



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



الرمضان
عليكم يا صابرين

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

مَشْرِفَاتُ

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْحَبِيبِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ

بِمَدِينَةِ الْمَدِينَةِ

لِلْمَوْلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ

الْقُرْآنِيِّ عِدَّةً مِنْهُ ١٣٩٤ هـ

الجزء الثالث

مَدِينَةُ

مَدِينَةُ الْمَدِينَةِ عِدَّةً مِنْهُ ١٣٩٤ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقريرات آيه الله المجدد الشيرازى

كاتب:

محمد حسن بن محمود ميرزاى شيرازى

نشرت فى الطباعة:

موسسه آل البيت (عليه السلام) لاحياء التراث

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
9	تقريرات آيه الله المجدد الشيرازى المجلد 3
9	اشاره
9	اشاره
10	القول فى مسأله اجتماع الأمر و النهى
10	و تنقيحه يقتضى تقديم أمور:
10	الأول
12	الثانى
17	الثالث
23	الرابع
25	و الذى احتجّ به لمجوّزى الاجتماع- أو يمكن أن يحتجّ به- وجوه:
25	أحدها الذى هو أقواها
25	اشاره
25	فى بيان الوجوه لاستلزام اجتماع الضدين
27	وجه بطلان الاستدلال باستلزام اجتماع الضدين على امتناع اجتماع الأمر و النهى
30	الثانى
30	اشاره
32	العبادات المتعلقة للنهى التنزيهى على ثلاثه أقسام:
32	الأول
32	الثانى
32	الثالث
38	الثالث
40	خاتمه

50	اشاره
50	الأول
51	الثانى
64	الأمر الثالث
67	الأمر الرابع
69	أنهم اختلفوا فى دلالة النهى على فساد المنهى عنه على أقوال:
83	وينبغى التنبيه على أمور:
83	الأول
83	الثانى
92	زيادات متعلّقه بمسأله اجتماع الأمر و النهى:
95	القول فى المفاهيم
95	[تعريف المنطوق و المفهوم]
98	[مقامات فى المفهوم]
98	الأول: فى مفهوم الشرط:
121	الثانى فى المراد من المفهوم
123	الثالث فى موارد رفع المنطوق
123	اشاره
130	تسميم مقال
130	إيقاظ
131	الرابع فى تعدد الشرط و الاتحاد
136	[[الخامس] فى تداخل الأسباب]
150	[فى القطع]
150	فى المراد من المكلف فى عبارته الشيخ (ره)
152	فى وجه حصر مجرى الأصول

160	في بيان المراد من الحججه في باب الدلاله الشرعيه .
169	في القطع الموضوعي و الطريقي
169	اشاره .
176	و ينبغي التنبيه على أمور:
176	الأول
180	الثاني
181	الثالث
181	الرابع
182	الخامس
184	في تصوير وجوه المخالفه القطع
184	اشاره .
185	في حكم التجري
204	محاكمه الأخبارى في عدم اعتماده على بعض أقسام القطع
209	في قطع القطاع
212	[الكلام في العلم الإجمالي]
212	اشاره .
213	في كفايه الموافقه الإجماليه وعدمها .
236	[في إمكان التعبد بالظن]
237	اشاره .
238	في وجوه استحاله التعبد بالظن و أجوبتها
246	و ينبغي التنبيه على أمور:
246	أحدها
247	وثانيها
250	وثالثها
253	[في وقوع التعبد بالظن]

255 فهرس الموضوعات

257 تعريف مركز

اشاره

سرشناسه: میرزای شیرازی، محمدحسن بن محمود، ق ۱۳۱۲ - ۱۲۳۰

عنوان و نام پدیدآور: تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی / للعلامه المحقق علی الروزدری

مشخصات نشر: قم: موسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ق. = ۱۴۱۵ - ۱۳۶۸ق. = ۱۳۷۳.

مشخصات ظاهری: ج ۴

فروست: (موسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث؛ ۷۵ ۷۸)

شابک: ۹۶۴-۵۵۰۳-۵۱-۵۲۰۰۰ ریال (ج. ۱)؛ بهای هر جلد متفاوت؛ ۹۶۴-۳۱۹-۰۰۳-X (ج. ۴)

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: روزدری، علی، - ۱۲۹۰ق.، گردآورنده

شناسه افزوده: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/م ۹ت ۱۳۶۸۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۶۸-۳۶۳۶

ص: ۱

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

القول في مسأله اجتماع الأمر والنهي

و تنقيحه يقتضى تقديم أمور:

الأول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

: هل المسأله هذه لفظيه أو عقليه؟ و على الثانى هل هى من المسائل الأصوليه، أو الكلاميه، أو من المبادئ الأحكاميه؟ وجوه مختلفه منشؤها اختلاف الوجوه الصالحه فيها لوقوع كل منها موردا للبحث، فإنّ فى الأمر والنهي اعتبارات يصلح كل منها لوقوعه موردا للكلام و موردا للنقض والإبرام، لأنه يصحّ أن يبحث عنهما بملاحظه فهم العرف تخصيص أحدهما بالآخر فى مورد الاجتماع و عدمه، فتكون المسأله لفظيه، و أن يبحث عنهما بملاحظه قبح تعميمهما بالنسبه إلى مورد الاجتماع و عدمه، فتكون المسأله عقليه و كلاميه أيضا، إذ البحث عن الحسن و القبح من توابع علم الكلام، و أن يبحث عنهما بملاحظه نفس اجتماعهما عقلا من أى وجه كان، و عدمه كذلك، فتكون المسأله عقليه أصوليه إن عمّنا المسأله الأصوليه إلى ما يكون طريقا لاستنباط الحكم الفرعى و لو مع واسطه استنباط آخر غير استنباط نفس الحكم الفرعى (١)، و إلاّ فهى من المبادئ الأحكاميه، إذ من المعلوم أنّه - بعد استنباط جواز اجتماع الأمر والنهي

١- بتقريب: أنّ المسأله الأصوليه ما يبحث فيها عن أحوال ما يكون طريقا لاستنباط حكم فرعى و لو مع توسط استنباط آخر وراء استنباط الحكم الفرعى، إذ البحث عن حكم العقل بجواز الاجتماع أو امتناعه بحث عما يكون طريقا لاستنباط حكم فرعى مع الواسطه كما لا يخفى. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٦

أو عدم جوازه- لا بدّ من استنباط حكم أصولي، و هو حكم تعارض الدليلين، أو عدم تعارضهما، ثمّ بعد هذين نستنبط حكم الصلاه فى الدار المغصوبه- مثلا- من قوله: صلّ و لا تغصب، فلا تكون أصوليه، لفرض توسط استنباط آخر غير استنباط نفس الحكم الفرعى، بل يكون من المبادئ الأحكاميه لصدقها عليها، فإنّها عبارته عن المسائل المبحوث فيها عن الحكم أو لوازمه، و من المعلوم أنّ البحث عن جواز اجتماع الوجوب و الحرمة بحث عن لوازمهما، و يتفرّع على هذا البحث أحد الأمرين على اختلاف القولين فيه، و هما تحقّق موضوع التعارض بين الدليلين، أو عدم تعارضهما، و كلّ واحد منهما موضوع لحكم أصولي، و هو حكم التعارض أو عدمه.

ثمّ الظاهر من عنوان المسأله فى باب الأمر لا سيّما بملاحظه تحريره مورد الخلاف بلفظي الأمر و النهي الظاهرين فى القول: إنّ النزاع فيها إنّما هو من الحيثيه الأولى، فتكون لفظيه.

و يؤيّده التفصيل المحكّي فيها عن الأردبيلي رحمه الله و صاحب الرياض فى رسالته المنفرده لهذه المسأله: من القول بجواز

اجتماع الأمر و النهى عقلا و عدمه عرفا، إذ الظاهر من تقابل العرف للعقل اعتبار جهه فهمهم من خطابى الأمر و النهى تخصيص أحدهما بالنسبه إلى مورد الاجتماع و عدمه.

هذا، لكنّ الظاهر أنّ النزاع فى المقام إنّما هو بالاعتبار الثالث دون الأوّل أو الثانى.

أمّا الأوّل: فلاّنه و إن كان يوهمه ما عرفت، إلّا أنّ التأمل فى أدلّتهم الآتیه قاض بعدمه، فإنّ من أدلّه المانعین من الاجتماع لزوم التكليف المحال، أو بالمحال، أو التكليف المحال بالمحال، و هذا كما ترى لا ربط له بإثبات الدلالة اللفظیه بوجه، و مثله لزوم التناقض الذى هو أحد أدلّتهم، فلا بدّ إذن من صرف ما عرفت إلى ما لا ينافى ذلك.

ص: ٧

و أمّا الثانى: فلاّباء احتجاج المانعین بلزوم اجتماع الضدّین، أو النقيضین عنه فما زعمه المحقّق القمى (١) رحمه الله من كون المسأله كلامیه بمكان من الضعف، فتعيّن أنّه بالاعتبار الثالث.

و الظاهر أنّ المسأله على هذا التقدير من المبادئ الأحكامیه، لا- الأصولیه، فإنّ الظاهر اختصاص الأصولیه بما يكون موضوع البحث فيه أحد الأدلّه المعروفه للفقّه، التى لا- واسطه بينها و بين استنباط نفس الحكم الفرعى، فإنّ الظاهر من تعريفهم لعلم أصول الفقّه- بأنّه العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه- أنّ المراد بالقواعد فى ذلك الحدّ يكون قواعد و طرقا لاستنباط الحكم الفرعى بلا واسطه استنباط آخر.

و يقوى ذلك- بل يعيّن- أنّ جماعه من الأعلام أوردوا المسأله فى باب الأحكام.

و ملخّص الكلام فى محلّ النزاع فى المقام أنّ البحث: إنّما هو فى جواز اجتماع الوجوب و التحريم عقلا- من غير مدخلیه لخصوصیه الأمر و النهى أصلا، و من غير تعميم النزاع إلى سائر الأحكام أيضا، و لعلنا نتعرّض فى آخر المبحث- إن شاء الله- لتحقيق الحال بالنسبه إلى سائر الأحكام و بالنسبه إلى جهه فهم العرف تخصيص أحد من الأمر و النهى بالنسبه إلى مورد الاجتماع و عدمه، فانتظر (٢).

١- الموجود من عباره المحقّق القمى (ره)- فى قوانينه: ١٤٠- فى هذا المقام يخالف المذكور هنا حيث جاء فيه قوله: (و هذه المسأله و إن كانت من المسائل الكلامیه، و لكنّها لما كانت يتفرّع عليها كثير من المسائل الفرعيه ذكرها الأصوليون فى كتبهم، فنحن نقتفى آثارهم فى ذلك).

٢- و النزاع من جهه فهم التخصيص و عدمه إنّما ينفع بعد البناء على جواز الاجتماع عقلا، و أمّا مع البناء على امتناعه فلا بدّ من التخصيص، فالباحثون عن تلك الجهه لا بدّ أن يكونوا هم الذين جوّزوا الاجتماع عقلا. لمحرّره عفا الله عنه.

ص: ٨

و أمّا عذر من أورد المسأله فى باب الأوامر فهو عدم اشتمال كتابه على المبادئ الأحكامیه، و النكته- فى تعبيره عن مورد

الخلافاً بلفظي الأمر والنهي مع عموم النزاع لمطلق الوجوب والتحرير - أن الغالب كونهما مدلولين لهما.

وأما المراد بعدم الجواز عرفاً في التفصيل المتقدم فهو أحد أمرين:

أحدهما: الذي هو أظهرهما هو عدم الجواز بنظر المسامحة الغير المبني على الدقائق الحكمية، و توصيفه بالعرفي باعتبار أن أنظارهم في المطالب على هذا النحو، فمراد المفصل: أن العقل يحكم بجواز الاجتماع بملاحظه الدقائق الحكمية، و أما بالنظر البدوي الغير الملحوظ فيه تلك الدقائق فهو قاض بامتناعه.

و يتفرع على ذلك ما يتفرع على حكم العقل بامتناعه بدقيق النظر من التعارض بين الخطابين، نظراً إلى أن أحكام الشارع مبنيته على الأنظار العرفية دون الدقائق الحكمية.

و ثانيهما: عدم الجواز العقلي المبني على التدقيق، لكن بالنظر إلى ما يفهمه العرف من الأمر والنهي، بمعنى أن العرف يفهمون منهما معنيين يمتنع عند العقل اجتماعهما في موضع.

و المراد بالجواز عقلاً - حينئذ - أن العقل لا يأبى عن صيروره فرد واحد مصداقاً لعنوانين: أحدهما متعلق للأمر، و الآخر متعلق للنهي، و وقوعه امتثالاً من أحدهما، و عصياناً للآخر.

و بعبارة أخرى: إنه لا بأس بوقوع (1) الصلاة في المكان المغضوب امتثالاً للأمر بالصلاه و مبرئه عنه و عصياناً للنهي عن الغضب، لكن العرف يفهمون من طلب فعل الصلاة و طلب ترك الغضب معنيين يمتنع اجتماعهما عقلاً.

١- في الأصل: لا بأس عن وقوع الصلاة ..

ص: ٩

هذا، لكن لا يخفى ما في هذا الوجه من الركاكه، فإن عدم الجواز على هذا الوجه عقلياً جداً، نعم موضوعه عرفي، فلا يحسن التقابل، بل لا يصح، فتعين حمله على الوجه الأول.

الثاني

: قد يحزر النزاع في المسألة:

بأنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد؟

و قد يحزر: بأنه هل يجوز اجتماع الوجوب و الحرمة في شيء واحد؟

و قد يبدل لفظا الوجوب و التحريم إلى لفظي الواجب و الحرام، كما حكى عن بعض.

و قد يقيّد الاجتماع في الثلاثة بكونه من جهتين، و لا بدّ منه كما سيّضح وجهه ممّا (1) يأتي، و هو مطوّى في أنظار المطلقين أيضا.

و المقصود من الثلاثة واحد، فإنّ المراد من الأمر و النهي- كما مرّت الإشارة إليه هو الوجوب و لتحريم، و قد عرفت نكته التعبير عنهما بهما، و من المعلوم- أيضا- أنّ اجتماع الواجب و الحرام في المعنى عين اجتماع الوجوب و التحريم، و إنّما التغاير بينهما من حيث المفهوم، فما ربما يتخيّل- من كون النزاع في جواز اجتماع الواجب و الحرام نزاعا آخر غير ما نحن فيه- بمكان من الضعف.

ثمّ المراد باجتماع الوجوب و الحرمة في شىء واحد ثبوتهما له على وجه إذا أتى بذلك الشىء يقع امتثالا لأحدهما و مبرئا للذمه عنه و عصيانا للآخر، فإنّ ذلك هي الثمره المتفرّعه على القول بجواز اجتماعهما.

ثمّ توصيف ذلك الشىء بالواحد لأجل أنّه لو تعلّق الوجوب بشىء مغاير- في الخارج- لما تعلّق به الحرمة فلا يعقل الشكّ في جوازه، كوجوب الصلاه

١- في الأصل: عمّا.

ص: ١٠

و حرمة الزنا مثلا.

ثمّ الوحدة: قد تكون بالجنس، و قد تكون بالجنس، و قد تكون بالنوع، و قد تكون بالشخص.

و على جميع تلك التقادير، إمّا أن يكون توجّه الأمر و النهي إلى الشىء الواحد من جهه واحده، أو من جهتين.

و على الثانى: إمّا أن تكون الجهتان تعليّيتين، أو تقييديتين، و معنى كونهما تقييديتين كون كلّ واحده موضوعا للحكم حقيقه، بأن تكون إحداهما موضوعا للوجوب، و الأخرى موضوعا للحرمة، مع تصادقهما في فرد مجمع بينهما.

و على الثانى: إمّا أن تكون النسبه بين الجهتين التساوى، أو التباين، أو العموم المطلق أو من وجه.

لا- إشكال و لا- نزاع ظاهرا في امتناع اجتماع الوجوب و الحرمة في الشىء الواحد مطلقا إذا كان من جهه واحده، لاستلزامه التناقض و التكليف بالمحال، بل التكليف المحال من جهه التناقض، فلا نظنّ بالقائلين بجواز التكليف بالمحال القول به في جميع تلك الصور.

و كذلك الكلام فيما إذا كان اجتماعهما فيه من جهتين تعليّيتين، لاستلزامه أيضا التكليف بالمحال، بل المحال، لامتناع تحقّق إرادتين متناقضتين في النفس بالنسبه إلى الشىء الواحد و لو لعلتين.

و لو سلّمنا أنّه لا- يلزم في هذين الفرضين إلاّ التكليف بالمحال فقط، نقول بخروجهما عن محلّ النزاع و ندعى بطلانهما اتّفاقا حتّى من القائلين بجواز التكليف بالمحال، فإنّ الظاهر أنّهم لا يجوزون ذلك ابتداء، و إنّما يجوزونه إذا كان المكلف هو السبب للاستحالة بسوء اختياره.

و يتلوها في امتناع الاجتماع و الخروج عن محلّ النزاع: ما إذا كانت الجهتان تقيديّتين مع كون النسبه بينهما هو التساوى، أو العموم المطلق، أو من وجه مع اتّفاق انحصار فرد الواجب في المحرّم بغير تقصير من المكلف، أو مع كونه

ص: ١١

منحصرا فيه من أوّل الأمر، كما إذا كان الواجب أخصّ مطلقا من المحرّم لعين ما مرّ في الفرضين المتقدّمين.

و بالجملة: لا- ينبغي التأمّل في امتناع تلك الفروض و خروجها عن محلّ النزاع كما أنّه لا شبهه أيضا في خروج ما إذا كان اجتماعهما في الشىء الواحد بالجنس أو النوع عن محلّ النزاع مع تعدّد الجهه التقيديّه بأن يتعدّد ذلك الشىء بتعدّد تلك الجهه، و ذلك فيما إذا كان النسبه بين الجهتين هو التباين كالسجود لله و السجود للصنم، و الصلاه في حال الطهر و هي في حال الحيض، فإنّ ذلك- في الحقيقة- راجع إلى توجّه الوجوب إلى شيئين متباينين الذي لا نزاع لأحد في جوازه.

بقيت من الصور المتصوره ثنتان:

إحداهما: صورته توجّه الوجوب و الحرمة إلى شىء واحد من جهتين تقيديّتين يكون النسبه بينهما هي العموم من وجه.

و ثانيتهما: صورته توجّههما إلى شىء واحد من جهتين تقيديّتين مع كون النسبه بينهما هي العموم و الخصوص المطلقين مع عدم انحصار فرد الواجب فيهما في المحرّم.

و كلتاهما محلّ للنزاع بجميع الوجوه المتصوره في الوحده فيهما، بمعنى أنّ النزاع فيهما لا يختصّ بما إذا كان مورد الاجتماع واحدا شخصيا، بل يعمّ ما إذا كان واحدا جنسيا أو نوعيا، فإنّ لفظه الواحد في محلّ النزاع و إن كانت ظاهره في الواحد الشخصى إلاّ- أنّ تمثيلهم لمحلّ الاجتماع بالصلاه في المكان المغصوب قرينه على إرادته الأعمّ، ضروره أنّها ليست واحده شخصيه بل نوعيه.

و ربما يتوهم اختصاص النزاع في هذه المسأله بالأولى من هاتين الصورتين، و أنّ الثانيه منهما هي محلّ النزاع في المسأله الآتيه و هي مسأله أنّ التّهي في العبادات يقتضى الفساد، أو لا؟

ص: ١٢

و هو بمكان من الضعف، إذ الأدلّه الآتيه و إطلاق عناوين كثير منهم يبيّن عن ذلك التخصيص، و الذى ألجأ ذلك الرّجل إلى هذا التخصيص أنّه زعم: أنّه لولاه لما يبقى فرق بين هذه المسأله و تلك، بل يرجع النزاع فيهما إلى واحد.

لكن بالنظر الدقيق يمكن إبداء الفارق بينهما من غير حاجة إلى مثل ذلك التكلّف، وإن شئت توضيحه فنقول:

الفارق بينهما كما حقّقه - دام ظلّه - أمران:

أحدهما: أنّ مورد البحث في تلك المسألة ما كان متعلّقا بالأمر و النهى من عنوان واحد - سواء كانت النسبه بين متعلّقيهما هو العموم المطلق أو من وجه - والمراد بكونهما من عنوان واحد وقوع اسم واحد على كليهما و كونهما من سنخ واحد، و هذا كما إذا أمر بصلاه الصبح، و نهى عن الصلاه في مكان مخصوص، أو أمر بصلاه خاصّه مطلقا، ثمّ نهى عن بعض أفرادها، كما إذا أمر بصلاه الظهر - مثلا - من غير تقييدها بشىء، ثمّ نهى عنها مقيده ببعض القيود و الأحوال الطارئه عليها، و النسبه بين متعلّقى الأمر و النهى في المثال أوّل هو العموم من وجه و فى الثانى هو العموم و الخصوص المطلقان، و يقع على كلّ واحد منهما فى كلّ من المثالين اسم واحد و هو الصلاه مثلا.

هذا بخلاف مسألتنا هذه، فإنّ مورد البحث فيهما ما كان متعلّقاها متباينين فى الاسم، سواء كانت النسبه بينهما هو العموم من وجه، كالصلاه و الغصب أو العموم و الخصوص المطلقين كالصلاه و الفرد الخاصّ من الغصب المتّحد مع الصلاه، و هذا كما إذا قال: صلّ و لا تغصب فى الصلاه.

و ثانيهما: أنّ النزاع فى تلك المسألة من حيث دلالة النهى عرفا على تقييد متعلّق الأمر بغير مورد الاجتماع أو تخصيصه به، فتكون تلك لفظيه، و فى هذه المسألة من حيث جواز اجتماع الوجوب و التحريم عقلا و عدمه و لو لم يكن هناك

ص: ١٣

أمر أو نهى، بل يثبت الوجوب و التحريم بغيرهما، و مع قطع النّظر عن أنّ النهى يدلّ على التخصيص أو التقييد أو لا، فتكون هذه عقليته.

و بعبارة أخرى: النزاع فى تلك المسألة إنّما هو على فرض ثبوت مصحّح لمورد الاجتماع من إطلاق متعلّق الأمر أو عمومه بالنسبه إليه فيبحث فيها عن أنّ النهى المتوجّه هل يدلّ على الفساد - بمعنى دلالة على تخصيص متعلّق الأمر أو تقييده بغير مورد الاجتماع ليرتّب عليه فساد مورد الاجتماع - أو لا؟

هذا بخلاف ما نحن فيه فإنّ البحث فيه عن مجرّد جواز اجتماع الوجوب و التحريم عقلا مع قطع النّظر عن أن يكون هناك ما يقتضى صحّه مورد الاجتماع، فافهم و تأمل حتّى لا يختلط عليك الأمر، و الله الهادى إلى سواء السبيل.

ثمّ الظاهر من التحريرات الثلاثة للخلاف: أنّ النزاع فى اجتماع الوجوب و التحريم العيّنين النفسيين دون التخييريّين و الكفائيّين و الغيريين، لكن الظاهر جريان النزاع فيما إذا كانا كفائيّين و غيريين أيضا، لجريان أدلّه الطرفين فى الكلّ على حدّ سواء.

نعم لا يجرى النزاع فيما إذا كانا تخييريّين، إذ لا شبهه فى جواز الأمر و النهى بأمرين شخصيين على سبيل التخيير، فكيف بما إذا كان متعلّقاها كليّين، كما فى المقام، فإنّ ذلك آئل إلى وجوب الإتيان بأحدهما لا بعينه و حرمة الجميع، و من البديهيّات جواز مثل ذلك، و كذلك الحال فيما إذا كان الوجوب تعيينيا و الحرمة تخييريّة (١) فإنّه أيضا لا شبهه فى جوازه، و لا يعقل النزاع فيه

من ذى مسكه، نعم إذا كان التحريم تعيينيا و الأمر تخييريا يجرى (٢) هناك هذا النزاع.

١- فى الأصل: تخييريا ..

٢- فى الأصل: فيجرى ..

ص: ١٤

ثم إنّه ظهر مما حقّقنا: أنّ النزاع فى المقام- فيما إذا تعلّق الوجوب بعنوان كلّى و الحرمة بعنوان كلّى آخر مع كون النسبه بين ذينك العنوانين هو العموم المطلق أو من وجه- مبنى على تعلّق الأحكام بالطبائع دون الأشخاص.

و توضيح عدم جريان النزاع بناء على تعلّقها بالأشخاص: أنّ المفروض من الحرمة فى محلّ النزاع هى الحرمة العينيه حتّى بالنسبه إلى مورد الاجتماع، لما قد عرفت من أنّها لو كانت تخييريه لا شبهه فى جواز اجتماعها مع الوجوب التخييري شرعا أو عقلا، و من المعلوم أنّه- بعد فرض حرمة مورد الاجتماع عينيا- لا يعقل الترخيص فيه، فكيف بطلبه و لو تخييرا؟! فإنّه- مضافا إلى كونه سفها و عبثا لخلوّه عن الفائدة- آئل إلى التناقض، و مثل ذلك لا ينبغى أن يخفى على أحد حتّى يناع فيه، فلا نظن بأحد مثله.

و الحاصل: أنّه بعد فرض تعلّق الوجوب بالأشخاص التى منها مورد الاجتماع يكون هو تخييريا شرعا بالنسبه إليه، و مجرد الجواز الذى يتضمّنه الوجوب التخييري يناقض حرمة ارتكاب مورد الاجتماع، فكيف بطلبه؟! فيكون عبثا و سفها أيضا لذلك.

و من هنا علم حكم عكس هذه الصوره، و هو ما كان الوجوب فيه عيتيا بالنسبه إلى مورد التعارض، و الحرمة تخييريه بينه و بين غيره، لعين ما مرّ من السفه و لزوم التناقض، و هذا المحذور لا يلزم على تقدير تعلّق الأحكام بالطبائع، فإنّه إذا فرض حرمة مورد الاجتماع عيتيا فلا يكون الأمر بالعنوان الكلّى الآخر المجتمع مع الحرام فى ذلك الفرد آئلا إلى التناقض و السفه كما لا يخفى، لاختلاف موضوعى الأمر و النهى، و على تقدير لزومه فهو خفىّ غايه الخفاء، فيمكن وقوعه محلا للخلاف.

ص: ١٥

ثمّ إنّ هنا صوراً اخر من صور اجتماع الوجوب و الحرمة لا بأس بالإشاره إلى بعضها و إن كانت خارجه عن محلّ النزاع:

منها: ما إذا كان الوجوب و الحرمة كلاهما كفائين و عيتين مقابل التخييري.

و منها: ما إذا كان الوجوب كفائيا و الحرمة عيتيه مقابل الكفائى.

و منها: عكس هذه الصوره مع فرض كون موضوع الوجوب و الحرمة فى الصور الثلاث هو نفس مورد الاجتماع ابتداء.

و ممّا ذكرنا- من اعتبار كلّيه متعلّقيهما فى محلّ النزاع، و أنّه لا بدّ للمكلف من مندوحه لامثال الأمر- علم خروج تلك الصور أيضا عن محلّ النزاع فى المقام.

هذا مضافا إلى أنّ وضوح امتناع الاجتماع فيها أيضا بمشابه لا نظنّ بأحد إنكاره، ضروره أنّ إرادته شىء واحد عينيا مقابل التخييري يناقض كراهه ذلك.

و من هنا يتولّد الإشكال بالنسبه إلى الصنائع المكروهه و إلى القضاء ممن لا يثق من نفسه من القيام به، حيث إنّها واجبه كفايئه و مكروهه أيضا، فإنّ الكراهه و إن كانت أدون من الحرمه، إلّا أنّها مناقضه للوجوب كما لا يخفى، فلا بدّ من الجمع بينهما بوجه. و أقرب وجوه الجمع أن يتصرّف في دليل الكراهه في الأمثله المذكوره بتخصيصه بما إذا قام أحد بتلك الواجبات الكفايئه، إذ حينئذ يسقط الوجوب الكفايئي عمّن لم يقم بها، فلا يجتمع مع الكراهه.

الثالث

قد أشرنا في مطاوي كلماتنا المتقدّمه إلى الثمره بين القولين في المسأله: من أنّه يتفرّع على القول بجواز الاجتماع عدم التعارض بين الأمر و النهى بالنسبه إلى مورد الاجتماع، فيعمل بمقتضاه، فيصحّ وقوعه امتثالا عن الأمر و مبرئا للذمه عنه، و التعارض بينهما على القول بامتناعه، فيعمل بمقتضاه من ملاحظه الترجيح لأحدهما إن كان له مرجح فيدخل فيه مورد التعارض

ص: ١٦

و تخصيص الآخر بغيره، و إلّا فالتخير.

و لا يخفى أنّ هذا فيما إذا اقتضى كلّ من الأمر و النهى بعمومه أو إطلاقه دخول مورد الاجتماع فيه، و إلّا فيحكم بدخوله فيما اقتضى دخوله فيه إن كان أحدهما كذلك، و إلّا فيعمل على مقتضى الأصول العمليه المقرّره لصوره دوران الأمر بين الوجوب و التحريم مع فقد النصّ من أصل البراهه أو الاحتياط على اختلاف القولين فيها، فافهم.

بقي هنا شىء (١) ينبغى التنبيه عليه: و هو أنّ التخصيص في المقام ليس كالتخصيصات اللفظيه المتعارفه، نظرا إلى أنّه إذا قام القرينه في التخصيصات اللفظيه على خروج فرد من عامّ فهي إنّما تخصّص موضوع الحكم المعلق على ذلك العامّ بغير ذلك الفرد، بحيث لا يكون شىء من المصلحه أو المفسده المقتضيتين لذلك الحكم موجودا في ذلك الفرد أصلا في حال من الأحوال الطارئه عليه، مثلا: إذا قامت القرينه المتّصله أو المنفصله على خروج (زيد) من قوله:

أكرم العلماء، أو لا- تكرم الفساق، فزيد خارج عن حكم وجوب الإكرام في الأوّل، و عن حكم حرمة في الثانى، و عن كونه ذا مصلحه مقتضيه للأوّل في الأوّل، أو ذا مفسده مقتضيه للثانى في الثانى، فيكون موضوع الحكم المعلق على ذلك العامّ بغير ذلك الفرد، بحيث لا يدخل هو في حكم العام، و لا يشتمل على الجهه المقتضيه له من المصلحه و المفسده في حال من الأحوال، فلا يقع موردا للامثال في المثال الأوّل، أو للعصيان في الثانى في حال من الأحوال.

هذا بخلاف التخصيص في المقام فإنّا إذا بنينا- مثلا- على ترجيح جانب النهى، و حكمنا بخروج مورد الاجتماع عن الأمر، فليس خروجه منه كخروج

(زيد) فى المثالين عن العام، بل يخالفه (١) من حيث ثبوت الجهه المقتضيه للحكم فيه على نحو ثبوتها فى سائر أفراد العام، و انتفاؤها فى (زيد) فى المثالين. نعم يوافقه من حيث خروجه عن حكم العام و اختصاص الحكم بسائر أفرادها، و هذا مثل الصلاه فى المكان المغصوب التى هى من افراد محلّ النزاع فى المقام، فإنّها- بناء على ترجيح النهى- يحكم بخروجها عن الأمر بالصلاه و عدم سرايه (٢) الوجوب المعلق على طبيعه الصلاه بالنسبه إليها، إلاّ أنّها مع ذلك ليست كالصلاه بغير الطهاره من الحدث التى لا مصلحه فيها أصلا، بل مشتمله على مصلحه جهه طبيعه الصلاه على نحو اشتغال سائر أفراد تلك الطبيعه عليها، بحيث لا تنقص هذه من هذه الجهه من شىء من أفرادها، و إنّما تزيد تلك الأفراد و ترجح على هذه من جهه أخرى، و هى خلوّ تلك عن الجهه المقتضيه للنهى- و هى المفسده- و اشتغال هذه عليها، لكن تلك الجهه لا توجب زوال المصلحه عنها البتّه، لعدم المنافاه بينهما بوجه، و إنّما المنافاه بين مقتضاهما- و هو طلب الترك أو الفعل- و لذا خصّصت إحداهما بالحكم دون الأخرى.

و الحاصل: أنّ الصلاه فى المكان المغصوب- من حيث كونها صلاه ذات مصلحه- لا منقصه فيها من هذه الجهه أصلا، و إنّما اتّحدت فى الوجود مع عنوان

١- و السرّ فى ذلك أنّ الحكم فى العمومات إنّما يتعلّق بحصص الجزئيات و الأشخاص، فإذا ورد النهى عن بعض الأفراد فهو ملازم لمبغوضيه ذات ذلك الفرد بعينه، و معه لا يعقل كونه ذا مصلحه أيضا، فالنهى عنه مناف للأمر و للجهه المقتضيه له أيضا، فلذا لا يقع موردا للامتنال و لو مع الغفله عن النهى، هذا بخلاف المقام، فإنّ المفروض فى الفرد الذى هو مجمع عنوانى المأمور به و المنهى عنه عدم مبغوضيه نفسه، و إنّما هو متضمّن لشىء هو المبغوض لا غير، مع تضمّنه لعنوان آخر ذى مصلحه أيضا، و ذلك لعدم تعلّق النهى بنفس ذلك الفرد من حيث هو، بل بعنوان متّحد معه صادق عليه، فلذا يقع امتثالا فى حال نسيان النهى أو الغفله عنه، لوجود جهه الأمر فيه حينئذ. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- فى الأصل: (تسرّى)، و لا وجود لهذا المصدر بمعنى السرايه، فالصحيح ما أثبتناه.

آخر مشتمل على المفسده، و مجرّد اتّحادها معه فى الخارج لا يوجب زوال تلك المصلحه عنها، بل هى ذات مصلحه و مفسده باعتبارين، و عدم سرايه (١) الأمر إليها ليس لعدم المقتضى، بل إنّما هو لوجود المانع من توجه الأمر، و هو اتّحادها مع ذلك العنوان، حيث إنّها لما اتّحدت معه فصارت ذات مفسده يقبح (٢) سرايه (٣) الأمر إليها، أو أنّ المانع هو نفس النهى لمناقضته مع الأمر، إذ بعد ترجيح جهه النهى فهى مقتضيه للنهى الآن، فتكون منهيّا عنها، و معه لا يمكن الأمر بها لأدائه إلى التناقض.

و تظهر الثمره بين التخصيص على هذا النحو و بين التخصيصات المتعارفه فيما إذا كان الحكم الثابت لذلك الفرد المستثنى من العام هى الحرمه، و كان المكلف غافلا- عن حرّمته، أو جاهلا- بها جهلا- يعذر معه، أو ناسيا، لاندراجه تحت العنوان المحزّم المتّحد فيه مع عنوان الأمر مثل ما إذا علم بحرّمه الغضب، إلاّ أنّه نسى أنّ الصلاه صادرة منه فى دار الغير غضب، مع كون ذلك

الفرد المستثنى عباده، بمعنى أن يكون الأمور به الذي ذلك من أفراد من العبادات، بل مع كونه من المعاملات أيضا فأوجده المكلف، فإنه على تقدير أن يكون خروجه عن العام الذي هو موضوع الأمر على نحو التخصيصات المتعارفه فلا يجديه ذلك في شيء، فإنه وإن لم يعقل منقصه لفعل ذلك الفرد لعدم فعله النهي في حقه، لعدم علمه به و التفاته إليه، إلا أنه خال عن المصلحه الكامنه في الأمور به الموجوده في سائر افراده، فلا يقع عباده و لا مسقطا عنها بوجه:

أما عدم وقوعه عباده فلتوقفها إما على الأمر أو على الجبهه المقتضيه له

١- في الأصل: (تسرى)، و الصحيح ما أثبتناه.

٢- في الأصل: فيقبح ..

٣- في الأصل: (تسرى)، و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ١٩

من المصلحه و المحبوبيه و كلاهما منتف، إذ غايه ما هنا أنه اعتقد الأمر، و هو لا يكون منشئا لوقوع الفعل عباده إذا لم يكن هو في نفسه عباده، كما أنه لا يصلح أن يكون منشئا للأجزاء و مقتضيا له كما تحقق في محله، و إنما يكون الأمر منشئا لذلك إذا كان ثابتا واقعا، و المفروض خلو الفعل المأتي به عن الجبهه المقتضيه للأمر أيضا، فلم يبق ما يوجب وقوعه عباده بوجه و أما عدم كونه مسقطا فلأنه يتوقف على أحد الأمرين:

أحدهما: جعل الشارع لذلك الفعل بدلا عن الأمور به و ان لم يكن من أفراده.

و ثانيهما: انطباقه على الأمور به و تساويه لسائر الأفراد من حيث الجبهه المقتضيه للأمر، و كلاهما مفقودان في المقام.

و من هنا ظهر عدم الفرق بين العبادات و المعاملات من حيث كون ذلك الفعل المأتي به مسقطا للأمر و عدمه إذا فرض أن خروجه من الأمور به على نحو التخصيصات المتعارفه، ضروره توقف الإسقاط في المعاملات أيضا- بعد انتفاء البديله- على تساوى ذلك الفرد [مع] سائر (١) أفراد الطبيعه من حيث المصلحه المقتضيه للأمر.

و أما إذا كان خروجه عن موضوع الأمر على نحو التخصيص في المقام فيصح منه و يجزيه مطلقا معاملة أو عباده:

أما الأول: فلغرض تساوى ذلك [مع] سائر (٢) أفراد الأمور به في الجبهه المطلوبه من الأمر الداعيه إليه و لا حاجه في المعاملات في مقام الأجزاء إلى أزيد من كون المأتي به منطبقا على الأمور به و مساويا لسائر أفراده من حيث وجود

١- في الأصل: ذلك لسائر ..

٢- في الأصل: ذلك لسائر ..

ص: ٢٠

الجهة المقتضيه فيه، و المفروض حصوله (١).

و أمّا الثانى: فلأنّه بعد إحراز الجهة المقتضيه للأمر فيه - كما هو المفروض - فيكفى فى انعقاده عباده الإتيان به بداعى تلك الجهة، من غير حاجه إلى الأمر فعلا إذا لم يكن فعله معصيه، و هذا هو المتعين فى توجيه صحّه بعض العبادات، كما لا يخفى على المتأمل، و كأنّه هو الوجه لصحّه الصلاه فى المكان المغصوب حال كون المكلف غافلا عن الغصبيه، بل المتعين فيها ذلك و هذا يتّضح بمقدمات ثلاث:

أولاهما: أنّ المثال المذكور و هو الصلاه فى المكان المغصوب من موارد مسألتنا هذه، أى مسأله اجتماع الأمر و النهى، و هذا واضح.

و ثانيها: أنّه يقبح من الشارع الأمر بذى المفسده ما لم تراحمها مصلحه غالبه عليها، و من المعلوم للمتأمل أنّه ليست مصلحه جهه الصلاه أقوى من مفسده جهه الغصب، و إلّا لغلبت عليها فى صوره الالتفات و عدم النسيان أيضا، و اختصت الصلاه فى المكان المغصوب بالأمر، و لم يقل به أحد، فإنّ من يقول بكونها مأمورا بها فى تلك الصوره فإنما هو من جهه بنائه على جواز اجتماعه مع النهى، و من المعلوم أنّ حصول النسيان لم يوجب مزيه فى مصلحه جهه الصلاه حتّى تغلب على تلك المفسده فى هذه الصوره، بل هى على ما هى عليه كمّيه و كيفيه، فلو أمر بتلك الصلاه حينئذ لكان هذا أمرا بذى المفسده مع عدم مصلحه غالبه عليها، و هو كما ترى.

و ثالثها: أنّهم اتفقوا قولاً واحداً على صحّه تلك الصلاه فى تلك الحال، حتّى القائلين بامتناع اجتماع الأمر و النهى.

١- لما مرّ من أنّه على تقدير التخصيص على هذا النحو يكون الفرد المخرج مساويا لسائر أفراد الطبيعه المأمور بها من حيث وجود المصلحه المقتضيه فيه. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢١

فيستنتج من تلك المقدمات الثلاث أنّ تلك الصلاه فى تلك الحال صحيحه و مجزيه بدون الأمر بها واقعا، بل و لا ظاهرا أيضا:

أمّا عدم الأمر بها واقعا: فهو مقتضى المقدمتين الأوليين، إذ بعد فرض كون تلك الصلاه من أفراد محلّ النزاع فى المقام - كما هو مقتضى المقدمه الأولى، و تكون هى مستجمعه لكلتا جهتى الأمر و النهى من المصلحه و المفسده، و مع اشتمالها على المفسده لا يعقل توجّه الأمر إليها، كما هو مقتضى المقدمه الثانيه - فلا تكون مأمورا بها واقعا.

و أمّا عدم الأمر بها ظاهرا: فلأنّ غايه ما هناك أنّ المكلف اعتقد كونها مأمورا بها، و اعتقاده بذلك لا يوجب حدوث خطاب يتوجّه إليه فى مرحله الظاهر. نعم ذلك الاعتقاد يستتبع أمرا عقليا إرشاديا، لكنّه غير مجد فى شىء.

هذا مضافا إلى أنّ الأمر الظاهرى على تقدير ثبوته لا يصلح لأن يكون منشأ للصحّه و الأجزاء، فتعيّن أن يكون وجه الصحّه و الأجزاء - الذى تقضى به المقدمه الثالثه - هو الذى ذكرنا.

و من هنا تبيّن أيضا اختصاص فائده الثمره بين القولين في المسأله- بناء على عدم اعتبار الفعلية في الأمر و النهى في محلّ النزاع، وعمومه بالنسبه إلى الشائئين و المختلفين أيضا- بما إذا كان المكلف عالما ملتفتا إلى الحرمة، و أمّا إذا كان المورد من قبيل الأمثله المذكوره فالقائلون بعدم جواز الاجتماع و إن كانوا يخصّصون الأمر فيه بغير مورد الاجتماع، إلاّ أنّهم يلتزمون بالصحة كالقائلين بجواز الاجتماع، فلا يجديهم هذا التخصيص في شيء، بل يكون وجوده من هذه الجهة كعدمه.

و أمّا بناء على اختصاص النزاع بالفعلين فأصل الثمره المذكوره متتف في تلك الأمثله فكيف بفائدتها؟! و لا حاجة فيها أيضا إلى الالتجاء إلى التوجيه المتقدم لكفايه الأمر الواقعي حينئذ في الصحة إلاّ أنّ جواز الاجتماع في تلك

ص: ٢٢

الأمثله دون الالتزام به خرط القتاد، كما سيأتى تفصيله في محله، و قد أشرنا إلى إجماله: من أنّه مستلزم للأمر بذي المفسده الغير المتداركه بالمصلحه الغالبه لا محاله إن لم نقل بأدائه إلى التناقض، نظرا إلى اختلاف الأمر و النهى بالشائيه و الفعلية، فلا ينبغي أن يظنّ خروجها عن محلّ النزاع.

اللهمّ إلاّ- أن يدعى أنّ النزاع في المقام إنّما هو في جواز اجتماع الأمر و النهى، و امتناعه بالنظر إلى ذاتيهما مع قطع النظر عن الجهات الخارجيه، فلا يستبعد حينئذ أن يكون جواز الاجتماع من هذه الجهة متفقا عليه بين الفريقين، فتأمل.

ثمّ إنّه قد حكى عن شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- أنّه وجه الصحة في الأمثله المذكوره بالترام ثبوت الأمر فيها واقعا، ثمّ التفت إلى الإشكال المتقدم و هو لزوم الأمر بذي المفسده، فأجاب عنه بوجهين:

أحدهما: أنّ النزاع في المقام لا يختصّ بالعدليه، بل يعم الأشعريه المنكرين للمصلحه و المفسده في الأمور به و المنهى عنه، فلاحد حينئذ منع ثبوت المفسده في الفعل حال الجهل و النسيان، فلا يلزم الأمر بذي المفسده.

و ثانيهما: أنّ الظاهر من أدلّه العدليه- التي أقاموها على دوران الأحكام مدار المصالح و المفسد- إرادتهم الأعمّ من المصلحه و المفسده الكامنتين في ذات الفعل فلم يقدّم دليل قاطع في تلك الأمثله على أنّ الفعل نفسه مشتمل على المفسده، فيحتمل أن يكون في نفس النهى عنه مصلحه، فيرتفع المحذور. هذا خلاصه ما أفاده- قدّس سرّه-.

لكن لا يخفى ما في كلّ من هذين الوجهين:

أمّا الأول منهما: فلاّنه إنّما يجدى لمن كان من الأشاعره، لا لمن كان من العدليه التي هو- قدّس سرّه- منهم، بل رئيسهم.

و أمّا الثاني: فلاّنه بعد تسليم صحّه النهى لمصلحه في نفس النهى، يمنع

ص: ٢٣

من صحّته في الأمثله المذكوره، لعدم تصوّر مصلحه للنهى فيها، إذ الفائده المتصوّره لنفس الأمر و النهى إنّما هي مجرد البعث و

التحريك نحو الفعل أو الكف عنه، و هو ممتنع الحصول في صورته الجهل و النسيان المفروضين في الأمثله المذكوره بالضرورة، فيلغى (١) النهى، فيجب انتفاؤه، و المفروض ثبوته، فيكشف عن أنه ليس إلا لمفسده في نفس الفعل، فيعود المحذور.

ثم إننا و إن بنينا على أن النهى الواقعي ما لم ينجز على المكلف- بمعنى عدم فعليته بالنسبه إليه- لم يكن مانعا من الصحه و الأجزاء إلا أن مجرد عدم فعليته لا يكفي فيها، ضروره عدم كفايه عدم المانع بمجرد لوجود شىء و تحققه، بل لا بد معه من إحراز مقتضى له أيضا، و هو في المعاملات اشتمال الفعل المأتي به على ما اشتمل عليه سائر أفراد طبيعه الأمور بها و تساويه لها من تلك الجبهه، فإن مجرد ذلك كاف في الصحه المرادفه للأجزاء في الأمور المعاملية بلا شك و ريب.

و أميا في العبادات ففي الاكتفاء به في تحقق الأجزاء إشكال، بل منع، فإن الصحه المرادفه للأجزاء فيها إنما هي تستتبع انعقاد الفعل عباده، ضروره أن الغرض منها ذلك، و من المعلوم أن صحه الماهية (٢)- و هي اشتمال الفرد المأتي به على تمام المصلحه (٣) التي اشتملت عليها طبيعه الأمور بها من حيث هي و تساويها سائر (٤) الأفراد من هذه الجبهه- لا تستلزم وقوع ذلك الفرد عباده حتى

١- لغا يلغى: أخطأ، و لغا يلغو: بطل.

٢- في الأصل: (الصحه الماهيه)، و الأنسب: الصحه الماهويه ..

٣- و بعبارة أخرى عدم نقصان في ذلك الفرد من حيث كونه فردا للطبيعه الأمور بها بمعنى تحققها فيه على نحو تحققها في سائر أفرادها. لمحزوره عفا الله عنه.

٤- في الأصل: لسائر ..

ص: ٢٤

تستلزم الصحه المرادفه للأجزاء، بل أعم منها لتوقف الصحه بهذا المعنى على أمر آخر أيضا و هو أحد الأمرين على سبيل منع الخلو.

أحدهما: إيقاع الفعل بداعي الأمر.

و ثانيهما: أن يكون هو بنفسه من رسوم العبوديه لله تعالى كالسجود و الخضوع له، إذ معه لا- حاجه إلى وجود الأمر أصلا و بانتفاء كليهما يمنع الصحه.

فعلى هذا فنحن و إن كنا مشتركين في الأمثله المتقدمه بواسطه قيام الإجماع على صحتها، إلا أن الإشكال في حكم المجمعين بها فيها، فإن الظاهر أن حكمهم بها إنما هو لاقتضاء القاعده إياها، و من المعلوم أنها إنما تقتضيها إذا كان الفعل المأتي به منطبقا على طبيعه الأمور بها بالمعنى المتقدم، و جامعا لأحد الشرطين المتقدمين، و الصلاه في الموارد المفروضه في الأمثله المتقدمه و إن كانت منطبقه على طبيعه الأمور بها، إلا- أنه لم يعلم كون طبيعه الصلاه بنفسها من رسوم العبوديه حتى تكون تلك الصلاه كذلك لانطباقها، لتكون صحيحه لذلك، و الأمر بتلك الصلاه أيضا قد عرفت امتناعه، فلم يبق لهم وجه للحكم

بصحتها.

و يمكن دفعه: بأنهم فهموا من الإطلاقات الواردة لبيان بعض آثار الصلاة- كقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «الصلاة قربان كلّ تقى» (١) و قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «الصلاة معراج المؤمن» (٢)- أنّها بنفسها من رسوم العبودية و مقربه إليه تعالى و أنّ الأمر بها كاشف عن كونها كذلك، لا محققه له، و ليس ببعيد.

أقول: و لو لا- الاعتماد على تلك الإطلاقات لأشكل الأمر علينا أيضا في الحكم بالصحة في الأمثلة المذكوره بواسطه قيام الإجماع عليها بعد إحراز أنّ

١- الكافي: ٣- ٢٦٥- كتاب الصلاة- باب فضل الصلاة- ح: ٦، و من لا يحضره الفقيه: ١- ١٣٦- باب فضل الصلاة- ح: ١٦.

٢- لم نعر عليه في كتب الحديث، و أورد مضمونه صاحب الجواهر: ٧- ٢.

ص: ٢٥

المجمعين إنّما حكموا بها لاقتضاء القاعده عندهم لها، لعدم الاعتماد على مثل هذا الإجماع لعدم الكشف فيها أصلا، فيكون الاعتماد على القاعده لا عليه، و قد عرفت أنّها لا تتم في إثبات الصحة إلاّ بذلك التوجيه، فافهم.

اللهمّ إلاّ أن يثبت اتفاق الكلّ المشتمل على المعصوم عليه السلام ثمّ إنّ هنا فوائد اخر تلقيناها منه- دام ظلّه- و كتبناها في آخر مسأله دلالة النهى على الفساد، و سميها زيادات مسأله اجتماع الأمر و النهى، فإن شئت الاطلاع عليها فراجع تمّه.

الرابع

: إذا بنينا على امتناع اجتماع الأمر و النهى فقد عرفت أنّه لا بدّ من خروج موارد الاجتماع عن أحدهما على حسب ما يقتضيه المرجّح، فهل المرجّحات التي يرجع إليها في المقام هي التي يرجع إليها في التراجيح السنديّه أو الدلاليّه كما في التخصيصات المتعارفه، أو أمور وراء تينك؟

الحقّ هو الأخير، إذ النزاع في المقام بعد الفراغ عن صحّه سندی الأمر و النهى و عن دلالة كلّ منهما على دخول مورد الاجتماع فيه على نحو ما يدلّ عليه الآخر، بحيث ليست دلالة أحدهما عليه أقوى من دلالة الآخر بالنصوصيه أو الأظهرية، و هذا واضح لا غبار عليه بوجه.

نعم هنا شىء ينبغى التنبيه عليه: و هو أنّ المرجّح في المقام غير المرجّحات في باب التراحم أيضا، إذ المرجّح هناك إنّما هي الأهميه، و من المعلوم أنّ الأهمّ في نظر الشارع أيضا إنّما هو مراعاة جانب الحرمة و امتثال الواجب بغير مورد الاجتماع على تقدير جواز الاجتماع، فعلى تقدير الامتناع- كما هو المفروض- لا- يكون منشأ التخيير هو الجهل بأنّ الأهمّ منهما ما ذا؟ بل منشؤه إنّما هو الجهل بأنّ الغالب من المصلحه و المفسده بالنسبه إلى مورد الاجتماع أيهما، فهل هي المصلحه فاضمحلّت مفسده النهى في جنبها بحيث لا حكم لمورد الاجتماع واقعا سوى الوجوب أو هي المفسده فانعكس؟

و بالجمله: منشأ الشكّ في حكم مورد الاجتماع إنّما هو الشكّ في كيفية جعل الوجوب و الحرمة الموجودتين فيه قوّه و ضعفا، و هذا غير الأهمّيّة الملحوظه في باب التزاحم، فافهم و لا تغفل.

و إن شئت قلت: إنّ هذا إنّما هي الأهمّيّة الملحوظه في مقام إنشاء الحكم الأوّلي، و تلك هي الأهمّيّة الملحوظه في مقام الامتثال دون الحكم الأوّلي.

ثمّ إنّه بعد ما عرفت ما ذكرنا، فهل الترجيح للأمر أو للنهي، أو لا ترجيح لأحدهما على الآخر أصلا؟

خير الثلاثة و أقواها أوسطها، فإنّ استقراء الموارد الشرعيّه المجتمعه فيها جهتا الوجوب و الحرمة من العبادات و المعاملات قاض بترجيح النهي في مورد الشكّ، فإنّ المتتبع يجد في تلك الموارد أنّ الشارع غلب جانب الحرمة على جانب الوجوب في غالبها، فيلحق المشكوك بالغالب.

ألا- ترى أنّه لو توقّف عباده على ارتكاب أدنى محرّم من المحرّمات رفع الشارع [يده] عن تلك العباده، و هكذا الحال في المعاملات أيضا.

و بالجمله: هذه الغلبه من القوّه بمثابه كادت تفيد القطع بأنّ بناء الشارع على ذلك في كافّه تلك الموارد.

و قد يستدلّ للترجيح بوجوه أخرى غير ناهضه للمدعى، فالأولى الإعراض عنها.

ثمّ إنّه - بعد فرض عدم المريجّ لأحدهما أصلا- فهاننا مقامان لا بدّ من تحقيق أنّ مقتضى الأصول العمليه المقرّره لصوره الشكّ في كلّ منها ما ذا؟

فنفول:

المقام الأوّل: أن يشكّ في مورد الاجتماع من حيث حكمه التكليفي من حيث جواز ارتكابه و عدمه.

الثاني: أن يشكّ فيه من حيث حكمه الوضعي من الصّحّه و الفساد.

و مقتضى أصاله البراءه في الأوّل منهما هو جواز الارتكاب لمكان الجهل بحرّمته واقعا، كما أنّ مقتضى أصاله الشغل في الثاني هو الفساد، إلاّ- أنّ لازم حكمهم بصّحه عباده ناسي الغصبيّه هو الصّحّه في المقام أيضا لاّتحاد المناط فيهما، فإنّ النهي الواقع بمجرّده غير مانع من الصّحّه، و إلاّ لبطلت صلاه ناسي الغصبيّه، و خصوص نسيان موضوع الحرام- و هو الغصب- لا مدخل [له في] الحكم بالصّحّه قطعاً، بل إنّما هو من باب كونه أحد أفراد العذر، و هو متحقّق في المقام، إذ الجهل بالحرمة أيضا عذر للجاهل، إذ مفروض الكلام في الجهل الذي يعذر معه الجاهل.

و بالجمله: لا بدّ لمن قال بالصّحّه هناك من الالتزام بها هنا، و كلّما نوجّهها به هناك فلنوجّهها به هنا، فلا يفيد الكلام فى توجيه الصّحّه من أنّها لوجود الأمر الفعلى أو لكفايه الجبهه.

ثمّ إنّ ممّا قرّرنا من بيان مقتضى الأصل على تقدير البناء على امتناع الاجتماع ظهر الحال فى مقتضاه على تقدير الشكّ فى امتناع الاجتماع بالنسبه إلى المقامين أيضا.

هذا خلاصه الكلام فى المقدّمات، فإذن نخوض فى أصل المسأله و تحقيق الحقّ فيها بعون الملك العلّام، فنقول:

المعروف من أصحابنا إنّما هو امتناع اجتماع الأمر و النهى عقلا، و عليه بعض مخالفينا أيضا على ما حكى عنه، كما أنّ جمهور مخالفينا على جواز الاجتماع كذلك، و عليه بعض أصحابنا المتأخّرين أيضا، و قد نسب إلى بعض جواز الاجتماع عقلا و امتناعه عرفا كما ذكرناه سابقا، و الأقوى هو الجواز مطلقا.

و الذى احتجّ به لمجوزى الاجتماع - أو يمكن أن يحتجّ به - وجوه:

أحدها الذى هو أقواها

إشاره

: أنّا لا نرى من العقل مانعا منه عدا ما تخيله المانعون منه من استلزامه لاجتماع الضدّين فى شىء واحد، لكن ذلك التخيّل

ص: ٢٨

باطل، فثبت المطلوب.

فى بيان الوجوه لاستلزام اجتماع الضدين

و توضيح ذلك بيان وجه الاستلزام أولا، ثمّ بيان وجه بطلانه، فنقول:

أجود ما قيل أو يقال فى وجه الاستلزام: أنّ الأحكام - على القول بتعلّقها بالطباع، كما هو مبنى النزاع فى المسأله - لا يعقل تعلّقها بها مع قطع النّظر عن الوجود و العدم، بل إنّما يتعلّق بها بلحاظ أحدهما، و ذلك لأحد وجوه على سبيل منع الخلوّ:

أحدها: أنّه لو لا ذلك لما بقى فرق بين الأمر و النهى. التالى باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمه: أنّه لو لا اعتبار الوجود فى الأمر و اعتبار العدم فى النهى لكان (١) كلّ منهما مجرد الطلب المتعلّق بذات الطبيعه من غير مائز بينهما.

و قد يمنع من دلّالته على المطلوب: بأنّ الوجود و العدم من الحيثيات المأخوذه فى الأمر و النهى و من فصولهما المميّزه لهما، و ليسا من القيود المأخوذه فى متعلّقهما، و الوجه المذكور لا يقتضى ذلك لحصول الفرق بينهما بما ذكره.

و فيه: أنه- بعد الاعتراف بلزوم اعتبار الوجود و العدم فى الأمر و النهى- لا- يفرق فى اللب و المعنى بين كونهما من الحيثيات المأخوذة فى مفاد الهيئتين- أعنى هيئتى الأمر و النهى- و بين كونهما من القيود المأخوذة فى متعلقيهما، فإنّ الأوّل أيضا راجع إلى الثانى فى المعنى، فإنّ حصل معنى الأمر على التقديرين إيجاد الطبيعه من المكلف، و معنى النهى طلب تركها، غايه الأمر أنّ الدالّ على اعتبار الوجود على الأوّل إنّما هو نفس الطبيعه، و على الثانى أعتم، و مجرد ذلك لا يجدى فى المقام فى شىء.

نعم يمكن الجواب عن الوجه المذكور بمنع انحصار وجه الفرق فيما

١- فى الأصل: فيكون ..

ص: ٢٩

ذكر، بل يمكن الفرق بين الأمر و النهى، بأنّ الأوّل عبارته عن الإرادة و الثانى عبارته عن الكراهه.

ص: ٣٠

و يمكن دفعه: بأنّ الإرادة و الكراهه إنّما هما منشئان للأمر و النهى، لا نفسيهما، فإنّهما عبارتان عن الصفتين القائميتين فى نفس الأمر و الناهى الباعثتين له على الأمر و النهى.

و ثانيها: أنّ الطبايع من حيث هى ليست إلّا هى فلا يعقل طلبها من المكلف.

و ثالثها: أنّ الأحكام الشرعيّه إنّما تتعلّق بالمقدور للمكلف، و من المعلوم أنّه ليس المقدور له إلّا إيجاد تلك الطبايع، لا ذواتها من حيث هى (١).

و رابعها: أنّ من المسلّم تعلّق الأحكام بفعل المكلف، و من المعلوم أنّ ذوات تلك الطبايع ليست من فعله فى شىء، فإنّها إنّما هى الأمور الحاصلة من المصدر الدالّ عليها اسمه، فإنّ الصلاه- مثلا- إنّما هى عبارته عن الحاصل من المصدر الذى هو المعنى الحدى الذى هو فعل المكلف، و ظاهر الخطابات و إن كان تعلّق الخطاب بنفس تلك الطبايع، إلّا أنّه- بعد قيام الدليل على امتناع ذلك- لا بدّ من صرفها إلى ما ذكر، و ليس فعل المكلف- الذى هو مدلول المصدر- إلّا إيجاد تلك الطبايع، فثبت أنّ المطلوب بالأمر إنّما هو تلك الطبايع باعتبار الوجود، أعنى حقيقه الوجود- التى هى عبارته عن الوجود الخارجى الذى هو عين أفراد تلك الطبايع- لا مفهومه، فإنّه

١- و يمكن المناقشه فيه: بأنّها مقدوره بواسطه قدره على إيجادها، فيصحّ تعلّق الإرادة بها نفسها لذلك من غير حاجه إلى اعتبار الوجود، فافهم. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣١

أيضا إحدى الطبايع، فلا يعقل تعلّق الطلب به أيضا لما مرّ، فيكون مورد الأمر بالأخره هى الأفراد.

و الفرق بين هذا و بين القول بتعلق الأحكام بالأفراد بالابتداء و الأول، فإن مراد القائلين بتعلقها بها إنما هو تعلقها بهذا ابتداء، فإذا فرض كون فرد منهياً عنه، كما هو المفروض في مورد الاجتماع في المسألة، فتعميم الأمر بالطبيعه المأمور بها الصادقه عليه الآئيل إلى تعلقه بذلك الفرد أيضا- كما عرفت- يوجب اجتماع الضدين فيه، ضروره تضاداً الأحكام التي منها الوجوب و الحرمة.

ص: ٣٢

وجه بطلان الاستدلال باستلزام اجتماع الضدين على امتناع اجتماع الأمر و النهي

هذا تمام الكلام في وجه استلزام اجتماع الضدين الذي [هو] دليل القائلين بامتناع الاجتماع.

و أمّا وجه بطلانه فأجود ما قيل أو يقال فيه: أنّ اعتبار الوجود في متعلق الأمر غير مستلزم لاجتماع الوجوب و التحريم في مورد الاجتماع، فإنّ الملحوظ فيه و إن لم يكن مفهوم الوجود بل حقيقته، لكنها لم يلحظ فيها خصوصية شيء من أفراد الطبيعه لا تعييناً و لا تقييداً، بل مع قطع النظر عنها، فمتعلق الأمر إنما هي الطبيعه المقيّده بحقيقه الوجود اللا بشرط، فهو بهذا الاعتبار يغير كلّ واحد من أفراد تلك الطبيعه التي منها مورد الاجتماع و إن كان متّحداً مع كلّ منها باعتبار اتّحاده معه في الخارج و عدم التمايز بينهما فيه، لكنّه غير قادح في شيء.

و بعبارة أخرى: الذي يتعلّق به البعث و التحريك إنما هو تلك الطبيعه المقيّده بلحاظ الوجود الغير الموجوده بعد (١) في الخارج، و إلّا- لزم تحصيل الحاصل، و ليست الأفراد إلّا تلك الوجودات الخارجيه الحاصله من تلك الطبيعه، و تلك الطبيعه- باعتبار- عدم تحقّقها في الخارج بعد (٢) و كليتها (٣) مع اعتبار الوجود فيها أيضا- تغاير تلك الأفراد التي هي تلك الطبيعه الموجوده في الخارج، فلا تكون تلك الأفراد مورداً للأمر بوجه، و إنما هي منطبقه على الطبيعه المأمور

١- (بعد) هنا بمعنى (إلى الآن).

٢- (بعد) هنا بمعنى (إلى الآن).

٣- أي و باعتبار كليتها ..

ص: ٣٣

بها، و تقع امتثالاً عنها لذلك.

