الأصول

في

مباحث الألفاظ
و
الأدلة العقلية

الجزء الخامس

آية الله العظمى
السيد محمد الشيرازي

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR
32101 020999023

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

Shirazi
111

الأصول

تتمة

(مباحث الالفاظ)

و

(الادلة العقلية)

الجزء الخامس

آية الله العظمى

السيد محمد الشيرازي

(Arab)
KBL
.S548
1982
v.5

مواصفات الكتاب :

* اسم الكتاب : الاصول : ج ٥
* المؤلف : آية الله السيد محمد الشيرازي
* عدد النسخ : ٢٠٠٠ نسخة
* عام الطبع : ١٤٠٩ هجرية
* المطبعة : مطبعة الامير ـ قم
* منشورات : مكتبة الامام المهدي « عج » ـ قم
* الطبعة : الاولى
* السعر : ١٢٠ تومان

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>
32101 020999023

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين ، ولعنة الله على أعدائهم الى يوم الدين .

الغاية*

الظاهر دخول الغاية فى المغيى فى (حتى) للتبادر، دون (الى) لعدمه[1]، والاول لقوة أوضعف[2]، نحو (حتى الأنبياء[4]، وحتى المشاة[4]) ولا يلزم التأخر الزمانى، بعد ملاحظة المتكلم الامتداد فى جهة تصوره منهما[3]، وحتى فى (حتى رأسها) لوحظ الثانى[3] وان قدم فى الاكل، والعكس فيهما[4] بحاجة الى قرينة.

ومنه: يعلم وجه النظر فى قول النائينى (قدس سره) من أن الدخول ليس على الكلية فى الاول، وبعض أعلام مقرريه من الفرق بين كونه[4] حرف عطف فيدخل أو غاية فلا، اذ لا دليل على تعدد معناه[5] بل هو[5] الغاية فقط، ولذا يبشع فى الكلام لو قيل (والانبياء) هذا فى المنطوق.

أما المفهوم فقد ذهب بعض المحققين كالاخوند (قدس سره) وغيره الى الدلالة اذا كان قيداً للحكم للانسباق[8] وللخلف[8] والا لم تكن

---

* من هنا الى بحث (القطع) طبع قبلا في (المجلد الاول) طبع لبنان ـ ولم يطبع في المجلد الرابع، طبع ايران.

الغاية غاية ، وعدمها اذا كان قيداً للموضوع بل هو من قبيل مفهوم الوصف يؤتى به لاغراض متعددة (فسر من البصرة ..) وزان (يجب عليك السير هذا المقدار) فى عدم الدلالة على المفهوم . خلافاً للمشهور القائل باطلاقها للانصراف[٧] والسيد والشيخ (قدس سرهما) وأتباعهما القائلين بعدمها لعدم انحصار الفائدة فهى كالوصف ، والاقرب الاول له[٧] ، وعدم انحصار الفائدة لايقاومه[٧] ، كما أنه لم يعرف وجه التفصيل فان دليلي الحكم آت[٨] فى الموضوع أيضاً .

كلام النائينى

أما قول النائينى (قدس سره) حيث جعل ملاك المفهوم رجوع القيد[١١] الى الجملة التركيبية ، وعدم رجوعه الى المفهوم الافرادى[١١] وأداة[١٠] الغاية لم توضع لايهما[٩] ، فلادلالة . لكن حيث احتاجت[٩] الى المتعلق وهو الفعل كانت ظاهرة فيه[٩] ، الافيما دلت القرينة على دخول الغاية فى حكم المغيى حيث يتصادم[١٠] الظهوران .

ففيه:

أولا : أنه لم يعرف وجه الفرق بين الامرين .

وثانياً : ان المعيار الظهور لا الاستدلال الذى لايؤدى[١١] اليه .

وثالثاً : لايلزم تعلق الغاية بالجملة ، ففى مثل سر من البصرة ، متعلقة بالسير الذى هو غيرها .

ورابعاً : لم يعرف وجه تصادم الظهورين .

كلام الاصبهانى

ومنه : يعلم وجه النظر فى كلام الاصبهانى (قدس سره) الذى فصّل بين غاية الحكم فلها المفهوم دون غاية الموضوع ، وان تبعه بعض مقررى النائينى (قدس سره) وذلك لان حدّ الوجوب دال على انتفائه عند انتفائه ، والا لم تكن الغاية غاية دون حدّ الواجب ، فانه لايزيد على الوصف ، فان الايجاب يثبت طبيعة الوجوب وانتفائها فى ضمن فرد لايقتضى انتفائها مطلقاً فلابد من استناده الى خصوصية كالعلة المنحصرة فى الشرط والغاية فى أدواتها .

اذما ذكره فى الهيئة - وان لم تكن وجوباً كالطهارة والحلية ، فى «كل شىء طاهر وحلال حتى» - آت فى المادة ، ولذا يرى العرف التصادم بين (الى المرافق) وبين (اغسل العضد) لوقاله المولى .

الاستثناء

الظاهر ان الاستثناء من المنطوق ، فهو مشتمل على قضيتين متعاكستين سلباً وايجاباً ، وتسمية الثانية مفهوماً ، بالاعتبار ، وعلى أى حال ، فالانسباق - لولم نقل بالوضع - دليل عليه خلافاً لابى حنيفة من عدم الافادة ، واستدل له بأنه من تضييق الموضوع ، كالوصف ، وبـ: لاصلاة الا بطهور ، اذ ربما لاتكون معه لفقد جزء أوشرط أوما

أشبه، ولمن فصل بين تقييد الموضوع فلادلالة،والحكم ففيه الدلالة، لدليله الاول .

ويرد :

على الاول : عدمه لوضوح الفرق بين الوصف والاستثناء .

ومنه : يعرف الجواب عن التفصيل ، ولذا لايرون فرقاً بين (القوم الا زيداً جاءوا ، وجاءوا الا زيداً) .

وعلى الثانى:أن معناه فيما تكون جامعة للاجزاء ونحوها صلاة بالطهارة لامع بدونها .

ثم الاستثناء يكون لنفى الامكان،والوجود ،والصحة ،والكمال وفى الكل نفى واثبات فى طرفيه .

كلمة التوحيد

وربما أشكل على منكر دلالته على الحصر بقبول النبى(صلى الله عليه وآله وسلم) اسلام من قال الكلمة ، مع أنه على تقدير عدمها، يكون من قبيل (اللهاله) لكن له أن يجيب بأن الجزئى لايكون كاسباً ولامكتسباً.

وفى الكلمة أثيرت شبهة بأنه ان كان الخبر (موجود) فلادلالة لها على عدم الامكان وان كان (ممكن) فلادلالة على عدم الوجود مع وضوح عدم التوحيد المطلوب الا بنفيها عما عداه .

وأجيب بأن الدلالة من باب التعبد، كما قاله بعض، أو بالقرينة كما عن آخر، أو المحذوف خبران، كالرمان حلو حامض، أو أن الخبر وان كان واحداً الا أن التلازم فى الواجب بين الامكان بالمعنى العام والوجود يعطى السلبين والايجابين.

وأجاب النائينى (قدس سره) بعدم الحاجة الى الخبر فكلمة (لا) تدل على عدم تقرر مدخولها فى الوعاء المناسب فالمنفى هو التقرر مطلقاً ولو فى مرحلة الامكان.

والاخوند (قدس سره) بأن الاله بمعنى واجب الوجود فنفى الوجود عن جميع أفراده الا الله يدل على نفى الامكان.

والبروجردى (قدس سره) بأن الجاهليين كانوا مشركين فى العبادة لا أصل الالوهية، فكلمة الاخلاص وردت لردعهم.

والاصبهانى (قدس سره) بأن الاله بمعنى المعبود ـ من اله بمعنى عبد ـ وليس المراد الفعلية بل بمعنى مستحق العبادة الراجع الى نفس الذات.

الاشكال على الاجوبة

ولا يخفى ما فى غير جواب النائيني (قدس سره) لوضوح أن لا تعبد، ولا مجازية، ولا خبران، ولا الفهم من باب التلازم، اذ كل ذلك خلاف الظاهر من اللفظ، كما أن تفسير الاله بواجب الوجود

غير ظاهر ، مع ما فى تسميته سبحانه به ، أو بالعلة ، أو ما أشبه ، لانه خلاف توقيفية الاسماء ، والاّ صح اطلاق المضل والزارع والمعلم والماكر والكائد عليه، لوجود موادها فى القرآن الحكيم .

كما أن المشركين كانوا دهرية ، مضافاً الى قبول اسلام الوثنى والمثلث ـ كالمجوسى والمسيحى ـ بهذه الكلمة ، والاله ـ وان سلّم أنه من اله، لا (وله) بعد تحوله الى (الله) صار علماً ، مضافاً الى أن تفسيره بمعنى مستحق العبادة غير ظاهر .

هل للاستثناء مفهوم ؟

الظاهر أن الاستثناء بالمنطوق حاله حال العطف ، أما احتمال أنه مفهوم لانه لازم خصوصية الحكم فى جانب المستثنى منه التى دلت عليها الجملة الاستثنائية ـ كما فى الكفاية ـ فبعيد، فهما دالان ومدلولان من قبيل (ألف سنة ..) فاحتمال المجازية فيه كاحتمالها فيه خلاف الظاهر .

ومن الواضح تخالف طرفيه فى الايجاب والسلب ، وان الاول أعم من الثانى ، سواء كان من قبيل المشاع أو الكلى ولو فى المعين، أو المردد كقوله : طلقت احدى زوجاتى الا هنداً .

أما فى الصدق والكذب ، فقد يتفقان فيهما وقد يختلفان ، وفى الجهة مختلفان مثل كل متصور ممكن الا البارى وشريكه ،

هذا كله فى المتصل أما المنقطع فحاله حال (بل) .

وانما لحصر مابعده فيما بعده، ولذا كان فرق بين (مالنا الا اتباع أحمد) و(ما اتباع أحمد الا لنا) وذلك للتنصيص والتبادر، وهما دليل تحقق ركنى الحصر ـ العلة المنحصرة وانتفاء سنخ الحكم ـ أما انتفاء جزئى الحكم فواضح فى كل مقام لفقده بفقد موضوعه ـ .

والاشكال :

على الاول : بأنهم ليسوا بأهل خبرة ، لانهم من يخلط بين العلم والحدس ، كالمقوم ، لامن يستند الى الاول فقط كالرياضى ، أو الثانى كذلك كالقافة . وعلى الثانى : بما فى التقريرات لعدم العلم بما هو مرادف لها فى عرفها بعد اختلاف موارد استعمالها .

غير ظاهر

اذ كل الثلاثة من أهل الخبرة بدليل العرف ، وبالاضافة الى أنا من أهل اللغة ونرى التبادر، ان الانسباق الى أذهانهم ـ كما نشاهد ـ سبيل ، كما قاله الاخوند (قدس سره) .

ومما تقدم يعرف الكلام فى (بل) (ما والا) .

قد عد بعضهم بل من أداة الحصر ، فله المفهوم ، اذ هو للاضراب ـ ومعناه ضرب المضرب عنه الى المضرب اليه ، ولذا جىء بباب الافعال ، بينما الضرب خال عن الثانى ـ .

وفيه : أنه اما لنقل الحكم في الغلط وفي قصد السكوت عن الاول ، وفي قصد(١) الترقي أو التنزل ، واما لاثبات ضده في النفي والايجاب ، وفي أيهما ، فاللازم القرينة في مقام الاثبات للمراد ، نعم اذا ثبت الغلط أو تبديل الحكم دل عليه.

تقديم ماحقه التأخير

قالوا: بانه يفيده كاياك نعبداذ لايكون ذلك الا لنكتة وليست الا الحصر. وفيه ان بذلك لايتم ركنا المفهوم من حصر العلة ونفي السنخ، وكونها ذلك أول الكلام ، لامكان التفنن وهو باب في البلاغة ، ولذا لم يفده: نصر عمرواً زيد ، واياك افاده بالقرينة، فلا اطراد .

تعريف المسند اليه باللام

قال بعضهم : بأن تعريف المسند اليه باللام يفيده ، ومثلوا بـ: الحمد لله ، بدليل التبادر ، وبأن اللام للجنس أو للاستغراق ، وكلاهما يفيده للارسال في الاول ، وشمول كل الافراد في الثاني ، ولان الجمع بين اللام وكون الحمد ظاهر في الذاتي، وهو لايتخلف يعطيه .

---

(١) حبيبي شمس بل قمر، النفي والايجاب كماقام زيد بل عمرو، والايجابان كقد أفلح من تزكى .. بل تؤثرون .

وفيه : عدم التبادر ، والحمد لله عرف من الخارج، ولما كان بين المسندين عموم وخصوص متعاكس أوتساو أو من وجه لم ينفع الجنس والاستغراق مضافاً الى أن اللام للاشارة والاشياء الاخر تعرف بالقرينة . والحمل ظاهر في الشائع ، نعم لو قامت القرينة على التساوى أو ماأشبه أفاده .

اللقب

واللقب لامفهوم له ، وان استدل له بانتفاء شخص الحكم ، وبأن الذكر لنكتة وليست الا المفهوم وبالتعريض ، اذ قد عرفت أن المفهوم انتفاء سنخه ، والنكتة بيان مراده ، وليس كل لقب للتعريض فهو استدلال بالاخص . نعم اذا كان نحو بشرط أو بوصف أو في هذه الصورة والحالة وماأشبه ذلك كالاستثناء فعلا(١) والغاية اسماً كان لكل حكم ما ذكرناه في مبحثه ، ولا يبعد المفهوم في الثانيين فهما من القرائن .

العدد

وفهم عدم الاقل في العدد منطوق، وكذلك حال الاكثر، اذا لم يكن للتحديد بالنظر اليه فقط ، أما الاستدلال بـ: (ان تستغفر) فالظاهر

(١) أي جاء بفعل الاستثناء مثل استثنى ، أو جاء بلفظ الغاية فقال غاية الصوم الليل .

أنه موضوع ، كما يدل عليه طرفاه[١] ، ولذا[٢] (١) لامفهوم للخصال الواردة في كثير من أبواب المستحبات ونحوها ، فلا تنافي بينها وبين ما دل على ترتيب الاثر على خصلة أخرى .

(١) لانه ليس تحديداً في طرف الاكثر .

العام والخاص

العام ، يشمل كل فرد فرد بما هو فرد، بخلاف المطلق الذى يكون الشمول فيه بواسطة وضعه للطبيعة ، فالجامع بينهما العموم والفارق ما ذكر وان كان كلاهما بحاجة الى الوضع ومقدمات الحكمة .

ومنه : يعرف أن جعله اياهما ، كما فى (الكاظمى) كقول بعض الاعلام : بأنه لاجامع بينهما حتى نلتمس الفارق، غير ظاهر .

أما تعريف الاخوند (قدس سره) بأنه شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، فالظاهر أنه يشمل المطلق أيضاً .

نعم لا يرد عليه اشكال البروجردى (قدس سره) بأن العموم ليس من صفة المفهوم، وانه غير جامع لعدم شموله مثل العلماء، لانه لا ينطبق على فرد فرد، اذ هو من صفة المعنى وليس مثل الجهر والاخفات من صفة اللفظ فاتصافه به من باب الوصف بحال المتعلق

وحيث كان كذلك ارتفع الثاني .

اقسامه

وهو مجموعي وبدلي وشمولي تعرف بالقرائن وان اتحد(١) اللفظ ، فما في هامش الكفاية من تسليم اختلاف ألفاظها غير ظاهر.

وبذلك ظهر ان الاختلاف باللحاظ لا بكيفية تعلق الاحكام كما قاله الاخوند (قدس سره) ولذا اشكل عليه الاصبهاني (قدس سره) باستحالة اختلاف المتقدم بالطبع من ناحية متأخرة ، ولا بما ذكره العراقي (قدس سره) من الفرق بين الطرفين والوسط ، لانه قبال الاستيعاب بنحو العرضية من غير حاجة الى الخارج .

اذ يرد :

على أوله : ما ورد على استاذه .

وعلى ثانيه: ان البدلي كغيره وحدة مفهومية وكثرة ذاتية، وبذلك ظهر وجه النظر فيما ذكره النائيني (قدس سره) من أن: تسمية البدلي بالعام مسامحة لعدم تعلق الحكم الا بواحد وانما العمومية في البدلية .

---

(١) قد يقول جئني بأية سيارة مريداً الكل المجموعي لانه يريد تشخيص المصطدمة منها ، أو الشمولي لنقل ضيوفه ، فله طاعات ومعاصي ، أو البدلي لانه يريد السفر بواحدة منها .

الاصل

الاصل فى العموم الاستيعاب لانه مرآة الافراد المتكثرة، وكل من المجموعية والبدلية قيد زائد، نعم لا أصل بالنسبة اليهما لتساويهما فى التقيد، واذا وصلت النوبة الى الاصل العملى فالاخير هو مقتضاه فى الشك الثلاثى والثنائى الا فى الاولين فمقتضاه ثانيهما.

للعام لفظ

للعام بكل من معناه اللغوى والاصطلاحى لفظ.

أما الخاص فليس له الا الاول، وهذا مراد الاخوند (قدس سره) لوضوح انه لا لفظ خاص به ولا مشترك على الثانى.

وانكار الوضع للاول لان ارادة الخصوص متيقنة ولو فى ضمنه بخلافه ولاشتهار (ما من عام الا وقد خص) فجعل الاكثر مجازاً خلاف غرض الوضع، ليس الا شبهة فى قبال البديهة، على أن الاول فى مقام الشك والثانى على خلاف مطلوبهم(١) أدل، مضافاً الى كون الفهم بدالّين يمنع المجازية على أنه لم يعرف وجه كونه خلافه.

---

(١) حيث (ما من عام) يعطي انه الاصل.

القضية الحقيقية والخارجية

ثم ان النائيني (قدس سره) أدخل مسألة القضايا الخارجية والحقيقية في المقام ، ولاجل أن الموضوع في الثانية الافراد بخلاف الاولى حيث هو نفس الطبيعة لايكون التخصيص في الاولى الا افرادياً بخلاف الثانية ، حيث هو فيها غالباً عنوانياً ، قال : بل لم نجد في قضايا الشريعة تخصيص الفرد الا عند من أقر عند أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) باللواط .

وفيه : ضعف الحكم والمثال ، اذ يكثر تخصيص الخارجية بالعناوين ، كما يتعدد في الشريعة بالفرد كاختصاصات النبي والزهراء (١) والحجة عليهم الصلاة والسلام ، وكتكبيره (صلى الله عليه وآله وسلم) على حمزة ، وحصره الاجتماعي على الثلاثة الذين خلّفوا - ان لم نقل كان نوع تعزير - الى غير ذلك .

---

(١) لايتزوج علي (عليه السلام) ما دامت في الحياة ، ويحكم الحجة (عليه الصلاة والسلام) بالواقع الى غير ذلك .

بين العام وأسماء العدد

واذا كان من الواضح أن أسامي الاعداد ليست من العام ، فقد ذكر الاخوند (قدس سره) في الفرق بينهما صلوح الانطباق بمفهومه على كل واحد ، وليس كذلك الاعداد .

لا يقال : ليس كذلك الجمع المحلى .

لانه يقال : يراد به الجنس .

والاصبهاني (قدس سره) : وحدة المفهوم بينهما (١) في العام دونها ، فالواحد ليس مادة لفظ العشرة ، بخلافهما .

والعراقي (قدس سره) : انها اسم للكم المنفصل دونه (٢) الذي هو اسم الطبيعة .

---

(١) العام وافراده .

(٢) فاسامي الاعداد اسم للعرض (الكم) بخلاف العام الذي هو اسم للمعروض الذي هو نفس الذات ، وان كان من جهة وضعها (كالعالم) والعلماء .

وبعضهم : انها أسامى للمركب ، كزيد المركب من الاجزاء بخلافه فانه لذى الجزئيات .

وربما يقال: بأنه ما يقبل الانطباق على كل فرد وليست كذلك .

والظاهر ان كل جواب لاحظ جانباً من الفرق ، وعلى أى يعرف منها حال التثنية والجمع فتأمل .

كل

لااشكال فى أن كل للعموم ، لكن المشهور أنه لاستيعاب ما ينطبق عليه مدخوله ، والاخوند والنائينى (قدس سرهما) وبعضاً آخر لاستيعاب ما يراد منه ، والاقرب الاول ، للظهور ، وصحة العقوبة على عدم تنفيذ الأمر فى ماشك فيه ، ولم تكن مقدمات الاطلاق. والاستدلال للثانى: بأنه يدل على العموم فى الجملة ، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول والا لزم الخلف من تبعية سعتها لسعة المدخول وضيقه أو لزوم التجوز فيها ان كان مدخولها مقيداً، غير ظاهر ، اذ الدليل(١) لا يناسب الادعاء .

أما(٢) الاشكال عليه بلزوم لغوية وضع الكل بعد الاحتياج اليها

---

(١) فان كل للاستيعاب سواء قيد مدخوله أم لا، لا انه للاستيعاب المطلق حتى ينافيه تقييد مدخوله ويكون دليلا على كونه في الجملة .

(٢) الثالث للاصبهاني (قدس سره) .

وعدم الصراحة فى العموم لان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين حيث العموم مستند اليه اليها وهى غير صريحة ، ودخول المماثل على المماثل لافادتهما الاستيعاب ، فغير ظاهر ، اذا الفائدة فى صورتها التأكيد وفى غيرها التأسيس .

ومنه : يعلم وجه الصراحة وعدم دخول المماثل .

وربما اشكل على الثالث باختلاف مكانيهما(١) وبالنقض بمثل (كل العلماء) لكن المدخول واحد والارادة لاشأن لها فى الظهور(٢) والنقض لايزيد الامر الا اعضالا .

الجمع المحلى باللام

لا اشكال فى دلالة الجمع المحلى باللام على العموم ، للتبادر وصحة الاستثناء وغيرهما ، وهل هو بالوضع ، كما قال بعض ، أو لان اللام معرِّف ولا معرف الا أقصى المراتب ، اذ الدنيا منها مفادة بنفسه ، والاواسط لا تعين لها ، هذا بضميمة ان المفيد له :ـ

اما المادة ، أو الهيئة ، أو اضافته اليها . والاولان غير تام ، فلم يبق الا الثالث ، وانما جعلناها دالة دونه ، لانه ليس الا للاشارة

---

(١) فمكان العموم المراد ، ومكان الاطلاق ما يصح الانطباق عليه .

