك- تركّبًا تقييديًّا، فإنَّ وضع اليد وعدم تسليط المالك من قبيل العرضين لموضوعين، بل تركب اتّفاقيّ، بمعنىٰ أنَّ الأثر مترتّب علىٰ اجتماع هذين الجزئين في الزمان، فإذا فرض إحراز أحدهما وهو وضع اليد بالوجدان، وكان الآخر وهو عدم تسليط المالك محرزًا بالأصل كان ذلك كافيًا في تحقّق الموضوع وفي ترتّب أثره عليه، وهو الضمان.

ومن ذلك يعلم عدم جواز الرجوع إلىٰ مثل هذا الأصل في سائر موارد الشبهة المصداقيّة مثل «أكرم العلماء، ولا تكرم فُسّاقهم»؛ فإنَّه بعد الإخراج وكونه موجبًا لتقييد الموضوع بما عدا الخارج يكون تركّب الموضوع من العالم وغير الفاسق تركّبًا تقييديًّا، لكون ذلك من قبيل تركّب العرض ومعروضه، وبعد كون التركيب تقييديًّا يكون موضوع الحكم عبارة عن العالم المتّصف بأنَّه ليس بفاسق، فلا تجري فيه قاعدة إحراز أحد الجزئين بالأصل والآخر بالوجدان، فإنَّ جرّ عدم الفسق بما هو مفاد ليس التامّة لا ينفع في إحراز الجزء الآخر وهو اتّصاف ذلك العالم بأنَّه ليس بفاسق إلّا باعتبار لازمه العقليّ، أعني كون ذلك العدم صفة للعالم المذكور، فيكون الأصل مثبتًا.

ومن ذلك كلّه يظهر عدم تماميّة ما في الكفاية من الرجوع إلىٰ الأصل المذكور استنادًا في ذلك إلىٰ أنَّ الباقي تحت العامّ لا يكون

معنّونًا بعنوان خاصّ[١]؛ لما عرفت[٢] من أنَّ التخصيص يكون بالضرورة موجبًا لتقييد الباقي بما عدا عنوان الخاصّ، وأمّا ما أفاده تَدُّسُ من قوله: «بل بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاصّ» فلا يخفىٰ ما فيه؛ فإنَّه اعتراف بأنَّ الباقي يكون مقيّدًا بعدم عنوان الخاصّ.

ولو أُريد من ذلك الإشارة إلىٰ موضوع الحكم لا التقييد، بمعنىٰ أنَّ الباقي هو تلك الأفراد التي يشار إليها بأنَّها ما عدا الخارج، ففيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ هذا عبارة أُخرىٰ عن التقييد الواقعيّ، وأنَّ الباقي يكون في الواقع مقيّدًا قهرًا بعدم عنوان الخاصّ؛ لاستحالة الإهمال في الواقع؛ فإنَّه بعد خروج الفاسق، أمّا أن يبقىٰ عنوان العالم علىٰ ما هو عليه من شموله لكلا القسمين -أعني الفاسق وغير الفاسق- وهو خلف، وإمّا أن يكون مختصًّا بخصوص القسم الثاني، وهو عبارة أُخرىٰ عن التقيّد ولا واسطة بين هذين الأمرين؛ لما عرفت من استحالة الإهمال في الواقع وفي مقام الثبوت، وإن أمكن الإهمال في مقام الإثبات.

ثمّ إنَّه لم يتحصّل المراد من قوله تَدُّسُ: «بل بكلّ عنوان»؛ إذ لا محصّل للتقييد بكلّ عنوان؛ فإنَّه جمع في التقييد بين العناوين المتضادّة كما لا يخفىٰ.

وأمّا ما أفاده تَدُّسُ بقوله: «إلّا أنّ أصالة عدم تحقّق الانتساب بينها

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٣٠٧.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٥) من هذا الجزء.

وبين القريش[١]...»[٢] إلخ فليس هو إلّا عبارة عن الركون إلىٰ أصالة عدم كونها قرشيّة الذي اعترف بأنّه لا أصلّ له، غاية الأمر أنَّه بدّل كونها قرشيّة بالعنوان المنتزع منه وعبّر عنه بالانتساب بينها وبين قريش.

وأمّا ما يُقال من أنَّ الموضوع وإن كان مركّبًا تقييديًّا، أعني كون العالم -مثلًا- متّصفًا بأنَّه ليس بفاسق، إلّا أنَّ اتّصافه بذلك لمّا كان أمرًا زائدًا علىٰ أصل وجوده وكان اتّصافه بذلك مشكوكًا عند وجوده المحرز بالوجدان أمكن إجراء أصالة عدم اتّصافه.

ففيه: أنَّه قبل وجوده لمّا لم يكن بنفسه موجودًا لم يكن اتّصافه وعدم اتّصافه متحقّقًا، فإنَّ تقابل اتّصافه بذلك الوصف وعدم اتّصافه به بالنسبة إلىٰ نفس الذات يكون من قبيل العدم والملكة لا من قبيل الإيجاب والسلب، وحينئذٍ فقبل وجوده يكون كلا الأمرين غير متحقّق، بمعنىٰ أنَّه لا يكون اتّصافه بعدم الفسق متحقّقًا، كما لا يكون اتّصافه به متحقّقًا، والسالبة بانتفاء الموضوع من الأغلاط الصرفة، كما حقّقنا ذلك في مسألة اللباس المشكوك[٣]، وحينئذٍ فلم يبقَ إلّا التقدّم الرتبيّ، بمعنىٰ أنَّ أصل وجود الذات متقدّم رتبة علىٰ اتّصافها بعدم الفسق، وهذا التقدّم الرتبيّ لا ينفع في الاستصحاب؛ لأنَّه الجرّ بحسب الزمان.

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (قريش).

(٢) يُنظر: أجود التقريرات: ١/ ٤٦٥.

(٣) يُنظر: رسالة الصلاة في اللباس المشكوك: ١٨٩، و٢٦٨، كتاب الصلاة (الكاظميّ): ١/ ٣٥١، و كتاب الصلاة (للآمليّ): ١/ ٢٥٨.

في الفرق بين المخصّص اللُبّيّ واللفظيّ

بقي شيء وهو أنّه وقع في كلام الشيخ تدّثل ومن تأخّر عنه أنّه يجوز التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة إذا كان المخصّص لُبّيًّا[1]، ولا يخفىٰ ما فيه؛ فإنّه علىٰ إطلاقه غير تامّ؛ إذ لا فرق بين المخصّص اللفظيّ والمخصّص اللُبّيّ مثل «الإجماع» ونحوه في كون كلّ منهما موجبًا لتقيّد العامّ بما عدا الخاصّ الموجب لعدم التمسّك به في مورد الشبهة المصداقيّة.

نعم، فيما لو لم يكن المخصّص اللُبّيّ من قيود موضوع الحكم، وكان دخيلًا في ملاكه كان عموم الحكم كاشفًا عن وجود ذلك الملاك في كلّ واحدٍ من أفراد ذلك الموضوع حتّىٰ الفرد المشكوك، وكان عموم العامّ محكّمًا فيه؛ لكون إحراز الملاك في عهدة الآمر لا في عهدة المأمور كما في مثل «**لعن الله بني أُميّة قاطبة**»[2] فإنّ ملاك هذا الحكم هو ما يكشف عنه من الشقاوة الذاتيّة، فلو كان بعضهم مؤمنًا كان خارجًا عن هذا الحكم قطعًا؛ لعدم تحقّق ملاكه فيه، ولو كان بعضهم مشكوك الإيمان كان عموم ذلك العامّ كاشفًا عن شموله له وكان كاشفًا عن شقاوته الذاتيّة.

وهذا بخلاف ما يكون من المخصّصات اللُبّيّة قيدًا في موضوع الحكم، كما في العدالة بالنسبة إلىٰ قولهم عليهم السلام: «**انظروا إلىٰ من عرف حلالنا وحرامنا**»[3] فإنّه وإن كان كلّ قيد ممّا يتوقّف عليه تحقّق

---

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ٢/ ١٤٣.

(٢) يُنظر: مصباح المتهجّد: ٧٧٤، زيارة الحسين عليه السلام في يوم عاشوراء.

(٣) يُنظر: الكافي: ١/ ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح١٠.

الملاك، إلّا أنَّه لمّا لم يكن هو الملاك بنفسه، بل كان من محضّ التقييد لم يكن إحرازه في عهدة الآمر، بل كان إحرازه في عهدة المأمور، فلا يكون عموم العامّ كاشفًا عن تحقّق الملاك فيه، وعن واجديّته لذلك القيد*.

فقد تلخّص لك أنَّ ضابط القسمين هو أنَّ المخصّص اللُبي إذا كان راجعًا إلىٰ ملاك الحكم لم يكن مانعًا من التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة، وإلّا كان حاله حال المخصّص اللفظيّ ولو شكّ في ذلك وتردّد أمره بين القسمين كما في مثل «أكرم جيراني» مع العلم بخروج العدوّ منهم كان ملحقًا بالمخصّص اللفظيّ، فتأمّل.

فقد تلخّص لك: أنَّ ضابط القسمين هو أنَّ المخصّص اللُبّيّ في القسم الأوّل يكون راجعًا إلىٰ ملاك الحكم علىٰ وجه لا يمكن إلقاؤه إلىٰ المخاطب، ليكون عهدة تحصيله علىٰ المخاطب، بل

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّه بعد أن كان المخصّص مقيّدًا لا يمكن التمسّك بالعموم.

نعم، في مثل قولهم عليهم السلام: **«اللَّهُمَّ العن بني أُميّة قاطبة»**[1] حيث إنَّ المتكلّم به هو الإمام عليه السلام، ولم يخرج أحدًا منهم نستكشف منه أنَّ كلّ واحدٍ منهم مستحقّ اللّعن، بخلاف ما لو قال: «العنوا بني أميّة» فإنَّه في مورد الشكّ يكون حاله حال «قلِّد المجتهد» بعد قيام الدليل اللُبّيّ علىٰ خروج من كان فاسقًا.

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٠) من هذا الجزء.

كان عهدة تحصيله علىٰ الآمر، ولا بُدَّ فيه من كون التخصيص أفراديًّا، بمعنىٰ أنَّ أي فردٍ حصل القطع بعدم تحقّق الملاك فيه لم يكن العموم محكّمًا فيه.

وأمّا ما كان من الأفراد مشكوكًا، فحيث إنَّ عهدة تحصّل الملاك علىٰ المولىٰ، وأنَّ المخاطب ليس عليه إلّا الأخذ بما ألقاه إليه المولىٰ كان عموم العامّ محكّمًا فيه، ويستكشف من ذلك أنَّ المولىٰ قد أحرز الملاك في ذلك الفرد.

أمّا القسم الثاني، فحيث إنَّ التخصيص فيه لم يكن راجعًا إلىٰ الملاك، بل كان راجعًا إلىٰ تقييد الموضوع، كان عهدة تحصله علىٰ المخاطب كسائر قيود الموضوع، وكان تحكيم العامّ في مورد الشكّ غير ممكن.

ثمّ إنَّه لا فرق في الأوّل بين كون الدالّ علىٰ التخصيص هو حكم العقل الضروريّ، أو حكم العقل المتوقّف علىٰ النظر، أو كان هو الإجماع كما أنَّه في القسم الثاني يكون ما دلّ علىٰ التخصيص فيه هو حكم العقل الضروريّ ملحقًا بالتقييد اللفظيّ المتّصل، وما دلّ فيه علىٰ التخصيص حكم العقل النظريّ أو الإجماع ملحقًا بالتقييد اللفظيّ المنفصل.

هذا حال ما علم من أيّ القسمين، وأمّا ما كان صالحًا لكلّ واحد منهما كما في مثل «أكرم جيرانيّ» بالنسبة إلىٰ من يكون عدوًّا منهم، فإن كان الدليل علىٰ التقييد هو حكم العقل الضروريّ كان من قبيل ما إذا اكتنف الكلام بما يصلح للقرينيّة، وإن كان هو حكم

العقل النظريّ أو الإجماع لم يكن موجبًا لسقوط عموم العامّ في مورد الشكّ.

نعم، فيما علم أنَّه عدوّ يكون خارجًا عن عموم ذلك العامّ، غاية الأمر أنَّه لو كان الآمر عالمًا حكيمًا لم يكن ذلك الفرد الذي هو العدوّ مشمولًا للعامّ رأسًا، ولو كان الآمر غيره أيضًا يحكم على ذلك الفرد بالخروج، لكن يكون المتكلّم مخطئًا في إلقاء العامّ وعدم إخراج ذلك الفرد، فتأمّل*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنَّ الآمر إذا كان غير عالم بكون حكمه متناولًا لذلك الفرد الذي هو العدوّ، غاية الأمر أنَّه إنَّما حكم فيه بوجوب الإكرام لعدم علمه بكونه عدوًّا، فيكون ذلك من قبيل تخلّف الداعي والخطأ في التطبيق، نظير ما لو علمنا أنَّه لا يريد بيع من هو كاتب من عبيده وباعهم كلّهم وكان غير عالم بأنَّ زيدًا -مثلًا- كاتب منهم، فتأمّل.

ثمّ إنَّ كون المخصّص هو عين ملاك الحكم لا من قيود الموضوع محتاج إلى التأمّل، فإنَّ الغرض من الملاك في هذا المقام إن كان هو عبارة عن حكمة التشريع، لم يكن تخلّفها موجبًا للتخصيص؛ لعدم اطّرادها وانعكاسها، وإن كان عبارة عن علّة الحكم كانت من قيود الموضوع لا محالة؛ لأنَّ الضابط فيها هو كونها صالحة لأن تلقى إلى المخاطب عنوانًا كلّيًّا، والظاهر أنَّ الشهادة من هذا القبيل.

بل يمكن أن يُقال: إنَّ الإجماع القائم على حرمة لعن المؤمن ولو كان أمويًّا يكون مخصّصًا لعموم ما دلّ على جواز لعنهم، فيكون جواز «لعن بني أُميّة» مختصًّا بغير المؤمن الواقعيّ منهم.

وإن كان الغرض من الملاك هو المصالح والمفاسد التي تكون الأحكام تابعة لها عند العدليّة[١]، فهي أجنبيّة عن باب التخصيص بالمرّة، ولا ربط لها بالمكلّف، ولا أثرّ لشكّ المكلّف في تحقّق المصلحة في هذا الفرد وعدم تحقّقها، بل لا معنىٰ لأن يقول المكلّف: إنَّ الفرد الفلانيّ خارج لعدم تحقّق مصلحة الحكم فيه؛ إذ لا طريق له إلىٰ العلم بعدم تحقّق المصلحة فيه، وإلّا لصحّ لكلّ مبدعٍ أن يقول: إنّي أقطع بعدم المصلحة في بقاء الحكم كما ادّعىٰ من يقول: بحلّيّة الربا في هذا الزمان، وكما لو ادّعىٰ عمر بأنَّه يقطع بحرمة المتعة، وإن مصلحتها كانت في وقت خاصّ[٢]، كما نُقِل عنه في الهرولة بين الصفا والمروة ما مضمونه: أنَّه إنَّما كان هذا عندما بدأ الإسلام ضعيفًا، أمّا بعد أن ضرب الإسلام بجرانه الأرض، ففيم هذا الرّملان[٣].

ومع قطع النظر عن هذا كلّه نقول: إنَّ التخصيص اللبّيّ الراجع إلىٰ الملاك لا بُدَّ أن يكون موجبًا لتقييد الموضوع لجريان البرهان الذي أقمناه علىٰ التقييد في سائر التخصيصات؛ لأنَّه يُقال بعد العلم بأنَّ مثل «العن بني أُميّة» لا يكون شاملًا لمن يكون منهم مؤمنًا ولو من جهة القطع بعدم الملاك في المؤمن إن بقي عموم بني أُميّة علىٰ إطلاقه فهو خلف،

(١) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٢/ ١٤٨.

(٢) هذا الذي يشهد به ما ذكره أجود التقريرات: ٢/ ٣٤٣، بقوله: «لعدم صلاحيّة تقيّد موضوع الحكم بما هو ملاكه».

(٣) يُنظر: سنن ابن ماجة: ٢/ ٩٨٣، ح٢٩٥٢، السنن الكبرىٰ: ٥/ ٧٩.

ولا يمكن أن يكون مهملًا في الواقع، فتعيّن كونه مقيّدًا بعدم الإيمان.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّه يبقىٰ علىٰ إطلاقه، ولو فرض أنَّ شخصًا منهم كان مؤمنًا كان خارجًا منهم خروج تخصّص لا تخصيص ولو بعناية تنزيله منزلة من ليس منهم، فتأمّل.

لا يخفىٰ أنَّ ما أفاده (دام ظلّه) من أوّل مسألة التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة إلىٰ آخرها كان مفصّلًا جدًّا، وكان بترتيب ونظم غير هذا الذي حرّرته، ولكن لم أتوفّق لتحريره في وقته، وبعد مدّة رسمت ما بقي ببالي من ذلك، فلا ينبغي نسبته إليه (دام ظلّه).

المبحث[1] الثالث[2]

في لزوم الفحص عن المخصّص قبل العمل بالعامّ

المبحث الرابع في لزوم الفحص عن المخصّص قبل العمل بالعامّ

وهذا المبحث غير مختصّ بالعمومات، بل هو جارٍ في جميع الظواهر، والجامع هو أنَّ أصالة الظهور في كلام الشارع المقدّس وأمنائه صلوات الله عليهم أجمعين لا يُؤخذ بها إلّا بعد الفحص عمّا يُوجب الخروج عنها من تخصيص أو تقييد أو معارض مقدّم بحسب الدلالة.

والفرق بين الأصول العمليّة والأصول اللفظيّة التي هي راجعة إلىٰ أصالة الظهور هو أنَّ كلًّا منهما وإن شارك الآخر في عدم جواز العمل به قبل الفحص عمّا يوجب رفع اليد عنه، إلّا أنَّ الفحص في باب الأصول العمليّة لأجل عدم المقتضي قبله، وفي الأصول اللفظيّة لأجل وجود المانع، فإنَّ الفحص في باب العمليّة إنَّما يكون لازمًا من باب وجوب التعلّم بعد العلم بأنَّ هناك أحكامًا شرعيّة، وأنَّ الله تعالىٰ لم يخلق الخلق سُدىٰ، فقبل الفحص عن الحكم في الواقعة لا يمكن الأخذ بالأصل النافي فيها؛ لعدم جريان حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، لأنَّ العقل لا يحكم بذلك قبل الفحص،

---

(١) أرّخ المقرّر تدّثُ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، وله الحمد، وعليه نتوكّل، وبه نستعين، ومنه تعالىٰ نستمد التوفيق والعناية الأربعاء: ٦ ذي القعدة، ١٣٤٧هـ».

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (المبحث الرابع).

كما أنَّه لا يجري مثل «حديث الرفع»[١]؛ لأنَّه مسوق للامتنان، ولا امتنان في رفع التكليف قبل الفحص وإلّا لانسدّ باب إرسال الرسل وإنزال الكتب.

وهذا بخلاف الفحص في باب الأصول اللفظيّة؛ فإنَّه إنَّما يلزم لأجل وجود المانع من الأخذ بها قبل الفحص.

عمدة الموانع التي استُدلَّ بها على وجوب الفحص

وقد ذكروا موانع جعلوها دليلًا علىٰ وجوب الفحص أنهاها بعضهم إلىٰ ما يزيد علىٰ العشرة[٢]، ولكن كلّها مردودة، والعمدة في ما يدلّ علىٰ وجب الفحص أمران:

أحدهما: العلم الإجماليّ بوجود المخصّصات والمقيّدات.

والثاني: هو كون ديدن الشارع وأمنائه صلوات الله عليهم التكلّم بما له ظاهر، وإيكال ما يدلّ علىٰ إرادة خلافه إلىٰ محلّ آخر.

والفرق* بين الوجهين يظهر في العامّ أو المطلق الوارد في غير الكتب المتداولة عندنا، كما لو عثرنا علىٰ عامّ أو مطلق في «الأشعثيّات» أو في «دعائم الإسلام» ونحوهما من الكتب المعتبرة

---

* **قلتُ**: في هذا الفرق تأمّل، فإنَّ «الأشعثيّات» -مثلًا- بعد أن حصلت بأيدينا وبنينا علىٰ حجّيّتها نعلم إجمالًا أيضًا بأنَّ فيها ما يكون مقيّدًا أو مخصّصًا لجملة من الظواهر فيلزمنا الفحص فيها أيضًا، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: كتاب الخصال: ٢/ ٤١٢، باب التسعة، ح٩.

(٢) يُنظر: الفوائد الحائريّة: ٢٠١، ومفاتيح الأصول: ١٨٧، وإشارات الأصول: ٣١٦، ومطارح الأنظار: ٢/ ١٦١، وما بعدها.

غير المتداولة عندنا؛ فإنَّه بناءً على الوجه الأوّل لا يكون العمل بذلك العامّ أو المطلق متوقّفًا على الفحص عمّا يدلّ على خلافه، بخلاف الوجه الثاني؛ فإنَّه بناءً عليه يكون العمل بذلك العامّ أو المطلق متوقّفًا على الفحص كسائر العمومات والمطلقات.

والسرّ في ذلك هو أنَّ العلم الإجماليّ لا يكون المنشأ فيه إلّا مراجعتنا لما بأيدينا من الكتب واطّلاعنا على مقيّدات ومخصّصات كثيرة، فكان ذلك موجبًا للعلم الإجماليّ بوجودها في تلك الكتب المألوفة عندنا، أمّا غيرها من الكتب فلا يحصل العلم الإجماليّ لنا بوجود مخصّصات ومقيّدات فيها.

وبعبارة أُخرىٰ: إنَّا بواسطة مراجعتنا لمّا بأيدينا من الكتب علمنا إجمالًا بأنَّ ما اشتملت عليه من عمومات وإطلاقات لها مخصّصات ومقيّدات موجودة في تلك الكتب، بحيث لو تفحّصنا عنها في تلك الكتب لعثرنا عليها، أمّا الكتب غير المألوفة عندنا مثل «الأشعثيّات» فحيث إنَّها لم تقع في أيدينا، ولم نطلع عليها لم يحصل لنا العلم الإجماليّ بأنَّ ما اشتملت عليه من إطلاق أو عموم يكون له مقيّد أو مخصّص فيها، فلو كان فيه عامّ أو مطلق كان خارجًا عن دائرة ذلك العلم الإجماليّ، وجاز العمل به قبل الفحص عن مخصّصه فيها.

وهذا بخلاف الوجه الثاني، فإنَّ علمنا بأنَّ ديدن الشارع وأمنائه صلوات الله عليهم على إيكال الدلالة على إرادة خلاف الظاهر من كلامهم إلىٰ محلّ آخر وإن لم يكن ناشئًا إلّا عن مراجعتنا لما بأيدينا من الكتب، إلّا أنَّ مراجعتنا لها أوجبت لنا الاطّلاع على أنَّ ديدنهم عليهم السلام قد

جرىٰ علىٰ هذا المنوال، وأنَّه لا خصوصيّة للظواهر الموجودة في هذه الكتب، بل يكون جميع الظواهر الصادرة منهم جارية هذا المجرىٰ، فإذا كان ذلك موجبًا لعدم جواز العمل بالظواهر الموجودة في الكتب التي بأيدينا قبل الفحص كان موجبًا لذلك في الظواهر الموجودة في غيرها من الكتب المعتبرة غير المعروفة عندنا.

ورُبّما يتوهّم الفرق بين الوجهين من جهة أُخرىٰ، وهي أنَّه بناءً علىٰ الوجه الأوّل يمكن أن يرجع إلىٰ أصالة الظهور من دون فحص بعد انحلال العلم الإجماليّ بالاطّلاع علىٰ القدر المتيقّن من مخالفات الظواهر التي تعلّق بها العلم الإجماليّ، بخلافه علىٰ الثاني.

وفيه: ما لا يخفىٰ؛ فإنَّه إنَّما يتمّ الانحلال والأخذ بالقدر المتيقّن ممّا هو معلوم بالإجمال فيما لو كان العلم الإجماليّ مرسلًا بأن لم يكن المعلوم بالإجمال معلّمًا بعلامة خاصّة، كما لو فرض العلم الإجماليّ بأنَّ في هذا القطيع من الغنم ما هو محرّم وكان القدر المتيقّن من ذلك هو مقدار عشرة واطّلعنا علىٰ عشرة معيّنة أنَّها محرّمة؛ فإنَّه حينئذٍ ينحلّ العلم الإجماليّ، لعدم العلم بحرمة ما هو أزيد منها، أمّا إذا لم يكن العلم الإجماليّ مرسلًا، بل كان المعلوم فيه معلّمًا بعلامة خاصّة كما لو علم أنَّ للناس ديونًا عليه في دفتره، ولا يعلم مقدارها؛ فإنَّه لا يمكنه الأخذ بما ه و القدر المتيقّن، بل يكون جميع ما في الدفتر منجّزًا عليه، ويلزمه الفحص عن كلّ دين يحتمله إلىٰ[1] يستوفي الدفتر.

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (إلىٰ أن).

والسرّ في ذلك: أنَّ العلم الإجماليّ لم يتعلّق بالدين علىٰ إرساله، بل تعلّق بما هو الموجود منه في الدفتر، فكان كلّ ما في الدفتر منجّزًا عليه، ولا معنىٰ لأن يُقال: إنَّه يأخذ بالقدر المتيقّن، فإذا وجد مقدارًا في الدفتر رجع فيما يحتمله زائدًا إلىٰ الأصول النافية، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنَّ المعلوم بالإجمال من مخالفات الظواهر ليس بأمر مرسل، بل هو مقيّد بكونه في هذه الكتب، فكان المعلوم بالإجمال من مخالفات الظواهر هو الموجود في تلك الكتب، فكلّ ما فيها من مخالفات الظواهر يكون منجّزًا، ولا معنىٰ لأن يُقال نأخذ بالقدر المتيقّن من حيث الكم، فإذا عثرنا فيها علىٰ مقدار ذلك القدر المتيقّن ينحلّ ذلك العلم الإجماليّ.

ثمّ إنَّه قد يورد علىٰ هذين الوجهين بما حاصله أنَّ الفحص لا أثرّ له، أمّا علىٰ الوجه الأوّل، فلأنَّ عدم الاطّلاع علىٰ ما يخالف هذا الظاهر في الكتب المعروفة لا ينفي وجوده في غيرها، بل يكون احتمال وجوده في غيرها باقيًا بحاله.

وأمّا علىٰ الوجه الثاني، فلأنَّ ذلك الفحص لا يخرج ذلك الظاهر عن كونه صادرًا ممّن ديدنه علىٰ إيكال الدلالة علىٰ إرادة خلاف الظاهر علىٰ محلّ آخر.

والحاصل: أنَّه بعد أن سقطت أصالة الظهور لأجل العلم الإجماليّ أو لأجل ما ذكر من ديدن المتكلّم، كيف يكون الفحص موجبًا لإعادة أصالة الظهور وإحيائها بعد سقوطها؟

والجواب عن هذا الإيراد: أمّا على الوجه الأوّل فيما[1] عرفت الإشارة إليه، وحاصله: أنَّ المعلوم بالإجمال ليس هو مطلق وجود مخالفات الظواهر، بل إنَّما هو خصوص ما هو موجود منها في هذه الكتب، فإذا تفحّصنا عليها في هذه الكتب ولم نعثر على شيء كان ذلك الظاهر الذي هو محلّ ابتلائنا خارجًا عن دائرة العلم الإجماليّ، وكان احتمال إرادة خلافه احتمالًا بدويًّا منفيًّا بأصالة الظهور.

مقدّمة في أنّ وجوب الفحص يوجب الخروج عن الأصول العمليّة بأمرين

لتوضيح ذلك ينبغي تقديم مقدّمة، وهي: أنَّه قد استُدلّ لوجوب الفحص عمّا يوجب الخروج عن الأصول العمليّة في الشبهات الموضوعيّة[2] بأمرين:

الأوّل: العلم الإجماليّ بوجود التكاليف.

الثاني: ما محصّله أنَّ الغرض من جعل التكاليف هو امتثالها وإطاعتها، وهو لا يحصل إلّا بأمرين:

أحدهما: الإعلان بها من ناحية الشارع، وتبليغها إلى المكلّفين بالنحو المعروف الذي جرت به العادة، بمعنى أنَّ الشارع يتصدّى إلى إزالة عذر المكلّفين ببيان تلك الأحكام على وجه لا يكون المانع من اطّلاعهم إليها أمرًا راجعًا إلى الشارع من إخفائها وعدم بيانها، لا أنَّه يلزمه أن يوصلها إلى كلّ واحدٍ منهم ولو بالنحو غير المتعارف، بل أقصى ما في البين أن يبلّغها لهم على وجه لو أرادوا تحصيل العلم بها لكان ذلك ممكنًا لهم.

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (ففيما).

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الحكميّة ظاهرًا).

ثانيهما: لزوم الفحص عن تلك الأحكام من ناحية المكلّفين لحكم العقل بذلك عند احتمال التكليف في الواقعة الفلانيّة، وبعد تماميّة هذين الأمرين يحصل الغرض من جعل التكليف -أعني إطاعته وامتثاله- بالنسبة إلىٰ من كان بصدد الإطاعة والامتثال.

ثمّ إنَّه قد أورد علىٰ الوجه الأوّل من وجهي وجوب الفحص بما حاصله: أنَّه إن كان العلم الإجماليّ هو مانعًا من الرجوع إلىٰ الأصول النافية فهو موجود حتّىٰ بعد الفحص، وإن لم يكن مانعًا عن ذلك، فلا داعي للفحص.

وأُجيب عنه بأنَّ لهذا العلم الإجماليّ منشأين:

أحدهما: العلم القطعيّ بأنَّه تبارك وتعالىٰ أرسل رسولًا بأحكام تكليفيّة، وأنَّه لم يترك الخلق سدىٰ.

الثاني: هو الاطّلاع علىٰ الكتاب الشريف وما بأيدينا من كتب الأخبار؛ فإنَّه يكون موجبًا للعلم الإجماليّ بأنَّ هناك أحكامًا تكليفيّة يتضمّنها الكتاب الشريف وتلك الكتب المشتملة علىٰ الأخبار الواردة عن أهل بيت العصمة صلوات الله عليهم، والعلم الإجماليّ الحاصل عن المنشأ الأوّل أوسع دائرة من العلم الإجماليّ الحاصل عن المنشأ الثاني، وحيث إنَّ المعلوم بالعلم الإجماليّ الأوّل لم يكن معلّمًا بعلامة خاصّة، وكان متعلّقه مرسلًا، وكان القدر المتيقّن منه غير زائد علىٰ التكاليف المعلومة بالعلم الإجماليّ الثاني -أعني ما تضمّنه القرآن الشريف، وكتب الأخبار من التكاليف- كان العلم الإجماليّ الأوّل منحلًا إلىٰ المعلوم بالإجمال الثاني، والشكّ البدويّ

بالنسبة إلىٰ ما يحتمل التكليف فيه زائدًا علىٰ ذلك القدر المتيقّن، فكان اللازم علينا حينئذٍ هو مراعاة العلم الإجماليّ الثاني.

ومن الواضح أنَّ المكلّف لو احتمل التكليف في واقعة، وتفحّص في الكتاب والسنّة، ولم يجد له أثرًا يكون ذلك الفحص موجبًا لخروج ذلك المورد المحتمل عن دائرة العلم الإجماليّ المذكور، ويكون الشكّ حينئذٍ فيه بدويًّا، فيجري فيه الأصل الثاني، فيكون أثر الفحص حينئذٍ هو استكشاف خروج ذلك المورد عن دائرة العلم الإجماليّ الثاني الذي وجب علينا مراعاته بعد سقوط العلم الإجماليّ الأوّل وانحلاله إلىٰ العلم الإجماليّ الثاني.

ثمّ إنَّ المعلوم بالعلم الإجماليّ الثاني حيث كان معلّمًا بعلامة خاصّة، ولم يكن مرسلًا كالمعلوم بالعلم الإجماليّ الأوّل لم يمكن أن يدّعىٰ انحلاله إلىٰ القدر المتيقّن، بأن يُقال: إنَّ القدر المتيقّن من التكاليف المعلومة التي يتضمّنها ما بأيدينا من الأخبار هو ألف تكليف -مثلًا- فنحن إذا تفحصنا فيها وعثرنا علىٰ ذلك المقدار فيها ينحلّ العلم الإجماليّ، ونرجع بعد ذلك في موارد احتمال التكليف إلىٰ البراءة من دون توقّف علىٰ الفحص، فإنَّ ذلك ممّا لا يخفىٰ فساده؛ لما عرفت[1] من الفرق بين العلمين المذكورين في أنَّ المعلوم بالأوّل كان مرسلًا فكان له قدر متيقّن يكون موجبًا لانحلاله، بخلاف المعلوم بالثاني، فإنّه لأجل أنّه معلّم بعلامة خاصّة

---

(١) يُنظر: صفحة (٥٣) من هذا الجزء.

لم يكن فيه قدر متيقّن كي يكون موجبًا لانحلال ذلك العلم*.

وضابط ذلك، بل برهانه هو أنَّ الإجمال في باب العلم الإجماليّ إن كان ناشئًا عن ضمّ قضية متيقّنة إلىٰ قضيّة مشكوكة، كما في العلم الإجماليّ المردّد بين الأقلّ والأكثر، كان العلم الإجماليّ منحلًا، وذلك مثل التردّد بين كونه مديونًا بخمسة أو ثمانية، فإنَّ الخمسة

---

* **قلتُ:** الظاهر إنَّ أطراف العلم الإجماليّ الأوّل وهي محتملات التكليف هي عين الأطراف في العلم الإجماليّ الثاني، غايته أنَّ المعلوم بالعمل الإجماليّ الثاني كان معلّمًا بعلامة خاصّة، وتلك العلامة الخاصّة هي كون التكليف المعلوم وجوده بين جميع محتملات التكليف كان معلّمًا بعلامة خاصّة، وهي كونه موجودًا في ضمن ما بأيدينا من الكتب، وهذا بخلاف المعلوم بالعلم الإجمالي الأوّل؛ فإنَّه لا يكون معلّمًا بتلك العلامة.

نعم، لو لم تكن الأخبار الموجودة فيما بأيدينا من الكتب ثابتة الحجّيّة، ولم يكن في البين إلّا أنّا نعلم بكون جملة منها مطابقة للواقع، وكان هذا المعلوم ثانيًا بمقدار المعلوم أوّلًا، كانت أطراف العلم الثاني أقلّ من أطراف العلم الأوّل، فينحلّ العلم الإجماليّ الأوّل إلىٰ العلم الإجماليّ الثاني الذي هو أقلّ أطرافًا منه، وذلك كما يذكرونه في باب الانسداد عند الكلام علىٰ لزوم الاحتياط بالعمل بما بأيدينا من الأخبار التي نعلم بمطابقة الكثير منها للواقع[1].

---

(١) هذا المقطع من قوله: (قلتُ: الظاهر إن أطراف...) وجدته في هامش الأصل من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

تكون متيقّنة والثلاثة مشكوكة، والإجماليّ إنَّما نشأ عن ضمّ الأولىٰ إلىٰ الثانية، ويكون العلم المذكور منحلًّا إلىٰ تلك القضيّة المتيقّنة، وتبقىٰ القضيّة المشكوكة بحالها، فتكون مجرىٰ للأصل النافي بلا مانع، وإن كان الإجماليّ ناشئًا عن ضم إحدىٰ قضيتين مشكوكتين إلىٰ أُخرىٰ، مع القطع بصدق إحدىٰ القضيتين -كما في العلم الإجماليّ المردّد بين المتبائنين -لم يكن العلم الإجماليّ منحلًّا، ولم يكن في البين قدر متيقّن، والمعلوم بالإجمال فيما نحن فيه -أعني ما كان معلّمًا بعلامة خاصّة- من هذا القبيل حيث إنَّ العلم الإجماليّ إنَّما تعلّق بالتكاليف الموجودة في ما بأيدينا من الكتب فيكون المعلوم هو كلّ ما اشتملت عليه تلك الكتب من التكاليف، وتكون منجّزة كلّها علىٰ ما هي عليه من العدد الواقعيّ، ولا يكون في البين قضيّة متيقّنة مضمومة إلىٰ قضيّة مشكوكة، لتكون موجبة لانحلال العلم المذكور، بل يكون هناك قضايا متعدّدة كلّها مشكوكة وهي عبارة عن ثبوت التكليف في كلّ مورد من موارد احتماله مع القطع بصدق بعض تلك القضايا في الجملة، ويكون الإجمال ناشئًا عن ضمّ تلك القضايا المشكوكة بعضها إلىٰ بعض مع القطع بصدق بعضها فيكون حاله من هذه الجهة حال العلم الإجماليّ المردّد بين المتبائنين في عدم وجود القدر المتيقّن الموجب لانحلال العلم الإجماليّ.

نعم، لو لم يكن المعلوم معلّمًا بعلامة خاصّة، بل كان مرسلًا كما في العلم الإجماليّ الأوّل كان في البين قدر متيقّن، وكان الإجمال ناشئًا عن ضمّ قضيّة متيقّنة إلىٰ قضيّة مشكوكة، ولأجل ذلك قلنا

إنَّ هذا العلم ينحلّ إلىٰ العلم الإجمالي الثاني؛ فإنَّه محصّل تلك القضيّة المتيقّنة، وإلىٰ الشكّ في الزائد، وهو محصّل تلك القضية المشكوكة الموجب للرجوع فيه إلىٰ الأصل النافي.

والمثال الخارجيّ لهذين العلمين أن يعلم بأنَّ في هذا القطيع ما هو محرّم من دون تقييد يكون ذلك من خصوص البيض أو السود، وأن يعلم بأنَّ خصوص البيض منها محرّم، ولكن لأجل الظلمة -مثلًا- اشتبه البيض بالسود فالأوّل مثال العلم الأوّل، والثاني مثال العلم الثاني، ومثال اجتماع العلمين وانحلال الأوّل منهما إلىٰ الثاني هو أن يعلم إجمالًا أنَّ في القطيع محرّمًا في الجملة، ثمّ يعلم أنَّ خصوص البيض محرّم وهو بمقدار المعلوم الأوّل، ثمّ يشتبه البيض بالسود.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: إنَّ وجوب الفحص فيما نحن فيه[1] -أعني الفحص عمّا يُوجب الخروج عن الأصول اللفظيّة- معلل بوجهين:

أحدهما: العلم الإجماليّ بوجود ما يدلّ علىٰ إرادة خلاف الظاهر في ما بأيدينا من الكتب المعروفة.

ثانيهما: ما تقدّم[2] ذكره من كون ديدن الشارع وامنائه صلوات الله عليهم علىٰ إيكال بيان إرادة خلاف الظاهر إلىٰ محلّ آخر.

---

(١) قوله: (فيه) من نسخة (ب).

(٢) يُنظر: صفحة (٤٨) من هذا الجزء.

تفصيل الكلام في الوجه الأوّل

والوجه الأوّل هنا هو عين الوجه الأوّل هناك غير أنَّه يخالفه في أنَّه ليس لنا هنا إلّا علم إجماليّ واحد يكون المعلوم فيه معلّمًا بعلامة خاصّة؛ إذ ليس العلم الإجماليّ هنا ناشئًا إلّا عن منشأ واحد وهو مراجعة ما بأيدينا من الكتب والاطّلاع فيها على وجود مخصّصات ومقيّدات، بخلاف العلم الإجماليّ هناك، فإنَّ له منشأين كما عرفت[1].

وبالجملة: فإنَّ العلم الإجماليّ هنا يكون المعلوم فيه معلّمًا بعلامة خاصّة من أوّل الأمر من دون حاجة إلى ما تقدّم[2] هناك من انحلال العلم الأوّل إلى العلم الثاني الذي هو المعلّم بالعلامة الخاصّة.

ثمّ إنَّ جميع ما تقدّم[3] في العلم الإجماليّ الثاني هناك من عدم تحقّق القدر المتيقّن لعدم كون الإجمال فيه ناشئًا عن ضمّ قضيّة متيقّنة إلى قضيّة مشكوكة وكون الإجمال فيه إنَّما نشأ عن ضمّ قضايا مشكوكة بعضها إلى بعض مع القطع بصدق بعضها متأتٍ في العلم الإجماليّ هنا، فإنَّ المعلوم بالإجمال فيه وهو وجود ما يدلّ على إرادة خلاف الظاهر معلّم بعلامة خاصّة، وهو كونه فيما بأيدينا من الكتب، فإنَّ العلم الإجماليّ إنَّما تعلّق بوجود مخصّصات ومقيّدات في الكتب المذكورة، فيكون جميع ما في تلك الكتب من المقيّدات والمخصّصات متعلّقًا للعلم المذكور ولا يكون الإجمال

---

(١) يُنظر: صفحة (٥٣) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٥٣) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٥٥) من هذا الجزء.

ناشئًا عن ضمّ قضيّة متيقّنة إلىٰ قضيّة مشكوكة ليكون لنا في البين قدر متيقّن يرجع إليه، بل يكون الإجمال ناشئًا عن ضمّ قضايا مشكوكة بعضها إلىٰ بعض مع القطع بصدق بعضها، فيكون حاله حال العلم الإجماليّ المردّد بين المتبائنين.

وحينئذٍ فلا وجه لمّا قد يُقال ممّا حكيناه سابقًا[1] من أنّه بعد الفحص والعثور علىٰ مخصّصات ومقيّدات بمقدار القدر المتيقّن من ذلك المعلوم بالإجمال ينحلّ العلم الإجماليّ، ويرجع فيما زاد علىٰ ذلك إلىٰ مقتضىٰ الأصول اللفظيّة من دون توقّف علىٰ الفحص.

لا يُقال: إنَّ المعلوم بالإجمال وإن كان معلّمًا بعلامة خاصّة، إلّا أنّه لا ريب في كونه في حدّ نفسه أيضًا مردّدًا بين الأقلّ والأكثر، ضرورة تردّد ما علم من التكاليف وكذلك ما علم من مخالفات الظواهر بين الأقلّ والأكثر لوضوح عدم العلم التفصيليّ بمقدار عددها، وحينئذٍ يتأتىٰ فيه ما ذكرتموه من القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة الموجب لانحلال العلم[2].

لأنّا نقول: ليس مجرّد اشتمال العلم الإجماليّ علىٰ قضيّة متيقّنة منضمّة إلىٰ قضيّة مشكوكة وكون المعلوم فيه مردّدًا بين الأقلّ والأكثر موجبًا لانحلاله ما لم يكن الإجمال فيه ناشئًا عن ضمّ تلك القضيّة المتيقّنة إلىٰ القضيّة المشكوكة.

---

(١) يُنظر: صفحة (٥٤) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٥٠.

والسرّ في ذلك هو: أنَّ هذا العلم الإجماليّ اجتمع فيه جهتان:

إحداهما: مقتضية للتنجّز، **والجهة الأخرىٰ**: غير مقتضية له.

والمقتضي لا يمكن أن يدافع بغير المقتضي.

وتوضيح ذلك: أنَّ تلك التكاليف الواقعيّة التي تعلّق بها العلم لمّا كانت معلّمة بعلامة خاصّة، وهي كونها فيما بأيدينا من الكتب كانت تلك التكاليف جميعها متعلّقة للعلم المذكور علىٰ ما هي عليه من العدد الواقعيّ، فتكون جميعها منجّزة علىٰ ما هي عليه من عدّدها الواقعيّ.

نعم، إنَّ تلك التكاليف في حدّ نفسها مع قطع النظر عن تعلّق العلم المذكور بها مردّدة بين الأقلّ والأكثر، وهذا التردّد لو خليّ ونفسه لكان موجبًا لتنجّز الأقلّ ولا يكون موجبًا لتنجّز الأكثر، إلّا أنَّه أقصىٰ ما فيه أن لا يكون في البين ما هو مقتضٍ لتنجّز الأكثر، فلا يكون ذلك دافعًا لتنجّزه من جهة كونه متعلّقًا للعلم المذكور، وحينئذٍ فيكون إجمال متعلّق العلم المذكور ناشئًا عن تردّده بين أطراف محتملات التكليف، ولا يكون ناشئًا عن ضمّ القضيّة المتيقّنة إلىٰ القضيّة المشكوكة الذي هو عبارة أُخرىٰ عن كون المعلوم مردّدًا بين الأقلّ والأكثر، وإن كان العلم المذكور مشتملًا علىٰ ما ذكر من القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة، إلّا أنَّ اجماله لمّا كان غير ناشئ عن ذلك لم يكن ذلك موجبًا لانحلاله، فتأمّل*.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفىٰ أنَّه يمكن أن يُقال: كما أنَّ المعلوم بالإجمال

---

(١) هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «دون الزائد» أرّخه المقرّر تدمّل

إذا كان معلّمًا بعلامة خاصّة مثل «حرمة البيض» في جملة القطيع يكون مشتملًا علىٰ الجهتين -أعني جهة التردّد بين المتبائنين- باعتبار تردّد جملة البيض بين انطباقها علىٰ هذا النصف -مثلًا- من القطيع وانطباقها علىٰ النصف الآخر منه، وجهة التردّد بين الأقلّ والأكثر الذي هو عبارة عن ضمّ قضيّة متيقّنة إلىٰ قضيّة مشكوكة لتردّد نفس البيض بين العشرة والخمس عشرة، فكذلك المعلوم بالإجمال إذا كان مرسلًا، وغير معلم بعلامة خاصّة كحرمة جملة في هذا القطيع؛ فإنَّه أيضًا يكون مشتملًا علىٰ الجهتين -أعني جهة التردّد بين المتبائنين- باعتبار كون تلك الجملة المحرّمة واقعًا مردّدة في حدّ نفسها بين انطباقها علىٰ هذا النصف من القطيع وانطباقها علىٰ النصف الآخر منه، وجهة التردّد بين الأقلّ والأكثر الذي هو عبارة عن ضمّ قضيّة متيقّنة إلىٰ قضيّة مشكوكة لتردّد تلك الجملة المحرّمة بين العشرة والخمس عشرة.

وبالجملة، فكما نقول: إنَّ جملة البيض علىٰ ما هي عليه من العدد الواقعيّ المردّد بين العشرة والخمس عشرة مردّدة بين المتبائنين، لتردّدها بين كونها في هذا النصف وكونها في النصف الآخر، فكذلك أنَّ جملة ما هو المحرّم الواقعيّ من هذا القطيع علىٰ ما هو عليه من العدد الواقعيّ المردّد بين العشرة والخمس عشرة مردّد بين المتبائنين لتردّده بين كونه من هذا النصف وكونه في النصف الآخر.

ملحقًا هنا الجمعة: (٧ ذي القعدة، ١٣٥٧ هـ) أيّ بعد وفاة أستاذه الميرزا النائينيّ تغمّده.

وكما نقول: إنَّ تردّد جملة البيض بين كونها عشرة، وكونها خمس عشرة الراجع إلىٰ ضمّ قضيّة متيقّنة إلىٰ قضيّة مشكوكة لا يرفع أثر التردّد بين المتبائنين، فكذلك ينبغي أن نقول: إنَّ تردّد جملة المحرّم الواقعيّ بين كونه عشرة وكونه خمس عشرة الراجع إلىٰ ضمّ قضيّة متيقّنة إلىٰ قضيّة مشكوكة لا يرفع أثر تردّد تلك الجملة المحرّمة علىٰ ما هي عليه من العدد الواقعيّ بين المتبائنين.

فالأولىٰ أن يُقال في الفرق بين المقامين: إنَّ الشكّ والتردّد بين الأقلّ والأكثر في المقام الأوّل -أعني ما كان معلّمًا بعلامة خاصّة- لم يكن متعلّقًا بنفس ما تعلّق به العلم في رتبة تعلّق العلم به، وإنَّما يكون متعلّق الشكّ والتردّد المزبور في الموجود من ذلك الذي تعلّق العلم به، فلا يكون الشكّ في الأقلّ والأكثر رافعًا لأثر العلم لعدم وجوده في مرتبته، وهذا بخلاف المقام الثاني، فإنَّ الشكّ فيه في الأقلّ والأكثر يكون واقعًا في رتبة العلم فيكون موجبًا لانحلاله.

وتوضيح ذلك: أنَّك ترىٰ في صورة تعلّق العلم الإجماليّ بحرمة البيض من هذا القطيع أنَّ العلم تعلّق بعنوان البيض الموجودة في هذا القطيع، وفي هذه المرتبة -أعني مرتبة تعلّق العلم بالبيض- لا ترىٰ في علمك المذكور قضيّة متيقّنة وقضيّة مشكوكة، وفي هذه المرتبة لا ترىٰ إلّا نفس البيض وإنَّها محرّمة، ولأجل تردّد ذلك الذي تراه تحت العلم بين كونه في هذا النصف وكونه في النصف الآخر -مثلًا- يلزمك الاجتناب عنهما معًا.

نعم، بعد الالتفات إلىٰ عدد البيض يحصل لك الشكّ والتردّد بين الأقلّ والأكثر، لكنّك ترىٰ أنَّ شكّك المذكور غير واقع في مرتبة علمك، بل تراه واقعًا بعد العلم بحرمة البيض، بمعنىٰ أنَّك ترىٰ أنَّ تلك البيض التي تعلّق بها علمك مشكوكة العدد، بحيث إنَّ شكّك في عدد البيض تعلّق بها بعد الفراغ عن تعلّق العلم بها، فأنت ترىٰ أنَّ ذلك الذي كان جميعه متعلّقًا لعلمك بحرمته قد وقع موردًا لشكّك من حيث العدد.

وهذا بخلاف صورة تعلّق العلم الإجماليّ بحرمة جملة من هذا القطيع، فإنَّك ترىٰ أنَّ ذلك العلم بعينه مؤلّفًا من قضيّة متيقّنة، وأُخرىٰ مشكّوكة، فترىٰ أنَّك لا تعلم إلّا بحرمة عشرة منها وأنَّ ما زاد علىٰ ذلك -أعني الخمسة، مثلًا- لا تراها إلّا مشكوكة من أوّل الأمر، فيكون شكّك المردّد بين الأقلّ والأكثر واقعًا في مرتبة علمك، بل ترىٰ أنَّ علمك لم يكن إلّا عبارة عن هذا الشكّ المردّد بين الأقلّ والأكثر، وفي الحقيقة لم يكن لك علم إلّا بحرمة العشرة دون ما زاد عليها.

وحاصل الفرق أنَّ العلم الإجماليّ في صورة تعلّقه بحرمة جملة من القطيع تراه في مرتبة حدوثه متقطّعًا إلىٰ قضيّة متيقّنة وقضيّة مشكوكة، بخلاف ما لو كان متعلّقًا بحرمة البيض؛ فإنَّه في مرتبة حدوثه لا تراه إلّا قضيّة واحدة يقينيّة غير مشوبة بشكّ أصلًا، وإنَّما يكون الشكّ متعلّقًا بمقدار الموجود من موضوع تلك القضيّة اليقينيّة.

فإن قلتُ: علىٰ هذا لو علمنا بحرمة الخمر الموجود في هذه الأواني التي نعلم أنَّ بعضها خمر وبعضها خل وكانت أواني الخمر الموجودة مردّدة بين

العشرة والخمس عشرة، ينبغي أن لا يكون العلم التفصيليّ بخمريّة عشرة معيّنة موجبًا لانحلال العلم المذكور لعين ما ذكرتموه في حرمة البيض، فإنَّ معلوم الحرمة هنا أيضًا معلّم بعلامة خاصّة وهي الخمريّة.

قلنا: هذه مغالطة واضحة، فإنَّ حرمة الخمر الكلّيّ معلومة بالتفصيل، وإنَّما المعلوم بالإجمال هو وجوده في جملة هذه الأواني، وهذا الموجود الذي تعلّق به العلم لمّا كان مردّدًا بين الأقلّ والأكثر لم يكن العلم إلّا متعلّقًا بالعشرة منه دون الزائد فيكون حاله حال المعلوم المرسل غير المعلّم بعلامة خاصّة.

وبالجملة: أنَّ الخمريّة هي موضوع الحكم المعلوم، وليست هي علامة لما هو الموجود من ذلك الموضوع، بخلاف البيض فإنَّه أجنبيّ عن موضوع التحريم الذي هو موطوء الإنسان -مثلًا- وإنَّما هو علامة لما هو الموجود من ذلك الموضوع.

نعم، لو كانت الحرمة المعلومة متعلّقة بذات تلك الأواني وكونها خمرًا علامة لها لكان مثل العلم بحرمة البيض، لكنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ ليس متعلّق الحرمة وموضوعها إلّا نفس الخمر، وذلك معلوم بالتفصيل والعلم الإجماليّ إنَّما تعلّق بوجود الخمر في جملة من هذه الأواني، والمفروض أنَّه مردّد بين العشرة والخمس عشرة، فلا يكون المعلوم وجوده إلّا العشرة دون الزائد.

هـذا تمـام الـكلام في الوجـه الأوّل مـن وجهـي وجـوب الفحـص عمّـا يُوجـب الخـروج عـن الأصـول اللفظيّـة.

تفصيل الكلام في الوجه الثاني

وأمّـا الوجـه الثـاني، وهـو كـون ديـدن الشـارع وأمنائـه علىٰ إيـكال بيـان إرادة خـلاف الظاهـر علىٰ القرائـن المنفصلـة، فقـد أُورد عليـه بمـا حاصلـه أنَّ ذلـك إن كان موجبًـا لإجمـال اللفـظ وسـقوط أصالـة الظهـور لـم يكـن الفحـص وعـدم العثـور علىٰ القرينـة موجبًـا لجـواز الرجـوع إلىٰ أصالـة الظهـور، وإن لـم يكـن موجبًـا لسـقوط الأصـل المذكـور لـم يكـن الفحص لازمًا.

والجـواب عـن هـذا الإيـراد هـو أن يُقـال: إنَّ إعمـال أصالـة الظهـور والأخـذ بهـا يكـون في مقامين:

الأوّل: مقـام استكشـاف مـراد المتكلّـم لا لأجـل أن يجعـل ذلـك عـذرًا وحجّـة في مقـام الاحتجـاج، بـل لأجـل أنَّـه قـد اتّفـق لـه غـرض متعلّـق بـالاطّلاع علىٰ مـراد ذلـك المتكلّـم.

والثـاني: مقـام الاحتجـاج مـن المولىٰ علىٰ العبـد بظهـور كلامـه، والاعتـذار مـن جانـب العبـد مستندًا فيـه إلىٰ ذلـك الظهـور.

ومـا ذكرنـاه مـن كـون ديـدن المتكلّـم هـو الاتـكال علىٰ القرائـن المنفصلـة إنَّمـا يكـون موجبًـا لسـقوط أصالـة الظهـور في المقـام الأوّل، بمعنىٰ أنَّ كـون ديـدن المتكلّـم علىٰ ذلـك يكـون موجبًـا لسـقوط أصالـة الظهـور عـن النهـوض لإثبات أنَّ ذلك الظاهر هو مـراد المتكلّم المذكور.

والشـاهد علىٰ ذلـك هـو أنَّ الـكلام لـو كان المقصـود بـه إفهـام شـخص خـاصّ وكان قـد وصـلّ إلىٰ شـخص ثالـث، وكان ذلـك

الشخص الثالث ممّن تعلّق له غرض بالاطّلاع علىٰ مراد ذلك المتكلّم، وكان من قبيل مسترق السمع، واحتمل أنَّ المتكلّم أراد خلاف الظاهر، واعتمد في ذلك علىٰ قرينة خاصّة بينه وبين من قصد إفهامه، لم يكن لذلك الشخص الثالث أن يحكم بأنَّ مراد ذلك المتكلّم هو ذلك المعنىٰ الذي يظهر من كلامه، بحيث إنَّه لا يقدم علىٰ ترتيب الأثر علىٰ ذلك كما عرفت في المثال.

أمّا بالنسبة إلىٰ المقام الثاني وهو مقام الاحتجاج من الطرفين فلا يكون ما ذكرناه من كون ديدن المتكلّم علىٰ الاتكال علىٰ القرائن المنفصلة موجبًا لسقوط أصالة الظهور بالكلّيّة، بل يكون مسقطًا لها إسقاطًا معلّقًا علىٰ الفحص والعثور علىٰ القرينة المنفصلة، فلو تفحّص ولم يعثر علىٰ ذلك كانت أصالة الظهور محكّمة في مقام الاحتجاج وإن لم تكن محكّمة في مقام استكشاف مراد المتكلّم*.

---

* **قلتُ:** لم أتوفّق لفهم ما أفاده (دام ظلّه) من الفرق بين المقامين ولا لوجه كون الفحص وعدم العثور علىٰ القرينة موجبًا لحجّيّة أصالة الظهور بالنسبة إلىٰ المقام الثاني بعد أن كان ما ذُكِرَ من ديدن المتكلّم هو الاعتماد علىٰ القرائن المنفصلة مسقطًا لأصالة[1] قبل الفحص.

ولعلّ مراده (دام ظلّه) كما نقله عنه بعض الأفاضل هو التفصيل في حجّيّة أصالة الظهور بالنسبة إلىٰ المقامين، بأن تكون حجّيّتها بالنسبة إلىٰ المقام الأوّل من باب الظنّ الفعليّ، فيكون ما ذكر من ديدن المتكلّم

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (لأصالة الظهور).

مانعًا من إفادتها الظنّ الفعليّ بمراد المتكلّم حتّىٰ بعد الفحص وعدم العثور علىٰ القرينة، ويكون ما أفاده من المثال شاهدًا علىٰ كون حجّيّة أصالة الظهور بالنسبة إلىٰ المقام الأوّل من باب الظنّ الفعليّ، حيث إنَّه مع احتمال مسترق السمع اعتماد المتكلّم علىٰ القرينة بينه وبين مخاطبه لا يحصل له الظنّ الفعليّ بأنَّ مراد المتكلّم هو ذلك المعنىٰ الظاهر من كلامه.

أمّا بالنسبة إلىٰ المقام فلا تكون حجّيّتها من باب الظنّ الفعليّ، بل تكون حجّيّتها بالنسبة إلىٰ ذلك المقام من باب الظنّ النوعيّ علىٰ وجه يكون لأصالة عدم القرينة موضوعيّة في صحّة الاحتجاج من الطرفين، ومعنىٰ كونها معتبرة من باب الموضوعيّة أنَّها معتبرة لدىٰ العقلاء وإن لم تكن مفيدة للظنّ الفعليّ علىٰ طبقها، ويكون الجري عليها في ذلك المقام عند العقلاء نظير الجري علىٰ الأمور الشرعيّة المعتبرة عند الشارع من باب التعبّد، ويعبّر عن ذلك بالتعبّد العقلائيّ.

والشاهد علىٰ ذلك هو أخذ العقلاء بها في محاوراتهم ومؤاخذة المولىٰ عبده بما كان كلامه ظاهرًا فيه، ومؤاخذة العبد مولاه وصحّة اعتذاره بمقتضىٰ ظاهر كلامه، وإن لم يحصل لهم الظنّ الفعليّ بأنَّ ذلك هو مراده، بل وإن حصل لهم الظنّ الفعليّ بأنَّ مراده غير ذلك، فإنَّ هذا الذي جروا عليه كاشف عن أنَّ أصالة الظهور غير معتبرة عندهم في مقام الاحتجاج وقاطعيّة العذر من باب إفادتها الظنّ الفعليّ، بل إنَّها إنَّما تعتبر عندهم في ذلك المقام من باب التعبّد الصرف المعبّر عنه بالظنّ النوعيّ.

وتوضيح ما تقدّم: أنَّ الأخذ بالظاهر تارةً يكون لأجل كونه كاشفًا محضًا عن مراد المتكلّم، لا من باب أنَّه حجّة علىٰ ذلك، بل لأجل أنَّ السامع له غرض في الاطّلاع علىٰ مراد المتكلّم ويكون أخذه بظاهره، لكونه كاشفًا عن ذلك نظير كشف المعلول عن علّته، لما هو الغالب من كون الإرادة باعثة علىٰ إلقاء الكلام[1] وكونه فيه

في أنَّ الفحص وعدم العثور يكون معذّرًا للأخذ بالظهور

وبعد الفراغ عن ذلك نقول: إنَّ ما ذكر من كون ديدن المتكلّم هو الاعتماد علىٰ القرائن المنفصلة يكون موجبًا لكون الأصل المذكور موهونًا في أنظارهم قبل الفحص؛ لقوّة احتمال الاعتماد في إرادة خلاف هذا الظاهر الفلانيّ علىٰ القرينة المنفصلة علىٰ وجه يكون هذا الاحتمال أقوىٰ في أنظارهم من احتمال كون المراد هو الظاهر من كلامه، فيكون ذلك موجبًا لتوقّفهم عن الأخذ بذلك الظهور.

أمّا بعد الفحص، وعدم العثور علىٰ القرينة فلا يكون هذا الاحتمال بهذه الدرجة من القوّة، بل يكون الأمر حينئذٍ بالعكس، بمعنىٰ أنَّه يكون احتمال إرادة الظاهر قويًّا ويكون احتمال إرادة خلافه والاعتماد علىٰ القرينة المنفصلة وأنَّها لم تصل إلينا في غاية الضعف في أنظارهم، ويكون الحال عندهم عين الحال فيما لو لم يكن ديدن المتكلّم هو الاعتماد علىٰ القرائن المنفصلة.

والحاصل: أنَّ ما ذكر من ديدن المتكلّم يكون موهنًا لأصالة الظهور، والفحص وعدم العثور علىٰ القرينة المنفصلة يكون رافعًا لذلك الوهن.

---

(١) أيّ علىٰ طبق المراد الواقعيّ.

منبعثًا عن ذلك المراد، ولا بُدَّ في هذه المرحلة من حصول الظنّ الفعليّ، بل الوثوق التامّ بأنَّ ذلك المعنىٰ هو مراده، وإلّا فلو احتمل احتمالًا يعتنىٰ به أنَّ المتكلّم قد اعتمد في إفهام مخاطبه علىٰ القرينة المنفصلة لم يمكنه أن يستكشف مراده من مجرّد ظهور كلامه علىٰ وجه يرتّب الغرض الذي يريد ترتيبه علىٰ تقدير كونه مراده.

وتارةً أُخرىٰ يكون الأخذ بالظاهر في مقام الاحتجاج من جانب المولىٰ أو من جانب العبد، وهذا هو الذي يكون الظهور فيه حجّة عقلائيّة، ويكون اعتباره عند العقلاء من باب الموضوعيّة، لا بمعنىٰ أنَّه موضوع صرف، بل بمعنىٰ أنَّ هذا الطريق معتبر عندهم، وإن لم يكن كاشفًا عن المراد بذلك النحو من الكشف الذي يعتبر فيه الوثوق والاطمئنان، ولعلّ اعتبار الظنّ الفعليّ أو الوثوق في حجّيّة الظواهر إنَّما نشأ عن الخلط بين المقامين.

ثمّ إنَّ ما تقدّم من كون ديدن المتكلّم علىٰ الاتّكال علىٰ القرائن المنفصلة يكون موجبًا لعدم إمكان استكشاف مراده حتّىٰ بعد الفحص وعدم العثور علىٰ القرينة، أمّا بالنسبة إلىٰ المقام الثاني -أعني مقام الاحتجاج من الطرفين- فهو إنَّما يوجب سقوط الظهور قبل الفحص، أمّا بعده فلا يكون موجبًا لذلك.

والسرّ فيه هو أنَّ كون ديدن المتكلّم علىٰ ذلك لا يكون موجبًا لتنجّز القرينة المنفصلة بقولٍ مطلق حتّىٰ لو تفحّصنا عنها، فلم نعثر عليها، بل أقصىٰ ما فيه أنَّه يكون موجبًا للتوسّط في التنجّز بالنسبة إلىٰ القرينة المنفصلة، بمعنىٰ أنَّه إنَّما ينجّز القرينة التي يمكن

-المكلّف- أن يعثر عليها بالفحص عنها، بحيث يكون جريان ديدن المتكلّم علىٰ ذلك موجبًا لتنجّز القرينة المنفصلة لو كانت موجودة، وكان المكلّف متمكّنًا من العثور عليها بالفحص؛ لأنَّ العقلاء بعد اطّلاعهم علىٰ ديدن المتكلّم لا يرون المخاطب معذورًا في الأخذ بظاهر كلامه المفروض أنَّه يحتمل احتمالًا قريبًا أنَّه أراد خلافه، وأنَّه اعتمد كجاري عادته علىٰ القرينة المنفصلة المفروض إمكان الاطّلاع عليها بالفحص.

أمّا بعد الفحص وعدم العثور، فذلك الاحتمال -أعني احتمال الاعتماد علىٰ القرينة المنفصلة- كجاري عادته وإن كان موجودًا إلّا أنَّه لمّا كان المكلّف حينئذٍ غير متمكّن من الوصول إلىٰ القرينة علىٰ تقدير وجودها واقعًا، يرونه معذورًا في الأخذ بذلك الظاهر، ويرون أنَّ له أن يحتجّ علىٰ الآمر ويعتذر بما هو ظاهر كلامه.

والحاصل: أنَّ احتمال وجود القرينة المنفصلة قبل الفحص يكون احتمالًا عقلائيًّا، ويكون موجبًا في أنظارهم للتوقّف في الأخذ بأصالة الظهور، ولا يرونها حجّة قاطعة للعذر؛ إذ مع إحراز كون ديدن المتكلّم علىٰ الاعتماد علىٰ القرائن المنفصلة يقوىٰ احتمال وجودها واحتمال العثور عليها بالفحص، ومع وجود هذين الاحتمالين القويّين في أنظارهم لا يرون أصالة الظهور مستندًا وحجّة قاطعة من الطرفين، بخلاف ما بعد الفحص وعدم العثور؛ فإنَّه حينئذٍ يكون الاحتمال الثاني منعدمًا بالمرّة، ويكون الاحتمال الأوّل في منتهىٰ الضعف والسقوط في أنظارهم.

وبالجملة: أنَّ الفحص يكون موجبًا لرفع ما يكون موهنًا لأصالة الظهور من احتمال وجود القرينة التي لو تفحّص عنها لعثر عليها.

الكلام في بيان مقدار الفحص

بقي الكلام في مقدار الفحص، وهل يكفي فيه ما يكون موجبًا لحصول الظنّ بعدم القرينة، أو لا بُدَّ أن يكون موجبًا للوثوق والاطمئنان بعدمها أو لا بُدَّ أن يكون موجبًا للقطع بعدمها؟

لا إشكال في عدم اعتبار الأخير لعدم إمكانه كما أنَّه لا ينبغي الريب في عدم الاكتفاء بالأوّل لعدم الدليل علىٰ حجّيّة ذلك الظنّ فيتعيّن المتوسّط؛ فإنَّه يمكن أن يقال باعتبار الوثوق والاطمئنان في كلّ ما يكون من هذا القبيل ممّا لم يمكن إقامة البيّنة ونحوها عليه، ولو سلّم فلا أقلّ من الاستدلال علىٰ اعتباره في المقام بأدلّة العسر والحرج، بل بناءً علىٰ عدم الاكتفاء ينسدّ باب الاجتهاد بالمرّة، فتأمّل.

المبحث
في خطاب المشافهة

المبحث الخامس في خطاب المشافهة

وتفصيل الكلام فيه يقع من جهات:

الأولىٰ: في تحرير محلّ النزاع.

الثانية: في جهة النزاع، وهل هي عقليّة أو لفظيّة؟

الثالثة: في ثمرة النزاع.

الرابعة: في بيان الحقّ من ذلك النزاع.

الجهة الأولى في تحرير محلّ النزاع

أمّا الجهة الأولىٰ: فلا يخفىٰ أنَّ ما كان من القضايا الأحكام[1] مجرّدًا عن أداة الخطاب، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[2] خارج عن محلّ النزاع، وإنَّما وقع النزاع فيما اشتمل من ذلك علىٰ أدوات الخطاب: «أداة النداء»، و«كاف» الخطاب، ونحو ذلك[3].

الجهة الثانية في جهة النزاع، وهل هي عقليّة أو لفظيّة؟

وأمّا الجهة الثانية: فلا يخفىٰ أنَّ النزاع يمكن أن يكون من الجهتين، حيث إنَّ كلًّا منهما قابل للنزاع، فينبغي تحريره من الجهة العقليّة أوّلًا، ومن الجهة اللفظيّة ثانيًا.

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الأحكاميّة).

(٢) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

(٣) يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٩٣.

الجهة الثالثة في ثمرة النزاع

وأمّا الجهة الثالثة: فلا يخفىٰ أنَّ الثمرة تظهر في المعدومين، بل مطلق الغائبين عن مجلس الخطاب، فإن قلنا بشمول الخطاب لهم لم يكن جريان الحكم في حقّهم محتاجًا إلىٰ قاعدة الاشتراك، وإن قلنا بعدم شموله لهم كان ذلك محتاجًا إلىٰ القاعدة المذكورة، فيكون ثبوت الحكم في حقّهم محتاجًا إلىٰ إثبات الاشتراك في الصنف وعدم مدخليّة الخصوصيّة، ومتىٰ حصل الشكّ في ذلك كان مقتضىٰ القاعدة عدم ثبوت الحكم في حقّهم، بخلافه علىٰ الأوّل، فإنّ مقتضىٰ القاعدة بناءً علىٰ الوجه الأوّل هو ثبوت الحكم إلّا أن يثبت المخصّص وليس ظهور هذه الثمرة مبنيًّا علىٰ القول باختصاص حجّيّة الظهور بمن قصد إفهامه[1]، فإنَّا وإن قلنا بعموم الحجّيّة لمن لم يقصد إفهامه يتأتّىٰ النزاع في شمول خطاب المشافهة لمن لم يكن مخاطبًا[2].

وبالجملة: أنَّ من قصد إفهامه ليس هو عين المشافه، بل بين العنوانين عموم من وجه.

الجهة الرابعة في بيان الحقّ من ذلك النزاع

وأمّا الجهة الرابعة: فتفصيل الكلام فيها هو أنَّ القضيّة المتضمّنة للحكم إن كانت خارجيّة فالحقّ هو القول بعدم الشمول، وإن كانت قضيّة حقيقيّة فالحقّ هو القول بالشمول، فإنَّ القول بعدم الشمول إن كان راجعًا إلىٰ كون الحقيقيّة قضيّة خارجيّة، فلا يخفىٰ ما فيه من الخلف، وإن لم يكن راجعًا إلىٰ ذلك، بل كان راجعًا إلىٰ دعوىٰ عدم شمول القضيّة الحقيقيّة المشتملة علىٰ أداة الخطاب لمن يكون خارجًا عن مجلس الخطاب، ففيه:

---

(١) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ٤/ ٢٣٩، و٤٤٤.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٣١٨، وما بعدها.

أنَّ هذه الدعوىٰ إن كانت في مقام الثبوت، فلا يخفىٰ ما فيها، حيث إنَّ مرجع كلّ تكليف متوجّه إلىٰ شخص لا بُدَّ أن يكون في مقام الثبوت متوجّهًا إليه بعنوان الخطاب، غايته أنَّه يكون معلّقًا علىٰ تقدير وجوده لا أنَّه يكون حدوث التكليف والخطاب عند وجوده ليكون مرجع التكاليف إلىٰ الإخبار بأنَّه يوجد له التكليف عند وجوده.

وإن كانت هذه الدعوىٰ في مقام الإثبات بأن يُقال: إنَّ مقتضىٰ وضع أداة الخطاب هو انحصار بالموجود، ففيه: أنَّ ذلك مسلّم، إلّا أنَّه لا ريب في إمكان توجّه الخطاب إلىٰ من لا يكون قابلًا له كالجماد والمعدوم بعد تنزيله منزلة القابل له، والقضية الحقيقيّة بنفسها متضمّنة لهذا التنزيل، حيث إنَّها تتضمّن فرض وجود الموضوع وإجراء الحكم عليه علىٰ تقدير وجوده، فلا مانع من شمول الخطاب، بل إنَّ مقتضىٰ هذا الذي تتضمّنه القضيّة هو ظهورها في الشمول ويكون عدم الشمول محتاجاً إلىٰ المخرج *.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفىٰ أنَّ ذلك إنّما يتمّ في القضايا المتضمّنة لخطاب الآية، مثل قوله تعالىٰ: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُم**﴾[2]، وقوله تعالىٰ: ﴿**وَحَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَه**﴾[3].

---

(١) هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «هذا القبيل» أرّخه المقرّر تَتَرُّكُ ملحقًا هنا الأربعاء: (١٢ ذي القعدة، ١٣٥٧ هـ) أيّ بعد وفاة أستاذه الميرزا النائينيّ تَتَرُّكُ.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٣.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٤٤.

ويمكن أن يُقال بعدم الحاجة في مثل هذه الآيات إلىٰ تنزيل المعدوم منزلة الموجود؛ لأنَّ ذلك إنَّما يحتاج إليه في الخطاب الصادر من البشر، لأنَّ خطاب البشر بعضهم لبعض محتاج إلىٰ المواجهة.

أمّا الخطاب الصادر منه تبارك تعالىٰ، فحيث إنَّه تعالىٰ منزّه عن المواجهة، فلا يحتاج خطابه تعالىٰ للمعدومين إلىٰ تنزيله منزلة الموجودين، بل يكون خطابه تعالىٰ لهم علىٰ حدّ قوله تعالىٰ: ﴿**أَلَسْتُ بِرَبِّكُم**﴾[1] فإنَّ الظاهر أنَّه غير مبنيّ علىٰ العناية المذكورة -أعني تنزيل المعدوم حين الخطاب منزلة الموجود- وإن لم تصلّ عقولنا إلىٰ كيفيّة خطابه تعالىٰ لهم ولا إلىٰ كيفيّة جوابهم له تعالىٰ بقولهم: (بَلىٰ)[2].

أمّا لو كان الخطاب لواحد معيّن أو لخصوص النبيّ صلى الله عليه وآله مثل «**آية صلاة الخوف**»[3]، فيبعد تنزيله علىٰ القضيّة الحقيقيّة، بل ظاهره القضيّة الخارجيّة، ولا بُدَّ في سراية الحكم إلىٰ غيره من التمسّك بالإجماع علىٰ الاشتراك في الحكم المبنيّ علىٰ وحدة الصنف.

والظاهر: أنَّ أغلب ما صدر من النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين من القضايا الشخصيّة في جواب أسئلة السائلين من هذا القبيل.

---

(١) سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

المبحث

المبحث السادس في تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده

في أنَّ تعقّب العامّ بضمير يرجع إلىٰ بعض أفراده، هل يكون موجبًا لتخصيص العام بتلك الأفراد فرّارًا من الاستخدام أم أنَّ العامّ يبقىٰ علىٰ عمومه، ويلزم التجوّز في ناحية الضمير بالاستخدام، وذلك مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[1].

والنزاع إنَّما هو في الأحكام السابقة علىٰ الضمير، ومبناه هو دوران الأمر بين رفع اليد عن أصالة العموم، أو رفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام، وينبغي تحرير هذا المبحث في جهات من الكلام*:

---

* **الأولىٰ**: أنَّ هذا النزاع إنَّما يتوجّه علىٰ القول بأنَّ التخصيص موجب للتجوّز في العامّ، أمّا علىٰ القول بأنَّه لا يُوجب تجوّزًا فلا وقع لهذا النزاع؛ لأنَّ اختصاص الحكم في قوله تعالىٰ: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ بالرجعيّات لا يوجب كون المراد بالضمير هو خصوص الرجعيّات كي يكون الأمر دائرًا بين تخصيص المرجع أو بقائه علىٰ عمومه وإن اختصّ الضمير ببعض أفراده، وهو محصّل الاستخدام، بل يبقىٰ حينئذٍ كلّ من الضمير ومرجعه علىٰ ما هو عليه من الاستعمال في عموم المطلّقات، وأقصىٰ ما في البين أن يكون الحكم في ناحية الضمير مختصًّا بخصوص قسم من العامّ.

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٤٤.

الجهة الأولى التخصيص لا يوجب التجوّز في العامّ بعد عود الضمير

الأولىٰ: أنَّ الاستخدام علىٰ تقدير بقاء العموم بحاله إنَّما يلزم بناءً علىٰ كون التخصيص موجبًا للتجوّز ليكون للعامّ حينئذٍ معنيان: **أحدهما**: حقيقيّ، وهو تمامّ الأفراد. **والآخر** مجازيّ، وهو الباقي بعد التخصيص، ويكون إرجاع الضمير إليه باعتبار المعنىٰ الثاني من قبيل الاستخدام.

الجهة الثانية: أنَّه لو سلّمنا كون التخصيص موجبًا للتجوّز فلا يكون اختصاص الحكم في قوله تعالىٰ: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ موجبًا لاختصاص الضمير والتجوّز فيه؛ لأنَّ التخصيص الحاصل في ناحية المحمول لا يكون موجبًا له في ناحية الموضوع كما في مثل «أكرم العلماء»، فإنَّ اختصاص الإكرام بالأحياء لا يكون موجبًا للتجوّز في ناحية الموضوع بإخراج الأموات منه.

الجهة الثالثة: أنَّ اكتناف الكلام بما يصلح للقرينيّة مسقط لظهوره في العموم.

الجهة الرابعة: أنَّ أصالة العموم وأصالة عدم الاستخدام إنَّما تجري في مورد الشكّ في المراد لا في كيفية الإرادة بعد العلم بالمراد[1].

---

(١) هذا المقطع وجدته في الأصل قد ضرب عليه المقرّر بالقلم إشارةً لحذفه من الأصل، ثمّ ذكر في (٢٥ شوّال سنة ١٣٦٩هـ) ما نصّه: «لا يخفىٰ أنَّه لا وجه للضرب علىٰ الجهة الأولىٰ وعلىٰ الجهة الثانية، فإنَّ التحرير فيهما أصحّ من التحرير الآتي، ولا يرد علىٰ تحريرهما بهذا الوجّه شيء لما أوردته أنّا، ولا ما أورده المحشيّ علىٰ ما حرّره في الطبعة الجديدة، ولا أتذكّر الوجه في ضربي عليهما، مع أنَّ تحريرها بهذا الوجه هو الموافق لتحرير المرحوم الشيخ محمّد عليّ، ولتحرير المرحوم الشيخ موسىٰ، نعم، إنَّ تحرير السيّد موافق لما هو مرسوم هنا ثانيًا».

أمّا إذا قلنا -كما هو المختار- إنَّ التخصيص غير موجب للتجوّز، فلا يكون للعموم إلّا معنىٰ واحد حقيقيّ، وأنَّ خروج بعض الأفراد منه لقرينة تدلّ علىٰ كون الحكم عليه مختصًّا ببعض أفراده لا يكون موجبًا لاستعماله في غير ما وضع له فلا يكون في البين استخدام أصلًا كي نقول: إنَّ أصالة عدم الاستخدام معارضة لأصالة العموم.

الجهة الثانية في اختصاص أصالة عدم الاستخدام بالشكّ في المراد

الثانية: أنَّه لو سلّمنا كون التخصيص موجبًا للتجوّز، ليكون إرجاع الضمير إلىٰ العامّ باعتبار بعض أفراده موجبًا للاستخدام.

فنقول: إنَّ أصالة عدم الاستخدام إنَّما تجري فيما لو ورد ضمير وشكّ في كون المراد منه هو ما أُريد بالاسم الظاهر، أو أنَّ المراد به معنىٰ آخر غير ذلك المعنىٰ الذي أُريد بذلك الاسم الظاهر، أمّا إذا علمنا المراد بالضمير فلا يكون أصالة عدم الاستخدام جاريّة؛ لأنّها إنّما تجري في الشكّ في المراد، لا في مقام الشكّ في كيفية إرادته بعد العلم بأنّه هو المراد.

فإن قلت: إنَّ لازم الاستخدام فيما نحن فيه هو بقاء العامّ علىٰ عمومه، ولو لم يبقَ العامّ علىٰ عمومه لم يكن في البين استخدام، وحينئذٍ فتكون أصالة عدم الاستخدام جارية باعتبار هذا اللازم بناءً علىٰ ما حقّق في محلّه[1] من حجّيّة الأصول اللفظيّة في ترتّيب اللوازم العقليّة.

قلنا: إنَّ هذا اللازم إنَّما يحكم بترتّبه في طول الحكم بترتّب

---

(١) يُنظر: ٧/ ١٦، و ١٥٤ من هذا الكتاب.

ملزومه، وحيث إنَّ الأصل لم يكن جاريًا في ناحية الملزوم؛ لما عرفت، فلم يكن لنا طريق إلىٰ إثبات هذا اللازم.

وبالجملة: لا يمكن التفكيك بين الأثرين فيما نحن فيه، بخلاف سائر الأصول العمليّة التي يترتب عليها أثران؛ فإنَّه لو كان في البين ما يمنع من جريانها باعتبار أحد الأثرين لم يكن مانع من جريانها بالنظر إلىٰ الأثر الآخر، كما في أصالة حلّ أكل لحم الحيوان فإنَّ لها أثرين:

أحدهما: حلّ أكل لحم الحيوان المشكوك، **والآخر** جواز الصلاة في شعره، فلو كان الأثر الأوّل منعدمًا لعدم وجود لحمه، فلا مانع من جريانها باعتبار الأثر الآخر وهو جواز الصلاة في شعره.

والسرّ في ذلك هو عدم الطوليّة بين الأثرين، بل إنَّ الأصل يكون موجبًا لترتّب أحد الأثرين في عرض ترتّب الأثر الآخر، بخلاف الأصول اللفظيّة بالقياس إلىٰ اللوازم فإنَّا وإن قلنا إنَّ مثبتها حجّة إلّا أنَّ إثباتها اللازم والحكم بترتّبه إنَّما يكون في طول إثباتها الملزوم، فلو فرضنا عدم جريانها في ناحية الملزوم؛ لعدم الشكّ فيه، لم يكن إثبات اللازم حينئذٍ ممكنًا.

الجهة الثالثة في عدم الاستخدام في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾

الجهة الثالثة: أنَّه لو سلّم جميع ذلك لقلنا: إنَّ الاستخدام إنَّما يلزم لو ثبت أنَّ المراد بالضمير في قوله تعالىٰ: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ هو نفس الرجعيّات، وهذا إنَّما يتم إذا فرض أنَّ في - البين قرينة تدلّ علىٰ ذلك.

ومن الواضح أنَّه ليس لنا في البين إلّا قوله تعالىٰ: ﴿أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ المختصّ بالرجعيّات، وهو لا يُوجب إلّا تقيّد ذلك الضمير بقيد

الرجعيّات، فهو بمنزلة أن يُقال: إنّ بعولة المطلّقات الرجعيّات (أحقُّ بردّهنّ)، وهو لا يُوجب إلّا تقييد الصرف، فيكون المراد من الضمير هو نفس المطلّقات، ولكنَّ المحمول قرينة علىٰ تقييده بالرجعيّات، فلا يكون المراد بالضمير غير المراد من مرجعه ليلزم الاستخدام ليقع التعارض بين أصالة العموم وأصالة عدم الاستخدام*.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفىٰ أنَّ الاستخدام ليس من المجازات في مقابل أصالة الحقيقة، ولأجل ذلك لم يعدّه في المطوّل[2] من أقسام المجازات، بل ذكره في فنّ البديع الذي هو فنّ محسّنات الكلام نظير الجناس ونحوه.

نعم، إنَّه -أعني الاستخدام- مخالف للظاهر، فإنَّ الظاهر هو مطابقة الضمير لما يراد بمرجعه، سواء كان المعنىٰ الثاني للمرجع حقيقيًّا أو كان مجازيًّا، فلا يظهر فيما نحن فيه أثر لكون استعمال العامّ في الباقي بعد التخصيص مجازًا أو كونه حقيقة.

وأمّا ما أفاده تدّثُ في الجهة الثانية من إسقاط أصالة عدم الاستخدام بعدم الأثر لها للعلم بالمراد في ناحية الضمير... إلخ فيمكن التأمّل فيه بأنَّ أصالة الظهور بعد فرض حجّيّة مثبتها وإثبات اللازم بها الذي هو فيما نحن فيه تخصيص العامّ، نقول: إنَّه يكفي في جريان أصالة عدم الاستخدام ترتّب هذا اللازم عليها وهو تخصيص العامّ، كما هو الشأن في الأمارات التي لا يكون لمجرها أثر إلّا اللازم العقليّ كما في البيّنة

---

(١) هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «خروجًا موضوعيًا» أرّخه المقرّر تدّثُ ملحقًا هنا الأربعاء: (١٢ ذي القعدة، ١٣٥٧هـ) أيّ بعد وفاة أُستاذه الميرزا النائينيّ تدّثُ.

(٢) يُنظر: المطوّل علىٰ كتاب تلخيص المفتاح في المعاني والبيان: ٤٢٦.

لقائمة علىٰ بقاء حياة زيد إذا لم يكن لها أثر إلّا ترتّب لازم بقاء الحياة وهو نبات اللحيّة.

نعم، لو قلنا: بأنَّ مدرك حجّيّة أصالة الظهور إنَّما هو بناء العقلاء، ولم يثبت بناؤهم علىٰ الأخذ بأصالة الظهور في أمثال هذه المقامات الراجعة إلىٰ الشكّ في كيفيّة الإرادة لا الشكّ في أصل الإرادة.

لكن قد يُقال: إنَّ هذا المقام من مقامات الشكّ في الإرادة ولو باعتبار هذا اللازم، فتأمّل.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ هذا المقام وإن كان من مقامات الشكّ في الإرادة باعتبار اللازم المذكور، وأقصىٰ ما فيه أن تقع المعارضة بين أصالة عدم الاستخدام وأصالة العموم، لكنّ أصالة العموم تكون مقدّمة علىٰ أصالة عدم الاستخدام وحاكمة عليها، باعتبار كون أصالة العموم مثبتة للعموم وعدم التخصيص ابتداءً، بخلاف أصالة عدم الاستخدام فإنَّها إنَّما ترفع العموم وتوجب التخصيص بعد إثبات المرتبة الأولىٰ -أعني عدم الاستخدام- وبعد إثباتها لهذه المرتبة يحكم بلازمها الذي هو عدم العموم، وفيه تأمّل لأنّا إذا سوّغنا جريان أصالة عدم الاستخدام في المقام المفروض فيه عدم الأثر في المرتبة الأولىٰ يكون إثباتها اللازم المذكور في عرض أصالة العموم، فتأمّل.

وأمّا ما أفاده قدس سره في الجهة الثالثة من عدم كون المقام من قبيل الاستخدام، بل هو من قبيل تقييد الضمير بمفاد الحكم في طرف المحمول، ففيه تأمّل؛ لأنَّ الضمير غير قابل للتقييد.

وأمّا ما أفاده تدّثُ في الجهة الرابعة من عدم كون المقام من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة بدعوىٰ اختصاص ذلك بما إذا كانت القرينة ممّا يمكن الاعتماد عليها، وأنَّ المقام ليس من هذا القبيل، ففيه بحث سيأتي[1] إن شاء الله تعالىٰ في بحث مقدّمات الحكمة، وأنّ المقصود من كون عدم البيان مع كونه بصدد البيان نقضًا للغرض هو كون ذلك نقضًا لغرضه الذي هو البيان، والمفروض أنَّه قد اتّصل بالكلام ما يصلح للبيانيّة، ودعوىٰ أنَّ الضمير المذكور لا يصلح للبيانيّة محتاج إلىٰ التأمّل.

ومنه يظهر التأمّل فيما أفاده تدّثُ في المسألة الآتية من عدم كون الاستثناء المتأخّر صالحًا للبيانيّة بالنسبة إلىٰ الجمل السابقة، فتأمّل.

وقد ظهر لك من ذلك كلّه أنَّه لا يمكن الرجوع فيما نحن فيه من أمثال الآية الشريفة إلىٰ أصالة العموم، أمّا لمعارضتها بأصالة عدم الاستخدام، وأمّا لأجل كون اتّصال الضمير المذكور من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للبيان علىٰ إرادة التخصيص.

نعم، في خصوص هذه الآية الشريفة يمكن أن يُقال: إنَّه ليس من قبيل الاستخدام، وذلك بالالتزام برجوع الضمير إلىٰ مطلق المطلّقات، فيكون كلّ من الحكمين الذين تضمّنتهما الآية الشريفة عامًّا لجميع المطلّقات، ويكون ظاهر الجملتين هو الحكم علىٰ جميع المطلّقات بالتربّص، وبأنَّ ﴿بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ الذي هو عبارة عن جواز الرجوع بها ما دامت في العدّة، لكن دلّ الدليل علىٰ التخصيص في الحكم الثاني فقط،

(١) يُنظر: صفحة (١٩٨) من هذا الجزء.

الجهة الرابعة في أنّ تعقّب العامّ بالضمير لا يصلح قرينة على إرادة التخصيص

الجهة الرابعة: وهي العمدة في هذا المقام، وحاصلها: هل أنَّ تعقّب العامّ بالضمير المذكور يكون موجبًا لكونه من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة علىٰ إرادة التخصيص، أو أنَّه ليس من هذا القبيل؟

والحقّ هو الثاني، فإنَّ ضابط احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة هو أن يكون ذلك الذي احتفّ به الكلام مجملًا من حيث المفهوم، أو من حيث أمر آخر علىٰ وجه لو كان المتكلّم مريدًا لخلاف الظاهر وعوّل عليه لكان ذلك في محلّه، وكان اعتماده عليه صحيحًا علىٰ وجه لا يكون مقصّرًا في البيان لو كان الأمر كذلك، ومن الواضح أنَّ مجرّد إلحاق العامّ بالضمير الراجع إلىٰ أفراده لا يكون من هذا القبيل.

فيكون ما دلّ علىٰ عدم جواز الرجوع في البائنة مخصّصًا لخصوص الحكم الثاني المستفاد من قوله تعالىٰ: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[1] فكأنَّه قال: إنَّ المطلّقات يجب عليهن العدّة، ويجوز للزوج الرجوع بها ما دامت في العدّة إلّا البائنة، ويكون هذا الاستثناء المستفاد من الدليل المنفصل مخصّصًا لمفاد الجملة الثانية دون الجملة الأولىٰ.

كما أنَّ ما دلّ علىٰ عدم وجود العدّة علىٰ من لم يكن مدخولًا بها يكون مخصّصًا لمفاد الجملة الأولىٰ، وبعد تخصيصه لمفاد الجملة الأولىٰ تكون خارجة عن مفاد الجملة الثانية بالتخصص؛ فإنَّها حينئذٍ تكون لا عدّة عليها، فلا تكون داخلة فيما دلّ علىٰ جواز الرجوع ما دامت في العدّة، وتكون خارجة عنه خروجًا موضوعيًّا.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

المبحث

المبحث السابع في الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة

في الاستثناء المتعقّب جملًا متعدّدة، وهل يكون راجعًا إلىٰ خصوص الأخيرة أو يكون راجعًا إلىٰ الجميع، أو يحكم بتخصيص الأخيرة ويتوقّف في البواقي[1]؟

والحقّ هو التفصيل، فإنَّ الجمل المذكور[2] المتعدّدة أمّا أن تكون كلّها محمولات لموضوع واحد متقدّم علىٰ الجميع، كما في قولك: (إنَّ العلماء يجب إكرامهم واضافتهم والاعتناء بهم إلّا النحويين -مثلًا-)، وأمّا أن يكون عقد الوضع متكرّرًا مع الأخيرة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء﴾ إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا﴾[3]، ففي المثال الأوّل يحكم برجوع الاستثناء إلىٰ عقد الوضع المذكور في صدر الكلام، ولازمه تخصيص جميع تلك الجمل، وفي المثال الثاني يحكم برجوعه إلىٰ خصوص الأخيرة، ويبقىٰ الباقي علىٰ ما هو عليه من العموم.

---

(١) يُنظر: شرح مختصر منتهىٰ السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: ٢/ ١٣٩، ونهاية الوصول إلىٰ علم الأصول: ٢/ ٢٦٠، وما بعدها.

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (المذكورة).

(٣) سورة النور: الآية ٤.

والسرّ في ذلك هو رجوع الاستثناء إلىٰ عقد الوضع، وحيث كان في المثال الأوّل مذكورًا في صدر الكلام كان الاستثناء راجعًا إليه، فتكون الجمل المذكورة كلّها متخصّصة به، بخلاف الثاني، فإنَّ عقد الوضع لمّا كان مذكورًا في الجملة الأخيرة كان الاستثناء راجعًا إليه، ويكون حينئذٍ تخصيص ما عداها بلا موجب، بل تبقىٰ علىٰ عمومها، ولا يكون حالها حال المحتف بما يصلح للقرينيّة؛ لما عرفت[1] من ضابط ذلك في المسألة السابقة، ومن الواضح عدم انطباق ذلك الضابط فيما نحن فيه علىٰ ما عدا الأخيرة.

ويتفرّع علىٰ ذلك أنَّه لو كان عقد الوضع مكرّرًا في الجملة الوسطىٰ دون الأخيرة كان الاستثناء راجعًا إلىٰ تلك الوسطىٰ وما بعدها دون ما قبلها، فتأمّل، ولو كان عقد الوضع متكرّرًا في جميع الجمل كان الاستثناء راجعًا إلىٰ الأخيرة*.

---

* **قلتُ:** لا يخفىٰ أنَّ أداة الاستثناء إنَّما هي موضوعة للإخراج الفعليّ العمليّ، ولا فرق فيه بين كون المخرج منه جملة واحدة أو أكثر، إذ لا يختلف بذلك معنىٰ أداة الاستثناء، ولا فرق في ذلك أيضًا بين كون عقد الوضع مذكورًا في الجملة الأولىٰ فقط، وبين كونه مذكورًا في جميع الجمل[2]، وذلك لأنَّ الإخراج من الموضوع إنَّما يكون بلحاظ الحكم،

---

(١) يُنظر: صفحة (٨٤) من هذا الجزء.

(٢) كأنَّه مبنيٌّ علىٰ أنَّه لو وقع الإخراج من الموضوع السابق علىٰ الأحكام المتأخّرة يكون كلّ واحد من تلك الأحكام المتأخّرة واردًا عليه بعد الإخراج، وفيه تأمّل، يُنظر: أُصول الفقه: ٥/ ٢٨٦.

فيقع الكلام في أنَّ هذا الإخراج من الموضوع الأوّل، هل كان بلحاظ جميع الأحكام، أو أنَّه كان بلحاظ خصوص الأخير منها؟

ومنه يظهر لك أنَّه لو كان عقد الوضع مذكورًا في الأخيرة لم يمكن الحكم علىٰ الاستثناء برجوعه إلىٰ خصوص الأخيرة.

وما أُفيد في التقرير المطبوع، بقوله: «حيث إنَّ عقد الوضع ذكر في الجملة الأخيرة مستقلًّا، فقد أخذ الاستثناء محلّه، ويحتاج تخصيص الجمل السابقة إلىٰ دليل...»[1] إلخ.

لا يخفىٰ أنَّه قابل للتأمّل؛ فإنَّ الاستثناء في مثل هذه الصورة قابل للرجوع إلىٰ الجميع وللرجوع إلىٰ خصوص الأخيرة، وكون الاستثناء قد أخذ محلّه بالرجوع إلىٰ الأخيرة ممّا لم أتوفّق لفهمه[2].

نعم، في الآية الشريفة[3] رُبّما نقول: إنَّ الظاهر منها هو الرجوع إلىٰ الأخيرتين، لمناسبة التوبة للحكم بعدم قبول الشهادة والحكم بالفسق دون ما تقدّمها من الأحكام[4].

---

(١) أجود التقريرات: ٢/ ٣٨٦.

(٢) كأنَّه مبنيٌّ علىٰ أنَّ الاستثناء يكون من السابق بعد اللاحق، فيُقال إنَّه بعد أن أخذ الاستثناء محلّه لا وجه لتوجيهه إلىٰ السابق، و فيه ما لا يخفىٰ فإنَّه إخراج واحد، وإنَّما يتكلّم في أنَّه إخراج من الأخير أو من الجميع. مضافًا إلىٰ أنَّه لو كان الميزان أخذ المحلّ فَلِم لا نقول: إنَّه يرجع إلىٰ الأوّل فيأخذ محلّه، يُنظر: أُصول الفقه: ٥/ ٢٨٦.

(٣) سورة النور: الآية ٤ – ٥.

(٤) بل يمكن القول بعدم رجوعه إلىٰ الأولىٰ حيث إنَّ الحدّ وهو الجلد لا يسقط بالتوبة، يُنظر: أُصول الفقه: ٥/ ٢٨٧.

الفصل الثامن*

في جواز تخصيص العامّ بالمفهوم وعدمه

المبحث الثامن في جواز تخصيص العامّ بالمفهوم وعدمه

قد يُقال بأنَّ العامّ حيث يدلّ علىٰ العموم بالمنطوق فهو أقوىٰ ظهورًا من المفهوم ولو كان أخصّ مطلقًا فضلًا عمّا إذا كان أعمّ من وجه، ولكنّه لا يخفىٰ اختلاف المقامات؛ لأنَّ المفهوم إنَّما يثبت إذا كان للمنطوق خصوصيّة يُستفاد منها هذا المفهوم، فقد يكون ظهور القضيّة لاشتمالها علىٰ تلك الخصوصيّة في استفادة المفهوم منها أقوىٰ من ظهور العامّ في العموم.

إذا عرفت ذلك، فنقول: المفهوم قد يكون موافقًا للمنطوق في الكيف -أيّ في النفي والإثبات- وقد يكون مخالفًا، والموافق علىٰ قسمين: لأنَّه قد يكون الحكم في طرف المفهوم أولىٰ وأشدّ من طرف المنطوق، فيسمّىٰ بمفهوم الأولويّة، وقد يكون مساويًا، فيسمّىٰ بمفهوم المساواة.

ثمّ إنَّ وجه الأولويّة قد يكون لحكم العقل بها، أو لدلالة اللفظ عليها، وأولويّة حرمة إيذاء الوالدين بالضرب المستفادة من قوله

---

* لم أتوفّق للكتابة عنه (دام ظلّه) في هذا المبحث شيئًا، وهذا المحرّر إنَّما نقلته ممّا كتبه جناب عمدة الأفاضل الشيخ موسىٰ الخونساريّ زيد فضله، نقلته علىٰ علّاته، ولم أراجعه بعد النقل.

تعالىٰ: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾[١] يمكن أن يكون علىٰ كلا الوجهين؛ لأنَّ العقل يحكم بعد أن علم بحرمة (الأُفّ) أنَّ الضرب محرّم بطريق أولىٰ، فهذه الأولويّة من الأحكام العقليّة الملازميّة، واللفظ أيضًا دالّ عليه بالدلالة السياقيّة؛ لأنَّه يفهم من هذا الكلام أنَّه من قبيل التنبيه علىٰ العامّ بذكر الخاصّ؛ فإنَّه بصدد بيان أوّل درجة من الإيذاء وأدناه، فحرمة أعلىٰ درجته تستفاد من سوق الكلام.

ومفهوم المساواة الذي هو عبارة عن استفادة حكم موضوع من إثباته لموضوع آخر أيضًا علىٰ قسمين؛ لأنَّه قد يُستفاد من العلّة المنصوصّة في المنطوق كاستفادة حرمة كلّ مسكر من حرمة الخمر، لكون حرمتها معلّلة بعلّة لولا هذه العلّة بمنزلة الكبرىٰ الكلّيّة لكان التعليل لغوًا، وكونها بمنزلة الكبرىٰ الكلّيّ متقوّمة بأمرين:

الأوّل: أن لا تكون العلّة كبرىٰ كلّيّة للمورد، كما لو قيل الخمر حرام لإسكاره، فإنَّ الظاهر أنَّ إسكار الخمر له دخل في الحرمة.

الثاني: أنَّ لا يكون للحكم المعلّل في المورد خصوصيّة، كما إذا استفدنا أنَّ حرمة الخمر معلّلة بالإسكار، فلا يتعدّىٰ إلىٰ غيره.

وقد يُستفاد من العلّة المطوية ويعبّر عنها بمستنبط العلّة، وهذا إنَّما يكون حجّة -أيّ للكلام مفهوم- إذا حصل القطع بمساواة هذا الموضوع مع نظائره، كما نقطع بعدم الفرق بين بئر (بُضاعة)[٢]

---

(١) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

(٢) بئر بُضاعة: بئر بالمدينة لقوم من خزرج، وذكر في معجم البلدان: ١/ ٤٤٢، ما نصّه: «بُضاعة بالضم، وقد كسره بعضهم والأوّل أكثر، وهي دار بني ساعدة بالمدينة،

المسؤول عنها، وبين سائر الآبار، وأمّا لو ظنّ بالمساواة فلا دليل علىٰ حجّيّته عند الخاصّة.

وأمّا المفهوم المخالف، فهو الذي يكون نقيضًا للمنطوق كمفهوم الشرط، والوصف، والغاية، والحصر ونحو ذلك.

في تقديم المفهوم الموافق على العموم

ثمّ إنَّه يظهر من القوانين[١]، والفصول[٢]، والتقرير[٣]، والكفاية[٤] أنَّه لا إشكال في تقديم المفهوم الموافق علىٰ العموم، سواء كانت النسبة بينه وبين العموم عمومًا مطلقًا أو عمومًا من وجه، وإنَّما الإشكال في المفهوم المخالف.