و بعبارة ثالثة: أنّ الذي يقبل و يصلح لتوجه الأمر إليه و تعلقه به إنما هي الطبيعه بلحاظ الوجود ما لم توجد بعد (١) في الخارج، بحيث إذا وجدت لا يعقل بقاء الأمر لكونه طلباً للحاصل، فهي قبل وجودها و إن كانت مورداً للأمر إلّا أنّها غير متّحده مع عنوان المحرّم، فلا يلزم اجتماع الوجوب و التحريم في شيء واحد، و بمجرد وجودها الموجب لصيرورتها فرداً يرتفع الأمر، و حينئذ و إن كانت متّحده مع عنوان المحرّم إلّا أنّها غير مأمور بها حينئذ (٢)، فلا يلزم المحذور المذكور أيضا. هذا.

١- (بعد) هنا بمعنى (إلى الآن).

و قد يجاب عن المحذور المذكور بمنع اعتبار الوجود في الطبيعه المأمور بها، فيختلف مورد الأمر و النهى، إذ الفرد غير مأمور به و إنما هو نفس تلك الطبيعه، و المنهى عنه إما الطبيعه الأخرى أو خصوص الفرد بناء على كون النهى للاستغراق، و مجرد اتحاد تلك الطبيعه مع المنهى عنه في الوجود الخارجى غير مستلزم لما ذكر، لعدم سرايه (١) الأمر من الطبيعه إلى الفرد، فإنه ليس إلا البعث و التحريك و هو لا يتوجه إلا إلى الطبيعه لا غير.

و فيه: أن منع اعتبار الوجود في متعلق الأمر بمكان من الضعف، فإن الطبائع المتعلقة للأوامر لها اعتبارات، و من المعلوم للمتأمل أنها لا يتعلّق بها مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات، أو مع ملاحظه جميعها، بل إنما يتعلّق بها بالاعتبار الذى تكون هي معه منشأ للآثار و الغايات الداعيه للأمر إلى (٢) الأمر، و من البديهي أن الاعتبار الذى تكون هي معه منشأ لتلك ليس إلا اعتبار الوجود، فإنها معه يترتب عليها الآثار المقصوده، لا بدونه، أو مطلقا.

و مع الإغماض عن الوجوه المتقدمه يكفى هذا فى إثبات المطلوب، بل الاعتماد عليه لا عليها، لكنّه لا يقتضى كون الوجود نفسه مأخوذاً فى متعلق

١- فى الأصل: (تسرى)، و يريد: سرايه الأمر، و لا- يوجد فى اللغه المصدر (تسرى) بهذا المعنى، و ما أثبتناه فى المتن هو الصحيح.

٢- فى الأصل: على ..

الأمر على وجه الجزئيه حتى يرد عليه أنه مستلزم لاجتماع الضدين بتقريب ما مرّ، بل يوافق اعتباره على وجه القيديه و الشرطيه بأن يكون نفس الوجود خارجاً عن المأمور به و التقيد به داخلاً فيه بأن يكون هو عباره عن الطبيعه المتلبسه بالوجود، و المكتسبه به، كما هو الحال فى سائر الشروط، فافهم.

و قد يقال- فى وجه اجتماع الضدين على تقدير بقاء الأمر و النهى المتعلقين بالطبيعتين الصادقتين على مورد الاجتماع من غير تخصيص أحدهما بغيره-: إنه لا- شبهه فى ثبوت التضاد بين الأمر و النهى، فىكون المتّصف بأحدهما مضاداً للمتّصف بالآخر، فتكون الطبيعه المأمور بها مضادّه للطبيعه المنهى عنها، و مع ذلك لو فرض كون شىء مصداقاً لكلتا الطبيعتين مع عدم تخصيص الأمر و النهى بغيره يلزم اجتماع الضدين فى ذلك المصداق، لسرايه كلّ وصف ثبت للطبيعه من حيث هي إلى كلّ واحد من أفرادها، و يكون ذلك الشىء مثل ما فرض كونه مصداقاً للأبيض و الأسود، فىكون مأموراً به و منهياً عنه، فيلزم اجتماع الأمر و النهى فى نفس ذلك الشىء بالآخره، و ليس هذا إلا اجتماع الضدين هذا.

و فيه: بطلان قياس الوجوب و التحريم بالأوصاف و الأعراض القائمه بالطبائع الغير المنفكّه عنها فى الخارج، ضروره ثبوت الفرق

بينها و بين المقام بما مرّت الإشاره إليه، من أنّ الوجوب- حيث إنه هو البعث و التحريك- إنّما يعقل ثبوته لموضوعه ما لم يوجد في الخارج، لأنّ تحقّقه في الخارج علّه تامّه لارتفاعه، هذا بخلاف مثل السواد و البياض و سائر الأوصاف، فإنّها تثبت لموضوعاتها بعد تحقّقها في الخارج أيضا، بل لا تثبت لها إلّا فيه، فلا يلزم اجتماع الوجوب و التحريم في مورد الاجتماع حتّى يلزم اجتماع الضدين.

و بالجملة: الّذى يقع مصداقا للمأمور به إنّما يتّحد معه لا بعنوان كونه مأمورا المتّزع من الأمر لا معه لما عرفت، هذا بخلاف ما يقع مصداقا للأبيض

ص: ٣٦

أو الأسود، فإنّه يتّحد مع ما يصدق عليه بعنوان كونه أبيض أو أسود أيضا.

هذا خلاصه الكلام- بعد انقضاء مدّه طويله في النقض و الإبرام في بيان مانع اجتماع الضدين و إبطاله- تلقّينا (١) من السيّد الأستاذ القمقام- أدام الله ظلّه على مفارق الأنام- و لم ينكشف بعد (٢) به غمائم شوائب الأوهام حقّ الانكشاف، فانقضت بعد ذلك مدّه أخرى بالإجمال و الإبهام، ثمّ ألهمه الله الملك العلام تقريبا آخر لدفع مانع اجتماع الضدين تقربّه عيون الأذهان و الأفهام، فأنا إذن كأنى كنت في المنام، فانتبهت به، أو في الظلام فاستضأت به، و هو:

أنّ المانع من الاجتماع- و هو اجتماع الضدين- إنّما يلزم مع اتّحاد متعلّقى الأمر و النهى، كما هو مبنى دعوى المانعين من الاجتماع، و أمّا مع اختلافهما و امتيازهما في نظر الأمر فلا.

فنقول- بعد البناء على أنّ الأوامر إنّما هى تتعلّق بالطبائع، كما هو مبنى النزاع فى المسأله، و أنّه لا بد من اعتبار الوجود فيها لما تقدّم، و أنّه لا يجب أن يكون معتبرا على وجه الجزئيه، بل يصحّ اعتباره على وجه الشرطيه أيضا كما عرفت:- إنّ متعلّق الأمر فى المقام إنّما هى الطبيعه بوصف تلبّسها و اكتسائها بالوجود الخارجى الّذى هو منشأ للأثار و الغايات المقصوده للأمر فنفس الوجود خارج عن المأمور به بالمّرّه، و إنّما هو محقّق لجزئه العقلىّ، و هو وصف التلبّس به، و متعلّق النهى إمّا الطبيعه الأخرى المتصادقه مع تلك الطبيعه فى مورد الاجتماع، أو أفرادها التى منها مورد الاجتماع، بناء على كون النهى للاستغراق، فيختلف موضوعا الأمر و النهى فى الذهن، فلا يلزم اجتماع الضدين فيه و لا فى الخارج أيضا، لما مرّ من أنّ متعلّقيهما و إن كانا يتّحدان فيه، إلّا أنّه بمجرد وجوديهما يرتفع

١- هكذا تجده (ره) يصرّح فى مواضع تقرير آراء أستاذه (قدّه) بذلك.

٢- (بعد) هنا بمعنى (إلى الآن).

ص: ٣٧

الأمر و النهى عن ذلك الموجود: أمّا ارتفاع الأمر فلكونه (١) طلبا للحاصل، و أمّا ارتفاع النهى عنه فلاّ بقاء مستلزم لطلب الممتنع، لعدم إمكان ترك ذلك الموجود بعد وجوده.

و كيف كان فالأمر مرتفع عنه بمجرد وجوده لا- محاله، و معه لا يلزم ما ذكر من المحذور، و به يتضح الفرق بين القول بتعلق الأوامر بالأفراد، و بين تعلقها بالطبائع أيضا من غير حاجة إلى تكلف الفرق بينهما بالأول و الابتداء.

لا يقال: على تقدير اعتبار صفة التلبس بالوجود في متعلق الأمر دون نفس الوجود لا بد من تقييد تلك الصفة بالوجود الحاصل على الوجه المباح، و إلا يلزم اجتماع الوجوب المقدمي و التحريم فيه فيما إذا كان على الوجه المحرم، نظرا إلى مقدميته لتلك الصفة المطلوبه، و أيضا يشكل كون نفس الوجود مبغوضا مع كون الصفة الحاصله به محبوبه.

لأننا نقول: تلك الصفة محبوبه للأمر على الإطلاق من غير اختصاص محبوبيته بما يحصل منها بالوجود المباح، و لا يجب عليه أيضا تقييد الأمر بها بما يحصل منها كذلك (٢).

نعم لا يجوز له تعميمه (٣) بالنسبه إلى ما يحصل منها بالمحرم لقبه، لكن

١- في الأصل: لكونه ..

٢- أقول: لا- يخفى أن الأمر المتعلق بصفة التلبس بالوجود موضوعه نفس تلك الصفة الملحوظه بلحاظ وحدانيته، و نفس الوجود مباين لها، فلا يعقل تعميم ذلك الأمر بالنسبه إلى وجود دون آخر، و إنما المعقول تحقّقه ببعض من افراد تلك الصفة دون آخر، فحرمة بعض أفراد الوجود إنما توجب اختصاص الأمر المقدمي- الناشئ من الأمر بتلك الصفة- بالوجود المباح، لا اختصاص ذلك الأمر، فيجوز إيراد ذلك الأمر على وجه الإطلاق، مع كون بعض مقدماته محرّما، فقبح التعميم مختصّ بالأمر المقدمي، فتأمل. لمحزّره عفا الله عنه.

٣- وجه قبح التعميم: أن الطلب المتعلق بذلك الفرد الحاصل على الوجه المحرم على تقديره و إن كان تخييريّا غير مستلزم للتكليف بما لا يطاق، إلا أنه مستلزم للأول في ارتكاب مبغوضه، و هو قبيح، لكونه نقضا للغرض و تناقضا أيضا، فتأمل. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٨

الغرض يحصل به و يجوز له الأمر بها من حيث هي من غير تصريح بالتعميم و التقييد، و لما كان الوجود المحرم غير قابل لذلك الأمر لوجود المانع منه فيه، فيختصّ الأمر بغيره، لكنّه لما كان لوجود المانع مع ثبوت المقتضى، فلا يقتضى تغيير المطلوبه بغيره، بل يعمّه و يحصل به الغرض، فلم يلزم تقييد تلك الصفة، و لا اجتماع الوجوب و التحريم في شىء واحد حتى يلزم اجتماع الضدين، و لا- منافاه أيضا بين كون شىء محبوبا للأمر و بين كون ما يحصله مبغوضا له، كما قد يقال له في مسأله الستر في الصلاه باللباس المغصوب: بأنه يجوز، نظرا إلى أن المعتبر في الصلاه إنما هي صفة الستر على الإطلاق، و هي تحصل مطلقا و لو كان ذات الساتر محرّما مبغوضا، فمجرد حرمة مقدمه شىء لا يوجب مبغوضيته ذلك الشىء، فاندفع استبعاد الاجتماع بينهما، فافهم.

الثاني

إشارة

(١): أنه قد علم أنّ المانع من اجتماع الأمر و النهى إنّما هو لزوم اجتماع الضدّين مع عدم كفايه تعدّد الجبهه فى رفعه، لكنّه باطل، لوقوع الاجتماع بين الوجوب و غير الحرمة فى الشريعة مع تعدّد الجبهه، بل و مع اتّحادها أيضا، مع أنّ الوجوب مضاد لغيرها من الأحكام أيضا، فوقوعه ملازم لجوازه و إمكانه، لأنّه أخصّ منه، و إمكان ذلك ملازم لإمكان اجتماع الوجوب و التحريم أيضا، لاتّحاد مناط الجواز و الامتناع فى الموردين و إن كان الاختلاف ثابتا بينهما من وجوه، لكنّها غير صالحه للفرق، لعدم دخلتها فى الجواز و الامتناع، بل بعضها مؤكّد للجواز كما ستعرف، و موارد وقوع ذلك فى الشريعة كثيره:

فمنها: العبادات المكروهه: حيث إنّها قد اجتمع فيها الوجوب و الكراهه

١- أى (الوجه الثانى من أدلّه المجوّزين للاجتماع) على ما جاء فى هامش الأصل.

ص: ٣٩

التي هى مضادّه للوجوب مع اتّحاد الجبهه فى بعضها حيث إنّ متعلّق الأمر و النهى التنزيهى فيها واحد، و هو نفس العباده، و ذلك يستلزم جواز الاجتماع فيها نحن فيه بالأولويّه القطعيّه، و هذا مثل الصوم فى الأيام المخصوصه، كالיום العاشر من المحرم و غيره، و مع تعدّدّها فى بعض آخر، كما سيّضح مثاله فيما بعد.

و فيه: أنّ اجتماع الكراهه و الوجوب فى تلك الأمثله ليس ضرورياً أو إجماعياً لا- محاله، بل إنّما هو مقتضى ظواهر الأدلّه الشرعيّه، و المسأله عقليه لا يمكن إثباتها بالظواهر الظئيه، بل لا بدّ فيها من القطع.

نعم تلك الظواهر تثبت إمكان الاجتماع ظاهرا مع فرض الشكّ فى جوازه و امتناعه عقلا، فيترتب عليها فى حقّ الشاكّ ما يترتب على إمكان الاجتماع عقلا.

و الحاصل: أنّه إن أريد إثبات الإمكان الواقعى العقلى بتلك الظواهر فهى لا تنهض لإثباته، و إن أريد إثبات الإمكان الظاهرى فهو ليس من محلّ النزاع فى هذه المسأله فى شىء، فإنّ البحث فيها إنّما هو عن الإمكان الواقعى.

نعم يمكن عقد مبحث آخر على تقدير الشكّ فى الإمكان و الامتناع الظاهريين، فيتّجه حينئذ الاستدلال فى إثبات الإمكان الظاهرى بتلك الظواهر، مع أنّه لا- حاجه حينئذ إلى التمسك بها على إثباته أيضا، لكفايه الشكّ فى امتناع الاجتماع فى إثبات إمكانه ظاهرا كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أنّه لا يصحّ النقض- على القائلين بامتناع الاجتماع- بالعبادات المجتمعه فيها الوجوب و الكراهه مع اتّحاد الجبهه، فإنّها مشتركه الورود بين الفريقين، إذ القائلون بجواز الاجتماع إنّما يجوّزونه مع تعدّد الجبهه، لا- مع وحدتها، فعلى أولئك- أيضا- أن يعالجوا تلك الأمثله.

هذا، ثمّ إنّ على القول بجواز الاجتماع فلا داعى إلى التأويل فى تلك الأمثله.

ص: ٤٠

و أمّا على القول بامتناعه [فلا بدّ] (١) من تأويل تلك الظواهر إلى ما لا ينافي حكم العقل القطعيّ، إذ لا يعقل التخصيص في حكم العقل، لا سيّما تخصيصه بالظواهر الظنيّة، ولا بأس بالتعرّض لتأويلها على هذا القول، فنقول:

العبادات المتعلّقة للنهي التنزيهي على ثلاثة أقسام:

الأوّل

: أن تكون النسبة بين المأمور به و المنهيّ عنه هي العموم و الخصوص المطلقان مع كون الأخصّ مطلقاً هو المنهيّ عنه، بأن يكون متعلّق النهي بعض أفراد المأمور به مع كون الأفراد الأخرى منه أبداً له، بمعنى عمد اتّفاق انحصار فرد المأمور به في متعلّق النهي، بل يتمكّن المكلف من امتثاله في ضمن غير ذلك الفرد المنهيّ عنه، و هذا كالصلاة في الحّمّام، حيث إنّها أخصّ مطلقاً من مطلق الصلاة المأمور بها، و يتمكّن المكلف من امتثال الأمر بالصلاة في غير الحّمّام، فتكون الصلاة في غير الحّمّام بدلاً عنها فيه.

الثاني

: أن تكون النسبة بينهما على النحو المذكور في القسم الأوّل إلاّ أنّه لا بدّل لذلك الذي تعلّق به النهي، بمعنى أنّه اتّفق انحصار فرد المأمور به فيه، و هذا كالصلاة و الصوم في الأزمنة و الأيام المخصوصه المذكوره في الفقه.

الثالث

: أن تكون النسبة بينهما هي العموم من وجه، و لا- بدّ في هذا القسم الأخير- بعد القطع بامتناع اجتماع الأمر و النهي، و القطع بصحّة العبادة- من تخصيص النهي بما إذا لم يكن متعلّقه عبادة، فيرتفع النهي عن مورد الاجتماع.

و لو فرض استكشاف منقصه ذاتيه ملازمه للعنوان المذموم الذي تعلّق به النهي من ذلك النهي المتعلّق به، بحيث يعلم ثبوت تلك المنقصه لمورد الاجتماع الذي هو من العبادة، فلا بدّ من التزام أنّ مصلحه جهه العباديّة (٢) الثابتة له غالبه على

١- إضافه يقتضيها السياق.

٢- في الأصل: العبادة به ..

تلك المنقصه، بحيث تكون تلك مضمحلّه في جنبها، و يستتبع الحكم لجهه العباديه، فيكون مأموراً به لا غير.

أمّا تخصيص النهي بغير مورد الاجتماع دون حملة على الإرشاد- كما يصنع في القسم الأوّل- فلاّن ظاهر النهي هو كونه مولويّاً

لا- إرشاديا، و لا داعى إلى الخروج عنه فى سائر أفراد المنهى عنه، فيجب الحكم بمقتضاه بعد البناء على ثبوت الكراهه الشرعيه فى سائر الأفراد [و] لا- يمكن حمل النهى فى مورد الاجتماع على الإرشاد، لاستلزامه استعماله فى معينين، فتعين إخراج منه و تخصيصه بغيره.

لا- يقال: لمّا لم يمكن حمل النهى على الكراهه الشرعيه بالنسبه إلى جميع أفراد العنوان المنهى عنه- التى منها مورد الاجتماع- فالأمر يدور بين ارتكاب أحد الأمرين المخالفين للأصل: أحدهما تخصيص النهى بغير مورد الاجتماع، و ثانيهما حمله على الإرشاد من غير تخصيص فيه أصلا، إذ به أيضا يرتفع محذور اجتماع الوجوب و الكراهه من غير حاجه إلى ارتكاب شىء آخر مخالف للأصل، فلا أولويّه لارتكاب الأوّل على ارتكاب الثانى.

لأننا نقول: لا- شبهه أنّ النهى الإرشادى بالنسبه إلى غير مورد الاجتماع على تقديره لا- بدّ أن يكون المطلوب به الترك على الإطلاق، و بالنسبه إلى مورد الاجتماع على تقدير ثبوته له لا بدّ أن يكون المطلوب به الترك إلى بدل، و هو فعل واحد من سائر أفراد العنوان المأمور به، فعلى تقدير حمل النهى على الإرشاد من غير تخصيص يلزم- مضافا إلى ارتكاب حمله على الإرشاد الذى هو مخالف للأصل- استعماله فى معينين، بأن يكون المراد بالنسبه إلى غير مورد الاجتماع الترك على الإطلاق، و بالنسبه إلى مورد الاجتماع الترك إلى بدل، لعدم جامع بينهما حتّى يستعمل النهى فيه، فلا بدّ من إرادته كلّ منهما مستقلا، و هو كما ترى.

و أما التزام غلبه جهه العباديه فى مورد الاجتماع على المنقصه الثابته فيه

ص: ٤٢

الناشئه من جهه العنوان المنهى عنه على تقدير استكشافها من النهى، فلاّنه لو لا غلبه هاتيك على تلك- بل تكونان متساويتين- فلا معنى لترجيح جهه العباديه المقتضيه للأمر و ثبوت مقتضاها لها دون العكس.

ثمّ إنّه لا- يخفى أنّه بعد إحراز منقصه فى ذلك الفرد يكون ذلك أدنى مرتبه و أقلّ ثوبا من سائر أفراد المأمور به، لاشتمالها على المصلحه المحضه و اشتمال ذلك على المصلحه المقرونه بمنقصه ذاتيه و ان كانت تلك المصلحه غالبه عليها، إلاّ أنّ الغلبه توجب ضعف جهه النهى بحيث لا يقتضى معها ما كان يقتضى بدونها من النهى، لكنّها لا توجب تساوى مواردنا [مع] سائر (١) الأفراد.

نعم لا- بدّ أن تكون المصلحه الموجوده فيه بمقدار المصلحه الثابته لأصل الطبيعه المأمور بها الداعيه إلى الأمر بها و يكون المقدار الزائد القائم بسائر الأفراد من المصلحه زائدا على تلك المصلحه، و إلاّ لا ينطبق ذلك الفرد على المأمور به، فلا يقع امتثالا عنه، لعدم كونه محصّلا للغرض المقصود منه، فافهم.

هذا تمام الكلام فى القسم الثالث.

و أمّا القسم الأوّل من تلك الأقسام: فلا بدّ من حمل النهى فيه على الإرشادى، بتقريب أنّ للطبيعه لا مأمور بها كالصلاه- مثلا-

مقدارا من المصلحه أوجبت توجّه الأمر إليها و تعلق الطلب بها، لكنّها قد يعترّيهما في بعض أفرادها عنوان آخر غير محبوب للشارع في نفسه، و يتحد معه في ذلك الفرد، فيحدث فيها في ضمن ذلك الفرد منقصه بالإضافه إلى سائر الأفراد، لكن لا يرتفع عنها ذلك المقدار من المصلحه، فيكون الطلب المتعلق بها باعتبار ذلك الفرد لأجل ذلك أضعف من الطلب المتعلق بها باعتبار سائر الأفراد، و قد تكون مجرّده عن ذلك العنوان، لكنّها غير مقرونة بشي ء من المزايا القائمة ببعض

١- في الأصل: لسائر.

ص: ٤٣

الأفراد أيضا، كما في الصلاه في البيت- مثلا-، فيكون الطلب المتعلق بها باعتبار ذلك أكد منه على الفرض الأوّل، و أضعف منه بالنسبه إلى الفرض الآتي، و قد تكون مع تجرّدها عن ذلك العنوان مقرونة بجهه زائده راجحه قائمه ببعض أفرادها، فيكون الطلب المتعلق بها باعتبار هذا الفرد أكد منه على الفرضين السابقين، و هذا كما في الصلاه في الأمكنه المشرفه كالمساجد و البقاع المشرفه، و يكون الثواب في الفرض الثاني أكثر منه على الفرض الأوّل، و في الفرض الثالث أكثر منه على الفرض الثاني و الأوّل، و محلّ النهي فيما نحن فيه من قبيل الفرض الأوّل، فإنّه لما كان مقرونا بمنقصه مقتضيه لنقصان الثواب على فعله طلب الشارع طلبا إرشاديا تركه إلى بدل خال عن تلك المنقصه، فإنّه- بعد إحراز مقدمتين: إحداها صحّح تلك العباده، و أخراهما امتناع اجتماع الأمر و النهي- لا- بدّ من خصوص هذا التصرف، لعدم سبيل لغيره [في] المقام،(١) فإنّه- بعد إحراز تينك المقدمتين- يدور الأمر بين رفع اليد عن النهي بالمزّه، و بين حمله على الإرشاد، لأنّه لا يمكن فيه ما صنعنا في القسم الثالث، إذ المفروض انحصار مورده في مورد الاجتماع فأخراجه منه عين طرحه.

و كيف كان، فلا- يمكن حمل النهي في القسم المذكور على الكراهه المصطلحه و لو مع قطع النظر عن المقدمتين أيضا، إذ المفروض أنّ المطلوب به الترك إلى بدل، و هو ليس من معنى الكراهه المصطلحه في شي ء، فإنّها عباره عن طلب الترك على الإطلاق. هذا.

و أمّا القسم الثاني من تلك الأقسام الثلاثة، و هو العباده المكروهه التي لا بدل لها كالصوم في اليوم العاشر من المحرم، فبعد القطع فيه بصحّح العباده، كما هو كذلك في المثال المذكور، و القطع بامتناع اجتماع الأمر و النهي لا بدّ من

١- في الأصل: إلى المقام ..

ص: ٤٤

حمل النهي فيه على الإرشادي، بتأويل أنّ العباده فيها مصلحه توجب رجحانها، لكنّها قد عرضها عنوان آخر ذو مفسده مقتضيه الأرجحيه تركها بالنسبه إلى فعلها، بمعنى أن تلك المفسده الثابته لذلك العنوان المتحد مع تلك العباده ليست بحيث تزيل مصلحه العباده و تحدث فيها حزازه، بل هي مع اتّحادها مع ذلك العنوان ذات مصلحه و حسنه من غير حزازه فيها أصلا، بحيث لو أتى بها فقد أتى بمحبوب الشارع و مطلوبه، و يستحقّ الثواب على فعله، إلّا- أنّ مفسده ذلك العنوان المتحد معها اقتضت

أرجحيه تركها بالنسبه إلى فعلها، نظرا إلى كونها أقوى من تلك المصلحه، فيكون دفعها أرجح من جلب تلك المصلحه فنهى الشارع إرشادا عن فعل الصوم كنهيه عن غير الأهم في كل واجبين متزاحمين يكون أحدهما أهم من الآخر، فإن طبعه الصوم فيها مصلحه موجه لرجحانها على الإطلاق، إلا أنها في اليوم العاشر من المحرم اتحدت مع عنوان آخر ذى مفسده، و هو النسبه [إلى] بنى (1) أميه- لعنهم الله تعالى-، و لما كان ترك ذلك العنوان أرجح من فعل الصوم مع كون الصوم راجحا أيضا، فنهى الشارع عنه بها إرشاديا مطابقا لحكم العقل الإرشادي بتقديم الأهم في كل عنوانين متزاحمين أحدهما أهم.

و بالجمله: الحال فى المقام نظير الحال فى القسم المذكور من المتزاحمين.

هذا، و يشكل هذا بأن تلك المفسده العارضه لتلك العباده من جهه اتحادهما مع ذلك العنوان إن كانت مساويه لمصلحه نفس تلك العباده، فلا يعقل كون تركه أرجح حتى يكون النهى لأجله للإرشاد، و إن كانت أقوى منها فلا بد أن تغلب عليها، فتكون تلك المصلحه مضمحلّه فى جنبها، و معه لا يعقل بقاء الأمر بالعباده، بل يستتبع الحكم للجهه الغالبه.

١- فى الأصل: بنى ..

ص: ٤٥

اللهم إلا أن يقال: إن أرجحيه الترك ليست مسببه عن قوه المفسده، بل هى أضعف من تلك المصلحه، لكنّه قد وجد هناك عنوان آخر متّحد مع ترك تلك العباده، و أوجد لأجل الاتحاد مصلحه ناقصه فى ترك العباده، فتلك المصلحه الناقصه مع تلك المفسده الناقصه الآتية من قبل العنوان الآخر بأجمعهما أقوى من مصلحه فعل تلك العباده، مع كون كل واحد منهما وحدها أضعف منهما، فيصح بقاء الأمر بالعباده، لعدم جهه غالبه على جهتها، إذ العبره فى استتباع الحكم للجهه الغالبه على الجهه الغالبه بنفسها، لا الغالبه بسبب انضمامها إلى جهه أخرى موافقه لها.

و الحاصل: أنّ الحكم الفعلى يستتبع الجهه الواحده لا المتعدده، و إذا كانت جهه العباده أقوى من كل واحد من تينك الجهتين فالحكم يستتبع تلك دون شىء منهما أو كليهما، و أرجحيه تركها الحاصله من انضمام الجهتين إنّما أوجبت مجرد النهى الإرشادى عنها، دون الشرعى، فتأمل.

و منها: الواجبات التخيريّه الشرعيّه و العقليّه المجتمعه مع الاستحباب العينى، و وجه الاستدلال بها ما مرّ فى العبادات المكروهه.

و يتّجه على الاحتجاج بها أيضا ما أوردناه على الاحتجاج بتلك من أن هذا استدلال بالظواهر فى المسأله العقليّه.

هذا مضافا إلى أنّ الثابت فى تلك الأمثله ليس الاستحباب المصطلح جدّا، حيث إنّ ملازم لجواز ترك موردّه لا إلى بدل، و هذا متعدّد فيها لكون المستحبّ بعض أفراد الواجب، فلا يجوز تركه على الإطلاق، بل إنّما يجوز تركه إلى بدل من سائر أفراد الواجب، و ما يكون كذلك لا يعقل أن يثبت له الاستحباب المصطلح الذى [هو] ملازم لجواز الترك مطلقا، و إلّا لزم التناقض بين الحكم و بين موضوعه كما لا يخفى.

نعم ربما أمكن أن يقال: إنّ ذلك الفرد من الواجب الذى ادعى

ص: ٤٦

استحبابه و إن لم يمكن اتّصافه بالاستحباب المصطلح، إلاّ أنّه لَمَّا كان مشتملا على مزِيّه بالنسبه إلى سائر الأفراد فتلك المزِيّه دعت إلى صدور طلب آخر غير إلزامى مماثل للوجوب التخييري الثابت له جنسا و فصلا بمعنى أنّه طلب منفصل بجواز الترك إلى بدل، و لا منافاه بينه و بين الوجوب التخييري لعدم المضادّه بينهما بوجه، بل [هما] متماثلان من جميع الوجوه.

لكنّه مدفوع: بأنّه كما يكون التضادّ مانعا من الاجتماع كذلك يكون التماثل مانعا منه أيضا، ضروره امتناع اجتماع المثليين فى محلّ واحد لما حقّق فى محلّه من أنّ المحلّ من مشخّصات العرض القائم به، و يمتنع أن يكون الشىء الواحد مشخّصا لشيئين.

و ربما يتخيّل اندفاع ما ذكرنا- من امتناع ثبوت الاستحباب المصطلح فيما نحن فيه من جهه التناقض بينه و بين موضوعه- بأنّ موضوعه إنّما هو اختيار ذلك الفرد على غيره، لا- نفس ذلك الفرد حتّى يلزم التناقض، و عنوان الاختيار مما يجوز تركه على الإطلاق، فإنّه لا يلزم منه ترك الواجب، إذ غاية الأمر أن يفعل واحدا من الأفراد لا بعنوان اختياره على غيره و ترجيحه عليه و لو كانت ذلك و هو الفرد الراجح، بل بعنوان كونه أحد أفراد الواجب.

و إن شئت قلت: إنّ المتوجه إلى ذلك الفرد طلبان: أحدهما وجوبى ملحوظ فيه البدليّه لمورده، و الآخر ندبى لم يلحظ فيه ذلك. و عدم جواز تركه على الإطلاق إنّما هو مقتضى الطلب الأوّل، و إلاّ فمقتضى الثانى جواز تركه كذلك.

و الحاصل: أنّه قد عرض له مانع عن العمل بما يقتضيه الاستحباب المصطلح، و هو لا يستلزم انتفاءه.

هذا، لكنّه مدفوع أيضا: بأنّ عنوان الاختيار و إن كان مغايرا لفعل ذلك الفرد بحسب المفهوم، لكنّه متّحد معه فى المصداق بحيث لا مصداق له سواه، فيعود المحذور، فافهم.

ص: ٤٧

ثمّ بعد البناء على امتناع اجتماع الوجوب و الاستحباب فى تلك الأمثله فلا بدّ من تصرّف فى ظواهر الأدلّه:

و أوجه وجوه التصرّف- بل المتعيّن- حمل ما دلّ على الاستحباب فى الواجبات التخييرية الشرعيّه على الطلب الإرشادى الكاشف عن تأكّد ذلك الطلب الوجوبى التخييرى المتعلّق بالفرد الراجح، لا- كونها طلبا آخر شرعيّا مماثلا- لذلك الطلب الوجوبى أو مضادا له، لما عرفت من امتناع كليهما معه، بناء على عدم جواز اجتماع الوجوب و التحريم إن كان مع تعدّد الجهه، أو مطلقا إن كان مع وحدتها مع أنّه لا يصحّ النقض بتلك الأمثله على القائلين بامتناع الاجتماع على تقدير اتّحادها كما عرفت سابقا.

قال دام ظلّه: و لعلّ الغالب أنّ المزِيّه الموجوده فى ذلك الفرد ليست جهه مغايره لجهه الوجوب الموجوده فيه، بل من سنخها، بمعنى أنّ جهه الوجوب فيه أقوى منها فى غيره، فتلك القوّه أوجبت تأكّد طلبه.

و لا يخفى أنّ المزيّة المذكوره على تقدير مغايرتها لوجه الوجوب فهي ممخّضه لوجه الاستحباب، و مقتضيه له إلا أنّ المانع منع من ترتّب مقتضاه، فلا بدّ حينئذ أن تكون هي مؤكّده لجنس الوجوب الثابت لذلك الفرد، و هو الطلب، دون فصله أو المركّب منهما، إذ لا يعقل أن تكون جهه الاستحباب مؤكّده لوجه الحتم و الإلزام التي هي فصل الوجوب.

نعم على تقدير أن يكون الوجوب أمرا بسيطا عقلا لا- مركبا مشتملا على الجنس و الفصل، فلا يجرى فيه هذا الكلام، فإنّها حينئذ مؤكّده لذلك الأمر البسيط لا محاله.

هذا، و كيف كان، فالحال فيما نحن فيه نظير الحال في الواجبين المتزاحمين اللذين أحدهما أهمّ من الآخر، فإنّه كما لا توجب المزيّة الموجوده في الأهمّ منهما

ص: ٤٨

صدور طلب آخر مولويّ من الشارع، بل إنّما توجب تأكّد الطلب الابتدائي، و صدور طلب إرشادي كاشف عن الاهتمام في شأن ذلك الواجب، فكذلك المزيّة المفروضه فيما نحن فيه.

و الحاصل: أنّ الحال فيما نحن فيه نظير الحال في الواجبين المتزاحمين اللذين أحدهما أهمّ من الآخر، لكن لم يبلغ الاهتمام فيه إلى حدّ التعيين، بل أوجبت المزيّة الموجوده فيه مجرد رجحان فعله بالنسبه إلى الآخر و اختياره عليه، لا وجوب تقديمه عليه.

هذا كلّه في الواجبات التخيريّه الشرعيه.

و أما الواجبات التخيريّه عقلا التي دلّت الأدلّه على استحبابها، فلا بدّ فيها من حمل ذلك الطلب المستفاد من تلك الأدلّه على الإرشادي الكاشف عن أرجحيّه ذلك الفرد بالنسبه إلى سائر أفراد المأمور به، لكنّ المزيّة الموجوده فيه ليست مؤكّده لطلب آخر، لعدم تعلق الطلب بخصوص الأفراد أصلا، بل يتوجّه لأرجحيّه ذلك الفرد في وقوعه امثالا عن ذلك الفرد المتعلق بأصل الطبيعه المأمور بها بالإضافة إلى سائر أفرادها. هذا.

و منها: تداخل الأغسال الواجبه و المندوبه، و وجه الاستدلال به أيضا نظير ما مرّ، و كذا الجواب عنه، فإنّ ذلك لو كان من مقوله اجتماع الأمر و النهي، فمن يمنع منه عقلا لا بدّ أن يؤوّل تلك الموارد إلى شيء آخر، لعدم معارضه بين القطع و الظاهر بوجه.

و التحقيق في الجواب: أنّ تداخل الأغسال الواجبه و المندوبه على تقدير ثبوته شرعا ليس من مقوله اجتماع الوجوب و الاستحباب على النحو المذكور هو محلّ النزاع في المقام في شيء أصلا، فإنّا إن بنينا على كون كلّ غسل حقيقه مغايره للآخر- كما لعلّه الظاهر من الأدلّه- أو أنّ الغسل حقيقه واحده غير متكثّره بالوجوب و الاستحباب أو بتكثّر الأسباب و اختلافها، مع اعتبار الإيجاد

ص: ٤٩

فى متعلّق كلّ من الطالبين المتعلّقين بها الذين أحدهما وجوبى، و الآخر ندى، بأن يكون موضوع كلّ منهما إبداع واحد لتلك الطبيعه، بمعنى كون المطلوب إبداعين لها: أحدهما واجب، و الآخر مندوب، فلا ريب حينئذ أنّ معنى تداخلها إنّما هو سقوط أحد الأمرين بإبداع متعلّق الأمر الآخر، و هذا ليس من اجتماع الوجوب و الاستحباب أصلا.

ص: ٥٠

و بعبارة أخرى: أنّه على أحد التقديرين المذكورين يكون متعلّق كلّ من الطالبين مغايرا لمتعلّق الآخر ذهنا و خارجا أيضا، فلا اتّحاد فى متعلّقيهما و لا تصادق بينهما بوجه، حتّى يكون مورد الاجتماع متّصفا بهما و مسقطا عنهما لصدق متعلّقيهما عليه.

و إن بنينا على اتّحاد حقيقه الأغسال الواجبه و المندوبه- مع عدم اعتبار الإبداع فى متعلّق الوجوب و الاستحباب- يكون (١) متعلّقيهما حينئذ شيئا واحدا من غير تعدّد الجبهه أيضا، و القائل بجواز الاجتماع فى المقام لا يقول به، فيلزم على كلا الفريقين علاج ذلك (٢)، فلا يصحّ للقائل بجواز الاجتماع فى المسأله المتنازع فيها النقص على المانعين بذلك لاشتراك وروده بينهما.

هذا، مع أنّ السقوط على التقدير الأوّل ليس من باب التداخل المصطلح المتنازع فيه فى مسأله التداخل، فإنّ النزاع ثمه إنّما هو فيما إذا تعلّق طلبان بطبيعه واحده، فيقال حينئذ: أنّه هل يكفى امتثالهما بإبداع واحد من تلك الطبيعه، أو لا؟

نعم يمكن النزاع فى التداخل و عدمه فيما إذا كان الطالبان متعلّقين بطبيعتين بينهما عموم من وجه إذا أتى بمورد الاجتماع بعقد مبحث آخر، بل يمكن إدخاله فى

١- فى الأصل: فيكون ..

٢- فى الأصل: من علاج فى ذلك ..

ص: ٥١

محلّ النزاع فى تلك المسأله المعهوده، بتقريب أنّ النزاع فيها إنّما هو فى أنّه إذا أتى بشىء يكون مصداقا لمتعلّقى الطالبين و محصّلا لهما فهل يجوز الاكتفاء به عنهما، أو لا؟ و لا يبعد.

و كيف كان، فمسأله تداخل الأغسال خارجه عن تلك المسأله على التقدير الأوّل، بل على الثانى أيضا، لعدم التصادق بين متعلّقى الطالبين على كلّ منهما بوجه، بل يباين كلّ منهما الآخر مطلقا، فافهم.

الثالث

أنّ السيّد إذا أمر عبده بخياطه ثوب، و نهاه عن الكون فى مكان مخصوص، فخاطه فيه، فلا ريب فى أنّه يعدّ فى العرف مطيعا و عاصيا باعتبار الجهتين، و كذلك الحال فيما إذا أمره بمشى خمسين خطوه فى كلّ يوم، و نهاه عن الدخول فى الحرم، فمشى المقدار المذكور فى داخل الحرم.

وجه الاستدلال: أنّ الإطاعه و العصيان لا تتحقّقان في الخارج إلاّ بالأمر و النهي، فصدقهما على شىء واحد كاشف عن وجود الأمر و النهي فيه، فثبت وقوع اجتماع الأمر و النهي في شىء واحد، فثبت به المطلوب، و هو إمكان الاجتماع، حيث إنّ الوقوع أخصّ من الإمكان فيستلزمه هذا.

قال دام ظلّه: كون المثال الأوّل مماثلاً للمقام مبنيّ على كون متعلّق الأمر نفس تلك الحركات، و هي إدخال الإبره و إخراجها عن الثوب مع كون متعلّق النهي هو الكون بمعنى التصرّف، لا- وجود المكلف أو تحييزه الجسمي، و إلاّ- لم يكن مماثلاً- و لا شاهداً له على تقدير ثبوته بوجهه، فإنّه إذا كان متعلّق الأمر هي الصفه الحاصله للثوب من تلك الحركات، حيث إنّّه يجوز الأمر بها لكونها مقدوره بالواسطه سواء كان متعلّق النهي و الكون بمعنى التصرّف، أو وجود المكلف أو التحييز الجسمي، أو كان متعلّق النهي هو الكون بمعنى وجود المكلف أو تحييزه

ص: ٥٢

الجسمي (١)، و إن كان متعلّق الأمر هي نفس تلك الحركات لا (٢) يتّحد موضوعاهما في الخارج حتّى يلزم اجتماع الأمر و النهي في أمر واحد، بل يتعدّدان فيه، و يتمايز (٣) كلّ منهما عن الآخر.

و الظاهر أنّ المراد بالخياطه إنّما هو تلك الحركات، لأنّها الظاهره منها، كما أنّ من المعلوم أنّ المراد بالكون هو التصرّف، لا أحد المعنيين الآخريّن له، لعدم صلاحيه شىء منهما لتعلّق التكليف به كما لا- يخفى، فيكون منطبقاً على المقام و مماثلاً له كمماثله المثال الثاني له، فيكون كلّ منهما- على تقدير ثبوته- دليلاً عليه. هذا.

و قد أجب عن الاحتجاج المذكور: تاره بأنّ الأمر بالخياطه إنّما تعلق بتحصيل الخياطه بأيّ وجه اتّفق، و أخرى أنّه مع تسليم ذلك نمنع من كونه الكون المنهّي عنه جزء من مفهوم الخياطه، و ثالثه أنّه مع تسليم ذلك نمنع من صدق الامتثال و الحال هذه. هذا.

و لا يخفى ما في الجوابين الأوّلين من الضعف:

أمّا الأوّل منهما فلاّ أنّ الظاهر منه كما استظهره المحقّق القمّي - رحمه الله- أيضاً تعلق الأمر بطبيعه الخياطه غير مقيدّه بشىء و لا بخصوصيه من خصوصيات الأفراد، و ليس هذا إلاّ- تسليماً لمطلب المستدلّ، لا ردّاً عليه، إذ لا نعى بالاجتماع إلاّ عدم تقيد الطبيعه المأمور بها بالنسبه إلى الفرد المحرّم و كونه

١- كذا في الأصل و الظاهر نقص عبارته لجواب الشرط المتقدّم: (فإنّه إذا كان متعلّق الأمر هي الصفه ... إلخ) و تقدير الجواب: يتّحد موضوعهما في الخارج، فيلزم اجتماع الأمر و النهي في أمر واحد.

٢- في الأصل: فلا يتّحد.

٣- كذا في الأصل، و الأصحّ: يمتاز.

ص: ٥٣

و التوجيه الّذى يذكره بعض المتأخرين- من أنّ غرض المجيب لعلّه حمل الخياطه فى المثال المذكور على الأمر القائم بالثوب دون نفس الفعل الّذى هو مقدّمه لحصوله من غير تقييد لذلك الأمر بحصوله من مقدّمه جائزه، فعلى هذا لا يكون المثال مماثلا للمقام كما عرفت- لا شاهد عليه، بل مخالف لظاهر كلامه.

نعم [هو] محتمل من كلامه كاحتمال أن يكون مراده من تعلّق الأمر بالخياطه هو تعلّق الغرض بها و صدق الإطاعه من جهه انطباق ذلك الفرد المحرّم على ما هو الغرض من الأمر بناء على أنّ الإطاعه لا- تتوقّف على الأمر، فيكون الدليل أعمّ من المطلوب، لعدم استلزام صدق الإطاعه حينئذ للأمر، فيصحّ وقوعه جوابا عن المستدلّ.

و التحقيق فى الجواب: منع صدق الإطاعه أولا، ثمّ على تقدير تسليم تحقّقها بدون الأمر، منع استلزامه للمطلوب، لكونها أعمّ منه، فلا ينفع ثبوتها للمستدلّ فى شىء بوجه.

هذا خلاصه الكلام فى أدلّه الجواز و دليل المنع أيضا بما فيه.

و الحقّ هو جواز الاجتماع كما عرفت سابقا، و المعتمد فيه على الوجه الأوّل.

و أمّا حجّجه المفصّل بين ثبوت الجواز عقلا و امتناعه عرفا فقد أشير إليها فى أول المسأله على كلا الاحتمالين فيه.

و توضيحها: أنّ دليل الجواز عقلا عند المفصّل هو ما ذكر.

و أمّا حجّجه الامتناع عرفا: فإن كان المراد بعدم الجواز عرفا هو فهم تخصيص الأمر بالنسبه إلى مورد الاجتماع، فهى فهم العرف- الّذى هو المعتمد فى الأحكام- المستفاد من الخطابات، و إن كان هو الامتناع بالنظر المسامحى

ص: ٥٤

فالوجدان(١) أو الرجوع إلى أنظار العرف و تحصيل ما عندهم، و يترتب عليه(٢) ما يترتب على الامتناع العقلى، نظرا إلى ما أشرنا إليه هناك من أنّ الأحكام الشرعيه ليست مبنيّه على الدقائق الحكميّة، بل على الأنظار العرفيه المبنيّه على المسامحه، فتحمل الخطابات الشرعيه عليها.

هذا، لكن لا- يخفى أنّ ذلك التفصيل ليس تفصيلا فى هذه المسأله، بل القائل موافق لغيره من القائلين بالجواز، و انفهام(٣) تخصيص أحد [من] الأمر و النهى بالنسبه إلى مورد الاجتماع، أو الامتناع بالنظر إلى الأنظار العرفيه كلّ منهما دعوى أخرى و نزاع آخر لا ربط له بالمسأله فى شىء، و مع ذلك كلّه فالجواب عنه: منع الامتناع بكلا الاحتمالين فيه.

خاتمه

(٤): قد عرفت أنّ النزاع فى المسأله المذكوره فى جواز اجتماع الوجوب و التحريم- فى شىء واحد فى زمان واحد مع تعدّد

جهتہما- و عدمہ، و علمت ما هو الحقّ فیہا.

بقی من الوجہ المتصورہ لاجتماعہما وجوہ اخر قد علم حکم بعضہا فی مطاوی الکلمات المتقدّمہ فی تلك المسألہ إجمالاً، لکنہ ینبغی التعرّض لجميع تلك الوجوہ، و تحقیق الکلام فی کلّ منها علی التفصیل، فنقول:

منہا: اجتماع الوجوب و التحريم فی شیء واحد فی زمان واحد مع اتّحاد جهتہما بمعنی کون متعلّق کلّ منہما عین ما تعلّق بہ الآخر.

و منہا: الوجہ المتقدّم بحالہ إلاّ أنّ زمنی الأمر و النهی مختلفان.

۱- أی فالحجّہ ہی الوجدان ..

۲- أی علی الامتناع بالنظر المسامحی.

۳- سبق بیان عدم تأتی (الانفعال) من هذه المادّہ.

۴- أی (خاتمه المسألہ) هكذا جاء فی هامش الأصل.

ص: ۵۵

و منہا: اجتماعہما فی شیء واحد و فی زمان واحد مع تعدّد جهتہما و انحصار مصداق المأمور بہ فی المحرّم.

و منہا: الوجہ المتقدّم بحالہ إلاّ أنّ زمنی الأمر و النهی مختلفان.

و منہا: الوجہ الثالث بحالہ إلاّ أنّه لم ینحصر فرد المأمور بہ المحرّم، و لم يتّحد زمنا الأمر و النهی.

فإذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا- شبهہ فی امتناع اجتماع الأمر و النهی علی الوجہ الأوّل و الثالث مطلقاً- سواء كان متعلّقہما من ذوات الأسباب مع اتّحاد سببها الموجب للاضطرار إلى ارتكابها، أو لا- لاستلزام اجتماعہما فی کلّ منہما التکلیف بالمحال، بل التکلیف المحال، نظراً إلى امتناع تعلّق الکراہہ و الإرادہ بشیء واحد، فلا- یمکن للمجوّزین للتکلیف بالمحال التزام جواز الاجتماع فی شیء منہما، فكيف بغيرهم النافین له، و قد عرفت أيضا أنّ القائلین بالجواز فی المسألہ المتقدّمہ لا يقولون بہ فی أمثال ذلك ممّا لا مندوحة فيه للمکلف فی امتثال الأمر.

و أمّا الوجہ الثانی: فالتحقیق فیہ التفصیل بین ما كان متعلّقہما من ذوات الأسباب- بعد ارتکاب سببها الموجب للاضطرار المکلف إلى فعلها، أو قبله- و بین ما كان من غيرها، فيجوز الاجتماع علی الثانی، فإنّ الطلب المتقدّم المرتفع فی الزمان اللاحق إن كان هو النهی فقد وقع مخالفته من قبل، و لا- يكون الإتيان بالفعل فی الزمان الثانی مخالفه و عصيانا له، فلا مانع من تعلّق الأمر بہ فی الزمان الثانی، لعدم استلزامه لاجتماع الإرادہ و الکراہہ، لانتهاء الکراہہ عنه حينئذ، لأنّ موضوعها هو العصيان، و قد تحقّق من قبل، و ليس ذلك الإتيان عصيانا، و لا للتکلیف بالمحال أو المحال أيضا، لعدم إرادہ ترك الفعل منه حينئذ بالفرض، و إن كان المرتفع هو الأمر فكذلك أيضا، إذ بعد مخالفته الموجبه لرفعه لا يبقى محبوبه بعده للفعل حتّى يكون النهی عنه

مستلزما لاجتماع الإرادة و الكراهه، فلا يلزم التكليف المحال لذلك أيضا و لا التكليف بالمحال، لفرض ارتفاع الطلب السابق.

ص: ٥٦

هذا كله على فرض وقوع مخالفه الطلب السابق، و أما على فرض إطاعته فالأمر أوضح.

و أمّا على الأوّل: فلا شبهه فى امتناع الاجتماع على أوّل شقيّه، و هو صورته ارتكاب سبب الفعل، فإنّ النهى السابق و إن ارتفع بعد الاضطرار إلى فعل المنهى عنه الناشئ عن اتحاد سببه، بل لا يعقل بقاؤه، إلا أنّ أثره- و هو وقوع ذلك الفعل عصيانا- باق على حاله، و ذلك لأنّ التكليف المتعلّق بفعل إنّما تتحقّق مخالفته بارتكاب ذلك الفعل فى وقت وجوب الاجتناب عنه إذا كان ذلك التكليف نهيا، أو بتركه فى وقت وجوب الإتيان به إذا كان ذلك التكليف أمرا، و من المعلوم أنّ الأفعال- التى هى من مقوله ذوات الأسباب- إذا تعلّق بها أمر أو نهى يكون وقت الإتيان بها أو تركها بعد زمن إيجاد أسبابها، فكما أنّ أمثالها إنّما يتحقّق فى ذلك الزمان لا غير، فكذلك عصيانها لا يقع إلاّ فيه لا قبله، بحيث لو فرض أنّ المكلف أتى بشىء قبل ذلك الزمان بسوء اختياره موجب لسلب قدرته على أمثالها فى ذلك الزمان، فلا يكون إتيانه بذلك الشىء مخالفه حقيقته للتكليف المتعلّق بها، بل إنّما هو مخالفه حكميه، بل المخالفه الحقيقه إنّما هى بترك تلك الأفعال أو ارتكابها فى ذلك الزمان و لو كان ذلك بسبب سلب اختياره عن نفسه قبله بسوء اختياره، و لما كان المفروض فيما نحن فيه كون متعلّق النهى من مقوله تلك الأفعال و إتيان المكلف بما أوجب اضطراره إلى ارتكابه فى وقت وجوب الاجتناب عنه، فيكون ارتكابه له فى ذلك الوقت عصيانا لذلك النهى، و إن كان النهى لا يعقل بقاؤه بعد الاضطرار إلى ارتكاب متعلّقه و لو كان بسوء اختيار المكلف، إلاّ أنّ مخالفته لا تتحقّق فى مثل تلك الأفعال إلاّ على هذا النحو و لو لا ذلك لزم أن لا يعصى أحد بارتكاب المحرّم الذى هو من مقوله ذوات الأسباب، نظرا إلى أنّ الإتيان بما أوجب ارتكابه ليس عصيانا له، فإذا فرض عدم تحقّق العصيان بارتكاب نفس المحرّم بعد ارتكاب ذلك السبب بتوهم أنّ

ص: ٥٧

النهى قد ارتفع، و معه لا عصيان، فلم يعص فى ارتكاب ذلك المحرّم من وجه، و هو خلاف الضروره من دين سيّد المرسلين صلّى الله عليه و آله الطاهرين-.

و الحاصل: أنّ مخالفه النهى فى غير ذوات الأسباب تقارن وجود النهى و فيها لا يعقل تقارنها له- كما عرفت- بل إنّما تقع بعد ارتفاعه، فإذا ثبت أنّ ارتكاب الفعل فى الزمن الثانى عصيان لذلك النهى السابق فلا يعقل تعلّق الأمر به فى الزمن الثانى، لما مرّ من امتناع تعلّق الإرادة و الكراهه بشىء واحد.

هذا كله مع فرض كون التكليف السابق هو النهى.

و أمّا إذا كان هو الأمر فقد علم ممّا حقّقنا امتناع اجتماعه مع النهى اللاحق أيضا.

ثمّ هذا الذى ذكرنا إنّما هو على أوّل الشقين من الشق الأوّل من شقى الوجه الثانى.

و أمّا على ثانيهما: فالوجه جواز الاجتماع، و ذلك لأنّ المفروض فيه عدم ارتكاب المكلف لما يوجب اضطراره إلى مخالفته التكليف السابق، فيكون ارتفاعه حال قدرته على امتثاله، و الارتفاع - حينئذ - لا يعقل (١) إلا على نحو البداء الحقيقي الذي لا يجوز في حقّه تعالى، أو المجازى الذي هو النسخ، و من المعلوم أنّه بكلا قسميه إبطال للتكليف السابق، و معه لا يؤثر في كون الإتيان بالفعل أو تركه بعد ارتفاعه معصيه له، فلا مانع من توجّه الطلب المناقض للطلب السابق المرتفع على هذا الوجه، و امتناع الاجتماع على الشقّ الأوّل من دينك الشقّين أيضا مبنّى على عدم ارتفاع التكليف السابق على هذا الوجه، و أمّا معه فلا مانع من الاجتماع فيه أيضا.

١- و ذلك لأنّ ارتفاع كلّ تكليف إمّا بامثاله أو بمخالفته، و المفروض عدمهما، و إمّا برفعه على نحو البداء على أحد الوجهين فيه، و لئلا كان ارتفاعه على نحو البداء الحقيقي ممتنعا في حقّه تعالى، فيتعيّن أن يكون بالنسخ، فيبطل ذلك الطلب به، فلا يقتضى ما ذكر. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٥٨

و أمّا الوجه الرابع: فالحقّ فيه أيضا التفصيل المتقدّم: من أنّه إذا كان الفعل من ذوات الأسباب (١) بعد إيجاد سببه - الموجب لاضطرار المكلف إلى تركه فيما يجب (٢) فعله، أو العكس - يمتنع الاجتماع إلا على نحو البداء لعين ما مرّ.

و أمّا إذا كان من غيرها أو منها قبل إيجاد سببه فيجوز لما مرّ، و تعدّد الجبهه بعد انحصار فرد المأمور به في المحزّم مثل اتّحادها من غير فرق أصلا إنّما يجدى إذا لم ينحصر فيه، مثال ما إذا كان من ذوات الأسباب (٣) بعد إيجاد ما أوجب اضطراره إلى المخالفه، إلقاء المكلف نفسه اختيارا في بئر الغير عدوانا و لم يصل بعد (٤) إلى ماء البئر، فأراد الارتماس فيه حينئذ بعنوان الغسل - بالضمّ -، فعلى ما حقّقنا لا يصحّ منه ذلك فإنّه و إن كان غير مضطرّ إلى الوصول إليه من باب الغسل، بل يقدر عليه من باب عنوان آخر، فلا مانع من الأمر بذلك الارتماس من هذه الجبهه، إلا أنّ النهى السابق اقتضى حرمة جميع أفراد المنهى عنه التي منها ما صادف الارتماس بعنوان الغسل و اتّحد معه، فتكون ذات (٥) ذلك الارتماس معصيه، فلا يصحّ تعلق الأمر [به]، فلا يجدى و لا يصحّ منه ذلك بوجه، لأنّ الصحّه تتوقّف على وجود الأمر، بل على القول بعدم توقّفها عليه أيضا لامتناع وقوع الطاعه بالمعصيه، و أمّا على جواز الاجتماع فالوجه أيضا عدم الصحّه، لما ذكرنا من امتناع وقوع الطاعه بالمعصيه، فتنفى الثمره بينهما.

١- أى .. كان الفعل من الأفعال ذات الأسباب ..

٢- فى الأصل: فيما إذا يجب فعله ..

٣- أى .. كان الفعل من الأفعال ذات الأسباب ..

٤- أى إلى الآن.

٥- استعملت الذات - استعاره - بمعنى عين الشىء، و استعملت بهذا المعنى مفردة و مضافه، و ليس ذلك من كلام العرب. مفردات الراغب: ٢٦٣. بتصرّف.

ص: ٥٩

نعم تظهر الثمره بينهما فيما إذا كان المكلف غافلا عن الغصبيه - أو ناسيا لها أو جاهلا بحكمها جهلا يعذر معه - فقصد الغسل يصح (1) منه ذلك على جواز الاجتماع، إذ لا - مانع حينئذ من وقوع الطاعة لانتفاء المعصيه، لتوقفها على الالتفات، بل القوى حينئذ هو جواز الاجتماع لذلك، لأنّ المانع منه: إمّا المعصيه، و المفروض عدمها، و إمّا التضادّ بين الحكمين، و قد عرفت اندفاعه في المسأله المتقدمه مع تعدّد الجبهه.

هذا بالنسبه إلى العبادات.

و أمّا في غيرها فيصحّ منه مطلقا، لعدم توقّفها فيها على تحقّق الطاعه، بل يتوقّف على انطباق الفعل على الغرض، و هو لا ينافي المعصيه، فافهم.

و أمّا الوجه الخامس: من الوجوه الخمسه المتقدمه، فعلى ما اخترناه من جواز الاجتماع في المسأله المتقدمه فهو فيه أولى، لانتفاء احتمال اجتماع الضدّين فيه على تقدير الاجتماع، أو ضعفه بالنسبه إليه في تلك المسأله.

و أمّا على القول بامتناعه ثمه، فينبغى القول بجوازه هنا، إذ مع تسليم استلزام الاجتماع ثمه لاجتماع الضدّين فهو ممنوع فيما نحن فيه لتعدّد زمنهما.

فإذا عرفت ذلك كلّه، فاعلم أنّه قد يجعل من مصاديق الوجه الرابع الخروج عن المكان المغصوب بعد توسط المكلف فيه بسوء اختياره بتقريب: أنّ النهى السابق على التوسّيط فيه اقتضى حرمة جميع أنحاء التصرف - في مكان الغير - التي منها التصرف الخاصّ العدى هو الخروج بعنوان التخلّص عن المقدار الزائد منه من الغصب، فيكون ذلك التصرف منهيا عنه بالنهى السابق، و بعد التوسّط يكون مأمورا به لكونه تخلّصا عن المقدار الزائد.

لكنّه - دام ظلّه - أشكل في انطباق ذلك المثل على ذلك الوجه:

١- في الأصل: فيصحّ ..

ص: ٦٠

بدعوى أنّ تعلق الأمر بذلك التصرف الخاصّ المتّصف بعنوان التخلّص، إنّما كان حين النهى لا بعده، لأنّ موضوع التخلّص واجب أزلا و أبدا، فيكون منطبقا على الوجه الثالث.

نعم زمن امتثال ذلك الأمر متأخّر عن زمان توجّهه نحو المكلف، لأنّه لا يكون إلّا بعد الدخول في المكان المغصوب.

لكنّه مدفوع: بأنّ الحكم قد يلاحظ بالنسبه إلى الفعل، و قد يلاحظ بالنسبه إلى المكلف، و الّذى ذكره - دام ظلّه - من أنّ عنوان التخلّص واجب أزلا - و أبدا إنّما هو بالاعتبار الأوّل، و أمّا بالاعتبار الثانی فلا، فإنّ الحكم لا يتوجّه نحو المكلف إلّا بعد دخوله في موضوع ذلك الحكم، و من المعلوم أنّ موضوع وجوب التخلّص ليس ذات المتوسّط في المكان المغصوب، بل إنّما هو

عنوان المتوسط فيه، فلا يتوجه إليه الأمر إلا بعد دخوله في ذلك العنوان، و هو لا يكون إلا بعد التوسط فيه الذي هو متأخر عن زمن النهي، فيكون منطبقا على الوجه الرابع، فتأمل بعين الإنصاف، و جانب التقليد و الاعتساف.

نعم لا يختلف حكم المثال المذكور باعتبار دخوله في الوجه الرابع أو الثالث، لأنك قد عرفت امتناع الاجتماع على الوجه الثالث مطلقا، و كذلك على الوجه الرابع إذا كان الفعل من ذوات الأسباب بعد إيجاد سببه الموجب للاضطرار إلى ارتكابه.

و من المعلوم أنّ التصرف الخاص في المثال المذكور من ذوات الأسباب بعد ارتكاب سببه الموجب للاضطرار إليه، فيمتنع اجتماع الأمر و النهي فيه على التقديرين.

ثم إنه لا بأس بالتعرض لتحقيق الحال في حكم المثال المذكور فنقول:

قد اختلفوا فيه على أقوال أربعة: القول بأن المتوسط مأمور بالخروج

ص: ٦١

و منهى عنه، و أنه عاص لفعله و تركه، و هو المنسوب إلى القاضي (١) و إلى جماعه من أصحابنا، و استقر به المحقق القمي (٢) رحمه الله.

و القول بأنه مأمور به و ليس منهيا عنه و لا معصيه عليه أيضا، و قد نسب هذا إلى قوم آخرين.

و القول بأنه مأمور به ليس منهيا عنه حال كونه مأمورا به لكنه عاص به بالنظر إلى النهي السابق، و قد اختاره بعض مؤخرى المتأخرين (٣).

و القول بأنه منهى عنه و ليس مأمورا به أصلا، و قد حكى هذا عن بعض متأخرى المتأخرين (٤).

حججه القول الأول: بأن الأمر و النهي دليلان تواردا، فلا بد من إعمالهما، إذ المانع منهما: إقيا العقل فليس إلا لكونه تكليفا بالمحال، و هو لا يصلح مانعا لجوازه إذا كان من قبل المكلف، و إما العرف فلا دلالة عليه.

و أوجب عنه: بأن الخروج أخص من الغضب، و توارد الأمر و النهي على العام و الخاص يفيد عرفا تخصيص ما تعلق منهما بالعام بغير الخاص، و هو هنا النهي، فيخص بغير الخروج.

و هو بمكان من الفساد، إذ العموم و الخصوص كسائر النسب الأربعة إنما

١- الفصول:

٢- القوانين ١- ١٥٣ عند قوله: (الثالث: إنه مأمور به و منهى عنه ... و هو الأقرب).

٣- (و هو صاحب الفصول- قدس سره-) على ما جاء في هامش الأصل، راجع الفصول: و كذا اختاره المولى النراقي- قدس

سره- فى مناهج الأصول فى مبحث اجتماع الأمر و النهى فى الفائده الخامسه.