(٢) الذي يفيده (كل) .

ويؤيده دلالة الجمع المضاف أيضاً على كل محتمل(١).

أما الاستدلال لعدم الوضع بأنه لو كانت الدلالة مستندة اليه لزم المجازية فى العهدين الذكرى والخارجى، ففيه : بالاضافة الى منع(٢) اللازم تسليم الملزوم لوضوح انه بالعناية(٣).

المفرد المحلى

لايبعد دلالة المفرد الذى جعل مرآة الطبيعة على العموم، لانها سارية، وحيث ان اللام للاشارة اليها دل عليه، وبهذا تبين عدم الاحتياج الى مقدمات الحكمة كما لم يحتج (كل) و(الجمع المحلى) اليها، فان الظهور حجة الا ما خرج، فالاهمال بحاجة اليها.

ومنه : يعلم وجه النظر فى قول الاصبهانى (قدس سره) حيث لم يثبت دلالة اللام على الاستغراق فلا دلالة لهما على العموم الا بمقدمات الحكمة.

اذ :

أولا : لا تلازم بين عدم دلالته وبين عدم الدلالة.

وثانياً : ما عرفت.

---

(١) جواب هل.

(٢) لامكان الاشتراك.

(٣) ولذا نرى انه لولا القرينة لم يدل عليها.

ولعل نكتة الجمع افادة وحدة الامرة فى متعلق الانشاء و الاخبار مما ينبغى أن يكون له الوحدة فيهما ، ولا تتوفر هذه فى المفرد وان كانت النتيجة واحدة فيهما .

النكرة فى سياق النفى

النكرة فى سياق النفى ظاهر فى العموم، ولا حاجة الى ما استدلوا له بأن انتفاء الطبيعة لا يكون الا بانتفاء جميع أفرادها، بخلاف ايجادها فى مورد الاثبات حيث يتحقق بايجاد فرد.

والا لورد عليه ما ذكره الاصبهانى (قدس سره) من عدم تقابل الثبوت والنفى لملاحظة الطبيعة فى الاول مهملة، وفى الثانى مرسلة ونقيض كل وجود عدمه البديل له، ولا بدلية الا بملاحظتهما الى شىء واحد.

والظاهر أن الجحد والنهى والاستفهام مثل النفى، كما أن الاثبات أيضاً فيه عموم، فلا خصوصية له، منتهى الامر ان عمومه بدلى، مضافاً الى أن المعرفة(١) كذلك.

ولا حاجة الى مقدمات الحكمة فى الارسال بعد الظهور

---

(١) فلا فرق بين لاتكرم فاسقاً، أو لا تكرم الفاسق.

فاحتمال أن المنفى الطبيعة .

- أما هل انها مطلقة أم لا فمن شأنها ، بل ربما نسب ذلك الى الاخوند (قدس سره) مع أن كلامه فى الكفاية بخلافه - غير وجيه .

وربما توهم أن العموم فى النفى فى الموضوع، ولذا ذكروا بأن الحنث يقع بأول مرة لوحدة الحكم، بخلاف الاثبات، فعمومه فى الحكم . وفيه : أن تعدده يوجب تعدده ، وخلافه كما فى النذر بالقرينة .

فى تخصيص العام

العام حجة فى مشكوك الخروج بالتخصيص ، لانه كان داخلا ولم يعلم خروجه ، أما من قال بعدم الحجية بأنه مجاز فى الباقى وهو متعدد ، فحمله على تمام الباقى من غير معيّن .

وأجاب عنه بعض : بأنه أقربه ، فان أرادوا كيفاً من جهة الانس تم كالانس بالشجاعة فى أسد ، وان أرادوا الكم ، ففيه ما فى الكفاية من أن الاعتبار فيه ليس به .

والتقريرات : أنه على تقدير المجازية القرينة للاخراج فمشكوكه باق على ما كان لوجود المقتضى وانتفاء المانع .

وأورد : عليه الاخوند (قدس سره) بالاشكال فيه ، لان دلالته على كل فرد كان يتبع دلالته على العموم ، فاذا لم يستعمل فيه عاد المحذور .

وفيه : ان المجازية تقدر بقدرها وماعداه خارج عنه واليه أشار

العراقى (قدس سره) بـأن القرينة تكسر صـولة الظهور بالنسبة الى المرتبة العالية لا مطلقاً .

والاصبهانى (قدس سره) بارادتـه الـدلالات التضمنية بالنسبة الى أفراده فانها غير منوطة ولا مربوطة بغيرها .

والاخوند (قدس سره) بمـنع المجازية ، لان الارادة الجدية التى هى محور الطاعة والمعصية هى المرفوعة المكشوفة بالتخصيص لا الظهور الذى هو محور الحقيقة والمجاز هذا فى المنفصل .

أما فى المتصل فلا تخصيص أصلا لان أدوات العموم استعملت فى ضيق الدائرة ، لأنها(١) ضيقت .

وفيه : انه لا شك فى التخصيص فيه فانه لولاه كان عاماً .

والقول بأنه لـم ينعقد الظهور فيه يراد بـه الظهور المأخوذ به فى قبال المنفصل لا أصله ، والوجه أنه لا يعد من الانكار بعد الاقرار بخلاف المنفصل .

قول البروجردى

أما جعل البروجردى (قدس سره) اياه فى قبال الحقيقة والمجاز فهو قسم ثالث ، حيث أنهما بعد اشتراكهما فى استعمال اللفظ فى نفس ما وضع له ، وهو اللطيفة فى المجاز حيث اضافة ادعاء فردية

(١) فهو من قبيل ضيق فم الركية .

الشجاع للاسد ، والا لـم تكن فى جعل اسمه أسداً ، ففى الاول الاستعمال بقصد الجد بخلاف الثانى الذى جعل معبراً اليه ، ففى جميع المجازات ما جعله السكاكى فى خصوص الاستعارة .

ففى الاستعمالات الحقيقية يراد القاء المعنى فى الذهن ، وفى المجازية انتقاله منه الى آخر ، وفى العام المخصص بقاء بعضه فيه وخروج بعضه منه فهو متوسط بينهما ، فلا يخفى ما فيه ، اذ هو تعدٍ عن الحقيقة أيضاً ، والا كان كثير من المجازات ، كالرقبة والعين كذلك(١).

(١) لاشتمال كل منها على بعض الحقيقة ، فكل واحد منها يشمل العين والرقبة وسائر الجسد .

العام المخصص بالمجمل

حيث أن بناء العقلاء على العمل بالظاهر الا فى القدر الظاهر قرينيته ـ على مبنى النائينى (قدس سره) فى ارتفاع الحجية ، أو الاظهرية والاقوائية على مبنى الاخوند (قدس سره) وان كان فيه انه ليس شيئاً غير القرينية ـ لا المحتمل ، فاذا قال العام وخصصه بالمجمل متصلا أو منفصلا لفظاً أو لباً ـ فانه تخصيص من المولى كشفه اللب ـ مفهوماً أو مصداقاً ، سقطت حجيته فى الاكثر والمتباينين

ومن الواضح: أن ذلك فيما لم ينقح بأصل موضوعى أو عقلائى كما قاله الفقيه الهمدانى (قدس سره) فى مشكوكة القرشية ، خلافاً للكفاية حيث جعله أصالة عدم الانتساب وان سقوطها بالنسبة الى خصوص المتباينين لا المردد بينهما لنفى الثالث كما نبه عليه الرسائل .

ومما تقدم ظهر وجه النظر فى فرقهم بين المتصل والمنفصل

بما قرره النائيني (قدس سره) .

بأن الاول : يمنع انعقاد ظهور العام الا في الخاص .

أما الثاني : فلا يرفع ظهوره وانما حجيته ، اذ هما متلازمان عندهم ولا ينفع بعد عدمها ، أما احتمال سقوط الظهور أيضاً ففيه: استحالة الانقلاب عنه بعد استقراره كما قاله الاصبهاني (قدس سره) وفي جعل اللبي كالمنفصل مطلقاً ، كما قاله البعض ، أو في الجملة كما قاله الاخوند (قدس سره) وان استدل له الحكيم (قدس سره) بأن في اللفظي يلقى الى العبد حجتان بخلاف اللبي ذي الحجة الواحدة لان المخصص فيه لما كان علماً كان من العقل لا من السيد .

وفي عدم التمسك به في مصداقية المنفصل لان كل ما هو فرد له واقعاً لم تتعلق به الارادة الجدية وان كان مشمولا له استعمالا، لوضوح أن كونه صغرى لكبراه لا يزاحمه كبرى المنفصل، والمفروض عدم العلم بكونه صغراه، ولذا قال الشيخ (قدس سره) - في وجه اجراء البراءة في الشبهات الموضوعية - : لا تشرب الخمر لا تكون حجة الا عند من ثبت عنده الكبرى والصغرى ، فان صرف احداهما لا يحتج به بدون الانضمام الى الاخرى .

التقييد كالتخصيص

ولا فرق بين التقييد والتخصيص فيما ذكرناه، وان فصل العراقي

(قدس سره) بينهما ، لان الثانى انما هو مجرد اخراج بعض الافراد أوالاصناف فهو بمنزلة انعدام بعضهما ونحوه ، فان ذلك لا يوجب تعنون الافراد الباقية بعنوان ايجابى أوسلبى ، بخلاف الاول لتعنون موضوع الحكم بأحدهما .

اذ فيه: أنه ليس المعيار بالتقييد والتخصيص الاصطلاحيين بل هو رؤية العرف الاخراج ولو فى الاول أو التقييد ولو فى الثانى .

استكشاف الفردية

وبعد وضوح استكشاف الفردية بالاستصحاب ، سواء بالنسبة الى العام أوالمخصص، ولو العدم الازلى عندالقائل به ، لاتستكشف بالنذر ونحوه ، والاستدلال له بايجابهما الملازم للصحة مؤيداً بنذر الاحرام والصيام، غير ظاهر بعدلزوم أن يكون متعلق الاول راجحاً والثانى غير معصية ، والمفروض الشك فيهما ، فلو صحت بهما دار ، من غير فرق بين أن يراد الوفاء بالنذر ، فيما لو نذر وضوءاً أو الصلاة ونحوها به .

نعم اذا كان العنوان الثانوى من قبيل ما يرد على الاقتضائى اخرج المشكوك الفردية عن العام فيدخل فى مقابله من دون أن يكون من التمسك بالعام فى المفهومية أو المصداقية ، وحيث يقع التقابل

بينه وبين الاولى يكون التكليف أحد الخمسة(١).

أماالمؤيد ففيه: ماذكره الاخوند(قدس سره)من أحدالاجوبة الثلاثة، واشكال البروجردى(قدس سره)عليه بورود ايرادات باب التعبدى والتوصلى عليه مع أنه سلمها هناك، غيرظاهر ، لانهاعبادة ذاتاً ويكفى فى مثله تعلق النذر اذا خلى عن المانع .

ومنه : يعلم الجواب عنأنه ان قصدهما مع القربة فلاقربة قبل النذر ، وانقصدهما بدونها فلامشروعية لهمابدونها ولو بعدم النذر ولذا قال الاصبهانى(قدس سره) فى لزوم تعلق النذر بالراجح فعلا وجوباً أو ندباً لا دليل عليه ، بل اللازم أن يكون العمل قابلا لان يكون لله وهو بذاته قابل.

---

(١) فاذا كان الضرر قليلا جداً قدم الاولى،وان كان كثيراً قدم الثانوي وان تساويا فالاباحة ، وان كانا لابحد منع النقيض فالاستحباب والكراهة .

الدوران بين التخصيص والتخصص

لو علم بعدم محكومية فرد بأحكام العام لكنه شك فى خروجه موضوعاً أو تخصيصاً لم يحكم بالاول، لعدم أصل عقلائى أو شرعى على ذلك، فلا يترتب عليه أحكام ذلك الموضوع - كما ذكره الاخوند (قدس سره) وغيره - نعم اذا كان لكل من الامرين أحكام فالمتبع حينئذ أحكام العلم الاجمالى.

أما اذا تردد زيد الخاص بين فردين عالم وجاهل فهل العام يكون دليلا على أنه الثانى لان دليله كقيام البينة موجب لانحلال العلم الاجمالى - كما اختاره النائينى (قدس سره) -.

أولا، لان دليله لا يكون ناظراً الى خصوص فرد، فلا يكون مثلها ويبقى الخاص على اجماله الموجب للسراية الى العام - كما قاله آخر - أو يفصل بين ما اذا كان حكم الخاص ترخيصياً (١) فاللازم

---

(١) لا يجب اكرام زيد.

العمل بالعام لانه حجة مالم ينهض فى قباله حجة أقوى ، والمفروض عدمه لاجمال الفرد المردد ويكون الخاص مصروفاً الى الجاهل بخلاف ما اذا كان حكمه الزامياً فيعمل بالعام فى العالم ، ولاينحل العلم الاجمالى فى الجاهل لان العام لا يتكفل لنفى فردية شىء أو اثبات حكم آخر ـ كما قاله البروجردى (قدس سره) ـ ؟ الظاهر الثانى لوضوح أن البينة على الخاص ليست كالعام بالنسبة اليه ، ولم يعرف وجه للتفصيل بين الترخيص والالزام ، فان لازم فردية العالم للعام كون الجاهل محكوماً بحكم آخر ايهما كان .

ثم كلما حصل اجمال فى العام أو الخاص فالمرجع الاصول العملية ، اما احتمال القرعة ، لانه من المشكل ، فلا لعدم جريانها فى الاحكام ، بل فى الموضوعات فى الجملة .

اليد الامانية والعدوانية

ليس من التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية ما اذا اختلف صاحبا المال واليد فى العدوان والاستيمان حيث نحكم بالاول وذلك لاصالة عدم الثانى مما يرفع موضوع الشبهة ، ولذا حكم المشهور باحتياج ذى اليد الى البينة ، بالاضافة الى الروايات فى المسألة ؛ فالقول بأن مقتضى القاعدة تقديم مدعى الامانة لاصالة عدم الضمان ، والتصدى لتصحيح فتوى المشهور بعموم على اليد

محل نظر .

ومنه : يعلم وجه النظر فى قول البروجردى (قدس سره) بأن عمومه مخصص باليد الامينة ، فالتمسك به فى اليد المشكوك فيها تمسك بالعام فى الشبهة المصداقية .

الفحص عن المخصص

اختفاء القرائن المتصلة والمنفصلة المكتنفة بالكلام ، كلامية كانت أو ظرفية للبعداء عن المشافهة ونحوهم ، بالاضافة الى تأخير المجيء بها في تشريع القوانين - عند كافة العقلاء - لمصلحة التدرج يوجبان الفحص عن المخصص والمقيد وسائر القرائن المصادمة للظاهر ، وليست تلك في الامور الشخصية للمشافهين ومن اليهم ولذا كانوا يعملون بدون انتظار .

أما الوجوه الاخر المذكورة ، مثل عدم حصول الظن بالمراد الا بعد الفحص ، كما حكاه الوافية ، وعدم حجية أصالة العموم لغير المشافه ومن اليه ، كما في القوانين ، ولوجود مخصصات توجب العلم الاجمالي ، كما قاله جمع ، وكون العام في معرض التخصيص كما في الكفاية ، وبمثل «هلا تعلمت» وغيره من أدلة التفقه ، كما قاله العراقي (قدس سره) فيرد عليها النقض أو الاشكال .

والبروجردى (قدس سره) بعد أن استفسر عن مراد الاخوند (قدس سره) بالعرضية ، وانها لاتستقيم على ارادة العلم الاجمالى لبقاء لزوم الفحص وان انحل ولا على ارادة اعتماد المولى على المخصص المنفصل ، والالزم جواز عدم عمل العبد عند سماع العام معتذراً باحتمال طرو التخصيص ، جعل الوجه حكم العقل بوجوب التعلم عن حدود الاحكام فى غير الاحكام الشخصية وغير ما كان العمل به على فرض حصول العلم .

وفيه : ان الاخوند (قدس سره) أيضاً استدل بذلك على أنه يرد عليه : ان فى الشخصية أيضاً يعمل بالقرائن المكتنفة بالكلام التى يفحص عنها البعيد لاختفائها .

وقدظهر بذلك قدر الفحص من الخروج عن العرضية أوانحلال العلم أوحصول الظن حسب الايجاب ولولم يفحص وعمل عوقب بمخالفة الواقع على تقدير المصادفة الاقتضائية ، والا كان تجرّياً .

ولا فرق فى لزومه بين كل محتملات المدخلية من المتصل والمنفصل وقرائن المجاز وغيرها بعدوقوع كل ذلك فى كلام الموالى ولم يأت الكفاية بمقنع لتخصيصه بالاول .

كما لافرق فيه بين المقام والاصول العملية لان الاحتياج الى أصالة التطابق بين الارادتين المحتاجة اليه كقبح العقاب ـ مثلا ـ

المحتاج اليه، فقول الاخوند (قدس سره) انه هنا عما يزاحم الحجة بخلافه هناك ، فانه بدونه لاحجة ، منظور فيه .

خطابات المشافهة

لافرق[3] في محل[1] البحث بين الخطاب والحكم بدونه، نعم لاتوجيه في الثاني فيا أيها الناس، ومن الناس من يجادل، كلاهما في هذه[1] الجهة واحدة، نعم لا[2] اشارة في الثاني، ومجرده[2] لايوجبه[3]، ففرق النائيني (قدس سره) تبعاً للشيخ (قدس سره) غير ظاهر.

والبحث عن الجهة العقلية واللفظية، وانما حرر في مباحث الالفاظ من جهة بيان أن الالفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب يعم الغائب والمعدوم أم لا؟ والظاهر الاول، كما أنه يمكن خطابهم عقلا بمعنى الاشارة بفرضهم فتكون الاضافة اليهم، فلا يقال أنها تحتاج الى طرفين ولا طرف، فهو مثل قوله: (أن يقول له كن) حيث لا يعقل التوجيه الى العدم المطلق، فاللازم أن يفرض انشائه سبحانه أولا شيئاً يريد كونه ثم يخاطبه، فهو في مقام تقرره أولاً من نحو: تصورنا ذهناً صورة ثم انشائها خارجاً.

أما مسألة تعلق التكليف بالمعدوم فهو ممكن انشاءاً مطلقاً أو مقيداً بوقت وجوده بعثاً أو زجراً، ومحال عقلائى(١) بلا تقييد لاستحالة الانبعاث والانزجار، ولا يعقل البعث والزجر اذا استحالا كاستحالة الكسر اذا استحال الانكسار.

القضايا الحقيقية والخارجية

ثم انه لا كلام فى الاحكام الشخصية كقيام زيد، وأما غيرها فربما تكون شخصية ماضياً(٢) أو مستقبلاً أو حالا، وربما تكون حقيقية وهى الشاملة للمعدومة فى ظرف وجودها، لا مقيداً به، أو منزلا منزلة الموجود، أو الافراد الذهنية، بله المعدومة، لوضوح أنه لاتقيد فى موضوع الحكم، ولاوجه للتنزيل، والحكم ليس للافراد الذهنية والمعدوم كالعدم لاتحقق لهما فكيف يكون لهما أفراد.

ومنه: ظهران قولهم بالحقيقية من باب المثال، والا فالخارجية المستقبلية كذلك، بل وكذلك شخصيها اذا تعلق بها حكم، وحال الاخبار عن الماضى أو المستقبل حال الحقيقية فى ارادة ظرف

---

(١) لانه سفه بعد استحالة الانزجار والانبعاث عقلا، فهو كما اذا قال المولى (طر) حيث ان كون الطيران محالا يوجب عدم امر المولى لانه سفهائي حينئذ.

(٢) مثل: «ادخلوا آل فرعون أشد العذاب»، و«يبايعون الحجة (عليه السلام) أصحابه الخاصون أولاً»، و«نفّذوا جيش أسامة».

الوجود .

ثمرة المسألة

والظاهر ان ثمرة المسألة علمية لعدم استقامة ما ذكر لها منها وعدم وجود غيره ، فربما ذكر انها حجية الظواهر لنا على العموم لا على الاختصاص ، بناء على ما اختاره القوانين ، خلافاً للمشهور من عدم حجيتها الالمن قصد افهامه ومع عدمها يلزم التماس الدليل لتسرية الاحكام الينا .

وفيه : ان المحقّق في موضعه الحجية المطلقة .

ثم هل المسألة المتقدمة على اختيار القوانين تبنى عليه . كما ذكر أنها الاحتياج في التسرية الى قاعدة الاشتراك على عدم الشمول وهي لاتجري الا مع اتحاد الصنف فلو احتملنا اختصاص الحكم بالمشافهين لما أمكننا التسرية ، أما على الشمول فلاحاجة اليها ـ كذا ذكره النائيني (قدس سره) تبعاً لغيره ـ .

وفيه : أنه لو احتيج اليه فيها احتيج اليه في الشمول لنا على العموم لانا(١) لانعلم هل الخطاب الشامل للمعدوم شملنا أم لا ؟

(١) فاذا كان في مجلس الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) الرجال فقط وقال : البسوا لباس الاحرام للحج فسواء شمل الخطاب المعدوم أم لا ، يشك في شموله للنساء الا بالتمسك بذيل قاعدة الاشتراك ، ومعها لافرق بين شمول الخطاب وعدمه .

والحكم لايتكفل موضوعه .

وذكر أنه اذاكان شاملا وجب علينا الجمعة والجهاد ونحوهما من جهة عموم : «اذا نودى» «ومالكم اذا قيل لكم» ونحوهما ، أما مع عدمه فلا،لاحتمال خصوصيّة زمان المعصوم .

وفيه: ان احتمال الخصوصية خلاف الظاهر ، لايصار اليه الا بدليل، والا لجرى مثله فى كل شك حصل فى زمانه أيضاً .

العام والضمير

لايخصص العام بالضمير المنفصل الراجع الى بعضه، وفى المتصل يوجب اجماله، وذلك لعدم قرينيته، فلامخرج عن أصالة التطابق بين الارادتين فيه، وقد قصده الكفاية حيث أدار الامر بين تخصيصه وبين التصرف فى الضمير مجازاً فى الكلمة أو الاسناد فيقدم عليه لبنائهم اتباع الظهور فى تعيين المراد لا فى كيفية الاستعمال.