وقد ذكر في التقرير[٥] لجهة الاتّفاق في تقديم المفهوم الموافق ما يرجع حاصله إلىٰ أنّه لا تعارض بين المنطوق الذي يُستفاد منه هذا المفهوم والعموم، وإنّما التعارض بين المفهوم والعموم، فإذا قدّم المفهوم ولو كان أعمّ من وجه فلا محذور، وأمّا لو انعكس فيلزم التصرّف في المنطوق أيضًا؛ لأنَّ المفهوم من المداليل اللُّبّيّة، وليس كلامًا مستقلًّا حتّىٰ يتصرّف فيه من دون التصرّف في المنطوق، فهو من حيث إنَّه يتبع المنطوق فلا بُدَّ من التصرّف في المنطوق أيضًا؛ لأنَّه مع

وبئرها معروف، فيها أفتىٰ النبيّ ﷺ بأنَّ الماء طهور ما لم يتغيّر...» إلخ.

(١) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ١/ ٣٠٤.

(٢) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٢١٢.

(٣) يُنظر: مطارح الأنظار: ٢/ ٢١٣، وما بعدها.

(٤) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٢٢٣.

(٥) يُنظر: مطارح الأنظار: ٢/ ٢١٣، وما بعدها.

إبقائه علىٰ ظهوره لا يمكن أن لا يستتبع المفهوم، لأنَّ التفكيك بين اللازم والملزوم لا يُعقل والتصرّف في المنطوق بلا موجب.

وبالجملة: لو قيل: «أكرم خدّام العلماء»، و«لا تكرم الفُسّاق» فالنسبة بين المفهوم وهو «أكرم العلماء» المستفاد من قوله: «أكرم خدّام العلماء» بالأولويّة مع (لا تكرم الفُسّاق) العموم من وجه، فلا بُدَّ من أحد التصرّفين، أمّا تخصيص العموم بالمفهوم فلا محذور، وأمّا العكس فيوجب إخراج قوله: «أكرم خدّام العلماء» عن الظهور بالمرّة؛ لأنَّه مع إبقائه علىٰ ظهوره لا يمكن عدم استفادة المفهوم منه، وهكذا في سائر الأمثلة، كقوله تعالىٰ: ﴿**فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ**﴾[1] المعارض مع مفهوم قوله تعالىٰ: ﴿**فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ**﴾[2].

وفيه ما لا يخفىٰ.

أمّا أوّلًا فلأنَّه لا يمكن أن يكون التعارض بين خصوص المفهوم والعموم، بحيث لا يكون معارضًا مع المنطوق، بل دائمًا التعارض بين العموم وكلّ من المنطوق والمفهوم، من غير فرق بين المفهوم[3] المساواة والأولويّة، وفي الأولويّة من غير فرق بين الآية الشريفة، والمثال الخارجيّ الذي مثّلنا.

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٤.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

(٣) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (مفهوم).

أمّا المفهوم[١] المساواة؛ لما عرفت أنَّه مستفاد من العلّة المشتركة بين الفرد المذكور في المنطوق وسائر الأفراد غير المذكورة فيه، فالمفهوم عبارة عن الحكم العامّ الذي يكون أحد أفراده مذكورًا في المنطوق، ولا يُعقل أن يكون دليل معارضًا مع العامّ ولا يكون معارضًا مع الخاصّ.

وأمّا المفهوم[٢] الأولويّة؛ فلأنَّ ما كان من قبيل التنبيه علىٰ العامّ بذكر الخاصّ كالآية الشريفة فحكمه حكم المساواة في أنَّه لا يمكن تعارض العامّ مع المفهوم العامّ وعدم تعارضه مع الخاصّ، وما كان من قبيل «أكرم خدّام العلماء» الذي ليس من قبيل التنبيه علىٰ العامّ بذكر الخاصّ، بل كان منشأ الأولويّة حكم العقل النظريّ، ففيه:

أوّلًا: أنَّ النسبة بين العامّ وهذا المنطوق أيضًا عموم من وجه، كنسبته مع المفهوم؛ لأنَّ «لا تكرم الفُسّاق» يعمّ خادم العالم وغيره، وخادم العالم يعمّ الفاسق وغيره.

وثانيًا: نفس العامّ أيضًا له مفهوم موافق ويكون معارضًا مع المنطوق فإنّ قوله: «لا تكرم الفُسّاق» إذا دلّ بالعموم علىٰ حرمة إكرام العالم الفاسق، فبالأولويّة تدلّ علىٰ حرمة إكرام خادم العالم الفاسق.

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (مفهوم).

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (مفهوم).

وبالجملة: أظهر مثال يتصوّر لعدم تعارض* العموم مع المنطوق ما إذا قيل: لا تقلّ لوالديك «أُفّ»، وأضرب كلّ واحد من آبائك، مع أنَّه لا شبهة أنَّ العموم يدلّ بالأولويّة علىٰ جواز قول: «أُفّ» لكلّ من آبائك، فيتعارض هذا المفهوم مع المنطوق بالعموم من وجه، وإن لم يكن معارضًا مع مفهومه كما توهّم العكس وهو عدم معارضة المنطوق مع العموم.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفىٰ أنَّ الأولىٰ التمثيل بمثل «أهن الفسّاق واحترم بيوت العلماء»؛ أو «أهن الفُسّاق واحترم بيوت فُسّاق العلماء» فإنَّ بين مفهوم الأوّل وهو «احترم العلماء» وعموم «أهن الفُسّاق» عمومًا من وجه، وبين مفهوم الثاني وهو «احترم فُسّاق العلماء» وعموم «أهن الفُسّاق» عمومًا مطلقًا مع أنَّ العامّ غير معارض لشيء من المنطوقين، لكنّ لمّا كان المفهوم من العامّ بطريق الأولويّة عدم احترام بيوت الفُسّاق كان بين هذا المفهوم ومنطوق الدليل الأوّل وهو «احترم بيوت العلماء» عموم من وجه، كما أنَّ بين هذا المفهوم ومنطوق الدليل الثاني وهو «احترم بيوت فُسّاق العلماء» عمومًا مطلقًا مع عدم المعارضة بين المنطوقين في كلّ من المثالين.

ومع ذلك، ففي المثال الثاني يقدّم قوله: «احترم بيوت فُسّاق العلماء» علىٰ قوله: «أهن الفُسّاق» فإنَّه وإن لم يكن بين المنطوقين تعارض، إلّا أنَّه لمّا كان مفهوم كلّ منهما معارضًا لمنطوق الآخر، وكان مفهوم الثاني أخصّ من منطوق الأوّل، كما أنَّ منطوق الثاني أخصّ أيضًا من مفهوم الأوّل كان الثاني مقدّمًا علىٰ الأوّل، فيكون مفهوم الثاني مقدّمًا علىٰ

---

(١) أرّخ المقرّر تتمّة هذا المقطع من البحث السبت: (١٥ ذي القعدة، ١٣٥٧هـ).

منطوق الأوّل كما أنَّ منطوقه -أعني منطوق الثاني- يكون مقدّمًا على مفهوم الأوّل، وفي المثال الأوّل لِما لم يكن في البين أخصيّة مطلقة، بل كان بين مفهوم الثاني ومنطوق الأوّل عموم من وجه كما أنَّ بين منطوق الثاني ومفهوم الأوّل عمومًا من وجه أيضًا لم يمكن الجمع العرفيّ بينهما.

ثمّ إنّه لمّا كان محصّل طريق الأوّلويّة هو أنَّ ثبوت الحكم في ناحية المفهوم يكون أولىٰ من ثبوته في ناحية المنطوق، وكان لازم ذلك هو أنَّه لو انتفىٰ الحكم من ناحية المفهوم يكون انتفاؤه في ناحية المنطوق بطريق أولىٰ، فإنَّ وجوب احترام بيوت العلماء -مثلًا- حيث يلزمه بطريق الأولويّة وجوب احترام العلماء أنفسهم كان عدم وجوب احترام العلماء أنفسهم ملازمًا بطريق الأولويّة لعدم وجوب احترام بيوتهم، وحيث قد فرضنا أنَّ منطوق العامّ كان معارضًا مع مفهوم «احترم بيوت العلماء» الذي هو وجوب احترام العلماء أنفسهم، فكان العامّ يقتضي عدم احترام فُسّاق العلماء.

وقد عرفت أنَّ ذلك -أعني نفي الحكم عن فُسّاق العلماء- ملازم لنفيه عن بيوتهم، فصار الحكم العامّ ملازمًا لرفع الحكم في ناحية المنطوق ويكون ذلك اللازم هو مفهوم العامّ المفروض كونه مخالفًا للحكم في ناحية المنطوق، فوجوب إهانة الفاسق الذي هو منطوق الحكم العامّ لمّا كان رافعًا لوجوب احترام العالم الفاسق المفروض كون ارتفاعه موجبًا لرفع وجوب احترام بيته بطريق الأولويّة صار الحاصل: أنَّ وجوب إهانة الفاسق يكون موجبًا لعدم احترام بيته بطريق الأولويّة، فكلّ عامّ نفرضه معارضًا للمفهوم الذي هو بطريق الأولويّة لا بُدَّ أن يكون له مفهوم

فالصواب أن يُقال: إذا كان المنطوق الذي يُستفاد منه المفهوم أخصّ من العموم كما لو قيل: «أكرم خدّام الفاسق من العالم»، و«لا تكرم الفُسّاق»، فيخصّص العامّ بالمنطوق ويتبعه المفهوم -أي يقدّم المفهوم أيضًا علىٰ العموم- وإن كانت النسبة بين المفهوم والعموم عمومًا من وجه كما في هذا المثال، فإنّ المنطوق أخصّ من العموم، ولكنَّ المفهوم أعمّ من وجه؛ لأنَّ الأولويّة تجري في العالم العادل أيضًا، فمفهوم «أكرم الخادم الفاسق من العالم» هو إكرام العالم مطلقًا عادلًا كان أو فاسقًا، فالنسبة بين «لا تكرم الفُسّاق» وبينه هي العموم من وجه.

وأمّا إذا كان بينهما العموم من وجه، فيعامل معهما معاملة سائر الموارد، ولا وجه لتقديم المفهوم مطلقًا.

أولويّ يكون ذلك المفهوم معارضًا للمنطوق، ويستحيل أن يوجد لنا عامّ معارض بمنطوقه للمفهوم الأولويّ من دليل آخر من دون أن يكون لذلك العامّ مفهوم أولويّ يكون معارضًا لمنطوق ذلك الدليل.

فتلخّص لك أنَّ منطوق العامّ إذا كان معارضًا لمفهوم دليل آخر لا بُدَّ أن يكون مفهوم العامّ معارضًا لمنطوق ذلك الدليل وتكون المعارضة علىٰ وتيرة واحدة، فإن كانت بين منطوق العامّ ومفهوم ذلك الدليل من قبيل العموم والخصوص المطلق كانت كذلك بين مفهوم العامّ ومنطوق الدليل المذكور، وكذلك فيما لو كانت المعارضة بالعموم من وجه، فلاحظ وتأمّل.

وما أفاده في التقريرات بأنَّه لو تصرّفنا في المنطوق، فيلزم إخراجه عن الظاهر بالمرّة[1].

ففيه: أنَّه لا يلزم من إدخال مادّة الاجتماع في العموم إلّا إخراجها عن المنطوق لا إلقاء المنطوق بالمرّة، وبعبارة أُخرىٰ من جهة قوله: «لا تكرم الفُسّاق» يحمل قوله: «أكرم خدّام العلماء» علىٰ العدول منهم ولا محذور.

وحاصل الكلام: أنَّه يعامل مرجّحات باب التعارض مع المنطوق والعموم، فإذا كان المنطوق أخصّ فيقدّم علىٰ العموم ولازمه تقديم المفهوم عليه، وإن كانت النسبة بينهما أعمّ من وجه، ويكون هذا أحد مرجّحات تقديم أحد العامّين من وجه علىٰ الآخر، فإنّه لو قدّم علىٰ المفهوم يلزم طرح المنطوق الذي نسبته مع العموم أخصّ مطلقًا.

وإذا كان أعمّ من وجه فلو قدّم العموم علىٰ المنطوق فيقدّم علىٰ المفهوم أيضًا وإن كان أخصّ منه، ولو قدّم المنطوق علىٰ العموم فيتبعه المفهوم أيضًا.

هذا تمامّ الكلام في المفهوم الموافق.

---

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ٢/ ٢١٣، وما بعدها.

في تعارض المفهوم المخالف مع العموم

وأمّا المخالف، فإذا كانت النسبة بينه وبين العموم أعمّ من وجه، فيعامل معهما معاملة سائر الموارد من تعارض العامّين من وجه، والمفهوميّة ليست من موهنات الظهور، والمنطوقيّة ليست من مرجّحاتها، فإذا قيل: «أكرم العلماء» و«أكرم الناس إن كانوا عدولًا» فالنسبة بين «أكرم العلماء» والمفهوم وهو «لا تكرم الناس إن لم يكونوا عدولًا» هو العموم من وجه، والتعارض إنَّما هو في العالم الفاسق، فلو قدّمنا العموم من جهة أظهريّته في شموله لمادّة الاجتماع، فلازمه تقييد المنطوق المستفاد منه المفهوم[1] لا إلقاء المفهوم رأسًا، فعلىٰ هذا يعتبر العدالة في وجوب إكرام غير العلماء، ونتيجة ذلك سببيّة كلّ من العلم والعدالة لوجوب الإكرام.

ولو قدّمنا المفهوم، فلازمه اعتبار العدالة حتّىٰ في العالم، ونتيجة ذلك سببيّة خصوص العدالة لوجوب الإكرام.

وبالجملة: في غير مادّة الاجتماع التي هي محلّ التعارض لا وجه لإلقاء المفهوم ولا العموم، وهذا هو السرّ في القول بعدم انفعال الجاري ولو لم يكن كرًّا واعتبار الكرّيّة في غير الجاري؛ لأنَّه من تعارض عمومات عدم انفعال الماء الجاري مطلقًا مع مفهوم قوله: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»، وتقديم العمومات لأظهريّتها في شمولها لمادّة الاجتماع، وهي الجاري غير الكرّ علىٰ المفهوم يُستفاد سببيّة كلّ من الجاري والكرّ لعدم الانفعال، فلا وجه لأن يُقال

---

(١) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (العموم).

تقديم العموم يقتضي عدم اعتبار الكرّيّة رأسًا؛ لما عرفت أنَّ تقديم العموم لا يقتضي إلّا إلقاء المفهوم في خصوص مادّة الاجتماع لا إلقاءه رأسًا، وحيث إنَّ المفهوم تابع ولا يمكن التصرّف فيه ابتداءً من دون تصرّف في متبوعه فلا محالة يقيّد المنطوق بغير الجاري.

وأمّا إذا كان المفهوم أخصّ مطلقًا من العموم فيخصّص العامّ به.

ولا وجه لما يظهر من التقرير[1] أنَّه قد يكون العموم قرينة علىٰ أنّ الجملة الشرطيّة غير مسوقة للانتفاء عند الانتفاء، لا سيّما إذا كان متّصلًا بالجملة الشرطيّة، كعموم قوله عزَّ من قائل: ﴿**أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾[2] فإنَّ الجهالة الموجبة لإصابة القوم أعمّ من أن يكون من قول الفاسق والعادل، فعموم التعليل أظهر من كون القضيّة الشرطيّة ذات مفهوم.

نعم، قد يكون ظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم أقوىٰ من ظهور العموم، كمفهوم الشرطيّة في هذه الآية بالنسبة إلىٰ العمومات الناهية عن العمل بغير العلم، وذلك لأنَّه لا يصلح أن يكون العموم في شيء من الموارد صالحًا للقرينيّة علىٰ ظهور القضيّة في كونها مسوقة لفرض وجود الموضوع، أو أنَّ التقييد قبل الإسناد، وإن كان إستفادة العموم والمفهوم كليهما بالإطلاق.

وتوضيح ذلك: أنَّه لا شبهة في الفرق بين المفهوم الموافق

---

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ٢/ ٢١٣، وما بعدها.

(٢) سورة الحجرات، الآية ٦.

والمخالف، فإنَّ في المفهوم الموافق يقع التعارض دائمًا مع المنطوق والعموم كما عرفت، وأمّا في المفهوم المخالف فالمنطوق المستفاد منه المفهوم موافق دائمًا مع العموم ولا تعارض بينهما، وعلىٰ هذا فلا بُدَّ من لحاظ التعارض بين نفس العموم والمفهوم.

ولا شبهة أنَّ نفس القضيّة الشرطيّة في حدّ ذاتها ظاهرة في المفهوم، ولا يمكن حملها علىٰ كونها مسوقة لفرض وجود الموضوع؛ لما عرفت من أنَّ مورد هذا الحمل ما لو كان الجزاء متوقّفًا عقلًا علىٰ الشرط، فإذا لم يمكن هذا الحمل، فيبقىٰ احتمال آخر وهو كون التقييد قبل الإسناد، أي حمل القضيّة الشرطيّة علىٰ أنَّها بصدد إثبات حكم علىٰ موضوع مقيّد لا في مقام بيان تقييد الحكم والعموم لا يصلح لهذا المعنىٰ، ولا يُوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة في الشرطيّة إلّا علىٰ فرض بقائه علىٰ العموم، وبقاؤه كذلك فرع عدم تخصيصه بالمفهوم، ولا عكس؛ فإنَّه ليس من مقدّمات الحكمة في طرف المفهوم عدم العموم؛ لما عرفت[1] في باب المفهوم أنَّ تماميّة المقدّمات موقّوف علىٰ أن لا يكون الشرط جزءًا للسبب، وأن لا ينوب منابه شرط آخر، أي القابل للعطف بـ(الواو) و (أو) هو العلّة المنحصرة، والعموم لا يصلح لأن يجعل العدالة في مثل الآية الشريفة[2] جزءًا للسبب ويكون جزؤه الآخر هو العلم -مثلًا- أو

---

(١) يُنظر: ٤/ ٣٥٦ من هذا الكتاب.

(٢) سورة الحجرات، الآية ٦.

يجعلها أحد الأسباب، لأنَّ مع اعتبار العلم لا أثر للعدالة لا جزءًا ولا مستقلًّا.

وبالجملة: في مثل قوله: «إذا خفي الأذان فقصّر» و«إذا خفي الجدران فقصّر» يمكن أن يكون إحدىٰ الشرطيّتين قرينةً للأُخرىٰ، وفي المقام لو قدّمنا العموم فلازمه إلقاء المفهوم رأسًا، وجعل القضيّة الشرطيّة مسوقة لبيان إثبات حكم علىٰ موضوع خاصّ وتقديمه لا يمكن إلّا دوريًّا؛ لأنَّه فرع بقائه علىٰ العموم.

وبعبارة أُخرىٰ كما يقدّم المفهوم علىٰ العمومات الناهيّة كذلك يقدّم علىٰ عموم التعليل؛ لأنَّ ملاك التقديم علىٰ العمومات الناهيّة هو خروج خبر العادل عن كونه ظنًّا وقولًا بغير العلم، فكذلك يخرج عن كونه بجهالة، ولا فرق بين اتّصال العامّ بالقضيّة الشرطيّة وانفصاله وبين أن يكون استفادة العموم والمفهوم كليهما بالوضع أو بمقدّمات الحكمة.

والسرّ في ذلك: أنَّ الحكم في العامّ حكم كبرويّ، ومع حفظ موضوعه الحكمُ ثابت، أيّ إذا كان الخبر عن جهالة فيجب التبيّن، والمفهوم يرفع موضوعه في موضوع العادل ويبيّن أنَّ خبر العدل ليس عن جهالة، وإذا وصل الأمر إلىٰ الحكومة فلا فرق بين الاتّصال والانفصال، ولا فرق بين أن يكون الحاكم مدلولًا وضعيًّا أو إطلاقيًّا.

هذا، مع أنَّه لو سلّم تقديم العموم في بعض الموارد كما لو قيل: «أكرم زيدًا إن جاءك» و«أكرم كلّ من أكرمك»، ولكن في خصوص

عموم التعليل لا يمكن التقديم؛ لأنَّ ملاك تخصيص عموم آيات[١] الناهية جارٍ فيه، فالفرق بينهما لا وجه له، وسيأتي[٢] مزيد توضيح إن شاء الله تعالىٰ في ذيل آية النبأ[٣].

وكيف كان، فلا يخفىٰ الفرق بين المفهوم المخالف والمفهوم الموافق، فإنَّ في الأوّل لا تنافي بين المنطوق والمعارض للمفهوم، بخلاف الثاني، ولازم ذلك أنَّه يلاحظ النسبة في جهة العموم والخصوص في الأوّل في المفهوم ومعارضه، دون الثاني؛ فإنَّه يلاحظ النسبة بين المنطوق والمعارض لا المفهوم، وتقدّم[٤] وجه ذلك.

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الآيات).

(٢) يُنظر: ٦/ ٢٦٥ من هذا الكتاب.

(٣) سورة الحجرات، الآية ٦.

(٤) يُنظر: صفحة (٩٤-٩٦) من هذا الجزء.

المبحث[1]

في تخصيص العامّ الكتابيّ بخبر الواحد

المبحث التاسع في تخصيص العامّ الكتابيّ بخبر الواحد

ولا ينبغي الريب فيه، وكون الكتاب قطعيّ السند لا يكون مانعًا من تقديم دليل حجّيّة الخاصّ علىٰ أصالة الظهور في ناحية العامّ الكتابيّ وحكومته عليها[2]، وما ورد متواترًا معنىً من طرح ما خالف الكتاب[3]، أو أنّه زخرف[4] أو أنّهم عليهم السلام لم يقولوه[5] محمول علىٰ المخالفة التباينيّة، وهي المخالفة العرفيّة دون المخالفة بالعموم والخصوص أو بالإطلاق والتقييد؛ إذ لا تُعدّ عرفًا مخالفة، بل إنَّ ذلك من قبيل القرينة وذيّها، وذلك هو المنشأ فيما ذكرناه[6] من الحكومة.

---

(١) ابتدأ المقرّر تدّثل هذا المبحث بـ«بسم الله الرحمن الرحيم».

(٢) يُنظر: العدّة في أُصول الفقه: ١/ ٣٤٤.

(٣) يُنظر: الكافي: ١/ ٦٩، كتاب فضل العلم، باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب، ح١.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه: ١/ ٦٩، كتاب فضل العلم، باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب، ح٣، ٤.

(٥) يُنظر: المصدر نفسه: ١/ ٦٩، كتاب فضل العلم، باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب، ح٥.

(٦) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (ذكره).

المبحث
في دوران الأمر في الخاصّ والعامّ بين النسخ والتخصيص

المبحث العاشر في دوران الأمر في الخاصّ والعامّ بين النسخ والتخصيص

ولا ينبغي الريب أيضًا في كون الخاصّ مخصّصًا للعامّ، سواء كان متقدّمًا عليه أو متأخّرًا عنه، وسواء كان ورود الخاصّ قبل حضور وقت العمل بالعامّ أو كان بعد حضوره؛ إذ ليس تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيحًا عقلًا، بل كما يجوز تأخيره عن وقت الخطاب لأجل حكمة تقتضي تأخيره، فكذلك يجوز تأخيره عن وقت الحاجة لأجل حكمة تقتضيه.

وقد ذكروا في هذا المبحث أمورًا لا بأس بذكرها، وبيان ما يرد عليها ليتّضح لك الوجه فيما ذكرناه من كون الخاصّ في جميع هذه الصور مخصّصًا للعامّ، فنقول بعونه تعالىٰ:

الأمر الأوّل في بيان المراد الجدّيّ والاستعماليّ من العامّ

الأمر الأوّل من تلك الأمور: ما يُقال من أنَّ المراد الجدّيّ بالعامّ المتقدّم علىٰ الخاصّ هو ما عدا الخاصّ، وأنَّ المراد الاستعماليّ هو العموم[1]، وفيه ما تقدّم[2] ذكره غير مرّة من عدم المعنىٰ المحصّل للإرادة الاستعماليّة.

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٣٠١.

(٢) يُنظر: ٤/ ٤٠٦ من هذا الكتاب.

الأمر الثاني في كون العامّ مسوقًا لبيان الحكم الواقعيّ وحاكيًا عنه

الثاني: ما يُقال العامّ المتقدّم متكفّل للحكم الظاهري بالنسبة إلىٰ ما خرج عنه بالخاصّ المتأخّر[١].

وفيه: ما لا يخفىٰ حيث إنَّ الحكم الظاهريّ منحصر بأمرين:

أحدهما: ما يتكفّل الحكم في مورد الشكّ كأن يُقال كلّ مشكوك الطهارة طاهر.

ثانيهما: ما يتكفّل حجّيّة الأمارات والأصول العمليّة، مثل خبر الواحد العادل حجّة، والاستصحاب حجّة ونحو ذلك؛ فإنَّه باعتبار تكفّله للزوم الجري علىٰ طبق خبر الواحد أو الاستصحاب يكون متكفّلًا لحكمٍ ظاهريّ علىٰ التفصيل الذي ذكرناه في كيفيّة حجّيّة الأمارات والأصول العمليّة[٢].

ومن الواضح أنَّ ما يتكفّله العموم فيما فيه[٣] نحن ليس براجع إلىٰ أحد الأمرين، بل ليس العامّ فيما نحن فيه إلّا مسوقًا لبيان الحكم الواقعيّ، لكونه ناظرًا إليه وحاكيًا عنه.

نعم، أصالة العموم الحاكمة بلزوم الجري علىٰ طبق العامّ تكون متكفّلة للحكم الظاهريّ فيكون العامّ المذكور موردًا للحكم الظاهريّ، لا أنَّه يكون متكفّلًا للحكم الظاهريّ.

---

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ٢/ ٢٢٧، وما بعدها.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٤٨) من هذا الجزء.

(٣) قوله: (فيه) من نسخة (ب).

الأمر الثالث في إمكان النسخ وعدمه

الثالث: ما يُقال من أنَّ النسخ لا يكون إلّا بعد حضور وقت العمل[١].

وفيه ما لا يخفىٰ؛ لما عرفت غير مرّة من كون القضايا الأحكاميّة إنّما هي من قبيل القضايا الحقيقيّة التي يكون الحكم فيها علىٰ فرض وجود الموضوع.

ومن الواضح أنَّ حضور وقت العمل ليس إلّا عبارة عن تحقّق الموضوع الذي حكم عليه بالحكم الكذائيّ، ولا ريب في أنَّ تحقّق وجود الموضوع وعدم وجوده لا ربط[٢] بإمكان النسخ وعدم إمكانه.

نعم، في القضيّة الخارجيّة يمكن أن يُقال: إنَّ وجود الموضوع الذي هو عبارة عن حضور وقت العمل ممّا له دخل في إمكان النسخ؛ لعدم تحقّق الحكم قبله ولكنَّه مع ذلك أجنبيّ عن إمكان النسخ.

وتوضيح ذلك: أنَّ النسخ لو كان منحصرًا فيما يكون بيانًا لأمد الحكم لكان النسخ قبل حضور وقت العمل -الذي هو عبارة عن وجود الموضوع- غير ممكن في القضايا الخارجيّة، لكنّ النسخ لا ينحصر بما يكون بيانًا لأمد الحكم، بل ليس النسخ إلّا رفع الحكم، وجريانه حينئذٍ في القضايا الخارجيّة قبل حضور وقت العمل بمكان من الإمكان*.

---

* **قلتُ**: الظاهر أنَّ عمدة ما يستدلّ به القائلون بأنَّ النسخ لا يكون

---

(١) يُنظر: العدّة في أُصول الفقه: ١/ ٤٤، وشرح مختصر منتهىٰ السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: ٢/ ١٦٤.

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (له).

الأمر الرابع في إمكان تأخير البيان عن وقت الحاجة

الأمر الرابع: ما يُقال من أنَّ تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح عقلًا، لا يمكن صدوره من الحكيم؛ لما فيه من الإغراء بالجهل ووقوع المكلّف في خلاف الواقع.

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنّه إذا جاز تأخير البيان عن وقت الخطاب، أو الاعتماد علىٰ قرينة منفصلة موجودة لم يطّلع عليها المكلّف حين الخطاب، وإنّما يطلع عليها بعد ذلك لأجل حكمة تقتضي ذلك، فلم لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأجل حكمة تقتضي ذلك.

وبعبارة أُخرىٰ إذا جاز الاعتماد علىٰ القرائن المنفصلة، فأيّ خصوصيّة لكون ورود تلك القرينة المنفصلة بعد وقت الحاجة، وأقصىٰ ما في البين هو وقوع المكلّف في خلاف الواقع، فيقع في المفسدة لو كان الحكم الذي يتكفّله البيان المتأخّر تحريميًّا أو تفوته المصلحة لو كان الحكم الذي يتكفّله البيان المذكور إيجابيًّا، وذلك بمجرّده لا يكون مانعًا من تأخير البيان المذكور إذا كانت هناك

إلّا بعد حضور وقت العمل هو لزوم لغويّة الحكم لو كان نسخه قبل حضور وقت العمل به.

والظاهر أنَّ هذا المانع لا يفرّق فيه بين كون القضيّة المتكفّلة للحكم الذي يراد نسخه قضيّة حقيقيّة أو قضيّة خارجيّة، وعمدة الجواب حينئذٍ هو منع اللازم المذكور؛ إذ لا يلزم من نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به كون الحكم لغوًا صرفًا، لإمكان أن يكون في البين مصلحة تقتضي جعله، وإن كان الجاعل يعلم أنَّه ينسخه قبل حضور وقت العمل به.

مصلحة في تأخيره وكانت تلك المصلحة معادلة أو أولىٰ بالمراعاة ممّا يقع فيه من المفسدة أو ما يفوته من المصلحة.

إذا عرفت هذه الأمور الأربعة يتّضح لك أنَّ الخاصّ في محلّ البحث يكون مخصّصًا للعامّ سواء تقدّم عليه أو تأخّر، وسواء كان بعد حضور وقت العمل أو بعده، وسواء كانا معلومي التاريخ أو كانا مجهولي التاريخ.

أمّا صورة تقدّم الخاصّ علىٰ العامّ فواضح، لكونه من قبيل الاعتماد علىٰ القرينة المتقدّمة وهو ممّا لا إشكال فيه، وأمّا في صورة تأخّر الخاصّ عن العامّ وروده قبل حضور وقت العمل فكذلك.

نعم، فيما لو كان بعد حضور وقت العمل يتأتّىٰ فيه ما عرفت من دعوىٰ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وقد عرفت منع هذه الدعوىٰ، فالحقّ أنَّ الخاصّ يكون مخصّصًا للعامّ في جميع الصور المذكورة*.

---

* **قلتُ:** الظاهر أنَّ هذا الذي أفاده (دام ظلّه) من إقامة الدليل علىٰ إمكان تأخير البيان عن وقت الحاجة إنَّما ينهض في إمكان كون الخاصّ المتأخّر مخصّصًا للعامّ المتقدّم، ولا ينهض لنفي كونه ناسخًا له، ويظهر أثر هذين الوجهين في الأعمال التي أوردها علىٰ طبق العامّ القابلة للإعادة[1] والقضاء؛ فإنَّها علىٰ الأوّل يلزم قضاؤها، بخلاف الثاني. وهكذا الحال في الخاصّ المتقدّم علىٰ العامّ؛ فإنَّه أيضًا يكون العامّ صالحًا لأن

---

(١) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (للأداء).

عدم ترتب الأثر على أصالة عدم النسخ

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) أفاد ما حاصله أنَّه في صورة تقدّم العامّ على الخاصّ وإن ترتّب الأثر العمليّ على الدوران بين التخصيص والنسخ بالنسبة إلى الأعمال السابقة على صدور الخاصّ فيما تجري فيه الإعادة والقضاء، إلّا أنَّ هذا الأثر لا يمكن الحكم بترتّبه على جريان أصالة عدم النسخ؛ لما عرفت من كون أصالة عدم النسخ عبارة عن استصحاب بقاء الحكم السابق.

ومن الواضح أنَّ هذا الأثر -أعني الإعادة والقضاء- لا يترتّب على بقاء ذلك الحكم المشكوك نسخه إلّا باعتبار لازمه الذي هو التخصيص، فيكون ذلك من قبيل الحكم بترتيب أثر أحد الضدّين على نفي الضدّ الآخر بالأصل.

يكون ناسخًا للخاصّ، ولأن يكون الخاصّ مخصّصًا للعامّ.

والثمرة بين الوجهين ظاهرة لا تخفى، سواء كان ورود العامّ المذكور بعد حضور وقت العمل بالخاصّ أو كان قبله، أمّا الأوّل فواضح، وكذلك الثاني بناءً على ما أفاد (دام ظلّه) من إمكان نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به.

وبالجملة: الظاهر أنَّ أصالة عدم النسخ في قبال أصالة عدم التخصيص فما هو الوجه في إلغاء أصالة عدم التخصيص وإبقاء أصالة عدم النسخ في مورد التعارض بينهما، وسيأتي[1] بيان الوجه في ذلك إن شاء الله تعالى في الأمر الثاني.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٢٥) من هذا الجزء.

وأفاد (دام ظلّه) أيضًا أنَّه في هذه الصورة -أعني صورة تقدّم صدور العامّ علىٰ صدور الخاصّ- لو فرض أنَّ لأصالة عدم النسخ أثرًا وأغضىٰ النظر عن الإشكال المذكور، لكان فيه إشكال من جهة أُخرىٰ وهو أنَّه بناءً علىٰ ما عرفت من رجوع الأصل المذكور إلىٰ استصحاب بقاء الحكم السابق يكون المستصحب هو نفس الحكم السابق، فلو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم فسّاقهم» وشكّ في أنَّ قوله: «لا تكرم فسّاقهم» هل هو مخصّص للعامّ المتقدّم أو أنَّه ناسخ له؟ يكون أصالة عدم النسخ عبارة أُخرىٰ عن استصحاب بقاء وجوب «إكرام فسّاق العلماء» الثابت بقوله: «أكرم العلماء».

ومن الواضح أنَّ قوله: «لا تكرم فسّاق العلماء» علىٰ تقدير كونه مخصّصًا لقوله: «أكرم العلماء» يكون موجبًا لإخراج الفُسّاق منهم من ذلك العامّ من أوّل الأمر، فلا يكون الفُسّاق منهم محكومين بوجوب الإكرام من أوّل الأمر، غايته أنَّه قبل صدور قوله: «لا تكرم فُسّاق العلماء» كان الفسّاق منهم محكومين ظاهرًا بوجوب الإكرام استنادًا إلىٰ ظهور العموم في قوله: «أكرم العلماء»، ويكون قوله: «لا تكرم الفُسّاق» منهم علىٰ تقدير كونه مخصّصًا موجبًا لهدم ذلك الظهور وبه ينكشف الخطأ في ذلك الحكم السابق -أعني وجوب «إكرام الفُسّاق منهم»- وحينئذٍ فيكون الشكّ والتردّد بين كون قوله: «لا تكرم فُسّاق العلماء» ناسخًا أو مخصّصًا موجبًا لسريان الشكّ في وجوب إكرامهم من أوّل الأمر، فيكون ذلك من قبيل الشكّ الساري دون الشكّ الطاري الذي هو مورد الاستصحاب.

وهذا الإشكال كسابقه مختصّ بالصورة المذكورة، وهي صورة تقدّم صدور العامّ، أمّا صورة تقدّم صدور الخاصّ فلا يرد عليها شيء من الإشكالين المذكورين.

أمّا الأوّل -أعني عدم الأثر المترتّب علىٰ أصالة عدم النسخ- فواضح لظهوره في حكم الخاصّ بالنسبة إلىٰ ما سيأتي دون ما مضىٰ.

وأمّا الثاني فكذلك؛ لأنَّ المشكوك نسخه هو حكم الخاصّ، وقد تحقّق قطعًا، ولا يكون الشكّ في بقائه أو نسخه بالعامّ من قبيل الشكّ الساري، بل يكون ذلك من قبيل الشكّ الطاريء بعد فرض تقدّم اليقين بتحقّق الحكم المذكور؛ فإنَّه (دام ظلّه) وإن أفاد أنَّ الإشكال المذكور جارٍ في هذه الصورة إلّا أنَّه (دام ظلّه) بعد الدرس أفاد أنَّه لا يجري فيها، وذلك واضح لا ريب فيه.

التعارض بين أصالة العموم، وعدم النسخ

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) قد تعرّض بعد ذلك لما تقدّم[1] ذكره من التعارض بين أصالة العموم، وأصالة عدم النسخ، وأفاد ما حاصله أنَّه لا محصّل لدعوىٰ المعارضة بين هذين الأصلين، حيث إنَّ الأوّل منهما من الأصول اللفظيّة، والثاني أجنبيّ بالمرّة عن الأصول اللفظيّة؛ إذ لا محصّل لأصالة عدم النسخ إلّا أصالة بقاء الحكم، حيث إنَّ النسخ إنَّما هو في قبال بقائه واستمراره، ومن الواضح أنَّ نفس دليل الحكم، بل ولا الحكم نفسه لا تعرّض له لدوامه واستمراره كي يكون الحكم ببقائه وعدم نسخه من الأمور الراجعة إلىٰ عالم اللفظ والدلالة، بل يمكن أن يُقال: إنَّه -أعني النسخ- ليس في قبال

---

(١) يُنظر: صفحة (١٠٩) من هذا الجزء.

قولهم عليهم السلام: «**حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال إلىٰ يوم القيامة، وحرامه حرام إلىٰ يوم القيامة**»[1] كي يكون أصالة عدم النسخ تمسّكًا بذلك العموم، فإنَّ هذا العموم ليس مسوقًا لذلك، أعني أنَّه لا تعرّض له إلىٰ الأحكام الخاصّة بخصوصها، وإنَّما هو ناظر إلىٰ جهة أجنبيّة عن المقام، وتلك الجهة هي إفادة أنَّ شريعته صلى الله عليه وآله باقية إلىٰ يوم القيامة لا تأتي بعدها شريعة أُخرىٰ تكون ناسخة لها، لكونه صلى الله عليه وآله خاتم الأنبياء.

فقد تلخّص لك من هذا أنَّه لا محصّل لأصالة عدم النسخ إلّا الركون إلىٰ بقاء الحكم واستمراره وعدم حصول رافعه، وليس ذلك إلّا عبارة أُخرىٰ عن استصحاب نفس الحكم.

ومن الواضح أنَّ الأصل اللفظيّ -الذي هو فيما نحن فيه أصالة العموم- يكون مقدّمًا علىٰ الأصل الحكميّ المعبّر عنه بأصالة عدم النسخ، فأيّ مورد يكون الأصلان المذكوران متعارضين فيه كي يتكلّم في أنَّ أيّهما هو المقدّم؟

ثمّ إنَّه لو سلّم كون أصالة عدم النسخ من الأصول اللفظيّة، فلا ينبغي الريب في سقوط أصالة العموم لوجود الخاصّ، فلا تصل النوبة مع وجوده إلىٰ الشكّ في النسخ كي تحصل المعارضة بين أصالة العموم وأصالة عدم النسخ، هذا حاصل ما أفاده (دام ظلّه العالي)*.

---

* **قلتُ**: أمّا ما أفاده (دام ظلّه) أخيرًا من سقوط أصالة العموم بوجود الخاصّ وعدم وصول النوبة إلىٰ الشكّ في النسخ، فقد عرفت توضيحه

---

(١) يُنظر: الكافي: ١/ ٥٨، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقاييس، ح١٩.

فيما تقدّم[١] مفصّلًا.

وأمّا ما أفاده (دام ظلّه) **أوّلًا**: من كون أصالة عدم النسخ أصلًا حكميًّا، وأنَّ مرجعه إلىٰ استصحاب بقاء الحكم، فكأنَّه مبنيّ علىٰ ما تقدّم من كون النسخ من قبيل الرفع، حيث إنَّه بناءً علىٰ كونه من قبيل الرفع يكون الشكّ في النسخ من قبيل الشكّ في وجود الرافع والشكّ في كون الخاصّ ناسخًا للعامّ أو كون العامّ ناسخًا للخاصّ من قبيل الشكّ في رافعيّة الموجود، والمرجع في ذلك كلّه إلىٰ استصحاب بقاء الحكم فيكون أصالة عدم النسخ راجعًا إلىٰ هذا الاستصحاب وهو أصليّ حكميّ.

أمّا بناءً علىٰ كون النسخ من قبيل الدفع، وأنَّه تخصيص أزمانيّ، فلا ينبغي الريب في كون أصالة عدم النسخ أجنبيّة عن الأصول الحكميّة، بل هي حينئذٍ من الأصول اللفظيّة؛ لكونها حينئذٍ تمسّكًا بذلك العموم الأزمانيّ المستفاد من دليل الحكمة ولزوم لغويّة الحكم لولا هذا العموم الأزمانيّ المعبّر عنه بالدوام والاستمرار، كما في مثل: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[٢]، كما حقّقه (دام ظلّه) في بعض تنبيهات الاستصحاب[٣]، ولا أقلّ في إثبات ذلك العموم الأزمانيّ -أعني دوام الحكم واستمراره من التمسّك- بأنَّ طبع الحكم لمّا كان مقتضيًا للبقاء والدوام والاستمرار كان

(١) يُنظر: صفحة (١٠٧)، ويأتي مزيد توضيح صفحة (١٢٦) من هذا الجزء.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

(٣) يُنظر: ٩/ ٢٧٩ من هذا الكتاب.

الإطلاق وعدم التحديد بحدّ زمانيّ له دلالة قهريّة علىٰ دوامه واستمراره، وليس الغرض أنَّ له دلالة قصديّة علىٰ ذلك ليرد عليه أنَّ دليل الحكم لا يُعقل أن يكون له تعرّض لنفس ذلك الحكم، وأنَّه باقٍ مستمرّ دائميّ.

كما أنَّه ليس الغرض هو التمسّك بما يقتضي[1] طبع الحكم من البقاء إلىٰ أن يحصل رافعه كي يعود إلىٰ الوجه الأوّل من كون النسخ من قبيل الرفع.

بل الغرض أنَّ عدم ذكر الحدّ الزمانيّ بضميمة اقتصار طبعه هو الدليل علىٰ كون الحكم باقيًا مُستمرًّا، فإنَّ مجرّد كون طبع الحكم يقتضي البقاء لا يكون وحده دليلًا علىٰ أنَّه مُستمرّ باق ما لم ينضمّ إليه أنَّه لم يحدّد بحدّ زمانيّ، كما أنَّ عدم التحديد وحده لا يكون دليلًا علىٰ البقاء ما لم ينضم إليه أنَّ طبع الحكم لو خليّ ونفسه لكان مقتضيًا للبقاء؛ إذ أنَّ عدم التحديد وحده لا يدلّ علىٰ البقاء؛ لجواز انقطاع الحكم، والمقصود أنَّ عدم ذكر التحديد الزمانيّ بضميمة أنَّ طبع الحكم لو خلّي ونفسه يقتضي البقاء يكون دليلًا علىٰ ذلك العموم الأزمانيّ المعبّر عنه بالبقاء والدوام والاستمرار، ودلالته علىٰ ذلك تكون قهريّة غير قصديّة.

والحاصل: أنَّ كلّ حكم لا يخلو من العموم الأزمانيّ بمعنىٰ الدوام والاستمرار، أيّ شيء كان ذلك الدليل الدالّ علىٰ دوامه واستمراره علىٰ اختلاف الأحكام من كونها وضعيّة أو تكليفيّة، وجوبيّة أو تحريميّة كما حقّقه (دام ظلّه) مفصّلًا في التنبيه المشار إليه، وكما أشار إليه (دام ظلّه) في

(١) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (بمقتضىٰ).

بحث المكاسب[١] عند تعرّض الشيخ قدّس سرّه[٢] لذلك في بعض مباحث خيار الغبن.

وكيف كان ذلك الدليل الدالّ على ذلك العموم الأزمانيّ كان هو المستند في الأصل المذكور، أعني أصالة عدم النسخ، بمعنى الدفع -أعني التخصيص الأزمانيّ- ويكون مرجع هذا الأصل إلى ذلك الدليل المتمسّك به على العموم الأزمانيّ، فيكون الأخذ بأصالة عدم النسخ أخذًا بذلك العموم الأزمانيّ ولا يكون أصلًا حكميًّا.

ثمّ إنّه بناءً على الوجه الأوّل، أعني كون النسخ، من قبيل الرفع، وأنَّ أصالة عدم النسخ من الأصول الحكميّة لكونها راجعة إلى التمسّك ببقاء الحكم قد عرفت[٣] أنّه (دام ظلّه العالي) أفاد أنَّ أصالة العموم تكون مقدّمة على أصالة عدم النسخ كما هو الشأن في الأصول اللفظيّة والأصول العمليّة الحكميّة، حيث إنَّ الأولى من قبيل الدليل الاجتهاديّ، والثانية من قبيل الأصل العمليّ.

ويرد على هذا التقديم أنّه بناءً عليه تكون النتيجة فيما نحن فيه عكس المطلوب؛ لأنَّ اللازم حينئذٍ هو الأخذ بأصالة العموم وإسقاط أصالة عدم النسخ، والمطلوب هو العكس.

والجواب عن هذا الإيراد هو ما أشار إليه (دام ظلّه) بعد الدرس

---

(١) يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٣/ ١١٠.

(٢) يُنظر: المكاسب: ٥/ ١٥٨.

(٣) يُنظر: صفحة (١١٢) من هذا الجزء.

حينما عرضت ذلك بخدمته وتوضيحه: أنَّ ما ذكر من تقدّم الأصل اللفظيّ علىٰ الأصل الحكميّ إنَّما هو فيما لو حصل التدافع بينهما في درجة واحدة وكان الأصل اللفظيّ في درجته ورتبته غير معارض ومدافع بشيء آخر في عرضه يكون حاكمًا عليه؛ فإنَّه حينئذٍ يكون الأصل اللفظيّ هو الجاري في المسألة، ويكون الأصل الحكميّ ساقطًا بالمرّة.

أمّا لو كان جريان الأصل اللفظيّ سابقًا في الرتبة علىٰ مرتبة الأصل الحكميّ، وكان لذلك الأصل اللفظيّ في درجته ما هو حاكم عليه في تلك الرتبة كان ذلك الأصل اللفظيّ ساقطًا ومحكومًا قبل الوصول إلىٰ درجة الأصل الحكميّ كما فيما نحن فيه، كما عرفت ذلك مفصّلًا فيما تقدّم[1]، وعليه فلا يكون ما ذكره (دام ظلّه)، وهو الصواب من كون أصالة العموم أصلًا لفظيًّا وكون أصالة عدم النسخ أصلًا عمليًّا حكميًّا منتجًا عكس المطلوب، بل تكون نتيجة ذلك علىٰ وفق المطلوب، وهي سقوط أصالة العموم والحكم بأنَّ الخاصّ مخصّص للعامّ، وأنَّه لا نسخ في البين أصلًا، ويكون غرضه (دام ظلّه) من تطبيق قاعدة تحكيم الأصول اللفظيّة علىٰ الأصول الحكميّة علىٰ ما نحن فيه هو مجرّد الردّ علىٰ من توهّم المعارضة بين هذين الأصلين، لا أنَّ هذه القاعدة جاريّة حقيقة فيما نحن فيه.

وعلىٰ كلّ حال، فيكون التمسّك بكون أصالة عدم النسخ أصلًا حكميًا محتاجًا إلىٰ ما ذكرناه من تقدّم عمليّة التخصيص علىٰ عمليّة النسخ. فتأمّل جيّدًا.

---

(١) يُنظر: صفحة (١١٠، و١١٥) من هذا الجزء.

في بيان النسخ في الأحكام الشرعيّة

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد ما حاصله: أنَّ النسخ في الأحكام الشرعيّة نظير البداء في الأمور التكوينيّة[١] كما دلّت عليه الأخبار الكثيرة، ومجرّد عدم تعقلنا حقيقته لا يوجب امتناعه، بل يلزمنا التصديق

تحرير آخر للمسألة لا يرد عليه إشكالنا المتقدّم

وقد حرّر بعضهم[٢] هذا المطلب بتحرير لطيف علىٰ وجه لا يرد عليه ما ذكرناه من كونه منتجًا عكس المقصود كي يحتاج إلىٰ الجواب عنه بهذا الذي ذكرناه، وذلك أنَّه ذكر أنَّ أصالة العموم محكومة بوجود المخصّص، فهي في نفسها غير جارية، ولو فرضنا أنَّها جارية، وأنَّ وجود المخصّص غير حاكم عليها لكانت حاكمة علىٰ أصالة عدم النسخ، فتكون النتيجة حينئذٍ هي النسخ.

أمّا علىٰ تقدير كون أصالة عدم النسخ أصلًا حكميًّا فواضح، لحكومة الأصل اللفظيّ علىٰ الأصل الحكميّ.

وأمّا علىٰ تقدير كونها أصلًا لفظيًّا، فلأنَّ الشكّ في النسخ مُسبّب عن الشكّ في إرادة العموم، فإذا ثبت العموم بأصالة العموم زال الشكّ المُسبّبيّ الذي هو الشكّ في النسخ، وكان المورد محكومًا بالنسخ.

وهذا التحرير وإن كان لطيفًا إلّا أنَّه محتاج أيضًا إلىٰ ما ذكرناه من توجيه سقوط أصالة العموم بما تقدّم ذكره مفصّلًا من كون عمليّة النسخ متأخّرة رتبة عن عمليّة التخصيص، فراجع ذلك التحرير[٣]، وتأمّل فيه.

---

(١) يُنظر: نبراس الضياء وتسواد السواء: ٥٥، وما بعدها.

(٢) هو المحقّق القدير الشيخ آقا ضياء الدين العراقيّ تدثّل، يُنظر: صفحة (١٣١) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (١٢٥)، وما بعدها من هذا الجزء.

بـه وإيـكال غامـض علمـه إليهـم صلـوات الله عليهـم، كمـا هـو الشـأن فيمـا تضمّنتـه أخبارهـم كـخبر خلـق الأسـماء[١]، هـذا حـال البـداء في الأمـور التكوينيّـة.

وأمّـا النسـخ في الأحـكام الشـرعيّة، فهـو ممّـا لا إشـكال في تحقّقـه وإمكانـه؛ إذ مـن الممكـن أن يكـون مصلحـة التكليـف الـفلانيّ محـدودة بحـدّ كمـا يشـهد بذلـك الأحـكام في أوّل البعثـة، حيـث إنَّهـا وقعـت تدريجيـة حسـب المصلحـة المقتضيـة لذلـك، وليـس النسـخ إلّا تخصيـص للعمـوم الأزمانّـيّ الـوارد علىٰ كلّ حكـم شـرعيّ، حيـث إنَّ كلّ حكـم شـرعيّ وإن لـم يُعقـل أن يكـون نفس ذلـك الحكـم متعرّضًـا لدوامـه وعمومـه الأزمـانيّ[٢]، إلّا أنَّـه يكـون -أعنـي عمومـه الأزمـانيّ- مستفادًا مـن دليلٍ آخـر مثـل «**حلال محمّـد ﷺ حلال إلىٰ يـوم القيامـة، وحرامـه ﷺ حـرام إلـىٰ يـوم القيامـة**»[٣]، ومـع قطـع النظـر عـن هـذا الدليـل فلا أقـلّ مـن اقتضائـه إطلاق دليـل الحكـم بقـاءه ودوامـه، فيكـون دليـل النسـخ واردًا علىٰ ذلـك العمـوم الأزمـانيّ، ويكـون نسبته إليـه نسبة المخصّـص، ويكـون مرجعـه إلىٰ بيـان أمـد الحكـم في القضايـا الحقيقيّة، بـل في القضايـا الخارجيّـة، سـواء كان قبـل حضـور وقـت العمـل أو كان بعـد حضـوره.

---

(١) يُنظر: الكافي: ١/ ١١٣، كتاب التوحيد، باب حدوث الأسماء، ح١.

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (العموم).

(٣) يُنظر: الكافي: ١/ ٥٨، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقاييس، ح١٩.

نعم، في المؤقّتات قبل حضور وقتها لا يكون النسخ فيها بيانًا لأمدّ الحكم، بل يكون من مجرّد رفع الحكم المجعول، ولا بُدَّ أن يكون في البين مصلحة تقتضي جعل مثل هذا الحكم*.

تتمّة فيها أمران

* قلتُ: بقي في المقام أمران لم يتعرّض لهما (دام ظلّه):

الأمر الأوّل في أنّ النسخ من مقولة الرفع أم من التخصيص الأزمانيّ

الأوّل: هو أنَّ النسخ هل هو من قبيل الرفع، كما يُشعر به ما أفاده (دام ظلّه) من أنَّ النسخ في الأحكام الشرعيّة نظير البداء في الأمور التكوينيّة، أو أنَّه من قبيل الدفع كما يشعر ما أفاده (دام ظلّه) من كون النسخ تخصيصًا بحسب الأزمان[1]، وعلىٰ الثاني يمكن أن يُقال: إنَّ اللازم هو عدم جريان استصحاب الحكم في مورد الشكّ في نسخه لكونه حينئذٍ من قبيل الشكّ في المقتضي.

وينبغي أن يعلم أنَّه لو كان الحكم في حدّ نفسه محدودًا إلىٰ حدّ زمانيّ ثبوتًا وإثباتًا لم يكن انقطاعه عند الوصول إلىٰ ذلك الحدّ من قبيل النسخ قطعًا، بل لو كان محدودًا بذلك ثبوتًا فقط بأن يكون نفس الحكم الواقعيّ المجعول بالجعل التشريعيّ محدودًا بذلك الحدّ في مرتبة جعله وواقعه، فعند الوصول إلىٰ ذلك الحدّ لا يكون انقطاع ذلك الحكم من قبيل النسخ أيضًا، وإن لم يكن الحكم المذكور محدودًا بذلك الحدّ إثباتًا، بمعنىٰ أنَّ الشارع عند جعله لذلك الحكم لم يبيّن الحدّ المذكور، بل كان بيان الحكم منه بصورة الإطلاق الذي يكون مقتضاه الدوام والاستمرار وعند الوصول إلىٰ ذلك الحدّ الواقعيّ يبين التحديد المذكور، فإنَّ قصارىٰ ذلك أن يكون من قبيل تأخير البيان لا من قبيل

---

(١) يُنظر: نبراس الضياء وتسواد السواء: ٥٥، وما بعدها.

النسخ، وكان منشأ دعوىٰ كون النسخ من قبيل الدفع هو النظر إلىٰ هذه الصورة، فإنَّها هي التي يكون من قبيل الدفع لا الرفع، وهي التي تكون من قبيل التخصيص الأزمانيّ، وقد عرفت أنَّها ليست من النسخ، وأنَّها من قبيل تأخير البيان، وإنَّما حقيقة النسخ أن يكون الحكم المجعول غير محدود بحدّ لا في مقام الثبوت ولا في مقام الإثبات، ومقتضىٰ كون الحكم غير محدود في مرحلة الثبوت هو بقاؤه واستمراره، وأنَّه لا يرتفع إلّا برافع يرفعه، وليس ذلك إلّا نسخه، نظير سائر الأمور الإنشائيّة التي يكون جعلها وإنشاؤها مقتضيًا لبقائها واستمرارها ما لم يطرأ رافعها كالزوجيّة التي لا ترتفع إلّا بإيجاد رافعها -أعني الطلاق- ومجرّد علم الحاكم بأنَّه يرفع ذلك الحكم بعد مضي المدّة الفلانيّة لا يوجب كونه في مرحلة الجعل محدودًا بذلك الحدّ كي يخرج النسخ بذلك عن كونه رافعًا للحكم، ويكون من قبيل الدفع، كما أنَّ علم العاقد في باب النكاح بأنَّه يطلق الزوجة المعقود عليها بعد مضي المدة الفلانيّة لا يوجب كون الزوجيّة المجعولة محدودة بذلك الحدّ ليخرج الطلاق بذلك عن كونه رافعًا للزوجيّة، ويكون من قبيل الدافع لبقائها، وهكذا الحال في كلّ ما يوجده الموجد مع علمه بأنَّه يوجد رافعه بعد مضي مدّة، كما في الوضوء والحدث ونحو ذلك.

فقد تلخّص لك من هذا أنَّ النسخ من مقولة الرفع لا من قبيل التخصيص الأزمانيّ، ليكون من قبيل الدفع، وإن كان رفع الحكم مستلزمًا لانقطاع دوامه واستمراره، إلّا أنَّ ذلك ليس من التخصيص في شيء، ولعلّ

هذا هو المراد من كونه تخصيصًا بحسب الأزمان.

وبالجملة: أنَّ النسخ ليس تحديدًا وتقييدًا للإطلاق المستفاد من عدم ذكر تحديد الحكم بحدّ زمانيّ، فتأمّل.

هذا كلّه فيما لو كان النسخ بعد حضور وقت العمل.

أمّا لو كان قبله بناءً على إمكانه فقد يُقال: إنّه لا بُدَّ أن يكون من قبيل الدفع لا الرفع، حيث إنَّ عدم حضور وقت العمل بالحكم إنَّما لأجل أنَّ ذلك الحكم كان معلّقًا على شيء لم يحصل بعد من زمان أو زمانيّ سواء كان بلسان القضيّة الشرطيّة أو بلسان أخذ ذلك المعلّق عليه موضوعًا له؛ فإنَّه على أيّ حال لا يكون الحكم متحقّقًا قبل حصول ذلك المعلّق عليه كي يكون نسخه رفعًا له فلا محيص من كون النسخ في مثل ذلك من قبيل الدفع.

ولكن لا يخفى أنَّ ذلك إنَّما يتمّ لو كان مفاد ذلك التعليق هو الإخبار بأنَّه يجعل الحكم عند حصول المعلّق عليه، حيث إنَّه حينئذٍ قبل حصوله لا يكون في البين حكمًا مجعولًا أصلًا؛ إذ ليس إلّا الإخبار بأنَّه يجعله فيما بعد -أعني عند حصول المعلّق عليه- أمّا بناءً على ما هو التحقيق من أنَّ مفاد التعليق عبارة عن كون الحكم المجعول معلّقًا فعليّته على تحقّق الموضوع المعلّق عليه، فلا ينبغي الريب في كون نسخه قبل حضور وقت العمل به من قبيل الرفع؛ فإنَّه قبل وجود ذلك المعلّق عليه، وإن لم يكن في البين حكم فعليّ إلّا أنَّ هناك حكمًا تعليقيًّا وهو ذلك الحكم الكلّيّ المجعول معلّقًا وجوده الفعليّ على

تحقّق ذلك الموضوع ويكون النسخ رفعًا لذلك الحكم التعليقيّ، بل إنَّ النسخ الذي يكون بعد حضور وقت العمل لا يرفع إلّا ذلك الحكم التعليقيّ لا أنَّه يرفع الحكم الشخصيّ الموجود بوجود موضوعه، وإن كان رفع ذلك الحكم التعليقيّ مستلزمًا لارتفاع ذلك الحكم الشخصيّ أيضًا، إلّا أنَّ المرفوع ابتداءً ليس إلّا نفس ذلك الحكم المجعول -أعني الحكم التعليقيّ- من دون فرقٍ في ذلك المعلّق عليه الحكم بين أن يكون هو الوقت كما في الموقّتات أو يكون المعلّق عليه الحكم أمرًا آخر غير الموقّتات، فلا وجه لما أُفيد من عدم إمكان الرفع في الموقّتات قبل الوقت مع تسليم إمكانه في غير الموقّتات قبل تحقّق ما علّق عليه الحكم.

نعم، إنَّ ذلك -أعني الرفع- لا يتصوّر في القضايا الخارجيّة قبل وجود موضوعها؛ لعدم تحقّق الجعل في القضايا الخارجيّة قبل وجود موضوعها.

وأمّا ما أُفيد في بعض التقريرات المطبوعة[1] من تصوير الرفع بمعنىٰ رفع الحكم الإنشائيّ -أعني الحكم الصوريّ- فلا يخفىٰ ما فيه؛ لما عرفت من عدم الإنشاء في القضايا الخارجيّة قبل وجود الموضوع، وإنَّما يكون ذلك من قبيل الأخبار بأنَّه ينشأ الحكم ويجعله عند وجود موضوعه.

نعم، يبقىٰ في المقام توهّم لغويّة جعل الحكم في هذه الصورة، لعدم العمل به بالمرّة، وقد تقدّم الجواب عنه بأنَّه لا مانع من أن يكون في البين مصلحة لجعله وليس ذلك من باب إظهار صورة الحكم، بل هو حكم حقيقيّ واقعيّ كسائر الأحكام الواقعيّة غير أنَّه اقتضت المصلحة

(١) يُنظر: أجود التقريرات: ٢/ ٣٩٤، وما بعدها.

أن يجعل ثمّ يرفع قبل حضور وقت العمل به، وهذا لا يخرجه عن كونه حكمًا حقيقيًّا ويكون حال النسخ في هذه الصورة حال الطلاق قبل حصول[١] إمكان الاستمتاع كما لو طلّقها قبل البلوغ تسعًا؛ فإنّه لا يكون علم العاقد عليها بأنّه يطلّقها قبل التسع موجبًا لخروج عقد النكاح عن كونه جعلًا وإيجادًا للزوجيّة الحقيقيّة، ليكون المجعول هو الزوجيّة الصوريّة، فتأمّل.

هذا إشارة إلىٰ أنَّ صحّة النسخ قبل حضور وقت العمل لا يلتئم مع ما هو المعروف والمختار للأُستاذ قدّس سرّه من لزوم تبعيّة الأحكام لمصالح في متعلّقاتها، فإنَّ صحّة النسخ قبل حضور وقت العمل إنّما تتمّ بناءً علىٰ كفاية المصلحة في الجعل، فراجع ما حررناه[٢] في مبحث حجّيّة القطع الناشئ عن الأدلّة العقليّة، فإنَّ من جملة مقدّماته هذه المسألة، أعني مسألة تبعيّة الأحكام للمصالح في الجعل أو في المتعلّق.

اللّٰهُمَّ إلّا أن يلتزم بأنَّ هذا النحو من الأحكام المنسوخة قبل حضور وقت العمل بها لا تكون تابعة لمصالح في متعلّقاتها، وإنّما تكون تابعة لمصالح في نفس جعلها[٣].

ثمّ إنَّ هذا الذي ذكرناه من كون النسخ رفعًا للحكم لا ينافي تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد كما قد يتوهّم من أنّه بناءً علىٰ التبعيّة لا بُدَّ

---

(١) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (حضور).

(٢) يُنظر: صفحة (٢٥٦) من هذا الجزء.

(٣) من قوله: (هذا إشارة) أضافه المقرّر قدّس سرّه بعد وفاة أستاذه الميرزا قدّس سرّه.

أن يكون الحكم المنسوخ محدودًا تبعًا لمصلحته؛ لأنَّها لا بُدَّ أن تكون محدودة، وإلّا لما صحّ نسخه.

وبيان اندفاع هذا التوهّم لا يخفىٰ، حيث إنَّه لا ملازمة بين كون مصلحة الحكم محدودة وبين كونه في مرحلة جعله محدودًا بذلك الحدّ، بل كما يمكن أن يكون الحكم الناشىء عن تلك المصلحة محدودًا في مرحلة جعله وإنشائه، فكذلك يمكن أن لا يكون في مرحلة جعله محدودًا بذلك الحدّ وإن كانت المصلحة مقتضية لرفعه عند الوصول إلىٰ ذلك الحدّ، كلّ ذلك حسبما يعلمه الشارع الحكيم من المصالح والمفاسد؛ إذ رُبّما تكون تلك المصلحة المحدودة مقتضية لجعل الحكم محدودًا، ورُبّما كان في البين ما يقتضي جعله غير محدود، ولكن عند الانتهاء إلىٰ ذلك الحدّ ينسخه ويرفعه.

الأمر الثاني ممّا بقي في المقام: هو أنَّه عند الدوران بين التخصيص والنسخ، هل يكون المقدّم هو التخصيص، أو يكون المقدّم هو النسخ؟

الأمر الثاني الوجه في تقديم التخصيص على النسخ

وقد عرفت[1] منه (دام ظلّه) أنَّ المقدّم هو التخصيص لا النسخ، وهذا هو المشهور فيما بينهم، وهو الذي يساعد عليه الذوق السليم ويشهد له أنَّه لو كان المقدّم عند الدوران هو النسخ لانسدّ باب التخصيص بالدليل المنفصل بالكلّيّة وكان منحصرًا بالتخصيص بالمتّصل.

وهذا -أعني تقدّم التخصيص علىٰ النسخ عند الدوران- ممّا لا ينبغي الارتياب فيه في الجملة، وإنَّما الكلام في وجهه، حيث إنَّك قد عرفت أنَّ كلّا

(١) يُنظر: صفحة (١١٨) من هذا الجزء.

من أصالة عدم التخصيص، وأصالة عدم النسخ من الأصول العقلائيّة التي عليها العمل، فما هو الوجه في تقدّم الثاني علىٰ الأوّل.

والوجه في ذلك هو ما أشار إليه (دام ظلّه) في أوائل باب التعادل والتراجيح[1] عند بيان عدم التعارض بين القرينة وذيها، قال (دام ظلّه): -فيما حرّرته عنه في ذلك المقام- وأمّا ما هو ملحق بالقرينة وذيها فثلاثة موارد أيضًا:

أحدها: تعارض أصالة عدم التخصيص، وأصالة عدم النسخ فيما دار الأمر فيه بين التخصيص والنسخ، فإنَّ التخصيص لمّا كان مقدّمًا رتبةً علىٰ النسخ كان مقدّمًا عليه في مقام المعارضة، بل إنَّ كلّ تجوّز إذا دار الأمر بينه وبين النسخ كان مقدّمًا عليه، وسِرُّه أنَّ النسخ إنَّما يكون بعد حمل اللفظ علىٰ ظاهره من العموم أو غيره من المعاني الحقيقيّة ووجود ما كان مخالفًا لهذا الأصل يكون رافعًا له، فلا يدعه باقيًا علىٰ حقيقته حتّىٰ تصلّ النوبة إلىٰ كونه ناسخًا له، انتهىٰ ما حرّرته عنه (دام ظلّه) في ذلك المقام.

وتوضيح ذلك: أنَّه لو ورد خاصّ مثل «لا تكرم فُسّاق العلماء»، ثمّ ورد بعده عامّ يخالفه مثل «أكرم العلماء» لم يمكن الحكم علىٰ ذلك الخاصّ بأنَّه منسوخ بالعامّ إلّا بعد إجراء أصالة العموم في ناحية العامّ، وإثبات أنَّ المراد للشارع هو العموم الشامل لذلك الخاصّ ليكون ذلك مثبتًا للحكم الشرعيّ في فُسّاق العلماء علىٰ خلاف ما دلّ عليه ذلك الدليل الخاصّ من حرمة إكرامهم ليكون ذلك الحكم المستفاد من

(١) يُنظر: ١٠/ ٥٩ من هذا الكتاب.

عموم ذلك العامّ ناسخًا لذلك الحكم الذي أفاده ذلك الدليل الخاصّ.

ومن الواضح أنَّ وجود ذلك الدليل الخاصّ المفروض كونه مخالفًا لذلك العامّ لا يدع العامّ بحاله مثبتًا للحكم العامّ كي يكون بعد إثباته لذلك الحكم العامّ ناسخًا لذلك الخاصّ، بل إنَّ الخاصّ يهدم ظهور العامّ، ويخصّصه قبل أن يثبت العامّ عمومه الذي به يكون ناسخًا للخاصّ.

لا يُقال: إنَّ العامّ ينسخ الخاصّ قبل أنَّ يكون ذلك الخاصّ مخصّصًا للعامّ[1].

لأنّا نقول: إنَّ كون الخاصّ مخصّصًا للعامّ لا يتوقّف علىٰ أزيد من وجوده وكونه مخالفًا للعامّ، ولا يتوقّف علىٰ عدم كون العامّ ناسخًا له؛ لما عرفت من تأخّر مرتبة النسخ وعدمه عن مرتبة التخصيص وعدمه، فليست مرتّبة النسخ متحقّقة في مرتبة التخصيص كي يكون التخصيص متوقّفًا علىٰ عدم النسخ، بخلاف كون العامّ ناسخًا للخاصّ؛ فإنَّه لمّا كان متوقّفًا علىٰ دلالته وكشفه عن أنَّ المتكلّم أراد العموم لم يُعقل كونه ناسخًا للخاصّ، لتوقّفه علىٰ ثبوت العموم المتوقّف علىٰ عدم كون الخاصّ مخصّصًا له.

هذا كلّه فيما لو كان صدور الخاصّ قبل صدور العامّ.

ومنه يظهر الحال فيما لو كان الأمر بالعكس، بأن كان صدور الخاصّ بعد صدور العامّ، فإنَّ الحكم بكون ذلك الخاصّ ناسخًا لذلك العامّ يتوقّف علىٰ ثبوت العموم، وأنَّ الحكم الواقعيّ علىٰ طبقه،

---

(١) يُنظر: نهاية الوصول إلىٰ علم الأصول: ٥/ ٢٩٨.

ليكون الخاصّ ناسخًا لذلك الحكم الشرعيّ المستفاد من ذلك العموم، والخاصّ بمجرّد وجوده لا يدع العامّ أن يكون كاشفًا عن ذلك العموم، بل يكون هادمًا له قبل أن يكون مثبتًا للحكم العامّ.

فقد ظهر لك أنَّ الوجه في تقدّم التخصيص على النسخ هو الطوليّة، بمعنى كون النسخ في طول أصالة الظهور -أعني أصالة العموم- فيما نحن فيه بحيث إنَّه لا يمكن الحكم بالنسخ فيما نحن فيه إلّا بعد الأخذ بأصالة العموم واستكشاف الحكم الشرعيّ العامّ، والخاصّ بمجرّد وجوده يكون مانعًا من الأخذ بأصالة العموم وهادمًا لذلك الظهور، فيحكم حينئذٍ بكونه مخصّصًا للعامّ، فتسقط أصالة العموم، وتكون أصالة عدم النسخ باقية بحالها.

في وجه تقدّم الأصول المراديّة على الجهتيّة

وممّا يزيد هذا الوجه وضوحًا هو أنَّ أصالة العموم من الأصول المراديّة المعبّر عنها بأصالة الظهور، وهي الأصول الجارية لإثبات مراد المتكلّم التي هي مستند الحكم بأنَّه أراد المعنى الفلاني، وأصالة عدم النسخ ليست من هذه الأصول، بل هي نظير الأصول الجهتيّة الجارية بعد الأصول المراديّة التي يكون مرجعها إلى أنّ هذا الذي أراده المتكلّم إنَّما أراده لبيان الواقع لا لجهة أُخرى غير بيان الواقع من قبيل الكذب، والتقيّة، والاستهزاء، ونحو ذلك ممّا يكون تصرّفًا في جهات الكلام.

والغرض من كون أصالة عدم النسخ نظيرًا للأُصول الجهتيّة أنَّها نظيرها في كونها متأخّرة في الرتبة عن الأصول المراديّة، حيث إنَّه بعد إثبات أنَّ المتكلّم أراد الحكم الفلانيّ بأصالة الظهور يتكلّم في أنَّه نسخه أم

لا، أو أنَّه أراده لبيان الواقع أو لأجل التقيّة ونحوها، فنحكم حينئذٍ بأنَّه لم ينسخه بأصالة عدم النسخ، أو أنَّه لم يرده لأجل التقيّة ونحوها بالأصل الجهتيّ وهو أصالة صدور الكلام لبيان الواقع، لا لتقيّة، فكما أنَّ ما يثبته الأصل المراديّ مأخوذ في موضوع الأصل الجهتيّ، فكذلك هو -أعني الأصل المراديّ- مأخوذ في موضوع أصالة عدم النسخ، فيكون أصالة عدم النسخ واقعة في طول الأصل المراديّ كما أنَّ الأصل الجهتيّ واقع في طوله، بل يمكن أن يُقال: إنَّ أصالة عدم النسخ هي من جملة الأصول الجهتيّة.

وقد حقّق[1] (دام ظلّه) في باب المرجّحات في باب التعادل والتراجيح عند التعرّض لبيان تقدّم بعض المرجّحات علىٰ بعض ما يوضح لك هذه الطولية تمامّ الاتّضاح، وبيّن (دام ظلّه) هناك دفع الدور المتوهّم الناشئ عن تخيّل التوقّف من الطرفين بما لا مزيد عليه.

وأنت إذا عرفت ما ذكرناه من كون أصالة عدم النسخ متأخّرة في الرتبة عن أصالة العموم يتّضح لك الوجه في تقدّم التخصيص علىٰ النسخ في كلّ من الصورتين، أعني صورة كون صدور الخاصّ بعد صدور العامّ واحتمال كون الخاصّ ناسخًا للعامّ، وصورة كون صدور الخاصّ قبل صدور العامّ واحتمال كون الخاصّ منسوخًا بالعامّ.

أمّا الصورة الأولىٰ فواضح، حيث إنَّ أصالة الظهور في العامّ لمّا كان أجراؤها فيه سابقًا في الرتبة علىٰ أصالة عدم النسخ، وكان ظهور الخاصّ

(١) يُنظر: ١٠/ ١٢٢ من هذا الكتاب.

حاكمًا علىٰ ظهور العامّ قبل الوصول إلىٰ مرتبة أصالة عدم النسخ فيه، فيكون مورد الخاصّ، وهو فُسّاق العلماء محكومًا بخروجه عن قوله: «أكرم العلماء» قبل الوصول إلىٰ درجة الشكّ في كونه منسوخًا بالنسبة إلىٰ الفسّاق أو غير منسوخ، فلا يبقىٰ مورد للحكم بأنَّه منسوخ بالنسبة إليهم وعدم كونه منسوخًا؛ لأنَّ ذلك فرع كونه شاملًا لهم، وقد حكم بكونه غير شاملًا لهم قبل الوصول إلىٰ هذه الرتبة.

وأمّا الصورة الثانية، فلأنَّ أصالة الظهور في الخاصّ -أعني قوله: «لا تكرم الفُسّاق من العلماء»- لمّا كانت سابقة في الرتبة علىٰ جريان أصالة عدم النسخ فيه كان أصالة العموم وشموله للفسّاق محكومة لظهور «لا تكرم الفُسّاق» قبل الوصول إلىٰ مرتبة جريان أصالة عدم النسخ في قوله: «لا تكرم الفُسّاق»، فعند الوصول إلىٰ مرتبة الشكّ في كون «لا تكرم الفُسّاق» منسوخًا تكون أصالة عدم النسخ فيه جارية بلا معارض؛ لأنَّ معارضها إنَّما هو أصالة العموم في قوله: «أكرم العلماء» المفروض سقوطها قبل الوصول إلىٰ هذه المرتبة، بل يمكن أن يُقال: إنَّه لا يبقىٰ مورد لأصالة عدم النسخ، ولا للشكّ فيه، لأنَّ ذلك إنَّما يتأتّىٰ من جهة التعارض الواقع بين قوله: «لا تكرم فُسّاق العلماء» وقوله: «أكرم العلماء» وقد ارتفع هذا التعارض بتحكيم ظهور «لا تكرم فُسّاقهم» علىٰ ظهور «أكرم العلماء» قبل الوصول إلىٰ مرتبة كون «لا تكرم الفُسّاق» منسوخًا أو غير منسوخ.

دوران الأمر بين التخصيص والتقيّة

ثمّ لا يخفىٰ أنَّه لو دار الأمر بين التخصيص والتقيّة، فالمقدّم هو التخصيص، لعين ما ذكرناه في دوران الأمر بين التخصيص والنسخ، ويتصوّر فيه الصورتان المذكورتان؛ لأنَّه كما يمكن أن يدور الأمر في مثل قوله: «لا تكرم الفُسّاق من العلماء»، وقوله: «أكرم العلماء» بين كون قوله: «أكرم العلماء» صادرًا تقيّة وبين كونه مخصّصًا بقوله: «لا تكرم الفُسّاق من العلماء» فكذلك يمكن أن يدور الأمر فيه بين كون قوله: «لا تكرم الفُسّاق من العلماء» صادرًا تقيّة مع بقاء العموم بحاله، وبين كون «أكرم العلماء» مخصّصًا بقوله: «لا تكرم العلماء» مع بقاء قوله: «لا تكرم العلماء» صادرًا لبيان الواقع والحكم في هاتين الصورتين هو كون «أكرم العلماء» مخصّصًا بقوله: «لا تكرم العلماء».

نعم، في الصورة الأولىٰ لا أثر للدوران المذكور للعلم القطعيّ حينئذٍ بسقوط «أكرم العلماء» عن الحجّيّة بالنسبة إلىٰ الفساق منهم إمّا لكون شموله لهم كان تقيّة، وإمّا لأنَّه مخصّص بالنسبة إليهم بقوله: «لا تكرم فُسّاق العلماء» وإن كان مقتضىٰ تقدّم أصالة الظهور علىٰ أصالة عدم التقيّة في الرتبة هو كون العموم المذكور بالنسبة إلىٰ الفُسّاق مخصّصًا لا تقيّةً.

ثمّ إنَّ بعضهم[1] بعد أن ذكر إرجاع أصالة عدم النسخ إلىٰ الأصول الجهتيّة ذكر الطوليّة بينها وبين الأصول المراديّة، وذكر توجيه تقدّم التخصيص علىٰ النسخ بهذه الطوليّة، إلّا أنَّه عكسها فجعل أصالة الظهور

(١) هو المحقّق القدير الشيخ آقا ضياء الدين العراقيّ تَدَّسَّ، والمذكور في المقام هو ملخّص ما حرّره المقرّر لدرس أُستاذه العراقيّ، سنة (١٣٣٨هـ)، و يُنظر: مقالات الأصول: ١/ ٢٨٥، وما بعدها، ومنهاج الأصول: ٢/ ٣٢١.

في طول الأصول الجهتيّة، بتقريب: أنَّ الحكم بأنَّ الظاهر مراد -الذي هو عبارة عن أصالة الظهور- إنَّما يكون بعد الفراغ عن أنَّه قد صدر لبيان الواقع لا لجهة أُخرىٰ غير بيان الواقع.

وبعبارة أوضح: أنَّ ما صدر لبيان الواقع يحكم عليه بأنَّ ظاهره مراد، فيكون الأصل الجهتيّ مأخوذًا في موضوع الأصل المراديّ، فيكون متقدّمًا عليه رتبة، ثمّ إنَّه بعد الفراغ عن ذلك التقدّم الرتبيّ رتّب عليه الوجه في تقدّم التخصيص علىٰ النسخ، حيث إنَّه عند الدوران بين رفع اليد عن أصالة عدم النسخ ورفع اليد عن أصالة عدم التخصيص يكون اللازم هو الحكم بالثاني دون الأوّل، لمّا هو واضح من أنَّ الأصل المتأخّر رتبة -الذي هو أصالة عدم التخصيص -لا يصلح لمعارضة الأصل المتقدّم عليه رتبة، أعني أصالة عدم النسخ.

ثمّ إنَّه أورد علىٰ توجيّه التقديم بهذا التوجيّه:

أوّلًا: بأنَّه إنَّما يتمّ في العامّ المتقدّم صدوره علىٰ صدور الخاصّ؛ لأنَّ العامّ حينئذٍ هو مورد تعارض هذين الأصلين، فيتأتّىٰ فيه ما ذكر من أنَّ الأصل المتأخّر -أعني أصالة عدم كون العموم مخصّصًا- لا يعارض الأصل المتقدّم أعني أصالة عدم كونه منسوخًا.

أمّا لو كان الأمر بالعكس بأن كان صدور الخاصّ متقدّمًا علىٰ صدور العامّ، فلا يتأتّىٰ فيه التوجيه المذكور؛ لعدم توارد هذين الأصلين علىٰ مورد واحد، فإنَّ مورد أصالة عدم النسخ هو الخاصّ، ومورد أصالة عدم التخصيص هو العامّ، وليست أصالة عدم التخصيص في العامّ بمتأخّرة في

الرتبة عن أصالة عدم النسخ في الخاصّ كي يُقال: إنَّها لا تعارضها لكونها متأخّرة عنها.

وثانيًا: ما حاصله المنع من التقدّم الرتبيّ، بدعوىٰ أنَّ كلّا من أصالة الظهور والأصل الجهتيّ في عرض الآخر، هذا حاصل ما ذكره فيما حرّرته عنه.

ويتّضح لك فساد ما فيه ممّا عرفت فيما تقدّم[1] عن الأستاذ (دام ظلّه) من تقدم أصالة الظهور رتبة علىٰ الأصول الجهتيّة، فإنّك قد عرفت من ذلك ما يتّضح لك به فساد دعوىٰ كونهما عرضيّين كفساد كون المتقدّم رتبة هو الأصل الجهتيّ، وما أدري كيف يتخيّل أنَّ أصالة عدم نسخ الحكم المستفاد من الدليل الفلانيّ يكون قبل جريان أصالة الظهور في ذلك الدليل، وهكذا، أو أنَّهما يجريان في عرض واحد، وهل يمكن أن يتكلّم في أنَّ الحكم المنسوخ أو غير منسوخ إلّا بعد معرفة ذلك الحكم المتوقّفة علىٰ استفادته من اللفظ ببركة أصالة الظهور. هذا كلّه بناءً علىٰ كون النسخ من قبيل الرفع.

وأمّا بناءً علىٰ كونه من قبيل الدفع، وأنَّه من قبيل التخصيص الأزمانيّ، فالأمر في تقدّم أصالة العموم رتبة علىٰ أصالة عدم النسخ أوضح، حيث إنَّ العموم الأفراديّ متقدّم رتبة علىٰ العموم الأزمانيّ، حيث إنَّ العموم الأزمانيّ بمعنىٰ دوام الحكم واستمراره يكون واردًا علىٰ الحكم الشرعي ممّا هو عليه من العموم لجميع الأفراد وعدم العموم،

(١) يُنظر: صفحة (١٢٨) من هذا الجزء.

كما حقّقه (دام ظلّه) في محلّه[١] في بعض تنبيهات الاستصحاب وسيأتي[٢] إن شاء الله تعالىٰ توضيح ذلك في جواب إن قلت الأخيرة.

ثمّ إنَّ التفصيل الذي ذكره أوّلًا بين كون مجرىٰ الأصلين موردًا واحدًا أو موردين إنّما يبتني علىٰ ما ذكره في تقريب التوجيه من كون أصالة عدم النسخ متقدّمة في الرتبة علىٰ أصالة العموم، أمّا لو كان التقدّم الرتّبي بالعكس فلا يفرّق فيه بين الصورتين كما قد عرفت فيما تقدّم[٣].

لا يُقال: بناءً علىٰ ما ذكرتم من كون أصالة العموم متقدّمة في الرتبة علىٰ أصالة عدم النسخ يتأتّىٰ في صورة كونهما في مورد كما في العامّ السابق صدوره علىٰ صدور الخاصّ ما ذكره من أنَّ الأصل المتأخّر رتبة الذي هو أصالة عدم النسخ لا يعارض الأصل المتقدّم عليه رتبة الذي هو أصالة العموم، وحينئذٍ فيكون مقتضىٰ ذلك هو جريان أصالة العموم وسقوط أصالة عدم النسخ فيكون الحكم هو النسخ لا التخصيص علىٰ خلاف ما أردتم استنتاجه من هذا التقدّم الرتبيّ[٤].

لأنّا نقول: إنّا لم نقل أنَّ الأصل المتأخّر الذي هو أصالة عدم النسخ يكون معارضًا للأصل المتقدّم الذي هو أصالة العموم لكي يرد علينا أنَّ ما هو متأخّر في الرتبة كيف يكون معارضًا للمتقدّم عليه؟، بل إنَّ

---

(١) يُنظر: ٩/ ٣٢٣ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: صفحة (١٣٦)، وما بعدها من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (١٢٩) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٢١٦.

ذلك المتقدّم رتبة الذي هو أصالة العموم قد وجد له ما يحكم عليه في مرتبته، وهو ظهور الخاصّ، فيكون الأصل المتقدّم ساقطًا قبل الوصول إلىٰ درجة الأصل المتأخّر عنه رتبة.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّه ليس منشأ الطوليّة فيما نحن فيه هو السببيّة والمُسبّبيّة، بل المنشأ فيها هو كون جريان الأصل المتأخّر متوقّفًا علىٰ جريان الأصل المتقدّم، بمعنىٰ أنَّ مرتبة جريان المتأخّر وعدم جريانه بعد الفراغ عن مرتبة جريان المتقدّم وعدم جريانه، فليس في البين سببية ولا مُسبّبيّة كي يوجّه تقدّم التخصيص علىٰ النسخ فيما لو كان في موردين بناءً علىٰ كون السابق في الرتبة هو أصالة عدم النسخ بما محصّله أنَّ الشكّ في كون الخاصّ المتقدّم مخصّصًا للعامّ مُسبّب عن الشكّ في كونه غير صادر لبيان الواقع أو عن الشكّ في كونه منسوخًا، فإذا حكمنا بمقتضىٰ الأصل الجهتي أنَّه صدر لبيان الواقع، أو أنَّه ليس بمنسوخ تفرّع عن ذلك أنَّه مخصّص به؛ إذ ليس السببيّة من هذا الطرف بأولىٰ منها في طرف العكس بأن يُقال: إنَّ الشكّ في كون الخاصّ تقيّةً أو منسوخًا مُسبّب عن الشكّ في بقاء العموم بحاله، فإذا أجرينا أصالة العموم تفرّع عنه كون الخاصّ تقيّةً أو منسوخًا بالعامّ.

فإن قلت: قد ذكرتم في الأمر الأوّل أنَّ الحكم إذا كان في مقام الثبوت محدودًا، ولكن لم يذكر حدّه في مقام الإثبات -أعني أنَّ الحكم المذكور- لم يكن محدودًا في مقام الدلالة عليه والكشف عنه كان ما يدلّ علىٰ انقطاع الحكم عند الوصول إلىٰ ذلك من قبيل البيان المتأخّر دون النسخ،

ويكون ذلك من قبيل التخصيص بحسب الأزمان، وأنَّ النسخ منحصر فيما لو كان الحكم غير محدود حتّىٰ في مقام الثبوت، ثمّ بعد مضي مدّة يحكم برفعه، وحينئذٍ فلو كان في البين حكم وورد بعده ما يقطعه، ولم يكن لنا في البين ما يدلّ علىٰ ذلك الحكم، كان في مقام الثبوت محدودًا أو غير محدود، بل لم يكن لنا إلّا مقام الإثبات -أعني دليل ذلك الحكم- ولم يذكر فيه تحديد ذلك الحكم بحدّ، فإن كان مقام الثبوت كمقام الإثبات كان ذلك الدليل المتأخّر ناسخًا لذلك الحكم، وإن لم يكن كذلك، بل كان الحكم في مقام الثبوت محدودًا كان ذلك الدليل مخصّصًا لذلك العموم الأزمانيّ اللاحق لذلك الحكم -أعني الدوام والاستمرار- وحينئذٍ فيكون الأمر في ذلك الدليل مردّدًا بين كونه ناسخًا وبين كونه مخصّصًا أزمانيًّا.

ومقتضىٰ ما ذكرتم في الأمر الثاني في توجيه تقديم التخصيص علىٰ النسخ في مسألة الخاصّ والعامّ هو الحكم هنا بالتخصيص الأزمانيّ دون النسخ بمعنىٰ الرفع، وعليه فينحصر النسخ بمعنىٰ الرفع بما لو كان لنا دليل يدلّ علىٰ أنَّ الحكم في مقام الثبوت غير محدود، وهو قليل في الغاية، بل يمكن منع وجوده؛ لأنَّ جميع الأحكام المنسوخة لا طريق لنا إلىٰ الاطّلاع علىٰ واقعها ومرحلة الثبوت بالنسبة إليها.

قلنا:

أوّلًا: إنَّه لا أثر عمليّ يترتّب في هذه الصورة علىٰ كون ذلك من قبيل النسخ بمعنىٰ الرفع، أو من قبيل التخصيص الأزمانيّ.

وثانيًا: أنَّه يمكن أنْ يُقال: إنَّ نفس الدليل المتأخّر كثيرًا ما يكون

مشعرًا بأنَّه من قبيل النسخ بمعنىٰ الرفع مثل آية الجهاد، وآية تحليل المقاربة في ليالي شهر رمضان، فإنَّ قوله تعالىٰ: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾[1] مشعر بأنَّه من قبيل رفع الحكم السابق لا من قبيل التخصيص الأزمانيّ، وكذا قوله تعالىٰ: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ...عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾[2] بعد كونهم مسبوقين بالمنع مشعر بأنَّه من قبيل رفع ذلك المنع لا من قبيل التقييد والتخصيص الأزمانيّ.

وثالثًا: أنَّه يمكن أن يُقال: إنَّ جميع الأحكام المنسوخة لنا دليل يدلّ علىٰ كونها في مقام الثبوت غير محدودة، وذلك الدليل هو نفس مقام الإثبات، لأنَّ المفروض عدم التحديد في مقام الإثبات هو كاشف عن أنَّ مقام الثبوت كان كذلك.

ورابعًا وهو العمدة: أنَّ النسخ بمعنىٰ الرفع يكون مقدّمًا علىٰ التخصيص الأزمانيّ عند دوران الأمر بينهما، حيث إنَّ العموم الأزمانيّ يكون واردًا علىٰ نفس الحكم، فيكون متأخّرًا رتبة عن نفس ثبوت الحكم، وحينئذٍ فقبل الوصول إلىٰ مرتبة العموم الأزمانيّ يكون ذلك الدليل المتأخّر رافعًا لذلك الحكم وناسخًا له فلا تصل النوبة إلىٰ العموم الأزمانيّ كي يجعل ذلك الدليل المتأخّر مخصّصًا له.

---

(١) سورة الأنفال: الآية ٦٦.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٦.

الكلام في ضابط العلّة المنصوصة وحكمة التشريع

الكلام[١] في ضابط العلّة المنصوصة، وبيان الفارق بينها وبين حكمة التشريع، وقبل الشروع في المقصود ينبغي أن يعلم أنَّ العلّة المنصوصة لا بُدَّ أن ترجع إلىٰ الكبرىٰ الكلّيّة بخلاف حكمة التشريع*.

والعمدة فيما نريد تحقيقه هو بيان الضابط الفارق بين هذين القسمين، وأنّ أيًّا منها صالح لأن يكون كبرىٰ كلّيّة، وأنَّ أيًّا منها غير صالح لذلك، ولنقدّم لذلك مقدّمة، وهي:

ومن ذلك يظهر لك أنَّ مسألة العامّ والخاصّ يكون التخصيص فيها مقدّمًا علىٰ النسخ حتّىٰ لو قلنا بأنَّ النسخ من قبيل الدفع لا الرفع وأنّه من قبيل التخصيص الأزمانيّ؛ لأنَّ العموم الأزمانيّ متأخّر رتبة عن مفاد نفس الحكم من العموم الأفراديّ، ووجود الخاصّ يكون مخصّصًا لذلك العموم الأفراديّ قبل الوصول إلىٰ مرتبة العموم الأزمانيّ كي يكون الخاصّ ناسخًا له أيّ مخصّصًا أزمانيًّا، فتأمّل.

* تقدّم[٢] في مبحث التخصيص بمفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة ذكر لمنصوص العلّة، وأوعد (دام ظلّه) ببيان الضابط لذلك وحرّره (دام ظلّه) بعد الفراغ عن مباحث النسخ، فلأجل ذلك نقلناه نحن هنا كما حرّره (دام ظلّه).

---

(١) أرّخ المقرّر تحتّ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، وله الحمد، وبه نستعين، والصلاة والسلام علىٰ خيرِ خلقه محمّدٍ وآله الطاهرين الأحد: (١٥ محرّم، ١٣٤٨هـ)».

(٢) يُنظر: صفحة (٩٠) من هذا الجزء.

في الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض

أنَّ أهل المعقول قسّموا الواسطة إلىٰ الواسطة في الثبوت، وإلىٰ الواسطة في العروض.

ومرادهم بالواسطة في الثبوت هو ما يكون علّة في عروض العارض علىٰ معروضه علىٰ وجه يكون المعروض هو نفس الذات الكذائيّة، وتكون الجهة المذكورة أجنبيّة عن المعروضيّة لذلك العرض، وإنَّما تكون علّة في لحوقه لتلك الذات.

ومرادهم بالواسطة في العروض ما تكون هي المعروضة لذلك العرض، وبواسطة اتّحاد تلك الواسطة مع الذات الكذائيّة وانطباقها عليها تكون تلك الذات معروضة لذلك العرض، وحيث إنَّ الحكم اللاحق للموضوع الفلانيّ يكون لحوقه له لحوق العرض لمعروضه، كان من هذه الجهة قابلًا للقسمة المذكورة.

فيمكن أن يكون عروض الحكم علىٰ موضوعه بواسطة ثبوتيّة تكون علّة في ورود الحكم علىٰ ذلك الموضوع، وتكون أجنبيّة عن معروض ذلك الحكم.

كما يمكن أن يكون عروضه عليه بواسطة عروضيّة تكون هي مورد ذلك الحكم وتكون هي الموضوع والمعروض لذلك الحكم، غير أنَّه بواسطة انطباقها علىٰ الموضوع الفلانيّ واتّحادها معه يكون الحكم المذكور عارضًا علىٰ ذلك الموضوع.

ثمّ إنَّ ما كان من وسائط الأحكام من قبيل الثاني -أعني الواسطة في العروض- تكون مطّردة ومنعكسة، بمعنىٰ أنَّ الحكم يدور مدار تلك الواسطة وجودًا وعدمًا ويكون مرجعها إلىٰ الكبرىٰ الكلّيّة.

وما كان من قبيل الأوّل -أعني الواسطة في الثبوت- لا يلزم فيه الاطّراد والانعكاس، بل كما يمكن فيه ذلك يمكن أن يكون للمورد خصوصيّة يكون الحكم تابعًا لها وجودًا وعدمًا، لا أنَّه تابع للواسطة المذكورة، بل يجوز أن توجد الواسطة في غير المورد، ولا يوجد الحكم لأجل فقدان خصوصيّة المورد، كما يجوز أن لا توجد الواسطة في بعض أفراد ذلك المورد ويكون الحكم موجودًا، ويكون جعل الحكم لتمام أفراد المورد علىٰ وجه يكون شاملًا لما هو فاقد لتلك الواسطة نظير الحكم الاحتياطيّ لئلّا تفوت مصلحة تلك الواسطة؛ لعدم الضابط المائز بين ما هو واجد لها من تلك الأفراد عمّا هو فاقد لها، فيجعل الحكم علىٰ تمامّ الأفراد لئلّا يشذّ عنه شيء ممّا هو واجد لتلك الجهة -أعني الواسطة- لكونها حينئذٍ مطّردة ومنعكسة.

فقد[1] **تلخّص** لك ممّا تقدّم[2] أنَّ الواسطة في العروض هي المعبّر عنها بالعلّة المنصوصة، وهي التي يكون الحكم دائرًا مدارها وجودًا وعدمًا، وهي التي يتعدّىٰ فيها عن مورد الحكم إلىٰ كلّ ما تتحقّق فيه الواسطة المذكورة، ويكون مرجع التعليل بها إلىٰ الكبرىٰ الكلّيّة.

وأمّا الواسطة في الثبوت، فإنَّ كانت متحقّقة في تمامّ أفراد ذلك الموضوع الذي لحقه الحكم بواسطتها كانت من قبيل علّة الحكم،

---

(١) أرّخ المقرّر تدّثُ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٦ محرّم، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (١٣٨) من هذا الجزء.

وهي المعبّر عنها بالعلّة المستنبطة، ولا يمكن تسرية الحكم عندنا إلىٰ ما هو من غير ذلك المورد ممّا تتحقّق معه الواسطة المذكورة إلّا بعد إثبات أنَّه لا خصوصيّة للمورد في ذلك الحكم، وأنَّ الحكم يسري إلىٰ كلّ مورد تتحقّق فيه العلّة المذكورة، ويعبّر عن ذلك بتنقيح المناط، وإن لم تكن الواسطة في الثبوت متحقّقة في تمام أفراد ذلك الموضوع الذي لحقه الحكم بواسطتها كانت من قبيل حكمة التشريع التي لا يدور الحكم مدارها لا وجودًا ولا عدمًا، ويكون السرّ في جعل الحكم لتمام أفراد ذلك الموضوع، وإن كان فاقدًا لتلك الواسطة هو المحافظة عليها لئلّا تفوت المكلّف، لعدم الضابط المميّز بين ما هو واجد لها عمّا هو فاقد لها من أفراد ذلك الموضوع، هذا كلّه في مقام الثبوت.

وأمّا مقام الإثبات، فحاصل الكلام فيه أنَّ الحكم علىٰ العلّة المأخوذة في الحكم بأنَّها من قبيل العلّة المنصوصة، وأنَّ الحكم غير مختصّ بمورده، بل يكون تابعًا لتلك العلّة أينما وجدت، يتوقّف علىٰ أمور ثلاثة:

الأوّل: أن تكون العلّة من العناوين العرفيّة التي تكون معرفتها بيد العرف ليصلح أن يخاطب بها المكلّف، وتلقىٰ عهدته عليه فعلًا أو تركًا، وذلك مثل الإسكار ونحوه من العناوين العرفيّة القابلة للإلقاء علىٰ عاتق المكلّف.

أمّا لو لم تكن العلّة من هذا القبيل، بل كانت أمرًا مجهول الحقيقة عند العرف مثل النهي عن الفحشاء بالنسبة إلىٰ الأمر

بالصلاة ونحو ذلك من العلل التي يجهلها العرف ولا يمكن أن تلقىٰ إليهم وأن يكلّفوا بها لم تكن العلّة المذكورة صالحة لأن تكون من منصوص العلّة ولا يتعدّىٰ عن مورد الحكم إلىٰ ما توجد فيه العلّة ممّا هو خارج عن مورد الحكم المذكور، بل تكون حينئذٍ من قبيل حكمة التشريع غير المطّردة ولا المنعكسة.

الأمر الثاني: أن لا يكون للحكم المعلّل إضافة إلىٰ المورد، بحيث يحتمل فيه أن تكون العلّة المذكورة علّة لحكم خصوص ذلك المورد دون غيره ممّا وجدت فيه تلك العلّة، كأن يقول: إنَّ تحريم الخمر لأجل الإسكار فإنّه يحتمل فيه كون الإسكار علّة لخصوص حرمة الخمر دون غيره ممّا وجد فيه الإسكار، بل لا بُدَّ أن يُؤخذ الحكم المذكور -أعني التحريم مطلقًا- لتكون العلّة المذكور -أعني الإسكار- علّة لذلك الحكم المطلق، ليسري الحكم إلىٰ كلّ ما وجدت فيه تلك العلّة.

الأمر الثالث: أن لا يكون للعلّة المذكورة إضافة إلىٰ خصوص المورد، بحيث يحتمل أن تكون العلّة في ذلك الحكم هي خصوص المضاف منها إلىٰ ذلك المورد دون غيرها ممّا يضاف إلىٰ الموارد الأُخر، كأن يقول: الخمر حرام لإسكاره؛ فإنَّه يحتمل فيه كون العلّة في التحريم هو خصوص الإسكار المضاف إلىٰ الخمر دون مطلق الإسكار، بل لا بُدَّ أن تكون العلّة المذكورة مطلقة بأن يقول: الخمر حرام لأجل الإسكار، ليكون العلّة في التحريم هو مطلق الإسكار، ويكون صحّة التعليل متوقّفة علىٰ تحقّق الكبرىٰ الكلّيّة القائلة بأنَّ

كلّ مسكر حرام، فيكون التحريم ساريًا إلىٰ كلّ مورد يتحقّق فيه العلّة المذكورة -أعني الإسكار- بخلاف ما لو قال: الخمر حرام لأجل إسكاره، فإنَّ صحّة التعليل فيه لا تتوقّف علىٰ تحقّق تلك الكبرىٰ الكلّيّة، بل يكفي في صحّته كون إسكار خصوص الخمر علّة في تحريمه من دون حاجة إلىٰ تلك الكبرىٰ الكلّيّة.

وبالجملة: لا يمكن أن يكون التعليل راجعًا إلىٰ الكبرىٰ الكلّيّة إلّا حيث يكون حسن التعليل أو صحّته متوقّفًا علىٰ تحقّق تلك الكبرىٰ، ولا يكون ذلك متوقّفًا علىٰ ما ذكر إلّا بعد تحقّق هذه الأمور الثلاثة، ولو اختل واحد منها لم يكن صحّة التعليل متوقّفًا علىٰ تحقّق تلك الكبرىٰ الكلّيّة، ليكون ذلك التعليل طريقًا إلىٰ استكشاف تلك الكبرىٰ الكلّيّة.



[المبحث الخامس]

[في المطلق والمقيّد]



المقصد[1] الخامس
في مباحث المطلق والمقيّد

وقبل الشروع في المقصود ينبغي تقديم أمور:

الأوّل في المعنى اللغويّ العرفيّ للمطلق والمقيّد

الأوّل: الظاهر أنّه لا اصطلاح لهم خاص في معنىٰ المطلق، بل إنّه في لسانهم مستعمل بمعناه اللغويّ[2] العرفيّ، أعني المرسل، في قبال المقيّد، أعني ما لم يكن مرسلًا بحاله، بل قيّد بقيد أخرجه عن ذلك الإرسال.