٤- جاء فى هامش الأصل: (و هو الحاج محمّد إبراهيم الكرباسى - قدّس سرّه - فى كتابه المسمّى بالإشارات، على ما حكى عنه). و إليك لفظه: (و الحقّ أنّه لا- أمر بالخروج هنا، بل الواجب عليه عدم التصرّف فى ملك الغير بغير إذنه، و الخروج هنا مقدّمه له، و ليس واجبا). ص: ١١٤.

ص: ٦٢

يلاحظان بالنسبه إلى مفهوم متعلّقى الحكمين، لا- بالنسبه إلى مصاديقهما، فانحصار مصداق أحد العامين من وجه فى مورد الاجتماع لا- يجعله أخصّ مطلقا من العامّ الآخر، و الحال فيما نحن فيه كذلك، فإنّ الخروج بحسب مفهومه أعمّ من وجه من الغصب، و إنّما انحصر مصداقه فى مورد الاجتماع.

و التحقيق فى الجواب:

أولا- أنّ المسأله عقليه لا مساس بملاحظه أحكام التعادل و الترجيح فيها(١).

و ثانيا- مع جواز التكليف بالمحال مطلقا الذى هو مبنى الحجّه المذكوره.

و ثالثا- أنّه على تقدير تسليمه لا يكفى و لا ينهض - حجّه على مطلب المستدل، لأنّ ذلك من قبيل التكليف المحال، نظرا إلى امتناع اجتماع الإراده و الكراهه فى شىء واحد.

حجّه القول الثانى: أنّ المتوسّط فى المكان المغصوب أمره دائر بين البقاء فيه إلى آخر عمره و بين الخروج عنه، لا- سبيل إلى الأوّل، لاستقلال العقل بتقديم الأقلّ من المحذورين بعد الاضطرار إلى ارتكاب أحدهما. و من المعلوم أنّ حرمة الخروج على تقديرها إنّما هى من باب كونه غصبا و تصرّفا فى مال الغير، و لا ريب أنّ التصرّف فى مال الغير على التقدير الأوّل أكبر منه على الثانى، فيكون الثانى أقلّ من الأوّل، فيدخل فيما يستقلّ به العقل من وجوب ارتكاب الأقلّ من المحذورين بعد الاضطرار إلى ارتكاب أحدهما، فيجب، و معه لا يعقل كونه منهيا عنه، لما مرّ من استلزامه للتكليف المحال، فيكون مأمورا به فقط، و أمّا عدم المعصيه عليه فلاّنها فرع ثبوت النهى، و المفروض عدمها.

حجّه القول الثالث: على كون الخروج مأمورا به لا غير هى ما مرّ فى

١- كذا فى الأصل، و الصحيح فى عبارته: .. لا مساس لها بأحكام التعادل و الترجيح.

ص: ٦٣

القول الثانى.

و أمّا على كونه معصيه للنهى السابق فيما حاصله: أنّ النهى السابق على الدخول قد اقتضى جميع أنحاء التصرّف فى ملك الغير

التي منها التصرف الخاص المتصف بعده بعنوان الخروج، إلا أن المانع - وهو لزوم التكليف بالمحال أو المحال - منع من بقائه حال الأمر، وهو لا يقتضى عدم وقوعه معصيه له.

و يتجه عليه: أن المدعى إنما هو إثبات كونه معصيه له، و مجرد عدم المنافاه لا - ينهض دليلا عليه، و كان الحرى بالاحتجاج عليه - بعد ثبوت النهى سابقا بالنسبه إلى ذلك التصرف الخاص كما جعله المستدل مفروغا عنه و مسلما - ما حققنا سابقا فى الوجه الرابع من الوجوه الخمسه المتقدمه من أنه إذا كان المنهى عنه من ذوات الأسباب لا - يعقل عصيانه إلا بعد إيجاد سببه الموجب للاضطرار إلى ارتكابه، و معه يرتفع النهى لاستلزام بقائه التكليف بالمحال، فيقع الفعل معصيه حال ارتفاع النهى عنه، و ما نحن فيه من ذلك الباب، فيجرى عليه حكمه، فافهم.

حججه القول الرابع: ما يبنى عليه القائل به من عدم وجوب مقدمه الواجب، لأن وجوب الخروج على تقديره إنما هو لترك التصرف الزائد عنه من الغضب الذى هو واجب.

و فيه: منع كون الخروج مقدمه لترك التصرف الزائد، بل من مصاديقه و متحد معه من باب اتحاد الكلّى مع الفرد، فليس من مقوله مقدمه الواجب فى شىء حتى يمنع وجوبه بمنع وجوبها.

هذا مضافا إلى أننا قد حققنا فى محله: أن إنكار وجوبها مكابره للوجدان.

ثم الحق فى المقام ما حققه - دام ظله على مفارق الأنام - من أن ذلك التصرف الخاص - وهو الخروج - مبغوض ذاتا، لكونه من أفراد طبيعه الغضب المبغوضه على الإطلاق من حيث هى، لكنه قد عرضه عنوان آخر حسن، و هو

ص: ٦٤

التخلص عن الغضب، و الحكم العقلى يستتبعه، لما مرّ فى بيان حججه القول الثانى، فيكون مأمورا به بهذا الاعتبار، و معه لا يعقل تعلق النهى به - كما عرفت - و لا يقع معصيه أيضا، لتوقفها على النهى، و لو كان هو النهى السابق إذا كان المنهى عنه من ذوات الأسباب - كما عرفت آنفا - و لا يعقل النهى عن التخلص من أول الأمر، لوجوبه على الإطلاق، و لأنه على تقديره موجب لصيروره الفعل معصيه، فيكون الأمر به أمرا بها، و قد عرفت امتناعه، فتعين كونه مأمورا به لا غير.

و بعبارة أخرى أوضح: أنه لا ينبغى الارتياح فى وجوب التخلص عن المقدار الزائد عن ذلك التصرف الخاص من الغضب، و هذا الحكم ثابت لهذا الموضوع من حيث ثبوت الحرمة للغضب.

و من المعلوم أن هذا الموضوع لا - يتحقق إلا - بعد الغضب و الدخول فيه، فلا - يعقل تعلق النهى به و لو كان هو النهى السابق، لاستلزامه للتناقض، فإن النهى عن الذى لا - يتحقق إلا - بالغضب يناقض الأمر به، فيجب رفع التناقض، و يتعين رفعه برفع النهى مطلقا لعدم إمكان رفع الأمر، فيتحقق أنه مأمور به لا غير، و أنه نفسه ليس معصيه لعدم النهى عنه أصلا. نعم هو بذاته مبغوض للشارع لاشتماله على مفسده الغضب، لكن عروض عنوان التخلص له المقتضى للأمر به من توجه النهى إليه (١) مطلقا، فيكون مرتكبه عاصيا و معاقبا بمقدار عقاب ذلك التصرف الخاص على تقدير حرمة من جهه أخرى، و هى أن إيقاع النفس فى

المبغوض الذاتى محرّم و لو كان سبب الإيقاع فعلا- مباحا، فكيف بما إذا كان محرّما كما فيما نحن فيه؟! فإنّه أوقع نفسه فى ذلك المبغوض الذاتى بارتكابه للدخول فى ملك الغير عدوانا، فبالدخول فيه يتحقّق عصيانان:

١- ضميرا (له) و (به) راجعان على (الخروج)، و الضمير فى (إليه) عائد على (الغضب).

ص: ٦٥

أحدهما عصيان النهى عن الغضب، و الآخر عصيان النهى عن إيقاع النفس فى المبغوض الذاتى، فالمرتكب لذلك التصرف الخاصّ لم يكن عاصيا بذلك التصرف، و إنّما هو عاص من تلك الجهة، و حرمة إيقاع النفس و جعلها مضطّره إلى ارتكاب المبغوض الذاتى ليست غيريّه- كما لعلّها ربما تتوهّم- بل نفسيّه، و حكمتها السلامه عن مفسده المبغوض الذاتى، و لا يجب أن يكون الحرام النفسى لمفسده فى نفسه، بل يمكن كونه كذلك لمفسده حاصله من غيره، كما أنّ الواجب النفسى أيضا لا يجب أن يكون وجوبه لمصلحه فى نفسه، بل يمكن أن يكون لمصلحه حاصله فى غيره، كما فى وجوب تعليم الغير أحكام دينه، إذ لا يعقل أن يقال: إنّّه واجب غيرى، لأنّه عبارة عمّا يجب التوصل به إلى امتثال ما يجب على نفس ذلك المكلف لا غير.

فبهذا اندفع توهّم: أنّ حرمة إيقاع النفس فى المبغوض الذاتى لا توجب وقوعه معصيه، لما تقرّر فى محلّه من أنّ الحرمة الغيريّه لا توجب وقوع موضوعها عصيانا.

و بالجملة: تحقّق أنّ المتوسّط فى المكان المغصوب مأمور بالخروج لا غير، لكن عليه معصيه إيقاع النفس فى ذلك المبغوض الذاتى، فعليه من العقاب مقدار ما على ذلك التصرف الخاصّ على تقدير حرمة أيضا، كما هو الشأن فى سائر موارد إيقاع النفس فى المبغوض، فإنّ من جعل نفسه مضطّرا إلى شرب الخمر- مثلا- فمع الاضطرار لا يعقل النهى عنه لعدم قابليّه المورد، لكنّه مبغوض ذاتا، فيعاقب المكلف عقاب شرب الخمر.

و الحاصل: أنّ هنا مقدّمات ثلاثا لا محيص لإنكار شىء منها:

أحدها: كون الخروج واجبا من باب التخلص لا غير.

و ثانيها: عدم إمكان تحقّق المعصيه على الخروج.

و ثالثها: أنّه معاقب بمقدار عقاب الخروج على تقدير حرمة.

ص: ٦٦

و الجمع بين تلك المقدّمات لا- يمكن إلا- على النحو الذى اخترناه، و لعلّ القائلين بالقول الثانى يسلمون لما ذكرنا من ثبوت العقاب عليه بمقدار ما على الخروج على تقدير حرمة، فلا يكون ما اخترناه قولا خامسا.

ثمّ (١) إنّّه يتفرّع على ما اخترناه من كون الخروج مأمورا به لا غير و عدم كونه معصيه توجّه أيضا (٢) صحّه صلاح المتوسّط حال

الخروج من غير جهه فعل الصلاه، أو لا؟ وجهان مبيّان على أنّ الخروج من مقدّمات التخلّص عن التصرف الزائد أو من أفراده، فعلى الأوّل لكونه واجبا غيريا فلا يقع إطاعه حتّى يستحقّ بفعله الثواب.

و على الثانى نعم لكونه واجبا نفسياً، فيمكن إيقاعه على وجه الطاعه، فيستحقّ عليه الثواب، و نحن لمّا قوينا الثانى - كما عرفت فى دفع حجّه القول الرابع - يستحقّ عليه الثواب.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من كون المتوسّط عاصيا - من جهه إيقاع نفسه فى المبعوض الذاتى، و هو الخروج - مختصّ بصوره تعميده للتوسّط (٣) فى المكان المغصوب، كما هو المفروض فى مورد الأقوال المذكوره، إذ مع عدمه لا يتحقّق العصيان بالنسبه إلى ذلك التكليف لعدم تنجزه عليه.

إيقاظ: كلّما ذكرنا فى المسأله المعروفه المتقدمه و المسائل المتأخّره عنها أيضا إنّما هو على تقدير كون الأمر و النهى كليهما نفسيين.

و أمّا إذا كانا غيريين أو مختلفين فالأقرب جواز اجتماعهما مع تعدّد

١- من هنا إلى آخر المبحث الآتى غير موجود فى نسخه الأصل، و أخذناه من النسخه المستنسخه عنها التى نؤهنا عنها فى مقدمه الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

٢- العبارة تستقيم بحذف الكلمتين (توجّه أيضا).

٣- فى النسخه المستنسخه: على التوسّط ..

ص: ٦٧

جهتيهما و عدم انحصار فرد المأمور به فى المنهى عنه، سواء كان ذلك الاجتماع بالنسبه إلى زمان واحد أو فى زمنين، لما عرفت من أنّه لا مانع منه حينئذ إلاّ تخيل اجتماع الضدّين، و قد عرفت بطلانه.

و أمّا فى غير الصوره المذكوره فالأقرب ذلك أيضا فيما إذا كان النهى غيريا أو كلاهما غيريين مع تعدّد زمنيهما، لانحصار ما يتوهم من المانع حينئذ فى كون الأمر متعلّقا بالمعصيه، و هو مدفوع بأنّ النهى الغيرى لا يقتضى وقوع متعلّقه معصيه.

و أمّا مع اتّحاد زمنيهما فلا، لاستلزامه اجتماع الإراده و الكراهه فى شىء واحد و فى زمن واحد.

و أمّا فيما إذا كان الأمر غيريا و النهى نفسيا فالأقرب الجواز أيضا فيما إذا لم يكن متعلّق الأمر معصيه، و ذلك فيما إذا تعدّد زمنهما مع عدم اقتضاء النهى وقوع متعلّقه معصيه فى الآن الثانى، بأن لا يكون من ذوات الأسباب، و أمّا مع وقوعه معصيه كما فى صوره اتّحاد زمنيهما أو مع اختلافهما مع كون الفعل من ذوات الأسباب فالحقّ الامتناع.

و يظهر وجه ذلك كلّ من التأميل فيما حقّقنا فى المسائل المذكوره، فراجع، و الله الهادى إلى سواء السبيل، و الحمد لله ربّ العالمين.

ص: ٦٨

ص: ٦٩

بسم الله الرحمن الرحيم و به تفتي

القول في مسأله دلالة النهي على فساد المنهى عنه.

اشاره

و تنقيحه يقتضى رسم أمور:

الأول

: لا يخفى أنّ للنهي اعتبارات يصلح لوقوعه محلا للبحث بالنظر إلى كلّ منها:

فمنها: ملاحظه وضعه لغه للدلاله على فساد متعلقه و عدم وضعه لها.

و منها: ملاحظه وضعه لها شرعا و عدمه.

و منها: ملاحظه انفهام الفساد منه عرفا مع قطع النظر عن وضعه لغه و شرعا و عن ثبوت الملازمه بين مدلوله و بين الفساد، فيكفي لمدعى دلالاته عليه إثبات دلالاته عليه بأحد [تلك] الوجوه، كما أنّه يلزم على التّافى نفيها بجميع تلك الوجوه.

و منها: ثبوت الملازمه بين مدلوله و بين فساد متعلقه عقلا و عدمها.

و منها: ملاحظه ثبوت تلك الملازمه شرعا و عدمها، فالمسأله على غير الأخيرين لفظيه، كما أنّها على ما قبل الأخير و على الأخير شرعيّه.

ثمّ إنّها على ما قبل الأخير من المبادئ الأحكاميه بالبيان المتقدّم فى المسأله المتقدّمه، و كذلك على الأخير أيضا، لأنّ لوازم الأحكام المبحوث عنها فى المبادئ الأحكاميه لا تختصّ بالعقليّه منها، فعليّه تدخل المسأله فى المبادئ الأحكاميه بذلك البيان.

ثمّ الظاهر - من التفاصيل المذكوره فى المسأله بالأدله الآتية فيها - أنّ النزاع فيها ليس من جهة أحد الاعتبارين الأخيرين بخصوصه، و لا الأعمّ

ص: ٧٠

الشامل لكليهما المقابل لغيرهما من تلك الاعتبارات، فإنّ القول بدلاله النهي على الفساد لغه، و كذلك احتجاج بعضهم عليها بفهم العرف ينافيان ذلك، كما لا يخفى، فهل النزاع راجع إلى أوّل الثلاثه الأول، أو الثالث منها أو إلى أوسطها؟

الظاهر بل المقطوع به عدم رجوعه إلى شىء من الأوّل و الأوسط، فإنّ ثبوت القول بدلاله النهى على الفساد شرعا ينافى رجوعه إلى الأوّل، و كذلك ثبوت القول بدلالته عليه لغه ينافى رجوعه إلى الأوسط، فوجود ذينك القولين يكشف عن عدم اختصاص محلّ النزاع بشىء منهما.

ثمّ الظاهر أنّ النزاع فى المسأله ليس فى تشخيص ما وضع له النهى بأحد الوجهين - أعنى وضعه للفساد لغه أو شرعا(1) على سبيل منع الخلوّ - لوجود القول فيها بدلالته على الفساد مع نفى وضعه له مطلقا.

نعم النزاع فى ذلك إنّما هو نزاع آخر واقع بين القائلين بالدلاله.

فتلخص أنّ الذى انعقدت له المسأله إنّما هو البحث عن النهى بالاعتبار الثالث من تلك.

الثانى

: الظاهر أنّ المراد بالنهى المبحوث عن دلالته على الفساد إنّما هو التحريمى فقط، كما أنّ الظاهر أنّ المراد به هو التحريم بالقول، لا- مطلقا، فتخرج النواهى الشرعيه مطلقا عن محلّ النزاع، كخروج التحريم الثابت بدليل غير لفظى عنه، فهل المراد به النفسى الأصلى، أو الأعم؟ الظاهر منه الأوّل عند الإطلاق، كما هو الحال فيه فى المقام، و نحن سنتعرّض لتحقيق الحال على نحو الإجمال فيما استظهرنا خروجه عن محلّ الخلاف فى تنبيهات المسأله - إن شاء الله - فانتظر.

ثمّ المراد بالفساد ما يقابل الصّحه، و الصحيح فى اللغه ما يعبر عنه

١- فى النسخه المستنسخه: عقلا، و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٧١

بالفارسيه ب (درست)، و مقابله الفساد، و هو المعبر عنه فيها ب (نادرست)، و الظاهر عدم ثبوت نقل فيهما عن معنيهما اللغويين، إذ الظاهر أنّهم يريدون من صحيح كلّ شىء و فاسده ذينك المعنيين، و التعاريف المذكوره لهما إنّما هى تعبيرات عنهما ببعض لوازمهما الشرعيه، فاختلاف تلك التعاريف غير راجع إلى المعنى، بل إنّما هو راجع إلى اختلاف لحاظ أنظار المعرّفين لهما، بمعنى أنّ كلّ واحد لاحظ بعض آثارهما الشرعيه، فعبر عنه بذلك الأمر.

ثمّ إنّ الصّحه و الفساد ليسا من مقوله الإيجاب و السلب، بل الفساد عدم الصّحه فيما من شأنه الاتّصاف بها، بأن يوجد فى نوعه ما يتّصف بهما، فيكون الفساد من مقوله العدم و الملكه بالنسبه إلى الصّحه، فالأمر الغير القابله للاتّصاف بالصّحه لا تتّصف بالفساد.

ثمّ إنّهما من الأمور الإضافيه المختلفه باختلاف ما أضيف إليه، فقد يكون الشىء صحيحا [باعتبار، و فاسدا](1) باعتبار آخر.

و توضيح ذلك أنّ موردهما إمّا من الأفعال، أو من الجواهر و الأعراض، و هما على الأوّل قد يلاحظان باعتبار كون الفعل مطابقا

لغرض الجاعل له الداعى إلى جعل نوعه- إن كان من الموضوعات الجعليه- و عدم مطابقته له، فيتّصف بالصّحّه على الأوّل، و بالفساد على الثانى، و قد يلاحظان باعتبار كونه مطابقا لغرض نوع الفاعلين المرتكبين لنوعه الداعى إلى ارتكابهم له و عدمه، فيتّصف بالأوّل على الأوّل، و بالثانى على الثانى.

ثمّ إنّه إذا كان من الموضوعات المجعوله فمع وحده جاعله مع اتّحاد غرضه من جعله أيضا، فالملاحظ فى اتّصافه بواحد منهما إنّما هو مطابقته لغرضه المذكور و عدم مطابقته له، و مع تعدّد غرضه فالملاحظ فى الاتّصاف إنّما هو المطابقه

١- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ٧٢

و عدمها بالإضافه إلى واحد من الأغراض، فقد يكون صحيحا باعتبار مطابقته لواحد منها، و فاسدا باعتبار مخالفته لآخر، و مع تعدّد جاعله [و] تعدّد (١) الأغراض بتعدّدهم فالملاحظ فيه مطابقه غرض واحد منهم و عدم المطابقه له، فقد يكون الفعل صحيحا باعتبار مطابقته لغرض واحد منهم، و فاسدا باعتبار عدم مطابقته لغرض غيره، و مع اتّحاده مع تعدّدهم فإن اتّصف بالصّحّه بملاحظه مطابقته لغرض واحد منهم فيتّصف بها مطلقا، و كذلك اتّصافه بالفساد، كما لا يخفى.

ثمّ إنّهما إن كانا باعتبار مطابقته لغرض الجاعل و عدم المطابقه فينسبان إلى ما ينسب إليه الجاعل، فإن كان هو الشارع فيوصفان بوصفه فيعتبر عنهما بالصّحّه و الفساد الشرعيّين، أو غيره بوصفه و إن كان باعتبار مطابقه غرض نوع الفاعلين و عدم المطابقه له فينسبان إلى ما ينسب إليه ذلك النوع.

فعلى هذا فقد يكون الشىء صحيحا عرفا- مثلا- و فاسدا غير صحيح شرعا، و ذلك مثل شرب الخمر- مثلا- إذا وقع مطابقا على نحو المتعارف المجعول له و هو وقوعه مسكرا، فإنّه صحيح باعتبار مطابقته لغرض جاعله من أهل العرف، و لا يتّصف بالصّحّه شرعا، لعدم تعلّق غرض من الشارع بشر به له، فكيف بمطابقته له أو عدمها.

و أمّا على الثانى، أى على تقدير كون موردهما من الجواهر و الأعراض فالملاحظ فى الاتّصاف بواحد منهما إنّما هو مطابقه المورد لغالب أفراد نوعه، بمعنى عدم نقصانه عنها فى الجبهه (٢) المطلوبه منها و إن اشتمل على مزيه بالنسبه إليها، و عدم مطابقته لها بالمعنى المذكور.

هذا، و قد ظهر مما ذكرنا من اعتبار الجعل فى الموضوعات المجعوله

١- فى النسخه المستنسخه: مع تعدّد ..

٢- كان فى النسخه: فى الجملة. و الصحيح ما أثبتناه فى المتن.

ص: ٧٣

بالنسبة إلى نوعها و من اعتبار كون الغرض المقصود له من نوعها- أنّ مثل القمار و صوم الزمان يتصفان بالفساد لتعلق جعل من الشارع بنوعهما، و هو مطلق المعاوضه و الإمساك و تعلق غرضه منه بنوعهما في الجملة، فيكون من شأن نوعهما الاتّصاف بالصّحّه، فيتصفان بالفساد باعتبار عدم إفادتهما لذلك الغرض من نوعهما.

ثمّ إنّ لا بأس بالتعرّض لما عرّفوا الصّحّه و الفساد الشرعيّين على نحو الإجمال، فنقول:

قد اتّفقت كلمتهم في تعريفهما في المعاملات على أنّ الصحيح منها ما يترتّب عليه الأثر، أى ما يكون بحيث يفيد الأثر المقصود من جعل نوعه كنقل العين كما في البيع و الصلح، أو المنفعه كما في الإجاره، أو حصول العلقه و رفع السينونيه(١) كما في الأُنكحه، أو حصول السينونيه(٢) كما في الطلاق، و مقابله الفساد، و إنّما اختلفوا في تعريفهما في العبادات، فالمتكلمون بأنّ الصحيح ما وافق الشريعة، و الفقهاء أنّ ما أسقط القضاء، و مقابله الفاسد في كلا التعريفين.

و قد عرفت ما أشرنا إليه سابقاً أنّ ذلك الاختلاف غير راجع إلى المعنى، و إنّما التباين بينهما إنّما هو بحسب المفهوم.

و مع الجمود في مفهومهما قالوا: يظهر الثمره بينهما فيمن صلّى بالطهاره المستصحبه، ثمّ انكشف عدمها حال الصلاه، فإنّها صحيحه على الأوّل و فاسده على الثانى.

و فيه ما أورده بعض المتأخّرين من المحقّقين(٣): من أنّه إن أراد من موافقه الشريعة و إسقاط القضاء موافقتها و إسقاطه بالنظر إلى الواقع فلم يبق فرق

- ١- كذا في النسخه المستنسخه، و المناسب: السينونه ..
- ٢- كذا في النسخه المستنسخه، و المناسب: السينونه ..
- ٣- القوانين: ١٥٧.

ص: ٧٤

بينهما، فإنّه بهذا الاعتبار فاسد على كلا التعريفين، أو بالنظر إلى مرحله الظاهر فكذلك، فإنّه صحيح بهذا الاعتبار على كليهما.

و دعوى اختلاف اللحاظ بينهما مدفوعه بأنّه خلاف الظاهر.

هذا، و الأجود أن يجعل مورد الثمره بينهما صلاه ناسى بعض الأجزاء الغير الركيّته، كما أفاده- دام ظلّه- فإنّه قد حقّق في محلّه أنّه غير مأمور بالصلاه الفاقده لتلك الأجزاء المنسيّه، فلا تكون موافقه للشريعة، مع أنّها مجزيه و مسقطه للقضاء إجماعاً، فتتّصف بالصّحّه على التعريف الثانى دون الأوّل.

ثمّ المراد بإسقاط القضاء في الثانى كون الفعل بحيث يسقط على تقدير ثبوته، فلا ينقض الحدّ في طرفى الصحيح و الفاسد بصحيحه العيدين و فاسدتهما(١).

فإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ النزاع في المسألة إنّما هو في الأمور القابلة للاتّصاف بوصفي الصّحّه و الفساد بحسب نوعهما، و أمّا التي لا تقع في الخارج إلّا صحّحه محضه - بمعنى أنّ وجودها ملازم للصّحّه كعنوان الإطاعه لله (٢) و الخضوع و السجود له بحيث لو وجدت وجدت بوصف الصّحّه، و إن لم توجد لم توجد أصلا - أو فاسده (٣) كذلك، فهي خارجه عن محلّ النزاع، ضروره عدم تأثير النهي في الأوّل في شيء بعد إحراز وجودها في شيء، و ثبوت الفساد قبله في الثاني.

و قد يقع الإشكال في بعض الأمور من جهه كونه من الأمور القابلة

- ١- حيث إنّ القضاء ساقط في صحّحه العيدين و فاسدتهما، و عدم النقص بذلك على تعريف الصحيح و الفاسد عند الفقهاء لعدم ثبوت القضاء في صلاه العيدين.
- ٢- في النسخه المستنسخه: (منه)، و الصحيح ما أثبتناه.
- ٣- في النسخه المستنسخه: و فاسده ..

ص: ٧٥

للاتّصاف بهما أو من غيرها (١) فيشكل الحكم بدخوله في محلّ النزاع، و أيضا يشكل إجراء أصله الصّحّه فيه إذا دار الأمر بين كونه من الأمور القابلة للاتّصاف بهما و بين كونه مما لا يوجد في الخارج إلّا صحّحا، نظرا إلى أنّ الأصل المذكور إنّما شأنه إحراز وصف الصّحّه بعد إحراز وجود موردها، فيختصّ مورده بما إذا شكّ في أصل الوصف، فلا يجري فيما إذا رجع الشكّ في الوصف إلى الشكّ في وجود الموضوع، و من الأمور المشتبهه المشكوك في كونها ممّا يقبل الاتّصاف بالصّحّه و الفساد الغسل - بالفتح - و الاستنجاء أيضا.

و قد حكى - دام ظلّه - عن شيخنا الأستاذ - قدس سرّه - أنّه أشكل في إجراء أصله الصّحّه في الغسل إذا شكّ في صحّته معلّلا بأنّه إن لوحظت بالنسبه إلى حقيقه الغسل أو إلى التطهير أو إلى رفع الخبث، فلا سبيل لها إلى شيء منها، لعدم وقوع شيء منها في الخارج على قسمين، بل وجود كلّ منها ملازم للصّحّه.

أمّا الأوّل: فواضح.

و أمّا الثاني: فلائنه ليس معناه إيجاد طبيعه الغسل حال كون الفاعل في صدد تحصيل الطهاره بها، حتّى يمكن تفكيكه عن الطهاره في الخارج، و يكون من باب قولهم: علمته فلم يتعلم، بل مجاز فيه، و حقيقه إنّما هو إيجاد الطهاره، فإن أحرز وجودها فلا مجرى للأصل المذكور، للعلم بصحّتها حينئذ أيضا لملازمتها لوجودها، و إن شكّ فيها لم (٢) يحرز الموضوع، حتّى يثبت له صفه الصّحّه.

و أمّا الثالث: فهو أيضا واضح كالأوّل.

هذا، و الإشكال بعينه جار في الاستنجاء أيضا كما لا يخفى.

١- فى النسخه المستنسخه: غيره ..

٢- فى النسخه المستنسخه: فلم.

ص: ٧٦

هذا، لكن الظاهر كما اختاره- دام ظلّه- أيضا كون الغسل مما يقبل الاتّصاف بهما، فإنّه من حيث إنّه وإن لم يقع فى الخارج على قسمين، لكنّه باعتبار سببته لرفع الخبث يقع فيه على قسمين، و الصحيح منه ما يفيد رفعه، و الفاسد منه ما لا يفيد، فموضوع الأصل المذكور إنّما هو الغسل حال كون الفاعل فى صدد رفع الخبث، و هو غير ملازم لرفع الخبث، فيجرى فيه الأصل المذكور، فاندفع الإشكال، و به يندفع الإشكال عن الاستنجاء أيضا.

و الظاهر أنّه- أيضا- كالغسل من حيث اتّصافه بالصّحة و الفساد و وقوعه فى الخارج على قسمين.

و يظهر اختيار ذلك من شيخ الطائفة- قدس سره- على ما حكى عنه فى مسأله الاستنجاء، حيث إنّ حكم بفساد الاستنجاء الواقع بالعظم و الروث محتجّا عليه بورود النهى عنه، و هو يقتضى الفساد.

و كيف كان، فلا ينبغى الإشكال فى إجراء الأصل المذكور فى الغسل و الاستنجاء، نظرا إلى التوجيه المذكور، و لولاه لانسدّ باب الرجوع إلى ذلك الأصل فى أبواب العقود و الإيقاعات أيضا كما لا يخفى على المتأمل لجريان الإشكال المذكور فيها بعينه فيقال- فى مثل البيع:- إنّ الأصل المذكور إنّ لوحظ فيه بالنسبه إلى طبيعه البيع- و هو الإيجاب و القبول- فيكون حاله حال طبيعه الغسل، و إنّ لوحظ بالنسبه إلى أثره فيكون حاله حال رفع الخبث، و إنّ لوحظ بالنسبه إلى عنوان نقل الملك فحاله حال التطهير.

و يندفع الإشكال المذكور عنها أيضا بالتوجيه المتقدّم، فعليك بالتطبيق، فلا نطيل الكلام بإعادته.

ثمّ إنّ الصّحّه و الفساد فى العبادات من الأحكام العقلية بناء على تفسيرهما بموافقه الأمر و عدم الموافقه له، فإنّ الموافقه و المخالفه من الأمور الواقعيه [التي] يدركها العقل، و لا سبيل للجعل إلى شىء منهما بالضروره.

ص: ٧٧

و أمّا بناء على تفسيرهما بإسقاط القضاء و عدم إسقاط القضاء، فقد يكونان منها، و قد يكونان من أحكام الوضع التي لا يتحقّق إلاّ بالوضع و الجعل:

إمّا مستقلا، أو تبعا للأحكام التكليفية على اختلاف القولين فيها.

توضيح ذلك: أنّ موارد إسقاط الفعل للقضاء مختلفه:

فمنها: ما يلزمه ذلك عقلا، و ذلك كما فيما إذا أتى بالعباده بجميع الأمور المعبره فيها واقعا.

و منها: ما لا- يلزم ذلك عقلا، لكن الشارع اجتراً بالفعل و احتسبه عن الواقع، و ذلك كما فى صورته مخالفه العباده المأتى بها للواقع مع ثبوت كونها مجزيه عنها، كصلاه ناسى الأجزاء الغير الركتيه، حيث إنها مجزيه عن الواقع إجماعا، و ليس مأمورا بها أو بدلا عن المأمور به الواقع- كما حَقَّق فى محلّه- حتى يقال:

إنّه بعد ثبوت البدليه يلزمها سقوط القضاء عقلا، فالملزوم مجعول، و اللازم عقليّ غير قابل للجعل.

و أقيا فى المعاملات: فإن لوحظا بالنسبه إلى كليّاتها- كصحّه عقد البيع الكلى، أو فساد بيع الرّبا كذلك- فهما من أحكام الوضع، إذ معنى صحّتها إنّما هو كونها بحيث يفيد الأثر المقصود من جعل نوعها، و هذا إنّما هو معنى سببيتها لإفاده ذلك الأثر، و من المعلوم أنّ السببىّ أمر مجعول من الشارع، و كذلك فسادها.

و إن لوحظا بالنسبه إلى مصاديق تلك الكليّات- و هى الجزئيات الحقيقه منها- فهما من الأحكام العقليه، إذ معنى صحّه تلك المصاديق و فسادها إنّما هو مطابقتها لتلك الكليّات و انطباقها عليها و عدم انطباقها عليها، و من المعلوم أنّ الانطباق و عدمه من الأمور الواقعيّه الغير القابله للجعل، المدركه بالعقل، هكذا

ص: ٧٨

أفاد- دام ظلّه-(١).

و أقول: فى كون الفساد من أحكام الوضع- فيما إذا كان الصحّه منها إشكالا، فإنّه فى تلك الموارد إنّما يتحقّق بعدم إحداث الشارع سبب الصحّه من الأجزاء أو السببيه، و لا يتوقّف على إحداثه بسبب عقليّ له، و من المعلوم أنّ عدم حدوث سبب الصحّه أزليّ غير قابل للجعل و الوضع، فينبغى أن يكون الفساد فى تلك الموارد أيضا من الأحكام العقليه.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّّه و إن كان يتحقّق بمجرد عدم إحداث سبب الصحّه فى المورد، إلا أنّ عدم إحداثه إنّما هو بيد الشارع و اختياره، بحيث لو شاء لقطع ذلك العدم بإيجاد أمر وجوديّ فى مورده، و هو سبب الصّحّه، و هذا النحو من العدميات ليس من العدم الأزليّ، بل هو من قبيل العدم الحادث، فيكون من الأمور المجعوله بهذا التقريب، فافهم.

و أشكل من ذلك كون إسقاط القضاء فى صلاه ناسى الأجزاء من أحكام الوضع، فإنّه لا يكون منها إلاّ على أحد الوجوه المتصوّره فيها، و الالتزام بذلك الوجه دونه خرط القتاد.

و توضيح ذلك: أنّ سقوط القضاء بفعل تلك الصلاه الفاقده لبعض الأجزاء: إمّا لكونها من أفراد الصلاه الواقعيّه المأمور بها، بأن يعتبر متعلّق الأمر الواقعى على وجه يعمّ تلك الصلاه فى تلك الحال و إن كانت خارجه عنه فى غير الحاله المذكوره، نظير الصلاه مع التيمّم، فإنّها من أفراد متعلّق الأمر الواقعى، و بدليته إنّما هى بالإضافه إلى سائر أفراد ذلك المتعلّق، لا إليه، فتكون تلك

١- لاحظ قوله (ره): (هكذا أفاد- دام ظلّه- و أقول). فإنّه صريح فى أنّ هذا الكتاب تصنيف لنفس الكاتب، لا تقرير لبحث

أستاذه (قدّه)، و إن كان (ره) ذكر كثيرا من آراء أستاذه العظيم (قدّه) في كتابه هذا.

ص: ٧٩

الصلاه الفاقده للأجزاء في تلك الحال بدلا عن الصلاه الجامعه لها التي هي فرد آخر من متعلق الأمر الواقعي.

و إما لأنّ الشارع قد اكتفى بها مع عدم اشتغالها على مصلحه أصلا تفضّلا على المكلف.

و إمّا لأنها و إن لم تكن من أفراد المأمور به لكنّ الغرض الملحوظ فيه الداعي إلى الأمر به يحصل بها أيضا في تلك الحال- بمعنى أنّ الغرض من المأمور به أعمّ منه- فكونها مسقطه للقضاء لقيامها بذلك الغرض، نظير التوضيحات الساقطه بغير ما امر به ممّا هو منطبق على الغرض و محصل له.

لا سبيل إلى الأوّل، لما مرّت الإشارة إليه من أنّه لا يعقل كون تلك الصلاه الناقصه مأمورا بها بوجه مع أنّه على تقديره يستلزم كون الإسقاط من اللوازم العقليه.

و يشكل المصير إلى الثاني أيضا، إذ لا- يعقل أن يكتفى الشارع و يجتزئ بما يكون وجوده كعدمه مع عدم اكتفائه بعدمه لاشتراكهما في عدم اشتغالهما على مصلحه، بل يجب- على تقدير رفع الأمر بالقضاء مع ثبوت المقتضى له من باب التفضّل- رفعه في كلا المقامين، و لا يعقل التفكيك بينهما، لعدم مزيّه لأحدهما على الآخر فيما يكون منشأ التفضّل، فعدم رفعه في صورته نسيان أصل الصلاه ربما يكشف عن أنّ رفعه في تلك الصوره ليس من باب مجرّد التفضّل، فتعيّن أن يكون رفعه لكون تلك الصوره الناقصه في تلك الحال قائمه بالغرض من المأمور به الواقعي، و أنّ عدم تعلق الأمر بها إنّما هو لقصور لسان الأمر لعدم قابليته المورد، لا لقصور(١) المقتضى في الفعل في تلك الحال، و من المعلوم أنّ ترتّب سقوط القضاء على ما يكون مطابقا للغرض عقليّ غير قابل للجعل.

١- في النسخه المستنسخه: لقصر.

ص: ٨٠

نعم هو على الوجه الثاني من الأمور الجعليه، فإنّ رفع الأمر من باب التفضّل عين إسقاط القضاء، و من المعلوم أنّ رفعه بجعله و وضعه، لكنّه لا يمكن المصير إليه.

فتحقّق أنّ إسقاط القضاء في المثال المذكور من الأحكام العقليه.

هذا الّذي ذكرنا- من أنّ صلاه الناسى للأجزاء الغير الركيته إنّما هي مسقطه للقضاء، لكونها منطبقه على الغرض المقصود من المأمور به الواقعي مع عدم تعلق أمر بها- إنّما هو مقتضى الجمع بين مقدّمات ثلاث لا محيص عن واحده منها:

إحداها: كون تلك الصلاه مجزئه و مسقطه للقضاء إجماعا.

و ثانيها: أنه لا يعقل كونها مأمورا بها، كما حَقَّق في محلّه.

و ثالثها: أنه لا- يعقل أن يكون الإسقاط من باب التفضّل المحض، لما عرفت، و الجمع بين تلك المقدمات لا يمكن إلا على الوجه الذي حَقَّقناه، فتدبّر.

ثمّ إنّه بعد الإغماض عن بطلان الوجه الثاني و إن كان الإسقاط من أحكام الوضع لكن الفعل لا- يتّصف بكونه مجزيا، لأنّ الأجزاء غير مستند إليه بوجه، كما لا يخفى.

ثمّ إنّنا قد أشرنا سابقا إلى أنّ النزاع في المقام إنّما هو في الأمور القابلة للتّصاف بالصّحّه و الفساد بحسب نوعها و إن لم يكن هناك عموم أو إطلاق من الشارع يقتضيان صحّه المنهَى عنه مع قطع النّظر عن النهى.

لكن يظهر من المحقّق القمّي (١)- قدّس سرّه- تخصيصه لمورد النزاع بما إذا كان هناك أحد الأمرين المقتضيين لصحّته مع قطع النّظر عن النهى، حيث قال: النزاع فيما وصل له جهه صحّه من الشارع، و علّله [بأنّه] إن

١- قوانين الأصول: ١- ١٥٥، و النصّ منقول بالمضمون.

ص: ٨١

لم يكن كذلك لا فائده في البحث عن دلالة النهى عليه.

هذا، و لا يخفى ما فيما ادّعاه و فيما علّله به من الضعف:

أمّا الأوّل: فلأنّ غايه الأمر عدم ظهور ثمره للخلاف فيما استثناه، و من المعلوم أنّه لا يصلح لتخصيص النزاع بغيره، بل الصحيح أنّ النزاع في أنّ مقتضى النهى ما ذا؟ مع قطع النّظر عن مقتضى بعض الأمور الأخرى اللاحقه لخصوص بعض الموارد الخاصّه، فيعمّ النزاع جميع الموارد (١).

هذا، مضافا إلى أنّا نمنع انتفاء الثمره رأسا فيما استثناه، بل هناك فوائد اخر مرتبّه على دلالة النهى على الفساد:

منها: أنّه بناء على دلالته عليه فيكون فساد المورد ثابتا بدليل اجتهادى، فلو ورد بعده دليل آخر اجتهادى يقتضى صحّته لوقع التعارض بينه و بين النهى، فيعمل بمقتضاه، و أمّا فيما لو ثبت الفساد بمقتضى الأصل فإنّه لا يصلح للمعارضه مع ذلك الدليل.

و منها: تعاضد الأصل المذكور [مع] النهى (٢)، بناء على دلالته على الفساد على القول بعدم سقوط الأصل في مرتبه الدليل الاجتهادى إذا كان موافقا له.

و منها: أنّه لعلّ الأصل المذكور لا يقوم حجّجه عند أحد على إثبات الفساد، لعدم قيام دليل عنده على اعتباره، فيكون النهى- بناء على دلالته على الفساد- دليلا له.

و أما الثاني: فلائنه (٣) من القائلين بالبراءه- فى مسأله الاشتغال و البراءه- و من المعلوم أن أصله البراءه عند القائلين بها حاكمه على سائر

١- فى النسخه المستنسخه: لجميع الموارد.

٢- فى النسخه المستنسخه: بالنهى ..

٣- أى صاحب القوانين (قده).

ص: ٨٢

الأصول العمليه الجاريه فى موردها، و لا إشكال فى أن مقتضاها الصّحه لا الفساد، فتكون وارده على استصحاب عدم الصّحه. و يحتمل أن يكون مراده بالأصل المقتضى للفساد- الذى يرجع إليه قبل أصله البراءه و مع قطع النظر عن اعتبارها- هو استصحاب عدم الصّحه.

و يتّجه عليه حينئذ: أن مقتضاه و أن كان الفساد إلاّ أنه لا يرجع إليه بعد رفع اليد عن مقتضى الدليل الاجتهادى- و هو النهى عند القائلين باعتبار أصله البراءه- بل المرجع بعده إنّما هى أصله البراءه المقتضيه للصّحه.

و بالجملة: الموارد الخالى عن العموم و الإطلاق المقتضيين لصّحته لو لا النهى كالواجد لأحدهما عند القائلين بالبراءه من حيث الحكم بالصّحه مع قطع النظر عن النهى، فلا يبقى ثمره للخلاف فيه، فيفيد تعليل تخصيص مورده بغيره بانتفائها فيه.

اللهم إلاّ- أن يكون مراده من مقتضى الصّحه الأعمّ من العموم و الإطلاق الشامل لأصله البراءه- و إن كان ياباه ظاهر كلامه- فيختصّ ما استثناه بما لا- يجرى فيه أصله البراءه، فحينئذ صحّ دعوى انتفاء الثمره، لكن يتّجه عليه ما مرّ من أنه لا- يصلح لتخصيص النزاع.

هذا خلاصه الكلام فى معنى الصّحه و الفساد، و قد ظهر أنّ المراد بالفساد فى محلّ النزاع ما ذا.

و أما لفظ المنهى عنه فالمراد به إنّما هو ما تعلق النهى بنفسه، كما هو الظاهر منه أيضا.

نعم لا- يختصّ النزاع بما كان علّه ثبوت النهى له نفسه، بل يعمّ ما تعلق به النهى لعلّه جزئه أو شرطه أو وصفه (١) الداخلى أو الخارج، أو الأمر مبين له

١- يحتمل أن الكلمه فى النسخه: بوصفه ..

ص: ٨٣

متّحد معه فى الوجود، أو مفارق عنه فيه، بأن يكون تلك الأمور واسطه لثبوت النهى له لا واسطه فى عروضه، فإنّ الواسطه فى

العروض حقيقه لا- تصير موجه لتعلق النهى بذيها، كما لا- يخفى على التأمل، بل إطلاق المنهى عنه عليه إنما هو من باب المسامحه، و إلا فبدقه النظر ترى أنه ملازم للحرام، لا حرام.

و بالجمله: النزاع- فى المسأله- إنما هو فى دلالة النهى على فساد ما تعلق هو بنفسه بعد الفراغ عن تعلقه به كذلك و مع قطع النظر عن أن سبب تعلقه به ما ذا؟

نعم يمكن هنا نزاع آخر بين القائلين بدلاله النهى على الفساد من أنه هل يختص دلالة عليه بما إذا كان علته نفس ما تعلق به أو يعم غيره؟ فالبحث عن دلالة النهى على فساد شىء لتعلقه بجزئه أو شرطه أو غير ذلك خارج عن محل النزاع، نعم نفس ذلك الجزء أو الشرط باعتبار أنه منهى عن نفسه داخل فيه.

و كذلك البحث عن فساد الشىء بفقد جزئه أو شرطه رأسا، أو لفسادهما و لو من جهة تعلق النهى بهما أنفسهما خارج عنه.

و الحاصل: أن النزاع إنما هو فى فساد الفعل بالنظر إلى تعلق النهى بنفسه، فالنزاع فيه بالنظر إلى فقد جزئه أو شرطه أو بالنظر إلى تعلق النهى بشرطه أو جزئه خارج عن محل النزاع فى المقام و مابين له جدأ.

أما على الأول: فواضح.

و أمّا على الثانى: فلأدّن البحث فيه ليس فى دلالة النهى على الفساد، بل إنما هو على تقديره بعد الفراغ عن دلالة على فساد متعلقه، فمرجهه إلى أن الجزء أو الشرط الفاسدين هل يوجبان فساد الكل أو المشروط، أو لا؟ و إن كان لا يعقل هذا النزاع على إطلاقه، و إنما يمكن مع تخصيص مورده بما إذا لم يكتف

ص: ٨٤

المكلف بهما، بل أتى بالجزء و الشرط الصحيحين، و هما الغير المنهى (١) عنهما.

و يشهد لما ذكرنا- من أن النزاع إنما هو فى دلالة النهى على فساد ما تعلق هو بنفسه، مضافا إلى دلالة لفظ المنهى عنه عليه، حيث إنه ظاهر أو صريح فى كون المبحوث عنه (٢) دلالة النهى على فساد ما تعلق هو بنفسه و ما تعلق هو بجزئه أو شرطه ليس منهيا عنه حقيقه بل منهى عن جزئه أو شرطه- تمثيلهم (٣) للمنهى عن جزئه- الذى هو أحد أفراد النزاع- بالصلاه مع قراءه العزائم و كان السوره واجبه فيها (٤)، إذ لا ريب أن قراءه العزائم ليست منهيا عنها فى نفسها، بل المنهى عنه إنما هو الصلاه معها، و لعل بعض أمثلتهم لسائر الأقسام أيضا يفيد ذلك، فتأملها.

نعم بعض أمثلتهم غير منطبق على ما مثل له، لكن بعد ظهور لفظ المنهى عنه بل صراحته- مضافا إلى شهاده بعض الأمثله الأخرى- لا [مناص] (٥) عن حملة على غفله من مثل به عن عدم انطباقه على ما مثل له به.

و العجب من بعض المحققين من متأخري المتأخرين (٦) أنه غفل عن حقيقه الحال و جعل المنهى عنه لجزئه أو شرطه أو غير ذلك بمعنى: المنهى عنه

- ١- هذا من الخطأ الشائع حيث إنّ الإضافة المحضه- و هي ما لم تكن من إضافه الوصف المشابه للفعل المضارع إلى معموله- منافية و معاقبه للألف و اللام، فلا يجمع بينهما. راجع شرح ابن عقيل: ٢- ٤٤ و ٤٦.
- ٢- في النسخه المستنسخه: المبحوث عن.
- ٣- فاعل (يشهد) المتقدم في أول الفقره، لكن في النسخه المستنسخه: (لتمثيلهم)، و الظاهر أنّه من اشتباه الناسخ.
- ٤- أي حال كون السوره واجبه فيها.
- ٥- في النسخه المستنسخه: مجال.
- ٦- القوانين: ١٥٦.

ص: ٨٥

جزؤه أو شرطه إلى آخر ما ذكره.

ثمّ إنّنا قد أشرنا إلى أنّ المنهَى عنه ينقسم إلى أقسام: و هي المنهَى عنه لنفسه، و المنهَى عنه لجزئه، أو لشرطه، أو لوصفه الداخل- و قد يعبر عنه بالوصف اللازم- أو لوصفه الخارج- المعبر عنه أيضا بالمفارق- أو لأمر مباين له متحد معه في الوجود، أو غير(١) متحد معه فيه، و هو بجميع أقسامه المذكوره داخل في محلّ النزاع، لإطلاق عنوان المتقدمين المعنوين للمسأله من غير تعرّض لتقسيم المنهَى عنه أيضا و عدم تصريح من تعرّض لتقسيمه من المتأخرين بخروج واحد منها عنه.

ثمّ المراد بالقسم الأوّل ما كان منشأ تعلق النهى به نفسه، بمعنى أنّه- من حيث هو من غير ملاحظه آخر- مبغوض للشارع منهى عنه لنفسه.

و بالقسم الثاني ما كان منشأ تعلقه به مبغوضيه جزئه.

و بالثالث ما كان منشأ تعلقه به شرطه، و الشرط يحتمل أمرين:

أحدهما: هو الأمر الخارج عن المأمور به الذي اعتبر تقيده في المأمور به.

و ثانيهما: هو وصف التلبس، أي تلبس المأمور به بكونه مع ذلك الأمر.

و بالرابع ما كان منشأ تعلقه وصفه الداخل، و هكذا الحال إلى آخر الأقسام، فلا نزيل الكلام.

ثمّ المراد بالوصف الداخل يحتمل أن يكون هو الوصف الذي لا ينفك عن الفعل في الخارج و يكون من مقومات شخصيته، كالجهر و الإخفات بالنسبه إلى القراءه، و كالكون في اليوم في الصوم، كما مثل به بعض المحققين(٢) مع تفسيره للوصف الداخل بما ذكر.

١- في النسخه المستنسخه: لا متحد.

لكن يشكل انطباقه عليه، لأنّ اليوم فى الصوم من مقومات طبيعه الصوم، فإنّ الإمساك من الأمور المعلومه لا يكون صوما حقيقه إلاّ- بوقوعه فى اليوم، فلا- يصحّ قياسه بالجهر و الإخفات، فإنّهما ليسا من مقومات حقيقه القراءه، بل من مشخّصاته و مقومات شخصيّته.

و يحتمل أن يكون المراد به هو الوصف الّذى اعتبر فى الأمور به، أى الوصف الداخلى فى المأمور به، و هذا هو الظاهر منه، و يقابله الوصف الخارج فى كلّ واحد من الاحتمالين فيه، لكن على الاحتمال الثانى لا بدّ أن يكون المراد بالشرط هو نفس الأمر الخارج، لا الوصف المنتزع منه الداخلى فى المشروط، و إلاّ لما صحّ عدّهما قسمين، بل يرجعان إلى واحد.

و المراد بالأمر المبين ما لم يكن جزءا أو شرطاً أو وصفا للفعل(١).

و مثال المتّحد منه مع الفعل كالغصبيّه المتّحده مع الصلاه فى قوله: لا تصلّ فى المكان المغصوب، فإنّ الغصبيّه ليس لها وجود مغاير فى الخارج، بل متّحد مع الصلاه فيه.

و مثال الغير المتّحد منه معه فيه كالنظر إلى الأجنبيّه، فإنّ وجوده ممتاز عن وجود الصلاه بحيث يعدّان فى الخارج موجودين بوجودين، و لا ريب أنّ الكون فى المكان المغصوب و النّظر إلى الأجنبيّه ليس شىء منهما بشىء من الأمور المذكوره.

أمّا عدم كونهما شرطاً أو جزءاً أو وصفا داخلاً بكلا الاحتمالين فيه فواضح.

و أمّا عدم كونهما وصفا خارجاً، فلاّنّ الوصف لا بدّ أن يكون ممّا يصحّ اتّصاف الموصوف به، و هو هنا غير معقول، كما لا يخفى:

أمّا بالنسبه إلى النّظر فواضح.

و أمّا بالنسبه إلى تاليه، فلاّنّه لا ريب أنّ الصلاه من حيث هى لا يصحّ

١- فى النسخه المستنسخه: جزؤه أو شرطه وصفا، و الصحيح ما أثبتناه.

اتّصافها به، نعم يصحّ اتّصاف بعض أفرادها المتّحد معه به، لكنّه باعتبار كونه فرداً منه متّحد معه، لا- باعتبار كونه فرداً من الصلاه، كما لا يخفى.

هذا، ثمّ إنّه لمّا كان من أقوال المسأله التفصيل بين دلالة النهى على الفساد فى العبادات دون المعاملات، فينبغى التعرّض على

نحو الإجمال لمعنى العباده و المعامله، فنقول:

المعامله إنّما هي مقابله للعباده، فمعرفتها تعرف بالمقابله، فالحرى التعرض لتعريفها خاصه.

فاعلم أنّهم عرّفوها بتعاريف:

أجودها: أنّها ما يتوقّف صحتها على نيّه القربه، و مرادهم بالقربه ليس مجرد عدم الرياء، بل إنّما هي أمر وجودى و هو إيقاع الفعل لداعى جهه من الجهات المضافه إلى الله تعالى و هذا التعريف كغيره من التعاريف إنّما هو للماهيات المخترعه من العبادات، و إلا فمن المعلوم أنّ منها ما يلزم وجود موضوعها فى الخارج لصحتها من غير توقّف على أمر آخر وراء ما اعتبر فى تحقّق موضوعها، كالخضوع لله تعالى و السجود و الركوع له تعالى و غير ذلك مما اعتبرت القربه فى تحقّق موضوعها، فإنّها لا تحتاج فى وقوعها صحيحه إلى نيّه قربه أخرى كما لا يخفى، و الحدّ المذكور لا يشملها، و هذا النحو من العبادات غير مجعوله عباده لأنّها بأنفسها عباده. و منها: ما لا يتوقّف صحتها و لا تحقّق موضوعها على القربه مع توقّف وقوعها عباده عليها، بمعنى أنّها بالنظر إلى نوعها ليست مجعوله عباده، و ليست ممّا تكون بنفسها كذلك، و لا يتوقّف ترتّب الأثر المقصود من نوعها عليها على القربه، بل يتوقّف وقوعها عباده عليها، كما فى الأمور المعاملية التى يفعلها المكلف قاصدا بها القربه، فإنّها بمجرد ذلك القصد تقع عباده بلا شبهه، مع عدم صدق الحدّ المذكور عليها، لعدم توقّف صحتها عليه، كما عرفت.

ص: ٨٨

ثمّ إنّ من العبادات المخترعه ما لا- يتوقّف انعقادها عباده على الأمر بها و منها ما يتوقّف انعقادها كذلك عليه، و الأمر المتعلّق بالقسم الأوّل كاشف عن عباديتها، و المتعلّق بالثانى جاعل و محقّق لعباديتها.

و الظاهر أنّ الصلاه و الصوم من قبيل الأوّل، نظرا إلى ظاهر بعض الآثار المرويّه عن أهل العصمه عليهم السلام كقوله عليه السلام: «الصلاه معراج المؤمن» (١)، و أنّها، قربان كلّ تقى» (٢)، و كقوله عليه السلام: «الصوم جنّه من النار» (٣)، و من المعلوم أنّ ثبوت تلك الآثار لهما إنّما هو بالنظر إلى جهه عباديتهما، و الظاهر من تلك الأخبار ثبوت تلك الآثار لذاتيهما، فيستكشف من ذلك كونهما من رسوم العبوديّة بأنفسهما، و أنّ الشارع إنّما كشف عن ذلك بالأمر بهما، لا أنّه جعلهما كذلك بالأمر، و يحتمل أن يكون العبادات كلّها من هذا القبيل، فافهم.

إيقاظ: ربما يتوهم أنّه على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيحه منها لم يوجد من العباده ما يكون مصداقا للحدّ المذكور لها، فيبقى بلا مورد، إذ تصوير العبادات المخترعه أيضا مما أخذت القربه فى موضوعها، إذ المفروض حينئذ أنّ الصحه داخله فيه، و هي لا تكون إلا بقصد القربه، فيكون هو محققا لموضوعها، لا شرطا لصحتها.

لكنّه مدفوع: بأنّ القائلين بوضعها للصحيحه لا يريدون بها

١- لم نعثر عليه فى كتب الحديث، و قد ذكر مضمونه فى الجواهر: ٧- ٢.

٢- الكافى: ٣- ٢٦٥- كتاب الصلاه- باب فضل الصلاه- ح: ٦، و الفقيه: ١- ١٣٦- باب فضل الصلاه- ح: ١٦.

ما تكون ملزومه للصحة، بل مرادهم إنّما هى التى تقع موضوعه للأمر بحيث لا تنفك عن الصحة بانضمام قصد القرية إليها، كما حقّقنا ذلك فى مسأله الصحيح و الأعمّ، فراجع، فلم يبق مجال للتوهم المذكور.

الأمر الثالث

: قد يتوهم أنّ هذه المسأله من مصاديق مسأله بناء المطلق على المقيّد المنافى له، لفرض أنّ متعلّق النهى المبحوث عن دلالتة على الفساد إنّما هى أخصّ مطلقاً من متعلّق الدليل المقتضى للصحة، و هو فى العبادات الأمر، و فى المعاملات هو أو غيره، كقوله تعالى **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١)**، و **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٢)**، و قوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم» (٣) و أمثالها، و من المعلوم أنّ مدعى دلالتها على الفساد يحمل ذلك الدليل المقتضى للصحة على غير مورد النهى و يقيده به، فيثول النزاع إلى أنّه هل يبنى ذاك الدليل المطلق على الدليل المقيّد- و هو النهى- و يقيد بغير مورده، أو لا؟ فيتوجّه على هذا إشكالان:

أحدهما: أنّه بعد كون هذه المسأله من مصاديق تلك المسأله فالبحث عن تلك يغنى عن البحث عن خصوص هذه، و لا وجه لإفرادها ببحث مستقلّ.

و ثانيهما: أنّه لا- خلاف ظاهراً فى تلك المسأله فى بناء المطلق على [المقيّد] المنافى له، و هو ينافى الخلاف الموجود هنا، بل المنكرون لدلاله النهى على الفساد بأجمعهم من البانين فى تلك المسأله على بناء المطلق على المقيّد، و بناؤهم على ذلك هناك ينافى إنكارهم لهذا هنا.

١- البقره: ٢٧٥.

٢- المائده: ١.

٣- الاستبصار: ٣- ٢٣٢- باب من عقد على امرأه و شرط لها أن لا يتزوج عليها و لا يتسرّى- ح: ٤، و هو حديث نبوى شريف، و التهذيب: ٧- ٣٧١- كتاب النكاح- باب المهور و الأجور- ح: ٦٦ (١٥٠٣).

لكنّه مدفوع: بأنّ النزاع- فى المقام إنّما هو صغروى راجع إلى أنّه إذا تعلّق النهى بشىء هل يدلّ على فساد متعلّقه- حتّى يكون منافياً لذلك الدليل المقتضى بإطلاقه لصحة ذلك الفرد المنهى عنه، حتّى يدخل المورد فى تلك المسأله، و يكون من مصاديقهما، فيقيّد ذلك الدليل بغير مورد النهى- أو لا يدلّ عليه فلا ينافيه، فيخرج عن كونه من مصاديق تلك، فلا يبنى ذلك الدليل؟ و ثمّ كبروى (١) راجع إلى أنّه إذا ورد مطلق و مقيّد متنافياً الظاهر- بعد الفراغ عن كونهما كذلك- فهل يبنى ذلك المطلق على المقيّد إذ العمل بالمطلق فى جميع أفرادها التى منها موضوع ذلك الدليل المقيّد يطرح ذلك المقيّد رأساً- أو يؤوّل إلى ما لا ينافى المطلق؟

و هذا فى المعاملات فى غايه الوضوح، ضروره أنّ النزاع فيها إنّما هو فى أنّه إذا تعلّق النهى بفرد خاصّ من المعامله، فهل هو يقتضى فساد متعلّقه- حتّى يكون منافيا لما يقتضى صحّته من الأدلّه المطلقه- أو لا؟

و أمّا فى العبادات فكذلك- أيضا- بعد التأمل، فإنّ المتأمل فى أدلّه الطرفين يقطع به فيها- أيضا- فإنّ مدّعى دلالة النهى على الفساد فيها- أيضا- يدعى التلازم بينه و بين الفساد، فيكون منافيا للأمر بمطلق العباده، و [إن] بنينا فى دلالتة عليه بنفى ذلك التلازم، فلا يكون منافيا له.

نعم مشارب النافين للتلازم مختلفه:

فمنهم: من ينفيه محتجّا بأنّ الفساد سلب أحكام الشىء عنه، و لا ملازمه بينه و بين النهى، كما حكى هذا عن الحاجبى (٢) و العضدى (٣).

و منهم: من ينفيه بأنّ النهى عن المقيد- يعنى عن مجموع القيد و المقيد-

١- أى و النزاع ثمّه كبرى ..

٢- شرح المختصر: ٢٠٩-٢١٠.

٣- شرح المختصر: ٢٠٩-٢١٠.

ص: ٩١

لا يوجب خروج ذات المقيد- الذى هو جزء من ذلك المجموع- عن كونه من مصاديق الطيعه المأمور بها، أو ممّا ينطبق عليها، فيمكن بقاء الأمر بالنسبه إليه، فلا ملازمه بينه و بين الفساد، إذ مع وجود الأمر يقع ذات المقيد صحيحا أو أنّه لا حاجه فى صحّته العباده إلى وجود الأمر، بل يكفى وجود الجهه المقتضيه له فى المأتى به، و النهى لا يلازم ارتفاعها عن ذات المقيد.

و هذان الأخيران نقلهما- دام ظلّه- عن المحقق القمى (١)- قدّس سرّه- و لم يكن حينئذ كتابه موجودا عندى، و سيأتى تمام الكلام فى تلك المشارب بما فيها، فانتظر.

و كيف كان، فلا ينبغى الارتباب فى مباينه المسأله هذه لتلك المسأله و عدم الاتّحاد بينهما بوجه.

قال دام ظلّه: و يمكن الفرق بين المسألتين أيضا بأنّ النزاع فى المقام إنّما هو فى أنّ النهى المتعلّق بالشىء، هل هو متعلّق به بالنظر إلى ذاته و أنّ موضوعه واقعا هو الذات، أو أنّه متعلّق فى الحقيقه بعنوان متّحد معه خارج عن حقيقته، و النزاع- فى تلك المسأله- بعد الفراغ عن تعلّقه بالذات، إذ بدونته ينتفى المنافاه بين المطلق و المقيد بناء على جواز اجتماع الأمر و النهى مع تعدّد الجهه، فيكون النزاع فى المقام صغويا راجعا إلى أنّ المقام من مصاديق مسأله اجتماع الأمر و النهى، أو أنّه من مصاديق مسأله بناء المطلق على المقيد، فمن ذهب إلى أنّ النهى متعلّق بالذات- بما هى- يقول بالثانى، و من ذهب إلى الثانى يقول بالأوّل.