ولم يعرف وجه لماذكره البروجردى (قدس سره) من تعارض الظهور فى ناحيتهما، فيقدم السببى منهما فى العام على المسببى، اذ لاتعارض، وانما يعارضان مرددا القرينة الخارجية الدالة على ان الرد فى الرجعيات فى الاية مثلا، مضافاً الى أن أحد من الظهورين لاينصدم بها بعد الانعقاد بل هو للمراد.

أما اشكاله فى التصرفين فى الضمير فغير ظاهر بعد مساعدة

العقل والنقل فيهما .

كلام النائينى

ثم أن النائينى (قدس سره) اشكل على تقدم أصالة عدم الاستخدام على أصالة عدم التخصيص بأن : الاول انمايكون فى مورد التغاير بين المرجع والضمير بالاشتراك أوالحقيقة والمجاز أونحوهما وليس المقام منه، اذ لامغايرة بين المطلقات فى صدر الاية والرجعيات مرجع الضمير لا بالاول ولا بالثانى ولابغيرهما ، اذ لا مجازية فى العام المخصص .

وبأن استفادة الرجعيات ليست من الضمير بل من عقد الحمل فالضمير راجع الى نفس المطلقات .

وبأن الاصول العقلائية انماتجرى عند الشك فى المراد ولا شك فى المراد من الضمير، فلاتجرى أصالة عدم الاستخدام حتى يلزم تخصيص العام .

ويرد :

على الاول: ان الاستخدام الذى ذكروه أعم مماذكره،مضافاً الى انه لو سلم عدم كونه استخداماً فلا اشكال فى ان مثله خلاف الاصل للزوم التطابق بين الضمير والمرجع ولاتطابق فى المقام.

وعلى الثانى: بأن الاستفادة من العقدين،لوضوح لزوم التطابق

بين المبتدأ والخبر عموماً وخصوصاً، فهل يصح أن يقال: العلماء قائم أو العالم قائمون، مضافاً الى انه لوسلم كلامه كان الاستخدام فى الضمير الثانى.

وعلى الثالث: بأنه بعد انعقاد الظهورين المزاحم أحدهما بما دل على الاختصاص بالرجعيات يقع التعارض بين الاصلين، فلا يبقى مجال لقوله لاشك فى المراد.

التخصيص بالمفهوم

حيث ان المفهوم من الدلالات العرفية ومعيار التخصيص والتقييد الجمع بين الدليلين، فحاله حال المنطوق فى التخصيص والتقييد من غيرفرق بين الموافق والمخالف والمتصل والمنفصل خلافاً للشيخ (قدس سره) حيث توقف فى تقديم المفهوم على العام وعكسه فى آية النبأ فجعل المعارضة بين المفهوم وعموم التعليل، فالاول يدل على حجية قول العادل الذى لايفيد العلم والثانى على عدمها، لانه من الاصابة بجهالة وقوة التعليل تمنع عن تخصصه به.

والاخوند (قدس سره) فجعل الاظهر منهما مقدماً وان لم يكن فالمرجع الاصول العملية، وقد فصل بين المتصل وغيره بعدم انعقاد الظهور فى الاول دون الثانى، وان كان الحكم فيهما واحداً، كما فرّق بين مفهوم الموافقة فادعى الاتفاق على جواز تخصيصه والمخالفة

فادعى الاختلاف .

والاصبهانى (قدس سره) فانه بعد أن جعله لازماً للمعنى عقلا فى الموافق وعرفاً فى المخالف جعل معيار التقديم الاظهرية ، قال : ان ظهور اللفظ تابع لمقدار ظهوره فى معناه سعة وضيقاً ، وضعفاً وقوة ، فربما عام يكون أقوى ظهوراً من ظهور القضية فى معنى لازمه العقلى ، أو العرفى ، فمجرد الملازمة والتفكيك غير مجدية .

الايراد على الكلمات :

ويرد :

على الاول: بأن الجهالة غير الجهل ، فلايقال لمن عمل بقول العادل: انه أصاب بجهالة، وان كان جاهلا بالواقع فان وحدة المادة الدالة على وحدة المعنى لاتنافى اختلاف الظلال الموجب للفرق، ولذا لايصح اطلاق المضل والزارع والمعلم على الله سبحانه مع نسبة بعض صيغها اليه، وان شئت قلت: ان خبره علم تنزيلى .

ولذا أورد عليه النائينى (قدس سره) بأن التعليل مهما بلغ من القوة لايكون أقوى من المفهوم الخاص .

وعلى الثانى : ان المعيار فى العام والخاص والمطلق والمقيد ليس الاظهرية بل الجمع بين الدليلين، فتأمل ، امادعواه الاتفاق فى

الموافقة فلا يساعده قول العضدى من كون الخلاف فى كليهما ثم الاتفاق فى المسائل الاصولية غير نافع .

كما لاينفعه استدلال الحكيم (قدس سره) برجوع التعارض فى الحقيقة الى التعارض بين المنطوق والعموم حيث لايمكن رفع اليد عن مفهوم الموافقة مع البناء على المنطوق للقطع بثبوته على تقدير ثبوته بخلاف المخالفة فيمكن رفع اليد عنها مع القطع بثبوت المنطوق .

لوضوح أن هذه العلة لاتغنى الفرق المذكور، ولماذكرناه(١) لم يستثن أحد من الفقهاء الاب عن حد الزنا لاية «فاجلدوا» بمفهوم لاتقل، الى غير ذلك .

أماقول البروجردى (قدس سره) على الاخوند (قدس سره) بأن تشقيقه بين المتصل والمنفصل غير ظاهر بعد جعله حكمهما واحداً ففيه: انه ليس لاجل الحكم بل لبيان عدم المقتضى فى صورة الاجمال ووجود المانع الذى هو العلم الاجمالى فى غيرها .

وعلى الثالث : ما عرفت من أن المعيار الجمع لا الاظهرية هذا ولم يعرف وجه جعل أحدهما عقلياً والاخر عرفياً ـ سواء كما

---

(١) من وجه تقديم المفهوم على العام والمطلق .

ذكر هو (١) أو عكسه كما ذكره غيره - مع وضوح أن العقل يلزم المفهوم فى كليهما من جهة عدم لغوية كلام الحكيم، والعرف يفهمه كذلك .

(١) فقد جعل بعض الاصوليين مفهوم الموافقة من الدلالة العرفية والمخالفة من العقلية .

الاستثناء المتعقب بالجمل

كل متعقب بالجمل السابقة ومنها الاستثناء فى كلام متصل راجع الى الاخيرة ظاهراً وان أمكن الرجوع الى غيرها معها أو بدونها جميعاً أو بعضاً ، فالقول بالاجمال أوالرجوع الى الجميع غيرظاهر ، ولا فرق فى ذلك بين تعدد الموضوع أو المحمول أو كليهما .

والاشكال فى حرف الاستثناء بأنه مانع عن الرجوع الى الجميع لجزئيته معنى فيه ماتقدم عن الكفاية من عدم الفرق بينه وبين الاسم فى كل من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، فلااشكال فى فعله أيضاً ، ويؤيده تعدد المستثنى .

أما الاجوبة الاخر كاستعمال الاداة فى أكثر من معنى أو أنها علامة ولامانع من وحدتها مع تعدد المعلّم أوأن حرف العطف يقوم بمهمته أو فرض الكلية بالوحدة الاعتبارية فى طرفيه فله معنى واحد كاستثناء الكلى من الكلى، فلايخفى مافيها .

تخصيص الكتاب

هل فى الكتاب مورد للتخصيص والتقييد ؟ قيل : لا من جهة انه ليس فى مقام التفصيل[1] فلاعام له ولا مطلق ، بل فى مقام الاجمال كقول الطبيب :لابد من شرب الدواء ، لان القرآن كتاب هداية لا كتاب فقه .

وفيه : أنه مناف لقولهم (عليهم الصلاة والسلام) : فيه العام[2] والمطلق[2]، وللسيرة القطعية من الفقهاء فى الاستدلال بهما[2] لنفى الشرائط المشكوكة، الى غير ذلك .

ثم لاشك فى تخصيصه[1] بنفسه وبالمقطوع من السنة[3]،وهل يخصص بالواحد منها؟ توقف فيه بعض، ونفاه آخرون ، لانه قطعى والخبر[4] ظنى ، ولان الدليل على حجية الخبر الاجماع ، ولا اجماع فى تخصيصه[1] به[4] ، ولما دل على ان مخالفه[1] باطل بضميمة أن الخاص والمقيد منه[5].

ويرد :

على الاول: أن الخبر لاينفى سند الكتاب بل دلالته وهى ظنية، وانما يقدم عليه لانه مقتضى الجمع .

وعلى الثانى : أن دليل حجيته بناء العقلاء .

وعلى الثالث: أن المراد بالمخالف المتباين ، والا فهل يقال بالتناقض فى القرآن مع وجود التخصيص فى نفسه .

ويؤيد المشهور السيرة المستمرة على التخصيص ونحوه منذ زمانه (صلى الله عليه وآله وسلم) ولزوم اللغوية فى غالب الاخبار لولاه مع بداهة عدمها .

دوران الامر بين النسخ والتخصيص

الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام لابد من العمل به ، لانه نسخ أو تخصيص، والمتقدم عليه كذلك ان كان تخصيصاً ويعمل بالعام ان كان منسوخاً ، واذا دار الامر بينهما للجهل بوقتهما قدم الاول لتعارفه الموجب لاعتماد المولى الذى لايتكلم الا عرفياً عليه ولذا اشتهر «مامن عام الا وقد خص» ولتقديم التخصيص على النسخ حيث لامجرى لاصالة العموم مع وجود مايحتمل القرينية فلايعارض أصل عدم النسخ أصل عدم التخصيص .

كلام النائيني ومقرره والاخوند

ومنه : يعلم وجه النظر في قول(١) النائيني (قدس سره) بأن الشك في كون الخاص المتأخر ناسخاً للعام المتقدم وعدمه أو الشك في كون الخاص المتقدم منسوخاً بالعام المتأخر وعدمه انما يكون ناشئاً من الشك في تقييد متعلق العموم واطلاقه فاذا ثبت اطلاقه بأصالة العموم ارتفع الشك المزبور ومعه يحكم بالنسخ ، فأصالة العموم على تقدير جريانها تكون حاكمة على أصالة عدم النسخ فلايبقى لدعوى تقديم أصالة عدم النسخ على أصالة العموم مجال .

ولذا أشكل عليه بعض أعلام مقرريه بأنه لامنشأ لهذه الدعوى بل الشك في كل منهما ناشيء من العلم الاجمالي بوقوع أحد الامرين من التخصيص والنسخ لابعينه من دون السببية والمسببية .

كماظهر وجه التأمل في قول الاخوند (قدس سره) أمالوجهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره فالوجه هوالرجوع الى الاصول العملية .

اذ قدعرفت أن الوجه لتقديم التخصيص ماذكرناه لاماذكره. وبعد ذلك لاتصل النوبة الى الاصول ، ولذا لاتجد الفقهاء

(١) في وجه تقديم التخصيص على النسخ .

يجرونها فى أى عام وخاص ورد عنهم (عليهم الصلاة والسلام) .

ميزان النسخ والتخصيص

ثم ان الاشكال فى التخصيص بعد حضور وقت العمل بأنه اما(١) جهل من المولى أو اغراء به ، غير ظاهر لان المصلحة قد تقتضى عدم اظهاره للزوم التدرج فى اظهار الاحكام - ولذا فعله الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) - مع كونه مراداً .

وعليه فتخصيص المشهور التخصيص بما كان قبل وقت العمل غير ظاهر الوجه ، كعدم ظهوره فى تخصيصهم النسخ بما بعده لامكانه قبله أيضاً اذ هو اظهار انتهاء الحكم أو اظهار(٢) الحكم.

ومما تقدم ظهرت الاحوال (٣) الخمسة للعام والخاص ثبوتاً وحال الجهل بأنهما من أيها اثباتاً .

كما ظهر جواب مبطلى النسخ مطلقاً ، لان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد ، فلو لم تكن احداهما لم يكن وجه لجعل الحكم وان كانت لم يكن وجه له ، وان العالم لا يبدو له الخلاف وهو مسبب

---

(١) ان لم يعلم كان جهلا وان علم كان اغراءاً .

(٢) عطف على الحكم .

(٣) تقارن العام والخاص، وتقديم أحدهما على الاخر مع تأخر الاخر عن وقت العمل وعدم تأخره .

عنه ، وان تغير الحكم تابع لتغير الارادة وهو فيه سبحانه محال .

البـداء

وحيث ان الله سبحانه عالم بكل شيء - حتى السلبى منه - (١) كقدرته كذلك ، اذ نسبته الى كل معلوم ومقدور واحدة ، فيستحيل التفكيك، بخلاف الممكن الذى يقرب من شيء دون شيء فلا يتعلقان فيه الا بالقريب، وهذا هو الدليل فيهما وفى غيرهما كالسمع والبصر، فلا يمكن(٢) البداء عن جهل فيه .

أما اخبارات الاولياء عن شيء لا يكون أو عكسه فلانها عن غير المقطوع مما علمهم الله سبحانه ولم يكن الا من باب بيان المقتضى فان حصل شرطه وانتفى مانعه كان والا فلا ، فالفرق بينهم وبين غيرهم انهم كالطبيب العالم بالمقتضيات فى الادوية، دون غيره .

فى قبال (٣) المقطوع الذى لا يتخلف ، وهناك علم ثالث خاص به تعالى ، أما من جهة استحالة اطلاعهم عليه لعدم امكان احاطة الممكن المحدود بصفاته اللامحدودة ، أو استئثاره به وان أمكن .

ثم الاظهار بعد الاخفاء وان كان ابداءاً لكنه سمى بالبداء، أما

---

(١) وانما سمى السلب شيئاً توسعاً .

(٢) جواب حيث .

(٣) القسم الثاني من اخبارات الاولياء .

من باب المشاكلة (١) لان المظهر فى كليهما واحد ، أو من باب النتيجة وقد قالوا فى صفاة فعله سبحانه المتغيرة: خذ الغايات واترك المبادىء ، أو نسبة البداء الى المَظهر لا المُظهر مثل بداء الخلق .

وعلمهم بلوح المحو والاثبات نوع من العلم وان كان ليس بشرف علمهم بأم الكتاب، اذ الاول بالمقتضيات والثانى بالعلل.

واخبارهم به لفائدة التنبيه كاخبار الطبيب ينتج الضراعة من المخبَر لدفع المكروه وطلب المحبوب ، وكثيراً مايتغير المخبَر به حيث يكتنف بالشرط أو يرفع المانع بالدعاء ونحوه .

ومنه تظهر فائدته

فلا يقال : ان قرر موته ـ مثلا ـ فلا فائدة فيه، وان لم يقرر فأى أثر له .

لانه يقال: هو شرط أو رفع مانع ، فالله فى مكنون علمه انه يدعو فلايموت .

وللالماع (٢) الى فائدة الصدقة وصلة الرحم .

وعدم تحققه فى الخارج الفات الى امكان التغيير ولو فيما اخبروا به، مضافاً الى عدم اتخاذ الناس لهم آلهة كماقالوا فى حكمة ذكر ترك الانبياء الأَولى فى القرآن الحكيم .

(١) مثل تعلم مافي نفسي ولاأعلم مافي نفسك .

(٢) عطف على: لفائدة التنبيه .

ثم ان البداء قد يكون بعد اخبارهم[٧] كما فى قصة العروس والحطّاب، وسنىّ عمر الظالم ، وقد يكون بدونه[٧] وانما مع ترقب المجتمع المبدو خلافه كمافى البداء بالنسبة الى امامة بعض الائمة (عليهم الصلاة والسلام) فلايقال : كان أشخاصهم معلومة من النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) فلم يخبروا بالخلاف حتى يكون فيه البداء .

وحيث قدعرفت الملاك[٨] العقلى فالاخبار المخالفة له مؤولة.[٨]

السلام

وحيث قدعرفت ان البداء الاجوائى يكون من التغير مما اشيع فى المجتمع، أمكن أن يكون من صغرياته ماذا كان المقتضى لمرض أو آفة أونحوهما ، ثم افقد الناس شرطه أوجعلوا مانعه فتغير الى الحسن وكذلك فى عكسه الى السيىء .

فالاول : من الله من باب جعله المقتضى .

والثانى : منه من باب جعله المانع، ولذا كان التقدير فى ليلة القدر السلام فى كل شىء وانما يغيره الى خلافه بأنفسهم أوبظلم بعضهم لبعض .

حتى ان الصاعقة والسيل والزلزلة اذا جعلوا لها الموانع لا تسبب أذى ، وقد كان بعض البلاد فى السابق محصداً بالوباء

والطاعون والقحط فلما غيروا شرائطها انتفت ، وفى الدعاء (الامان من الطاعون والوباء وموت الفجأة وسوء القضاء وشماتة الاعداء) ولعل الاية الكريمة : « فارجع البصر كرتين ، هل ترى من فطور » « وماترى فى خلق الرحمٰن من تفاوت » الى غيرهما دليل على ماتقدم، وقال سبحانه : «ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس » .

بل قال جمع من علماء الطب : ان الشيب والموت نوعان من المرض يمكن علاجهما فى الجملة وان كان لابد منهما بالأخرة .

المطلق والمقيد

المطلق الذى عرف بأنه الشائع فى جنسه - على ما أورد عليه من الاشكالات - وفى قباله المقيد ، صفة المعنى لا اللفظ كالاعراب والبناء والثقل والخفة على السمع والاطباق والانزلاق، فهو كوصف الانسان بالكرم لا بالطول والعرض مثلا .

وتعلق الحكم به وعدمه بمعزل عن الوصف المذكور لوضوح ان الانسان مطلق وان لم يتعلق به وضع أو تكليف، فقول البروجردى (قدس سره) : ان الاتصاف بلحاظ الحكم غير ظاهر .

ولا خصوصية للكلى فى هذا المقام الا فى الاطلاق الافرادى اما الاحوالى فيأتى فى الجزئى أيضاً .

وحيث انهما أمران اضافيان، امكن الاطلاق من ناحية ومقابله من اخرى .

اقسام المهية

ثم المطلق موضوع للمهية الملحوظ فيها ذاتها، لا الملحوظ فيها الخارج عنها معها الذى هو اللابشرط المقسمى المنقسم اليه قسمياً وبشرط شيء وبشرط لا ، وينبغى أن يضاف الى أقسامهم الخمسة المقسم بينهما، ولا يقال: انه مقسم، فليس من الاقسام للنقض بالمقسم بين الثلاثة، فالاقسام اما أربعة واما ستة .

وبذلك ظهر أن ضرب الكفاية للا بشرط القسمى مما ظاهره انه لا بشرط مقسمى وجعله كلياً عقلياً مع انه فى قبال الطبيعى والمنطقى ، وليس كل ذهنى منه ، كما ألمع اليه الاصبهانى (قدس سره) غير ظاهر .

كلام النائينى

والاطلاق والتقييد لا يجريان فى الجملة وان قلنا بالوضع لها وافادتها بعض الاحيان مالا تفيده المفردات كالحصر فى اياك نعبد ، اذ هما فيها لا تدع مجالا لهما فيها، فقول النائينى (قدس سره)- كما فى الكاظمى - به غير ظاهر .

ومنه: يعرف ان تقييد الحكم فى مفهوم الشرط ونحوه راجع الى المفرد أيضاً . كما أن قوله: بأنهما فى الجملة على العكس منهما فى المفرد فاطلاق الجملة يقتضى التقييد وتقييدها التوسعة لم يعلم

وجهه ، وان أراد انصراف مثل اطلاق العقد الى نقد البلد ، دون ماإذا قيده باطلاقه .

ففيه: بالاضافة الى أن الاول من جهة الانصراف «لاالاطلاق» وان الثاني من جهة التقييد به ، انه لو قيد بغير نقد البلد لم يكن اطلاق .

الفرق بين اسم الجنس وعلمه

حيث ان اسم الجنس واسع قبل التقيد وبه يتضيق ذكر في هذا البحث ، والفرق بينه وبين علمه - بعد فرض ان اتساق لغة العرب يدل على حكمة واضعها - ان علمية الثاني باعتبار تعين الطبيعة فيه بالتعين الذهني ، بخلاف الاول حيث انه موضوع لها بما هي هي - كماعن الادباء - أو أن التعريف لفظي مع عدم الفرق بينهما معنى اصلا - كماقاله الاخوند (قدس سره) - أو أن الاسد موضوع لذات المتعين والممتاز بينما أسامة للذات بماهي كذلك - كماقاله الاصبهاني (قدس سره) - أو أن (١) العلم موضوع للاسم المقيد بالاشارة الخارجية أو الاشارة الاعتبارية المستفادة من اللام - كماقيل - أو أنه وضع ابتداءاً علماً شخصياً لفرد خاص ثم عمم وبقيت العلمية

---

(١) فأسد يعني الذات، أما أسامة فللاسد المشار اليه بالاصبع، أوالمشار اليه باللام أي (الاسد) .

لمحاً ، كاللام اللمحية ، فهو مثل قريش وتميم حيث عمما لكل القبيلة .

لكن هذه الوجوه كلها احتمالات لاتتطرق الى اللغة - بعد أنا لانميّز بين أسد وأسامة مثلا - بعد وضوح أن مترادفات لغة العرب ذات خصوصيات متمايزة ، كمايظهر من فروق اللغات والالفاظ الكتابية وغيرهما - مع أن كل وجه منها محل مناقشة .

ال

(ال) فى اللغة العربية كالاشارة الحسية، وليس له معانى حتى يكون مشتركاً لفظاً ، ولا معنى له افراد، حتى يكون مشتركاً معنوياً بل هو كـ (رجل) فى صدقه على افراده، وتقسيم الادباء له الى العهد بأقسامه الاربعة والجنس والاستغراق والتزيين ، كذكر الاخوند (قدس سره) انه للتزيين فى الكل، والرضى (قدس سره) بأنه كذلك فى غير العهد الذهنى، غير ظاهر ، لظهور أن لا مات المهية والفرد والافراد والعهد فى مثل البيع (١) والشمس والعقود والرسول وما أشبه لمعنى واحد وانما القرائن تعين الخصوصيات كتعيينها لها فى الامر وان لم يكن له الا واحد .

ويؤيده ان اللام لو نقلت من (الرجل خير من المرأة) الى

(١) اشارة الى الايات الاربع .