الثاني في أنّ الإطلاق والتقييد وصفان للمفهوم

الثاني: أنَّ الظاهر أنَّ الإطلاق والتقييد وصفان لاحقان لمفاهيم الألفاظ، فإنَّ المفهوم هو القابل لأن يكون مرسلًا وغير مرسل، أمّا الألفاظ فلا تتّصف بذلك إلّا باعتبار إفادتها ذلك المفهوم الذي هو مورد هذين الوصفين، لا أنَّ اللفظ بنفسه يكون مطلقًا تارةً ومقيّدًا أُخرىٰ.

الثالث في صحّة جريان الإطلاق والتقييد في المفهوم الأفراديّ والتركيبيّ

الثالث: أنَّ المفهوم تارةً يكون مفهومًا أفراديًّا، وهو ما يستفاد من اللفظ المفرد، وأُخرىٰ يكون مفهومًا تركيبيًّا، وهو ما يستفاد من الجملة المركّبة من ألفاظ ركّب بعضها مع بعض لإفادة معنىٰ مركّب، فالإطلاق في باب المفاهيم الأفراديّة تكون عبارة أُخرىٰ عن أخذها مرسلة علىٰ ما هي عليه من سعة الدائرة بالنسبة إلىٰ ما تحتها من

---

(١) أرّخ المقرّر تدثّر هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، وله الحمد، وبه نستعين، والصلاة والسلام علىٰ خيرِ خلقه محمّدٍ وآله الطاهرين الثلاثاء: ١٧ محرّم، ١٣٤٨هـ».

(٢) يُنظر: معجم مقاييس اللغة: ٥٩٩.

أنواع أو أصناف أو أفراد، بمعنىٰ أنَّ هذا المفهوم لم يُؤخذ مقيّدًا بقيد يُوجب تضييق دائرته، في قبال أخذه مقيّدًا بما يُوجب ذلك، فتكون نتيجة الإطلاق المذكور هي توسعة دائرة المفهوم في قبال نتيجة التقييد التي هي تضييق الدائرة، والإطلاق في المفاهيم التركيبيّة -أعني الجمل التركيبيّة- يكون عبارة عن إبقاء الجملة علىٰ رسلها وعلىٰ ما يقتضيّه طبعها في قبال تقييدها بما يُوجب الخروج عمّا يقتضيه طبعها.

وحينئذٍ، فرُبّما كان إبقاء الجملة علىٰ ما يقتضيه طبعها موجبًا لتوسعة الدائرة، ورُبّما كان موجبًا لتضييقها علىٰ وجه يكون تقييدها بما يُوجب الخروج عمّا يقتضيه طبعها موجبًا لتوسعة الدائرة، فكان الإطلاق في باب الجمل التركيبيّة مخالفًا له في باب المفاهيم الأفراديّة؛ لما عرفت من كون نتيجة الإطلاق في باب المفاهيم الأفراديّة هي التوسعة دائمًا، بخلاف الإطلاق في باب الجمل التركيبيّة؛ فإنَّه لمّا كان عبارة عن إبقاء الجملة بحالها، وعلىٰ ما هي عليه ممّا يقتضيه طبعها كانت موارده مختلفة، فرُبّما كان إبقاء الجملة علىٰ ما يقتضيه طبعها منتجًا للتوسعة، كما يرىٰ في مثل «أكرم زيدًا إن جاءك»، فإنَّ إبقاء جملة «أكرم زيدًا» بحالها من عدم تقييد بالمجيء يكون منتجًا للتوسعة، ويكون مفاد هذه الجملة -وهو وجوب الإكرام- متحقّقًا، سواء تحقّق المجيء أو لم يتحقّق، ورُبّما كان إبقاء الجملة بحالها وعلىٰ ما يقتضيه طبعها منتجًا للتقييد وتضييق الدائرة، كما في موارد التردّد في الوجوب بين كونه تعيينيًّا أو تخييريًّا، فإنَّ الإطلاق وإبقاء الجملة الطلبيّة علىٰ ما يقتضيه طبعها يكون منتجًا لتضييق الدائرة واختصاص ذلك الوجوب

بكونه تعيينيًّا، بل رُبّما كان الإطلاق وعدم تقييد المعنىٰ الأفراديّ الواقع في الجملة منتجًا لتضييق دائرته، وإن كان إطلاقه في حدّ نفسه مع قطع النظر عن وقوعه في الجملة المذكورة منتجًا لتوسعة دائرته كما ترىٰ في الدراهم والدنانير، فإنَّ المعنىٰ الأفراديّ في حدّ نفسه مع قطع النظر عن وقوع مثل «الدراهم ثمنًا في عقد البيع» يكون إطلاقه موجبًا للتوسعة والشمول لجميع أقسام الدراهم، سواء كانت من نقد البلد أو من غيره، ولو جعلت ثمنًا في عقد البيع كان الإطلاق وعدم ذكر ما يدلّ علىٰ إرادة الأعمّ من نقد البلد أو غيره موجبًا للحمل علىٰ خصوص نقد البلد، وهذه الجهة -أعني كون الإطلاق موجبًا لتضييق دائرة الدراهم واختصاصها بنقد البلد- مختصّة بجملة العقد، أمّا جملة الإقرار -مثلًا- بأن أقرّ لزيد بعشرة دراهم، فلا تكون كذلك، فإنَّ الإطلاق فيها لا يكون موجبًا للحمل علىٰ خصوص نقد البلد[1].

وهذا الفرق بين الجملتين كاشف عن أنَّ الحمل علىٰ خصوص نقد البلد في باب البيع ليس مدركه الانصراف إليه بالخصوص، وإلّا لكان جاريًا في جملة الإقرار مع أنَّهم لا يجرونه فيها، وبذلك يستكشف أنَّ لخصوص جملة العقد خصوصيّة تقتضي كون عدم ذكر القيد فيها موجبًا للحمل علىٰ خصوص نقد البلد، وتلك الخصوصيّة غير موجودة في غيرها من جملة الإقرار ونحوها.

تعيّن محلّ البحث في المفاهيم الأفراديّة

إذا[2] عرفت هذه الأمور، فنقول: إنَّ ما يُبحث عنه في هذا المقصد الخامس إنَّما هو الإطلاق والتقييد في المفاهيم الأفراديّة

---

(١) يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٣/ ٢٠٩.

(٢) أرّخ المقرّر تحت هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٨، محرّم، ١٣٤٨هـ).

دون المفاهيم التركيبيّة؛ لما عرفت من عدم الضابط لها، واختلافها في اقتضاء التوسعة تارةً والتضييق أُخرىٰ، فينحصر الكلام في المقصد المذكور بالإطلاق والتقييد في المفاهيم الأفراديّة، وهو في مباحث:

المبحث الأوّل في معنى المطلق

الأوّل: أنَّهم عرّفوا المطلَق بـ«ما دلّ علىٰ شائع[١] في جنسه»[٢]، وهو مخدوش:

أوّلًا: بأنَّ الظاهر منه أنَّ المطلق عبارة عن نفس ما يدلّ وهو اللفظ، فيكون الإطلاق من صفات اللفظ، وقد عرّفت فيما تقدّم[٣] أنَّه من صفات المفاهيم.

وثانيًا: أنَّه لا ينطبق إلّا علىٰ الإطلاق البدليّ -أعني مفاد النكرة المنوّنة- دون الإطلاق الشموليّ، إلّا علىٰ قول من يقول بعدم وجود الكلّيّ الطبيعيّ[٤]، ولكن يسهل الأمر أنَّ هذه التعريفات لفظيّة.

المبحث الثاني معنى الإطلاق الشموليّ والبدليّ

المبحث الثاني: أنَّ الإطلاق ينقسم إلىٰ البدليّ والشموليّ، والمراد بالأوّل: ما يكون عبارة عن الفرد المنتشر الذي هو النكرة وهي ما كان المقصود به حصّة غير معيّنة من الطبيعة.

والمراد بالثاني: ما يكون الحكم فيه علىٰ الطبيعة من حيث الوجود، وباعتبار تساوي تلك الأفراد في كونها وجودًا للطبيعة يكون الحكم ساريًا إلىٰ كلّ واحد من أفرادها، وهو معنىٰ الإطلاق الشموليّ في قبال

---

(١) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (بما هو شائع).

(٢) يُنظر: شرح مختصر منتهىٰ السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: ٢/ ١٥٥.

(٣) يُنظر: صفحة (١٤٧) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: تهذيب المنطق: ٤٩، وحاشيته علىٰ مختصر المنتهىٰ: ٢/ ١٥٥.

العامّ الأصوليّ الذي لا يكون سريان الحكم فيه إلىٰ جميع الأفراد متوقّفًا علىٰ كون الحكم متعلّقًا بنفس الطبيعة من حيث الوجود، وأنَّ المتكلّم لم يقيّدها بقيد خاصّ، وأنَّ أفرادها متساوية الأقدام في كونها وجودًا للطبيعة، بل يكون سريان الحكم فيه إلىٰ تمامّ الأفراد بالدلالة اللفظيّة الوضعيّة، ولأجل ذلك يكون في مقام التعارض حاكمًا علىٰ الإطلاق الشموليّ؛ لكونه حينئذٍ صالحًا لأن يكون بيانًا علىٰ التقييد.

والفرق بين الإطلاق الشموليّ والإطلاق البدليّ واضح لا يخفىٰ، حيث إنَّ المدرك في الأوّل هو تعلّق الحكم بصرف وجود الطبيعة وتساوي تلك الأفراد في كونها وجودًا لها وعدم ذكر ما يدلّ علىٰ تقييد تلك الطبيعة بقيد خاصّ، والمدرك في الثاني هو تعلّق الحكم بحصّة غير معينة من الطبيعة وعدم ذكر ما يدلّ علىٰ تقييد تلك الحصّة بقيد وتساوي الحصص في -كون كلّ منها فردًا وحصةً من الطبيعة، ولأجل ذلك يكون الأوّل- أعني الإطلاق الشموليّ - مقدّمًا في مقام التعارض علىٰ الإطلاق البدليّ؛ لأنَّ شمول ذلك المطلق للفرد الذي هو مورد التعارض يكون هو الفارق بينه وبين باقي الأفراد، فلا يمكن أن يشمله الإطلاق البدليّ لخروجه بذلك عن كونه مساويًا لباقي الأفراد في كونه حصّة من الطبيعة.

ثمّ إنَّه يلحق بالإطلاق البدليّ الذي هو المعبّر عنه بالنكرة مفهوم الحدث الذي وقع متعلّقًا للطلب؛ فإنَّه لمّا كان المطلوب صرف الطبيعة، وهي تحصل بأوّل وجود، كان أيّ واحد من وجودات تلك الطبيعة صالحًا لأنّ يكون مصداقًا لها وهو معنىٰ الإطلاق البدليّ،

وإن أمكن الفرق بينهما بأنَّ صرف الطبيعة غير الحصّة غير المعيّنة منها، وإن كان الأوّل يحصل بواحد غير معين، إلّا أنَّ ذلك إنَّما هو في مقام الامتثال، لا في مقام تعلّق الأمر الذي هو محلّ الكلام.

المبحث الثالث في التقابل بين الإطلاق والتقييد

المبحث الثالث: أنَّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هل هو من قبيل تقابل الضدّين[١]، أو من قبيل تقابل الإيجاب والسلب[٢]، أو من قبيل تقابل العدم والملكة؟[٣]

والظاهر الأخير، وذلك لأنَّ الإطلاق، وإن كان عبارة عن عدم التقييد، فيكون أحدهما عدميًّا، والآخر وجوديًا، إلّا أنَّهما ليسا من قبيل الوجود والعدم المحمولين كي يكون تقابلهما تقابل الإيجاب والسلب المعبّر عنه بتقابل النقيضين، بل هُما من قبيل الوجود والعدم النعتيين؛ لأنَّ الإطلاق عبارة عن عدم ذكر القيد فيما يمكن فيه التقييد فيكون نظير العمىٰ الذي هو عدم البصر عمّا من شأنه أن يكون بصيرًا، ويكون تقابلهما تقابل العدم والملكة، ولأجل ذلك قلنا إنَّ ما يكون فيه التقييد محالًا يكون الإطلاق فيه كذلك، حيث إنَّ الإطلاق عبارة عن كون المفهوم شاملًا لكلا القسمين التي ينقسم في نفسه إليهما.

أمّا إذا لم يكن انقسامه إلىٰ القسمين ممكنًا فلا يُعقل أن يكون

---

(١) يُنظر: شرح مختصر منتهىٰ السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: ٢/ ١٠٦، و١٥٥.

(٢) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٣٠٣.

(٣) يُنظر: حاشية السلطان علىٰ معالم الدين: ٣٠٦.

شاملًا لهما كما لا يُعقل أن يكون مقيّدًا بأحدهما، فالإطلاق إنَّما يتصوّر بالنسبة إلىٰ التقسيمات اللاحقة للمفاهيم في حدّ أنفسها قبل طروّ الحكم كما في انقسام الرقبة إلىٰ مؤمنة وغير مؤمنة؛ فإنَّه كما يمكن أن يكون وجوب العتق متعلّقًا بخصوص ما يكون مقيّدًا منها بالمؤمنة، فكذلك يمكن أن يكون الوجوب المذكور متعلّقًا بمطلق الرقبة الشاملة لكلا القسمين، أعني المؤمنة وغير المؤمنة.

أمّا التقسيمات اللاحقة للمفاهيم متأخّرة عن تعلّق الحكم بها مثل «العلم والجهل» بحكم ذلك المفهوم، ومثل «قصد التقرّب وعدم قصده»، ومثل «قصد التوصّل بالمقدّمة وعدم قصده»، ونحو ذلك من التقسيمات الطارئة علىٰ المفهوم بعد تعلّق الحكم به، فلا يتصوّر الإطلاق فيه بالنسبة إلىٰ مثل ذلك التقسيم، كما لا يتصوّر فيه التقييد بخصوص قسم من ذلك التقسيم، فكما لا يمكن أن يكون موضوع حرمة الخمر مقيّدًا بكونه معلوم الحرمة المذكورة، فكذلك لا يمكن أن يكون الموضوع المذكور مأخوذًا مطلقًا شاملًا لما علم بحرمته وما لم يعلم، وهكذا الحال في بقية الأمثلة.

وبالجملة: أنَّ الإطلاق وإن كان هو عبارة عن عدم التقييد، إلّا أنَّه ليس من قبيل العدم المحموليّ المعبّر عنه بالعدم التامّ نظير عدم الكتابة، بل هو عدم نعتيّ نظير عدم الكتابة المأخوذ صفة للذات المعبّر عنه بالعدم الناقص الذي يكون لاحقًا للذات بعد وجودها، فكما أنَّ الذات قبل وجودها لا يُعقل أن تتّصف بالكتابة ولا بعدمها وإنَّما تتّصف بذلك بعد وجودها فكذلك الإطلاق فيما نحن فيه لا

يمكن أن يتحقّق إلّا حيث يكون هناك ماهيّة متّصفة بعدم التقييد، ولا يُعقل اتّصافها بذلك إلّا حيث يكون اتّصافها بالتقييد ممكنًا، فيكون ذلك نظير عدم إمكان اتّصاف الذات بعدم الكتابة إلّا حيث يكون اتّصافها بالكتابة ممكنًا، ولا يكون ذلك إلّا بعد وجود تلك الذات، أمّا قبل وجودها فلا يُعقل اتّصافها بالكتابة ولا بعدمها، بل يرتفع حينئذٍ كلا المتقابلين.

وهكذا الحال في الإطلاق والتقييد؛ فإنّه لو كان اتّصاف الماهيّة بالتقييد غير ممكن لعدم إمكان لحوق ذلك القيد لها إلّا بعد عروض الحكم عليها لم يكن اتّصافها بالإطلاق ممكنًا، لكون الإطلاق من هذه الجهة -أعني جهة توقّفه علىٰ عروض الحكم- كالتقييد في كونه متوقّفًا علىٰ عروض ذلك الحكم.

ومن ذلك يظهر لك أنّه لو كان المتكلّم في مقام الإهمال والإجمال لا في مقام البيان لم يكن عدم ذكر القيد إطلاقًا، فلا تكون الماهيّة في ذلك المقام متّصفة بالإطلاق، كما أنّها لا تكون متّصفة بالتقييد، ويكون ذلك من قبيل ارتفاع كلا المتقابلين، ولو كان تقابلهما تقابل التناقض لما كان ارتفاعهما معًا ممكنًا.

المبحث الرابع في تنقيح توقّف ثبوت الإطلاق على مقدّمات الحكمة

المبحث[١] **الرابع**: في أنَّ ثبوت الإطلاق -بمعنىٰ إرادة أيّ فردٍ كان- هل يتوقّف علىٰ مقدّمات الحكمة التي عمدتها كون المتكلّم في مقام البيان، أم أنَّه لا يتوقّف علىٰ ذلك لكفاية وضع اللفظ في ثبوت الإطلاق المذكور؟

نُسب الثاني إلىٰ المشهور، ويُعرف الأوّل بمذهب سلطان العلماء قدّس سرّه[٢].

وينبغي أن يعلم:

أوّلًا: أنَّ الحروف بأسرها خارجة عن هذا المبحث، بل هي خارجة عن كلّيّ مباحث الإطلاق والتقييد؛ لعدم تصوّر الإطلاق فيها، لعدم استقلالها باللحاظ.

كما أنَّ الإطلاق في الجمل التركيبيّة أيضًا خارج عن هذا المبحث؛ لما حقّقناه في محلّه[٣] من عدم الوضع للمركّبات فلا تدخل في هذا النزاع الذي عرفت أنَّ مرجعه إلىٰ أنَّه هل يكفي الوضع في ثبوت الإطلاق، أم أنَّه لا يكفي في ذلك، بل لا بُدَّ من مقدّمات الحكمة؟*

---

* **قلتُ**: بل قد عرفت منه (دام ظلّه)[٤] أنَّ الإطلاق الجاري في باب الجمل التركيبيّة خارج بالمرّة عن مباحث المطلق والمقيّد؛ إذ ليس

---

(١) أرّخ المقرّر قدّس سرّه هذا المقطع من البحث: السبت: (٢١، محرّم، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: حاشية السلطان علىٰ معالم الدين: ١٥٥، في ذيل قوله: «فلأنّه جمع بين الدليلين».

(٣) يُنظر: ١/ ١٣٠ من هذا الكتاب.

(٤) يُنظر: صفحة (١٤٩) من هذا الجزء.

أمّا الأعلام الشخصيّة، فهي من حيث نفس مفاهيمها الجزئيّة الحقيقيّة أيضًا غير صالحة للإطلاق والتقييد.

نعم، باعتبار ما يطرأ عليها من الأحوال صالحة للاتّصاف بالإطلاق ويعبّر عنه بالإطلاق الأحواليّ، وهو داخل في محلّ هذا المبحث من النزاع في توقّف ثبوت الإطلاق علىٰ مقدّمات الحكمة أو عدم توقّفه علىٰ ذلك*.

أفاد (دام ظلّه العالي): أنَّ مقدّمات الحكمة لا تختصّ بالكلام الصادر عن الحكيم وإن كان ظاهر التسميّة اختصاصها بذلك، إلّا أنَّها كما تجري في الكلام الصادر عنه تجري في الكلام الصادر عن غيره، والمراد حينئذٍ بكونها مقدّمات الحكمة أنَّها جاريّة علىٰ مقتضىٰ حكمة الوضع والاستعمال التي جرىٰ عليها العقلاء في محاوراتهم[1].

المبحوث عنه في هذه المباحث إلّا المفاهيم الأفراديّة التي هي عبارة عن الطبائع الكلّيّة الصالحة للتوسعة والتضييق، أمّا ما هو حاصل الجمل من النسب فلا يتصوّر فيها الإطلاق المذكور، بل أقصىٰ ما يتصوّر فيها هو ما عرفت منه (دام ظلّه) من إبقاء الجملة علىٰ ما يقتضيه طبعها وعدم إبقائها علىٰ ذلك، انتهىٰ.

* **قلتُ**: غاية الأمر أنَّه بناءً علىٰ القول الثاني يكون الكافي في ثبوت الإطلاق الأحواليّ هو مجرّد عدم التقييد لا الوضع، لعدم ثبوت وضع يقتضي الإطلاق الأحواليّ، فتأمّل، انتهىٰ.

---

(١) هذا المقطع من البحث من قوله: «أفاد (دام ظلّه) العالي» إلىٰ «محاوراتهم» وجدته من دون إحالة وضعته هنا لظنّي أنَّه مكانه المناسب.

إذا عرفت هذه الجهات، فنقول: قبل الشروع في بيان ما هو الحقّ من هذين القولين ينبغي تمهيد مقدّمة، وهي: أنَّهم[1] قسّموا الماهيّة باعتبار ما يطرأ عليها من كيفيّة أخذها في مقام الحكم عليها إلىٰ الماهيّة «بشرط لا»، والماهيّة «بشرط شيء»، والماهيّة «لا بشرط»، وممّا لا ينبغي الريب فيه أنَّه لا بُدَّ لهذا التقسيم من مقسم يكون منطبقًا علىٰ كلّ واحدٍ واحدٍ من الأقسام المذكورة.

ثمّ إنَّ الماهيّة «بشرط لا» تكون علىٰ نحوين:

الأوّل: أن يكون المراد أخذ الماهيّة معرّاة عن كلّ شيء ممّا يطرأ عليها، بحيث يكون المأخوذ هو نفس الماهيّة مجرّدة عن كلّ شيء ممّا هو خارج عنها، ولا ريب حينئذٍ في عدم وجودها إلّا في العقل، وعدم انطباقها علىٰ ما في الخارج، فلا يمكن أن تنطبق حينئذٍ إلّا علىٰ العقليّات مثل «الإنسان نوع» و«الحيوان جنس»، ونحو ذلك من العقليّات الصرفة لا يصحّ أن تحمل علىٰ الأمور الخارجيّة، فلا يمكن أن تجعل الماهيّة المأخوذة «بشرط لا» محمولة علىٰ مثل «زيد»، فلا يُقال: «زيد إنسان» إلّا باعتبار أخذ ماهيّة الإنسان «لا بشرط» دون أخذها «بشرط لا».

ويقابل هذا النحو من أخذ الماهيّة «بشرط لا» أخذها «لا بشرط»، بمعنىٰ أنَّها لم تؤخذ معرّاة من كلّ شيء خارج عنها.

---

(١) يُنظر: شرح المنظومة: ٢١، وما بعدها، و(قسم الحكمة): ٩٧.

النحو الثاني من الأخذ «بشرط لا» هو ما تقدّم في باب المشتقّ[١] من كون المصدر مأخوذًا «بشرط لا»، بمعنىٰ أخذه منحازًا عمّا يقوم به ويتّحد معه من معروضه، ويكون أخذه بهذا النحو موجبًا لعدم صحّة حمله عليه، ونظير ذلك المادّة والصورة، فإنَّ كلّ واحدٍ منهما مأخوذ «بشرط لا»، بمعنىٰ أنَّ المادّة أُخذت منحازة عمّا تتّحد به من الصورة، وكذلك الصورة أخذت منحازة عمّا تتّحد به من المادّة، ولأجل ذلك لا يصحّ حمل أحدهما علىٰ الآخر، ويقابل هذا النحو من الأخذ «بشرط لا» الأخذ «لا بشرط»، بمعنىٰ أنَّ المبدأ -مثلًا- لم يؤخذ منحازًا عن معروضه، بل أخذ «لا بشرط» الانحياز، فيصحّ حينئذٍ حمله عليه.

وهكذا الحال في الجنس والفصل، فإنَّ كلّ واحدٍ منهما لم يؤخذ منحازًا عن الآخر، بل أُخذ كلّ منهما «لا بشرط» الانحياز عن صاحبه، فلأجل ذلك صحّ حمله عليه، والغرض من أخذ الماهيّة «بشرط لا» في التقسيم المذكور هو أخذها «بشرط لا» بالمعنىٰ الأوّل دون المعنىٰ الثاني.

وممّا[٢] ينبغي أن ينبّه عليه في المقام أنَّ المحقّق السبزواريّ قدّس سرّه ذكر في المنظومة[٣] ما محصّله: أنَّ المقسم لهذه الأقسام هو الكلّيّ الطبيعيّ، وأنَّ عبائر القوم توهم كونه القسم الثالث -أعني الماهيّة

---

(١) يُنظر: ١/ ١٩٧ من هذا الكتاب.

(٢) أرّخ المقرّر قدّس سرّه هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٢ محرّم، ١٣٤٨هـ).

(٣) يُنظر: شرح المنظومة (قسم المنطق): ٢١، وما بعدها، و(قسم الحكمة): ٩٧.

«لا بشرط»- وتبعه علىٰ ذلك في التقريرات[١] والكفاية[٢] وهو لا يخلوّ من الغرابة، حيث إنَّ المقسم قدر مشترك بين الماهيّة «بشرط لا»، -وقد عرفت أنَّه لا ريب في عدم وجوده إلّا في الذهن- والماهيّة بشرط شيء، وهو موجود في الخارج.

ومن الواضح أنَّ الكلّيّ الطبيعيّ الذي اختلفوا في كونه موجودًا في الذهن أو كونه موجودًا في الخارج لا يُعقل أن يكون هو المشترك بين هذين القسمين الذين يكون أحدهما موجودًا في الذهن قطعًا، والآخر موجود في الخارج قطعًا.

والتحقيق: أنَّ المشترك -أعني المقسم- لهذه الأقسام الثلاثة مجرّد عن الوجود الذهنيّ، والوجود الخارجيّ، أعني نفس الماهيّة من حيث هي هي، الصالحة لكلّ من الوجودين، وإن لم يكن لها وجود إلّا في الذهن، إلّا أنَّه لم يكن المنظور له إلّا نفس الماهيّة معرّاة عن لحاظ وجودها الذهنيّ، ولحاظ وجودها الخارجيّ، وليس الكلّيّ الطبيعيّ إلّا القسم الثالث، أعني الماهيّة المأخوذة «لا بشرط» التي تكون قدرًا مشتركًا بين جميع الأفراد الخارجيّة، كما صرّح به الشيخ الرئيس[٣]، والمحقّق الطوسيّ قدس سرهما[٤] وأضرابهما من

---

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ٢/ ٢٤٩، وما بعدها.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٢٣٨.

(٣) يُنظر: إلهيّات الشفاء: ٢١٤، الإشارات والتنبيهات: ١/ ٧٦.

(٤) يُنظر: تجريد الاعتقاد: ١٢٢.

محقّقي هذا الفنّ[١].

وأغرب من ذلك ما في الكفاية[٢] من جعل* الماهيّة المقيّدة بالإرسال من أقسام الماهيّة المأخوذة بشرط شيء، ولم نعرف معنىٰ محصّلًا لأخذ الإرسال قيدًا في الماهيّة.

وأغرب من ذلك كلّه ما في المنظومة[٣] من كون الماهيّة «لا بشرط» القسميّ كلّيًّا عقليًّا، فإنّ جعل الماهيّة «لا بشرط» الذي هو القسميّ كلّيًّا عقليًّا، وجعل المقسم لهذه الأقسام كلّيًّا طبيعيًّا من غرائب الأمور، وقد تبعه علىٰ ذلك في الكفاية[٤] فأورد علىٰ القول بالوضع للماهيّة «لا بشرط» القسميّ بأنَّ اللازم عليه أن لا يكون لها وجود إلّا في العقل، وهو مبنيٌّ علىٰ ما في المنظومة[٥] من كون

---

* لا يخفىٰ أنَّه (دام ظلّه) أفاد أنَّ صاحب الكفاية قدّس سرّه جعل الماهيّة المقيّدة بالإرسال قسمًا رابعًا، وأورد عليه بأنَّه لا نتعقّل في البين قسمًا رابعًا للأقسام الثلاثة المذكورة، وحيث إنَّ الظاهر من عبارة الكفاية هو جعل الماهيّة المقيّدة بالإرسال من أقسام الماهيّة «بشرط شيء»، ولم يظهر منها جعله قسمًا رابعًا عدلنا في التحرير عمّا أفاده (دام ظلّه) إلىٰ هذا الذي حرّرناه من النقل عن الكفاية، فلاحظ وتأمّل.

---

(١) يُنظر: القوشجيّ في شرحه علىٰ تجريد الاعتقاد: ٧٨، واللّاهيجيّ في شوارق الإلهام: ١٥١.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٢٤٢.

(٣) يُنظر: شرح المنظومة (قسم المنطق): ٩٧.

(٤) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٢٤٢.

(٥) يُنظر: شرح المنظومة (قسم المنطق): ٩٧.

الماهيّة «لا بشرط» كلّيًّا عقليًّا، وقد عرفت أنَّه كلّيّ طبيعيّ لا عقليّ.

وليت شعري كيف تكون ماهيّة «لا بشرط» كلّيًّا عقليًّا؟ وهل هي إلّا القدر المشترك بين الأفراد الخارجيّة المعبّر عنه بالكلّيّ الطبيعيّ؟

وبالجملة: أنَّ الكلّيّ العقليّ إنَّما هو القسم الأوّل -أعني الماهيّة «بشرط لا»- والكلّيّ الطبيعيّ إنَّما هو القسم الثالث، وأمّا المقسم فهو المجرّد عن لحاظ الوجود العقليّ والوجود الخارجيّ، وليس هو إلّا نفس الماهيّة المهملة من حيث الأقسام الثلاثة المعرّاة عن الوجود الخارجيّ، والوجود الذهنيّ الصالحة للحاظ بكلّ واحدٍ من الأقسام الثلاثة.

ثمّ إنَّ كونه مقسمًا لهذه الأقسام الثلاثة من أقوىٰ البراهين علىٰ مغايرته لكلّ واحدٍ منها مغايرة حقيقيّة لا مغايرة اعتباريّة، فإنَّ هذا المقسم وإن عبّر عنه بالماهيّة «لا بشرط»، فيتوهّم حينئذٍ أنَّه عين اللابشرط القسميّ، وأنَّ الفرق بينهما بالاعتبار، إلّا أنَّ ذلك توهّم فاسد، وإن ذهب إليه في التقريرات[1]، حيث إنَّه ليس الغرض من اللابشرط المقسميّ، إلّا نفس الماهيّة المعرّاة عن لحاظها «بشرط لا»، أو بشرط شيء، أو «لا بشرط».

والغرض من اللابشرط القسميّ إنَّما هو في قبال أخذها «بشرط شيء» من الخصوصيّات اللاحقة لها عند وجودها الخارجيّ،

---

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ٢/ ٢٦٥.

فيكون الغرض منه أنَّها أخذت غير مقيّدة بخصوص شيء من تلك الخصوصيّات الخارجيّة.

فقد ظهر لك الفرق بين الماهيّة «لا بشرط» المقسميّ، والماهيّة «لا بشرط» القسميّ، وأنَّ الذي يدّعيه المشهور إنَّما هو الوضع للابشرط القسميّ، والذي يدّعيه السلطان[1] هو الوضع للابشرط المقسميّ.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: إنَّك قد عرفت فيما تقدّم من أنَّ الإطلاق المعبّر عنه بأي فردٍ كان الذي هو مفاد اللابشرط القسميّ هو الذي وقع موردًا للنزاع بين المشهور والسلطان، فالمشهور يقولون: إنَّ اسماء الماهيّات موضوعة للماهيّة المأخوذة «لا بشرط» القسمي، فيكون وضع اللفظ بنفسه كافيًا في إثبات الإطلاق وإرادة أي فردٍ كان من دون توقّف علىٰ مقدّمات الحكمة، والسلطان ومن تبعه[2] يقولون: إنَّ اسماء الماهيّات موضوعة لنفس الماهيّة الذي هو المقسم المعبّر عنه باللابشرط المقسميّ الصالحة للأخذ «بشرط لا»، والأخذ «بشرط شيء»، والأخذ «لا بشرط» القسميّ المعبّر عنه بالإطلاق وإرادة أيّ فردٍ كان، وإنَّ إرادة كلّ واحدٍ من هذه الأقسام الثلاثة تحتاج إلىٰ القرينة الزائدة علىٰ أصل وضع اللفظ، ومن جملة هذه الأقسام الثلاثة هو الماهيّة المأخوذة باللابشرط القسميّ المعبّر

---

(١) يُنظر: حاشية معالم الدين: ١٥٥، في ذيل قوله: «فلأنَّه جمع بين الدليلين».

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٣٤٢.

عنه بالإطلاق الذي هو بمنزلة إرادة أيّ فردٍ كان، فيكون ثبوت إرادة هذا المعنىٰ متوقّفًا علىٰ أمر زائد علىٰ ما يقتضيه أصل وضع اللفظ، وذلك الأمر الزائد هو مقدّمات الحكمة.

والحقّ هو ما عليه السلطان ومن تبعه، ويدلّ عليه أنَّ اسم الماهيّة مثل «الإنسان» لو كان موضوعًا لخصوص الماهيّة المأخوذة «لا بشرط» القسميّ المعبّر عنه بالماهيّة المطلقة، لكان استعماله فيما لم تكن الماهيّة مأخوذة كذلك مجازًا، فينبغي أن يكون استعمال لفظ الإنسان في قولنا: «الإنسان نوع» أو «الإنسان كلّيّ» أو «زيد إنسان» كلّه مجازًا إذ ليس ماهيّة الإنسان في جميع هذه الأمثلة مأخوذة باللابشرط القسميّ.

ومن الواضح كما يشهد به الوجدان أنَّه ليس في الأمثلة المذكورة تجوّز أصلًا، بل إنَّ ما استعمل فيه الإنسان في مثل ذلك هو بعينه ما استعمل فيه الإنسان في مثل «أكرم إنسانًا»، وهو نفس الماهيّة الصالحة لكلّ من هذه الأقسام الثلاثة.

غايته بالنسبة إلىٰ ما يطرأ عليها من الطوارئ الخارجيّة المشخّصة لها **تارةً** تؤخذ «بشرط لا»، **وأُخرىٰ** «بشرط شيء»، **وثالثةً** «لا بشرط»، وإذا ثبت كون الموضوع له هو نفس الماهيّة التي هي المقسم لهذه الأقسام الثلاثة لم يمكن حملها علىٰ خصوص واحد منها إلّا بقرينة خارجة عن أصل وضعها، وتلك القرينة في حملها علىٰ القسم الثالث إنَّما هي مقدّمات الحكمة.

وبذلك يتمّ ما ذهب إليه السلطان من أنَّ حمل الماهيّة علىٰ الإطلاق وإرادة أيّ فرد -الذي هو عبارة عن القسم الثالث من الأقسام المذكورة- يتوقّف علىٰ مقدّمات الحكمة، ولا يكفي فيه مجرّد الوضع كما زعمه المشهور*.

---

* **قلتُ**: يُستفاد من الكفاية[1] في مبحث العموم في بيان مفاد النكرة في سياق النفي متنًا وهامشًا أنَّ الإرسال في قبال الإهمال، وأنَّ الإرسال المذكور يكون ثابتًا بمقدّمات الحكمة، ويستفاد ممّا ذكره في باب المطلق والمقيّد عند البحث عن اسم الجنس أنَّ أخذ الماهيّة مقيّدة بالإرسال من أقسام أخذها «بشرط شيء» الذي هو في قبال أخذها باللابشرط القسميّ.

ويُستفاد منه أيضًا أنَّ المفهوم المأخوذ باللابشرط القسميّ كلّيّ عقلّيّ لا يمكن صدقه علىٰ الأفراد الخارجيّة، ويُستفاد منه أيضًا أنَّ أخذ الماهيّة مقيّدة بالإرسال يُوجب عدم صدقها علىٰ الأفراد الخارجيّة، وقد عرفت أنَّ الإرسال عنده عبارة عن الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة، فيكون الحاصل أنَّ الماهيّة التي ثبت أنَّها أُريد منها الإرسال والإطلاق بمعونة مقدّمات الحكمة أيضًا، لا يمكن صدقها علىٰ الأفراد الخارجيّة، والمستفاد من الكفاية[2] أيضًا في باب المطلق والمقيّد في مبحث النكرة أنَّ مذهب المشهور هو الوضع لمّا قيّد بالإرسال والشمول البدلّيّ، لا الماهيّة لا بشرط القسميّ.

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٣٤١.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه.

ثمّ إنَّ المستفاد من عبارته في هذا الباب في البحث عن اسم الجنس أنَّ مختاره هو أنَّ الموضوع له هو الماهيّة نفسها -أعني الماهيّة المهملة- المعرّاة عن كلّ واحدٍ من الأقسام الثلاثة، أعني أخذها «بشرط لا» وأخذها «بشرط شيء»، - وأخذها لا بشرط، وذلك ليس إلّا المقسم لهذه الأقسام الثلاثة؛ لأنَّه يقول ما نصّه: «أنَّها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي، مبهمة، مهملة، بلا شرط أصلًا ملحوظًا معها حتّىٰ لحاظ أنَّها كذلك.

وبالجملة: أنَّ الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنىٰ وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء أصلًا الذي هو المعنىٰ «بشرط شيء» ولو كان ذلك الشيء هو الإرسال والعموم البدليّ ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهيّة اللابشرط القسميّ...»[1] إلخ، فقد نفىٰ صريحًا أن يكون الموضوع له هو الماهيّة «بشرط شيء» كما نفىٰ أن يكون الموضوع له هو الماهيّة اللابشرط القسميّ، وصرّح بأنّ الموضوع له هو نفس الماهيّة المبهمة المهملة مجرّدة عن لحاظ كلّ شيء معها حتّىٰ لحاظ أنَّها مجرّدة، ومن الواضح أنَّ ذلك ليس إلّا عبارة عن اللابشرط المقسميّ.

ثمّ بعد ذلك نلاحظ ما ذكر في هذا الباب في مبحث النكرة؛ فنراه يصرّح هناك بقوله: «فلا بُدَّ أن تكون النكرة الواقعة في متعلّق الأمر هو الطبيعيّ المقيّد بمثل مفهوم الوحدة فيكون كلّيًّا قابلًا للانطباق...»[2]

---

(١) كفاية الأصول: ١/ ٣٣٨.

(٢) كفاية الأصول: ١/ ٣٤٢.

إلخ، فإنَّ الظاهر أنَّ النكرة هي نفس اسم الجنس بزيادة قيد الوحدة.

وبعبارة أُخرىٰ: أنَّ مثل «رجل» المنوّن هو عبارة عن نفس اسم الجنس الذي ذكر فيما سبق أنَّه موضوع للماهيّة المهملة المبهمة -أعني الماهيّة اللابشرط القسميّ- غاية الأمر أنَّه أُخذ ذلك المعنىٰ الذي وضع له اسم الجنس مقيّدًا بالوحدة، فإذا قلنا: إنَّ المراد بالنكرة هو الطبيعيّ المقيّد بالوحدة كان ذلك عبارة أُخرىٰ عن أنَّ الموضوع له اسم الجنس هو الكلّيّ الطبيعيّ، وقد عرفت أنَّ الموضوع له اسم الجنس هو الماهيّة اللابشرط القسميّ، فيكون ذلك عبارة أُخرىٰ عن أنَّ الكلّيّ الطبيعيّ هو الماهيّة اللابشرط المقسميّ.

والغرض من بيان هذه الاستفادات من كلامه تدّظّل هو بيان ما نقله الأُستاذ (دام ظلّه العالي) عنه من كونه تابعًا لصاحب المنظومة في كون الكلّيّ الطبيعيّ هو الماهيّة اللابشرط المقسميّ، وأنَّ اللابشرط القسميّ كلّيّ عقليّ، فراجع وتأمّل.

ثمّ إنَّ توضيح هذا التقسيم أنَّ الماهيّة بلحاظ ما يطرؤها من العوارض كالإنسان بالنسبة إلىٰ كونه كاتبًا -مثلًا- أو غير كاتب **تارةً** يكون المنظور إليه هو نفس ماهيّة الإنسان من دون نظر إلىٰ كونها معروضة للكتابة أو عدمها، فيكون المنظور إليه هو الماهيّة المبهمة المجملة الصالحة لأن تقيّد بالكتابة أو بعدمها، كما هي صالحة لأن تكون ناظرة إلىٰ من هو منها واجد للكتابة، ومن هو غير واجد لها، فتكون شاملة للجميع بدليًّا أو شموليًّا، فالماهيّة بالنظر الأوّل -أعني الماهيّة المبهمة المجملة

التي كان النظر مقصورًا عليها بنفسها من دون نظر إلىٰ ما يطرأ عليها أو يعرضها وجودًا وعدمًا- هي الماهيّة اللابشرط المقسميّ، والمقيّدة بعدم ذلك الطارئ هي الماهيّة «بشرط لا»، والمقيّدة بوجوده هي الماهيّة «بشرط شيء»، والمنظور فيها إلىٰ كلّ من واجد ذلك الطارئ وفاقده هي الماهيّة «لا بشرط» المقسميّ، فليس الغرض من الماهيّة «بشرط لا» أنَّها ملحوظة بنفسها معرّاة عن كلّ شيء حتّىٰ لحاظ عدم ذلك الطارئ كي تكون الماهيّة «بشرط لا» عين الماهيّة «لا بشرط» القسميّ، بل الغرض من الماهيّة «بشرط لا» أنَّها أخذت مقيّدة بعدم ذلك الطارئ، فيكون ذلك -أعني أخذها «بشرط لا»- قسمًا من كونها «لا بشرط» المقسميّ المأخوذ فيه نفس الماهيّة الصالحة لأن تكون مقيّدة بعدم ذلك الطارئ أو بوجوده، ولأن تكون مطلقة من حيث كلّ من وجوده وعدمه.

وممّا ينبغي أن يلتفت إليه أنَّ الماهيّة المأخوذة «بشرط لا» يكون علىٰ نحوين:

أحدهما: أن يكون المنفي هو طارئ مخصوص كالكتابة -مثلًا- فتكون قسمًا من الماهيّة «لا بشرط» بالنظر إلىٰ ذلك الطارئ، بمعنىٰ كون الماهيّة غير منظور فيها إلىٰ طروّ ذلك الطارئ عليها ولا إلىٰ عدم طروّه عليها، وتكون في مقابل أخذها «لا بشرط» بالنظر إلىٰ ذلك الطارئ، بمعنىٰ أخذها ناظرة إلىٰ واجد ذلك الطارئ وإلىٰ فاقده وكونها مطلقة من الجهتين.

ثانيهما: أن يكون المنفيّ هو جميع الطوارئ، فتكون قسمًا ممّا لم يكن

النظر فيه إلىٰ شيء من الطوارئ، ويقابلها أخذها ناظرة إلىٰ جميع الطوارئ وجودًا وعدمًا، ولا بُدَّ أن تكون الطوارئ المنفيّة هي الطوارئ الوجوديّة؛ إذ لو كان المنفي في أخذها «بشرط لا» هو الأعمّ من الطوارئ الوجوديّة والعدميّة، بمعنىٰ أن يكون المأخوذ هو نفس الماهيّة مجرّدة عن الكتابة وعدمها وعن كلّ صفة وعدمها لم يكن ذلك إلّا عبارة عن نفس المقسم.

ولكنَّ الظاهر من كلماتهم في هذا التقسيم هو النظر إلىٰ جميع العوارض والطوارئ وجوديّة كانت أو عدميّة، وأنَّ الماهيّة المأخوذة «لا بشرط» المقسميّ هي ما لم يكن النظر فيها إلّا إلىٰ نفس الماهيّة معرّاة عمّا يعرّضها من كونها متّصفة بالصفة الكذائيّة أو عدمها أيّ صفةٍ كانت، والماهيّة «بشرط لا» هي نفس الماهيّة معرّاة عن الطوارئ والعوارض وجوديّة أو عدميّة والماهيّة بشرط شيء هي الماهيّة المأخوذة معروضة لإحدىٰ العوارض والطوارئ الوجوديّة أو العدميّة، والماهيّة «لا بشرط» هي المأخوذة غير مقيّدة بإحدىٰ الطوارئ وجوديّة أو عدميّة، بمعنىٰ كونها شاملة لكلّ واحدٍ من أفرادها غير مقيّد بأن يكون معروضًا لأيّ واحدٍ من العوارض الوجوديّة أو العدميّة.

وعلىٰ هذا فيشكل الفرق بين المقسم والقسم الأوّل؛ إذ لا فرق بين المقسم الذي هو أخذ الماهيّة «لا بشرط» بالإضافة إلىٰ أيّ واحد من الطوارئ الوجوديّة أو العدميّة، وبين القسم الذي هو أخذ الماهيّة «بشرط لا» بالإضافة إلىٰ أي واحدٍ من الطوارئ الوجوديّة أو العدميّة، وغاية ما يمكن أن يفرّق بينهما حينئذٍ هو أن يُقال: إنَّ المقسم هو ما كان

النظر فيه إلىٰ نفس الماهيّة، ولم يكن فيه نظر إلىٰ الطوارئ الوجوديّة والعدميّة، وفي القسم كان النظر إلىٰ الطوارئ والعوارض الوجوديّة والعدميّة وأُخذت الماهيّة معرّاة عن تلك الطوارئ والعوارض، فيكون حاصل الفرق بينهما هو أنَّ تلك الطوارئ والعوارض الوجوديّة والعدميّة لا تكون ملحوظة في المقسم، ويكون عدمها ملحوظًا في القسم، مثلًا ماهيّة الإنسان بالنسبة إلىٰ مثل الكتابة وعدمها إن أُخذت «لا بشرط» القسم كان الملحوظ هو نفس ماهيّة الإنسان غير ملحوظ معها وصف الكتابة ولا عدمها، وإن أُخذت «بشرط لا» كان الملحوظ هو ماهيّة الإنسان منفيًّا عنها لحاظ كلّ من صفة الكتابة وعدمها، وإن أُخذت «بشرط شيء» كان الملحوظ هو ماهيّة الإنسان مقيّدة بالكتابة أو بعدمها، وإن أُخذت «لا بشرط» كان الملحوظ هو ماهيّة الإنسان المتّصفة بالكتابة والمنتفيّة عنها صفة الكتابة فيكون ذلك عبارة عن الكلّيّ الطبيعيّ الساري في الكاتب وغير الكاتب، وهكذا الحال فيما لو كان المنظور إليه هو جميع الصفات.

ولكن لا يخفىٰ ما في هذا الفرق، حيث إنَّ المراد من أخذ ماهيّة الإنسان «بشرط لا» بالنسبة إلىٰ كلّ من صفة الكتابة وعدمها إن كان عبارة عن أخذ نفس الماهيّة، ولم يلاحظ اتّصافها بالكتابة ولا عدم اتّصافها بها كان ذلك عبارة عن المقسم الذي هو عبارة عن نفس أخذ الماهيّة غير ملحوظ معها الاتّصاف بالكتابة وعدم الاتّصاف بها.

وإن كان المراد منه أنَّ المأخوذ نفس الماهيّة ملحوظًا عدم اتّصافها بالكتابة وبعدمها كان ذلك تناقضًا؛ إذ لا يجتمع لحاظ عدم اتّصافها بالكتابة مع لحاظ عدم اتصافها بعدم الكتابة.

لا معنى لكون الماهيّة مقيّدة بالإرسال أو باللحاظ

في[1] هذه الليلة أعاد (دام ظلّه) بالتماس الحاضرين الكلام على ما تقدّم بالأمس، وأفاد زيادة على ما تقدّم ما حاصله: أنّه لا معنىٰ لكون الماهيّة مقيّدة بالإرسال، إذ ليس لنا ماهيّة موصوفة بالإرسال كي يكون الموضوع له أو المراد هو الماهيّة المقيّدة بالقيد المذكور، كما أنّه لا معنىٰ لكون الماهيّة هي المقيّدة بلحاظ «لا بشرط»، أو «بشرط لا»، أو «بشرط شيء»، فإنّ اللحاظ لا يُعقل أن يكون قيدًا للمعنىٰ المراد.

ويمكن الجواب عنه بأنّ الغرض من ذلك أنّها لوحظت مجرّدة عن كونها معروضة للكتابة أو لعدمها، بمعنىٰ أنّ الملحوظ هو نفس الماهيّة المجرّدة عن كلّ من الطارئين الكتابة وعدمها، وفي اللابشرط المقسميّ يكون الملحوظ أيضًا هو نفس الماهيّة إلّا أنّها لم تؤخذ مجرّدة عن كلّ من الطارئين المذكورين ولا غير مجرّدة، بل المأخوذ هو الماهيّة المبهمة المهملة الصالحة للانطباق علىٰ المأخوذة مجرّدة من الطارئين المذكورين، وعلىٰ المأخوذة معروضة لأحدهما، وعلىٰ المأخوذة معروضة لكلّ منهما شمولًا أو بدلًا.

ثمّ لا يخفىٰ أنّ ما أفاده (دام ظلّه) من أنّ المقسم هو الماهيّة من حيث هي هي فليس المراد منه أنّها مقيّدة بأنّها من حيث هي هي، لأنّ ذلك عبارة أُخرىٰ عن كونها «بشرط لا»، بل المراد منه أنّ المقسم هو الماهيّة نفسها غير ملحوظ تجرّدها عن الطوارئ ولا عدم تجرّدها عنها.

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّيه هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٣ محرّم، ١٣٤٨هـ).

وأقصىٰ ما في الإرسال أن يكون المراد هو نفس الماهيّة، وأنَّ تلك الماهيّة كانت مرسلة، بمعنىٰ شاملة لجميع أفرادها، فيكون ذلك نظير ما يدلّ علىٰ العموم مثل «كلّ رجلٍ» إذ لم يتوهّم أحد أنَّه مستعمل في معناه المقيّد بالعموم، بل الغرض أنَّ ذلك المعنىٰ الذي أُريد منه كان عامًّا، فيكون ما نحن فيه كذلك، إذ ليس الإرسال قيدًا للماهيّة، بل إنَّ الماهيّة المرادة باللفظ كانت مرسلة*.

وفذلكة ما تقدّم[1]

هي أنَّ في المقام أمورًا غير قابلة للتشكيك:

الأوّل: أنَّ معنىٰ الإطلاق هو تساوي الصفة ونقيضها في الدخول تحت الماهيّة، بحيث كان كلّ من الواجد للصفة والفاقد لها داخلًا فيها دخولًا شموليًّا أو بدليًّا.

---

* **قلتُ**: الظاهر من الإرسال الذي ذكره في الكفاية[2] هو ما يقابل التقييد، وغرضه من التعبير بأنَّ الوضع للماهيّة المرسلة، أو أنَّ المراد هو الماهيّة المرسلة أنَّ الماهيّة لمّا لم تكن مقيّدة بقيد، وكانت من جهة التقييد مرسلة كان جميع أفرادها داخلًا فيها شمولًا أو بدلًا، وغرضه من كون الماهيّة مقيّدة بالإرسال أنَّها أُخذت غير مقيّدة بقيد، فكانت صالحة للانطباق علىٰ أيّ فردٍ من أفرادها شمولًا أو بدلًا، ويكون كلّ من أخذها مقيّدة بقيد أو أخذها مرسلة من ناحية ذلك القيد في قبال أخذها مهملة مبهمة.

---

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٤ محرّم، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٣٤١.

الثاني: أنَّ هذا المعنىٰ -أعني تساوي واجد الصفة وفاقدها في الدخول تحت الماهيّة- هو الذي وقع النزاع فيه بين المشهور وسلطان العلماء[1]، فالمشهور يقولون: إنَّ ذلك هو مقتضىٰ الوضع، بحيث كان اسم الجنس -مثلًا- موضوعًا عندهم لما هو شامل لكلّ من الصنفين، والسلطان يقول: إنَّ ذلك إنَّما يكون بمقدّمات الحكمة، وإلّا فنفس وضع اللفظ لا يقتضي أزيد من الماهيّة المبهمة المهملة، فيكون اسم الجنس عنده موضوعًا لنفس الماهيّة المبهمة المجملة المهملة -أعني الماهيّة لا بشرط المقسميّ- بخلاف ما عليه المشهور، فإنَّ اسم الجنس عندهم موضوع للماهيّة لا بشرط القسميّ الذي هو عبارة عن الماهيّة المنظور بها إلىٰ كلّ من واجد الصفة وفاقدها.

الثالث: أنَّه لا ريب في كون الماهيّة بالنسبة إلىٰ ما يطرأ عليها ممّا هو زائد علىٰ حقيقتها **تارةً** يكون مأخوذة «بشرط لا»، **وأُخرىٰ** «بشرط شيء»، **وثالثة** «لا بشرط»، بمعنىٰ كون الماهيّة منظورًا بها إلىٰ كلّ من واجد ذلك الطارئ، وفاقده، بحيث إنَّها تكون شاملة لكلّ من الصنفين، وإنَّما عبّر عن هذا الأخير بالماهيّة «لا بشرط»؛ لأنَّ الماهيّة فيه أُخذت «لا بشرط» وجود ذلك الطارئ، و«لا بشرط» عدمه، بل أخذت شاملة لكلّ منهما، وحيث إنَّ الماهيّة في الخارج لا بُدَّ إمّا أن تكون واجدة لذلك الطارئ أو فاقدة له لم يكن محيص

---

(١) يُنظر: صفحة (١٥٥) من هذا الجزء.

من أنَّها إذا أُخذت «لا بشرط» بالقياس إلىٰ ما هو خارج عنها من وجود ذلك الطارئ وعدمه تكون كلّيًّا طبيعيًّا ساريًا في كلّ واحدٍ ممّا هو واجد لذلك الطارئ أو فاقده.

أمّا إذا أُخذت بالقياس إلىٰ ذلك الطارئ «بشرط لا» فلا يمكن أن تكون موجودًا خارجيًّا، بل لا بُدَّ حينئذٍ من أن تكون موجودًا ذهنيًّا، فلا تكون حينئذٍ إلّا كلّيًّا عقليًّا لا وعاء له إلّا في الذهن، إذ لو كانت موجودة في الخارج لكانت أمّا واجدة لذلك الطارئ أو فاقدة له، والمفروض أنَّها أُخذت مجرّدة من وجود ذلك الطارئ وعدمه.

أمّا الماهيّة المأخوذة «بشرط شيء»، فهي المأخوذة مقيّدة بوجود ذلك الطارئ أو بعدمه فلا تكون إلّا خارجيّة؛ فإنَّها حينئذٍ تكون مقيّدة إمّا بوجوده وإمّا بعدمه.

وبالجملة: أنَّ الماهيّة لا بشرط القسميّ عبارة عن القدر الجامع بين الواجد لذلك الطارئ والفاقد له، فتكون هي الماهيّة المطلقة غير المقيّدة بأحد الأمرين من وجود ذلك الطارئ وعدمه، بل كان النظر فيها إلىٰ كلّ من الواجد له والفاقد له علىٰ وجه يكون كلّ منهما داخلًا تحتها دخولًا شموليًّا أو بدليًّا، فتكون عبارة عن القدر الجامع بين الصنفين -أعني الواجد والفاقد- وليست هي حينئذٍ عبارة عن القدر الجامع بين أخذها «بشرط لا»، وأخذها «بشرط شيء» لتكون كلّيًّا عقليًّا، وإلّا لم يصحّ جعلها قسيمًا لهما، بل كان كلّ واحدٍ من الاعتبارين المذكورين قسمًا منها، مع أنَّ الضرورة شاهدة بأنَّ أخذها «لا بشرط» من حيث وجدان الصفة وفقدانها

إنَّما هو قسيم ومقابل لكلّ من أخذها «بشرط لا»، وأخذها «بشرط شيء»، فإنَّ ذلك ممّا يُوجب بداهة عدم كون أخذها «لا بشرط» قدرًا مشتركًا بين الاعتبارين المذكورين، وأنَّه ليس إلّا قدرًا جامعًا بين واجد الوصف وفاقده، كما أنَّ ما تشهد به الضرورة من كونه قسيمًا لهذين الاعتبارين ممّا يُوجب بداهة أنَّه ليس براجع إلىٰ الأوّل منها بتخيّل أنَّ محصّل أخذ الماهيّة «لا بشرط» أنّها أخذت بنفسها مع قطع النظر عمّا يطرأ عليها من الطوارئ وجودًا وعدمًا، لتكون بهذا الاعتبار كلّيًّا عقليًّا كما في الكفاية[1]، وذلك لما عرفت من بداهة كونها بهذا الاعتبار قسمًا ثالثًا لذينك الاعتبارين، وحينئذٍ فكيف يعقل أن يكون أخذها بهذا الاعتبار راجعًا إلىٰ الاعتبار الأوّل؟

وبالجملة: فلا وجه لجعل الماهيّة لا بشرط القسميّ كلّيًّا عقليًّا إلّا أحد الأمرين، أعني كون اللابشرط المذكور قدرًا جامعًا بين أخذها «بشرط لا» وأخذها «بشرط شيء»، أو كون اللابشرط المذكور راجعًا إلىٰ أخذها «بشرط لا»، وقد عرفت[2] بطلان كلّ من هذين الأمرين.

ثمّ إنَّ من الواضح أنَّ التقسيم إلىٰ الأقسام الثلاثة المذكورة ليس أمرًا اختياريًّا لنا بدعوىٰ كونه أمرًا اعتباريًّا كي يُقال: إنَّه لا مانع من جعل الأقسام منحصرة في القسمين الأوّلين، وجعل القسم الثالث

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٣٤١

(٢) يُنظر: صفحة (١٧٣) من هذا الجزء.

قدرًا مشتركًا بينهما، أو جعله راجعًا إلىٰ القسم الأوّل منهما، فإنَّ ذلك إنَّما يتوجّه لو كان هذا التقسيم اعتباريًّا محضًا.

والمفروض أنَّه ليس كذلك، بل هو أمر واقعيّ، حيث إنّ واقع الأمر أنّ الماهيّة **تارةً** تؤخذ بالقياس إلىٰ ما يطرأ عليها وجودًا وعدمًا بشرط لا، **وأُخرىٰ** «بشرط شيء»، **وثالثةً** «لا بشرط» من حيث وجدان ذلك الطارئ وفقدانه، فكانت الأقسام في الواقع ثلاثة، وكانت متباينة تباينًا واقعيًّا لا اعتباريًّا.

وأمّا المقسم لهذه الأقسام، فهو أيضًا الماهيّة «لا بشرط»، إلّا أنَّه ليس الغرض من اللابشرط في هذا المقام هو ما ينظر فيه إلىٰ وجدان ذلك الطارئ وفقدانه ليكون عين القسم الثالث، بل الغرض من اللابشرط في المقام المذكور هو اللابشرط بالنظر إلىٰ الأقسام الثلاثة، أعني أخذها «بشرط لا»، وأخذها «بشرط شيء»، وأخذها «لا بشرط» من وجدان الطارئ الفلانيّ وفقدانه، بمعنىٰ أنَّ المقسم هو نفس الماهيّة المأخوذة بالقياس إلىٰ هذه الأقسام الثلاثة «لا بشرط»، بمعنىٰ أنَّه لم يكن في هذه المرتبة نظر إلىٰ الطوارئ كي تُؤخذ الماهيّة بالقياس إليه «بشرط لا»، أو «بشرط شيء»، أو «لا بشرط»، بل كان النظر في هذه المرتبة إلىٰ نفس الماهيّة القابلة لأن تؤخذ بكلّ واحدٍ من الأنحاء الثلاثة المذكورة، فيكون محصّل اللابشرط في هذه المرحلة هو اللابشرط بالقياس إلىٰ تلك الأنحاء، فتكون في هذه المرحلة قدرًا مشتركًا بين الأنحاء الثلاثة، وذلك عبارة أُخرىٰ عن كون اللابشرط في هذه المرحلة مقسمًا للأقسام الثلاثة المذكورة وقدرًا جامعًا بينها،

فكما أنَّ اللابشرط القسميّ الذي يكون المنظور به إلىٰ وجدان الصفة وفقدانها يكون قدرًا مشتركًا بين كلّ من الواجد لها والفاقد لها فكذلك اللابشرط المقسميّ الذي يكون المنظور به إلىٰ الأقسام الثلاثة -أعني «بشرط لا»، و«بشرط شيء»، و«لا بشرط»- يكون قدرًا مشتركًا بين كلّ واحدٍ من الأقسام الثلاثة المذكورة*.

---

* **قلتُ**: لا يُقال إنَّ الماهيّة المأخوذة «لا بشرط» بالقياس إلىٰ الأقسام الثلاثة المذكورة إذا قيست إلىٰ نفس الطوارئ التي تطرأ عليها كالكتابة -مثلًا- فإمّا أن تكون مأخوذة بالقياس إلىٰ تلك الطوارئ «بشرط لا»، أو «بشرط شيء»، أو «لا بشرط»، فيلزم من ذلك أن يكون المقسم عين أحد الأقسام، بل يلزم منه التناقض، لأنَّ أخذها بالنظر إلىٰ الأقسام الثلاثة «لا بشرط» مناقض لأخذها بالنظر إلىٰ ما يطرأ عليها «بشرط لا»، أو «بشرط شيء»، أو «لا بشرط»، فإنَّ محصّل الأوّل هو القدر الجامع بين الأنحاء الثلاثة، ومحصّل الثاني تعيّن واحد منها.

وبالجملة: أنَّ الماهيّة المأخوذة «لا بشرط» بالقياس إلىٰ الأقسام الثلاثة المذكورة لازمه أن تكون بالقياس إلىٰ نفس الطوارئ مأخوذة بنحوٍ واحد من الأنحاء المذكورة، لعدم خلوّ الماهيّة بالقياس إلىٰ الطوارئ عن واحد من الأقسام المذكورة وحينئذٍ فيتوجّه الإشكال المزبور.

لأنّا نقول: إنَّ الماهيّة في هذه المرحلة -أعني مرحلة أخذها بالنظر إلىٰ الأقسام الثلاثة «لا بشرط» المعبّر عنه باللابشرط المقسميّ- لا يُعقل أن ينظر بها إلىٰ الطوارئ والعوارض كي يُقال: إنَّها حينئذٍ لا بُدَّ أن تؤخذ بالقياس إلىٰ الطوارئ والعوارض «بشرط لا»، أو «بشرط شيء»،

في الكلّيّ الطبيعيّ هو اللابشرط القسميّ

بقي[1] **الكلام** في أنَّ الكلّيّ الطبيعيّ هل هو اللابشرط المقسميّ، أو اللابشرط القسميّ؟ وقد سبق منّا نقل القول بأنَّ اللابشرط

أو «لا بشرط»، بل إنَّ هذه المرحلة هي فوق مرحلة أخذها بأحد الوجوه الثلاثة، فهي من هذه المرحلة غير قابلة، لأن يلحقها أحد الاعتبارات الثلاثة كي يُقال: إنَّها لا بُدَّ أن تكون مأخوذة بواحد منها كي يتوجّه الإشكال المزبور.

والحاصل: أنَّها في مرتبة أخذها «لا بشرط» بالنسبة إلىٰ الأقسام الثلاثة لا يُعقل أن تضاف وتنسب إلىٰ ما يطرأها من الطوارئ كي يُقال: إنَّها بالنسبة إلىٰ ذلك الطارئ لا بُدَّ أن تكون مأخوذة بأحد هذه الأقسام الثلاثة.

وبعبارة أُخرىٰ: أنَّها في هذه المرتبة ليست صالحة لأن تُؤخذ بأحد الوجوه الثلاثة، بل هي في هذه المرتبة تكون قدرًا جامعًا بين الوجوه المذكورة، وتكون مقسمًا لهما.

وإن شئت قلت: إنَّها لو أخذت قدرًا جامعًا بين الوجوه الثلاثة، وفي هذه المرتبة من أخذها جامعًا بينها لا يُعقل أن تُؤخذ بواحد معيّن منها، ولأجل ذلك قلنا: إنَّ الماهيّة المأخوذة بهذا الاعتبار من اللابشرط المقسميّ تكون مبهمة مهملة، يعني أنَّها لا تكون مأخوذة بواحد من الاعتبارات الثلاثة، بل أُخذت صالحة لكلّ واحدٍ من تلك الاعتبارات، وذلك عبارة أُخرىٰ عن كونها قدرًا جامعًا بينها وكونها مقسمًا لها، فتأمّل جيّدًا.

---

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث السبت: (٢٨ محرّم، ١٣٤٨هـ).

القسمي كلّيّ عقليّ عن المحقّق السبزواريّ [١]، وقد عرفت فساده وأنَّ الكلّيّ العقليّ هو الماهيّة «بشرط لا»[٢].

وتحقيق الحقّ من هذين الوجهين يتوقّف على بيان المراد من الكلّيّ الطبيعيّ، فنقول: إنَّه عبارة عن ما هو معروض الكلّيّ المنطقيّ أعني ما يُقال في جواب (ما) الحقيقيّة، وليس ذلك إلّا عبارة عن الحقيقة النوعيّة المنطبقة على تمامّ ما تحتها من الأفراد الخارجيّة.

ثمّ نقول: إنَّ الماهيّة «بشرط لا»، وهي الماهيّة المأخوذة مجرّدة عن كلّ ما يمكن أن يطرأ ويعرض عليها ممّا هو خارج عنها من المشخّصات الوجوديّة، أو العدميّة، إن كانت فردًا عقلانيًّا من الماهيّة لا بشرط المقسميّ، بحيث كانت الماهيّة لا بشرط المقسميّ قدرًا مشتركًا بين ذلك الفرد العقلانيّ، وبين ما عداه من الأفراد الجسمانيّة بناءً على معقوليّة تحقّق الفرد العقلانيّ للماهيّات الكلّيّة، كما يتحقّق لها فرد جسمانيّ، ويكون ذلك الفرد العقلانيّ نظير المُثُل الأفلاطونيّة، كان الكلّيّ الطبيعيّ هو الماهيّة لا بشرط المقسميّ لأنَّه هو الواقع حينئذٍ في جواب (ما) الحقيقية في السؤال عن القدر المشترك بين ذلك الفرد العقلانيّ، وبين الأفراد الجسمانيّة، وإن لم تكن الماهيّة بشرط لا فردًا عقلانيًّا من أفراد الماهيّة، بل كانت عبارة عن نفس المفهوم الذي هو في منتهى درجة البساطة وإن كان ما ينتزع عنه مركّبًا خارجيًّا وهو المعبّر عنه بالصورة العقليّة للماهيّة، أعني

---

(١) يُنظر: صفحة (١٦٠) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (١٦١) من هذا الجزء.

ما أُخذ منها مجرّدًا عن جميع الطوارئ والعوارض الخارجيّة، كما هو الشأن في جميع المفاهيم سواء كانت كلّيّة أو كانت جزئيّة؛ فإنَّها ليست إلّا تلك الصورة العقليّة التي ينتزعها العقل عمّا في الخارج من كلّيّ أو جزئيّ.

غاية الأمر أنَّ ذلك المفهوم المعبّر عنه بالصورة العقليّة التي ينتزعها العقل لم يكن النظر إليه بما أنَّه طريق وحاكٍ عمّا في الخارج، بل أُخذ بنفسه علىٰ نحو الموضوعيّة كما هو مقتضىٰ أخذ الماهيّة «بشرط لا»، فكانت المقابلة بينه وبين أخذها «بشرط شيء» أو «لا بشرط» القسميّ نظير مقابلة المفهوم والمصداق لم يكن الكلّيّ الطبيعيّ هو اللابشرط المقسميّ، لعدم كونه حينئذٍ قدرًا مشتركًا بين فرد عقلانيّ وفرد جسمانيّ، بل لم يكن اللابشرط المقسميّ إلّا نفس المفهوم المأخوذ «لا بشرط» من حيث أخذه بنفسه كما في الماهيّة «بشرط لا» وأخذه بما أنَّه حاكٍ عمّا في الخارج كما في الماهيّة «بشرط شيء» أو «لا بشرط» القسميّ، بل أخذ ذلك المفهوم مجرّدًا ومعرًّا عن كلا اللحاظين، وبناءً عليه فلا يكون الكلّيّ الطبيعيّ إلّا الماهيّة لا بشرط المقسميّ، وأمّا الماهيّة «بشرط شيء»، فهي راجعة إلىٰ اللابشرط القسميّ بنحو سيأتي[1] إن شاء الله تعالىٰ الإشارة إليه عند التعرّض لكيفيّة الاستعمال في المقيّد.

والحقّ هو الوجه الثاني، وحاصله: أنَّ الماهيّة «بشرط لا» ليست

---

(١) يُنظر: صفحة (١٨٥) من هذا الجزء.

فردًا عقلانيًّا من الماهيّة، بل ليست هي إلّا نفس المفهوم والصورة العقليّة المنتزعة عن الطبيعة في الخارج قد أخذت بنفسها لا بما أنَّها طريق إلىٰ الطبيعة الخارجيّة، ولأجل ذلك لا يمكن أن يحمل عليها في هذه المرحلة إلّا ما هو من عوارض نفس المفهوم بما أنَّه صورة عقليّة فيقال: «الإنسان نوع»، أو «الحيوان جنس».

أمّا مثل «الإنسان كلّيّ»، بمعنىٰ كونه صادقًا علىٰ كثيرين، فلم تُؤخذ ماهيّة الإنسان فيه «بشرط لا»، بمعنىٰ أخذ نفس الصورة العقليّة بما أنَّها صورة عقليّة لا بما أنَّها حاكية عمّا في الخارج، حيث إنَّ الكلّيّة ليست من عوارض المفهوم بما أنَّه صورة عقليّة، بل بما أنَّه حاكٍ عمّا في الخارج، بمعنىٰ أنَّ المفهوم بلحاظ حكايته عمّا في الخارج هو الذي يكون متّصفًا بالكلّيّة؛ لما قد تقرّر في محلّه[1] من أنَّ معروض الكلّيّ المنطقيّ إنَّما هو الكلّيّ الطبيعيّ -أعني نفس الطبيعة الواقعة في جواب ما هو فإنَّها هي المنطبقة علىٰ الكثيرين دون المفهوم بما أنَّه صورة عقليّة- أعني الماهيّة المأخوذة «بشرط لا» - فإنَّها لا تتّصف بالكلّيّ المنطقيّ، أعني الصادق علىٰ الكثيرين، وبناءً عليه فلا يكون الكلّيّ الطبيعيّ إلّا اللابشرط القسميّ، وأمّا القسميّ[2]، فلا يكون كلّيًّا طبيعيًّا، بل لا يكون إلّا عبارة عن القدر المشترك بين ما كان المأخوذ نفس المفهوم بما أنَّه صورة عقليّة

---

(١) يُنظر: ١/ ١٣٣، و٤/ ٢٧٦ من هذا الكتاب.

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (المقسميّ).

المعبّر عنه بالماهيّة «بشرط لا»، وبين ما كان المأخوذ فيه مصداق ذلك المفهوم المعبّر عنه بالماهيّة «لا بشرط» القسميّ، وحينئذٍ فيكون المقسم عبارة عن المفهوم المعرّىٰ عن أخذه من حيث نفسه وعن أخذه بما أنَّه حاكٍ عن مصداقه، ويعبّر عن الأوّل بالماهيّة «بشرط لا»، وعن الثاني بالماهيّة «لا بشرط» القسميّ، أو الماهيّة «بشرط شيء»، فإنَّ الماهيّة «بشرط شيء» راجعة بنحو إلىٰ الماهيّة «لا بشرط القسمي» كما سيتضح[1] إن شاء الله تعالىٰ.

وأمّا اللابشرط المقسميّ، فهو عبارة عن القدر المشترك، أعني المفهوم الصالح لأن يُؤخذ بما أنَّه صورة عقليّة، ولأن يُؤخذ بما أنَّه حاكٍ عن مصداقه هذا تمامّ الكلام في بيان هذه الأقسام وبيان مقسمها*.

---

* **قلتُ**: ولكن بقي في المقام أسئلة:

الأوّل: أنَّه كيف يتصوّر القدر المشترك بين المفهوم الذي هو الماهيّة «بشرط لا»، وبين المصداق الذي هو الماهيّة «بشرط شيء»، أو «لا بشرط» المقسميّ؟

الثاني: أنَّه بناءً علىٰ كون الماهيّة بشرط لا فردًا عقلانيًّا، وكون الكلّيّ الطبيعيّ هو المقسم الذي يكون قدرًا مشتركًا بينه وبين باقي الأقسام ماذا يكون حال باقي الأقسام، وهل تكون فردًا جسمانيًّا كما ظهر[2] منه (دام ظلّه)، أو أنَّ الماهيّة لا بشرط القسميّ أيضًا يكون كلّيًّا طبيعيًّا؟ وكلا

---

(١) يُنظر: صفحة (١٨٥) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (١٧٨) من هذا الجزء.

الأمرين بعيد للغاية، ولعلّ ذلك ممّا يتوجّه إيرادًا علىٰ هذا الوجه.

الثالث: أنَّ الماهيّة الواردة في مقام الإهمال والإجمال، بحيث إنَّها كانت مردّدة حتّىٰ في نفس المتكلّم بين الإطلاق والتقييد، هل تكون داخلة في أحد الأقسام المذكورة أم تكون قسمًا برأسه وتكون قدرًا مشتركًا بين الماهيّة «بشرط شيء» والماهيّة «لا بشرط»؟

والجواب عن هذه الأسئلة:

أمّا عن الأوّل: فما أشار إليه (دام ظلّه) حاصله أنَّ حاصل التقسيم أنَّ المفهوم أمّا أن يُؤخذ بنفسه بما أنَّه صورة عقليّة، وبما أنَّه حاكٍ عمّا في الخارج، وأمّا أن يؤخذ بما أنَّه حاكٍ عمّا في الخارج، فالأوّل هو الماهيّة بشرط لا، والثاني أمّا أن يُؤخذ فيه قيد مخصوص، فهو الماهيّة بشرط شيء، وإن لم يُؤخذ فيه قيد مخصوص، فهو الماهيّة لا بشرط.

والجامع بين أخذ المفهوم -أعني الماهيّة- بما أنَّه صورة عقليّة، وبين أخذه بما أنَّه حاكٍ عمّا في الخارج هو المفهوم والماهيّة لا بشرط، أعني المفهوم المعرّىٰ عن أخذه بنفسه وعن أخذه حاكيًا في الخارج، ولأجل ذلك يعبّر عنه بالماهيّة المهملة أيّ المعرّاة عن هذين اللحاظين الصالحة لكلّ واحدٍ منهما.

أمّا عن الثاني: فقد عرفت[1] أنَّه إنَّما يتوجّه علىٰ القول بكون الكلّيّ الطبيعيّ هو اللاشرط المقسميّ[2]، وعلىٰ كون الماهيّة بشرط

(١) يُنظر: صفحة (١٧٨) من هذا الجزء.

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (القسميّ).

وحيث قد ظهر لك حال الماهيّة بالاعتبارات المذكورة، فنقول: إنَّ الإطلاق عبارة عن كون الماهيّة مأخوذة باللابشرط القسميّ؛ إذ ليس اللابشرط القسميّ كما عرفت إلّا عبارة عن تساوي واجد الخصوصيّة وفاقدها في الدخول تحت الطبيعة دخولًا شموليًّا أو بدليًّا، وذلك التساوي هو المعبّر عنه بأيّ فردٍ كان وليس ذلك إلّا عبارة عن الإطلاق.

اسم الجنس موضوع للابشرط القسميّ أو المقسميّ

وقد عرفت، فيما تقدّم[1] وقوع النزاع بين المشهور كما نُسب

لا فردًا عقلانيًّا.

وأمّا الجواب عن الثالث: فيتّضح من الجواب عن الأوّل، حيث إنَّ الماهيّة في مقام الإهمال بالمعنىٰ المذكور في السؤال تكون قدرًا مشتركًا بين المأخوذة «بشرط شيء»، والمأخوذ لا بشرط القسميّ، وتعبد عن هذا القدر المشترك بالمفهوم المأخوذ بما أنَّه حاكٍ عمّا في الخارج في قبال أخذه بما أنَّه بنفسه صورة عقليّة وذلك -أعني أخذ المفهوم- بما أنَّه حاكٍ عمّا في الخارج يكون علىٰ نوعين:

أحدهما أخذه مقيّدًا بقيد خاصّ، **والآخر** أخذه غير مقيّد بقيد أصلًا، ويعبّر عن الأوّل بالماهيّة «بشرط شيء»، وعن الثاني بالماهيّة «لا بشرط»، والأوّل هو الماهيّة المقيّدة، والثاني هو الماهيّة المطلقة؛ إذ ليس الماهيّة المطلقة إلّا المأخوذة بما أنَّها حاكية عمّا في الخارج مع عدم التقييد له بقيد مخصوص، وذلك هو الكلّيّ الطبيعيّ دون غيره، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٥٥) من هذا الجزء.

إليهم، وبين سلطان العلماء ومن تبعه في أنَّ الإطلاق المذكور هل هو مفاد الوضع، فلا يتوقّف ثبوته علىٰ أزيد من ذلك، أم أنَّه -أعني الإطلاق المذكور- أمر زائد علىٰ ما يقتضيه الوضع، فيحتاج في إثبات كونه مرادًا للمتكلّم إلىٰ مقدّمات الحكمة؟

وبعبارة أُخرىٰ هل اسم الجنس موضوع للماهيّة لا بشرط القسميّ، أو أنَّه موضوع للابشرط المقسميّ، وإن كون المراد هو اللابشرط القسميّ محتاج إلىٰ أمر آخر وراء الوضع، وذلك الأمر الآخر هو مقدّمات الحكمة؟

والحقّ والمختار هو الثاني؛ لوجهين: (إنيّ) و(لميّ).

أمّا (الإنيّ): فهو استكشاف الوضع للماهيّة لا بشرط المقسميّ ممّا نشاهده من صحّة استعمال الماهيّة في الموارد التي لا يراد منها اللابشرط المقسميّ، مثل «الإنسان نوع» و«الحيوان جنس»، فلو كان اللفظ موضوعًا للابشرط القسميّ لكان مثل هذا الاستعمال مجازًا، والمفروض أنّا لا نجد فيه تجوّزًا وعناية أصلًا، بل لم نجد ذلك إلّا كاستعماله في مقام اللابشرط القسمي من دون تفاوت بين الاستعمالين، وذلك ممّا يكشف إنًّا عن عدم وضع اللفظ إلّا لما هو القدر المشترك، أعني اللابشرط المقسميّ.

وأمّا (اللمّيّ): فهو أنَّ مقتضىٰ حكمة الواضع أن يضع اللفظ لما هو القدر الجامع بين الأقسام المذكورة؛ إذ لا داعي لوضعه لبعض الأقسام، ليكون استعماله في البعض الآخر مجازًا.

ثمّ إنّه[1] (دام ظلّه) أفاد ما نقلنا عنه حاصله فيما يلي:

والحاصل: أنَّ الكلّيّ الطبيعيّ هو القدر الجامع بين تمامّ الأفراد علىٰ وجه لا يمكن أن لا يكون منطبقًا علىٰ واحدٍ منها وهو الواقع في جواب (ما) الحقيقيّة، فإن كانت الماهيّة المأخوذة «بشرط لا» فردًا من الماهيّة باعتبار كونه فردًا عقلانيًّا لها كان القدر المشترك بين الماهيّة «بشرط لا»، وبين الأقسام هو الكلّيّ الطبيعيّ.

وإن لم تكن الماهيّة «بشرط لا» فردًا عقلانيًّا من الماهية، بل كانت عبارة عن المفهوم المجرّد عن الطوارئ الخارجيّة.

وبعبارة أُخرىٰ كان أخذ الماهيّة بشرط لا عن أخذ مفهومها علىٰ نحو الموضوعيّة، وبما أنَّه صورة عقليّة مجرّدة عن الحاكية عمّا في الخارج لم يكن الكلّيّ الطبيعيّ هو المقسم لهذه الأقسام، لعدم كون هذا القسم حينئذٍ فردًا من الماهيّة؛ إذ ليس حينئذٍ إلّا عبارة عن نفس مفهومها المجرّد بما أنَّه مجرّد، بل كان الكلّيّ الطبيعيّ هو الماهيّة المأخوذة لا بشرط القسميّ.

ويكون حاصل هذا التقسيم حينئذٍ هو أنَّ مفهوم الماهيّة إن أُخذ مجرّدًا عن الطوارئ الخارجيّة، ولم يكن الملحوظ به إلّا نفسه بما أنَّه صورة عقليّة لا بما أنَّه حاكٍ عمّا في الخارج كان ذلك عبارة عن الماهيّة «بشرط لا»، وإن أُخذ بما أنَّه حاكٍ عمّا في الخارج، بحيث

---

(١) هذا المقطع من البحث من قوله: «ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد» إلىٰ قوله: «ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد ما حاصله» وجدته في ورقة مستقلّة ملصقة في الأصل من دون إحالة، لم أهتدِ لمكانها المناسب وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

كان المفهوم مأخوذًا علىٰ نحو الطريقيّة، فإن أُخذ مع ذلك مقيّدًا بخصوص قيد خاصّ وجوديّ أو عدميّ كان ذلك عبارة عن الماهيّة «بشرط شيء»، وإن لم يُؤخذ مقيّدًا بقيد مخصوص، بل أُخذ مطلقًا من جهة وجود القيد وعدمه علىٰ وجه يتساوىٰ فيه واجد ذلك القيد وفاقده كان ذلك عبارة عن الماهيّة «لا بشرط».

وبعبارة أخصر: أنَّ مفهوم الماهيّة تارةً يُؤخذ علىٰ نحو الموضوعيّة، وهو الماهيّة «بشرط لا»، وأُخرىٰ يؤخذ علىٰ نحو الطريقيّة، فإن أُخذ مع ذلك مقيّدًا بقيد مخصوص فهو الماهيّة «بشرط شيء»، وإن لم يُؤخذ مقيّدًا بذلك القيد، بل أُخذ مطلقًا من حيث وجود القيد وعدمه علىٰ وجه يتساوىٰ فيه واجد القيد وفاقده، فهو الماهيّة «لا بشرط»، ففي تكون[1] التقسيم ثنائيًّا، ويكون مردّدًا بين النفي والإثبات.

وإن شئت فقل: إنَّه مردّد بين الضدّين الذين لا ثالث لهما، وهُما أخذ المفهوم من حيث الموضوعيّة، وأخذه من حيث الطريقيّة، غاية الأمر أنَّ القسم الثاني من هذين القسمين يكون علىٰ قسمين؛ لأنَّ المفهوم بعد فرض كونه مأخوذًا علىٰ نحو الطريقيّة والحكاية عمّا في الخارج **تارةً** يكون ما يحكي عنه مقيّدًا بقيد خاصّ وجوديّ أو عدميّ، وأُخرىٰ لا يكون مقيّدًا، بل أُخذ علىٰ وجه يتساوىٰ فيه كلّ صفة و نقيضها، والجامع بين هذين القسمين هو نفس المفهوم

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (فيكون) بدل (ففي تكون).

المهمل الصالح لكلّ من الأخذ علىٰ نحو الموضوعيّة، والأخذ علىٰ نحو الطريقيّة.

والقضيّة الطبيعيّة هي ما كان الموضوع فيها هي الماهيّة «بشرط لا»، ولأجل ذلك ذكروا أنَّها لا تدخل في العلوم.

والمهملة هي ما كان الموضوع فيها هو المفهوم المأخوذ علىٰ نحو الطريقيّة مردّدًا بين ما يكون مقيّدًا بقيد خاصّ وما يكون مطلقًا.

وبعبارة أُخرىٰ: أنَّ المهملة هي ما كان الموضوع فيها هو القدر الجامع بين الماهيّة بشرط شيء، والماهيّة «لا بشرط» القسمي، وذلك القدر الجامع هو المفهوم المأخوذ علىٰ نحو الطريقيّة والحكاية عمّا في الخارج.

والقضيّة الحقيقيّة هي ما كان الموضوع فيها هو الماهيّة اللابشرط القسميّ*.

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ القضيّة الحقيقيّة هي التي يكون الحكم فيها علىٰ ما هو مقدّر الوجود من أفراد الموضوع، فإن كان الموضوع مطلقًا كان هو الماهيّة اللابشرط القسميّ، وإن كان مقيّدًا كان الموضوع فيها هو الماهيّة «بشرط شيء» فيكون الموضوع في القضيّة الحقيقيّة صالحًا لأن يؤخذ «بشرط شيء»، ولأن يُؤخذ لا بشرط القسميّ، كما أنَّ الظاهر أنَّ القضيّة الخارجيّة أيضًا كذلك يعني أنَّ موضوعها صالح لأن يكون مأخوذًا «بشرط شيء»، ولأن يكون مأخوذًا لا بشرط القسميّ.

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) أفاد ما حاصله[١]:

وبعد[٢] ثبوت كون اللفظ موضوعًا للقدر المشترك بين الأقسام الثلاثة -أعني الماهيّة لا بشرط المقسميّ- نقول: إنَّ إرادة كلّ واحدٍ من هذه الأقسام يحتاج إلىٰ القرينة، والقرينة علىٰ إرادة القسم الثالث منها -أعني اللا بشرط القسميّ- هي مقدّمات الحكمة.

---

(١) كذا في النسختين.

(٢) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٩ محرّم، ١٣٤٨هـ).

في مقدّمات الحكمة

وتوضيح ذلك يحصل ببيان أمور:

الأمر الأوّل في أخذ الموضوع بنحو الطريقيّة أو الموضوعيّة

الأوّل: أنَّ بعض المحمولات ما يكون دليلًا بنفسه علىٰ أنَّ الموضوع هو الماهيّة بشرط لا علىٰ وجه يكون المحمول دليلًا علىٰ أنَّ المفهوم في ناحية الموضوع أُخذ علىٰ نحو الموضوعيّة، بحيث كان المفهوم مأخوذًا بنفسه لا بما أنَّه حاكٍ عمّا في الخارج، وذلك كما إذا كان المحمول من المعقولات الثانونيّة مثل قولك: «الإنسان نوع» و«الحيوان جنس»، والظاهر انحصار القضيّة التي يكون مفهوم الموضوع فيها مأخوذًا علىٰ وجه الموضوعيّة بما إذا كان المحمول فيها من هذا القبيل، أعني من قبيل المعقولات الثانونيّة، مثل «النوع» و«الجنس».

وبالجملة: فإنَّ المحمول في مثل هذه القضايا يكون دليلًا علىٰ أنَّ الماهيّة في ناحية الموضوع مأخوذة بشرط لا، وأنَّ الموضوع فيها هو المفهوم بما أنَّه صورة عقليّة لا بما أنَّه حاكٍ عمّا في الخارج، وبعض المحمولات تكون دليلًا علىٰ أنَّ المفهوم في ناحية الموضوع مأخوذ علىٰ نحو الطريقيّة والحكاية عمّا في الخارج وذلك مثل «اعتق رقبة» فإنَّ هذا الحكم وهو وجوب العتق حيث إنَّه لا يكون لاحقًا للمفهوم بما أنَّه صورة عقليّة، بل بما أنَّه حاكٍ عمّا في الخارج يكون دليلًا علىٰ أنَّ المفهوم في مثل ذلك يكون مأخوذًا علىٰ نحو الطريقيّة والحكاية عمّا في الخارج، غاية الأمر يتردّد الأمر في مثل ذلك بين

كون الموضوع هو ماهيّة الرقبة بشرط شيء، وهو الإيمان -مثلًا-، أو كون الموضوع في ذلك هو الماهيّة لا بشرط- أعني ما يتساوىٰ فيه ما يكون واجدًا لصفة الإيمان، وما يكون فاقدًا لها - ويكون حاصله: أنَّ المراد بالرقبة هو أيّ رقبة كانت سواء كانت مؤمنة، أو كانت غير مؤمنة، ومقدّمات الحكمة تكون معيّنة لإرادة الوجه الثاني، وإن المراد هو الرقبة أيّ رقبة؛ إذ لو كان المراد هو خصوص الرقبة المؤمنة لكان عليه أن يذكر قيد الإيمان في الرقبة المذكورة، فلما لم يذكر القيد المذكور مع كونه في مقام البيان، وأنَّه كان بصدد بيان تمام ما له دخل في موضوع حكمه المذكور كشف ذلك عن كون الموضوع في مقام الثبوت أيضًا هو مطلق الرقبة لا خصوص الرقبة المؤمنة، فيستكشف من عدم ذكر القيد في مقام الإثبات أنَّ مقام الثبوت أيضًا كذلك، يعني أنَّه في مقام الثبوت لا يكون الموضوع هو خصوص الرقبة المؤمنة، بل يكون هو مطلق الرقبة، كما أنَّ الأمر في مقام الإثبات كان كذلك.

الأمر الثاني في الفرق بين الشمول الوضعيّ والشمول الإطلاقيّ

الثاني: أنَّك قد عرفت[1] في باب العموم والخصوص أنَّ الشمول **تارةً** يكون وضعيًّا -مثل «أكرم كلّ عالم»- **وأُخرىٰ** يكون إطلاقيًّا، -مثل «أكرم العالم»- والفرق بين المثالين مع احتياج إثبات الشمول في كلّ منهما إلىٰ مقدّمات الحكمة أنَّ المحتاج في المثال الأوّل إلىٰ مقدّمات الحكمة إنَّما هو مصبّ العموم، أعني مدخول أداة العموم،

(١) يُنظر: ٣/ ٧٨، و٤/ ٤١٧ من هذا الكتاب.

أمّا نفس العموم فلا يكون في دلالته علىٰ الشمول لكلّ فرد محتاجًا إلىٰ مقدّمات الحكمة، بل يكون وضع الأداة لذلك كافيًا فيه، بخلاف نفس الشمول في المثال الثاني فإنَّه أيضًا محتاج إلىٰ مقدّمات الحكمة كمصب العموم.

وبالجملة: أنَّ لنا في كلّ واحدٍ من المثالين احتمالين:

الأوّل: احتمال التخصيص الأنواعيّ الذي يكون بمنزلة التقييد للمصبّ، بأن يكون المراد من العالم الذي يجب إكرامه هو خصوص العادل -مثلًا- فيكون العالم مقيّدًا بذلك، ويكون الفاسق خارجًا عنه، ويكون من قبيل التخصّص[1] الأنواعيّ.

وهذا التصرّف المحتمل إنَّما هو تصرّف في مصبّ العموم، أعني أنَّ نفس العالم الذي هو مدخول كلّ في المثال الأوّل والذي هو مورد الشمول الإطلاقيّ في المثال الثاني- يكون مقيّدًا بخصوص العادل، والنافي لاحتمال هذا التصرّف -أعني تقييد العالم بالعادل- هو مقدّمات الحكمة في كلّ واحد من المثالين.

ثمّ بعد الفراغ عن أنَّ مصبّ العموم هو مطلق العالم عادلًا كان أو غيره، أو أنَّه خصوص العالم العادل، ننقل الكلام إلىٰ احتمال آخر وهو احتمال التخصيص الأفراديّ؛ لأنَّه يحتمل أن يكون في خصوص «زيد العالم» ما يكون مانع من دخوله تحت ذلك العموم، بأن يكون زيد المذكور خارجًا عن عموم مطلق العالم أو العالم العادل وإن

---

(١) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التخصيص).

كان عالمًا عادلًا، والمتكفّل لطرد هذا الاحتمال هو نفس وضع أداة العموم في المثال الأوّل.

وأمّا في المثال الثاني، فالمتكفّل فيه لطرد الاحتمال المذكور هو مقدّمات الحكمة، بأن يُقال: لو كان زيد المذكور خارجًا في نظر المتكلّم عن عموم من يجب إكرامه لكان عليه أن يقيم دليلًا علىٰ خروجه، فلمّا لم يذكر ما يدلّ علىٰ خروجه عنه مع أنَّه في مقام بيان تمامّ مراده كشف ذلك عن عدم خروجه، وأنَّ حكمه شامل لجميع من هو مصداق للعالم المذكور، فيكون المثال الثاني وهو الشمول الإطلاقيّ محتاجًا إلىٰ جريان مقدّمات الحكمة مرّتين مرّة بالنسبة إلىٰ نفس المصبّ، وأُخرىٰ بالنسبة إلىٰ نفس العموم والشمول لذلك الفرد المشكوك، بخلاف المثال الأوّل وهو الشمول الوضعيّ؛ فإنَّه لا يحتاج إلىٰ إجراء مقدّمات الحكمة إلّا مرّة واحدة، وهي إجراؤها في ناحية المصبّ في قبال احتمال التقييد والتخصيص الأنواعيّ، أمّا بالنسبة إلىٰ نفس العموم في قبال احتمال التخصيص الأفراديّ فلا حاجة فيه إلىٰ مقدّمات الحكمة، بل إنّ نفس الموضوع كافٍ في طرد الاحتمال المذكور*.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفىٰ أنَّه يمكن التأمّل فيما أفاده تدّظُ من كون

---

(١) أرّخ المقرّر تدّظُ هذا المقطع من البحث من قوله: «قلت» إلىٰ قوله: «فتأمّل» ملحقًا الأحد: (١ ذي القعدة، ١٣٥٧ هـ) أيّ بعد وفاة أستاذه الميرزا النائينيّ تدّظُ.

التخصيص الأفراديّ تصرّفًا في نفس العموم، وأنّه ليس براجع إلىٰ تقييد مصبّ العموم بأن يُقال:

أمّا أوّلًا: فلأنَّ إخراج، مثل «زيد» عن مثل «أكرم كلّ عالم» لا يكون إلّا مثل «إخراج الفُسّاق» في كونه تصرّفًا في مصبّ العموم، فكما أنَّ إخراج الفاسق عنه يكون تصرّفًا في المصبّ ويكون موجبًا لتقيّد العالم بكونه غير فاسق، فكذلك إخراج زيد منه يكون تصرّفًا في المصبّ ويكون موجبًا لتقييد العالم بكونه غير زيد.

وأمّا ثانيًا: فلأنَّ إخراج مثل «زيد» لو كان من نفس الشمول، لكان موجبًا للتجوّز في اللفظ الدالّ[1] الشمول، وهو خلاف ما بنينا عليه[2] من كونه حقيقة في الباقي؛ إذ ليس الوجه في كونه حقيقة فيه إلّا أنَّ الإخراج لا يُوجب التصرّف في نفس أداة العموم، ولا في مدخولها، لرجوعه إلىٰ تقيّد المصبّ بعدم كونه من الخارج، ومن الواضح أنَّ هذا التوجّه لا يلتئم مع كون الإخراج من نفس العموم دون المصبّ.

وأمّا ثالثًا: فلأنّا لو سلّمنا أنَّ التخصيص الأفراديّ إخراج من نفس العموم لم ينفع ذلك في توجيه حكومة العموم اللفظيّ علىٰ العموم الإطلاقيّ، فإنّ هذه الحكومة إنَّما تتم حينئذٍ في خصوص التخصيص الأفراديّ بأن كان التعارض بينهما في ناحية الأفراديّ، وهو نادر الوجود،

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الدالّ علىٰ).

(٢) يُنظر: ٤/ ٤١٣ من هذا الكتاب.

بل لا يكاد يُوجد للتخصيص الأفراديّ مثال في الشرعيّات إلّا في بعض الوقائع كما تقدّم[١] منه تدثُّ في أوائل مباحث العموم.

وإنّما عمدة الكلام فيما لو كان مورد المعارضة هو الأنواع والأصناف وقد اعترف تدثُّ أنّهما بالنسبة إلىٰ الأنواع والأصناف متساويان في كون الدلالة علىٰ الشمول في كلٍّ منهما بمقدّمات الحكمة لا بالدلالة اللفظيّة.

ومن ذلك كلّه ظهر[٢] لك التأمّل فيما أفاده تدثُّ من احتياج الشمول الأفراديّ في قبال التخصيص الأفراديّ في العمومات الإطلاقيّة إلىٰ جريان مقدّمات الحكمة ثانيًا، وذلك لما عرفت[٣] من أنَّ التخصيص الأفراديّ لا يكون إلّا تصرّفًا في المصبّ، فبعد أن جرت مقدّمات الحكمة في المصب، وإنَّه لم يتقيّد لا بمثل عدم الفسق، ولا بمثل عدم زيد يكون سراية الحكم إلىٰ كلّ واحد من الأفراد سراية قهريّة غير موقوفة علىٰ مقدّمات الحكمة، فلا يكون بين الشمول اللفظيّ والشمول الإطلاقيّ فرق إلّا في أنَّ سراية الحكم إلىٰ كلّ واحد من الأفراد كانت في الثاني بمقتضىٰ حكم العقل الناشئ عن تعلّق الحكم بالطبيعة المطلقة، بخلاف السراية في الأوّل فإنَّها زيادة علىٰ حكم العقل المذكور قد صرّح بها لفظيًّا، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: ٤/ ٣٨٧، وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) قوله: (ظهر) من نسخة (ب).

(٣) يُنظر: صفحة (١٩١) من هذا الجزء.

وهناك فرق آخر بين المثالين المذكورين، وهو أنَّ من جملة مقدّمات الحكمة كون المتكلّم في مقام البيان، وهذه المقدّمة لا بُدَّ من إحرازها، لكن في المثال الأوّل يكون وضع الأداة للعموم وكونها داخلة علىٰ ما هو مجرىٰ مقدّمات الحكمة كافيًا في إحراز كون المتكلّم في مقام البيان، بخلاف المثال الثاني، فإنَّ إحراز كون المتكلّم في مقام البيان يكون متوقّفًا فيه علىٰ التعلق بالأصل العقلائيّ القاضي بأنَّ الأصل في كلّ كلام صدر من متكلّم أنَّ صدوره كان في مقام البيان؛ إذ أنَّ كونه في غير ذلك المقام أمر علىٰ خلاف ما يقتضيه طبع إلقاء الكلام من أنَّه إنَّما أُلقي لأجل الإفادة وإظهار المراد بتمامه، وأنَّ المتكلّم لم يكن من قصده الاخفاء وعدم الاظهار.

الأمر الثالث في كون المتكلّم في مقام البيان

الأمر الثالث: أنَّ المراد من كون المتكلّم في مقام البيان أنَّه كان بصدد بيان مراده، وليس الغرض منه أنَّه كان بصدد إظهار مراده للمخاطب، بمعنىٰ أنَّه كان بصدد أن يفهم المخاطب مراده علىٰ وجه لو لم يفهم المخاطب مراده من كلامه كان ذلك نقضًا لغرضه، بل المراد منه أنَّ المتكلّم كان بصدد بيان مراده علىٰ وجه لو لم يبيّن لأخلَّ بغرضه.

ويظهر الفرق بين هذين الوجهين في الاحتياج إلىٰ المقدّمة القائلة: إنَّه لا بُدَّ من عدم القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فعلىٰ الأوّل لا تكون المقدّمة المذكورة محتاجًا إليها، بخلاف الثاني.

هذا، ولكنّ ما أفاده قدس سره في الوجه الثاني من الفرق بينهما بأنَّ المقدّمة الأولىٰ من مقدّمات الحكمة، وهي كون المتكلّم في مقام

البيان لا يكون إحرازها في الشمول اللفظيّ متوقّفًا علىٰ الأصل العقلانيّ، بخلافها في الشمول الإطلاقيّ فإنَّها فيه متوقّفة علىٰ الأصل بوجّه متين لا غبار عليه؛ فإنَّ قول القائل: «أكرم كلّ عالم» لما كان دالًّا لفظًا علىٰ السريان في جميع الأفراد كان لازم الدلالة المذكورة هو كون المتكلّم في مقام بيان مراده، وأنَّه تمام الأفراد، فلا يتوقّف إحراز كونه في مقام البيان علىٰ الأصل العقلائيّ.

وهذا المقدار من الفرق كافٍ في حكومة الشمول اللفظيّ علىٰ الشمول الإطلاقيّ؛ لما هو واضح من حكومة الدليل اللفظيّ علىٰ الأصل العقلائيّ، فيكون مثل «أهن كلّ فاسق» حاكمًا علىٰ مثل «أكرم العالم» لأنَّه لمّا ثبت بالدليل اللفظيّ كون الدليل الأوّل، وهو «أهن كلّ فاسق» صادرًا في مقام البيان كان ذلك كاشفًا عن سقوط الأصل العقلائيّ في الدليل الثاني -أعني أكرم العالم- لأنَّ الدليل الأوّل يكشف عن عدم كون الدليل الثاني صادرًا في مقام البيان من جهة الفسق وعدمه، فتأمّل.

ثمّ[1] لا يخفىٰ أنَّ محلّ الكلام فيما يكون مطلقًا أو مقيّدًا هو ما يكون في حدّ نفسه صالحًا لكلّ من الإطلاق والتقييد، بمعنىٰ كونه في حدّ نفسه قبل تعلّق الحكم به منقسمًا إلىٰ ما يكون واجدًا للقيد وفاقدًا له، أمّا ما لا يكون في حدّ نفسه قبل تعلّق الحكم به قابلًا للانقسام المذكور، وإنَّما يكون قابلًا له بعد تعلّق الحكم به

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الاثنين: (غرّة صفر، ١٣٤٨هـ).

كما في المأمّور به بالنسبة إلىٰ قصد القربة وعدمها وكما في موضوع الحكم بالنسبة إلىٰ العلم والجهل بذلك الحكم، فلا تكون مقدّمات الحكمة جارية فيه.

أمّا الأوّل: فلعدم إمكان انقسام متعلّق الأمر إلىٰ ما يقصد به التقرّب وما لا يقصد به ذلك، كي يمكن أن يكون[1] مطلقًا بالقياس إلىٰ ذلك أو مقيّدًا.

وهكذا الحال في الثاني: فإنَّه لعدم إمكان انقسام موضوع الحكم بما أنَّه موضوعه له إلىٰ ما كان حكمه المذكور معلومًا، وما كان حكمه المذكور مجهولًا، لا يمكن أن يكون مطلقًا بالقياس إلىٰ هذين الوصفين أو مقيّدًا بأحدهما.

---

(١) قوله: (يكون) من نسخة (ب).