أقول: لا يخفى عدم تماميه هذا الوجه:

أما أولاً: فلأن من أفراد محلّ النزاع في المقام تعلق النهي بذات الشيء

١- القوانين ١: ١٦٢، وقد عثرنا على القول الأول من الأخيرين دون نسبته إلى الحاجبي وعضدي، كما لم نثر على القول الثاني منهما.

ص: ٩٢

بما هو، ويعبر عنه بالمنهي عنه لنفسه، ولا مساس لهذا الوجه فيه بوجه، كما لا يخفى.

و أمّا ثانياً: فلأنّ بعض العناوين المتّحدة مع المنهي عنه في سائر أقسام محلّ النزاع ممّا لا يعقل إرجاع النهي إليه و جعله موضوعاً، لعدم كونه من قبل المكلف، كما يظهر للمتأمل في أمثلتها، و أيضاً من أمثله المنهي عنه لجزئه - الذي هو أحد أقسام محلّ النزاع - الصلاه مع قراءه العزائم فيها، و من المعلوم عدم تعلق النهي بقراءه العزائم، فلا يمكن إرجاع النهي إليها.

هذا، ثمّ إنّ قد علم في المسأله المتقدمه الفرق بينها و بين هذه المسأله.

و ربما يتوهم الفرق بينهما، بأنّ النزاع في تلك المسأله صغرويّ بالنسبه إلى هذه، إذ على القول بامتناع الاجتماع يخرج المورد عن كونه من مصاديق هذه، و على القول بجوازه يدخل فيها.

و يتجه عليه: أنّه على القول بجواز الاجتماع لا يكون الموضوع للحرمة حقيقه هو الذي كان موضوعاً للأمر، بل عنوان آخر متّحد معه، و من المعلوم أنّه واسطه في العروض، و هي لا تصلح ليسرى (١) الحكم المعلق عليها إلى غيره ممّا اتّحد معها - كما عرفت سابقاً - فلا يتحقّق بمجرّده موضوع هذه المسأله.

و أيضاً لو سلّمنا صلاحيتها لذلك، فموضوع هذه المسأله متحقّق معها على القولين في تلك المسأله، إذ المفروض على كلّ منهما كون العنوان المتّحد مع المأمور به منهيّاً عنه، فلا يدور تحقّقه مدار القول بجواز الاجتماع.

اللهمّ إلّا - أن يقال: إنّ على القول بامتناع الاجتماع لا يلزم القائل به رفع الأمر عن مورد الاجتماع، بل يدور رفع أحد من الأمر و النهي مدار ما

١- في النسخه المستنسخه: (لتسرى)، لكن لا يوجد في اللغه هذا المصدر بمعنى السرايه، فالصحيح ما أثبتناه.

ص: ٩٣

يرجّحه، و ربما يحصل الترجيح لرفع النهي.

هذا بخلاف القول بجواز الاجتماع، إذ عليه يكون النهي ثابتاً للمورد لعدم منافاته مع الأمر على هذا القول، فتحقّق موضوع هذه المسأله لازم هذا القول دون القول الآخر، فتأمل.

و الذى يقتضيه النظر تعكيس المقال المذكور، كما اختاره- دام ظلّه- أيضا من أنه على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهى يتحقّق موضوع هذه المسأله لكنّه بعد البناء على تقديم جانب الحرمة كما هو المعروف المشهور.

و أما بناء على جوازه فلا، لما قد عرفت من أنّ النهى حينئذ إنّما هو متعلّق بعنوان متّحد مع الأمور به، لأنّه لما قد عرفت أن القائل بجوازه إنّما يجوزّه لإرجاع كلّ من الطرفين إلى عنوان مغاير للآخر و لم يجعل متعلّقهما الفرد و لو بعنوان سرايتهما من المتعلّقين إليه حتّى يلزم اجتماع الضدّين، فافهم.

و كيف كان، فالمعتمد فى مقام الفرق على الوجه الأوّل.

و ربما يشكّل - أيضا- بأنّه لا- ريب أنّ من مصاديق محلّ النزاع فى المقام قوله: أعتق رقبه، و لا تعتق رقبه كافرّه، ضروره تعلّق النهى ببعض أفراد المأمور به فى هذا المثال، فلا- بدّ أن يكون منافاه النهى للأمر فيه- أيضا- داخله فى محلّ الخلاف مع أنّهم مثلوا للمطلق و المقيّد المنافى ظاهرهما بذلك، و هذا يدلّ على انتفاء الخلاف فى خصوص هذا المثال، و هو ينافى رجوع الخلاف فى المقام إلى ثبوت المنافاه و عدمها، لعدم خصوصيه لهذا المثال بالنسبه إلى سائر أمثله المقام، ضروره عدم الفرق بينه و بين قوله:- صلّ، و لا تصلّ فى المكان المغصوب- بوجه. هذا تقرير الإشكال.

و يمكن دفعه أمّا أوّلا- فيما أفاده- دام ظلّه- من أنّ مرادهم فى مقام التمثيل هناك أنّ هذا مثال لمحلّ البحث هناك مع فرض التنافى فيه، بمعنى أنّه لو فرض التنافى بين حكمى المطلق و المقيّد- فى هذا المثال- يكون من أمثله

ص: ٩٤

المطلق و المقيّد المتنافى (١) ظاهرهما، لكن هذا خلاف ظاهر اتّفاقهم [على] التمثيل (٢) به [فى المقام] (٣) فإنّ ظاهره تسليم المنافاه فيه، لا فرضها.

و أمّا ثانيا: فبأنّ لكلّ من الأمر و النهى مدلولين: أحدهما الطلب، و الآخر الصّحّه و الفساد، و لما كان المثال المذكور ممّا يمنع فيه اجتماع الأمر و النهى اتّفاقا- لكونه من اجتماعهما مع اتّحاد الجبهه- فالمنافاه بين المطلق و المقيّد فيه ثابتة من جهه مدلوليهما الأوّل لا- محاله، فيكون هو من هذه الجبهه من أمثله محلّ البحث ثمّه، و لا- يتوقّف كونه من أمثله على ثبوت المنافاه من جهه مدلوليهما الثانى، كما لا يخفى، فتسليمهم المنافاه فيه منزّل على الجبهه الأولى مع السكوت عن الثانى، فاندفع الإشكال، فافهم.

الأمر الرابع

: لا يخفى أنّه لا أصل فى المسأله يقتضى البناء على أحد طرفيهما من اقتضاء (٤) النهى للفساد أو عدمه عند انقطاع اليد عن الأدلّه الاجتهاديّه المقتضيه لأحدهما، فلا مساس لتأسيس الأصل فى أصل المسأله بوجه.

نعم يمكن تأسيسه حينئذ بالنسبه إلى نفس الصّحّه و الفساد بأنّه: هل الأصل فيما نهى عنه الصّحّه أو الفساد؟ لكنّه ليس من الأصل فى المسأله فى شىء، إلاّ أنّه لا بأس بالتعرّض له على نحو الإجمال:

فاعلم أنه إن كان المورد ممّا وصل فيه ما يقتضى بعمومه أو إطلاقه صحّته فالمعتمد على عدم ثبوت دلالة النهى على الفساد هو ذلك الإطلاق أو العموم،

١- فى النسخة المستنسخة: المنافى ..

٢- فى النسخة المستنسخة: للتمثيل.

٣- إضافه يقتضيها السياق.

٤- فى النسخة المستنسخة: اختصاص و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٩٥

فيكون الأصل هو الصحّح.

و إن كان مما لم يصل فيه ذلك:

فإن قلنا بأصالة البراءة حينئذ فالأصل هو الصحّح، فإن مقتضى استصحاب عدمها و استصحاب شغل (١) الذمّه و إن كان الفساد. إلا أنّهما مقطوعان بأصالة البراءة على القول بها، فإنّها على تقدير اعتبارها حاكمه على غيرها من الأصول العمليه.

لا- يقال: إنّه لا- مساس لأصالة البراءة- فى المقام- بوجه، فإنّها إنّما تجرى مع الشك فى أصل التكليف، و المفروض ثبوته فى المقام و هو النهى، غاية الأمر أنّه لم يعلم اقتضاؤه للفساد، و هو لا يوجب ارتفاع أصله، فلا مجرى لها بالنسبه إلى نفس التكليف.

و أمّا بالنسبه إلى شرطيه إتيان الأمور به فى غير ذلك الفرد المحرّم، فكذلك أيضا، فإنّها و إن كانت مشكوكه، إلا أنّ أصالة البراءة ليس من شأنها إحراز المكلف به، بل شأنها إنّما هو نفى التكليف المشكوك فيه.

لأنّ نقول: عدم جريانها بالنسبه إلى نفس التكليف مسلّم لفرض ثبوته، لكنّها جاريه بالنسبه إلى الشرطيّه، فإنّ مرجعها حينئذ إلى نفى التكليف بإتيان الأمور به فى ضمن غير هذا الفرد، و هو مشكوك فيه، لا إلى تعيين الأمور به.

و الحاصل: المعلوم إنّما هو ثبوت التكليف بنفس الطبيعه الأمور بها التى تحصل بالفرد المحرّم، و أمّا ثبوته بها مقيده بإتيانها فى ضمن غير ذلك الفرد فلا- يقتضى، فإن كان المكلف به الواقعي نفس الطبيعه المطلقه فامثاله حاصل بالفرد المحرّم البتّه، و إن كان هى الطبيعه المقيده فالتكليف بها غير معلوم منفيّ بالأصل، و الإتيان بالفرد المحرّم رافع للعقاب الآتى من قبل الأمر إليه و ان كان

١- فى هامش النسخة المستنسخة ذكر فوق هذه الكلمه كلمه: (اشتغال)، و الظاهر أنّها تفسير للشغل المذكور فى المتن.

ص: ٩٦

موجبا للعقاب الآتى من قبل النهى. هذا.

و إن قلنا بأصاله الاشتغال فالأصل هو الفساد، كما لا يخفى.

و ممّا حَقَّقنا ظهر ما فى كلام المحقِّق القمى (١) رحمه الله من أنّ الأصل هو الفساد مطلقاً، فإنّه من القائِلين باعتبار أصاله البراءه فى مقام الشكِّ فى الجزئيه و الشرطيّه، فيكون المرجع - بعد انقطاع اليد عن دلالة النهى - هى لا غير، إن (٢) كان المورد ممّا لم يصل فيه عموم أو إطلاق - يقتضيان صحّته - و إن (٣) كان المورد ممّا وصل فيه أحدهما، فعلى أىّ تقدير يكون الأصل هو الصحّه، فلا يصحّ دعوى أنّ الأصل هو الفساد بوجه.

و لعلّ مراده من الأصل ما مرّت الإشارة إليه سابقاً من أنّه هو الأصل الأوّل السابِق على أصاله البراءه المقطوع بها، و هو مع كونه خلاف ظاهر كلامه لا فائده فى التعرّض له بوجه، إذ على تقدير أن يكون مقتضاه الفساد لا يصار إليه، و لا يعمل بمقتضاه، بل المصير إلى أصل البراءه، و قد عرفت أنّ مقتضاه الصحّه.

و كيف كان، فإذا عرفت ما قدّمنا لك فاعلم

أنهم اختلفوا فى دلالة النهى على فساد المنهى عنه على أقوال:

أحدها: القول بالدلالة مطلقاً فى العبادات و المعاملات لغه و شرعاً، حكى عن الرازى (٤) نسبته إلى بعض أصحابنا و عن النهايه (٥) إلى جمهور فقهاء

١- قوانين الأصول: ١- ١٥٥- المقدمه الثانيه من مقدّمات مبحث دلالة النهى على الفساد.

٢- كان فى النسخه المستنسخه: و إن كان. و الصحيح المتن.

٣- كان فى النسخه المستنسخه: أو أحدهما ان كان المورد ممّا وصل فيه أحدهما و على أىّ تقدير. و الصحيح ما أثبتناه.

٤- الحاكي هو العلامه فى المنتهى: ٨٠ و المعتمد ١: ١٧١ عن بعض أصحاب أبى حنيفه و الشافعى.

٥- النهايه ١: ٨٠.

ص: ٩٧

الشافعيه و مالك و أبى حنيفه و الحنبله و أهل الظاهر كافه و جماعه من المتكلمين.

و ثانيها: القول بعدمها مطلقاً، حكى عن النهايه (١) نسبته إلى جماعه من الأشاعره كالغزالي و غيره و جماعه من الحنفيه و جماعه من المعتزله - أيضاً - كابنى عبد الله البصرى، و ابنى الحسن الكوفى، و القاضى عبد الجبار.

و ثالثها: القول بها فيهما شرعاً - لا لغه - حكى (٢) عن الحاجبى (٣) و السيد (٤) - قدّس سرّه -.

رابعها: القول بها فى العبادات مطلقاً - دون المعاملات مطلقاً - ذهب إليه صاحب المعالم (٥) - قدّس سرّه - و جماعه (٦)، و حكى اختياره عن الرازى (٧).

خامسها: القول بها فيها شرعا- لا- لغيره- إلا- إذا رجع النهى فى المعامله إلى أمر مقارن للعقد غير لازم، كالتنهى عن البيع وقت النداء، و حكى القول به عن الشهيدين (٨)- قدّس سرهما-.

سادسها: القول بها فى العبادات مطلقا، و فى المعاملات شرعا خاصّه، اختاره بعض المتأخّرين من أصحابنا (٩).

١- النهايه للعلامه ١- ٨٠.

٢- نسبة إليه العلامه فى النهايه ١- ٨٠ و فى الفصول: ١٣٩.

٣- شرح المختصر للعضدى: ٢٠٩- ٢١٠.

٤- الذريعه ١: ١٨٠.

٥- المعالم: ١٠٢.

٦- الفصول: ١٣٩ نسبة للعلامه و المحقق (قدّه)، و القوانين: ١٥٩ قال: مذهب أصحابنا و بعض العامه.

٧- المحصول فى أصول الفقه للرازى ١: ٣٤٤ المسأله الرابعه من القسم الثالث فى النواهي.

٨- الشهيد الأول فى القواعد و الفوائد ١: ١٩٩، قاعده ٥٧ و الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد قاعده ٤٢.

٩- الفصول: ١٤٠.

ص: ٩٨

سابعها: القول بها فيهما مطلقا إن راجع النهى إلى العين أو الجزء أو اللازم وصفا كان أو غيره، دون الوصف الخارجى الغير اللازم، و حكى القول به عن الشيخ فى العده (١)، و عن الرازى (٢) فى المعامله.

ثامنها: القول بها فى العبادات مطلقا، و فى المعاملات شرعا، بشرط أن يكون تعلق النهى بالمنهى عنه بعينه أو بوصفه اللازم دون غيرهما، حكى عن الشهيد- قدّس سرّه- فى القواعد (٣) و عن الكركى- فى شرح القواعد (٤)- أنّ كلام الفقهاء فى كثير من الفروع يعطى ذلك.

تاسعها: القول بها فيهما شرعا خاصّه، و يشترط رجوع النهى إلى العين أو الجزء أو اللازم، و حكى القول به عن البيضاوى فى المنهاج (٥).

عاشرها: القول بها فى العبادات شرعا خاصّه، و قد عزى ذلك إلى أكثر الأصحاب.

و الظاهر من الدلاله الشرعيّه أو اللغويّه هى الدلاله الناشئه من وضع اللغه أو الشرع النهى للفساد، لكن الظاهر أنّ المراد بالدلاله اللغويه أعمّ منها شامله للعرفيه العامه أيضا، فيكون المراد ما يقابل الشرعيّه.

١- عدّه الأصول: ١٠١.

٢- لم نعثر على هذا القول فى محصول الرازى و الموجود فيه هو القول الرابع و الظاهر وقوع السهو فى العبارة.

٣- القواعد و الفوائد ١: ١٩٩- قاعده: ٥٧، و إليك نصّ عبارته- قدّس سرّه-: (النهى فى العبادات مفسد و إن كان بوصف خارج

كالطهاره بالماء المغصوب، و الصلاه فى المكان المغصوب، و فى غيرها- أى غير العبادات- مفسد إذا كان عن نفس الماهيه، لا لأمر خارج، فالبيع المشتمل على الرّبا فاسد ... و البيع وقت النداء صحيح، لأن النهى فى الأوّل لنفس ماهيه البيع، و فى الثانى لوصف خارج).

٤- لاحظ جامع المقاصد ١: ٩٩، ٢: ٨٩ و ٩٠، ٤: ١٧.

٥- الابهاج فى شرح المنهاج ٢: ٦٨.

ص: ٩٩

و أيضا الظاهر عدم اعتبارهم استناد الدلاله إلى الوضع- أيضا- بل مراد القائلين بالدلاله اللغويه الدلاله العرفيه المقابله للشرعيه و لو كانت مستنده إلى قرينه عامه، كما يظهر من بعض أدلتهم الآتيه إن شاء الله تعالى.

- و أيضا- الظاهر من كلّ واحده من الدالّتين- أعنى اللغويه و الشرعيه- ما يعمّ العقليّه أيضا، كما لا يخفى، فإنّهم حصروا الدلاله المدّعه- فى المقام- فى اللغويه و الشرعيه مع أنّ بعضهم ادّعى دلاله النهى على الفساد، عقلا، فلا بدّ من إرجاع ذلك إلى أحدهما، لثلا- ينافى حصروهم ذلك، و لما كانت الدلاله العقليه اللفظيه ناشئه من إدراك العقل التلازم بين المعنيين بيّنا أو غير بيّن، فإن كان المعنى الملزوم للفساد مما وضع له النهى لغه يكون (١) تلك الدلاله داخله فى اللغويه، أو شرعا فداخله فى الشرعيّه، كما لا يخفى.

نعم دعوى ثبوت الحقيقه الشرعيه فى النهى لما يلزم الفساد دونها خرط القتاد.

و لعلّ مراد القائلين بالدلاله على الفساد شرعا نفى الدلاله عقلا، بمعنى أنّه لا ملازمه بين النهى الّذى هو طلب الترك و بين الفساد، إلاّ أنّ الشارع حكم بفساد ما نهى عنه، فالملازمه شرعيّه، لا عقليه.

و لكن لا يخفى أنّه لا يصحّ حينئذ جعل الدلاله الشرعيه مقابله للغويه.

و كيف كان، فالمهمّ توجّه المقال بما يسعه المجال إلى تحقيق فى المسأله على ما يقتضيه النّظر، و ترك الالتزام بتقليد واحد من تلك الأقوال. شعر:

خلق را تقليدشان بر باد دادای دو صد لعنت بر این تقليد باد

فاعلم أنّ الّذى يقتضيه التأمل و الإنصاف بعد تجانب طريق التقليد و الاعتساف ما حقّقه- دام ظلّه- من نفى وضع النهى للفساد مطلقا- لغه و شرعا-

١- فى النسخه فان كان معنى اللزوم للفساد مما وضع له النهى لغه فيكون. و الصحيح ما أثبتناه.

على وجه يكون هو تمام الموضوع له أو جزءه، بل هو موضوع لمجرد طلب الترك لغه، و لم ينقل منه إلى الفساد شرعا جداً.

نعم لازمه عقلا في العبادات هو الفساد إذا ثبت تعلقه بذاتها، و أما في المعاملات فلا.

نعم الظاهر منه في الخطابات الشرعيه بواسطه القرينه العامه هو الفساد.

و توضيح ذلك: أنّ النهى المتعلق بعباده إما [أن يكون] بدليل مجمل محتمل لرجوعه إلى عنوان خارج عنها، و أما بدليل صريح و ظاهر في رجوعه إلى ذاتها.

فإن كان من القسم الأوّل، فلا- ملازمه بينه و بين الفساد عقلا، لاحتمال رجوعه إلى عنوان خارج عن العباده متّحد معها، و معه يدخل في مسأله اجتماع الأمر و النهى التي لا مقتضى فيها للفساد مطلقا على ما حقّقناه، إذ قد عرفت صحّه العباده معه في صوره السهو و النسيان على كلا القولين ثمه، و في جميع الصور على القول بجواز الاجتماع، مع التأمّل الّذى عرفت فيه، و في الحقيقه لم يحرز في هذا القسم كون المورد من مصاديق هذه المسأله.

و إن كان من القسم الثانی فلازمه الفساد عقلا، و هذا هو الّذى قد أحرز اندراجه في عنوان هذه المسأله بمقتضى ظاهر الخطاب، و لا يفرق فيه بين أن يكون علّه النهى مبغوضيه ذات العباده أو غيرها.

لنا: أنّ الصحّه في العبادات متوقّفه على وقوع الفعل و انعقاده عباده، و هذا إن لم نقل بتوقّفه على الأمر بالفعل، فهو متوقّف على جهه مقتضيه له لا- محاله، و من البديهي أنّه إذا كان الفعل، بذاته مبغوضا منهيّا عنه، فلا يعقل كونه مأمورا به و لا محبوبا و ذا مصلحه- أيضا- فلا- جهه مصحّحه له بوجه، فيفسد، و لم نقف على من أنكر ذلك عدا الحاجبي(1) و العضدي(2) على ما حكى، فإنّهما في

١- شرح المختصر: ٢٠٩- ٢١٠.

٢- شرح المختصر: ٢٠٩- ٢١٠.

ص: ١٠١

المحكّي عنهما قد أنكرا تلك الملازمه، محتجّين بأنّ الفساد عباره عن سلب الأحكام، و لا ملازمه بينه و بين النهى، و هذا منهما بزعم أنّ الفساد في العبادات من الأحكام الوضعيه كما في المعاملات و قد عرفت ما فيه آنفا.

و كيف كان، فلمّا كانت النواهي اللفظيه المتعلّقه بالعبادات ظاهره في مبغوضيه ذوات متعلّقاتها فلازمها الفساد.

نعم لما كان الملزوم قد ثبت بمقتضى تلك الظواهر الظئيه يكون(1) الفساد ظئيا، لا قطعيا، إلّا أنّه قائم مقامه بمقتضى أدلّه اعتبار تلك الظواهر.

و أما النواهي الثابته بالإجماع و نحوه من الأدلّه اللبّيه المجمله، فلا ملازمه بينها و بين الفساد، لتطرّق الاحتمال المتقدّم فيها الّذى

لا- يلزم الفساد، و في الحقيقة هذه خارجه عن محلّ النزاع في المقام، لما قد عرفت من أنّ النزاع في النهي بالقول، فيختصّ بالقسم الثاني، فيكون ما اخترناه قولاً باقتضاء النهي للفساد عقلاً مطلقاً في العبادات في محلّ النزاع لا تفصيلاً، هذا خلاصه الكلام في العبادات.

و أمّا المعاملات، فالنهي المتعلّق بها إمّا بأن يكون متعلّقاً بها بعنوان كونها فعلاً من الأفعال، بحيث يكون عناوينها الخاصّة ملغاه في النهي و غير منظور إليها بوجه، و إمّا أن يكون متعلّقاً بها بعناوينها الخاصّة، بحيث لا يحرم الإتيان بها مطلقاً، بل إنّما يحرم إيجادها بعناوينها الخاصّة، كما إيجاد الإيجاب و القبول بعنوان كونهما بيعاً أو صلحاً أو إجاره و هكذا، و إيجاد لفظ الطلاق- مثلاً- بعنوان كونه طلاقاً.

و هذا يتصوّر على وجوه، فإنّ النهي عن تلك العناوين الخاصّة إمّا لأجل

١- في الأصل: فيكون ..

ص: ١٠٢

مبغوضيّه نفسها بحيث لا- بغض لمسبباتها، و هي الآثار المقصوده منها، و لا- لترتيب (١) تلك المسببات عليها، و إمّا لأجل مبغوضيه ذوات تلك المسببات مع عدم مبغوضيّه الأسباب، و ترتيب المسببات عليها، و إن كان تصوّر مبغوضيه ذوات المسببات من دون مبغوضيّه ترتيبها على الأسباب دونه خرط القتاد، بل الظاهر استلزام الأوّل للثاني، كما لا يخفى على المتأمل، و أمّا لأجل مبغوضيّه ترتيب تلك المسببات مع عدم البغض لغيره من ذوات الأسباب أو المسببات.

و النهي على الوجه الأوّل و أوّل الوجوه الثلاثه في الوجه الثاني نفسيّ، و على الأخيرين من الثلاثه يتصوّر على وجوه:

أحدها: أن يكون نفسياً، و هذا يتصوّر بوجهين:

الأوّل: أن يتصرّف في المادّه المعروضه لهيئه النهي بإرادته المسبّب منها مجازاً، بأن يراد من البيع- في قوله: لا- تبع- تبادل المبيع (٢) و ترتيب آثار الملكيه عليه.

الثاني: أن يقال: إنّ البيع- مثلاً- حقيقه عرفاً في التمليك العرفي، و هو عبارته عن ترتيب آثار الملكيه على العوضين.

و ثانيها: أن يكون غيريّاً بإرادته نفس السبب و هو العقد من مادّه النهي، فيستكشف منه نهى آخر نفسيّ متعلّق بالمسببات أو ترتيبها على السبب، و يكون هذا من باب الكنايه، إذ الغرض منه حينئذ الانتقال إلى ذلك النهي النفسيّ.

و ثالثها: أن يكون عرضياً بأن يؤخذ (٣) متعلّقه السبب المقيّد بترتيب الآثار عليه إذا كان المبغوض حقيقه هو ترتيب الآثار أو المجموع من السبب و المسبّب إذا كان المبغوض ذات المسبّب، أو حرمة ترتيبه على السبب.

١- في النسخه المستنسخه: لا يقتضى بمسبباتها ... و لا يترتب. و الصحيح ما أثبتناه.

٢- فى النسخه المستنسخه: ... لا بيع تبادل عن المبيع ..

٣- كذا و لعله من سهو من القلم فى كتابه يؤخذ بدل يوجد.

ص: ١٠٣

رابعها: أن يكون غيريًّا إرشاديًّا، لا- شرعيًّا، و يكون هذا- أيضا- من باب الكنايه، إذ الغرض منه التنبيه على حرمه شىء آخر بالحرمة النفسية الشرعية.

و الحاصل: أنه إذا فرض أن منشأ النهى عن السبب إنما هو مبغوضيه مسببه [أو] ترتيب ذلك المسبب عليه، يكون (١) الحرام النفسى الشرعى حقيقه هو ذلك المسبب أو ترتيبه على السبب، فأوجب (٢) ذلك النهى- المتعلق بالسبب ظاهرا- [نهيا] نفسيا، فهما منهى عنهما بنهى آخر غير ذلك النهى قد كشف الشارع عنه بذلك النهى، و المراد بالمسبب (٣) إنما هو ما كان من فعل المكلف من تناول أخذ العوضين فى العقود و ترتيب آثار الملك عليه بالمعنى الأخص التى [هى] بمعنى العلقه الحاصله بين أحد المتبايعين و أحد العوضين، أو من الأحكام الوضعيه على اختلاف القولين فيها، و على التقديرين لا يصح إيراد النهى عليها: أما على كونها من أحكام الوضع فلائنه من فعل الشارع، و لا يعقل إيراد النهى على فعله.

و أميا على القول الآخر فلائنها من الأوصاف المقابله للأفعال، و موضوع التكليف لا بد أن يكون من فعل المكلف بلا واسطه أو معها.

نعم هى ملازمه شرعا لذلك المسبب نفيا و إثباتا، فإذا أثر العقد فيه أثر فيها، و إذا لم يؤثر فيه لم يؤثر فيها أيضا، و الغرض الأصلى من المعاملات إنما هو ترتيب تلك المسببات بالمعنى الذى عرفت، فالصحيح منها ما يجوز ترتيبها عليه، و الفاسده ما لا يجوز فيها ذلك.

١- فى النسخه المستنسخه: فيكون.

٢- فى النسخه المستنسخه: فأوجد، و الصحيح ما أثبتناه.

٣- فى النسخه المستنسخه: بالسبب ..

ص: ١٠٤

ثمّ الظاهر من النواهي المتعلقه بالعناوين (١) الخاصه من المعاملات- كالبيع و الصلح و الطلاق و العتق و الظهار و أمثالها- إنما هو حرمه تلك العناوين بما هى تلك العناوين، لا بعنوان كونها فعلا، فإن أسبابها- التى هى معروضه لهيئه أخرى- ظاهره فى ذلك جدًّا.

ثمّ الظاهر منها ابتداء إنما هو حرمه تلك العناوين لذاتها، لأنّ النهى عن كل شىء ظاهر فى مبغوضيه ذات ذلك الشىء دون شىء آخر يرتبط [به] (٢).

إلا أن الذي يقتضيه النظر في النواهي الشرعية المتعلقة بتلك العناوين إنما هو ظهورها في حرمه تلك العناوين لترتيب مسيئتها عليها، فموضوع الحرمة هو إيجاد تلك العناوين لترتيب تلك المسيئات عليها، ومنشأ المعهودية إنما هو أن أهل العرف و العاده يقصدون بفعل تلك العناوين دائما أو غالبا ترتيب تلك الآثار عليها و التوصل بها إليه، و غرضهم الأهم من فعلها إنما هو هذا لا غير، فهذا صار موجبا لمعهوديه ما ذكر من بين وجوه وقوع تلك العناوين في الخارج، فيحمل عليه النواهي الشرعية، و لما كان الغالب في تلك النواهي أن عله النهي إنما هي مبغوضيه ترتيب تلك الآثار- دون مبغوضيه ذوات الأسباب، بل لم نجد منها ما كان على غير هذا الوجه- يكون (٣) تلك النواهي عرفيه كاشفه عن ترتيب (٤) تلك الآثار شرعا و نفسا أيضا.

ثم إنها لـما كانت في مقام إمضاء المعاملات العرفيه المتعارفه بينهم و ردّها- من غير سبق ردّ أو إمضاء من الشارع فيها- تكون (٥) مقتضيه لفساد متعلقاتها،

١- في النسخه المستنسخه: المتعلقه على العناوين ..

٢- في النسخه المستنسخه: يرتبط إليه ..

٣- في النسخه المستنسخه: فيكون ..

٤- كذا في النسخه المستنسخه، و الصحيح: كاشفه عن مبغوضيه ترتيب ..

٥- في النسخه المستنسخه: فيكون.

ص: ١٠٥

ضروره أن الصحه فيها إنما تتحقق بإمضاء الشارع، فإذا فرض عدمه- بل ردّه- لا يعقل (١) معه الصحه، فإن تلك النواهي المتعلقة بترتيب تلك الآثار عين رفع تلك الآثار و سلبها، و هل هذا إلا الفساد؟! و الحاصل: أنه بعد إحراز تعلق النهي بترتيب تلك الآثار مع عدم سبق إمضاء من الشارع لها، فيكون هذا ملازما للفساد، بل عينه- كما عرفت- و لا يتوقف اقتضاء النهي للفساد حينئذ على كون المبغوض هو نفس الآثار أو ترتيبها، بل إذا كان متعلقا بترتيب تلك الآثار مطلقا- أصاله أو تبعًا- فهو موجب لرفع تلك الآثار، بل عينه، و معه لا يعقل الصحه.

نعم كون المبغوض غير ذوات تلك الأسباب إنما يوجب كون النهي المتعلق بها مقيّدا بترتيب الآثار أو منضمّا إلى نفس تلك الآثار عرضيًا، فإن حرمه المركّب مطلقا- عقليًا كان كما هو الحال في صورته التقييد، أو خارجيًا كما هو الحال في صورته الضمّ- عرضيه إذا كان المبغوض حقيقه هو التقييد أو الجزء الخارجى.

و الحاصل: أنه بعد إحراز مقدمتين- و هما تعلق النهي بترتيب الآثار و لو في ضمن مركّب عقلى أو خارجى، و كون تلك النواهي في مقام الردّ أو الإمضاء- فلا بدّ من الفساد.

مع أننا قد استظهرنا أن الحرام حقيقه إنما هو ترتيب الآثار دون غيره- كما عرفت- فيكون هو جزء بالاستقلال و إن كان ظاهر الخطاب مع قطع النظر عن الخارج حرمه المقيّد به، و هو إيجاد السبب لترتيب تلك الآثار عليه و التوصل به إليها.

و بالجملة: لازم المقدمتين المذكورتين عقلا إنما هو الفساد، فما يرى في

١- في النسخة المستنسخة: فلا يعقل ..

ص: ١٠٦

بعض الموارد من ثبوت الصّحة مع النهي، كما في الظهار، حيث إنّه منهى عنه و ان كان قد ثبت العفو عنه، مع أنّه إذا وقع يترتب عليه أثره و هو حرمة الوطاء ما دام لم يكفر، فلا بدّ من التزام انتفاء إحدى المقدمتين فيه بقريته قيام الإجماع على صحّته، فلتزم في مثل الظهار: إمّا بأنّ الحرام إنّما هو إيجاد نفس السبب دون ترتيب سببه، و إمّا بسبق إمضاء من الشارع فيه.

أقول: بعد ما ثبت حرمة ترتيب الأثر على السبب فهي بنفسها كافيّة في تحقّق العبادة و ملازمه له (١) عقلا- من حينها إلى [ما] بعدها إلى أن ورد من الشارع إمضاء له فيما بعد، لما عرفت من أنّها إمّا ملازمه لسلب (٢) أحكام المسبّب، أو عينه، و على التقديرين يلزمها الفساد من حينها إلى ما بعدها إلى الغايه المذكوره، إذ الفساد في المعاملات ليس إلّا سلب أحكام المسبّب، فلا دخل لورود النهي في مقام الردّ و الإمضاء الغير المسبوقين برّد أو إمضاء آخرين بوجه، فإن كان المورد ممّا لم يصل فيه قبل النهي إمضاء له فهو فاسد أزلا و أبدا، أو ممّا وصل فيه قبله فمن حينه، و يكون النهي حينئذ إبطالا للإمضاء السابق و فسحا له من حينه، فالنهي عن الطهاره و إن كان مساقه مساق سائر النواهي من حيث ظهوره في حرمة ترتيب الأثر، و هو فيه ترك الوطاء، و لازمها الفساد، إلّا أنّه بعد قيام الإجماع على صحّته لا بدّ من صرفه إلى أنّ الحرام إنّما هو إيجاد نفس السبب.

نعم ذلك الأثر و ترتيبه ظاهر [في] مبعوضيّتها (٣) ذاتا، لكنّا قد استكشفتنا من الإجماع على الصّحة أنّ حكمه دعت إلى إمضاء الشارع للظهار و الرضا بترتيب ذلك الأثر المبعوض ذاتا، كما وقع نظيره في مواضع كثيره من الموارد

١- في النسخة المستنسخة: و ملازمه معه ..

٢- في النسخة المستنسخة: ملازمه مع سلب ..

٣- في النسخة المستنسخة: الظاهر مبعوضيّتها ..

ص: ١٠٧

الشرعيه.

هذا، ثمّ إنّ الّذى ذكرنا لا يفرّق فيه بين العقود و الإيقاعات و بين سائر الأمور المعاملية، كغسل الثوب لأجل تحصيل الطهاره و أمثاله من الأمور المقصود منها أثر شرعي، كما لا يخفى على المتأمل، فإنّ صحّتها أيضا إنّما هو بحكم الشارع بترتيب تلك الآثار المقصوده عليها، و مع نهيها لا يعقل جواز ترتيب تلك الآثار [عليها] (١)، فافهم.

ثمّ إنك قد عرفت أنّ الفساد إنّما هو لازم تعلق النهي بترتيب الآثار مستقلا فيكون هو خارجا عن محلّ النزاع في المسأله، إذ قد عرفت أنّ النزاع في النهي المتعلّق بالعباده أو المعامله إنّما هو فيما تعلق بأنفسهما حقيقه.

نعم يكون داخلا فيه بحسب ظاهر الدليل مع قطع النظر عن الخارج، لكن لا ينفع بعد خروجه عنه حقيقه، بل الظاهر خروجه عنه على تقدير إرجاعه إلى المقيّد بترتيب الآثار أيضا، إذ الظاهر أنّ النزاع إنّما هو في النهي المتعلّق بالعباده أو المعامله مستقلا، لا بهما مقيدين بقيد آخر.

ثمّ إنّ لا بأس بالتعرّض لحكم(٢) سائر الوجوه المتصوّره للنهي المتعلّق بالمعاملات المتقدّم ذكرها، فنقول:

أمّا صورته تعلّقه بذاتها بعنوان كونها فعلا من الأفعال- كما لعلّه الحال في مثل النهي عن البيع وقت النداء، إذ لا يبعد أن يكون المراد النهي عن الاشتغال بشيء آخر غير الصلاه- فهي في الحقيقه خارجه عن محلّ النزاع في مسأله النهي عن المعاملات، إذ الظاهر أنّ النزاع فيها إنّما هو في النهي المتعلّق بها بعناوينها الخاصه مع أنّه لا ملازمه بين النهي فيه وبين الفساد، لإمكان حرمة

١- في النسخه المستنسخه: (.. ترتيب تلك الآثار من الفساد)، و الصحيح ما أثبتناه.

٢- في النسخه المستنسخه: يتعرّض حكم ..

ص: ١٠٨

شيء و جواز ترتيب أمور اخر عليه، كما لا يخفى.

و أمّا صورته تعلّقه بذاتها بعناوينها الخاصه مع عدم مبعوضيه آثارها أو(١) ترتيب تلك الآثار، فهي و إن كانت داخله فيه إلاّ أنّه لا ملازمه بين النهي فيه و بين الفساد.

و أمّا صورته تعلّق النهي حقيقه بذوات المسببات، فهي خارجه عن محلّ النزاع، و أمّا حكمها فحكم(٢) صورته تعلّق النهي بترتيب المسببات، لأنّ النهي عن تناولها ملازم لسلبها، بل عينه، فتكون المعامله المنهية عنها على ذلك الوجه فاسده لذلك.

فخلاصه الكلام: أنّه إذا ثبت حرمة نفس الأسباب و هي نفس تلك العناوين الخاصه فهو غير ملازم للفساد، سواء كانت محرّمه بعناوينها الخاصه أو بعنوان كونها فعلا، و إذا حرم ذوات الأسباب أو ترتيبها على الأسباب فلازم الحرمة حينئذ الفساد، لما عرفت، و نحن بعد ما أحرزنا حرمة ترتيب تلك المسببات من النواهي الشرعيه فهي مقتضيه للفساد.

هذا، ثمّ إنّّه قد يستدلّ على اقتضاء النهي الفساد في المعاملات بأخبار وارده في موارد خاصه:

منها: ما رواه زراره في الحسن أو الصحيح على اختلاف فيه قال: «سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده.

فقال عليه السلام: ذاك(٣) إلى سيّده إن شاء أجازته(٤) و إن شاء فرّق

١- في النسخه المستنسخه: (إذ)، و الصحيح ما أثبتناه.

٢- في النسخه المستنسخه: و أمّا حكمها حكم ..

٣- في النسخه المستنسخه: ذلك.

بينهما.

فقلت (١): أصلحك الله، إنّ الحكم بن عيينه و إبراهيم النخعى و أصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد، و لا تحلّ له إجازة السيد.

فقال [أبو جعفر] (٢) عليه السلام: إنّه لم يعص الله، و إنّما عصى سيده، فإذا أجازته (٣) فهو له جائز. «(٤)» ..

و فى روايته الأخرى بعد أن ذكر حكمه عليه السلام بصحّه النكاح مع لحوق الإجازة قال: «فقلت لأبى جعفر عليه السلام: فإنه فى أصل (٥) النكاح كان عاصيا، فقال: [أبو جعفر] (٦) عليه السلام: إنّما أتى شيئا حلالا، و ليس بعاص لله و إنّما عصى سيده، و لم يعص الله (٧) إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله (٨) من نكاح فى عدّه و أشباهه (٩) (١٠)».

و تقريب الاستدلال بهاتين الروايتين على ما ذكره بعض المتأخرين أنّه قد علل صحّه النكاح من العبد الغير المأذون مع لحوق الإجازة: بأنّه لم يعص

١- كذا فى النسخه المستنسخه و فى الروايه (قلت).

٢- هذه الزيادة أثبتها من المصدر، و لم ترد فى النسخه المستنسخه.

٣- فى النسخه المستنسخه: أجاز ..

٤- الوسائل: ١٤- ٥٢٣- كتاب النكاح- أبواب نكاح العبيد و الإمام- باب: ٢٤- ح: ١.

٥- فى المصدر: فإن أصل.

٦- ما بين المعكوفين أثبتناه من المصدر، و لم يرد فى النسخه المستنسخه.

٧- فى النسخه المستنسخه: الله تعالى ..

٨- فى النسخه المستنسخه: ليس كإتيانه ما حرّم الله تعالى ..

٩- فى النسخه المستنسخه: أو شبهه.

١٠- الوسائل: ١٤- ٥٢٣- ٥٢٤- كتاب النكاح- أبواب نكاح العبيد و الإمام- باب: ٢٤- ح: ٢.

الله، و مقتضى مفهوم العله ثبوت الفساد مع تحقّق العصيان، فيستفاد منه قاعده كليته، و هى أنّ كلّ ما حرّم و نهى عنه شرعا على وجه يكون مخالفته عصيانا لله تعالى يكون ملازما للفساد، و بعد ثبوت تلك الملازمه بهاتين الروايتين فيكون النواهي الشرعيه مقتضيه للفساد.

هذا، و قد نوقش في الاحتجاج بهما بوجهين متقاربين:

أحدهما: ما ذكره المحقق القمي رحمه الله (١) من أنّ المراد بالمعصية فيهما إنّما هو مجرد عدم الرخصة من الشارع، [و إلا] فمخالفة السيد أيضا معصية.

و توضيح كلامه: أنّه لا يمكن حمل المعصية في قوله عليه السلام: «لم يعص الله، أو ليس عاصيا لله» على حقيقتها، إذ معه لا يمكن نفيها بالنسبة إلى الله تعالى و إثباتها بالنسبة إلى السيد، فإنّ مخالفة السيد أيضا مخالفة لله و عصيان له لوجوب متابعتها على العبد شرعا، فمع فرض ثبوت عصيان السيد يلزم ثبوت عصيان الله تعالى أيضا، إذ معه لا يمكن نفيه بالنسبة إليه تعالى، فلا بدّ أن يكون المراد بالمعصية غير معناها الحقيقي من المعانى المجازيه، و أقربها هو عدم الإذن و الرخصة في الجملة و لو بعد إذن السيد و إمضائه، فيكون معنى الروايتين أنّه لم يأت بشيء لم يأذن الله له فيه و لم يرض به، بل أتى بما أذن له فيه و رضى به و لو بضميمة إجازة السيد، فيكون مفهوم العله على هذا هو فساد ما لم يأذن الله فيه، و من المعلوم أنّ فساد ما لم يأذن الله فيه إنّما هو لعدم إمضائه، لا للنهي و العصيان.

و الحاصل: أنّ المراد بالمعصية إنّما هو الإتيان بما لم يرض الشارع بصحّته و مضيه و لو بضميمة الإجازة، لا الإتيان بما نهى الشارع عنه، و إلاّ فهو ثابت حينئذ بمخالفة السيد أيضا- كما عرفت- فلا يصحّ نفيه، فيكون مفهوم العله

١- قوانين الأصول: ١- ١٦٢.

ص: ١١١

حينئذ هو فساد ما لم يرض الله تعالى بمعصيته، فإنّ مراده- قدّس سره- من عدم الرخصة هو عدم الرضاء بمقتضى العقد، بقرينه إثباته الرخصة في نكاح العبد الغير المأذون بما دلّ على صحّته ذلك النكاح و مضيه بعد إجازة السيد، فالروايتان دالتان على فساد ما لم يمضه الشارع من غير نظر إلى النهي أصلا، و هذا وجه ما قاله (١)- قدّس سره- من أنّ الرواية على خلاف المطلوب أدلّ.

ثانيهما: ما ذكره في الفصول الغرويّه (٢) من أنّ الظاهر من العصيان فيهما بقرينه المقام الإتيان بما لم يمض أو لم يرض بصحّته، فالمعنى أنّ العبد لم يأت بنكاح لم يمضه الله تعالى أو لم يرض بصحّته على تقدير الإجازة، و إنّما أتى بنكاح لم يضمه السيد أو لم يرض بصحّته على تقدير عدم الإجازة، و وجه إطلاق العصيان على ذلك وقوع التعبير عنه غالبا بالنهي.

ثمّ قال: (و مما يدلّ على ما قررناه حكمه بعصيان العبد لسيدته المحمول على صورته المنع، مع أنّ الظاهر اختصاص المنع بالنكاح الصحيح دون الفاسد، و هو غير حاصل حال المنع، و يؤكده قوله عليه السلام: «فإذا أجازته فهو له جائز» (٣) فإنّ المراد إذا رضى بصحّته فهو له صحيح). انتهى.

و الظاهر أنّ مراده من قرينه المقام أنّ مورد السؤال- و هو نكاح العبد الغير المأذون- يدور صحّته مدار إمضاء الشارع و رضائه بمقتضى العقد، لا عدم عصيان الله تعالى بل مع تحقّق الإمضاء يصحّ و لو مع تحقّق العصيان، كما هو الحال في المثال، لاستلزام عصيان السيد العصيان لله تعالى، فلا يصحّ تعليل الصحّ مع لحوق الإجازة بعدم تحقّق العصيان حقيقه لفرض ثبوته، فلا بدّ أن

١- صاحب القوانين ١: ١٦٢.

٢- الفصول: ١٤٤.

٣- مرّ تخريجه الصفحه ١٠٩.

ص: ١١٢

يكون المراد بالعصيان ما يصحّ كونه علّه للصّحّه، و هو لا يكون إلّا بإمضاء الشارع و رضاه بمقتضى النكاح مع لحوق الإجازة، فيخرج الروايتان عن الاحتجاج بهما على اقتضاء النهى للفساد، إذ مفهوم العلّه حينئذ استلزام عدم الإمضاء للفساد، و هو ليس مربوطا بالمطلوب بوجه.

قوله: (وقوع التعبير عنه) أى عن عدم الإذن.

قوله: (حكمه بعصيان العبد لسيدّه) هذا شاهد آخر على إرادته عدم الإتيان بما لم يمضه الله من العصيان، و حاصله:

أَنَّ الْعَصِيَانَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِأَمْرَيْنِ:

أحدهما: المنع من ارتكاب العمل.

و ثانيهما: ارتكاب ذلك الفعل الممنوع منه، و حقيقه العصيان متقوم بهذين، و بانتفاء أحدهما ينتفى، و بعد التصرف فى عدم الإذن- بحمله على المنع بقريته قوله: «عصى سيده» حيث إنّ العصيان فى معناه المتوقّف على المنع أظهر من لفظ عدم الإذن فى الأعم- من المنع- لا يمكن حمل العصيان فى قوله:

«عصى سيده» على حقيقته، لانتفاء الأمر الآخر فيه، و هو ارتكاب الفعل الممنوع منه، فإنّ السيّد على تقدير منعه إنّما يمنع من النكاح الصحيح و بعد منعه من النكاح لا يمكن صدور النكاح الصحيح من العبد فيمتنع منه عصيان السيّد، فلا يمكن حمل العصيان على حقيقته، فيحمل على عدم الرضا بمقتضى العقد هذا.

و كيف كان، فهذا الوجه متّحد مع الوجه السابق فى المعنى، و إنّما الاختلاف فى كيفية استظهار القرينه على الدلاله عليه، و أيضا هما متّحدان من جهه أنّه قد اعتبر فى كلّ منهما من حيث القرينه امتناع حمل العصيان على حقيقته، بل العمده فى التصرف فى كلّ منهما إنّما هو ذلك، فافهم.

ص: ١١٣

و قد يجاب عنهما: بأنّ الموجب للتصرف [فى] العصيان (١) فى قوله: «لم يعص الله» إلى [آخر] (٢) ما ذكر- كما مرّ- إنّما هو استلزام عصيان السيّد المفروض ثبوته فى الروايتين لعصيان الله، لكنّه ممنوع، لمنع اختيار السيّد على لسان العبد و تملكه لتلفظه شرعا، فعلى هذا يتحقّق عصيان السيّد دون عصيان الله تعالى فيحمل العصيان على حقيقته فيتم الاستدلال. انتهى.

و هذا كما ترى بمكان من الضعف، لظهور الأدلّه في تملكك السيّد للعبد بجميع ما يصدر منه من الأفعال و الأقوال.

و الذي يقتضيه التأمل في الروايتين - بقرينه قوله: - عليه السلام - في ذيل الثانيه منهما (٣): «إِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ كَاتِبَانِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ (٤) عَلَيْهِ مِنْ نِكَاحٍ فِي عَدَّةٍ وَ أَشْبَاهِهِ» (٥) - أَنَّ الْمُرَادَ بِالْعَصِيَانِ مِنَ الْمَنْفَى إِتْمَا هُوَ الْعَصِيَانُ بِالنَّظَرِ إِلَى أَهْلِ الْمَعَامَلَةِ فِي حَدِّ نَفْسِهَا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا يَتَّحِدُ مَعَهَا مِنَ الْعَنَاوِينِ كَمُخَالَفَةِ السَّيِّدِ فِي مَوْرَدِ الرِّوَايَةِ، فَإِنَّ تَمَثِيلَهُ بِمَا يَتَحَقَّقُ مَعَهُ الْعَصِيَانُ بِالنِّكَاحِ فِي الْعَدَّةِ يَفِيدُ ذَلِكَ حَيْثُ إِنَّهُ مُحَرَّمٌ فِي أَصْلِهِ، وَ الْعَصِيَانُ بِهَذَا الْمَعْنَى مُتَّفٍ فِي نِكَاحِ الْعَبْدِ الْغَيْرِ الْمَأْذُونِ، لِأَنَّ تَرْوِيحَ الْمَرْأَةِ الْخَالِيَةِ عَنِ الْمَوَانِعِ - مِنْ كَوْنِهَا فِي عَدَّةٍ أَوْ ذَاتِ بَعْلِ - جَائِزٌ فِي أَصْلِهِ، فَيَكُونُ نَفِيهِ فِي مَحَلِّهِ، فَالرِّوَايَتَانِ بِمَفْهُومِ التَّعْلِيلِ تَدْلَانِ عَلَى فِسَادِ مَا عَصَى فِيهِ بِالنَّظَرِ إِلَى أَصْلِهِ مِنَ الْمَعَامَلَاتِ، وَ هُوَ لَيْسَ إِلَّا نَهْيٌ عَنِ نَفْسِهِ، وَ نَحْنُ لَمَّا اسْتَظْهَرْنَا مِنْ نَفْسِ النِّوَاهِي تَعَلُّقَهَا

١- و في النسخة المستنسخة: لتصرف العصيان ..

٢- و في النسخة المستنسخة: إلى ما ذكر ..

٣- الوسائل ١٤: ٥٢٣-٥٢٤- كتاب النكاح- أبواب نكاح العبيد و الإمام- باب: ٢٤- ح: ٢.

٤- و في النسخة المستنسخة: (كاتيبانه ما حرّم الله تعالى عليه).، و قد أثبتنا الروايه طبقا للمصدر.

٥- في النسخة المستنسخة: و شبهه.

ص: ١١٤

بالمعاملة من حيث ترتّب مسبباتها عليها، فيكون هاتان الروايتان مفيدتين لما أفاده الوجه المتقدم من اقتضاء النواهي المتعلقة بالمعاملات من الجبهه المذكوره للفساد، فلا يتعدى إلى غير ذلك القسم من النواهي.

و الحاصل: أَنَّ الرِّوَايَتَيْنِ دَلَّتَا عَلَى فِسَادِ مَا نَهَى عَنِ نَفْسِهِ لَا عَلَى فِسَادِ مَا اتَّحَدَ مَعَ شَيْءٍ آخَرَ مِنْهُيَّ عَنْهُ مِنْ دُونَ النِّهْيِ عَنْهُ فِي نَفْسِهِ، وَ النِّهْيِ مَحْمُولٌ عَلَى الْمَعْهُودِ الْمَتَعَارَفِ، وَ هُوَ الْقِسْمُ الْمَذْكُورُ مِنْهُ، فَتَكُونَانِ دَالَّتَيْنِ عَلَى تَمَامِ الْمَدْعَى وَ الْمُخْتَارِ، غَيْرَ مَبْيِّنَتَيْنِ (١) لِأَزِيدٍ مِنْهُ.

لا يقال: على تقدير تسليم دلالتهما فيهما إنّما تدلان على ذلك في خصوص النكاح، و لا يتعدى منه إلى غيره.

لأننا نقول: إنّ مورد التعليل إنّما هو النكاح، و المورد لا يصلح لتخصيص عموم العله، فيؤخذ بعمومه، فيتم المطلوب.

هذا مضافا إلى الإجماع على الملازمه بين النكاح و غيره في الحكم المذكور على تقدير ثبوته.

فإن قلت: إنّهما على تقدير تماميتهما إنّما تفيدان فساد المعامله إذا وقعت على وجه العصيان، و من المعلوم أنّ العصيان أخصّ موردا من الحرمة، فلا ينهضان حجّه على تمام المدعى، و هو فساد المعامله المحرّمه مطلقا.

قلنا: الظاهر من العصيان فيهما إنّما هو الثاني منه، و هو الإتيان بما يحرم الإتيان به في أصله، لا الفعلى منه حتّى يكون أخصّ موردا، و ذلك لأنّ الظاهر منهما أنّ الاستدلال بالنهي على الفساد كان متعارفا و شائعا عند المتشرّعين، و أنّه عليه السلام تبه

السائل على ما هو المتعارف عندهم، و فهمه مقتضيات النواهي الشرعيه، و نحن لما استظهرنا أنّ مقتضاها هو فساد المعامله مطلقا

١- في النسخه المستنسخه: غير مبين ..

ص: ١١٥

- لظهورها في حرمه ترتيب الآثار- فهاتان الروايتان إنّما تفيدان ذلك الذي استظهرناه، لا [أكثر] (١)، فافهم.

ثم إنّ في قول صاحب الفصول- مع أنّ الظاهر اختصاص المنع بالنكاح الصحيح دون الفاسد و هو غير حاصل حال المنع- ما لا يخفى على المتأمل، فإنّ منعه إنّما هو يتعلّق بما لا يصلح للاتّصاف بالصّحّه و الفساد شرعا، و هو نفس إيجاد العقد لا تخصيص الصحيح، و معه يتحقّق العصيان مع إيجاد الفساد أيضا، و هذا الإشكال منه نظير الإشكال الّذى أورد [ه] بعض في النذر و الأيمان و العهود على ترك شىء من العبادات في موارد انعقادها، من أنّ متعلّقها إنّما هو الصحيح، و معها يمتنع وقوع الصحيح من المكلف، فيمتنع في حقّه الحث بفعل ما نذر أو حلف على تركه.

و الجواب عنه عرفت- أيضا- و العجب منه- قدس سرّه- أنّه قد أجاب عن ذلك الإشكال في غير هذا الموضوع، و لم يلتفت إليه فيه.

و كيف كان، فملخص ما حقّقناه إلى هنا: أنّ النهى مقتض للفساد في العبادات دالّ عليه استلزاما- كما عرفت- فيصح أن يقال: إنّ دالّ عليه لغه، حيث إنّ الفساد من لوازم مدلوله اللغوي، و أمّا في المعاملات فلا يدلّ عليه بالدلاله الالتزاميه اللغويه، لأنّه ليس من لوازمه مطلقا بحيث يدور مداره، و إنّما هو من لوازمه على بعض الوجوه، و هو ما إذا تعلق بنفس الآثار كما عرفت.

و ممّا حقّقنا يظهر الجواب عن سائر الأقوال- في المسأله- فلا نطيل الكلام بالتعرّض إلى أدلّتها و الجواب عن كلّ منها مستقلا، فتدبّر.

و بذلك يظهر الكلام في سائر الروايات المستدلّ [بها] في المقام.

١- في النسخه المستنسخه: (لا أنّهما)، و الظاهر أنّه من خطأ الناسخ، و قد صحّحنا العبارة بما في المتن.

ص: ١١٦

ثمّ إنّ قد ينسب إلى المولى البهبهاني قول آخر في المعاملات غير الأقوال المتقدّمه، و هو أنّه إذا كان الدليل المقتضى لصحّه المعامله مناقضا للتحريم فالنهي يقتضى فسادها، و إن كان غير مناقض له فلا، إذ مع مناقضته للتحريم يرتفع بورود النهى عن موردّه، فيبقى المورد بلا دليل يقتضى صحّته، و عدم الدليل على الصحّه يكفي في الفساد. هذا.

و يتّجه عليه: أنّ الدليل المقتضى للصحّه- كقوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١) و قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٢) و نحوهما- إن كان متعلّقا بنفس المسبّب، أى ذات المعامله، دون آثارها، أو ترتيبها عليه، فالنهي و إن كان يناقضه إلّا أنّه غير مقتضى للصحّه- كما لا

يخفى - لعدم الملازمه بين عليّته ذات المعامله و وجوب الإتيان به أو استحبابه - مثلا- و بين وجوب ترتيب الآثار عليها بوجه الذي هو معنى الصّحّه، فلا معنى لتسميته بالدليل المقتضى للصّحّه، و إن كان متعلّقا بترتيب الآثار فهو و إن كان مقتضيا لها إلا أنّه حينئذ كسائر الأدلّه المقتضيه لها الغير المناقضه لتحريم المعامله، فلم يبق وجه لهذا التفصيل أصلا.

و التحقيق أن يقال: إنّ الدليل المقتضى لصّحّه المعامله إنّما هو متعلّق بترتيب آثارها عليه، فحينئذ إن كان النهي متعلّقا بنفس المعامله فهو غير مناقض لذلك الدليل بوجه، لعدم المنافاه بين تحريم الإتيان بسبب و بين وجوب ترتيب الآثار عليه أو جوازه فلا يقتضى الفساد، و إن كان متعلّقا بالآثار أو ترتيبها على المعامله، فهو يناقض ذلك الدليل و يقتضى فساد المعامله، و هذا عين ما حقّقناه سابقا، و أقمنا الحجّج عليه، فافهم.

١- البقره: ٢٧٥.

٢- المائده: ١.

ص: ١١٧

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل

: كلّما حقّقناه في مقتضى صيغه النهي - المتعلّقه بالعبادات أو المعاملات - جار في مادّه [النهي] المتعلّقه بواحد منهما، و كذا في الحرمة المتعلّقه بواحد منهما المستفاده من غيرهما من الأدلّه اللبّيّه، لا تحاد المناط في الكل، فإنّ الفساد في الكلّ إنّما هو ملازم لحرمتها، لا لحرمتها الثابته بالصيغه، أو بمطلق اللفظ الشامل للمادّه، فإذا حرمت تكون فاسده مطلقا، أو معاملة فكذلك إذا كانت الحرمة متعلّقه بآثارها، أو بترتيب تلك الآثار عليها، فتدبّر.

الثاني

: كلّما ذكرنا إلى هنا إنّما هو على تقدير كون النهي نفسيا، فهل يجري في الغيريّ أيضا ما جرى فيه؟

الحق، نعم:

أمّا في العبادات: فواضح، حيث إنّ صحتّها متوقّفه على انعقادها عباده، و ذلك يتوقّف على الأمر، و مع وجود النهي لا يعقل بقاء الأمر و اجتماعه معه و لو كان النهي غيريا، و القائلون بجواز الاجتماع بينهما إنّما يجوّزونه فيما إذا تعدّدت جهتهما، و أمّا مع اتّحادها - كما هو الحال فيما نحن فيه - فهم أيضا مانعون عنه و لو كان النهي غيريّا، فإذا انتفى الأمر ينتفى (١) الجبهه المصحّحه لها، كما في صورته تعلق النهي النفسيّ بها.

و أمّا في المعاملات: فلائنه إذا تعلق بنفس الأسباب فهو لا يزيد على النفسيّ، فلا يقتضى الفساد جدّا، و أمّا إذا تعلق بالمسبّبات أو بترتيبها فهو كالنفسيّ مقتض له البتّه، فإنّ ثبوت تلك المسبّبات إنّما هو بأمر الشارع و إمضائه، و مع ردّه و لو غيريّا لا يعقل

ثبوتها، و عدمه يكفى فى ثبوت الفساد. هذا.

نعم بناء على كفايه الجبهه فى انعقاد الفعل عباده من دون توقف على وجود

١- فى النسخه المستنسخه: فينتفى.

ص: ١١٨

الأمر فعلا، كما هى ليست ببعيده، لا يجرى فى النهى الغيرى المتعلق بالعبادات ما جرى فى النفسى المتعلق بها من اقتضاء الفساد، فإنّ الغيرى لا يوجب مبعوضيه متعلقه ذاتا و لا صيرورته ذا مفسده، فيمكن فى متعلقه فرض مصلحه داعيه للأمر لو لا المانع من توجّهه، و معها يقع الفعل عباده، فيكون صحيحا إذا أتى بداعيها.

لا- يقال: إنّنا لو بنينا على كفايه جهه الأمر- من دون توقف على نفسه- فهو إنّما يجدى فيما إذا لم يكن هناك مانع آخر من انعقاد الفعل عباده، و من المعلوم أنّ كون الفعل عصيانا مانع منه، فإنّه يمنع اجتماعه معه، و ما نحن فيه كذلك، فإنّ فعل المنهى عنه الغيرى إن لم نقل بوقوعه معصيه بالنسبه إلى النهى الغيرى، بناء على أنّه لا يتحقّق معصيه و لا طاعه بالنسبه إلى التكليف الغيريه نفسها، لكنّه معصيه لذلك التكليف الآخر النفسى، فإنّ ارتكاب ما يوجب فوت واجب أو ارتكاب حرام نحو من أنحاء مخالفه ذلك الواجب أو الحرام.

لأنّنا نقول: وقوعه معصيه حقيقه لذلك التكليف ممنوع، بل إنّما هو مخالفه حكميه له، لأنّ المخالفه حقيقه إنّما تتحقّق بترك الواجب أو فعل الحرام فى وقت الفعل أو الترك، و أمّا قبله فلا، و إنّما هو مجرد شىء مفض إلى المخالفه فى وقتها، فافهم.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ اقتضاء النهى الغيرى للفساد فى العبادات إنّما هو لأجل منافاته للأمر و امتناعه معه، فمع فرض ثبوته ينتفى الأمر، فتنتفى الجبهه المصحّحه للعباده بناء على توقّفها على الأمر، لكن هذا إنّما هو فيما إذا كان الأمر المفروض فى مرتبه ذلك النهى بمعنى اتّحاد زمن امتثالهما و تنجز كلّ منهما على نحو الإطلاق، بأن يقول الشارع- مثلا:- (لا تفعل، و افعل)، و أمّا إذا كان مرتبا عليه و معلقا على عصيانه فلا منافاه بينهما بوجه، فيجتمع معه، فيكون مصحّحا للعباده، كأن يقول: لا تفعل ذلك الشىء لأجل أدائه إلى ذلك المحرّم، و افعله على تقدير عصيانك لذلك المحرّم.