(تمرة خير من جرادة) لم ينتقل الا الاشارة ولو قيل (الحَسَن) به وبدونه مراداً به العلم والوصف لم يختلف الا ها .

ولا منافاة بين التعريفين (١) كالاشارة الحسية الى الشمس ، ولعل الاصبهانى (قدس سره) أراد ماذكرناه فراجع .

ومما تقدم: يظهر أن اسقاط جملة من الاصوليين لهذا البحث(٢) لعدم دخله فى المطلق والمقيد محل تأمل ، اذ الشيء غير المعرّف مطلق بخلافه فانه خلافه .

النكرة

النكرة (٣) فرد أو جنس على البدل(٤) أو الشمول أو التردد أو الكلى المشاع أو فى المعين أو الكلى الجامع بين الثلاثة، ولا فرق فيها بين المعلومية أو المجهولية لدى أحد من المتكلم والمخاطب أو كليهما، والاشكال فى المردد بأنه لا خارجية له والا لزم التناقض

(١) تعريف العلم بالعلمية وبالاشارة المستفادة من اللام .

(٢) بحث اللام .

(٣) فصارت الاقسام سبعة : ١ ـ فرد النكرة : ٢ ـ جنس على البدل : ٣ ـ جنس على الشمول : ٤ ـ الفرد المردد : ٥ ـ الكلي المشاع : ٦ ـ الكلي في المعين : ٧ ـ الكلي الجامع بين الكليات الثلاث أي الجنس على قسميه والمشاع وفي المعين .

(٤) اثنتي برجل، وتمرة خير من جرادة، واحداهما زوجته (فيمن أسلم عن اختين) .

لان معنى (هو) وجوده، و (أوغيره) عدمه ، انما يرد على الوجود الخارجي لا العلمي (١) ولا الاعتباري ، ولذا من أسلم عن اختين يُبقى احداهما على الترديد .

لا يقال: الاعتبار وصف وفي المردد لا يصح الموصوف الذهني لانه في الاختين الخارجيتين ولا الخارجي لفرض عدمه فيه .

لانه يقال: يكفي فيه الذهني الذي هو مرآة الخارج، ككفايته في بيع الكلي مع انه لا خارجية له .

كلام الاخوند والاصبهاني

ومنه: يعلم أن عدم ذكر الاخوند (قدس سره) كل الاقسام ، ونفيه الفرد المردد لعدم كون أي واحد من الافراد هذا أو غيره اذ كل واحد هو هو ، وان النكرة غير مقيدة بالوحدة مفهوماً، غير ظاهر .

كما ان اخراج بعضهم مثل (الرجل) في الاية عن النكرة لمعرفة الله والنبي المقصود منه، من الخلط بين اللفظ (٢) والمعنى، وان قول الاصبهاني (قدس سره) ان الطبيعة قد تلاحظ بنفسها فهو الكلي وقد

(١) فالفرد المردد موجود ذهناً ويمكن اعتبار حكم عليه .

(٢) اذ اللفظ نكرة اصطلاحية في مقابل أقسام المعارف الادبية ، وان كان المعنى معروفاً فهو مثل (زيد) المجهول عند المتكلم والمخاطب حيث انه معرفة لفظاً ، وان جهلاه خارجاً .

تلاحظ بقيد يوجب تشخصها وعدم صدقها على كثيرين فهو الجزئي وقد تلاحظ بقيد يضيق دائرة الطبيعي ولا تشخصه فهي الحصة والنكرة من الثالث .

يرد عليه :

أولاً : ان تثليث الاقسام لا وجه له بعد عدم ثالث (١) للاولين فهو من الاول .

وثانياً : انها لا تخص الثالث بل الاولان منها أيضاً .

وثالثاً : أنها لا تخص الثلاثة لما تقدم من أقسامها السبعة .

هل المقيد مجاز ؟

ثم ان المطلق اذا قيل انه بشرط الارسال كان كل مقيّدٍ مجازاً ، والا لزم (٢) التدافع ، واذا قيل : انه لا بشرط لم يكن التقييد موجباً لمجازيته الا اذا اريد منه اياه والا فهو من تعدد الدال والمدلول .

والظاهر أن بينه وبينها من وجه لصدقهما في (تمرة ..) والاول فقط في (العالم) والثاني كذلك في (وجاء رجل..) وليس المراد به الاحوالي - الاعم من الازماني والاماكني والشرائطي - حتى يقال: انه منه أيضاً .

---

(١) لانه ليس وراء الكلي والجزئي ثالث .

(٢) فان قيد الارسال اذا لم يحذف دافعه القيد .

واذ ظهر عدم تقيد المطلق بقيد الارسال كان بينه وبين المقيد تقابل العدم والملكة لا الضدين اذ المقيد عبارة عما ضم الى الطبيعة حيثية اخرى فيه .

وبعض مباحث المقام يأتى فى العام والخاص لوحدة الملاك فى البابين .

مقدمات الحكمة

الظهور فى المطلق كسائر الظهورات بين مشتركين أو مجازين أو احداهما ، لايحتاج الا الى عدم القرينة على الخلاف أما قولهم: باحتياجه الى مقدمات الحكمة من كون المولى فى مقام البيان وعدم نصب القرينة وعدم القدر المتيقن فى مقام التخاطب فيرد عليه بالاضافة الى أن الثالث من مصاديق الثانى وانه لاشأن لليقين فى مباحث الظهورات عدم الاحتياج الى الاول فيه خاصة بعد كون ظاهر كلام الحكيم كاف فى وجوب العمل به .

كلام الاخوند والنائينى

ومنه: يعلم وجه النظر فى قول الاخوند (قدس سره) حيث لا دلالة لمثل الرجل الا على المهية المبهمة وضعاً وان الشياع والسريان كسائر الطوارىء يكون خارجاً عن ماوضع له ولذا احتاج الى المقدمات ، اذ اللفظ موضوع للمهية وهى موجودة فى كل الافراد

فلاحاجة الى دليل على السريان حتى يحتاج اليها .

ولافرق فى هدم الاطلاق بقدر القيد كونه متصلا أومنفصلا ، وتوهم الفرق وان الثانى يهدمه مطلقاً بخلاف الاول فبقدره حيث انه يكشف عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان فلاتطابق بين ارادتى الاستعمال والجد ، غيرظاهر ، اذ عدم التطابق بقدره لا مطلقاً ، ولذا لاتبطل حجية العام فى غير قدر التخصيص وان كان منفصلا .

والنائينى (قدس سره) بعد أن اسقط القدر المتيقن منها(١) لان وجوده مطلقاً لايضر بالتمسك به جعل مكانه كون متعلق الحكم أوموضوعه قابلا للانقسام مع قطع النظر عن تعلق الحكم به، وفيه : أنه متدارك اذ الكلام فى الشك فى بعض افراد المطلق ومع عدمه لاشك ، فهو لايزيد عن مثل جعل وجود المتكلم والتكلم وماأشبه منها .

ولايخفى(٢) انه يجرى فى الموضوع والمتعلق ومتعلقه والحكم دون مايأتى من قبله الذى لابد فيه من متمم الجعل .

(١) من مقدمات الحكمة .

(٢) اذا قال أكرم العالم يوم الجمعة، تحول الى (اكرام العالم يوم الجمعة واجب) وكل من الاربع قابل للاطلاق والتقييد،والحكم وهو واجب قابل لان يراد به النفسي العيني التعييني وان يراد به الاعم من الثلاثة وبه يتحقق الاطلاق اما مايأتي من قبل الحكم فهو كالعلم بالحكم والجهل به وماأشبه .

المراد بالبيان

ثم ان البيان فى المقام وفى قبح العقاب بدونه وفى تأخيره عن وقت الحاجة يراد به الاستعمالى الذى قديكون لضرب القانون وان لم يكن جداً، نعم هو فى المقدمات(١) الكامل، والا لم يصح، لتسرية المطلق الى كل افراده وفى الاخيرين أعم منه لانه مجملا يكفى فى وجوب الاحتياط .

وهو فى عالم الثبوت يكون أولايكون، أويكون مجملا، وفى عالم العلم يعلم كاملا أوناقصاً أو لايعلم، أما لوعلمه جاهلا بأنه بصدد هذا(٢) الحكم أو ذاك فلاأصل، بينما هو موجود فيماشك فى أن المولى بصدده أم لا .

والقرينة التى تصرف الاطلاق الانصراف غير البدوى سواء

---

(١) مقدمات الاطلاق .

(٢) كمااذا لم يعلم ان (أوفوا) لبيان التكليف أوالوضع .

بقى الانسان فى شك لايزول بالتروى أو كانت كاللفظية ، ولو شك أنها من أى الاقسام(١) الثلاثة فهو محكم .

كماانها قدتكون مطلقة وقدتكون غيرها،زمانيـة أومكانية أو أحواليـة والتى منها الاختيـار والاضطرار ، ولذا احتمل العراقـى (قدس سره) فى ضرب الارض فى التيمم بالكف أولاً ثم ظهرها ثم الساعد .

الفرق بين العام والمطلق

ويعرف كون المتكلم فى مقام البيان من الخارج سواء فى العام أو المطلق وفائدة الاداة ومابمنزلتها فى الاول الاظهرية وهى الفارق بين (كل تمرة) و (تمرة) .

ومنه: يعلم عدم افادتها لسراية الحكم فقبلها أيضاً هو كذلك ، وعليه فلاتقدم للاول على الثانـى فى مورد التعارض ، ولذا لم يكن فرق عند العرف فى احتياج التماس دليل خارج لإلحاق مورده بأى الجانبين بين العامين والمطلقين والمختلفين .

ومماتقدم يعلم وجوه النظر فى المباحث(٢) الثلاثة التى ذكرها

(١) كمافي (مداد العلماء) هل انصرافه الى الفقيه بدوي أويبقى الشك أو كالقرينة اللفظية .

(٢) كون المتكلـم في مقام البيان ، وسرايـة الحكم ، وتقديـم العام على المطلق .

النائيني (قدس سره) في تنبيهه (١) الثاني - بعد تصحيحه بارادته من (الاداة) أعم من الاضافة (٢) .

التقييد او الاطلاق من جهة

وتقييد المطلق من جهة ولو بالانصراف لايسرى الى سائر (٣) جهاته ، نعم اذا استهجن كونه في مقام البيان لكثرته لم يؤخذ به في لانتفاء مقدمة الحكمة .

ولو (٤) كان فيه من جهة لم يسر الى سائرها فيما يلازمها عرفاً أوشرعاً أوعقلا - كماقاله الاخوند (قدس سره) .

حمل المطلق على المقيد

محتملات المطلق والمقيد في عالم الثبوت تكليف (٥) واحد

---

(١) في آخر فصل المطلق والمقيد .

(٢) في مثل (علماء البلد) لانه لا أداة اصطلاحية له .

(٣) كتقييد ﴿أحل الله البيع﴾ بغير الكالي بالكالي ونحوه ، والاستهجان كالتمسك باطلاق ﴿الصلاة﴾ في الاية .

(٤) مثل ﴿ فكلوا مما امسكن ﴾ فلااطلاق فيه لموضع العض ومحرمات الذبيحة ، اما اذا قال بطهارة سؤر الهرة كان الاطلاق حتى فيما أكلت الميتة ونحوها .

(٥) ١ - التكليف الواحد اللازم ، كرقبة مؤمنة فيما يلزم ايمانها .

٢ - والافضل كما اذا كان ايمانها أفضل ←

أو متعدد منفصل أو مخير بينه[١] وبين المتصل وفى الاول والثاني لازم[٢] أو أفضل أو من بعض الجهات الاخر .

وفى عالم الاثبات ان لم يكن بينهما تناف فلاشيء ، وان كان فالظاهر حمل[٤] الاول[٣] على الثاني كانا ايجابيين أو سلبيين أو بالاختلاف للاظهرية ، كما قاله الكفاية ، لا[٢] لانه من الجمع بين الدليلين لامكانه[٥] بغير ذلك[٤] ، مضافاً الى انه من طرح المطلق(١) فى الجملة .

أما عدم حمله[٧] عليه فى المستحبات والمكروهات[٧] فلاجل التسامح فى أدلتها أو لقرينة الغلبة الموجبة لظهورها[٧] فى المراتب .

←٣ـ والثالث ماكان غير لازم ولا أفضل بل مثل ﴿في حجورکم﴾ جيء به لاللقيد .

٤ ـ والمتصل والمنفصل كما اذا لزم عليه رقبة مطلقة ورقبة مقيدة بالايمان .

٥ـ والمتعدد المخير كما اذاكان مثل نذر حج ان أراد جاء به في ضمن حجة الاسلام فقد أدى واجبين أو أتى بحج للاسلام وبآخر للنذر .

(١) اذ أية فائدة فيه في مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة.

الاحكام الوضعية

الكلام فى الاحكام التكليفية جار فى الوضعية ـ بناء على مغايرتها لها كما هو المشهور ـ فاذا ورد (البيع سبب) و (العربى منه كذلك) حمل الاول على الثانى ، لعدم الفرق فى الدليلين المتقدمين(١) بينهما ، وانما الفارق ان الاولى يكون الامر والنهى لايجاد الطبيعة والزجر عنها، والثانية تتعلق بها مفروضة الوجود ـ على نحو القضية الحقيقية ـ.

وأضاف بعضهم على الدليلين مفهوم الوصف وان لم يستند الى الموصوف ولذا قالوا : «فاسق» فى الاية مشعر به ، وفيه ماتقدم فى مفهومه .

والاصبهانى (قدس سره) بأنه بناء على ان عدم الحكم مجعول بمعنى التسبيب الانشائى الى ابقاء العدم على حاله (كذا الانفاذ اذا

---

(١) للمشهور من أنه جمع بين الدليلين وللكفاية من الاظهرية .

كان اعتبارياً فجعلهما فى المطلق والمقيد محال اذ بعد ابقاء العدم فى المطلق لامجال له فى المقيد وكذا الانفاذ الاعتبارى) .

ويمكن أن يتصور ذلك فى مثل الملك[٧] السابق على البيع بغير العربية حيث ان المقيد يقتضى استمراره[٨] بينما المطلق قاض بعدمه[٨]، لكن فيه ان عدم الحكم ليس مجعولا[٩]، للغوية أو التأكيد[٩]، وأيٍ منهما[٩] ليس حكماً .

لا اختلاف فى الاطلاق

الاطلاق يقتضى تعلق الحكم بالطبيعة سواء فى الواجب[١] أو المحرّم[١]، وفى كل منهما[١] يمكن(١) على البدل والاستيعاب والمجموعى حسب القرينة الخارجية، كما ان السكوت عن الغير يقتضى العينية التعيينية النفسية التوصلية(٢) .

---

(١) في عالم الثبوت :

١ ـ جئني برجل .

٢ ـ لاتأتني برجل فيما أراد عدم الاتيان برجل واحد فقط من الرجال .

٣ ـ أحل الله البيع .

٤ ـ يحرم الخمر .

٥ ـ الرجل يفتح المدينة لا المرأة، حيث يريد المجموع في الجيش .

٦ ـ السياسي لا يقدّم الامة فيما يريد جمعهم، في قبال توزيع القدرة الموجد لتقدمها ، أما عالم الاثبات فذلك مربوط بالقرائن الخارجية .

(٢) حيث يمكن افادة التعبدية بمتمم الجعل .

ومنه يعلم: وجه النظر فى جعل الكفاية وغيره كل ذلك مقتضى الاطلاق مضافاً الى تركه المجموعى ، بالاضافة الى استحالة أن يصدر منه المتعدد .

وفى تفريق البروجردى (قدس سره) وغيره بين الاحكام الايجابية حيث الاحتياج الى مقدمات الحكمة، والسلبية فلااحتياج حيث النفى يفيد نفى الطبيعة ، والظاهر انه من جهة ان الطبيعة تتحقق ولو بفرد ولاتنتفى الا بنفى كل فرد ، لكنه لايرتبط بما نحن فيه .

القطع

الحكم له واقع قد يكشفه الانسان وقد لايكشفه، والاول انما يكون مع الالتفات ، من غير فرق بين ان يكون لنفسه أو لمقلده ، أو لمن يرتبط به ، كالولى، والوصى، والوكيل، حيث يستصحب مثلا عدم اتيان مورثه بما وجبت عليه من الصلاة ، فيقضيها الولد الاكبر . فعدم ذكرهم له خال عن السداد .

فاذا لوحظ بالنسبة الى الحالة النفسية ، فقد يكون قطعاً ، أو ظناً ، أو شكاً، كما فعله الشيخ(قده)، واذا لوحظ بالنسبة الى الحجة أو اللاحجة ، كان الاقسام اثنين ، اذ القطع من الحجة أيضاً ، وهذا اقرب الى مافعله الاخوند(قده)وان كان يؤخذ عليه عدم الوجه حينئذ فى التثليث ، وكأنه لذا عدل الاصبهانى (قده) الى الطريق التام والناقص ، واللاطريق .

وعلى أى ، فالاول: القطع الذى هو موضوع التنجيز ــ وافق الواقع حتى يكون يقيناً ، أم لا ، حتى يكون جهلا مركباً ــ .

والثاني : هو الطريق المبحوث عن اعتباره وعدمه .

والثالث : موضوع الاصول الاربعة .

ثم حيث ان كلما يوجب الحكم الشرعي بحيث يكون حجة على الانسان ، من المسائل في هذا العلم يكون بحث القطع ، كبحث الظن منها ، فلا يقال: حيث لا يقع وسطا لا يكون منها ، للنقض بالظن ومنه يعلم : ان جعل الاخوند (قده) له خارجاً عن مسائل الفن ـ وكأنه لعدم صحة جعله كبرى ولا مما ينتهي الفقيه اليه ـ غير ظاهر وقد عرفت في الشرح : ان جعلها مردداً بين الامرين ، خلاف قاعدة عدم صدور الواحد عن الكثير .

وحيث ان القطع كشف بنظر (١) القاطع في ذاته ، لا يعقل فيه الجعل اصلا ، لا ايجاباً ولا سلباً ، لا بسيطاً ولا مركباً ، لا استقلالا ولا تبعاً ، لضرورية ثبوت الشيء لنفسه ، فاذا أوجد المولى القطع وجد الانكشاف تلقائياً ، والظاهر ان حجيته بمعنى تنجيزه واعذاره ـ مما يعبر عنه بوجوب متابعته ـ الزام من العقل وهذا وجداني ، لانه من بناء العقلاء ـ كما ذهب اليه بعض ـ اذ ذلك بديهي حتى وان لم يخلق عاقل الا القاطع ، ولانه من لوازمه ، وان قال به الكفاية وغيره ، فلا

---

(١) ليس القطع كاشفاً الا في مورد الاصابة ، أما في غيره فهو جهل مركب. فقولهم : ان الكشف ذاتي له ، يراد به في نظره .

حكم له ، وانما رؤيـة محضة . والتحرك نحـو المطلوب ، أونحو المضاد للمبغوض ، منشأه حب النفس ، اذ الحكم غير التحرك ، كما يلاحظ ذلك فـى حكم القاضى ، والتحرك نحو اعطاء الحق لصاحبه .

ومنه يعلم وجه النظر فى قول الاصبهانى (قده) حيث انكر حكم العقل ، بل اضاف انكار حكم العقلاء أيضاً ، مع وضوح انهم يبعثون ويحركون .

ثم يمكن ازالة القطع تكوينا ، فيزول الكشف تبعاً ، ولا يمكن ازالته دون ازالته ، لان ازالة الذات أو الذاتيات خلف .

أما تشريعاً فسلب الحجية غير ممكن ، لانه ان لم يطابق الواقع كان تناقضاً فى الواقع ، وان طابقه كان تناقضاً فى نظر القاطع ، نعم فى المطابق يصح للمولى ان يقول بالاستثناء ، ان رأى ذلك اهم (١).

(التجرى)

التجرى كما يأتى فى القطع ، يأتى فى كل حجة ، امارة كانت أو أصلا ، وكذا فى الشبهة البدوية قبل الفحص ، وفى العلم الاجمالى

---

(١) كما اذا قطع بأنه بول ، والمولى يعلم اشتباهه ، فيقول : البول نجس الا في هذا المورد ، من باب ان استعمال العبد للماء الواقعى في هذا المورد اهم من ابقائه يجتنبه .

وفى الخوف الذى يؤمر فيه بالارتكاب أو الاجتناب، ولو كان دون الشك .

وهل هو حرام ، أولا ؟ وعلى الاول ، فهل هي أولاً وبالذات أو ثانياً من جهة انه تمرد ؟ كماذهب الى كل ذلك جمع - وان جعل العراقى (قده) الوجوه والاقوال فيه ستة - .

استدل القائل بالحرمة بامور :

الاول : ان الفعل المتجرى به ، انطبق عليه عنوان ذومفسدة، وكلما كان كذلك ، كان حراماً فيمالم يكن معارضاً باهم أو مماثل- كمااذا كان واجباً قطع بانه حرام - وهكذا الحال فيمااذا انطبق عنوان ذى مصلحة على شيء، فانه يكون واجباً، ولذا حرم مايهتك المولى وان كان فى نفسه مباحاً ووجب ماينقذ المسلم وان كان كذلك، أما الواجب المقطوع بحرمته وبالعكس ، فيلاحظ الاهم المانع عن النقيض منهما ، والا يخيّر .

وفيه : منع الصغرى ، لان كونه كذلك أول الكلام .

الثانى : ان التجرى كاشف عن سوء السريرة ، فيسرى الى الكاشف قبح المنكشف ، فيحكم بحرمته لقاعدة الملازمة ، ألا ترى ان قبح المسمى وحسنه يسريان الى الاسم .

وفيه - مضافاً الى النقض بما قطع انه واجب فهل يقال بانه كذلك؟ - :منع الكبرى، اذلاوجه للسراية، والمثال غير تام، اذالكلام

فى الافعال .

مع انه لـوسلم قبح الكاشف ، فليس كل قبيح حراماً ، بل اذا وصل(١)الى حد المنع عن النقيض .

الثالث: ان متعلق القطع بقبح فعل، يوجب قبحه ، لتقبيح العقلاء له ، وكلما كان كذلك ، حرم للملازمة ، وبالعكس فى الحسن .