المختار في مقدّمات الحكمة

المقدّمة الأولى في كون المتكلّم في مقام البيان

إذا عرفت ما قدّمناه من الأمور، فنقول: إنَّ مقدّمات الحكمة تتألّف من مقدّمتين:

المقدّمة الأولىٰ: أن يكون المتكلّم في مقام البيان، فلو لم يكن المتكلّم في مقام البيان لم يكن عدم ذكر القيد دليلًا علىٰ إرادة المطلق، وعدم كونه في مقام البيان يكون في موردين:

أحدهما: أن يكون كلامه مسوقًا لمجرّد تشريع الحكم، ولم يكن بصدد بيان ما له الدخل في موضوع ذلك الحكم، كما في مثل قوله تعالىٰ: ﴿أَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾[1] فإنَّه لم يكن مسوقًا إلّا لبيان مشروعيّة الصلاة، ولم يكن بصدد بيان تمامّ ما له دخل فيها وجودًا أو عدمًا.

ثانيهما: أن يكون كلامه مسوقًا لبيان حكم، ويكون ذكر الإطلاق بالنسبة إلىٰ الحكم الآخر تطفّلًا.

وبعبارة أُخرىٰ كان في البين حكمان، وكان الكلام مسوقًا لبيان أحدهما، وكان الإطلاق بالنسبة إلىٰ الحكم الآخر مذكورًا تطفّلًا، وكان تمامّ الغرض هو بيان الحكم الأوّل، وذلك مثل قوله تعالىٰ: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾[2] فإنَّ فيما يصيده كلب الصيد حكمين[3]:

---

(١) سورة البقرة: الآية ٤٣.

(٢) سورة المائدة: الآية ٤

(٣) يُنظر: الخلاف: ٦/ ١٢، كتاب الصيد والذباحة، (المسألة: ٨)

أحدهما حلّيّة أكله، **والآخر** طهارة محلّ عضّ كلب الصيد، وكان الكلام مسوقًا لبيان الحكم الأوّل وهو الحلّيّة، فلا يكون الإطلاق وعدم ذكر نجاسة محلّ عضّ الكلب دليلًا على طهارته بأن يُقال: إنَّه لو كان نجسًا لما صحّ إطلاق حلّ أكله، بل كان اللازم أن يقيّد قوله: ﴿فَكُلُواْ﴾ بغير موضع العضّ، وذلك لما عرفت من أنَّ الإطلاق المذكور لم يكن مسوقًا لبيان الحكم بالطهارة، وإنَّما هو مسوق لبيان الحكم بالحلّيّة، وأنَّ استفادة طهارة ما يصيده الكلب كان تطفّليًّا على بيان حلّيّته.

ثمّ إنَّه لو شكّ في كون الكلام واردًا في مقام البيان، أو أنَّه وارد في مقام الإهمال، فلا ريب في أنَّ مقتضى الأصل العقلائيّ هو الحكم بأنَّه وارد في مقام البيان؛ إذ الأصل في كلام كلّ متكلّم وإن لم يكن حكيمًا أن يكون صدوره منه لبيان تمامّ مراده، واحتمال كونه صادرًا في مقام الإهمال والإجمال منفي بهذا الأصل العقلائيّ الذي جرى العقلاء عليه في استكشاف مرادات المتكلّمين منهم، ولا يخرج عن هذا الأصل إلّا بما يُوجب الخروج عنه من أحد الوجهين المذكورين، وإن كان بين الوجهين فرق واضح، وهو أنَّ الأوّل منهما يكون بمنزلة القرينة المانعة من الأخذ بهذا الأصل، والثاني منهما يكون موجبًا لعدم تحقّق موضوعه، حيث إنَّ صدور الكلام لبيان الحكم الأوّل يكفي في الحكم بأنَّه صدر في مقام البيان، وفي خروج الكلام عن كونه صادرًا لبيان الحكم الثاني.

وبالجملة: أنَّ الكلام لم يكن مسوقًا لإفادة الحكم الثاني كي يكون من هذه الجهة موردًا لأصالة كون الكلام مسوقًا في مقام البيان، وإنَّما كان الكلام المذكور مسوقًا لإفادة الحكم الأوّل، فيكون من هذه الجهة موردًا لأصالة كون المتكلّم في مقام البيان من هذه الجهة دون جهة الحكم الثاني؛ فإنَّه لمّا لم يكن الكلام مسوقًا لإفادته لم يتحقّق بالنسبة إليه موضوع أصالة كون الكلام مسوقًا في مقام البيان، فإنَّ موضوع هذا الأصل هو أن يكون الكلام صادرًا لإفادة شيء، وبعد كونه صادرًا لإفادته يكون الأصل أنَّه مسوق لمقام البيان بالنسبة إلىٰ ذلك الشيء الذي كان صادرًا لإفادته، والمفروض أنَّ الحكم الثاني لم يكن الكلام صادرًا لإفادته، فلا يكون الأصل المذكور جاريًا بالنسبة إليه لعدم تحقّق موضوع الأصل المذكور بالنسبة إليه، لا أنَّه تحقّق منه موضوع الأصل المذكور ولكنّ منع مانع من الأخذ به، بخلاف مثل قوله تعالىٰ: ﴿**أَقِيمُواْ الصَّلاَةَ**﴾[1] في مقام التشريع، فإنَّ الكلام يكون مسوقًا لإفادة وجوب الصلاة، فيكون موضوع أصالة كون المتكلّم في مقام بيان تمامّ ما له الدخل في ذلك الوجوب متحقّقًا فيه، ولكنّ منع من الأخذ بذلك الأصل أمر آخر، وهو كون الكلام مسوقًا لمجرّد بيان مشروعيّة وجوب الصلاة، وبذلك يخرج عن مقتضىٰ ذلك الأصل

---

(١) سورة البقرة: الآية ٤٣.

من الحكم بأنَّه صادر لبيان تمام ما له الدخل في الوجوب المذكور*.

---

* **قلتُ**: الظاهر منه (دام ظلّه) انحصار ما يُوجب سقوط الأصل المذكور بهذين الوجهين، وبناءً عليه فيكون القطع بعدم تحقّق شيء منهما موجبًا للقطع بكون الكلام صادرًا لبيان تمام ما له الدخل في الحكم من دون حاجة إلىٰ إعمال ذلك الأصل؛ لأنَّ الحاجة إليه إنَّما تتحقّق في صورة الشكّ في كون الكلام مسوقًا في مقام البيان لا فيما لو حصل القطع بذلك، وحينئذٍ فينحصر الأخذ بذلك الأصل فيما لو شكّ في تحقّق أحد هذين الوجهين، فإنَّ الشكّ في ذلك يكون موجبًا للشكّ في كون الكلام مسوقًا في مقام البيان وبذلك الشكّ يكون موردًا للأصل المذكور.

وبالجملة: أنَّ الأسباب الموجبة لكون الكلام في مقام الإهمال لا في مقام البيان إذا فرض انحصارها في أمرين وحصل القطع بعدم تحقّق شيء منهما في الكلام الفلانيّ كان ذلك موجبًا للقطع بأنَّ ذلك الكلام مسوق في مقام البيان، وإن حصل الشكّ في تحقّق شيء منهما كان ذلك موجبًا للشكّ في كون الكلام مسوقًا في مقام البيان فيكون موردًا للأصل المذكور.

نعم، قد يُقال: إنَّ سبب الإهمال غير منحصر في هذين الوجهين لإمكان أن يكون الإهمال والإجمال لأجل مصلحة أو مفسدة تقتضي عدم البيان، اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ ذلك راجع أيضًا إلىٰ الوجه الأوّل، وهو كون الكلام مسوقًا لبيان أصل التشريع لا لبيان تمام ما له الدخل في الحكم، فتأمّل.

المقدّمة الثانية في صحّة التقييد فيما أُريد إثباته

المقدّمة الثانية: عدم ذكر ما يدلّ علىٰ التقييد لا متّصلًا ولا منفصلًا.

وتوضيح هذه المقدّمة هو أنّه قد تقدّم[1] في مبحث الدلالة أنّها تنقسم إلىٰ التصوّريّة والتصديقيّة، والمراد بالأولىٰ هي ما يكون مصحّحة لنسبة المعنىٰ إلىٰ المتكلّم بعنوان القول، فيقال: إنَّ المتكلّم قد قال هذا القول.

والمراد بالثانية ما تكون مصحّحة لنسبة ذلك القول إلىٰ المتكلّم بعنوان الإرادة، فيُقال: إنَّ المتكلّم أراد ذلك المعنىٰ الذي قاله، والقرينة المتّصلة تكون رافعة للدلالة الأولىٰ -أعني الدلالة التصوّريّة- والقرينة المنفصلة تكون رافعة للدلالة الثانية -أعني الدلالة التصديقيّة- مثلًا - إذا قال القائل: «رأيت أسدًا» فهناك دلالة تصوّريّة ودلالة تصديقيّة.

أمّا الأولىٰ: فهي المصحّحة لأن يُقال: إنَّ هذا المتكلّم قال: إنَّه تحقّقت منه رؤية الحيوان المفترس، وإلىٰ هنا لم يكن في البين حكم عليه بأنَّه أراد أنَّه رأىٰ الحيوان المفترس؛ لجواز أن يتكلّم بذلك الكلام، وهو غير مُريد لمعناه أصلًا، وأنَّه غير مُريد لظاهره، ومع ذلك يصحّ أن يُقال: إنَّه قد قال هذا القول.

ويعبّر عنها بالدلالة التصوّريّة؛ لأنَّها لم تتجاوز علىٰ تصوّر المخاطب تلك المعاني التي أدّاها المتكلّم بتلك الألفاظ.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٣) من هذا الكتاب.

ثمّ بعد هذه المرتبة ننقل الكلام إلىٰ مرتبة الدلالة التصديقيّة، وهي مرتبة الحكم منّا علىٰ أنَّه أراد ذلك المعنىٰ الذي تصوّرناه، وكان المتكلّم قد قاله بأن نحكم علىٰ المتكلّم بأنَّه أراد ذلك الذي قد قاله.

ولا ريب أنَّه لا يمكن الحكم عليه بذلك إلّا بعد أن نحرز ولو بالأصول العقلائيّة عدم وجود قرينة متّصلة أو منفصلة تدلّ علىٰ أنَّه لم يرد ذلك الذي قد قاله، فلا فرق بين القرينة المتّصلة والمنفصلة في أنَّ وجود كلّ واحدة منهما يكون موجبًا لعدم الحكم بأنَّ المتكلّم أراد ذلك المعنىٰ الذي تصوّرناه، وإن كان بينهما فرق من جهة أُخرىٰ وهي أنَّ القرينة المتّصلة تكون رافعة للدلالة التصوّريّة التي هي بمنزلة الموضوع للدلالة التصديقيّة؛ لأنّ قوله: «رأيت أسدًا» إذا كان من أوّل صدوره عنه مقرونًا بكلمة «يرمي» لا يكون المعنىٰ الذي نتصوّره وننسبه إلىٰ المتكلّم بطريق القول إلّا رؤيته الرجل الشجاع الذي هو علىٰ طبق القرينة، فبالنسبة إلىٰ «الحيوان المفترس» لا تتحقّق الدلالة التصوّريّة فضلًا عن التصديقيّة.

وأمّا القرينة المنفصلة، فلا تكون رافعة للدلالة التصوّريّة، بل تبقىٰ الدلالة التصوّريّة معها بحالها، ولا يكون المرتفع إلّا الدلالة التصديقيّة، فإنّه لو قال: «رأيت أسدًا» كان المعنىٰ الحاصل في أذهاننا هو رؤيته للحيوان المفترس، وهذا المعنىٰ هو الذي ننسبه

إليه بطريق القول، لكن لو جاء بعد ذلك ما يدلّ علىٰ أنَّه أراده[١] من الأسد الرجل الشجاع لم يمكن الحكم علىٰ ذلك المتكلّم بأنَّه أراد رؤية الحيوان المفترس لوجود ما يدلّ علىٰ أنَّه أراد الرجل الشجاع، لكن تبقىٰ الدلالة التصوّريّة بحالها، فصار حاصل الفرق بين القرينة المتّصلة والقرينة المنفصلة أنَّ الأولىٰ تكون موجبة لعدم انعقاد الظهور، والثاني[٢] تكون حاكمة عليه رافعة له بعد انعقاده.

وقد عبّر (دام ظلّه العالي) عن الأولىٰ بأنَّها حاكمة علىٰ الظهور، وعن الثانية بأنَّها واردة عليه، وكان نظره الشريف (دام ظلّه العالي) إلىٰ أنَّ ظهور القرينة المتصلة يكون حاكمًا علىٰ ظهور ذيها كما حقّقه في محلّه[٣]، والقرينة المنفصلة تكون واردة علىٰ ظهور ذيها؛ لأنَّها تُوجب عدم إمكان الحكم بأنَّه إراد المعنىٰ الذي كان علىٰ خلاف تلك القرينة*.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنَّ التقييد بالمتّصل يكون موجبًا لعدم انعقاد الظهور في الإطلاق، والتقييد بالمتّصل[٤] يكون رافعًا له بعد

---

* **قلتُ:** لكنّه (دام ظلّه) قد حقّق في محلّه أنَّ ظهور القرينة يكون حاكمًا علىٰ ظهور ذيها سواء كانت متّصلة أو منفصلة.

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (أراد).

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الثانية).

(٣) يُنظر: صفحة (٢٢٢، و٢٣٦) من هذا الجزء.

(٤) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (بالمنفصل).

انعقاده، ولا يمكن الحكم بأنَّ المتكلّم أراد المطلق إلّا إذا لم يكن في البين تقييد متّصل ولا تقييد منفصل.

فهذه المقدّمات هي مقدّمات الحكمة التي تكون منتجة للأخذ بالإطلاق.

ورُبّما نُقِل[1] عن شريف العلماء قدس سره مقدّمات أخر أجنبيّة عمّا له الدخل في استكشاف إرادة المطلق، فلا حاجة إلىٰ التعرّض لها، ولما يرد عليها.

المقدّمة الثالثة في القدر المتيقّن في مقام التخاطب

نعم، في الكفاية زيادة مقدّمة أُخرىٰ، وهي أن لا يكون في البين قدر متيقّن في مقام التخاطب[2]، واحترز بقوله: قدس سره: «في مقام التخاطب» عن القدر المتيقّن في مقام الامتثال، مثل كون عتق المؤمنة مجزيًا قطعًا، سواء كان المطلوب هو عتق مطلق الرقبة سواء كانت مؤمنة أو كافرة، أو كان المطلوب هو عتق خصوص الرقبة المؤمنة، فإنَّ مثل هذا القدر المتيقّن لا أثر لوجوده ولا لعدمه في المقدّمات المذكورة، بل الذي له الأثر في ذلك هو القدر المتيقّن في مقام التخاطب، والمراد به ما يكون دخوله تحت إرادة المتكلّم متيقّنًا، بحيث كان شمول ظهور الكلام له متيقّنًا.

وبعبارة أُخرىٰ يكون تعرّض المتكلّم له واستفادته من كلامه متيقّنًا، وإنَّما الكلام في شمول الكلام لغيره، وذلك كما إذا سأل

---

(١) يُنظر: ضوابط الأصول: ٢٤٧، ومطارح الأنظار: ٢/ ٢٦٣.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٣٤٣.

العبد مولاه عن النحويّين: هل يجب إكرامهم؟ فأجابه بقوله: «أكرم كلّ عالم»، فإنَّ شمول العالم للنحويّين يكون قدرًا متيقّنًا في مقام التخاطب، بحيث يكون إرادة المتكلّم لهم متيقّنة، وإنَّما يكون الشكّ في إرادة الباقين.

والضابط فيه هو اكتناف الكلام علىٰ ما يصلح للقرينيّة علىٰ وجه لو كان مراده المقيّد لكان ذلك الذي اكتنف به الكلام صالحًا لأن يكون بيانًا له.

والوجه في عدم تماميّة مقدّمات الحكمة مع وجوده أنَّه مع وجوده لا يمكن أن يُقال: إنَّه لو أراد المقيّد لبيّنه من جهة أنَّ عدم بيانه حينئذٍ إخلال بغرضه ونقض لما هو بصدده من كونه في مقام البيان، وذلك لما هو واضح من أنَّه لو أراد المقيّد لم تكن إرادته له بدون بيان، بل تكون مع البيان، لأنَّ ذلك الذي هو صالح للقرينيّة يكون بيانًا لإرادة المقيّد علىٰ تقدير كونه هو المراد، فيصدق حينئذٍ أنَّه أراد المقيّد وبيَّن مراده، لا أنَّه لم يبيّنه؛ إذ ليس المفروض إلّا كونه في مقام بيان تمامّ مراده والمفروض أنَّه قد بيّنه بذلك.

نعم، لو كان المفروض أنَّه في مقام بيان أنَّ هذا الذي يقيّده هو تمام مراده، لكان الاعتماد علىٰ ما يصلح للقرينيّة في إرادة المقيّد نقضًا لغرضه؛ إذ لم يحصل به بيان أنَّه تمام مراده، وإنَّما أقصىٰ ما فيه أن يحصل به تمام مراده.

هذا غاية توضيح ما في الكفاية من بيان الاحتياج إلىٰ هذه المقدّمة -أعني عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب-.

وفيه ما لا يخفىٰ ممّا عرفت في الأمر الثالث[١].

وحاصله: أنَّ البيان في قولنا: إنَّ المتكلّم كان في مقام البيان، وأنَّه لو أراد المقيّد لبيّن التقييد لو كان الغرض منه ما يكون بيانًا وتفهيمًا للمخاطب علىٰ وجه يحصل للمخاطب فهم مراد المتكلّم، لكان وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب موجبًا لعدم نقض غرضه لو كان مراده المقيّد، فنكون محتاجين في استكشاف إرادة الإطلاق إلىٰ عدم وجود القدر المتيقّن.

أمّا لو كان الغرض من البيان المذكور هو مجرّد بيان المتكلّم لمراده، فلا يكون وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب موجبًا لعدم نقض غرضه لو كان مراده المقيّد، بل يكون حينئذٍ ناقضًا لغرضه؛ لأنَّ عدم ذكر التقييد في مقام الإثبات يكون دليلًا علىٰ عدم التقييد في مقام الثبوت، فلا يكون المتكلّم مبيّنًا لمراده لو كان مراده التقييد، بل يكون عدم ذكر القيد موجبًا لنقض غرضه*.

---

* **قلتُ:** إنَّ القائل: «اعتق رقبة» لو كان مسوقًا في مقام البيان، ولم يذكر ما يدلّ علىٰ التقييد لا متّصلًا ولا منفصلًا استكشف من ذلك أنَّ المراد هو مطلق الرقبة؛ إذ لو أراد خصوص الرقبة المؤمنة لبيّن ذلك، فلمّا لم يبيّن ذلك استكشفنا أنَّه لم يرد خصوص المؤمنة، وإلّا لكان ترك البيان نقضًا لغرضه، فإنَّ المتكلّم وإن لم يكن حكيمًا كما عرفت منه (دام ظلّه)[٢] من عدم اختصاص هذه المقدّمات بما إذا كان المتكلّم حكيمًا إلّا

---

(١) يُنظر: صفحة (١٩٥) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (١٩٩) من هذا الجزء.

أنَّه لا أقلّ من كونه من العقلاء الذين يكون نقضهم الغرض الذي تعلّقت به إرادتهم بعيدًا وعلىٰ خلاف ما جروا عليه في تحصيل أغراضه.

والظاهر أنَّ العمدة في انتاج هذه المقدّمات هو هذا الجزء الأخير -أعني أنَّ عدم بيان القيد في ظرف إرادة المقيّد يكون نقضًا للغرض- فإن كان المراد من نقض الغرض هو عدم حصول ما هو المطلوب للمولىٰ؛ لأنَّ المكلّف رُبّما يأتي بالفرد الآخر -أعني الرقبة غير المؤمنة- ويكتفي بها، فلا يكون غرض المولىٰ حينئذٍ حاصلًا، بمعنىٰ أنَّ مطلوبه لم يكن حاصلًا، فيكون ترك بيان التقييد موجبًا لنقض غرضه، بمعنىٰ وقوع المكلّف فيما هو مخالف لمطلوبه.

وهذا التقريب لا يتمّ في المطلقات الشموليّة مثل «أكرم العالم» فإنَّ أقصىٰ ما يكون في عدم بيان التقييد في ظرف إرادة خصوص العالم العادل هو أنَّ المكلّف يحمل الكلام علىٰ إرادة المطلق فيلتزم بإكرام كلّ عالم.

ومن الواضح أنَّ ذلك لا يكون موجبًا لعدم حصول مطلوب المولىٰ، بل يكون مطلوبه حاصله[1]، غاية الأمر أنَّه مع الإتيان بما هو المطلوب له -أعني إكرام العالم العادل- يأتي بما هو غير المطلوب، وهو إكرام العالم الفاسق.

وهكذا الحال في جميع المطلقات الشموليّة مثل «لا تغتب أحدًا»، و«لا تهن عالمًا»، فإنَّ عدم بيان التقييد في جميع ما هو من هذا القبيل لا يكون موجبًا لنقض الغرض، بمعنىٰ عدم حصول مطلوب المولىٰ،

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (حاصلًا).

فلا بُدَّ حينئذٍ أن يُقال: إنَّ المراد من كون ترك بيان التقييد موجبًا لنقض الغرض هو أنَّ المتكلّم لمّا كان في مقام بيان تمام ما له الدخل في مطلوبه كان غرضه متعلّقًا ببيان ذلك، فلو كان مطلوبه هو خصوص المقيّد ومع ذلك ترك بيانه كان ناقضًا لغرضه الذي هو بيان ما له الدخل في مطلوبه، لأنَّ المفروض أنَّ غرضه قد تعلّق ببيان ذلك، وحينئذٍ فنستكشف من ترك بيان القيد أنَّ مطلوبه غير مقيّد؛ إذ لو كان مطلوبه مقيّدًا ومع ذلك ترك بيان التقييد كان ناقضًا لما فرضنا من أنَّ غرضه قد تعلّق ببيان مطلوبه.

والحاصل: أنَّه بعد فرض كون غرضه البيان ومع ذلك لم يبيّن كان ناقضًا لغرضه الذي هو البيان، سواء كان عدم البيان موجبًا لعدم حصول مطلوبه في الخارج -كما في المطلقات البدليّة- أو لم يكن موجبًا لعدم حصوله -كما في المطلقات الشموليّة- فإنَّ حصول ما هو المطلوب وعدم حصوله أجنبيّ عن كونه نقضًا للغرض الذي هو البيان.

ثمّ إنَّ ما ذكره في الكفاية[1] من القدر المتيقّن في مقام التخاطب الظاهر أنَّه يريد به احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة، كسبق السؤال عن حكم الفقهاء علىٰ الجواب بأنَّه يجب إكرام كلّ عالم، فإنَّ تقدّم مثل هذا السؤال يمكن أن يكون قرينة علىٰ التقييد وأنَّ مراده من العلماء هو خصوص الفقهاء المسؤول عنهم، وعلىٰ تقدير أنَّه أرادهم بالخصوص لا يكون ذلك من دون بيان، بل يكون مع البيان؛ إذ الغرض هو بيان المراد بتمامه لا بيان أنَّه تمام المراد، ولأجل ذلك أفاد أنَّ هذه المقدّمة محتاج إليها.

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٣٤٣.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أعاد الكلام في بعض الليالي على هذا المقام، وأفاد ما حاصله هو أنَّ صاحب الكفاية تدثّل...[1].

المبحث الخامس في معنى الإطلاق الإضافيّ والإطلاق الحقيقيّ

المبحث الخامس: أنّك قد عرفت أنَّ الإطلاق عبارة عن كون الصفة مساوية لنقيضها في الدخول تحت الماهيّة، فتارةً يكون ذلك التساوي بالنسبة إلى خصوص صفة كالهاشميّة وغير

وعمدة البحث معه هو أنَّ المراد من البيان في المقدّمة القائلة: إنَّ المتكلّم في مقام البيان إن كان هو البيان الواصل إلى السامع -أعني ما يكون بيانًا فعلًا- كان عدم البيان نقضًا للغرض حتّى مع وجود ما يحتمل البيانيّة المعبّر عنه بالقدر المتيقّن في مقام التخاطب، فلا تكون المقدّمة المذكورة محتاجًا إليها.

وإن كان المقصود من البيان البيان الواقعيّ وإن لم يكن[2] بيانًا فعليًّا لإجماله وتردّده بين كونه قرينة وغيرها كانت المقدّمة المذكورة محتاجًا إليها، ويكون حاصلها حينئذٍ أنَّه مع وجود ما يصلح للبيانيّة لا يمكن أن يُقال: إنَّ المتكلّم لو أراد التقييد لكان عدم ذكر القيد موجبًا لكونه بلا بيان، وذلك لاحتمال أنَّه أراد التقييد، وقد اعتمد في بيانه على ذلك القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فلا تكون إرادة المقيّد بلا بيان، بل مع البيان، انتهى.

---

(١) في النسختين نقص بمقدار ستّة أوراق لم أعثر عليها يبدأ من ورقة (١٨٩) إلى (١٩٤)، وللوقوف على بقية البحث، يُنظر: أجود التقريرات: ٢/ ٤٣٢ - ٤٣٧، فوائد الأصول: ١-٢/ ٥٧٤، وما بعدها.

(٢) قوله: (يكن) من نسخة (ب).

الهاشميّة بالنسبة إلىٰ «أكرم العالم» وإن لم يتحقّق التساوي المذكور بالنسبة إلىٰ صفة العدالة، بل كانت هذه الصفة غير مساوية لنقيضها، بأن كان العالم مقيّدًا بالعدالة -مثلًا- ويعبّر عن الإطلاق في مثل ذلك بالإطلاق الإضافيّ، لكون العالم إنَّما كان مطلقًا بالإضافة إلىٰ خصوص صفة الهاشميّة وعدمها دون صفة العدالة وعدمها، وأُخرىٰ يكون ذلك التساوي جاريًا في جميع الصفات اللاحقة للماهيّة، ويعبّر عنه بالإطلاق الحقيقيّ في قبال الإطلاق الإضافيّ.

ثمّ إنَّ أصالة كون المتكلّم في مقام البيان، وإن كان جريانه بالنسبة إلىٰ جميع الصفات، فإذا فرضنا أنَّه لم يقيّد الماهيّة شيء[1] من الصفات كان نتيجة ذلك هي الإطلاق بالإضافة إلىٰ جميع الصفات، إلّا أنَّه لو ورد بعد ذلك ما يوجب التقييد بصفة خاصّة لم يكن ذلك موجبًا لاستكشاف أنَّ المتكلّم لم يكن في مقام البيان بالكلّيّة، ليكون ذلك موجبًا لسقوط ظهوره بالمرّة، بل أقصىٰ ما فيه أن يكون كاشفًا عن أنَّ المتكلّم لم يكن في مقام البيان من جهة خصوص تلك الصفة لا من جهة جميع الصفات، بل يكون بالنسبة إلىٰ باقي الصفات علىٰ ما هو عليه من كونه مجرىٰ لأصالة كونه في مقام البيان، فيبقىٰ إطلاقه بالنسبة إلىٰ باقي الصفات محفوظًا، غاية الأمر أنَّه لا يكون إطلاقًا حقيقيًّا، بل يكون إطلاقًا إضافيًّا، هذا إن قلنا إنَّ ورود التقييد

---

(١) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (بشيء).

ببعض الصفات يكون رافعًا للمقدّمة الأولىٰ -أعني كون المتكلّم في مقام البيان-، وهكذا الحال لو قلنا إنَّه رافع للمقدّمة الثانيّة -أعني عدم البيان المتّصل أو المنفصل- فإنَّ الإطلاق -أعني تساوي الصفة ونقيضها- إنَّما تمّ بعد ثبوت أنَّه ليس في البين تقيّد[1] بها وبعد الظفر بالتقييد ينكشف لنا الخطأ فيما حكمنا به من عدم وجود التقييد بالنسبة إلىٰ خصوص تلك الصفة دون غيرها.

فقد ظهر لك بذلك أنَّ العثور علىٰ المقيّد المنفصل لا يوجب سقوط الإطلاق إلّا بالنسبة إلىٰ الصفة التي عثرنا علىٰ التقييد بها دون باقي الصفات، بل يبقىٰ ظهوره في الاطلاق بالنسبة إلىٰ باقي الصفات بحاله.

نعم، لو كان التقييدات التي عثرنا عليها كثيرة جدًّا لكانت موجبة لوهن ذلك الاطلاق، فإنَّ كثرتها تُوجب وهن أصالة كونه في مقام البيان بالنسبة إلىٰ الباقي، أو وهن أصالة عدم التقييد المنفصل بالنسبة إلىٰ الباقي.

المبحث السادس صور الانصراف وبيان أثره

المبحث السادس: أنَّ الانصراف وإن ذكروا[2] عن شريف العلماء قدس سره له صورًا كثيرة تنتهي إلىٰ اثنتي عشر صورة، إلّا أنَّ ما يكون له الأثر في ظهور اللفظ صورتان، فإنَّ الانصراف إذا كان لأجل غلبة الوجود وقلته ونحو ذلك لم يكن له أثر بالكلّيّة، وإنَّما يكون

---

(١) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (تقييد).

(٢) يُنظر: ضوابط الأصول: ٣٧١، ومفاتيح الأصول: ٦٥٨.

له أثر فيما لو كان ناشئًا عن خلل في بعض المصاديق بالنسبة إلىٰ كونه مصداقًا للطبيعة الكلّيّة.

والحاصل: أنَّ أفراد الطبيعة إذا كانت متواطئة، بأن تكون متساوية الأقدام في صدق الطبيعة عليها لم يكن للانصراف في بعضها الناشئ عن مثل قلّة الوجود وكثرته أثر.

وإن لم تكن الأفراد المذكورة متواطئة، بل كانت من قبيل التشكيك، علىٰ وجه يكون في بعضها نقصان عن البعض الآخر من حيث صدق الطبيعة، كان الانصراف موجبًا لظهور اللفظ في غيره، وذلك كما في الماء، فإنَّ في ماء الزاج، وماء الكبريت نقصانًا في جهة صدق طبيعة الماء حتّىٰ كأنَّهما من غير جنسه، وهكذا الحال في الإنسان ذي الحقوين.

إلّا أنَّ التشكيك والتفاوت قد يصل إلىٰ درجة يُوجب انصراف اللفظ عن ذلك الناقص وظهوره في غيره، كما في الماء بالنسبة إلىٰ ماء الكبريت والماء الزاجي، وأُخرىٰ لا يكون موجبًا إلّا لانصراف اللفظ عن ذلك الناقص من دون أن يكون موجبًا لظهوره في غيره، وهذا لا يُوجب إلّا الإجمال كما في الإنسان بالنسبة إلىٰ ذي الحقوين.

والحاصل: أنَّ نقصان الفرد قد يكون موجبًا لانصراف اللفظ إلىٰ غيره، وقد يكون موجبًا لانصرافه عنه، والأوّل يكون موجبًا لظهور اللفظ فيما عداه، والثاني لا يُوجب إلّا إجمال اللفظ.

المبحث السابع في التقييد بالمتّصل أو المنفصل

المبحث السابع[١]: في أنَّ التقييد المتّصل أو المنفصل هل يُوجب تجوّزًا أم لا؟

والحقّ الثاني؛ لما عرفت[٢] في البحث[٣] من أنَّ اللفظ لم يوضع للماهيّة لا بشرط القسميّ الذي هو عبارة عن المطلق، بل إنَّما هو للماهيّة لا بشرط المقسميّ، وأنَّ استعماله في كلّ واحد من الأقسام الثلاثة إنَّما يكون في ذلك المعنىٰ الذي وضع له، وإنَّما تستفاد الجهة الزائدة التي بها تكون الماهيّة «بشرط لا»، أو «بشرط شيء»، أو «لا بشرط» القسميّ من دالّ آخر علىٰ نحو تعدّد الدالّ والمدلول.

بل نقول: إنَّ هذه الجهات لمّا كانت طارئة علىٰ نفس الماهيّة التي هي المقسم بلحاظ الحكم، فهي من التقسيمات غير اللاحقة للماهيّة باعتبار نفسها كالزنجيّ والروميّ، بل من التقسيمات اللاحقة لها باعتبار عروض الحكم عليها، فلا جرم يكون انقسام الماهيّة إليها في مرتبة عروض الحكم عليها، فيستحيل أخذها فيما هو موضوع ذلك الحكم فضلًا عن كون اللفظ موضوعًا لشيء منها.

ولو أغضىٰ النظر عن ذلك، وقيل[٤] كما نُسِب إلىٰ المشهور من الوضع للماهيّة لا بشرط القسميّ المعبّر عنه بالمطلق فلا بُدَّ أن

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٣ صفر، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (١٥٥) من هذا الجزء.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (المبحث الرابع).

(٤) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ١/ ٣٢١.

يكون استعمالها في المقيّد مجازًا مطلقًا، سواء كان التقييد متّصلًا أو كان منفصلًا*.

تقدّم[١] الكلام على كيفيّة استعمال المطلق في المقيّد[٢]، وملخّصه: أنّه بناءً على ما هو المختار من مذهب السلطان -أعني كون الموضوع له في أسماء الأجناس هو الماهيّة لا بشرط المقسميّ- لا بُدَّ من الالتزام بأنَّ استعماله في المقيّد يكون حقيقة من دون فرقٍ في ذلك بين التقييد الأنواعيّ أو الأفراديّ، ولا بين التقييد بالمتّصل أو المنفصل، فإنَّ جميع ذلك يكون على الحقيقة؛ إذ لم يخرج اللفظ بذلك التقييد عن كونه مستعملًا فيما وضع له من الماهيّة لا بشرط، وإنَّما يكون التقييد في مصب الإطلاق من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول على نحو ما تقدّم في استعمال العامّ في الخاصّ من كونه

---

* **قلتُ**: فيه تأمّل، فإنَّ جميع التقيّدات من باب التركيب ولو عقليًّا، مع أنَّ الأمر بالجزء أو الشرط يتأتّى فيه ما سيأتي[٣] من إمكان حمل ذلك الأمر على الاستحباب، فلا يكون في البين موجب للتقييد، ولعلّ هذا التحرير اشتباه من النظر القاصر[٤].

---

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، وله الحمد، وعليه نتوكّل، ومنه نستمد التوفيق والعناية وإيّاه نستعين، والصلاة والسلام على خيرِ خلقه محمّدٍ وآله الطاهرين، الاثنين: ٦ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ».

(٢) ينظر صفحة (١٥٥)، ومابعدها من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٤٠) من هذا الجزء.

(٤) تعطّل الدرس هذه المدّة من جهة الزيارة، ومن جهة الوفيات، وكان الشروع ليلة

علىٰ الحقيقة مطلقًا وإن كان التخصيص متّصلًا، بل إنَّ ما نحن فيه أولىٰ بذلك من العامّ والخاصّ؛ لإمكان أن يدّعىٰ في ذلك المقام كون أداة[1] العموم ومدخولها موضوعين للعموم، فيكون استعماله في الخصوص مجازًا، فإنَّ هذه الدعوىٰ وإن كانت هناك ممنوعة؛ لكونها مبنيّة علىٰ ثبوت الوضع للمركّبات، وقد حقّق في محلّه[2] منع ذلك، إلّا أنَّها لا مجال لها فيما نحن فيه بالمرّة كما لا يخفىٰ.

هذا بناءً علىٰ ما هو المختار، وأمّا بناءً علىٰ ما يُنسب إلىٰ المشهور من كون أسماء الأجناس موضوعة للماهيّة لا بشرط القسميّ المعبّر عنه كما مرَّ بأيّ فرد كان، فالذي ينبغي القول به هو المجازيّة بقول مطلق سواء كان التقييد متّصلًا أو كان منفصلًا لخروج اللفظ بذلك عن كونه مستعملًا فيما وضع له -أعني أي فرد كان- فيكون مجازًا، ولا وجه للتفصيل بين المتّصل والمنفصل بجعل الأوّل حقيقةً دون الثاني إلّا دعوىٰ كون الأوّل من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول.

ومن الواضح أنَّ هذه الدعوىٰ إنَّما تتمّ علىٰ المختار، دون ما يُنسب إلىٰ المشهور، وحينئذٍ فالحقّ عدم التفصيل بين المتّصل والمنفصل علىٰ كلٍّ من القولين، وأنَّه بناءً علىٰ المختار يكون الاستعمال حقيقة في كلّ واحد منهما، وبناءً علىٰ ما يُنسب إلىٰ

الاثنين: (سادس شهر ربيع أوّل، ١٣٤٨هـ)، (منه تغمّده الله).

(١) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (أدوات).

(٢) يُنظر: ١/ ١٣٠ من هذا الكتاب.

المشهور يكون الاستعمال مجازًا في كلّ واحد منهما أيضًا.

المبحث الثامن في حمل المطلق على المقيّد

المبحث[١] **الثامن**: في حمل المطلق علىٰ المقيّد، وينبغي أن يعلم أنَّ الأمر والنهي الواردين في باب المركّبات -كالصلاة- خارجان عن هذا البحث؛ لما حقّقناه في محلّه[٢] من ظهور الأوامر والنواهي الواردة في مثل ذلك بالغيريّة التي هي عين التقييد وحمل المطلق علىٰ المقيّد، فلو قال: «صلِّ» ثمّ قال: «لا تصلِّ في الحرير» كان الأوّل محمولًا علىٰ الثاني بلا كلام، وإنَّما محطّ الكلام في حمل المطلق علىٰ المقيّد هو الأوامر والنواهي النفسيّة.

وتفصيل الكلام في هذا المقام هو أن يُقال: إنَّ المطلق إمّا أن يكون شموليًّا أو يكون غير شموليّ بأن كان المطلوب هو صرف وجود الطبيعة، أو كان المطلوب هو أيّ فردٍ منها المعبّر عنه بالإطلاق البدليّ.

أمّا الإطلاق الشموليّ فسيأتي[٣] الكلام فيه إن شاء الله تعالىٰ.

المقام الأوّل في الإطلاق البدليّ والمقيّد نهيًا

وأمّا الثاني: -أعني صرف وجود الطبيعة أو الإطلاق البدليّ- فتفصيل الكلام فيه:

أنَّ المقيّد إمّا أن يكون نهيًّا مثل قوله: «اعتق، ولا تعتق رقبة كافرة» وأمّا أن يكون المقيّد أمرًا مثل «اعتق رقبة، واعتق رقبة مؤمنة».

---

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٧ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٢٢١) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٢١٩) من هذا الجزء.

أمّا الأوّل: وهو النهي فلا ريب في تقدّمه على الأمر المطلق وخروج ما تعلّق به النهي عمّا تعلّق به الأمر ولزوم تقييد متعلّق الأمر بما عدا متعلّق النهي، فإنّا قد حقّقنا في محلّه[1] أنَّ الفعل الاختياريّ الذي تعلّق به النهي إذا كان أخصّ مطلقًا من الفعل الاختياري الذي تعلّق به الأمر كانت المسألة من باب النهي عن العبادة الموجب لحمل متعلّق الأمر على متعلّق النهي بجعل الأوّل مقيّدًا بما عدا الثاني، فإذا كان هذا حال نفس الفعلين الاختياريّين الذين تعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر فحال ما تعلّق به ذلك الفعل الاختياريّ من الأعيان الخارجيّة بطريق أولى.

والحاصل: أنَّ مثل «صلِّ» و«لا تصلِّ في الحرير» لا يكون من باب الاجتماع، بل من باب النهي عن العبادة الموجب لحمل الأوّل على ما عدا متعلّق الثاني، ولا يمكن أن يجعل من باب الاجتماع إلّا على احتمال ضعيف ذكرناه في محلّه[2]، وبيّنا ضعفه.

أمّا مثل «اعتق رقبة»، و«لا تعتق رقبة كافرة» فلا يُعقل فيه أن يكون من باب الاجتماع، ولا يتأتّى فيه ذلك الاحتمال الضعيف، وحينئذٍ فيكون التقييد فيه أولى من التقييد في مثل «صلِّ» و«لا تصلِّ في الحرير»، هذا كلّه فيما لو كان التقييد نهيًا.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٣٧) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٣٧) من هذا الجزء.

المقام الثاني في الإطلاق البدلي والمقيّد أمرًا

أمّا لو كان أمرًا كـ«المطلق»، فالصور المتصوّرة فيه أربع:

الأولىٰ: أن يكون كلٌّ من الأمر المطلق والأمر المقيّد مقيّدين بسبب خاصّ، مثل «إن ظاهرت فاعتق رقبة» و«إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة».

الثانية: أن يكونا مطلقين، مثل «اعتق رقبة مؤمنة».

الثالثة: أن يكون أحدهما مطلقًا، والآخر مقيّدًا مثل «إن ظاهرت فاعتق رقبة» و«اعتق رقبة مؤمنة»، أو بالعكس.

الرابعة: إن يكون كلٌّ من الأمرين مقيّدًا بسبب غير سبب الآخر مثل «إن ظاهرت فاعتق رقبة» و«إن أفطرت عمدًا في نهار رمضان فاعتق رقبة مؤمنة».

أمّا الصورة الرابعة، فلا ريب في خروجها عمّا نحن فيه لتعدّد الحكم فيها بواسطة تعدّد السبب، فلا منافاة ولا تدافع بين الحكمين كي يلزم حمل أحدهما علىٰ الآخر.

وهكذا الحال في الصورة الثالثة بناءً علىٰ ظهور الأمر في كون المطلوب به غير ما هو المطلوب بالآخر فيما لو كان أحد الأمرين مقيّدًا بسبب خاصّ والآخر مطلقًا.

وإنَّما الكلام في الصورة الأولىٰ وكذا الصورة الثانية لظهورها في وحدة التكليف أيضًا.

والوجوه المحتملة فيه ثلاثة:

الأوّل: كون المطلوب من قوله: «اعتق رقبة» هو خصوص الرقبة المؤمنة، وهذا هو المراد من حمل المطلق علىٰ المقيّد.

الثاني: كون المطلوب أمرين: مطلق الرقبة وكونها مؤمنة، ويكون ذلك من قبيل تعدّد المطلوب، ويكون من قبيل المطلوب في ضمن مطلوب آخر.

الثالث: كون الأمر المطلق باقيًا بحاله، وكون الأمر المقيّد أمرًا استحبابيًّا؛ لكون المقيّد أفضل أفراد الواجب التخييريّ، والمدّعىٰ هو تعيّن الوجه الأوّل من هذه الوجوه، وهو المراد بحمل المطلق علىٰ المقيّد*.

---

* **قلتُ**: يمكن أن يُقال: إنَّ الصورة الثانية داخلة في محلّ الكلام من حمل المطلق باعتبار نفس التكليف، حيث إنَّه في أحد المثالين مطلق غير مقيّد بسبب خاصّ، وفي المثال الثاني مقيّد بسبب خاصّ، فيحمل المطلق علىٰ المقيّد، وحينئذٍ يكون التكليفان تكليفًا واحدًا، ويكون التكليف في قولك: «اعتق رقبة» عين التكليف في قولك: «إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» وبعد اتّحاد التكليفين تكون الصورة داخلة في محلّ الكلام من حمل المطلق علىٰ المقيّد في ناحية موضوع التكليف أعني نفس الرقبة[1].

---

(١) تعطّل الدرس ليلة الأربعاء: (٨ ربيع الأوّل،١٣٤٨) من جهة وفاة العسكريّ عليه السلام. (منه قدس سره).

تنقيح المسألة في أمور

وتنقيح[1] هذا البحث يتوقّف علىٰ تمهيد أمور:

الأمر الأوّل في وجه عمل المطلق على المقيّد

الأوّل: أنّه بعد ثبوت وحدة التكليف وحصول التنافي بين الدليل المطلق والدليل المقيّد لا محيص من تقديم المقيّد علىٰ المطلق ولزوم حمل المطلق عليه، ولا يتوقّف ذلك علىٰ كون ظهور المقيّد في التقييد أقوىٰ من غيره، فلا ينبغي التوقّف في الحمل المذكور من جهة احتمال كون التقييد لكونه أفضل الأفراد بأن يُقال: لا يحكم بحمل المطلق علىٰ المقيّد إلّا بعد إحراز كون ظهور المقيّد في التقييد أقوىٰ من ظهور الأمر فيه في الوجوب التعيينيّ والحاصل أنّ ظهور مثل «اعتق رقبة مؤمنة» في كون الأمر للوجوب وأنّ الواجب هو عتق خصوص المؤمنة حاكم علىٰ ظهور مثل «اعتق رقبة» في أنّ الواجب هو عتق مطلق الرقبة، فيكون مقدّمًا عليه وإنّ كان ظهور المطلق المذكور في أنّ الواجب هو عتق مطلق الرقبة أضعف من ظهور الأوّل في التقييد ليكون أقوائيّة ظهور المطلق في الإطلاق موجب لحمل الأمر في المقيّد علىٰ إرادة أفضل الأفراد.

والسرّ في ذلك هو أنَّ المقيّد بالنسبة إلىٰ المطلق من قبيل القرينة وذيها، ولا ريب في كون ظهورها مقدّمًا علىٰ ظهور ذيها وإنّ كان ظهوره أقوىٰ من ظهورها.

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّي هذا المقطع من البحث السبت: (١١ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

أمّا الأوّل: فلأنَّ ضابط القرينة وذيها وإن لم يكن داخلًا تحت حصر وتعيين إلّا أنَّه يمكن أن يُقال: إنَّ ما كان فضلة في الكلام خارجًا عمّا هو أحد طرفي الإسناد يكون قرينة علىٰ التصرّف في ظهور الجملة الإسناديّة، علىٰ تأمّل في هذه الكلّيّة.

وكيف كان، فعلىٰ الظاهر أنَّ مثل التقييد لا إشكال في كونه قرينة، وبعد تحقّق كونه من قبيل القرينة لا ريب في تقدّم ظهوره علىٰ ظهور المطلق، لكون ظهور القرينة حاكمًا علىٰ ظهور ذيها، ألا ترىٰ أنَّ لفظ «الأسد» في قوله: «رأيت أسدًا يرمي» وإن كان في حدّ نفسه ظاهرًا في الحيوان المفترس ظهورًا وضعيًّا إلّا أنَّ ظهور لفظ «يرمي» في رمي النبال وإن كان إطلاقيًّا لا وضعيًّا يكون مقدّمًا عليه وموجبًا لحمل الأسد علىٰ إرادة الرجل الشجاع، حيث إنَّ أصالة الظهور في ناحية «يرمي» يكون من آثارها حمل «الأسد» علىٰ إرادة الرجل الشجاع، بخلاف العكس، فإنَّ أصالة الظهور في لفظ «الأسد» ليس من آثاره حمل الرمي علىٰ رمي التراب.

نعم، لو حمل لفظ «الأسد» علىٰ معناه الحقيقيّ -أعني الحيوان المفترس- لكان ملازمًا لكون المراد من لفظ «يرمي» رمي التراب، فهما من هذه الجهة نظير قاعدة الطهارة في الماء واستصحاب نجاسة الثوب المغسول فيه*.

---

* **قلتُ**: لم أتوفّق لمعرفة الفرق بين الجهتين، وإن أمكن تقرير

الحكومة بنحو آخر وهو: أنَّ أصالة الظهور في كلّ لفظ ليست أصلًا تعبّديًّا موضوعه الشكّ في إرادة معناه الحقيقيّ ليلزم إجراؤها في أي مورد شكّ فيه في إرادة المعنىٰ الحقيقيّ، بل إنَّ أصالة الظهور حكم تعليقيّ، بمعنىٰ أنَّ الحكم بأنَّ المتكلّم أراد المعنىٰ الحقيقيّ معلّق علىٰ عدم نصبه قرينة علىٰ خلافه، وحينئذٍ فبمجرّد تحقّق القرينة يرتفع موضوع أصالة الظهور في ذيها، وإن كان ذلك أيضًا محلّ تأمل؛ إذ ليس عندنا من الأدلّة ما اشتمل علىٰ لفظ القرينة، وأنَّ أصالة الظهور في ذيها تكون معلّقة علىٰ عدمها؛ إذ ليس في البين إلّا لفظان أو دليلان يكون الظهور في أحدهما منافيًا لمقتضىٰ الظهور في الآخر، فإذا قدّم أحد الظهورين علىٰ الآخر قيل: إنَّ المقدّم قرينة، والمقدّم عليه ذو القرينة، فنحتاج إلىٰ وجه نوجّه به ذلك التقديم حتّىٰ أنَّه بتحقّقه يتحقّق أنَّ هذا قرينة وذاك ذو القرينة، وعليه فينحصر الأمر فيما ذكره صاحب الكفاية تتئل من أنَّ الوجه هو ملاحظة أقوىٰ الظهورين[1]، فتأمّل، لكن لا من جهة كون أحدهما وضعيًّا والآخر إطلاقيًّا، بل من جهة كون أحدهما أقوىٰ في نظر العرف، وهذه الأقوائيّة لا تدخل تحت ضابط، ولأجل ذلك لا يكون لنا قاعدة كلّيّة يكون مفادها التمييز بين القرينة وذي القرينة.

نعم، بعد أن يتنقّح في ذهن الفقيه -بما أنَّه من أهل العُرف- أنَّ ظهور

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٣٤٩.

وبالجملة[1]: أنّا وإن قلنا بحجّيّة الأصول اللفظيّة المثبتة، بحيث إنَّ أصالة الظهور في مثل «الأسد» يترتّب عليها لازمها، وهو إرادة رمي التراب من قوله: «يرمي» إلّا أنَّ ذلك -أعني إثبات، اللازم المذكور- فرع ثبوت الملزوم -أعني إرادة الحيوان المفترس من لفظ «الأسد»- وأصالة الظهور في ناحية قوله: «يرمي» ترفع ذلك الملزوم ابتداءً، لما عرفت من أنَّ أصالة الظهور في لفظ «يرمي» من آثارها كون المراد من «الأسد» هو الحيوان المفترس*.

الأمر الثاني في اعتبار إحراز وحدة التكليف

الأمر الثاني: قد عرفت أنَّ مورد حمل المطلق علىٰ المقيّد إنَّما هو بعد إحراز وحدة التكليف، ففيما كان التكليفان مطلقين غير مقيّدين بسبب خاصّ مثل «اعتق رقبة» و«اعتق رقبة مؤمنة» لا إشكال في ظهورها في وحدة التكليف، لتعلّق التكليف في كلّ منها

هذا اللفظ أقوىٰ من ذلك اللفظ لا بُدَّ له من تحكيمه عليه، لكونه حينئذٍ قرينة علىٰ التصرّف فيه.

ومن الواضح أنَّ ذلك مختلف باختلاف المقامات، فلا بُدَّ للفقيه في كلّ مقام من إعمال نظره في أنَّ أيّ اللفظين أقرب وأظهر دلالة من الآخر.

* **قلتُ**: الظاهر أنَّ هذا -أعني كون المراد من «الأسد» هو الحيوان المفترس- لازم لكون المراد من «يرمي» هو رمي النبال، فيكون إثباته له بطريق الملازمة أيضًا، فيقع التعارض بين الظهورين؛ لأنَّ لازم كلّ واحدٍ منهما منافٍ للازم الآخر، فتأمّل.

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّيه هذا المقطع من البحث: الأحد: (١٢ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

بصرف طبيعة العتق، غير أنَّ متعلّق ذلك التكليف مطلق في الأوّل ومقيّد في الثاني.

وكذلك الحال فيما كان كلّ من التكليفين مقيّدًا بسبب هو عين السبب الذي قيّد به الآخر مثل «إن ظاهرت فاعتق رقبة» و«إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» فإنَّ الظاهر منهما هو وحدة التكليف أيضًا.

نعم، لو كان السبب في أحدهما مباينًا للسبب في الآخر مثل «إن ظاهرت فاعتق رقبة» و«إن أفطرت في نهار رمضان فاعتق رقبة مؤمنة» كان الظاهر هو تعدّد التكليف، فلا يمكن حمل المطلق منهما علىٰ المقيّد لعدم اتّحاد التكليفين*.

وأمّا لو كان أحد التكليفين مطلقًا، وكان التكليف الآخر مقيّدًا بسبب خاصّ مثل «اعتق رقبة» و«إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» فيمكن أن يُقال: إنَّ التكليف المطلق محمول علىٰ التكليف المقيّد، وبعد ذلك يتّحد التكليفان، فيلزم حمل الإطلاق في موضوع أحدهما علىٰ المقيّد في موضوع الآخر، ولكن حمل التكليف المطلق علىٰ التكليف المقيّد إنَّما يتّضح فيما لو كان الموضوع والمتعلّق واحدًا

---

* **قلتُ**: لو قيل بحمل الشرط في الأولىٰ وفي الثانية علىٰ تقييد كلّ من الشرطين بالآخر بما هو مفاد «الواو» -علىٰ ما تقدّم[1] تفصيله في باب المفاهيم- لكان اللازم حينئذٍ حمل المطلق علىٰ المقيّد، لوحدة التكليف حينئذٍ، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: ٤/ ٢٨٨ من هذا الكتاب.

مثل «اعتق رقبة» و«إن ظاهرت فاعتق رقبة» لظهوره حينئذٍ في وحدة التكليف.

أمّا لو كان الموضوع والمتعلّق في أحدهما مغايرًا له في الآخر -ولو بالإطلاق والتقييد- فيشكل الأمر فيه؛ لأنَّ حمل التكليف المطلق علىٰ المقيّد يتوقّف علىٰ كونهما تكليفًا واحدًا، وكونهما كذلك يتوقّف علىٰ اتّحاد متعلّقهما بحمل المتعلّق المطلق علىٰ المتعلّق المقيّد، وذلك -أعني حمل المتعلّق المطلق علىٰ المتعلّق المقيّد- يتوقّف علىٰ ثبوت وحدة ذلك التكليف المتوقّف[1] علىٰ حمل التكليف المطلق علىٰ التكليف المقيّد، فيلزم الدور.

ونظرًا إلىٰ هذا الإشكال، فالذي ينبغي هو إخراج هذه الصورة عن مسألة حمل المطلق علىٰ المقيّد بالمرّة والحكم فيها بتعدّد التكليف، والمسألة محتاجة إلىٰ التأمّل، فتأمّل جيّدًا.

ولا[2] يمكن الجواب عن هذا الدور بأنَّ نفس التكليف سابق في لحاظ الإطلاق والتقييد علىٰ المكلّف به، فيكون نفس وجوب العتق مطلقًا في أحد المثالين ومقيّدًا في المثال الآخر، فيحمل المطلق علىٰ المقيّد؛ وذلك لأنَّ نفس وجوب العتق -أعني القدر الجامع بين التكليفين- لا واقعيّة له كي يكون مورد لحمل المطلق منه علىٰ المقيّد، وخصوص كلّ واحد منهما لا يمكن فيه الحمل إلّا بلحاظ

---

(١) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (المتعلّق).

(٢) أرّخ المقرّر قدّس سرّه هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٣ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

كون التكليفين تكليفًا واحدًا المتوقّف علىٰ وحدة متعلّقهما الذي عرفت أنَّه متوقّف علىٰ الحمل في ناحية نفس التكليف*.

الأمر الثالث في أنّ وحدة التكليف هي الموجبة لحمل المطلق على المقيّد

أنَّك قد عرفت[1] أنَّ حمل المطلق علىٰ المقيّد يتوقّف علىٰ

---

* **قلتُ**: يمكن الجواب عن هذا الدور بأنَّه من قبيل الدور المعي، فإنَّ حمل إطلاق التكليف في قوله: «اعتق رقبة مؤمنة» علىٰ المقيّد في قوله: «إن ظاهرت فاعتق رقبة»، يكون في عرض حمل إطلاق المتعلّق في الثاني علىٰ المقيّد في الأوّل، فهما نظير ما لو قال: «أكرم العالم العادل» ثمّ قال: «أكرم العالم الفقيه» فإنَّ مقتضىٰ الجمع هو حمل الإطلاق في الأوّل من ناحية الفقه علىٰ الثاني، وحمل الإطلاق في الثاني من حيث العدالة علىٰ الأوّل.

وحاصل الأمر: أنَّه لو فهم العرف من الدليلين وحدة التكليف فلا محيص من حمل الإطلاق في كلّ منهما علىٰ الآخر. نعم، يمكن الفرق في نظر العرف فإنّه في مثل المثال الثاني يكون وحدة التكليف أقرب إلىٰ نظر[2] من وحدته في المثال الأوّل أمّا لو كان تقييد التكليف واقعًا في الدليل الذي يكون متعلّقه مقيّدًا أيضًا مثل «اعتق رقبة» وقوله: «إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة»، فالظاهر لزوم حمل الإطلاق في الأوّل من كلّ من الجهتين علىٰ التقييد في الثاني[3].

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٢٤) من هذا الجزء.

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (النظر).

(٣) هذا المقطع من قوله: «قلتُ: يمكن الجواب» وجدته في هامش الأصل من دون إحالة وضعتّه هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

إحراز وحدة التكليف، فاعلم أنَّه ليس[1] بذلك أن تكون الوحدة محرزة من الخارج، بل المراد أن يكون الظاهر من القضيتين هو وحدة التكليف، وذلك -أعني ظهور القضيتين في وحدة التكليف- هو الموجب للحمل المذكور، بل هو عين الحمل المذكور، بمعنىٰ أنَّ ظهور القضيتين في وحدة التكليف هو عين حمل أحدهما علىٰ الآخر، فلو كانت الوحدة محرزة من الخارج كان ذلك عين إحراز حمل المطلق علىٰ المقيّد من الخارج.

الأمر الرابع في اعتبار التكليف الإلزاميّ بالمقيّد

الأمر الرابع: أنَّه بعد تحقّق وحدة التكليف يحصل التنافي بين القضيتين لا من جهة دلالة المقيّد علىٰ المفهوم -أعني نفي التكليف عن غير مورده-، بل من جهة أنَّ تعلّق التكليف الإلزاميّ بالقيد -أعني عتق الرقبة المؤمنة- عبارة أُخرىٰ عن أنَّ المولىٰ لا يرضىٰ بتركها وخلوّ صفحة الوجود عنها، وذلك منافٍ لتعلّق نفس ذلك التكليف بعتق مطلق الرقبة، فإنَّ مقتضاه الاكتفاء بعتق الرقبة الكافرة، وإخلاء صفحة الوجود من عتق الرقبة المؤمنة، ولأجل ذلك يكون لزوم الجمع بين المطلق والمقيّد بحمل الأوّل علىٰ الثاني منحصرًا بما إذا كان التكليف إلزاميًّا، أمّا إذا كان التكليف استحبابيًّا فلا يلزم فيه الحمل المذكور، حيث إنَّ تعلّق الأمر الاستحبابيّ بعتق الرقبة المؤمنة لا يكون موجبًا للمنع من إخلاء صفحة الوجود عنها ليكون منافيًا لما يقتضيه الأمر المتعلّق بعتق مطلق الرقبة، لإمكان

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (ليس المراد).

أن يكون كلّ من المطلق والمقيّد مستحبًّا، لتفاوت مرتبة الاستحباب شدّةً وضعفًا بحسب ما يقتضيه من الملاك.

نعم، لو علمنا أنّ الأمر الاستحبابيّ المتعلّق بعتق مطلق الرقبة هو عين الأمر الاستحبابيّ المتعلّق بعتق الرقبة المؤمنة من حيث المرتبة وملاك الاستحباب لكان الأمران المذكوران متنافيين، فيلزم حمل أحدهما علىٰ الآخر، لكن أنّى لنا بإحراز وحدة مرتبة الملاك فيهما؟*

---

* **قلتُ:** لا يخفىٰ إنَّ الأمرين الاستحبابيّين إن اتّحدا فلا محيص عن الحمل، وإن لم يتّحدا فلا بُدَّ أن يكونا من قبيل المطلوب في ضمن مطلوب، وهو خارج عن مورد حمل المطلق علىٰ المقيّد، كما أنَّ التكليفين الوجوبيّين أيضًا كذلك.

وبالجملة: لم يظهر الفرق بين التكاليف الوجوبيّة والتكاليف الاستحبابيّة في أنَّه مع وحدة التكليف لا بُدَّ من الحمل، وبدونه ولو من جهة كونهما من قبيل المطلوب في ضمن مطلوب آخر لا نحتاج إلىٰ الحمل، ومجرّد كون الأمر الوجوبيّ مانعًا من الترك، والأمر الاستحبابيّ غير مانع منه لا ينفع في رفع التنافي بين الأمرين الاستحبابيّين.

أمّا أوّلًا: فلأنَّه الأمر الاستحبابيّ بمقدار ما فيه من مرتبة طلب الفعل يكون مانعًا من الترك، فيكون بذلك منافيًا لما اقتضاه الأمر الآخر المتعلّق بالمطلق من عدم المنع عن ترك ذلك المقيّد.

وأمّا ثانيًا: فلأنَّ التنافي لا ينحصر في جهة المنع من الترك، بل إنَّه يكون ناشئًا من وحدة نفس التكليف الاستحبابيّ مع كون موضوعه

وملخّص[١] الكلام

أنَّ حمل المطلق علىٰ المقيّد يتوقّف بيانه علىٰ مقدّمات:

الأولىٰ: هي أنَّ نسبة المقيّد إلىٰ المطلق من قبيل القرينة وذيها، وظهورها حاكم علىٰ ظهوره وإن كان أقوىٰ من ظهورها.

الثانية: اتّحاد التكليفين إطلاقًا وتقييدًا كما مرَّ[٢] تفصيله.

الثالثة: تحقّق التنافي بينهما، وهو يتوقّف علىٰ كون التكليف إلزاميًّا، وعلىٰ وحدة التكليف، وقد عرفت[٣] المراد من الوحدة، وأنَّه ليس المراد إحراز الاتّحاد من الخارج، وأنَّ وحدة التكليفين مساوق لحمل أحدهما علىٰ الآخر كما في مثل «اعتق رقبة» و«اعتق رقبة مؤمنة» فإنَّه حيث تعلّق التكليف بصرّف إيجاد الطبيعة، وكان المطلوب هو مجرّد إيجادها وصرف عدم إخلاء صفحة الوجود

ومتعلّقه موسّعًا في أحد الدليلين ومضيّقًا في الدليل الآخر، ولأجل ذلك يلزم حمل المطلق علىٰ المقيّد فيما إذا كان أحد التكليفين الوجوبيّين مقيّدًا بشرط مخصوص مثل «إن ظاهرت فصم شهرين متتابعين» ومثل «صم شهرين متتابعين»، ومن الواضح أنَّ التنافي في هذين المثالين لم يكن ناشئًا عن المنع من الترك، ومنه يظهر الحال فيما لو كان الأمران المذكوران استحبابيّين، فتأمّل.

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٤ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٢١٧) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٢٤، و٢٢٧) من هذا الجزء.

عنها، فكان متعلّق أحد التكليفين عين متعلّق الآخر، وحيث إنَّه في أحدهما مطلق الرقبة، وفي الآخر خصوص المؤمنة وقع التنافي بينهما ولزم حمل الأوّل علىٰ الثاني، وأمّا اعتبار كون التكليفين إلزاميّين، فلما عرفت من أنَّهما لو كانا استحبابيّين لم يقع التنافي بينهما، بل ستأتي[1] الإشارة إلىٰ أنَّه لو كان المقيّد استحبابيًّا لا يقع التنافي بينهما ولو كان المطلق وجوبيًّا، وسرّه ما أشرناه إليه[2] من أنَّ التكليف الاستحبابيّ لا يمنع من ترك متعلّقه كي يكون منافيًا لما يقتضيه التكليف بالمطلق من جواز ترك ذلك المقيّد والإتيان بالصنف الآخر.

المختار في المسألة

إذا عرفت هذه المقدّمات، فنقول قد أشرنا في أوّل المبحث إلىٰ تقسيم المطلق إلىٰ المطلق البدليّ، وفي حكمه ما إذا كان المطلوب هو صرف الطبيعة، كما في متعلّق الأمر من الأفعال الاختياريّة، وإلىٰ المطلق الشموليّ، فالذي ينبغي عقد البحث المذكور في مقامين:

المقام الأوّل في الاحتمالات القابلة لحمل المطلق على المقيّد

المقام الأوّل: في حمل المطلق البدليّ علىٰ المقيّد كما في المثال المشهور -أعني مثل «اعتق رقبة»- والكلام فيه تارةً فيما لو كان المقيّد نهيًّا مثل «لا تعتق رقبة كافرة»، وأُخرىٰ فيما لو كان المقيّد أمرًا مثل «اعتق رقبة مؤمنة».

ثمّ إنَّ الاحتمالات القابلة لحمل المطلق علىٰ المقيّد فيما لو كان المقيّد أمرًا كما في مثل «اعتق رقبة مؤمنة» ثلاث:

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٤٠) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٢٨) من هذا الجزء.

الأوّل: حمل الأمر في «اعتق رقبة مؤمنة» علىٰ الاستحباب ولو من جهة كونه أفضل الأفراد للواجب التخييريّ العقليّ، وبذلك يرتفع التنافي بينه وبين قوله: «اعتق رقبة».

الثاني: حمل الأمر في المقيّد علىٰ كونه من قبيل المطلوب في ضمن مطلوب آخر، بأن يكون المطلوب الأوّليّ هو عتق مطلق الرقبة، والمطلوب الثانويّ هو كون تلك الرقبة مؤمنة.

الاحتمال الثالث: حمل الأمرين المذكورين علىٰ التعدّد والتباين، بأن يكون هناك تكليفان وجوب عتق مطلق الرقبة، ووجوب عتق الرقبة المؤمنة، علىٰ وجه يكون التكليف بالمقيّد تكليفًا آخر مستقلًّا لا ربط له بالتكليف بعتق مطلق الرقبة، فيكون حالهما حال ما إذا قال: «إن أفطرت فاعتق رقبة» و«إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» في تباين التكليفين وعدم حمل أحدهما علىٰ الآخر.

وهذه الاحتمالات الثلاث إذا ثبت أي واحد منها كان رافعًا للتنافي بين الدليلين في قبال حمل المطلق علىٰ المقيّد، وهي إنَّما تجري في خصوص ما لو كان المقيّد أمرًا.

أمّا لو كان المقيّد نهيًا مثل «لا تعتق الرقبة الكافرة» فليس لنا في قبال حمل المطلق علىٰ المقيّد -الذي هو عبارة أُخرىٰ عن التخصيص وإخراج الرقبة الكافرة عن الدليل المطلق القائل «اعتق رقبة»- إلّا الاحتمال الأوّل، أعني حمل النهي علىٰ النهي غير الإلزاميّ، أعني النهي الكراهتيّ.

أمّا الاحتمال الثاني، أعني الحمل علىٰ تعدّد المطلوب، فلا

يتأتّىٰ هنا؛ إذ لا معنىٰ لجعل النهي عن عتق الرقبة الكافرة مطلوبًا في ضمن طلب عتق مطلق الرقبة؛ إذ لا يتصوّر كون ذلك من قبيل تعدّد المطلوب كما هو واضح لا يخفىٰ.

وهكذا الحال في الاحتمال الثالث -أعني احتمال التباين وعدم الاتّحاد بين التكليفين- إذ لا ريب في أنَّ التكليف بترك عتق الرقبة الكافرة يباين للتكليف بعتق مطلق الرقبة، وهذه المباينة لا تنفع في رفع التنافي بين التكليفين، وحينئذٍ فليس لنا في مثل ذلك في رفع التنافي بين الدليلين في قبال الحمل والتخصيص إلّا احتمال كون النهي للكراهة، لكنَّ هذا الاحتمال منفي بما قدّمنا الإشارة إليه من حكومة ظهور الدليل المقيّد علىٰ ظهور الدليل المطلق.

وتوضيحه أنَّ قوله: «لا تعتق رقبة كافرة» ظاهر في كون النهي إلزاميًّا تحريميًّا، ومقتضىٰ ذلك رفع اليد عن ظهور المطلق في الإطلاق وإخراج مورد النهي -وهو الرقبة الكافرة- عن إطلاق قوله: «اعتق رقبة»، ويكون ذلك عبارة أُخرىٰ عن تقييد مطلق الرقبة بغير الرقبة الكافرة، والوجه في ذلك هو ما أشرنا إليه من الحكومة.

وأمّا حمل النهي علىٰ الكراهة، فهو إنَّما يلتزم به لأجل ظهور المطلق في وجوب عتق مطلق الرقبة؛ فإنَّه بعد الأخذ بهذا الظهور يتعيّن حمل النهي المذكور علىٰ الكراهة، لكنّك قد عرفت أنَّ ظهور المطلق في الإطلاق ولو فرض كونه أقوىٰ من ظهور المقيّد فيما يقتضي التقييد يكون محكومًا لظهور المقيّد ولو كان أضعف منه، لكونهما من قبيل القرينة وذيها.

ومن ذلك يظهر الحال في الاحتمال الأوّل فيما لو كان المقيّد أمرًا مثل «أعتق رقبة» و«اعتق رقبة مؤمنة»؛ فإنَّه لا يمكن فيه حمل الأمر المقيّد علىٰ الاستحباب؛ لأنَّ ذلك إنَّما يلتزم به من جهة الأخذ بظهور المطلق في أنَّ الواجب هو عتق مطلق الرقبة.

وقد عرفت أنَّ ظهور المقيّد في كون الأمر للوجوب الذي مقتضاه حمل المطلق علىٰ المقيّد يكون حاكمًا علىٰ ظهور الإطلاق، فلا يعقل تحكيم ظهور الإطلاق علىٰ ظهور التقييد، ومن ذلك يظهر الحال في الاحتمال الثاني، أعني حمل الأمر بالمقيّد علىٰ كونه من قبيل تعدّد المطلوب وكون المطلق من قبيل المطلوب الأوّليّ والمقيّد من قبيل المطلوب الثانويّ، فإنّ ذلك لا وجه له إلّا تحكيم ظهور المطلق علىٰ ظهور المقيّد بأن يُقال: إنَّ المقيّد -أعني قوله: «أعتق رقبة مؤمنة»- وإن كان ظاهرًا في حدّ نفسه في وحدة المطلوب، بمعنىٰ أنَّ المتعلّق المذكور هو الرقبة المؤمنة مطلوب واحد بجنسه وفصله بطلب واحد، ولكن لمّا دلّ الدليل المطلق علىٰ وجوب عتق مطلق الرقبة كان ذلك مقتضيًا لحمل قوله: «اعتق رقبة مؤمنة» علىٰ تعدّد المطلوب بأن يكون هناك طلب أوّليّ متعلّق بالجنس -أعني نفس الرقبة- وهو موافق للأمر بالمطلق، وطلب آخر متعلّق بالفصل، وهو غير منافٍ للأمر بالمطلق، وبذلك يرتفع التنافي بين الدليلين، وقد عرفت فيما تقدّم أنَّه لا يمكن تحكيم ظهور المطلق علىٰ ظهور المقيّد، بل الأمر بالعكس، وحينئذٍ فيكون هذا الاحتمال ساقطًا.

مضافًا إلىٰ أنَّه لو سلّم إمكان تحكيم ظهور الإطلاق علىٰ المقيّد

فهو إنّما يتمّ فيما لو كان في حدّ نفسه قابلًا لأن يكون قرينة علىٰ التصرّف في ظهور المقيّد، والمفروض فيما نحن فيه أنّه لا يمكن فيه ذلك التحكيم، لا من جهة كونه بالنسبة إليه من قبيل القرينة وذيها، بل من جهة أُخرىٰ، وهي أنّ مثل قوله: «اعتق رقبة مؤمنة» ظاهر في كون المتعلّق مطلوبًا واحدًا بجنسه وفصله، ودلالته علىٰ ذلك قوية جدًّا، ولا يمكن حمله علىٰ تعدد المطلوب إلّا بقيام قرينة قوية الدلالة في منتهىٰ درجة القوّة، لتكون كاسرة لذلك الظهور، وتعلّق الأمر بعتق مطلق الرقبة ليس بهذه الدرجة من قوّة الدلالة ليكون موجبًا لحمل المقيّد علىٰ تعدّد المطلوب*.

وأمّا الاحتمال الثالث فهو أردأ الاحتمالات، وهو ساقطٌ بالمرّة لما عرفت فيما أشرنا إليه من ظهور الدليلين كلّيهما في وحدة التكليف الموجب لحمل المطلق علىٰ المقيّد، وحملها علىٰ تعدّد التكليف وعدم اتّحاده حمل بلا وجه، فإنّ ذلك لا يقتضيّه لا ظهور المقيّد ولا ظهور المطلق، فسواء قدّمنا ظهور الإطلاق أو قدّمنا ظهور التقييد لا يكون شيء منهما مقتضيًا للحمل المذكور.

---

* **قلتُ**: الظاهر أنّ العمدة هو الإشكال الأوّل، وأمّا الإضافة فيمكن الجواب عنها بأنّه بعد تسليم إمكان كون المطلق قرينة علىٰ التصرّف في المقيّد لا يكون تحكيمه عليه محتاجًا إلىٰ كونه أقوىٰ دلالة منه؛ لأنّه حينئذٍ من قبيل القرينة علىٰ التصرّف المذكور، وهي كما نصّ عليه (دام ظلّه العالي) مقدّمة وحاكمة، ولو كانت أضعف ظهورًا من ذيها، فتأمّل.

فقد تلخّص لك من هذا كلّه أنَّ المتعيّن في مثل «اعتق رقبة» و«اعتق رقبة مؤمنة»، وفي «اعتق رقبة»، و«لا تعتق رقبة كافرة» هو حمل المطلق علىٰ المقيّد، وتحكيم ظهور المقيّد علىٰ ظهور المطلق، لكونه بالنسبة من قبيل القرينة وذيها، وأنَّ الوجوه المذكورة في قبال الحمل المذكور ساقطة لا ينبغي الاعتناء بها والالتفات إليها.

في ضابط القرينة ووجه تقديمها على ذيها

وممّا[1] **ينبغي** الالتفات إليه في هذا المقام هو الفرق بين القرينة المتّصلة والقرينة المنفصلة؛ فإنَّهما وإنّ اشتركا في كون كلّ منهما موجبًا لعدم انعقاد الظهور ورافعًا له، إلّا أنَّ الأولىٰ تكون رافعة لمرتبة منه غير المرتبة التي ترفعها الثانية.

وتفصيل ذلك: أنَّك قد عرفت[2] أنَّ للكلام دلالة تصورية، وهي عبارة عن خطور المعنىٰ ببال السامع، وتصديقه، ولها مرتبتان:

الأولىٰ: عبارة عن صحّة انتساب ذلك المعنىٰ إلىٰ المتكلّم بطريق القول بأن يُقال: إنَّه قال ذلك.

الثانية: عبارة عن الحكم بأنَّه أراد ذلك الذي قاله.

والقرينة المتّصلة ترفع المرتبة الأولىٰ من الدلالة التصديقيّة، والمنفصلة ترفع المرتبة الثانية منها، وعلىٰ أيّ حال فليس تقديمها علىٰ ذيها من باب التعارض وتقديم أقوىٰ الظهورين، بل من باب الحكومة. نعم رُبّما كان صدر الكلام -مثلًا- مناقضًا لذيله وبمعونة

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٥ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٢٠٢)، وما بعدها من هذا الجزء.

أنَّ المتكلّم لا يقع التناقض في كلامه يقدّم ما كان منهما أقوىٰ ظهورًا علىٰ الآخر.

ثمّ إنَّ الضابط في القرينة المتّصلة تقدّمت[1] الإشارة إليه، أمّا القرينة المنفصلة فالضابط فيها هو أنّ الكلام الوارد مناقضًا لكلام آخر لو فرض وصله به لكان قرينة متّصلة علىٰ إرادة ما يوافقه كان من قبيل القرينة المنفصلة، وإلّا كان معارضًا.

هذا تمام الكلام فيما لو كان المطلق بدليًّا.

المقام الثاني في الإطلاق الشموليّ

وأمّا المطلق الشموليّ، فتفصيل الكلام فيه أنَّ المقيّد المقابل له إمّا أن يكون نهيًا، وإمّا أن يكون أمرًا، أمّا ما يكون في مقابله النهي*، فتارةً يكون مورد التدافع هو الفعل الاختياريّ، أيّ الذي تعلّق به الأمر والنهي.

وأمّا أن يكون مورد التدافع هو متعلّق ذلك الفعل، فإن كان الأوّل -أعني ما كان مورد التدافع فيه هو الفعل الاختياريّ- الذي تعلّق به التكليف، فإن كان متعلّق النهي أخصّ كان من قبيل النهي عن العبادة مثل «صلِّ، ولا تصلِّ فيما لا يُؤكل لحمه»، وإن كان بينهما عموم من وجه كان من قبيل اجتماع الأمر والنهي**.

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ النهي المقابل للإطلاق الشموليّ متأتٍ فيه ما تقدّم في النهي المقابل للإطلاق البدليّ من احتمال الحمل علىٰ الكراهة.

** **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ التمثيل لمّا كان متعلّق النهي أخصّ من متعلّق

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٠٢) من هذا الجزء.

وأمّا ما يكون مورد التدافع هو متعلّق ذلك الفعل الاختياريّ، مثل «أكرم العالم» و«لا تكرم النحويّين» أو «لا تكرم الفُسّاق» فان كان مورد النهي أخص كان مخصّصًا، وإن كان أعمّ من وجه كان بينهما التعارض، وأمّا ما يكون في قبالة الأمر، وما يلحق به، مثل «في الغنم زكاة»، و«في الغنم السائمة زكاة»، فلا تنافي بينهما لإمكان الوجوب في كلّ منهما، إلّا أن يكون للثاني دلالة علىٰ انحصار الوجوب ونفيه عن غيره، فيلتزم بالتقييد حينئذٍ إلّا أنّه ليس أمرًا كلّيًّا داخلًا في لزوم حمل المطلق علىٰ المقيّد؛ لأنَّ ذلك إنّما يكون فيما لو كان التنافي بين المدلولين، كما أوضحناه في مثل «اعتق رقبة» و«اعتق رقبة مؤمنة» فيما لو كان الأمر وجوبيًّا.

أمّا لو كان التنافي بين الدلالتين، كما في المثال -أعني قوله:

الأمر مع فرض كون إطلاق الأمر شموليًّا بمثل «صلِّ، ولا تصلِّ في ما لا يُؤكل لحمه» لا يخلوّ من تأمّل؛ لأنَّ إطلاق «صلِّ» لا يكون إلّا بدليًّا.

ومنه يظهر لك الحال فيما لو كان بينهما العموم من وجه؛ فإنَّه أيضًا لا يتصوّر له مثال؛ لأنَّ إطلاق الأمر بالنسبة إلىٰ نفس متعلّقه الذي هو الفعل الاختياريّ لا يكون إلّا بدليًّا، ولم يحضرني مثال لما يكون إطلاق الفعل فيه شموليًّا، ولو كان له مثال فلا يكون من باب الاجتماع، بل يكون من باب التعارض، لكون التدافع فيه بين الأمر والنهي لا يكون إلّا دائميًّا وقد حقّق في محلّه[1] أنَّ ذلك يوجب دخوله في باب التعارض.

---

(١) يُنظر: ٤/ ٩٣، و ١٠٠ من هذا الكتاب.

«في الغنم زكاة»، و«في الغنم السائمة زكاة»- فإنَّه حيث لم يكن بين مدلوليهما تنافٍ، لما عرفت من إمكان الوجوب في مطلق الغنم، وفي خصوص السائمة لم يكن من باب حمل المطلق علىٰ المقيّد، بل يكون من باب تعارض الدلالتين لو كان لقوله: «في الغنم السائمة زكاة» دلالة علىٰ نفي الزكاة عن غيرها، لكونه من قبيل تعارض المفهوم من الثاني منهما مع المنطوق في الأوّل.

ويظهر[1] **لك من ذلك** أنَّه لو كان للقضيّة مفهوم، وكان التنافي بينها وبين القضيّة الأخرىٰ المطلقة من جهة ذلك المفهوم، كان ذلك خارجًا عن باب حمل المطلق علىٰ المقيّد، وكان من باب التعارض بين مفهوم إحدىٰ القضيتين ومنطوق القضيّة الأخرىٰ.

ومنه يظهر أنَّه لو كان القضيّتان متّحدين[2] من حيث نفس المكلّف به ومن حيث نفس موضوع التكليف، ولكن كان التكليف في إحدىٰ القضيّتين مشروطًا، وفي الأخرىٰ مطلقًا، مثل «حجّ» و«حجّ إن استطعت»؛ فإنَّه لو كان للقضيّة الشرطيّة مفهوم كان مفهومها معارضًا لمنطوق القضيّة الأخرىٰ، لا أنَّه من باب حمل المطلق علىٰ المقيّد، ولو لم يكن لها مفهوم بأن كانت مسوقة لبيان تحقّق الموضوع كانا من باب حمل المطلق علىٰ المقيّد؛ لتحقّق التنافي بين التقييد والإطلاق، باعتبار أنَّ كون الحجّ مطلوبًا علىٰ تقدير

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّي هذا المقطع من البحث السبت: (١٨ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

(٢) كذا في النستختين، ولعلّ المناسب (متّحدتين).

الاستطاعة مستلزم لعدم الرضا بتركه علىٰ هذا التقدير، وأنَّه في صورة عدم الاستطاعة لا يكون ممّا لا يرضىٰ بتركه ،وبذلك يكون منافيًا لما دلّ علىٰ وجوب الحجّ بقول مطلق، فيجمع بينهما بحمل المطلق علىٰ المقيّد، وهذا بخلاف ما لو كان التكليف المذكور استحبابيًّا؛ فإنَّه لما لم يكن مستلزمًا للمنع من الترك حتّىٰ في صورة وجود الشرط لم يكن منافيًا للدليل المطلق.

وهكذا الحال لو كانت القضيّة الشرطيّة ذات المفهوم متضمّنة للحكم الاستحبابيّ لم يقع التعارض بين مفهومها ومنطوق القضيّة الأخرىٰ المطلقة؛ لأنّ المستحبّات ذات مراتب كثيرة فتعليق مرتبة منها علىٰ الشرط الموجب لانتفاء تلك المرتبة بانتفاء الشرط لا يكون منافيًا لما دلّ عليه الدليل المطلق من ثبوت الاستحباب ولو عند انتفاء ذلك الشرط؛ وذلك لأنّ ذلك الثابت عند الانتفاء مرتبة أُخرىٰ غير هذه المرتبة التي انتفت عند الانتفاء.

فقد تلخّص لك أنَّ المستحبّات بأسرها أجنبيّة عن باب حمل المطلق علىٰ المقيّد، وعن تعارض المنطوق مع المفهوم، فلاحظ وتأمّل.

المبحث السادس في مباحث المجمل والمبيّن

ثمّ إنّه (دام ظلّه العالي) ذكر الإشارة الإجماليّة إلىٰ المقصد في المجمل والمبيّن، وأفاد أنّه ليس في تلك المباحث ما له أهميّة، فلنشرع في الأدلّة العقليّة، ولنختم الكلام علىٰ مباحث الألفاظ حامدين له تعالىٰ وعلىٰ سيّد أنبيائه وآله الطاهرين مصلّين، ونسأله تعالىٰ أن يحفظ حضرة مولانا آية الله العظمىٰ الأُستاذ الأعظم، وأن يوفّقنا للاستفادة منه والاستضاءة بأنواره.

حرّره الأقلّ حُسَين الشيخ عليّ الحلّيّ قدّس سرّه ١٨ ربيع الأوّل ١٣٤٨هـ.[1]

(١) في نسخة (ب) إضافة وهي قوله: (وقد فرغت من استنساخه في صبيحة يوم الاثنين، الثاني والعشرين من شهر شوّال المكرّم سنة ١٣٧٤، والله الموفّق للصواب، وأنا الأحقر محمّد حسين النجفيّ الكلباسيّ عفي عنه، أرجو الدعاء من المستفيدين، وأسال الله حسن العاقبة).



[المقصد الثاني]

[في المسائل العقليّة]



بسم الله الرحمن الرحيم

وله الحمد، وعليه نتوكّل، ومنه نستمدّ التوفيق والعناية، وبه نستعين، والصلاة والسلام علىٰ خيرِ خلقه محمَّدٍ وآله الطيّبين الطَّاهرين، ولعنة الله علىٰ أعدائهم أجمعين، من الأوّلين والآخرين[1].

(١) أرّخ المقرّر تلمذ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٩ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

الكلام في الأدلّة الشرعيّة والعقليّة الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة

قد تقدّم[1] في أوّل مباحث الألفاظ تعريف علم الأصول، وأنّه العلم بالقواعد التي[2] كبرىٰ الاستنباط، والغرض من كونها كبرىٰ لذلك هو كونها منتهية إلىٰ العمل علىٰ وجه تكون النتيجة هي الحكم الفرعيّ.

وقد كان ديدن القدماء[3] بعد الفراغ من مباحث الألفاظ علىٰ ذكر الأدلّة للأحكام الشرعيّة، وتقسيمها إلىٰ الأدلّة الشرعيّة والأدلّة العقليّة، ومثّلوا للأوّل بأخبار الآحاد ونحوها من الأدلّة الشرعيّة، وللثاني بمثل قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ونحو ذلك من الأدلّة العقليّة، وحيث إنَّ ذلك لا يخلو من النقض والإشكال، حيث إنَّ الكلام في علم الأصول -كما عرفت[4]- إنَّما

---

(١) يُنظر: ١/ ٨١ من هذا الكتاب.

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (التي هي).

(٣) يُنظر: الوافية في أصول الفقه: ١٤٥، والقوانين المحكمة في الأصول: ٢/ ٢٣١، والفصول الغروية في الأصول الفقهيّة: ٣١٦.

(٤) يُنظر: ١/ ٨١ من هذا الكتاب.

هـو في الكبريـات التـي يُستنبط منهـا الحكـم الشـرعيّ، ولأجـل ذلـك عـدل الشـيخ قدس سره[١] عـن هـذا الترتيـب -ونعـمّ مـا صنـع- إلـىٰ جعـل الأبـواب منوطـة بالقطـع والظـنّ والشـكّ، ومـراده بباب الظـنّ هـو مـا يُذكـر فيـه الأدلّـة الظنّيّـة -أعني غيـر المفيـدة للقطـع بالحكـم الواقعـيّ- ويميّـز بيـن مـا هـو حجّـة منهـا عمّـا ليـس بحجّـة، والأوّل منهـا داخـل في بـاب القطـع بالحكـم الشـرعيّ، والثـاني داخـل في بـاب الشـكّ.

ومـن ذلـك يظهـر لـك أنَّـه لا يتوجّـه عليـه الإيـراد بتداخـل الأقسـام باعتبـار دخـول الظـنّ غيـر المعـتبر في بـاب الشـكّ، ودخـول الأمـارات المعتبرة التـي لا تفيـد الظـنّ الفعلـيّ في بـاب الظـنّ مـع أنَّـه ليـس في البيـن إلّا الشـكّ بالحكـم الواقعـيّ[٢].

ووجـه اندفـاع هـذا الإيـراد هـو مـا عرفـت مـن أنَّـه ليـس مـراده مـن بـاب الظـنّ هـو مـا يُبحـث فيـه عمّـا يفيـد الظـنّ الفعلـيّ، سـواء كان معـتبرًا أو غيـر معـتبر، بـل مـراده بذلـك هـو مـا يُبحـث فيـه عـن الأدلّـة غيـر المفيـدة بنفسـها للعلـم، بـأن يُبحـث عـن اعتبـاره الدليـل وعـدم اعتبـاره، وبعـد ثبـوت اعتبـار المعـتبر منهـا يكـون داخلًا قهـرًا في بـاب القطـع؛ لكـون دليـل اعتبـار ذلـك الدليـل مُوجـب لإفادتـه القطـع بالحكـم الفرعـيّ، كمـا أنَّـه بعـد ثبـوت عـدم اعتبـار مـا ليـس بمعـتبر يكـون موجبًـا لدخولـه في بـاب الشـكّ بالحكـم الفرعـيّ.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٢٥.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٠، ودرر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٢٢.

ومراد[١] بالمكلّف في قوله: «فاعلم: أنَّ المكلّف إذا التفت إلىٰ حكمٍ شرعيٍّ...»[٢] إلىٰ آخره هو خصوص المجتهد؛ لأنَّه هو الذي يكون موردًا لهذه الأقسام الثلاثة دون المقلِّد، وبذلك يسقط ما ذكره الشارحون من كون المراد بالمكلّف هو من تنجّز عليه التكليف[٣]، أو من وضع عليه القلم[٤]، أو غير ذلك من التفسيرات.

في وجه حصر الأصول في الأربعة

ثمّ إنَّ عبارته في حصر مجاري الأصول وإن كانت مضطربةً؛ لاختلاف النسخ التي لا يكون الحصر في بعضها عقليًّا دائرًا بين النفي والإثبات[٥]، إلّا أنَّ أوجه تلك التعبيرات هو أن يُقال: إنَّ الشاكّ إمّا أن تكون له حالة سابقة أو لا، والأوّل مجرىٰ الاستصحاب، والثاني -أعني من لم يكن له حالة سابقة- إمّا أن يكون التكليف عنده معلومًا إجمالًا أو لا، والأوّل -أعني من تحقّق العلم الإجماليّ في حقّه- إمّا أن يكون المورد بالنسبة إليه من قبيل الدوران بين المحذورين أو لا، والأوّل هو مجرىٰ الاحتياط، والثاني مجرىٰ التخيير، والثالث مجرىٰ البراءة، وبذلك يكون الحصر عقليًّا.

والأصول وإن كانت كثيرة، إلّا أنَّ هذه الأربعة هي أصولها، وهي التي تنتهي منها إلىٰ الحكم الفرعيّ والعمل به.

---

(١) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (والمراد).

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٢٥.

(٣) يُنظر: حاشية الهمدانيّ علىٰ الرسائل: ١.

(٤) يُنظر: درر الفوائد في حاشية الفرائد: ٢١.

(٥) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣١٠.



[الباب الأوّل]

[في القطع]



الباب[1] الأوّل[2]

في القطع

ولا ريب في أنَّ بعض المباحث المتعلّقة كالبحث عن حجّيّته، وكونه منجّزًا للواقع، وموجبًا لاستحقاق العقاب علىٰ المخالفة والثواب علىٰ الموافقة ليس من المسائل الأصوليّة، وإنَّما هو من مسائل الكلام، ولكنّهم ذكروه في هذا المقام بالمناسبة.

وكيف كان، فنقول: إنَّ الكلام في القطع يقع في مباحث:

---

(١) أرّخ المقرّر تلمذ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٠ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

(٢) سيأتي الباب الثاني في الظنّ في ٦/ ١٤٧ من هذا الكتاب.

الأوّل في حجّيّته

المبحث الأوّل في حجّيّة القطع

وقد عبّر عنه الشيخ وغيره بوجوب متابعته [1]، وهو مسامحة في التعبير، وإلّا فإنَّ الذي يجب اتّباعه إنَّما هو ما تعلّق به القطع من الحكم الواقعيّ، لا القطع نفسه؛ إذ هو في ذلك طريقيّ محض لا يكون ملحوظًا إلّا آليًّا.

وعلىٰ أيّ حال، فإنَّ ذلك ليس بجعل شرعيّ، فإنَّ الكشف عن الواقع من اللوازم الذاتيّة للقطع اللاحقة له بوجوده التكوينيّ بل يمكن أن يُقال: إنَّ ذلك عين حقيقة القطع؛ إذ ليس القطع إلّا انكشاف الواقع.

ومن الواضح أنَّ ما يكون من الأمور التكوينيّة أو ما يكون من اللوازم الذاتيّة للأمر التكوينيّ لا يمكن أن تناله يدُ الجعل التشريعيّ، بخلاف الطرق الشرعيّة، فإنَّ كشفها عن الواقع لمّا لم يكن من اللوازم الذاتيّة لها كان ممّا يمكن أن تناله يدُ الجعل التشريعيّ، علىٰ خلافٍ بيننا وبين الشيخ تَدَّسَّ [2] في أنَّ المجعول ابتداءً هو حجّيّتها وكشفها عن الواقع، أو أنَّ ذلك منتزع من الجعل التشريعيّ الذي هو الأمر علىٰ طبقها.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٢٩.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه: ١/ ١١١.

في وجه حجّيّة القطع وعدم كونه وسطًا

ثمّ إنّه قد وقع في كلام الشيخ تغمّده الله برحمته نفي الوسطيّة والدليليّة عن القطع[١]، وحيث إنّ توضيح ذلك يتوقّف على بيان المصطلح عليه في هذه الألفاظ، فنقول:

إنّ الوسط في اصطلاح المنطقيّين هو ما كان محمولًا في الصغرى وموضوعًا في الكبرى[٢]، وهو إمّا أن يكون واسطة في العروض، أو واسطة في الثبوت، وهو ما يكون نسبته إلى الأكبر المحمول في الكبرى من قبيل نسبة العلّة إلى المعلول، أو يكون واسطة في الإثبات، وهو ما يكون نسبته إلى الأكبر نسبة المعلول إلى العلّة، أو يكون نسبته إليه نسبة أحد المعلولين إلى المعلول الآخر، وكلّ واحد من هذه الأمور الأربعة يعبّر عنه في اصطلاحهم بـ«الحجّة» كما يعبّر عنه عندهم بـ«الوسط»[٣].

أمّا الدليل فهو على الظاهر عندهم مختصّ بالأوسط الذي يكون معلولًا للأكبر، أو يكون معه معلولين لعلّةٍ ثالثة[٤]*.

---

* **قلتُ**[٥]: وفي بعض التقريرات[٦] إبدال الواسطة في العروض

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣٠.

(٢) يُنظر: الإشارات والتنبيهات: ١/ ٢٦، والشفاء قسم المنطق: ٣/ ٧٨، وتحرير القواعد المنطقيّة في شرح الشمسيّة: ٧٤.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه.

(٤) يُنظر: تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الشمسيّة: ٤٦٠.

(٥) أرّخ المقرّر تغمّده الله برحمته هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «فلاحظ وتأمّل» ملحقًا بمباحث القطع السبت: (١٩ محرّم، سنة ١٣٥٨هـ).

(٦) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٧.

بالتلازم، وفيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ التلازم بين الشيئين لا بُدَّ أن يكون ناشئًا عن أحد الأمور الثلاثة، أعني كون الوسط علّة للأكبر، أو كونه معلولًا له، أو كونهما معلولين لعلّةٍ ثالثة.

ولعلّ مراده بالتلازم - كما صرّح به بعض آخر في تقريراته - هو خصوص ما إذا كان كلّ منهما معلولًا لعلّةٍ ثالثة[1]، والشاهد علىٰ ذلك هو أنَّه لم يذكر المعلولين لعلّةٍ ثالثة في أقسام العلّيّة.

وحينئذٍ لا تكون الأقسام إلّا ثلاثة، بخلاف ما ذكرناه[2] من كون «الوسط» واسطة في العروض -أعني عروض الأكبر للأصغر- فإنَّه لا يرجع إلىٰ أحد الأقسام المذكورة، وذلك مثل «التعجّب» بالنسبة إلىٰ عروض الضحك علىٰ الإنسان؛ فإنَّه يتألّف منه الشكل الأوّل، فيُقال: «إنَّ الإنسان متعجّب»، و«كلّ متعجّب ضاحك».

نعم، يمكن أن يُقال أنَّ مثل ذلك راجع أيضًا إلىٰ أحد الأقسام المذكورة، فإنَّ «التعجّب» علّة للضحك؛ إذ لا يُعقل أن يكون العرض معروضًا لعرض آخر كي يكون واسطة في عروض ذلك العرض الآخر علىٰ معروض العرض الأوّل، كما أنَّ تألّف القياس الذي هو الشكل الأوّل من أحد الأقسام الثلاثة لا يخلو من مسامحة، إذ لا بُدَّ في صحّة الشكل الأوّل من الحمل.

---

(١) يُنظر: أجود التقريرات: ٣/ ١٤.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٥٦) من هذا الجزء.

ومن الواضح مباينة العلّة لمعلولها ومباينة أحد المعلولين للمعلول الآخر فلا يتّجه الحمل، ولا بُدَّ أن يكون المراد من كون الوسط[1] علّةً أو معلولًا، أو كونه أحد المعلولين أنَّ مبدأ الاشتقاق يكون كذلك، بمعنىٰ أنَّ مبدأ اشتقاق الوسط يكون علّةً، أو معلولًا، أو أحد المعلولين بالنسبة إلىٰ مبدأ الاشتقاق في الأكبر.

ثمّ إنَّ حاصل الدليل بحسب اصطلاح المنطقيّين هو ما يتألّف منه الشكل الأوّل، وحاصل الدليل بحسب اصطلاح الأصوليّين هو الأعمّ منه وممّا جعله الشارع دليلًا كاشفًا عن متعلّقه أو عن حكم متعلّقه، ولأجل ذلك قسّموا الدليل إلىٰ العقليّ والشرعيّ.

ومرادهم بالأوّل مثل «قاعدة الملازمة»؛ فإنَّها يتألّف منها الشكل، فيقال: هذا قبيح عقلًا، وكلّ ما حكم العقل بقبحه يحكم الشرع بحرمته، فإنَّ القبح العقليّ علّة للحرمة الشرعيّة.

ومرادهم بالثاني الأمارات ونحوها من الظواهر والإجماع المنقول أو المحصّل؛ فإنَّه عندهم بمنزلة رواية صحيحة السند أو قطعيّة السند.

تحرير محلّ البحث

ثمّ بعد الفراغ عن بيان مصطلح المنطقيّين والأصوليّين ينبغي تحرير البحث في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل في القطع الطريقيّ

المقام الأوّل: في القطع الطريقيّ ولا ريب في عدم كونه دليلًا لا باصطلاح المنطقيّين، ولا باصطلاح الأصوليّين، وذلك واضح كما شرحناه[2] في الأصل.

---

(١) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الواسطة).

(٢) يُنظر: صفحة (٢٦١، و ٢٦٣، و٢٦٦) من هذا الجزء.

المقام الثاني في القطع الموضوعيّ

المقام الثاني: في القطع الموضوعيّ وهو بالنسبة إلىٰ متعلّقه يكون حاله حال القطع الطريقيّ، وبالنسبة إلىٰ الحكم المترتّب عليه، أو عليه وعلىٰ متعلّقه لا يكون دليلًا باصطلاح الأصوليّين، لعدم جعل الشارع لإثبات متعلّقه.

نعم، يمكن أن يكون دليلًا باصطلاح المنطقيّين، فيتألّف منه الشكل الأوّل، فيقال: «هذا مقطوع الملكيّة، وكلّ ما هو مقطوع يجوز الشهادة به»[1].

وينبغي أن يعلم أنَّ الكبرىٰ التي يتألّف منها القياس في القطع لا بُدَّ أن تكون هي عين الكبرىٰ المجعولة شرعًا، ففيما كان القطع تمام الموضوع فلا ريب في صحّة أخذ الكبرىٰ التي يكون القطع فيها منسوبًا إلىٰ المكلّف، فيُقال: أنا قاطع بملكيّة الدار - مثلًا -، وكلّ قاطع يجوز له الشهادة.

أمّا أخذ القطع منسوبًا إلىٰ المقطوع به بأن يُقال: «هذا مقطوع الخمريّة، وكلّ مقطوع الخمريّة نجس» -مثلًا- ففيه تأمّل؛ إذ هي -الكبرىٰ- لا تطابق الكبرىٰ المجعولة في صورة كون القطع تمام الموضوع؛ لأنَّ ظاهر الكبرىٰ المذكورة أنَّ الحكم بالنجاسة لاحق لمصاديق المقطوع الخمريّة، وليس الحكم في الكبرىٰ الشرعيّة كذلك؛ لأنَّه لا ريب بالمصاديق، وإنَّما يكون مترتّبًا علىٰ نفس القطع.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ المراد من كون القطع تمام الموضوع أنَّ الحكم

---

(١) أي هو ملحق بالقياس اللمّيّ؛ لأنَّ الموضوع بمنزلة العلّة لحكمه.

بالنجاسة -مثلًا- يكون على كلّ ما صدق عليه أنَّه مقطوع الخمريّة وإن كان هو خلًّا في الواقع، هذا في القطع الذي أخذ تمام الموضوع.

وأمّا ما أخذ جزء الموضوع، فلا بُدَّ أن يكون تألّف القياس منه بهذه الصورة: «هذا خمر مقطوع الخمريّة، وكلّ خمر مقطوع الخمريّة يجب الاجتناب عنه»، على ما شرحناه[1] في الأصل.

المقام الثالث في الأمارات ونحوها من الحجج الشرعيّة

المقام الثالث: في الأمارات ونحوها من الحجج الشرعيّة ولا ريب في كونها دليلًا باصطلاح الأصوليّين، أمّا باصطلاح المنطقيّين وصحّة تألّف الشكل الأوّل منها ففيه تفصيل، وهي أنَّها بالنسبة إلى نفس الواقع يكون حالها حال القطع الطريقيّ في عدم صحّة تألّف الشكل الأوّل منه، وأمّا بالنسبة إلى الحكم الظاهريّ فالكلام في صحّة تألّف الشكل الأوّل منها موقوف على المبنى في جعل الحكم الظاهريّ، فإن قلنا: إنَّه عبارة عن الحكم على طبق مؤدّى[2]، أو عبارة عن لزوم العمل بالأمارة كان حالها حال القطع الموضوعيّ بالنسبة إلى الحكم المترتّب عليه، فيصحّ أن يتألّف منها الشكل الأوّل.