ص: ١١٩

و نحن و إن أشبعنا الكلام فى تصوير الأمر الترتبى و تحقيق إمكانه فى مسأله مقدّمه الواجب، لكن لا بأس [بذكره] (١) هنا- أيضا- على نحو الإجمال، و المحتاج إليه فى المقام و إن كان توضيح المقال فى الأمر المرتب على النهى الغيرى، لكن لا بأس بتعميم المقال إلى تعرّض الأمر المرتب على أمر آخر متعلق بالضدّ الأهمّ:

فاعلم أنّ الّذى يتخيّل مانعا منه أنّ الأمر بكلّ شىء إنّما يقتضى امثاله، و يستلزم إرادته ذلك الشىء و الحبّ له و كونه ذا مصلحه داعيه إليه و كونه حسنا أيضا- بمعنى مدح فاعله- و يستلزم أيضا كراهه ضدّه العامّ- بمعنى تركه- و كراهه ضدّه

الخاصّ أيضا على القول بكون الأمر بالشىء مقتضيا للنهى عن ضده الخاصّ، و أيضا يستلزم البغض لضده العامّ و الخاصّ على القول المذكور، و أنّ النهى عن كلّ شىء إنّما يقتضى - أيضا - امتثاله، و يستلزم كراهه ذلك الشىء و البغض له و كونه ذا مفسده داعيه إليه، و كونه قبيحا - بمعنى ذمّ فاعله - و إرادته ضده الخاصّ و العامّ أيضا على القول المتقدم، و الأمر بالأوّل و بالثانى - أيضا - على القول المذكور، فإنّ القائلين به إنّما يقولون باقتضاء النهى عن شىء الأمر بضده الخاصّ، و من المعلوم - أيضا - عدم قدره المكلف على الجمع بين امتثال الطلبين المتعلّقين بالضدّين أو النقيضين فى آن واحد، و من البديهيّات الأوّليه ثبوت التضادّ بين الإرادة و الكراهه، و بين الحبّ و البغض، و بين المصلحه و المفسده، و بين الحسن و القبح.

فظهر من ذلك عدم قدره المكلف على الجمع بين امتثالى الأمر و النهى المتعلّقين بشىء واحد فى آن واحد، أو شيئين متضادّين كذلك، و ثبوت التضادّ بين لوازمهما - أيضا -، فحينئذ لو فرض الأمر بشىء مع تعلق النهى به حال الأمر

١- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ١٢٠

أو بأحد الضدّين بعد فرض تعلّقه بالآخر مع [اتّحاد] زمنى الأمرين يلزم التكليف بالمحال أو المحال فى كلا الموضوعين:

أمّا كونه محالا فلاستلزام الأمر حال النهى أو حال الأمر بالضدّ الآخر للمحال، و هو اجتماع الضدّين، و مستلزم المحال محال. أمّا الكبرى فواضح.

و أمّا الصغرى فى الموضوع الأوّل: أعنى صورته تعلق الأمر بالشىء حال النهى فكذلك، ضروره لزوم كون الشىء مرادا و مكروها، و محبوبا و مبعوضا، و حسنا و قبيحا.

و أمّا فى الموضوع الثانى: فلاّ إن إرادته الضدّين كنفس الضدّين، فيمتنع حصولهما فى النفس فى آن واحد، كما أنّه يمتنع اجتماع نفس الضدّين فى الخارج، و أيضا على القول باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاصّ يلزم اجتماع الأمر و النهى فى كلّ من الضدّين، يكون الحال فى كلّ منهما كما فى الموضوع الأوّل من حيث لزوم اجتماع الإرادة و الكراهه، و الحبّ و البغض، و غير ذلك فى شىء واحد.

و أمّا كونه تكليفا بالمحال فلعدم قدره المكلف على الجمع بين مقتضى الأمرين، أو الأمر و النهى، و هو الامتثال - كما عرفت - و تعلق الأمر المذكور على عصيان النهى أو الأمر المفروضين فى الموضوعين غير مجد فى شىء، إذ المفروض عدم وقوع العصيان بعد، فالتكليف الثانى باق على تنجزه غير مرفوع عن المكلف بوجه، فإنّ رفع كلّ طلب إمّا بامتثاله، و المفروض عدمه فى المقام، و إمّا بعصيانه فكذلك، فإنّ وقوعه فيما بعد لا يوجب سقوط التكليف قبله، بل لا يعقل، فيكون التكليف اللاحق حال بقاء ذلك التكليف تكليفا محالا - أو بالمحال، لفرض تنجزه و توجيهه نحو المكلف حال ذلك التكليف، فإنّ النزاع إنّما هو فى جواز الأمر حال التكليف السابق مطلقا، لا مشروطا بعصيان التكليف السابق، بحيث

لا- يكون وجوب قبله أصلا، فإنه مِمَّا لا- يعقل النزاع في إمكانه، بل في وقوع نظيره، بل مثله في الشريعة، كما يظهر للمتبع في أبواب الفقه، فإنَّ كَفَّارات الحج و إفطار صوم رمضان من هذا القبيل هذا غايه ما يتخيل مانعا في المقام.

لكنّ الذي يقتضيه دقيق النَّظر اختصاص المنع بما إذا كان الأمران المتعلقان بالضدّين أو الأمر و النهى المتعلّقين بشىء واحد في مرتبه واحد، [لا] (١) مع اختلاف مرتبتي الأمر و النهى مع كون كليهما نفسيّين، و أمّا إذا كان الأمران المتعلّقان بالضدّين في مرتبتين- بأن يكون أحدهما معلقا على عصيان الآخر سواء كانا غيريّين أو نفسيّين أو مختلفين أو كان أحد من الأمر و النهى غيريّا، مع اختلاف مرتبتهما على الوجه المذكور، مع كون المعلق منهما هو النفسى- فلا.

و توضيح ذلك يقتضى التكلّم فى موضعين:

أحدهما: فى تحقيق الحال فى الأمر بالضدّين.

و ثانيهما: فى تعلق الأمر و النهى بشىء واحد.

فنقول: أمّا الأوّل منهما فتوضيح المقال فيه أنّ الممنوع منه الملازم للمحاذير المتقدّمه إنّما هو الأمر بالضدّين على الإطلاق بأن يقول افعله و افعل ضده- على نحو الإطلاق، و أمّا إذا علق أحدهما على عصيان الآخر- بأن يقول:

افعله و افعل ضده إذا عزمت على ترك ذلك، و لو خالفت ذلك الضدّ و تركته مع تركك للأوّل و عصيانه أعاقبك عليه أيضا، و لست معذورا فى مخالفته على تقدير عصيانك الأوّل- فلا.

أمّا أوّلا- فلما نشاهد فى طريقه العقلاء من أنّه لو أمر مولى عبده على هذا الوجه لم يقدم أحد على تقيحه، بل يجوزون منه ذلك، و يجوزون منه مؤاخذه العبد على عصيان ذلك الضدّ المأمور به على وجه المعلق إذا عصاه مع عصيانه

١- و فى الأصل: إذ ..

للضدّ الآخر الأهمّ، فهذا يكشف إجمالا عن جواز ذلك عقلا و عن أنّ الشبهه فيه شبهه فى مقابله البديهه.

و أمّا ثانيا: فلأنّ ما نجد من عقولنا مع قطع النَّظر عن ملاحظه طريقه العقلاء- أيضا- أنّ الممنوع إنّما هو التكليف بالضدّين فى آن واحد فى مرتبه واحده، بأن يكون كلّ منهما منجزا على كلّ تقدير من غير تعليق أحدهما على الآخر، و أمّا مع تعليق أحدهما على عصيان الآخر فلم نجد منافاه ما بينهما بوجه، لا من حيث لوازهما، و لا من حيث مقتضاهما، و هو الامتثال.

و السّرّ فيه: أنّ اللوازم لكل منهما إنّما يتبع ملزومها، فإن كان هو على الإطلاق فهى كذلك، أو على تقدير فعلى تقدير، و

كذلك الحال في مقتضاهما، و من المعلوم أنه إذا فرض تعليق تنجز أحدهما على عصيان الآخر لا- مطلقا، بحيث لو ترك المكلف امتثاله بفعل الآخر الأهم ليس عليه شيء، و إنما يستحق المؤاخذة لو تركه مع ترك الآخر، فلا يلزم منه التكليف بغير المقدور أصلا، و لا اجتماع الضدين جدًّا، فإن لوازم الطلب التعليقي كنفسه- أيضا- تعليقيته، لأنها تابعه له لكونها ناشئة منه، و لما كان المفروض اختلاف مرتبه ملزومها مع مرتبه ملزوم اللوازم الاخر المضاده لها فلا يلزم اجتماعها مع تلك، و لما كان النهي المقدمى الناشئ من الأمر المتعلق بالآخر- بناء على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده- مانعا لما ينشأ منه و يلزمه، فالحال فيه- أيضا- إنما هو الحال في ملزومه، فإذا جاز نفس الملزوم على وجه التعليق فلازمه أيضا كذلك، فلا يلزم اجتماع الأمر و النهي الممنوع، و سيجيء لذلك مزيد توضيح في الموضوع الثاني، لكونه داخلا فيه، فانتظر.

و الحاصل: أنه إن فرض ورود الأمر بالضدين على الإطلاق فيمتنع الجمع بينهما بجميع لوازمهما و مقتضاهما، كما مرّ في تقرير وجه المنع، و أما إذا كان أحدهما

ص: ١٢٣

في غير مرتبه الآخر فيجوز الجمع بينهما بجميع لوازمهما و مقتضاهما، فكما أنّ التعليق مصحح لهما من حيث مقتضاهما فكذلك مصحح لهما من حيث لوازمهما المضاده أيضا فلا منافاه بين إرادته أحد الضدين و الحب له و حسنه و النهي عن ضده على الإطلاق و بين إرادته الضد الآخر و الحب له و حسنه على تقدير عصيان الآخر.

هذا، مع أنّ الحب للضدين و حسنهما على الإطلاق- أيضا- ممّا لا ينبغي الارتباب في جوازه، و لم نجد فيه مخالفا- أيضا- و إنما الخلاف في إرادتهما لذلك، و قد عرفت امتناعها إلا على وجه التعليق، و أما النهي المقدمى فلا يعقل أن ينشأ منه بالنسبه إلى ذلك الضد الأهم، فلم يبق لذلك النهي موضوع حينئذ أصلا.

و بعبارة أخرى: إنّ تقدير ترك الآخر المأخوذ في ملزومه إنما هو تقدير عدم كون ذلك الضد مانعا، فإنّ المانع إنما هو وجوده فلا يقتضى ذلك الأمر الملزوم له النهي عن ذلك الضد.

فمن هنا ظهر بطلان إيراد اجتماع الأمر و النهي في كلّ من الضدين، بل إنما هو مختصّ بأحدهما، و هو الغير الأهمّ منهما، فيكون داخلا في الموضوع الثاني من اجتماع النهي الغيرى المنجز على الإطلاق مع الأمر التعليقي على مخالفته، نظرا إلى أنّ ملزوم ذلك النهي إنما هو الأمر بالأهمّ على وجه الإطلاق، فإذا جاز الأمر بالضد الغير الأهمّ على ذلك الوجه جاز الأمر بالأهمّ على الإطلاق، فيمكن فيه الصّحّه، لإمكان حمل الأمر به على تقدير وقوعه عليه، فيكون هو مصححا له و موجبا لانعقاده عباده.

لا يقال: إنّنا لم نقل بوقوع الحرام الغيرى معصيه للنهي المتعلق به، لكنّه يقع معصيه لذلك الغير، و معه لا يعقل وقوعه عباده.

لأننا نقول: إنّ إيجاد ما يوجب ترك واجب ليس عصيانا له حقيقه، و إنّما العصيان عبارته عن تركه، و هو ملازم لعلّه الترك، لا مصادق معها، حتّى يلزم نفس

ص: ١٢٤

الفعل معصيه.

هذا خلاصه الكلام فى الموضوع الأول.

و أما الثانى: فخلاصه المقال فيه: أنّ الأمر و النهى إما أن يكونا نفسيين، أو غيريين، أو مختلفين، بأن يكون أحدهما نفسياً و الآخر غيرياً، و على أى تقدير، فإما أن يكون كلاهما منجزين على الإطلاق، أو أحدهما معلق على عصيان الآخر.

فنقول: إنه إذا كان كلاهما نفسيين منجزين على وجه الإطلاق، فيلزم التكليف المحال، لاستحاله إرادته النقيضين على الإطلاق، و امتناع الحبّ و البغض بالنسبه إلى شىء واحد فى مرتبه واحده و امتناع كونه حسنا و قبيحا كذلك، لما مرّ من استلزام الأمر لإرادته متعلقه و الحبّ له و كونه حسنا إذا كان نفسياً لا- محاله إن لم نقل باستلزام الغيرى لتلك الأمور، و من استلزام النهى لأضداد إذا كان نفسياً لا محاله، إن لم نقل باستلزام الغيرى لها، فاجتماع الأمر و النهى النفسيين المنجزين على الإطلاق مستلزم لاجتماع تلك الأمور المضاده، فيمتنع، فيكون تكليفا محالا، بل قد يدعى استلزامه لاجتماع الضدين بالنسبه إلى المصلحه و المفسده اللازمتين لهما- أيضا- كما مرّت الإشارة إليه فى تقرير المنع.

و الظاهر أنّه كذلك فيما [إذا] اتّحدت جهتا المصلحه و المفسده، و أمّا مع تعدّدها- بأن يرجع كلّ من المفسده و المصلحه إلى إحداهما، بأن تكون هى موردها و موضوعها حقيقه- فلا- و ما نحن فيه من القسم الأول، لفرض تعلّق الأمر و النهى بشىء، فتكون المفسده و المصلحه اللازمتان لهما كذلك.

هذا، و أيضا يلزم من اجتماعهما التكليف بالمحال، لعدم قدره المكلف على الجمع بين امثالهما، لامتناع الجمع بين الفعل و الترك فى آن واحد.

و أما إذا كانا نفسيين: أحدهما منجزا على الإطلاق و الآخر معلقا على عصيان ذلك المنجز على الإطلاق فيلزم اجتماع المصلحه و المفسده فى شىء واحد

ص: ١٢٥

مع اتّحاد الجبهه لا- محاله، و أيضا يناقض البغض له و كراهته على الإطلاق- إذا كان الطلب المنجز كذلك هو النهى- للحبّ و إرادته حال ذينك البغض و الكراهه و لو على وجه التعليق على عصيان النهى و العزم على ارتكاب الفعل، فإنّ الحال هنا ليس كما فى الضدين، لاتّحاد متعلّقى الأمور المتناقضه أو المتضاده هنا، بخلاف الضدين، و التعليق المذكور بالنسبه إلى تلك المتضاده إنّما ينفع مع تعدّد المورد لا غير، و هكذا الحال فى صورته العكس، أعنى صورته كون الطلب المنجز على الإطلاق هو الأمر.

و أيضا إيجاد الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت المضروب للأمر و النهى المعلق عليه فى الصوره الأولى عصيان لذلك النهى، و لا- يعقل إرادته العصيان و الحبّ له و التحريك إليه باعتبار من الاعتبارات، لكون العصيان مبغوضا و مكروها على الإطلاق بالفرض، و ليس الحال هنا كما فى الضدين من هذه الجبهه أيضا، فإنّ فعل أحد الضدين- كما عرفت- لا يقع معصيه للتكليف

و كذلك تركه في أيّ جزء من أجزاء الوقت المذكور في الصورة الثانية معصيه لذلك الأمر، فلا يعقل الطلب له للشارع (1) باعتبار من الاعتبارات، لعين ما مرّ في الصورة الأولى.

و أيضا طلب أحد طرفي النقيضين معلقا على عصيان الطلب المتعلّق بالآخر ممّا لا يعقل في نفسه، فإنّ عصيان الطلب الآخر إنّما يحصل بارتكاب ذلك الطرف المذكور، فيثول ذلك التعليق بالآخره إلى التعليق على حصول متعلّق ذلك الطلب التعليقي، و يكون معناه طلبه معلقا على تقدير حصوله، فيكون طلبا للحاصل، فافهم.

١- كذا في النسخة المستنسخه، و الأسلم في العبارة هكذا: فلا يعقل طلب الشارع له ..

ص: ١٢٦

و أمّا إذا كانا مختلفين فيتصوّر منها أربع صور:

إحداها: أن يكون الأمر نفسيا و النهي غيريا مع كون المنجّز على الإطلاق منهما هو الأمر، و يكون النهي معلقا على عصيانه.

و ثانيها: الصورة بحالها إلا أنّ المنجّز على الإطلاق إنّما هو النهي.

و ثالثها: أن يكون النهي نفسيا و الأمر غيريا مع كون المنجّز على الإطلاق هو النهي.

و رابعها: الصورة الثالثة بحالها إلا أنّ المنجّز على الإطلاق هو الأمر.

لا شبهه في عدم المانع من اجتماعهما من جهة محذور لزوم اجتماع الضدّين بالنظر إلى المصلحه و المفسده و الحبّ و البغض و الحسن و القبح في جميع تلك الصور مطلقا، و لا من جهة محذور لزوم التكليف بالمحال أيضا في جميعها إذا كان أحدها مرتبا على الآخر:

أمّا الأول: فلأنّ الطلب الغيري لا يلزم وجود مصلحه في متعلّقه، و لا الحبّ له نفسه، و لا كونه حسنا كذلك إذا كان أمرا، و لا أضداد تلك الأمور إذا كان نهيا فلا يلزم المحذور الأول، لفرض كون أحد الطلبين في جميع الصور غيريا.

و أمّا الثاني: فلأنّه و إن كان يلزم على تقدير كون كلا الطلبين منجّزين على الإطلاق كما لا يخفى، إلاّ أنّه مرتفع على تقدير تعلّق أحدهما على عصيان الآخر و ترتبه عليه، و الطلب الغيري أيضا و إن كان ملازما لإرادته متعلّقه إذا كان أمرا و لكراهته إذا كان نهيا، لكن الإرادة في كلّ طلب لما كانت تابعه لذلك الطلب فإذا فرض كون ذلك الطلب تعليقا فتكون هي أيضا كذلك، فإذا جاز الجمع بين نفس الطلبين على التعليق جاز الجمع بين تابعيهما من الإرادة و الكراهه على هذا الوجه- أيضا- لاختلاف مرتبتهما، فلا يكون الجمع بينهما كذلك اجتماعا

للضدّين حتّى يكون ملزوما هما (١) - و هما الطلبان - تكليفا محالا، لاستلزامهما للمحال.

و إن أبيت إلّا- عن تسميه هذا أيضا باجتماع الضدّين فنطالبك بدليل بطلانه و امتناعه، و أنّى ذلك؟! بل المنصف المتأمل المراجع لوجدانه يجد من نفسه جوازه، بل وقوعه أيضا.

نعم الطلب الغيرى على وجه التعليق المذكور غير معقول فى نفسه - سواء كان مزاحما لذلك النهى النفسى [أو] مرجوحا (٢) بالنسبه إليه على تقدير سببه إيجاد الفعل المتعلّق للنهى النفسى - فإنّه لا يتحقّق عصيانه إلّا بذلك، فيثول هذا إلى طلب الشىء على تقدير وجوده، و هو طلب للحاصل، و إذا كان نهيا فمعنى تعليقه على عصيان الأمر النفسى: إنّما هو طلب ترك الفعل المأمور به بالأمر النفسى مقدّمه لترك حرام نفسى كان مزاحما لذلك المأمور به على تقدير تركه، فإنّه لا يتحقّق عصيانه إلّا به، فيكون هذا - أيضا - طلبا للحاصل.

فعلى هذا فينحصر الجائز من الطلب التعليقى فى النفسى - أمرا كان أو نهيا - مع كون المعلّق عليه هو عصيان الغيرى بالصوره الصحيحه الحاصله من انضمام الصور الأربع المتقدّمه إلى كون الطلبيين فى كلّ منهما على الإطلاق و إلى كون أحدهما فى كلّ منهما معلقا [و هى] (٣) اثنتان:

إحداهما: أن يكون الأمر نفسيا و النهى غيريا مع تعليق الأمر على مخالفه النهى.

و ثانيتهما: أن يكون النهى نفسيا و الأمر غيريا مع تعليق النهى على مخالفه

١- فى النسخه المستنسخه: (ملزوما تهما)، و ما أثبتناه هو الصحيح.

٢- فى النسخه المستنسخه: (و مرجوحا)، و الصحيح ما أثبتناه.

٣- إضافه يقتضيها السياق.

ذلك الأمر، و لا محذور فى شىء منهما من المحاذير المتقدّمه و لا من غيرها ممّا يتصوّر مانعا من الاجتماع.

و الّذى مرّ - فى الأمر و النهى النفسيين - من أنّ تعليق أحدهما على عصيان الآخر آتئل إلى طلب الحاصل غير جار فى هاتين الصورتين، فإنّ معنى تعليق الطلب النفسى على عصيان الغيرى إنّما هو تعليقه على عصيان ذلك الغير الذى هو واجب نفسى أو حرام كذلك، فإنّ عصيان الطلب الغيرى إنّما هو حقيقته مخالفه ذلك الغير، فعلى هذا يغاير ذلك الطلب النفسى المعلّق لمورد ما علّق هو على عصيانه، فلا يتحدّ تقدير عصيانه مع تقدير حصول متعلّق ذلك المعلّق.

فمن هنا ظهر وجه اختصاص النهى الغيرى بالتوجيه، لعدم اقتضائه للفساد.

ثم إن تصوير مورد هاتين الصورتين بأن يفرض واجب و حرام نفسيان مزاحمان مع عدم قدره المكلف على الجمع بين امتثالهما، و يدور أمره بين فعل الواجب أو ترك الحرام مع فرض أحدهما أهم من الآخر حينئذ، فينشأ من ذلك الأهم طلب غيرى إلى فعل الآخر إن كان ذلك الأهم هو الحرام، أو إلى ترك الآخر إن كان هو الواجب، و المنجز على الإطلاق فى الموردین هو التكليف بالأهم، و أميا غيره فتوجيه اجتماعه معه إنما هو بالتعليق المتقدم ذكره بأن يكون حاصل المراد منه أنه لو عصى الأهم ليس معذورا فى عصيان غيره، بل يلزمه على تقدير عصيان الأهم الإتيان بغيره و لا يجوز الإخلال به- أيضا- و هذان الطالبان متوجهان على هذا النحو نحو المكلف فى آن واحد، و لا مانع منه كما عرفت.

نعم قد يتأتى فيه الإشكال من جهة تعليق الأمر بغير الأهم على العصيان المتأخر عنه مع فرض وجوده قبله، لكننا قد بيننا فى مطاوى مسأله مقدمه الواجب جواز التعليق على الشرط المتأخر، فراجع، إذ لا مجال لنا الآن لإعاده ما ذكرنا ثمه.

ثم إنه يظهر الحال فى الأمر و النهى الغيريين بملاحظه ما حققنا فى الصور

ص: ١٢٩

المتقدمه، فلا نطيل الكلام بالتعرض له مع عدم الحاجه إليه بوجه، و تصوير اجتماعهما بأن يفرض كون فعل مقدمه لواجب و عله لارتكاب محرم.

لكن لا يخفى عدم إمكان اجتماعهما- أيضا- كالنفسيين فإن ذينك الواجب و الحرام إن كانا متساويين عند التزاحم- بأن لا يكون امتثال أحدهما أهم من الآخر- يكون الحكم التعليقى المنجز، فإن اختار امتثال الواجب يكون (١) ذلك الفعل مقدمه له لا غير، أو امتثال الحرام يكون (٢) تركه مقدمه له لا غير، و ليس فى حقه الآن كلا الطرفين حتى يقتضيا وجوبه و تحريمه معا مقدمه، بل أحدهما مع تفويض التعيين إلى المكلف، بمعنى أن أيهما عينه و اختاره كان حكما فعليا له، فيتعين فى حقه، و إن كان أحدهما أهم من الآخر فلا يعقل بقاء غير الأهم حينئذ إلا على وجه التعليق، و قد عرفت أنه لا يصلح لأن ينشأ منه طلب غيرى إلى ما يتوقف عليه، لرجوعه إلى طلب الشىء على تقدير حصوله، فافهم، و الله أعلم.

زياده متعلقه بمقام الفرق بين مسأله دلالة النهى على الفساد و مسأله بناء المطلق على المقيد: و هى أنه قد مر- فى مطاوى كلماتنا المتقدمه فى وجه الفرق- تسليم أن قوله:- أعتق رقبه، و لا- تعتق رقبه كافر- من أفراد محل النزاع فى مسأله دلالة النهى على الفساد، فيسأل حينئذ: ما الفرق بين قوله:

- صلّ و لا- تصلّ فى المكان المغصوب- حيث إنهم حكموا بصحّه الصلاه حال الغفله عن الغصبيه، أو نسيانها، أو الجهل بها جهلا يعذر فيه المكلف، و بفساد عتق الكافره فى جميع الأحوال مع أنّهما من باب واحد.

لكنه مدفوع: بأن كون كل منهما مثلا لتلك المسأله إنما هو بالنظر إلى ظاهر الخطاب من كون النهى متعلقا ببعض أفراد الطبيعه المأمور بها، و كل منهما

على تقدير بقاءه على ظاهره- بمعنى كون المراد منه ذلك- مساو فى جميع الأحكام للآخر على تقدير بقاءه على ظاهره، فقوله:-
صلّ و لا تصلّ فى المكان المغصوب- إن كان المراد ظاهره من تعلّق النهى بالصلاه الواقعه فى المكان المغصوب التى هى فرد
من أفراد الصلاه المأمور بها فىمتنع فيه الصّحه كامتناعها فى المثال الآخر إن كان الحال فيه هكذا.

لكنهم حكموا بالصّحه فيه لقيام الإجماع فيه عليها، فبقريه ذلك الإجماع يستكشف عن أنّ متعلّق النهى إنما هو عنوان الغصب
المتحد مع بعض أفراد الصلاه، لا الفرد من الصلاه الواقعه فى المكان المغصوب، فحينئذ يدخل فى مسأله اجتماع الأمر و النهى،
و قد عرفت فيها ثبوت الصّحه حال النسيان و الغفله و الجهل الذى لا يعذر فيه، فالفارق بين المثالين إنّما هو ذلك الإجماع، فإنّه
لما منع فى المثال المذكور أخرجه عن ظاهره إلى مسأله اجتماع الأمر و النهى، بخلاف قوله:- أعتق و لا تعتق رقبه كافر- لعدم
قيام دليل عليه فيه على الصّحه، فىستكشف منه ذلك و يخرج عن ظاهره، و الله أعلم بحقائق الأمور.

زيادات متعلّقه بمسأله اجتماع الأمر و النهى:

زيادات متعلّقه بمسأله اجتماع الأمر و النهى(١):

أولها: أنّه قد يسأل: أنّه ما الفرق بين التخصيص فى تلك المسأله- بناء على امتناع الاجتماع- و بينه فى التخصيصات اللفظيه و
التقييدات كذلك فيما إذا كان هناك دليلان عامان أو مطلقان يكون النسبه بينهما هى العموم من وجه- كقوله: أكرم العلماء و
لا تكرم الفساق- حيث إنّهُ إذا بنى على إخراج مورد التعارض عن موضوع الأمر فيهما- و تخصيص الأمر أو تقييده بغيره- لا يقع
ذلك المورد امتثالا بوجه و فى حال؟

هذا بخلاف التخصيص فى تلك المسأله، حيث إنّهُ مع التخصيص فيها

١- راجع مسأله اجتماع الأمر و النهى: ١٦.

أيضا يقع المورد المستثنى امتثالا فى بعض الأحوال، كما فى صورته الغفله عن النهى أو نسيانه أو الجهل به جهلا يعذر فيه، كما
ثبت ذلك فى مثل الصلاه فى المكان المغصوب، حيث إنّهم حكموا بصحّتها فى الأحوال المذكوره- كما مرّت الإشاره إليه فى
ثمرات تلك المسأله- و لم يحكموا بها فى شىء من المثالين المذكورين، فإن كان المانع من الصّحه فيهما هو وجود النهى
الواقعى الثانوى فى تلك الأحوال، فهو بعينه موجود فى الصلاه فى المكان المغصوب فى الأحوال المذكوره، و إن كان هو فعليه
النهى فمن المعلوم انتفاؤه فى الكلّ فى تلك الأحوال.

و كيف كان، فلا يرى بين الأمثله الثلاثه فرق أصلا، فلم يبق وجه لاختلاف حكم بعضها مع بعض.

هذا، مع أنّ هنا إشكالا آخر: وهو أنّ الثاني من المثالين من أفراد محلّ النزاع فى تلك المسأله، لكون متعلّقى الأمر و النهى فيه طبيعتين بينهما عموم من وجه، كما فى قوله: (صلّ، و لا تغصب) مع أنّهم لم يختلفوا فى ثبوت التنافى بين الأمر و النهى فى ذلك المثال، بل اتّفقوا على التنافى بينهما من غير بنائهم التنافى على امتناع اجتماع الأمر و النهى، و اختلفوا فى ثبوت التنافى فى مثل (صلّ، و لا تغصب)، و بنوه على تلك المسأله.

هذا مجمل تقرير الإشكالين.

و الجواب عن الأوّل منهما: أنّه فرق واضح بين قوله (أكرم العلماء، و لا تكرم الفساق) و بين قوله (صلّ و لا تغصب)، حيث إنّ الأمر و النهى فى الأوّل، و اردان على خصوص كلّ واحد من الأفراد، لكون متعلّقهما من العمومات الاستغراقيه، و الفرد الذى هو مورد الاجتماع للعامين ورد(1) النهى عنه، فىكون المنهى عنه ذاته من غير اعتبار جهه فيه أصلا، بمعنى أنّ المنهى عنه إنّما هو تمام

١- فى الأصل: ورود ..

ص: ١٣٢

هذه الحصّه، فتكون هذه الحصّه - تمامها - مبغوضه ذاتا، و مع ذلك لا يعقل كونها ذات(1) مصلحه - أيضا - كما أنّه لا يعقل ورود الأمر بها، فىكون النهى عنها مانعا عن الأمر و عن الجهه المقتضيه له، فلم يبق لها جهه موجب لانعقاده عباده فى شىء من الأحوال حتّى فى الأحوال المتقدّمه.

هذا بخلاف الصلاه فى المكان المغصوب، حيث إنّ متعلّق الأمر و النهى إنّما هما العنوانان الصادقان عليها، لا نفسها، فالنهى وارد على الجهه الموجوده فيها و هى جهه الغصبيه، و لازمها مبغوضيه تلك الجهه وحدها، و أمّا مبغوضيه جهه أخرى موجوده معها فى تلك الصلاه فلا.

نعم النهى عنها مانع عن اقتضاء الجهه المذكوره فى ورود الأمر بناء على امتناع الاجتماع، فىمكن حينئذ وجود الجهه المقتضيه للأمر فى تلك الصلاه مع ارتفاع الأمر بنفسه، فتكون هى المصحّحه له و الموجبه لانعقادها عباده فى الأحوال المذكوره، فظهر الفرق بين المثالين.

لا- يقال: إنّ مقتضى ذلك صحّه تلك الصلاه فى جميع الأحوال، حتّى فى حال الالتفات و العلم بالحرمة، لفرض وجود تلك الجهه فيها مطلقا، و فرض كفايه الجهه فى انعقاد الفعل عباده كذلك.

لأنّ نقول: إنّ تلك الجهه، و إن كانت موجوده فيها فى جميع [الأحوال](2)، لكن ليست موجب لانعقاد الفعل عباده مطلقا، بل إذا لم يكن هناك مانع آخر، كوقوع الفعل عصيانا حيث إنّّه لا يجتمع مع وقوعه عباده، و من المعلوم وجوده حال العلم و الالتفات، فعدم انعقاد الصلاه المذكوره عباده حينئذ لوجود ذلك، لا لعدم مقتضى له.

١- فى الأصل: ذا.

٢- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ١٣٣

و أمّا الفرق بين قوله: (أكرم العلماء و لا تكرم الفساق)(١) و بين قوله (صلّ و لا- تغصب) فبأنّ العرف يفهمون من الأوّل ورود الأمر و النهى على أفراد الطبيعتين و أشخاصهما، و أنّ الطبيعتين فيه أحدثتا(٢) على وجه كونهما عنوانين و مرأتين لمتعلقات الأمر و النهى، فيكون الحال فيه ما تقدّم فى قوله: (أكرم العلماء و لا تكرم الفساق)، فيتّضح الفرق بينهما حينئذ.

فإن قلت: ما الفارق بينهما فى نظر أهل العرف، حيث إنهم يفهمون ذلك فى الأوّل دون الثانى؟

قلنا: أوّلا- ليس علينا تعيين الفارق، بل يكفينا إحراز أنّهم يفهمون ذلك فى أحدهما دون الآخر.

و ثانيا- يبدو(٣) الفرق بينهما: أنّ مساق الأوّل من قوله: (أكرم العلماء، و لا تكرم الفساق) من حيث اتّحاد متعلّقى الأمر و النهى فيه، و هى طبيعته الإ-كرام، و إنّما الاختلاف بين المتعلّقين باعتبار ما أضيفا إليه، و نسبه العموم من وجه بينهما إنّما هى بهذا الاعتبار، لا بالنظر إلى ذاتيهما، كما هو الحال فى قوله: (أكرم العلماء، و لا تكرم الفساق) أيضا.

هذا، بخلاف قوله: (صلّ، و لا- تغصب) لاختلاف متعلّقيهما فيه بالذات، ضروره كون كلّ واحد من الصلاه و الغصب طبيعته مغايره للآخر، فمتعلّقاها فى عنوانان متغايران غير مندرجين تحت عنوان واحد، و متعلّقاها فى الأوّل مندرجان تحت عنوان واحد.

و أمّا الجواب عن ثانى الإشكاليين المتقدّمين، فقد اتّضح بما ذكرنا الآن

١- فى النسخه المستنسخه: .. و لا تكرم الفاسق.

٢- كذا فى النسخه المستنسخه، و يحتمل: أجرينا ..

٣- فى النسخه المستنسخه: يبدأ ..

ص: ١٣٤

من الفرق بين المثالين من حيث كون متعلّقى الأمر و النهى فى قوله: (أكرم العلماء و لا- تكرم الفساق)(١) [تحت] عنوان واحد(٢)، و لكون الأمر و النهى فيه واردين على طبيعته واحده.

هذا بخلاف قوله: (صلّ، و لا تغصب)، فتوهم دخول الأوّل فى محلّ النزاع فى مسأله اجتماع الأمر و النهى غلط و اشتباه، بل هو داخل فى محلّ النزاع فى مسأله دلالة النهى على الفساد، و تسليم التنافى بين الأمر و النهى فى الأوّل إنّما هو من جهه متعلّقى الأمر و النهى، و هو ممّا يعترف القائل بجواز الاجتماع فى تلك المسأله بامتناعه فيه، فتوهم- أنّه كان ينبغى بناء التنافى فيه على القول بالامتناع فى تلك المسأله- بمكان من الفساد، لخروجه عن مورد الخلاف فيها، فافهم.

و الله أعلم، و الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

١- فى النسخة المستنسخة: أكرم العالم و لا تكرم الفاسق.

٢- فى النسخة المستنسخة: من عنوان واحد ..

ص: ١٣٥

بسم الله الرحمن الرحيم

القول فى المفاهيم

[تعريف المنطوق و المفهوم]

و قبل الخوض فيها ينبغى التعرض [لتعريف] المنطوق (١) و المفهوم على نحو الإجمال:

فاعلم أنهم قد عرفوا الأول: بأنه ما دلّ عليه اللفظ فى محلّ النطق، و الثانى بما دلّ عليه اللفظ لا فى محلّ النطق.

و المراد بالوصول إنما هو الحكم، و الظاهر أنّ قولهم: (فى محلّ النطق) ظرف لغو (٢) متعلق ب (دلّ)، و أنّ المراد بالنطق إنما هو النطق باللفظ أى التلفّظ به، فالمراد أنّ المنطوق هو المفهوم من اللفظ بحسب التلفّظ به، و المفهوم هو المنفهم منه فى غيره (٣) بحسب التلفّظ، فمنطوق قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) ما يعبر عنه فى الفارسيه بقولنا: (اگر آمد زيد تو را گرامى بدار أو را)، و مفهومه ما يعبر عنه فيها بقولنا: (اگر نیامد تو را زيد بر تو نیست گرامى داشتن او)، حيث إنّ الأول هو المفهوم التحت اللفظى للكلام دون الثانى.

لا حال (٤) من الضمير العائد إلى الموصول كما استظهره بعض، و لا من

١- فى النسخة المستنسخة: (التعرض لذى المنطوق)..، و الصحيح ما أثبتناه.

٢- الظرف اللغو: هو ما كان العامل فيه مذكورا نحو: زيد حصل فى الدار. التعريفات للشرىف الجرجانى.

٣- أى من اللفظ فى غير محلّ النطق.

٤- أى لا- أنّ قولهم: (فى محلّ النطق) حال من الضمير ..، فقوله: (لا حال من الضمير). معطوف على قوله السابق: «قولهم»: (فى محلّ النطق) ظرف لغو متعلق ب (دلّ) ...».

ص: ١٣٦

اللفظ كما حملة عليه بعض آخر، لاحتياج كلّ منهما [إلى] (١) ارتكاب أمر مخالف للأصل لا يصار إليه إلا بشاهد قوى، إذ لا بدّ فى كلّ منهما من إضمار متعلق من أفعال العموم للظرف المذكور، كما لا يخفى، بل يلزم على الأول [من] هذين التزام آخر مخالف للأصل، و هو الاستخدام (٢)، لما عرفت أنّ المراد بالوصول إنما هو الحكم، و من المعلوم أنّ المذى فى محلّ النطق

باللفظ إنما هو الدلالة، لا المدلول الذي هو الحكم، فلا بد من حمل الضمير الرابط للحال العائد إلى الموصول على الدلالة على الحكم لا نفسه، و هل هذا إلا الاستخدام؟! ثم إن مقتضى ما استظهرنا ثبوت الفرق بين المنطوق و المفهوم بكون الأول عبارة عن حكم مذکور، و الثانى عبارة عن حكم غير مذکور، بل على كل من الاحتمالين الأخيرين أيضا كذلك، فإن الفرق المذكور مبنى على حمل الضمير المجرور على الحكم.

و قد يفرق بينهما: بأن الأول عبارة عما يكون حكما من أحكام موضوع مذکور أو حالا من أحواله، و الثانى عبارة عما يكون حكما من أحكام موضوع غير مذکور، أو حالا من أحواله، فمبنى الفرق على هذا على كون الموضوع مذكورا و عدمه، و عليه لا بد من الاستخدام فى الضمير المجرور بحمله على الموضوع كما لا يخفى.

١- فى الأصل: فى.

٢- الاستخدام هو أن يذكر لفظ له معنيان، فيراد به أحدهما ثم يراد بالضمير الراجع إلى ذلك اللفظ معناه الآخر، و ذلك كقوله: إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه و إن كانوا غضابا أراد بالسماء الغيث، و بضمير (رعيناه) الراجع إلى (السماء) أراد النبت، و السماء يطلق عليهما. و له شق آخر غير محتاج إليه فى المقام، راجعه فى مظانته، و منها التعريفات للشريف الجرجاني: ٩.

ص: ١٣٧

ثم إنه لا- خفاء فى عدم اطراد حد المفهوم و عدم انعكاس حد المنطوق- أيضا- لخروج المناطق الغير الصريحه بأسرها عن الثانى، و دخولها كذلك فى الأول، حيث إنها من المداليل الالتزاميه(١) التى تفهم من اللفظ، و ينتقل منه إليها فى غير محلّ النطق.

و الفرق المذكور لا يجدى فى إصلاحهما، كما لا يخفى على المتأمل، إذ عليه- أيضا- يخرج دلالة الإشارة التى هى من أقسام المنطوق الغير الصريح عن حد المنطوق، و تدخل فى حد المفهوم، لعدم كون الموضوع فيها مذكورا أصلا، بل و عليه ينتقض حد المنطوق طردا- أيضا- بمفهوم الموافقه، لكون الموضوع فيها مذكورا.

و لو فرق بينهما بأن المفهوم ما كان مخالفا للمنطوق نفيًا و إثباتًا فهو تحكّم بحت، إذ المفهوم بالطريق الأولى الذى يعبر عنه بمفهوم الموافقه من المفاهيم جدًّا من غير شبهه تعتريه، مع أنه موافق للمنطوق نفيًا و إثباتًا.

و كيف كان فإطاله الكلام بالنقض و الإبرام فى تصحيح الحدود خاليه عن الطائل جدًّا بعد عدم ترتب فائده مهمه عليها، مع أن الأهم يشغلنا عنه، فالحرى بذل الجهد فى طلب الأهم مستعينا بالله العظيم الأعظم و النبى الأكرم و آله و أوصيائه أئمه الأمم صلواته عليه و عليهم إلى يوم يعود ما فى اللوح المحفوظ مما حفظه من القلم.

فاعلم أن المراد بالحجّه المتنازع فيها فى باب المفاهيم: إنما هو ثبوت أصل المفهوم، و هو الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء، لا اعتباره و صحّه الاعتماد عليه بعد الفراغ عن أصله.

١- و قد ظهر ممّا ذكرنا: أن المفهوم و المنطوق و صفان للمدلول، لا الدلالة كما توهمه بعضهم. منه طاب ثراه.

و ظاهر قولهم:- أن مفهوم الشرط أو الوصف مثلا حجّه، أو لا- يعطى الثانى، و ينطبق عليه، لكنّه ليس بمقصود قطاعا.

و ربما يتوهم من ظاهر القول المذكور: أن النزاع إنّما هو فى اعتبار ذلك المقدار من إشعار اللفظ بالانتفاء عند الانتفاء فى مقام تعليق الحكم على شرط أو وصف أو غيرهما، و قد ظهر اندفاعه.

و المراد بالمفهوم-، كما أشرنا إليه- إنّما هو دلالة اللفظ على الانتفاء عند انتفاء المعلق عليه- من الشرط أو الوصف أو غيرهما- لا مجرد انتفاء الحكم عند انتفاء ما علق عليه، فإنّه لا يقبل لوقوع النزاع فيه جدّاً، ضروره عدم شمول الحكم المعلق على شىء- و لو كان هو الموضوع المعبر عنه باللقب- لغير مورد المعلق عليه، بل لا بدّ من ثبوته لغير مورده من دليل آخر غير ذلك الخطاب.

ثمّ النزاع فى باب المفاهيم إنّما هو فى مصاديق ما اختلف فى حجّيته مفهومه لا فى حجّيته مادّته، لعدم الخلاف من أحد فى دلالة مادّه الشرط و الوصف و الغايه و اللقب و الحصر على انتفاء الحكم عن موارد انتفائها، لعدم الخلاف فى ظهور قولنا: الشرط فى وجوب إكرام زيد مجيئه، أو أنّ غايه إكرامه اليوم الفلانى، أو أكرم زيد الموصوف بالعلم، أو اللقب الفلانى، أو إكرامى منحصر فى زيد.

و أيضا النزاع فيها إنّما هو مع قطع النظر عن القرائن اللاحقه لبعض الموارد الخاصّه، كما فى الأوقاف و الوصايا و الأوقاف و أمثالها، حيث إنّ الظاهر من حال الواقف و الموصى و المقرّ إذا علق الحكم على شىء من شرط أو وصف أو غيرهما إرادته انتفائه عند انتفاء المعلق عليه، و المنكرون لمفهوم الشرط أو الوصف مسلمون له و معترفون به فى أمثال تلك الموارد، و لذا صرّح العلامة (١)- قدّس سرّه- على ما حكى عنه بأنّ الكلّ متفقون على ثبوت المفهوم لقوله عليه السلام:

١- المختلف: ٤- كتاب الطهاره- المسأله الثانيه من الفصل الثانى، و كذا نسبه إليه فى المدارك: ٥.

«إذا بلغ الماء قدر كثر لم ينجسه شىء» (١)، فإنّ مراده إنّما هو الإجماع على ثبوته فى الحديث المذكور للقرينه، و إليه ينظر استثناء الشهيد (٢)- قدّس سرّه- الوصايا و الأوقاف و نحوهما عن محلّ النزاع فى باب المفاهيم (٣).

و من هنا يظهر دفع ما أورده البهائى (٤)- قدّس سرّه- على القوم من المنافاه بين اتّفاقهم على حمل المطلق على المقيد و بين اختلافهم فى حجّيته مفهوم الوصف، بل ذهب الأكثر إلى منعها.

و توضيح الدفع: أنّ استظهار انتفاء الحكم هناك عن غير مورد القيد إنّما هو لمكان القرينه اللاحقه لخصوص المقام، و هى فهم اتّحاد الحكمين، لا من نفس [القيد] (٥) حتّى يلزم التنافى المذكور.

و الذى يقتضيه النظر فى دفعه: أنّ حمل المطلق على المقيد خارج عن دلالة القيد على انتفاء الحكم عند انتفائه التى هى المتنازع فيها فى باب المفاهيم، إذ غايته أنّ استظهار حكم المطلق متحد مع حكم المقيد، و ليس حكما آخر وراءه.

و أما استظهار انتفاء سنخ ذلك الحكم و لو بخطاب آخر خاصّ بغير مورد

- ١- الكافي ٣: ٢- كتاب الطهاره- باب الماء الذي لا ينجسه شىء - ح: ١ و ٢، و فيه اختلاف يسير.
- ٢- و هو الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد، القاعده الخامسه و العشرون، حيث قال: (و لا إشكال فى دلالتهما- أى الشرط و الصفه على نفى الحكم عند انتفائهما) فى مثل الوقف و الوصايا و النذور .. إلخ).
- ٣- قال المحقق التقيّ - قدّس سرّه - فى هدايته: (من التأمل فيما قررنا يظهر أنّ ما ذكره الشهيد الثانى فى التمهيد حاكيا له عن البعض من تخصيص محلّ النزاع بما عدا مثل الأوقاف و الوصايا و النذور و الأيمان .. غير متجه، إذ ليس ذلك من حجّته المفهوم فى شىء .. إلخ). الهدايه: ٢٨١.
- ٤- زبده الأصول: ١٠٤.
- ٥- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ١٤٠

القيّد العلى هو معنى المفهوم المتنازع فيه، بحيث لو ورد دليل خاصّ على ثبوته فى غير مورد القيد لوقع التعارض بينه و بين ذلك الدليل، فلم يبق وقع للإيراد أصلا.

و أيضا النزاع فيها إنّما هو فيما إذا كان القيد- و هو الشرط أو الوصف أو غيرهما- قيّدا للحكم، لا الموضوع، كما ينادى به تحريرهم للخلاف فيها، بأنّ تعليق الحكم على شرط أو وصف- مثلا- يدلّ على انتفائه عند انتفاء ذلك الشرط أو الوصف أو لا؟ هذا، مع أنّه لا- يعقل النزاع فى دلالة كلّ واحد من تلك القيود على تقدير كونه قيّدا للموضوع و جزء منه على انتفاء ذلك الحكم عند انتفائه عقلا، فالنزاع فى قولهم: (صم إلى الليل)- مثلا- فى ثبوت المفهوم له و عدمه إنّما هو على تقدير تعلّق الطلب بالصوم المطلق، و كون الغايه غايه للطلب، لا له، فإنّ انتفائه عن الصوم المقيّد بكونه إلى الليل بعد ارتفاع قيده- و هى الغايه المذكوره- الموجب لارتفاع الموضوع ممّا لا يعقل المريه فيه من ذى مسكه، إذ لا يعقل طلب الصوم المقيّد بكونه فى النهار إلى أوّل الليل.

و كيف كان، فهذا ليس من المفهوم المتنازع فيه فى شىء أصلا، إذ النزاع إنّما هو فى دلالة اللفظ على انتفاء الحكم عن مورد فقد القيد مع صلاحيته بذاته لا تصافه بذلك الحكم، بحيث يكون انتفاؤه عنه لانتفاء علته، لا لانتفاء نفس ذلك المورد.

فإذا عرفت ذلك فهاننا مقامات:

[مقامات فى المفهوم]

الأول: فى مفهوم الشرط:

و قد اختلف عباراتهم فى تحرير الخلاف فيه:

فمنهم: من حرّره بأنّ الأمر المقيّد بشرط هل ينتفى بانتفاء ذلك الشرط؟

و منهم: من حرّره بأنّ الحكم المقيّد بشرط هل ينتفى بانتفائه؟

ص: ١٤١

و منهم: من حرّره بأنّ التعليق [على] الشرط (١) هل يقتضى الانتفاء عند انتفائه؟

و منهم: من حرّره بأنّ التقييد (٢) بالشرط هل يقتضى الانتفاء عند انتفائه؟

لكنّ المراد من الكلّ واحد، و هو أنّ تعليق الحكم مطلقاً- أمراً كان أو نهياً أو غيرهما- على شرط هل يقتضى انتفاءه عند انتفاء ذلك الشرط، أو لا؟ و ذلك لأنّ تخصيص الأمر بالذكر في الأوّل إنّما هو من باب المثال، لا من جهة تخصيص النزاع به، و النكته في تمثيله به أنّ الذي قرّره هكذا إنّما أورد البحث عن مفهوم الشرط في باب الأوامر.

لا- يتوهم: أنّ غايه ما ذكرت إرجاع الأوّل إلى الثاني، لكنه مع ذلك لا يوافق الأخيرين، كعدم مطابقه الثاني لهما أيضاً، فإنّ صريح الأخيرين أنّ النزاع إنّما هو في اقتضاء التعليق [على] الشرط (٣) للانتفاء عند انتفائه و عدمه، و ظاهر الأوّلين أنّ النزاع إنّما هو في مجرّد إثبات انتفاء الحكم عن غير مورد الشرط، و لو لدليل آخر غير اقتضاء التعليق له.

لاندفاعه: بأنّ الظاهر من الأوّلين- أيضاً- إنّما هو إثبات الانتفاء عند انتفاء الشرط بالنظر إلى التقييد بالشرط،- كما لا يخفى على المتأمل- لا مطلقاً.

هذا مضافاً إلى أنّ النزاع في باب المفاهيم- كما مرّت الإشارة إليه- في إثبات دلالة اللفظ على الانتفاء عند الانتفاء، إذ المراد بالمفهوم المتنازع فيه في الباب، إنّما هو هذا، لا غير، فبملاحظه ذلك لا مجال لتوهم خلاف المقصود من الأوّلين، ضروره أنّهما تقريران للنزاع المعهود بينهم، لا لنزاع آخر.

١- في النسخة المستنسخة: التعليق بالشرط ..

٢- في النسخة المستنسخة: التقييد ..

٣- في النسخة المستنسخة: التعليق بالشرط ..

ص: ١٤٢

ثمّ إنّ الظاهر من إسناد الاقتضاء إلى التعليق و التقييد أنّ المراد به الاستلزام عقلاً، فمقتضاه كون المسأله عقليّه، لكن بملاحظه ما تقدّم من العلم بأنّ النزاع في المقام إنّما هو في إثبات الدلالة للفظ على الانتفاء عند الانتفاء يعلم أنّ المراد [به] أنّ أدوات الشرط هل هي تدلّ على تعليق التالي على المقدّم على وجه يلزمه الانتفاء عند الانتفاء، فتكون دالّه عليه بالاستلزام البيّن، أو لا؟

و كان الأليق بمقصودهم تحرير الخلاف بهذه العبارة.

و المراد بالشرط هنا إنّما هو الشرط النحوي المعبر [عنه] في اصطلاح أهل الميزان بالمقدّم، و هو الجملة التاليه لكلمه (إن) و أخواتها من أدوات الشرط، لا ما هو المصطلح عليه عند أهل المعقول و عند الأصوليين - أيضا - و هو ما يلزم من عدمه العدم و لا يلزم من وجوده الوجود، ضروره أنّ التعليق عليه ملازم عقلا للانتفاء عند الانتفاء، فلا يعقل كونه محلا للنزاع بعد الفراغ عن كون الشرط هكذا، لرجوعه إلى التناقض، و لا - الشرط اللغوي - أيضا - لعدم ارتباطه بالمقام بوجه، كما لا يخفى، و لا الّذى بمعنى السبب حيث إنّّه قد يطلق عليه، ضروره أنّ مجرد التعليق على سبب لا يستلزم انتفاء المسبّب عند انتفائه، لجواز قيام سبب آخر مقامه، فلا يعقل النزاع فيه أيضا، فإنّ ذلك إنّما هو لازم السبب المنحصر.

و كيف كان، فتوهم خلاف المقصود في موضع الخلاف أو الشكّ فيه يدفعه ما علم من الخارج، من أنّ الكلام إنّما هو في دلاله أدوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء، لا إثباته و لو بالبرهان العقلي.

يعضدنا ما حكى (1) عن جماعه من تحريرهم لموضع الخلاف بالتعليق

1- قال المحقق التقي - قدّس سرّه - في هدايته: (و قد يوهّم بعض تعبيراتهم في المقام اختصاص الحكم بالتعليق بكلمه «إن») بخصوصها: حيث قرّروا المسأله في خصوص التعليق بها، كما في المحصول و في التهذيب و الزبده و غيرها، و ليس كذلك، بل إنّما عبّروا بذلك على سبيل التمثيل). الهدايه: 387.

ص: 143

[على] كلمه (1) (إن).

و قد ظهر ممّا ذكرنا - من أنّ النزاع في إثبات دلاله أدوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء - أنّ محطّ النظر في المقام - كسائر مقامات باب المفاهيم - إنّما هو الدلاله على الانتفاء عند الانتفاء فحسب، و أمّا تعليق الوجود على الوجود فليس من محلّ النزاع هنا في شيء.

نعم المثبت للمفهوم لا - بدّ له من إثبات ذلك أيضا، لتوقّف ثبوت مدّعا عليه، و النافي له قد ينفيه بمنع إفاده أدوات الشرط لتعليق التالي على المقدّم أيضا، بدعوى أنّها لا تفيد إلّا عدم الانفكاك بين الوجودين.

ثمّ إنّ النزاع لا يختصّ بكلمه (إن) من بين أدوات الشرط، كما قد يوهّمه المحكّي عن الجماعه المشار إليهم، بل يعمّ جميع الأدوات من الحروف و الأسماء المتضمّنه لمعنى الشرط: كمن، و ما، و متى، و مهما، و حيثما، و غيرها إذا تضمّنت معنى الشرط، و هو التعليق، و من أدوات الشرط أيضا لفظ الكلّ المضاف إلى نكره كقولك: (كلّ رجل جاءك أو عالم فأكرمه).

و الّذى يدلّ على تعميم النزاع بعد القطع به أمور:

الأول: تصريح جماعه من المحقّقين به.

الثاني: إطلاق الشرط في تحرير كلّ من حرّر الخلاف بالتعليق على الشرط، أو التقييد به، فإنّ المراد ليس مادّه الشرط - كما

عرفت سابقا- بل. إنما هو مصداقه، وإطلاقه يقتضى دخول سائر الأدوات فى مورد الخلاف أيضا.

الثالث: لا- شبهه أنهم لم يتعرّضوا لدلاله سائر الأدوات على الانتفاء عند الانتفاء فى موضع آخر، و من المقطوع [به] أنهم لم يهملوها أيضا، و لازم هاتين المقدمتين دخولها فى مورد الخلاف فى المقام، فعلى هذا فالتحرير المحكى المتقدّم

١- فى النسخه المستنسخه: .. بالتعليق بكلمه (إن).

ص: ١٤٤

محمول على التمثيل لا التخصيص، فافهم.

و هل النزاع فى دلاله تلك الأدوات على الانتفاء عند الانتفاء وضعا، أو فى الأعمّ منها(١) الشامله لما ينشأ من القرائن العامه؟

الظاهر هو الثانى، فإنّ من [المحقّقين](٢) من يعترف بعدم وضعها لذلك، لكنّه يدّعيه من جهه الانصراف.

ثمّ إنّ النزاع فى المقام هل يختصّ بما إذا كان الجزء من الجمل الإخباريه، أو يعمّ ما إذا كان من الإنشائيه؟

الظاهر- بل المقطوع به من إطلاق كلماتهم و أدلّتهم و عدم نقل الأوّل من أحد منهم- هو الثانى.

نعم قد يشكّل(٣) ذلك بناء على كون الموضوع له لهيئه الأمر خاصّا، و تقريره بتقريب و توضيحه منّا:

أنّ المعلق على الشرط- فى القضايا الشرطيه المتنازع فيها- إنّما هو ما وضعت له الجمله الخبريه، و إذا فرض كونها إنشائيه- و قلنا بوضعها لخصوصيّات الطلب، و أشخاصه- يكون(٤) المراد بها حينئذ هو الطلب الخاصّ الشخصىّ، و هو الذى حصل بهذا الكلام، فيكون المعلق على الشرط ذلك الطلب الخاصّ.

و من المعلوم أنّ من مشخّصاته وجوده معلقا على الشرط المذكور فى القضيه، كما أنّ منها- أيضا- كونه حاصلًا بهذا الكلام، و من البديهيّ أنّ كلّ شىء مقيّد بخصوصيّه ينتفى عند انتفاء تلك الخصوصيّه، إذ الموجود بدونها لا يعقل

١- أى: أو النزاع فى الأعمّ من دلاله تلك الأدوات وضعا ..

٢- فى النسخه المستنسخه: فإنّ من المتين ..

٣- أورد الإشكال المذكور صاحب هدايه المسترشدين: ٢٨١.

٤- فى النسخه المستنسخه: فيكون ..

ص: ١٤٥

كونه ذلك الشىء، بل إنّما هو أمر مباين له بالضروره(١)، فانتفاء الجزء بانتفاء الشرط على القول المذكور بديهيّ لا يتمكّن أحد من إنكاره، فلا يعقل وقوعه محلا للنزاع، كما أنّه لا يتمكّن من دعوى انتفاء سنخ الطلب- أيضا- بانتفاء الشرط، إذ المعلق

عليه هو الطلب الشخصي بالفرض، و مقتضى التعليق انتفاء ذلك الشخص عند انتفاء الشرط، لا انتفاء مطلق الطلب، فإن جزئيته- من حيث كونه معلقاً على الشرط المذكور في الكلام، و من حيث كونه حاصلًا بذلك الكلام- ترفع المنافاه بين انتفائه و ثبوت طلب آخر معلق على شرط آخر، أو حاصل لغير ذلك الكلام، ضروره عدم المنافاه بين السالبه و الموجبه الجزئيتين، فلا استلزام بين انتفاء ذلك الشخص و بين انتفاء سنخ الطلب، فلا يعقل وقوع ذلك- أيضاً- إذا كان الجزاء معنى عامًا قابلاً لتحقيقه في غير مورد الشرط- أيضاً- كما في مفاد الجمل الإخباريه، فيختص النزاع بها.

فإن قيل: إن ما ذكر إنما هو إثبات الانتفاء عند الانتفاء لضروره العقل، و النزاع في باب المفاهيم إنما هو في دلالة اللفظ عليه، كما مرّت الإشارة إليه.

قلنا: بعد ما كان الانتفاء عند الانتفاء ضروريًا فإثبات دلالة اللفظ عليه خال عن الفائده- كما لا يخفى- فيكون البحث عنه عبثًا.

و بالجملة: على القول المذكور لا يقدر النافي للمفهوم على إنكار انتفاء

١- لا يقال: إن الشيء و إن كان ما لم يتشخص لم يوجد، لكن لو فرض محالاً وجوده بدون مشخص فلا يخرج هو عن كونه ذلك الشيء، فكيف يدعى أنه- حينئذ- مابين له؟! لأننا نقول: هذا إنما هو في الطبائع، و ما ذكرنا إنما هو في الأشخاص. و من المعلوم أن المشخص للأشخاص مقوم لها لانتفاء المائز بين الأشخاص بدونها، فهو بمنزله الفصل بالنسبه إلى الطبائع، فكل متشخص متشخص بخصوصيه مابين للفاقد لتلك الخصوصيه، كما أن كل طبيعه متفصله بفصل مابينه للفاقد لذلك الفصل. منه طاب ثراه.

ص: ١٤٦

الجزاء عند انتفاء الشرط، كما أنه لا يقدر المثبت له على دعوى انتفاء مطلق الطلب عند انتفاء الشرط، إذ المفروض أن المعلق عليه، إنما هو شخص من أشخاصه و مقتضى التعليق انتفاء ذلك الشخص عند انتفائه لا انتفاء ما لم يكن معلقاً عليه أصلاً، فلا منافاه بين انتفاء ذلك الشخص عند انتفاء الشرط و بين ثبوت مطلق الطلب حينئذ في ضمن شخص آخر منه و هو الحاصل لكلام آخر.

لا يقال: هب أن الطلب الشخصي المذكور لتعلقه بالشرط المذكور في القضية من مشخصاته، و أنه قد وجد في الخارج على هذه الخصوصيه، لكن مع قطع النظر عن تلك الخصوصيه يمكن تحقيقه في موضع آخر.

لأننا نقول: الجزئي الحقيقي جزئيته مانعه عن تحقيقه في صورته انتفاء الخصوصيات الموجوده معها و لو مع قطع النظر عن تلك الخصوصيات، إذ قطع النظر عنها مع كونه من مشخصاته واقعا لا- يصيرها كلياً، بل باق معه على ما كان عليه من الجزئيه و التشخص، و معه لا يعقل تحقيقه بدون مشخصاته، إذ الموجود بدونها مابين له لا عينه كما مرّ.

و قد مرّ أن من مشخصاته كونه حاصلًا بهذا الكلام، فلا يعقل تحقيقه بكلام آخر، كما أن منها تعلقه بالشرط المذكور في القضية، فلا يعقل تحقيقه بدونها.

هذا خلاصه الكلام في تقرير الإشكال، ولا يخفى أنه بعينه جار في سائر المقامات من تعلق الحكم على الغايه أو الوصف أو اللقب، كما تفتن [له] (1) المستشكل أيضا، و عليه لا بد من تخصيص النزاع فيها أيضا بالجمل الإخباريه، إذ على القول المذكور يكون المعلق على الغايه أو الوصف أو اللقب هو ذلك الطلب الشخصى المتشخص بما علق عليه، و من المعلوم انتفاؤه بانتفاء ما فرض مشخصا له، من غير فرق بين كونه هو الشرط أو غيره، بل لعل الحال بالنسبه

١- في النسخه المستنسخه: تفتن به ..

ص: ١٤٧

إلى الوصف و اللقب أوضح. هذا.

و الجواب عنه:

أولاً- منع ابتناؤه على وضع هيئه الأمر لأشخاص الطلب، بل إنما هو لازم لاستعمالها فى الأشخاص، و هو أعم من الوضع بل القائلون بوضعها لطبيعه الطلب الظاهر أنهم معترفون بأنها لا تستعمل إلا فى الخصوصيات، فلذا أورد عليه بأن وضعها لطبيعه مع عدم استعمالها إلا فى الأشخاص مستلزم للمجاز بلا حقيقه.

و ثانيا- إن الذى نجد من أنفسنا عند تعليقنا الطلب على أمر- من شرط، أو وصف، أو غايه، أو لقب- أن النظر فى التعليق إنما هو إلى سنخ الطلب المتعلق بماده مخصوصه من غير نظر إلى خصوصيه حصوله بكلام خاص أو تعلقه بشرط خاص أو وصف أو غايه أو لقب كذلك، نعم تلك الخصوصيات من لوازم وجوده فى الخارج، فالمعلق [على] (2) مجىء زيد فى قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) إنما هو طلب الإكرام المطلق، لا المقيد بما يحصل من هذا الكلام، أو بوصف تعلقه بالشرط المذكور، مع أنه لا يعقل تعليقه بعد أخذ تعليقه [عليه] (2) قيدا له، و كذلك المعلق على الوصف أو الغايه أو اللقب فى قولنا: (أكرم العالم، أو أكرم إلى العيد، أو أكرم زيدا) هو طلب الإكرام المطلق بالنسبه إلى حصوله بالكلام الخاص، أو تعلقه بأمر خاص من تلك الأمور الثلاثه، فيكون المعلق فى الجزاء أمرا قابلا لتحقيقه فى غير مورد ما علق عليه، و لحصوله لغير الكلام الذى علق فيه على أمر من الأمور المذكوره حينئذ، فيكون الحال فيه نظير الحال فى الجمل الإخباريه، و هذا الذى ذكرناه لا يتوقف على كون المستعمل فيه لهيئه الأمر عامًا- و هو ما

١- فى النسخه المستنسخه: فالمعلق فى مجىء زيد ..