وأورد عليه الاخوند(قده): بمنع الصغرى ، لان عنوان القطع لايكون اختيارياً ، لقصد القاطع الفعل بعنوانه الواقعى ، لابعنوان انه مقطوع الوجوب (ومالايقصد لايكون بالاختيار) بل لايكون غالباً بهذا العنوان ممايلتفت اليه ، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا ، ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً ؟ بل لم يصدر منه فعل بالاختيار اصلا(فان شرب الماء لم يقصده) وشرب الخمر لاموضوع له .

والنائينى(قده): بان القطع طريق محض الى متعلقه ، لادخل له فى الحسن والقبح(ويوضحه ان مرتبتهما قبل مرتبته) .

لكن يرد على أول الكفاية: ان القصد بعنوان أولى ، لايخرج العمل عن الحسن أو القبح ـ ان سلم طريانهما عليه بعنوان انه مقطوع ـ اذ اختيارية الفعل محققة بصدور الفعل عن ارادة ، مع التفات الفاعل الى جهة قبحه . فمن صفع انساناً بقصد تجربة يده ـ

(١) والا فترجيح المفضول ، وسوء الادب، وغيرهما قبيح، وليس بحرام.

لا بقصد ايذائه ـ مع التفاته الى ذلك ، يكون فعله قبيحاً .

وعلى ثانيه ـ انه بالاضافة الى وجود الالتفات التفصيلي كثيراً ما ـ كما اشار اليه ـ مما يوجب عدم الكلية ـ : ان الاجمالي كاف في الحسن والقبح ، ومن الواضح وجوده بالنسبة الى كونه مقطوعاً به .

وعلى ثالثه: بداهة وقوع الفعل بالارادة، وهو كاف في الاختيار فهل القطع بكون مائع خمراً يجعل الشرب اضطراراً ؟ ولذا قال الاصبهاني (قده): الحركة أما قسر أو طبع، أو ارادة، وحيث لا يكون الاولان ، كان الثالث .

كما يرد على النائيني (قده) حكم العقل بقبح الفعل المتجرى به، لانه خروج عن رسم العبودية، بل الامر كذلك عقلا في التجرى على انسان عادي ـ وان لم يعتقد فاعله بشرع ـ حيث يرون قبح عمله ، وتأخر الرتبة غير ضار ، بعد ان كان القبح يأتي بعده .

والعمدة في رد هذا الدليل ، منع كبراه ، اذ مالم يصل القبح الى منع النقيض ، لا دليل على التلازم .

الرابع : ما في الرسائل، من الاجماع على ان سلوك طريق مظنون الضرر عصيان ، فكيف بقطعه ، ولو انكشف الخلاف ؟ ولذا يجب قضاء التمام، فيما لو ظن الضرر في السفر ، فاراد القضاء في الحضر ومثله الكلام في الصوم ، والوضوء ، والغسل ، وضيق الوقت ،

وغيرها ، نعم عن النهاية والبهائى(قده): التوقف فى العصيان .

وفيه: ان الكلام فى القطع الطريقى، أما الموضوعى وهو محل كلامهم، فلايتصور فيه كشف الخلاف، ومنه يعلم حال الظن والوهم كذلك ، ولايخفى ان احتمال الضرر لو كان عقلائياً ، كان كذلك ، فقد يكون المكلف مخيراً ، وقد يلزم عليه ترجيح الفعل أو الترك.

لايقال : لاضرر، مطلق .

لانه يقال : قيل بتحمل المعصومين عليهم الصلاة والسلام الاضرار فى المستحبات ، بعد وضوح اللااقتضائى ، أو يعارض الاقتضائى .

الخامس : مافى الجواهر وذخيرة السبزوارى(قده): من انه بدون عقوبة المتجرى ، يلزم اناطتها بماهو خارج عن الاختيار المخالف للعدل ، فالسبر والتقسيم ، يعطى عقوبتهما من الاقسام الاربعة .

وفيه : ماذكره الشيخ (قده) : من انها بما لايرجع الى الاختيار قبيح ، لان عدمها لامر لايرجع اليه ، كذلك .

السادس: اولوية عقوبة الفاعل من الآمر والراضى ، مع وضوح عقوبتهما ، لقصة العقبة ، والرضا بعقر الناقة ، وسجن الآمر بقتل غيره ، ولعن الراضى فى قصة الامام الحسين عليه السلام ، وذلك

يأتي في الاقسام الخمسة ، من الاشتغال بالمقدمات ، أو فعل مازعمه حراماً ، أو التلبس برجاء الحرام ، أو عدمه ، أو بدون مبالات - في العلم الاجمالي - أما السادس ، وهو القصد المجرد ، فلعله يساوي الرضا .

وفيه: انه لولا الدليل الخاص في بعض الموارد - ولعله للاهمية - لانقول به ، فتنظير غيره به قياس .

السابع : الايات والروايات الدالة على عقاب المتجري ، مثل: « ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه ، يحاسبكم به الله » و : « ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة » و : « لاتقربوا الزنا » و : « ... مال اليتيم» و : « لايريدون علواً » وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : (لانه أراد قتل صاحبه) و : (لعن غارس الخمر)و : (الماشي لسعاية المؤمن)و: (مادل على خلود أهل النار لنياتهم)و : (ان الراضي له اثم والداخل اثمان) .

وفيه - بالاضافة الى عدم دلالة بعض الايات والروايات ،وضعف السند لبعض الثانية - : ان بعض الصغريات لايثبت الكلي (١) بعد اصالة عدم العقاب - عقلا - والاخبار الدالة عليه شرعاً ، أما جمعا الشيخ (قده) فلايخفى مافيهما .

---

(١) مثلاً: بعض الادلة في أصول الدين ، فقياس الفروع عليها ، مع الفارق.

الثامن : ان التكليف يتعلق بالمقدور ، وهو المقطوع به .

أما الصغرى : فبديهي ، وأما الكبرى : فلان أرادة المكلف تابعة لقطعه بالنفع أو الضرر ، وعليه ، فمتعلق البعث والزجر ، هو ماتعلق به القطع ، وان كان مخالفاً للواقع .

وفيه أولاً : النقض بالواجب ، فهل هو متعلق القطع ؟ (١).

وثانياً : ان متعلق تكليف الايجاب ، مافيه المصلحة ، والسلب مافيه المفسدة ، لاماذكر .

وثالثاً : ليست الارادة تابعة له فقط ، بل للاحتمال(٢) ، ولو دون الشك .

(القائل بعدم الحرمة)

أما القائل بعدم الحرمة ، فقداستدل سلباً : بعدم الدليل ، فيشمله اطلاق أدلة حلّية كلشيء . وايجاباً : بانها تستلزم التسلسل ، اذ لكل تجرٍ تجرى ، وذلك بالاضافة الى بطلانه من جهة عدم احاطة المحدود بغيره ، لزوم ان كل حرام ، مالايحصى من الحرام.

وفيه : ماالمانع من تحريم الشارع مافيه المفسدة ، والمتجرى

---

(١) فاذا صام في شعبان قاطعاً انه رمضان ، أو صلى قبل الوقت يلزم على هذا القول بكفايته .

(٢) ولذا يعملون لمحتمل النفع ، ويهربون من محتمل الضرر .

اليه فقط ، فلاملاك فى غير الاول .

والمحال: حيث يستلزم من وجودها عدمها، حيث ان الموضوع -مثلا- القاطع بالخلاف، وبمجرد ان قاله المولى، انتفى الموضوع فانتفى الحكم ، والكبرى بديهية، لاجتماع (١) الوجود والعدم، وفيه: ماذكروه فى مسألة (ناسى الجزء) حيث يتمكن المولى ان يقول : (أيها الناسى لشىء ما) اذ يأتى بعنوان ملازم، أو يكون النسيان بحيث ان قول المولى : (أيها الناسى للسورة) لكنه ينسى بمجرد ذكر المولى له ، وهنا: أيها القاطع لشىء ما الى آخره (٢).

وان تكون كل معصية اثنتين، لمكان التجرى، مع بداهة الوحدة فيها .

وفيه : امكان الانفكاك، كما قال بعض ، فى تعاون (٣) الانسان مع نفسه فى شرب الخمر .

ومنه ظهر الجواب عن الكفاية: بانه مع تعدد الحرمة، لاتداخل فى العقاب، ومع وحدتها، لاعقاب للتجرى، اذ هناك شق ثالث (٤).

---

(١) حيث بمجرد الموضوع ينتفى الموضوع .

(٢) آخر الامثلة الثلاثة .

(٣) فلشربها معصية واحدة مندكة شديدة ، بينما في التعاون مع الغير واحدة خفيفة .

(٤) وذلك للجمع بين دليلى وحدة العقاب . ولدليل حرمة التجرى .

(كلام الفصول)

ثم ان الفصول ذكر : ان قبحه ليس ذاتيا ، بل بالوجوه ، بان يصادف أحد الاحكام الخمسة، فالجهات الواقعية ، بدون الالتفات اليها ، توجب اختلافه من حيث مراتبه وعدمه (١) ، واذا صادف الحرام ، تداخل العقابان .

وأشكل عليه: بأن هتك المولى مصداق للظلم ، فليس بالوجوه والامر غير الأختيارى ، ليس رافعاً للقبح ، بضميمة ان الجهات الواقعية ليست من الامور الاختيارية ، وانه لاملاك لتعدد العقاب بضميمة انه للهتك ، وهو محقق فيه وفى المعصية الواقعية على حد سواء .

ويمكن ان يقال : ان شرب الماء بزعم الخمرية ليس مما فيه المفسدة كالزنا، ولماذا لايؤثر الواقع مع ان فيه المفسدة أو المصلحة والآثار(٢) تترتب عليهما تلقائيا ، بالتوليد أو الإعداد ، أو التوافى ،

---

(١) فيما اذا صادف الواجب بحيث زال قبحه لتساويه فى الملاك مع الواجب أو زيادة الواجب عليه .

(٢) ولذا ورد: (ان من لم يشرب الخمر ولو لا لله كان له من الاجر كذا) ويؤثر فعل الوالد فى الولد ، قال سبحانه: « وليخش الذين لو تركوا » الى غير ذلك.

أما العقاب ، فقد عرفت الكلام فيه(١) .

(والحاصل)

قد ظهر مما تقدم قرب قول الشيخ(قده) فلاعقاب لاعلى الفعل ولاعلى العزم وان اختاره الكفاية، وحيث يراه غير اختيارى،انهى الامر الى الشقاوة الذاتية ، مع وضوح ان كل مابالغير ينتهى الى ما بالذات ، والالزم التسلسل ، فغيره اختيارى به ، أما هو فاختيارى بنفسه .

وعلى ما اخترناه لوقامت امارة على حرمة شيء ، ثم جاء به لرجاء المطلوبية ، امكن التقرب به ان كان كذلك[1] فى الواقع ، لعدم التنافى بين سوء السريرة ومقربية العمل[2] ، اللهم الا اذا دل الدليل على عدم المقربية ، مثل من قضى بالحق وهو لايعلم ، ومن فسر القرآن برأيه فاصاب، بل الامر كذلك على رأى الاخوند(قده) حيث ان حرمة العزم لاينافى مقربيته[3] .

أما من يرى قبح التجرى ذاتاً ومبعّديته ، كالعراقى(قده) فلازمه القول بالكسر والانكسار، فقوله باستحالة صلاحيته للمقربية غير ظاهر وجه الاطلاق .

ومنه يتبين : ان ذهاب المشهور الى بطلان عبادة الحائض أيام

---

(١) فى الشق الثالث .

الاستظهار، ولولم يكن حيض فى الواقع ، والعبادة مع خوف الضرر كذلك(١) ان كان مبنياً على التجرى ـ لا التشريع الذى ذكره بعضهم ـ محل نظر .

(القطع الموضوعى)

يمكن ان يؤخذ القطع بالحكم على اقسامه الخمسة، فى موضوع حكم آخر كذلك ، أو بالموضوع فيه كذلك(٢)، اما ان يؤخذ الاول فى موضوع نفس الحكم ، فهو خلف (٣) ودور.

وحيث انه من الصفات الاضافية، لها جانبا النفس والمقطوع امكن ان يؤخذ كل واحد من الثلاثة فى الموضوع باعتباره صفة أو طريقاً ، تمامه أو جزئه .

ومنه يعلم : ان تقسيم الشيخ (قده) له بالوصفية والموضوعية . والاخوند (قده) لهما بتمامه وجزئه، ثم تقسيمه المأخوذ فى الموضوع بنحو الوصف ، الى صفتى القاطع والمقطوع ، الماع الى بعض الاقسام .

ثم لا يمكن ان يؤخذ القطع موضوعاً لحكم مماثل ، أو مضاد،

---

(١) أى فيما لم يكن الضرر واقعياً .

(٢) فالاقسام ثلاثون .

(٣) لاستلزامه تقدم الحكم وتأخره .

فى كلا(١) قسميه، للزوم اجتماع المثلين والضدين، والمصلحة والارادة والمحبوبية واضدادها، واستحالة الامتثال فى الثانى، واللغوية فى الاول، خلافاً لمن قال بالامكان فيه، لانه تاكيد على(٢) تسليم الصغرى - والا فليس منه، اذ الحكم الاول على العارى عن القطع، والثانى على الموصوف به، بل(٣) وفى الثانى ايضاً، اذ هما امران وجوديان غير متضايفين، بينهما غاية البون، فلايمكن اجتماعهما وليس المقام منه، لان مالاوجود له الا فى وعاء الاعتبار لاضدية بينهما، اما مسألة اللغوية، فلا تلزم ان كان الثانى موجباً للبعث.

ويرد على الاول: انهما مثلان، اذ الحكم على الموصوف راجع الى العارى ايضاً، والتأكيد خلاف الفرض، فان الكلام فى حكمين مستقلين كبياضين للّلبن.

وعلى الثانى: انه لافرق فى المضادة بين الحقيقى والانتزاعى والاعتبارى، ومرادهم بالوجود اعم منها.

وعلى الثالث: ان الكلام فى بعث آخر، لا التأكيدى منه.

---

(١) القطع بالموضوع كأن يقول: اذا قطعت بأنها خمر فهى حرام، لاجتماع المثلين. أو غير حرام، لاجتماع الضدين، أو يقول: اذا قطعت بان الخمر حرام فهى حرام، أو غير حرام.

(٢) وانه من اجتماع المثلين.

(٣) عطف على بالامكان فيه.

قيام الامارات والطرق مقام القطع

والامارات والطرق ، تقوم مقام القطع الطريقي والموضوعي الوصفي والطريقي، ان لم يكن انصراف في دليل التنزيل، والا لوحظ قدره ، هل هو الى الاول فقط ، أو هو مع الثالث ؟ . فقولهم : بعدم شموله للثاني قطعاً لانه من (١) إسراء الحكم من موضوع الى موضوع وللزوم الجمع بين لحاظي الآلية والاستقلالية ، كقول الاخوند (قده) ـ خلافا للشيخ والنائيني (قدهما) ـ بعدمه للثالث وثاني الوجهين ـ .

غير ظاهر، اذ التنزيل يجعلهما(٢) مثله بقول مطلق، وحيث ان منه طريقيا وموضوعيا، تقومان مقامهما، نعم الانصراف الى الاول(٣) فقط .

---

(١) حيث ان الحكم رتب على هذه الصفة النفسية، فسريانه الى الامارة والطريق بلا دليل .

(٢) يجعل الامارات والطرق مثل القطع .

(٣) فقوله تعالى: ﴿فاعلم انه لا اله الا هو﴾ يحتاج الى العلم، فلا يكفي ان يكتفي منه بقيام الامارة عنده بانه سبحانه واحد .

المجعول فى باب الطرق والامارات

والمجعول[1] فى باب الطرق والامارات : المنجزية والمعذرية، كما قاله الاخوند (قده) وغيره، لا انه[1] هو الطريقية ، كما قاله بعض.

وقد اشكل على الاول: بانه مستلزم للتخصيص فى حكم العقل، لانه يلزم عليه العقاب بلا بيان .

وفيه : انه ان ثبت العقاب كان كذلك[2] ، والا فلاعقاب اصلا ، اذ مافيه المصلحة من الواقع لم يصل ، وماوصل مما يخالفه ليست[3] فيه ، وهل يعاقب المولى على ماليست[3] فيه ؟ .

لايقال : اليس ذلك تجرّياً وخلافاً للمصلحة(١) والمفسدة السلوكيتين ؟ .

لانه يقال: بعد بطلان التصويب بصرف الحكم من الواقع الى

---

(١) لو قيل اتبع قول زرارة المخالف للواقع فرضاً اعطى ثواب السلوك، وان خالف، عقاب كسر شوكة المولى .

مؤدّىٰ الامارة ، لادليل على العقاب على التجرى كما تقدم ، والسلوكية لم تثبت وان مال اليها الشيخ (قده) مضافاً الى انه عليها لايكون على مخالفة المؤدّىٰ ، بل المؤدّي ، فلايكون من العقاب بلا بيان .

(... وفى باب الاصول)

قالوا: بأن محرزها ، كالاستصحاب. والفراغ ، وماشبه - على انهما منها - يقوم مقام القطع .

لايقال : بعد اخذ الشك فى موضوعها ، كيف يمكن اعتبارها قطعاً تنزيلياً ، فانه من الجمع بين النقيضين ؟ .

لانه يقال - بالاضافة الى انه وارد فى كل تنزيل ولو مثل : (الطواف بالبيت صلاة) والى ان الامارات كذلك ، حيث ان الشك اخذ ظرفها - : الحل باختلاف الافق ، بأن الشك وجدانى والقطع تعبدى. وغير محرزها ، ان كان كالاحتياط والبرائة شرعياً او عقلياً ، فيهما لايمكن فيه التنزيل ، حيث انه اما بلحاظ الكشف ، ولاكشف فيهما ، او بلحاظ المنجزية والمعذرية ، وهما بمعناهما فلاحاجة اليه لتحصيلهما .

وان كان كالتخيير (١) فلاحكم اصلا ، وهو انما هو بلحاظه.

(١) واضح ان المراد به التخيير الاصولي ، لا الشرعي مثل خصال الكفارة.

لايقال : اذا كان مورده(١) متعدداً، لايحق له ان يفعل كليهما في موردين ، للزومه العلم الاجمالي ، كما لايجوز استصحابا القصر والتمام ، في مشكوك حدّيته للترخص جائياً وذاهباً .

لانه يقال : هو حكم ثبت خارجه .

لكن ربما يقال: ان في كل الاربعة(٢) يكشف المجعول عن مراد المولى ، فيقوم مقام القطع ، بعد اشتراك الجميع في انها في مقام الشك، وبيان المراد، والتنجيز والاعذار، حتى في التخيير الاصولي.

(الموضوع المركب)

ومع تركب الموضوع، كـ (الماء الكر عاصم) يمكن الاقسام التسعة، من ضرب الوجدان والامارة والاصل في جزء في مثلها في الاخر، أما العاشر فلا، اذ اطلاق الاخيرين لايشمل جزءاً ليحرز بها الجزء الاخر بالالتزام(٣) .

واحتماله مستلزم للدور ، فان شمولهما لاحدهما متوقف على ان يكون له اثر ، ولايكون الا بشمولهما للاخر ، ولايكون الا

---

(١) نذر ان يدخن كل جمعة ، او لايدخن .

(٢) الامارات والطرق ، والاصول محرزها ، وغير محرزها على قسميه .

(٣) فاذا قامت الامارة او الاستصحاب على انه ماء، لايثبت الكرية، او الكرية لايثبت المائية .

بشمولهما للجزء الاول .

نعم ان دل دليل خاص على احدهما في جزء من الموضوع ، كان دليل(١) الاقتضاء ، كفيلا بتنزيل الجزء الاخر .

(١) فاذا قال الامام الصادق عليه السلام مثلا : هذا كر ، دل على انه ماء ، اذ لو لا المائية لم يكن فائدة لقوله عليه السلام .

مراتب الحكم

ثم ان ماذكره الاخوند (قده): من صحة اخذالقطع بمرتبة من الحكم فی مرتبةاخرى منه، او مثله، او ضده، تام، سواءقلنا بمرتبتين له من الانشاء والفعلية لخروجه عن التقدير بتحقق موضوعه اليها، او باربع ـ كما اختاره ـ باضافة الاقتضاء والتنجز بالوصول ، اذ هو من الاستحكام والملاك كذلك ، وبدون الوصول(١) لا شيء .

ثم ان الظن بالحكم ، لايمكن اخذه فی موضوع نفس ذلك الحكم ، للزومه الدور والخلف، اما بالنسبة الى حكم آخر مثله او ضده، فان كان فعلياً على كل تقدير ـ بحيث يريد المولى الاحتياط حتى على الجهل به ـ لم يمكن ايضاً، للزومه جمع المثلين أو الضدين

---

(١) ولذا رفع علي عليه السلام العقاب عن الشارب حيث لم يبلغه الحكم، بل ولو لم يعرف وجوب الصلاة حتى مات، اشكل وجوبها على ولده الاكبر، لدليل الرفع وغيره .

عند الظان على اقل تقدير ، وكما لايمكن المحال واقعاً ، لايمكن
١٢
جعل حكم يقطع او يظن او يشك او يوهم العامل انه محال، اما ان
١٠
لم يكن كذلك جاز، لاختلاف الرتبة ، فلايكون من جمعهما حتى
٩ ١٠ ١١
بنظره .
١٢

الموافقة الالتزامية

تجب الموافقة الالتزامية ـ بمعنى عقد القلب بما علم ـ في اصول الدين ، بالاضافة الى الاعتراف، اما الصور(١) السبع الاخر الحاصلة من ضرب الثلاثة بعضها في بعض ـ باستثناء ماذكر ـ تكون كفراً أو نفاقاً ، ومنه يعلم الوجه في لزوم تصديق الله وخلفائه ـ ولو فيما يبيّنون من التاريخ ـ اذ التكذيب أو الشك خلاف الايمان.

كما تجب ـ بمعنى القصد الى الفعل(٢) أو الترك، متقربا ـ في التعبديات .

وهكذا لا اشكال في توقف الاجر عليها حتى في المباحات(٣).

---

(١) يعلم أو لايعلم، وكلٌ اما يعتقد أولا ، وكلٌ اما يلفظ أولا ، واذا ضم اليها العلم بالعدم ، كانت الصور أكثر .

(٢) كتروك الصوم أو الاعتكاف أو الحج .