وإن قلنا: إنَّه عبارة عن جعل الحجّيّة، بمعنى جعل الكشف كما سيأتي[3] شرحه إن شاء الله تعالى في كيفيّة جعل الطرق، كان حالها حال القطع الطريقيّ في عدم صحّة تألّف الشكل الأوّل منها، فلاحظ وتأمّل.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٦٨) من هذا الجزء.

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (مؤدّى الأمارة).

(٣) يُنظر: صفحة (٣٠٩) من هذا الجزء.

معنى الدليل في اصطلاح الأصوليّين والمنطقيّين

أمّا الدليل في اصطلاح الأصوليّين، فهو أوسع من كلّ من الحجّة والوسط والدليل في اصطلاح المنطقيّين؛ فإنَّه يشمل كلّ ما يكون حجّة ومثبتًا لواقع، سواء كان أحد هذه الأمور الأربعة أو كان أمرًا آخر مثل «خبر الواحد»، ومثل «البيّنة» ونحو ذلك من الحجج الشرعيّة.

نعم، حجّيّة ظواهر الألفاظ في إثبات المراد يمكن أن يُقال: إنَّها راجعة إلىٰ أحد الأقسام الأربعة، أعني ما يكون من قبيل الانتقال من المعلول إلىٰ العلّة، حيث إنَّ ثبوت الإرادة في نفس المتكلّم تكون علّة لإيراده ذلك اللفظ الظاهر في إرادة ذلك المعنىٰ.

وعلىٰ أيّ حال، فالقطع لا يصدق عليه الحجّة والدليل والوسط بأيّ معنىٰ من هذه المعاني، أمّا المعاني الاصطلاحيّة لأهل المنطق فواضح؛ لخروجه عن كلّ واحدٍ من الأقسام الأربعة المذكورة، فلا يصحّ أن يتألّف من القياس بأن يُقال: «هذا مقطوع الخمريّة أو الحرمة، وكلّ مقطوع الخمريّة أو الحرمة خمر أو حرام»؛ إذ ليس القطع بالنسبة إلىٰ الخمريّة أو الحرمة من قبيل الواسطة في العروض، ولا من قبيل العلّة، ولا من قبيل المعلول، ولا من قبيل أحد المعلولين.

وأمّا عدم كونه دليلًا بالمعنىٰ المصطلح لإرباب الأصول، فلأنَّ الدليل هو ما أوجب العلم بالمدلول، فلا يمكن أن ينطبق علىٰ العلم نفسه.

والذي أفاده (دام ظلّه العالي) في وجه ذلك هو أنّه لا[١] يُقال: «إنَّ هذا مقطوع الخمريّة، وكلّ مقطوع الخمريّة خمر»؛ إذ من الممكن خطأ القطع المذكور.

ويمكن الجواب عنه بأنَّ هذا القياس إنَّما يصدر من القاطع بالخمريّة، وهو لا يحتمل الخلاف، فلا يتأتّىٰ حينئذٍ احتماله الكذب في الكبرىٰ، فتأمّل.

والأولىٰ أن يُقال: إنَّ الدليل في اصطلاح الأصوليّين منحصر بالعقليّ والنقليّ، والمفروض أنَّ القطع خارج عنهما معًا، أمّا العقليّ فواضح؛ لما عرفت[٢] من انحصاره بالأربعة المذكورة، وأمّا النقليّ وهو الشرع فأوضح؛ لما عرفت[٣] من عدم[٤] في حجّيّة القطع.

هذا بالنسبة إلىٰ متعلّق القطع، ومنه يظهر عدم كونه دليلًا باصطلاح الأصوليّين بالنسبة إلىٰ حكم متعلّقه.

نعم، لمّا كان الحكم علىٰ مثل «الخمر» بأنّه حرام بمنزلة جعل الملازمة بين الخمر والحرمة كان القطع بالخمريّة ملازمًا للقطع بالحرمة، فقد يُتوهّم حينئذٍ أنَّ القطع بالخمريّة يكون دليلًا علىٰ الحرمة؛ لأنَّ القطع بأحد المتلازمين يُوجب القطع بالآخر، لكنَّه

---

(١) قوله: (لا) غير موجودة في نسخة (ب).

(٢) يُنظر: صفحة (٢٥٥، و٢٦١) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٥٥) من هذا الجزء.

(٤) كذا في الأصل، والمناسب: (عدم قابليّة الجعل).

توهّم فاسد؛ لأنَّ القطع بأحد المتلازمين إنَّما يُوجب القطع بالملازم الآخر إذا كانت الملازمة معلومة، والمفروض أنَّ العلم بالملازمة فيما نحن فيه هو عين العلم بالملازم الآخر، فيكون الحاصل أنَّ القطع بالخمريّة لا يُوجب القطع بالحرمة إلّا إذا كانت الحرمة معلومة من الخارج، وهو عبارة أخرىٰ عن أنَّ القطع بالخمريّة لا يُوجب القطع بالحرمة، بل لا بُدَّ في تحصيل العلم بالحرمة من أمر خارج، وهو دليلها الذي دلّ عليها، فتأمّل[1].

وبالجملة[2]: إنَّ الدليل في اصطلاح المنطقيّين هو الوسط الذي يكون معلولًا للأكبر أو ما يكون هو والأكبر معلولي علّة واحدة، والحجّة في اصطلاحهم شاملة لهما، ولما يكون علّة للأكبر، وما يكون من قبيل الواسطة في العروض، كما حقّقنا في محلّه[3] من الفرق بين الواسطة في العروض وما يكون من قبيل العلّة.

والدليل في اصطلاح الأصوليّين هو ما يكون حجّة شرعيّة لإثبات مؤدّاه، ومدلوله هو نفس مؤدّاه الذي هو متعلّقه، كـ«الظنّ» لو كان حجّة، وكـ«خبر الواحد»، و«البيّنة»، ونحو ذلك من أدلّة الأحكام أو الموضوعات، وظواهر الألفاظ أيضًا من هذا القبيل؛ فإنَّها حجّة في إثبات مدلولها، وإن صحّ أن نقول: إنَّها معلولات مدلولها، باعتبار

---

(١) من قوله: (ويمكن الجواب عنه) غير موجود في نسخة (ب).

(٢) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢١ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

(٣) يُنظر: (٢٥٦) من هذا الجزء، و٣/ ٢٨٨ من هذا الكتاب.

كون إرادة المعنىٰ علّة في ايجاد الألفاظ الدالّة علىٰ ذلك، إلّا أنّها مع ذلك لا تكون وسطًا في هيئة الشكل الأوّل*.

---

* **قلتُ**: الظاهر أنّه يمكن إبرازه بقالب الشكل الأوّل، بأن يُقال: هذا المعنىٰ ظاهر من اللفظ، وكلّ ما هو ظاهر من اللفظ مراد، فهذا المعنىٰ مراد، اللّٰهُمَّ إلّا أن يمنع من صحّة الكبرىٰ، فتأمّل.

[المبحث الثاني: في أقسام القطع]

المبحث الثاني في أقسام القطع

ثمّ إنَّ القطع تارةً يكون طريقًا صرفًا، بحيث إنَّه لا يكون ملحوظًا إلّا باللحاظ الآلي -أعني لحاظ كونه كاشفًا لما تعلّق به من حكم أو موضوع- وتارةً يكون مأخوذًا علىٰ نحو الموضوعيّة لحكم من الأحكام، وهذا علىٰ نحوين:

النحو الأوّل في القطع الموضوعيّ المأخوذ على نحو الصفتيّة

الأوّل: ما يكون مأخوذًا علىٰ نحو الصفتيّة، أيّ أنَّه يكون مأخوذًا في الموضوع بما أنَّه صفة قائمة بنفس القاطع، سواء قلنا: إنَّه من مقولة «الكيف» أو من مقولة «الفعل» أو من مقول «الانفعال»، بأن يكون المأخوذ في الموضوع هو تلك الصفة التي توجد في النفس المعبّر عنها في لسان أهل المعقول بالمعلوم الذاتيّ في قبال المعلوم الخارجيّ المعبّر عنه في لسانهم بالمعلوم بالعارض، وهو الذي تعلّقت به تلك الصفة وكانت تلك الصفة حاكية وكاشفة عنه.

وهذا تارةً يكون مأخوذًا علىٰ نحو تمام الموضوع بأن يكون الحكم مرتّبًا علىٰ تلك الصفة النفسانيّة، سواء كانت مطابقة للواقع أو كانت مخالفة له، وأخرىٰ يكون مأخوذًا علىٰ نحو جزء الموضوع، بأن يكون الحكم مرتّبًا علىٰ المجموع من تلك الصفة والواقع الذي تعلّقت به، فيكون مختصًّا بما إذا كانت تلك الصفة مطابقة للواقع.

النحو الثاني من القطع الموضوعيّ المأخوذ على نحو الطريقيّة

النحو الثاني: من القطع الموضوعيّ أن يكون مأخوذًا على نحو الطريقيّة، بأن يكون العلم المأخوذ في الموضوع مأخوذًا فيه بما أنَّه طريق إلىٰ متعلّقه، وحاكٍ وكاشف عنه، لا بما أنَّه صفة قائمة بنفس العالم، وهذا علىٰ الظاهر لا يكون إلّا علىٰ نحو جزء الموضوع؛ إذ لا يمكن مع أخذه علىٰ نحو الطريقيّة والكاشفيّة عن متعلّقه أن يكون بنفسه تمام الموضوع، فتأمّل.

وعليه، فتكون أقسام القطع الموضوعيّ ثلاثة، مضافًا إلىٰ القطع الطريقيّ الصرف، فتكون مجموع أقسام القطع حينئذٍ أربعة، وأمّا القطع الطريقيّ الصرف فلا يمكن أن يكون دليلًا علىٰ متعلّقه، لا في اصطلاح المنطقيّين، ولا في اصطلاح الأصوليّين.

أمّا الأوّل فواضح؛ لعدم كونه معلولًا له، كما أنَّهما ليسا معلولين لعلّة ثالثة.

وأمّا الثاني فلأنَّ الدليل في اصطلاح[1] بعد قيام الدليل علىٰ اعتباره وحجّيّته يكون موجبًا لإثبات متعلّقه، بحيث إنَّه يكون موجبًا لحصول العلم بمتعلّقه ولو تنزيلًا.

ومن الواضح أنَّ العلم بنفسه لا يمكن أن يكون موجبًا لحصول العلم بمتعلّقه، كما أنَّ القطع المذكور، لا يمكن أن يقع وسطًا في الشكل الأوّل لا بالنسبة إلىٰ متعلّقه، ولا بالنسبة إلىٰ حكم متعلّقه؛ إذ ليس هو علّة لذلك ولا واسطة في العروض بالنسبة إليه، فلا يصحّ

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (اصطلاح الأصوليّين).

أن يُقال: «هذا مقطوع الخمريّة، وكلّ ما هو مقطوع الخمريّة خمر»، ولا «هذا مقطوع الخمريّة، وكلّ ما هو مقطوع الخمريّة يحرّم شربه»؛ إذ بعد كون القطع طريقًا صرفًا تكون الخمريّة والحرمة من لواحق ذات الخمر واقعًا، لا من لواحق مقطوع الخمريّة.

وبعبارة أخرىٰ: أنَّه بعد أخذ القطع طريقًا صرفًا تكون الكبرىٰ القائلة بأنَّ كلّ ما هو مقطوع الخمريّة خمر أو حرام كاذبة؛ إذ ليس كلّ ما هو مقطوع الخمريّة خمرًا واقعًا، ولا أنَّه حرام واقعًا؛ لجواز أن يكون ذلك الذي قطع بأنَّه خمر خلًّا، فلا يكون خمرًا واقعيًّا، ولا يكون حرامًا واقعًا.

هذا حال القطع الطريقيّ الصرف.

وأمّا القطع الموضوعيّ، فهو لا يمكن أن يكون دليلًا في اصطلاح الأصوليّين؛ لأنَّ الدليل في اصطلاحهم ما كان موجبًا لإثبات مؤدّاه ومتعلّقه، والمفروض أنَّ القطع الموضوعيّ لا يكون مثبتًا لمؤدّاه ومتعلّقه.

نعم، إنَّه يكون مثبتًا للحكم الذي أخذ في لسان الدليل مترتّبًا عليه، وبهذا الاعتبار يصحّ جعله وسطًا في الشكل الأوّل؛ فإنَّه بعد فرض أنَّ الشارع رتّب وجوب أداء الشهادة علىٰ العلم بالمشهود به كـ«الملكيّة المعلومة»، يصحّ أن يُقال: إنَّ الملكيّة معلومة، وكلّ ما هو معلوم يجب أداء الشهادة فيه، أو أنَّه بعد فرض أنَّ الشارع رتّب حرمة الشرب علىٰ معلوم الخمريّة يصحّ أن يُقال: هذا معلوم الخمريّة، وكلّ ما هو معلوم الخمريّة يحرّم شربه، فهذا يحرّم شربه،

وتكون الكبرىٰ هي نفس ذلك المجعول الشرعيّ الذي هو عبارة عن نفس الحكم الكلّيّ الذي رتّبه الشارع علىٰ القطع إمّا بنحو تمام الموضوع أو بنحو جزئه.

إمكان كون القطع الموضوعيّ وسطًا في الشكل الأوّل

فقد تلخّص لك: أنَّ القطع بجميع أقسامه من الطريقيّة الصرفة، والموضوعيّة الصفتيّة، والموضوعيّة الطريقيّة، سواء كان تمام الموضوع أو جزء الموضوع لا يمكن أن يكون حجّة ودليلًا باصطلاح الأصوليّين، وأمّا كونه وسطًا في الشكل الأوّل، فالقطع الطريقيّ الصرف لا يمكن فيه ذلك.

نعم، القطع الموضوعيّ بجميع أقسامه يمكن أن يقع وسطًا في الشكل الأوّل، لكن لا بالنسبة إلىٰ متعلّقه، بل بالنسبة إلىٰ الحكم المترتّب عليه وحده، كما في القطع الذي أخذ تمام الموضوع، أو الحكم المترتّب عليه وعلىٰ متعلّقه كما في القطع المأخوذ جزء الموضوع.

إمكان قيام الأمارات الشرعيّة مقام القطع الطريقيّ

ثمّ إنَّ القطع الطريقيّ الصرف يمكن أن تقوم الأمارات الشرعيّة بدليل اعتبارها وحجّيّتها مقامه، حيث إنَّ الشارع لو رتّب النجاسة علىٰ البول الواقعيّ -مثلًا- وقامت الأمارة علىٰ أنَّ هذا المائع بولٌ، ودلّ الدليل علىٰ أنَّ الشارع جعل تلك الأمارة حجّة، أمّا ابتداءً، أو أنَّ حجّيّتها منتزعة من أمره بلزوم العمل علىٰ طبقها - علىٰ ما سيأتي[1] إن شاء الله تعالىٰ توضيحه- كان دليل حجّيّة تلك الأمارة حاكمًا حكومة ظاهريّة علىٰ الدليل الأوّليّ الذي أثبت النجاسة

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٠٩) من هذا الجزء.

للبول الواقعيّ لكونه موجبًا لتوسعة ذلك الموضوع، وأنَّه الأعمّ من البول الواقعيّ، أو ما قامت الأمارة علىٰ بوليّته، وبواسطة هذه الحكومة وهذا التعميم تكون الأمارة المذكورة قائمة مقام القطع بكون ذلك المائع بولًا في كونه كاشفًا عن بوليّته، وموحيًا لترتيب الأثر عليها، وهو النجاسة ووجوب الاجتناب من دون فرق بينها، سوىٰ أنَّ كاشفيّة القطع عن ذلك كانت ذاتيّة له، لا بجعل جاعلٍ، بخلاف كاشفيّة الأمارة؛ فإنَّها تكون بجعل الشارع.

وهذا الفرق بينهما هو المصحّح لإطلاق الدليل في اصطلاح الأصوليّين علىٰ الأمارة دون القطع، أمّا عدم إطلاقه علىٰ القطع، فقد عرفت[1] وجهه، وأمّا صحّة إطلاقه علىٰ الأمارة فلأنَّها بعد ذلك الجعل الشرعيّ تكون مثبتة لمتعلّقها ومؤدّاها الذي هو بوليّة ذلك المائع، وموجبة لتعلّق العلم به ولو تنزيلًا وتعبّدًا من الشارع.

نعم، لا تكون تلك الأمارة وسطًا في الشكل الأوّل، فلا يُقال: «هذا المائع قامت الأمارة علىٰ بوليّته، وكلّ ما قامت الأمارة علىٰ بوليّته فهو بول»، فإنّه وإن صحّ تأدية ذلك بصورة الشكل الأوّل، إلّا أنَّه ليس ذلك من قبيل الشكل الأوّل حقيقةً، لعدم كون مؤدّىٰ الأمارة علّة أو معلولًا أو واسطة في العروض، لا بالنسبة إلىٰ ما تعلّقت به الأمارة ولا بالنسبة إلىٰ حكمه*.

---

* **قلتُ** توضيح ذلك: إنَّ الكبرىٰ المذكورة في هذا الشكل غير صحيحة، سواء كان المراد بالبول المحمول فيها هو البول الواقعيّ

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٦١) من هذا الجزء.

الحقيقيّ، أو كان المراد به البول الواقعيّ التنزيليّ الذي هو عبارة أخرىٰ عن لزوم ترتيب آثار البوليّة عليه.

أمّا الأوّل فواضح؛ إذ ليس ما قامت الأمارة علىٰ بوليّته يكون بولًا حقيقةً.

وأمّا الثاني، فلأنَّ هذه الكبرىٰ إنَّما تصحّ لو كانت هي المجعول الشرعيّ في باب الأمارات، بأن يكون جعل حجّيّة الأمارة عبارة عن الحكم منه علىٰ ما أدّت إليه بحكم علىٰ طبقها.

وبعبارة أخرىٰ: يكون مفاد حجّيّتها جعل حكم علىٰ طبقها كما هو مناسب القول بالموضوعيّة؛ فإنَّه حينئذٍ تكون تلك الكبرىٰ صحيحة، ويكون حال الأمارة بالنسبة إلىٰ ذلك الحكم حال القطع الموضوعيّ بالنسبة إلىٰ الحكم المترتّب عليه في صحّة جعله وسطًا في إثبات ذلك الحكم، لكونه حينئذٍ بالنسبة إلىٰ ذلك الحكم من قبيل العلّة بالنسبة إلىٰ معلولها.

أمّا لو قلنا -كما هو الحقّ- بأنَّه ليس لنا إلّا دليل حجّيّة الأمارة الذي هو ليس إلّا عبارة عن جعلها كاشفة عنه بمنزلة القطع، فلا تكون إلّا مثبتة لمتعلّقها من دون أن تكون وسطًا له، فتأمّل.

والفرق بينه وبين القطع الموضوعيّ في مثل «هذا مقطوع الخمريّة، وكلّ ما هو مقطوع الخمريّة حرام»، هو أنَّ الكبرىٰ في القطع الموضوعيّ هي نفس المجعول الشرعيّ، فإذا ضمّت إليها الصغرىٰ الوجدانيّة انتجت ثبوت المجعول الشرعيّ للأصغر، بخلاف الأمارة الشرعيّة، فإنَّ الكبرىٰ القائلة كلّ ما قامت الأمارة علىٰ خمريّته فهو حرام ليست بنفسها هي

المجعول الشرعيّ، وإنَّما المجعول الشرعيّ هو حجّيّة الأمارة وكشفها عن مؤدّاها، وإن صحّ لنا أن نقول: إنَّ ما أدّت إليه الأمارة فهو حرام بنحو من التسامح، ولأجل ذلك قلنا: إنَّه يتألّف منها الشكل الأوّل صورةً، لا حقيقةً.

ثمّ إنَّ ما أفاده (دام ظلّه العالي) من كون القطع الموضوعيّ الطريقيّ لا يُعقل أن يكون تمام الموضوع محتاج إلىٰ التأمّل؛ إذ الظاهر أنَّه لا مانع من ذلك كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ في ملحقات صفحة (١٣)[1].

ولكنّ الذي ظهر منه (دام ظلّه) أنَّ القطع الصفتيّ لا بُدَّ أن يكون مأخوذًا علىٰ نحو تمامّ الموضوع، وأنَّ الذي يمكن أن يكون جزء الموضوع وتمام الموضوع إنَّما هو القطع المأخوذ علىٰ نحو الطريقيّة.

إمكان وقوع القطع الموضوعيّ وسطًا في الشكل الأوّل

ثمّ إنَّ ما أفاده (دام ظلّه) من وقوع القطع المأخوذ جزء الموضوع وسطًا في الشكل الأوّل المؤلّف لإثبات ذلك الحكم الذي أخذ القطع جزءًا من موضوعه محتاج إلىٰ التأمّل أيضًا، إذ الظاهر أنَّه لو فرض أنَّ الشارع رتّب حرمة شرب الخمر علىٰ الخمر المعلوم علىٰ وجه يكون العلم أحد جزئيّ الموضوع، ويكون جزؤه الآخر هو البول الواقعيّ، لا يمكن أن يُقال: «هذا معلوم الخمريّة، وكلّ ما هو معلوم الخمريّة حرام»؛ إذ الحرمة لم تكن مترتّبة علىٰ ما هو معلوم الخمريّة، بل علىٰ الخمر الواقعيّ المعلوم الخمريّة، فإنَّ تحقّق هذا الجزء -وهو العلم بالخمريّة- وإن كان موجبًا لإحراز الجزء الآخر وهو الخمريّة الواقعيّة، إلّا أنَّ الكبرىٰ القائلة كلّ ما هو معلوم الخمريّة فهو حرام غير صحيحة إلّا بأن يضمّ إلىٰ

(١) يُنظر: صفحة (٣١٢) من هذا الجزء.

الموضوع جزؤه الآخر، بأن يُقال: «كلّ خمر واقعيّ يكون معلوم الخمريّة فهو حرام»، وحينئذٍ فيختلف الأوسط المحمول في الصغرىٰ مع الأوسط الموضوع في الكبرىٰ إطلاقًا وتقييدًا.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّه في الصغرىٰ أيضًا مقيّد، فإنَّ حاصل هذا الشكل هو أنَّ هذا خمر واقعيّ معلوم الخمريّة، وكلّ ما هو خمر واقعيّ معلوم الخمريّة فهو حرام، ويكون إحراز تحقّق أحد جزئي المحمول في الصغرىٰ -وهو العلم بالوجدان- وإحراز جزئه الآخر وهو الخمر الواقعيّ بهذا الجزء الوجدانيّ؛ لأنَّ من تحقّق في حقّه العلم بأنَّ هذا خمر فقد أحرز أنَّ هذا خمر واقعيّ، فيصحّ له أن يُقال: هذا خمر واقعيّ معلوم الخمريّة.

وأمّا الكبرىٰ، فهو[1] مسلّمة علىٰ الفرض؛ لأنَّ المفروض أنَّها هي الحكم الكلّيّ الصادر من الشارع المقدّس.

ومن الواضح أنَّ هذا التقريب لا يتأتّىٰ في القطع الطريقيّ الصرف؛ إذ لا يمكن أن يُقال: هذا خمر واقعيّ معلوم الخمريّة، وكلّ ما كان خمرًا واقعيًّا معلوم الخمريّة خمر، أو يجب الاجتناب عنه.

أمّا الأوّل فواضح؛ لأنَّ ضمّ عنوان معلوم الخمريّة إلىٰ الخمر الواقعيّ لا معنىٰ لجعله وسطًا في إثبات الخمر الواقعيّ، فإنَّ الحكم علىٰ هذا المائع بأنَّه خمر واقعيّ حاصل بنفس الصغرىٰ، فلا معنىٰ لجعله نتيجة من ضمّ تلك الصغرىٰ إلىٰ هذه الكبرىٰ.

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (فهي).

في القطع المأخوذ موضوعًا من جهة موضوعه وحكمه

ثمّ إنَّ[1] القطع المأخوذ موضوعًا إن كان متعلّقًا بحكم فلا يُعقل أن يكون موضوعًا لنفس ذلك الحكم؛ لأنَّ ذلك خلاف المفروض من كون القطع متعلّقًا بذلك الحكم، حيث إنَّ ذلك يقتضي كونه أجنبيًّا عن المدخليّة في ذلك الحكم، فكونه دخيلًا فيه يكون خلفًا لما هو المفروض، وإن كان متعلّقًا بموضوع فلا يُعقل أن يكون الحكم المترتّب علىٰ ذلك القطع لاحقًا لنفس ذلك الموضوع؛ لأنَّ ذلك خلاف ما فرض من كون القطع المذكور له المدخليّة في ذلك الحكم المترتّب عليه، بل لا بُدَّ حينئذٍ من كون الحكم المترتّب علىٰ ذلك القطع لاحقًا للعلم، إمّا علىٰ نحو تمام الموضوع أو علىٰ نحو جزء الموضوع.

ثمّ إنَّ القطع الموضوعيّ يمكن أن يكون ترتّب الحكم عليه مطلقًا، بمعنىٰ أنَّ مطلق القطع من حيث السبب والشخص يكون هو موضوع الحكم كما يمكن أن يكون مقيّدًا بسبب خاصّ أو علىٰ نحو خاصّ حسب دلالة الدليل الدال علىٰ أخذه في موضوع ذلك الحكم.

ولا يخفىٰ أنَّ الشيخ قدس سره في أثناء كلامه علىٰ القطع الموضوعيّ وأنَّ المتّبع هو لسان دليل الحكم المترتّب عليه من حيث

وأمّا الثاني فلأنّه خلاف الفرض، حيث إنَّ وجوب الاجتناب لم يرتّبه الشارع علىٰ معلوم الخمريّة، وإنّما رتّبه علىٰ الخمر نفسه، فيكون ضمّ المعلوم إليه لغوًا صرفًا لا طائل تحته.

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٢ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

التوسعة والتضيّق والإطلاق والتقييد قال: «وقد يدلّ دليل ذلك الحكم علىٰ ثبوته للشيءِ بشرط حصول القطع به من سببٍ خاصٍّ أو شخصٍ خاصّ، مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريّين[١] من عدم جواز العمل في الشرعيّات بالعلم غير الحاصل من الكتاب والسنّة كما سيجيء...»[٢] إلخ، ولا يخفىٰ أنَّ هذا المثال أجنبيّ عمّا هو محلّ كلامه من القطع الموضوعيّ، بل هو من قبيل القطع الطريقيّ.

والوجه في تقييد الحكم المذكور بكون القطع به حاصلًا من هذا السبب الخاصّ، هو أن يُقال: إنّا قد حقّقنا في محلّه[٣] أنَّ انقسام المكلّف إلىٰ العالم بالحكم والجاهل يكون متأخّرة[٤] في الرتبة عن نفس ذلك الحكم الذي يكون متعلّقًا لذلك العلم أو الجهل، وحينئذٍ فلا يمكن أن يكون الحكم بالقياس إلىٰ هذين القسمين مطلقًا أو مقيّدًا إطلاقًا، أو تقييدًا لحاظيًّا، ولكنّ الحكم في نفسه وفي مقام الثبوت لا بُدَّ أن يكون متّصفًا بأحد الأمرين من كونه غير مختصّ بخصوص أحد هذين القسمين، أو أنَّه مختصّ بخصوص أحدهما.

أمّا في مقام الإثبات، فيمكن أن يجعل الحكم في ذلك المقام شاملًا لكلّ واحدٍ منهما بنتيجة الإطلاق، بأن يكون هناك جعل ثانٍ من قبيل متمّم الجعل الأوّل، ويكون ذلك الجعل الثاني متضمّنًا

---

(١) كالمحدِّثين: الأمين الأستراباديّ، والسيّد نعمة الله الجزائريّ وغيرهما.

(٢) فرائد الأصول: ١/ ٣٢.

(٣) يُنظر: ١/ ٣٦٠، وما بعدها من هذا الكتاب.

(٤) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (متأخّرًا).

لتوسعة ذلك الحكم وتعميمه لكلّ من القسمين المذكورين، كما ادّعاه صاحب الحاشيّة من تواتر الأخبار علىٰ مشاركة العالم والجاهل بالأحكام[1]، فإنّا وإن لم نعثر علىٰ تلك الأخبار، إلّا أنَّ ذلك التعميم قطعيّ غير محتاج إلىٰ دلالة الأخبار، فإذا تمّ لنا ما ذكرناه من تعميم الحكم للعالم والجاهل بما هو نتيجة الإطلاق، فيمكن أيضًا أن نجعل الحكم مقيّدًا بخصوص العالم بنتيجة التقييد بأن يقوم عندنا دليل علىٰ اختصاص الحكم بخصوص العالم به، كما في مسألة الجهر والإخفات والقصر والإتمام، وإذا صحّ جعل الحكم مختصًّا بخصوص القاطع به ولو بنحو نتيجة التقييد صحّ أن يكون مقيّدًا بقاطع خاصّ، أو مقيّدًا بخصوص القطع الناشئ عن السبب الفلانيّ دون الناشئ عن السبب الآخر. هذا ما أفاده (دام ظلّه العالي) حسبما فهمته منه*.

---

* **قلتُ**[2]: الظاهر أنَّه لا بُدَّ من الجعل الثاني ليتمّ التعميم، وكون الاشتراك قطعيًّا لا يكفي في تحقّق متمّم الجعل الذي يتوقّف عليه تعميم المجعول الأوّل، اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّا نستكشف من قطعيّة الاشتراك تحقّق الجعل الثانويّ المتمّم للجعل الأوّليّ.

ويمكن أن يُقال: إنَّ التعميم المذكور لا يحتاج إلىٰ جعل ثانٍ، بل يكفي مجرّد جعل الحكم الأوّليّ؛ فإنَّه وإن لم يمكن فيه الإطلاق

---

(١) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٢/ ٧١٩، وما بعدها.

(٢) أرّخ المقرّر تلقّي هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: (تحته) ملحقًا بمباحث القطع الاثنين: (٢١ محرّم، ١٣٥٨هـ).

اللحاظيّ؛ لتأخّر كلّ من العلم والجهل المتعلّقين بالحكم عن نفس ذلك الحكم -من دون فرق في ذلك بين مقام الثبوت ومقام الإثبات- فلا وجه لما قد يُتوهّم من إمكان الإطلاق في مقام الثبوت، إلّا أنَّ الحكم بنفسه يكون متحقّقًا قهرًا في كلّ من الموردين، ونعبّر عن ذلك بالإطلاق الذاتيّ من دون حاجة في ذلك إلىٰ جعل ثانٍ.

وذلك كما يشاهد في أوامر الموالي بالنسبة إلىٰ من لهم الأمر عليه؛ فإنَّهم لا يحتاجون في شمولها لكلّ من العالم والجاهل إلىٰ جعل ثانٍ؛ إذ ليس في مثل تلك الأوامر إجماع ونحوه علىٰ الاشتراك كي يستكشف منه الجعل الثاني المتمّم للجعل الأوّل، وما ذلك إلّا من جهة ما ذكرناه من الإطلاق الذاتيّ وكون إمكان الإطلاق تابعًا لإمكان التقييد مسلّم، إلّا أنَّ ذلك في الإطلاق اللحاظيّ، بمعنىٰ أنَّه إنَّما يمكن الإطلاق اللحاظيّ إذا كان التقييد اللحاظيّ ممكنًا.

أمّا الإطلاق الذاتيّ المعبّر عنه بالإطلاق القهريّ، فلا يكون إمكانه متوقّفًا علىٰ إمكان التقييد، بل إنَّ تحقّقه لازم قهريّ، لعدم إمكان التقييد، بمعنىٰ أنَّه بعد فرض عدم إمكان تقييد الحكم بخصوص صورة العلم وعدم إمكان تقييده بصورة الجهل به، فلا محيص من القول بكونه ثابتًا للذات في كلّ من الموردين، لا بمعنىٰ أنَّ كلًّا من حالتي العلم والجهل تكون مشمولة للحكم، بحيث يكون الحكم واردًا علىٰ كلّ من الحالتين الذي هو محصّل الإطلاق اللحاظيّ في مقام الثبوت؛ لأنَّ ذلك محال، كالتقييد بإحدىٰ الحالتين، بل بمعنىٰ أن يكون الحكم واردًا علىٰ الذات

التي لا يمكن أن يلاحظ فيها شيء من الحالتين.

وبعبارة أخرىٰ يكون الحكم واردًا علىٰ الذات، وفي مرتبة وروده عليها وتعلّقه بها لا يمكن أن تلاحظ مقيّدة بشيء من تلك الحالتين، بل لا يكون الملحوظ في تلك المرتبة إلّا نفس الذات المعرّاة قهرًا عن لحاظ التقييد بكلّ من الحالتين، ويتعلّق الحكم بتلك الذات، ويكون كلّ من العلم والجهل من الطوارئ والعوارض اللاحقة لتلك الذات واقعًا بعد مرتبة تعلّق الحكم بها، ولازم ذلك وجود الحكم علىٰ الذات في المرتبة السابقة علىٰ كلّ من مرتبة العلم والجهل، ويكون وجود الحكم في المرتبة السابقة كافيًا في لزوم الجري علىٰ طبقه والتحرّك نحوه، وإن كان هذا الحكم العقليّ -أعني لزوم الجري علىٰ طبقه- متأخّرًا في الرتبة عن ذلك، بل إنَّ لزوم الجري علىٰ طبق الحكم لا بُدَّ أن يكون متأخّرًا في الرتبة عن نفس الحكم، وذلك واضح لا ريب فيه.

وبالجملة: تكون الذات في حال العلم بالحكم متعلّقة لذلك الحكم لكن في المرتبة السابقة علىٰ العلم، كما أنَّها بالنسبة إلىٰ الجهل كذلك.

ومن الواضح أنَّ ذلك كافٍ في لزوم الجري علىٰ طبق الحكم لتحقّق الحكم وثبوته، غايته أنَّه ثابت للذات في المرتبة السابقة علىٰ مرتبة كونه متعلّقًا للعلم والجهل بذلك الحكم، بمعنىٰ أنَّ مرتبة الحكم قبل مرتبة العلم والجهل المتعلّقين به، وذلك لا يكون موجبًا لخروج الذات عن كونها موضوعًا ومتعلّقًا لذلك الحكم في حالتي العلم والجهل، وذلك هو

ما ذكرناه[1] من الإطلاق الذاتيّ القهريّ.

ولعمري إنَّه في الحقيقة ليس بإطلاق، لكنَّه في حكم الإطلاق من حيث النتيجة، ولأجل ذلك نقول: إنَّ شمول الحكم لكلّ من الحالتين ليس بالإطلاق، بل هو بنتيجة الإطلاق، وذلك كلّه نتيجة عدم إمكان التقييد بكلّ من حالتي الجهل والعلم.

وحاصله: إنَّا إنَّما نحتاج إلىٰ الإطلاق في الحالات التي يكون موضوع الحكم قابلًا للانقسام إليها في مرتبة تعلّق الحكم به، أمّا ما لا يكون قابلًا لذلك، بل كان من طوارئ الحكم، فلا حاجة في تحقّق الحكم في مورده إلىٰ الإطلاق، بل يكون تعلّق الحكم بذات الموضوع كافيًا في ثبوت الحكم في مورده، فإنَّ تحقّق الحكم في مورده عبارة أخرىٰ عن كونه من طوارئ الحكم، غايته أنَّ تحقّق الحكم في مورده يكون سابقًا في الرتبة علىٰ عروضه لما هو موضوع الحكم، فلا حاجة إلىٰ الإطلاق.

أمّا في صورة العلم فواضح، وأمّا صورة الجهل، فلأنَّا لا يمكننا الالتزام بكونه رافعًا للتعميم إلّا بدليل يدلّ علىٰ ذلك.

في مفاد نتيجة الإطلاق التقييد

ومن ذلك تعرف أنَّ ما أورده تدثُّ علىٰ الشيخ تدثُّ في التمسّك علىٰ التوصّليّة بالإطلاق من أنَّ التقييد إذا لم يكن ممكنًا لم يكن الإطلاق أيضًا ممكنًا.

ولا يخفىٰ أنَّ توجيه نتيجة الإطلاق بهذا الذي ذكرناه هنا ليس براجع

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٧٦) من هذا الجزء.

إلىٰ ما نقلناه[١] عن بعض الأجلّة[٢] في مسألة التعبّديّ والتوصّليّ من إمكان الإطلاق اللحاظيّ بجعل مورد الحكم هو الذات الملازمة للعلم والجهل؛ فإنَّه لا دخل له بهذا الذي ذكرناه من الإطلاق القهريّ، وقد بيّنا بطلان ذلك التوجيه هناك[٣] بما لا حاجة إلىٰ نقله هنا، فراجعه وتأمّل.

وأمّا ما أفاده الأستاذ الأعظم تدّثُ هنا، وفي باب التعبّديّ والتوصّليّ[٤] من بناء نتيجة الإطلاق علىٰ الجعل الثانويّ المتمّم للجعل الأوّليّ فهو قابل للتأمّل؛ فإنَّه بعد أن فرضنا عدم إمكان الإطلاق لعدم إمكان التقييد لتأخّر العلم بالحكم عن نفس الحكم، ماذا يكون المراد من ذلك الجعل الثانويّ، فإن كان هو مجرّد الإخبار والحكاية عن أنَّ الحكم ثابت في كلتا الحالتين، ففيه: أنَّ ذلك عبارة أخرىٰ عن الأخبار يكون الحكم مطلقًا بالقياس إلىٰ كلتا الحالتين، وقد فرضنا عدم إمكانه.

وإن كان المراد به هو جرّ ذلك الحكم الواقع قبل مرتبة الجهل والعلم إلىٰ المرتبة المتأخّرة عن مرتبة الجهل والعلم، ففيه أنَّ ذلك محال؛ لأنَّ ما هو في مرتبة العلّة كيف يمكن سحبه إلىٰ مرتبة المعلول؟

وإن كان المراد هو جعل حكم في هذه المرتبة مماثل للحكم السابق في المرتبة السابقة، ففيه:

---

(١) يُنظر: ١/ ٣٧٣ من هذا الكتاب، وبدائع الأفكار في الأصول: ٣٩٠.

(٢) يُنظر: بدائع الأفكار في الأصول: ٣٩٠.

(٣) يُنظر: ١/ ٣٧٣ من هذا الكتاب.

(٤) يُنظر: ١/ ٣٧١ من هذا الكتاب.

أوّلًا: أنَّ ذلك خلاف ما هو المشاهد بالوجدان من الأوامر العرفيّة وغيرها.

وثانيًا: أنَّه يلزمه اجتماع المتماثلين، وتعدّد الرتبة لا ينفع في دفع غائلة اجتماعهما، وإلّا لصحّ ذلك في ضدّ ذلك الحكم بأن يُقال: إذا علمت أو جهلت بحرمة شرب الخمر -مثلًا- وجب عليك شربه.

وثالثًا: أنَّا لو سلّمنا ذلك لكان خارجًا عمّا نحن بصدده من العلم الطريقيّ بالنسبة إلىٰ الحكم الذي تعلّق به، بل يكون من قبيل كون القطع الطريقيّ المتعلّق بحكم موضوعًا لحكم آخر، وذلك خارج عمّا نحن فيه من تصحيح إطلاق الحكم بالنسبة إلىٰ الجهل والعلم الطريقيّ المتعلّقين به.

ورابعًا: أنَّ هذا الحكم المجعول في مرتبة العلم والجهل أيضًا يكون متعلّقًا لكلّ من الجهل والعلم، فيعود فيه الإشكال، ويلزم التسلسل.

ثمّ إنَّه ممّا شرحناه من إمكان إطلاق الحكم بالنسبة إلىٰ حالتي الجهل والعلم المتعلّقين به الذي عبّرنا عنه بالإطلاق الذاتيّ القهريّ يظهر لك الوجه في إمكان تقييده بالعلم؛ إذ ليس المراد به ما هو ظاهره من التقييد اللحاظيّ ولا جرّ الحكم السابق علىٰ مرتبة العلم إلىٰ المرتبة المتأخّرة عن العلم، ولا جعل حكم مماثل للحكم السابق، بل المراد به هو الجعل الثاني الذي يكون مرجعه إلىٰ رفع الحكم عن الجاهل به الذي اقتضاه الإطلاق الذاتيّ رفعًا واقعيًّا؛ كي لا يكون راجعًا إلىٰ الحكم الظاهريّ المستفاد من مثل «حديث الرفع»[1].

(١) يُنظر: ١/ ٤٢٨ من هذا الكتاب.

وبالجملة: يكون الرفع فيما نحن فيه نظير النسخ في كونه رفعًا للحكم رفعًا واقعيًّا، ويكون دليل ذلك الرفع حاكمًا على الدليل الأوّل المثبت للحكم على الذات حكومة واقعيّة.

لا يُقال: لو كان الأمر كذلك لأشكل الحال في صورة تحقّق العلم بالحكم؛ فإنَّه لا بُدَّ أن يكون مسبوقًا بالجهل الموجب للقطع بعدم الحكم، وحينئذٍ فكيف يتصوّر العلم بذلك الحكم؛ إذ لا متعلّق له حينئذٍ؟![1]

لأنّا نقول: إنَّ حصول العلم بالحكم بواسطة العثور على دليله يكون قهريًّا، ويكفي في تصوّر متعلّق ذلك العلم في مرتبة حدوث العلم المزبور مجرّد كون ذلك الحكم لاحقًا لنفس الذات؛ إذ لا يكون المكلّف في تلك المرتبة -أعني مرتبة حدوث علمه- ملتفتًا إلى أنَّه قبل حدوث هذا العلم له كان جاهلًا، وأنَّ جهله موجب لعدم الحكم، فتأمّل.

وإن شئت قلت: إنَّ تعلّق العلم بالحكم لا يحتاج إلى أزيد من تقدّمه على العلم رتبةً، والتقدّم الرتبيّ حاصل؛ لما عرفت[2] من تعلّق الحكم بالذات في المرتبة السابقة على العلم والجهل.

نعم، أقصى ما في البين أنَّ الجهل الموجب لسقوط الحكم كان متقدّمًا زمانًا على العلم بالحكم، وهذا غير مضرّ، فإنَّ تقدّم عدم الحكم زمانًا على العلم بذلك الحكم لا يخلّ بتقدّم الحكم رتبة على العلم المذكور، وأمّا كيفيّة تبليغ الجاهلين بهذا الحكم مع أنَّهم لا حكم لهم، فيمكن أن

---

(١) يُنظر: بحر الفرائد في شرح الفرائد: ٧/ ٢٥١.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٧٧) من هذا الجزء.

يكون بتبليغ نفس الحكم أوّلًا، ثمّ بعد ذلك يرفعه عن خصوص من كان جاهلًا به، إمّا بعد العمل أو قبله، فتأمّل.

هذا ما يمكن أن يُقال في تصوير كون رفع الحكم عن الجاهل موجبًا لنتيجة تقييد الحكم بالعالم من باب نتيجة التقييد، لا من باب التقييد الابتدائيّ.

في توجيه اختصاص الأحكام بالعلم الحاصل من الكتاب والسنّة

وكذلك الحال فيما لو أريد تخصيصه بخصوص القطع من طريق خاصّ كما نُسِب[1] إلىٰ الأخباريّين، فإنَّ توجيهه بما أفاده تدّ[2] يحتاج إلىٰ جعل ثانٍ، لكن يكون مرجعه إلىٰ رفع الحكم عمّن حصّله لا من ذلك الطريق الخاصّ، وهذا هو حاصل توجيه مقالتهم ممّا أفاده تدّ.

نعم، يتوجّه عليه ما ستأتي الإشارة إليه[3] من أنَّ لازم ذلك هو كون العالم بالحكم لا من ذلك الطريق الخاصّ أسوء حالًا من الجاهل؛ لثبوت ذلك الحكم في حقّ الجاهل مع عدم ثبوته في حقّ العالم به، لا من ذلك الطريق الخاصّ.

ولا يرد علىٰ التوجيه المذكور ما قد يتوهّم من أنَّه لو فرض حصول القطع بذلك الحكم، لا من الطريق المخصوص الذي هو الكتاب والسنّة يلزم منه الخلف[4]؛ لكونه قاطعًا بالحكم، مع أنَّ الحكم مختصّ بغير

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣١، وما بعدها.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٨٤) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: فوائد الأصول: ١/ ٥١، وما بعدها.

ذلك المورد، لوضوح الجواب عن ذلك التوهّم؛ إذ لا خلف في البين، وإنَّما أقصىٰ ما في البين أن يكون قطعه بذلك الحكم جهلًا مركّبًا.

ثمّ إنّا كنّا أوردنا علىٰ التوجيه المذكور بما حاصله أنَّه لا يكون توجيهًا لما نحن بصدده من توجيه دعوىٰ الأخباريّين اختصاص الأحكام بما إذا كان العلم بها مأخوذًا من الكتاب والسنّة، من جهة أنَّ هذه الدعوىٰ منهم ليست منحصرةً بخصوص أحكام خاصّة كي يمكن أن توجّه تلك الدعوىٰ بأن تلك الأحكام مختصّة ولو بنحو نتيجة التقييد ومتمّم الجعل بما إذا حصل القطع بها من خصوص الكتاب والسنّة، بل إنَّهم يدّعون ذلك في جميع الأحكام، ومن الواضح أنَّه لا يمكن الالتزام بأنَّ جميع الأحكام مختصّة بخصوص القاطعين فضلًا عن اختصاصها بخصوص القاطعين بها من الكتاب والسنّة، هذا حاصل ما كنّا نتخيّله سابقًا.

ولكن لا يخفىٰ ما فيه؛ إذ ليس المراد من التوجيه المذكور هو تقييد جميع الأحكام الشرعيّة بالقطع الحاصل من الكتاب والسنّة كي يُقال: إنَّه ضروريّ البطلان، لمنافاته لأدلّة اشتراك الأحكام بين الجاهل والعالم، بل المراد أنَّه يمكن أن يُقال: إنَّ الأخباريّين يدّعون دلالة الأدلّة علىٰ أنَّ الشارع لا يريد أحكامه ممّن حصلها من غير الكتاب والسنّة، وإن كان مريدًا لها من كلّ أحد جاهلًا كان أو عالمًا بها ما لم يكن علمه بها حاصلًا من غير الكتاب والسنّة.

ومن الواضح أنَّ هذا التوجيه لا يلزمه الالتزام بتقييد الأحكام بخصوص القاطعين بها من الكتاب والسنّة، بل ليس هو إلّا عبارة عن

رفع أحكامه ممّن حصل له القطع بها من غير الكتاب والسنّة.

نعم، يرد عليه أنَّه لا دليل علىٰ هذا الرفع، لكنّ عدم الدليل عليه لا ينافي إمكانه الذي هو المطلوب في هذا المقام، لكن يرد عليه ما أشرنا إليه[1].

وحاصله أنَّ دعوىٰ كون العالم بالحكم الشرعي من غير الكتاب والسنّة، لا يكون ذلك الحكم مرادًا منه للشارع مع كونه مرادًا من الجاهل به، بحيث يكون العلم بالحكم من ذلك الطريق موجبًا لارتفاع الحكم في حقّه، فيكون أسوء حالًا من الجاهل، لا تخلو من غرابة، بل يمكن أن يُقال: إنَّه ضروريّ البطلان.

ألا ترىٰ: أنَّه لو فرضنا أنَّ شخصًا بنىٰ علىٰ أنَّ الطلاق موجب للفرقة، لكن لم يأخذ ذلك من الكتاب والسنّة، وإنَّما علم به من جهة قياس الطلاق علىٰ الفسخ، أترىٰ أنَّ طلاقه وطلاق مقلِّديه لا يكون بحسب الواقع موجبًا للفرقة، لعدم أخذه هذا الحكم وهو كون الطلاق موجبًا للفرقة من الكتاب والسنّة.

وهكذا لو فرضنا أنَّ شخصًا بنىٰ علىٰ وجوب الكفّارة علىٰ من شرب الماء عمدًا في نهار الصوم الرمضانيّ، ولم يأخذ ذلك من الكتاب والسنّة، لكنّه حصل له القطع به من جهة قياسه علىٰ الأكل، لا تكون الكفّارة واجبة عليه واقعًا، كلّا ثمّ كلّا لا أظنّ أحدًا يتفوّه بذلك من الأخباريّين ولا من غيرهم.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٨٢) من هذا الجزء.

وهكذا لو بنىٰ علىٰ وجوب الزكاة في الزبيب، لكن لم يأخذه من الكتاب والسنّة، بل أخذه وقطع به من القياس علىٰ التمر، إلىٰ غير ذلك من الأحكام الشرعيّة الواقعيّة التي نفرض عدم أخذها من الكتاب والسنّة، ونفرض حصول القطع بها من القياس ونحوه.

وهكذا الحال فيما بنىٰ عليه الأستاذ الأعظم تدثّر فيما لو حصل القطع من الطرق غير المألوفة مثل «الرمل»، و«الجفر»، و«الرؤيا» ونحوها، وكذلك الحال في قطع القطّاع[1].

ومن ذلك كلّه تعرف الإشكال فيما أفاده الشيخ تدثّر، فيما أفاده ثانيًا في الردّ علىٰ الأخباريّين، بقوله: «إلّا أن يدّعىٰ أنَّ الأخبار المتقدّمة وأدلّة وجوب الرجوع إلىٰ الأئمّة صلوات الله عليهم أجمعين تدلّ علىٰ مدخليّة تبليغ[2]، وبيانه في طريق الحكم، وأنَّ كلّ حكمٍ لم يعلم بطريق السماع عنهم عليهم السلام ولو بالواسطة، فهو غير واجب الإطاعة...» إلخ[3]، وكذا قوله تدثّر فيما أفاده بطريق الاعتراض علىٰ نفسه من قِبَل الأخباريّين ما نصّه: «فكلّ حكمٍ لم يكن الحجّة واسطةً في تبليغه لم يجب امتثاله، بل يكون من قبيل: «اسكتوا عمّا سكت الله عنه»[4]؛ فإنَّ معنىٰ سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه، وحينئذٍ فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجّة

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٦.

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التبليغ).

(٣) فرائد الأصول: ١/ : ٦٢.

(٤) لم نعثر عليه بعينه، نعم، ورد في نهج البلاغة هكذا: «وسكت عن أشياء، ولم يدعها نسيانًا، فلا تتكلّفوها»، نهج البلاغة، الحكمة: ١٠٥، نعم ورد في عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٣/ ١٦٦، ح٦١، من دون كلمة (عنه).

مُلغىً في نظر الشارع، وإن كان مطابقًا للواقع... إلخ»[١]. فإنَّ أمثال هذه الكلمات لا معنىٰ لها إلّا علىٰ ما أفاده الأستاذ تدّثُ من رفع الحكم الذي حصل القطع به من غير طريق الكتاب والسنّة.

نعم، ما نقلناه[٢] ثانيًا عنه تدّثُ يمكن توجيهه بما لا يرجع إلىٰ ما أفاده الأستاذ تدّثُ بأن يُقال: إنَّ مراده رفع الحكم الذي لم يبلغه الحجّة، لا رفع الحكم الذي حصل القطع به من غير طريق الحجّة وإن كان قد بلغه الحجّة، فتأمّل، فيكون الحاصل أنَّ تبليغ الحجّة شرط في فعليّة الحكم، فيكون خارجًا عمّا أفاده الأستاذ تدّثُ من رفع الحكم الذي حصل القطع بفعليّته، الذي لازمه أنَّ الحجّة قد بلغه، لكن لم يحصل القطع به من طريق الكتاب والسنّة.

وحاصل ذلك هو توجيه مقالة الأخباريّين بأنَّ الأحكام الواقعيّة لا أثر لها ما لم تصل إلىٰ درجة الفعليّة التي هي درجة التبليغ، والمفروض أنَّ التبليغ منحصر بالكتاب والسنّة، فلا أثر للحكم الواقعيّ الذي حصل القطع به من غير الكتاب والسنّة.

وفيه:

أوّلًا: أنّا نمنع انحصار التبليغ بالكتاب والسنّة، فإنَّ حكم العقل بتحقّق الحكم كافٍ في وصوله إلىٰ المكلّف، ولعلّ ذلك هو المراد من

---

(١) فرائد الأصول: ١/ : ٥٨.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٨٥) من هذا الجزء.

قول بعضهم في العقل الفطريّ أنَّه حجّة من حجّج الملك العلّام[١].

وثانيًا، وهو العمدة: أنَّ الدليل العقليّ على ثبوت الحكم كاشف عن صدور التبليغ به من الكتاب أو السنّة، وذلك بمعونة ما ثبت من أنَّ النبيّ ﷺ، وأوصياءه عليهم السلام قد بلّغوا جميع الأحكام، وهذا مأخوذ من كلام الشيخ قدس سره[٢].

ولكن يرد عليه ما دلّ من الأخبار الكثيرة من وجود أحكام كثيرة مخزونة عندهم عليهم السلام إلى ظهور وليّ الأمر عجّل الله فرجه وجعل أرواحنا فداه، وبناءً عليه فلا يكون القطع الحاصل من دليل العقل ملازمًا لكون ذلك الحكم المقطوع قد صدر التبليغ به إلّا إذا كان على نحو بحيث يحصل له من ذلك الدليل العقليّ القطع بالحكم الواقعيّ والقطع بأنَّ ذلك الحكم قد صدر تبليغه من الحجّة، ولا أظنّ أنَّ الأخباريّين يمنعون من لزوم العمل بذلك.

أمّا إذا لم يحصل له إلّا مجرّد القطع بالحكم من دون القطع بأنَّه قد صدر التبليغ به من الحجّة، فيمكن المنع من لزوم العمل به؛ لأنَّ ذلك ملازم للشكّ في تبليغ الحجّة الذي هو عبارة أخرى عن الشكّ في فعليّة ذلك الحكم.

ولا يخفى أنَّه لا يرد على هذا التوجيه ما تقدّم ذكره[٣] من أنَّ لازمه هو

---

(١) يُنظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١/ ١٢٦، وما بعدها.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٦١.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٨٥) من هذا الجزء.

أنَّه لا حكم لذلك القاطع، بل أقصىٰ ما فيه أنَّ هذا الحكم الذي قطع به لا من الكتاب والسنّة يكون مورد الشكّ في فعليّته مع الاعتراف بثبوت حكم واقعيّ فعليّ في حقّه.

كما أنَّه لا يرد عليه أنَّه محتاج إلىٰ إقامة الدليل؛ لأنَّ هذه المقدّمة، وهي أنَّه لا أثر للحكم الواقعيّ ما لم يصل إلىٰ درجة التبليغ كافية في الدليل عليه.

نعم، لا بُدَّ لها من ضمّ المقدّمة الأخرىٰ، وهي انحصار التبليغ بالكتاب والسنّة، وهذه المقدّمة غير بعيدة؛ لأنَّ المراد من التبليغ هو الإعلان بالحكم وصيرورة المولىٰ بصدد تحصيل ذلك الحكم.

ومن الواضح أنَّ هذه المرتبة -أعني مرتبة الإعلان وصيرورة المولىٰ بصدد التحصيل- لا يكفي فيها الحكم العقليّ، إلّا إذا كان بحيث يمكن الاعتماد عليه في حصول ما كان المولىٰ بصدد[1] من الإعلان بالحكم وتحصيله من المكلّفين، وذلك لا يكون إلّا إذا كان الحكم العقليّ حاصلًا لنوع المكلّفين، وهو ما يعبّر عنه بكونه فطريًّا، ولا ريب في ندرته، بل يمكن القطع بعدم تحقّقه في ما نحن فيه من مورد الأحكام الشرعيّة، كما هو المشاهد لمن سبر الفقه؛ فإنَّه لا يجد فيه مسألة يكون الدليل علىٰ الحكم الشرعيّ فيها هو محض الدليل العقليّ.

وأمّا قاعدة الملازمة، فهي فرض صرف، فأين المسألة التي استقلّ العقل بالحكم فيها، بحيث يكون ذلك الحكم العقليّ كاشفًا عن الحكم

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (بصدده).

وأمّا عبارة الشيخ تدثُّل، فيمكن أن توجّه علىٰ وجه لا يرد عليها أنّ هذا المثال خارج عمّا هو بصدده من القطع الموضوعيّ، ولا تحتاج إلىٰ ما أفاده تدثُّل من كون مقالة الأخباريّين من قبيل القطع الموضوعيّ بنحو متمّم الجعل الذي أفاده تدثُّل، وذلك بأن يُقال: ليس

الشرعيّ، ويكون ذلك الحكم العقليّ كافيًا في ثبوت ذلك الحكم الشرعيّ حتّىٰ في مثل «قبح الظلم»؛ فإنَّه مضافًا إلىٰ تصرّف الشارع المقدّس في موارده ممّا يكون قد خرج عن قبح الظلم حكمًا أو موضوعًا بواسطة الطوارئ والعوارض، مثل «باب معاملاته مع الكافر الحربيّ»[1]، ومثل أمره بإخراج الكافر[2] عن الجزية[3] الذي ظاهره لزوم إخراجهم منها حتّىٰ مع عدم تعدّيهم علىٰ المسلمين، بل مثل: «حلّيّة الذبح والصيد»؛ فإنَّه من الظلم بنظر جملة من العقلاء، وهو مباح شرعًا لأمور هناك تخرجه عن كونه ظلمًا قبيحًا إخراجًا موضوعيًّا أو إخراجًا حكميًّا، هذا حال المستقلّات العقليّة.

وأمّا الوساوس الشيطانيّة من القياسات والأمور الاستحسانيّة، فهي أخسأ وأحقر من أن تكون كاشفة عن الأحكام الشرعيّة، وهكذا الحال في مثل «الجفر»، «والرمل»[4] ونحوه من الأطياف، وغيره من الأمور الخياليّة.

---

(١) يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٣/ ٢٧٨، كتاب المعيشة، باب الربا، ح٤٠٠٢.

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الكفّار).

(٣) يُنظر: تقريب المعارف: ٣١٩.

(٤) قوله: (والرمل) من نسخة (ب).

المراد بالحكم في قوله تَنْتُلُ: «وقد يدلّ دليل الحكم»[١] هو الحكم الشرعيّ الذي كان بزعم الأخباريّين مقيّدًا بما إذا حصل القطع به من الكتاب والسنّة، أو أنَّ حجّيّة القطع المتعلّق به تكون مقيّدة بذلك، بل المراد بالحكم هو جواز العمل بالقطع في الشرعيّات؛ فإنَّه حكم من الأحكام يكون موضوعه هو القطع المتعلّق بأمر شرعيّ، وهذا الحكم يكون مقيّدًا بما إذا كان القطع بذلك الأمر الشرعيّ حاصلًا من الكتاب والسنّة، دون ما إذا كان حاصلًا من دليل العقل، فإنَّ القطع الناشئ عن الدليل العقليّ لا يجوز العمل به، وإنَّما يكون الحكم المذكور مقيّدًا بما ذكر بناءً علىٰ مذهب الأخباريّين من أنَّ جواز العمل بالقطع المتعلّق بالشرعيّات مختصّ بما إذا كان القطع المذكور حاصلًا من الكتاب والسنّة.

أمّا بناءً علىٰ ما هو الحقّ، والمختار من جواز العمل ولزوم الجري علىٰ طبق القطع من أيّ سبب حصل، فلا يكون هذا الحكم -أعني جواز العمل- مختصًّا بما ذكر، بل يكون جاريًا في كلّ قطع من أيّ سبب حصل، والضمير في قوله: «بشرط حصول القطع به»[٢] راجع إلىٰ لفظ «الشيء»، لا إلىٰ الحكم في قوله: «وقد يدلّ دليل الحكم»[٣]، والمراد بالشيء في قوله: «علىٰ ثبوته لشيءٍ»[٤] هو أحد الأمور الشرعيّة

---

(١) فرائد الأصول: ١/ ٣٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

التي يتعلّق القطع بها المحكوم بجواز العمل به.

لا يُقال: إنّما يتمّ توجيه العبارة بما ذكرت لو كان جواز العمل بالقطع المتعلّق بالشرعيّات حكمًا شرعيًّا، ليكون القطع المذكور حينئذٍ موضوعًا لذلك الحكم الشرعيّ، فيدخل في القطع الموضوعيّ.

لكنَّ الجواز المذكور ليس بحكم شرعيّ، بل هو عقليّ صرف، وليس هو إلّا عبارة عن أثر الحجّيّة، وحينئذٍ فمن أين هذا الحكم الشرعيّ حتّىٰ يكون القطع المذكور موضوعًا له ليدخل في القطع الموضوعيّ؟

لأنّا نقول: إنَّ كون القطع موضوعيًّا لا ينحصر بما إذا كان موضوعًا لحكم شرعيّ، بل يكون القطع موضوعيًّا أيضًا وإن كان موضوعًا لحكم عقليّ.

ألا ترىٰ أنَّه قدّس سرّه قد مثّل للقطع الموضوعيّ الذي كان مطلقًا، ولم يكن مقيّدًا بسبب خاصّ بوجوب إطاعة العبد وامتثاله لما علم أنَّه قد أمره به سيّده مع أنَّ وجوب الإطاعة عقليّ صرف كما صرّح به قدّس سرّه[1].

والحاصل: أنَّه قدّس سرّه بصدد بيان أنَّ الحكم الذي أخذ القطع موضوعًا له، يمكن أن يكون مطلقًا غير مقيّد بخصوص قطع خاصّ، ويمكن أن يكون مقيّدًا بخصوص قطع خاصّ، سواء كان ذلك الحكم حكمًا عقليًّا، أو كان حكمًا شرعيًّا، بل إنَّه قدّس سرّه مثّل لكلّ من القطع الموضوعيّ المطلق، والقطع الموضوعيّ المقيّد بمثال يكون

---

(١) فرائد الأصول: ١/ ٣٢.

الحكم فيه عقليًّا، ومثال يكون الحكم فيه شرعيًّا، فالمثال الذي يكون الحكم فيه عقليًّا للقطع المطلق هو ما ذكره من حكم العقل بحسن امتثال ما قطع أنَّه أمر به المولىٰ وبقبح عصيانه، والمثال الذي يكون فيه الحكم شرعيًّا هو ما ذكر من مثال العلم بالخمريّة بالنسبة إلىٰ النجاسة.

ومثال الحكم العقليّ للقطع المقيّد هو ما ذكره من جواز العمل بالقطع في الشرعيّات بناءً علىٰ ما ذهب إليه بعض الأخباريّين من اختصاص القطع المذكور بما إذا كان ناشئًا عن الكتاب والسنّة.

ومثال الحكم الشرعيّ للقطع المقيّد هو ما ذكره من جواز عمل القاضي بما ثبت عنده من حقوق الله تبارك وتعالىٰ؛ فإنَّه مختصّ بما إذا كان ثبوت ذلك عنده من الموازين المقرّرة في كتاب القضاء، دون ما إذا كان ثبوته بعلمه.

استطراد في أخذ القطع موضوعًا للحكم

ثمّ استطرد في التمثيل بما لو كان قطع شخص موضوعًا لحكم في حقّ شخص آخر؛ فإنَّه رُبّما كان القطع المذكور مقيّدًا بما إذا كان حاصلًا من سببٍ خاصّ كما في وجوب رجوع العامّيّ إلىٰ المجتهد العالم بالحكم فيما علمه من الحكم، فإنَّ ذلك مقيّد بما إذا كان علمه به ناشئًا عن الموازين المقرّرة للمجتهد، دون ما إذا كان ناشئًا عن مثل «الجفر» و«الرمل» ونحوهما، ومثل «قبول الشهادة» إذا كان الشاهد عالمًا به عن حسّ لا عن حدس.

وأمّا مثال رجوع العامّيّ إلىٰ الفاسق أو المجتهد غير الإماميّ، فليس من قبيل تقييد القطع بما إذا كان من سبب خاصّ، بل هو من

قبيل التقييد بكون القاطع شخصًا خاصًّا.

وحاصل الأمر أنَّ الشيخ تدثُّ في أثناء كلامه على القطع الموضوعيّ، وأنَّ المتّبع في إطلاقه وتقييد[١] هو دليل ذلك الحكم الذي أخذ القطع موضوعًا له، وبعد أن ذكر مثالين للقطع الموضوعيّ كان القطع فيهما مطلقًا غير مقيّد بسبب خاصّ، ولا بقاطع خاصّ، قال ما نصّه: «وقد يدلّ دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيءٍ بشرط حصول القطع به من سببٍ خاصٍّ، أو شخصٍ خاصّ، مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريّين من عدم جواز العمل في الشرعيّات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنّة، كما سيجيء»[٢] انتهى كلامه رفع مقامه.

والظاهر أنَّ هذا المثال لا يمكن أن يكون مثالًا للقطع الطريقيّ؛ فإنَّه وإن أمكن تقييد القطع الطريقيّ بنحو نتيجة التقييد بأن يكون ما يُوجب تضييق الدائر من قبيل متمّم الجعل، إلّا أنَّ ذلك غير ممكن هاهنا، فإنَّ الشيخ تدثُّ صرّح في صدر كلامه باستحالة تقييد القطع الطريقيّ بسبب خاصّ، وأنَّ النهي عن العمل به يكون تناقضًا[٣]، مع أنَّ توجيه ذلك بكونه من قبيل نتيجة التقييد لا يكون على الظاهر موافقًا لما يدّعيه الأخباريّون؛ فإنَّهم يدّعون ذلك في جميع موارد القطع بالأحكام الشرعيّة، والظاهر أنَّه لا يمكنهم الالتزام بأنّ جميع الأحكام

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (وتقييده).

(٢) فرائد الأصول: ١/ ٣٢.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه.

مختصّة، ولو بنحو نتيجة التقييد بخصوص من قطع بها من الكتاب والسنّة علىٰ وجه يكون القاطع بها من غير هذين الطريقيّن فضلًا عن الجاهل بها غير مكلّف أصلًا، بل قد عرفت أنَّه لو كان ذلك من مجرّد رفع الحكم عمّن قطع به لا[1] من الكتاب والسنّة، لكان ذلك واضح البطلان أيضًا؛ لما عرفت من أنَّ لازمه هو عدم الحكم الواقعيّ في حقّ من قطع به لا من الكتاب والسنّة، وهو ضروريّ البطلان، فلا يتمّ ما أفيد من أنَّه لا يرد علىٰ الأخباريّين سوىٰ المطالبة بالدليل.

وحينئذٍ، فالأولىٰ أن يُقال في توجيه كلام الشيخ تَتَّتُّ أنَّه ليس المراد بالحكم في قوله: «وقد يدلّ دليل ذلك الحكم»[2] هو الحكم الشرعيّ الذي كانت حجّيّة القطع به بزعم الأخباريّين مقيّدة بما إذا كان القطع به حاصلًا من الكتاب أو السنّة، بل المراد بالحكم المذكور هو نفس جواز العمل بالقطع في الشرعيّات، فإنَّ الجواز المذكور حكم من الأحكام يكون موضوعه هو القطع المتعلّق بأمر شرعيّ، وهذا الحكم يكون مقيّدًا بما إذا كان القطع حاصلًا من الكتاب أو السنّة بناءً علىٰ مسلك الأخباريّين.

غاية الأمر أنَّ هذا الحكم ليس بحكم شرعيّ، بل هو حكم عقليّ، وكون القطع موضوعًا لحكم من الأحكام لا ينحصر بما إذا كان ذلك الحكم شرعيًّا؛ فإنَّه تَتَّتُّ قد مثّل للقطع الموضوعيّ الذي كان مطلقًا وغير مقيّد بسبب خاصّ بلزوم إطاعة العبد، وامتثال ما علم أنَّ مولاه

---

(١) قوله: (لا) غير موجود في نسخة (ب).

(٢) فرائد الأصول: ١/ ٣٢.

قد أمره به، مع أنَّ وجوب الإطاعة أمر عقليّ لا شرعيّ.

وعلىٰ هذا، فيكون الحاصل من مجموع كلامه تتّضح أنَّه بصدد بيان أنَّ القطع الموضوعيّ يمكن أن يكون مطلقًا، ويمكن أن يكون مقيّدًا بسبب خاصّ، والحكم في كلّ منهما تارةً يكون حكمًا شرعيًّا، وأخرىٰ يكون حكمًا عقليًّا، فتكون الصور أربعًا.

وقد مثّل لكلّ واحدة منها بمثال، فمثال الصورة التي يكون الحكم فيها عقليًّا، ويكون القطع الموضوعيّ مطلقًا، هو ما ذكره من حكم العقل بحسن امتثال ما قطع به العبد أنَّه أمره به المولىٰ وبقبح عصيانه.

ومثال الصورة التي يكون الحكم فيها شرعيًّا مع كون القطع الموضوعيّ مطلقًا، هو ما ذكره من مثال العلم بالخمريّة بالنسبة إلىٰ النجاسة علىٰ رأي بعضهم[1].

ومثال الصورة التي يكون الحكم فيها عقليًّا مع كون القطع الموضوعيّ مقيّدًا بسبب خاصّ هو ما ذكره من جواز العمل بالقطع في الشرعيّات، بناءً علىٰ ما ذهب إليه بعض الأخباريّين من اختصاص القطع المذكور بما إذا كان ناشئًا من الكتاب أو السنّة، فإنَّ الجواز المذكور حكم عقليّ، وموضوعه هو القطع المقيّد بكونه حاصلًا من الكتاب والسنّة، فيكون مراده بالحكم في قوله: «وقد يدلّ دليل الحكم علىٰ ثبوته للشيءِ بشرط حصول القطع به...» إلخ[2] هو نفس جواز العمل بالقطع المتعلّق بالشرعيّات لا الشرعيّات

---

(١) يُنظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ٥/ ٢٤٩.

(٢) فرائد الأصول: ١/ ٣٢.

نفسها، والمراد بالشيء في قوله: «علىٰ ثبوته للشيءِ» هو أحد الأمور الشرعيّة، والضمير في قوله: «بشرط حصول القطع به» راجع إلىٰ الشيء لا إلىٰ الحكم.

نعم، يرد علىٰ الأخباريّين حينئذٍ أنَّ الشرعيّات المذكورة في مورد حصول القطع بها من غير الكتاب والسنّة إن كانت مرادة للشارع لم يجتمع ذلك مع المنع من جواز العمل بها؛ لأنَّ ذلك بمنزلة أن نقول: إنَّ الصوم -مثلًا- واجبٌ مرادٌ للشارع فعلًا لكنّ العقل يحكم بعدم جواز العمل به، وإن لم تكن الشرعيّات المذكورة مرادة للشارع في حال حصول القطع من غير الكتاب والسنّة كان ذلك عبارة أخرىٰ عن تقيّدها، بأن لا يكون حصول القطع بها من غير الكتاب والسنّة، وذلك لا يمكن إلّا بارتكاب نتيجة التقييد في تلك الأحكام الشرعيّة.

لكن لا يرد علىٰ الشيخ أنَّ هذا خارج عمّا هو محلّ الكلام من القطع الموضوعيّ؛ إذ ليس غرضه التمثيل بالقطع بالنسبة إلىٰ تلك الشرعيّات كي يُقال: إنَّه طريقيّ محض، بل غرضه التمثيل بالقطع المذكور بالنسبة إلىٰ حكم العقل بلزوم العمل بالشرعيّات، فإنَّ القطع المذكور بالقياس إلىٰ ذلك الحكم العقليّ لا يكون إلّا موضوعيًّا.

ومثال الصورة التي يكون الحكم فيها شرعيًّا مع كون القطع الموضوعيّ مقيّدًا بسبب خاصّ هو ما ذكره من جواز عمل

القاضي[١] بما ثبت عنده من حقوق الله تبارك وتعالىٰ، فإنَّ الثبوت فيه يكون موضوعًا لجواز العمل، وهو مقيّد بما إذا كان ثبوت ذلك عنده من الموازين المقرّرة في كتاب القضاء دون ما إذا كان ثبوت ذلك بعلمه.

ثمّ إنَّه تدثُّر استطرد في التمثيل بما لو كان قطع شخص موضوعًا لحكم في حقّ شخص آخر؛ فإنَّه رُبّما كان القطع المذكور مقيّدًا بما إذا كان حاصلًا من سبب خاصّ كما في رجوع العامّيّ إلىٰ المجتهد العالم بالحكم؛ فإنَّه مقيّد بما إذا كان علمه به ناشئًا عن الموازين المقرّرة للمجتهد دون ما إذا كان ناشئًا عن مثل «الجفر» و«الرمل» ونحوهما، ومثل «قبول الشهادة» إذا كان الشاهد عالمًا بما شهد به عن حسّ لا عن حدس.

وأمّا ما ذكره تدثُّر من مثال رجوع العامّيّ إلىٰ المجتهد الفاسق، أو غير الإماميّ، فليس من قبيل تقييد القطع بما إذا كان من سبب خاصّ، بل هو من قبيل التقييد بكون القاطع شخصًا خاصًّا[٢] [٣].

---

(١) فرائد الأصول: ١/ ٣٢.

(٢) هذا المقطع من قوله: «ثمّ إنّه تدثُّر» بعينه قد مرَّ في صفحة (٢٩٢) من هذا الجزء، والظاهر أنَّ المقرّر تدثُّر أعاده لمزيد توضيح، فلاحظ.

(٣) تعطّل الدرس في هذا الأسبوع من جهة عارضة مزاجيّة عرضت له (دام ظلّه)، وكان الشروع ليلة السبت الثالث من شهر ربيع الثاني، إلّا أنَّه كان في هذه الليلة إعادة لما سبق.

[في قيام الأمارات والأصول مقام القطع]

المبحث الأوّل في كون حجيّة القطع منجعلة

والذي[١] ينبغي أن نجعل الكلام علىٰ القطع مرتّبًا علىٰ مباحث:

الأوّل: ما تقدّم[٢] من بيان كون حجّته[٣] منجعلة لا مجعولة.

المبحث الثاني في تقسيم القطع إلى الطريقيّ والموضوعيّ

الثاني: ما تقدّم[٤] من تقسيمه إلىٰ القطع الطريقيّ، والقطع الموضوعيّ، وتقسيم الثاني إلىٰ ما يكون جزء الموضوع أو تمامه، وكلّ منهما إلىٰ ما يكون مأخوذًا بنحو الصفتيّة، وما يكون مأخوذًا علىٰ نحو الطريقيّة.

وينبغي أن يعلم أنَّ كلامنا في كون القطع موضوعًا أو طريقًا صرفًا إنَّما هو بالنسبة إلىٰ الأحكام الشرعيّة دون الأحكام العقليّة، وحينئذٍ فموضوعيّة القطع بالتكليف بالنسبة إلىٰ حكم العقل بلزوم الإطاعة والمنع عن المعصية خارج عن محلّ الكلام، وهكذا بالنسبة إلىٰ ما يحكم العقل بحسنه أو بقبحه من الأفعال المقيّدة بالعلم، مثل «حسن الإحسان» و«قبح الظلم والعدوان».

وبعد أن ظهر لك أنَّ محلّ الكلام هو القطع في مورد الأحكام الشرعيّة، فنقول:

إنَّ القطع، إمّا أن يكون متعلّقًا بموضوع أو يكون متعلّقًا بحكم،

---

(١) أرّخ المقرّر تَتَتَّرُ هذا المقطع من البحث، الأحد: (٤ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٢٥٥) من هذا الجزء.

(٣) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (حجّيّته).

(٤) يُنظر: صفحة (٢٦٥) من هذا الجزء.

فإن كان متعلّقًا بموضوع، فتارةً يكون الحكم الشرعيّ مترتّبًا على نفس ذلك الموضوع، فيكون القطع طريقًا محضًا، وأخرىٰ يكون الحكم الشرعيّ مترتّبًا علىٰ الموضوع المعلوم، فيكون العلم جزءًا لذلك الموضوع، أو يكون تمامّ الموضوع.

وذلك الحكم إمّا أن يكون متعلّقًا بذلك المعلوم بما أنّه معلوم، -كما لو قلنا: إنَّ نجاسة البول مرتّبة علىٰ البول المعلوم البوليّة- وإمّا أن يكون حكمًا آخر معلّقًا علىٰ حصول ذلك القطع، كأن يُقال: إذا قطعت ببوليّة شيء وجب عليك التصدّق بدرهم، كما يتّضح مثال ذلك في باب المسافة، فإنَّ وجوب قصر الصلاة معلّق علىٰ إحراز المسافة.

وأمّا لو كان القطع متعلّقًا بحكم شرعيّ، فتارةً لا يترتّب علىٰ ذلك القطع شيء سوىٰ كونه كاشفًا عن ذلك الحكم، فيكون القطع حينئذٍ طريقًا صرفًا كما هو الحال في أغلب الأحكام، وأخرىٰ يترتّب علىٰ ذلك القطع حكم آخر غير ذلك الحكم الذي تعلّق به، كأن يُقال: «إذا قطعت بوجوب صلاة الظهر -مثلًا- وجب عليك التصدّق بدرهم»، فيكون القطع موضوعًا بالنسبة إلىٰ ذلك الحكم، إمّا علىٰ نحو تمامّ الموضوع أو علىٰ نحو جزء الموضوع.

وهل يمكن أن يكون القطع المتعلّق بحكم شرعيّ قيدًا في نفس ذلك الحكم الذي تعلّق به أم لا يعقل فيه ذلك، لكونه موجبًا للدور؟ فلا يمكن أن يكون الحكم الذي تعلّق القطع به مقيّداً بذلك القطع، كما لا يمكن أن يكون بالقياس إليه مطلقًا؛ لأنَّ العلم والجهل بذلك

الحكم من التقسيمات اللاحقة للمكلّف بعد طروّ ذلك الحكم عليه، فلا يُعقل أن يكون الحكم مطلقًا بالقياس إليها، فإنَّ الإطلاق إنَّما يتصوّر بالنسبة إلىٰ التقسيمات اللاحقة للموضوع مع قطع النظر عن طروّ الحكم عليه.

وفيه: أنَّ الإطلاق والتقييد اللحاظيّين، وإن كانا غير معقولين بالنسبة إلىٰ مثل تلك التقسيمات، إلّا أنّا قد حقّقنا في محلّه[1] في باب التوصّليّ والتعبّديّ إمكان التعميم والتخصيص بالنسبة إليها بنحو نتيجة الإطلاق والتقييد، وبنحو متمّم الجعل، كما ثبت من الأدلّة الخارجيّة اشتراك التكليف وشموله للعالم والجاهل، وكما ثبت بالخصوص من الأدلّة الخارجيّة أيضًا اختصاص وجوب القصر* بمن علم به دون من كان جاهلًا به، فهذا الدليل يكون بالنسبة إلىٰ قاعدة الاشتراك مخصّصًا لها بما عدا مورده، أعني وجوب القصر.

وإذا تبيّن لك أنَّه يمكن جريان نتيجة الإطلاق والتقييد بالنسبة

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ مسألة الجهل بالجهر والإخفات، ومسألة الجهل بالقصر والإتمام، لا يكفي فيها ما أفاده هنا تنزّلًا من الالتزام بنتيجة التقييد، إلّا إذا قلنا بعدم العقاب علىٰ المخالفة، أمّا إذا قلنا باستحقاق العقاب علىٰ ذلك، فلا بُدَّ في تصحيحها من ارتكاب طريقة أخرىٰ كما حقّق في محلّه[2].

---

(١) يُنظر: ١/ ٣٧٢ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: ١/ ٣٨٩ من هذا الكتاب.

إلىٰ العلم بالحكم يظهر لك إمكان كون القطع الخاصّ الناشئ عن السبب الخاصّ، كالقطع الحاصل من القياس مانعًا عن الحكم علىٰ وجه يكون الحكم مقيّدًا بعدم حصول العلم به من القياس، وذلك قد وردت به* الأدلّة المانعة عن العمل بالقياس.

ونظير ذلك ما ادّعاه الأخباريّون من المنع عن العمل بالأحكام التي حصل القطع بها من غير الكتاب والسنّة، وسيأتي[1] إن شاء الله تعالىٰ عدم ثبوت الدليل علىٰ ذلك علىٰ وجه يكون موجبًا لتخصيص قاعدة الاشتراك.

نعم، يمكن دعوىٰ الإجماع علىٰ عدم جواز العمل بالحكم الشرعيّ فيما لو كان العلم به، وإحرازه حاصلًا من غير الطرق المألوفة في باب الاجتهاد، مثل «الجفر»، ونحوه من الطرق غير المتعارفة في باب استنباط الأحكام الشرعيّة، فإنَّ جميع ما ثبت من ذلك يكون من قبيل تخصيص الحكم بنحو نتيجة التقييد، بأن لا يكون العلم به حاصلًا من السبب الكذائيّ، فتأمّل.

---

* **قلتُ:** وليس من ذلك حديث «أبان»[2] الوارد في ديّة أصابع المرأة، كما يظهر من بعض التحريرات[3]، فإنَّ ذلك من باب عدم الحكم واقعًا، لا من باب عدمه بالنسبة إلىٰ من حصّله من طريق القياس.

---

(١) يُنظر: ٦/ ٣٦٨ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: الكافي: ٧/ ٢٩٩، كتاب الديات، باب الرجل يقتل المرأة والمرأة تقتل الرجل وفضل دية الرجل علىٰ دية المرأة في النفس والجراحات، ح٦.

(٣) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ١٣.

المبحث الثالث: في قيام الطرق وبعض الأصول مقام العلم بأحد أقسامه المتقدّمة

المبحث الثالث: في قيام الطرق وبعض الأصول مقام العلم بأحد أقسامه[1] المتقدّمة، وينبغي أن يعلم أنَّ المراد من بعض الأصول هو الإحرازيّة -أعني الأصول المتكفّلة للتنزيل- الحاكمة بالبناء علىٰ أحد طرفي الشكّ وإلغاء الطرف الآخر، كالاستصحاب ونحوه من الأصول المتكفّلة للتنزيل، دون ما لم يكن متكفّلًا لذلك، مثل «أصالة البراءة» ونحوها ممّا يكون حكمًا علىٰ نفس الشكّ من دون تعرّض للحكم بإزالته.

ثمّ إنَّ الكلام في قيام الأمارات وبعض الأصول مقام القطع يكون في مقامين:

الأوّل: في قيامها مقام القطع الطريقيّ[2].

الثاني: في قيامها مقام القطع الموضوعيّ[3].

أمّا المقام الأوّل: فلا إشكال فيه، ولا شبهة تعتريه، فإنَّ نفس دليل الحجّيّة يكون كافيًا في قيامها مقام ذلك القطع.

مقدّمة في بيان المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض

وتوضيحه علميًّا يتوقّف علىٰ تمهيد مقدّمة وهي:

أنَّ أهل المعقول قسّموا المعلوم إلىٰ ما هو معلوم بالذات، وما هو معلوم بالعرض، ومرادهم بالأوّل هو الصورة التي تُوجدها النفس في صقعها الداخليّ المنتزعة عمّا في الخارج.

---

(١) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الأقسام).

(٢) يُنظر: التعليقة علىٰ فرائد الأصول (للكجوريّ): ٥، وكفاية الأصول: ٢/ ١٧، وما بعدها.

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٦.

والمراد بالثاني هو نفس ما هو خارج عن ذلك الصقع باعتبار انطباق تلك الصورة عليه وعدم انطباقها، فإنَّ تلك الصورة معلومة للنفس بالذات، وما في الخارج يكون معلومًا لها بالعرض بواسطة انطباق تلك الصورة عليه، ومحصّل انطباق تلك الصورة علىٰ ما في الخارج هو انكشافه بها.

وبعد هذه المرتبة -أعني أنَّه بعد أن انكشف للنفس ذلك الذي هو في الخارج- تحصل مرتبة ثالثة وهي مرتبة عقد القلب، ويعبّر عنها بالاعتقاد، وكأنَّ من فسّر العلم بالاعتقاد قد نظر إلىٰ هذه المرتبة، وهذه المرتبة هي محطّ التشريع الذي هو عبارة عن عقد القلب علىٰ ما ليس بواقع، واعتقاد أنَّه هو الواقع مكابرة وعتوًّا من باب جحد القلب وتيقّن النفس المعبّر عنه في القرآن: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ**﴾[1].

ويتفرّع علىٰ هذه المرتبة أنَّ ذلك الخارجيّ إن كان ممّا ينفر عنه تحقّق النفرة عنه، وإن كان ممّا يرغب فيه تحقّق الميّل إليه والسعي نحوه.

فالمرتبة الأولىٰ للعلم هي تلك الصورة التي تُوجدها النفس في صقعها الداخليّ، وهذه جهة تكوينيّة لا يتعلّق بها التصرّف الشرعيّ.

والمرتبة الثانية هي مرتبة انطباق تلك الصورة علىٰ ما في الخارج وانكشافه بها، وهذه المرتبة وإن كانت لازمًا ذاتيًّا للقطع، إلّا أنَّها قابلة للتصرّف الشرعي، بمعنىٰ أنَّ الشارع يجعل هذه المرتبة لغير القطع كالأمارات، وهذه المرتبة هي المعبّر عنها بالحجّيّة، سواء

---

(١) سورة النمل: الآية ٢٧.

قلنا: إنَّ المجعول في باب الأمارات ابتداءً هو هذه المرتبة -أعني الحجّيّة- التي هي عبارة عن كاشفيّة الواقع كما هو التحقيق، أو قلنا: إنَّ المجعول هو الأمر بالعمل علىٰ طبقها والحجّيّة تكون منتزعة عن ذلك الأمر؛ فإنَّه علىٰ أيّ حال تكون الأمارة بواسطة ذلك الدليل قائمة مقام القطع في هذه المرتّبة الثانية -أعني مرتبة كاشفيّته عن الواقع، وحجّيّته بالقياس إليه- ولا نحتاج في تطبيق ذلك الدليل علىٰ الأمارة القائمة علىٰ أمر واقعيّ إلىٰ أزيد من ترتّب الأثر الشرعيّ علىٰ مؤدّاها، سواء كان بنفسه أثرًا شرعيًّا أو كان موضوعًا للأثر الشرعيّ، أو كان يلزمه ترتّب الأثر الشرعيّ ولو بألف واسطة، ولأجل ذلك كان المثبت في باب الأمارات حجّة.

المرتبة الثالثة للقطع هي مرتبة الاعتقاد المتفرّع عليها الجري علىٰ طبق القطع من النفرة عن متعلّقه لو كان ممّا ينفر عنه، والميل إليه والسعي نحوه لو كان ممّا يرغب فيه ويسعىٰ نحوه، وهذه المرتبة أيضًا وإن كانت من اللوازم الذاتيّة للقطع، إلّا أنَّها قابلة للتصرّف الشرعيّ بأن يجعلها الشارع لما لا يكون كذلك لولا ذلك الجعل، كما في باب الأصول الإحرازيّة، فإنَّ المجعول الشرعيّ لها هو تلك المرتبة، أعني لزوم الجري علىٰ طبق مؤدّاها.

ومن ذلك كلّه يظهر لك الوجه العلميّ في كيفيّة قيام الأمارات، وبعض الأصول مقام القطع الطريقيّ، وأنَّ الأمارات إنَّما تقوم مقامه بالنسبة إلىٰ المرتبة الثانية، وبعض الأصول إنَّما تقوم مقامه بالنسبة إلىٰ المرتبة الثالثة.

الأقوال حول قيام الأمارات والأصول مقام القطع

وتفصيل[١] **الكلام** في هذا المقام -أعني قيام الأمارات وبعض الأصول مقام القطع- أنَّ فيه وجوهًا أو أقوالًا ثلاثة:

الأوّل: أنَّها تقوم مقام القطع بجميع أقسامه حتّىٰ ما كان مأخوذًا في الموضوع علىٰ نحو الصفتيّة[٢].

الثاني: أنَّها تقوم مقام خصوص القطع الطريقيّ الصرف دون ما كان مأخوذًا في الموضوع بجميع أقسامه[٣].

الثالث: أنَّها تقوم مقام القطع الطريقيّ الصرف والمأخوذ جزء للموضوع علىٰ نحو الطريقيّة دون باقي الأقسام[٤]، والمختار هو هذا الوجه الثالث.

وتنقيح ذلك يحتاج إلىٰ تمهيد مقدّمات:

المقدمة الأولى في ماهيّة العلم ومراتبه

الأولىٰ: أنَّك قد عرفت[٥] أنَّ أهل المعقول قسّم المعلوم إلىٰ المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، ومرادهم بالأوّل هو الصورة التي تحدثها النفس في صقعها الداخل عند تماميّة مقدّمات حصول العلم لها، ومرادهم بالثاني هو الأمر الخارجيّ الذي تنطبق عليه تلك الصورة، سواء قلنا بأنَّ العلم من مقولة «الانفعال»[٦]، أو

---

(١) أرّخ المقرّر تَدَّثُ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٥ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: التعليقة علىٰ فرائد الأصول (للكجوريّ): ٥، وكفاية الأصول: ٢/ ١٧، وما بعدها.

(٣) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٣٠، وما بعدها.

(٤) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٦، وتقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٣/ ٢٥٣،وما بعدها.

(٥) يُنظر: صفحة (٣٠٢) من هذا الجزء.

(٦) يُنظر: شرح حكمة الإشراق: ٤٢.

قلنا إنَّه من مقولة «الكيف»[١]، أو قلنا إنَّه من مقولة «الإضافة»[٢]، ولا يبعد صحّة جميع هذه الأقوال باعتبارات مختلفة، فباعتبار أنَّ حصول مقدّمات العلم وتماميّتها تكون موجبة لانفعال النفس بذلك بحيث إنَّ النفس بواسطة انفعالها عن تلك المقدّمات تحدث تلك الصورة في صقعها الداخل، وهذه هي المرتبة الأولىٰ من مراتب العلم المعبّر عنها بانفعال النفس عن تلك المقدّمات.

ثمّ من بعد هذه المرتبة هي مرتبة تلك الصورة التي أخذتها النفس في صقعها الداخل، وبهذا الاعتبار يكون العلم من مقولة «الكيف» باعتبار تكيّف النفس بتلك الصورة.

ثمّ بعد هذه المرتبة مرتبة ثالثة، وهي مرتبة إضافة تلك الصورة إلىٰ ما في الخارج باعتبار انكشافه بها، وبالنظر إلىٰ هذه المرتبة يكون العلم من مقولة «الإضافة».

ثمّ بعد هذه المرتبة مرتبة رابعة، وهي مرتبة عقد القلب والاعتقاد بذلك الواقع[٣]، المتفرّع عنها الهرب عن ذلك الأمر الخارجيّ إن كان ممّا يهرب وينفر عنه، والميل إليه والسعي نحوه إن كان ممّا يرغب فيه ويسعىٰ نحوه.

وقد عرفت أنَّ القابل للجعل والتصرّف الشرعيّ إنَّما هو المرتبتان الأخيرتان، دون المرتبتين الأوليين؛ فإنَّهما من الأمور التكوينيّة

---

(١) يُنظر: الحاشية علىٰ تهذيب المنطق: ١٤.

(٢) يُنظر: المباحث المشرقيّة: ١/ ٣٣١.

(٣) يُنظر: صفحة (٣٠٤) من هذا الجزء.

الصرفة، بخلاف المرتبتين الأخيرين، فإنَّهما وإن كانا من اللوازم الذاتيّة للقطع، إلّا أنَّهما قابلان للجعل الشرعيّ في غيره، كما تقدّم من جعل المرتبة الثالثة للأمارات الشرعيّة، وجعل المرتبة الرابعة لبعض الأصول العمليّة، أعني الأصول الإحرازيّة المتكفّلة للتنزيل[1].

المقدّمة الثانية في الحكومة الواقعيّة والظاهريّة

المقدّمة الثانية: أنَّ الحكومة عبارة عن كون الدليل الحاكم موجبًا للتصرّف في الدليل المحكوم، إمّا بتوسعة دائرة موضوع الحكم فيه -كما في مثل «**الطواف بالبيت صلاة**»[2] بالنسبة إلىٰ ما دلّ علىٰ اشتراط الطهارة من الحدث في الصلاة- وإمّا بإخراج بعض أفراد ذلك الموضوع عنه -كما في مثل «**لا شكّ لكثير الشكّ**»[3] بالنسبة إلىٰ الأدلّة علىٰ أحكام الشكّ من البناء علىٰ الأكثر ونحوه- فإنَّ قوله: «لا شكّ» يخرج شكّ كثير الشكّ عن الشكّ المحكوم عليه بتلك الأحكام، ورُبّما كان الدليل الحاكم رافعًا لنفس الحكم الذي تضمّنه الدليل المحكوم من دون تعرّض لموضوع ذلك الحكم، كما في أدلّة الضرر والعسر والحرج بالنسبة إلىٰ الأدلّة المتكفّلة للأحكام الأوّليّة بناءً علىٰ ما هو المختار من أنَّ المرفوع منها هو نفس الحكم الضرريّ أو الحرجيّ.

---

(١) الإنصاف أنَّ ما اشتمل عليه أجود التقريرات: ٣/ ١٩، وما بعدها، أوفىٰ بيانًا في هذا المقام من هذا التحرير الذي ذكره المقرّر، فراجعه وتأمّل، يُنظر: أصول الفقه: ٦/ ٦٢.

(٢) مستدرك الوسائل: ٩/ ٤١٠، من أبواب الطواف، ب ٣٨، ح٢.

(٣) يمكن استفادة هذا النصّ من الأحاديث المذكورة في وسائل الشّيعة: ٨/ ٢٢٧، ب ١٦، من أبواب الخلل، فلاحظ.

ثمّ إنَّ الحكومة تارةً تكون حكومة واقعيّة، وأخرىٰ تكون حكومة ظاهريّة.

أمّا الحكومة الواقعيّة، فهي أن يكون الدليل الحاكم رافعًا للموضوع أو مثبتًا له رفعًا أو إثباتًا واقعيًّا كما مثّلنا من **«لا شكّ لكثير الشكّ»** ومثل **«الطواف بالبيت صلاة»** فإنَّ الأوّل يرفع الشكّ المحكوم عليه بتلك الأحكام عن شكّ كثير الشكّ رفعًا واقعيًّا، والثاني يكون موجبًا لتوسعة الصلاة المحكوم عليها، بأن تكون مع الطهارة توسعة واقعيّة.

وأمّا الحكومة الظاهريّة، فهي أن يكون الدليل الحاكم رافعًا أو مثبتًا لما تضمّنه الدليل المحكوم رفعًا أو إثباتًا ظاهريّين، كما في حكومة الأمارات علىٰ الأصول، وحكومة الأمارات بعضها علىٰ بعض، وحكومة الأصول بعضها علىٰ بعض، وحكومة الجميع علىٰ الأدلّة المتكفّلة للأحكام الواقعيّة، فإنَّ جميع هذه الحكومات حكومات ظاهريّة، حيث إنَّ الدليل الحاكم في كلّ واحد من هذه الأمور إنَّما يحكم بدليل جعل حجّيّته، وهي ليست إلّا عبارة عن جعل المرتبة الثالثة أو الرابعة من مراتب القطع له، ولا ريب أنَّ ذلك الجعل جعل ظاهريّ، فلا جرم تكون الحكومة الناشئة عن ذلك الجعل الظاهريّ حكومة ظاهريّة، لا واقعيّة.

المقدّمة الثالثة في كيفيّة الجعل في الأمارات

المقدّمة[١] **الثالثة**: أنّك قد عرفت[٢] أنَّ حجّيّة القطع -أعني كشفه عن الواقع- ذاتيّة له غير قابلة للجعل الشرعيّ، بخلاف غيره من الأمارات والأصول الإحرازيّة؛ فإنَّها وإن كانت في حدّ نفسها كاشفة في الجملة عن الواقع، إلّا أنّه كشف ناقص والشارع بجعل الحجّيّة لها يتمّم ذلك النقصان بناءً على ما هو التحقيق من أنَّ نفس الحجّيّة هي المجعولة ابتداءً، فالتنجّز والمعذوريّة من اللوازم العقليّة التابعة للحجّيّة المجعولة للشارع ابتداءً أو المنتزعة ممّا هو المجعول الشرعيّ.

وبهذا البيان يظهر لك أنَّ ما يُوجد في تعبيرات القوم من أنَّ مؤدّى الأمارة واقع تنزيليّ، أو أنَّ نفس قيام الأمارة يكون علمًا تنزيليًّا لا محصّل له، وليس هو إلّا محض تسامح وتساهل في التعبير، وإلّا فإنَّ البيّنة لو قامت على خمريّة شيء فبعد ثبوت حجّيّتها لا يكون لنا في البين خمر تعبّديّ؛ إذ لا معنى للتصرّف الشرعيّ في الخمريّة، كما أنّه لا يكون لنا علم تعبّديّ؛ إذ لم يكن تصرّف شرعيّ في ناحية العلم، وإنّما أقصى ما في البين أنَّ الشارع بجعل الحجّيّة للبيّنة بتتميم كشفها الناقص تكون كاشفة عن الخمريّة، ويكون للبيّنة تلك المرتبة الأخيرة للعلم، أعني كون تلك الصورة القائمة بالنفس كاشفة عن الواقع وموجبة للجري العمليّ على طبقه.

---

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٦ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٢٥٥، و ٣٠٤، و٣٠٦) من هذا الجزء.

وبذلك يتّضح لك فساد ما يُقال: من أنَّ دليل حجّيّة الأمارة يكون موجبًا لقيامها مقام العلم بجميع أقسامه حتّىٰ العلم الصفتيّ، وذلك لما عرفت من أنَّه ليس في البين تصرّف في ناحية العلم بتنزيل الأمارة منزلة العلم الوجدانيّ.

والحاصل: أنَّ دليل حجّيّة الأمارة ليس راجعًا إلىٰ تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، ولا إلىٰ تنزيلها منزلة العلم، فإنَّ هذه تعبيرات تسامحيّة لا أصل لها، وليس دليل حجّيّة الأمارة إلّا عبارة عمّا يتكفّل جعل نفس الحجّيّة لها، أعني أنَّ الشارع يجعل للأمارة تلك المرتبة الثالثة من مراتب العلم، أعني مرتبة كاشفيّته عن المعلوم الخارجيّ، المعبّر عنها في لسان أهل المعقول بمقولة «الإضافة» التي يتفرّع عليها مرتبة الاعتقاد والجري العمليّ والتنجّز والمعذوريّة من الأحكام العقليّة اللاحقة لذلك الجعل الشرعيّ أعني جعل الحجّيّة.

وممّا ينبغي أن يلتفت إليه أنَّ جعل الحجّيّة إنَّما يتمّ فيما لو كان الشيء بنفسه واجدًا في الجملة لجهة الكشف، غاية الأمر أنَّ الشارع بجعل الحجّيّة له يتمّم ذلك الكشف والإحراز الناقصين، سواء كان ذلك الشيء حجّة في نفسه عند العرف، والشارع يمضي ما عليه العرف ولو بإضافة قيود أخر تكون مضيّقة لما عليه العرف أو بتعميم لما عليه العرف، أو لم يكن الشيء حجّة في نفسه عند العرف، وعلىٰ الأوّل يكون الجعل إمضائيًّا، وعلىٰ الثاني يكون تأسيسيًّا، لكنّ الظاهر بعد التتبّع في الأمارات المجعولة هو انحصارها في الإمضاء دون التأسيس.

العود لبيان أصل المسألة

وأنت إذا عرفت هذه المقدّمات يظهر لك أنَّ الأمارات وكذلك الأصول الإحرازيّة تكون بدليل حجّيّتها قائمة مقام العلم الطريقيّ، سواء كان طريقيًّا صرفًا، أو كان جزء الموضوع، فإنَّ جعل الكاشفيّة لها الذي هو عبارة عن جعل الحجّيّة يكون موجبًا لقيامها مقام القطع الطريقيّ، سواء كان طريقيًّا صرفًا أو كان جزءًا للموضوع، ولا إشكال في ذلك سوىٰ الإشكال المشهور من عصر تلامذة الشيخ تقدّس[1] إلىٰ هذه الأعصر من استلزام ذلك للجمع بين لحاظ العلم آليًّا -كما إذا كان طريقًا صرفًا- ولحاظه استقلاليًّا -كما إذا كان جزء الموضوع- وليس الغرض من هذا الإشكال أنَّ الجمع بين هذين اللحاظين لا يمكن في مقام التعبير كي يندفع بإيراد عبارة وافية به، بل الغرض منه أنَّ الحاكم عندما يحكم بحجّيّة الأمارة، وبجعل الحجّيّة لها لا يمكن أن يجمع في لحاظها ولحاظ العلم بين اللحاظين، أعني لحاظ الآليّة فيما لو كان العلم طريقًا صرفًا،

---

(١) لا يخفىٰ أنَّ هذا الإشكال كان دائرًا من عصر الشيخ الأنصاريّ تقدّس علىٰ ألسنة تلامذته إلىٰ زمان الميرزا النائينيّ تقدّس، وقد تعرّض له جمع من الأعيان، والأكثر ناقشوا فيه، كصاحب أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ١٥ وما بعدها، إذ نقل الإشكال عن أستاذه السيّد حسين الكوه كمريّ المشتهر بالسيّد حسين الترك، والمحقّق آغا رضا الهمدانيّ في الفوائد الرضويّة علىٰ الفوائد المرتضويّة: ٣٤، والسيّد الطباطبائيّ اليزديّ في حاشية فرائد الأصول: ١/ ٥٧ وما بعدها، وأمّا الآخوند فذكر في درر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٢٩ وما بعدها الإشكال وأجاب عنه بوجهٍ، ثمّ عدلّ عن هذه الإجابة في كفاية الأصول: ١/ ٢٢، فلاحظ.

ولحاظ الاستقلاليّة فيما لو كان جزء الموضوع*.