٢- فى النسخه المستنسخه: تعليقه به ..

ص: ١٤٨

استظهر (1) كونه هو المعلق و المجمعول جزاء- بل يجرى على تقدير كونه هى الأشخاص أيضا، إذ على الثانى نقول: إن الاستعمال و إن وقع على شخص من أشخاص ذلك الأمر العام، لكن الذى تعلق غرض الأمر بتعليقه على الشرط أو غيره إنما هو نفس ذلك الأمر العام، و لا منافاه، فإن معنى استعمال الإنشاءات فى معانيها ليس إلا إيجاد تلك المعانى بها، لا الحكايه عنها بها

كما في الإخبارات.

و من المعلوم أنّ إيجاد الطبائع من حيث هي غير مقدور، و إنّما المقدور إيجاد أشخاصها، فاستعمال الإنشاءات في الأشخاص مع فرض تعلق الغرض بنفس الطبيعه المشتركه بينها من جهه اللابديّه و الضروره، لعدم إمكان استعمالها في نفس تلك الطبيعه، فيكون استعمالها في الأشخاص حينئذ من باب المقدمه لإيجاد تلك الطبيعه المقصوده بها، و تلك الطبيعه حال ملاحظه تعليقها على الشرط ليست إلا هي، و إنّما يعرضها الخصوصيه بعد إيجادها في الخارج.

و الحاصل: أنّ المعلق على الشرط أو غيره إنّما هو الطبيعه بخصوصياتها اللاحقه لها مع قطع النظر عن الاستعمال سواء كان طلبا أو غيره من مفاد الجمل الإخباريه، و أمّا الخصوصيات اللاحقه لها بنفس الاستعمال فهي غير ملحوظه في مقام التعليق بوجه.

ثمّ إنّ المستشكل - (٢) - قدّس سرّه - بعد ذكره الإشكال المذكور قال:

(و حلّه: أنّ الوجوب الملحوظ في المقام الّذى وضعت الصيغه لإفادته و إنشائه هو الوجوب المطلق المتعلق بالماده المعينه، لا خصوص ذلك الوجوب المخصوص الحاصل بالإنشاء المفروض، كما هو قضيّه كلام القائل بكون الموضوع [له] (٣).

١- في النسخه المستنسخه: و هو ما استظهره ..

٢- و هو الشيخ محمّد تقى الأصفهاني (ره) في هدايته: ٢٨١.

٣- أثبتنا ما بين المعقوفين من المصدر، و لم يرد في النسخه المستنسخه.

ص: ١٤٩

في وضع الهيئات المذكوره خاصّيا، إذ قد عرفت أنّ الأوفق بالتحقيق كون كلّ من الوضع و الموضوع له فيها عامّا و إن كان الحاصل من استعمالها في معانيها أمرا خاصّا، فكما أنّ مدلول الماده أمر كلّّي يتشخص بفعل المأمور (١)، و يكون الخصوصيات الشخصيه خارجه عن المكلف به، فكذلك مدلول الهيئه هو الإيجاب المطلق المتعلق بالماده المفروضه المتشخص بفعل الأمر من جهه استعمال اللفظ فيه و إيجاد به، و خصوصياته الشخصيه خارجه عن الموضوع له، فإذا كان مدلول الصيغه مطلق الإيجاب المتعلق بالماده كان الشرط المذكور في [الكلام] (٢) قيّدا لذلك المعنى (٣). انتهى موضع الحاجه من كلامه - قدّس سرّه -.

و في كلامه موضعان للمناقشه، بل ثلاثه:

أحدها قوله: (و حلّه): فإنّه - قدّس سرّه - قد أورد الإشكال على تقدير كون الموضوع له للهيئات خاصّا مع كون المستعمل فيه الهيئه هو الخاصّ، حيث إنّ جعله لازم ذلك القول، و أجب عنه بدعوى كون المستعمل فيه عامّا، و جعل ذلك حلّا له، و أنت ترى أنّه لا يكون حلّا له، بل إنّما هو التزام حقيقه، فإنّ حلّه إنّما يكون بدفعه على تقدير كون المستعمل فيه هو الخاصّ الّذى هو منشؤه، لا بالخروج عن تقدير لزومه إلى تقدير آخر.

ثانيها: أنّ كون المستعمل فيه خاصّا مشترك اللزوم بين القول بكون الموضوع له للهيئات خاصّا و القول بكونه عامّا، لا تفاق

الفريقين عليه، فإنَّ القائلين بالأوّل إنّما ذهبوا إليه حذرا من لزوم المجاز بلا حقيقه كما مرّت الإشارة إليه.

١- في النسخة المستنسخة: بفعل المأمور به.

٢- أثبتنا ما في المتن من المصدر، أمّا في النسخة المستنسخة فورد: المذكور في المقام ..

٣- هدايه المسترشدين: ٢٨١.

ص: ١٥٠

و ثالثها: أنّ الّذى ذكره- حجّه على دعوى كون المستعمل فيه الهيئه هو العامّ- الظاهر أنّه غير مثبت لها، فإنّ مجرد تعلق الغرض بإيجاد الطلب المطلق [غير(١)] المقيّد مع فرض كون الموجود شخصا لا يوجب كون الهيئه مستعمله في ذلك الطلب المطلق، بل ليس هذا من استعمالها فيه في شيء، بل هذا معنى استعمالها في الخصوصيه، إذ استعمال الإنشاءات في معانيها ليس إلّا إيجادها بها.

و من المعلوم أنّ الإيجاد الأوّلى بها إنّما هو متعلق بالأشخاص، و يكون إيجاد الطبائع معها من باب الملازمه، فالذى استعملت فيه الهيئه هو الأشخاص و إن كان الغرض وجود ذلك الطلب المطلق، فالذى حَقَّقَه و جعله حجّه على دعواه منشأ لخلاف مدّعا.

هذا مضافا إلى أنّنا لو سلّمنا كونه استعمالا في العامّ فلا يخفى أنّه لا يقع استعمال الهيئات في الخاصّ أصلا، فإنّ استعمالها في المحاورات لا- يقع إلّا- على النحو المذكور، مع أنّك قد عرفت اتّفاق الفريقين في تلك المسأله على أنّها لا تستعمل إلّا في الخاصّ.

و من البديهي أنّهم لا- يتفقون على أمر غير واقع أصلا، فيكشف ذلك عن أنّ مرادهم من الاستعمال في الخاصّ هو استعمالها على النحو المذكور، فيكون نزاعه- قدّس سرّه- مع هؤلاء لفظيا.

و من هنا ظهر: أنّ الّذى جعله حلا للإشكال حلّ له حقيقه، موافق لما حَقَّقْنَا، لعدم خروجه عن الفرض حقيقه، و إنّما هو خروج عنه بمقتضى تسميه ذلك الاستعمال استعمالا في العامّ، فافهم.

و إذا عرفت محلّ النزاع في المقام فاعلم: أنّهم اختلفوا فيه على قولين، فالأكثر على اقتضاء أدوات الشرط لانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، و نسب

١- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ١٥١

إلى جماعه المنع.

ثمّ الأولون: منهم: من يقول بذلك وضا من باب الاستلزام.

و منهم: من يقول به وضعاً من باب التضمّن.

و منهم: من يقول به من باب الانصراف.

و منهم: من يقول به من باب اقتضاء الإطلاق.

و منهم من يقول به من جهة دليل الحكمه.

و منهم من يقول به من جهة الأصل.

و الحرى أن نذكر جميع الطرق المنصوبه لإثبات المفهوم مّا قيل، أو يمكن أن يقال، و توضيح الحال فيها على نحو الاختصار(١) و الإجمال، ثمّ تحقيق الحقّ منها بعون الملك المتعال، فنقول:

منها: ما نسب إلى بعض(٢) من وضع الأدوات لمجموع الأمرين: من تعليق وجود الجزاء على الشرط، و انتفائه عند انتفائه، فيكون دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء تضمّنيه.

و منها: ما ادّعه بعض(٣) من وضعها لمعنى يستلزم الانتفاء عند الانتفاء، فيكون دلالتها على ما ذكر التزاميه.

و منها: ما اختاره بعض من متأخري المتأخرين(٤) من أنّ أدوات الشرط ظاهره فى تعليق الجزاء على الشرط على وجه التعيين، نظراً إلى إطلاق التعليق، بمعنى عدم ذكر بدل للشرط المذكور فى القضيّه الشرطيّه يقوم مقامه عند انتفائه،

١- فى النسخه المستنسخه: (الاقتصار)، و الظاهر أنه تصحيف.

٢- الفصول: ١٤٧.

٣- الفصول: ١٤٧.

٤- (و هو الشيخ محمد تقى - قدس سرّه -) على ما جاء فى هامش النسخه. راجع هدايه المسترشدين: ٢٨٢ و ٢٨٤ و ٢٨٦ و ٢٨٧ و ٢٨٨ و ٢٨٩ و ٢٩٠.

ص: ١٥٢

كما أنّ قول: (هذا واجب) ظاهر فى التعيينى(١) لذلك، أى لأجل عدم ذكر بدل له، كما هو شأن الواجبات التخييريّه.

و توضيحه: أنّ أدوات الشرط بحسب وضعها اللغويّ لمطلق التعليق الأعمّ من التعيينى الشامل له على وجه البدليّه، بحيث لو استعملت فيه على وجه البدليه - كأن يقال - مثلاً: (إن جاءك زيد أو أضافك فأكرمه) - لا ينافى ذلك وضعها، لكن إذا اقتصر فى اللفظ على ذكر شرط و أحد و لم يذكر معه غيره، فهى بملاحظه ذلك ظاهره فى التعليق التعيينى، و كون المعلق عليه هو المذكور فى القضيّه لا غير.

و السّرّ في إيجاب ذلك: ظهورها فيما ذكر فإن إيراد الكلام على ذلك الوجه إنّما هو منطبق على كون المذكور في القضية معلّقاً عليه على وجه التعيين، بمعنى ان الكلام على ذلك الوجه إنّما هو قالب لهذا المعنى، بحيث لو أريد إفاده التعليق على وجه التخيير و البدليه لا بدّ من إيراده على وجه آخر بأن يذكر فيه البدل، و لا يجوز للمتكلّم الاكتفاء به على الوجه المذكور، و هذا للظهورات الحاليّه الغير المتوقّفه على إحراز كون المتكلّم في مقام البيان، كما هو الحال في المطلقات، فتدبّر.

هذا هو السّرّ في ظهور الوجوب، و كذا ظهور الهيئه الدالّه عليه في التعيين عند عدم ذكر متعلّق آخر (٢)، مع وضعها للأعمّ منه، بحيث لو استعملها [في] التخييري لما كان مجازاً جدّاً، فإذا كانت الأدوات الشرطيّه ظاهره

١- في النسخه المستنسخه: (في العيني)، و هو من اشتباه الناسخ ظاهره.

٢- و هذا هو السّرّ أيضاً في ظهور العقود و الإيقاعات أيضاً في تعيين المذكور في متعلقاتهما فإنّ قولك: - بت الفرس، أو أجرته، أو صالحته- ظاهر في كون المبيع أو متعلّق الإجاره أو الصلح هو خصوص الفرس، و كونه تمام المبيع لا جزءه، و كذا الحال في الإيقاعات. منه طاب ثراه.

ص: ١٥٣

في التعليق التعييني، فيدلّ على الانتفاء عند الانتفاء التراما، فإنّ لازم كون المذكور في القضية شرطاً على التعيين انتفاء ما علّق عليه عند انتفائه.

هذا خلاصه الكلام في توضيح مرامه- قدّس سرّه- و هو مبنّى على ثبوت وضع الأدوات للتعليق و معه يتّجه ما ذكره- قدّس سرّه-.

و منها: ما اختاره أخوه (١)- قدّس سرّه- و حاصله: أنّ أدوات الشرط ظاهره بمقتضى وضعها اللغوي في لزوم الجزاء للشرط، فإنّ قولنا: (إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود)- مثلاً- يفيد- وضعاً- كون النهار لازماً لطلوع الشمس، و اللزوم عند الإطلاق ظاهر في اللزوم المسببي، أي كون اللازم هو المسبّب، فإنّ له مزيد اختصاص به، نظراً إلى أنّ المسبّب لا يمكن انفكاكه عن السبب بأن وجد السبب بدونه، بل هو لازم له على الإطلاق دون العكس، لإمكان وجود المسبّب بسبب آخر غير ذلك السبب، فوجوده غير ملازم لوجود سبب خاصّ، فلا يكون السبب لازماً له على الإطلاق، فمطلقه ينصرف إليه، فبذلك ثبت كون الجزاء مسبباً و كون الشرط سبباً، و إذا ثبت أنّ الشرط سبب فظاهر السببيه عند الإطلاق هو سببته العينيّه المنحصره بتقريب ما مرّ في ظهور التعليق في التعييني، فإذا ثبت كون الشرط سبباً منحصراً، فلازمه انتفاء الجزاء عند انتفائه فثبت المطلوب.

و منها: ما ذكره- دام ظلّه- من أنّ أدوات الشرط ظاهره بمقتضى الوضع في التلازم بين الشرط و الجزاء، فهي بظهورها الوضعي تنفي المقارنات الاتفاقيه، لعدم اللزوم بينها بوجه، و لمّا كانت ظاهره في لزوم الجزاء للشرط بمقتضى الوضع فهي بمقتضى إطلاق ما يفيد من لزوم الجزاء للشرط تنفي كونها معلولين لثالث،

أو كون الشرط مسبباً فإن معنى إطلاق لزومه له عند وجوده سواء وجد معه - أى مع الشرط - شىء آخر فى العالم أو لم يوجد، و من المعلوم أنّهما لو كانا مشتركين فى العلة أو كان الجزء سبباً للشرط لم يصدق هذه القضية، أعنى أنه لازم للشرط المذكور فى القضية الشرطية على الإطلاق، سواء وجد معه شىء آخر فى العالم أو لم يوجد، بل تكون كاذبه فيلزم تقييدها العلى هو مخالف للأصل، و لا يصار إليه إلا للدليل، و ذلك لأنّ كلّ أمرين متلازمين مشتركين فى العلة لو فرض محالاً وجود أحدهما فلا - يكون الآخر لازماً له، بل إنّما يكون ذلك إذا وجد لوجود علة مشتركة بينه و بين ذلك الآخر، ضروره عدم الارتباط بين نفس المعلولين لثالث، بل إنّما هو من جهة أنّ وجود كلّ منهما لازم لوجود علة التى هى علة الآخر أيضاً، و من المعلوم أيضاً أنّ المسبب و إن كان لازماً للسبب عند وجوده على الإطلاق سواء وجد مع السبب شىء آخر فى العالم أولاً، لكن لا عكس كلياً لعدم استلزام مجرد وجود المسبب له، بل لا بدّ فى وجوده من وجود عله، فلا يصدق أنه لازم للمسبب و لو لم يوجد شىء غيره فى العالم، فتعيّن أن يكون الشرط سبباً و الجزء مسبباً، لأنّه هو الذى لازم للشرط على الإطلاق، فإذا ظهر أنّ الشرط سبب فظاهر السببية بمقتضى إطلاقها - بمعنى عدم ذكر بدل للمذكور فى القضية - هو السببية المنحصرة بالتقريب المتقدّم، و لازمها الانتفاء عند الانتفاء، فثبت المطلوب، فهنا إطلاقان:

أحدهما: إطلاق لزوم الجزء للشرط يثبت به سببية الشرط للجزء.

و ثانيهما: إطلاق سببية الشرط يثبت به انحصار السبب فيه المستلزم للانتفاء عند الانتفاء، فافهم.

و منها: دليل الحكمه: الذى يستدلّ به فى مفهوم الوصف أيضاً، و تقريره:

أنّ تعليق الحكم على شىء من شرط أو وصف لا بدّ أن يكون لفائده من

الفوائد و إلا لغا (١)، و أظهر فوائده هو التنبه على انتفاء الحكم عند انتفاء ما علق عليه.

و منها الأصل: ذكره بعض المتأخرين تأييداً.

و العلى يمكن أن يوجه به أن يقال: إنّ أدوات الشرط تفيد سببية الشرط المذكور فى القضية للجزء - إمّا وضعاً، أو من باب الانصراف، أو الإطلاق - بالتقريبات المتقدّمه، و معنى السبب هو المؤثر فى المسبب، و لازم تأثيره فى المسبب كون المسبب محتاجاً إليه فى الجملة، إذ لو لم يكن محتاجاً إليه فى حال، فلا بدّ أن يكون موجوداً بدون شىء من الأسباب و قبل وجوده، و لازم ذلك كون الشىء المفروض سببته له مؤثراً فيه مع تحقّقه و وجوده، و هو محال.

و بعبارة أخرى: أنّ سبب شىء إنّما هو المؤثر فى وجوده، فلو فرض عدم احتياج ذلك الشىء إلى مؤثر فى وجوده لزم أن يكون موجوداً قبل وجود المؤثر فيه، فيلزم أن يكون المؤثر فيه مؤثراً فيه على تقدير وجوده، و هو محال، لامتناع إيجاد الموجود،

فإذا ثبت احتياجه إلى سبب في الجملة يلزمه احتياجه إلى السبب مطلقاً، بمعنى أنه لا يوجد بغير سبب، بل لا بدّ له من سبب و لو غير ما ذكر في القضيّة الشرطيّة، و لازم ذلك انتفائه بانتفاء جميع ما يكون سبباً له في الواقع، فإذا فرض انتفاء السبب- المفروض في القضيّة هو الشرط المذكور فيها- و شككنا في قيام سبب آخر مقامه، يجرى (٢) في نفيه الأصل، فإذا أحرز عدمه به يثبت (٣)

١- في النسخة المستنسخة: (لغى)، و يحتمل لغى يلغى بمعنى أخطأ، و لكن الأنسب ما أثبتناه، لغا يلغو بمعنى بطل.

٢- في النسخة المستنسخة: فيجرى ..

٣- في النسخة المستنسخة: فيثبت ..

ص: ١٥٦

عدم الجزاء حينئذ، فإنّه لازم لانتهاء جميع الأسباب كما ذكر، و قد أحرزنا انتهاء بعضها بالفرض و انتهاء البواقي بالأصل.

فإذا عرفت ذلك كلّ فاعلم: أنّ الحقّ ثبوت المفهوم لأداه الشرط، لتبادره منها عرفاً، و هو الحجّة في أمثال المقام. نعم كونه من جهة الوضع و من باب الالتزام أو من جهة أخرى غير الوضع محلّ نظر.

أمّا كونه من جهة وضعها له على وجه التضمّن فينبغي القطع بعدمه، فإنّ لازمه دلالة الأدوات على الانتفاء عند الانتفاء في تحت اللفظ (١)، فإنّ المعنى المطابق إنّما يفهم منه كذلك، فإذا كان مركباً لا بدّ أن يكون جميع اجزائه مفهوماً منه كذلك، و من المعلوم أنّ المتبادر عرفاً خلافه.

هذا مضافاً إلى أنّ إثبات ذلك ليس إثباتاً للمفهوم المصطلح المتنازع فيه، بل إنّما هو إثبات للدلالة على الانتفاء عند الانتفاء من جهة المنطوق، فإنّ الدلالة التضمّنية من المناطق، فأخذ المدعى إثبات المفهوم المتنازع فيه مع إثبات ما هو مبين له كما ترى.

و بالجملة: فأطراف التردّد منحصره في اثنين:

أحدهما: كون ذلك التبادر من جهة وضع الأدوات لمعنى يستلزم الانتفاء عند الانتفاء.

و ثانيهما: كونه من غير هذه الجهة من الجهات المتقدّمة، بأن يكون إحدى تلك الجهات قرينه عامّه موجباً لظهورها في معنى يستلزم الانتفاء عند الانتفاء، فإنّ التبادر منها هو الانتفاء عند الانتفاء في غير محلّ النطق، و هو ينافي كونه من باب التضمّن.

ثمّ الذي يقتضيه النّظر و التأمّل في استعمال الأدوات في العرف في تعليق

١- أي أنّ هذه الدلالة من نفس جملة الشرط و لفظها.

ص: ١٥٧

الجزاء على أمور كثيراً كثيراً غاية الكثرة على نحو الاستقلال- أي استقلال كلّ منهما في السببيّة- عدم وضعها لما يستلزم الانتفاء

عند الانتفاء، إذ من المعلوم أنه إذا علق الجزاء على أمور متعدّده على وجه البدليّه لا يستلزم انتفاء واحد منها انتفاء الحكم المعلق عليه، وقضيّه وضعها له لا يستلزم مجازيه استعمال الأدوات في أمثال تلك المقامات، و الحكم بها فيها مع كونها في غايه الكثره دونه خرط القتاد.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ أدوات الشرط إنّما تقتضى انتفاء الجزاء بانتفاء ما علق عليه، فإن كان هو متّحدا فيقتضى انتفائه بانتفائه، أو متعدّدا- بأن يجعل الشرط أمورا على نحو البدليّه- فيقتضيه بانتفاء الجميع، إذ المعلق عليه حينئذ إنّما هو أحد هذه الأمور لا على وجه التعيين، و هو لا يتنفى إلا بانتفاء تلك الأمور جميعا.

لكن يشكل الأمر حينئذ بالنظر إلى استعمالها في العرف و الشرع فيما لم يرد فيه انتفاء الحكم بانتفاء ما علق عليه كقوله: إن بليت فتوّضاً، و إن نمت فتوّضاً، و أمثال ذلك ممّا يكون للجزاء أسباب متعدّده في الواقع، مع أنه اقتصر في الموارد الخاصّه على ذكر واحد منها، و علق الجزاء عليه، فإنّ استعمالها على هذا الوجه أيضا بمثابه من الكثره لا يمكن الالتزام بمجازيّه.

فإن قلت: إذا علمنا من الخارج أنّ للجزاء أسبابا متعدّده، فيستكشف أنّ المعلق عليه إنّما هو كلّ واحد منها على وجه البدليّه، فيرجع الحال فيها إلى ما تقدّم.

قلنا: إنّ التعليق ليس له واقع مشكوك حتّى يستكشف أنّه وقع ممّا لم يعلم واقعه، بل يتحقّق بمجرد ذكر الجزاء بعد شىء و جعله جزاء له في اللفظ، فالتعليق حقيقه في تلك الموارد وقع على خصوص الأمر المخصوص المذكور في المورد الخاصّ.

نعم التعليق قد يلاحظ بالنسبه إلى الإراده، فيمكن فيه الشك، و أمّا

ص: ١٥٨

بالنسبه إلى اللفظ فلا، و كلامنا فيه، و هو لم يقع إلا على خصوص المذكور في القضيّه الشرطيّه، لا على ما أريد تعليق الجزاء عليه في عالم الإراده، فورود دليل على تعليقه على أمر آخر غير ما ذكر فيها لا- يوجب رجوعه إلى ما تقدّم، فإنّه كاشف عن تعليقه عليه- أيضا- في عالم الإراده، و ليس محققا للتعليق اللفظي (١).

و بالجملة: الحكم بأنّ ظهور تلك الأدوات في الانتفاء عند الانتفاء من باب الوضع مشكل غايه الإشكال، إلا أنّ إثباته لا يهمنّا، إذ لا- ثمره بينه و بين كونه من جهه أخرى من القرائن العامّه، إذ كما أنّ مقتضى الوضع الحمل على المعنى الحقيقي عند عدم قرينه على الخلاف، فكذلك مقتضى القرائن العامّه الحمل على ما تفيدّه عند عدم قرينه على الخلاف، بحيث لو كان خلافه معنى حقيقيا لا يصار معها إليه إلا لقرينه و إن كان استعمال اللفظ فيه حينئذ قرينه، إذ القرينه شرط التفهيم.

و كيف كان، فالمتبادر من أدوات الشرط عرفا هو انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط المذكور في القضيّه- إن كان واحدا فبانتفائه، أو متعدّدا فبانتفاء الجميع- و هو الحجّه، و مجرّد ثبوت ذلك يفيد ما هو الغرض من الوضع أيضا، فلا داعى إلى تفتيش الحال فيه، كما أنّه لا يوجب تفتيش أنّ ذلك على فرض عدم استناده إلى الوضع مستند إلى أى الطرق المتقدّمه، لكن لا بأس بالتعرّض لذلك، و تشخيص صحيح تلك الطرق من فاسدها، فنقول:

١- و عبارته أخرى: إنّ المدعى أنّ أدوات الشرط ظاهره فى تعليق الجزاء على خصوص ما ذكر من الشرط فى القضية الشرطية و هو ينافى تعليقه على الأعمّ منه، فلو كان ذلك من باب الوضع فيستلزم المجازية فيما إذا ورد دليل على تعليقه على أمر آخر أيضا لم يذكر هو فى القضية الشرطية، لكنّه لا- ينافى جعل الشرط المذكور فيها أمورا متعدّده، فافهم. منه طاب ثراه، و جعل الجته مثواه.

ص: ١٥٩

الكلام يقع فيها من جهتين:

إحدهما: أنّها على فرض تسليم صحتها (١) هل تفيد المطلوب- و هو ثبوت المفهوم للأدوات- أو لا؟

و ثانيهما: أنّه- مع الإغماض عن الجبهه الأولى- هل تصحّ هى فى أنفسها، أو لا؟ فلنقدّم الكلام فى الجبهه الأولى و إن كان النظم الطبيعى يقتضى العكس.

فاعلم أنّ الصحيح من تلك الطرق الذى يفيد المطلوب- على تقدير تماميه مبنى (٢) أولاها- ثالث الطرق السبعه المتقدّمه لإثبات المفهوم الذى حكيناه عن بعض المحققين من متأخري المتأخرين (٣)، إذ بعد ثبوت وضع الأدوات لمطلق إرادته تعليق الجزاء على خصوص الشرط المذكور فى القضية الشرطيه بالتقريب المتقدّم، و من المعلوم أنّ لازم ذلك بينا انتفاء ما علق على الشرط بانتفائه، و من المعلوم أنّ لوازم الماهية (٤) لمعنى مراد من لفظ تكون (٥) مراده من ذلك اللفظ أيضا و مقصوده منه، و يكون هو دالا عليها بالالتزام، فيكون الأدوات داله على الانتفاء عند الانتفاء بالاستلزام (٦) الذى هو من الدلالات المقصوده، و هو المطلوب، إذ ليس المطلوب إلا إثبات دلالتها على ما ذكر على نحو الالتزام البيّن.

و الظاهر أنّ مراد من ذهب إلى وضع الأدوات لمعنى يستلزم الانتفاء عند الانتفاء أنّها موضوعه لتعليق الجزاء على خصوص الشرط المذكور فى القضية،

١- هذه الكلمه غير واضحه فى النسخه المستنسخه، و قد أثبتناها استظهارا.

٢- فى النسخه: مباينه. و الظاهر ما أثبتناه فى المتن.

٣- فى النسخه: مباينه. و الظاهر ما أثبتناه فى المتن.

٤- فى النسخه المستنسخه: اللوازم الماهية ..

٥- فى النسخه المستنسخه: أن يكون ..

٦- فى النسخه المستنسخه: لا بالاستلزام ..

ص: ١٦٠

فإنّ هذا هو الذى يستلزم ذلك، مع احتمال أن يكون مراده وضعها للسببيه المنحصره، بزعم أنّها أيضا مستلزمه له، كما زعمه جماعه و هم أصحاب الطرق المتأخره عن الطريق المذكور غير ما قبل الأخير منها، لما عرفت من أنّهم فرّعوا الانتفاء عند الانتفاء

على ما أثبتوا من انحصار السبب في الشرط المذكور في القضيّه و إن كان وقع الاختلاف بينهم على طريق إثبات السبب المنحصره، لكن ستعرف أنّها غير مستلزمه له.

و بالجملة: معنى تعليق شىء على شىء خاصّ معناه أنّه محتاج في تحقّقه إلى ذلك الشىء الخاصّ في جميع الموارد، و لازمه بيّنا انتفاؤه بدونّه.

لا- يقال: إنّ البناء على هذا و إن كان مبيّنا للمفهوم، لكنّه يجرى [في] المنطوق(1)، فإنّ المعنى الملزوم للانتفاء عند الانتفاء إنّما هو المنطوق، فإذا جعلتموه عبارته عن التعليق، فأين دلالة الأدوات على سبب الشرط للجزاء التي يعرفون بها، إذ مجرد تعليق شىء على خصوص شىء ليس عين جعل ذلك الشىء سببا تامّا لوجوده، أو مستلزما له، إذ غاية ما يفيد أن لذلك الشىء مدخلية في وجوده، و أمّا أنّه سبب تامّ له إذا وجد فكلا.

لأننا نقول: ليس الغرض دعوى إفادة الأدوات لمجرد تعليق الجزاء على خصوص الشرط المذكور في القضيّه، بل المراد منها ما يفيد ذلك مع سبب الشرط للجزاء، و إنّما تعرّضنا لذلك وحده لكونه هي الجهة الملزومه للانتفاء عند الانتفاء، و عليه يحمل كلام المحقّق المشار إليه أيضا.

فإن قيل: إنّ تعليق(2) شىء على شىء معناه انتفاؤه بدون ذلك الشىء،

١- في النسخة المستنسخة: (يجرى للمنطوق)، و يحتمل أنّها في نسخة الأصل: (يجزى المنطوق)، فتأمل.

٢- في النسخة المستنسخة: تحقق ..

ص: ١٦١

لا أنّه مغاير له و ملازم له(1)، و قولك: - إنّ معناه احتياجه إليه - إنّما هو عبارته أخرى عن ذلك.

و يؤيد هذا ما أورده بعض المتأخرين(2) [عن(3) صاحب المعالم، حيث احتجّ على إثبات مفهوم الشرط: بأنّ قولنا: - إن جاءك زيد فأكرمه - بمنزلة قولنا: - الشرط في وجوب إكرامه مجيئه إياك - يعنى أنّه يفيد ذلك الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء، كما أنّ مادّة الشرط ظاهره في الانتفاء عند الانتفاء بحسب المنطوق، و لازم المقاييس المذكوره كون دلالة الأدوات عليه أيضا كذلك، فبان بذلك(4) ما هو بصدد إثباته من المفهوم المصطلح.

و وجه التأييد: أنّ مادّة الشرط ظاهره في تعليق الوجود على الوجود فحسب و ليس مفادها بحسب المنطوق سواه، و حينئذ لو لم يكن ذلك عين معنى الانتفاء عند الانتفاء فلا وجه لقول المورد من أنّها ظاهره فيه بحسب المنطوق.

قلنا: تعيين مادّة الشرط و حصره في طرف المنطوق في خصوص التعليق فقط إنّما هو بمقتضى اجتهاد ذلك القائل، و هو لا يوجب حمل كلام المورد المذكور عليه، لاحتمال أن يكون الانتفاء عند الانتفاء جزء من المعنى المطابق لمادّة الشرط لا نفسه.

١- فى النسخه المستنسخه: و ملازم معه.

٢- الفصول: ١٥٠.

٣- فى النسخه المستنسخه: على.

٤- فى النسخه المستنسخه: فبان ذلك.

ص: ١٦٢

و يقوى ذلك ما ادّعا بعض من أنّ مادّه الشرط ظاهره فى المصطلح عند الأصوليين، و هو ما يلزم من عدمه العدم و لا يلزم من وجوده الوجود، و مع هذا الاحتمال يبطل دعوى التأييد، و مع تسلّم أن يكون مراد المورد ما ذكر، فلا يكون هو حجّه على أحد، فالحرى حينئذ التأويل فى نفس مفهومى التعليق و الانتفاء عند الانتفاء من حيث [إنهما] متغايران و متعدّدان فى عالم القصد و الإراده كتغايرهما و تعدّدهما فى عالم تصوّر، أو متّحدان فى القصد و إن كانا متعدّدين فى الذهن.

و الّذى يقتضيه دقيق النّظر و التأويل التامّ فى الوجدان هو الأوّل، و هذا و إن كان لا- يمكن إلزام الخصم به، إلّا- أنّه دليل إغنائى (١) للغناء [به]، و كفى به معتمدا و دليلا.

هذا خلاصه تقريب المرام و تحقيق الكلام فى الطريق المذكور الّذى هو أوّل الطريقتين المذكورين الصحيحين لإثبات المفهوم من غير جهه الوضع.

و أمّا ثانيهما: فهو ما قبل الأخير من الطرق المتقدّمه، و هو دليل الحكمه، إذ بعد ثبوت كون الانتفاء عند الانتفاء من أظهر فوائد التعليق يكون هو قرينه عامّه على إرادته الانتفاء عند الانتفاء ما لم يقترن الكلام بقرينه على خلافه.

و أمّا الطرق الثلاثه الاخر- و هى ما بين الطريقتين المذكورين (٢) و ما بعد ثانيهما- فهى مع تسليم تماميّتها فى أنفسها لا تفيد المطلوب بوجه:

١- كذا فى النسخه المستنسخه، و الظاهر أنه يعنى: أنه دليل تام يغنى عمّا سواه.

٢- فى النسخه المستنسخه: المذكور ..

ص: ١٦٣

أمّا أوّلا- فلأنّ غايه ما يفيدّه إنّما هو كون الشرط سببا منحصرا للجزاء، و ذلك لا يستلزم انتفاء الجزاء بانتفائه، إذ معنى كونه سببا منحصرا له أنّه على تقدير احتياج الجزاء فى التحقّق و الحصول إلى علّه يكون علّته منحصره فيه، و أنّه لا يؤثّر فيه غيره حينئذ، و من الممكن أن يكون الشىء محتاجا إلى سبب فى وقت غير محتاج إليه فى وقت آخر، و من المعلوم أنّه على تقدير عدم احتياجه إليه لا يلزم من انتفائه انتفاؤه، فلا يلزم من انتفاء ذلك السبب المنحصر انتفاؤه مطلقا و لو ادّعوا استلزام احتياج شىء إلى مؤثّر فيه فى وقت لاحتياجه إليه مطلقا، فيردّهم على إغفالهم لوقوع التفكيك [أنّه] أخصّ (١) من إمكانه، فغفلوا نادمين.

ألا ترى أنّ عدم التنجيس - الّذى علّقه الشارع على بلوغه إلى مقدار الكثر - قد يكون محتاجاً إلى بلوغه إلى مقدار الكثر، و هو فيما إذا حدث فيه سبب التنجيس، و هو ملاقاته مع النجس، و قد لا يكون محتاجاً إلى سبب أصلاً، لا إلى البلوغ إلى مقدار الكثر و لا إلى غيره، و هو فيما إذا لم يحدث فيه سبب التنجيس، فإنّ عدم حدوثة فيه يكفى فى عدم تنجسه من غير حاجة إلى شىء أصلاً، و هذا هو الشأن فى جميع القضايا الشرطيّه التى يكون الجزاء فيها عدميّاً و الشرط وجوديّاً، فإنّ غايه ما تفيد القضية الشرطيّه أنّ علّه العدم على تقدير احتياجه إلى علّه هو ذلك الشرط، و هذا بنفسه غير كاف فى إثبات الانتفاء عند الانتفاء، بل لا بدّ من ضمّ مقدّمه أخرى، و هى استلزام احتياجه إلى علّه فى وقت لاحتياجه إلى العلّه مطلقاً، و دعوى ذلك فى أمثال تلك المقامات مكابره للذوق السليم، و انحراف عن الصراط المستقيم، إذ من البديهيّ أنّ العدميّات إنّما تحتاج إلى علّه

١- فى النسخه المستنسخه: الّذى.

ص: ١٦٤

إذا طرأ على محلّها مقتضى الوجود الّذى لو لا- مانع منه لقلبها إلى الوجود، و أمّا إذا لم يطرأ على محلّها ذلك فكلا، ضروره كفايه عدم طرّوه و حدوثة فى استمرارها، فهل لأولئك عن ذلك كلّه من محيص؟! كلا، ثمّ كلاً.

نعم تتجه دعوى الاستلزام المذكور بالنسبه إلى الأمور الوجوديّة، لكنّه لا يصحّ دعوى استلزام النسبه المنحصره للانتفاء مطلقاً كما هو مدّعاهم، بل لا بدّ حينئذ من التفصيل بالنظر إلى الموارد.

و أمّا ثانياً- فلأنّها على تقدير تسليم استلزامها للانتفاء عند الانتفاء غير مناسبه للمدعى، و هو المفهوم المصطلح المتنازع فيه فى المقام، لما مرّ غير مرّه من أنّه ليس مجرد إثبات انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، بل إنّما هو إثبات دلالة الكلام عليه، و هى غير موجبه لذلك.

و أمّا الأخير منها- و هو الأصل (١)- فواضح، إذ غايه ما يترتب عليه هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط فى مرحله الظاهر، و أين هذا من دلالة الجملة الشرطيه عليه؟! و أمّا الأوّلان منها: فلابتناء كلّ منهما على مقدّمات عديده فيثول الأمر فى كلّ منهما إلى إثبات الانتفاء عند الانتفاء بالبرهان، إذ كلّ منهما مبنّى على أربع مقدّمات:

١- و لو قيل: إنّ الأصل و إن لم يثبت المفهوم المصطلح لكنّه يثمر ثمرته، فيتّجه عليه أنّ من ثمراته- بل الثمره المقصوده منه هنا- إنّما هى معارضه القضيه الشرطيّه لما تدلّ على ثبوت حكم بالمنطوق عند انتفاء الشرط على تقدير وروده، فلا بدّ من إعمال القواعد المقرّره لتعارض الدليلين، و من المعلوم أنّ الأصل لا يترتب عليه ذلك. منه طاب ثراه.

ص: ١٦٥

إحداها: أنّ الشرط علّه منحصره للجزاء.

و ثانيها: أنّ لازم العلّه المنحصره توقّف المعلول عليها على الإطلاق.

و ثالثتها: أنّ لازم التعليق كذلك انتفاء المعلول بانتفائها.

و رابعتها: أنّ لازم ما هو لازم لشيء لازم لذلك الشيء، فينتج منها حينئذ لزوم انتفاء الجزء بانتفاء الشرط، و اللزوم على هذا الوجه غير مستلزم لدلاله اللفظ على الانتفاء عند الانتفاء، فإنّه من دلاله الإشارة المعبره المقصوده التي يدرکها العقل.

هذا خلاصه ما حقّقه - دام ظلّه - بتوضيح منّا.

أقول: لأحد أن يقول: بجريان الإشكال بعينه في الطريق الأوّل - من الطريقتين (1) المفروض صحّتهما من بين الطرق - بتقريب: أنّ مجرد تصوّر كون شيء معلقا عليه على الإطلاق لا يوجب تصوّر انتفاء ما علق عليه بانتفائه كما هو الشأن في اللوازم البينه، بل لا بدّ من ملاحظه شيء آخر، و هو أنّ كلّ ما كان كذلك فيلزمه الانتفاء عند الانتفاء، فهو بمجرد لا يوجب الانتقال إلى الانتفاء عند الانتفاء، فيتوقّف الانتقال إليه إلى ترتيب قياس: و هو أنّ هذا الشرط مما علق عليه الجزء على الإطلاق و على سبيل اليقين، و كلّ ما كان كذلك يلزمه (2) انتفاء ما علق عليه بانتفائه، فيكون هذا - أيضا - إثباتا للانتفاء عند الانتفاء بالبرهان، فيدخل ذلك أيضا في دلاله الإشارة.

1- في النسخه المستنسخه: الملازمين صحتهما.

2- في النسخه المستنسخه: فيلزمه ...

ص: 166

نعم الفرق بينه و بين الطريقتين المذكورين: أنّ المقدمات المأخوذه فيهما أزيد مما أخذت فيه، و من المعلوم أنّ انحصار المقدمات في مقدمتين لا يوجب دخول النتيجة في اللوازم البينه كما لا يخفى، و إلّا لزم كون وجوب مقدّمه الواجب أيضا منها، ضروره عدم توقّفه على أزيد من مقدمتين.

إحداهما: أنّ هذا مقدّمه لواجب.

و ثانيتهما: أنّ كلّ مقدّمه للواجب واجبه. فينتج منهما: أنّ هذا واجب، و اللازم باطل، للاتّفاق على دخوله في اللوازم الغير البينه و كونه من دلاله الإشارة، فالملزوم مثله.

و من هنا ينقدح الإشكال - أيضا - في صلاحيه دليل الحكمه المتقدّم للقرينه و ظهور اللفظ في إرادته الانتفاء عند الانتفاء منه، لا بتناؤه - أيضا - على مقدمات عديده كما لا يخفى على المتأمل، فغايه ما يترتب عليه تسليم إثبات أنّ الغرض من التعليق نفى الحكم عن غير مورد التعليق، و أين هذا من إثبات كونه مرادا من اللفظ؟! و من هنا يقوى القول بدلاله الأدوات على الانتفاء عند الانتفاء من باب التضمّن، لعدم تصوّر معنى آخر - غير السببيه المنحصره أو التعليق كذلك - للمنطوق، و [لا] يلزمه ذلك بينا، حتى تصحّ دعوى دلالتها عليه من باب الاستلزام البين.

و يمكن منع جريان الإشكال المتقدّم في الطريق المذكور من باب الانتقال من التعليق على الإطلاق إلى الانتفاء عند الانتفاء و إن

كان ناشئاً من القياس المذكور، لكن كبرى ذلك القياس مركزه في الأذهان و حاضره عندها، و صغراه مستفاده من القضية الشرطية، فبمجرد التلفظ بالقضية الشرطية يحضر مقدّمتا ذلك القياس في الذهن من غير حاجة إلى النظر، و ينتقل إلى النتيجة و هي انتفاء

ص: ١٦٧

الجزء بانتفاء الشرط، و اللازم البين ليس إلا ما ينتقل إليه على هذا،(١) و إلا(٢) فما هو لازم، و إلا(٣) يكون الانتقال إليه ناشئاً عن مقدّمتين لا محاله، فلو بنى على عدم كون اللازم على الوجه المذكور بيّنا لم يكن له مصداق في العالم أصلاً، و اللازم الغير البين هو ما لم يمكن الانتقال إليه إلا بالنظر و ترتيب مقدّمتين لا محاله، و من البين أنّ الانتقال إلى الانتقال عند الانتفاء في غير ذلك الطريق لا يمكن إلا بالنظر و ترتيب مقدّمات كما عرفت.

و من هنا يندفع النقص بوجود مقدّمه الواجب - أيضاً فإنّه و إن كان أيضاً - ناشئاً من مقدّمتين لكنّ الثانيه منهما، و هي أنّ كلّ مقدّمه للواجب واجبه ليست حاضره في الأذهان و مركزه فيها، بل يحتاج إلى تأمل و فكر، و يكشف عن ذلك وقوع الخلاف العظيم فيها، بخلاف المقدّمه الثانيه لما نحن فيه، لعدم الخلاف فيها من أحد.

و يشهد لما ذكرنا - من كون الانتفاء عند الانتفاء لازماً بيّنا للتعليق على الإطلاق، بعد شهاده وجداننا عليه و قضائه بالفرق بين كفيته لزومه له و بين كفيته لزومه للسببيه المنحصره، و كذا بين لزوم مقدّمه الواجب لوجوب الواجب - توهم بعض اتخاذه في المعنى [مع] التعليق(٤) على الإطلاق - كما عرفت - فإنّه إنّما ينشأ من الملازمه و وضوحها عنده، فافهم.

هذا تمام الكلام في الجبهه الأولى.

و أمّا الثانيه منهما: فالإنصاف عدم سلامه الطرق المذكوره بالنظر إليها:

١- أى على هذا الشكل الآنف الذّكر.

٢- أى و إلا ينتقل إلى الذهن هكذا فما هو بلازم.

٣- أى و إن كان لازماً يكون ...

٤- فى النسخه المستنسخه: للتعليق ..

ص: ١٦٨

أمّا أولها(١): فالأنّ مجرد مزيه اختصاص معنى بفرد لا يوجب انصرافه(٢) إليه عند الإطلاق.

ثمّ إنّه على تقدير تسليمه لا - يوجب إرادته كون الشرط سبباً للجزاء، بأن يكون الكلام بمنزله قوله: هذا سبب له، حتّى يؤخذ بإطلاقه و يثبت به السببيه المنحصره، بل غايه ما يفيد ثبوت وصف السببيه له فى الجملة.

و أمّا ثانيها(٣): فيتّجه عليه أنّ الخطابات إنّما تحمل على مجارى(٤) العادات، بحيث لو كان بعض مداليلها على خلاف العاده لا

تحمل عليه جدًّا، و من المعلوم أنّ وجود السبب المذكور في القضية الشرطيه بدون شىء آخر معه في العالم على خلاف العاده إن لم نقل بامتناعه، فالقضيّه الشرطيّه [ليست] على الإطلاق بالنسبه إليه، بل تنصرف على طبق العاده (٥)، و هو وجوده مع شىء آخر، و يحمل عليه، و معه لا يثبت كون الشرط المذكور في القضية هو السبب للجزاء، لعدم منافاتها حينئذ لا اشتراكهما في العله، و لا- يكون المسبب هو الجزاء لصدق لزوم الجزاء للشرط على تقدير اشتراكهما في العله، إذ لم يؤخذ في معنى اللزوم كون الملزوم مؤثراً في اللزوم، و كذا على تقدير كون الجزاء هو المسبب إذا كان الشىء الآخر الموجود مع الشرط سبباً لوجود الجزاء واقعا، و مع تسليم ذلك فيتّجه عليه ما مرّ في الطريق السابق- من عدم اقتضاء ذلك لإرادته كون الشرط سبباً حتى يؤخذ بإطلاقه- في إثبات انحصار السبب.

و أمّا ثالثها: و هو الأصل، فيتّجه عليه:

- ١- و هو الطريق الرابع الذي اختاره صاحب الفصول انظر: ١٥٣.
- ٢- و هو عبارته عن الطريق الذي ذكره، انظر: ١٥٣.
- ٣- في النسخه المستنسخه: فلا فيتّجه.
- ٤- الكلمه في النسخه المستنسخه غير واضحه، فأثبتناها استظهاراً.
- ٥- كذا في النسخه المستنسخه، و الأصحّ في عبارته هكذا: بل تنصرف إلى ما هو على طبق العاده ...

ص: ١٦٩

أولاً- أنّه قد يكون تحقّق السبب المحتمل قيامه مقام الشرط عند انتفائه موافقاً للأصل، و ذلك فيما إذا كان عدمياً، كما في قولك: إن لم يكرمك زيد فأهنه، فأكرمه زيد، نشكّ في أنّ عدم مدح زيد إياه- أيضاً- سبب للإهانه، (و أنّه على تقدير كونه سبباً هل هو مدحه، أو لم يمدحه)؟ فلا يجرى الأصل في نفي عدم المدح بالضروره.

و ثانياً- أنّ الجزاء قد يكون من الأمور العدميه، فيكون تحقّقه موافقاً للأصل، لا انتفاؤه كما في قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كثر لم ينجسه شىء» (١).

لا يقال: إنّنا نستفيد في تلك الموارد- ممّا علّق فيها العدم على أمر وجودي- وجود المقتضى لقلب ذلك الجزاء العدمي إلى ما يقتضيه، و إنّ ذلك الأمر الوجودي من موانع ذلك المقتضى، فإذا فرض انتفاؤه و شككنا في قيام شىء آخر مقامه نفيه (٢) بالأصل، فيثبت به عدم المانع من المقتضى المذكور، فيؤثّر حينئذ أثره، و هو نقيض الجزاء، ففي المثال المذكور نستفيد أنّ الملاقاه مع شىء نجس مقتضى للتنجس و أنّ الكزيه مانعه منه، فإذا انتفى الكزيه و شككنا في قيام مانع آخر منه مقامه نفيه بالأصل، فيؤثّر المقتضى أثره.

لأنّنا نقول: إنّ الاقتضاء ليس حكماً شرعياً ثابتاً للشىء، و إنّما هو صفة ثابتة (٣) له، و ليس هناك عموم دليل أو إطلاق (٤) يؤخذ به في مورد الشك، فهو بمجرد لا يترتب عليه المقتضى- بالفتح- و هو التنجس في المثال المذكور،

١- الكافي ٣: ٢- كتاب الطهارة- باب الماء الذي لا ينجسه شيء - ح: ١ و ٢، وفيه اختلاف يسير.

٢- في النسخة (أ) فينفيه ...

٣- في النسخة (أ) (تامه)، والصحيح ما أثبتناه.

٤- في النسخة (أ) (إطلاقه)، والأقوم ما أثبتناه.

ص: ١٧٠

و إجراء الأصل في نفى مانع آخر- حتى يحرز به العلة التامة للنجس- مثبت لا تساعد عليه أدلة اعتباره- كما حققنا في محله- فإن ترتب النجس عليه إنما هو بواسطة أمر عقلي ثابت به و هو وجود العلة التامة اللازم من عدم قيام مانع آخر مقام الكربة.

فإن قيل: إن لازم ذلك عدم العمل بالأصل في الشبهات الموضوعية أيضا، فيما إذا شك في شرط من شروط الأمور به كما إذا شك في إطلاق الماء و احتمال صيرورته مضافا، فإن الواجب هو الوضوء بالماء المطلق، فإثبات هذا القيد له عند الشك لا يترتب عليه جواز الوضوء به شرعا، فإنه بتوسط أمر آخر.

قلنا: فرق بين المقامين لا يخفى على من له أدنى تأمل، فإن القيد المشكوك فيه هناك قد ثبت من الشارع له حكم الشرطي- و هو جواز ارتفاع ما هو متوقف على المشروط به معه، و بعبارة أخرى: جواز التطهير بالماء المتصف به- فيدخل في أدله اعتبار الاستصحاب الدالة على ترتب الآثار الشرعية الثابتة للمستصحب واقعا.

هذا بخلاف ما نحن فيه، فإن الشارع لم يعلم جعله- لوجود المقتضى مع عدم المانع منه- الحكم المناقض للمنطوق حتى يترتب عليه عند الشك- بمقتضى إجراء الاستصحاب في إحراز جزء العلة، و هو عدم المانع- بل إنما يراد بالأصل استكشاف صدور حكم مناقض للمنطوق في مرحله الظاهر بإجرائه في إحراز علة.

و الحاصل: أنه فرق ظاهر بين إجراء الأصل لإثبات موضوع حكم الشارع له بحكم- حتى يترتب عليه حال الشك ذلك الحكم- و بين إجرائه لإحراز علة هي- على تقدير ثبوتها واقعا- موجه لصدور ما تقتضيه من الحكم، و من المحقق في محله أن مقتضى أدله اعتبار الاستصحاب ليس إلا ترتب أحكام المستصحب- المفروغ عن ثبوتها له واقعا- عليه عند الشك، و أمّا إفادتها للبناء

ص: ١٧١

على صدور أحكام من الشارع على مقتضى المستصحب مع الشك في صدورها منه فلا.

هذا مضافا إلى أن وجود المعلول و لو كان ذات المعلول شرعيا عند وجود علة و إن كانت جعلية (١)، إذ بعد جعلها علة تكون كالعلة العقلية لازم عقلي، و ليس حكما شرعيا حتى يترتب على العلة بمقتضى إحرازها بالأصل، كما أن انتفاءه مطلقا- بانتفائها كذلك- لازم عقلي.

و من هنا يتضح فساد إثبات نقيض المنطوق إذا كان هو وجوديا بإجراء الأصل في نفى سببه بعد انتفاء السبب المذكور في القضية الشرطي.

هذا تمام الكلام فى توضيح ضعف تلك الطرق السقيه من الجهه الأولى أيضا.

و اما المتسالمان صحتهما(٢) من تلك الجهه فالظاهر عدم سلامه ثانيهما- و هو دليل الحكمه- من الجهه الثانيه، إذ قد عرفت أنّ مبتناه(٣) على أظهرية السببيه فى الانتفاء عند الانتفاء من بين القواعد، و هى محل تأمل بل منع.

و أمّا أولهما فالإنصاف تماميته من هذه الجهه- أيضا- إذ قد عرفت ابتناءه على مقدمتين:

إحداهما: ظهور الأدوات فى تعليق الجزاء على الشرط.

و ثانيهما: أنّها عند الإطلاق و عدم ذكر شرط آخر ظاهره فى التعليق التعينى، و المنصف المتأمل يلزمه تصديق كلّ منهما:

أمّا المقدمه الثانيه فلما عرفت هناك.

١- فى النسخه المستنسخه: و إن كانت جعله ...

٢- فى النسخه المستنسخه: و أمّا الملاك صحتهما، و الصحيح ما أثبتناه استظهارا.

٣- فى النسخه المستنسخه: معناه ..

ص: ١٧٢

و أمّا الأولى فلتبادر ذلك منها عرفا عند الإطلاق و عدم القرينه.

و يكشف عن ذلك التبادر أنّه لو قال أحد: إن جاءك زيد فأكرمه، ثمّ قال: و إن لم يجئك فأكرمه- يفهم العرف التنافى بين الكلامين، و لو لا ظهور الأوّل فى تعليق وجوب الإكرام على المجىء لما كان بينهما تناف أصلا.

و يؤيده تسميه أهل العربيه لتلك الأدوات بأدوات الشرط، فإنّ الظاهر أنّ مرادهم أنّها تفيد معنى الشرط، و من المعلوم أنّ ماده الشرط ظاهره فى التعليق، و يقويه حكاية الاتفاق عنهم على وضعها للتعليق.

و كيف كان فلا ينبغى الارتباب فى ظهور الأدوات فى سببيه الشرط المذكور فى القضيّه للجزاء مع تعليق الجزاء عليه، و بضميمه إطلاق التعليق يتم المطلوب، و هو دلالتها على انتفاء الجزاء بانتفاء ما ذكر من الشرط فى القضيّه بالتقريب المتقدم، فإنّ كان المذكور فيها شرطا واحدا فيفيد انتفاء بانتفائه، أو متعددا فبانتفاء الجميع، فإنّ قضيّه الإطلاق المذكور تعين المعلق عليه فى تلك الأمر و المتعدده المذكوره فى القضيّه بالإضافة إلى غيره ممّا لم يذكر فيها و إن كان مقتضى تعدد المذكور فيها بدليه كلّ من تلك الأمور عن الآخر.

ثمّ إنّ القول بإفاده الأدوات للانتفاء عند الانتفاء وضعها من باب الالتزام يستفاد من صاحب المعالم(١)- قدس سرّه- و اختاره غيره- أيضا- على ما حكى عنه، و احتجّ عليه: بأنّ قولنا:- إن جاءك زيد فأكرمه- بمنزله قولنا:- الشرط فى وجوب إكرامه مجيئه إياك- فكما أنّ ذلك يفيد(٢) الانتفاء عند الانتفاء فكذا هذه.

و أورد (٣) عليه تاره: بأنَّ ظهور ذلك [فى] انتفاء الإكرام بانتفاء المجىء إنما

١- المعالم: ٨٠ حيث قال: (الحقُّ أنَّ تعليق الأمر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط، و هو مختار أكثر المحققين، و منهم الفاضلان).

٢- فى النسخة المستنسخة: (أنَّ يفيد ذلك)،، و الصحيح ما أثبتناه.

٣- فى النسخة المستنسخة: و أوردته ..

ص: ١٧٣

هو لأجل تعريف المبتدأ- و هو قولك: الشرط- فإنَّه يفيد انحصار الخبر فى المبتدأ، و لازمه الانتفاء عند الانتفاء.

و فيه: أنه لو قيل:- شرط فى وجوب إكرام زيد مجيئه إياك- يفيد ذلك- أيضا- عرفا، فلا يكون متوقفا على تعريف المبتدأ.

و أخرى: بأنَّ مادَّة الشرط ظاهره فى الشرط الأصولى، فهو يفيد الانتفاء عند الانتفاء من باب التضمّن، و مقتضى قياسه ما ذكره من المثال عليه كونه مفيدا له كذلك، مع أنه لا يقول به، فإنَّه ليس من باب المفهوم المتنازع فيه.

و قد يجاب عن ذلك تاره: بأنَّ تنظيره المثال عليه ليس ناظرا إلى جميع حيثيات المقيس عليه. بل إنّما هو بالنظر إلى جهه دلالاته على الانتفاء عند الانتفاء.

و أخرى: بأنَّ مادَّة الشرط ظاهره عرفا فى السببيّه المنحصره الملزومه للانتفاء عند الانتفاء، فلا يخالف المقيس مع المقيس عليه.

و فيه ما عرفت سابقا من أنّها ظاهره فى مجرّد التعليق لا السببيّه، فكيف بإفادتها الانحصار أيضا؟! هذا مع ما عرفت من أنّ انحصار السبب لا يوجب إثبات ظهور المصطلح (١).

و قد يورد عليه- أيضا- بأنَّ مادَّة الشرط ظاهره فى التعليق على وجه الانحصار و التعيين، و هو عين الانتفاء عند الانتفاء فى المعنى، فتكون دالّه عليه بالمنطوق و بالمطابقه- أيضا- فيخالف المقيس عليه، و يتّضح جوابه عمّا مرّ، و الحقُّ أنّ قياسه ما ذكره من المثال على مادَّة الشرط فى محلّه و أنّه ظاهر فيما يظهر منها. و أمّا كون ذلك من جهه الوضع فمشكل حتّى فى مادَّة الشرط، بل لا يبعد كون ذلك فى كليهما لأجل ظهور الإطلاق فى التعليق التعيّنى الملزوم للانتفاء عند

١- فى النسخة المستنسخة (المصطلح) و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ١٧٤

الانتفاء.

و هذا خلاصه الكلام فى المقام، و الصلاه و السلام على محمّد و آله البرره الكرام.

و ينبغي التنبيه على أمور.

الثانى فى المراد من المفهوم

: المفهوم إنما هو رفع المنطوق، و هو نقيضه، لا- الأمر الوجودى المنافى له، و هو ضدّه- كما ربما يتوهم- و الضابط [فى] (1) أخذ بقاء القضية على حالها بجميع الاعتبارات و القيود الملحوظه فيها فى طرف المنطوق، التى يرد عليها النفى فى المنطوق، إن كان قضيه سالبه، أو الإثبات إن كان قضيه موجبه، سواء كانت تلك القيود من القيود الراجعه إلى الشرط أو إلى الجزاء، و سواء كان القيد الراجع إلى أحدهما أيضا شرطا أو وصفا أو حالا أو غيرها من القيود، و سواء كانت تلك الاعتبارات من قبيل العموم و الخصوص فى أحدهما أو كليهما، أو من قبيل الإطلاق و التقييد كذلك، إلا إذا كانت تلك الاعتبارات حاصله من النفى أو الإثبات فى طرف المنطوق، ثم تغييره من حيث كيفه الإيجاب و السلب، فإن كانت الجملة الشرطيه و الجزئيه كالتاهما موجبتين فتتقلان إلى سالبتين، أو سالبتين فإلى موجبتين، أو كانتا مختلفتين فكل واحد إلى نقيضها، ثم ينظر إلى أنّ مفاده مع هذا التغيير ما ذا؟ فما استفيد منها حينئذ هو المفهوم، و هو واضح لا غبار عليه بوجه، إلا أنه قد يقع الاشتباه فى بعض الاعتبارات من حيث كونها ممّا اعتبرت فى جانب المنطوق حتى يعتبر فى طرف المفهوم- أيضا- أولا، فلا يعتبر فيه.

منها: العموم البدلى فى الشرط أو الجزاء أو فى شىء من متعلقاتهما إذا لم يكن بواسطه أداه العموم البدلى بكلمه (أى)، بل بواسطه وقوع الطبيعه فى حيز الإثبات.

1- فى النسخه المستنسخه: و الضابط على.

ص: ١٧٥

و منها: العموم الاستغراقى فى أحدهما أو فى شىء من متعلقاتهما إذا لم يكن بواسطه أدوات العموم، بل من جهه وقوع الطبيعه فى حيز النفى، لكن لا ينبغى التأمل فى أنّ الملحوظ فى موردیهما إنما هو نفس الطبيعه لا غير، و إنما عرض ذلك العمومان فيها من جهه نفي الطبيعه أو إثباتها.

و بعباره أخرى: إنهما من لوازم نفي الطبيعه من حيث هى، أو إثباتها كذلك عقلا- من غير تعلق القضية بهما من المتكلم فى ذلك الكلام، بأن يكونا مرادين له منه، بل المراد منه إنما هو نفس الطبيعه لا- غير، فعلى هذا فلا بد من إبقائهما فى جانب المفهوم و اعتبار نفس الطبيعه من حيث هى فيه، فإنها هى التى قد لوحظت فى جانب المنطوق، و لذلك قيدنا القيود و الاعتبارات بما يرد عليها النفى أو الإثبات فى المنطوق.

و من هنا يظهر أنّ مفهوم قولنا:- إن جاءك زيد فأكرم عالما- يخالف مفهوم قولنا:- إن جاءك زيد فأكرم أى عالم- و كذا يخالف مفهوم قولنا:- إن جاءك زيد فلا تكرم عالما- مثلا مفهوم قولنا: إن جاءك زيد فلا تكرم العلماء أو كل عالم.

أمّا الأولان: فلائذ الملحوظ فى الجزاء فى أولهما لهما كان نفس الطبيعه من حيث هى فى جانب المنطوق فيكون المأخوذ فى جانب المفهوم- أيضا- هى كذلك، و لهما كان المنطوق موجبا فيكون المفهوم منفيا، و لازم نفي الطبيعه من حيث هى انتفاء

جميع أفرادها على نحو الاستغراق، فيكون المفهوم عموم سلب الجزاء عند انتفاء الشرط، هذا بخلاف الثاني منهما، إذ الملحوظ في الجزاء فيه في جانب المنطوق إنّما هي الأفراد على نحو العموم البدلي، فيكون المأخوذ في جانب المفهوم هي - أيضا - كذلك.

و من المعلوم أنّ نفيها كذلك لا يستلزم عموم نفي الجزاء عنها على نحو الاستغراق، لتحققه بنفيه عن خصوص بعض الأفراد - أيضا - كما لا يخفى،

ص: ١٧٦

فيكون المفهوم حينئذ هو سلب ذلك العموم الأعمّ من عموم السلب.

و أمّا الثانيان: فلأنّ الملحوظ في أولهما - أيضا - لمّا كان نفس طبيعه من حيث هي (١) و كان المنطوق نفي الجزاء عنها كذلك عند وجود الشرط و كان العموم بالنسبة إلى أفرادها من لوازم وقوعها في حيز النفي - كما عرفت - فيكون المأخوذ في طرف المفهوم - أيضا - هي كذلك، فيكون مفهومه إثبات الجزاء لها كذلك عند انتفاء الشرط و من المعلوم أنّ ذلك يتحقّق بإثباته لها بالنسبة إلى بعض أفرادها أيضا، فيكون المفهوم إثباته لها على نحو القضيّة المهملة الصادقة بالجزئية، فلا عموم فيه أصلا.

هذا بخلاف الثاني منهما، إذ الملحوظ فيه في طرف المنطوق إنّما هي الأفراد على نحو الاستغراق، بمعنى أنّ المقصود إنّما هو نفي الجزاء عن كلّ واحد واحد عند وجود الشرط.