(٣) فاذا أتى بالمباح لانه سبحانه اباحه اثيب، وهكذا لو ترك المستحب، لان ←

اما لو تنجز التكليف بالقطع ، أو ماقام مقامه ، فهل يقتضى موافقته التزاما حتى يكون له امتثالان ؟ ذهب غيرواحد الى العدم ، لان العقلاء لايطلبون من العبد الا العمل ، ولادليل شرعى على لزومه ، لكن لايبعد الاول شرعاً ، لقوله سبحانه : «ثم لايجدوا فى انفسهم حرجاً» وقول الصادق عليه السلام: (لو ان قوماً عبدوا الله ووحّدوه ثم قالوا لشيء صنعه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لوصنع كذا وكذا ، أو وجدوا ذلك فى انفسهم ، كانوا بذلك مشركين) الى غيرها(١) .

← الله اجازه. أوفعل المكروه كذلك من باب ان الله أحب ان يؤخذ برخصه كما أحب ان يؤخذ بعزائمه .

(١) ذكرها البحار في باب ان حديثهم صعب ، والاستصعاب: ان يزيد الامر صعوبة كأن يلقى في الطريق الوعر الاشواك ، وذلك لان بالعمل الصعب يرتفع الانسان أكثر ، كما ورد في : (احمزها) ثم على رواية الاستثناء ، يراد أقوالهم وأعمالهم ، وعلى رواية عدمه ، يراد ذواتهم ، حيث ان الانزل لايدرك الارفع وقد ثبت انهم أفضل من الملائكة وسائر الانبياء .

دوران الامر بين المحذورين

ولو دار الامر بينهما ، ففي العمل يقدم الاهم ان كان ، والا فالتخيير الابتدائي ، اماالقول به مطلقا ، للّلابدية العقلية ، بعد عدم المعيّن ، وهما جاريان مستمراً ، أو بأخذ احدهما مطلقا من دون(١) مراعاته ، أو بتقديم الحرام ، لان دفع المفسدة اولى من جلب المصلحة .

فيرد على اوله : وجوده مع الاهمية .

وعلى ثانيه ـ مضافا الى ذلك ـ : استقلال العقل بالامتناع عن فعل العبد ، مايعلم انه يخالف المولى في اعماله المتعددة .

وعلى ثالثه : انه لا كلية له ، بل الامر تابع لها مع وجودها .

وفي الالتزام ـ بناءاً على لزومه ـ يلتزم بما هو الواقع ، لانه مقتضى الجمع بين اطلاق ادلته وعدم العلم به، قال سبحانه: «وماأنزل

---

(١) اي لم يذكر هذا القول الاهم لا انه ذكر عدم ملاحظة الاهمية اطلاقاً .

الينا »(١) الاية ، وقال تعالى : « والكتاب الذى انزل من قبل » الى غيرهما .

اما القول بعدم لزومه حينئذ لانصراف الادلة الى العلم بالواقع قال سبحانه : « لايجدوا فى انفسهم حرجاً مما قضيت » أو بالالتزام باحدهما معيناً ، جمعاً بين دليل الالتزام وعدم تعينه ـ فحاله حال العمل ـ .

فيرد على الاول : ماعرفت .

وعلى الثانى: انه لادليل على التعيين بعد امكان الالتزام بالواقع فليس كالعمل(٢) .

ثم الالتزام على القول به لازم حتى فى الاحكام غير الاقتضائية لاطلاق ادلته ، ومن الواضح ان لزومه على المعلوم ، لا المقطوع المخالف ، ولا العلم الكاذب الذى تخلقه النفس ، كصنع الشىء الشبيه بالواقع فى الخارج ، من غير فرق بين ان يكون العلم مما(٣) بيد الانسان ايجاداً واعداماً ، أو قهرياً ، وهو تابع للملتزم تفصيلا واجمالا ، بالاخص(٤) او الاعم ، وحيث تحفظ مرتبة الظاهر فيهما

(١) المراد بالقول الالتزام لوضوح انه لايلزم القول لفظاً بالايمان بذلك .

(٢) حيث لايمكن العمل بالجامع .

(٣) كما اذا عمل الضرب فعلم بالنتيجة ، أو ترك علمه حتى نسيه .

(٤) كما اذا علم اجمالا بان احدهما واجب ، أو علم بانه واجب أو حرام .

يمكن التزامان(١) .

ولما كان الالتزام بالواقع المجامع للمعلوم والمجهول بين طرفين محذورين (٢) والاصل موضوعياً أو حكمياً يجرى فى مقام العمل لم يكن تنافٍ بينهما ، فالقول بعدم الجريان لمنافاته له محل نظر، اما عدمه لعدم(٣) المقتضى، او للزوم التناقض فى اطراف دليل الاستصحاب ، فتفصيل الكلام فيه فى الاصول العملية .

ومنه يعلم ان قول بعضهم : بظهور ثمرة لزوم الالتزام ، بعدم جريان الاصل فى الدوران بين المحذورين ، أو اطراف العلم فيما(٤) كان محكوما بالالزام ثم ارتفع فى بعضها ، غير ظاهر الوجه ، اذ الالتزام بما هو الواقع لا ينافيه، لتعدد المرتبة، وبكل حكم بشخصه ساقط بعد الجهل به ، وباحدهما على التخيير ظاهر الفساد ، اذ كل تكليف يقتضى الالتزام به ، لا به أو بضده تخييراً، وباحدهما المعين لا وجه له، وبكليهما تناقض فى المحذورين، ومعلوم العدم فيما ارتفع

---

(١) التزامه بالواقع والتزامه بالاحتياط أو بالتخيير، حيث يلزم الالتزام بالحكم الثانوي أيضاً ، لانه حكم الشارع .

(٢) كالدوران بين نذر الترك أو الفعل، وبين وجوب الجمعة أو الظهر مثلا .

(٣) لعدم شمول ادلة الاصول لاطراف العلم الاجمالي .

(٤) كما اذا كانا نجسين ثم طهر احدهما غير المعين .

فى احدهما ، وباحد الاربعة(١) فيه محاذيرها .

هذا بالاضافة الى ان الالتزام بغير الواقع ـ نسبة الى الشارع ـ تشريع محرم .

(١) الاربعة الاخيرة .

(قطع القطاع)

والمراد به الطريقي، الذي يحصل له القطع من أسباب غير عادية في عدم(١) كونها سبباً، لا ما اذا كان لكثرة اطلاعه، أو الموضوعي أو لغيره(٢)، ويلحق به ما اذا نذر ان حصل له القطع بكذا، فالقطع الذي هو موضوع (٣) عقلي ، لافرق فيه بين الاسباب والموارد والاشخاص ، فانه لاتناله يد الجعل ، لاعقلا ولاشرعاً ، لانفياً ولا اثباتاً ، اما الموضوع شرعاً أو نذراً ونحوه ، فيمكن فيه التوسعة والتضييق .

---

(١) لاخراج ما اذا كان بسبب الغيب ، كما في المعصوم .

(٢) فيمكن ان يكون قطع انسانٍ موضوعاً لحكم انسان آخر ، بشرط ان لايكون القاطع قطاعاً ، وفي الملحق ينذر اذا حصل له القطع من سبب خاص لامطلقاً .

(٣) القطع الطريقي الذي هو موضوع التنجيز والاعذار .

نعم للشارع(١) ان يرفع حكمه واقعاً - وان كان الموضوع - من باب الاهم والمهم ، أو ظاهراً بدونه ، واحتمال انه يمكن له ان يقول له : لاتعتن بقطعك قياساً على قوله للوسواسي : لاتعتن بها، حيث انه يعلم انه خارج التعارف، غير تام، اذ القاطع يرى بخلافه(٢).

(١) فيقول للقطاع بأنه بول، انه ليس بنجس مع انه بول ارادة لرفع قطاعيته أو مع انه ليس ببول .

(٢) بحواسه الخمس أو بعقله .

كلام الاخباريين

لا اشكال فى حصول القطع والظن من الكتاب والسنة ، وهما حجتان عقلية وشرعية ، كما لااشكال فى عدم حجية الثاني الحاصل من المقدمات العقلية ، أما هل يحصل القطع منها؟ واذا حصل فهل هو حجة ؟الاصوليون ذهبوا الى كليهما ، وبعض الاخباريين منع الصغرى، وآخر الكبرى ، كماأشار اليه الرسائل، فمنع الكفاية الثاني غير ظاهر .

ثم العقل يدرك مالايرتبط بالفروع ، كالوجوب وقسيميه(١) ، ومايرتبط ، كالمصلحة والمفسدة ، ومايتبعهما من الحسن والقبح ، فاذا ادرك احدهما بدون مزاحم مع المنع من النقيض، تحقق الوجوب والحرمة، والا فالاستحباب والكراهة، والا فالاباحة، لتبعية الاحكام لهما ـ عند العدلية ـ .

---

(١) الامكان والامتناع .

وكالامور الواقعية ، مثل الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها ، فاذا حصلت(١) الصغرى ثبت وجوبها .

ومنه ظهر استتباع العقل للشرع فى كليهما ، كما تبين وجه الاشكال فى تثليث الاقسام بجعل الاول امرين(٢) ، وفى عدم استلزام اولهما للحكم الشرعى ، اذ قد تكون المصلحة مزاحمة بالمفسدة وبالعكس ، وثانيهما كذلك ، لان حكم العقل بحسن الاطاعة وقبح المعصية ، معلول الحكم الشرعى ، فلايستكشف به .

(١) هذا واجب .

(٢) المصلحة والمفسدة ، والحسن والقبح .

هل يمكن المنع عن العمل بالقطع ؟

قد تبين حصول القطع من المقدمات العقلية ، فهل يمكن المنع عن العمل به كبروياً؟ الظاهر العدم، كما قال الشيخ (قده) والمحققون فلا يصل الامر الى مقام الاثبات(١)، لان حجيته ذاتية، فالمنع عنه يوجب التناقض واقعاً ، أو فى نظر القاطع ، والنائينى(قده) لم يخالفهم، لانه يرى التقييد فى المقطوع به لافيه ، وامكانه واضح وواقع ، فلا حاجة الى ماذكره من المقدمات، من استحالة اخذه فى موضوع نفس الحكم للدور، وحيث لايمكن التقييد لايمكن الاطلاق، لتقابلهما عدماً وملكة ، وحيث لا اهمال فى مقام الثبوت، فلابد من احدهما بمتمّم الجعل ، فما لم يثبت فيه الاول نقول بالثانى بنتيجة الاطلاق .

واشكال بعض اعلام مقرريه : ـ بعدم التلازم بين الاستحالتين

---

(١) وانه هل منعه الشارع .

لعدم اعتبار التقابل بين العدم والملكة في كل مورد بشخصه، فيمكن استحالة الاول دون الثاني، ولذا يتصف الانسان بالعجز عن الطيران والجهل عن معرفة ذاته سبحانه ، مع انه غير قابل للاتصاف بمقابلهما ـ(١) .

غير ظاهر، نقضاً: بانه يستلزم صحة اتصاف الجدار بانه اعمى أو فاسق، لان الجسم يتصف بمقابلهما(٢)، وحلاً: بانهما من السلب والايجاب لاماذكره فانهما من السالبة بانتفاء(٣) الموضوع، لا بانتفاء المحمول الذي هو ميزانهما .

(١) اى القدرة على الطيران والعلم بذاته ، فان الاول محال عادة ، والثاني عقلا ، لعدم استيعاب المحدود للّلامحدود وعكسه .

(٢) كما يتصف الانسان في الجملة بالبصر والقدرة، فحيث اتصف الجسم في الجملة بالعالم والعادل، صح اتصاف الجدار بمقابلهما .

(٣) اى لاقابلية، لا انه قابل غير متصف .

توهم المنع عن العمل بالقطع

ربما يتوهم المنع عن العمل بالقطع[1] في موارد:

الاول: درهما الودعي، حيث جعل الشارع التنصيف وذلك خلافه[2]، ومقتضاه صحة اشتراء شيء بهما ولو جارية، مع ان المشتري يعلم تفصيلا بان كله ليس له[1]، وقد اجابوا عن ذلك: بانه من باب الولاية الشرعية، كما في اباحة حق المارة، أو الصلح القهري المخوّل الى القاضي، أو قاعدة العدل الممضاة شرعاً، أو الامتزاج القهري.

والظاهر الاخير، لرؤية العرف، فلا يستشكل انه من باب الكتاب والمنديل[3]، لا المائين وما اشبه، فانه وان كان متوسطا بينهما[3]، الا انهم يلحقونه بالثاني[2]، ولذا لا يرون خلاف الامانة صب المختلف في كيس العالم كما اختاره السيد الاصبهاني (قده) خلافاً للوالد (قده) حيث كان يراه خلافها[4].

وقد خرج ذلك عن القاعدة بالنص والا فهي على النسبة في سائر الموارد - كما اختاره غير واحد - .

كما ان الظاهر ان كلاً منهما يملك نصفه ، لانه المستفاد من سكوت النص في المقام ، وفي الدابة المتنازع عليها ، اذا كان لكل منهما شاهد، أو حلف أو لا ايهما لايهما، اما اذا كان احدهما الاحدهما أو شاهد له وحلف للاخر فهي للاقوى ، وقد ذهب الى ذلك غير واحد خلافا لمن قال : ان التنصيف من باب المقدمة العلمية ، ترجيحاً لوصول البعض الى صاحبه قطعاً على عدم وصول شيء منه اليه احتمالا .

فقول بعض الاعلام به - لانه مقتضى بقاء الملكية ولم يصرح النص بجواز التصرف فيهما لشخص ثالث ، وربما ايد بانه لو ملكا لزم البقاء حتى بعد الانكشاف - محل نظر ، لما عرفت ، والانكشاف يوجب الانقلاب كخروج بدل الحيلولة عن ملك المعطى له. بحصول المبدل .

(اختلاف المتبايعين)

الثاني: مالو اختلف نحو المتبايعين في الثمن أو المثمن أو فيهما تباينياً - لا اقلا واكثر ، اذ فيه الحكم اما الاصل أو النص - وحلفا ، حكم بالانفساخ ، مع انه خلاف علمهما والحاكم والثالث اذا انتقلا

اليه ، ومثله اختلافهما فى انه بيع أو صلح مثلا .

وفيه: انه اما ليس بعلم بالخلاف، ان قيل بأن التحالف موجب له ، كايجاب اللعان والتلف قبل القبض ، لانفساخ النكاح والبيع ، أو انه من باب التقاص، أو انه من باب حكم المالك الحقيقى بجواز التصرف فى ملك الغير ، كاجازته حق المارة وبيوت من تضمنته الاية ، واما لايجوز التصرف ، ان قيل بانه حكم ظاهرى لقطع النزاع فقط ، ومنه يعلم ان حصر الاخوند (قده) الامر فى التقاص بلاحاصر .

(النجاسة فى الثوب المشترك)

الثالث : مالو وجدت النجاسة الحدثية فى الثوب المشترك ، فقد قالوا بجواز اقتداء احدهما بالاخر، ومثله النجاسة فى اناء احدهما مما هو خارج عن محل ابتلاء الاخر فتوضئا ، أو اغتسلا ، أو اقتدى ثالث بهما فى صلاة ، أو اثنتين ، أو صار الامام مأموماً، الى غيرها من الامثلة، لكن الظاهر انه ان لم نقل بكفاية الصحة عند الامام فى الاقتداء، لم يصح، ولعل مثلها حمل احدهما الاخر فى الطواف، أو دخول المسجدين ، أو المكث فى سائرها .

الرابع : مالو اقر بعين لشخص ، ثم لاخر ، حيث قالوا بانها للاول وبدلها للثانى، لانه ـ باعترافه ـ اتلفها على الثانى، فان القاضى

والثالث المجموع عنده يعلم بالخلاف ، وقد اجيب بعدم الصحة لهما ، الا اذا قيل بلزوم الفَصل على الاول من باب الاهم والمهم ، كما فى تقسيمه العين المتنازع فيها بينهما[١] ، وكفاية الملكية الظاهرية للثالث ، لكن فى اصل الحكم تأمل ، اذ بعدما اقر للاول لم يكن اقراره للثانى (على انفسهم) فهو كما اذا باع أو تزوج ثم اقر بأن المثمن لغيره ، أو انه ناكح الاخت او اربعاً ، ولو فرض صحة اقراره الثانى ، لزم التنصيف لقاعدة العدل ، كما اذا اقر تارة بانه باع بهذا الدينار فرسه ، واخرى بغله ، أو العكس فى المشترى .

الخامس : فى الخنثى حيث لها نصف الارثين ، وفى الوصية بشهادة امرأة أو اثنتين أو ثلاث ، حيث ينفذ منها الربع والنصف وثلاثة الارباع ، وفى الوضوء باحد الانائين حيث تجرى اصالة الطهارة وعدم الوضوء ، وفى جواز الارتكاب فى الشبهة المحصورة ، بل وغير المحصورة بالنسبة الى الفتوى به[١] ، مع ان المفتى يعلم بارتكابهم كل الاطراف .

(النقوض غير واردة)

وفى الكل : ان الشارع رفع اليد من الحكم ، فلا مخالفة للقطع اما لقاعدة العدل ، كما فى الاول ، أو للجمع بين حقى الميت والموصى له والورثة ، كما فى الثانى ، أو للتسهيل ، كما فى الثالث ان قلنا به[٢]

حيث لانص فيه[٢]. ومثله قال الشهيد فى اللحم المشتبه للاصل فيهما أو لليُسر المستفاد من قوله : « امن اجل مكان واحد » ونحوه فى الاخيرين، وقد ذهبوا فى اولهما الى جواز الارتكاب مطلقاً، والتنجيز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية[٣]، أو بالنسبة الى الموافقة كذلك[٣] أو بالنسبة الى التدريجى لا الدفعى.

العلم الاجمالى

يتنجز التكليف بالعلم الاجمالى كالتفصيلى ، فى وجوب الموافقة القطعية وحرمة مخالفتها ، بالوجدان الذى هو مرجع فى باب الاطاعة والعصيان ، لان المعيار عنده وصوله كبرى وصغرى ، من غير نظر الى تميز المتعلق، فاحتمال عدمه لان العصيان لا يتحقق الا مع العلم(١) به حال المخالفة، والمفروض عدمه، ولا دليل على ضرر العلم المتقدم أو المتأخر غير ظاهر الوجه.

واذا كان العلم بياناً ، لا يصح الترخيص فى كل الاطراف ، أو بعضها ، الا بما يرفع القطع بالتناقض فى الاول ، واحتماله فى الثاني ـ فان التناقض كسائر المحالات مقطوع العدم ، فلا يمكن احتماله فضلا عن(٢) ارفع منه من مصلحة ترفع الحكم كلاً أو فى

---

(١) اما تفصيلاً وحدوياً، أو اجمالا معياً، كما اذا شرب احد الاناءين، واراق الاخر في المسجد في دفعة واحدة .

(٢) من الشك والظن .

الجملة، كما فى الشبهة البدوية وغير المحصورة، اما اجازة المولى لبعضها لعلمه بعدم المطابقة للواقع مع احتمال المكلف لهما(١) ، فخارجة عن البحث .

ومنه يعلم وجه النظر فى قول الكفاية : بامكان جعل الترخيص فى الاطراف لمحفوظية مرتبة الحكم الظاهرى مع الاجمال، مستدلا بهما ، اذ بالاضافة الى الخدشة فى الكبرى ـ بل انما هو تنجيز واعذار فقط ـ يلزم التناقض بين الحكمين ولا يرفعه الجهل .

(١) بأنه لمصلحة غالبة ، أو عدم المطابقة للواقع .

المضادة بين الاحكام

ثم ان بعضهم ذكر : عدم المضادة بين الحكمين الظاهرى والواقعى فى الشبهة البدوية ، لان الحكم اعتبار فى ذمة المكلف، ولاتنافى بين الاعتبارات ولا بين ابرازها بافعل ولاتفعل، ولا بين المبدء اى المصلحة والمفسدة ، لان احديهما فى متعلق الحكم الواقعى ، والاخرى فى نفس الحكم الظاهرى ، ولا بين المنتهى أى الامتثال، لانه مع وصول الواقعى[1] ينتفى الظاهرى، ومع عدم وصوله[1]، لايحكم العقل الا بلزوم الظاهرى .

ويرد عليه اولاً : ان الحكم ليس اعتباراً فى الذمة[2] ، بل اعتبار مجرد ، وهل الاحكام الوضعية فيها[2] .

وثانياً : وجود التضاد فى الاعتبار ، كما فى الانتزاع والعين .

وثالثاً : لايعقل الابرازان من الحكيم ، فهو محال عرضاً[3]، وهو لاينقص عنه[4] ذاتاً .

ورابعاً: المظهر دليل المخبر، وهل يمكن جمع الطلب وضده أو سلبه فى النفس ؟.

وخامساً: الواقعى ممتدالى حال الجهل، ولذا كان مشتركاً بين العالم والجاهل فيتنافيان.

وسادساً: ان عدم العلم بالواقعى لايحدده، اذ المصلحة موجودة وهو تابع لها، فيضاد الظاهرى.

وجه جمع الاصبهانى (قده)

ثم ان الاصبهانى (قده) قال: بأن الخطابات[1] الواقعية مالم تصل الى المكلف، لايعقل ان يتصف بكونها داعياً والحكم الحقيقى هو جعل مـا يمكن ان يكون داعياً ، وبذلك ترتفع المضادة بينها وبين الشبهة[1] البدوية ، التى هى مجرى الاصول الشرعية ، اما الشبهة غير المحصورة ، فالمتيقن من موردها ما يلزم من الاحتياط فيها عسر مخل[2] بالنظام ، وما كان بعض أطرافها خارجاً[2] عن مورد الابتلاء ولا حكم[3] فعلى فيهما ، لبداهة عدم موقع للبعث والزجر الحقيقيين مع أى منهما[2] ، فلا علم اجمالى بـه[3] ، فلا محذور من الاذن على خلافه .

ويرد على اوله : ان الحكم[4] هو الاعتبار ، والعلم والجهل من المكلف لا دخل فيـه ، فكيف يجعل شيء[4] على خلافه ؟ وان شئت قلت : اما يلتزم باحدهما[4] فقط ، أو بالمضادة .