في الوجوه المحتملة في حجّيّة الأمارة

* **قلتُ**[١]: لا يخفىٰ أنَّ الوجوه المحتملة في حجّيّة الأمارة تدور علىٰ أربعة، لا خامس لها علىٰ الظاهر:

الوجه الأوّل: هو كون المجعول نفس الحجّيّة، بمعنىٰ تتميم الكشف الناقص من دون فرق بين كون المجعول ابتداءً هو الحجّيّة، وكون المجعول ابتداءً هو الحكم التكليفيّ ولو بمثل الأمر بالعمل بها، وعنه تنتزع الحجّيّة[٢].

الثاني: كون المجعول هو تنزيل الأمارة منزلة العلم.

الثالث: كون المجعول هو تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع.

الوجه الرابع: كون المجعول هو تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع المعلوم، وإن شئت فقل: تنزيل مؤدّىٰ الأمارة الذي هو مظنون منزلة المعلوم.

أمّا علىٰ الوجه الأوّل: فقد عرفت ممّا حقّقه الأستاذ تدامت بركاته[٣] أنَّ ذلك الدليل لا يفي بقيامها مقام العلم الصفتيّ، وإن كان كافيًا بقيامها مقام العلم الطريقيّ بجميع أنحائه من الطريقيّة الصرفة أو الطريقيّة المأخوذة جزء من الموضوع، أو تمام الموضوع، ولا يرد عليه إشكال الجمع بين اللحاظين كما أفاده تدامت بركاته بما لا مزيد عليه.

---

(١) أرّخ المقرّر تدامت بركاته هذا المقطع من البحث ملحقًا بمباحث القطع الثلاثاء: (٢٩ محرّم، ١٣٥٨هـ).

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ١١٤، وما بعدها.

(٣) يُنظر: صفحة (٣١٠) من هذا الجزء، وفوائد الأصول: ٣/ ١٧.

وأمّا علىٰ الوجه الثاني: فإن كان المراد من تنزيلها منزلة العلم الأعمّ من العلم الصفتيّ والعلم الطريقيّ كان ذلك متوقّفًا علىٰ إمكان وجود القدر الجامع بين العلم المأخوذ علىٰ نحو الصفتيّة والعلم المأخوذ علىٰ نحو الطريقيّة.

وقد تعرّضنا لذلك في صفحة (٢٢) فراجعه[١]، وليس ذلك من قبيل الجمع بين اللحاظ الآليّ واللحاظ الاستقلاليّ، فإنَّ مراد المشكلين به هو لحاظ الطريقيّة الصرفة ولحاظ الموضوعيّة، وإن كان علىٰ نحو الطريقيّة.

نعم، هو من الجمع بين لحاظ الصفتيّة ولحاظ الطريقيّة، سواء كانت صرفة، أو كانت علىٰ نحو الموضوعيّة، فإنَّ العلم - كما عرفت[٢] - من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، ولا يمكن الجمع بين لحاظ الجهتين فيه بلحاظ واحد، فإنَّ لحاظ كونه صفة قائمة بنفس العالم يباين لحاظه[٣] مضافًا إلىٰ الواقع المعلوم.

وإن كان المراد من ذلك خصوص العلم الطريقيّ، فإن كان المراد من تنزيلها منزلته من حيث الطريقيّة هو جعل صفة الكشف والإحراز التامّ لها كان ذلك راجعًا إلىٰ الأوّل.

وإن كان المراد هو مجرّد تنزيلها منزلته من حيث ترتيب آثاره عليها كان الظاهر من ذلك هو خصوص الآثار المترتّبة علىٰ نفس العلم

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٤٧) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٠٥) من هذا الجزء.

(٣) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (لحاظها).

المأخوذ في الموضوع علىٰ نحو الطريقيّة، سواء كان تمام الموضوع أو كان جزء الموضوع، خلافًا لما في الكفاية من استظهار الآثار المترتّبة علىٰ الواقع بأن يكون المراد من العلم هو الطريقيّ الصرف[1]، فإنَّ ذلك خلاف الظاهر من تنزيل الأمارة منزلة العلم الراجع إلىٰ وجوب ترتيب آثار العلم عليها.

وعلىٰ أيّ حال، فإنَّ ذلك التنزيل، لا يكاد يكون وافيًا بلحاظ كلا الأثرين أعني الأثر المترتّب علىٰ الواقع، والأثر المترتّب علىٰ العلم بالواقع.

مثلًا: لو فرضنا أنَّ للخمر حكمين:

أحدهما: متعلّق بنفس الخمر الواقعيّ وهو حرمة الشرب، **والآخر** مرتّب علىٰ العلم بالخمريّة تمام الموضوع أو جزء الموضوع وهو النجاسة، فبالنسبة إلىٰ الأثر الأوّل لم يكن العلم ملحوظًا للحاكم لا استقلاليًّا ولا آليًّا، بل إنَّ المكلّف عند عروض العلم عليه في هذه المرتبة -أعني مرتبة تعلّق علمه بالخمر- لا يكون ملاحظًا للعلم لا استقلاليًّا -وهو واضح- ولا آليًّا.

نعم، يكون تحقّق العلم منه ووجوده له تكوينًا تحققًا مرآتيًّا، بحيث إنَّه بعد مرتبة تعلّق علمه بالخمر الواقعيّ لو التفت إلىٰ علمه المذكور لكان يراه آلة لرؤية الخمر.

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٩.

وبالجملة: بالنسبة إلىٰ الأثر الأوّل لا يكون الحاكم ملاحظًا للعلم أصلًا لا آليًّا، ولا استقلاليًّا، ولا يكون للعلم حظّ في ذلك الحكم إلّا باعتبار أنَّ وجوده للمكلّف يكون كاشفًا عن تحقّق موضوع ذلك الحكم.

وأمّا بالنسبة إلىٰ الأثر الثاني، فالحاكم وإن لاحظ العلم استقلالًا؛ لأنَّه قد أخذه في موضوع حكمه، إلّا أنَّه إنَّما يلاحظه استقلالًا باعتبار جهة كشفه وإرائته للواقع، فهو قد لاحظه استقلالًا، لكن من حيث الكشف والطريقيّة في قبال لحاظه له من حيث الصفتيّة.

والظاهر أنَّه لا فرق في هذه المرحلة -أعني لحاظ الحاكم العلم من حيث الكشف والطريقيّة في مرتبة أخذه موضوع الحكم- بين أن يكون هو تمام الموضوع، أو يكون هو جزء الموضوع؛ إذ لا منافاة بين أخذه موضوعًا من حيث الكشف والطريقيّة وأخذه تمام الموضوع، وما أفاده تنشأ من المنافاة بينهما[1] ممّا لم نتعقّله، ولو تمّت المنافاة بين أخذه من حيث الطريقيّة وأخذه تمام الموضوع، لكانت جارية في أخذه جزء الموضوع، فإنَّ أخذه جزء الموضوع أيضًا يتوقّف علىٰ لحاظه مستقلًّا.

وبالجملة: أنَّ لحاظ العلم من حيث كونه طريقًا كاشفًا عن الواقع لا ينافي لحاظه في هذه المرتبة استقلاليًّا، بمعنىٰ وجوده في ذهن الحاكم استقلالًا.

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٩.

مناقشة الوجوه المحتملة في حجّيّة الأمارة

ثمّ بعد هذا كلّه نقول: إنّه لو قامت الأمارة علىٰ كون هذا المائع خمرًا، فدليل حجّيّة الأمارة المتكفّل لتنزيلها منزلة العلم في ترتيب أثره عليها إن كان ناظرًا إلىٰ خصوص الأثر الأوّل المترتّب علىٰ الواقع المفروض أنَّ العلم لا يكون إلّا طريقًا لإحرازه لم يكن العلم في ذلك إلّا أجنبيًّا عمّا هو محطّ التنزيل المذكور، ولم يكن ذكره فيه إلّا لكونه كناية عن الواقع المعلوم، بخلاف ما لو كان المراد به هو الأثر الثاني، فإنَّ العلم حينئذٍ يكون هو محطّ التنزيل، ويكون الأثر المحكوم بترتّبه علىٰ الأمارة هو الأثر المترتّب علىٰ نفس العلم، سواء كان تمام الموضوع أو كان جزء الموضوع.

أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنَّ دليل الأمارة لمّا نزّلها منزلة العلم بالواقع كان اللازم هو ترتيب آثار العلم بالواقع عليها، ومن جملة الآثار الشرعيّة المجعولة للعلم بالواقع هو النجاسة اللاحقة للخمر المعلوم نجاسته الذي هو عبارة أخرىٰ عن العلم بالخمر الواقعيّ.

وعلىٰ أيّ حال يكون ذكر العلم في دليل التنزيل من باب الحقيقة؛ إذ لا يكون المراد به هو الواقع الذي وقع متعلّق العلم، بل كان المراد به هو نفس العلم الطريقيّ أعني الكشف عن الواقع.

ومن ذلك يظهر لك أنّه لا يمكن الجمع بينهما في عبارةٍ واحدة؛ لما عرفت من كون العلم علىٰ الأوّل كناية عن المعلوم، وأنَّ الأثر المحكوم بترتّبه علىٰ الأمارة هو أثر الواقع الذي أخذ العلم كناية عنه، بخلافه علىٰ الثاني، فإنَّ العلم فيه لا يكون إلّا حاكيًا عن نفسه -أعني الطريقيّة

والانكشاف- وأنَّ الأثر المحكوم بترتّبه علىٰ الأمارة هو أثره وحده أو هو مع الواقع، وهذا معنىٰ ما يُقال: إنَّ الجمع بينهما في عبارة واحدة محال من جهة أخذ العلم في أحدهما «آليًّا»، والآخر «استقلاليًّا»[١]، فليس المراد بالآليّة والاستقلاليّة هو لحاظ العلم بنفسه ولحاظه طريقًا، فإنَّ العلم في ذلك لا يكون إلّا طريقًا؛ لما عرفت[٢] من عدم شموله للعلم الصفتيّ، بل المراد من الآليّة هو ما ذكرناه[٣] من كون الحاكم الذي نزّل الأمارة منزلة العلم قد لاحظ العلم في حال تنزيله كناية عن متعلّقه.

نعم، إنَّ الوجه في أخذ العلم كناية عن الواقع المعلوم هو كونه طريقًا كاشفًا عنه، والمراد من الاستقلاليّة هو أنَّ ذلك الحاكم قد لاحظ العلم بنفسه وإن كان لحاظه بنفسه لم يخرجه عن كونه طريقيًّا.

وبعبارة أخرىٰ لاحظه بنفسه من حيث الكشف والطريقيّة[٤].

وأمّا علىٰ الوجه الثالث: -أعني تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع- فالظاهر أنَّ دليل حجّيّة الأمارة لا يكون موجبًا بنفسه لقيامها إلّا مقام العلم الطريقيّ الصرف، فإنَّ الأثر -وهو حرمة الشرب مثلًا- لمّا كان مترتّبًا علىٰ الخمر الواقعيّ، وكان دليل حجّيّة الأمارة يقول: نزّل ما أدّت الأمارة إلىٰ خمريّته منزلة الخمر الواقعيّ كان اللازم ترتيب حرمة الشرب

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٩.

(٢) يُنظر: صفحة (٣١٠، و٣١٢) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٣١٣) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: صفحة (٣١٣) من هذا الجزء.

علىٰ المؤدّىٰ المذكور، وأمّا العلم الطريقيّ الذي أخذ جزء الموضوع فلأنَّ النجاسة وإن كان الشارع قد رتّبها علىٰ الخمر المعلوم، بحيث كان الخمر الواقعيّ جزء من الموضوع وكان ذلك المقدار من الأثر اللاحق للخمر الواقعيّ -أعني كونه جزءًا من موضوع النجاسة- كافيًا في إحراز ذلك الجزء -أعني الخمر الواقعيّ- إلّا أنَّ جزءه الآخر وهو كونه معلومًا لا يكون محرزًا إلّا بدعوىٰ الملازمة بين تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع وتنزيل قيام الأمارة عليه منزلة العلم بالواقع، ولا دليل علىٰ الملازمة المذكورة إلّا إذا ورد دليل بالخصوص يدلّ علىٰ تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع في خصوص المورد الذي يكون الأثر مترتّبًا علىٰ الواقع المعلوم.

ومن ذلك يظهر لك الحال في عدم إمكان قيامها بمجرّد دليل حجّيّتها مقام العلم الطريقيّ الذي أخذ تمام الموضوع؛ إذ لا أثر للواقع في هذه الصورة بالمرّة كي يصحّ تنزيل المؤدّىٰ منزلته باعتبار أثره، إلّا أن يكتفىٰ في صحّة التنزيل بكون القطع بذلك الواقع ذا أثر، بأن يكون الحاصل من دليل تنزيل مؤدّىٰ الأمارة منزلة الواقع تنزيله منزلة الواقع ولو في كون القطع به موضوعًا للنجاسة -مثلًا- ولا يخفىٰ ما فيه.

أو يدّعىٰ أنَّ تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع ملازم لتنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع، وقد تعرّض الأستاذ دامت بركاته لهذه الملازمة، وأجاب عنها بما لا مزيد عليه لكن[1] لا دخل له بما هو محلّ الكلام من إشكال الجمع بين اللحاظين.

(١) قوله: (لكن) من نسخة (ب).

وعلىٰ أيّ حال، فبناءً علىٰ هذا الوجه الثالث، لا يلزم ما هو محلّ الكلام من إشكال الجمع بين اللحاظين في العلم؛ إذ لم يُؤخذ العلم فيه طرفًا للتنزيل، نعم تتوجّه عليه الإشكالات المذكورة.

وأمّا علىٰ الوجه الرابع: أعني تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع المعلوم وإن شئت فقل: تنزيل المؤدّىٰ منزلة المعلوم في ترتيب أثره عليه، فلا يخفىٰ أنَّ الأثر في صورة كون العلم طريقًا صرفًا لا دخل له بالموضوع يكون[1] مترتّبًا علىٰ الواقع، ولا تكون صفة المعلوميّة، إلّا من قبيل المعرّف والإشارة إلىٰ ما هو موضوع الأثر، نظير ما لو مات شخص وترك ولدين أحدهما مجتهدًا والآخر غير مجتهد، فإنَّك تقول: نصف متروكاته للمجتهد والنصف الآخر للآخر، ولا يكون ذكرك لعنوان المجتهد في مثل هذا المقام إلّا من جهة كونه معرّفًا لصاحب النصف الذي هو نفس الموضوع، بخلاف ما لو كان الأثر مترتّبًا علىٰ العلم، بحيث كان العلم تمام الموضوع أو جزء الموضوع، فإنَّ ذكر صفة المعلوميّة في ذلك لكونها عنوان الموضوع، نظير عنوان المجتهد في قولك: أكرم المجتهد أو قلِّده.

إذا عرفت ذلك، فنقول: لو قال الشارع: نزّل مؤدّىٰ الأمارة منزلة الواقع المعلوم في ترتيب أثره عليه إن كان مسوقًا بلحاظ النحو الأوّل من الآثار لم يكن توصيف الواقع بالمعلوميّة في هذه الجملة إلّا من باب المعرّفيّة، بحيث يكون عنوان المعلوميّة أجنبيًّا عن محطّ الحكم، نظير قولك في المثال السابق: النصف من المتروكات للولد المجتهد، بل

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (حتىٰ يكون).

هو أسوأ منه؛ إذ ليس في مورد الجملة المذكورة اشتباه كي يحتاج إلىٰ التعريف والإشارة إليه بما لا يكون له الدخل في موضوعيّته، بخلاف ما لو كان مسوقًا بلحاظ النحو الثاني من الآثار؛ فإنَّه بناءً عليه يكون لصفة المعلوميّة مدخليّة في موضوعيّة الحكم، نظير قولك: قلّد المجتهد.

ولو خلّينا نحن وهذه الجملة، فلا يبعد ظهورها في الحمل علىٰ المعنىٰ الثاني، فلا يكون دليل حجّيّة الأمارة إلّا متكفّلًا لقيامها مقام القطع الموضوعيّ المأخوذ علىٰ نحو الطريقيّة.

أمّا حملها علىٰ المعنىٰ الأوّل فهو في غاية البعد؛ لأنَّ الظاهر من أخذ العنوان في موضوع الحكم هو مدخليّته في ذلك الحكم، خلافًا لما في الكفاية[1] من استظهار المعنىٰ الأوّل.

وكيف كان، فلا يمكن أن يُقال: إنَّ هذه الجملة شاملة لكلا المعنيين؛ لما عرفت من أنَّ لازمه الجمع بين لحاظ الآليّة والاستقلاليّة، ومرادنا من الآليّة في هذا المقام هو أخذ عنوان المعلوميّة معرّفًا لذات الموضوع، ومن الاستقلاليّة هو أخذه كما هو ظاهره دخيلًا في موضوع الحكم.

ومن الواضح أنَّ ذلك لا دخل له في لحاظ الآليّة والاستقلاليّة بلحاظ العلم طريقًا ولحاظه موضوعًا؛ لما عرفت من كون لحاظه طريقيًّا علىٰ التقديرين، بل لا دخل له بما تقدّم ذكره في الوجه الثاني[2] من لحاظه كناية عن متعلّقه ولحاظه في نفسه، فلاحظ وتأمّل.

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٧، وما بعدها.

(٢) يُنظر: صفحة (٣١٧) من هذا الجزء.

وبالجملة: أنَّ أخذ العلم كناية عن الواقع كما في الوجه الثاني، أو أخذ المعلوم صفة معرّفة لما هو موضوع الحكم كما في هذا الوجه الرابع، لا دخل له بأخذ العلم آلة -أعني لحاظه آليًّا- فإنَّ ذلك -أعني كون العلم آلة لمتعلّقه- لا يكون إلّا من نفس العالم بالشيء في مرتبة طروّ العلم عليه، فإنَّ العلم في تلك المرتبة يكون وجوده آلة للنظر إلىٰ متعلّقه، لا أنَّه يكون ملحوظًا له آلة؛ فإنَّه في تلك[1] -أعني مرتبة عروضه علىٰ العالم- لا يكون ملحوظًا أصلًا حتّىٰ باللحاظ الآليّ.

وأمّا كيفيّة لحاظ الحاكم لذلك العلم، فتارةً يلاحظه بنفسه ونعبّر عنه بالصفتيّة، وأخرىٰ يلاحظه باعتبار كونه عند عروضه للعالم يكون آلة للنظر إلىٰ متعلّقه، ونعبّر عنه بلحاظ العلم من حيث الكشف والطريقيّة، وفي هذه الصورة تارةً يأخذه الحاكم موضوعًا أو جزء الموضوع، كما لو قال: الخمر المعلوم الخمريّة حكمه النجاسة، وأخرىٰ يأخذه طريقًا صرفًا كما لو قال: إذا علمت بخمريّة المائع حرم عليك شربه، مع فرض كون الحرمة لاحقة لنفس الخمر من دون دخل فيها للعلم به، وفي كلا الحالتين لم يأخذه الحاكم إلّا بلحاظ طريقيّته وكشفه الذي نعبّر عنه بلحاظ كونه آلة في الخارج يكون وصلة للنظر إلىٰ متعلّقه، وإنَّما لم يمكن الجمع بينهما في مثل نزّل الأمارة منزلة العلم، أو نزّل مؤدّاها منزلة المعلوم؛ لأنَّ الأوّل -أعني نزّل الأمارة منزلة العلم- لو كان المقصود به كلا الأثرين يكون من قبيل الجمع بين المعنىٰ الكنائيّ والمعنىٰ الحقيقيّ،

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (تلك المرتبة).

والثاني -أعني نزّل مؤدّىٰ الأمارة منزلة المعلوم- لو كان المقصود به كلا الأثرين يكون من قبيل أخذ العنوان الواحد -وهو المعلوميّة- دخيلًا في الموضوع، وغير دخيل فيه.

وأين هذه الإشكالات من إشكال الجمع بين لحاظ العلم استقلالًا ولحاظه آلةً؟ فإنَّ الجمع بين الأثرين المذكورين في العبارة المذكورة لا يكون موجبًا لذلك، لما عرفت من أنَّ العلم لم يلاحظه الحاكم في كلّ من الأثرين إلّا من حيث الكشف والطريقيّة، وأنَّ العلم يستحيل أنَّ يكون آلة في لحاظ الحاكم، وإنَّما يكون آلة في وجوده الخارجيّ للعالم في مرتبة عروضه عليه، أمّا الحاكم فلا يُوجد العلم في ذهنه إلّا معنىً اسميًّا، أعني مستقلًّا.

نعم، هو يلاحظه من حيث كونه باعتبار وجوده الخارجيّ آلة[1].

وبعبارة أخرىٰ: إنَّ العلم الطريقيّ الواقع في كلام الحاكم لا يكون حاكيًا إلّا عمّا يكون بوجوده الخارجيّ آلة، سواء كان طريقًا صرفًا أو كان له الدخل في الموضوع، وإن كان وجود ذلك العلم في ذهن ذلك الحاكم لا يكون إلّا استقلالًا.

ومن ذلك يتّضح أنَّه لا يلزم علىٰ الجمع بين الأثرين ما ذكروه من لحاظ العلم آلة واستقلالًا.

---

(١) ويشهد بذلك ما لو قيل: هل تقوم الأمارة مقام القطع الطريقيّ، سواء كان قد أخذ موضوعًا أو لم يُؤخذ، بل يمكن تصوير الجامع بين الصفتيّ و الطريقيّ بجميع أنواعه، بأن نقول: هل تقوم الأمارة مقام القطع بجميع أنواعه أو لا؟، يُنظر: أصول الفقه: ٦/ ٧٤.

نعم، يلزم عليه ما ذكرناه من الجمع بين أخذه كناية عن الواقع وحاكيًا عن نفسه، أو أخذ المعلوم أجنبيًّا ودخيلًا، ولعلّ هذا هو المراد لهم (قدّست أسرارهم)، فلاحظ وتأمّل.

مناقشة تنزيل المؤدّى منزلة الواقع المعلوم

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ كلًّا من هذه الوجوه الثلاثة -أعني تنزيل الأمارة منزلة العلم، وتنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، وتنزيل مؤدّاها منزلة الواقع المعلوم- مقتضاه حكومة دليل حجّيّة الأمارة علىٰ الأدلّة الأوّليّة المثبتة للأحكام الواقعيّة حكومة واقعيّة، ولازم ذلك هو «التصويب المعتزليّ»، كما أفاده قدس سره[1]، فهذا الإشكال متوجّه علىٰ كلّ واحد من الوجوه الثلاثة المذكورة، وإن قلنا باختصاص دليل حجّيّة الأمارة بقيامها مقام العلم الطريقيّ الصرف، وتخلّص من إشكال الجمع المذكور.

ينبغي أن يلاحظ ما أفاده في الكفاية من عدم صحّة قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ علىٰ نحو الطريقيّة، مع قوله: «بأنّ المجعول هو الحجّيّة»[2].

وينبغي أن يلاحظ ما أفاده في الكفاية أيضًا في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب[3]، وهل المراد من جعل الحجّيّة هو جعل التنجيز والمعذوريّة كما رُبّما يظهر من كلامه هناك، أو أنَّ المراد هو جعل

(١) يُنظر: ٦/ ١٣٩ من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٨، وما بعدها.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه: ٢/ ٢٣٠.

حاصل الفرق بين الحكومة الظاهريّة والواقعيّة

والجواب[١] عن هذا الإشكال أنّه مبنيٌّ على الخلط بين الحكومة الواقعيّة والحكومة الظاهريّة، وقد عرفت[٢] حاصل الفرق بين الحكومتين، ونزيده توضيحًا فنقول: إنَّ الحكومة الواقعيّة بحسب مقام الثبوت ليست إلّا تخصيصًا أو توسعةً حقيقيّة، فإنَّ قوله: **«لا شكّ لكثير الشكّ»**[٣] يكشف عن أنَّ الحكم الواقعيّ للشكّ -أعني البناء على الأكثر- مختصّ واقعًا في مقام الثبوت بغير كثير الشكّ، وكذلك قوله: **«الطواف بالبيت صلاة»**[٤] يكشف عن أنَّ الحكم الواقعيّ المجعول للصلاة -أعني لزوم الطهارة من الحدث- شامل واقعًا وفي مقام الثبوت للطواف، ففي الحقيقة والواقع يكون الأوّل تخصيصًا، والثاني تعميمًا لموضوع الحكم، ولا فرق بينه وبين التخصيص أو التعميم الصناعيّ إلّا محضّ التعبير والنكت اللفظيّة الموجبة لتقدّم الدليل الثاني على الدليل الأوّليّ، بخلاف الحكومة الظاهريّة، فإنَّ الحكم الواقعيّ في موردها يكون باقيًا في مقام الواقع

الحجّيّة ابتداءً ويترتّب عليه التنجيز والمعذوريّة، وبناءً على ذلك يكون قيامها مقام القطع الطريقيّ المأخوذ في الموضوع واضحًا ويكون حاله حال ما أفاده الأستاذ دَامَتْ بَرَكَاتُهُ في وجه قيامها مقامه.

---

(١) أرّخ المقرّر دَامَتْ بَرَكَاتُهُ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٧ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٣٠٨) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٣٠٧) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: صفحة (٣٠٧) من هذا الجزء.

والثبوت علىٰ ما هو عليه من دون أدنىٰ تصرّف في موضوعه، مثلًا لو قامت الأمارة علىٰ عدم خمريّة هذا المائع، أو قامت علىٰ خمريّته، فلو فرض خطأ تلك الأمارة يكون الحكم الواقعيّ الوارد علىٰ الخمر الواقعيّ -أعني التحريم- باقيًا علىٰ ما هو عليه من كونه واردًا علىٰ الخمر الواقعيّ بلا أن يكون في البين ما يُوجب تخصيصه، وعدم شموله للخمر الذي قامت الأمارة علىٰ عدم كونه خمرًا، ولا ما يُوجب تعميمه للخل الواقعيّ الذي قامت الأمارة علىٰ كونه خمرًا، وإنَّما أقصىٰ ما يُوجبه قيام الأمارة علىٰ عدم الخمريّة أو علىٰ الخمريّة هو ما تقدّم[1] من كون الشارع قد جعل تلك الأمارة كاشفة عن الواقع ومحرزة له، بحيث إنَّه قد جعل لها تلك المرتبة الثالثة للعلم -أعني مرتبة الإحراز والكاشفيّة- لا أنَّ الشارع قد نزّل مؤدّاها منزلة الخمر الواقعيّ أو منزلة عدم الخمر الواقعيّ كي تكون موجبة لتوسعة موضوعيّة[2] الحرمة الواقعيّة أو تضييقه، ولا أنَّه قد نزّل قيامها علىٰ الخمريّة أو علىٰ عدم الخمريّة منزلة العلم بالخمريّة أو بعدمها كي يُقال: إنَّ الجمع بين التنزيلين في جعلٍ واحد لا يمكن؛ لما بينهما من التنافي باعتبار اللحاظ الآليّ والاستقلاليّ، بل لم يكن في البين إلّا جعل المحرزيّة والكاشفيّة، ويترتّب علىٰ ذلك حكم العقل بالتنجّز في مورد الإصابة، والمعذوريّة في مورد الخطأ، كما يترتّبان علىٰ القطع بالواقع، فإنّ التنجّز وكذا المعذوريّة من لوازم تحقّق

---

(١) يُنظر: صفحة (٣١٠) من هذا الجزء.

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (موضوع).

الحجّة سواء كانت منجعلة بالذات كما في مورد القطع بالواقع، أو كانت مجعولة كما في مورد قيام الأمارة أو الأصل المحرز له.

وبالجملة: إنَّ التنجّز حكم عقليّ تابع، لكون التكليف واصلًا إلىٰ المكلّف.

ثمّ إنَّ وصوله إلىٰ المكلّف تارةً يكون بنفسه -كما لو حصل له القطع به- أو قامت عنده الأمارة عليه، أو جرىٰ في حقّه الأصل المحرز له، فإنَّ الحكم الواقعيّ في هذه الصور الثلاث يكون واصلًا إلىٰ المكلّف بنفسه ويكون المكلّف محرزًا له.

غاية الأمر أنَّ إحرازه له في صورة القطع به يكون منجعلًا لكونه إحراز القطع من لوازمه الذاتيّة، بخلاف صورة قيام الأمارة أو الأصل المحرز، فإنَّ إحرازه حينئذٍ يكون بجعل الشارع، ويشترك الجميع في كون التكليف الواقعيّ واصلًا إلىٰ المكلّف بنفسه، فيتوجّه حكم العقل بتنجّزه واستحقاق العقاب علىٰ مخالفته، وأخرىٰ يكون الحكم الواقعيّ واصلًا إلىٰ المكلّف بطريقه، كما لو فرض أنّ الشارع أوجب الاحتياط في مورد الشبهة البدويّة، فإنَّ التكليف الواقعيّ حينئذٍ وإن لم يكن واصلًا إلىٰ المكلّف بنفسه إلّا أنّه يكون واصلًا إليه بطريقه -أعني حكم الشارع في مورد الشبهة المذكورة- بلزوم الاحتياط، فإنَّ هذا الحكم وإن لم يكن موجبًا لإحراز التكليف الواقعيّ، ولا لكونه واصلًا إلىٰ المكلّف بنفسه، لكنّه يكون موجبًا لكونه واصلًا بطريقه، فيكون الحكم المذكور مشاركًا للأمارة والأصول الإحرازيّة في كونه موجبًا لحكم العقل بتنجّز التكليف الواقعيّ لو كان موجودًا في الواقع.

والسرّ في ذلك: أنَّ التنجّز تابع لقطع عذر المكلّف الناشئ عن عدم علمه بالتكليف الواقعيّ، وكما أنَّ إحراز الواقع بالقطع أو بقيام الأمارة أو الأصل الإحرازيّ يكون قاطعًا لعذره المذكور، فكذلك حكم الشارع بلزوم الاحتياط يكون قاطعًا لذلك العذر وموجبًا للتنجّز واستحقاق العقاب علىٰ مخالفة الواقع لو كان التكليف الواقعيّ موجودًا.

وكيف كان، فالشارع لا يجعل نفس التنجّز، وإنَّما يجعل ما يكون مستلزمًا للتنجّز، وذلك هو المحرزيّة والكاشفيّة عن الواقع في الأمارات والأصول الإحرازيّة، ونفس وجوب الاحتياط في الأصل غير الإحرازيّ، وهو منحصر في الاحتياط المذكور.

ومن ذلك كلّه يظهر لك: أنَّ نفس المحرزيّة والكاشفيّة التي هي المجعولة في باب الأمارات والأصول المتكفّلة للإحراز هي الموجبة لحكومتها علىٰ الأدلّة الواقعيّة، وقهرًا تكون الحكومة حكومة ظاهريّة؛ فإنَّها منوطة بالإحراز.

ومن الواضح أنَّه بمجرّد انكشاف الخلاف يرتفع ذلك الإحراز، فكأنّ ذلك الإحراز منوطًا بعدم العلم بالخلاف وبالجهل بالواقع فيكون إحرازًا ظاهريًّا، ولأجل ذلك تكون الحكومة حكومة ظاهريّة؛ لأنَّ مناطها هو الإحراز المذكور، وهو ظاهريّ كما عرفت[1].

وحيث قد اتّضح لك أن ليس المجعول في باب الأمارات

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٠٨) من هذا الجزء.

والأصول الإحرازيّة هو تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، ولا تنزيل قيامها منزلة العلم بالواقع، وإنَّما المجعول هو نفس الكاشفيّة والمحرزيّة، يتّضح لك أنَّ قيامها مقام القطع الطريقيّ لا يتوقّف علىٰ لحاظ الواقع والمؤدّىٰ، ولا أنَّ قيامها مقام العلم الموضوعيّ يتوقّف علىٰ لحاظها بنفسها ولحاظ العلم كذلك ليكون قيامها مقام العلم الطريقيّ والموضوعيّ متوقّفًا علىٰ اللحاظين المتبائنين -أعني لحاظ العلم آلةً في الأوّل ولحاظه استقلالًا في الثاني- بل إنَّ نفس جعل الكاشفيّة والمحرزيّة يكون موجبًا لقيامها مقام العلم الطريقيّ، سواء كان طريقًا صرفًا أو كان جزء الموضوع.

فكما أنَّ العلم بالواقع يكون موجبًا لحكم العقل بلزوم ترتيب آثار الواقع، لكونه موجبًا لإحراز موضوعها الذي هو نفس الواقع، ويكون أيضًا موجبًا لحكم العقل بلزوم ترتيب الآثار المرتبة علىٰ الواقع المعلوم، لكونه موجبًا لإحراز ذلك الموضوع -أعني الواقع المعلوم- لأنَّه بواسطة تعلّقه بالواقع يكون موجبًا لإحراز الواقع ولإحراز كونه معلومًا، فبالعلم بالواقع يكون المكلّف محرزًا لكلا جزئي الموضوع.

فكذلك الحال في الأمارات بناءً علىٰ ما هو المختار من كون المجعول هو المحرزيّة، أو كون المجعول الحكم التكليفيّ الذي تنتزع عنه المحرزيّة، فإنَّ قيام الأمارة حينئذٍ يكون موجبًا لإحراز الواقع، فإن كان الأثر مترتّبًا علىٰ نفس الواقع كان العقل حاكمًا بلزوم ترتيبه، لكون المكلّف محرزًا لموضوعه الذي هو نفس الواقع، وإن

كان الأثر مترتّبًا علىٰ الواقع المعلوم -أعني المحرز- كان العقل أيضًا حاكمًا بلزوم ترتيبه، لكون المكلّف محرزًا لموضوعه الذي هو الواقع المحرز، فإنَّا بعد أن فرضنا أنَّ الشارع جعل الأمارة محرزة للواقع كان قيامها علىٰ الواقع موجبًا لإحرازه، وهو عين اتّصاف الواقع بكونه محرزًا، وبذلك يتمّ كلا جزئي الموضوع.

إشكال قيام الأمارة مقام العلم المأخوذ جزءًا للموضوع

نعم، يبقىٰ في المقام إشكال آخر، وهو أنَّ الأثر الواقعيّ في صورة كون «العلم» جزء الموضوع لم يكن في لسان الدليل مترتّبًا علىٰ الواقع المحرز، بل كان مترتّبًا علىٰ الواقع المعلوم، فكيف صحّ لنا أن نجعل الإحراز الحاصل من قيام الأمارة قائمًا مقام العلم المفروض كونه جزء الموضوعيّ.

والجواب عنه إمّا بأن يُقال: إنَّ العلم بعد فرض أنَّه لم يُؤخذ بنحو الصفتيّة، بل إنَّما أخذ من حيث الطريقيّة التي هي عبارة عن الإحراز علىٰ وجه تكون حيثيّة الإحراز من قبيل الجهة التقييديّة الموجبة لتوسعة دائرة الموضوع، فكان المأخوذ في الموضوع هو الإحراز الكلّيّ، وهو مع قطع النظر عن جعل حجّيّة الأمارة يكون من قبيل الكلّيّ المنحصر في فرد الذي هو العلم، وبعد أن جعل الشارع صفة الإحراز للأمارة فقد أوجد فردًا آخر من ذلك الكلّيّ يكون مساويًا للفرد الأوّل في كونه مصداقًا للقيد المذكور، أعني كون الواقع محرزًا[1].

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣٤.

أو يُقال: إنَّ الحيثيّة المزبورة -أعني حيثيّة الطريقيّة التي هي حيثيّة الإحراز- من قبيل الجهة التعليليّة، فيكون الحاصل أنَّ العلم إنَّما أخذ جزء الموضوع، لكونه محرزًا للواقع، وهذا التعليل وإن لم يكن مأخوذًا في لسان الدليل، إلّا أنَّه من قبيل استنباط العلّة القطعيّة، فيكون المدار فيما هو جزء الموضوع علىٰ تلك العلّة -أعني جهة الإحراز- وهي - أعني العلّة المذكورة- متحقّقة عند قيام الأمارة[1].

وهذان الجوابان وإن أمكن المناقشة في الأوّل منهما بمنع كون العلم من قبيل الكلّيّ المنحصر بالفرد، بل الظاهر منه أنَّه اسم للإحراز الخاصّ به دون الإحراز الخاصّ بالأمارة، كما أنَّ الثاني منهما يمكن المناقشة فيه أيضًا بمنع كون ذلك من قبيل استنباط العلّة القطعيّة لكي يكون ملحقًا بمنصوص العلّة، لإمكان أن يدّعىٰ أنَّه من قبيل استنباط العلّة الظنّيّة، فيكون ملحقًا بالقياس.

إلّا أنَّ الجواب عن أصل الإشكال المذكور متّضح بما قدّمناه من حكومة أدلّة الأمارات والأصول الإحرازية علىٰ الأدلّة الواقعيّة، فلا حاجة إلىٰ هذين الجوابين القابلين للمناقشة، وإن أمكن الجواب عن هذه المناقشة بمنع كون العلم اسم لخصوص ذلك الفرد من الإحراز، ومنع كون العلّة المذكورة من قبيل استنباط العلّة الظنّيّة*.

---

* **قلتُ:** توضيح اندفاع الإشكال المذكور بما تقدّم من الحكومة هو أنَّ يُقال: إنَّ أخذ العلم جزءًا من الموضوع من حيث الطريقيّة وإن كان

---

(١) يُنظر: محجّة العلماء: ١/ ٢٣.

ظاهره الاختصاص بالإحراز العلميّ[١]، إلّا أنَّ دليل حجّيّة الأمارة لمّا كان حاكمًا علىٰ ذلك الدليل بواسطة كونه متضمّنًا لجعل[٢] نفس ذلك الإحراز للأمارة كان قيام الأمارة محقّقًا لكلا جزئي الموضوع -أعني الواقع وكونه محرزًا- وحينئذٍ فلا يتوجّه الإشكال بأنَّ المأخوذ جزءًا للموضوع إنَّما هو الإحراز العلميّ، والإحراز الحاصل من دليل حجّيّة الأمارة لا يكون إحرازًا علميًّا؛ لما عرفت[٣] من أنَّ دليل حجّيّة الأمارة يتضمّن جعل ذلك الإحراز العلميّ للأمارة، وبذلك يكون حاكمًا علىٰ ذلك الدليل المتضمّن لأخذ الإحراز العلميّ جزءًا للموضوع، ومع هذه الحكومة لا نحتاج إلىٰ الالتزام بأنَّ جهة الإحراز جهة تقييديّة أو جهة تعليليّة، فإنَّ ذلك وإن كان ممكنًا إلّا أنَّه قابل للمناقشة وكانت الحكومة المذكورة كافية في تحقّق كلا جزئي الموضوع بلا أن يتوجّه عليه شيء ممّا يتوجّه علىٰ الالتزام بالجهة التقييديّة أو الجهة التعليليّة لم نكن محتاجين إلىٰ الالتزام بشيء منهما ودفع ما يتوجّه عليهما.

لا يُقال: إنَّه بناءً علىٰ أحد هذين الوجهين -أعني الالتزام بالجهة التقييديّة أو الجهة التعليليّة- لا تكون الحكومة حكومة ظاهريّة، بل تكون حكومة واقعيّة؛ فإنَّه بعد أن فرض استفادة الجهة التقييديّة أو الجهة التعليليّة يكون المدار في تحقّق أحد جزئيّ الموضوع علىٰ الإحراز،

(١) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (العمليّ).

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (فجعل).

(٣) يُنظر: صفحة (٣١٦) من هذا الجزء.

ودليل حجّيّة الأمارة يكون محقّقًا لذلك الجزء، أعني الإحراز[١].

لأنّا نقول: إنَّ دليل حجّيّة الأمارة وإن كان محقّقًا للإحراز إلّا أنّه ليس بإحراز واقعيّ كي يكون موجبًا للتعميم واقعًا، بل إنّما هو إحراز ظاهريّ منوط بعدم العلم بالواقع والجهل به، فإذا انكشف الخلاف ينكشف عدم تماميّة الموضوع من أوّل الأمر، فتكون الحكومة المنوطة بذلك الإحراز الظاهريّ حكومة ظاهريّة لا واقعيّة.

هذا ما حرّرناه سابقًا، ولكن لا يخفىٰ ما فيه، فإنَّ مجرّد كون الحكم منوطًا بعدم العلم لا يُوجب كون الحكومة حكومة ظاهرية، وإلّا لكانت الحكومة بناءً علىٰ أنَّ مفاد دليل حجّيّة الأمارة تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع المعلوم حكومة ظاهريّة، وقد تقدّم[٢] أنّها حكومة واقعيّة.

والتحقيق ما سيأتي منه تَتْرُكْ -في الدرس الآتي[٣]- من أنّه بناءً علىٰ أخذ الإحراز جهة تقييديّة أو أخذه جهة تعليليّة يكون تقدّم دليل الأمارة من باب الورود فضلًا عن كونه من باب الحكومة الواقعيّة.

ثمّ إنَّ حيثيّة الكشف والإحراز التي أخذناها في العلم الموضوعيّ إنّما أخذناها فيه في قبال العلم الصفتيّ، فسواء كانت الحيثيّة المذكورة تقييديّة أو كانت تعليليّة لا يكون المراد بها مطلق الإحراز والكشف الصادق علىٰ الأمارة، بل المراد بها الإحراز العلميّ الوجدانيّ، وحينئذٍ فلا يكون أخذ

(١) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٢٩.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٢٣) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٣٣٤) من هذا الجزء.

ولتوضيح[١] ما تقدّم من اندفاع الإشكال بما قدّمناه[٢] من الحكومة الظاهريّة نقدّم مقدّمة، وهي بيان حكومة الأمارة على الاستصحاب؛ فإنَّه قد يُقال: إنَّ تقديمها عليه من باب الورود، بدعوى كون اليقين الناقض لليقين السابق هو الأعمّ من اليقين

هذه الجهة موجبًا لتوسعة دائرة الموضوع.

دفع إشكال لزوم الدور في جعل الأمارة

وقد بقي في المقام إشكال آخر لم يتعرّض له (دام ظلّه)، وهو مأخوذ ممّا في الكفاية من الطوليّة بين الجزئين[٣]، وتوجيهه على هذا الطريق الذي أفاده (دام ظلّه) هو أن يُقال: إنَّ جعل الإحراز للأمارة إنَّما يصحّ ويتمّ فيما لو كان المحرز ممّا يترتّب عليه الأثر، والمفروض أنَّ ما تحرزه الأمارة فيما نحن فيه -أعني نفس الواقع الذي أدّت إليه الأمارة- لا أثر له؛ لعدم كونه تمام الموضوع، وإنَّما يترتّب الأثر بعد تماميّة الجزء الثاني -أعني كون ذلك الواقع محرزًا- فيكون الحاصل أنَّ جعل الإمارة[٤] للأمارة موقوف على كون المحرز بها ذا أثر، وكونه كذلك موقوف على جعل الإحراز لتوقّف تماميّة الموضوع عليه.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنَّه يكفي في إمكان جعل الإحراز للأمارة كون المحرز بها جزءًا ممّا يترتّب عليه الأثر، ويكون جزؤه الآخر متحقّقًا بنفس هذا الجعل، فتأمّل.

---

(١) أرّخ المقرّر تتمّم هذا المقطع من البحث السبت: (١٠ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٣٢٩) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٨٦.

(٤) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الإحراز).

الوجدانيّ واليقين الحاصل من الأمارة الشرعيّة، فتكون الأمارة الشرعيّة واردة علىٰ الاستصحاب، لكونها رافعة لموضوعه رفعًا حقيقيًّا ومحقّقة لما جعل غاية لعدم نقض اليقين السابق.

وقد أورد الشيخ تدثّل علىٰ هذا التوجيه بأنَّ كون الأمارة رافعة لموضوع الاستصحاب ليس بأولىٰ من العكس[1]، بأن يُقال: إنَّ حجّيّة الأمارة لمّا كانت مقيّدة بعدم العلم بالخلاف، وهو أعمّ من العلم الوجدانيّ والعم التعبّدي يكون العلم التعبّديّ الحاصل من الاستصحاب رافعًا لموضوع الأمارة؛ لكونه موجبًا للعلم التعبّديّ، بخلاف مؤدّاها، وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ في محلّه[2] بيان الوجه في حكومة الأمارة علىٰ الاستصحاب، وأنَّ كلّ حكومة يكون نتيجتها رفع موضوع الدليل المحكوم، وإنَّما الفرق بينها وبين الورود هو أنَّ المجعول ابتداءً إن كان هو رفع موضوع الدليل الآخر كان ذلك من باب الورود، وإن كان المجعول شيئًا آخر، ولكن بواسطة جعل ذلك الشيء الموجب للحكومة يرتفع موضوع الدليل الآخر كان من باب الحكومة لا الورود، والأمارة بالنسبة إلىٰ الاستصحاب من القسم الثاني دون الأوّل، وقد أوضحنا ذلك كلّه في محلّه[3].

في بيان أنّ أدلّة الأمارات حاكمة أو واردة علىٰ الاستصحاب

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول فيما نحن فيه: إنَّ العلم المأخوذ جزء للموضوع من باب الطريقيّة لو كان المراد به في مقام الثبوت هو الأعمّ من الإحراز بالعلم والإحراز بالأمارة بأن تكون الحيثيّة

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٣/ ٢٨٦.

(٢) يُنظر: ٩/ ٣٦٩ من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: ٩/ ٣٦٩ من هذا الكتاب.

حيثيّة تقييديّة أو حيثيّة تعليليّة لكان دليل حجّيّة الأمارة واردًا على الدليل الواقعيّ القائل -مثلًا- يجب أداء الشهادة بالملكيّة المعلومة؛ لأنَّ دليل حجّيّة الأمارة يكون حينئذٍ محقّقًا لأحد فردي الإحراز المأخوذ جزء من الموضوع.

أمّا لو لم تكن الجهة المذكورة جهة تقييديّة ولا تعليليّة، بل كان المأخوذ جزء من الموضوع هو العلم باعتبار إحرازه للواقع لم يكن دليل حجّيّة الأمارة المتضمّن لجعل الإحراز للأمارة واردًا على الدليل المتكفّل للحكم الذي أخذ العلم الطريقيّ جزء لموضوعه؛ لعدم كون دليل حجّيّة الأمارة متكفّلًا لجعل ما هو محقّق لذلك العلم الإحرازيّ الطريقيّ ابتداءً.

نعم، يكون دليل الحجّيّة حاكمًا على ذلك الدليل، حيث إنَّه متكفّل لجعل ذلك الإحراز للأمارة، فإن كان الأثر مرتّبًا على نفس الواقع كما في العلم الطريقيّ الصرف لزم ترتيب أثر ذلك الواقع؛ لكونه حينئذٍ محرزًا، بلا حاجة في لزوم ترتيب أثر الواقع إلى تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، وإن كان الأثر مترتّبًا على الواقع المقيّد بالعلم الطريقيّ لزم أيضًا ترتيب ذلك الأثر؛ لكون الواقع محرزًا أيضًا.

وبالجملة: إذا كان الأثر مترتّبًا على الواقع المعلوم كان الدليل المتكفّل لجعل ذلك الأثر للمجموع من الواقع والعلم به بمنزلة المتكفّل لترتّب الأثر على جزئين، أعني نفس الواقع والعلم المتعلّق به الكاشف عنه، ودليل حجّيّة الأمارة المتكفّل لجعل الإحراز لها يكون حاكمًا على ذلك الدليل بكلا الجزئين.

أمّا نفس الواقع فواضح، من جهة أنَّ إحرازه بالأمارة المفروض جعل الإحراز لها يكون كافيًا في ترتّب الأثر اللاحق للواقع من دون حاجة إلىٰ تنزيل مؤدّىٰ الأمارة منزلة الواقع، غاية الأمر يكفي في تحقّق الأثر المصحّح لجريان الإحراز بالقياس إلىٰ الواقع فيما نحن فيه أن يكون هو -أعني الواقع- جزءًا ممّا يترتّب عليه الأثر وإن لم يكن هو تمام ما يترتّب عليه الأثر.

وأمّا نفس العلم بالواقع فأوضح، من جهة أنَّ حكومة دليل الأمارة[1] علىٰ ذلك الدليل بالقياس إلىٰ نفس الواقع إنَّما كان بواسطة تحقّق إحرازه المجعول للأمارة، فتكون حكومة دليل حجّيّة الأمارة علىٰ ذلك الدليل بالقياس إلىٰ نفس ذلك الإحراز بطريق أولىٰ؛ لأنَّه -أعني الإحراز- هو المجعول بدليل حجّيّة الأمارة.

فقد تلخّص: أنَّ دليل الأمارة يكون حاكمًا علىٰ الدليل الذي أخذ فيه العلم جزءًا من موضوع الحكم، غاية الأمر أنَّه بعد هذه الحكومة تكون النتيجة أنَّ الإحراز الحاصل من قيام الأمارة يكون كافيًا فيما أخذ العلم فيه جزء[2] الموضوع، لا أنَّ المأخوذ جزء من الموضوع هو الأعمّ من الإحراز بالعلم والإحراز بالأمارة، ليكون دليل حجّيّة الأمارة محقّقًا ابتداءً لأحد جزئي الإحراز، لتكون الجهة -أعني جهة الإحراز- جهة تقييديّة أو تعليليّة، وتكون الأمارة واردة علىٰ ذلك الدليل لا حاكمة عليه.

والحاصل: أنَّ الأثر المجعول للواقع المقيّد بالعلم الطريقيّ يلزم

---

(١) قوله: (الأمارة) من نسخة (ب).

(٢) قوله: (جزء) من نسخة (ب).

ترتيبه بمجرّد قيام الأمارة علىٰ ذلك الواقع، حيث إنَّ كلًّا من الواقع والعلم به يكون حينئذٍ جزءًا ممّا يترتّب عليه الأثر، وهذا المعنىٰ -أعني كون كلّ واحدٍ منهما جزءًا ممّا يترتّب عليه الأثر- يكفي في كون كلّ منهما ذا أثر، فلننقل الكلام إلىٰ كلّ واحد من هذين الأمرين بالقياس إلىٰ الأثر المذكور المترتّب عليه أعني كونه جزءًا من ذي الأثر، فنقول: أمّا نفس الواقع، فيكفي في لزوم ترتب أثره المذكور عليه -أعني مدخليّته وجزئيّته- من ذي الأثر أن يكون محرزًا بالأمارة؛ لأنَّ إحراز الشيء كافٍ في ترتّب أثره عليه، سواء كان هو تمام ما يترتّب عليه الأثر أو كان جزءًا لما يترتّب عليه.

وأمّا نفس العلم الطريقيّ الذي هو عبارة عن إحراز الواقع، فنفس جعل الإحراز للأمارة يكون كافيًا في ترتّب أثره المذكور عليه -أعني كونه جزءًا ممّا يترتب عليه الأثر- لأنَّ ذلك الأثر للواقع إنَّما رتّبناه عليه لأجل كونه محرزًا بواسطة جعل الإحراز للأمارة القائمة عليه، فترتيب ذلك الأثر -أعني كونه جزءًا ممّا يترتب عليه الأثر- علىٰ نفس الإحراز المجعول بالأمارة بطريق أولىٰ.

هذا كلّه في قيام الأمارات وبعض الأصول مقام القطع المأخوذ جزء من الموضوع علىٰ نحو الطريقيّة*.

---

* **قلتُ**[1]: حاصل ما أفاده دام ظله هو أنَّ الشارع لم يجعل إلّا نفس

---

(١) أرّخ المقرّر دام ظله هذا المقطع من البحث ملحقًا بمباحث القطع الأربعاء: (سلخ

الحجّيّة التي هي عبارة عن الإحراز والكشف، وبعد تحقّق الإحراز والكشف للأمارة بجعل الشارع يكون ترتّب آثار الإحراز والكشف قهريًّا، سواء كانت آثارًا عقليّة كما في العلم الطريقيّ الصرف، فإنَّ آثاره هي حكم العقل بتنجّز الواقع، ولزوم إطاعته والجري علىٰ طبقه، وهذه الآثار كلّها تُرتّب قهرًا علىٰ قيام الأمارة علىٰ الواقع بمجرّد جعل الشارع حجّيّتها، وتتميمه لكشفها الناقص، أو كانت آثارًا شرعيّة كما في العلم المأخوذ في الموضوع علىٰ نحو الطريقيّة، كما لو رتّب الشارع النجاسة علىٰ الخمر المعلوم أو علىٰ العلم بالخمر، فإنَّ قيام الأمارة علىٰ أنَّ هذا المائع خمرًا بعد فرض أنَّ الشارع جعل قيام الأمارة علمًا يكون موجبًا لترتّب ذلك الأثر -أعني النجاسة- لأنَّ قيام الأمارة بعد فرض أنَّ الشارع جعل لها صفة الكاشفيّة والمحرزيّة المعبّر عنه بالعلم الطريقيّ يكون محقّقًا لموضوع ذلك الحكم -أعني العلم بالخمر، أو الخمر المعلوم- كما أفاده تدثُّ في توضيحه حسبما نقلناه عنه تدثُّ[1]، ولكن مع ذلك كلّه فإنَّ في النفس شيئًا من قيام الأمارة مقام العلم المأخوذ في الموضوع علىٰ نحو الطريقيّة؛ إذ بعد تسليم ما أفاده تدثُّ من جعل الحجّيّة لا ريب في جعل الأمارة كاشفةً وطريقًا إلىٰ الواقع.

وإن شئت فقل: إنَّه جعل الأمارة القائمة علىٰ الخمريّة علمًا بالخمريّة، لكن لم يكن ذلك علىٰ نحو تنزيل الأمارة منزلة العلم، ليكون

محرّم، سنة ١٣٥٨هـ).

(١) يُنظر: صفحة (٣٣٦) من هذا الجزء.

ذلك التنزيل موجبًا لترتّب آثار العلم عليها؛ لأنّه قدّس سرّه لا يقول بذلك؛ لما عرفت فيما شرحناه في ملحقات صفحة (١٣)[1]، بل يقول: إنَّ الشارع جعل الحجّيّة، وكون الأمارة علمًا وألبسها صفة العلم والكاشفيّة التامّة عن الواقع، وبعد أن كوّنها علمًا يكون ترتّب آثار العلم عليها قهريًّا، فلا تنزيل في البين، وإنَّما هو من محض الجعل نظير جعل الملكيّة والزوجيّة بناءً على ما أفاده قدّس سرّه من أنَّ الحجّيّة وكاشفيّة العلم قابلة للجعل الشرعيّ ابتداءً، ولكن مع ذلك كلّه لا تكون الأمارة علمًا وجدانيًّا، ولا كشفًا واقعيًّا حقيقيًّا، بل أقصى ما فيه أن يكون علمًا تعبّديًّا وكشفًا جعليًّا، وحينئذٍ نسأل عن أنَّ الشارع عندما رتّب النجاسة على الخمر المعلوم أو على العلم بالخمر بحيث إنَّه أخذ العلم الطريقيّ جزء الموضوع أو تمام الموضوع، هل أراد بذلك خصوص العلم الوجداني والكشف والإحراز الوجدانيّين، أو أنَّه أراد الأعمّ من الوجدانيّ والتعبّديّ الذي لا يكون علمًا، ولا كشفًا إلّا بجعل الشارع؟

فإن كان المراد هو الثاني كانت الأمارة واردة على ذلك الدليل المتكفّل لترتيب النجاسة على الخمر المعلوم، لكن يبقى الكلام في استظهار التعميم من الدليل المذكور، وأنَّه هل كان من ناحية الجهة التقييديّة أو من ناحية الجهة التعليليّة أو أنَّه من جهة استفادته من نفس الدليل ولو من جهة القرائن الخارجيّة أو الداخليّة؟ والظاهر الثالث، بمعنى أنَّه لا يمكن الحكم بالتعميم

(١) يُنظر: صفحة (٣١٦) من هذا الجزء.

إلّا بالقرينة الخارجيّة أو الداخليّة، وأمّا مجرّد كون جهة الكشف والإحراز جهة تعليليّة أو جهة تقييديّة فهو غير نافع في التعميم المزبور؛ لأنَّ الظاهر من أخذ الجهة المزبورة إنَّما هو في قبال العلم من حيث الصفتيّة، فيكون المراد من الإحراز الذي أخذ جهة تقييديّة أو جهة تعليليّة هو خصوص الإحراز العلميّ -أعني به الكشف الوجدانيّ- فلا يشمل الإحراز والكشف التعبّديّ المجعول للأمارة.

وإن كان المراد هو الأوّل -أعني أنَّه كان المراد من الدليل المتكفّل لترتيب النجاسة علىٰ الخمر المعلوم أو علىٰ العلم بالخمريّة هو خصوص العلم الوجدانيّ- لم ينفع في ترتّب النجاسة مجرّد قيام الأمارة، وإن قلنا: إنَّ الشارع قد جعلها علمًا بأبلغ عبارة وأقوىٰ بيان وأشدّ تأكيد، فإنَّها بذلك لا تخرج عن كونها علمًا تعبّديًّا، ولا تصير بذلك علمًا وجدانيًّا.

لا يُقال: كيف قلتم إنَّ قوله: «الطواف بالبيت صلاة»[1] يكون موجبًا لترتّب أثر الصلاة عليه وهو لزوم الطهارة؟[2]

لأنَّا نقول: إنَّ قوله: «الطواف بالبيت صلاة» لم يتضمّن لجعل صفة الصلاتيّة للطواف، وإلّا جاء فيه السؤال المزبور، بل إنَّه يتضمّن تنزيل الطواف منزلة الصلاة، وحيث إنَّه لا معنىٰ للتنزيل في لسان الشارع إلّا ترتيب الآثار الشرعيّة، قلنا: إنَّ مقتضىٰ هذا الدليل هو لزوم الطهارة

(١) يُنظر: صفحة (٣٠٧) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٢٩.

فيه كالصلاة، ففي الحقيقة يكون الوجه في حكومته علىٰ دليل شرطيّة الطهارة في الصلاة من جهة كونه تصرّفًا في حكمها، وتسريته إلىٰ غير موضوعها وإن كان لسانه لسان جعل الموضوع إلّا أنَّه لمّا لم يكن هذا الموضوع قابلًا للجعل بنفسه صرفناه إلىٰ جعل آثاره، فيكون حاله من هذه الجهة حال حكومة أدلّة نفي العسر والحرج والضرر بناءً علىٰ قول البعض من أنَّها عناوين للأفعال الحرجيّة أو الضرريّة[1]، وأنَّ المراد من نفيها نفي أحكامها، أعني أنَّه يكون من قبيل التصرّف في الحكم بلسان التصرّف في الموضوع المفروض أنَّه غير قابل للتصرّف، بخلاف ما نحن فيه بناءً علىٰ ما أفاده قدس سره من جعل الحجّيّة؛ فإنَّه يكون من قبيل التصرّف في الموضوع الذي هو الكشف العلميّ، أو الطريقيّة، أو الحجّيّة، (ما شئت فعبّر)، فيتوجّه عليه السؤال حينئذٍ بأنَّه إن كان العلم الذي هو موضوع حكم النجاسة هو العلم والكشف الوجدانيّ لم يكن جعله للأمارة كافيًا في ترتّب الحكم المذكور عليها، وإن كان العلم الذي أخذ موضوعًا هو الأعمّ من الوجدانيّ والجعليّ كان دليل جعله للأمارة واردًا علىٰ ذلك الدليل.

لا يُقال: يتوجّه عين هذا السؤال علىٰ العلم الذي أخذ غاية في الاستصحاب، فيقال: إن كان المراد به هو العلم الوجدانيّ كانت الأمارة واردة عليه، وإن كان هو الأعمّ لم تنفع الأمارة في إسقاط الاستصحاب في موردها، فكيف توجّهون حكومتها علىٰ الاستصحاب؟

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٩٦.

لأنّا نقول: المراد بالعلم المأخوذ غاية هو العلم الوجدانيّ، لكن لمّا كان موضوع الاستصحاب هو الشكّ في البقاء بعد اليقين السابق كانت الأمارة بدليل حجّيّتها الذي جعل لها صفة العلم حاكمة عليه، لكونها رافعة للشكّ المزبور، فيرتفع حكمه الذي هو لزوم الأخذ بذلك اليقين السابق إلىٰ أن ينتقض بيقين مثله.

فقد تلخّص لك: أنّه بناءً علىٰ ما أفاده قدس سره من جعل الحجّيّة وأنّ التصرّف الشرعيّ مقصور علىٰ جعل الكشف وإعطاء صفة العلم الطريقيّ للأمارة لا يمكن قيامها مقامها[1] بمجرّد دليل اعتبارها مقام القطع الموضوعيّ بقول مطلق، وإنّما أقصىٰ ما فيه أنّه يصحّح قيامها مقام القطع الطريقيّ الصرف.

نعم، رُبّما يستفاد من بعض الأدلّة التي أخذت العلم موضوعًا أنّه ليس بمقصور علىٰ العلم والكشف الوجدانيّ، فتكون قائمة مقامه، لكن بالورود لا بالحكومة.

والحاصل: أنّه بعد البناء علىٰ أنّه لا تنزيل في دليل حجّيّة الأمارة، وأنّه لا يتكفّل إلّا بجعل الحجّيّة وإعطائها صفة الإحراز والكشف التامّ لا يمكن قيامها إلّا مقام القطع الطريقيّ الصرف.

أمّا قيامها مقام العلم المأخوذ في الموضوع علىٰ جهة الكشف والطريقيّة فلا يمكن إلّا بأحد أمرين:

---

(١) قوله: (مقامها) من نسخة (ب).

الأوّل: أن يكون المراد من ذلك العلم الأعمّ من العلم الوجدانيّ والعلم الجعليّ.

والثاني: أن يقوم دليل بالخصوص علىٰ قيامها مقام العلم المأخوذ في الموضوع علىٰ جهة الطريقيّة؛ فإنَّه وإن كان ظاهره العلم الوجدانيّ، إلّا أنَّ ذلك الدليل الخاصّ يكون دالًّا بالملازمة علىٰ تنزيل العلم الجعليّ منزلة العلم الوجدانيّ.

أمّا مجرّد الدليل علىٰ حجّيّة الأمارة فلا يدلّ بعمومه علىٰ تنزيل العلم التعبّديّ الحاصل منها منزلة العلم الوجدانيّ كما أفاده قدّس سرّه في مقام الاعتراض علىٰ ما في الكفاية من دعوىٰ الملازمة[1]، فراجع وتأمّل.

لا يُقال: إنَّ نفس الحجّيّة لو سلّمنا كونها من الأحكام الوضعيّة القابلة للجعل الابتدائيّ فلا يمكننا تسليم ذلك في صفة العلم، بحيث إنَّ الشارع يجعل الأمارة علمًا ويعطيها الكشف التامّ.

لأنّا نقول: إنَّ جعل الحجّيّة هو عبارة أخرىٰ عن جعل الكشف والطريقيّة الذي هو عبارة عن العلم من حيث الكشف والطريقيّة.

أمّا مسألة جواز الشهادة استنادًا إلىٰ اليد مع الدليل الدالّ علىٰ اعتبار العلم بالمشهود به، فهي مسألة فقهيّة لا يمكن الاستناد إليها فيما نحن فيه من قيام الأمارة بمجرّد دليل حجّيّتها مقام العلم الطريقيّ، ولو كانت من هذا القبيل فلِمَ لا تجوّز الشهادة استنادًا إلىٰ البيّنة؟

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٢٣.

ومُجمل الكلام في هذه المسألة الفقهيّة قبل المراجعة هو أن يقال: إنَّ ما دلّ علىٰ أخذ العلم بالمشهود به في أداء الشهادة إن كان علىٰ نحو الطريقيّة كان مقتضاه علىٰ ما أفادهتدّ من جعل الحجّيّة لليد والبيّنة وغيرها من الأمارات، وأنَّ دليل حجّيّتها يكون حاكمًا علىٰ ما دلّ علىٰ اعتبار العلم حكومة ظاهريّة هو قيام الجميع مقام العلم، فتجوز الشهادة حينئذٍ استنادًا إلىٰ الأمارة أيَّ أمارة كانت[1]، فإنَّ ذلك هو مقتضىٰ ما أفادهتدّ من جعل الحجّيّة وحكومة دليل الحجّيّة علىٰ الأدلّة الأوّليّة التي أخذ العلم قيدًا، لكنّ الفقهاء علىٰ الظاهر لم يلتزموا بذلك بل الظاهر أنَّ الحكم عندهم -أعني جواز الشهادة استنادًا إلىٰ الأمارة- مختصّ باليد.

وحينئذٍ نقول: يمكن أن يكون الدليل الدالّ علىٰ أخذ العلم بالمشهود به في جواز الشهادة أنَّه مأخوذ فيه من حيث الصفتيّة، كما أفاده الشيتدّ[2]، ومقتضاه أن لا يقوم مقامه شيء من الأمارات، لكن دلّ الدليل بالخصوص علىٰ قيام اليد مقامه، فيكون مقتضاه أنَّ الشارع نزّل الظنّ الحاصل من اليد منزلة العلم من حيث الصفتيّة، ولا يخفىٰ بُعده.

والأقرب أن يُقال: إنَّ العلم إنَّما أخذ في الموضوع هنا من حيث الطريقيّة، وأنَّ دليل حجّيّة الأمارة لا يوجب صحّة قيام الأمارة مقامه؛ لأنَّ الظاهر منه هو العلم الوجدانيّ، وما أفادهتدّ من الحكومة لا ينفع في إجراء حكم العلم الوجدانيّ علىٰ العلم التعبّديّ، لكن لمّا قام الدليل

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣٤.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه.

بالخصوص علىٰ جواز الشهادة استنادًا إلىٰ اليد دلّ ذلك الدليل علىٰ أنَّ الشارع أقامها مقام العلم الوجدانيّ المأخوذ علىٰ نحو الطريقيّة؛ لما ذكرناه من الملازمة بين حكمه بجواز الشهادة استنادًا إليها وبين تنزيله الظنّ الحاصل منها منزلة ذلك العلم الموضوعيّ، وأين هذا من أنَّ دليل حجّيّة الأمارة يكون بنفسه مقتضيًا لقيامها مقام العلم المأخوذ في الموضوع علىٰ نحو الطريقيّة.

أمّا احتمال أخذ العلم الموضوعيّ هنا كناية عن مطلق الإحراز -ولو الحاصل بالأمارة- فيمكن القطع بعدمه، وإلّا لقامت مقامة سائر الأمارات حتّىٰ البيّنة، واللازم قطعيّ البطلان[1].

وأمّا العلم في مسألة الركعتين الأوليين، فالظاهر أنَّه ليس من قبيل أخذه علىٰ نحو الصفتيّة، وإلّا لما صحّ أن يقوم مقامه الظنّ، فإنَّ دليل حجّيّة الظنّ في عدد الركعات، بل في مطلق أفعال الصلاة ليس بمقصور علىٰ الأوليين المفروض أخذ العلم فيهما موضوعًا، بل هو عامّ لجميع الركعات حتّىٰ الأخيرين المفروض عدم اعتبار العلم فيهما من حيث الموضوعيّة، وقد عرفت أنَّ دليل الحجّيّة إذا كان عامًّا لمورد القطع الطريقيّ المحض لا يمكن أن يكون موجبًا لقيامه مقام القطع الصفتيّ، وأنَّه إنَّما يمكن قيامه مقامه لوَرود دليل بالخصوص يدلّ علىٰ قيامه مقام القطع في خصوص المورد الذي أخذ فيه القطع صفتيًّا.

(١) ولمزيد من التوضيح يُنظر: أصول الفقه: ٦/ ٩٠ - ١٠١.

وبالجملة: إنَّ قيام الظنّ بعموم دليل حجّيّته مقام العلم بالنسبة إلىٰ الركعتين الأوليين كاشف عن أخذه موضوعًا فيهما من حيث الطريقيّة، لكنّ ذلك لا يلزمه ما أفاده الأستاذ تدّثُ من الالتزام بكون المراد بالعلم المذكور هو العلم الوجدانيّ ليكون المدرك في قيام الظنّ مقامه هو ما أفاده تدّثُ من الحكومة الظاهريّة، بل الظاهر أنَّ المراد به هو مطلق الإحراز ولو من سائر الأمارات، فيكون دليل حجّيّة الظنّ المذكور واردًا علىٰ ما دلّ علىٰ اعتبار الإحراز في الأوليين وإن كان بالنسبة إلىٰ الأخيرتين حاكمًا حكومة ظاهريّة، ولا ضير في ذلك بعد أن فرضنا أنَّ دليل حجّيّة الظنّ يجعله محرزًا، فبالنسبة إلىٰ ما كان الإحراز موضوعًا فيه كالأولين يكون واردًا، وبالنسبة إلىٰ ما لم يُؤخذ الإحراز موضوعًا فيه كالأخيرتين يكون حاكمًا حكومة ظاهريّة.

وإنَّما قلنا: إنَّ الظاهر من اعتبار العلم في الأوليين هو مطلق الإحراز؛ لأنَّ الظاهر من أخباره -كما هو صريح بعضها- هو أنَّهما لا يدخلها الشكّ، ومن الواضح أنَّ حصول الإحراز ولو من الأمارة التي قام الدليل علىٰ حجّيّتها كافٍ في عدم دخول الشك فيها[1]، فتأمّل.

ينبغي ملاحظة ما أفاده تدّثُ في أوائل تنبيهات الاستصحاب[2] في مسألة استصحاب الأحكام الظاهريّة الثابتة بالأمارة أو الأصول العمليّة الإحرازيّة وغير الإحرازيّة، فإنَّ اليقين قد أخذ موضوعًا لحرمة نقضه

(١) ولمزيد من التوضيح يُنظر: أصول الفقه: ٦/ ١٠٢، وما بعدها.

(٢) يُنظر: ٩/ ١٤٤، وما بعدها من هذا الكتاب.

وجه عدم إمكان قيام الأمارات مقام القطع الصفتيّ بدليل حجّيّتها

وأمّا قيامها مقام القطع المأخوذ علىٰ نحو الصفتيّة، فلا ينبغي الإشكال في عدم إمكان قيامها مقامه بمجرّد دليل حجّيّتها وجعل الإحراز لها.

نعم، لو ورد دليل بالخصوص يدلّ علىٰ قيامها مقام القطع الصفتيّ، لكانت قائمة مقامه حينئذٍ، إلّا أنّه لا يكون ذلك مربوطًا بما نحن فيه من أنّها بدليل حجّيّتها، وجعل الإحراز لها، هل تقوم مقامه أم لا، بل يكون من قبيل «الطواف بالبيت صلاة»[1] ممّا يُوجب تنزيل موضوع منزلة موضوع آخر، وجعل آثاره له، وتكون الحكومة فيه حكومة واقعيّة لا ظاهريّة؟

ثمّ[2] لا يخفىٰ أنّ أخذ العلم جزءًا من الموضوع من باب الصفتيّة بالمعنىٰ الذي تقدّم إنّما هو فرض محضّ، والظاهر أنّه غير واقع في الشريعة وما ذكره الشيخ تثبّت من مثال العلم بالركعتين الأوليين من

بالشكّ، ولا يمكن قيام الأمارة مقامه إلّا بأن نقول: إنّ اليقين المذكور هو للأعمّ من الوجدانيّ والتعبّديّ، هذا.

مضافًا إلىٰ أنّ ذلك اليقين المأخوذ موضوعًا لحرمة النقض ليس هو جزء الموضوع، بل تمامه، فكيف أفاد تثبّت هنا أنّ القطع المأخوذ موضوعًا علىٰ نحو الطريقيّة، لا يصحّ أخذه إلّا جزءًا من الموضوع لا تمامه؟ فتأمّل.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٠٧) من هذا الجزء.

(٢) أرّخ المقرّر تثبّت هذا المقطع من البحث الأحد: (١١ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

الرباعيّة من كون العلم فيه من باب الصفتيّة[١] واضح المنع، فإنَّ الظاهر من أدلّته أنَّه معتبر في ذلك من باب الطريقيّة والإحراز دون الصفتيّة، ولأجل ذلك يقوم الظنّ مقامه.

وهكذا الحال في باب الشهادة، وما ورد فيها من قوله عليه السلام مشيرًا إلىٰ الشمس: «علىٰ مثل هذا فاشهد»[٢] لا يدلّ علىٰ ذلك، فإنَّ المراد منه المنع عن الشهادة علىٰ ما هو مشكوك أو مظنون بظنّ غير معتبر، ولأجل ذلك تقوم اليد مقامه كما في بعض الأخبار[٣].

وكيف كان، فلو فرض أخذ الموضوع علىٰ نحو الصفتيّة بالمعنىٰ المتقدّم لم يمكن أن تقوم الأمارات بدليل حجّيّتها مقامه، إلّا أن يكون هناك نصّ بالخصوص يدلّ علىٰ قيامها مقام ما أخذ في الموضوع علىٰ نحو الصفتيّة، إلّا أنَّه يكون خارجًا عمّا نحن فيه، بل يكون من قبيل تنزيل شيء منزلة شيء آخر لا ربط بينهما نظير تنزيل الطواف منزلة الصلاة، وتكون الحكومة حكومة واقعيّة.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣٤.

(٢) يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٣/ ٥٢٨، باب الشهادات، ح١، ووسائل الشيعة: ٢٧/ ٣٤٢، ب٢٠ من أبواب كتاب الشهادات، ح٣.

(٣) كما في رواية حفص بن غياث المذكورة في وسائل الشيعة: ٢٧/ ٢٩٢، ب٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوىٰ، ح٢، ولمزيد من التوضيح والتفصيل يُنظر: أصول الفقه: ٦/ ٩١ - ١٠٦.

في تقريب إمكان قيام الأمارة مقام القطع المأخوذ على نحو الصفتيّة

ورُبّما يُقال[1] بإمكان قيامها مقام العلم المذكور بنفس دليل حجّيّتها، ويُقرّب بأحد وجوه:

الأوّل: أن يُقال: إنَّ الأمارة بعد قيام الدليل علىٰ حجّيّتها تكون موجبة لحصول العلم الوجدانيّ بحجّيّتها.

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ العلم الوجداني المتعلّق بحجّيّة الأمارة لا ربط له بالعلم الصفتيّ المأخوذ جزء من الموضوع؛ لأنَّ ذلك متعلّق بالواقع وهذا متعلّق بالحجّيّة، فأين هذا من ذاك كي يكون قائمًا مقامه؟

الثاني: أن يُقال: إنَّ دليل الأمارة بعد أن أثبت حجّيّتها يكون موجبًا لأن يكون مؤدّاها واقعًا جعليًّا، وبواسطة قيام الأمارة عليه يحصل العلم الوجدانيّ بذلك الواقع الجعليّ، وبذلك يتمّ الموضوع ويكون من قبيل ما كان أحد جزئي الموضوع محرزًا بالتعبّد، والآخر محرزًا بالوجدان، ولا يخفىٰ ما فيه:

أوّلًا: أنَّ دليل حجّيّة الأمارة -كما عرفت- لا يكون متكفّلًا إلّا لجعل المحرزيّة لها دون تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع وإلّا لكانت الحكومة حكومة واقعيّة، ولكان اللازم منه الالتزام بالإجزاء عند انكشاف الخلاف، إلىٰ غير ذلك من اللوازم الباطلة.

وبالجملة: ليس لنا في البين واقع جعليّ كما عرفت ذلك فيما تقدّم[2].

---

(١) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٣٠، وما بعدها.

(٢) يُنظر: صفحة (٣١٠، و٣١٧) من هذا الجزء.

وثانيًا: أنَّه لو سلّم أنَّ دليل الأمارة متكفّل لتنزيل مؤدّاها منزلة الواقع لم يكن ذلك موجبًا لقيامها مقام العلم الصفتيّ؛ لأنَّ ذلك متعلّق بالواقع الحقيقيّ، والعلم الوجدانيّ الناشئ عن حجّيّة الأمارة متعلّق بالواقع الجعليّ، ولا ربط لأحد المتعلّقين بالآخر، فكيف يمكن أن يُقال: إنَّ العلم المتعلّق بأحدهما يكون قائمًا مقام العلم المتعلّق بالآخر؟

الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية تَتْرُكُ[1] كما نقله عن الحاشية[2]، وهو راجع إلىٰ الوجه الثاني بزيادة دعوىٰ الملازمة بين تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع وتنزيل العلم الوجدانيّ المتعلّق بذلك الواقع الجعليّ منزلة العلم المتعلّق بالواقع، ومنشأ هذه الملازمة هو أنَّه لولا التنزيل الثاني لكان التنزيل الأوّل لغوًا ينزّه عنه كلام الحكيم، حيث إنَّ التنزيل الأوّل وحده لا يترتّب عليه الأثر، فيكون ما دلّ علىٰ التنزيل الأوّل دالًّا بالملازمة المذكورة علىٰ التنزيل الثاني، وأفاد أنَّ هذه الملازمة لو تمّت يكون دليل حجّيّة الأمارة موجبًا لقيامها مقام العلم الموضوعيّ، سواء كان مأخوذًا علىٰ نحو الطريقيّة أو كان علىٰ نحو الصفتيّة.

وفيه: أنَّه بعد تسليم كون مفاد دليل الحجّيّة هو تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع، وأنَّه عند قيام الأمارة علىٰ واقع يحصل لنا العلم

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٢٢.

(٢) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٢٩ - ٣١.

الوجدانيّ بالواقع الجعليّ، نقول: إنَّ الملازمة المذكورة إنَّما تتأتّىٰ فيما لو كان قد وردّ دليل بالخصوص ينزّل مؤدّىٰ الأمارة منزلة الواقع الذي أخذ العلم الصفتيّ قيدًا فيه؛ فإنَّه حينئذٍ نقول: إنَّ التنزيل منزلة الواقع ملازم لتنزيل العلم الوجدانيّ المتعلّق بالواقع الجعليّ منزلة العلم المتعلّق بالواقع الحقيقيّ، وإلّا لكان التنزيل الأوّل بلا أثر، فيكون لغوًا ينزّه عنه كلام الحكيم، أمّا لو لم يمكن عندنا مثل هذا الدليل الخاصّ بهذا المورد الخاصّ، وبقينا نحن والدليل العامّ المدّعىٰ دلالته علىٰ تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع -كما هو المفروض فيما نحن فيه- فأقصىٰ ما في البين هو أن يُقال: إنَّ مقتضىٰ عموم ذلك الدليل أو إطلاقه هو الشمول لما إذا كان ذلك الواقع مقيّدًا بالعلم الصفتيّ، وبعد فرض كون ذلك الواقع مشمولًا لذلك الدليل تتأتّىٰ فيه الملازمة المذكورة.

ولكن لا يخفىٰ ما فيه، فإنّا قد حقّقنا في محلّه[1] أنَّه إذا كان شمول العامّ لفرد متوقّفًا علىٰ جعل آخر للزوم اللغويّة لولا ذلك الجعل، لا يمكن أن نجري أصالة العموم بالنسبة إلىٰ ذلك الفرد ونحكم بدخوله تحت العموم ونلتزم بتحقّق الجعل الآخر فرارًا عن اللغويّة، بل نجعل لزوم اللغويّة دليلًا علىٰ عدم شمول العامّ لذلك الفرد، حيث إنَّ الحكم عليه بالحكم العامّ لغو بلا أثر لا أن نجعل دخوله تحت العموم مسلّمًا ثمّ نلتزم بذلك الجعل الآخر فرارًا عن اللغويّة.

---

(١) يُنظر: ٩/ ٢٧٩ من هذا الكتاب.

ولأجل هذه الجهة قلنا بعدم حجّيّة الأصول المثبتة كما حقّقناه في محلّه[١]، وقلنا: إنَّ المتيقّن السابق -مثلًا- لو لم يكن له أثر شرعيّ مترتّب علىٰ نفسه، بل كان له لازم عقليّ، وكان لذلك اللازم العقليّ أثر شرعيّ، ومع ذلك ورد الدليل الخاصّ الدال علىٰ التعبّد ببقاء ذلك المتيقّن، لكان ذلك الدليل الخاصّ كاشفًا عن التعبّد بذلك الأثر الشرعيّ المترتّب علىٰ ما هو اللازم العقليّ لذلك المتيقّن، وإلّا لكان التعبّد ببقاء ذلك المتيقّن لغوًا لا أثر له، أمّا لو لم يرد لنا مثل ذلك الدليل الخاصّ بل لم يكن عندنا كما هو المفروض، إلّا ذلك الدليل العامّ الدالّ علىٰ التعبّد ببقاء ما كان فلا يمكننا الحكم بدخول ذلك المتيقّن تحت هذا الدليل العامّ، ثمّ نقول: إنَّ التعبّد ببقائه يكون ملازمًا للتعبّد بذلك الأثر الشرعيّ المترتّب علىٰ لازمه العقليّ، وإلّا لكان التعبّد ببقاء ذلك المتيقّن لغوًا، بل الأمر في ذلك بالعكس بأن نقول: إنَّ مثل هذا المتيقّن غير داخل تحت ذلك العموم؛ لأنَّ دخوله تحته موجب للغويّة التعبّد به، وقد أوضحنا ذلك في محلّه[٢] بما لا مزيد عليه*، فراجعه.

---

* **قلتُ**: لم أتوفّق فعلًا لمراجعة ما حرّرته عنه (دام ظلّه) في ذلك المقام، ولكن إن كان المانع من تحكيم أصالة العموم في أمثال هذه الموارد هو أنَّها لاتكون مشرّعة.

---

(١) يُنظر: ٩/ ٢٠٩ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: ٩/ ٢٠٩ من هذا الكتاب.

وبالجملة: إنَّ شمول ما دلّ علىٰ تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع لما إذا كان الواقع مقيّدًا بالعلم، ثمّ الحكم بعد ذلك بأنَّ الشارع قد نزّل العلم بالواقع التعبّديّ منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ فرارًا عن لغويّة تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع المذكور، ممنوع أشدّ المنع، بل لا بُدَّ أن

ففيه: إنَّ المدّعىٰ لتحكيم أصالة العموم في هذه الموارد لا يقول بكونها مشرّعة لذلك الجعل الآخر، وإنَّما يقول بأنَّها تكون كاشفة عنه، لأجل الملازمة بين الجعلين الناشئة عن لغويّة الجعل الأوّل وحده، ولا ريب في أنَّها مثبتة للّازم والملزوم؛ لكونها من الأدلّة الاجتهاديّة، فتأمّل.

هذا، ولكن لا يخفىٰ أنَّ أصالة العموم وإن كانت من قبيل الأمارات، وأنَّ مثبتها حجّة، إلّا أنَّ ذلك إنَّما هو فيما لو كان شمول العامّ للفرد لازم عقليّ أو عادي، أمّا لو كان شمول العموم له متوقّفًا علىٰ عناية هي متأخّرة رتبة عن جريان حكم العامّ فيه كما فيما نحن فيه، حيث إنَّ شمول قوله: نزّل مؤدّىٰ الأمارة مثل الواقع في جميع الآثار لما نحن فيه من الأثر المترتّب علىٰ الواقع المعلوم يتوقّف حسب الفرض علىٰ تنزيل القطع بالواقع الجعليّ منزلة القطع بالواقع الحقيقيّ، ومن الواضح إنَّ هذه العناية متأخّرة عن الشمول المذكور؛ إذ لولا الشمول المذكور لم يكن لنا واقع جعليّ كي يكون مقطوعًا به، ويكون القطع به منزّلًا منزلة الواقع بالواقع، ومع قطع النظر عن هذه الجهة من الاستحالة فيمكن أن يوجّه عدم جريان أصالة العموم في أمثال هذه المقامات بدعوىٰ عدم بناء العقلاء عليها في أمثال هذه المقامات.

نقول: إنَّ ما يدلّ على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع لا يشمل الواقع المقيّد بالعلم؛ لأنَّ دخوله تحت هذا العموم لغو لا أثر له.

ثمّ لو أغضينا النظر عن ذلك كلّه، لكان أقصى ما فيه هو قيام الأمارة بدليل حجّيّتها مقام العلم المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقيّة، دون المأخوذ فيه على نحو الصفتيّة، فإنَّ العلم الوجدانيّ المتعلّق بالواقع التعبّديّ لا ريب في كونه علمًا طريقيًّا، فلو قلنا بدلالة تنزيل المؤدّى منزلة الواقع على تنزيل ذلك العلم الوجدانيّ المتعلّق بالواقع التعبّديّ منزلة العلم المتعلّق بالواقع الحقيقيّ كان هذا التنزيل المدلول عليه بالملازمة المذكورة ملحوظًا فيه جهة الإحراز والطريقيّة دون الصفتيّة*.

---

* **قلتُ**: قد يُقال: إنَّ الملازمة التي ادّعاها صاحب الكفاية قدس سره[1] ليست ناشئةً عن لزوم اللغويّة كي يتوجّه عليها ما أفاده (دام ظلّه)، بل المدّعى أنَّها ملازمة عرفيّة بدعوى أنَّ أهل العرف يفهمون من تنزيل المؤدّى منزلة الواقع تنزيله منزلته من جميع الجهات و الحيثيّات، بحيث يفهمون منه أنَّ العلم بذلك المؤدّى أيضًا منزّل منزلة العلم المتعلّق بالواقع.

ولكن يتوجّه عليه حينئذٍ أنَّ الملازمة بهذا المعنى ممنوعة أشدّ المنع، والظاهر من صاحب الكفاية قدس سره[2] أنَّه لا يريد؛ فإنَّه جعل التنزيل الثاني عبارة عن تنزيل العلم بالواقع التعبّديّ منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ، ولو

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٢٣.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه.

كان مراده بالملازمة الملازمة العرفيّة بين تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع، وبين تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع لكان التنزيل الثاني عبارة عن تنزيل العلم بمؤدّىٰ الأمارة منزلة العلم بالواقع لا تنزيل العلم بالواقع التعبّديّ منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ.

والإنصاف أنَّ كلامه تَتْرُكُ في الحاشيّة[1] مضطرب، فإنَّ صدره يعطي أنَّ الملازمة المدّعاة ملازمة عرفيّة صرفة، وذيله يعطي أنَّها ناشئة عن اللغويّة، فراجعه تجدّه كما ذكرنا.

وعلىٰ أي حال، فإن كان المراد هو الملازمة العرفيّة الصرفة، فهي ممنوعة أشدّ المنع كما أفاده (دام ظلّه)، وإن كان المراد هو الملازمة الناشئة عن لزوم اللغويّة، ورد عليه ما أفاده (دام ظلّه) فيما تقدّم[2].

ثمّ إنَّ الظاهر أنَّه بعد تسليم أنَّ مفاد دليل حجّيّة الأمارة هو تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، وبعد تسليم الملازمة المذكورة لا محيص من كون دليل الحجّيّة موجبًا لقيامها مقام العلم الموضوعيّ ولو كان صفتيًّا، وأنَّ ما أفاده (دام ظلّه) من كون العلم الوجدانيّ المتعلّق بالواقع التعبّديّ طريق إليه وكاشف عنه لا يُوجب كون تنزيله منزلة العلم بالواقع التعبّديّ ملحوظًا فيه جهة الإحراز والطريقيّة، بل يمكن حينئذٍ أن يكون الملحوظ في ذلك التنزيل هو محض الصفتيّة، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٢٩ - ٣١.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٥٠) من هذا الجزء.

ثمّ إنَّه تَتَّتُّ في الكفاية[١] دفع هذا التوجيه بأنَّه مستلزم للدور؛ لتوقّف تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع علىٰ تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع، للغويّة التنزيل الأوّل بدون التنزيل الثاني، وتوقّف التنزيل الثاني علىٰ التنزيل الأوّل؛ إذ لولا التنزيل الأوّل لما صحّ التنزيل الثاني.

وفرّق بين هذين التنزيلين، وبين تنزيل الكُرّيّة والإطلاق بالاستصحاب بأنَّهما -أعني إطلاق الماء وكرّيّته- عرضيّان، بخلاف الجزئيين فيما نحن فيه؛ فإنَّهما طوليّان، حيث إنَّ تنزيل العلم بالواقع التعبّديّ منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ في طول تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع؛ إذ لولا تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع لم يتحقّق لنا واقع تعبّديّ كي ننزّل العلم به منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ.

وكنت قد استشكلت من ذلك بما حاصله أنَّه بعد فرض الالتزام بما ذكر من الدلالة الالتزاميّة الناشئة عن لزوم اللغويّة، لا وجه لما أفاده تَتَّتُّ[٢] من الدور، حيث إنَّ تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع لا يتوقّف علىٰ التنزيل الثاني؛ لما أفاده (دام ظلّه) من كفاية كون الواقع جزءًا ممّا يترتّب عليه الأثر في صحّة تنزيل المؤدّىٰ منزلته، ولا يحتاج تنزيله منزلته إلىٰ تمام الأثر كي يكون تنزيله منزلته متوقّفًا علىٰ تنزيل العلم به منزلة العلم به، مضافًا إلىٰ أنّه لو سلّمت المقدّمة الأولىٰ -أعني أنَّ تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع يتوقّف علىٰ تنزيل العلم بالواقع التعبّديّ منزلة العلم بالواقع- فلا نسلّم

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٢٣.

(٢) قوله: (تَتَّتُّ) من نسخة (ب).

المقدّمة الثانية -أعني أنَّ تنزيل العلم بالواقع التعبّديّ منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ يتوقّف علىٰ التنزيل الأوّل- لأنَّ توقّفه عليه إنَّما هو في مرحلة الدلالة والاستكشاف، بمعنىٰ أنَّ دلالة دليل الحجّيّة علىٰ التنزيل الثاني متوقّفة علىٰ دلالته علىٰ التنزيل الأوّل؛ إذ لولا دلالته علىٰ التنزيل الأوّل، لما كان لنا ما يدلّ علىٰ التنزيل الثاني.

أمّا في مرحلة الثبوت والواقع فلا توقّف بينهما، بل يمكن للشارع أنَّ يجعل التنزيلين في عرضٍ واحد، غاية الأمر في مقام الاستكشاف تكون الدلالة علىٰ التنزيل الثاني متوقّفة علىٰ الدلالة علىٰ التنزيل الأوّل.

ولكن يمكن الجواب عن كلا هذين الإيرادين:

أمّا الأوّل فبأنَّ كون الواقع جزء المؤثّر إنَّما يكفي في صحّة تنزيل المؤدّىٰ منزلته إذا كان جزؤه الآخر محرزًا بالوجدان أو بالتعبّد، أمّا لو لم يكن كذلك فلا ريب في عدم كفاية كونه جزء المؤثّر في صحّة التنزيل؛ لأنَّه حينئذٍ يكون لغوًا صرفًا، كما إذا لم يكن له أثر أصلًا.

وأمّا الإيراد الثاني، فلوضوح كون التنزيل الثاني متوقّفًا في مقام الثبوت والواقع، حيث إنَّ تنزيل العلم بالواقع التعبّديّ منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ يتوقّف علىٰ أن يكون هناك واقع تعبّديّ كي يمكن تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ، ولا يكون هناك واقع تعبّديّ إلّا بالتنزيل الأوّل.

وبالجملة: إنَّ التنزيل الأوّل بمنزلة الموضوع للتنزيل الثاني، فيكون توقّفه عليه توقّفًا واقعيًّا، وفي مقام الثبوت لا في مقام الإثبات والكشف والدلالة.

نعم، لو كان التنزيل الثاني عبارة عن تنزيل العلم بالمؤدّىٰ منزلة العلم بالواقع - كما عرفت[١] في بيان كون الملازمة عرفيّة لا ناشئة عن اللغويّة - لم يكن التنزيل الثاني متوقّفًا علىٰ التنزيل؛ لأنَّ تحقّق المؤدّىٰ لا يتوقّف علىٰ التنزيل الأوّل كي يكون تنزيل العلم به متوقّفًا علىٰ التنزيل الأوّل، بل يمكن للشارع أنَّ ينزّل المؤدّىٰ والعلم به منزلة الواقع والعلم به.

غاية الأمر أنَّ الدليل علىٰ الحجّيّة لا يتكفّل إلّا تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع، ويكون دلالته علىٰ أنَّ الشارع قد نزّل العلم بالمؤدّىٰ منزلة العلم بالواقع، إمّا من جهة لزوم اللغويّة بدون التنزيل الثاني، وأمّا من جهة التلازم العرفي بين التنزيلين.

ومن ذلك يظهر أنَّه لا داعي لما التزم به في الكفاية من كون التنزيل الثاني عبارة عن تنزيل العلم بالواقع التعبّديّ منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ[٢] كي يتوجّه عليه ما ذكره من الدور، بل يكفي في التنزيل الثاني أنَّ الشارع ينزّل العلم بمؤدّىٰ الأمارة منزلة العلم بالواقع، ولا يتوجّه عليه الدور المذكور، فتأمّل جيّدًا.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٥٤) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٢٣.

وفذلكة[١] البحث تتّضح بتقديم أمور:

الأمر الأوّل في انحلال القضيّة الحقيقيّة إلى شرطيّة

الأوّل: إنّا قد حقّقنا[٢] أنَّ مرجع القضايا الأحكام[٣] إلىٰ القضايا الحقيقيّة التي تنحلّ إلىٰ قضيّة شرطيّة يكون مقدّمها عبارة عن فرض وجود الموضوع، وتاليها عبارة عن لحوق الحكم الذي هو المحمول له علىٰ ذلك التقدير، فقولنا: الخمر حرام ينحلّ إلىٰ قولنا: كلّ ما وجد وكان خمرًا كان حرامًا.

الأمر الثاني في ترتّب الحكم على موضوعه

الثاني: إنَّ ترتّب الحكم علىٰ موضوعه يتوقّف علىٰ إحرازه، فإن كان الموضوع بسيطًا مثل «الخمر حرام» كان إحراز الحكم متوقّفًا علىٰ إحرازه بالعلم، أو ما يقوم مقامه، وهو واضح وإن كان مركّبًا ونعني به ما كان مؤلّفًا من أشياء متعدّدة، سواء كانت علىٰ نحو الأجزاء، أو كانت علىٰ نحو القيود، كان ترتّب الحكم وإحرازه متوقّفًا علىٰ إحراز تمام تلك الأجزاء والقيود، إمّا بالعلم أو بما يقوم مقامه من الأمارات أو الأصول الإحرازيّة، ففي مثل الحكم بعدم الانفعال بالنجاسة علىٰ الماء المطلق الطاهر البالغ كرًّا يتوقّف ترتّبه علىٰ هذا المائع علىٰ إحراز كونه ماءً مطلقًا طاهرًا بالغ الكُرّيّة، فإن أحرز جميع ذلك بالعلم فهو، وإلّا فما يقوم مقامه من أمارة أو استصحاب ونحوهما، سواء كان بعضها محرزًا بالعلم، والبعض

---

(١) أرّخ المقرّر تتمّمه هذا المقطع من البحث بما نصّه: «كان ليلة الاثنين: (١٢ ربيع الثاني) إعادة لبعض ما تقدّم، الثلاثاء: (١٣ ربيع الثاني، سنة ١٣٤٨هـ)».

(٢) يُنظر: ٢/ ٢٧ ، وما بعدها من هذا الكتاب.

(٣) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الأحكاميّة).

الآخر محرزًا بالتعبّد، أو كان الجميع محرزًا بالتعبّد الواحد كما لو قامت الأمارة الواحدة علىٰ تحقّق جميع الأجزاء، أو التعبّد المتعدّد كما قامت أمارة علىٰ بعضها والاستصحاب علىٰ الآخر، أو قامت أمارة علىٰ بعضها والأمارة الأخرىٰ علىٰ البعض الآخر.

ولا يخفىٰ أنَّ إحراز كلّ واحد بالتعبّد وإن كان متوقّفًا علىٰ إحراز الآخر؛ لتوقّف ترتّب الأثر عليه علىٰ إحراز الآخر، حيث إنَّه مع عدم إحراز الجزء الثاني يكون إحراز الأوّل لغوًا، إلّا أنَّ ذلك من قبيل الدور المعيّ لعرضيّة الأجزاء المذكورة، وعدم التوقّف بينها.

ثمّ إنَّ إحراز البعض منها تارةً يكون محرزًا حين إحراز الآخر، وأخرىٰ يكون إحراز بعضها متأخّرًا بحسب الزمان عن إحراز البعض الآخر*.

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّه مع ما تقدّم من كون إحراز أحد الجزئين بالتعبّد بدون إحراز الآخر يكون لغوًا، ينبغي أن يكون تقدّم أحد الإحرازين التعبّديّين علىٰ إحراز الآخر زمانًا غير معقول، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يُقال: إنَّ الأمارة القائمة أوّلًا علىٰ إحراز أحد الجزئين لا يكون لها أثر إلّا بعد أنّ يتحقّق الإحراز الثاني، وحينئذٍ يترتّب الأثر علىٰ كلا الإحرازين، والمراد من كون إحراز الأوّل تعبّدًا متقدّمًا زمانًا هو التقدّم الزمانيّ بالنسبة إلىٰ نفس قيام الأمارة عليه، لا أنَّ نفس الإحراز التعبّديّ يكون متقدّمًا زمانًا.

نعم، يمكن التقدّم الزمانيّ بالنسبة إلىٰ الإحراز فيما لو كان الجزء الأوّل محرزًا بالعلم الوجدانيّ؛ فإنَّه لا يتوقّف علىٰ إحراز الجزء الثاني، فتأمّل.

هذا كلّه فيما لو كان الموضوع مركّبًا من سائر الأجزاء العرضيّة، أمّا إذا كان مقيّدًا بالعلم الطريقيّ فلا يتأتّىٰ فيه ما تقدّم من إمكان تعدّد الطريق المحرز، ولا إمكان تأخّر إحراز أحد الجزئين زمانًا عن إحراز الجزء الآخر، لعدم كون كلّ واحد منهما محرزًا بإحراز مستقلّ، بل يكون إحراز الجزء الأوّل الذي هو الواقع عين إحراز* الجزء الثاني -أعني كون ذلك الواقع محرزًا، مثلًا- لو رتّب الشارع الحكم بوجوب أداء الشهادة علىٰ الملكيّة المعلومة المحرزة كان العلم بالملكيّة محقّقًا لإحراز كلا الجزئين؛ فإنّه بالعلم بالملكيّة يكون قد أحرز الملكيّة، وقد أحرز قيدها -أعني العلم بها- وأحرازها.

في حال الملكيّة المحرزة بالأمارة كاليد

وبالجملة: فبالعلم بالملكيّة الواقعيّة يكون قد تحقّق في حقّه إحراز القيد -أعني كون الملكيّة معلومة ومحرزة- وبنفس هذا القيد يكون قد أحرز الملكيّة الواقعيّة من دون تقدّم وتأخّر رتبيّ ولا زمانيّ.

هذا كلّه فيما لو كانت الملكيّة المذكورة محرزة بالعلم، ومنه يعلم الحال فيما لو كانت محرزة بالأمارة كاليد، فإنّ الشارع بعد أن جعل الإحراز لليد، وقامت اليد علىٰ الملكيّة كانت الملكيّة محرزة، وبهذا الإحراز يكون المكلّف قد أحرز كلا جزئي الموضوع أعني الملكيّة وكونها محرزة.

---

* **قلتُ:** الأولىٰ أن يُقال: إنّ إحراز الجزء الأوّل الذي هو الواقع يكون بنفسه عين الجزء الآخر الذي هو عبارة عن كون الواقع محرزًا، فبإحراز الجزء يكون الجزء الآخر متحقّقًا وجدانًا من دون حاجة إلىٰ إحراز.

أمّا الملكيّة فلأنَّ المفروض أنَّه قد أحرزها باليد التي جعلها الشارع محرزة لمؤدّاها، وأمّا كونها محرزة فلتحقّقه بعين تحقّق هذا الإحراز، فكان إحراز كلا الجزئين في آنٍ واحد ودرجةٍ واحدة، ولو فرض أنَّه أحرز الملكيّة بدليل، ولم يكن ذلك الدليل موجبًا لتحقّق القيد -أعني كونها محرزة- بل كان تحقّق ذلك القيد من قيام دليل آخر لم يكن ذلك الإحراز نافعًا في تحقّق كلا جزئي الموضوع؛ إذ لا يكون حينئذٍ في البين ما يُوجب لحوق ذلك القيد للمقيّد، وذلك كما لو قلنا: إنَّ مفاد دليل الأمارة هو تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، فإنَّ أقصىٰ ما في هذا الدليل أن يتحقّق عندنا أحد جزئي الموضوع وهو الملكيّة، أمّا جزؤه الآخر وهو كون الملكيّة الواقعيّة محرزة فلم يتحقّق لنا من هذا الدليل.

ولو فرضنا أنَّه قام بعد ذلك ما يُوجب تحقّق الإحراز بأن نقول: إنَّ قيام الأمارة يُوجب تحقّق العلم الوجدانيّ بالواقع التعبّديّ لم يكن ذلك العلم الوجدانيّ نافعًا في تحقّق الجزء الآخر؛ إذ أقصىٰ ما فيه أن يُوجب تحقّق العلم الوجدانيّ بأنَّ ما قامت عليه الأمارة واقع تعبّديّ، وأين هذا من قيد الموضوع الذي هو العلم بالواقع الذي هو عبارة عن إحراز نفس الواقع، بخلاف ما لو قلنا -كما هو الحقّ-: إنَّ دليل الأمارة متكفّل لجعل الإحراز لها، فإنَّ قيامها حينئذٍ علىٰ الملكيّة الواقعيّة يكون موجبًا لإحرازها، وبنفس هذا الإحراز يتحقّق في حقّ المكلّف إحراز كلا الجزئين أعني الملكيّة وكونها محرزة.