و بعبارة أخرى: إنّ موضوع الحكم إنّما هو كلّ واحد واحد منهما على نحو الاستقلال، بحيث يكون تلك القضيّة الواحدة في مقام قضايا متعدّده، و بمقدار تعدّد الأجزاء، نظرا إلى أنّ الظاهر من أدوات العموم إنّما هي السورّيّة للقضيّة - كما سيأتي تحقيقه - لا الموضوعية - فيكون الموضوع هذا الفرد أو ذاك و ذلك و هكذا، فيكون القضيّة في مقام قولنا: لا تكرم زيدا - مثلا - و لا تكرم بكرا، و لا تكرم

١- إذ النكره أيضا طبيعه، فإنّها هي الطبيعه الملحوظه فيها فردها، و هي ليست بفرد. و بعبارة أخرى: إنّما في النسخه المستنسخه: إنها.] هي حصّه من الطبيعه اللابشرط محتمله لخصص كثيره: منها إطلاقها على كلّ واحد منها على حدّ سواء، و حكمها حكم الطبيعه اللابشرط من حيث كفايه أخذ الأفراد في كلّ منهما في جانب الوجود و توقّف انتفاء كلّ منهما على انتفاء جميع الأفراد. منه طاب ثراه.

ص: ١٧٧

خالدا، و هكذا، فيكون المفهوم فيه إثباته لكلّ واحد واحد منها عند انتفائه، بمعنى إثباته لهذا الفرد و ذلك إلى غير ذلك، فيكون موجبه كليّه، و من هنا ظهر أنّ مفهوم قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كَرّ لم ينجسه شيء» (١) إنّما هو الموجبه المهملة الصادقة بالجزئية، لا الموجبه الكليّه، فيكون مفهومه: إذا لم يبلغ الماء قدر كَرّ ينجسه شيء، لا أنّه ينجسه كلّ شيء.

: قد عرفت أنّ المفهوم إنّما هو رفع المنطوق، لكنّهم بعد اتّفاقهم على ذلك اختلفوا في بعض الموارد فيما يتحقّق به الرفع، و ذلك فيما إذا كان المنطوق عامّاً من حيث الشرط أو الجزاء أو من كلتا الجهتين، فاختلفوا في أنّ رفع عموم ذلك العامّ، سواء كان هو الشرط أو الجزاء أو كلاهما، هل هو بسلب العموم الأعمّ من عموم السلب أو بعموم السلب خاصّه؟ فذهب إلى كلّ فريق، و جعلوا من فروعه قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء ... إلخ»، بالنظر (٢) إلى كون الجزاء فيه عامّاً، فمن ذهب إلى الأوّل جعل مفهومه مهمله، و من ذهب إلى الثاني جعله موجه كليّه، لكن سيأتي ما في هذا التفريع، و تقدّم وجهه في الأمر السابق.

و كيف كان، فمنشأ ذلك الخلاف- و إن لم يذكره أحد منهم فيما نعلم، لكن العدى يقتضيه التأمل و دقيق النّظر أنّه لا بدّ أن يكون هو الاشتباه فيما هو الملحوظ في المنطوق في مقام التعلّق (٣)، فإنّه إذا كان متعلّق الفعل المجعول شرطاً أو جزاء عامّاً، فإن كان الملحوظ- حينئذ- في مقام التعلّق (٤) هو عموميّه ثبوته

١- الكافي ٣: ٢- كتاب الطهارة- باب الماء الذي لا ينجسه شيء- ح: ١ و ٢، و فيه اختلاف يسير.

٢- في النسخه المستنسخه: للنظر ...

٣- الأنسب للسياق: في مقام التعليق ..

٤- الأنسب للسياق: في مقام التعليق ..

ص: ١٧٨

لأفراد متعلّقه- بمعنى جعل المتكلم الشرط أو الجزاء المتعلّق على الشرط هو ذلك، لا نفس ثبوته لكلّ واحد واحد من آحاد متعلّقه- فمن المعلوم ارتفاع تلك العموميه بالجزئيه و كفايتها في رفعها، ضروره منافاتها لها، فلا بدّ أن يكون المفهوم هو سلب العموم لا- غير، و إن كان الملحوظ نفس ثبوته لكلّ واحد من آحاد متعلّقه على نحو الاستقلال، بأن يكون أداه العموم ثابتة لها في الكلام لمجرّد السورتيّه و سهوله اللفظ، فيكون القضيه الواحده في مقام قضايا جزئيه متعدّده بتعدّد متعلّق آحاد ذلك الفعل، فيكون قوله (١): إن جاءك زيد فأكرم العلماء أو كلّ عالم- مثلاً- في مقام: إن جاءك زيد فأكرم عمرا العالم، و خالدا العالم، و بكر العالم، و هكذا، إذ لا ينبغي الارتباب أنّ الرفع حينئذ لا يكون إلّا برفع ذلك الفعل عن كلّ واحد واحد من آحاد متعلّقه، فإنّ المرفوع عن بعضها إنّما هي صفه العموميه الغير الملحوظه في مقام التعلّق (٢) في جانب المنطوق بالفرض.

و بعباره أخرى: إنّ لا بدّ في أخذ المفهوم من رفع ما هو ثابت في المنطوق، فإذا فرض أنّ الثابت فيه إنّما هو إكرام زيد و إكرام بكر و إكرام خالد و هكذا، فيتوقف رفعه على نفيه عن زيد و عن بكر و عن خالد و هكذا.

و بعباره ثالثة: لو قيل- مقام قولنا: أكرم العلماء-: أكرم زيدا، و أكرم عمرا، و أكرم بكرا، و أكرم خالدا، و غير ذلك [لكان] (٣) هنا قضايا متعدّده، و من المعلوم أنّه إذا كان الجزاء قضايا متعدّده فكّل واحده منها مجعوله جزاء على نحو الاستقلال من غير اعتبار الضميمه أصلا، فلا بدّ أن ينتفى كلّ واحده واحده بانتفاء الشرط، إذ تحقّق واحده منها حينئذ ينافى تعليقها على الشرط

١- هذا مثال لما إذا كان الجزاء عامًا، و منه يظهر الحال فيما إذا كان الشرط كذلك، و كذا فيما إذا كان كلاهما كذلك. منه طاب ثراه.

٢- الأنسب هنا: فى مقام التعليق ..

٣- فى النسخه المستنسخه: فيكون

ص: ١٧٩

المذكور، فلا- يكفى فى رفع الجزاء، بل لا بدّ من الكلّيّه، فيكون رفعه متوقّفًا على عموم السلب، فإذا كان ذلك منه متوقّفًا على عموم السلب، فكذلك ما هو بمنزله- و هو قولنا: أكرم العلماء- لعدم صلاحية تعدّد اللفظ و اتّحاده للفرق، إذ مبنى التوقّف عليه- كما عرفت- إنّما هو على تعليق إكرام كلّ واحد واحد من افراد العلماء على نحو الاستقلال، بمعنى تعليق خصوص إكرام زيد على الشرط، و كذا تعليق خصوص، إكرام عمرو عليه، و هكذا، فإنّ ثبوت إكرام واحد منها حينئذ عند انتفاء الشرط ينافى تعليقه عليه على الوجه المذكور.

و بالجملة: لا- محيص لأحد عن ذلك الّذى ذكرنا، و لا أظنّ بأحد إنكاره ممّن له مسكه، فكيف بأولئك الأعلام؟! فالحاسم للإشكال- حينئذ فى المقام- هو التأمّل التامّ فى تشخيص ما هو الملحوظ فى جانب المنطوق، فيتبع حكمه.

و الظاهر أنّ الغرض من وضع أدوات العموم إنّما هو سهوله اللفظ و التعبير عن أفراد مدخولها فى مقام إرادته تعليق حكم على كلّ واحد واحد من أفراد مدخولها على نحو الاستقلال، و أنّ الغالب فى المحاورات- أيضا- الإتيان بها لأجل ذلك الغرض، فهى بملاحظته تلك العلّه ظاهره فى مجرّد السورّيّه للقضيّه إذا لم يكن قرينه صارفه لها عن ذلك، فعلى هذا فيكون الظاهر فى المقام أنّ الملحوظ فى مرحله التعليق هو نفس ثبوت المجعول شرطا أو جزاء لكلّ واحد واحد من أفراد متعلّقه، لا عموميه ثبوته لها، فيكون أدوات العموم لمجرّد السورّيّه، لا- الموضوعيه، فيظهر بملاحظته ذلك أنّ المفهوم فى المقام- حينئذ- إنّما هو عموم السلب خاصّه (١).

١- لا- يقال: إنّ الّذى اخترتموه مخالف لما اتّفق عليه أهل الميزان من أنّ نقيض الموجه الكلّيّه هى السالبه الجزئيّه، و نقيض السالبه الكلّيّه هى الموجه الجزئيّه، فإنّ معنى ذلك أنّ رفع العام إنّما هو بسلب العموم، لا بعموم السلب. لأنّنا نقول: نحن نسلم أنّ نقيض كلّ من الموجه و السالبه الكلّيتين إنّما هى الجزئيّه المخالفه لهما فى الكيفيه، لكنّ المعتبر فى مقام أخذ المفهوم ليس أخذ نقيض المنطوق فحسب، بل لا بدّ فيه من رفع ما لوحظ فى المنطوق فى مقام التعلّق، فإذا فرض أنّ الملحوظ أمور متعدّده كلّ واحده على نحو الاستقلال فلا بدّ من رفعها فى جانب المفهوم أيضا كذلك، منه طاب ثراه.

ص: ١٨٠

ثمّ إنّ قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كثر إلخ» (١) قد عرفت أنّ الملحوظ فى الجزاء فيه إنّما هو انتفاء التنجّس بواسطه

الكرّيه عن الماء مع ملاقاته للشئىء المطلق، و هى الطبيعه الغير الملحوظه فيها خصوصيه شئىء من الأفراد و عمومها، فلا يكون الملحوظ فى الحديث كلّ واحد واحد من أفراد الشئىء الملاقى للماء و لا عموميه عدم التنجس بالنظر إليها، فلا ربط له بالمقام المتنازع فيه أصلا.

نعم لَمّا كان الملحوظ فيه فى طرف المنطوق هى الطبيعه مع فرض انتفاء تأثيره فيما يلاقه لوجود الشرط يكون (٢) مفهومه تأثيره فيما يلاقه بانتفائه، و ذلك يتحقّق بالجزئيه من غير توقّف على الكليّه أصلا، فيوافق فى الثمره القول بأنّ المفهوم- فى المقام المذكور- هو سلب العموم. هذا.

أقول: النكره المنفيّه و إن كانت ظاهره بالنظر إلى الوضع الإفرادى الأوّلى فى إرادته أصل الطبيعه- و هى الحصّه المنتشره- لكن لا- يبعد دعوى ظهورها عرفا فى إرادته الأفراد على نحو الاستغراق. بمعنى تعلّق الإراده الأوليه بها كذلك لا التبعيه الثانويه، بل المذى يقتضى به التأمل فى المحاورات ذلك، فإنّ المتبادر من قوله: لا تكرم أحدا- ابتداء و من غير توسّط ملاحظه ورود النفى على الطبيعه- إنّما هو إرادته عدم إكرام كلّ واحد واحد من آحاد الرّجال، بحيث يكون ذلك القول فى مقام قضايا، جزئيه متعدّده بتعدّد الأفراد.

١- مضى قريبا تخريجه.

٢- فى النسخه المستنسخه: فيكون ..

ص: ١٨١

و الحاصل: أنّ الإنصاف أنّ المتبادر من النكره المنفيّه هو المتبادر من سائر ألفاظ العموم من دون فرق أصلا، و المراد منها عرفا هو المراد من غيرها و هى الأفراد على وجه الاستغراق، ثمّ الظاهر منها هى السوريه (١) كسائر أدوات العموم، فإنّها بمنزله (لا) التى لطفى الجنس مع مدخولها لعدم الفرق عرفا بين قولنا: لا- شئىء من الإنسان بحجر- مثلا- و قولنا: ليس أحد من الإنسان بحجر.

فمن هنا يتّجه دعوى أنّ مفهوم قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كَرّ لم ينجسه شئىء» (٢) هو عموم السلب خاصّه.

ثمّ إنّ لا بأس بالتعرّض على نحو الإجمال للحديث (٣) المذكور و توضيح ما هو الظاهر منه.

فاعلم: أنّ المراد بالشئىء الظاهر أنّه هو المقتضى للتنجيس، لا كلّ شئىء، إذ لا معنى لتعليق عدم تنجس (٤) الماء بملاقاه ما لا يقتضى التنجيس على بلوغه حدّ الكرّ، فإنّ عدم تنجسه بملاقاته- حينئذ- غير متوقّف على بلوغه حدّ الكرّ، بل هو حاصل فى نفسه من غير توقّف على سبب من الأسباب، لكفايه عدم كون ذلك الشئىء مقتضيا للتنجيس فى بقاء طهارته و عدم تنجسه به.

١- اعلم أنّ سوريه ألفاظ العموم لا- تختصّ بالقضايا، بل تجرى فى غيرها من الجمل الإنشائيه، فإنّها إنّما يؤتى بها لأجل ضبط

موضوع الحكم- عند تنكيره- على وجه الاختصار تسهيلا، سواء كان ذلك الحكم إنشاء أو إخبارا، فلا تغفل. منه طاب ثراه

٢- قد مرّ تخريجه قريبا.

٣- فى النسخه المستنسخه: بالحديث ..

٤- فى النسخه المستنسخه: (عدم تنجيس). و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ١٨٢

ثم إن المراد عدم تنجيس الماء إذا بلغ قدر كثر بملاقاته مع المقتضى للتنجيس، بمعنى أن المعلق على بلوغه حد الكثر إنما هو عدم تنجسه بملاقاته مع المقتضى له، لا- عدم تنجسه بمجرد وجود المقتضى له و لو مع عدم الملاقاه، ضروره عدم توقّف التنجس مع عدم الملاقاه على سبب.

و المراد بالماء الظاهر أنه طبيعه الماء الغير الملحوظ فيها شىء من أفرادها أصلا، فيكون معنى منطوق الحديث- على ما استظهرناه- أن طبيعه الماء إذا بلغت مقدار كثر لم ينجسها شىء مما يقتضى التنجيس عند الملاقاه، و أما مفهومه فقد عرفت فى الحديث الشريف على عموميه السلب فى مفهومه و هكذا فى أمثاله و لو مع البناء على أن المفهوم هو سلب العموم إذا كان المنطوق عاميا، و ذلك لأنه إذا يلى العام جمله الجزاء- كما فى الحديث المذكور- فلا بد أن يكون الشرط سببا لعموم حكم الجزاء لا محاله، فإنه أول مرتبه سببته للجزاء و أول مرتبه تعليقه عليه، بحيث لو لم يعلق عليه هذا المقدار- أيضا- خرج عن كونه معلقا عليه بالمره، مع أن الكلام نصّ فى كونه معلقا عليه الجزاء فى الجملة، و مقتضى إطلاق تعليق عموم حكم الجزاء عليه و عدم ذكر شىء آخر معه انحصار التعليق فيه، بمعنى كونه هو المعلق عليه عموم الجزاء لا غير، و هذا لا يكون إلا مع كون السبب للجزاء فى كل مورد هو ذلك المذكور فى الكلام لا غير، بأن يكون المانع عن التنجيس- فى كل مورد من الموارد ملاقاه الماء للمقتضى له- منحصر فيه، إذ لو كان السبب المؤثر فى الجزاء فى بعض الموارد هو و غيره لزم أن لا يكون هو وحده سببا لعموم حكم الجزاء، بل هو مع ذلك الغير- يعنى المركب منهما- و قد فرضنا أن الكلام بمقتضى الإطلاق ظاهر فى حصر سبب العموم فيه، فيثبت بذلك أن المؤثر- و المعلق عليه حكم الجزاء- فى كل مورد إنما هو ذلك الذى ذكر فى الكلام، فلا بد أن يكون الرفع فى جانب المفهوم بالنظر إلى كل مورد- أيضا- و ليس هذا إلا عموم سلب حكم الجزاء الثابت فى

ص: ١٨٣

المنطوق.

و ربما يختلفى الفرق بين الحديث الشريف و نحوه و بين سائر الأمثله، نظرا إلى أن الداعى للبناء على سلب العموم فى المفهوم إذا كان المنطوق عاما إنما هو قيام احتمال أن يكون الشرط المذكور فى الكلام هو الجزء الأخير للعلة التامه لعموم حكم الجزاء فى المنطوق، بأن يكون سببه فى بعض الموارد غير ذلك المذكور، و يكون ذلك سببا له فى بعض آخر من الموارد، و يجب إذا صار ذلك سببا فى ذلك المورد، و يتحقق سبب حكم الجزاء(١) فى كل مورد، فيسأل حينئذ عن الفرق فيما ذكرنا و غيره من الأمثله، من أن ما ذكر فى الدليل على رفع ذلك الاحتمال فيه يجرى فى غيره من الأمثله- أيضا- فإذن لا- بأس بالإشاره الإجماليه إلى الفارق بين المقامين إزاله للشبهه عن البين:

فاعلم أن المتكلم قد يكون فى مقام بيان ما تعلق بالأمر الكليه بحيث ليست الجزئيات الحقيقيه مطويه فى نظره بوجه- كما فى

الحديث المذكور وما يليه من هذه الجهة- وقد يكون في مقام بيان ما تعلق بالجزئيات الحقيقيه، بحيث ليست المطويه في نظره، إلا- هي، وفي المقام الثاني يمكن وجود المقتضى للحكم فعلا- في بعض الخصوصيات حال التكلم، فيجعل المتكلم الشرط المذكور في الكلام حينئذ مقتضيا له في البعض الآخر منها، الفاقد لما يقتضيه حال التكلم، فيكون ذلك المذكور وحده هو الجزء الأخير للعله التامه لعموم الحكم بالنسبه إلى كل مورد.

هذا بخلاف المقام الأول، لامتناع تحقق المقتضى له في الكليات قبل وجودها في الخارج، فضلا عن تحققه فيها على التدرج إلى حال التكلم، ضروره

١- في النسخه المستنسخه: سبب الحكم الجزاء ...

ص: ١٨٤

أن وصف الاقتضاء من عوارض المقتضى، فيمتنع اتصاف تلك الكليات بكونها مقتضيه فعلا قبل تحققها في الخارج، فاستناد السببيه أو المانعيه إليها مؤول إلى القضية الفرضيه، فيجب على المتكلم إذا كان في مقام البيان في ذلك المقام التنبيه على المقتضى الآخر للحكم لو لم ينحصر المقتضى في ذلك المذكور في الكلام، خصوصا إذا كان هو الشارع الحكيم، و خصوصا إذا كان الخطاب مرجعا للغائبين عن مجلس الخطاب، بل للمعدومين في زمان الخطاب الذين يوجدون بعده- أيضا- فإذا لم يتبه (١)- و لم يذكر سببا آخر- يفيد (٢) ذلك انحصار المقتضى في ذلك في كل مورد، إذ لولاه لما كان هو وحده سببا لعموم الحكم، وقد فرض أن ظاهر الخطاب- بالتقريب المذكور- انحصاره فيه، فيلزمه عموم السلب في جانب المفهوم بالتقريب المتقدم.

و الحاصل: أن الفارق بين المقامين إنما هو جريان قاعده قبح الخطاب بلا بيان في أولهما دون الثاني، إذ من المعلوم عدم قبح إيراد الخطاب مطلقا مع كون المراد هو المقيّد في الواقع إذا كان القيد حاصلًا حال الخطاب، فإذا فرضنا أن المقتضى لحكم الجزاء هي الأمور الجزئيه، مثل مجيء زيد، و قيام عمرو، و قدوم بكر، و هكذا، و فرضنا أن وجوب إكرام العلماء- مثلا- غير معلق واقعا على خصوص مجيء زيد، بل عليه و على قيام عمرو و قدوم بكر بحيث يكون السبب لوجوب إكرام العلماء على وجه العموم هو مجموع الثلاثه من حيث المجموع، و فرضنا- أيضا- تحقق الأخيرين حال التكلم، فيصح أن يقال حينئذ:- إن جاءك زيد فأكرم العلماء- من غير شائبه قبح فيه أصلا، فلا يصح التمسك حينئذ بإطلاق النسبه و تعليق (٣) عموم وجوب الإكرام على مجيء زيد على انحصار سبب عمومه

١- في النسخه المستنسخه: لم يتبه ..

٢- في النسخه المستنسخه: يفيد ...

٣- في النسخه المستنسخه، و تعلق، و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ١٨٥

فيه ليرتّب عليه انتفاء الاحتمال المانع من المصير في المفهوم إلى عموم السلب، فتدبّر.

إعلام: قد نقل عن بعض (١): أنّه إن كان سور القضيّه الكليّه في المنطوق كلفظي (كلّ) و (لا- شىء) فالظاهر (٢) أنّ المفهوم حينئذ سلب العموم، فيكون في الأوّل سالبه مهمله، و في الثانی موجه كذلك، و أمّا لو كان غيرهما من ألفاظ العموم كالجمع المحلّي و النكره المنفيّه و غيرهما، فالحقّ أنّه على عموم السلب.

انتهى.

و فيه: أنّه لا- فرق بين المقامين بوجه، فإنّ سائر ألفاظ العموم قائمه مقام لفظي (كلّ) و (لا شىء) فلا بدّ أن يكون المفهوم في الكلّ شيئاً واحداً: إمّا سلب العموم، أو عموم السلب. نعم القضيّه المصدّره بهما في كونها موجه كليّه أو سالبه كذلك أظهر منها إذا صدّرت بغيرهما من ألفاظ العموم، فالتفاوت بينهما و بين سائر الألفاظ إنّما هو بالأظهريّه و الظهور، و كذا بين مفهوميهما لكونهما تابعين للمنطوقين الذين أحدهما أظهر.

هذا خلاصه الكلام فيما يتعلّق بالحديث المذكور من القواعد الأصوليه، فإذن لا بأس بالإشاره الإجماليه- أيضاً- إلى بعض الموارد الفقهيّه:

فاعلم أنّ الموارد المستدلّ عليها بذلك الحديث على ما في بالنّا الآن ثلاثه مواضع، فلنقتصر على ذكرها لعدم المعرفه الآن بغيرها من تلك الموارد.

فالأوّل منها: مسأله اعتبار الكريّه في الماء الجارى كالراكذ في عدم انفعاله بملاقاته للنجاسه و عدمه، فاختلّفوا فيها على قولين:

فذهب العلامة (٣)- قدّس سرّه- إلى اعتبار الكريّه فيه و جعله كالراكذ،

١- الجواهر ١: ١٠٧-١٠٨.

٢- في النسخه المستنسخه: فظاهر ..

٣- منتهى المطلب: ٦-.

ص: ١٨٦

محتجاً بعموم لفظ الماء في الحديث، فيكون مفهومه: كلّ ما لا يبلغ حدّ الكرّ ينجسه شىء أو كلّ شىء ممّا يقتضى التنجيس، فيشمل الجارى الغير البالغ إلى حدّ الكرّ.

و ذهب الأكثرون (١) إلى عدم اعتباره فيه.

و حجّتهم على ما ذكره صاحب المدارك (٢)- قدّس سرّه- أنّه ليس في المقام ما يدلّ على العموم، إذ المفرد المعرّف للجنس، لا له. انتهى.

و الأظهر هو الأول، فإنّ المفرد المعرّف و إن لم يكن للعموم بالوضع إلاّ أنّه يفيدّه إذا كان المقام مقام البيان، كما هو الظاهر في مورد الحديث.

ثمّ إنّ ذلك لا- يتوقّف على كون المفهوم هو عموم السلب لكفايه الموجه الجزئيّ للعلامه- قدّس سرّه- قبال الأ-كثيرين من المدّعين للسلب الكلّي و الثاني منها: مسأله تنجس(٣) الماء القليل بمجرد ملاقاته للنجاسه و عدمه به- بل يتوقّف على تعّيره به بأحد أوصافها الثلاثة- فالمشهور على الأول، و المحكّي عن العماني(٤)- قدّس سرّه- هو الثاني.

حجّه المشهور مفهوم الحديث مع دعوى عموم الماء، و يكفيهم ذلك في مقابل العماني، مع عدم عموم السلب في المفهوم- أيضا-

و أمّا حجّه العماني فكأنّه أصاله الطهاره و استصحابها بعد منع إرادته المفهوم في الحديث لمعارضته لمنطوق أخبار كثيره.

و الثالث: مسأله نجاسه الغساله بملاقاتها للنجاسه و عدمها، فاختلفوا فيها على ثلاثة أقوال:

١- الجواهر ١: ٩٥-٩٦.

٢- مدارك الأحكام: ٥.

٣- في النسخه المستنسخه: مسأله تنجيس ..

٤- مختلف الشيعه: ٢، و العماني هو ابن عقيل راجع الجواهر ١: ١٠٥.

ص: ١٨٧

ثالثها: التفصيل بين ما إذا كانت النجاسه وارده على الماء فينفع بها، و بين العكس فلا.

و قد أجاب عنه السيد بحر العلوم- قدّس سرّه- في المفاتيح(١) على ما حكى عنه- بعد تسليم أنّ مفهوم الحديث المذكور هي الموجه الجزئيّ لعموم لفظ الشىء الوارد فيه- بتقريب: أنّه في جانب المنطوق [شامل](٢) لصورتى ورود النجاسه على الماء و العكس، فيكون المفهوم: أنّه إذا بلغ الماء قدر كثر ينجسه شىء(٣) من النجاسات سواء كان ذلك الشىء واردا عليه أو مورودا، و هذا مع جزئيّته يكفي في المطلوب، انتهى.

و يتّجه عليه: أنّ النكره المنفيّه إنّما هي للعموم الأفرادى لا- الأحوالى، إذ ورود النفى عليها يقتضى العموميه بالنسبه إلى أفراد الطبيعه المراده منها، و من المعلوم أنّ أفرادها إنّما هي ذوات النجاسات لا أحوالها.

اللهمّ إلاّ أن يدعى عمومها بالنسبه إلى الأحوال من جهه إطلاق اللفظ و تجريده عن ذكر القيد مع كون المقام مقام البيان، فيتّجه القول به لذلك، كما يقول بالعموم في لفظه الماء- أيضا- لذلك، و يقويه أنّ مورد السؤال في الحديث خاصّ، حيث إنّ السائل سأله عليه السلام عن الماء الراكد المكيف بكيفيات مخصوصه، فأجابه عليه السلام على وجه الإطلاق، فإنّه لو كان في مقام بيان حكم مورد السؤال فقط لأجابه على طبقه، فإطلاقه دالّ على عموم الحكم موضوعا و محمولا شرطا و جزاء.

هذا، و كيف كان، فالاستدلال بالحديث الشريف لا يتوقف على عموم

١- منظومه الدرّه النجفيه لبحر العلوم (ره): ٣ كتاب الطهاره- المياه- البيت: ٣ و ٤. و راجع الجواهر ١: ١٣١.

٢- إضافه يقتضيها السياق.

٣- فى النسخه المستنسخه: (لم ينجسه شىء)، و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ١٨٨

السلب فى مفهومه فى شىء من الموارد الثلاثه، بل يكفى سلب العموم المذى هو فى قوه الجزئيه، مع ما ضموا إليه فى بعض تلك الموارد، كالأول و الثالث منها، و هو عموم الماء فى المنطوق فى الأول و عموم الشىء بالنسبه إلى الحالتين المذكورتين فيه فى الثالث، فافهم.

تتميم مقال

: ما ذكرنا من أنّ المفهوم إنّما هو عموم السلب إذا كان المنطوق عامًا فيما إذا كان العامّ مقدّمًا- على الشرط إذا كان موضوع الشرط عامًا، أو على الجزاء إذا كان موضوعه كذلك أظهر منه فيما إذا كان مؤخرًا عن الشرط أو عن الجزاء، و ذلك كقولنا: كلّ عالم أو أىّ عالم إن جاءك فأكرمه، و كقولنا: إن جاءك زيد فأئىّ عالم أو كلّ عالم أكرمه، حيث إنّ الكلام فى صورته عموم موضوع الشرط كالنصّ فى استقلال كلّ واحد واحد من أفراد العامّ فى سببته لترتب الجزاء عليه، و كذا فى صورته عموم موضوع الجزاء، فإنّه حينئذ (١) كالنصّ فى أنّ المعلق على الشرط- مثلا- إكرام كلّ واحد واحد من العلماء و كذلك بنى شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- على عموم السلب فى صورته تقدّم العامّ، مع بناءه على سلب العموم فى صورته التأخر، و ذلك لا يختصّ بلفظي (كلّ و أىّ) بل يجرى فى سائر ألفاظ العموم، و فيهما- أيضا- إذا ضمنا معنى الشرط عند إضافتهما إلى النكره، كقولك: كلّ عالم جاءك أو أىّ عالم جاءك، فلا تغفل.

إيقاظ

: إذا قيّد متعلّق الجزاء فى جانب المنطوق بقيد من القيود التى لها مفهوم إذا وردت فى كلام مستقلّ كالشرط، و الغايه، و الاستثناء، و الوصف- على القول بإفادته للمفهوم-، كما إذا قيل: إن جاءك زيد فأكرم العلماء إن كانوا عدولا، أو فأكرمهم إلّا عمرا، أو فأكرم العلماء العدول، فلا مفهوم لشىء من تلك القيود حينئذ، إذ الغرض منها حينئذ إنّما هو مجرد تشخيص متعلّق الجزاء

١- فى النسخه المستنسخه: حينئذ فإنّه ...

ص: ١٨٩

و موضوعه من غير نظر إلى تعليق حكم عليها فى المنطوق حتى يكون مقتضى ذلك [انتفاء] الحكم- أيضا- فى جانب المفهوم،

فإننا إنما نأخذ المفهوم من القضية لأجل تعليق الحكم المذكور فيها في جانب المنطوق على القيد المذكور فيها في المنطوق، فإذا فرض اشتغالها على قيد لم يعلق عليه الحكم المذكور فيها ولا غيره فلا يعقل المفهوم بالنسبة إلى ذلك القيد بوجه بالنسبة إلى ذلك الحكم المذكور، ولا بالنسبة إلى غيره من الأحكام، إذ قولنا: - إن جاءك زيد فأكرم العلماء إلا عمرا - لم يقصد منه تعليق وجوب إكرام غير عمرا من العلماء على مجيء زيد، ومقتضاه انتفاء وجوب إكرام غير عمرو من العلماء بانتفاء مجيء زيد إذ عدم وجوب إكرام عمرو أو وجوبه، لم (١) يعلق شئ منهما على ذلك الشرط حتى يقتضى انتفاؤه انتفاءه، فيكون مفهومه ثبوت نقيض الحكم المعلق عليه في جانب المنطوق.

و من هنا ظهر اندفاع ما لعله يتوهم من أن قولنا: - أكرم العلماء إلا عمرا - يفيد حكيمين: أحدهما وجوب إكرام غير عمرو، و ثانيهما عدم وجوب إكرام عمرو، فإذا علق ذلك على شرط فقد علق عليه هذان الحكمان المستفادان منه في غير مقام التعليق، فيكون المعلق على مجيء زيد في المثال المتقدم عدم وجوب إكرام عمرو - أيضا - فيكون [مفهوم] (٢) المثال المذكور انتفاء عدم وجوب إكرام عمرو - أيضا - فيثبت إكراهه بانتفائه، لأن عدم عدم الوجوب عين الوجوب، وهكذا الحال فيما إذا علق على غير الشرط من سائر القيود.

و توضيح الاندفاع: أنه فرق بين ذكر القول المذكور مستقلا - بمعنى عدم تعليقه على قيد - وبين ذكره معلقا على قيد، إذ الظاهر منه في الأول أن القيد المأخوذ فيه إنما جىء به لإخراج غير مورده عن حكم العام، هذا بخلافه في

١- كان في النسختين (فلم) و الصحيح ما أثبتناه.

٢- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ١٩٠

الثاني، فإنه قيد ظاهر أو صريح في أن الغرض من القيد المأخوذ فيه إنما هو مجرد تشخيص موضوع الحكم المتعلق بالعام و تميزه عن غيره، لا إخراج غير مورده عن ذلك الحكم.

نعم هذا مستلزم لإخراجه عن ذلك الحكم - بوصف تعليقه على الشرط المذكور - لا - عن سنخ ذلك الحكم رأسا، فغايه ما يستفاد من هذا الكلام أن وجوب إكرام عمرو على تقديره غير معلق على ذلك الشرط، و هو مجيء زيد، فلا ينافى عدم وجوب إكراهه عند عدم مجيء زيد، و قس على ذلك الكلام في سائر القيود، لاتحاد وجه الدفع في الكل، فلا تغفل.

الرابع في تعدد الشرط و الاتحاد

: إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء اتحادا نوعيا أو شخصيا، فإن كان ذلك في كلام واحد كان مقتضاه (١) سببه كل واحد من تلك الشروط المذكوره فيه للجزاء على البدل و انتفاؤه بانتفاء الجميع، و أما إذا كان في خطابات متعدده - بأن علق الجزاء في كل منها على شرط غير ما علق عليه في الآخر - فيقع التعارض حينئذ بين مفهوم كل من تلك الخطابات و بين المنطوق الآخر، إذ مقتضى كل منها سببه الشرط المذكور فيه للجزاء و ترتبه عليه إذا وجد، و انتفاؤه بانتفاء ذلك الشرط مطلقا، سواء (٢) وجد شئ آخر، أو لا.

و من المعلوم أنّ إطلاق الانتفاء عند الانتفاء فى كلّ منها بالنسبه إلى صورته وجود الشرط المذكور فى الآخر ينافى سببیه ذلك الشرط المستفاد من منطوقه، و أيضا يقع التعارض بينها بحسب المنطوق فيما إذ اتحد الجزاء شخصا، إذ مقتضى كلّ منها سببیه الشرط المذكور فيه للجزاء فعلا، بمعنى كونه بحيث يترتب عليه الجزاء متى وجد و يؤثر فيه كذلك، و من البديهى أنه لا يعقل تأثير أسباب متعدده

١- فى النسخه المستنسخه: إنّ مقتضاه.

٢- فى النسخه المستنسخه: كان وجد، و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ١٩١

فى واحد شخصى على نحو استقلال كلّ منها فى التأثير، فلا يجمع سببیه كلّ واحد من الشروط المذكوره على هذا الوجه مع سببیه الآخر كذلك، فلا بدّ أن يختصّ واحد منها بالسببیه، فيقع التعارض بينها كذلك، فالتعارض بين الخطابات المذكوره مع وحده الجزاء شخصا من وجهين.

فلنقدّم الكلام فى علاجه من الوجه الأوّل المشترك بين الصورتين - أعنى تعارض مفهوم كلّ من الخطابات المذكوره مع منطوق الآخر - و يعلم علاجه من الوجه الثانى المختصّ بصوره وحده الجزاء فى ضمن ما سنذكره من العلاج فى ذلك الوجه:

فاعلم أنّ المتصوّر فى الجمع بين الخطابات المذكوره بالنظر إلى تعارضها من الوجه الأوّل وجوه:

أحدها: حمل كلّ منها على إفاده مجرد سببیه الشرط المذكور فيه لوجود الجزاء من غير إرادته انحصار السببیه فيه فى منطوقه الملزوم للانتفاء عند الانتفاء، فلا مفهوم لشيء منها أصلا - حينئذ - حتى يعارض المنطوق الآخر، و لازم ذلك عدم المنافاه بينها و بين خطاب آخر متضمّن لسببیه شرط آخر لوجود الجزاء.

و ثانيها: تخصيص مفهوم كلّ منها بمنطوق الآخر، بمعنى أنّ المراد من كلّ منها إنّما هو سببیه الشرط المذكور فيه للجزاء و انتفاؤه بانتفائه فيما لم يخلفه الشرط المذكور فى الآخر، و لازم ذلك منافاه كلّ من تلك الخطابات لخطاب غيره متضمّن لسببیه شيء آخر غير ما ذكر فيها للجزاء، إذ المفروض تخصيص مفهوم كلّ منها بإخراج صورته وجود شرط آخر من الشرائط المذكوره فى تلك الخطابات، و أمّا بالنسبه إلى غير تلك الشروط فهو باق على عمومته فينافيه، فجميع تلك الخطابات متّفقه من جهه المفهوم فى نفي سببیه ذلك الشيء المذكور فى ذلك الخطاب المعبر عنها.

ص: ١٩٢

هذا، لكنّ الإشكال كلّّه فى تصوّر التخصيص فى المفهوم، فإنّه ليس من مقوله الألفاظ حتى يقال: إنّ لفظ عامّ فيخصّص إذا ثبت ما يوجبه، بل إنّما هو معنى لازم لمعنى بسيط مراد من اللفظ فى جانب المنطوق، و هو مرتبه من التعليق ليس له أجزاء حتى العقلية، فيخرج ما ذكر عن التخصيص المصطلح.

و يؤكد خروجه أنّ المفهوم ليس مدلولاً مستقلاً للكلام، بل إنّما هو من توابع و لوازم معنى أريد من تحت لفظه، و لا يعقل التصرّف في لازم معنى مع إبقاء ذلك المعنى على ما كان عليه أولاً، بل لا بدّ من التصرّف في ذلك المعنى الملزوم بجمله على وجه لا يقتضى ذلك اللازم إلاّ فيما فرض تخصيص اللازم به، و معه لا حاجة إلى تخصيص المفهوم، لحصول الاختصاص له بال مورد المذكور قهراً، فأخراج بعض الصور عن المفهوم لم يكن تصرّفاً فيه أصلاً فضلاً عن كونه تخصيصاً فيه.

و من هنا ظهر: أنّ فرض التعارض المذكور بين مفهوم كلّ من الخطابات و منطوق الآخر لا يستقيم، لأنّ التعارض حقيقه بينها بحسب المنطوق، فإنّه إنّما نشأ لأجل ظهور كلّ منها في إرادته معنى منه في المنطوق لازمه الانتفاء عند الانتفاء على الإطلاق، فالتعارض حقيقه و ابتداء بين الملزومات- و هى المناطق- فلا بدّ في مقام علاجه من التصرّف في المناطق، مع أنّ التصرّف في المفاهيم لا يعقل مع بقائها على حالها الأولى- كما عرفت- فالتصرّف في المناطق لا بدّ منه على أى تقدير.

نعم قد يأتى الإشكال فى تصوير التصرّف فيها على وجه يلزمها الانتفاء عند الانتفاء فى غير مورد التخصيص.

و ما ربّما يتخيل- من أنّ المفهوم إنّما هو لازم انحصار السببىه فى الشرط المذكور فى القضية المستفاده منها بحسب المنطوق، و هو تابع لها إطلاقاً و تقييداً،

ص: ١٩٣

فيخصّص (١) انحصار السببىه فى الشرط المذكور فيها فى غير صورته وجود تلك الشروط الاخر المذكوره فى الخطابات الاخر المفروضه، فتفيد القضية انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط المذكور فيها فى غير صورته وجود تلك الشروط، فيختصّ المفهوم بغير تلك الصوره بالتخصيص فى ملزومه الذى هو أحد طرفى العلاقه و الربط و الطرف الآخر هو نفس المفهوم أيضاً- مشكل، لأنّ الانحصار أيضاً- من لوازم المعنى المراد من اللفظ مطابقه، فإنّه مرتبه بسيطه من الربط و العلاقه بين الشرط و الجزاء يلزمها انحصار التعليق الذى يلزمه الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً، فلا بدّ من التصرّف فى ذلك المعنى، و هو غير قابل لذلك لبساطته، فعلى هذا لا بدّ من طرحه رأساً و حمل اللفظ على معنى آخر مثله ملزوم للانحصار فى غير الصوره المتقدّمه، نظراً إلى كونه أقرب إلى مدلول اللفظ الأولى من سائر المعانى، كحمل الأمر على الاستحباب بعد قيام الصارف عن الوجوب، لأنّ الوجوب- أيضاً- معنى بسيط لا- تركب فيه أصلاً. نعم التعدّد إنّما هو فى لوازمه المعبّر عنها بطلب الفعل و المنع من الترك، و كذلك الاستحباب، و الاستحباب أقرب إلى الوجوب من الإباحه و غيرها، فبعد قيام الصارف عن الوجوب يحمل الأمر عليه لذلك، لكن بيان ذلك المعنى الآخر تفصيلاً فى غايه الإشكال. هكذا قال- دام ظلّه.-

أقول: لا أرى إشكالا فى تصوّر ذلك المعنى بوجه، فإنّه عبارته عن النسبه على البدل التى تراد بالنسبه إلى كلّ واحد من الشروط المتعدّده المذكوره فى خطاب واحد، الملزومه للانتفاء عند انتفاء الشروط المذكوره، إذ حاصل التصرّف فى كلّ من الخطابات المتعدّده حملها على وجه تفيد بأجمعها الانتفاء عند انتفاء الشروط المذكوره فى جميعها، بحيث تنافى هى بأجمعها خطاباً آخر متضمن

لسببیه شرط آخر غیر تلك الشروط، و هذا لا يكون إلا بحمل كل منها على إفاده كون الشرط المذكور فيه سببا للجزاء على البديل بالنسبة إلى سائر الشروط المذكوره في الخطاب الآخر دون غيره، فافهم.

و ثالثها: إبقاء كل من الخطابات المذكوره على ظاهره، لكن مع التصرف في وجه صدورهما بحمل كل منها على التوطئه مع كون الغرض من المجموع من حيث إفاده كون كل واحد من الشروط المذكوره فيها سببا للجزاء على البديل على نحو دلالة الإشاره.

و بعبارة أخرى: إنه يقال: إن المراد من كل منها ما (١) هو ظاهره - بمعنى استعماله فيه - لكن إرادته ليست على نحو الواقع، بل من باب التوطئه و إيكال إفاده الغرض - و هو إفاده كون كل واحد من الشروط المذكوره فيها سببا على البديل - إلى العقل، فإنه بملاحظه ورود جميعها كذلك يستفيد - من باب الإشاره - هذا المعنى - كما قد يقال ذلك في العمومات الحقيقيه من أن لفظ العام قد استعمل في معناه الحقيقي - و هو تمام الأفراد - من باب التوطئه مع إيكال إفاده الغرض - و هو كون موضوع الحكم هو الباقي بعد التخصيص - إلى العقل، فإنه بعد ملاحظه التخصيص يشخص (٢) من الخطاب هذا المعنى.

و رابعها: حمل كل منها على بيان جزء السبب للجزاء لا تمامه، بأن يجعل السبب التام له هو المجموع المركب منها، و يكون الغرض من الجميع تعليق الجزاء على ذلك المجموع من حيث المجموع، فيفيد حينئذ - أيضا - نفي سبب آخر فيقع التعارض بين مجموعها و بين دليل آخر دل على سببیه شىء آخر للجزاء.

و خامسها: تقييد سببیه كل من الشروط المذكوره فيها بكونه مع الشروط

١- في النسخه المستنسخه: ممّا ..

٢- في النسخه المستنسخه: يشخصه ..

الآخر المذكوره في الخطابات الآخر بمعنى حمل كل من الخطابات على إرادته ذلك.

و هذا يتجه في الثمره مع الوجه الرابع، فإنه إنما يفارقه من حيث إن الشروط الآخر قد أخذت في كل من الخطابات على نحو الجزئيه على الوجه الرابع [و] على وجه القيديه و الشرطيّه [على هذا الوجه].

هذا خلاصه الكلام في علاج التعارض بين الخطابات المذكوره من حيث الوجه الأول.

لكن لا يمكن المصير إلى الأخير من تلك الوجوه، لاستنزاه التناقض، إذ مقتضاه كون كل من الشروط المذكوره مقتضيا للجزاء و شرطا للاقتضاء - أيضا -، إذ المفروض جعل كل منها سببا بشرط انضمام البواقي إليه، و من المعلوم أنه لا يعقل كون شىء واحد مقتضيا لشىء مع كونه شرطا للمقتضى، إذ معنى المقتضى إنما هو المؤثر في ذلك الشىء، و معنى كونه شرطا أن التأثير

غير مستند إليه، بل إلى غيره إلا- أنّ له دخلا- في تأثير الغير فيه، فينحصر الوجه التي يمكن جعلها وجها للعلاج-ج في الأربعه المتقدمه، و أقربها هو الوجه الثاني، لكونه أقرب من غيره بالنسبه إلى ظاهر القضيّه الشرطيّه، و بعده الثالث، بل يمكن أن يقال بالعكس، بمعنى أنّ الأقرب هو الثالث. لكون الغرض من كلّ واحد ما هو الغرض من الآخر، لكن التصرف في وجه الصدور أهون من التصرف في الدلاله، و لو تنزلنا فلا أقلّ من الثاني، و بعدهما هو الوجه الأوّل، فإنّه أبعد منهما عن ظاهر القضيّه لطرح المفهوم فيه رأسا، لكنّه أقرب من الوجه الرابع إليه، فإنّ الوجه الرابع ما كان قد اعتبر معه المفهوم في الجملة مع طرحه في الأوّل رأسا إلا- أنّه لَمَّا كانت القضيّه أقوى دلالة بالنسبه إلى السبب من دلالتها على المفهوم، فيكون التصرف فيها- في دلالة القضيّه-(١) أهون، فيقدم.

١- في النسخه المستنسخه: فيكون التصرف فيها- في دلالتها- القضيّه أهون و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ١٩٦

و الحاصل: أنّه إذا دار الأمر بين طرح المفهوم رأسا مع إبقاء ظهور السبب على حاله و بين طرح السبب و إبقاء المفهوم في الجملة تكون الأوّل هو المعين(١) إذ ظهور القضيّه الشرطيّه في إفاده السبب كالنصّ، و في إفاده المفهوم ظاهر، فيكون التصرف فيها من الوجه الثاني أولى و أقدم(٢)، فيقدم، و لأجل ذلك ترى أنّه لو قام قرينه على عدم إرادته الوجوب من الأمر لا يحكم بعدم إرادته مطلق الطلب بل يحملونه على الاستحباب الذي هو أحد فرديه و يتصرفون فيما يكون دلالة الأمر عليه أضعف من دلالاته على مطلق الطلب، و هو المنع من الترك، فإنّ دلالاته عليه أضعف من دلالاته على الطلب المطلق.

هذا مجمل الكلام في الوجوه المتصوّره لعلاج التعارض في المقام من جهه الوجه الأوّل.

و أمّا علاجه من جهه الوجه الثاني المختصّ بصوره وحده الجزاء شخصا فينحصر في أحد أمرين:

أحدهما: الوجه الرابع المتقدم في علاجه من جهه الوجه الأوّل.

و ثانيهما: حمل كلّ من الخطابات على السبب المقيد بعد قيام الشروط المذكوره في الخطاب الآخر مقام الشرط المذكور فيه، بأن يراد من كلّ منها أنّ ذلك الشرط المذكور فيه مؤثّر في وجود الجزاء إذا لم يخلفه أحد من سائر الشروط المذكوره في الخطاب الآخر، فتدبر.

هذا خلاصه الكلام في المقام الأوّل من المقامات الموضوعه للمفاهيم، و سنختمه بذكر القول في مثله بتداخل الأسباب، فانتظر.

و الله الهادي إلى سواء السبيل و له الحمد، و على نبيّه صلّى الله عليه و آله الثناء الجميل و سلام الجليل.

١- في النسخه المستنسخه: الأولى هو المعين.

٢- كذا في النسخه المستنسخه، و ربّما الصحيح: و أقوم ..

ص: ١٩٧

بسم الله الرحمن الرحيم و به ثقتي

[الخامس] في تداخل الأسباب

فأئده: قد عنون جماعه من متأخري الأصوليين أنّ الأصل في الأسباب هل هو التداخل إلى أن يقوم على عدمه دليل، أو عدمه حتى يقوم على ثبوته دليل؟

وقبل الخوض في المسألة لا بدّ من بيان مرادهم من تداخل الأسباب، وأنّ المراد بالأسباب ما ذا؟

فاعلم أنّ المراد بالأسباب هنا إنّما هي الشرعيه، و هي المقتضيات للأحكام الشرعيه التي بها [تدخل] (1) تلك الأحكام في الأدلّه الشرعيه لا العقليّه، و لا الأعمّ، لعدم تعلق غرضهم بالعقليّه بوجه، و لأنّه لا يعقل هذا النزاع بالنسبه إليها، ضروره امتناع تداخلها بجميع معاني التداخل المحتمله منه، هذا بخلاف الأسباب الشرعيه، لأنّ سببيتها إنّما هي بمقتضى ظواهر الأدلّه الشرعيه، فيمكن عدم كونها أسبابا واقعيه و مؤثرات حقيقيه كالعقليّه، فيمكن فيها التداخل، فلا يكون عدم التداخل فيها بديهيًا، حتى لا يقبل النزاع.

ثمّ الظاهر من تحرير الخلاف أنّ المراد تداخل ذوات الأسباب الشرعيه، و حيث إنّ عدمه ضروريّ غير قابل للإنكار، فلا بدّ أن يكون المراد: إمّا تداخلها من حيث التأثير، بمعنى إفاده الجميع أمرا واحدا، فإنّ ذلك - أيضا - نوع

١- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ١٩٨

تداخل لها و لو بنوع من التوسّع في لفظ تداخل، و إمّا تداخل مسبباتها بأن يكون قضاء تلك الأسباب بتعدّد التكليف مفروغا عنه، و يكون النزاع في أنّ تلك التكليف المتعدّده المسببه عنها هل يحصل امتثالها بإيجاد واحد من الطبيعه المتعلّقه لها أو لا؟ فيكون المراد بالأسباب المسببات عنها توسّعا، مع احتمال إضمار لفظ المسببات - أيضا - فلا يكون لفظ الأسباب مستعملا في المسببات، أو ما يعمّ الوجهين المذكورين بأن يكون المقصود أنّ تعدّد الأسباب الشرعيه هل يقتضى بتعدّد مسبباتها في الخارج - بمعنى اقتضاء كلّ منها وجودا من الطبيعه المفروضه لمسبباتها مغايرا لما يقتضيه الآخر من وجود تلك الطبيعه - أو لا؟ فيعمّ ذلك الوجهين المتقدمين، إذ القائل بالتداخل بهذا المعنى قد يقول به حينئذ لعدم اقتضاء نفس الأسباب المتعدّده تعدّد المسببات، و قد يقول به لعدم اقتضاء تعدّد المسببات تعدّدها في الخارج.

نعم المانع منه لا بدّ له من دعوى الاقتضاء في المقامين و الدليل عليه في كليهما، و على هذا ليس لفظ الأسباب مستعملا في المسببات، و لا يلزم إضمار لفظ المسببات - أيضا - فإنّه مبنيّ على حمل التداخل على عدم اقتضاء تعدّد المسببات في الخارج من غير حاجه إلى تصرّف في لفظ آخر أصلا.

و الّذى يقتضيه و يشهد له أدلّه الطرفين: أنّ المراد في موضع الخلاف في المسألة إنّما هو الاحتمال الأخير لا غير، فإنّ القائلين

بالتداخل قد يدعونه بمنع اقتضاء الأسباب الشرعيه المتعدده لتعدّد التكليف، و قد يدعونه بمنع اقتضاء تعدّد التكليف الواجب فى الخارج- كما سيأتى تفصيله إن شاء الله-، [و] هذا أقوى شاهد على أنّ المراد بالتداخل المتنازع فيه إنّما هو هذا الاحتمال- لا شىء من سابقه- بالتخصيص(1)، و إلا لاقتصر أولئك على منع الاقتضاء فى أحد

١- كذا فى نسخه الأصل، و الصحيح- ظاهرا- : بالخصوص.

ص: ١٩٩

المقامين فقط.

و يقوى ذلك- بل يشهد له- أنّ البحث عن هذه المسألة و التعرّض لها لم يكن معهودا من أحد من متقدّمى الأصوليين و إنّما أحدث البحث عنه المتأخرون منهم- كما أشرنا إليه- و الظاهر- بل المعلوم- أنّ هؤلاء أخذوا ذلك من الفقهاء- رضوان الله عليهم- فى بعض الموارد الخاصّه من الفقه كمسألة تداخل الأغسال و الوضوءات و نحوهما من سائر الموارد التى اجتمعت فيها أسباب متعدده مع اتحاد مسبباتها نوعا فعنونوه على نحو الكئيه.

و من المعلوم للمراجع فى كلمات الفقهاء فى تلك الموارد أنّ مقصودهم فى مسألة الأغسال مثلا أنّه إذا وجد أسباب متعدده لإيجاب الغسل، كالجنابه و الحيض، و مسّ الميت، و غيرها، فهل يقتضى تعددها تعدّد الواجب- و هو الغسل فى الخارج- أو لا؟ فإنّ النافين للاقتضاء ثمه- أيضا- قد ينفونه بمنع اقتضاء تعدّد الأسباب لتعدّد التكليف، و قد ينفونه بمنع اقتضاء التكليف تعدّد المكلف به فى الخارج، و هكذا الحال فى سائر الموارد الخاصّه، فراجع و تأمل بعين الإنصاف و قد حكى- دام ظلّه- عن السيد الجليل بحر العلوم- قدّس سرّه- أنّه قال: النزاع فى المقام إنّما هو فى تداخل المسببات، و النكته فى تعبيرهم عنه بتداخل الأسباب التنبيه على مبنى المسألة. انتهى.

أقول: ما ذكره- قدّس سرّه- إنّما يتمّ لو كان عدم تداخل المسببات على تقدير عدم [تداخل](1) الأسباب متّفقا عليه بينهم، و ليس كذلك، لما قد أشرنا إليه و ستعرف تفصيلا- إن شاء الله- من أنّ القائلين بتداخل المسببات قد يدعونه بمنع اقتضاء تعددها لتعدّد الامتثال مع تسليم اقتضاء تعدّد الأسباب

١- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ٢٠٠

لتعدّد المسببات، فلا يدور تداخل المسببات مدار تداخل الأسباب نفيًا و إثباتًا، حتّى يكون الثانى مبنى الأوّل، و يصحّ جعل ذلك نكته لتعبير عنه به.

فالحريّ حمل كلامهم على ما استظهرنا، لانطباق احتجاجات الطرفين عليه تمام الانطباق دون غيره.

و يتضح بما سنذكر فيه من الأدلة و الأجوبه حال كل من المقامين - أعنى تداخل الأسباب و تداخل المسببات - من غير حاجه إلى إفراد كل منهما بالبحث، كما صنعه بعض المحققين من متأخري المتأخرين (١).

ثم إن النزاع في تداخل الأسباب - بأى معنى كان من المعانى المحتمله - إنما هو فيما إذا كان معروض مسببات تلك الأسباب - و هو الفعل المكلف به - حقيقه واحده.

و أما إذا كان معروض كل منها حقيقه مغايره لمعروض مسبب الآخر فلا، سواء كانت النسبه بين تلك الحقائق هو التباين الكلى، أو العموم من وجه، أو مطلقاً:

أما إذا كانت النسبه بينها هو التباين الكلى، فليداهه عدم التداخل فى أسباب التكاليف المتعلقه بها، و عدم تداخل نفس تلك التكاليف - أيضاً - و لم يقل أحد من القائلين بالتداخل فى أحد الموضوعين أو فى كليهما به على شىء منهما حينئذ.

و أمّا إذا كانت النسبه هى العموم من وجه أو مطلقاً فلا - يعقل النزاع حينئذ فى عدم تداخل نفس الأسباب، كما أنه لا يعقل الخلاف فى جواز تداخل مسبباتها إذا أتى المكلف بمورد الاجتماع، لعدم منافاه ذلك لشىء من القواعد

١- هو صاحب هدايه المسترشدين: ١٦٧.

ص: ٢٠١

العقلية أو اللفظية، فإن غايه ما يفيد أدله الأسباب إنما هى سببه كل منها لوجوب إيجاد الطبيعه المتعلق وجوبها عليه، و أمّا تقييد كون ذلك الإيجاد غير مقرون بإيجاد طبيعه أخرى أو بخصوصيه زائده فلا، لكون المطلوب عند وجود كل منها إيجاد الطبيعه المعلق وجوبها عليه لا بشرط، فيجتمع مع إيجاد عنوان أو خصوصيه زائده، فإذا فرض إتيان المكلف بمورد الاجتماع فقد أتى بالطبيعتين الواجبتين عليه لا - بشرط، لصدق إيجادهما على ذلك الإيجاد الشخصى، و العقل - أيضاً - لا يابى عن وقوع إيجاد كذلك امتثالا عن التكليفين، بل يستقل به كاستقلاله بعدم وقوع إيجاد واحد امتثالا عنهما إذا لم يكن متعلقهما صادقين على ذلك الإيجاد.

و من هنا ظهر ضعف ما زعمه بعض المحققين من متأخري المتأخرين من دخول الصورتين المذكورتين - بالنظر إلى تداخل المسببات فيهما - فى محل النزاع بينهم فى مسأله تداخل المسببات التى أفرادها بالبحث عنها، و ظاهر كلمات بعض القائلين بتداخل المسببات - كما ستعرف - تسليم أنه مخالف لظواهر أدله الأسباب، إلا أنه يدعيه من جهه ثبوت الصارف عنده عن تلك الظواهر.

و هذا - أيضاً - أقوى شاهد على ما ذكرنا من خروج الصورتين المذكورتين عن النزاع فى تداخل المسببات، لما قد عرفت أن تداخلها فيها لم يكن مخالفا لشىء من الأصول و القواعد بوجه.

و قد ظهر ممّا حققنا - أيضاً - خروج الأسباب للمسببات التى تشترك معروضاتها فى الصوره مع تباين حقائقها كالأغسال - بناء

على كونها حقائق متعدّده بتعدّد الأسباب- لرجوعها حينئذ إلى صورته التباين التي عرفت خروجها عن محلّ النزاع بالنظر إلى كلا المقامين فيها- أعني تداخل الأسباب

ص: ٢٠٢

و المسببات- لبداهه عدم كلّ منهما، كما عرفت.

ثمّ إنّ هذا النزاع إنّما هو بالنظر إلى مفاد القضايا الشرطيه بحسب المنطوق، و هو سببيه الشرط لحكم الجزاء، فلا يتوقّف على ثبوت المفهوم لأدوات الشرط فيجری على القول بعدمه- أيضا.

بل يظهر من بعض القائلين بالتداخل عدم توقّفه على ظهورها في سببيه الشرط للجزاء- أيضا- حيث إنّ احتجاج عليه بمنع ذلك الظهور.

ثمّ إنّ الكلام في أصله التداخل و عدمها- في المقام- إنّما هو بالنظر إلى مجرد تعدّد السبب و من حيثته من غير نظر إلى الجهات الأخر أو الخصوصيات اللاحقه لبعض الموارد الخاصه للمقتضيه للتداخل أو عدمه، فالقائل بالتداخل- في المقام- ربما تمنعه من البناء عليه- في بعض الموارد- جهه أخرى لاحقه لذلك الموارد، و ذلك كما إذا كانت للمسببات تلك الأسباب على تقديرها تكاليف غيريه مقدميه، بأن يكون متعلقها على تقدير وجوبه مقدمه لواجب آخر نفسى مفروغ عن وجوبه، و كأن القائل المذكور من القائلين بالاحتياط في مسأله الشك في جزئيه شىء أو شرطيته للمأمور به من مسائل البراءه و الاحتياط، إذ يجب عليه حينئذ البناء على عدم التداخل بمقتضى قاعده الشغل و العمل على مقتضاه، و هو تعدّد الامتثال و الإيجاد.

ثمّ إنّ الحرى في تحرير الخلاف- بملاحظه وجود القول بمنع ظهور أدوات الشرط في السببيه- عنوانه: بأنّ الأصل في الأمور المجموعه شروطا في القضايا الشرطيه المستفاده من الأدله الشرعيه- كوجوب شىء واحد بالنوع- هل هو التداخل أو عدمه؟ إذ التعبير عنها بالأسباب يفيد المفروغيه عن ظهور تلك الأدله في سببيتها، و هو ينافى القول المذكور.

اللهمّ إلا أن ينزل ذلك لشذوذه و فساده منزله العدم، فيجوز التعبير عنها

ص: ٢٠٣

بالأسباب بملاحظه ظهور الأدله في سببيتها حينئذ، فيحرّر الخلاف حينئذ: بأنّ الأصل في الأسباب الشرعيه بمقتضى ظواهر الأدله الشرعيه هل هو التداخل أو عدمه، بجعل قولنا: - بمقتضى ظواهر الأدله- قيدا للأسباب، أى سببيتها بمقتضى تلك الظواهر؟

فإذا عرفت ذلك كلّ فاعلم: أنّ المعنوين لهذه المسأله اختلفوا فيها على أقوال:

فمنهم: من ذهب إلى الأصل- و هو التداخل- إلى أن يقوم على عدمه دليل.

و منهم: من اختار عكس ذلك.

و منهم: من فصّل بين ما إذا كان الأسباب المتعدّده من حقائق مختلفه و بين ما إذا كانت من نوع واحد، فاختار التداخل على الثانيه و عدمه فى الأولى، و نسبه- دام ظلّه- إلى ابن إدريس- قدّس سرّه(١)-.

و الذى يقتضيه دقيق النّظر فى أدلّه سببیه تلك الأسباب، أنّها:

ان كانت مجمله(٢) فى إفاده سببیتها بالنسبه إلى صوره اجتماعها كما هى المفروضه(٣) فى المقام:

إمّا من [جهه] عدم(٤) ظهور أدوات الشرطيه بالذات فى السببیه أصلا، أو فى إطلاقها بالنسبه إلى صوره الاجتماع، كما هو المظنون من المانع من ظهورها الذى أشرنا إليه، لبعده منعه من إفادتها السببیه فى الجملة.

و إمّا من جهه عروض الإجمال على نفس تلك الأدلّه بالنسبه إلى الصوره

١- السرائر ٣: ٧١ عند قوله: و إذا اجتمع عليه كفارات ..

٢- كان فى النسخه المستنسخه (فإن كانت) و الصحيح ما أثبتناه.

٣- الأقوم فى العبارة هكذا: كما هو المفروض ..

٤- فى النسخه المستنسخه: من حملة على عدم ..

ص: ٢٠٤

المذكوره من جهه اكتنافها ببعض الأمور الموجبه له، فمقتضى الأصل حينئذ هو التداخل، إذ لا يثبت منها حينئذ أزيد من تكليف واحد، فيكفى الواحد عن الجميع، و هو المطلوب.

و فى حكم إجمالها بالنسبه إلى صوره الاجتماع اكتنافها بقرينه دالّه على عدم إرادته السببیه مطلقا، أو بالنسبه إلى الصوره المذكوره، بل هذا أولى بالحكم المذكور من الإجمال، بل التداخل حينئذ بمقتضى الدليل، كما سيّضح وجهه عن قريب.

و إن كانت ظاهره فى إطلاق سببیتها بالنسبه إلى الصوره المفروضه:- إمّا من جهه ظهور الأدوات فى ذلك بالوضع، أو بواسطه القرينه العامه الملازمه لها التى فى حكم الوضع- فمقتضى أصاله عدم القرينه على إرادته الخلاف إنّما هو عدم التداخل.