وعلى ثانيه: انه اذا لزم من الاحتياط أقسام ذلك، فلماذا يرتفع كلياً مع لزوم تقدر الضرورات بقدرها ؟ مضافاً الى أن بين العسر وغير المحصورة من وجه ، والدليل دل على رفع كل ما لا يحصر لاالخاص بالعسر ، مع أن الاخلال بالنظام أخص من مجمع الوصفين ولا ينحصر فيه المرفوع .

ولم يبين رحمه الله وجه جعل الشارع الحكمين المتضادين فى أطراف الخارج عن الابتلاء ، فكيف يحكم المولى بحرمة النجس وبحلية الاوانى المائة ـ مثلاً ـ لمائة لا يبتلى أحدهم الا بمائه ؟ .

هل أدلة الاصول تشمل أطراف العلم ؟

ثم لو قيل بامكان الترخيص في أطراف العلم ، فالظاهر عدم شمول أدلة الاصول لها ، سواء المذيّلة وغيرها ، لانصرافها الى البدوية ، ولان المثال بالشيء لعله سرقة ، والزوجة لعلها رضاعية يعطى تحديد الكبرى، ولو سلّمت أطرافه حق التمثيل به ، لانه أبعد عن الذهن، ولان العلاج الشرعي فيه، بيُهريقهما، وبيعا ممن يستحل والاقتراع في القطيع المنزو على أحده ، يعطى عدمه .

اما استدلال الشيخ (قده) له : باستلزامه التناقض في أطراف الدليل في المذيّلة بـ (حتى) فيرد عليه ما ذكره الاخوند (قده) من كونه مستلزما(١) للاجمال ، وغير المذيّل ، مثل:(رفع ما لايعلمون) يبيّنه، ولايرد عليه ما ذكر من تحكيم اطلاق الصدر ، اذ المشكوك مرفوع ، والعلم الاجمالي لايرفعه ، ومن استلزامه عدمه ، حتى في

(١) لاستحالة التناقض في كلامه عليه السلام .

ما خرج بعض الاطراف عن محل الابتلاء ، أو كان(١) حرجاً ، أو ضرراً ، أو عسراً .

اذ قد عرفت ان الانصراف يعطى الاجمالى للذيل ، وخروج المواضع الاربعة بدليل خارج،لا بالاصول .

ثم بعده لا حاجة الى ما ذكره : من جعل كلمة (بعينه) لتأكيد العلم لالتميز المعلوم ، فانه وان كانا محتمله، باضافة تأكيد(حتى)(٢) وهو أقرب الى (الحرام) مما ذكره ، الا انه يجعل (الحرام بعينه) شاملا للاجمالى(٣) أيضاً ، ويؤيده ماذكرناه من المؤيدين(٤) بعده .

(١)الحرج نفسي،والعسر الشدةعلى الجسم بدون ضرر، والضرر على الجسم.

(٢) فان الحرف اذا تعلق بالحرف ، قام مقام الاسم مثل (بدأت ببسم الله ...)

(٣) يقول رأيت الرسول ﷺ بعينه، اذا رآى نفرين : أحدهما الرسول ﷺ في قبال انه رأى من لم يعرف هل هو الرسول ﷺ أم لا ؟ .

(٤) السرقة ، ويهريقهما ، ونحوهما .

سقوط التكليف بالامتثال الاجمالي

لاينبغي الاشكال في سقوطه به، اذا لم يكن محذور(١) خارجي سواء في التوصلي الانشائي وغيره ، والتعبدي الموجب للتكرار وعدمه، واشكال الشيخ (قده) في الاول: ـ بان الترديد ينافي الجزم المعتبر فيه، وغيره في الثالث : بانه لعب ومناف للوجه (٢) والتمييز وفي الرابع : بأنه ان أتى بقصد الجزئية في الزائد . احتمل الزيادة المبطلة ، وبدونه فيه ، احتمل الاخلال بالقصد المعتبر ـ .

غير وارد ، اذ يرد على الاول : انه لا دليل على ضرر التردد في السبب أوالمسبب والتعليق، ولذا يصح عرفاً وشرعاً، في الاوامر والنواهي والادعية والنذور وغيرها، وعدم علم المعلّق بالمعلق عليه

---

(١) كما اذا كان في ذلك سرف في المال أو اضاعة للعمر ، أو ما أشبه .

(٢) الوجه : كالوجوب والندب ، والتمييز : كالظهر والعصر ، وبينهما من وجه .

غير ضار ، نعم الضار منه أن يتردد فى الاعتبار(١) .

وعلى الثالث: بانه ضار اذا كان فى الجوهر ، لمنافاته للامتثال لا فى كيفيته أو احرازه ، فان ضمه اليه لايضر بصدقه .

أماقول الكفاية: بأنه ربمايكون لداع عقلائى ، ففيه : ان المنافاة بينهما لايدع مجالا للاستثناء .

(كلام النائينى «ره»)

وربما استدل النائينى (قده) لـه : بان الامتثال الاحتمالى فى طول اليقينى ، لان العقل حاكم بلزوم الانبعاث عن بعث المولى وفى الاجمالى يكون عن احتماله .

وأضاف مقرره الكاظمى (قده) الاجماع على عدم كفايته فالاشتراط شرعى على نحو نتيجة التقييد .

وفيه أولاً : انه عنه وان تعدد التعلق .

وثانياً: لادليل على الطولية، ثم لوسلم الاجماع وهو مخدوش صغرى ، ومحتمل الاستناد ، فلاكبرى .

وعلى الوجه والتمييز : انه لادليل على اعتبارهما ، لامن العقل لانه يكتفى بالامتثال الحاصل من دونهما، ولا من الشرع ، للاصل بعد عدم تصريحه باعتبارهما مع امكانه بنتيجة التقييد ، وفيه : انه

(١) بان يتردد هل يعتبر أم لا ؟ .

بالنسبة الى الاول مصادرة(١) .

فالجواب:انه يتحقق بالاجمال ، ومنه يظهر بطلان كبرى الدليل بان العناوين المحسنة والمقبحة لاتحصل الا بقصدهما ، كما يبطل اطلاق الصغرى القائلة: (بان حسن وقبح الافعال القصدية بالعناوين) كون ذلك فيما كان وجهان (٢) وخصوصيّتان ، ومنه يعرف النظر فى الرابع .

(١) اذ المدعي يقول : بأنه ليس امتثالا .

(٢) أما اذا كان وجه واحد ، وخصوصية واحدة ، كصوم رمضان الواجب فلايتوقف الحسن والقبح على قصد الوجه والتمييز .

الامتثال الظنى والاجمالى

واذا جاز الاجمالى فى قبال القطع ، جاز فى قبال القطعى طريقاً أو امارة أواصلا ، وجعل مراتبه القطع تفصيلا ، ثم اجمالا ، ثم القطعى كذلك ، لم يدل عليه عقل أوشرع . ولذا يصح الثانيان وان أمكن الاولان ، كما يجوز ترك الاول حتى الى الرابع ، نعم مع الاول لا مجال للاحتياط بخلاف الثانى ، ولذا جاز تقديم القصر أو الاتمام لغير الراجح لديه وان استظهر خلافه .

فاختيار الشيخ (قده) تقديم الثاني عند الاحتياط ، والمجدد (قده) الاول للزوم(١) تقديم المظنون على المحتمل ، مما جعله النائينى (قده) مبنى الخلاف بينهما ، جرياً على نظره طولية الاحتمالى

---

(١) لاستظهار النائيني (قده) ان العقل يحكم : بانه لابد للمتمكن من كون انبعائه عن البعث الجزمي ، لا البعث الاحتمالي .

على اليقيني ، مخدوش(١) صغرى وكبرى .

(الاقسام الاربعة)

ومن ذلك تحقق وجوب الاحتياط مع عدم حجية الظن ، وجوازه معها في الخاص ، وفي الانسداد اذا كان من مقدماته عدم وجوب الاحتياط ، ووجوب العمل به اذا كان منها عدم جوازه كما المع اليها الكفاية .

(١) اذ قد عرفت : عدم دليل على النظر المذكور ، وعلى تقديره ليس منه المسألة، اذ الباعث على المظنون، هو الامر الجزمي، قدّمه على المحتمل أو أخره .

الكلام فى الظن

بناء العقلاء على العمل بالظن فى كافة أمورهم ، الا ما خرج ولا يهم ان يكون وجهه عدم كفاية القطعيات لادارة النظام، والشارع بما انه سيدهم تبع ذلك ، ولذا نرى المتشرعة كذلك ، وما ورد من النهى عنه من جهة الدليل الاقوى علماً أو ظناً ، فانه يسقط اضعفه كما هو بنائهم أيضاً .

فما عن المشهور : من أنه غير حجة عقلا ، والنهى ارشاد اليه لا مولوى ، منظور فيه .

(كشف الظن ناقص)

وكيف كان فهو لكشفه الناقص، قابل للتتميم عندهم ، وللمنع عندنا اما الوهم الملازم له دائماً ، فهو ساقط وان أمكن جعل الحجية له ، بخلاف الشك ، حيث انه ليس متعلقاً بطرف وان صح جعلها لاحد طرفيه .

والكاشف عن حجيته، لفظ أو لب(١) أو عقل بالانسداد، ولا فرق بين (٢) الثبوت والسقوط ، لكن الخوانساري (قده) ذهب الى الاكتفاء بالظن بالفراغ ، وغير واحد الى اتيان القاضى قدر ظنه .

قال الكفاية: ولعل الاول لاجل عدم لزوم رفع الضرر المحتمل فتأمل .

وكانه اشارة الى أنه لو كان المدرك اكتفى بالاحتمال ولاوجه لاشتراطه.

لكن من المحتمل أن يكون وجه ما ذكراه بناء العقلاء على الاكتفاء به فيه ، نعم مقتضاه أن يكون الثبوت كذلك ، ويؤيده قولهم عليهم الصلاة والسلام: «حتى يستبين»و«تحرّى القبلة»و«يسأل الناس الاعراب » وحجية الظن فى الركعات ، بل قد عرفت (٣) ما يسنده ، ولذا جرت سيرة المتشرعة على الاكتفاء به ، فى اعطاء الخمس والزكات والاوقاف والعبادات الاستيجارية وغيرها .

---

(١) بالاجماع .

(٢) فالظن غير الحجة لايثبت التكليف بل هو مجرى البرائة ، ولا يسقطه بل هو مجرى الاشتغال .

(٣) في أول البحث ، حتى ان حجية خبر الواحد ، والظواهر ، والمشهور وغيرها تصديق لما ذكرناه .

(هل يمكن التعبد بالظن ؟)

الوجوب والامكان والامتناع لها عالمها، سواء اريد بالثالث الذاتي(١) أو الوقوعي، ولو شك في ان ايها في عالم الذهن، فالمرجع الادلة العقلية ، ولا أصل في المقام لتعيين الثاني عنده ، كما لاشأن لبناء العقلاء هناك فقول الشيخ (قده) بانه : الثاني عند الدوران بينه وبين الثالث ، غير ظاهر ـ كما ذكره الاخوند (قده)ـ .

نعم قوله بعد ذلك وقوع التعبد بها من طرق اثبات امكانه، ان أراد القطع به ، اشكل بانه من أين ؟ وان أراد الظواهر ففيه : انه مع احتمال كونه كظواهر التجسيم لم يكن منها . ومراد ابن سيناء عدم الانكار في صورة عدم العلم ، وهو جار في الطرفين أيضاً .

ولافرق فيماذكرناه من العالمين ، بالامكان التكويني والتشريعي منتهى الامران المراد من الثاني في قبال الامتناع الوقوعي ، فقول النائيني «قده» : ان سلم بنائهم فهو في الاول لا الثاني ، محل نظر .

ولم يعرف وجه لقول مقرره : ان مراد الشيخ «قده» البناء على الامكان عند قيام دليل معتبر ، اذ مع القطع من الدليل به لاحاجة الى بنائهم، وبدونه مصادرة (٢) على انه كيف يمكن اثبات الامكان

(١) الاول ما يمتنع نظراً الى ذاته ، والثاني ما يكون امتناعه للازم أوملزوم أو ملازم ممتنع ، كالطيران واللغو من الحكيم .

(٢) لانه يريد اثبات حجية الظن من الدليل الظني .

بالظن ، ولا لقوله : لا امكان تشريعي ، بعد ما عرفت من انه هو الوقوعي هذا ولكن الاصبهاني «قده» جعل الاستحالة واقعية لا وقوعية قائلا : ان التعبد بالظن اذا كان معناه جعل الحكم المماثل ، فجعل المثل في مورد وجود المثل أو الضد واقعاً ، عين الجمع بين المثلين أو الضدين في موضوع واحد .

(محذورات التعبد بالظن)

ما ذكر في محاذيره : اجتماع الحب والارادة والمصلحة واضدادها ، وتلوّن الشيء بلونين من الاحكام الخمسة ، واجتماع الخطابين ، وتفويت المصلحة ، أو الالقاء في المفسدة ، ونقض الغرض ، أو التصويب ، والاربعة الاول محال ذاتاً ، والاخريات وقوعاً ، والاخير ممنوع دليلا .

ومنه يعلم وجه قول : انه يستلزم تحريم الحلال وعكسه ، والمراد بالاول : الاقتضائيان ، فان ترك الواجب حرام توسعاً ـ أي الحرام عرضي لا شرعي ، فان الحكم (١) لا ينحل الى حكمين ، كما لا يوضع حكمان في الطرفين ـ وبالثاني : الثلاثة اللا اقتضائية ، وان كان

(١) فان الحكم بسيط لا مركب ، ولو وضع حكمان في الطرفين ، لزم لغوية الثاني وكون كل انسان فاعلا للواجب دائماً ، لانه تارك للحرام ، ووجود ثوابين لكل تارك حرام ، أو فاعل واجب ، وعقابين في عكسه .

الواقع عشرين(١) صورة .

واجتماع(٢) المثلين أو الضدين ، واضاف العراقى (قده)ان لازم صحته، جواز الاخبار عن الله تعالى، مع ان اللازم باطل اجماعاً.

والجواب ـ عن التصويب أو الجمع بين المثلين أو الضدين ـ:

ان لا حكم فى الظاهر ، وانما هو تنجيز أو اعذار .

ـ وعن تصادم المصلحة والمفسدة أو التفويت فى الاولى والالقاء فى الثانية ـ :

ان ذلك اذا لم يكن ايهما لمصلحة التسهيل، أو رؤية الشارع اكثرية مصادفة الامارة ونحوها للواقع، من الايكال الى قطع المكلف فى الاطاعة .

ـ وعن الجمع بين الارادة والحب ومقابلهما ـ:

ان احدهما يندك بالاخر ، فلاجمع .

ـ وعن التلازم بين الاخبارين ـ:

ان الدليل على عدمه ، حيث ان الاخبار عنه تعالى بحاجة الى العلم بالنبوة، وهى غير حاصلة فى غير النبى قبل الاسلام، ومعلومة العدم بعده(٣) .

---

(١) من ضرب كل حكم في الاربعة الاخر .

(٢) عطف على (تحريم الحلال) .

(٣) اذ لانبي بعد محمد ﷺ .

السببية

ثم ان الاشاعرة والمعتزلة بمنأى عن الاشكالات ـ ماعدا التصويب ـ لقولهما بالسببية بعدم الحكم الواقعي اطلاقا ، كما قاله الاول ، أو بعد مخالفة الدليل له ، كما قاله الثاني ، لكن الادلة الاربعة على خلافهما ، على ماقرر في مباحث الكلام .

اما المصلحة السلوكية التي قال بها الشيخ (قده) وتبعه النائيني (قده) وغيره ، فهي تدفع بعض الاشكالات ، ولا بُعد فيها عقلاً ، بل هي مقتضى رأفة المولى ، ويؤيدها اخبار من بلغ ، الشاملة حتى للاقتضائيين(١)، وللمخطي اجر، وانما الاعمال بالنيات ، وياحمزة شكر الله سعيك ، وقوله سبحانه : «لايضيع عمل عامل منكم» .

وقوله تعالى : «ذلك بانه لا يصيبهم ضمأ ولا نصب» بناءاً(٢)

---

(١) الواجب والحرام . حيث ان الدليل على الواجب معناه الثواب في فعله والحرام الثواب في تركه، وقد وردت في الروايات الثواب على ترك المحرمات.

(٢) لا انه سافر لارهاب العدو وقد حصل ذلك ، لكن الظاهر هذا دونه .

على ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم سافر لاجل الحرب فلم يلق كيداً .

وعكسها(١) مفسدتها ، كما ورد فى : «رجل قضى بالحق وهو لا يعلم» وفى قبال : «من بلغ» من فعل الحسن الواقعى بلا نسبة ، حيث الثواب ايضاً ، كما ورد فى حاتم ، واذا لوحظ الثلاثة(٢) السلوكية ، مضروبة فى مثلها فى متعلقها ، كانت الاقسام تسعة .

(١) فالاول من جهة المفسدة السلوكية ولذا يعاقب ، والثاني من جهة واقع الحسن (لازعمه بسبب البلوغ الاشتباهى) يثاب .

(٢) الواقع اما مصلحة أو مفسدة أو لا احدهما ، والسلوك الى كل واحد ، اما فيه صلاح أو فساد أو لا احدهما .

الاشكالات

ولا يرد على ذلك ما قاله بعض المعاصرين : من انه لو فرض سلوك الامارة مشتملا على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع ، لا يعقل تعلق الايجاب بالواقع تعيينياً ، بل لابد من التخيير بينهما ، ولا ما قاله آخر : من ان حجية الامارة ليست الا امضاء طريقة العقلاء ، وليس قيامها عندهم محدثاً لها في ايهما ، وانه لا يتصور لسلوكها معنى وراء العمل على طبق مؤداها ، وانه يلزم منه ان العادل اذا اخبر عن الامور العادية ، لزم العمل على قوله فيها ، لانه ذا مصلحة سلوكية وانه يلزم عدم القضاء والاعادة بعد الانكشاف ، لاحراز المصلحة بالسلوك .

اذ يرد على الاول : ان مصلحة السلوك في طول الواقع لا عرضه .

وعلى الثاني : انها اياه بزيادةٍ ،

وعلى الثالث : ان تطرّق الطريق عبارة عن اتباع قول العادل مثلا ، وليس عين ترك شرب الخمر .

وعلى الرابع : ان اخبار العادل عن الشريعة متدارك بالدليل لا غيره .

وعلى الخامس: ان المفروض التقيد بعدم الانكشاف.

ثم لو فرض عدم الدليل على السلوكية، كفى احتمالها فى دفع الاستحالة المدعاة والتفويت ، فانه مع الاحتمال فى الادلة العقلية يبطل الاستدلال .

اجوبة لدفع التضاد

وقد أجابوا عن دفع المضادة ونحوها فيما كانت الامارة مخالفة للواقع :

بعدم وحدة الموضوع ، مع انها كسائر الثمان المشترطة فى التناقض معتبرة فيها ، اذ هو فى الاحكام الواقعية الاشياء بعناوينها الاولية، وفى الثانوية بعنوان انها مشكوك فيها - كما قاله الشيخ (قده) - وفيه : انها لا تقيّد بالعلم ، ففى حال الجهل يجتمعان ، اما فى مثل الاضطرار أو السفر فتسقط الاولية .

أو انها فعلية من بعض الجهات ، وهى كذلك من جميعها - كما ارتضاه الاخوند «قده» - قائلا : لا يوجب ذلك ، الالتزام بعدم كون التكليف الواقعى بفعلى ، بمعنى كونه على صفةٍ ونحوٍ ، لو علم به المكلف لتنجز عليه ، كسائر التكاليف الفعلية التى تتنجز بسبب

القطع(١) بها .

والحاصل: ان التضاد بين الحكمين فيما كانا فعليين من جميع الجهات ، وليس ما نحن فيه كذلك .

(الجواب على الاخوند ره)

وفيه: انه ان اخذ العلم فى موضوعها، كان خلاف أدلة الاشتراك وان لم يؤخذ ، فلامعنى لعدم فعليتها حال الشك ، ومعها يحصل التضاد فى مرتبة الثانوية .

أو : انه لاحكم ظاهرى ، كما فى مورد الطرق والامارات لأن المجعول مجرد الكاشفية ، وكما فى مورد الاصول المحرزة، لان المجعول فيها تلك ، من حيث الجرى العملى ، فلا حكم تكليفى فيهما حتى يلزم اجتماع الضدين .

أو : لا حكم واقعى ، كما فى الاصول غير المحرزة ، لان المأخوذ فى موضوعها تحير المكلف، ولا اطلاق للاحكام الواقعية يشمل حال الحيرة ـ كما قاله النائينى «قده» ـ .

وفيه ـ بالنسبة الى اوله ـ : ان الكاشفية حيث لم تكن تكوينية لابد وان تكون تشريعية ، وليست هى الا جعل الحكم ، فيتضادان

---

(١) كذا في الكفاية، ثم انه عبر تارة اخرى: بان الواقعى انشائى، والظاهرى فعلى ، وثالثة : بان الواقعى شأنى ، والظاهرى فعلى ـ كما في حاشية الرسائل ـ وهما ايضا محل اشكال كما لايخفى .

مضافاً الى انه من نقض الغرض ، وتفويت المصلحة ، والالقاء فى المفسدة .

والى ثانيه: انه كيف يجمع بين ايجاب المولى الجرى العملى على خلاف ايجابه الواقع وهل هو الا التضاد ؟ .

والى ثالثه: ان مقتضى اشتراك التكليف بين العالم والجاهل- والمتحير هو هو- وجود الحكم الواقعى له، ولو سلم عدمه حينئذ لزم التصويب .

(دفع الاصبهانى)

ودفع الاصبهانى «قده» جمع الارادة والكراهة فى نفس المولى واوليائه عليهم الصلاة والسلام : بانه فى الارادة التكوينية بالنسبة الى ارداتهم البعث والزجر ، فانها تتعلق بفعل المريد لا بفعل المراد منه، ولاترد على ماورد عليه البعث ، وانكر الارادة التشريعية بالنسبة الى فعل المكلف ، لان الفائدة لاتعود اليهم ، وكلما كان كذلك فلا ارادة .

اما الصغرى : فلان الفائدة تعود الى نفس المكلف فقط(١).

واما الكبرى : فلان الشوق النفسانى لايكون الا لاجل فائدة

---

(١) عدم عود الفائدة الى المبدء الاعلى واضح ، اما اوليائه فلعل ذلك لانه سواء آمن الناس اولا قد عملوا وظيفتهم ويأخذون اجرهم .