أمّا الثاني -أعني كونها محرزة- فواضح، وأمّا الأوّل -أعني نفس الملكيّة- فبنفس هذا الإحراز، فكأنّ المكلّف محرز لكلا جزئي الموضوع بنفس قيام الأمارة ودليل حجّيّتها، كما أنَّه يكون محرزًا لكلا الجزئين بنفس العلم الوجدانيّ المتعلّق بالواقع، غاية الأمر أنَّ إحرازه لهما في صورة العلم الوجدانيّ كان باقتضاء ذات العلم، وفي صورة قيام الأمارة كان إحرازه لها بواسطة جعل الشارع جهة المحرزيّة للأمارة.

ومن ذلك يظهر لك إمكان قيام الأمارة بدليل حجّيّتها مقام العلم الطريقيّ لو كان تمام الموضوع، بل إنَّ قيامها مقام العلم المذكور أوضح من قيامها مقام ما أخذ منه جزء الموضوع، فإنَّ هذا الموضع -أعني العلم بالواقع- الذي هو عبارة عن إحرازه يتحقّق بمجرّد جعل الإحراز للأمارة، ولا يتوقّف - علىٰ إحراز جزء آخر كي نقول إنَّه محرز بنفس هذا الإحراز.

نعم، إنَّ دليل حجّيّة الأمارة لا يفي بقيامها مقام العلم المأخوذ علىٰ نحو الصفتيّة بناءً علىٰ ما هو المختار من كون مفاده هو جعل الإحراز لها، فإنَّ جعل الإحراز أجنبيّ عن العلم الصفتيّ.

نعم، لو كان دليلها متكفّلًا لتنزيلها منزلة العلم، وكان له إطلاق يشمل العلم الطريقيّ والعلم الصفتيّ، لأمكن قيامها مقامه، ولكنَّ ذلك ممنوع جدًّا؛ لما عرفت[1] من أنَّ مفاده هو جعل الإحراز

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٦٢) من هذا الجزء.

لها دون التنزيل المذكور، ولو سلّم أنَّ مفاده التنزيل المذكور لما كان شاملًا للعلم الصفتيّ؛ لعدم الجامع بينها وبينه، وبين الطريقيّ الصرف والطريقيّ المأخوذ في الموضوع.

وذلك: لأنّك قد عرفت[1] أنَّ العلم من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، فيكون واجدًا لجهتين:

الأولىٰ: كونه من الصفات الحقيقيّة القائمة بنفس العالم.

والثانية: كونه كاشفًا عن المعلوم الذي تقدّم أنَّه المعلوم بالعرض.

ومن الواضح أنَّ لحاظه من حيث الجهة الأولىٰ يباين لحاظه من حيث الجهة الثانية، فلا يمكن الجمع فيه بين الجهتين بلحاظ واحد، وهو أسوء من الجامع بين لحاظ الآليّة والاستقلاليّة، فيُقال الابتداء علىٰ قسمين: «آليّ» و«استقلاليّ»، فإنَّ ما هو ملحوظ بلفظ الابتداء في هذه الجملة هو الجامع بين ما يمكن أن يلاحظ آليًّا، وأن يلاحظ استقلاليًّا، وإن كان ذلك الملحوظ بهذا اللفظ في هذه الجملة لم يكن ملحوظًا إلّا استقلاليًّا، لكنّ المحكيّ به هو القسمان.

وهذا بخلاف ما نحن فيه من إرادة الحكم علىٰ العلم بكلا جهتيه -أعني بما أنَّه صفة حقيقيّة، وبما أنَّه إضافة إلىٰ الواقع المنكشف- فإنَّ العلم في حدّ نفسه وإن كان واجدًا لكلا الجهتين، إلّا أنَّ الحكم عليه بلحاظ كلّ من الجهتين محال؛ لامتناع اجتماع

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٠٦، و٣١٠) من هذا الجزء.

اللحاظين المتبائنين بلحاظ واحد.

وبالجملة: فلا يمكن قيام الأمارة مقام العلم الصفتيّ إلّا أن يرد دليل بالخصوص يدلّ علىٰ قيامها مقام خصوص العلم الصفتيّ، بأن يحكم فيه علىٰ الأمارة الفلانيّة بأنّها يترتّب عليها الأثر المترتّب علىٰ العلم، أو يحكم بأنّها منزّلة منزلة العلم الصفتيّ إلّا أنَّ ذلك خارج عمّا نحن فيه، وداخل في باب الحكومة الواقعيّة التي يكون مرجعها إلىٰ تعميم الموضوع والكشف عن كونه في مقام الثبوت هو الأعمّ من العلم الصفتيّ والأمارة نظير قولهم عليهم السلام: **«الطواف بالبيت صلاة»**[1] في كشفه عن كون موضوع الحكم في مقام الثبوت هو الأعمّ من الصلاة والطواف أو أحد الأمرين منهما لو لم يكن جامع بينهما.

الأمر الثالث في بيان الحكومة الواقعيّة وتواليها الفاسدة

الأمر الثالث: قد عرفت[2] أنَّ مفاد دليل الأمارة هو جعل الإحراز لها، وبذلك تكون حكومتها علىٰ الأدلّة الواقعيّة حكومة ظاهريّة، بخلاف ما لو قلنا بأنَّ مفاده تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، فإنَّ الحكومة حينئذٍ تكون حكومة واقعيّة؛ إذ لو فرض أنَّ الشارع رتّب الحرمة علىٰ الخمر الواقعيّ، وقامت الأمارة علىٰ أنَّ هذا المائع خمر، وكان مفاد حجّيّة تلك الأمارة هو تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع كان محصّل ذلك أنَّ هذا المائع محكوم بالحرمة، وأنّه بمنزلة الخمر الواقعيّ في ذلك الحكم، فيكون الموضوع في مقام الثبوت هو الأعمّ

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٠٧) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٢٧) من هذا الجزء.

من الخمر الواقعيّ ومن الخمر التعبّديّ الذي هو عبارة عمّا قامت الأمارة علىٰ خمريّته، وهذا هو محصّل الحكومة الواقعيّة، وهذا ممّا لا يخفىٰ فساده، فإنَّ لازمه الإجزاء كما أنَّ لازمه التصويب، غاية الأمر أنَّه تصويب معتزليّ لا أشعريّ، كما سيجيء في محلّه[1] توضيح ذلك إن شاء الله تعالىٰ.

وأنت إذا عرفت هذه الأمور الثلاثة تعرف الوجه في قيامها بدليل حجّيّتها مقام القطع الطريقيّ الصرف، ومقام القطع الموضوعيّ المأخوذ علىٰ نحو الطريقيّة، سواء كان تمام الموضوع أو جزءه، وعدم إمكان قيامها بمجرّد ذلك الدليل مقام القطع الصفتيّ.

في قيام الظنّ المعتبر مقام بعض أقسام القطع

وتعرف أيضًا أنَّ ما أفاده في الحاشيّة[2] -كما نقله في الكفاية من الوجه لقيامها مقام القطع الموضوعيّ[3] الذي زعم في الكفاية أنَّه لو تمّ لكان مقتضاه إمكان قيامها مقام القطع الصفتيّ- ممّا لا يرجع إلىٰ محصّل.

أمّا أوّلًا فلكونه مبنيًّا علىٰ كون مفاد دليل حجّيّة الأمارة هو تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، وقد عرفت ما فيه.

وأمّا ثانيًا فلما عرفت[4] من منع جريان دليل اللغويّة هنا لكون

---

(١) يُنظر: ٦/ ١٣٩ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٢٩ - ٣١.

(٣) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٢٣.

(٤) يُنظر: صفحة (٣٥١) من هذا الجزء.

دخول ما كان العلم قيدًا فيه إنَّما كان بالعموم، وهو لا يتأتّىٰ مع لزوم اللغويّة، لا أنَّه يجري العموم بالنسبة إليه ثمّ نحكم بأنَّه قد تعبّدنا بالجزء الثاني فرارًا عن اللغويّة.

وأمّا ثالثًا فلأنَّه لو سلّم جميع ذلك لم يكن ذلك نافعًا، فإنَّ أقصىٰ ما فيه أن يكون قيام الأمارة موجبًا لكون ما قامت عليه واقعًا تعبّديًّا، ولا ريب أنَّ العلم الوجدانيّ المتعلّق بذلك الواقع التعبّديّ لا يوجب تحقّق الجزء الآخر من الموضوع، فإنَّ التنزيل الثاني المستفاد بالملازمة لا ينفع في ذلك؛ لما تقدّم[1] من أنَّ الموضوع المركّب من الواقع وإحرازه لا بُدَّ أن يكون إحراز كلّ واحدٍ من جزئيّه في عرض إحراز الآخر، ولا يُعقل تأخّر إحراز الثاني الذي هو العلم بالواقع بعد إحراز الواقع.

وأمّا رابعًا فلأنّه لو أغضىٰ النظر عن ذلك كلّه فلا يكون مصحّحًا لقيام الأمارة مقام القطع الصفتيّ؛ لأنَّ أقصىٰ ما فيه أن يكون العلم بالواقع التعبّديّ منزّلًا منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ، ولا ريب في كون العلم بالواقع التعبّدي ملحوظًا به الطريقيّة، كالعلم بالواقع الحقيقيّ، فيكون مقتضىٰ ذلك التنزيل خروج العلم الصفتيّ عنه. هذا كلّه مضافًا إلىٰ ما في هذا التقريب.

خامسًا من الدور الذي أورد به عليه في الكفاية[2] حيث إنَّ الجزء الثاني -أعني العلم بالواقع التعبّديّ- يكون تحقّقه متوقّفًا علىٰ إحراز

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٦١) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٢٣.

الجزء الأوّل -أعني نفس الواقع- وإلّا لم يكن هناك واقع تعبّديّ كي ينزّل العلم به منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ، وإحراز الجزء الأوّل موقوف علىٰ تحقّق الجزء الثاني؛ إذ لا أثر لإحرازه بدونه*.

---

* **قلتُ:** يمكن إن يُقال: إنَّ العمدة في هذه الإيرادات الخمس هو الأوّل.

أمّا الثالث فلأنّا لو سلّمنا أنَّه في مثل ما نحن فيه -أعني التركّب من الواقع وإحرازه لا بُدَّ أن يكون إحراز كلا الجزئين في عرض الآخر- نقول: إنَّ التنزيل الثاني إنَّما يتأخّر عن التنزيل الأوّل لو كان المراد بالتنزيل الثاني هو تنزيل القطع بالواقع التعبّدي الجعليّ منزلة القطع بالواقع، فإنَّ القطع بالواقع التعبّديّ يكون متأخّرًا عن تنزيل مؤدّىٰ الأمارة منزلة الواقع ليتحقّق لنا واقع تعبّديّ؛ كي يكون القطع به منزّلًا منزلة القطع بالواقع.

أمّا لو كان المراد بالتنزيل الثاني هو تنزيل القطع بمؤدّىٰ الأمارة منزلة القطع بالواقع فلا يكون إلّا في عرض التنزيل الأوّل، وإن كان في مقام الإثبات مستكشفًا منه كما حرّرناه في صفحة (٢٠)[1].

وأمّا الرابع فلأنَّ مجرّد كون العلم الوجدانيّ متعلّقًا بالواقع التعبّديّ لا يُوجب كون الملحوظ فيه في عالم التنزيل هو الطريقيّة، بل كما يمكن أن يكون الملحوظ في عالم التنزيل هو الطريقيّة، يمكن أن يكون الملحوظ فيه هو الصفتيّة.

نعم، يرد عليه أنَّه لا يمكن الجمع في الدليل الواحد بين لحاظ الطريقيّة والصفتيّة، فإنَّ تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع وإن كان كافيًا في القيام مقام القطع الطريقيّ الصرف إلّا أنَّ القيام مقام القطع الموضوعيّ من

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٥٦) من هذا الجزء.

حيث الطريقيّة لا بُدَّ أن يكون المتكفّل به هو ذلك التنزيل الثاني الذي استكشفناه بالملازمة، وحينئذٍ نقول: إنَّ هذا التنزيل الثاني لا يمكن الجمع فيه في لحاظ المنزّل عليه -أعني القطع بالواقع- بين الصفتيّة والطريقيّة.

وبعبارة أخرىٰ: لنفرض أنَّ التنزيل الثاني ورد بعبارة صريحة بأن يقول: تنزيل القطع بالواقع التعبّديّ أو القطع بمؤدّىٰ الأمارة منزلة القطع بالواقع كان من المستحيل أن يكون ذلك التنزيل متكفّلًا لتنزيل هذا القطع منزلة القطع بالواقع من حيث الصفتيّة والطريقيّة؛ لما قدّمناه من أنَّه لا يمكن لحاظ كلا جهتي القطع في لحاظ واحد.

وأمّا الخامس -أعني الدور الذي ذكره في الكفاية[1]- فقد عرفت[2] أنَّه إنَّما يتوجّه لو كان المنزّل بالتنزيل الثاني هو العلم بالواقع التعبّديّ، حيث إنَّ العلم به موقوف علىٰ تحقّقه، ولا يتحقّق إلّا بعد التنزيل الأوّل، أمّا لو كان المنزّل بالتنزيل الثاني هو العلم بمؤدّىٰ الأمارة، فلا يتوجّه الدور المذكور، حيث إنَّ العلم الوجدانيّ بأنَّ الشيء الفلانيّ مؤدّىٰ الأمارة لا يتوقّف علىٰ تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، بل لا يتوقّف علىٰ حجّيّتها أصلًا، فإنَّ للأمارة مؤدّىٰ، ويتعلّق العلم بكونه مؤدّىً لها كانت تلك الأمارة حجّة أم لا، وحينئذٍ نقول: لو كان مفاد دليل حجّيّة الأمارة هو تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، وقلنا: إنَّ هذا التنزيل مستلزم لتنزيل العلم بمؤدّاها منزّلة العلم بالواقع يتم التنزيل بالنسبة إلىٰ كلا الجزئين، ويتحقّق

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٢٤.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٥٦) من هذا الجزء.

كلّ منهما بالتعبّد بلا أن يكون في البين دور أصلًا.

ثمّ لا يخفىٰ أنّه لا يبعد أن يكون ما ذكره في الحاشية[1] من دعوىٰ الملازمة مبنيًّا علىٰ الفهم العرفيّ، لا علىٰ لزوم اللغويّة، وإن كان كلامه هناك لا يخلو عن اضطراب.

وبناءً علىٰ ذلك فلا يتوجّه الإيراد الثاني أيضًا؛ لأنّ توجّهه مبنيّ علىٰ كون المستند في الملازمة هو لزوم اللغويّة دون ما لو كان المستند فيها هو دعوىٰ الفهم العرفي.

ولكن يرد علىٰ هذه الملازمة العرفيّة المدّعاة بين تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع، وبين تنزيل القطع بالمؤدّىٰ منزلة القطع بالواقع إن كانت متحقّقة حتّىٰ في الموارد التي يكون القطع فيها طريقًا صرفًا بحيث يُستفاد من تلك الملازمة، أنّ للشارع تنزيلين:

أوّلهما: تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع.

والثاني: تنزيل القطع بالمؤدّىٰ منزلة القطع بالواقع، وأنّ هذين التنزيلين جاريان في جميع الموارد، توجّه عليه لغويّة التنزيل في موارد القطع الطريقيّ الصرف، وإن كانت الملازمة المدّعاة هي في خصوص الموارد التي يكون القطع فيها دخيلًا في الموضوع لم يكن وجه للتفرقة الموجبة لادّعاء هذه الملازمة في خصوص القطع الذي يكون دخيلًا في الموضوع إلّا من جهة أنّ تلك الموارد التي يكون للقطع فيها مدخليّة في الموضوع يكون مجرّد التنزيل الأوّل فيها بدون التنزيل الثاني لغوًا صرفًا،

(١) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٢٩ و٣١.

فقد[١] **تلخّص لك** من جميع ما تقدّم صحّة قيام الأمارات بدليل حجّيّتها مقام العلم الطريقيّ مطلقًا، سواء كان طريقيًّا صرفًا، أو كان له الدخل في الموضوع علىٰ نحو يكون تمام الموضوع أو جزءًا منه، وإنَّ ذلك الدليل لكونه متضمّنًا لجعل الإحراز لها يكون موجبًا

وحينئذٍ يعود الإشكال الثاني المتوجّه علىٰ الاستدلال علىٰ الملازمة باللغويّة.

فتلخّص لك من جميع هذه المطالب التي حرّرناها أنَّه يتوجّه علىٰ ما في الحاشية[٢] أمور ثلاثة:

الأوّل: ما يتوجّه علىٰ جميع موارد تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع من لزوم التصويب[٣].

الثاني: أنَّ هذه الملازمة لا بُدَّ أن يكون مدركها لزوم اللغويّة، وقد عرفت[٤] ما فيه من أنَّ لزوم اللغويّة إنَّما يكون برهانًا علىٰ الملازمة في خصوص الدليل الخاصّ دون الدليل العامّ.

الثالث: أنَّه لو تمّ ذلك وأغضينا النظر عن الإيراد الأوّل والإيراد الثاني، لما كان هذا المطلب موجبًا لصحّة قيام الأمارة مقام القطع المأخوذ في الموضوع علىٰ نحو الصفتيّة؛ لما عرفت من عدم إمكان الجمع بين لحاظ كلا الجهتين في القطع بلحاظ واحد.

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٤ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٢٩ - ٣١.

(٣) يُنظر: صفحة (٣٢٣)، و٦/ ١٥٧ من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: صفحة (٣٥٠) من هذا الجزء.

لقيامها مقامه بلا حاجة إلىٰ تكلّف دعوىٰ ملازمة أو غيرها، بل بنفس جعل صفة المحرزيّة لها تكون قائمة مقامه بأنحائه الثلاثة، وبذلك تكون حاكمة علىٰ أدلّة الأحكام الواقعيّة بأنحائها الثلاثة -أعني ما يكون منها مرتّبًا علىٰ نفس الواقع، أو علىٰ الواقع المعلوم، أو علىٰ العلم به وإن لم يكن مصيبًا- وإنَّ ذلك -أعني كون دليل حجّيّة الأمارة متكفّلًا لجعل صفة المحرزيّة لها- هو المنطبق علىٰ أصول المخطِّئة من عدم ثبوت حكم شرعيّ في قبال الأحكام الواقعيّة، بخلاف القول بأنَّ مفاد دليل حجّيّتها هو تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع فإنَّه يكون موجبًا لجعل أحكام في قبال الأحكام الواقعيّة، ويكون موجبًا لتوسعة دائرة موضوعات الأحكام الواقعيّة، وتكون حكومة الأمارات علىٰ الأدلّة الواقعيّة حكومة واقعيّة، بخلاف المختار من كون الدليل متكفّلًا لجعل الإحراز، فإنَّ الحكومة لا تكون إلّا حكومة ظاهريّة، لكونها حينئذٍ تصرّفًا في مقام الإحراز مع بقاء الواقع علىٰ ما هو عليه، لا تصرّفًا في نفس الواقع.

وهكذا الحال في حكومتها علىٰ الأصول مطلقًا، وفي حكومة بعض الأصول علىٰ بعض وفي حكومة بعض الأمارات[1] علىٰ بعض، فإنَّ جميع هذه الحكومات حكومة ظاهريّة، لكونها واقعة في طريق الإحراز للواقع بلا أدنىٰ تصرّف في الواقع، والمنشأ في جميع هذه الحكومات هو كون الحاكم رافعًا لموضوع المحكوم.

وتوضيح ذلك: هو أنَّه كما أنَّ العلم تارةً يكون من جهة كونه

---

(١) قوله: (بعض الأمارات) من نسخة (ب).

طريقًا محرزًا لما تعلّق به، وأخرىٰ يكون مأخوذًا بنحو الصفتيّة، فكذلك الشكّ تارةً يُؤخذ بما أنَّه تردّد في الواقع وأنَّ أيّ الطرفين المحتملين هو الواقع، وأخرىٰ يكون المأخوذ نفس تلك الصفة القائمة بالنفس -أعني التردّد- كما في الشكّ في عدد الركعات بالنسبة إلىٰ البناء علىٰ الأكثر، فإن كان مأخوذًا علىٰ النحو الثاني كان الحكم المترتّب عليه حكمًا واقعيًّا.

ولأجل ذلك قلنا: إنَّه لو تبيّن النقص لم يكن موجبًا للبطلان؛ لأنَّ الحكم الواقعيّ لمن حصلت له صفة الشكّ هو الإتيان بالمحتمل النقص مفصولًا، وإن كان مأخوذًا علىٰ النحو الأوّل كان الحكم المترتّب عليه الذي يكون مرجعه إلىٰ إزالة الشكّ بالبناء علىٰ أنَّ الواقع هو أحد طرفيه حكمًا ظاهريًّا دائرًا مدار الاحتمال والتردّد في الواقع، فإذا وجد ما يكون موجبًا لإزالة ذلك التردّد ومعيّنًا لأحد الطرفين كان حاكمًا عليه، وكانت الحكومة حكومة ظاهريّة، بخلاف ما لو كان الشكّ مأخوذًا علىٰ النحو الثاني، فإنَّ ما يكون رافعًا له يكون حاكمًا حكومة واقعيّة مثل «لا شكّ لكثير الشكّ»[1] بالنسبة إلىٰ قاعدة البناء علىٰ الأكثر.

ثمّ إنَّ ما ذكرناه من أنَّ الشكّ لو كان مأخوذًا علىٰ النحو الأوّل يكون ما يُوجب الحكم بإزالته حاكمًا حكومة ظاهريّة جارٍ في جميع تلك الحكومة[2] المتقدّمة الذكر.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٠٧) من هذا الجزء.

(٢) كذا في الأصل: وفي نسخة (ب): (الحكومات المتقدّم).

في إمكان أخذ العلم قيدًا أو مانعًا لمتعلّقه

بقي في المقام مطلب متعلّق بما تقدّم[1] من إمكان أخذ العلم قيدًا أو مانعًا بالنسبة إلىٰ ما تعلّق به من الحكم علىٰ نحو نتيجة التقييد، فاتنا الإشارة إليه في محلّه، وهو أنَّ ذلك العلم المتعلّق بحكم من الأحكام لا يُعقل أن يكون موضوعًا لحكم آخر يماثله أو يضادّه.

أمّا الثاني فواضح، لكونه موجبًا لاجتماع الضدّين، وأمّا الأوّل فقد يتوهّم أنَّه لا بأس به، فيكون من قبيل العناوين الأوّليّة والعناوين الثانويّة، بأن يكون الحكم الأوّليّ لاحقًا لنفس موضوعه، ويكون الحكم الثانويّ لاحقًا له بعنوان كون ذلك الحكم معلومًا، ويندكّ أحد الحكمين بالآخر، ويتأكّد الحكم الأوّل بالثاني.

وفيه: ما لا يخفىٰ من الفرق الواضح بين العنوان الثانوي الذي يكون من قبيل النذر، وبين ما إذا كان من قبيل العلم، فإنَّ الأوّل يصلح لأن يكون علّة في إيجاد حكم ثانٍ، بخلاف الثاني -أعني العلم- فإنَّه لا يصلح لذلك، حيث لا يكون النظر فيه إلّا من جهة الكشف عن متعلّقه، فلا يكون مؤثّرًا في الواقع أصلًا، فلا يُعقل أن يكون له المدخليّة في شيءٍ أصلًا، ولا يمكن أن يكون مؤثّرًا في المصالح والمفاسد الواقعيّة، فهو غير صالح لأن يكون مؤثّرًا في جعل حكم علىٰ موضوع الحكم الذي تعلّق به لا ملاكًا ولا خطابًا، فتأمّل*.

---

* **قلتُ**[2]: لا يخفىٰ أنَّ هذا البحث لا يختصّ بالعلم المتعلّق بحكم

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٧٣) من هذا الجزء.

(٢) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع ملحقًا بمباحث القطع الخميس: (٨ صفر، سنة ١٣٥٨هـ).

شرعيّ، بل هو جارٍ في العلم المتعلّق بموضوع ذي حكم شرعيّ، فإنَّه يقع الكلام في أنَّ ذلك هل يصحّ أن يُؤخذ موضوعًا لحكم آخر يناقض حكم متعلّقه أو يضادّه؟

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ مجرّد كون العلم طريقًا، وأنَّه لا يلاحظ إلّا من حيث الكشف عن متعلّقه لا يمنع من كونه أحد العناوين الطاريّة التي يمكن أن تؤثّر في المصالح والمفاسد، وإلّا لم يُعقل أخذ العلم موضوعًا حتّىٰ فيما لم يكن مماثلًا أو مضادًّا لما تعلّق به أو لحكم ما تعلّق به، مع أنَّ هذه الجهة -أعني لحاظ العلم من حيث الكشف والطريقيّة- لا تتأتّىٰ في العلم المأخوذ من حيث الصفتيّة، فإنَّ الظاهر أنَّ العلم وإن أخذ موضوعًا من حيث الصفتيّة يمتنع أخذه موضوعًا لحكم هو نقيض متعلّقه، أو مماثل لمتعلّقه، أو يكون موضوعًا لحكم هو نقيض حكم متعلّقه، أو مماثل لحكم متعلّقه.

وأمّا دعوىٰ التأكّد في صورة المماثلة، فينبغي أن تكون مسلّمة، أمّا في صورة أخذ العلم بالموضوع الفلانيّ موضوعًا لحكم مماثل لحكم متعلّقه، فلفرض تحقّق الإطلاق اللحاظيّ في ذلك الحكم الأوّل الشامل لكلا حالتي العلم بالموضوع والجهل، ففي صورة العلم به يجتمع الحكم الأوّل مع الحكم الثاني، ولازم ذلك هو التأكّد.

وأمّا في صورة أخذ العلم بالحكم موضوعًا لحكم مماثل لذلك الحكم الذي تعلّق به العلم، فلأنَّ الحكم الأوّل الذي هو متعلّق العلم وإنَّ لم يكن له إطلاق لحاظيّ بالنسبة إلىٰ حالة العلم به، إلّا أنَّ له إطلاقًا ذاتيًّا بالنسبة

إلىٰ تلك الحالة، وحينئذٍ يجتمع الحكمان عند حصول العلم بالحكم الأوّل، وحيث إنَّهما متماثلان فلا بُدَّ أن يكون أحدهما مؤكّدًا للآخر.

نعم، في هذه الصورة قد يتوهّم المنع من التأكّد من جهة اختلاف المرتبة.

وفيه: أنَّ اختلاف المرتبة لا يمنع من التأكّد بعد فرض كون مورد الحكم الثاني هو مورد الحكم الأوّل، بحيث يكون العلم من قبيل الشرط بالنسبة إلىٰ الحكم الثاني، مع فرض كونه واردًا علىٰ نفس ما ورد عليه الأوّل كما لو قال: إذا علمت بحرمة شرب الخمر فقد حرمت عليك بحرمة أخرىٰ، فإنَّ مورد الحرمة الثانية هو بعينه مورد الأولىٰ، غايته أنَّ الأولىٰ كانت مطلقة بالقياس إلىٰ تعلّق العلم بها وإن كان الإطلاق ذاتيًّا، وأنَّ الثانية كانت مقيّدة ومشروطة بتحقّق العلم بالأولىٰ من دون فرق في ذلك بين كون العلم المذكور تمام الموضوع أو جزءه.

وبالجملة: إنَّ المكلّف بعد أن يحصل له العلم بالحرمة الأولىٰ يكون مجمعًا للنهيين، أمّا النهي الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنَّه معلّق علىٰ العلم بالنهي الأوّل، والمفروض حصول العلم المزبور، ومقتضىٰ كونه مجمعًا للنهيين هو تأكّدهما في حقّه.

لا يُقال: إذا سوّغتم اجتماع المتماثلين ودفعتم الإشكال بالتأكّد فلِمَ لم تسوّغوه في الضدّين أو المتناقضين، وتدفعوا الإشكال فيه بالكسر والانكسار، بناءً علىٰ ما ذكرتموه من كون عنوان القطع مؤثّرًا في الصلاح والفساد؟

لأنّا نقول: إنَّما لم نلتزم بذلك لأنَّه موجب للغويّة الحكم الواقعيّ؛ إذ لا أثر للحكم الواقعيّ إلّا عند قيام الحجّة عليه التي هي القطع أو الظنّ المعتبر، فإذا قلنا: إنَّ هذه العناوين موجبة لقلب الواقع، كان الحكم الواقعيّ في مورد قيام القطع أو الظنّ المعتبر علىٰ ضدّه أو نقيضه لغوًا صرفًا.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ العلم لمّا كان قابلًا للإصابة والخطأ، ففي صورة الإصابة لا إشكال لما ذكرناه من التأكّد، سواء كان الثاني مماثلًا للحكم الذي تعلّق به العلم، أو كان مماثلًا لحكم الموضوع الذي تعلّق به، وسواء كان تمام الموضوع، أو كان جزء الموضوع.

أمّا في صورة الخطأ، فإن كان أخذ العلم بالنسبة إلىٰ الحكم الثاني علىٰ نحو جزء الموضوع فلا إشكال أيضًا؛ لأنَّه بعد انكشاف خطأ القطع ينكشف الخطأ في الحكم الثاني؛ لانكشاف عدم تماميّة موضوعه، وبه ينكشف أنَّ المسألة لم تكن من قبيل اجتماع الحكمين، وأنَّه لم يكن في البين إلّا الحكم الأوّل.

وإن أخذ العلم بالنسبة إلىٰ الحكم الثاني علىٰ نحو تمام الموضوع، وقد فرض انكشاف الخطأ في ذلك العلم، ففيه إشكال؛ إذ ينكشف بذلك أنَّ المورد كان مجمعًا للحكمين المتضادّين؛ فإنَّه لو أخذ العلم بحرمة شرب الخمر موضوعًا للحرمة الثانية علىٰ نحو تمام الموضوع، فبمجرّد العلم بالحرمة الواقعيّة تحقّق الحرمة الثانية تحقّقًا واقعيًّا، ولو كان ذلك العلم خطأ فعند انكشاف الخطأ وتبيّن أنَّ الحكم الواقعيّ للخمر -مثلًا-

ليس هو الحرمة، بل حكم آخر فلا بُدَّ أن يكون ذلك الحكم الآخر مضادًّا للحرمة؛ لأنَّ كلّ واحد من الأحكام الخمسة مضادّ للآخر منها.

وحينئذٍ نقول: إنَّه عند تبيّن الخطأ ينكشف لنا أنَّ المورد -وهو شرب الخمر- محكوم بالحرمة الآتية من قِبَل ذلك القطع، وبحكم آخر وهو ذلك الحكم الواقعيّ الذي تبيّن لنا بانكشاف الخطأ، وهما متضادّان، وحينئذٍ لا بُدَّ من الالتزام في ذلك بالكسر والانكسار، وهو لا يخلو عن التصويب ولو التصويب المعتزليّ.

والأولىٰ أن نقول: إنَّه لا يصحّ أخذ القطع موضوعًا لحكم مماثل لمتعلّقه، أو لحكم متعلّقه علىٰ نحو تمام الموضوع حذرًا من الوقوع في المحذور المذكور علىٰ تقدير خطأ القطع، فإنَّ هذا المحذور وإن لم تكن له أهمّيّة فيما نحن فيه لإمكان الالتزام فيه بمقتضاه، إلّا أنَّه لا يمكن الالتزام به في الظنّ علىٰ ما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالىٰ[1].

في صور الظنّ المعتبر وغير المعتبر

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ جميع ما تقدّم من الصور التي ذكرناها[2] صوّرناها في العالم من حيث الصفتيّة والطريقيّة والموضوعيّة علىٰ نحو تمام الموضوع أو جزئه يتأتّىٰ كلّه في الظنّ؛ فإنَّه يمكن أخذه موضوعًا من حيث الصفتيّة تارةً، والكشف والطريقيّة أخرىٰ، علىٰ نحو يكون تمام الموضوع أو جزءًا منه، فتكون أقسامه أربعة، وحيث إنَّ الظنّ تارةً يكون معتبرًا، وأخرىٰ يكون غير معتبر، فتكون الأقسام ثمانية وكلّها معقولة.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٨٠) من هذا الجزء.

(٢) قوله: (ذكرناها) من نسخة (ب).

نعم، فيما لو كان الظنّ غير معتبر، وأخذ جزء الموضوع يحتاج في إحراز جزئه الآخر إلىٰ محرز مثل استصحاب ونحوه من الأمارات المعتبرة التي لا تفيد الظنّ، أمّا الظنّ المعتبر فهو غير محتاج إلىٰ ذلك حتّىٰ فيما لو أخذ جزء الموضوع، فإنَّ اعتباره يُوجب كونه محرزًا لمتعلّقه الذي هو جزء الموضوع، وأخذه منه[1] من حيث الصفتيّة لا ينافي إحرازه التعبّديّ لما تعلّق به، كما أنَّ أخذ العلم من حيث الصفتيّة لا ينافي إحرازالوجدانيّ لما تعلّق به.

ومن ذلك تعرف النظر فيما أفاده الأستاذ‌ﷺ من احتياج الظنّ الصفتيّ المأخوذ جزء الموضوع إلىٰ ما يحرز الجزء الآخر من أمارة أو استصحاب، ومن امتناع أخذ العلم الصفتيّ جزء الموضوع، لتوقّفه علىٰ إحراز الجزء الآخر مع فرض عدم حجّيّة الأمارة أو الاستصحاب في مورد القطع، وما أفاده‌ﷺ من عدم إمكان أخذ الظنّ غير المعتبر، من حيث الطريقيّة منظور فيه من حيث إنَّ الطريقيّة والكشف للظنّ من لوازمه الذاتيّة كالقطع، ومجرّد حكم الشارع بإلغائه أو عدم حكمه باعتباره لا يمنع من أخذه موضوعًا من تلك الحيثيّة أعني حيثيّة الكشف والطريقيّة.

ثمّ إنَّه لا ينبغي الإشكال في أنَّ الظنّ المتعلّق بحكم أو بموضوع ذي حكم لا شبهة في إمكان أخذه موضوعًا لحكم آخر يخالف ذلك الحكم الذي تعلّق به أو تعلّق بموضوعه، أمّا أخذه موضوعًا لما هو نقيض

(١) كذا في الأصل ، وفي نسخة (ب): (فيه).

ذلك الحكم أو ضدّه، فلا ينبغي الإشكال في عدم إمكانه؛ فإنَّه مع قطع النظر عن عدم القدرة فيما لو كان الظنّ معتبراً يؤدّي إلىٰ الظنّ باجتماع الضدّين أو النقيضين، بل هو عينه.

ومن الواضح أنَّه لا يُعقل تحقّق الظنّ باجتماع النقيضين أو الضدّين، سواء كان ذلك الظنّ معتبراً أو غير معتبر، أمّا أخذه موضوعًا لحكم يماثل متعلّقه أو يماثل حكم متعلّقه فلا ينبغي الريب في إمكانه كما حرّرناه في العلم[1].

نعم، في صورة كون الظنّ تمام الموضوع لو فرض خطأ ذلك الظنّ يعود إشكال اجتماع النقيضين، كما حرّرناه في العلم أيضًا، ولا بُدَّ حينئذٍ إمّا من منع أخذ الظنّ تمام الموضوع في هذه -أعني صورة المماثلة- أو الالتزام في أمثال[2] بالكسر والانكسار، وهو منجرّ إلىٰ التصويب المعتزليّ، وحينئذٍ يتعيّن الأوّل -أعني عدم أخذه تمام الموضوع- من دون فرق في ذلك كلّه بين أخذ الظنّ علىٰ نحو الصفتيّة أو الطريقيّة، كان ذلك الظنّ من الظنّون المعتبرة أو لم يكن، سواء كان أخذه علىٰ نحو تمام الموضوع أو كان جزءًا منه.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنَّ الظنّ، سواء كان معتبراً أو لم يكن معتبراً يكون حاله حال العلم فيما يجوز من تلك الأقسام وفيما لا يجوز، ولا

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٧٥) من هذا الجزء.

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (أمثاله).

فرق بينهما في هذه الأقسام إلّا في الظنّ غير المعتبر إذا أخذ جزء الموضوع من حيث الصفتيّة، أو من حيث الطريقيّة، فإنَّ العلم لا يحتاج في هذه الصورة إلىٰ تحقّق ما يحرز الجزء الآخر ويشاركه في ذلك الظنّ المعتبر، بخلاف الظنّ غير المعتبر؛ فإنَّه يتوقّف علىٰ إحراز الجزء الآخر من أمارة لا تفيد الظنّ، أو استصحاب يقوم علىٰ تحقّق ما كان متعلّقًا للظنّ المذكور المفروض كونه جزء الموضوع، أمّا أخذ الظنّ المتعلّق بحكم موضوعًا لذلك الحكم، فحاله أيضًا حال العلم من حيث الاستحالة ولزوم الدور.

نعم، يفترق الظنّ عن العلم أنَّ العلم لا يمكن المنع عن العمل به بأيّ نحو كان، ومن أيّ سببٍ حصل إلّا علىٰ نحو نتيجة التقييد علىٰ ما عرفته في توجيه ما ينقل عن بعض الأخباريّين، وقد تقدّم[1] الإشكال فيه.

أمّا الظنّ، فإنّه لا يحتاج إلىٰ ذلك، بل لمّا كانت حجّيّته بالجعل الشرعيّ كان للشارع أن ينهىٰ عن العمل به إذا كان من سبب خاصّ مثل «القياس» ونحوه، بل يكفي في عدم جواز العمل به مجرّد جعل حجّيّته ولو امضاءً، فلاحظ وتأمّل.

مناقشة دعوى عدم أخذ العلم بالحكم موضوعًا لحكم آخر

ثمّ إنَّه قد نُقِل عنه قدس سره في بعض التقريرات في توجيه عدم إمكان أخذ العلم بالحكم موضوعًا لحكم آخر يماثله، وأنَّ ذلك لا يمكن أن يكون من قبيل التأكّد كلمات لا بأس بنقلها هنا، وهذا نصّها، قال في صفحة (١٧): «ولكنّ التحقيق استحالة ذلك أيضًا؛ فإنَّ القاطع بالخمريّة -مثلًا- إنَّما يرىٰ

(١) يُنظر: صفحة (٢٨٣) من هذا الجزء.

الخمر الواقعيّ، ولا يرىٰ الزجر عمّا قطع بخمريّته إلّا زجرًا عن الواقع، فليس عنوان مقطوع الخمريّة عنده عنوانًا آخر منفكًّا عن الخمر الواقعيّ ومجتمعًا معه أحيانًا حتّىٰ يمكن تعلّق حكمٍ آخر عليه في قبال الواقع، كما في موارد اجتماع وجوب الشيء في حدّ نفسه مع وجوب الوفاء بالنذر وأمثاله، ومع عدم قابليّة هذا العنوان لعروض حكمٍ عليه في نظر القاطع لا يمكن جعله له حتّىٰ يلتزم بالتأكّد في مورد الاجتماع»[1] انتهىٰ.

وفيه: ما عرفت من أنَّ لازم ذلك عدم أخذ القطع بشيء موضوعًا لحكم أصلًا، وبذلك يبطل ما تقدّم من أقسام القطع المأخوذ موضوعًا للحكم بأنَّ المثال الذي ذكره من استحالة أخذ القطع بالخمريّة موضوعًا لحرمتها وإن كان مسوقًا لبيان أنَّ القطع بالخمريّة المفروض حرمتها واقعًا يستحيل أخذه موضوعًا لحرمة أخرىٰ غير تلك الحرمة الواقعيّة، إلّا أنَّه بعينه جارٍ في أخذ القطع بالخمريّة موضوعًا لمثل النجاسة المفروض ترتّبها علىٰ الخمر المعلوم، ولا يبعد أن يُقال: إنَّ هذا البرهان الذي ساقه للاستحالة المذكورة من باب المغالطة الناشئة عن اشتباه المفهوم بالمصداق كما هو صريح قوله: «فإنَّ القاطع بالخمريّة -مثلًا- إنَّما يرىٰ الخمر الواقعيّ...»[2] إلخ.

---

(١) أجود التقريرات: ٣/ ٣٥.

(٢) المصدر نفسه.

والحاصل: أنَّ الذي لا يرىٰ نفس القطع إنَّما هو القاطع في مرتبة عروض قطعه، والذي يأخذ القطع موضوعًا إنَّما هو الحاكم، غايته أنَّه في حال جعل الحكم يلاحظ القطع حاكيًا عمّا في الخارج يكون آلة للحاظ متعلّقه.

ومن الواضح أنَّ الحاكم في مرتبة لحاظه القطع حاكيًا عمّا هو في الخارج آلة للحاظ متعلّقه لا يكون القطع بالنسبة إليه حاكيًا عن متعلّقه، بل لا يكون إلّا حاكيًا عن نفسه.

لا يُقال: إنَّ القاطع إذا فرض أنَّه لا يرىٰ من قطعه إلّا الواقع، كيف يلتفت إلىٰ قطعه المفروض كونه موضوعًا للحكم.

لأنّا نقول: هذا أمر سهل؛ فإنَّه بعد مرتبة عروض القطع بالخمريّة يلتفت إلىٰ أنَّه قد قطع بها وصارت معلومة لديه، وبذلك يتحقّق عند[1] موضوع الحكم الثاني.

نعم، أنَّ الجهة التي يحاولها الأستاذ قدس سره في إنكار التأكّد ليست هي هذه الجهة من الاستحالة -أعني استحالة أخذ القطع موضوعًا من جهة أنَّه لا يكون في نظر القاطع ملتفتًا إليه- بل إنَّ ما يحاوله هو ما نقلناه عنه قدس سره[2] من دعوىٰ العلم الوجدانيّ بأنَّ العلم بالشيء ليس من العناوين القابلة لأن تؤثّر فيه صلاحًا أو فسادًا، وقد قدّمنا الإشكال علىٰ هذه

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (عنده).

(٢) يُنظر: صفحة (٢٥٥) من هذا الجزء.

الدعوىٰ، بأنَّ لازمها عدم أخذ القطع موضوعًا لحكم من الأحكام.

وتمام الحلّ هو أنَّه لا يلزم من ذلك أنَّ يكون العلم له المدخليّة في المصلحة، بحيث يكون عنوان المعلوميّة عنوانًا ذا صلاح أو ذا فساد، بل يكفي في ذلك هو أنَّ نفس الموضوع يقتضي الحكم الفلانيّ، لكنّ هناك مانعًا يمنع من جعله لمن كان جاهلًا بذلك الموضوع، وعن ذلك ينشأ أخذ العلم بذلك الموضوع قيدًا في الحكم إمّا علىٰ نحو تمام الموضوع، أو علىٰ نحو جزء الموضوع، أمّا القطع بالحكم، فيمكن أن يكون له المدخليّة في صلاح حكم آخر يخالف ذلك الحكم أو يماثله وتكون النتيجة هي التأكّد.

ثمّ إنَّه قد وقع في كلماته تَتْمِيمُ التعليل لاستحالة أخذ العلم أو الظنّ المتعلّق بحكم موضوعًا لضدّ ذلك الحكم بأنَّ لازمه اجتماع الضدّين، وبأنَّه يلزم منه عدم القدرة علىٰ امتثال كلا التكليفين.

وهذان التعليلان يمكن أن يُقال: إنَّهما ناشئان عن اختلاف في المسلك، فإنَّ من يرىٰ أنَّ اختلاف الرتبة كافٍ في دفع غائلة التضادّ أو التناقض يعلّل المحاليّة بالتعليل الثاني، ومن لا يرىٰ كفاية اختلاف الرتبة يعلّل المحاليّة بالتعليل الأوّل، وإن صحّ له أن يعلّل ذلك أيضًا بعدم القدرة، لكنّ التعليل الأوّل علىٰ هذا المسلك أشمل؛ فإنَّه يشمل الظنّ غير المعتبر، بخلاف التعليل الثاني؛ فإنَّه لا يشمله.

وقد ظهر لك ممّا حرّرناه أنَّ الأوجه من المسلكين المذكورين هو

المسلك الثاني، أمّا في صورة أخذ القطع، أو الظنّ المتعلّق بموضوع ذي حكم موضوعًا لحكم آخر غير حكم ما تعلّق به، فإنَّ هذا الحكم الثاني وإن كان في بادئ النظر متأخّرًا في الرتبة عن الحكم الأوّل، لوضوح تأخّر الحكم الأوّل عن موضوعه الذي هو الخمر الواقعيّ -مثلًا- وتأخّر الحكم الثاني عن العلم بالخمريّة، فيكون الحكم الأوّل واقعًا في رتبة موضوع الحكم الثاني، إلّا أنَّ الحكم الأوّل لمّا كان له إطلاق لحاظيّ بالنسبة إلىٰ كلّ من حالتي العلم بالخمر والجهل كان الحكم المذكور -أعني الحكم الأوّل- واقعًا وواردًا علىٰ كلٍّ من حالتي العلم بالخمر والجهل به، فيكون الحكم الأوّل متحقّقًا في رتبة الحكم الثاني التي هي مرتبة العلم بالخمر الواقعيّ، فلا يكون في البين اختلاف في الرتبة، ولازم ذلك هو اجتماع الحكمين، فإن كانا متخالفين فلا إشكال، وإن كانا متضادّين كان[1] من قبيل اجتماع الضدّين، وإن كانا متماثلين كان الثاني منهما مؤكّدًا للأوّل علىٰ ما مرَّ تفصيله[2].

وأمّا في صورة أخذ العلم بالحكم موضوعًا لحكم آخر، فإنَّ الحكم الثاني وإن كان متأخّرًا رتبة عن الحكم الأوّل لأخذ العلم بالحكم الأوّل موضوعًا له، إلّا أنَّ مقتضىٰ نتيجة الإطلاق الثابتة بدليل الاشتراك علىٰ ما أفاده قدس سره، أو مقتضىٰ الإطلاق الذاتيّ القهريّ علىٰ ما حرّرناه[3] في توجيه

(١) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (كانا).

(٢) يُنظر: صفحة (٣٧٤) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٨٠) من هذا الجزء.

مشاركة الجاهل بالحكم للعالم به، هو تحقّق الحكم الأوّل في مورد تعلّق العلم به، بمعنىٰ أنَّ الحرمة المجعولة لنفس الخمر تكون لاحقة له في مورد تعلّق العلم بها، كما أنَّ الحكم الثاني أيضًا يكون لاحقًا له في مورد تعلّق العلم بحرمته، وحينئذٍ يجتمع فيه الحكمان المذكوران، غاية الأمر أنَّ الأوّل منهما لاحق لنفس الخمر، والثاني لاحق له بشرط العلم بالحكم الأوّل.

والحاصل: أنَّ الحكم الثاني وإن لم يصعد إلىٰ ما قبل العلم بالحكم الأوّل، والحكم الأوّل وإن لم ينزل إلىٰ ما بعد رتبة العلم به، إلّا أنَّ الحكم الأوّل لمّا كان ثابتًا لذات الموضوع، ولم يكن تعلّق العلم به رافعًا له، بل يكون الحكم المذكور باقيًا علىٰ ما هو عليه من لحوقه للذات، وإن لحقها العلم به لم يكن تأخّر الثاني رتبة عن العلم بالأوّل مجديًا في رفع غائلة اجتماعهما في الذات المذكورة.

وإن شئت فقل: إنَّ الأحكام الشرعيّة من قبيل الصفات الخارجيّة التي لا يكون اختلاف الرتبة فيها مجديًا في دفع غائلة التناقض أو التضادّ، أمّا الترتّب الذي صحّحنا به اجتماع الأمرين المتعلّقين بالضدّين، فليس هو لمجرّد اختلاف الرتبة بينهما، بل إنَّ المصحّح لاجتماعهما هو ما حرّرناه في محلّه[1] من أنَّ الثاني منهما لمّا كان مشروطًا بعصيان الأوّل كان ذلك موجبًا لعدم تحقّق التدافع والمطاردة بينهما.

ثمّ لا يخفىٰ أنّه لو تمّ ما قيل من أنَّ اختلاف الرتبة كافٍ في رفع غائلة

(١) يُنظر: ٣/ ٢٨٤ من هذا الكتاب.

الاجتماع لكان الوجه في امتناع الاجتماع منحصرًا بما ذكر من عدم القدرة علىٰ الامتثال، وحينئذٍ فينبغي أن يصلح أن يُقال: إذا علمت بحرمة الخمر جاز لك شربها، أو إذا علمت بإباحة شرب الخل حرم عليك شربه؛ إذ لا إلزام، ولا طلب في أحد الحكمين كي يدخل في باب عدم القدرة.

ويمكن الجواب عنه بأنَّه لو قال المولىٰ: إذا علمت بوجوب الصلاة جاز لك تركها أو حرم فعلها، فهذا الحكم وإن كان متأخّرًا رتبة عن الحكم الأوّل الذي هو الوجوب، فلم يجتمع الضدّان، إلّا أنَّ الحكم العقليّ الملزم بإطاعة الأوّل يكون مضادًّا لهذا الحكم الشرعيّ الثاني، وهُما في رتبةٍ واحدة؛ لأنَّ كلًّا منهما متأخّر رتبة عن القطع بالحكم الأوّل الذي هو وجوب الصلاة، نعم، حكم العقل بلزوم إطاعة الحكم الثاني متأخّر رتبة عن حكم العقل بلزوم إطاعة الأوّل.

ولعلّ وضوح استحالة أمثال ذلك ممّا يكشف لنا أنَّ مجرّد الاختلاف في الرتبة لا يجدي في دفع غائلة التناقض والتضادّ، فإنَّ العلّة وإن صحّ نفيها في مرتبة المعلول كما أنَّ المعلول يصحّ نفيه في مرتبة العلّة، إلّا أنَّ ذلك لا يوجب إلّا صدق ثبوت العلّة في المرتبة السابقة علىٰ مرتبة المعلول، ونفيها في مرتبة المعلول.

وهكذا الحال في المعلول، وهكذا الحال في الحكم والموضوع؛ فإنَّه يصحّ نسبة النفي لكلّ منهما في مرتبة الآخر، لكنّ كلّ ذلك لا يصحّح نسبة الوجود الخارجيّ الواقعيّ إليه مع نسبة نفي الوجود المذكور، وما أحدهما مقدّمًا علىٰ الآخر رتبة.

نحن فيه من هذا القبيل، فإنَّ الحكم الأوّل والحكم الثاني يكون كلاهما موجودين في الخارج مع أنَّهما متضادّان أو متناقضان، فيمتنع اجتماعهما في الخارج، كما يمتنع أن يُقال: العلّة موجودة وليست موجودة، أو تقول: المعلول موجود وليس موجودًا، وإن صحّ لنا أن ننفي الحكم الثاني في رتبة الحكم الأوّل، وننفي الحكم الأوّل في رتبة الحكم الثاني، كما صحّ لنا أن ننفي العلّة في مرتبة المعلول، وننفي المعلول في مرتبة العلّة.

وإن شئت قلت: التأخّر الرتبيّ ليس إلّا في مقام الرتبة لا في مقام الوجود الخارجيّ، وإلّا فإنَّ الأمرين الطوليّين يوجدان معًا، وإن كان **هذا**[1] الذي تقدّم كان كلّه في أقسام القطع من حيث الطريقيّة والموضوعيّة، وما يتبع ذلك من قيام الأمارات وبعض[2] مقام أيّ واحدٍ من تلك الأقسام، أعني القطع الطريقيّ الصرف، وما أخذ منه في جزء الموضوع على نحو الطريقيّة، وما أخذ منه تمام الموضوع على نحو الصفتيّة، فتكون الأقسام ثلاثة، فإنَّ ما أخذ على نحو الصفتيّة لا يمكن أن يكون مأخوذًا إلّا على نحو تمام الموضوع، وما أخذ منه على الطريقيّة لا يكون إلّا على نحو جزء الموضوع*.

* **قلتُ**: قد تقدّم أنَّ ما أخذ على نحو الطريقيّة كما يمكن أن يكون على نحو جزء الموضوع، يمكن أن يكون مأخوذًا على نحو تمام

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث السبت: (١٧ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (بعض الأصول).

وبالجملة: لو كان اختلاف الرتبة مصحّحًا لاجتماع النقيضين لم يكن اللازم الذي يذكرونه في بعض المقامات من أنَّه يلزم من وجوده عدمه، أو يلزم أن يكون وجود الشيء علّة لعدمه، لازمًا باطلًا؛ لأنَّ وجود الشيء يكون في مرتبة العلّة، وعدمه يكون في مرتبة المعلول، والمفروض أنَّ الاختلاف في الرتبة يصحّح اجتماع النقيضين، فلا ينبغي أن يكون ذلك محالًا.

الموضوع بأن يكون الأثر مترتّبًا علىٰ مجرّد القطع وإن انكشف خطأه بعد ذلك، كما أنَّ ما أخذ علىٰ نحو الصفتيّة يمكن أن يكون مأخوذًا علىٰ نحو جزء الموضوع، بأن يكون الموضوع مؤلّفًا من تلك الصفة النفسانيّة ونفس الواقع، فإنَّ الغرض من هذا التقسيم هو محض الإمكان العقليّ دون مقام الوقوع في الشريعة، انتهىٰ.

في الظنّ وأقسامه

وأمّا الظنّ، فمحصّل الكلام في أقسامه أنّه تارةً يكون حجّة، وأخرىٰ لا يكون حجّة، فإنّ حجّيّته لمّا كانت متوقّفة علىٰ الجعل الشرعيّ كان منحصرًا في هذين القسمين، فما رُبّما يُقال: من أنّه تارةً يكون حجّةً مجعولة، وأخرىٰ يكون حجّة منجعلة، وثالثة لا يكون شيئًا منهما، ويمثّل للثاني بالظنّ بعد تماميّة مقدّمات الانسداد علىٰ نحو الحكومة بدعوىٰ أنّ حجّيّته حينئذٍ تكون كالقطع منجعلة غير قابلة للجعل الشرعيّ، بل تكون منجعلة بالذات[1]، لا يخفىٰ ما فيه، كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ توضيحه في محلّه[2].

وحاصله أنّ حجّيّة الظنّ بمقدّمات الانسداد علىٰ تقرير الحكومة ليست من باب الحجّيّة، بل من باب تبعيض الاحتياط، وبالجملة: فإنّ الظنّ منحصر في القسمين: أعني ما يكون حجّة بجعل الشارع، وما لا يكون حجّة أصلًا.

ثمّ إنّ ما كان حجّة بجعل الشارع تارةً يكون من باب الطريقيّة الصرفة نظير العلم الطريقيّ الصرف، فإن كان متعلّقًا بموضوع ذي حكم شرعيّ جاز أن يكون موضوعًا لحكم آخر يخالف حكم متعلّقه، ولكن لا يصحّ أن يُؤخذ موضوعًا لحكم آخر يماثل حكم متعلّقه أو يضادّه -مثلًا- بعد فرض حجّيّة الظنّ شرعًا، وبعد فرض أنّ حكم شرب الخمر هو التحريم، فيمكن أن يُقال: إذا ظننت بأنّ

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٣٨، ودرر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٣٤.

(٢) يُنظر: ٦/ ١٧٨ من هذا الكتاب.

هذا المائع خمر فتصدَّق بدرهم، ولكن لا يمكن أن يُقال: إذا ظننت بحرمة شربه كان شربه حرامًا، أو كان واجبًا، لا لأجل أنَّ المكلّف لا يمكنه الجمع بين امتثال التحريم والوجوب معًا، بل لأجل أنَّ الظنّ لمّا كان مأخوذًا على نحو الطريقيّة كالقطع لم يمكن أن يكون عنوانًا مؤثّرًا في صلاحٍ أو فساد،كما عرفت[1] في بيان الفرق بين القطع الطريقيّ، وبين سائر العناوين.

نعم، لو لم يكن الظنّ حجّة شرعًا وأخذ موضوعًا للحكم الذي هو غير حكم متعلّقه صحّ أن يكون ذلك الحكم الآخر مماثلًا لحكم متعلّقه، إلّا أنّه يندكّ أحدهما في الآخر، ويصير الحكمان حكمًا واحد مؤكّدًا.

نعم، لا يكون ذلك الحكم الآخر مضادًّا لحكم متعلّقه، وعلى أيّ حال فلم يجتمع المثلان في شيء من هذه الصور، فما في بعض العبائر من لزوم اجتماع المثلين لا محصّل له أصلًا، فتأمّل.

في الظنّ المعتبر وأقسامه

والحاصل[2]: أنّه قد تقدّم[3] أنَّ القطع الموضوعيّ تارةً يكون مأخوذًا على نحو الصفتيّة، وأخرى على نحو الطريقيّة، وكلّ منهما

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٨٤) من هذا الجزء.

(٢) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الأحد: (١٨ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ)، ذكر (دام ظلّه) أقسام الظنّ، ولكن لم أتوفّق لضبطها، وفي الليلة الثانية التي هي ليلة الاثنين: (١٩ ربيع الثاني، أعاد (دام ظلّه) الكلام على تلك الأقسام، فكان حاصل ما يلي».

(٣) يُنظر: صفحة (٢٦٥) من هذا الجزء.

تارةً يكون تمام الموضوع، وأخرىٰ يكون جزءًا منه، فتكون الأقسام أربعة، وقد أسقطنا منها واحدًا، فيكون الباقي ثلاثة، وهذه الأقسام الثلاثة جارية في كلّ من الظنّ المعتبر، والظنّ غير المعتبر، فتكون أقسامه ستّة.

ورُبّما يُقال بأنَّ الظنّ غير المعتبر لا يمكن أن يكون مأخوذًا علىٰ نحو يكون جزء الموضوع؛ لعدم كونه محرزًا للجزء الآخر[1]، وفيه ما لا يخفىٰ؛ لإمكان إحراز الجزء الآخر الذي هو الواقع بأمارة أخرىٰ لا تكون مفيّدة للظنّ، أو يكون محرزًا بأصل كالاستصحاب.

ثمّ إنَّ الظنّ تارةً يكون متعلّقًا بحكم شرعيّ، وأخرىٰ يكون متعلّقًا بموضوع ذي حكم شرعيّ، ففي الأوّل يصحّ أخذه موضوعًا لحكم آخر متعلّق بغير ما تعلّق به الحكم المظنون، سواء كان الظنّ مأخوذًا علىٰ نحو الصفتيّة، أو كان مأخوذًا علىٰ نحو الطريقيّة، وسواء كان تمام الموضوع، أو كان جزء منه، وسواء كان ذلك الظنّ من الظنون المعتبرة، أو كان من الظنون غير المعتبرة.

أمّا أخذه موضوعًا لحكم آخر متعلّق بنفس ما تعلّق به الحكم، فالظاهر أنَّه غير معقول في جميع الأقسام الستّة المذكورة؛ لأنَّ ذلك الحكم الآخر إن كان مماثلًا للحكم المظنون لزم منه الظنّ باجتماع المثلين، وإن كان مضادًّا له لزم منه الظنّ باجتماع الضدّين.

أمّا أخذه موضوعًا لنفس ذلك الحكم الذي تعلّق به، فهو أيضًا

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٣٨، ودرر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٣٤.

غير معقول؛ لكون الظنّ بالحكم متأخّرًا رتبةً عن نفس الحكم، فلا يُعقل أن يكون موضوعًا له.

هذا كلّه في الظنّ المتعلّق بحكم شرعيّ.

وأمّا الظنّ المتعلّق بموضوع ذي حكم شرعيّ فيصحّ أخذه موضوعًا لحكم آخر متعلّق بغير ذلك الموضوع المظنون وأمّا أخذه في موضوع حكم آخر متعلّق بنفس ذلك الموضوع المظنون، فهو غير معقول؛ لكونه موجبًا للظنّ باجتماع المثلين، أو الضدّين.

نعم، يصحّ أخذه موضوعًا للحكم الذي هو متعلّق بذلك الموضوع المظنون، بحيث لا يكون لذلك الموضوع إلّا حكم واحد متعلّق به بقيد كونه مظنونًا، فلا ينبغي الإشكال في صحّته من دون فرق في هذه الصور بين الأقسام الستّة، هذا.

ولكنّه (دام ظلّه) أفاد في تقرير هذه الصور غير هذا الذي حرّرته، ولم اتوفّق لفهمه، وضبطه، فلأجل ذلك لم أتمكن من تحرير ما أفاده فيها (دام ظلّه العالي).

ولمزيد[1] **توضيح** لتلك الأقسام نقول: إنَّه قد تقدّم[2] انقسام القطع الموضوعيّ إلىٰ الأقسام الأربعة، أعني الصفتيّة والطريقيّة، وكلّ منهما تمام الموضوع أو جزؤه، غاية الأمر نحن أسقطنا واحدًا من تلك الأقسام وهو ما أخذ العلم فيه بنحو الصفتيّة جزءًا للموضوع، حيث إنَّ العلم إذا أخذ بما أنَّه صفة قائمة بالنفس، لا

---

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٠ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٢٦٥) من هذا الجزء.

بما أنَّه طريق محرز للواقع، لم يكن عندنا* ما يكون محرزًا للجزء الآخر الذي هو الواقع.

تقسيم الظنّ إلى ما يكون حجّة شرعيّة، وما لا يكون

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنَّ الظنّ إمّا أن يكون حجّة شرعيّة، وإمّا أن لا يكون حجّة أصلًا، فالأوّل تتأتّىٰ فيه الأقسام الأربعة المذكورة بتمامها، حيث إنَّ الظنّ المذكور يمكن أخذه في الموضوع من حيث الطريقيّة والكاشفيّة، ويمكن أخذه من حيث الصفتيّة، حيث إنَّ الظنّ من الصفات النفسانيّة القابلة لأن تُلاحظ بما أنَّها كذلك من دون

---

* **قلتُ**: الظاهر أنَّه عندنا ما يحرز الجزء الآخر الذي هو الواقع، حيث إنَّ العلم وإن أخذه الحاكم بما أنَّه صفة قائمة بنفس المكلّف، إلّا أنَّه عند وجوده في نفس المكلّف لا يخرج عن كونه محرزًا وجدانًا لما تعلّق به، وإن كان نظر الحاكم إليه بما أنَّه صفة قائمة بنفس المكلّف.

والحاصل: أنَّ هذا القطع الصفتيّ إن كان حجّة في إثبات متعلّقه كان محرزًا له، وإن لم يكن حجّة في إثباته جاز أن تقوم الأمارة أو الاستصحاب في مورده علىٰ إحراز الجزء الآخر الذي هو الواقع الذي وقع متعلّقًا للعلم الصفتيّ.

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) قد تنظّر في أسقاط هذا القسم، ورجّح إسقاط ما كان العلم الطريقيّ من جهة عدم مناسبة الطريقيّة لكونه تمام الموضوع، وقد تقدّم[1] منه (دام ظلّه) ما يظهر منه اختلاف ما أفاده في إسقاط أيّ واحد من هذين القسمين.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٨٨) من هذا الجزء.

نظر إلىٰ كونها كاشفة عن الواقع الذي تتعلّق به، وكلّ منهما إمّا أن يكون جزءًا للموضوع وإمّا أن يكون تمام الموضوع، ولا موجب هنا لسقوط ما كان مأخوذًا علىٰ نحو الصفتيّة جزءًا للموضوع؛ لإمكان إحراز الجزء الآخر بأمارةٍ غير مفيدة للظنّ، أو بالاستصحاب، بخلاف القطع فإنَّه لو أخذ بما أنَّه صفة ولم تُلاحظ جهة كشفه لا يمكن أن يكون الجزء الآخر الذي هو الواقع محرزًا بأمارةٍ، أو استصحاب؛ لعدم حجّيّة هذه الأمور مع وجود القطع، وهذا هو الفارق بين القطع الصفتيّ، والظنّ الصفتيّ الموجب لعدم إمكان أخذ الأوّل جزءًا للموضوع، ولإمكان أخذ الثاني جزء منه.

وبالجملة: فكانت أقسام الظنّ الموضوعيّ الذي يكون حجّة شرعيّة أربعة، أمّا الظنّ الذي ليس بحجّة أصلًا فلا يتأتّىٰ فيه إلّا قسمان من تلك الأقسام الأربعة؛ فإنَّه لمّا لم يكن حجّة وكاشفًا عن الواقع لم يُعقل أخذه من حيث الطريقيّة والكاشفيّة*؛ إذ لا طريقيّة فيه حينئذٍ، بل يتعيّن حينئذٍ أخذه من حيث الصفتيّة جزءًا للموضوع أو تمام الموضوع، ويكون إحراز الجزء الآخر فيما أخذ الظنّ المذكور جزءًا بأمارةٍ أخرىٰ أو استصحاب، كما ذكرنا في الظنّ الصفتيّ[1] الذي هو حجّة شرعيّة.

---

* **قلتُ:** الظاهر أنَّه لا مانع من أخذه من حيث الطريقيّة، غاية الأمر أنَّه لمّا لم يكن كاشفًا عن الواقع كشفًا تامًّا لا وجدانًا ولا تعبّدًا، بل كان

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٧٩، و٣٩٣) من هذا الجزء.

ثمّ إنَّ بضمّ هذين القسمين إلىٰ الأقسام الأربعة للظنّ الذي هو حجّة شرعيّة تكون أقسام الظنّ الموضوعيّ ستّة.

وبعد ذلك نقول: إنَّ الظنّ الذي يكون حجّة شرعيّة، إمّا أن يكون متعلّقًا بحكم شرعيّ، وإمّا أن يكون متعلّقًا بموضوع ذي حكم شرعيّ.

أمّا الأوّل: أعني ما كان متعلّقًا بحكم شرعيّ كالظنّ المتعلّق بحرمة شرب الخمر، فهو بالنسبة إلىٰ نفس ذلك الحكم الذي تعلّق به يكون كالقطع في عدم إمكان أخذه قيدًا في نفس ذلك الحكم، بل هو أسوء حالًا منه، حيث إنَّ القطع يمكن أن يُؤخذ دخيلًا في نفس الحكم الذي تعلّق به شرطًا أو مانعًا بنحو نتيجة التقييد علىٰ ما عرفت توضيحه في محلّه[1].

وهذا الطريق -أعني نتيجة التقييد- لا يتأتّىٰ في باب الظنّ؛ لأنّا إنَّما تمحّلناه هناك لأجل ضيق الخناق، وعدم إمكان التقييد اللحاظيّ بالنسبة إلىٰ القطع، بخلاف باب الظنّ فإنَّ الأمر سهل، حيث إنَّه

كشفه عنه كشفًا ناقصًا، فيمكن أخذه من حيث ذلك الكشف الناقص في قبال أخذه بما أنَّه صفة قائمة بالنفس، وليس هو أسوء حالًا من الشكّ الذي قد أفاد فيه (دام ظلّه) بإمكان أخذه من حيث الصفتيّة، ومن حيث النظر به إلىٰ نفس الواقع المتردّد فيه، وبذلك فرّق (دام ظلّه) بين الشكّ الذي هو موضوع الأصول، والشكّ الذي هو موضوع قاعدة البناء علىٰ الأكثر، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٧٤) وما بعدها من هذا الجزء.

يمكن للشارع التخلّص عن الإشكال المذكور بإلغاء حجّيّة الظنّ*.

هذا حال الظنّ المذكور بالنسبة إلىٰ نفس الحكم الذي تعلّق به.

وأمّا بالنسبة إلىٰ حكم آخر، فإن كان ذلك الحكم مخالفًا للحكم الذي تعلّق به الظنّ، كقولك: «إذا ظننت بحرمة شرب الخمر فتصدّق بدرهم»، فلا إشكال في صحّته، ويكون حاله من هذه الجهة حال العلم، وإن كان ذلك الحكم مماثلًا للحكم الذي تعلّق به الظنّ أو مضادًّا له، مثل «إذا ظننت بحرمة شرب الخمر»، فقد حرمت عليك بحرمة أخرىٰ غير تلك الحرمة المظنونة، أو فقد وجب عليك شربها، فلا إشكال في عدم صحّة كلّ منهما -أعني كون الحكم الآخر مماثلًا أو مضادًّا للحكم الذي تعلّق به الظنّ- لعين ما ذكرنا في وجه عدم صحّة مثل ذلك في باب العلم، فإنَّ الظنّ المفروض كونه حجّة لا يكون

---

* **قلتُ**: الظاهر أنَّ التصرّف في الحكم الواقعيّ بجعل الظنّ المتعلّق به قيدًا فيه أو مانعًا لا ربط له بحجّيّة ذلك الظنّ وعدم حجّيّته كي يكون إلغاء الحجّيّة مغنيًا عن ذلك التصرّف الذي توصّلنا إليه في باب العلم بنتيجة التقييد، وقد عرفت أيضًا في ذلك المقام أنَّ تضييق دائرة حجّيّة العلم كما يدّعيه الأخباريّون لا يرتبط علىٰ الظاهر بما أفاده (دام ظلّه) هناك من تضييق دائرة الحكم الواقعيّ بنحو نتيجة التقييد.

والحاصل: أنَّ الظاهر أنَّ التصرّف في نفس التكليف الواقعيّ لا ربط له بالتصرّف في نفس الحجّيّة من دون فرق في ذلك بين كون الحجّة هو القطع أو الظنّ، فتأمّل.

قيامه موجبًا* لحدوث عنوان مستتبع للحكم كسائر العناوين الثانويّة، بل يكون حاله حال العلم في عدم صلاحيّته لذلك، كما عرفته[1] في مبحثه مفصّلًا.

---

* **قلتُ**: الظاهر أنَّ هذا إنَّما يكون فيما لو كان الظنّ مأخوذًا من حيث الطريقيّة؛ فإنَّه حينئذٍ يكون العنوان المأخوذ منه عنوانًا طريقيًّا لا ينظر فيه إلّا إلىٰ ما تعنون به، فلا يكون مؤثّرًا، بل يكون حاله حال العلم الطريقي، أمّا لو أخذ الظنّ غير المعتبر من حيث الصفتيّة، فعلىٰ الظاهر أنَّه لا يتأتّىٰ فيه هذا الإشكال.

نعم، يتأتّىٰ هذا الإشكال في العلم الصفتيّ، حيث إنَّه لمّا كانت كاشفيّته قهريّة، بحيث كان المكلّف الذي وجد له العلم لا يرىٰ إلّا نفس المعلوم دون نفس علمه وإن أخذه الحاكم صفة، وحينئذٍ ففي نظر المكلّف لا يُعقل أن يُؤثّر فيه، بحيث إنَّ عنوان العالميّة يحدث في حقّه شيئًا، بخلاف الظنّ فإنَّ حجّيّته وكاشفيّته لمّا لم تكن ذاتيّة فكانّ المكلّف يرىٰ نفس ظنّه، فيكون كسائر العناوين اللاحقة له المؤثّرة في حقّه، علىٰ أنَّه يمكن المناقشة في هذا الفرق.

وبالجملة: الظاهر أنَّ المنع عن تأثير عنوان العلم، أو الظنّ إنَّما هو فيما أخذا طريقيّين، أمّا لو أخذا من حيث الصفتيّة فهما كسائر العناوين المنطبقة علىٰ المكلّف، ولأجل ذلك أفاد (دام ظلّه) أنَّ العلم الصفتيّ يمكن أخذه تمام الموضوع، فلو لم يكن العلم الصفتيّ كسائر العناوين لم يمكن أخذه تمام الموضوع.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٩٢) من هذا الجزء.

هذا تمام الكلام في الظنّ الذي هو حجّة شرعيّة فيما إذا كان متعلّقًا بحكم شرعيّ.

وأمّا لو كان متعلّقًا بموضوع ذي حكم شرعيّ كالظنّ بخمريّة هذا المائع، فهو بالنسبة إلىٰ الحكم المتعلّق بذلك الشيء -أعني حرمة الشرب في المثال المزبور- يمكن أن لا يكون له دخل فيه، ويمكن أن يكون له دخل فيه علىٰ نحو يكون هو -أعني الظنّ بالخمريّة- تمام الموضوع، أو يكون جزء منه، سواء كان مأخوذًا من حيث الصفتيّة، أو من حيث الطريقيّة، فيكون حال الظنّ بالخمريّة من هذه الجهة كحال العلم بالخمريّة.

وهكذا الحال بالنسبة إلىٰ حكم آخر يخالف حكم الموضوع الذي تعلّق به، كأن يقول: «إذا ظننت بخمريّة هذا المائع فتصدَّق بدرهم»، فإنَّ ذلك لا ريب في صحّته، كما لا ريب في صحّة قولك: «إذا علمت بخمريّة هذا المائع فتصدَّق بدرهم».

وأمّا بالنسبة إلىٰ حكم آخر يماثل حكم متعلّقه أو يضادّه كأن يقول: إذا ظننت بخمريّة هذا المائع المفروض كونه حرامًا في الواقع مع كون الظنّ حجّة شرعيّة، فقد حرم عليك شربه بحرمة أخرىٰ غير تلك الحرمة الواقعيّة، أو فقد وجب عليك شربه، فلا إشكال في عدم صحّة كلّ منهما؛ لما ذكرناه[1] من عدم صلاحيّة الظنّ الذي هو حجّة شرعيّة لأن يكون عنوانًا مستتبعًا لحكم لما تعلّق به، كما عرفت[2] ذلك في العلم.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٩٠) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٧٤) وما بعدها من هذا الجزء.

هـذا تمـام الـكلام في الظـنّ الـذي هـو حجّـة شـرعيّة، سـواء كان متعلّقًا بحكـم شـرعيّ، أو كان متعلّقًا بموضـوع ذي حكـم شـرعيّ، وقـد عرفـت أنَّ حالـه حـال العلـم في جميـع تلـك الأقسـام فيمـا يجـوز منهـا وفيمـا لا يجـوز.

وأمّـا الظـنّ الـذي ليـس بحجّـة أصلًا، فلـو كان متعلّقًـا بحكـم فهـو بالنسـبة إلـىٰ نفـس ذلـك الحكـم، وبالنسـبة إلـىٰ حكـم آخـر يخالـف متعلّقـه، بـأن كان الحكـم الآخـر الـذي رُتّـب علـىٰ الظـنّ متعلّقًـا بشـيء آخـر غيـر مـا تعلّـق بـه الحكـم المظنّـون، مثـل «إذا ظننـت بحرمـة شـرب الخمـر وجـب عليـك التصـدّق»، وبالنسـبة إلـىٰ حكـم آخـر يضـاد متعلّقـه مثـل «إذا ظننـت بحرمـة شـرب الخمـر فقـد وجـب عليـك شـربها»، يكـون حالـه حـال العلـم في جـواز القسـم الثـاني، وعـدم جـواز الأوّل والثالـث.

وكـذا لـو كان الظـنّ المذكـور متعلّقًـا بموضـوع؛ فإنَّـه بالنسـبة إلـىٰ أخـذه في موضـوع حكـم ذلـك الموضـوع، أو في موضـوع حكـم آخـر يخالـف ذلـك الحكـم بـأن يكـون ذلـك الحكـم الآخـر متعلّقًـا بموضـوع آخـر، أو في موضـوع حكـم آخـر يضـادّ حكـم ذلـك الموضـوع يكـون حالـه حـال العلـم فيمـا يجـوز ومـا لا يجـوز مـن هـذه الأقسـام.

نعـم، يفـترق الظـنّ غيـر المعتبر المتعلّـق بحكـم أو بموضـوع عـن العلـم المتعلّـق بحكـم أو بموضـوع أنَّ العلـم لا يصـحّ أخـذه موضوعًـا لحكـم آخـر يماثـل الحكـم الذي تعلّق بـه أو يماثل حكـم الموضوع الذي تعلّـق بـه، فلا يصـحّ أن يُقـال: إذا علمـت بحرمـة شـرب الخمـر فقـد حـرم

عليك شربها بحرمة أخرىٰ، أو إذا علمت بخمريّة هذا المائع، فقد حرم عليك شربه بحرمة أخرىٰ غير الحرمة الواقعيّة المتعلّقة به، بخلاف[1] فإنَّه يجوز فيه ذلك بأن يقول: إذا ظننت بحرمة شرب الخمر فقد حرم عليك شربها بحرمة أخرىٰ غير تلك الحرمة المظنونة، أو يقول: إذا ظننت بخمريّة هذا المائع فقد حرم عليك شربه بحرمة أخرىٰ غير الحرمة المتعلّقة بنفس الخمر الواقعيّ.

أمّا الأوّل: -أعني قولك: إذا ظننت بحرمة شرب الخمر فقد حرم عليك شربها بحرمة أخرىٰ- فلأنَّ الظنّ لمّا لم يكن حجّة كما هو المفروض كان مأخوذًا علىٰ نحو الصفتيّة، فيمكن أن يكون عنوانًا طارئًا علىٰ شرب الخمر، وهو كونها مظنونة الحكم.

وهذا العنوان الثانويّ يُوجب عروض حكم آخر وهو الحرمة، غاية الأمر تكون الثانية مؤكّدة للأولىٰ، بخلاف العلم والظنّ الذي هو حجّة شرعيّة، فإنَّه لمّا كان حجّة كاشفة عن متعلّقه لم يمكن أن يكون عنوانًا موجبًا لحدوث مصلحة أو مفسدة مستتبعة لجعل حكم لما تعنّون به.

وهكذا الحال، فيما لو كان الظنّ المذكور متعلّقًا بموضوع ذي حكم شرعيّ؛ فإنَّه يمكن أن يكون مأخوذًا موضوعًا لحكم آخر يماثل حكم متعلّقه، غاية الأمر يكون موجبًا لتأكّد ذلك الحكم، سواء كان الظنّ في هذين القسمين مأخوذًا علىٰ نحو تمام الموضوع، أو علىٰ نحو يكون جزءًا للموضوع، غاية الأمر أنَّه إذا كان علىٰ

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (بخلاف المقام).

نحو تمام الموضوع* يكون العنوان المأخوذ منه أعمّ من وجه من العنوان الأوّليّ، فعند افتراق كلّ منهما عن الآخر لا إشكال، وعند اجتماعهما يتأكّد الحكمان، وإذا كان على نحو جزء الموضوع يكون العنوان الثانويّ المأخوذ من الظنّ أخصّ مطلقًا من العنوان الأوّليّ؛ لكونه حينئذٍ مقيّدًا به، وقد تحقّق في محلّه[1] أنَّ تأكّد الحكمين ممكن فيما لو كان أحد العنوانين أخصّ مطلقًا من الآخر مثل «أكرم كلّ عالمٍ»، و«أكرم كلّ فقيه».

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنَّه لو أخذ الظنّ غير المعتبر موضوعًا لحكم آخر يماثل الحكم الذي تعلّق به، كقولك: إذا ظننت بحرمة شرب الخمر فقد حرم عليك شربها بحرمة أخرى، وكان الظنّ المذكور بالنسبة إلى ذلك الحكم الآخر تمام الموضوع يكون بينه وبين ما تعلّق به عموم من وجه -كما أفاده (دام ظلّه)[2]- حيث إنَّه رُبّما يتحقّق الحرمة الواقعيّة ولا تكون مظنونة.

ورُبّما يتحقّق الظنّ بالحرمة الواقعيّة ولا تكون الحرمة الواقعيّة المذكورة متحقّقة في الواقع، ورُبّما يجتمع الأمران بأن يكون هناك حرمة واقعيّة ويتعلّق الظنّ بها، ولكن يشكل الأمر في الصورة الثانية التي هي صورة انفراد الظنّ عن الواقع، حيث إنَّه عند تحقّق الظنّ بحرمة شرب الخمر مع كونه في الواقع ليس بحرام لا بُدَّ أن يكون محكومًا في

---

(١) يُنظر: ٦/ ١٤٦ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٨١) من هذا الجزء.

الواقع بحكم آخر من الأحكام الخمسة غير الحرمة المذكورة، وحينئذٍ يلزم اجتماع الضدّين في هذه الصورة، ويكون حال هذه الصورة كحال ما لو كان الظنّ بالحرمة مأخوذًا موضوعًا لضدّ متعلّقه في صورة إصابة ذلك الظنّ في لزوم اجتماع الضدّين في الواقع، غاية الأمر أنَّ الاجتماع فيما نحن فيه يكون في صورة خطأ الظنّ، وفي تلك الصورة يكون اجتماع الضدّين في صورة إصابته.

وهكذا الحال في الظنّ غير المعتبر المتعلّق بموضوع؛ فإنَّه لو أخذ تمام الموضوع بالنسبة إلىٰ حكم آخر يماثل حكم متعلّقه بأن يقول: إذا ظننت بخمريّة هذا المائع وجب عليك اجتنابه وحرم عليك شربه بحرمة أخرىٰ غير الحرمة المتعلّقة بنفس الخمر الواقعيّ، يكون بين عنوان الظنّ وبين نفس الواقع الذي تعلّقه به عموم من وجه؛ إذ يمكن تحقّق الخمريّة الواقعيّة بدون الظنّ بها، ويمكن تحقّق الظنّ بالخمريّة بدون الخمريّة واقعًا، ويمكن اجتماعهما، وحينئذٍ يتوجّه الإشكال في الصورة الثانية بأن يقال: لو فرض تحقّق الظنّ بالخمريّة مع عدم كون ذلك المائع خمرًا واقعًا بأن يكون خلًّا محكومًا بجواز الارتكاب أو غيره من الأحكام الخمسة عدا التحريم، وبواسطة كونه مظنون الخمريّة يكون حكمه التحريم ووجوب الاجتناب، فيجتمع فيه الضدّان، ويكون حال هذه الصورة كحال ما لو أخذ الظنّ بالخمريّة موضوعًا لضدّ حكم متعلّقه بأن يقال: إذا ظننت بخمريّة هذا المائع جاز لك شربه -مثلًا- في لزوم اجتماع الضدّين، غاية الأمر: أنَّ اجتماعهما فيما نحن فيه إنَّما يكون علىٰ

تقدير خطأ الظنّ، وفي تلك الصورة يكون اجتماعهما علىٰ تقدير إصابته.

وحاصل الإشكال أنَّ الظنّ غير المعتبر إذا كان متعلّقًا بحكم أو بموضوع ذي حكم لا يصحّ أخذه تمام الموضوع بالنسبة إلىٰ حكم آخر يماثل الحكم الذي تعلّق به أو يماثل حكم ذلك الموضوع الذي تعلّقه[1]، فلا يمكن أن يقال: «إذا ظننت بحرمة صلاة الجمعة فقد حرمت عليك بحرمة أخرىٰ»، أو «إذا ظننت بمانعيّة الاستعاذة فقد حرمت عليك في الصلاة بحرمة أخرىٰ»؛ للزوم اجتماع الضدّين في صورة خطأ ذلك الظنّ بأن يكون حكم صلاة الجمعة في الواقع هو الوجوب، أو تكون الاستعاذة في الواقع جزءًا واجبًا في الصلاة، كما لا يصحّ أخذ الظنّ المذكور موضوعًا لضدّ الحكم الذي تعلّق به، أو موضوعًا لضدّ حكم متعلّقه بأن يُقال: «إذا ظننت بحرمة صلاة الجمعة فقد وجبت عليك»، أو «إذا ظننت بمانعيّة الاستعاذة في الصلاة فقد وجب عليك الإتيان بها في الصلاة»، فكما لا يصحّ ذلك لكونه مؤدّيًا إلىٰ اجتماع الحكمين المتضادّين في صورة إصابة الظنّ للواقع، فكذلك لا يصحّ فيما نحن فيه، لكونه مؤدّيًا إلىٰ اجتماع الحكمين المتضادّين في صورة خطأ ذلك الظنّ.

ولا محيص عن هذا الإشكال إلّا بأحد أمرين:

الأوّل: أن يلتزم بأنَّ الظنّ في مثل ذلك لا يكون تمام الموضوع كي يلزم العموم من وجه بينه وبين الواقع الموجب لافتراق الظنّ عن الواقع المؤدّي إلىٰ اجتماع الحكمين المتضادّين، بل يكون دائمًا جزءًا

(١) كذا في النسختين: ولعلّ المناسب (تعلّق به).

للموضوع، فلا ينفرد عن الواقع.

الثاني: أن نقول: إنَّه في صورة خطأ الظنّ المتحقّق فيها اجتماع الحكمين المتضادّين بوقوع التزاحم بين العنوانين في الواقع، وفي مقام الجعل الكسر والانكسار، وسقوط الحكم الواقعيّ الأوّليّ وجعل الحكم الواقعيّ تابعًا للعنوان الثانويّ -أعني الظنّ- ولازم ذلك تجويز كون الظنّ المذكور مأخوذًا موضوعًا لضدّ متعلّقه أو لضدّ حكم متعلّقه.

غاية الأمر أنَّه عند إصابة الظنّ للواقع يجتمع الضدّان، ويقع الكسر والانكسار بينهما في مقام الجعل، ويكون الجعل علىٰ طبق العنوان الثانويّ أعني الظنّ.

ولا يخفىٰ أنَّه لو تمّ لنا ذلك لكان من أحسن ما يجمع به بين الأحكام الواقعيّة والأحكام الظاهريّة بأن نقول: إنَّ معنىٰ الحجّيّة هو جعل أحكام شرعيّة حقيقيّة علىٰ طبق المؤدّىٰ، ويكون قيام الأمارة أو الظنّ تمام الموضوع بالنسبة إلىٰ تلك الأحكام، فإن أصاب الواقع كان الحكم الآتي من قبل الأمارة مؤكّدًا للحكم الواقعيّ، وإن أخطأ الواقع وقع الكسر والانكسار بينهما وكان الحكم المجعول تابعًا لقيام الأمارة، لكون قيامها عنوانًا ثانويًّا، والحكم الثانويّ اللاحق للشيء بعنوانه الثانويّ يكون مقدّمًا علىٰ الحكم الأوّليّ اللاحق للشيء بعنوانه الأوّليّ عند التزاحم بين العنوانين في مقام الجعل، من دون فرق في ذلك بين الأصول والأمارات، ولا بين كون الأمارة أو الأصل جاريّة في مقام الشبهة الحكميّة، أو في مقام الشبهة الموضوعيّة.

في إشكال الميرزا في الدورة السابقة ودفعهوى

وبهذا البيان يندفع ما أوردناه في الدورة السابقة من كون التكليف اللاحق للشيء بعنوانه الأوّليّ شاملًا لما إذا كان ذلك العنوان الأوّليّ مظنونًا، فيكون جعل التكليف الآخر للمظنون منه لغوًا.

ووجه الاندفاع هو أنَّ توهّم اللغويّة إنَّما يكون فيما لو أصاب الظنّ الواقع؛ فإنَّه حينئذٍ يجتمع المثلان وأحدهما يغني عن الآخر، وقد عرفت[1] أنَّ ذلك لم يكن من اجتماع المثلين، بل هو من قبيل تأكّد أحد الحكمين بالآخر، فلا يكون الحكم المجعول للظنّ لغوًا، بل يكون كسائر الأحكام المجعولة على عنوان يمكن اجتماعه مع عنوان آخر يكون محكومًا بمثل ذلك الحكم، مثل «أكرم كلّ عالم»

لا يُقال: إنَّ كلامنا إنَّما هو في الظنّ الذي لم يكن حجّة معتبرة شرعًا، فلا يُقاس به الحكم الظاهريّ الناشئ عن الحجّة المعتبرة.

لأنّا نقول: نحن إذا فسّرنا الحجّيّة بجعل الحكم الشرعيّ على طبق مؤدّى الأمارة على وجه يكون قيامها موضوعًا لذلك الحكم الشرعيّ المجعول على طبق مؤدّاها يكون حاله -حال الظنّ- الذي هو غير حجّة شرعيّة، وقد جعل موضوعًا لحكم مماثل للحكم الذي تعلّق به، أو مماثل لحكم ما تعلّق به، فإنَّ ذلك عبارة أخرى عن الحكم الشرعيّ على طبق ما أدّى إليه الظنّ.

نعم، إنَّ ذلك عين التصويب عند المعتزلة، وهو مستلزم للإجزاء عند انكشاف الخلاف، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٠٢) من هذا الجزء.

و«أكرم كلّ هاشميّ» في أنَّ اجتماع العنوانين يكون موجبًا لتأكّد أحد الحكمين بالآخر.

وهذا بخلاف ما لو كان الحكم الآخر مضادًّا للحكم الذي تعلّق به الظنّ المذكور، أو لحكم الموضوع الذي تعلّق به الظنّ المذكور؛ لأنَّ ذلك لا يتأتّىٰ فيه ما ذكرناه من التأكّد عند الاجتماع، بل يحصل التنافي الواقعيّ بين الحكمين عند اجتماع العنوانين.

فقد تلخّص لك أنَّ حال الظنّ في هذه الأقسام كحال العلم إلّا في قسمين منها وهما: الظنّ غير الحجّة المتعلّق بحكم أو بموضوع ذي حكم في إمكان الظنّ موضوعًا لحكم آخر مماثل للحكم الذي تعلّق به، أو لحكم ما تعلّق به، بخلاف العلم؛ فإنَّه لا يصحّ فيه ذلك، وبضمّ هذين القسمين* إلىٰ الأقسام الستّة المتقدّمة تكون الأقسام ثمانية.

---

* **قلتُ:** لا يخفىٰ أنَّ عدّ هاتين الصورتين من أقسام الظنّ الموضوعيّ علىٰ وجه يكونان في عرض تلك الأقسام الستّة غير واضح، فإنَّ هاتين الصورتين لا تزيد علىٰ تلك الأقسام من كون الظنّ الصفتيّ مأخوذًا تمام الموضوع بالنسبة إلىٰ الحكم الشرعيّ، غاية الأمر أنَّ ذلك الحكم الشرعيّ كان مماثلًا للحكم الذي تعلّق به الظنّ أو مماثلًا لحكم ذلك الموضع الذي تعلّق به الظنّ، فتأمّل.

المبحث الثالث

المبحث الثالث في التجرّي

من المباحث المتعلّقة بالقطع، البحث المعنون في كلماتهم بعنوان التجرّي.

والكلام فيه تارة[1] يعنون بعنوان مسألة فقهيّة بأن يكون النزاع في حرمة التجرّي شرعًا، وعلىٰ الظاهر أنَّه احتمال ضعيف جدًّا، فالعمدة هو جعل العنوان مسألة كلاميّة، أو عقليّة، أو أصوليّة علىٰ حسب ما في المقام من جهات النزاع، فينبغي تحرير الكلام في جميع تلك الجهات، فنقول:

الجهة الأولى: في لزوم تعلّق الخطاب بالأمر الاختياريّ

الجهة الأولىٰ[2]: هل أنَّ الفعل المتجرّىٰ به يكون داخلًا تحت النهي الواقعيّ؟ بدعوىٰ أنَّ التكليف إنَّما يتعلّق بما يكون داخلًا تحت اختيار المكلّف دون ما هو خارج عن اختياره، فلو قال: «صلِّ عند الظهر»، فالذي هو داخل تحت اختيار المكلّف هو نفس الصلاة، وأمّا كون الزمان الذي تقع فيه هو الظهر فليس هو أمرًا اختياريًّا له، بل يمكن أن يكون ظرفًا لها إن صادف أنَّ الزمان الذي أوقعها

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (قد).

(٢) لم أعثر علىٰ الجهة الثانية من قبل المقرّر، ولكن سيأتي فيما بعد تقسيم جديد من قبله تقسيمًا إلىٰ جهات أربع، والذي يظهر أنَّ هذه الجهة المذكورة هنا من ضمن الجهات الأربع، بمعنىٰ أنَّه تعرّض لهذه الجهة قبل الشروع في التقسيم الجديد، وكرّرها عند التقسيم.

فيه كان ظهرًا في الواقع، وإن أخطأ لم يكن الزمان المذكور ظرفًا لها، ولأجل ذلك أجّلنا الوجوب المعلّق، وأرجعناه إلىٰ الوجوب المشروط الذي يُؤخذ الزمان فيه مفروض الوجود كسائر شروط التكليف.

وحاصل هذه الدعوىٰ مأخوذ ممّا أفاده الشيخ قدس سره[1] من الحصر في الوجوه الأربعة في المثال المشهور.

والحاصل: أنَّه لو قال المولىٰ: «لا تشرب الخمر» فالذي هو باختيار المكلّف وداخل تحت إرادته إنَّما هو القصد إلىٰ شرب الخمر، بمعنىٰ أن يختار الشرب عن علم وعمد إلىٰ أنّه[2] شرب خمر، وأمّا كون المشروب خمرًا واقعيًّا فذلك أمر خارج عن اختياره، فلا يكون الداخل في حيّز التكليف إلّا ذلك الأمر الاختياريّ -أعني القصد إلىٰ شرب الخمر عن علمٍ بأنَّه شرب خمر، وعن عمدٍ إليه- وهذا المقدار هو الذي يتعلّق به التكليف، وهو بعينه موجود فيما لو أخطأ العلم، وكان ما شربه خلًّا، فيكون داخلًا في قوله: «لا تشرب الخمر» فإنَّه لا يفقد إلّا مصادفة ما قطع بكونه خمرًا للواقع، وهو أمر خارج عن اختياره، فيكون أجنبيًّا عن ذلك التكليف المتوجّه إليه.

وبالجملة: إنَّ مناط صحّة التكليف هو الاختيار والعلم، وهُما

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول ١/ ٣٧، ٢/ ٤١٩.

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (بأنّه).

حاصلان دون المصادفة المفروض عدم حصولها.

والجواب: أنَّ مناط صحّة التكليف هو الاختيار والعلم كما ذكر، إلّا أنَّهما ليسا علىٰ نحو الموضوعيّة والنظر الاستقلاليّ، بحيث يكون النهي عنه هو اختيار شرب الخمر عن علم، بل علىٰ نحو الطريقيّة واللحاظ الآليّ، فالمنهي عنه هو نفس شرب الخمر، وأمّا اختياره وقصده والعلم به، فهي عناوين ملحوظة باللحاظ الآليّ توصّلًا إلىٰ نفس المتعلّق، وحينئذٍ فيكون النهي عن شرب الخمر عبارة عن المنع عن شرب ما هو خمر واقعًا، ولا ربط لذلك بشرب الخلّ المعتقد كونه خمرًا، وإن كان شربه عن قصد إلىٰ شرب الخمر وعن اعتقاد بأنَّه شرب خمر.

في إمكان تحرير مسألة التجرّي على جهات

والحاصل[1]: أنَّ الكلام في هذه المسألة -أعني مسألة التجرّي- يمكن أن يقع من جهات:

الأولىٰ: من جهة كونه محرّمًا أو غير محرّم.

الثانية: من جهة دعوىٰ شمول الخطاب له.

الثالثة: من جهة دعوىٰ أنَّ عنوان القطع يُوجب تغيير الفعل أو متعلّقه عمّا هو عليه من العنوان الواقعيّ إلىٰ القبح أو التحريم الشرعيّ.

الرابعة: من جهة دعوىٰ أنَّه وإن لم يكن ذلك العنوان مغيرًا للفعل، إلّا أنَّه يوجب كونه في حكم المعصية من جهة استحقاق العقاب.

---

(١) أرّخ المقرّر تلخيص هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢١ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

والجهة الأولىٰ: فقهيّة صرفة، لكنَّ احتمالها ضعيف جدًّا.

والجهة الثانية: أصوليّة صرفة.

والجهة الثالثة: يمكن أن يُقال: إنَّها كلاميّة، باعتبار كون الدعوىٰ راجعة إلىٰ كون عنوان القطع مغيّرًا للفعل عمّا هو عليه إلىٰ الحرمة، وإن رجعت إلىٰ دعوىٰ كونه مغيرًا له إلىٰ القبح، فهي عقليّة، وإن رجعت إلىٰ دعوىٰ كونه موجبًا لاستحقاق العقاب، فهي كلاميّة.

وأمّا **الجهة الرابعة**: فهي كلاميّة.

فنقول: قد تقدّم الكلام علىٰ الجهة الأولىٰ، وعلىٰ الجهة الثانية.

أمّا الكلام في الجهة الثالثة، فحاصل الدعوىٰ فيها هو كون عنوان القطع بأنَّ هذا المائع خمر -مثلًا- مع أنَّه ليس بخمر، بل هو ماء واقعًا يكون موجبًا لقلب شربه من الحسن -مثلًا- إلىٰ القبح والتحريم واستحقاق العقاب، حيث إنَّه في حدّ نفسه وإن لم يكن إلّا شرب ماء، إلّا أنَّه بعنوان مقطوع الخمريّة يكون قبيحًا وحرامًا وموجبًا لاستحقاق العقاب.

وفيه: ما لا يخفىٰ، حيث إنَّ الشرب المذكور لم يخرج عن كونه شرب ماء، وتعنونه بعنوان كونه شرب مقطوع الخمريّة لا يغيّره عمّا هو عليه، فإنَّ الحسن والقبح وإن كان بالوجوه والاعتبارات، إلّا أنَّه لا بُدَّ في ذلك الوجه والعنوان الطارئ علىٰ الفعل الموجب لتغيّره من الحسن الذاتيّ إلىٰ القبح من كونه عنوانًا «استقلاليًّا» منظورًا إليه بما أنَّه في نفسه من العناوين الصادقة علىٰ الشيء، أمّا لو كان عنوانًا

«آليًّا» ولا يكون منظورًا إليه أصلًا، بل يكون طريقًا صرفًا إلىٰ متعلّقه كعنوان العلم والقطع ونحو ذلك ممّا لا يكون النظر فيه إلىٰ نفسه، بل كان النظر إلىٰ ما تعلّق به، فلا يكون له أثر أصلًا، ولا يكون من العناوين المغيّرة للمعنون عمّا هو عليه من الحسن أو القبح، وحينئذٍ فلا يتغيّر الشرب المذكور عمّا هو عليه من عدم القبح إلىٰ القبح*.

في بيان وجه قبح التجرّي

* **قلتُ**[1]: لم أتوفّق لمعرفة المراد بالقبح المذكور في هذا المقام الذي يدّعي المدّعي[2] أنّه حاصل بواسطة القطع بحرمة الشيء، بحيث إنّه جعله موجبًا لرفع الحسن الواقعيّ لو صادف كون ذلك المقطوع الحرمة واجبًا في الواقع، وأنّ الأستاذ تدّثُ أورد عليه باستحالة كون عنوان القطع مؤثّرًا في الملاك علىٰ وجه يكون موجبًا لقبح الشيء وحرمته إلىٰ آخر ما في هذا المبحث، فإن كان المراد بالقبح المذكور هو ما يكون ملاكًا للحكم الشرعيّ، وهو ما نعبّر عنه بالمصالح والمفاسد، فلا ينبغي الريب في إمكانه؛ لما عرفت[3] من إمكان أخذ القطع بحكم أو بموضوع ذي حكم موضوعًا لحكم آخر، لكنّ ذلك بمجرّد الإمكان غير نافع فيما نحن فيه؛ إذ ليس القبح في هذا المقام ممّا يستقلّ به العقل، نظير قبح الظلم لكي نستكشف حرمته بمجرّد حكم العقل بقبحه علىٰ ما حقّق

---

(١) أرّخ المقرّر تدّثُ هذا المقطع ملحقًا بمباحث القطع السبت: (٢ ربيع الأوّل، ١٣٥٨هـ).

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٣ - ١٤.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٧٣، و٢٩٢) من هذا الجزء.

في محلّه[١] من قاعدة الملازمة، بل أقصىٰ ما في المقام هو أنَّ الشارع لو حكم بالحرمة -مثلًا- في هذا المقام لاستكشفنا من حكمه المفسدة، بناءً علىٰ ما حقّق في محلّه[٢] من تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد.

وحينئذٍ، فلا بُدَّ من وجود الدليل الدالّ علىٰ ثبوت الحرمة في هذا المقام -أعني حرمة ما حصل القطع بحرمته- وبعد هذا كلّه تقع المسألة فيما تقدّم من أخذ القطع بحكم، أو بموضوع ذي حكم موضوعًا لحكم آخر يماثله، وقد تقدّم تفصيل الكلام فيه جوازًا ومنعًا، فراجع ملحق صفحة (٢٤)[٣].

لكنّ الظاهر أنَّه يمكن الحكم بأنَّه ليس المراد بالقبح الناشئ عن القطع بالحرمة هو القبح الذي يكون ملاكًا للأحكام الشرعيّة، بل الظاهر أنَّ مرادهم بذلك هو القبح المعصيتيّ، بمعنىٰ أنَّ تعلّق القطع بكون هذا المائع -مثلًا- خمرًا، أو تعلّق القطع بحرمة شرب التتن -مثلًا- يُوجب اتّصافه بكونه معصية، ولا ريب في كون ذلك قبيحًا عقلًا، لكنّ من الواضح أنَّ القبح المعصيتيّ سواء كان قبحًا فاعليًّا، أو كان ساريًا إلىٰ نفس الفعل، لا يمكن أن يكون ملاكًا لحكمٍ شرعيّ؛ لما حقّق في محلّه[٤] من أنَّ قبح المعصية، وكذا حسن الطاعة أجنبيّ عن باب الملازمة، فإنَّ العصيان

(١) يُنظر: صفحة (٤٣٦) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٤١) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٣٧٤) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: ٤/ ٢٥٣ من هذا الكتاب.

والطاعة لا يُعقل أن يقعا موردًا للتكليف، وإلّا لزم التسلسل كما حقّق في محلّه[١]، وحينئذٍ فلا يترتّب على القبح المزبور إلّا محض العقاب، لكنَّ ذلك إنَّما هو عند تحقّق العصيان واقعًا، كما في مورد الإصابة، أمّا في مورد الخطأ -كما هو محلّ الكلام- فلا ريب في عدم كونه معصيةً حقيقةً، بناءً على أخذ مخالفة التكليف فيها، وأقصى ما في البين أنّ ذلك بحكم المعصية، فيرجع الكلام حينئذٍ إلى الجهة الآتية[٢] وهو الاستدلال على استحقاق المتجرّي للعقاب بكونه بحكم العاصي، وأين هذا ممّا أريد بهذه الجهة التي نحن فيها من إثبات القبح الذي يدّعى أنَّه موجب للحكم بالحرمة[٣]؟!

ثمّ إنّه تنقل الكلام إلى القبح الفاعليّ، وتكلّم عليه تارةً من حيث إمكان كونه مشمولًا للخطاب الأوّليّ -أعني حرمة شرب الخمر فيما نحن فيه- وأخرى من حيث إمكان كونه موضوعًا لخطاب آخر.

ولا يخفى أنَّ القبح الفاعليّ لا يكون إلّا عبارة عن القبح العصيانيّ، فيستحيل أن يكون متعلّقًا للحرمة الشرعيّة، فضلًا عن كونه مشمولًا لنفس الحرمة التي تعلّق بها القطع المذكور؛ لما أفاده من استحالة إطلاق الحكم بالنسبة إلى مقام الإطاعة والعصيان لا لحاظيًّا -كما هو واضح- ولا بما هو نتيجة الإطلاق، لما حقّقه في المقدّمة الموصلة[٤] من

---

(١) يُنظر: ٤/ ٢٥٣ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٢٥) من هذا الجزء.

(٣) أي موجب للحرمة الشرعيّة بقاعدة الملازمة.

(٤) يُنظر: ٣/ ٦٣ من هذا الكتاب.

استحالة الاطلاق بالنسبة إلىٰ مقام الاطاعة والعصيان، سواء كان لحاظيًّا، أو كان بما هو نتيجة الإطلاق، وكما لا يُعقل فيه الإطلاق حتّىٰ ما هو نتيجته، فكذلك لا يمكن فيه التقييد اللحاظيّ، ولا ما هو نتيجة التقييد.

وأمّا الحكم ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة بناءً علىٰ المختار من جواز الاجتماع من حيث الجهة الأولىٰ، فليس هو من هذا الوادي -أعني وادي كون الحكم مقيّدًا بإطاعة نفسه أو عصيان نفسه- بل هو من وادي كون الحكم وهو وجوب الصلاة مقيّدًا بعدم عصيان الحكم الآخر، وهو حرمة الغصب، ومن الواضح أنّ ذلك يمكن أن يكون التقييد لحاظيًّا فضلًا عمّا هو نتيجة التقييد.

نعم، لمّا لم يكن لنا دليل يدلّ في تلك المسألة علىٰ التقييد المزبور وأردنا إتمام المطلب -أعني بطلان الصلاة في الدار المغصوبة- علىٰ القاعدة، وأغضينا النظر عن التشبّث بالإجماع علىٰ بطلانها، التجأنا في السلوك إلىٰ بطلانها من طريق نتيجة التقييد، بدعوىٰ أنَّ قصد القربة الذي أثبتنا اعتباره في العبادة بنتيجة التقييد يكون منافيًا للقبح الفاعليّ الحاصل من عصيان النهي عن الغصب، وقلنا: إنَّ مانعيّة العصيان المذكور كانت من شؤون قصد القربة التي أثبتنا اعتبارها في العبادة بنتيجة التقييد.

فأين ذلك ممّا نحن فيه من كون نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد إنَّما[1] في مقام العصيان الذي هو القبح الفاعليّ بالقياس إلىٰ نفس الحكم الذي تحقّق القبح الفاعليّ بالنسبة إليه الذي عرفت استحالة

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (إنَّما هو).

ذلك فيه بالمرّة، فلاحظ وتأمّل في أطراف ما أفاده تدّثُ، ولاحظ التقريرات المطبوعة في النجف الأشرف[١]، وفي صيدا[٢]، وتأمّل في أطراف ما نقلته عن الأستاذ تدّثُ، وما نقلاه عنه تدّثُ؛ ليتّضح لك المطلب، وتأخذ زبدة المخض إن شاء الله تعالىٰ.

في مقدّمات إثبات شمول الخطاب للحكم المقطوع

ومن ذلك كلّه يظهر لك التأمّل فيما أفيد في الجهة الأولىٰ استدلالًا وجوابًا الراجعة إلىٰ دعوىٰ شمول نفس الخطاب لمسألة التجرّي، فإنَّ أقصىٰ ما ادّعاه المدّعي هو أخذ الإرادة في متعلّق التكليف، وهو واضح الفساد، فإنَّ الإرادة لمتعلّق التكليف لا يُعقل أن تكون موردًا للتكليف فضلًا عن كونها مشمولة لنفس ذلك التكليف.

مضافًا إلىٰ أنَّ نفس التكليف لو سلّمنا أنَّه يقتضي الإرادة عن علم، فهو إنَّما يقتضي إرادة متعلّقه، ولا ربط لذلك بإرادة المخالفة والعصيان الذي هو محلّ الكلام، فلاحظ وتأمّل، فلا حاجة حينئذٍ إلىٰ ما أفاده تدّثُ من تكلّف الجواب عن هذه الدعوىٰ بما نقلناه عنه تدّثُ.

وتوضيح ذلك إنَّ جميع القضايا الأحكاميّة راجعة إلىٰ القضيّة الحقيقيّة التي يكون الحكم علىٰ فرض وجود الموضوع، ومن الواضح أنَّ إحراز الحكم حينئذٍ يكون متوقّفًا علىٰ إحراز موضوعه، وإلّا فلا أثر لمجرّد وجوده الواقعيّ، فالسعي إلىٰ امتثال التكليف المتعلّق بموضوع خارجيّ يتوقّف علىٰ إحراز ذلك الموضوع والعلم به، وإلّا فلا يعقل أن

---

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٣٩.

(٢) يُنظر: أجود التقريرات: ٣/ ٤٣، وما بعدها.

تتعلّق به الإرادة، كما هو الحال في جميع الموضوعات الخارجيّة، فإنَّ وجود الأسد واقعًا في المكان الخاصّ لا يؤثّر في إرادة الهرب منه إلّا مع العلم بذلك، كما أنَّ وجود الماء في المكان الخاصّ لا يؤثّر في إرادة السعي نحوه لمن كان عطشانًا إلّا مع العلم بذلك.

وبالجملة: فإنَّ توقّف الإرادة علىٰ العلم بتحقّق الموضوع من الأمور الوجدانيّة غير القابلة للإنكار، وهذا العلم بالنسبة إلىٰ الإرادة يكون علىٰ نحو الموضوعيّة والطريقيّة، بمعنىٰ أنَّ العلم يكون علّة أو بمنزلة العلّة للانبعاث.

وهذه **المقدّمة الأولىٰ** من المقدّمتين اللتين عليهما يبتني أساس القول بدخول التجرّي تحت عموم الخطاب الواقعيّ، وحاصله أنَّ انبعاث الإرادة نحو الشيء متوقّف علىٰ العلم بتحقّقه علىٰ وجه يكون العلم به بالنسبة إلىٰ تلك الإرادة من قبيل العلّة بالنسبة إلىٰ معلولها، فيكون معتبراً علىٰ نحو الموضوعيّة.

المقدّمة الثانية: إنَّ تعلّق الفعل المأمور به أو المنهي عنه بموضوع خارجيّ يوجب كون ذلك الموضوع الخارجيّ أجنبيًّا عن دائرة التكليف، بل لا بُدَّ أن يكون مأخوذًا في التكليف علىٰ نحو يكون مفروض الوجود، كما هو الشأن في جميع شرائط التكليف، ولا يُعقل أن يتعلّق التكليف بالفعل المقيّد بذلك الموضوع الخارجي بأي نحو من أنحاء التقييد، سواء كان من قبيل تقييد الفعل بالمفعول به أو كان من قبيل تقييده بالظرف أو غير ذلك من أنحاء التقييدات الناشئة عن تعلّق الفعل بما تعلّق به من

الموضوعات الخارجيّة، فإنَّ جميع تلك المتعلّقات إنَّما تكون مأخوذة في التكليف علىٰ نحو مفروض الحصول، ولا تكون مأخوذة قيدًا في الفعل المتعلّق به ذلك التكليف، ولأجل ذلك أبطلنا الواجب المعلّق وأرجعناه إلىٰ الوجوب المشروط.

وحاصل الأمر: أنَّ التكليف إذا كان متعلّقًا بفعل له تعلّق بموضوع خارجيّ يكون الداخل تحت حيّز التكليف ما هو راجع إلىٰ اختيار المكلّف وداخل تحت قدرته، وليس ذلك إلّا اختيار نفس الفعل وإرادته دون تعلّقه بذلك الموضوع الخارجيّ، وبضميمة مدخليّة العلم بذلك الموضوع الخارجيّ في انبعاث تلك الإرادة ينتج أنَّ التكليف إنَّما يتعلّق بنفس اختيار ذلك الفعل الناشئ عن العلم بتحقّق موضوعه، وهو مشترك ومتحقّق في صورة خطأ القطع، كما أنَّه متحقّق في صورة إصابته.

هذا غاية توضيح مبنىٰ القول بشمول الخطاب الواقعيّ لمورد التجرّي، وفيه ما لا يخفىٰ.

أمّا المقدّمة الأولىٰ، ففيها: أنَّ الإرادة وإن كانت متوقّفة علىٰ العلم بتحقّق الموضوع، إلّا أنَّه إنَّما يؤثّر فيها باعتبار أنَّه طريق إلىٰ متعلّقه، لا باعتبار نفسه، فليس العلم بالنسبة إلىٰ الإرادة من قبيل الموضوع، بل من قبيل الطريق إلىٰ متعلّقه، فإنَّ الهرب إنَّما ينشأ عن نفس الأسد الذي يراه العالم بوجوده هناك، كما يرىٰ المحسوس، لا أنَّ نفس العلم بما أنَّه علم يكون هو العلّة في الانبعاث إلىٰ الهرب، وهكذا الحال في غيره من الأمثلة، مضافًا إلىٰ أنَّ العلم ليس علّة للانبعاث نحو المعلوم، وإنَّما هو من قبيل

نعم، يكون في البين قبح، إلّا أنّه قبح فاعليّ، بمعنىٰ أنَّ جهة صدور ذلك الفعل تكون هي المتّصفة بالقبح بلا حدوث أدنىٰ تغيّر في نفس الفعل، ولا في متعلّقه، فنفس الفعل لا يكون عصيانًا أصلًا ولا قبيحًا، وإنّما القبح هو جهة صدوره المعبّر عنه بالقبح الفاعليّ.

وجه عدم كون القبح الفاعليّ ملاكًا للحكم الشرعيّ

وهل[1] يمكن أن يكون هذا القبح الفاعليّ ملاكًا لتكليف أم لا؟ الحقّ الثاني؛ لأنَّ القبح الفاعليّ الطارئ علىٰ الجهة الفاعليّة بالنسبة إلىٰ التكليف المتعلّق بنفس الفعل من التقسيمات اللاحقة للفعل بعد طروّ التكليف المتعلّق، فلا يمكن أن يكون ملحوظًا في نفس ذلك التكليف، وليس هو من قبيل قصد القربة، أو من قبيل العلم بذلك التكليف كي يتأتّىٰ فيه ما يتأتّىٰ فيهما من الأخذ في

الداعي، ويكون خطؤه وعدم إصابته للواقع من قبيل تخلّف الداعي.

وأمّا المقدّمة الثانية، ففيها: أنَّ مناط التكليف وإن كان هو الاختيار، إلّا أنّه لا يكون متعلّقًا بنفس الاختيار، بل بنفس ما يتعلّق به الاختيار، ويكون الاختيار في ذلك ملحوظًا باللحاظ الآليّ إلىٰ متعلّقه، لا أنّه ملحوظ استقلالًا كي يكون هو المكلّف به ويكون التكليف متعلّقًا باختيار ما يراه شرب خمر؛ كي يتمّ بذلك ما رامه من شمول الخطاب لمورد التجرّي، فتأمّل[2].

---

(١) أرّخ المقرّر تدثّر هذا المقطع من البحث السبت: (٢٤ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

(٢) في نسخة (ب) ذكر ما نصّه: (من ابتداء التوضيح إلىٰ هنا كانت مكتوبة في نسخة مستقلّة لم أفهم أنّها من كلمات شيخنا الأستاذ الحلّيّ (دام ظلّه) أو من كلمات أستاذه، فافهم).

التكليف بنحو نتيجة التقييد، بل هو من قبيل الإيصال في المقدّمة الموصلة الذي حقّقنا في محلّه[١] أنَّه لا يمكن فيه التقييد ولو بنحو نتيجة التقييد، فيكون حاله حال نفس وجود الفعل المكلّف به وعدمه الذي لا يعقل مدخليّته في التكليف، ولو بنحو نتيجة التقييد، فلم يبقَ حينئذٍ إلّا احتمال أن يكون بنفسه موردًا للتكليف بتكليف مستقلّ، وهو أيضًا غير معقول؛ لأنَّ ذلك القبح الفاعليّ إنَّما ينشأ عن العلم والقطع بكون ذلك الفعل منهيًّا عنه، فيكون قوامه بالعلم، والمفروض أنَّ العلم في ذلك يكون طريقيًا محضًا، فلا يعقل أن يكون مؤثّرًا في التكليف، فتأمّل.

والحاصل[٢]: أنَّ القبح الفاعليّ لا يعقل أن يكون ملاكًا لحكم شرعيّ، أمّا بالنسبة إلىٰ الحكم الأوّل المتعلّق بنفس الفعل، فلأنَّه -أعني القبح الفاعليّ- كان معلولًا له، فلا يُعقل أن يكون له المدخليّة فيه إلّا بنحو نتيجة التقييد، كما في مسألة الاجتماع بناءً علىٰ الجواز من الجهة الأولىٰ؛ فإنَّه بناءً علىٰ ذلك يكون القبح الفاعليّ موجبًا لعدم إمكان التقرّب بمورد الاجتماع، بحيث يكون ذلك القبح الفاعليّ موجبًا لانحصار إمكان الامتثال بما عدا مورد الاجتماع، وهو ما ذكرناه من نتيجة التقييد*.

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ القبح الفاعليّ في باب التجرّي إن أضفناه إلىٰ

---

(١) يُنظر: ٣/ ٦٣ من هذا الكتاب.

(٢) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٥ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

مضافًا إلىٰ أنَّه لو سُلّم تأتّي نتيجة التقييد بالنسبة إلىٰ الحكم الواقعيّ الذي هو الوجوب لم يكن لها أثر أصلًا، حيث إنَّ ذلك الوجوب الواقعيّ إن كان تعبّديًّا لم يعقل إجزاء ما قطع بحرمته عنه، سواء[1] قلنا بالتقييد أو لم نقل؛ لعدم تأتّي قصد القربة ممَّن قطع بالتحريم وعدم الوجوب، وإن كان الوجوب توصّليًّا فهو وإن كان لتقييده بما عدا مورد القطع بالتحريم فائدة، وهي عدم الإجزاء عند انكشاف الخلاف، إلّا أنَّه لا يكون[2] من قبيل نتيجة التقييد،

الحكم الواقعيّ الذي حصل القطع بتحقّقه في مورد التجرّي، فالذي ينبغي أن يتأتّىٰ فيه نتيجة الإطلاق بحيث يكون ذلك الحكم الواقعيّ شاملًا لمورد التجرّي، وإن أضفناه إلىٰ الحكم الواقعيّ لما تجرّي به فالذي ينبغي أن يتأتّىٰ فيه نتيجة التقييد كما لو كان ما قطع بحرمته واجبًا في الواقع، فإنَّ ذلك القبح الفاعليّ يكون بنتيجة التقييد مقيّدًا للوجوب الواقعيّ بما عدا مورد القبح الفاعليّ، إلّا أنَّ كلًّا من نتيجة الإطلاق، ونتيجة التقييد لمّا كان محتاجًا إلىٰ جعل ثانٍ يكون متممًا للجعل الأوّل وليس لنا عليه دليل لم يمكن لنا الحكم به بمجرّد إمكانه، مضافًا إلىٰ ما فيه من عدم المعقوليّة، لعدم إمكان جريان نتيجة الإطلاق والتقييد بالنسبة إلىٰ وجود المتعلّق - كما أفاده (دام ظلّه) فيما تقدّم[3] - فتأمّل.

---

(١) قوله: (سواء) من نسخة (ب).

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (يكون).

(٣) يُنظر: ٣/ ٣١ من هذا الكتاب.

بل يكون التقييد اللحاظيّ فيه ممكنًا، بل وهكذا الحال في الوجوب التعبّديّ، فتأمّل.

أمّا بالنسبة إلىٰ حكم آخر يكون واردًا علىٰ الفعل بجهته الفاعليّة التي هي عبارة عن صدور ذلك الفعل عن فاعله القاطع بحرمته، فهو غير معقول أصلًا حتّىٰ بنحو نتيجة التقييد، وذلك لما عرفت من عدم صلاحيّة عنوان القطع المنطبق علىٰ ذلك الفعل الصادر عن ذلك القاطع لأن يكون مؤثّرًا في ذلك الفعل الذي انطبق عليه، ولا يكون ذلك بنظر القاطع إلّا من اجتماع الامتثال؛ إذ لا يرىٰ القاطع المذكور إلّا نفس متعلّق قطعه، فيكون ذلك الفعل الذي هو متعلّق قطعه مجمع الأمثال في نظره، لعدم التفاته إلىٰ خطأ قطعه، وإن لم يكن في الواقع من اجتماع الأمثال لخطأ قطعه المذكور.

وبالجملة: إنَّ الحكم المتوجّه إلىٰ المكلّف بواسطة قطعه يكون في نظر القاطع واردًا علىٰ نفس الفعل الذي انطبق عليه عنوان القطع، فالنهي عن الشرب المقطوع أنَّه شرب خمر يراه القاطع متوجّهًا إلىٰ نفس ذلك الشرب الخارجيّ الذي قطع بأنَّه شرب خمر، ولا يرىٰ القاطع نفس قطعه عنوانًا كسائر العناوين كي يكون الحكم الوارد عليه بذلك العنوان مؤكّدًا في نظره للحكم الواقعيّ، وحينئذٍ فالقاطع المذكور يرىٰ أنَّ ما قطع به -أعني نفس الفعل الخارجيّ- يكون مجمعًا للأمثال؛ لأنَّه في حدّ نفسه منهيّ عنه واقعًا، وبواسطة تعلّق القطع به صار ثانيًا منهيًّا عنه بنهي ثانٍ، فيكون الفعل المذكور مجمعًا للأمثال في نظره، وليس هناك عنوان أوّليّ وعنوان ثانويّ

كي يكون ما طرأ بواسطة العنوان الثانويّ مؤكّدًا لما طرأ بالعنوان الأوّليّ.

فقد ظهر لك امتناع كون القبح الفاعليّ ملاكًا في توجّه التكليف أصلًا؛ لما ذكرناه من أنَّه مستلزم لاجتماع الأمثال في نظر القاطع، وإن لم يكن منها بحسب الواقع؛ لتخلّف الواقع وانحصار الحكم بما هو آتٍ من عنوان القطع، وهذه الجهة هي العمدة في المطلب.

وأمّا كون العلم ليس باختياريّ أو استحالة خطاب القاطع المخطئ في قطعه، فلا أثر لها في المنع.

أمّا الأوّل فلما تقدّم[1] من إمكان أخذ العلم موضوعًا تمام الموضوع، أو جزء الموضوع.

وأمّا الثاني ففيه -مضافًا إلىٰ ما ذكرنا في محلّه[2] من إمكان خطاب القاطع بالخلاف، كما في باب الناسي -لا بعنوان ملازم- بل بأن يتوجّه التكليف إلىٰ مطلق المكلّف، ثمّ يتوجّه تكليف خاصّ إلىٰ خصوص الذاكر-: أنَّ القبح الفاعليّ ليس مختصًّا بخصوص من كان مخطئًا في قطعه كي يُقال: إنَّه لا يُعقل أن يتوجّه إليه الخطاب بخصوصه، بل هو متحقّق في كلٍّ ممَّن أخطأ ومن أصاب، ويكون الخطاب متوجّهًا إلىٰ كلّيّ من كان قاطعًا، فلا مانع من هذه الجهة من استتباع القبح الفاعليّ للتكليف، وحينئذٍ فيكون عمدة المانع هو

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٦٥، و٢٩٨) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: ٢/ ٣٧٢، و ٩/ ٦٩ من هذا الكتاب.

ما ذكرناه من عدم إمكان كون القطع موضوعًا وموجبًا لطروّ حكم آخر علىٰ متعلّقه، لكونه حينئذٍ من اجتماع الأمثال حقيقة، في من أصاب قطعه الواقع، وبنظر القاطع في من أخطأ قطعه الواقع، فتأمّل.

هذا تمامّ الكلام في الجهة الثالثة الراجعة إلىٰ دعوىٰ كون القطع مغيّرًا للواقع من حيث الحسن أو القبح.

في دعوى استحقاق المتجرّي العقاب ومناقشتها

وأمّا الجهة الرابعة الراجعة إلىٰ دعوىٰ كون المتجرّي بحكم العاصي في استحقاق العقاب، فتوضيحها هو أن يُقال: إنَّ وظيفة الشارع هي إيصال التكليف إلىٰ المكلّف وإعلامه به بالنحو المتعارف، ووظيفة المكلّف هي الانبعاث عن ذلك التكليف عند وصوله إليه، وتعلّق علمه به، والذي هو مورد حكم العقل بقبح المعصية وحسن الإطاعة إنَّما هو هذا المقام -أعني مقام انبعاثه عن البعث المولويّ وعدم انبعاثه عنه بعد وصوله إليه- فالذي يدركه العقل من حسن الإطاعة ليس إلّا عبارة عن انبعاث العبد عن علمه بالبعث من سيّده، والذي يدرك العقل قبحه ليس إلّا عبارة عن ضدّ ذلك -أعني عصيان ذلك البعث الذي علم به- ولا ربط لذلك الإدراك العقليّ بكون علم ذلك العبد ببعث سيّده مطابقًا للواقع أو غير مطابق له، بل يكون ما يدركه من قبح عدم الانبعاث عمّا علمه من التكليف متحقّقًا في صورة الخطأ، كما هو متحقّق في صورة الإصابة، ولازم ذلك جريان حكمه بالقبح في المذكور في كلا الموردين، وإن كان أحدهما -وهو صورة المصادفة- معصية حقيقيّة، والآخر ليس كذلك، لكنّه معصية حكميّة؛ لكونهما مشتركين في ذلك

القبح العقليّ، هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأكبر العلّامة الشيرازيّ قدّس سرّه ونوّر ضريحه[١].

وحاصل[٢] هذه الدعوىٰ يرجع إلىٰ أحد أمرين:

الأوّل: أنَّ الأحكام العقليّة علىٰ قسمين:

القسم الأوّل: ما كان من مقدّمات الحكم الشرعيّ، ومن مبادئه، كحكمه بحسن ما فيه المصلحة، وقبح ما فيه المفسدة، وقبح التشريع، فإنَّ مثل هذه الأحكام العقليّة تكون من مبادئ الحكم الشرعيّ -أعني الوجوب أو التحريم- وهذا النحو من الأحكام العقليّة تارةً يكون ذا حكم واحد، وأخرىٰ يكون ذا حكمين.

مثال الأوّل: التشريع، فإنَّ العقل يحكم بقبحه مع العلم والشكّ والظنّ بملاك واحد، وهو القول بما لا يعلم.

ومثال الثاني: قبح الظلم؛ فإنَّه في مقام العلم بملاك، وفي مقام الشكّ بملاك آخر، وهو ملاك الطريقيّة والاحتياط من خوف الوقوع في الظلم الواقعيّ.

ومن ذلك يظهر لك أنَّ هذا النحو من الأحكام العقليّة لا ترخيص فيه حتّىٰ في مقام الشكّ، غاية الأمر أنَّ الشكّ يكون محكومًا بالقبح، أمّا بملاك المعلوم الذي هو الملاك الأوّليّ، ونعبّر عنه بذي الحكم الواقعيّ، وإمّا بملاك الاحتياط والطريقيّة، وهو المعبّر عنه بذي الحكمين.

---

(١) يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٣/ ٢٧٧ - ٢٨٥.

(٢) أرّخ المقرّر قدّس سرّه هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٦ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

وهذا بخلاف النحو الثاني من الأحكام العقليّة، وهو ما يكون من معلولات الأحكام الشرعيّة كحكمه بحسن الاطاعة وقبح المعصية، فإنَّ للترخيص فيه في مقام الشكّ مجالًا، ولا يكون حكمه إلزاميًّا إلّا في مقام العلم بإرادة المولىٰ، فيكون للعلم دخل في ذلك الحكم العقليّ.

وبالجملة: أنَّ مناط حكم العقل بقبح المعصية وحسن الطاعة إنَّما هو العلم؛ لأنَّ التكليف إنَّما يكون باعثًا ومحرّكًا علىٰ الامتثال بوجوده العلميّ، فالعلم بالتكليف هو المناط في حكم العقل بلزوم الإطاعة وبحسنها، كما أنَّه هو المناط في حكمه بترك المعصية وبقبحها، فيكون الوجود العلميّ للتكليف هو المدار في ذلك الحسن والقبح، وهو مشترك بين القطع الموافق للواقع والقطع المخالف له، فكما أنَّه في صورة كون القطع موافقًا للواقع يكون القبح العقليّ متحقّقًا؛ لتحقّق موضوعه، فكذلك في صورة كون القطع مخالفًا للواقع يكون ذلك الحكم العقليّ متحقّقًا لتحقّق موضوعه.

الأمر الثاني: إنَّ القبح الفاعليّ الوارد علىٰ الجهة الفاعليّة وإن لم يُعقل أن يكون من مقدّمات الحكم الشرعيّ، بحيث يكون ذلك القبح الفاعليّ ملاكًا في الحكم الشرعيّ كما تقدّم[1] بيانه في الجهة الثالثة، إلّا أنَّه يمكن أن يكون ملاكًا في الحكم العقليّ الناشئ عن ذلك الحكم الشرعيّ، بمعنىٰ أنَّ ذلك القبح العقليّ الطارئ علىٰ الجهة الفاعليّة يكون هو الملاك في حكم العقل باستحقاق العقوبة، ولا ريب في تحقّق

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٢٠) من هذا الجزء.

ذلك القبح الفاعليّ في كلّ من أصاب قطعه الواقع وممّن أخطأ، فيكون كلّ منهما محكومًا باستحقاق العقاب بملاك واحد.

هذا غاية توضيح ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأكبر تدّسُ[1].

ولكن يمكن المناقشة في كلّ من هذين الأمرين.

أمّا الأمر الأوّل فبما حاصله أنَّ العلم له المدخليّة في حكم العقل بحسن الإطاعة وقبح المعصية -كما أفيد- إلّا أنَّ ما له المدخليّة في ذلك إنَّما هو العلم بالواقع دون الجهل به. ومن الواضح أنَّ القطع بالواقع ليس علمًا، بل هو جهل مركّب.

وبعبارة أخرىٰ: أنَّ ما يحكم العقل بحسنه إنَّما هو الإتيان بما علم المكلّف أنَّه مأمُور به، وما يحكم العقل بقبحه إنَّما الإتيان بما علم المكلّف أنَّه منهيّ عنه لا ما قطع أنَّه مأمُور به أو منهيّ عنه وإن كان قطعه مخالفًا للواقع، لأنَّ ذلك ليس بعلم، بل هو جهل مركّب.

وأمّا الأمر الثاني: فلأنَّ القبح الفاعليّ وإن كان متحقّقًا في كلّ ممّن أصاب قطعه الواقع وأخطأ، إلّا أنَّه مختلف الملاك فيهما، ففي الأوّل يكون بملاك العصيان والتمرّد علىٰ المولىٰ وعدم أداء حقّه، وفي الثاني بملاك خبث السريرة والكشف عن عدم المبالاة بما أراده المولىٰ وحتمه، وشتّان بين الملاكين، فإنَّ الأوّل عصيان حقيقيّ مُوجب لاستحقاق العقاب، والثاني ليس بعصيان أصلًا، بل ليس إلّا أنَّه مُوجب لصحّة الذمّ بما استكشف به من خبث السريرة، وسوء

---

(١) يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازي: ٣/ ٢٧٧ - ٢٨٥.

النيّة، وعدم سلامة الضمير، أعاذنا الله تعالىٰ من ذلك*.

---

* **قلتُ:** لا يخفىٰ أنَّ ما أفاده (دام ظلّه) في الوجه الأوّل إن رجع إلىٰ دعوىٰ كون العلم بالنسبة إلىٰ حكم العقل بالقبح أو الحسن جزء الموضوع، وجزؤه الآخر هو مصادفة الواقع لأمكن المناقشة فيه بالمطالبة بالدليل علىٰ كونه كذلك لإمكان إن يُقال: إنَّ العلم تمام الموضوع، ولازمه تحقّق الحكم العقليّ بالقبح أو الحسن بمجرّد تحقّق العلم، أخطأ أو أصاب.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّا نقطع بالوجدان بأنَّه لا أثر لمجرّد موافقة أو مخالفة ما علم أنَّه مأمُور به، أو منهيّ عنه ما لم تكن هناك موافقة أو مخالفة حقيقيّة، وكأنَّه لأجل ذلك أفاد (دام ظلّه العالي) ما حاصله أنَّ المدار علىٰ تحقّق العلم حقيقة لا علىٰ مجرّد القطع، ولو لم يصادف[1]؛ إذ ليس هو بعلم حقيقةً، بل هو جهل صرف.

ولا يتوجّه عليه ما رُبّما يتوهّم[2] من عدم إحراز كونه علمًا حقيقةً لا جهلًا مركّبًا؛ لما هو واضح من أنَّ كلّ قاطع يرىٰ قطعه مصيبًا للواقع، وأنَّه علم بالواقع حقيقة، فيكون محرزًا لذلك وجدانًا وإن أمكن في نفس الأمر تخلّف ذلك عن الواقع، إلّا أنَّ القاطع لا يتأتّىٰ في حقّه ذلك الاحتمال.

وأمّا ما أفاده (دام ظلّه) في ردّ الوجه الثاني، فقد يتوهّم المناقشة فيه بما حاصله أنَّ كلّ فعل صادر عن فاعله منحلّ إلىٰ جهة فاعليّة، وجهة فعليّة،

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الواقع).

(٢) يُنظر: ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد: ٢/ ٢٠٩، وما بعدها.

ولا ريب في أنَّ الجهة الفاعليّة متّحدة في كلّ ممّن أصاب قطعه الواقع، ومن أخطأه، وإنَّما يتحقّق المائز في الجهة الفعليّة، بمعنىٰ أنَّ الفعل في الأوّل كان شرب خمر، وفي الثاني كان شرب ماء مع وحدة الجهة الفاعليّة -أعني جهة صدور الفعل عن الفاعل- فإذا فرضنا أنَّ الجهة الفاعليّة كانت معروضة لحكم العقل بالقبح كان ذلك القبح العقليّ في الأوّل عين القبح العقليّ في الثاني لوحدة معروضه في كلّ منهما.

وأمّا نفس الفعل فبما أنَّه فعل وحدث من الأحداث فلا يتوجّه إليه حسنه وقبحه، بل لا يتّصف بقبح ولا بحسن؛ لعدم كونه بحسب ذاته ممّا يرجع إلىٰ الفاعل، بل هو أمر تكوينيّ كسائر الأمور التكوينيّة، وإنَّما الذي يتبع الفاعل من ذلك الفعل هو جهة إصداره وإيجاده المعبّر عنه بالجهة الفاعليّة، وقد عرفت أنَّها متّحدة في الصورتين.

ولكن لا يخفىٰ ما في هذه المناقشة من الوهن، فإنَّ جهة الصدور وإن كانت متّحدة في الصورتين، إلّا أنَّه لا يلزم من ذلك كون القبح العارض عليها في صورة المصادفة هو عين ذلك القبح في صورة المخالفة، وإلّا لكان اللازم أن لا يعقل اتّصاف الجهة الفاعليّة بالحسن تارةً وبالقبح أخرىٰ؛ لأنَّها بما أنَّها جهة فاعلية متّحدة في جميع الأفعال[1]، ولا يخفىٰ بطلان اللازم، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن نقول: إنَّ القبح العارض علىٰ الجهة الفاعليّة إنَّما يكون ملاكه جهة إضافتها إلىٰ الفعل، وهذه الإضافة تختلف باختلاف الأفعال، وذلك الاختلاف هو الموجب لاتّصاف الجهة الفاعليّة

(١) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الأصول).

بالحسن تارةً وبالقبح أخرىٰ باختلاف ما تضاف إليه الجهة الفاعليّة من الفعل الذي يصدره ويُوجده الفاعل.

وحينئذٍ نقول: إنَّ الجهة الفاعليّة في صورة المصادفة لمّا كانت مضافة إلىٰ ما هو شرب خمر حقيقة الذي يكون عصيانًا حقيقيًّا لنهي المولىٰ عن شربه كان ملاك قبحها هو كونها معصيةً حقيقيّةً.

وأمّا في صورة المخالفة، فلمّا لم تكن الجهة الفاعليّة مضافة إلّا إلىٰ ما هو شرب الماء؛ إذ لم يصدر عنه واقعًا إلّا شرب الماء، غاية الأمر أنَّه لمّا كان قاطعًا بأنَّه شرب خمرًا كان صدوره عنه مقارنًا لذلك القطع قبيحًا بنظر العقل، لا لأنَّه عصيان حقيقيّ، بل كان بملاك أنَّه عصيان بنظره وبحسب قطعه، فلا يكون قبحه إلّا من جهة كشف ذلك عن سوء سريرته وخبث باطنه.

فقد ظهر لك أنَّ ملاك حكم العقل بالقبح الفاعليّ فيهما مختلف، ولا ربط لأحد الملاكين بالآخر.

لا يُقال: إنَّه ليس لنا في صورة الخطأ قبح فاعليّ حقيقيّ، بل هو قبح صوريّ باعتبار قطع الفاعل واعتقاده، وإلّا فإنَّ صدور شرب الماء عن فاعله لا قبح فيه أصلًا، بمعنىٰ أنَّ جهة الفاعليّة هنا غير معروضة للقبح أصلًا، وإنَّما كانت معروضة له بنظر القاطع لا واقعًا[1].

لأنّا نقول: إنَّ نفس شرب الماء بما أنَّه شرب ماء ليس جهة الفاعليّة فيه معروضة للقبح، لكن بما أنَّه مقطوع بكونه منهيًّا عنه، واعتقاد أنَّه

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤١٩، وما بعدها.

تقدّمت[١] الإشارة إلىٰ أنَّه يمكن عقد هذه المسألة -أعني مسألة التجرّي- مسألة فقهيّة، وقد أشرنا[٢] إلىٰ ضعف الكلام فيه من هذه الجهة، ولا بُدَّ أوّلًا من ذكر الجامع بين أنحاء التجرّي التي يكون منها ما عنونّاه وهو من قطع بحرمة فعل فارتكبه وكان في الواقع غير حرام، وفي خصوص هذا النحو لا بُدَّ في دعوىٰ التحريم

شرب خمر تكون جهة فاعليّة معروضة للقبح ويكون اتّصافه بالقبح اتّصافًا واقعيًّا، لكنّه لمّا كان اتّصافها بالقبح ناشئًا عن كون الشرب مقطوع التحريم لا عن كونه محرّم الشرب واقعًا كان القبح العارض للجهة الفاعليّة هنا مغايرًا للقبح العارض للجهة الفاعلية فيما لو كان القطع مطابقًا للواقع، فإنّ ذلك ناشئ عن كون ما تعلّقت به الجهة الفاعليّة معصيةً حقيقيّةً، وهذا ناشئ عن كون ما تعلّقت به الجهة الفاعليّة معصيةً صوريّةً، فكان اتّصاف الجهة الفاعليّة بالقبح في الأوّل؛ لكونه إقدامًا علىٰ المعصية الحقيقيّة، وفي الثاني؛ لكونه كاشفًا عن أنّ الفاعل ممّن يقدم علىٰ المعصية، وهو ما أفاده (دام ظلّه) من كون ملاك القبح في الأوّل العصيان الحقيقيّ وعدم أداء حقّ المولىٰ، وفي الثاني الكشف عن سوء السريرة وخبث الباطن وعدم المبالاة في الإقدام علىٰ العصيان الحقيقيّ، وإن لم يتحقّق منه ذلك العصيان الحقيقيّ، بل لم يتحقّق منه إلّا فعل ما هو مباح واقعًا، فتأمّل جيّدًا.

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٧ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٤٠٩) من هذا الجزء.

الشرعيّ* من تصوير توجّه الخطاب إلىٰ ذلك القاطع، فإنَّ توجيه الخطاب إليه بعنوان القاطع بخلاف الواقع يُوجب خروجه عن هذا الموضوع.

في الجامع بين أقسام التجرّي

* **قلتُ**[1]: لا يخفىٰ أنَّ الجامع بين أقسام التجرّي -التي يكون منها التجرّي المعروف، وهو ما لو قطع بحرمة الشيء وارتكبه وتبيّن الخلاف، ومنها: ما لو نوىٰ فعل الحرام وشرع في بعض مقدّماته ثمّ عدل أو لم يتيسّر له- أمّا أن يكون غير شامل لفعل الحرام واقعًا، فلا إشكال في عدم إمكان الخطاب به بالنسبة إلىٰ القسم الأوّل منه، وما أفيد في التقريرات المطبوعة[2] في تصوير الجامع بالقصد الذي يكون له مظهر، لا يخفىٰ ما فيه؛ فإنَّه أيضًا غير قابل للخطاب به بالنسبة إلىٰ القسم الأوّل، أعني ما لو قطع بحرمة الشيء وارتكبه ثمّ تبيّن الخلاف.

ولو أردنا من الجامع ما يكون جامعًا بين هذين الفردين والمعصية الحقيقيّة، فأيّ جامع تصوّرناه يكون موجبًا للجمع بين العقابين في صورة المصادفة[3].

مضافًا إلىٰ أنَّه في صورة المصادفة يلزم اجتماع الحكمين المتماثلين،

---

(١) أرّخ المقرّر تدامت بركاته هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «وتأمّل» ملحقًا بمباحث القطع الاثنين: (٤ ربيع الأوّل، سنة ١٣٥٨هـ).

(٢) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٥٠.

(٣) لأنَّ الشارع في حكمه بالحرمة علىٰ القصد الذي يكون له مظهر ليس معناه أنَّه تنازل عن حرمة شرب الخمر الواقعيّ، وحينئذٍ يكون في هذه الصورة قد خالف كلا الحرمتين فيستحقّ عقابين، يُنظر: أصول الفقه: ٦/ ١٤٤.

وفي صورة المخالفة يلزم اجتماع الضدّين، وهكذا نقول: لو كان الجامع هو عنوان القطع بالحرمة المفروض كونه جامعًا بين صورة المصادفة وصورة المخالفة؛ فإنَّه يلزم عليه استحقاق العقابين في صورة المصادفة، كما أنَّه يلزم منه اجتماع المثلين في صور المصادفة، والضدّين في صورة المخالفة، هذا بالنظر إلىٰ نفس الواقع.

وأمّا في نظر القاطع فهو دائمًا من قبيل اجتماع المثلين، هذا مضافًا إلىٰ استبشاع تعلّق التحريم بالقصد والإرادة مع قطع النظر عن دعوىٰ البعض[1] كونها غير اختيارية، وإلّا كان من التكليف بغير الاختياريّ.

وأمّا الايراد عليه كما رُبّما يظهر من التقرير المطبوع[2] بأنَّ العلم لا يكون عنوانًا يكون ملاكًا للحرمة، فقد مرَّ الكلام[3] في نظيره مرارًا، وأنَّه لا مانع من كون العلم له المدخليّة في الملاك، كما هو الشأن في القطع الموضوعيّ.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ ضمّ القسم الثاني من التجرّي إلىٰ القسم الأوّل، بحيث إنَّه نحتاج إلىٰ التماس الجامع بينهما، لا داعي إليه، فإنَّ الظاهر أنَّ القسم الثاني -وهو ما لو نوىٰ فعل الحرام وشرع في بعض مقدّماته ثمّ عدل أو لم يتيسّر له- داخل في باب نيّة المعصية، ولا داعي لإدخاله تحت عنوان التجرّي، وحينئذٍ ينحصر الكلام في القسم الأوّل، وهو ما لو

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٤.

(٢) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٥٠.

(٣) يُنظر: صفحة (٣٧٤) من هذا الجزء.

قطع بحرمة الشيء وارتكبه ثمّ تبيّن الخلاف، فعلىٰ القول بالحرمة لا بُدَّ من عنوان يكون هو الواسطة في الخطاب، فإن كان ذلك العنوان جامعًا بينه وبين المعصية الحقيقيّة توجّه عليه ما قدّمناه من لزوم تعدّد العقاب واجتماع المثلين في نظر القاطع مطلقًا، وفي الواقع في صورة المصادفة واجتماع الضدّين في صورة المخالفة، وليس لنا عنوان يختصّ بصورة المخالفة.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّا لا نحتاج في الحكم بالحرمة إلىٰ عنوان يختصّ بصورة المخالفة؛ لأنَّ ذلك إنَّما نحتاج إليه لأجل الخطاب، والمفروض أنَّه لا داعي للخطاب إلّا زجر العبد عن الارتكاب، وهو-أعني الزجر المذكور- حاصل فيما نحن فيه بواسطة ما يتخيّله ذلك المتجرّي من الواقع.

والحاصل: أنَّ المطلوب والغرض من الخطاب إنَّما هو إحداث داعي الانزجار في حقّ العبد، ويكفي في ذلك ما يتخيّله من الحرمة الواقعيّة وإن كان الذي هو محرّم عليه في الواقع هو نفس ذلك التجرّي دون ما تجرّي به.

ولكنّ هذا التقريب لو تمّ، وإن لم يلزم عليه اجتماع المثلين واقعًا في صورة المصادفة، ولا أنّه يلزم عليه اجتماع المثلين دائمًا في نظر القاطع، واجتماع الضدّين واقعًا في صورة المخالفة فيما لو قطع بحرمة شيء وكان في الواقع واجبًا، هذا.

مضافًا إلىٰ أنَّه إنَّما ينفع في ناحية التجرّي، أمّا في ناحية الانقياد الذي هو توأم مع التجرّي، ففيه إشكال؛ لأنَّه لو قطع بأنَّ الدعاء عند رؤية الهلال واجب لو قلنا بوجوب الدعاء عليه لأجل قطعه المذكور

في الأدلّة على حرمة التجرّي

ثمّ بعد الفراغ عن هذه الجهات يحرّر الكلام في الأدلّة التي من جملتها الإجماع المنقول، ولا يرد عليه ما أروده الشيخ قدس سره من كون المسألة عقليّة[1]؛ لما عرفت من كونها فقهيّة، وأنَّ النزاع في التحريم الشرعيّ لخصوص التجرّي.

ومن جملة الموارد التي يدّعىٰ عليها الإجماع باب ظنّ ضيق الوقت من حرمة التأخير مع تبيّن الخلاف، وأنَّ الوقت كان واسعًا في الواقع[2].

ومنها: باب ظنّ الضرر من حرمة الإقدام مع تبيّن عدم الضرر.

ومن ذلك: حرمة بيع العنب بقصد ترتّب التخمير.

وما ورد في باب النيّة، وأنَّها موجبة لاستحقاق العقاب الكاشف عن التحريم ولو لم تتعقّب بالفعل، إلىٰ غير ذلك من الأدلّة التي استدلّوا بها علىٰ حرمة التجرّي بأنواعه.

وحرمة تركه، كما قلنا بحرمة شرب ما قطع بحرمته وإن لم يكن في الواقع حرامًا، فلا بُدَّ في توجيه الخطاب بوجوبه من التماس عنوان، ولا ينفع فيه ما يتخيّله القاطع من الوجوب الواقعيّ؛ لأنَّ الإتيان بالدعاء بداعي أمره الواقعيّ الذي تخيّل أنَّه قد تعلّق به لا يكفي عن إتيانه بداعي أمره المتعلّق به بعنوان كونه مقطوع الوجوب -أعني أمره الآتي من ناحية كونه انقيادًا- فلاحظ وتأمّل.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣٩.

(٢) يُنظر: نهاية الإحكام في معرفة الأحكام: ١/ ٣٣١، وتذكرة الفقهاء: ٢/ ٣٩١، ونهاية الوصول إلىٰ علم الأصول: ١/ ٥١٧، وزبدة الأصول: ١٣٨، ومفاتيح الأصول: ٣٠٧..

في وجه عدم صحّة التمسّك بظنّ ضيق الوقت وظنّ الضرر

أمّا[1] مسألة ظنّ ضيق الوقت*، ومسألة ظنّ الضرر فهما وإن كانا من المتسالم عليه علىٰ الظاهر، إلّا أنّهما لا ربط لهما بما نحن فيه، بل الظاهر أنّ الظنّ في ذلك مأخوذ علىٰ نحو الموضوعيّة، بل يمكن إن يُقال: إنّ احتمال الضيق، وكذا احتمال الضرر إذا كان احتمالًا عقلائيًّا يكون كافيًا فيما ذكر من لزوم التعجيل، ولزوم ترك ما احتمل فيه الضرر.

---

* **قلتُ**[2]: لا يخفىٰ أنّ ما حكموا به، وادّعي عليه الإجماع من عدم جواز التأخير عند ظنّ الضيق، وإن أمكن حمله علىٰ ما أفاده قدس سره من كون المنع شرعيًّا ثابتًا بالإجماع، وأنّ موضوعه هو الأعمّ، لكن يتوجّه عليه أنّ اللازم عليه أنّه لو أخّر في صورة الظنّ بالضيق واتّفق مصادفة ذلك الظنّ للواقع هو استحقاق عقابين، أحدهما من جهة ترك الصلاة في الوقت، والآخر من جهة مخالفته لذلك النهي الشرعيّ، كما أنّه يلزمه التعدّد، ولو أخّر ثمّ ظهر الخلاف، ولكنّه تعمّد ترك الصلاة؛ فإنّه حينئذٍ يلزمه العقابان، ويبعد الالتزام بالتعدّد في أمثال ذلك، كما أنّه لو كان من أوّل الوقت معذورًا بمثل «نوم» أو «إغماء» ونحوه، ثمّ بعد ارتفاع العذر ظنّ أنّه لم يبقَ من الوقت إلّا مقدار الصلاة ومقدّماتها ولو مثل «التيمّم»، ومع ذلك لم يتحرّك نحو المقدّمة، وتبيّن أنّ الوقت قد خرج

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٨ ربيع الثاني، ١٣٤٨هـ).

(٢) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع ملحقًا بمباحث القطع الاثنين: (٤ ربيع الأوّل، سنة ١٣٥٨هـ).

بعد ارتفاع العذر والظنّ المذكور بلحظة -مثلًا- بحيث لا تسع التيمّم -مثلًا- فاللازم على هذا القول من موضوعيّة الظنّ للحرمة المذكور[1] أن يكون مستحقا للعقاب، وهو بعيد، فتأمّل.

والأولى أن يُقال: إنَّ هذا الإجماع لو سلّم فليس هو إجماعًا على حكم شرعيّ، بل ليس هو إلّا عبارة عن الاتّفاق على حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل -أعني العقاب على ترك الصلاة، ولو أخرّ واتّفق مصادفة ذلك الظنّ للواقع، فلا يكون قولهم: إنَّه لو ظنّ ضيق الوقت لا يجوز له التأخير حكمًا شرعيًا- بل لا يكون منهم إلّا عبارة عن بيان ذلك الحكم العقليّ.

نعم، لو كان الإجماع المذكور إجماعًا على العصيان واستحقاق العقاب بمجرّد عدم المبادرة، وإن انكشف بقاء الوقت، وصلّى بعد ذلك، كما يظهر ممّا نقله الشيخ تدّثُ من دعوى جماعة الإجماع على أنَّ ظانّ ضيق الوقت إذا أخّر الصلاة عصى وإن انكشف بقاء الوقت[2]، لتمّ ما أفاده الأستاذ تدّثُ من كون هذا الإجماع كاشفًا عن الحرمة الشرعيّة، وأنَّه خارج عن محض العقاب على التجرّي؛ لأنَّ الإجماع لا مورد له في مجرّد استحقاق العقاب، كما أشكله الشيخ تدّثُ على الإجماع المزبور.

لكن يلزم على ما أفاده الأستاذ تدّثُ ما تقدّم[3] ذكره من لزوم استحقاق العقابين في صورة مصادفة الظنّ للواقع.

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (المذكورة).

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣٧.

(٣) يُنظر: صفحة (٤٣٧) من هذا الجزء.

فتلخّص لك أنَّ الإجماع علىٰ العصيان واستحقاق العقاب بالتأخير حتّىٰ مع انكشاف بقاء الوقت ممّا لا يمكن أن يتوجّه؛ لأنَّهم إن أرادوا بذلك مجرّد استحقاق العقاب علىٰ التجرّي، فلا محصّل للاستدلال به؛ إذ ليس استحقاق العقاب من الأحكام الشرعيّة التي يكون الإجماع حجّة فيها، وإن أرادوا بذلك الإجماع علىٰ الحرمة الشرعيّة التعبّديّة التي يكشف عنها الحكم باستحقاق العقاب، فيكون حكمهم بإطلاق العصيان واستحقاق العقاب -حتّىٰ لو تبيّن الخطأ وانكشف سعة الوقت وادّىٰ الصلاة فيه- كناية عن الحرمة الشرعيّة التعبّديّة، توجّه عليه ما ذكرناه من اللازم المذكور.

لكن يهوّن الخطب أنَّ الإجماع المذكور غير ثابت، كما نقله الشيخ قدس سره: «عن النهاية[1]، والشيخ البهائيّ قدس سرهما[2] من التوقّف في العصيان، بل في التذكرة[3]: لو ظنّ ضيق الوقت عصىٰ لو أخّر إن استمرّ الظنّ، وإن انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان، واستقرب السيّد العدم في المفاتيح[4]»[5].

وبناءً علىٰ عدم ثبوت الإجماع المزبور فلا يكون حكمهم بلزوم

---

(١) يُنظر: نهاية الوصول إلىٰ علم الأصول: ١/ ١١٠، وما بعدها.

(٢) يُنظر: زبدة الأصول: ٧٣.

(٣) يُنظر: تذكرة الفقهاء: ٢/ ٣٩١.

(٤) يُنظر: مفاتيح الأصول: ٣٠٨.

(٥) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣٨.

نعم، لو كان حكم العقل بلزوم ترك الضرر من الأحكام العقليّة ذات الحكمين، لكان مخالفته مع تبيّن الخلاف من موارد التجرّي، حيث إنَّ الحكم الواقعيّ حينئذٍ هو المنع من ارتكاب الضرر الواقعيّ.

أمّا ما ظنّ أو احتمل كونه ضررًا، فلا يكون المنع عنه إلّا طريقيًّا لأجل خوف الوقوع فيه، فلو خالفه ثمّ تبيّن عدم الضرر واقعًا كان من قبيل التجرّي.

لكنَّ الظاهر أنَّه من الأحكام العقليّة ذات الحكم الواحد، وأنَّ الحكم بالمنع عن ارتكاب الضرر أو ارتكاب ما ظنّ ضرريّته أو احتمل يكون حكمًا واحدًا، كما هو الظاهر من قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ[1]﴾ فإنَّ الإقدام علىٰ ما يظنّ أو يحتمل ضرريّته يكون إلقاء في التهلكة، وحينئذٍ فيكون المنع من

المبادرة إلّا عبارة عن ذلك الحكم العقليّ الناشئ عن لزوم دفع الضرر الناشئ عن فوات الصلاة، هذا كلّه في حرمة تأخير الصلاة مع الظنّ المزبور.

وأمّا حرمة سلوك الطريق المظنون الضرر، فالظاهر أنَّها لا إشكال فيها، ويكفي فيها حكمهم بلزوم الإتمام في ذلك السفر، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[2]، والظاهر أنَّه لا يتوجّه عليها ما ذكرناه من لزوم اجتماع العقابين في صورة المصادفة، فتأمّل.

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٥.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٩٥.

ذلك الإقدام عند الظنّ أو الاحتمال من باب الموضوعيّة لا الطريقيّة كي يكون هناك انكشاف خلاف، وإنَّه عند انكشاف الخلاف يكون من باب التجرّي.

وجه عدم صحّة التمسّك ببيع العنب لإثبات حرمة التجرّي

وأمّا مسألة بيع العنب ممّن يعمله خمرًا، فالمسلّم إنَّما هو بيعه بشرط أن يعمل خمرًا، وأمّا بيعه بقصد أن يعمل خمرًا فليس مسلّمًا، وإن كان المختار عندنا المنع من ذلك لصدق كونه إعانة علىٰ الإثم، فإنَّ ذلك -أعني المنع عنه لصدق الإعانة عليه- لا يكون من باب التجرّي، وإن خالف الواقع واتّفق أنَّ المشتري لم يخمّره كما حققّناه في الفقه[1].

وجه عدم صحّة التمسّك بنيّة المعصية لإثبات حرمة التجرّي

وأمّا ما ورد في نيّة المعصية ممّا ظاهره العقاب عليها، فهو معارض بأخبار[2] أخر تدلّ علىٰ عدم ترتّب العقاب عليها، ويمكن الجمع بينهما بحمل ما دلّ علىٰ عدم ترتّب العقاب عليها علىٰ النيّة المجرّدة، وما دلّ علىٰ ترتّب العقاب عليها علىٰ النيّة المقرونة بالشروع في المقدّمات، أو أوائل العمل، ثمّ يمنعه مانع قهريّ عن إصدار العمل، كما لا يبعد أن يكون ذلك هو الظاهر فيما ورد في من التقيا بسيفيهما، فلا يكون حينئذٍ مربوطًا بالتجرّي.

نعم، لو حملنا ما دلّ علىٰ ترتّب العقاب علىٰ النيّة علىٰ مجرّد الاشتغال بفعل، وإن كان هو الذي قطع بحرمته وكان القطع خطأً،

---

(١) يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ١/ ٣٩، وما بعدها.

(٢) يُنظر: وسائل الشيعة: ١/ ٥٠ - ٥٥، ب٦، من أبواب مقدّمة العبادات، ح٤، و ٧، و٨، و١٥، و٢٠، و٢١.

لكان دالًّا علىٰ حرمة التجرّي، إلّا أنَّه بعيد جدًّا، حيث إنَّه لو سلّمنا حمل النيّة علىٰ النيّة المقرونة بالعمل فالظاهر أنَّ المناسب لذلك هو العمل الذي يكون بنفسه معصية أو من مقدّمات المعصية، دون العمل الذي هو ليس بمعصية أصلًا، وكان أقصىٰ ما فيه أنَّ الفاعل حصل له القطع بكونه معصية.

وعلىٰ أيّ حال فهذا الحمل لا يخلوّ عن كونه حملًا تبرّعيًا بلا شاهد عليه، خصوصًا فيما ورد[1] في تعليل خلود الكافر في النار، فإنَّ حمله علىٰ ذلك بعيد.

والإنصاف أنَّه لم يعلم المراد من هذه الأخبار علىٰ التحقيق.

والإيراد علىٰ الأخبار النافية للعقاب علىٰ النيّة بأنَّها تُوجب قرب العبد إلىٰ المعصية فتكون مخالفة لقاعدة اللطف، كالإيراد علىٰ ما تضمّن العفو عن الصغائر بأنَّه يُوجب قرب العبد من الكبائر.

والجواب عن هذا الإيراد واضح، فإنَّ النيّة والإرادة لا تقع متعلّقة للإرادة دائمًا، وإنَّما يريد الإنسان الفعل الذي هو معصيه، فلا يكون ما يدلّ علىٰ العفو عن مجرّد الإرادة والنيّة موجبًا لتعلّق إرادته بتلك النيّة*.

---

* **قلتُ**: وحينئذٍ فالأولىٰ طرح هذه الأخبار الدالّة علىٰ ترتّب العقاب علىٰ نيّة المعصية؛ لمعارضتها بما هو أقوىٰ وأكثر، مع أنَّها لو سلّمت فلا ربط لها بما نحن بصدده من كون نفس الفعل المتجرّىٰ به حرامًا شرعيًّا، انتهىٰ.

---

(١) يُنظر: الكافي: ٢/ ٨٥، كتاب الإيمان والكفر، باب النيّة، ح٥.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ النزاع في حرمته وعدمها ممّا يترتّب عليه الأثر العمليّ من الحكم بفسقه، فإنَّ المتجرّي وإن لم يكن عادلًا، لكون تجرّيه كاشفًا عن عدم الملكة، إلّا أنَّه لا يمكن الحكم بكونه فاسقًا إلّا بعد صدور ما هو الحرام منه، فإن قلنا: بإنَّ التجرّي حرام شرعًا كان محكومًا بفسقه، وإلّا فلا يحكم بفسقه وإن حكم بعدم عدالته.

[في تنبيهات التجرّي]

وينبغي التنبيه علىٰ أمور:

الأمـــر الأوّل في جريان التجرّي في الأمـــارة والأصل

الأوّل: أنَّه قد تقدّم[1] أنَّ التجرّي لا يختصّ بالقطع، بل يتأتّىٰ مع كلّ منجّز للتكليف، سواء كان هو القطع أو غيره من منجّزات التكليف، كـ«الأمارة» و«الأصل المثبت» للتكليف، سواء كان أصلًا إحرازيًّا كـ«الاستصحاب»، أو غير إحرازيّ كـ«قاعدة الاشتغال»، أو «الاحتياط الشرعيّ»، بل يتأتّىٰ أيضًا مع الاحتياط العقليّ، كما في موارد الشبهة المحصورة، فلو قامت الأمارة علىٰ ثبوت التكليف وخالف وتبيّن خطأ تلك الأمارة كان متجرّيًا.

وهكذا الحال لو قطع بقيام أمارة معتبرة علىٰ ثبوت التكليف، ثمّ خالف وتبيّن خطأ قطعه، بحيث تبيّن أنَّه ليس في البين أمارة كذلك، أو تبيّن أنَّ تلك الأمارة ليست بحجّة؛ فإنَّه أيضًا يكون متجرّيًا.

ولو قامت أمارة علىٰ نفي التكليف، ولكنّه أتىٰ به من باب الاحتياط لاحتمال خطأ تلك الأمارة كان منقادًا، ولو انعكس الأمر بأن قامت الأمارة علىٰ نفي التكليف بأن قامت البيّنة علىٰ كون هذا المائع خلًّا، لكنّه تعمّد شربه لاحتمال أنَّه خمر كان عكس الانقياد، وكان من أقبح موارد التجرّي.

وتوضيح[2] **ذلك**: أنَّ «الأمارة» أو «الأصل» -أيّ أصل كان- إن

---

(١) يُنظر: ٤/ ٤٠٩ من هذا الكتاب.

(٢) أرّخ المقرّر تلقّي هذا المقطع من البحث السبت: (غرّة جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٨هـ).

كان مثبتًا للتكليف كان موجبًا لتنجّزه، فلو خالف المكلّف ذلك التكليف الذي تنجّز عليه بواسطة تلك الأمارة أو الأصل، فإن كانت تلك الأمارة أو الأصل مطابقة للواقع كان عاصيًا، ولو انكشف الخطأ فيها كان متجرّيًا، سواء انكشف له عدم اعتبار تلك الأمارة أو ذلك الأصل، أو لم ينكشف له إلّا مجرّد أنَّ الواقع كان علىٰ خلاف ما أدّت إليه تلك الأمارة أو ذلك الأصل؛ فإنَّه يكون متجرّيًا من دون فرق في ذلك بين كون مخالفته للأمارة كان لرجاء خطأها، أو لرجاء إصابتها، أو كان غير ناظر إلّا لمجرّد مخالفة الأمارة، وإن كان التجرّي في الأوّل أضعف منه في الأخيرين في كلا الصورتين بناءً علىٰ الطريقيّة.

نعم، بناءً علىٰ الموضوعيّة في الأمارات والأصول أو في خصوص الأصول يكون عاصيًا في الصورة الأخيرة؛ فإنَّه وإنَّ لم يخالف الواقع إلّا أنَّه قد خالف الأمر المتوجّه إليه بقيام الأمارة أو الأصل، من دون فرق في ذلك كلّه بين الأصول الإحرازيّة أو غيرها، بل لا فرق فيه بين كون الأصل شرعيًّا أو كونه عقليًّا.

وأمّا لو كانت الأمارة أو الأصل نافيين للتكليف، فلا إشكال في جواز الاستناد إلىٰ كلّ واحد منهما والعمل علىٰ طبقه، وله أن يأتي بالتكليف لأجل مجرّد احتمال الخطأ فيهما، فلو كان التكليف ثابتًا في الواقع كان مطيعًا، وإلّا كان منقادًا*.

---

* **قلتُ**: ولو كان الدليل المثبت للتكليف أمارة وخالفه وعلم بعد ذلك بثبوت التكليف، لكن علم بعدم حجّيّة الأمارة أو انكشف له أنَّها

ولو أقدم علىٰ المخالفة لاحتمال الخطأ فيهما بأن قامت الأمارة علىٰ كون هذا المائع ليس بخمر وشربه لأجل احتمال كونه خمرًا، علىٰ وجه لم يكن شربه له عن استناد إلىٰ تلك الأمارة، بل كان قد أقدم عليه لأجل احتمال خطأ تلك الأمارة، وكان الباعث له علىٰ شربه احتمال كونه خمرًا في الواقع، فإن صادف كونه في الواقع كذلك كان عاصيًا، وكان حاله* حال من شكّ في التكليف، وأقدم علىٰ مخالفة بدون فحص، واتّفق ثبوت التكليف واقعًا، وكانت هناك أمارة نافية له، ولكنّه لم يطّلع عليها حين الإقدام علىٰ المخالفة؛ فإنّه يكون عاصيًا؛ لعدم استناده في ذلك الإقدام إلىٰ الأمارة النافية.

لم تقم علىٰ ذلك التكليف، وأنّها إنّما كانت قائمة علىٰ غيره، فالظاهر أنّه يكون عاصيًا لا متجرّيًا[1].

* **قلتُ:** يمكن إن يُقال أنّ كون الأمارة النافية مصحّحة للاعتذار لا يتوقّف إلّا علىٰ العلم بها؛ لأنّ حجّيّتها منوطة بالوصول المتوقّف علىٰ العلم بها، فلا يتوقّف صحّة الاعتذار بها إلّا علىٰ ذلك دون كون الإقدام مستندًا إليها، وحينئذٍ فلا يكون المقدّم معها إلّا متجرّيًا، ولو كان في إقدامه غير مستند إليها.

ومن ذلك يظهر لك الفرق بين ما نحن فيه، وبين من لم يكن حين الإقدام عالمًا بوجود الأمارة النافية، فتأمّل.

والجواب عن الإشكال المذكور في الصورة المزبورة هو أن يُقال:

---

(١) هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ:» إلىٰ قوله: «لا متجرّيًا»، وجدته في هامش المخطوط من دون إشارة إلىٰ محلّ وضعه، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

وبالجملة: لو كان في إقدامه غير مستند إلىٰ الأمارة النافية، إمّا لعدم علمه بها مع عدم الفحص، وإمّا لأنّه قد علم بها، ولكنّه لم يكن إقدامه استنادًا إليها، بل كان إقدامه لاحتمال خطأها واتّفق ثبوت التكليف في الواقع، كان عاصيًا في الصورتين؛ لعدم استناده في الإقدام علىٰ مخالفته إلىٰ الأمارة النافية، ولو أقدم مع وجود الأمارة النافية، وعلمه بها علىٰ الارتكاب لاحتمال خطأ تلك الأمارة، فتبيّن مطابقة تلك الأمارة النافية للواقع كان متجرّيًا، بل إنَّ التجرّي في هذه الصورة أقبح من التجرّي في صورة القطع بثبوت التكليف، وكذلك العصيان في الصورة السابقة أقبح من العصيان في صورة القطع بالتكليف مع عدم انكشاف الخلاف.

أنَّه لو قامت الأمارة علىٰ نفي التكليف واحتاط المكلّف، فإمّا أن يكون احتياطه في طرف الموافقة، فإن أصاب الواقع كان مطيعًا له حقيقةً، وإن أخطأ كان منقادًا ولو كان احتياطه في طرف المخالفة بأن خالف التكليف المحتمل لأجل احتمال خطأ تلك الأمارة، فإن صادف الواقع بأن كان التكليف ثابتًا في الواقع كان عاصيًا حقيقةً، لا لأجل عدم الاستناد إلىٰ الأمارة النافية، بل لأجل أنَّه خالف التكليف بداعي احتمال ثبوته في الواقع وقد صادف ثبوته، وإن لم يصادف الواقع بأن انكشف مطابقة الأمارة للواقع كان متجرّيًا.

وبعبارة أخرىٰ يكون التجرّي بإزاء الانقياد، والعصيان بإزاء الإطاعة، فتأمّل.

الأمر الثاني رأي صاحب الفصول في تفصيل المسألة

الأمر الثاني: إنَّ صاحب الفصول ذكر ما محصّله أنَّ التجرّي وإن كان قبيحًا إلّا أنَّه لا مانع من أن تعرض له جهة محسّنة واقعيّة، ولو صادف المعصية الواقعيّة تداخل عقابهما[1].

في الجواب على رأي صاحب الفصول

وفيه: ما لا يخفىٰ، فإنَّ ما يحكم العقل بقبحه علىٰ قسمين:

أحدهما: ما يكون الحسن والقبح فيه اقتضائيًّا كالصدق والكذب، فإنَّ حسن الأوّل وقبح الثاني اقتضائيّ يمكن أن تعرض الأوّل جهة تُوجب قبحه مع فرض كونه صدقًا، كما يمكن أن تعرض الثاني جهة محسّنة مع فرض كونه كذبًا، وذلك كما في الصدق الموجب لإعدام مؤمن والكذب الموجب لإحيائه، وعدم وقوع القتل -مثلًا- عليه.

ثانيهما: ما يكون القبح أو الحسن فيه ذاتيًّا، بحيث إنَّ ذاته تمام مناط الحكم العقليّ بحسنه أو بقبحه، فلا يُعقل أن تعرضه جهة تُوجب قلبه عمّا هو عليه من الحسن أو القبح مع حفظ عنوانه كـ«الإحسان» و«الظلم»، فإنَّ الأوّل لا يُعقل أن تعرضه جهة مقبّحة إلّا أن يخرج عن كونه إحسانًا ويكون إعانة علىٰ الإثم -مثلًا- والثاني لا يُعقل أن تعرضه جهة محسّنة إلّا أن يخرج عن كونه ظلمًا، كما في جواز قتل الكافر الحربيّ ونهب ماله؛ فإنَّه بواسطة الحكم الشرعيّ بكون ماله مملوكًا، وأنَّه يجب إعدامه من الوجود إصلاحًا للوجود لئلّا يسري دائه إلىٰ غيره من أفراد البشر، فيكون كـ«العضو الفاسد» الذي يجب

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٨٧.

قطعه خوفًا علىٰ سراية الداء فيه إلىٰ باقي الأعضاء يخرج بذلك عن كونه ظلمًا.

وقبح التجرّي في أيّ مرتبة كان من تلك المراتب التي تصوّرنا عروض القبح عليها يكون ذاتيًّا له، لا يُعقل أن تعرضه جهة محسّنة، لكونه من قبيل المعصية والتمرّد علىٰ المولىٰ، وعدم شكر المنعم وهو قبيح مطلقًا لا يُعقل أن تعرضه جهة محسّنة إلّا أن يخرج عن كونه عصيانًا بأن يرتفع التكليف في مورده بنحو من أنحاء الرفع.

والحاصل[1]: أنَّهم ذكروا في مسألة الحسن والقبح العقليّين هل هُما ذاتيّان، أو بالوجوه والاعتبارات؟ ولا يخفىٰ ما في العنوان من التساهل؛ لأنَّه لو أخذ بظاهره لكان النزاع لفظيًّا.

وكيف كان، فسيأتي -إن شاء الله تعالىٰ- في محلّه[2] التحقيق في ذلك، وأنَّ الأفعال منقسمة إلىٰ ثلاثة أنواع:

فمنها: ما يكون حسنه أو قبحه ذاتيًّا علىٰ وجه يكون ذاته علّةً تامّةً في حسنه أو قبحه، فيستحيل أن تعرض له جهة تُوجب خروجه عن اقتضاء ذاته إلّا بإخراجه عن عنوانه الذي به كان حسنًا أو قبيحًا، وذلك كما في الإحسان والظلم كما عرفت فيما تقدّم[3].

ومنها: ما يكون حسنه أو قبحه اقتضائيًّا، بمعنىٰ أنَّ ذاته تقتضي

---

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث الأحد: (٢ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٨هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٤٤٨) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٤٤٨) من هذا الجزء.

اتّصافه بالحسن أو القبح، فلا يمتنع أن تعرض له جهة تُوجب قلبه عمّا تقتضيه ذاته من الحسن أو القبح، وذلك كما في الصدق والكذب، كما عرفت فيما تقدّم[1].

ومنها: ما لا يكون لذاته اقتضاء اتّصافه بشيء من الحسن أو القبح، وإنَّما يكون اتّصافه بذلك باعتبار الجهات اللاحقة له الموجبة لاتّصافه بأحد الأمرين، كما هو الحال في أغلب الأفعال بالنظر إلىٰ عناوينها الأوّليّة.

والتجرّي من قبيل القسم الأوّل سواء قلنا: إنَّ نفس الفعل المتجرّي به هو المتّصف بالقبح، أو قلنا: إنَّ المتّصف به هو الجهة الفاعليّة، أو قلنا لا هذا ولا ذاك وأنَّ القبح إنَّما يكون طاريًا علىٰ تلك الصفة النفسانيّة المستكشفة بما أقدم عليه من التجرّي، فإنَّ قبحه في جميع هذه المراتب من وادي قبح المعصية والتمرّد علىٰ المولىٰ، وعدم شكر المنعم، وهو قبح ذاتيّ، بمعنىٰ أنَّ ذاته علّة تامّة في اتّصافه بالقبح، فيمتنع أن تعرضه جهة محسّنة.

ثمّ لو أغضي النظر عن ذلك، وسلّمنا أنَّ التجرّي من قبيل القسم الثاني -أعني ممّا يكون قبحه اقتضائيًّا لا ذاتيًّا- وأنَّه لا يمتنع أن تعرضه جهة محسّنة، فلا نسلّم أنَّ الجهة الواقعيّة تكون من تلك الجهات الموجبة لقلبه عمّا تقتضيه ذاته من القبح إلىٰ الحسن علىٰ وجه تكون الجهة الواقعيّة موجبة لحسنه؛ كي يكون حسنه الآتي من

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٤٨) من هذا الجزء.

تلك الجهة الواقعيّة غالبًا علىٰ قبحه الآتي من قبل اقتضاء ذاته، فيقع الكسر والانكسار بين الجهتين -أعني الجهة الواقعيّة وجهة الذات- كما رامه صاحب الفصول[1].

وذلك لما هو واضح من أنَّ القبح والحسن من العوارض اللاحقة للأفعال المقيّدة بالعلم، بمعنىٰ أنَّ الوجود العلميّ هو المنشأ في ذلك الاتّصاف بخلاف المصالح والمفاسد؛ فإنَّها تابعة للواقع علم به الفاعل أو لم يعلم*.

---

* **قلتُ**[2]: رُبّما يتوهّم الإيراد علىٰ ما أفاده قدس سره من أنَّه لو سلّمنا أنَّ قبح التجرّي ممّا يمكن أن يرتفع بالطوارئ الموجبة لحسنه، فلا يمكننا القول بأنَّ الجهة الواقعيّة التي هي جهة الإيجاب تكون رافعة لقبحه.

وحاصل هذا التوهّم أنَّ الجهة الواقعيّة -أعني جهة الإيجاب- وإن لم تكن معلومة، ولا ملتفتًا إليها حين الارتكاب، فلا تكون في ذلك الحال موردًا لحكم العقل بالحسن؛ كي يكون الحسن المذكور كاسرًا لقبح التجرّي، إلّا أنَّه بعد الالتفات والفراغ من العمل، الذي تجرّىٰ به لمّا حصل له العلم بأنَّ ما تجرّىٰ به كان في الواقع واجبًا، يكون في ذلك الحال موردًا لحكم العقل بالحسن، فمن ذلك الحين يرتفع قبحه بذلك الحسن العقليّ المتحقّق بعد الفراغ والالتفات.

---

(١) الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٨٧.

(٢) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من «قلتُ:» إلىٰ قوله: «بطريقٍ أولىٰ»، ملحقًا بمباحث القطع الأحد: (١٠ ربيع الأوّل، ١٣٥٨هـ).

وبالجملة: إنَّ الجهة المقبّحة أو المحسّنة لا يمكن أن تكون مقبّحة أو محسّنة إلّا باعتبار وجودها العلميّ، فلا أثر للجهة الواقعيّة مع فرض عدم العلم بها، فلو قطع بأنَّ هذا الشخص عدو مولاه وتجرّئ ولم يقتله، فبان أنَّه ابن مولاه لا تكون تلك الجهة الواقعيّة -أعني كون ذلك الشخص ابنًا لمولاه- مؤثّرة في اتّصافه بالحسن كي تكون تلك الجهة الواقعيّة غالبة علىٰ جهته الذاتيّة لتكون بواسطة ذلك موجبة لإخراج ذلك التجرّي عمّا تقتضيه ذاته من القبح إلىٰ الحسن؛ لعدم علم المكلّف بتلك الجهة الواقعيّة كي تكون مؤثّرة في حسنه الغالب علىٰ قبحه الذاتيّ.

ولا يخفىٰ ما في هذا التوهّم، فإنَّ الحكم العقليّ بالحسن لمّا كان متأخّرًا عن وقوع العمل متّصفًا لدىٰ العقل بالقبح لم يكن موجبًا لخروجه عمّا وقع عليه من جهة القبح.

ألا ترىٰ أنَّه لو تعمد الكذب، ولم يكن ملتفتًا إلىٰ أنَّ في كذبه حفظ نفس محترمة، لا إشكال في حكم العقل بقبح كذبه، ومجرّد أنَّه التفت بعد ذلك إلىٰ أنَّ في كذبه حفظ النفس المحترمة لا يخرج كذبه عمّا وقع عليه من القبح إلىٰ الحسن.

نعم، من الآن -أعني من حين الالتفات- يكون ذلك الكذب لدىٰ العقل حسنًا، لكنّ ذلك الحسن لا يسري إلىٰ ما قبل الالتفات، بحيث إنَّه يقلبه عمّا وقع عليه من الاتّصاف لدىٰ العقل بالقبح، فإذا كان ذلك كذلك في الكذب الذي لا يكون قبحه ذاتيًّا، بل يكون قبحه اقتضائيًّا، فكونه كذلك في التجرّي الذي يكون قبحه ذاتيًّا بطريق أولىٰ.

وهكذا الحال في صورة العكس -أعني لو قطع بأنّ هذا الشخص ابن لمولاه- فتجرّئ وقتله ثمّ بان أنَّه عدوه.

ومن هذا البيان ظهر لك أنَّه لا ينتقض ذلك بما تقدّم[1] في الجواب عن الاستدلال علىٰ قبح التجرّي وكونه موجبًا لاستحقاق العقاب بما مرَّ من المثال المشهور، بأن يُقال: قد اعترفتم في جوابكم عن ذلك الاستدلال بأنَّ الجهة الواقعيّة الخارجة عن الاختيار مؤثّرة في عدم الاتّصاف بالقبح، وعدم استحقاق العقاب.

وبيان عدم الانتقاض: أنَّ ذلك الذي ذكرناه فيما تقدّم إنَّما هو كون الجهة الواقعيّة الخارجة عن الاختيار مؤثّرة في رفع قبح الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه، ولا ربط لهذا بما ذكرناه هنا من أنَّ الجهة الواقعيّة لا يُعقل أن تؤثّر في الحسن؛ كي تكون بتأثيرها في ذلك الحسن كاسرة لجهة التجرّي المقتضية للقبح.

والحاصل: أنَّ كون الجهة غير الاختياريّة رافعة للقبح غير كونها موجبة لحسنه كي تكون بذلك كاسرة لجهة قبحه، والذي ذكرناه في الجواب عن ذلك المثال هو الأوّل، والذي ذكرناه هنا هو الثاني، ولا تدافع بين الأمرين، كما هو واضح[2]*.

---

* **قلتُ**[3]: قد تقدّم في بعض ملحقات المباحث السابقة[4] أنَّ حكم

---

(١) يُنظر: صفحة (٤١٢، و٤١٤) من هذا الجزء.

(٢) وبنحو ذلك صرّح في أجود التقريرات: ٣/ ٦٣، وما بعدها.

(٣) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من قوله: «قلتُ:» إلىٰ قوله: «عند العقلاء»، ملحقًا بمباحث القطع، الأحد: (١٠ ربيع الأوّل، ١٣٥٨هـ).

(٤) يُنظر: صفحة (٤١٥) من هذا الجزء.

العقل بقبح التجرّي لا يكون علّة لاستحقاق العقاب، وأنَّ من قطع بحرمة شيء فارتكبه وانكشف خطأ قطعه لا إشكال في حكم العقل بقبح ارتكابه، إمّا لجهة الفعل، وإمّا لجهة الفاعليّة، لكنّ حكم العقل بقبح ذلك لا يكون علّة لاستحقاق العقاب.

وأمّا الإشكال بإناطة العقاب بأمر غير مقدور، فقد أشرنا لجوابه فيما تقدّم[1] بما هو مأخوذ من كلام الشيخ تدثّل، وحاصله أنَّ ارتفاع العقاب لأمر غير داخل تحت الاختيار لا ضير فيه، وحينئذٍ فليس مرجع ذلك الجواب إلىٰ ارتفاع جهة القبح بأمر غير اختياريّ؛ كي يكون ذلك نقضًا علىٰ ما أفيد من أنَّ الجهة الواقعيّة لمّا لم تكن معلومة لم تؤثّر في ارتفاع القبح، فلا حاجة حينئذٍ إلىٰ ما أفاده تدثّل من الجواب عن النقض المذكور بالتفرقة بين المقامين.

وقد سبقه الشيخ تدثّل إلىٰ التفرقة المذكورة، فإنَّ قول الشيخ تدثّل: «ودعوىٰ: أنَّ الفعل الذي يتحقّق به التجرّي وإن لم يتّصف في نفسه بحسنٍ ولا قبحٍ، لكونه مجهول العنوان» إلىٰ قوله تدثّل: «مدفوعة، مضافًا إلىٰ الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدّم من الدليل العقليّ، كما لا يخفىٰ علىٰ المتأمّل...»[2] إلخ راجع إلىٰ هذا الذي شرحه الأستاذ تدثّل فيما حرّرناه عنه.

---

(١) يُنظر: صفحة (٤١٢)، وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) فرائد الأصول: ١/ ٤٤.

وكلّ ذلك ناشئ عن دعوىٰ كون حكم العقل بالقبح علّة لاستحقاق العقاب، فأرادوا أن يمنعوا حكم العقل بقبح التجرّي فرارًا عن الالتزام باستحقاق العقاب، وجعلوا ذلك الدليل العقليّ مسوقًا لإثبات القبح الموجب لاستحقاق العقاب.

وأجابوا عنه بإمكان ارتفاع القبح بأمر غير اختياريّ، وهو عدم مصادفة القطع للواقع، فورد عليهم الإشكال هنا بأنَّه يمكن أن تكون الجهة الواقعيّة المشتملة علىٰ الحسن رافعة لقبح التجرّي، فاحتاجوا إلىٰ الجواب بالفرق بين المقامين بما أشار إليه الشيخ تَدَّسُ من أنَّه يظهر بالتأمّل الذي شرحه الأستاذ تَدَّسُ -فيما حرّرناه عنه- وحاصله: أنَّ كلامنا في ذلك المقام كان عبارة عن دعوىٰ كون ما هو خارج عن الاختيار الذي هو عدم مصادفة الواقع مؤثّرًا في رفع القبح الطارئ علىٰ التجرّي وكلامنا في هذا هو عبارة عن دعوىٰ أنَّ الجهة الواقعيّة -أعني جهة الحسن التي هي ملاك الوجوب الواقعيّ- لمّا لم تكن معلومة وكانت غير ملتفت إليها، لم يُعقل أن تكون مؤثّرة في الحسن كي يكون ذلك الحسن الواقعيّ كاسرًا لقبح التجرّي.

ولا يخفىٰ أنَّ جميع هذه التكلّفات إنَّما نشأت عمّا أشرنا إليه من دعوىٰ كون حكم العقل بقبح التجرّي علّة لاستحقاق العقاب، فلذلك احتاجوا إلىٰ إنكار ذلك القبح، ولكن حسبما عرفت ممّا قدّمناه أنَّ حكم العقل بقبح التجرّي ينبغي أن يُعدّ من المسلّمات، إلّا أنَّه لا أثر له في استحقاق العقاب، وأنَّ أقصىٰ ما فيه أن يكون موجبًا لاستحقاق الذمّ واللوم عند العقلاء.

ثـمّ إنَّ صاحـب الفصـول ذكـر أنَّـه لـو صـادف التجـرّي المعصيـة الواقعيّـة تداخـل عقاباهمـا[١]، ولـم تعـرف لهـذا الـكلام معنىٰ محصّلًا، حيـث إنَّ القاطـع بـأنَّ هـذا خمـر فشـربه فبـان أنَّـه خمـر واقعًـا كان معصيـة حقيقيّـة، ولا ربـط لـه حينئـذٍ ببـاب التجـرّي كـي يُقـال: إنَّـه قـد اجتمـع التجـرّي والمعصيـة الواقعيّـة*.

---

* **قلتُ**[٢]: لا يخفىٰ أنَّه لـم يتّضـح لنـا مسـلك صاحـب الفصـول تدّثُ في مسألة التجـرّي؛ فإنَّـه إن كان يقـول: بحرمتـه شـرعًا في قبـال الحرمـة الواقعيّـة، اجتمعـت الحرمتـان حينئـذٍ في صـورة المصادفـة[٣]، لكـن لا وجـه للحكـم بتداخـل عقاباهمـا، بـل كان اللازم حينئـذٍ هـو اسـتحقاق كلا العقابيـن، مضافًـا إلىٰ مـا تقـدّم مـن الإشـكالات الـواردة علىٰ الالتـزام بحرمـة التجـرّي تعبّـدًا.

وإن لـم يكـن قـائلًا بالحرمـة التعبّديّـة، وكان قـائلًا باسـتحقاق العقـاب علىٰ التجـرّي توجّـه عليـه، أنَّـه لا وجـه لاسـتحقاق العقـاب علىٰ التجـرّي، إلّا مـا تقدّمـت الإشـارة إليـه في المباحـث السـابقة[٤] مـن أنَّ مـدار اسـتحقاق العقوبـة وملاكهـا متحقّـق في مـن قطـع بالحرمـة وارتكـب، سـواء صـادف الواقـع أو لـم يصـادف، فلا يكـون في البيـن إلّا علّـة واحـدة لاسـتحقاق العقـاب، وهـي متحقّقـة في كلّ مـن المقامين بنسـبة واحـدة، فلا معنىٰ لقولـه

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٨٧.

(٢) أرّخ المقرّر تدّثُ هـذا المقطـع مـن قولـه: «قلـتُ:» إلىٰ قولـه: «فلاحـظ وتأمّـل»، ملحقًـا بمباحـث القطع، الأحـد: (١٠ ربيـع الأوّل، ١٣٥٨هـ).

(٣) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٨٧.

(٤) يُنظر: ٤/ ٤١٣ من هذا الكتاب.

نعم، يمكن أن يُوجّه كلامه بأنَّ المراد منه أنَّه لو قطع بأنَّ هذا خمر فشربه ثمّ بان أنَّه ليس بخمر، بل كان مغصوبًا؛ فإنَّه حينئذٍ يجتمع التجرّي والمعصية الواقعيّة، ولكن لا يخفىٰ أنَّ هذا إنَّما يتمّ بناءً علىٰ ما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ في محلّه[1] من رجوع المحرّمات

حينئذٍ: إن صادف المعصية تداخل عقاباهما[2]؛ إذ ليس حينئذٍ إلّا عقاب واحد لا عقابان، ونلتزم بتداخلهما.

ولو حملنا كلامه علىٰ ما أفاده تدّ من أنَّ المراد مصادفة معصية أخرىٰ غير التي قطع، فإن قلنا: إنَّ تلك الحرمة الواقعيّة -أعني الغصبيّة- تتنجّز ولو بالقدر المشترك بالقطع بالخمريّة، كان اللازم استحقاق عقابين؛ أحدهما لجنس التحريم المفروض تنجّزه، والآخر للتجرّي في الخمريّة المفروض كونه علّة لاستحقاق عقاب ما قطع به، ولا وجه لتداخل العقابين، فلا محصّل لوحدة العقاب حينئذٍ.

وأمّا ما أفاده الأستاذ تدّ حسبما حرّرناه عنه، وأصرح منه ما في التقرير المطبوع[3] -من توجيه وحدة العقاب- فكأنَّه مبني علىٰ أنَّ التجرّي في حدّ نفسه لا يُوجب استحقاق العقاب، لكنَّ القطع بالخمريّة المفروض خطؤه، ومصادفة الغصبيّة يُوجب تنجّز القدر المشترك بينهما، فتكون النتيجة حينئذٍ هي استحقاق عقاب أقلّهما، فلاحظ وتأمّل.

---

(١) يُنظر: ٧/ ٤١٦ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٨٧.

(٣) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٥٥.

إلىٰ تحريم واحد كلّيّ، وأنَّ من علم بحرمة شيء لأجل كونه خمرًا، وتبيّن أنَّه مغصوب وليس بخمر، تنجّز عليه كلّيّ المنع من الشرب وإن لم يكن مطّلعًا علىٰ كونه لأجل خصوصيّة كونه مغصوبًا.

أو نقول: إنَّ الحرمة الواقعيّة الثابتة للمغصوب تتنجّز عليه بجنسها وفصلها بواسطة قطعه بكونه خمرًا.

فإن قلنا بأحد هذين الوجهين -أعني كون القطع بكونه خمرًا موجبًا لتنجّز جنس التحريم الواقعيّ اللاحق للمغصوب أو أنَّه يكون موجبًا لتنجّز ذلك التحريم بجنسه وفصله- يتمّ ما ذكره صاحب الفصول من أنَّه لو صادف التجرّي المعصية الواقعيّة تداخل عقاباهما[1]، وإلّا بأن قلنا: إنَّه لا ربط للحرمة المقطوع بها التي تبيّن مخالفتها للواقع بالحرمة الواقعيّة اللاحقة للمغصوب، وأنَّ القطع بالتحريم من جهة الخمريّة لا يُوجب تنجّز التحريم من جهة الغصبيّة بجنسه فقط فضلًا عن كونه موجبًا لتنجّزه بجنسه وفصله، لم يتمّ ما ذكر صاحب الفصول[2] أصلًا*.

---

* **قلتُ**: يمكن أن يُقال: إنَّه قد تقدّم[3] منه (دام ظلّه) أنَّ القبح الفاعليّ العارض علىٰ الجهة الفاعليّة شامل لصورة المصادفة للواقع وعدم المصادفة.

وحينئذٍ ففي صورة المصادفة يجتمع القبحان: القبح الفاعليّ، والقبح الفعليّ، فبناءً علىٰ أنَّ التجرّي -أعني ما هو مركز القبح الفاعليّ-

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٨٧.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه.

(٣) يُنظر: صفحة (٤٢٨) من هذا الجزء.

يكون موجبًا لاستحقاق العقاب يكون من قبيل اجتماع العقابين -أعني العقاب علىٰ الفعل والعقاب علىٰ الجهة الفاعليّة- ويتداخل العقابان حينئذٍ.

نعم، يرد عليه أنَّه لا وجّه لهذا التداخل؛ لعدم الدليل عليه، بل أن يكون حينئذٍ مستحقًّا لكلا العقابين؛ لاجتماع كلا السببين، فتأمّل.

وعين هذا الإيراد متوجّه أيضًا علىٰ ما أفاده (دام ظلّه) من توجيه كلام صاحب الفصول بكونه ناظرًا إلىٰ الصورة التي أفادها (دام ظلّه العالي)، آمين

فهرس المحتويات

الكلام في باب العموم والخصوص ٩
المبحث الأوّل: في التمسّك بالعامّ المخصّص ٩
المبحث الثاني: في التمسّك بالعامّ في الشبهة المفهوميّة عند إجمال المخصّص ١٣
الجملة الأولىٰ: قولهم إنَّ التخصيص بالمنفصل يُوجب تعنون العامّ به ١٥
خلاصة البحث ٢٥
تنبيه في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص ٢٥
ملخصّ في الصور المحتملة في المسألة ٢٨
الأمر في التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة ٣٣
المبحث الثالث: في التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة ٣٣
في الفرق بين المخصّص اللُبّيّ واللفظيّ ٤٠
المبحث الرابع: في لزوم الفحص عن المخصّص قبل العمل بالعامّ ٤٧
عمدة الموانع التي استُدلَّ بها علىٰ وجوب الفحص ٤٨
مقدّمة في أنّ وجوب الفحص يوجب الخروج عن الأصول العمليّة بأمرين ٥٢

تفصيل الكلام في الوجه الأوّل ٥٨
الجهة الأولىٰ: في جواز الاجتماع بتعدّد الجهة وامتناعه ٦٣
تفصيل الكلام في الوجه الثاني ٦٥
في أنَّ الفحص وعدم العثور يكون معذّرًا للأخذ بالظهور ٦٨
الكلام في بيان مقدار الفحص ١٧
المبحث الخامس: في خطاب المشافهة ٧٣
الجهة الأولىٰ: في تحرير محلّ النزاع ٧٣
الجهة الثانية: في جهة النزاع، وهل هي عقليّة أو لفظيّة ٧٣
الجهة الثالثة: في ثمرة النزاع ٧٤
الجهة الرابعة: في بيان الحقّ من ذلك النزاع ٧٤
المبحث السادس: في تعقّب العامّ بضمير يرجع إلىٰ بعض أفراده ٧٧
الجهة الأولىٰ: التخصيص لا يوجب التجوّز في العامّ بعد عود الضمير ٧٨
الجهة الثانية: في اختصاص أصالة عدم الاستخدام بالشكّ في المراد ٧٩
الجهة الثالثة: في عدم الاستخدام في قوله تعالىٰ: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ ٨٠
الجهة الرابعة: في أنّ تعقّب العامّ بالضمير لا يصلح قرينة علىٰ إرادة التخصيص ٨٤
المبحث السابع: في الاستثناء المتعقّب لجملٍ متعدّدة ٨٥
المبحث الثامن: في جواز تخصيص العامّ بالمفهوم وعدمه ٨٩

في تقديم المفهوم الموافق علىٰ العموم ٩١
في تعارض المفهوم المخالف مع العموم ٩٨
عدم ترتب الأثر علىٰ أصالة عدم النسخ..... ١١٠
المبحث التاسع: في تخصيص العامّ الكتابيّ بخبر الواحد. ١٠٣
المبحث العاشر: في دوران الأمر في الخاصّ والعامّ بين النسخ والتخصيص ١٠٥
الأمر الأوّل: في بيان المراد الجدّيّ والاستعماليّ من العامّ. ١٠٥
الأمر الثاني: في كون العامّ مسوقًا لبيان الحكم الواقعيّ وحاكيًا عنه..... ١٠٦
الأمر الثالث: في إمكان النسخ وعدمه ١٠٧
الأمر الرابع: في إمكان تأخير البيان عن وقت الحاجة ١٠٨
التعارض بين أصالة العموم، وعدم النسخ ١١٢
في بيان النسخ في الأحكام الشرعيّة ١١٨
تحرير آخر للمسألة لا يرد عليه إشكالنا المتقدّم..... ١١٨
تتمّة فيها أمران ١٢٠
الأمر الأوّل: في أنّ النسخ من مقولة الرفع أم من التخصيص الأزمانيّ..... ١٢٠
الأمر الثاني: الوجه في تقديم التخصيص علىٰ النسخ..... ١٢٥
في وجه تقدّم الأصول المراديّة علىٰ الجهتيّة ١٢٨
دوران الأمر بين التخصيص والتقيّة ١٣١

الكلام في ضابط العلّة المنصوصة وحكمة التشريع ١٣٨
في الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض ١٣٩

المبحث الخامس
في مباحث المطلق والمقيّد

الأوّل: في المعنىٰ اللغويّ العرفيّ للمطلق والمقيّد ١٤٧
الثاني: في أنّ الإطلاق والتقييد وصفان للمفهوم ١٤٧
الثالث: في صحّة جريان الإطلاق والتقييد في المفهوم الأفراديّ والتركيبيّ ١٤٧
تعيّن محلّ البحث في المفاهيم الأفراديّة ١٤٩
المبحث الأول: في معنىٰ المطلق ١٥٠
المبحث الثاني: معنىٰ الإطلاق الشموليّ والبدليّ ١٥٠
المبحث الثالث: في التقابل بين الإطلاق والتقييد ١٥٢
المبحث الرابع: في تنقيح توقّف ثبوت الإطلاق علىٰ مقدّمات الحكمة ١٥٥
لا معنىٰ لكون الماهيّة مقيّدة بالإرسال أو باللحاظ ١٧٠
في الكلّيّ الطبيعيّ هو اللابشرط القسميّ ١٧٧
اسم الجنس موضوع للابشرط القسميّ أو المقسميّ ...١٨٣
في مقدّمات الحكمة ١٨٩
الأمر الأوّل: في أخذ الموضوع بنحو الطريقيّة أو الموضوعيّة ١٨٩
الأمر الثاني: في الفرق بين الشمول الوضعيّ والشمول

الإطلاقيّ ١٩٠
الأمر الثالث: في كون المتكلّم في مقام البيان ١٩٥
المختار في مقدّمات الحكمة ١٩٨
المقدّمة الأولىٰ: في كون المتكلّم في مقام البيان ١٩٨
المقدّمة الثانية: في صحّة التقييد فيما أُريد إثباته ٢٠٢
المقدّمة الثالثة: في القدر المتيقّن في مقام التخاطب ٢٠٥
المبحث الخامس: في معنىٰ الإطلاق الإضافيّ والإطلاق الحقيقيّ ٢١٠
المبحث السادس: صور الانصراف وبيان أثره ٢١٢
المبحث السابع: في التقييد بالمتّصل أو المنفصل ٢١٤
المبحث الثامن: في حمل المطلق علىٰ المقيّد ٢١٧
المقام الأوّل: في الإطلاق البدليّ والمقيّد نهيًا ٢١٧
المقام الثاني: في الإطلاق البدليّ والمقيّد أمرًا ٢١٩
تنقيح المسألة في أمور ٢٢١
أنّ حرمة العبادة مانعة من صحّتها ٢٢١
الأمر الأوّل: في وجه عمل المطلق علىٰ المقيّد ٢٢١
الأمر الثاني: في اعتبار إحراز وحدة التكليف ٢٢٤
الأمر الثالث: في وحدة التكليف هي الموجبة لحمل المطلق علىٰ المقيّد ٢٢٧

الأمر الرابع: في اعتبار التكليف الإلزاميّ بالمقيّد ٢٢٨
المختار في المسألة ٢٣١
المقام الأوّل: في الاحتمالات القابلة لحمل المطلق علىٰ المقيّد..... ٢٣١
في ضابط القرينة ووجه تقديمها علىٰ ذيها ٢٣٦
المقام الثاني: في الإطلاق الشموليّ ٢٣٧

المبحث السادس

في مباحث المجمل والمبيّن

المقصد الثاني

في المسائل العقلية

الكلام في الأدلّة الشرعيّة والعقليّة الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة..... ٢٤٧
في وجه حصر الأصول في الأربعة ٢٤٩

الباب الأوّل في القطع

المبحث الأوّل

في حجّيّة القطع

في وجه حجّيّة القطع وعدم كونه وسطًا ٢٥٦
تحرير محلّ البحث ٢٥٨

المقام الأوّل: في القطع الطريقيّ ٢٥٨
المقام الثاني: في القطع الموضوعيّ ٢٥٩
المقام الثالث: في الأمارات ونحوها من الحجّج الشرعيّة .. ٢٦٠
معنىٰ الدليل في اصطلاح الأصوليّين والمنطقيّين ٢٦١

المبحث الثاني
في أقسام القطع

النحو الأوّل: في القطع الموضوعيّ المأخوذ علىٰ نحو الصفتيّة ٢٦٥
النحو الثاني: من القطع الموضوعيّ المأخوذ علىٰ نحو الطريقيّة ٢٦٦
إمكان كون القطع الموضوعيّ وسطًا في الشكل الأوّل . ٢٦٨
إمكان قيام الأمارات الشرعيّة مقام القطع الطريقيّ ٢٦٨
إمكان وقوع القطع الموضوعيّ وسطًا في الشكل الأوّل ٢٦٩
في القطع المأخوذ موضوعًا من جهة موضوعه وحكمه. ٢٧٣
في مفاد نتيجة الإطلاق التقييد ٢٧٨
في توجيه اختصاص الأحكام بالعلم الحاصل من الكتاب والسنّة ٢٨٢
استطراد في أخذ القطع موضوعًا للحكم ٢٩٢
في قيام الأمارات والأصول مقام القطع ٢٩٨
المبحث الأوّل: في كون حجيّة القطع منجعلة ٢٩٨

المبحث الثاني: في تقسيم القطع إلىٰ الطريقيّ والموضوعيّ ٢٩٨
المبحث الثالث: في قيام الطرق وبعض الأصول مقام العلم بأحد أقسامه المتقدّمة ٣٠٢
مقدّمة في بيان المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض ٣٠٢
الأقوال حول قيام الأمارات والأصول مقام القطع ٣٠٥
المقدّمة الأولىٰ: في ماهيّة العلم ومراتبه ٣٠٥
المقدّمة الثانية: في الحكومة الواقعيّة والظاهريّة ٣٠٧
المقدّمة الثالثة: في كيفيّة الجعل في الأمارات ٣٠٩
العود لبيان أصل المسألة.....٣١١
في الوجوه المحتملة في حجّية الأمارة ٣١٢
مناقشة الوجوه المحتملة في حجّيّة الأمارة ٣١٦
مناقشة تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع المعلوم ٣٢٣
إشكال قيام الأمارة مقام العلم المأخوذ جزءًا للموضوع... ٣٢٩
دفع إشكال لزوم الدور في جعل الأمارة ٣٣٣
في بيان أنّ أدلّة الأمارات حاكمة أو واردة علىٰ الاستصحاب.. ٣٣٤
وجه عدم إمكان قيام الأمارات مقام القطع الصفتيّ بدليل حجّيّتها ٣٤٧
في تقريب إمكان قيام الأمارة مقام القطع المأخوذ علىٰ نحو الصفتيّة ٣٤٩
الأمر الأوّل: في انحلال القضيّة الحقيقيّة إلىٰ شرطيّة ٣٥٩
الأمر الثاني: في ترتّب الحكم علىٰ موضوعه ٣٥٩

في حال الملكيّة المحرزة بالأمارة كاليد ٣٦١
الأمر الثالث: في بيان الحكومة الواقعيّة وتواليها الفاسدة ... ٣٦٥
في قيام الظنّ المعتبر مقام بعض أقسام القطع ٣٦٦
في إمكان أخذ العلم قيدًا أو مانعًا إلىٰ متعلّقه ٣٧٤
في صور الظنّ المعتبر وغير المعتبر ٣٧٨
مناقشة دعوىٰ عدم أخذ العلم بالحكم موضوعًا لحكم آخر ٣٨١
في الظنّ وأقسامه ٣٩٠
في الظنّ المعتبر وأقسامه ٣٩١
تقسيم الظنّ إلىٰ ما يكون حجّة شرعيّة، وما لا يكون ٣٩٤
في إشكال الميرزا في الدورة السابقة ودفعه ٤٠٦

المبحث الثالث

في التجرّي

الجهة الأولىٰ: في لزوم تعلّق الخطاب بالأمر الاختياريّ ٤٠٩
في إمكان تحرير مسألة التجرّي علىٰ جهات ٤١١
في بيان وجه قبح التجرّي ٤١٣
في مقدّمات إثبات شمول الخطاب للحكم المقطوع ٤١٧
وجه عدم كون القبح الفاعليّ ملاكًا للحكم الشرعيّ ... ٤٢٠
في دعوىٰ استحقاق المتجرّي العقاب ومناقشتها ٤٢٥
في الجامع بين أقسام التجرّي ٤٣٣
في الأدلّة علىٰ حرمة التجرّي ٤٣٦
في وجه عدم صحّة التمسّك بظنّ ضيق الوقت وظنّ

الضرر ٤٣٧
وجه عدم صحّة التمسّك ببيع العنب لإثبات حرمة التجرّي ٤٤١
وجه عدم صحّة التمسّك بنيّة المعصية لإثبات حرمة التجرّي ٤٤١
تنبيهات التجري ٤٤٤
الأمر الأوّل: في جريان التجري في الأمارة والأصل ٤٤٤
الأمر الثاني: رأي صاحب الفصول في تفصيل المسألة ٤٤٨
في الجواب: علىٰ رأي صاحب الفصول ٤٤٨