عائدة الى جوهر ذات الفاعل ، أو الى قوة من قواه ، وحيث لا فائدة بالنسبة اليهم ، فلا ارادة ، والحكم ليس الا الانشاء بداعى جعل الداعى .

وفيه: اولاً: كيف تتعلق التكوينية تارة بالبعث، واخرى بالزجر؟

وثانياً : الفائدة تعود الى اوليائه ، فان ايمان الناس وعملهم الصالح يوجب ثوابهم ، كما دل عليه العقل والنقل .

وثالثاً : نجد فى العقلاء الشوق النفسانى الى الاصلاح ، وان لم تكن الفائدة المذكورة .

(دفع العراقى ره)

كما دفع العراقى «قده» المضادة بين الحكمين : بانه ينتزع من وجود واحد عنوانان طوليان ، فالذات ملحوظة فى رتبة سابقة على الوصف ، واخرى لاحقة عنه ، كالذات المعروضة للامر التى يستلزم تقدم الذات عليه ، وتأخرها عنه ، المنتزع عنها عنوان الاطاعة ، فصفة المشكية كذلك ، لانها جهة تعليلية لتعلق الحكم بالموضوع حسب ضيق ادلتها ، لاتقييدية لموضوعاتها ، فالذات تارة فى رتبة سابقة على الوصف ، واخرى لاحقة ، وبذلك يكون لكل من الواقعى والظاهرى موضوع غير الاخر

وفيه : عدم تعقل رتبتين لطبيعة واحدة ، ولو سلم ، فالظاهرى

وان لم يصعد الى الواقعي[1] ، الا ان الواقعي يشمل مكان الظاهري لفرض عدم اختصاصه[1] بالعالم ، مضافا الى ان تعدد الرتبة ان صح ، لم يكن فرق بين الحيثيتين ، على ان ظاهر : «ما لا يعلمون» وادلة : الحل والطهارة ، ونحوها[2] ، التقييد بالشك ، لا التعليل .

(جمع الفشاركي)

وقد جمع الفشاركي «قده» ـ على نقل الحائري «قده» ـ بينهما : بان الاحكام تتعلق بالمفاهيم الذهنية ، من حيث انها حاكية عن الخارج ، والعنوان المتعلق لاحدهما لا يجتمع في الذهن مع المتعلق بالاخر ، فان موضوع الواقعي هو المتجرد عن الحكم ، والظاهري هو المشكوك في حكمه ، ولا يمكن الجمع بين لحاظي التجرد واللا تجرد .

وفيه : ان الحكم يتعلق بالخارج ، والذهن مرآة ، على وزن المقولة الحقيقية ، حيث يعرض الوصف للجسم ، والمرآة حاكية .

واشكال : انه كيف يعرض الحكم[3] على الخارج ـ ولا موضوع[2] فيه قبل اتيانه[1] فلابد ان يكون[2] في الذهن ـ ؟

مردود : بانه[3] اعتبار يعرض الموضوع الاعتباري له[4] ، فيعطيه[2] المكلف الخارجية ، وله[4] مكانه في موطنه كالحقيقي والانتزاعي ،

وليس ذلك من (الثابتات الازلية) المردود فى الفلسفة ، بل كالمهية التى تعطى الوجود ، فانها ليست معدومة والا لم توجد، للتناقض ، ولا موجودة والا لم يمكن ايجادها ، للتماثل .

والا فالموضوع الذهنى ليس معروضاً له، كما انه قبل ايجاده ليس خارجياً ، وحيث لايمكن الالتزام بقول القوانين : من عدم امكان الاتيان بالتكاليف ، وانما بسقطها المقدمة لها ، لم يبق الا ما ذكرناه .

وقد تقدم: ان الواقعى يشمل مرتبة الظاهر - فاجتمع الضدان- وان لم يكن العكس(١) .

(١) اما الظاهرى فلا يشمل مرتبة الواقع .

الاصل فى التعبد بالظن

لو شك فى حجية شيء فالاصل عدمها، وربما يقال يقطع بذلك ولا تناقض، حيث(١) اختلاف المتعلق، والتعبير به من جهة ان كل المحالات(٢) راجعة اليه، والمراد به اعم من العملى، وبها مايحتج كل منهما على الاخر ، وهو مصداق لها بمعنى القصد ، كما ان المنطقية ـ كالقياس ـ مصداق آخر ، لا انها مشتركة بينهما .

وبالشك فى قبال(٣) القطع ، ولايخفى ان عدم وصول الحجة تفصيلاً، لا ينافى وصولها اجمالا، كما فى العلم الاجمالى الكبير أو

---

(١) فان الشك في الشيء والقطع في عدم الوصول ، كالشك في انه جاء زيد الى البلد والقطع بعدم وصوله الى الدار .

(٢) ولذا لم يذكروا الوحدات الثمانية الا فيه، مع انها شرط حتى في اجتماع المثلين ونحوه .

(٣) فيشمل الوهم والظن ايضاً .

الصغير باقسامه(١) ، والشبهة البدوية قبل الفحص .

ثم ان الشيخ«قده» ذهب الى حرمة التعبد بالظن ، الذى لم يدل دليل على وقوع التعبد به ، الا اذا أتى به رجاء ادراك الواقع ، الا اذا صادمه دليل لازم العمل به ، ومعنى ذلك : عدم ترتيب آثار الحجية ، وهي : صحة الاسناد والاستناد .

ويرد عليه : ان اطلاقها ينافى ما اختاره من عدم(٢) حرمة التجرى ، مضافاً الى ماتقدم : من ان تعبد العقلاء فى امورهم به ، والشارع لم يحدث طريقا جديداً الا ما استثناه (٣) ، فالاصل بالعكس(٤) .

(اشكال الاخوند «ره»)

واشكل عليه الاخوند «قده»: بانهما ليسا من آثار الحجية ، اذ بينهما وبين الحجية من وجه ، لامكان عدم حجية شىء مع دلالة الدليل على صحة الاسناد، ويمكن العكس(٥)، كالظن على الحكومة وانما هى المنجزية والمعذرية .

(١) العلم الاجمالي بين واجبين ومحرمين أو واجب ومحرم .

(٢) فاذا قاله المولى ولم يعلم العبد،ونسبه الى المولى كان تجرياً، لامخالفاً للواقع حتى يكون حراما .

(٣) كحرمة العمل بالقياس .

(٤) جواز التعبد بالظن ، الا اذا دل الدليل على عدمه .

(٥) يكون حجة ولا يصح اسناده الى الشارع .

وفيه: ان صحة الاسناد هو معناها، والظن عليها ممكن الاسناد بقاعدة الملازمة، وبقوله عليه السلام حجتين ، ثم الظاهر انهما(١) فى العرض .

(١) ماذكره الاخوند والشيخ (قدهما) : من آثار الحجية ، لا في الطول .

حرمة العمل بالظن

استدل الشيخ «قده» لحرمة العمل بالظن بالايات والروايات .

وربما اضيف الاجماع والعقل ، لقبح الاسناد بدون العلم بدواً أو(١) مستنداً ، ولا يخفى ان بعض الادلة بصدد عدم امكان الاحتجاج، لاعدمه، فان الأمن بحاجة الى احدهما، اما هو فبحاجة الى سلطان(٢) .

وقال : ان ادلة حجية الظنون الخاصة تخصص العمومات، فاذا شك في حجية شيء فالمرجع العمومات .

واشكل عليه النائيني «قده» : بان مفادها(٣) الحكومة ، فلا

---

(١) اى له علم بذلك ، أو ينتهي الى العلم ، كما اذا كان علمياً .

(٢) قال سبحانه : ﴿سلطان مبين﴾ .

(٣) فان دليل حجية الامارة يخرجها عن الادلة المانعة موضوعاً. لان موضوعها غير العلم ، ومفاد دليل الحجية كون الامارة علماً بالتعبد، فهو ينفي الحكم بلسان نفي الموضوع .

يتمسك بها عنده، لانه من التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية(١).

ويرد عليه : انها ارشادية ، والا لم يمكن الاحتجاج بالمولوية على الخصم ، وحكم العقل لايقبل التخصيص ، اما الظن الذى قام على حجيته دليل ، فالاعتماد على الدليل القائم عليها ، لاعليه.

كما يرد على الاشكال ـ بعد تسليم جزئه الاول من كونها حكومة لا تخصيصاً ـ : انه ليس التمسك فى المصداقية، اذ الحجة الواقعية بدون الوصول لا يترتب عليها الاثر ، فالعمل بما لم يصل ، عمل بغير علم، فلا مانع من التمسك بالعمومات عند الشك فيها، ولو صح ما ذكره لم يمكن العمل بالاصول عند الشك فى حجية شىء قبالها فان الامارة والاصل من هذه الجهة(٢) سيّان .

---

(١) اذا شك في حجية شيء احتمل ان هذا الشيء علم بالتعبد، فكيف يتمسك فيه بما دل على حرمة العمل بالظن ؟ .

(٢) جهة العمل بهما دون الحجة المشكوكة ، كالشهرة التي في قبالهما .

الاستصحاب

والظاهر: جريان استصحاب عدم الحجية بشرائطه، والاشكال عليه: بانه لو لم يترتب عليه اثر فهو لغو؛ وان ترتب كان من اردء انحاء تحصيل الحاصل ـ فان كلاً من اقسام(١) الوجود الثلاثة، لايمكن وجوده ثانياً بمثله أو غيره ـ غير وارد (حلاً): بعدم المماثلة لان الحكم الشرعي لايدع موضوعاً للحكم العقلي، فهو من السالبة بانتفاء الموضوع، و (نقضاً): بسائر الاصول، فان العقل والشرع كليهما حاكم بالثلاثة(٢).

(حجية الظواهر)

استفادة الحكم الشرعي من الادلة، بحاجة الى اقيسة سنداً ودلالة مفاداً وجهة، فيقال: هذا صادر بالخبر الواحد الثقة، او: له ظهور

---

(١) الحقيقي والاعتباري والانتزاعي.

(٢) البرائة والاحتياط والتخيير.

او : لم يصدر تقيةً ، ونحوها ، وكلما كان كذلك فهو حجة ، وصغرى الاول بحاجة الى كتب الحديث والرجال ، وكبراه الى الاصول فى حجية الخبر ، كما انها فى الثانى متوقفة على ماذكروه(١) فى بحث الحقيقة ، ولكبراه عقد هذا البحث ، وفى الثالث على اصالة التطابق بين الارادتين(٢) ، ودليل كبراه ما ثبت عقلا وشرعاً من وجوب اطاعة المولى .

والكلام فى المقام فى الثانى ، ولاشبهة فى لزوم اتباعه لدى العقلاء الذى قرره الشارع ، ويؤيده اقوالهم فى الوصايا والاقارير وغيرهما ، وقول على عليه السلام ـ فى رد زبير القائل : (بايعت بيدى لا بقلبى) ـ : قد اقر بالبيعة وادعى الوليجة ، فليأت عليها بأمر يعرف .

(الاشكال على الاطلاق)

ولامخالف كلياً ، وانماذهب بعض : الى اشتراط الظن بالوفاق او بعدم الخلاف ، والقمى (قده) : الى الحجية فيمن قصد افهامه ، وعليه رتب الانسداد ، حيث ان اخبارهم عليهم السلام لم يقصد منها الا افهام خصوص المشافهين ، والاخباريون : استثنوا ظواهر الكتاب ، واضاف بعضهم كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ايضاً .

---

(١) من التبادر ونحوه .

(٢) الجدية والاستعمالية .

دليل القولين الاولين

استدل الاول: بعدم عمل العقلاء بالظاهر مع هذا او ذاك، وفيه: ان الشك فى الحجية اما من جهة المتكلم ، هل سقط عن المولوية أو ثبتت له أو اشتبه بغيره ؟

أو المخاطب، هل ثبت له التكليف أو سقط عنه أو اشتبه بغيره؟ وفيهما المحكّم البرائة ان لم يكن استصحاب. أو الكلام، لاحتمال انه ليس بصدد التفهيم أو لكل مراده ، اعتمادا على المنفصل أو المجاز أو الغلط ونحوه، أو عدم التطابق بين الارادتين، وفى الكل يأخذون بالظاهر، والا كان حجة على المولى فى ادعائه ايها، وعلى العبد فى تركه ، اما الشك فى نفس الظهور فالاصل البرائة ان لم يكن علم اجمالى منجز ، لانه يلزم القطع به حتى تقوم الحجة .

(كلام القمى «قده»)

والثانى : بكبرى ان الحجية انما هى بالنسبة الى من قصد

افهامه ووصل اليه ، وصغرى انا سنا كذلك .

اما الاولى : فلان اصالة عدم القرينة العقلائية انما هى بالنسبة الى ذلك ، لاعتمادهم عليها فى كثير من الكلام ، فاذا لم تكن فلا ظهور يؤخذ به ، واشتراط الوصول غنى على الدليل .

واما الثانية : فللتقطيع فى الاخبار ، وكثرة القرائن الفائته ، ووفور الاخبار الخاصة بالمخاطبين ، ولاعتمادهم عليهم السلام على المنفصلات كثيراً .

ويرد على الاول : شهادة العرف بخلافها ولذا يحتج بما نطق به وان كان مع مخاطب خاص ، وقد وصل بالقدر الكافى .

وعلى الثانى : ان المقطّعين هم امثال الكلينى « قده » ، واى دليل على كثرة الفائته مع المواظبة منهم عليهم السلام ومن الرواة ولا كلام فى الخاصة وانما فى المشتركة ، وجمع الروايات عندنا لا يبقى مجالا لضرر اعتمادهم عليها .

(ظواهر القرآن)

والثالث : بمنع الصغرى تارة بادعاء عدم الظهور للقرآن ، حيث ان الفاظه كالرموز ، مؤيداً بفواتح السور ، والاحتمالات المتعددة فى كثير من الايات ، وان لها بطوناً ومعانى شامخة حيث احتوت على كل رطب ويابس مما يكنّى به عن كل شىء وان لم يكن من

الموضوع القابل لهما[١] كالالم والعقل والنفس وغيرها ولذا قالوا عليهم السلام: «انما يعرف القرآن من خوطب به» وان العلم الاجمالي بالقرائن المنفصلة كالتخصيص ونحوه اسقطه[٢] عن الحجية ، وان التحريف لايدع مجالا للاستظهار لاحتمال القرائن الساقطة .

ويرد على الاول : انه خلاف : «بلسانٍ عربيٍ مبين» ونحوه ، وارجاعهم الى القرآن في شتى الموارد، مضافاً الى كونه اعجازاً[٣] ينافي كونه رموزاً وكنايات ؛ اذ مثله ليس به[٣].

وعلى الثاني: ان الكلام في ظواهره لا بطونه، والمراد عرفانه بكل خصوصياته، وماورّثك الله حرفا، يراد طرفاً كالعبادة والمعاملة لا المعجم .

وعلى الثالث : ان الكلام بعد الفحص حاله حال الاخبار .

وعلى الرابع : المنع عن التحريف اطلاقاً ، فان زهاء مأتين من اخباره عن السيّارى الكذاب الوضاع الغالى ، والبقية لا دلالة لها ، كما المع اليه الوالد «قده» في رسالة له .

والكبرى اخرى ، لان ظاهره[٤] من المتشابه المنهى عن اتباعه قرآناً[٥] وسنة بل وغيرهما(١)، مضافا الى ماورد من منع التفسير بالرأى[٦] بضميمة صغرى ان الاخذ به منه[٦ ٢] .

---

(١) من الاجماع والعقل .

(الاشكال على الايرادات)

ويرد على الاول : انه مصادرة(١) ، والدليل اخص ، بالاضافة الى ان المتشابه ماتشابه معناه لا ماظهر ،كيف والروايات الكثيرة احالت على القرآن وفاقد(٢) الشيء لا يعطيه ؟ .

وعلى الثاني : ان التفسير كشف القناع ، والكلام في ظواهره ولو سلّم ، فليس بالرأى ، فانه حمل الكلام على غير ظاهره ، أو حمل المجمل على احد محتملاته ، ولو سلّم ، فظاهر الروايات ان المراد من غير مراجعة الثَقَل الاخر ، لا بعدها .

(١) اذ هو استدلال بظاهر القرآن على عدم الاخذ بظاهره ، والاية تقول بعدم اتباع المتشابه فقط ، لا مطلقاً حتى يشمل المحكم ايضاً .

(٢) فاذا كان القرآن متشابها ، فكيف يحال عليه للاستظهار ؟.

الدلالة

اما طبعية : على ان للّلفظ ناطقاً من الإنّ ، أو تصورية : تدل على معناه عند العالم ، وهما اعم منه ، أو تصديقية : لتصديقه ان المتكلم اراده(١) ، أو جدّية : لفهمه جديته فيها ، والاولان مطلقان بينما الاخران مقيدان بعدم القرينة على الخلاف .

---

(١) في قبال انه قال غلطاً أو نحوه، والجدية في قبال الامر الامتحاني ونحوه.

فهرس الكتاب

الغاية	٥
كلام النائيني في الغاية	٦
كلام الاصبهاني في الغاية	٧
الاستثناء	٧
كلمة التوحيد	٨
كلام الاعلام في رد الاشكال	٩
الاشكال على الاجوبة	٩
هل للاستثناء مفهوم	١٠
انما ، وماوالا ، وبل	١١
الاشكال	١١
تقديم ماحقه التأخير	١٢
تعريف المسند اليه باللام	١٢
التعريف باللام ، والقب ، والعدد	١٣
العام والخاص	١٥

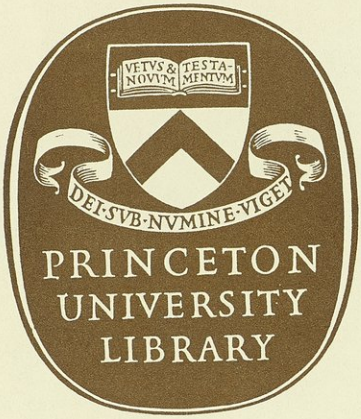
أقسامه	١٦
الاصل	١٧
للعام لفظ	١٧
القضية الحقيقية والخارجية	١٨
بين العام وأسماء العدد	١٩
الجمع المحلي باللام	٢١
المفرد المحلى	٢٢
النكرة في سياق النفي	٢٤
الحنث يقع بأول مرة	٢٥
في تخصيص العام	٢٦
العام المخصص بالمجمل	٢٩
التقييد كالتخصيص	٣٠
استكشاف الفرديـة	٣١
الدوران بين التخصيص والتخصص	٣٣
اليد الامانية والعدوانية	٣٤
الفحص عن المخصص	٣٦
خطابات المشافهة	٣٩
القضايا الحقيقية والخارجية	٤٠
ثمرة المسألة	٤١
العام والضمير	٤٣
كلام النائيني في تعارض الاصلين	٤٤
التخصيص بالمفهوم	٤٦

الايراد على الكلمات	٤٧
المعيار الجمع العرفي	٤٩
الاستثناء المتعقب بالجمل	٥٠
تخصيص الكتاب	٥١
دوران الامر بين النسخ والتخصيص	٥٢
كلام الاخونـد والنائيني (قدهما)	٥٣
ميزان النسخ والتخصيص	٥٤
البداء	٥٥
المطلق والمقيد	٥٩
أقسام المهية	٦٠
كلام النائيني	٦٠
الفرق بين اسم الجنس وعلمه	٦١
ال	٦٢
النكرة	٦٣
كلام الاخوند والاصبهاني	٦٤
هل المقيد مجاز ؟	٦٥
مقدمات الحكمة	٦٧
كلام الاخوند والنائيني	٦٧
المراد بالبيان	٦٩
الفرق بين العام والمطلق	٧٠
التقييد او الاطلاق من جهة	٧١
حمل المطلق على المقيد	٧١

الاحكام الوضعية	٧٣
لا اختلاف في الاطلاق	٧٤
تفريق البروجردي	٧٥
القطع	٧٦
التجري	٧٨
الاقوال في التجري	٨١
وجه حرمة التجري	٨٣
القائل بعدم الحرمة	٨٤
دليل القائل بعدم الحرمة	٨٥
كلام الفصول	٨٦
القطع الموضوعي	٨٨
قيام الامارات والطرق مقام القطع	٩٠
المجعول في باب الطرق والامارات	٩١
وفي باب الاصول	٩٢
الموضوع المركب	٩٣
مراتب الحكم	٩٥
الموافقة الالتزامية	٩٧
دوران الامر بين المحذورين	٩٩
ثمرة لزوم الالتزام	١٠١
قطع القطاع	١٠٣
كلام الاخباريين	١٠٥
هل يمكن المنع عن العمل بالقطع ؟	١٠٧

توهم المنع عن العمل بالقطع	١٠٩
اختلاف المتبايعين	١١٠
النجاسة في الثوب المشترك	١١١
النقوض غير واردة	١١٢
العلم الاجمالى	١١٤
المضادة بين الاحكام	١١٦
وجه جمع الاصبهاني (قده)	١١٨
هل أدلة الاصول تشمل أطراف العلم ؟	١٢٠
سقوط التكليف بالامتثال الاجمالي	١٢٢
كلام النائيني	١٢٣
الامتثال الظني والاجمالي	١٢٥
الاقسام الاربعة	١٢٦
الكلام في الظن	١٢٧
كشف الظن ناقص	١٢٧
هل يمكن التعبد بالظن ؟	١٢٩
محذورات التعبد بالظن	١٣٠
جواب الاشكالات	١٣١
السببية	١٣٢
الاشكالات	١٣٤
اجوبة لدفع التضاد	١٣٦
الجواب على الاخوند	١٣٧

دفع الاصبهاني	١٣٨
جمع الارادة والكراهة	١٣٩
دفع العراقي	١٣٩
جمع الفشاركي	١٤٠
الاصل في التعبد بالظن	١٤٢
اشكال الاخوند	١٤٣
حرمة العمل بالظن	١٤٥
الاستصحاب	١٤٧
حجية الظواهر	١٤٧
الاشكال على الاطلاق	١٤٨
دليل القولين الأولين	١٤٩
كلام القمى (قده)	١٤٩
ظواهر القرآن	١٥٠
الاشكال على الايرادات	١٥٢
الدلالة	١٥٣


VETVS &
NOVVM
TESTA-
MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

(AYdR)
KBL
.S548
1982
juz'5

NEC