و توضيحه: أنّ الظهور المذكور كسائر الظواهر اللفظيه معتبر و متّبع بمقتضى دليل اعتبار الظواهر اللفظيه- و هو بناء العقلاء- إلى أن يقوم صارف عنه، و معنى اعتباره و اتّباعه و جوب جعله طريقا فى مؤداه مطلقا، سواء كان مدلوله مطابقه أو تضمّنا أو التزاما، و يترتّب جميع مداليله عليه، كما هو الحال فى سائر الظواهر، فإذا كان المفروض كون مؤداه سببیه تلك الأسباب لمسببياتها فى صوره الاجتماع فيجب الحكم بسببیتها لها فى تلك الصوره و يترتّب لوازمها عليها عقلا، إذ بعد جعلها أسبابا- كما هو قضيه ظهور الأدلّه بالفرض- تكون منزله منزله الأسباب العقليه و المؤثرات الحقيقيه، فإنّ هذا معنى السببیه الجعليه.

و من المعلوم لكلّ أحد: أنّ من لوازم تعدّد السبب الواقعي و المؤثر الحقيقى تعدّد مسببه- أيضا- إذا كان المورد قابلا للتعدد و التأثير- كما هو المفروض فى المقام- فلازم تلك الأسباب عند اجتماعها تعدّد مسببها حينئذ- أيضا- و هو التكليف، فتثبت

بذلك هناك تكاليف متعدده بتعدد الأسباب.

ص: ٢٠٥

و من المعلوم- أيضا- أنّ تعدّد التكليف مستلزم لتعدّد المكلف به، إذ بدونه لا يعقل تعدّده إلا على وجه التأكيد، و هو ليس تعدّدا حقيقه، بل فى صورته التعدّد، و لازم تعدّد المكلف به- و هو الواجب- تعدّد امثاله- أيضا- ما لم يثبت من الشارع الاكتفاء بالواحد(١).

فإذا ظهر أنّ لازم الظهور المذكور بالأخره تعدّد الامثال ما لم يثبت الاكتفاء بواحد فيما لم يقم صارف عنه، و ثبوت الاكتفاء بالواحد ليس من التداخل فى شىء، بل إنّما هو عدم إرادته امثال بعض من الواجبات، فعدم التداخل صادق على تقديره مع تعدّد المسببات، إذ التداخل إنّما هو وقوع إيجاد واحد من الفعل امثالا عن الجميع، فيكون مقتضى أصاله عدم ذلك الصارف عند الشكّ فيه عدم تداخل تلك الأسباب فى الخارج، فإنّه لو كان عدم الصارف معلوما لكان عدم التداخل معه ثابتا بواسطه البرهان العقلى المتقدّم، فإذا فرض الشكّ فيه فيحزر عدمه الذى هو بعض مقدّمات البرهان المذكور بأصاله عدمه، فيكون عدم التداخل حينئذ بمقتضى الأصل لاستتباع النتيجة لأخسّ المقدّمات، فإذا ثبت أنّ الأصل على تقدير ظهور أدلّه السببيه فى إطلاقها بالنسبه إلى صورته اجتماع الأسباب إنّما هو التداخل فعلى المدعى خلافه إبداء الصارف عنه، فإنّه هو المعول عند الشكّ فى الصارف فلا يجوز العدول عنه إلى خلافه إلا لشاهد قوى من العقل أو النقل.

و أوجه ما قيل أو يمكن أن يقال فى مقام إبدائه وجوه:

الأوّل أنّه لا يعقل كون الأسباب الشرعيه من العلل الحقيقه، فإنّها إما أن تلاحظ بالنسبه إلى الطلب- كما هو الظاهر من أدلّته- أو بالنسبه إلى الفعل المطلوب، لا سبيل إلى الالتزام بشىء منهما، إذ العلل الحقيقه منحصره فى أربع:

١- فى النسخه المستنسخه: اكتفاء الواحد ..

ص: ٢٠٦

الفاعليه، و الغائيه، و الماديه، و الصوريه، و لا يعقل كون تلك الأسباب فى شىء منها سببا من تلك الأربع.

أمّا الأوّل و هو الطلب، فلأنّ علّه الفاعليه هو المكلف الطالب، و من البديهى- أيضا- عدم كونها علّه الماديه أو الصوريه، أمّا علّه الغائيه، فهى أيضا تصوّر مصلحه الفعل المأمور به.

و أمّا فى الثانى، فأوضح من ذلك بحيث لا يحتاج إلى التوضيح، فإذن لا بد من حملها على المعرفّات للحكم الشرعى، و معه لا يقتضى تعدّدها تعدّد الامثال.

و يمكن الذبّ عنه: بأنّ الذى لا يعقل فيها إنّما هو كونها إحدى تلك الأربع فى شىء منها ابتداء أو بلا واسطه، لكنّه لا يستلزم حملها على المعرفّات، لإمكان كونها عللا- غائيه للطلب بواسطه، بمعنى كونها عللا لعللها الغائيه واقعا و مؤثّره فيها حقيقه، أو

كونها عللا فاعليه للفعل جعللا، بمعنى حكم الشارع بوجوب ترتيب الفعل عليها عند وجودها، و عدم التفكيك بينه و بينها، كما هو الشأن فى العلل الفاعليه الحقيقيه، أو كونها عللا غائيه للفعل بواسطه.

و توضيح كونها عللا غائيه- بواسطه- للطلب و تصويره: أنّها فى الشريعه على ضربين:

أحدهما: أن يكون سببا لحدوث حاله فى المكلف يمنعه من الدخول فى عباده كما فى أسباب الأحداث.

و ثانيهما: ما لا يكون كذلك، بمعنى أنّه لا يكون محدثا لتلك الحاله.

فنقول فى الأوّل: إنّّه إذا صار علّه لوجود تلك الحاله المانعه يكون علّه لعليه(1) العله الغائيه لطلب الغسل أو الوضوء، و هى رفع تلك الحاله، فإنّه هى العله الغائيه لإيجاب الغسل أو الوضوء، و رفع تلك الحاله و إن لم يكن فى نفسه معلولا

١- فى النسخه المستنسخه: فىكون علّه لعلّه الغائيه.

ص: ٢٠٧

و مسببا لأسباب الأحداث و لو مع الواسطه، نظرا إلى أنّها إنّما يحدث نفس الأحداث لا رفعها إلاّ أنّ صيرورته علّه غائيه لإيجاب الغسل أو الوضوء مسببه عنها مع الواسطه، ضروره أنّ رفع الحدث إنّما يكون داعيا إلى طلب الوضوء أو الغسل إذا تحقّق الحدث، و أمّا مع انتفائه فلا حدث، حتّى يكون رفعه غايه للطلب.

و بعباره أخرى: الغايه إنّما هى رفع الحدث الفعلى، و هو لا- يتحقّق له مورد أصلا إلاّ إذا كان هناك حدث، فوجود الحدث الموجود بسببته تلك الأسباب سبب لا تصاف رفعه بكونه علّه غائيه، فىكون تلك الأسباب علّه لعليه الغائيه للطلب.

و أمّا ثانيها: فتوضيح المقال فيه [أنّه] إنّما يحدث بسببته مصلحه فى فعل الجزاء لم تكن متحققه فيه قبله، فتكون المصلحه داعيه و غايه لطلب الشارع ذلك الفعل من المكلف، مثاله فى العرفيات مجىء زيد بالنسبه إلى إكرامه- مثلا- فيقال فيه: إنّّه يحدث فيه بسبب مجيئه مصلحه فى إكرامه لم تكن حاصله فيه قبل المجىء، فإذا فرض كون المولى عالما بتلك المصلحه المسببه عن المجىء، فىأمر عنده بإكرام زيد عند مجيئه، فىكون المجىء علّه للعلّه الغائيه لوجوب الإكرام و هكذا الكلام فى نظيره من الأمثله الشرعيه.

أقول: للأسباب الشرعيه قسم ثالث: و هو ما يكون محدثا لحاله مبغوضه [فى] المكلف(1) يكون رفعها غايه لطلب الشارع ما يرفعها(2) من غير توقّف عباده على رفعها أصلا، و هذا كما فى الكفّارات، فإنّ الظاهر أنّ الأسباب الموجهه لها من هذا القبيل.

١- فى النسخه المستنسخه: مبغوضه على المكلف.

٢- فى النسخه المستنسخه: يكون رفعه.

ص: ٢٠٨

و التعبير الجامع بينه و بين القسم الأول من القسمين المتقدمين أن يقال:

ما كان محدثا لحاله مبعوضه في المكلف يكون رفعها غايه لطلب الشارع ما يرفعه، فإنّ هذا أعمّ من توقّف عباده على رفعها، و الكلام في هذا القسم هو ما مرّ في القسم الأول، فلا نعيد.

و أمّا تصوير كونها عللا غائيه للفعل (١) المأمور به بواسطه فهو مبنى على مذهب العدليه من تبعيته الأحكام للمصالح و المفسد الكامنتين في الأفعال قبل ورودها، فيقال حينئذ: إذا أمر الشارع بفعل - بعد حدوث أمر و تحقّقه - فلا بدّ حينئذ من ارتباط واقعا بين وجود ذلك الأمر و بين الفعل المأمور به قبل أمر الشارع بحيث يكون الأمر كاشفا عنه، بأن يكون ثابتا في الواقع قبل الأمر على وجه لو اطلع عليه العقل قبله لحمل المكلف على الفعل لذلك، و هو لا يكون إلّا بكون الأمر المذكور محدثا لمصلحه بعد حدوث الفعل (٢) المأمور به بحيث لو فرض اطلاع العقل عليها (٣) لحمل المكلف على الفعل تحصيلها لها، فيكون أمر الشارع بذلك الفعل كاشفا عن تلك المصلحه، و انكشافها - بعد العلم بها من أمر الشارع - يكون هو علّه غائيه للفعل داعيه للفاعل نحو الفعل، فيكون الأسباب الشرعيه عللا للعلّه الغائيه للفعل المأمور به بمقتضى هذا البيان.

و أمّا تصوير كونها عللا فاعليه بمقتضى جعل الشارع فقد عرفت، فلا داعي لإعاده الكلام فيه.

إذا عرفت ذلك فيقال: إنّه إذا أمكن حمل الأسباب الشرعيه على واحد من الوجوه الثلاثه المذكوره - بعد قيام القرينه على عدم كونها أسبابا بلا واسطه،

١- كذا، و الصحيح: كونها عللا للعلة الغائيه للفعل ..

٢- في النسخه المستنسخه: بعد حدوث في الفعل ..

٣- في النسخه المستنسخه: اطلاع العقل لها ..

ص: ٢٠٩

كما هو ظاهر أدلتها - فلا داعي إلى حملها على المعرفات، بل المتعين حملها على أحد تلك الوجوه، فإنها أقرب إلى حقيقه الأسباب (١) بعد صرفها عن ظاهرها من الحمل على المعرف، كما لا يخفى على المتأمل، فيجب حينئذ حمل أدلّه تلك الأسباب على إرادته أحد تلك الوجوه.

و لا يخفى أنّه على تقدير إرادته أي منها يتم المطلوب من بقائها على ظاهرها و هو أصاله عدم التداخل، فإنّ تعدّد علّه الغائيه للطلب أو للفعل يقتضى تعدّد العلّه الغائيه لأحدهما عقلا، و تعدّد العلّه الغائيه للطلب يقتضى تعدّد الطلب كذلك، و تعدّده يقتضى تعدّد الواجب كذلك، و تعدّد الواجب يقتضى تعدّد الامتثال، و كذا تعدّد العلّه الغائيه للفعل يقتضى تعدّده بلا توسيط شيء آخر، فيكون الأصل على إرادته أي من الاحتمالات المتقدمه هو عدم التداخل، و هو المطلوب.

أقول: أقرّيه تلك الاحتمالات - بالنسبه إلى ظاهر القضيّه الشرطيّه - إنّما توجب حملها عليها عند قيام صارف عن ذلك الظهور بناء على كون ذلك من باب الوضع - بمعنى إفادتها لسببيه الشرط للجزاء بلا واسطه من باب الوضع، كما هو الظاهر.

و أما بناء على إفادتها إياها من باب الانصراف، بل إفادتها أصل السبب لذلك - كما عرفته من بعض من المتأخرين في المسألة المتقدمه في مقام بيان الطرق لإثبات المفهوم لأدوات الشرط - فمشكل غاية الإشكال، لأن سبب الانصراف حينئذ إنما هو متحقق بالنسبه إلى السبب الخاصه فلا - يوجب انصراف اللفظ إلى غيرها عند قيام صارف عنها، فحينئذ لا بد من سبب آخر موجب لانصرافه إلى غيرها، و دون دعوى ثبوته خرط القتاد، فلا تغفل.

١- في النسخه المستنسخه: (حقيقه الآداب)، و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٢١٠

ثم إن شيخنا الأستاذ - قدس سره - قد تصدى لتصحيح أصاله عدم التداخل على تقدير كون الأسباب الشرعيه معرفات: بأن الأدله حينئذ قاضيه بسببته كل منها للعلم بالطلب على نحو الاستقلال، و لازم تعدد سبب العلم تعدد العلم على وجه يكون هناك علوم متعدده يمتاز كل منها عن الآخر، حيث إنه معلول بالفرض، و تعدد العله مستلزم لتعدد المعلول كذلك، و تعدد العلم مستلزم لتعدد المعلوم، و هو الطلب، و قد مر أن تعدده مستلزم لتعدد الامتثال، فيكون الأصل على هذا التقدير - أيضا - عدم التداخل، و هو المطلوب.

لكنه مشكل من وجهين:

أحدهما: أن استلزام تعدد العله لتعدد المعلول ليس على كليته، بل إنما هو فيما إذا كان المعلول من غير الكيفيات القابله للشده و الضعف، و أما إذا كان منها فلا، ألا ترى أن تعدد أسباب الألوان أو الأمراض لا يوجب تعدد اللون و المرض.

نعم يوجب تأكدهما بمعنى أن الحاصل منهما بواسطه الأسباب المتعدده أكد و أشد مما يحصل من واحد من تلك الأسباب (١) في النسخه المستنسخه: فيكون.

(٢).

و من المعلوم أن الفرد الشديد ليس فردين و موجودين يمتاز كل منهما عن الآخر، فإن الضعيف الممتاز عنه إنما هو الذى لم يكن فى ضمنه.

١- لا يقال: إن على تقدير كون تلك الأسباب معرفات إنما يلزم ما ذكر من عدم استلزامها حينئذ لتعدد المعلوم لجواز التأكيد فى مسباتها - و هى العلم - بناء على ثبوت معرفها بدليل قطعى، و أميا إذا ثبت ذلك بطريق ظنى فلا - يتم ذلك، لعدم إفادتها حينئذ العلم، حتى بتداخل العلم الحاصل من بعض مع الحاصل من الآخر. لأننا نقول: إذا ثبت ذلك بطريق ظنى يكون

٢- كل واحد من تلك الأسباب سببا للعلم بالحكم الظاهرى مع الحاصل من الآخر. منه طاب ثراه، و جعل الجنه مثواه.

ص: ٢١١

و من المعلوم أنّ العلم من مقوله الكيفيات فيمكن فيه ما يمكن في غيره، بل المتأمل في نفسه يجد فيها وقوعه، فحينئذ لا يثبت من الأسباب المتعدّده للعلم أزيد من معلوم واحد و هو الطلب، فيكفي الامتثال مره.

و ثانيهما: أنّ القائل - بكون تلك الأسباب معرّفات - الظاهر أنّه لا يريد كون الجزاء في أدلّتها هو العلم كما هو مبني ما ذكره - قدس سرّه - بأن يكون المراد من قوله: «إن نمت فتوضاً» (1) أنّه إن نمت فاعلم أنّه يجب عليك الوضوء، بل الظاهر أنّه أراد أنّ القضايا الشرطيه في تلك الأدله إنّما استعملت في مجرّد التلازم بين الشرط و الجزاء، و أنّ الجزاء هو المذكور في القضيّه.

و بعبارة أخرى: إن سيقّت لمجرّد بيان ربط اللزوم بين الشرط و نفس الجزاء و استفيد سببیه الشرط للعلم بالجزاء استلزاما، إذ كلّ من المتلازمين كاشف عن الآخر و موجب للعلم به، فحينئذ لا يقتضى تعدّد الأسباب المذكوره تعدّد الطلب المجعول جزاء في كلّ من أدله تلك الأسباب، إذ يصير كلّ منها لازما للطلب لا مؤثرا فيه، و من المعلوم أنّ تعدّد اللوازم لا يقتضى بتعدّد الملزوم، لإمكان أن يكون لشيء واحد ألف لازم، فتدبر.

أقول: ما ذكرت سابقا - من الإشكال في كون أقربيّه الاحتمالات الثلاثه المتقدمه إلى مدلول أدوات الشرط من احتمال المعرفيه موجب لهملها على أحد تلك الاحتمالات بناء على عدم إفادتها للسببیه المطلقه بالنسبه إلى صورته اجتماع الأسباب و ضعا مع إفادتها لأجل السببیه من باب الوضع - يندفع بذلك البيان، إذ قد عرفت أنّ مبني حمل الأسباب على المعرّفات على حمل الأدله على مجرّد بيان ربط اللزوم بين الشرط و الجزاء، و من المعلوم أنّه إلغاء

١- هذا مضمون أحاديث منها الحديث ١ من الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل ١: ١٧٤-١٧٥.

ص: ٢١٢

للسببیه رأسا بخلاف حملها على أحد تلك الاحتمالات، لكون السببیه مأخوذه في كلّ منها في الجملة، فيكون كلّ منها أقرب إلى حقيقه الأدوات من مجرّد التلازم، فلا يصار إليه مع إمكان الحمل على أحدها، بل كلّ واحد منها عين حقيقه الأدوات على ذلك القول بناء على خروج عدم التوسط من حقيقتها حينئذ، بأن يقال: إنّها حقيقه في سببیه الشرط للجزاء في الجملة، أعم من أن يكون الشرط سببا بلا واسطه، لكنّها عند الإطلاق ينصرف إليه.

و كيف كان، فلا إشكال على القول المذكور في تقديم تلك الاحتمالات على احتمال المعرفيه، فيبقى الإشكال بالنسبه إلى القول بوضعها لمجرّد التلازم بين الشرط و الجزاء، و كون أصل السببیه مستفادا من باب الانصراف، فافهم.

الثاني: أنّ المفروض وحده متعلّق الطلبات المسببیه عن الأسباب المفروضه نوعا و كونه حقيقه واحده، فيلزم على تقدير كون تلك الأسباب أسبابا واقعيه - كما هو ظاهر أدلّتها - تعلق أشخاص من الطلب بحقيقه واحده، اللازم باطل، لكونه من اجتماع الأمثال في شيء واحد الذي هو كاجتماع الأضداد فيه من حيث الامتناع، إذ كما يمتنع اجتماع ضدين أو أضداد في شيء واحد و لو بالنوع - إذا لم يعتبر ذلك الشيء على وجه يرجع إلى أمور متعدده - فكذلك يمتنع اجتماع مثلين أو أمثال فيه كذلك، إذ الطبعه الواحده ما لم يطرأ عليها اعتبار أزيد فهي شيء واحد، إذ هي حينئذ ليست إلا هي، و من المعلوم أنّها في حدّ نفسها لا

تعدّد فيها أصلا، بل أمر وحدانيّ كالشخص الواحد، و تكثّرها إنّما هو باعتبار زائد على أصلها، و هو اعتبارها بالنظر إلى وجوداتها الخارجيّة التي هي الأفراد فيما لم يطرأ عليها ذلك الاعتبار، فلا يعقل اجتماع مثلين أو أمثال فيها كاجتماع ضدّين أو أضداد فيها، لعدم الفرق بينها حينئذ و بين الواحد الشخصي فيما هو مناط امتناع الاجتماع، فإنّ مناطه إنّما هو وحده متعلّق المثليين أو الضدّين من غير مدخله للنوعيه و الشخصيه فيه أصلا، فإذا بطل اللازم بطل

ص: ٢١٣

الملزوم- أيضا- فيكشف ذلك عن أنّ المراد بالأدله- خلاف ما هو الظاهر منها- المعرفيه. و أمّا إرادته السببيّه للطلب المستقلّ مع قابليه المورد له، و بعباره أخرى:

إنّه لما كان سببيه تلك الأسباب للطلب على وجه الإطلاق مستلزمه لذلك المحذور، فلا بدّ إمّا من حملها على المعرّفات للطلب، و إمّا من حملها على السببيّه المقيده، و هي سببيّتها للطلب المستقلّ مع قابليه المورد له مع إيكال فهم التقييد إلى العقل.

و على الثاني إذا فرض اجتماعها دفعه واحده مع فرض وحده متعلّق مسبباتها، فلازمها حينئذ طلب واحد مسبّب عن الجميع، لامتناع اجتماع طلبات متعدّده في واحد نوعيّ كاجتماعها في واحد شخصي، لما مرّ، فلا يعقل حينئذ إلاّ طلب واحد، و لامتناع الترجيح بلا مرجح، فلا بدّ أن يكون ذلك مستندا إلى جميع الأسباب، فإذا فرض اجتماعها على التعاقب فلازمها حينئذ- أيضا- طلب واحد، لما مرّ، لكنّه مستند إلى الأسبق منها، فإنّه عند وجوده لم يكن مانع من تأثيره في المورد أثره، و هو الطلب، فيكون بمجرد وجوده مؤثرا فيه و محدثا للطلب، و معه لا يصلح الأسباب الاخر للتأثير لاستلزامه اجتماع الأمثال في مورد واحد كما مرّ، و إذا فرض وجود واحد منها فقط في المورد فلازمه طلب واحد، و وجهه ظاهر.

أقول: الظاهر أنّه على تقدير حملها على المعرّفات- أيضا- الحكم فيها ما عرفت بناء على حملها على السببيّه المقيده، فإنّها حينئذ- أيضا- إذا اجتمعت لا تفيّد إلاّ طلبا واحدا سواء اجتمعت دفعه أو متعاقبه.

نعم في صورته اجتماعها دفعه يكون وجود الحكم مستندا إلى الجميع، و في صورته التعاقب إلى الأسبق منها لعين ما مرّ، و مع وجود واحد منها بدون البواقي- أيضا- يفيد ذلك طلبا واحدا، و من المعلوم أنّ وحده العله لا تستلزم مزيد من

ص: ٢١٤

معلول واحد، و هو الطلب. هذا.

و الجواب عن ذلك: أنّ المحذور المذكور- و هو لزوم اجتماع المثليين أو الأمثال في شىء واحد- لا- يوجب المصير إلى خلاف ظاهر الأدله المذكوره مطلقا، بل إنّما يوجبه على تقدير كون الطلبات المسببه عن تلك الأسباب- على تقديرها- متوجّهه إلى الحقيقه الواحد من حيث هي و في حدّ نفسها، لما قد عرفت أنّه إنّما يلزم على هذا التقدير، فمع اعتبار التكرّر في تلك الحقيقه- بأن يكون متعلّق كلّ طلب وجود منها مغاير لمتعلّق الطلب الآخر، بأن يكون موضوع كلّ طلب شخصا من أشخاصها و وجودا من وجوداتها الخارجيه- لا مانع من تعدّد الطلب أصلا، كما اعترف به المورد أيضا.

نعم لَمَّا كانت المادّة المعروضه للطلب ظاهره فى إرادته الطبيعه من حيث هى، فظهورها ينافى تعدّد الطلب، لما مرّ من استلزام إرادتها كذلك مع تعدّد الطلب لاجتماع الأمثال فى شىء واحد، فيقع التعارض بين ظهور المادّة و بين ظهور أدوات الشرط فى الأدلّه فى سببهِ كلّ من تلك الأسباب لطلب مستقلّ، و يتوقّف رفعه على أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ:

أحدهما: التصرّف فى ظهور الأدوات فى تلك الأدلّه.

و ثانيهما: التصرّف فى المادّة المذكوره المعروضه للطلب المجعول جزاء فى كلّ من تلك القضايا بتقييدها فى كلّ منها ببعض من وجوداتها غير ما قيدت به فى الأخرى، فيقال فى قولنا: - إن جاءك زيد فأكرمه، و إن أضافك فأكرمه، و إن أعانك فأكرمه- : إن المطلوب فى القضية الأولى إنّما هو إكرام زيد عند مجيئه المذمى هو غير إكرامه عند إضافته أو إعانته، و فى الثانية إنّما هو إكرامه الذى هو غير إكرامه عند مجيئه أو إعانته، و فى الثالثه إنّما هو إكرامه الذى [هو] غير إكرامه عند مجيئه أو إضافته.

لكن الذى يقتضيه الإنصاف أنّ التصرّف الثانى أهون من الأوّل، لأن

ص: ٢١٥

الظاهر أنّ ظهور أدوات الشرط فى السببهِ على الوجه المذكور أقوى من ظهور المادّة فى الطبيعه من حيث هى، فيكون حاكما على ظهور المادّة و صارفا عنه (١)، فإذا اندفع المحذور المذكور تقضى (٢) الأدلّه بتعدّد الطلب بتعدّد الأسباب، لعدم المانع منه حينئذ، فيتّم المطلوب، و هو عدم التداخل، لما مرّ غير مرّه من استلزام تعدّد الطلب تعدد الامتثال.

ثمّ إنّ قد حكى - دام ظلّه - عن بعض أفاضل المتأخرين - و ظنّى أنّه الفاضل النراقى - قدّس سرّه - فى عوائده (٣) -: أنّه استشكل فى التقييد المذكور بأنّه مستلزم لاستعمال المادّة فى معنيين، و لم ينقل - دام ظلّه - وجهه، و لم يتعرّض لتوجيهه بوجه، بل اكتفى بمجرّد حكاية ما ذكر، فطفر إلى ما هو الأهمّ للمحصّلين.

أقول: كأنّ نظره - قدّس سرّه - فيما ذكره إلى أنّ الموجب لإشكاله (٤) المذكور إنّما هو لزوم اجتماع المثليين أو الأمثال فى شىء واحد، و قد عرفت أنّه يختصّ بصوره اجتماع الأسباب، إذ مع وجود واحد منها لا يكون إلاّ طلبا واحدا، و هو غير مستلزم له، فلا مانع من إرادته نفس الطبيعه بالنسبه إلى حال وجود واحد منها، و وجود المانع فى غير تلك الصوره لا يوجب المنع فيها، فلا يكون التقييد بالنسبه إلى غير تلك الصوره مستلزما له فيها، و لازم ذلك أن يراى

١- و إن شئت قلت: إن الاستفادة من القضايا الشرطيه تعدّد الطلب بتعدّد الشرط، و تعدّد الطلب ظاهر فى تعدّد المطلوب، فيكون هذا قرينه على تقييد المادّة فى كلّ من تلك القضايا ببعض وجودات الطبيعه، لتعدّد المطلوب، فإنّ ظهور تعدّد الطلب فى تعدّد المطلوب أقوى من ظهور المادّة فى الطبيعه من حيث هى، فيكون حاكما على ظهور المادّة و صارفا عنه. منه طاب ثراه.

٢- فى النسخه المستنسخه: (فتقتضى .. بتعدّد)، فصحّحناها بما فى المتن، كما تصحّح أيضا هكذا: تقتضى .. تعدّد ..

٣- عوائد الأيام: ١٠٣.

٤- فى النسخه المستنسخه (لكشفه) و الصحيح ما أثبتناه.

بالمادّه الطبيعيه من حيث هي بالنظر إلى تلك الحال، و هي باعتبار بعض وجوداتها بالنسبه إلى غيرها(١)، فتكون المادّه مستعمله في نفس الطبيعه من حيث هي، و فيها باعتبار بعض وجوداتها الذي هو فرد منها، و ما هذا إلا استعمالها في معنيين.

هذا، لكن لا يخفى على المتأمل ضعفه، فإن استعمال اللفظ إن كان جائزا فلا محذور في لزومه، و إلا فهو محذور آخر يوجب اعتبار التقييد المذكور بالنظر إلى حال انفراد الشروط- أيضا- بمعنى أنّ المتكلم يريد من الماده الطبيعيه المقيده بالنسبه إلى تلك الحال- أيضا- و لو لتوطئه الخروج عن محذور استعمالها في معنيين، مع فرض عدم تفاوت في غرضه و مقصوده، لكفايه المقيّد على تقدير كفايه المطلق أيضا.

الثالث: أنّ ظاهر أدوات الشرط كون الشرط في القضيه الشرطيّه بنفسه علّه تامّه لوجود الجزاء، لكن لا يمكن حملها على ذلك في الأدلّه الشرعيّه، لبداهه أنّ الشروط و الأسباب الشرعيه على تقدير علّيتها ليست إلا العلّه الغائيه للطلب التي هي أحد أجزاء العلّه التامّه، فيدور الأمر بين حملها على إفاده سببيه تلك الأسباب للمعرفيه و بين تقيّد تلك الأسباب بصوره اجتماع سائر أجزاء العلّه التامّه، و هي العلل الثلاث الاخر- الفاعليه، و المادّيه، و الصوريّه-، فحينئذ إن لم تحمل على إفاده المعرفيه فلا تحمل على إفاده سببيه تلك الأسباب لنفس الطلب مع تقيدها، فيكون الأدلّه مجمله ساقطه عن مرحله الاستدلال لا محاله.

و فيه: منع ظهور الأدوات في ذلك، بل الظاهر منها أنّ سائر الجهات التي لها مدخلية في وجود الجزاء- و هو الطلب- مفروغ عنها، و إنّه ليس لترتبه و تحقّقه حاله منتظره بالنسبه إلى شىء إلا على وجود الشرط، بحيث إذا وجد الشرط

١- في النسخه المستنسخه: (إلى غيره)، و الصحيح تأنيث الضمير- كما أثبتناه في المتن- لعوده على (تلك الحال).

يلزمه وجود الجزاء جدّاً، فتكون هي مفيده لكون الشرط هو الجزء الأخير للعلّه التامّه للجزاء.

فعلى هذا لا يلزم التقيّد في الأسباب بوجه، حتّى يرد الأمر بينه و بين سائر التصرفات المولده للأصل.

هذا خلاصه الكلام في النقض و الإبرام في المقدمه الأولى من مقدّمات دليل عدم التداخل، و هي ظهور الأدلّه في السببيه بعد تسليم الظهور.

و قد يمنع عدم التداخل بمنع أصل الظهور- كما مرت الإشارة إليه سابقا- لكنه بمكان من الضعف.

ثمّ إنّه قد يناقش في المقدمه الثالثه من تلك المقدمّات- و هي استلزام تعدّد الأسباب تعدّد الواجب بعد تسليم الأولى:- بأن اقتضاء تعدّد الأسباب لتعدّد المسببات مسلّم لكن المسبب للأسباب المفروضه ليس إلا الإيجاب، فتعددها يقتضى تعدده، و من المعلوم أنّ تعدّد الإيجاب غير مستلزم لتعدّد الواجب، لانتقاض دعوى استلزامه له بموضعين:

أحدهما: موارد يراد من تعدّد الإيجاب [فيها] تأكيد الوجوب.

و ثانيهما: ما إذا كان الفعل المأمور به مما لا يقبل التعدّد كالقتل، مع أنّه يصحّ أن يقال: إن جاءك عمرو فاقتله، و إن شتمك فاقتله، و إن آذاك فاقتله.

و فيه: أنّه ناشئ عن عدم فهم الواجب المشروط و أنّ المشروط بالشرط ما ذا؟ فلنمهد مقالا في كشف غطاء الإجمال عن وجود حاله.

فاعلم أنّ المشروط بالشرط و المعلق عليه في الواجب المشروط إنّما هو الوجوب، و هو اشتغال ذمّه المكلف فعلا بالفعل المأمور به، بحيث ليس له تأخير الامتثال عن أول زمن الاشتغال إن كان وجوبه فوريّا، و عن الوقت المضروب له إن كان موقّتا بوقت موعّد، لا الإيجاب، و هو إنشاء الطلب باللفظ، فإنّه مقدّم على زمن وجود الشرط، فلا يعقل تعليقه عليه مع تحقّقه قبله.

ص: ٢١٨

و بعبارة أخرى: إنّ المعلق على الشرط إنّما هو تنجّز المنشأ بذلك الإنشاء و صيرورته بعثا و تحريكا فعليّا، بحيث يستتبعه استحقاق العقاب على مخالفته في الوقت المضروب لأداء متعلّقه، فإنّ الأمر إذا التفت إلى أنّ للفعل مصلحه عند وجود أمر، فيكون ذلك داعيا له - قبل تحقّق ذلك الأمر - إلى إنشاء طلب شأنى الآن معلق بلوغه إلى مرتبه البعث و التحريك الفعلى على وجود ذلك الأمر في الخارج، بحيث إذا وجد يكون المحرّك و الباعث له نحو الفعل حينئذ هو ذلك الطلب الشأنى من غير حاجه إلى طلب جديد أصلا، فهذا الطلب و التحريك الفعلى إنّما هو ذلك الشأنى، بمعنى أنّ أصله و مادّته إنّما هو ذلك، و إنّما وجود الشرط صار سببا لنموّه و كثرته، فمثله كمثل الزرع، حيث إنّ أصله إنّما هو من البذر(١) الذى ألقاه الزارع، و نموّه من قبل المربيّات له من الماء و غيره، و لذا لو أمر مولى عبده بشىء على هذا الوجه، ثمّ حضر زمن وجود الشرط و كان المولى غافلا - عن أنّه أمره من قبل أو عن وجود الشرط لكان(٢) ذلك الطلب محرّكا للعبد حينئذ نحو الفعل، بحيث لو ترك الامتثال حينئذ معتذرا - بأنّ ذلك الطلب لم يكن منجزا، و لم يصدر منه طلب منجز بعده - لاستحقّ الذمّ و العقاب.

و الحاصل: أنّ المعلق على الشرط إنّما هو تنجّز ذلك الطلب الشأنى، و هو - أى التنجّز - حاله بين الأمر و المأمور: إذا أضيفت إلى الأمر تسمّى بعثا و تحريكا فعليّا، و إذا أضيفت إلى المأمور تسمّى اشتغالا فعليّا.

فإذا عرفت ذلك فقد ظهر لك فضاحه(٣) حال المناقشه المذكوره، إذ بعد

١- فى النسخه المستنسخه الزر، و الصحيح ما أثبتناه، و البذر مفرد (بزور)، و هى الحبوب المفصوله عن الثمره، و كلّ حبّ يبذر، أى يلقى فى الأرض و يزرع، كما يحتمل أن الكلمه فى نسخه الأصل هى البذر مفرد (بذور) و (بذار)، و هى الحبوب التى تزرع. اللسان مادّتا: (بذر) و (بزر).

٢- فى النسخه المستنسخه: يكون ..

٣- فضحه فضحا و فضاحه و فضوحه و فضاحا: كشف مساوئه و معايبه، و فضحه فضحا: كشف سرّ لغزه و أظهره.

ما تبين أنّ المعلق على الشرط هو اشتغال ذمه المكلف - فعلا- بفعل المأمور به، فلا محيص عن التزام اقتضاء تعدد الأسباب الشرعيه لتعدد الواجب.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على محمد و آله الطيبين الطاهرين، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

[في القطع]

في المراد من المكلف في عباره الشيخ (ره)

[في القطع] (١)

في المراد من المكلف في عباره الشيخ (ره)

قول المصنّف - قدّس سرّه -: (فاعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي) (٢).

(١) مراده - قدّس سرّه - من المكلف ليس الذي تنجز عليه الخطاب كما هو الظاهر، - لامتناع كونه مقسما بين الملتفت وغيره، إذ لا - بدّ في تنجز الخطاب من الالتفات لا - محاله، فهو لا - يكون إلا - الملتفت، فيمتنع انقسامه إليه و إلى غيره بل إنّما هو الجامع لشرائط الخطاب الذي هو المقسم بينهما، لأنّ ظاهر قوله: (إذا التفت). هو تقسيمه إليهما الظاهر في كونه قيّدا احترازيا، لا توضيحيّا محققا لموضوع المكلف، كما قد يتوهم و هو أنّ يناسب ذلك (٣). نعم هو محقق لموضوع القاطع و الظانّ و الشاكّ، إذ لا يتحقّق تلك العناوين إلاّ به، فهو من قبيل: (إذا رزقت ولدا فاختنه) من حيث كونه محققا لنفس الجزء.

هذا، مضافا إلى تصريحه - قدّس سرّه - بذلك منذ قرأنا عليه هذا الموضوع من رساله.

و أيضا يدفع احتمال كونه توضيحيّا و إرادته الذي تنجز عليه الخطاب: أنه - قدّس سرّه - أراد جميع أصناف الملتفت: من القاطع، و الظانّ، و الشاكّ، سواء

١- نظرا إلى سقوط بحثي القطع و الظنّ من النسخه الأصليه، و لم نجدهما إلاّ في نسختين مستنسختين عنها، لذا اعتمدنا في تحقيق هذين البحثين عليهما و رمزنا لهما ب: (أ، ب).

٢- فرائد الأصول - طبعه جماعه المدرّسين ١: ٢.

٣- كذا، و لكن ربما صحيح العبارة هكذا: (كما قد يتوهم، و هو لا يناسب ذلك).

ص: ٢٢٢

كان في التكليف، أو في المكلف به، مع أنّ الملتفت الشاكّ في التكليف معذور عقلا و نقلا- كما اختاره (قدّس سرّه) في مسألة البراءة و الاحتياط- فلا يصحّ إدخاله في المكلف إلّا بإرادته ما ذكرناه فيه.

و أمّا لفظ الحكم: فالمراد به إنّما هو الحكم الشرعي الكليّ كما صرّح به- قدّس سرّه- حين قرأنا عليه، فما يتعرّض [له] في مطاوى مسألة البراءة و الاحتياط من حكم الشبهات الموضوعية إنّما هو من باب التطفّل و الاستطراد.

و هل المراد به خصوص ما كان أحد الأحكام الخمسة التكليفية أو ما يعمّ الوضعيّة أيضا؟

قد صرّح المصنّف- قدّس سرّه- بالأوّل، فتعرّضه في بعض المواضع لحكم الشكّ في الأحكام الوضعيّة خارج عن وضع الرسالة، و إنّما هو من باب التطفّل.

و هل يمكن تقسيم مجارى الأصول إليها و إن لم يكن مرادا، أو يمتنع؟

قال- دام ظلّه-: يمكن بتقريب أنه إذا كان الشكّ في شيء منها، فإن لوحظ حاله السابقه عليه فهو مورد الاستصحاب، و إن لم يلحظ فيه ذلك فلما لم يكن قاعده أخرى غير الاستصحاب مثبتة للحكم الوضعي أو نافية له في مورد الشكّ فيه و المفروض عدم جريانه في المورد، فإنّ غيره من الأصول الثلاثة إنّما هو مثبت أو منفي (١) التكليف لا- غير، فينظر إلى الحكم التكليفي في ذلك المورد: فإن كان هو مشكوكا من أصله فيكون المورد مجرى البراءة لكونه شكّا في التكليف، و إن علم في الجملة و شكّ في متعلّقه فيكون مورد الاحتياط مع إمكانه، و مع امتناعه يكون موردا للتخيير، فالمورد المشكوك في حكمه الوضعي كونه مجرى للأصول الأربعة المذكوره بهذا الاعتبار.

أقول: الاعتبار المذكور لا يصحّ ذلك بالنظر إلى الشكّ في الحكم

١- كذا، و الصحيح: ناف.

ص: ٢٢٣

الوضعي من حيث كونه شكّا في الحكم الوضعي، كما لا- يخفى، بل غايه ما يصحّحه جريان الأصول الثلاثة الاخر- غير الاستصحاب في مورده- بملاحظه حيثه أخرى، و هي حيثه الشكّ في التكليف أو في المكلف به، بل المصحّح لجريانه حقيقه إنّما هو تلك الثلاثة لا غير، فالذي يصحّ جريانه في مورد الشكّ في الحكم الوضعي من غير توقّف على ملاحظه حيثه أخرى إنّما هو الاستصحاب، و أمّا غيره فلا، فإنّ أصله البراءة- سواء أخذت من العقل أو الشرع- إنّما هي نافية للمؤاخذه و التكليف على ما لم يقم حجّه عليه، و أصله الاحتياط إنّما هي حكم إرشادي لأجل تحصيل الأمن من تبعه ما قام حجّه عليه، و كذلك التخيير إنّما هو حكم عقلي للمتخير في مقام الامتثال من غير معيّن و مرجّح، و كلّها مختصّه بالشكّ في الحكم التكليفي، فلا

تغفل.

و كيف كان، فحاصل ترجمه عبارته- قدّس سرّه-: أنّ الجامع لشرائط الخطاب إذا خطر بباله محمول من المحمولات الشرعيه بالنسبه إلى فعل عامّ من أفعال المكلف، فحالاته بمقتضى الحصر العقلي منحصره في ثلاث، فإنه حينئذ: إما أن يرجح في نظره ثبوت ذلك المحمول للفعل المتصوّر، أو انتفاؤه عنه، أو لا يرجح شىء منهما أصلا، و الثانى هو الشك، و على الأوّل: إما أن يكون الرجحان في نظره مانعا من احتمال النقيض، أو لا يكون، الأوّل هو القطع، و الثانى هو الظنّ.

ثمّ إنّ البحث عن حجيه الأمارات كالبحت عن الشبهات الموضوعيه، و على تقديره- إنما هو من باب التطفّل، إذ المقصد الأصلي- كما عرفت- إنّما هو بيان حكم القطع و الظنّ و الشكّ بالنظر إلى الأحكام الكلّيه.

فى وجه حصر مجرى الأصول

قوله- قدّس سرّه-: (و هى منحصره فى أربعة ... إلخ)(١).

١- فرائد الأصول ١: ٢.

ص: ٢٢٤

(١) ظاهره حصر نفس الأصول العمليه فى الأربعة، و ظاهر ما فيه من التقسيم أيضا إنّما هو التقسيم الأصلي، فيكون حاصل ما يستظهر منه أنّ الأصول العمليه منحصره عقلا فى الأربعة، و هو لا يستقيم، ضروره إمكان أزيد منها، إذ لا امتناع عقلا أن يحكم الشارع فى مورد الشكّ بملاحظه حاله السابقه- مثلا- فى مرحله الظاهر بحكمين: أحدهما وجوب البناء على طبق الحاله السابقه، و الثانى وجوب البناء على نقيضها، مع اختلاف موارد هما، إلّا أنّ الواقع إنّما هو الأوّل، و هو لا ينافى إمكان الثانى.

فالحريّ (١)- مع بقاء التقسيم على ظاهره- إرادته حصر مجارى الأصول فى الأربعة، كما صرح به- قدّس سرّه- فى التقسيم الذى ذكره فى مسأله البراءه (٢)، و إرادته حصر نفس الأصول بالنظر إلى الواقع، بأن يراد من التقسيم المذكور تقسيمها من حيث الوقوع، لكن سيأتى [أنه] (٣) من حيث دورانه بين النفى و الإثبات- يأبى عن ذلك، فإنه كالصريح- بل صريح- فى إرادته تقسيم مجاريها، فالأوفق- بل المتعين- حمل قوله: (و هى منحصره فى أربعة) على إرادته مجاريها.

و يشهد له- مضافا إلى عدم استقامه ظاهره الغير اللاتق نسبته إلى من دونه، و إلى بعد حمله على إرادته حصر نفس الأصول بالنظر إلى الوقوع- ما صرح به فى مسأله البراءه، فإنّ الظاهر أنّ ذلك الذى ذكره هنا إنما هو الذى ذكره هناك.

١- فى النسخه (أ): (فالجري) ..

٢- فرائد الأصول ١: ٣١٠.

٣- إضافه اقتضاها السياق.

ص: ٢٢٥

و يرشد إليه أيضا قوله في التقسيم (١) المذكور: (و الأول (٢) مجرى الاستصحاب، و الثاني مجرى أصالة البراءة) (٣) إلى آخر ما ذكره - قدس سرّه -.

قوله - قدس سرّه -: (إما أن يلاحظ فيه حاله السابقه ... إلخ) (٤).

(١) المراد بالملاحظة إنما هو ملاحظه الحكم (٥) باعتبار الأصل العملي، و هو العقل في الأصول العقلية العملية، و الشرع في الشرعية منها، لا ملاحظه المكلف - بالفتح -، لعدم العبره بملاحظته في شىء من الأحكام، و منه يعلم عدم صحه إرادته الأعم أيضا.

قوله - قدس سرّه -: (و بعبارة أخرى: الشكك إما أن يلاحظ فيه حاله السابقه ... - إلى قوله -: و الثاني مجرى أصالة البراءة ... - إلى قوله -: و الرابع مجرى قاعده التخيير) (٦).

(٢) هذا أجود من العبارة الأولى من وجوه (٧):

أحدها: أنّ ما ذكره في الأولى من قوله: (و الثاني مجرى أصالة البراءة ...

- إلى قوله -: و الرابع مجرى قاعده التخيير) لا ينطبق على ما ذكر فيها من التقسيم إلا بتكلف، كما لا يخفى، فالأوفق بقاعده التقسيم من هذه الحيثية إنما هي الثانية.

و ثانيها: أنّه قد أخذ في الأولى إمكان الاحتياط في المقسم (٨) بين مجرى

١- في النسخه (أ): (و يرشد إليه أيضا في قوله على التقسيم المذكور)..

٢- في المصدر: (فالأول)..

٣- فرائد الأصول ١: ٢.

٤- فرائد الأصول ١: ٢.

٥- كذا و الصحيح: (ملاحظه الحاكم).

٦- فرائد الأصول ١: ٢.

٧- في النسخه (ب): (من وجوه عديده)..

٨- في (ب): التقسيم.

ص: ٢٢٦

أصالة البراءة و الاحتياط، و مقتضاه اختصاص أصالة البراءة بما أمكن فيه الاحتياط، مع أنها قد تجرى فيما لم يمكن فيه الاحتياط - أيضا - كما إذا دار الأمر في مورد بين الوجوب و التحريم (١)، و الإباحة - مثلا - في شىء واحد، فإنه من مواردها على مختاره - قدس سرّه - أيضا، مع خروجه عمّا ذكره تعريفا لمجراها، بل تجرى فيما إذا دار الأمر بين الوجوب و التحريم في شىء

واحد مع القطع بعدم الثالث- أيضا- مع عدم إمكان الاحتياط فيه بالضرورة، فتأمل.

و الحاصل: أنه- قدس سرّه- في مقام ضبط مجارى الأصول، فلا بدّ من أن يكون (٢) تعريف منها لجميع المصاديق (٣)، فلا يكفى الصدق في الجمله، هذا بخلاف العبارة الثانيه، لعدم أخذ إمكان الاحتياط في مجرى البراءه فيها.

و يمكن التفصّي عن الإشكال المذكور: بالنظر إلى صورته الشكّ في الوجوب و التحريم مع احتمال الإباحه، بتكلف أنها- أيضا- من موارد إمكان الاحتياط، بأنّ المراد من إمكان الاحتياط إمكانه في الجمله و لو بالإضافة، فإنّ الّذى لا يمكن فيها إنما هو الاحتياط التامّ و من جميع الجهات، و أما في الجمله فممكّن، فإن فعل ذلك المشكوك المحتمل للوجوب و الحرمة و الإباحه، لاحتمال وجوبه، أو تركه لا لذلك، بل لاحتمال الإباحه، فيكون أحوط، فيمكن فيه هذا المقدار من الاحتياط.

و بالجمله: المكلف في الصوره المذكوره و إن لم يكن [ملزما] بشىء (٤) من الفعل أو الترك إلاّ- أن إقدامه على أحدهما لاحتمال الوجوب أو الحرمة أحوط

١- في (ب): الحرمة.

٢- في (ب): و أن يكون.

٣- كذا في النسخه (أ)، و الصحيح في العبارة هكذا: فلا بدّ من أن يكون تعريف كلّ منها شاملا لجميع المصاديق.

٤- في نسخه (أ): و إن لم يكونا بشىء.

ص: ٢٢٧

من إقدامه عليه لاحتمال الإباحه، فتأمل.

و أمّا بالنظر إلى صورته دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة مع القطع بعدم الثالث، فيمتنع كونها من موارد البراءه، بل إنّما هي من موارد التخيير.

و ثالثها: أنّ المأخوذ في مجرى التخيير بمقتضى العبارة الأولى أمران:

أحدهما: عدم ملاحظه الحاله السابقه على الشكّ.

و ثانيهما: عدم إمكان الاحتياط من غير إشاره فيها إلى اعتبار أزيد منها فيه، و لا ريب أنه بإطلاقه شامل لبعض الصور من موارد الشكّ في التكليف التي هي مجرى أصاله البراءه، كالصوره الأولى من الصورتين المذكورتين في الوجه الثاني، بخلاف العبارة الثانيه، فإنّ المعبر فيها في مجرى التخيير أمور ثلاثه:

ثالثها كون الشكّ في المكلف به فلا يشملها.

اللهمّ إلاّ أن ينصف (١) في دفع هذا الإشكال- أيضا- بما ذكر، و هو كما ترى، فالعبارة الثانيه أجود، بل سنيّنه (٢) بالإضافة إلى

ثم إنّه - دام ظلّه - قال [ها هنا] مناقشتان: إحداهما مختصّه بالعباره الأولى، و الأخرى مشتركة بينهما(٣):

أما المختصه بالأولى: فهي أنّ المذكور فيها ضابطا لمجرى أصله البراءه هو أن يكون الشكّ في التكليف مع إمكان الاحتياط في مورد الشكّ - مثلا - نظرا إلى ظهورها في أخذه و اعتباره في المقسم بين مجرى البراءه و الاحتياط، و لمجرى أصله التخيير أن يكون الشكّ غير ملحوظ فيه الحاله السابقه، مع عدم إمكان الاحتياط في مورده، من غير اعتبار كون الشكّ في المكلف به، كما مرّت

١- في (ب): يتعسف.

٢- كذا في النسخه (أ)، و الصحيح: بل متعيّنه.

٣- في النسخه (أ): أحدها مختصّه .. و أخراها مشتركة بينهما.

ص: ٢٢٨

الإشاره إليه سابقا.

و من المعلوم أنّ صورتى دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة فى شىء واحد - مع القطع بعدم الثالث أو مع احتمالها - لا يشملهما(١) حدّ مجرى أصله البراءه المذكوره فى العباره الأولى باعتبار أخذ إمكان الاحتياط فيه و لو مع إرادته النوع الخاصّ من التكليف مع أنهما من مواردها على مختار المصنّف فى مسأله البراءه و الاحتياط - كما هو المختار عندنا أيضا - و يشملهما حدّ(٢) مجرى التخيير المذكور فيها، سواء أريد بالتكليف جنس الإلزام أو نوعه الخاصّ، إذ اللازم على التقدير الثانى كون الصورتين المذكورتين كليهما من صور الشكّ فى التكليف، و على التقدير الأول كون الثانى منهما(٣) و كون الأولى من صور الشكّ فى المكلف به، و المفروض عدم اعتبار كون الشكّ راجعا إلى المكلف به فى مجرى التخيير، فيشملها على كلّ من التقديرين، مع أنّها ليست من موارده، مع أنه يشتمل الصوره الأولى على التقدير الأوّل مع اعتبار القيد المذكور أيضا، كما سيأتى بيانه.

و كيف كان، فالكلام فى المناقشه فى العباره المذكوره بالنظر إلى عدم اعتبار القيد المذكور فى حدّ مجرى التخيير، و إلى اعتبار إمكان الاحتياط فى مجرى البراءه، و اللازم من احتمال الأولى(٤) فى الأوّل انتقاض طرده بالصورتين المذكورتين، و من اعتبار الثانى فى الثانى انتقاض عكسه بهما(٥).

١- فى النسختين: فلا يشملها.

٢- فى النسختين: و يشملها أحد ..

٣- كذا، و الصحيح: (كون الثانى منها)، أى من صوره الشكّ فى التكليف

٤- كذا، و الصحيح: (و اللازم من اعتبار الأوّل فى الأوّل). أى اعتبار القيد الأوّل - و هو كون الشكّ راجعا إلى المكلف به - فى

الأول- أى فى مجرى الاحتياط- .
٥- فى النسختين: انتقاض عكسه بها.

ص: ٢٢٩

و لا- يجرى هذه المناقشه فى العبارة الثانية بالنظر إلى الثانية من الصورتين مطلقا، و إلى أولاهما(١) بناء على إرادته النوع الخاص من التكليف، إذ الثانية لم يعلم فيها الإلزام مطلقا- لا- نوعه و لا- جنسه- فلا- تكون من موارد الشكّ فى المكلف به مطلقا، فلا يشملها حدّ مجرى التخيير المذكور فى تلك العبارة، لاعتبار رجوع الشكّ فيها إلى المكلف به، و يشملها حدّ مجرى أصاله البراءة المذكور فيها كذلك، لأنها على التقديرين من موارد الشكّ فى التكليف المذكور فيها حدّا لمجراها.

و أما أولى الصورتين فلاّنها إن تكن من صور الشكّ فى التكليف- بناء على إرادته جنس الإلزام من التكليف المذكور فى تلك العبارة- يتّجه(٢) المناقشه المذكوره و النقض بها على ذلك التقدير، و أما بناء على تقدير إرادته النوع الخاص منه فلا، كما لا يخفى.

و أما المناقشه المشتركة بين العبارتين: فهو أنّ المصنّف قد حدّد مجرى أصاله البراءة فى أولاهما بكون الشكّ فى التكليف مع إمكان الاحتياط، فيتّجه عليه أنّ مراده بالتكليف المذكور فيهما إمّا النوع الخاص من الإلزام، أو جنسه، و على التقديرين لا يستقيم شىء من الحدّين المذكورين لمجرى أصاله البراءة فى العبارتين:

أما على الأول: فلانتقاض طرد كلّ منهما بصوره دوران الأمر بين وجوب أحد الشئيين بالخصوص و بين حرمة الآخر كذلك، بأن يقطع بصدور إلزام من الشارع، و يشكّ فى أنه هل هو وجوب الصلاة- مثلا- أو حرمة الخمر؟ لأنّ القدر المعلوم فى تلك الصورة إنّما هو جنس الإلزام، فيكون الشكّ فيها على التقدير

١- فى النسخه(أ): و إلى أولاهما ..

٢- فى النسخه(أ): فلاّنها أن يكون من صوره الشكّ ... فيتّجه ..

ص: ٢٣٠

المذكور راجعا إلى الشكّ فى التكليف المأخوذ فى مجرى أصاله البراءة فى كلّ من العبارتين.

و من المعلوم إمكان الاحتياط فيها- أيضا- بفعل ما يحتمل الوجوب و ترك ما يحتمل الحرمة، فيصدق عليها كلّ من حدّى أصاله البراءة، مع أنها من موارد الاحتياط على مختار المصنّف فى مسأله البراءة و الاحتياط أيضا.

و أيضا ما يلزم على هذا التقدير انتقاض عكس حدّ مجرى الاحتياط المذكور فيها بتلك الصوره، فإنّ المذكور فى كلّ منهما ضابطا له قد أخذ فيه رجوع الشكّ إلى المكلف به.

و أمّا على الثانى: فلانتقاض عكسها بصوره دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة فى شىء واحد مع القطع بعدم الثالث، إذ عليه

تدخل تلك الصورة في صورة الشك في المكلف [به]، فلا يشملها الحدان، مع أنها من موارد أصالة البراءة على مختاره أيضا.

أقول: ويمكن الذب عن المناقشة الأولى بالتكليف المقدم، وهو دعوى إمكان الاحتياط فيما إذا دار الأمر بين الوجوب و التحريم في شىء واحد مع احتمال الثالث، لكنّه على تقدير تماميته لا- ينعف في الذب عنها بالنظر إلى دوران الأمر بينهما مع القطع بعدم الثالث.

ويمكن الذب عنها بالنسبة إليها بالتزام كونها من موارد التخيير لا- البراءة، والمصنّف اختار فيها- في مطاوى مسأله البراءة و الاحتياط- القول بالتوقّف في مقام الحكم، و التخيير في مقام العمل، فلا يرد عليه بالنسبة إليها المناقشة المذكوره.

و الذى يوهم اختياره هناك الرجوع فيها إلى أصالة البراءة حكمه فيها بنفى الحرج عقلا من الفعل و الترك، فيحتملان، هذا هو معنى الرجوع إلى أصالة البراءة، و هو فاسد، لأنّ التخيير و البراءة من حيث النتيجة- و هو نفي

ص: ٢٣١

الحرج عن الفعل و الترك- موافقان، و إنّما يختلفان من حيث المدرك، فإنه إمكان الحكم بنفى الحرج من جهه عدم البيان المأخوذ في دليل أصالة البراءة عقلا- و نقلا أيضا، فيكون ذلك هى أصالة البراءة، و إن كان من جهه الاضطرار إلى أحد من الفعل و الترك مع عدم مرجح لأحدهما بالخصوص، فيكون ذلك هو التخيير، و المصنّف حكم هناك من الجهه الثانيه بتعريف الحكم به من جهه أدله البراءة. فراجع.

و الحاصل: أنّ التخيير- قد يكون بين الحكمين، و قد يكون بين الفعلين، و قد يكون بين الفعل و الترك- واحد(١)، و مدركه فى الكلّ الاضطرار إلى الإقدام إلى أحد الأمرين مع العجز عن الجمع بينهما مع عدم مرجح لخصوص أحدهما و معيّن له على المكلف، سواء كان الاضطرار و العجز كلاهما عقليين كما فى الصورة المذكوره، أو شرعيين كما إذا وجب شرعا شرب أحد من الفصّاع أو الخمر- مثلا- دواء عن مرض يخاف منه على نفسه، فإنّ اضطراره إلى أحدهما شرعى، و كذا العجز عن الجمع بينهما، أو مختلفين كما فى المتزاحمين المتساويين عن المكلف، فهو لا ينحصر فيها إذا كان طرفاه فعلين أو حكمين، بل يجرى فى فعل شىء واحد.

و قوله: و يغير أصالة البراءة من أنه مبني على المقدمات الثلاث المذكوره، و أصالة البراءة مبناها عدم البيان.

و ممّا ذكرنا- أنّ النظر فى التخيير إنّما هو إلى المقدمات الثلاث المذكوره التى ليس شىء منها الجهل- أنه حقيقه(٢) خارج عن القواعد المقرره للشكّ، بل إنّما هو من الأصول العقلية المقرره للمضطرّ العاجز الذى لا ترجيح له لأحد

١- كذا، و الأصحّ: و هو فى الجميع واحد ..

٢- كذا فى النسخه (أ)، و الصحيح: ظهر أنه حقيقه ..

ص: ٢٣٢

الطرفين، و لذا يجرى فى المتزاحمين المتساويين مع عدم الشك فى حكم كل منهما فى نفسه، و كذا فى حكمها (١) عند التزاحم.

نعم قد يتحقق مقدماته فى مورد الشك، فيجرى فيه لذلك، فمدركه فيه بعينه هو الذى فى المتزاحمين، فلا يخفى ما فى عدّه من الأصول المقرّره للشك من المسامحه.

و أما المناقشه الثانيه: فيمكن الذب عنها باختيار الشقّ الثانى من الشقّين المذكورين فى أولاهما- و هو إرادته جنس الإلزام من التكليف- وضع (٢) اللازم- و هو انتقاض عكس الحدّين المذكورين بصوره دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة فى شىء واحد مع القطع بعدم الثالث- بما مرّ فى توضيح الجواب عن المناقشه الأولى بالنظر إلى تلك الصوره من أنه اختار فيها التخيير، فلا (٣) هى على مختاره من موارد أصاله البراءه، بل هذا هو الذى ينبغى اختياره على القول بالبراءه فيها، و قد صرح المصنّف بإرادته جنس الإلزام من التكليف حين قرأنا عليه هذا الموضوع من رساله.

نعم هو- قدس سرّه- قد صرح فى التقسيم الذى ذكره لمجارى الأصول فى أول المسأله: بأن المراد بالتكليف النوع الخاصّ منه، و هو ينافى ما اختاره هنا.

و تصريحه به هناك يوهّم إرادته النوع الخاصّ منه هنا أيضا، فيرد عليه انتقاض طرد الحدّين المذكورين.

ثمّ إنه بقى أمران ينبغى التنبيه عليهما:

الأول: أن مراد المصنّف من المجرى يحتمل أموراً:

١- كذا فى النسخه (أ)، و الصحيح- ظاهراً-: فى حكمهما.

٢- كذا فى النسخه (أ)، و الصحيح: «و منع ..» كما فى نسخه (ب).

٣- كذا فى النسختين، و الصحيح: فليست.

ص: ٢٣٣

أحدها: ما يمكن أن يجرى فيه أحد الأصول الأربعة، فيجرى أصاله البراءه- مثلاً- أو ما يمكن جريانها فيه و لو لم يجر فيه فعلاً، إما لقاعده حاكمه عليها، أو معارضه لها، أو لعدم قيام دليل على اعتبارها فيه فى نفسها.

و ثانيها: ما يكون حكمه الظاهرى فعلاً أحد تلك الأصول، فمجرى أصاله البراءه معناه ما يكون حكمه الفعلى من البراءه (١).

و ثالثها: ما يكون محلاً لجريان واحد مخصوص منها على تقدير قيام دليل على اعتبارها، بمعنى أنه على تقدير اعتباره إنّما يجرى فيه لا غيره (٢)، فلا ينافى ذلك كأول، [أى] عدم قيام دليل على اعتبار الأصل، بل يجمع (٣) مع امتناع اعتباره أيضاً.

لا سبيل إلى شىء من الأولين:

أما أولهما: فلاستلزامه عدم انضباط مجارى الأصول لإمكان جريان كل منها فى مورد الآخر، ضروره إمكان جريان الاحتياط فى موارد الشك فى التكليف التى هى مجرى لأصالة البراءة، وكذا جريان أصالة البراءة فى موارد الشك فى المكلف به و لو بحكم الشارع، غايه الأمر- أيضا- لم يقعا، و عدم الوقوع لا ينافى الإمكان.

و أما ثانيهما(٤): فإن تلك الأصول إنما تكون أحكاما فعليه لمجاريها إذا لم تعارضها قاعده أخرى أو تحكم عليها، مع أن كل قاعده جاريه فى مورد إذا حكمت عليها قاعده أخرى أو عارضتها لا يخرج- بذلك- ذلك المورد من كونه مجرى لها، فأصالة البراءة- مثلا- إذا عارضتها قاعده أخرى فى مورد أو حكمت

١- و فى نسخه (ب): حكمه الفعلى هو البراءة.

٢- كذا فى النسخه (أ)، و الأصح: لا فى غيره ..

٣- كذا فى النسخه (أ): و الصحيح: (بل يجامع امتناع) ..

٤- فى النسخه (أ): ثانيها ..

ص: ٢٣٤

عليها لا يخرج ذلك المورد بذلك عن كونه مجرى لها فى الاصطلاح قطعا، فتعين الثالث.

الثانى: أن الغرض الأصلى للمصنّف [قدس سره] من وضع رساله البراءة و الاستصحاب- المشتمل عليهما كتابه هذا- إنما هو بيان الأصول و القواعد العامه الأوليه الشرعيه أو العقليه المقرره للشك المنحصره فى الأربعة المشار إليها، فلما لم ينسب المجارى الأربعة المذكوره إلا إليها، مع أن غيرها من الأصول، العمليه الخاصه ببعض موارد الشك لا يخرج مجراها عن أحدها- كقاعده الشك فى عدد الركعات، و هى البناء على الأكثر، فإن موردها متحد مع الاستصحاب فى خصوص عدد الركعات- فتعرضه لبعض تلك القواعد الخاصه فى مطاوى الرسالتين إنما هو من باب التطفّل، كتعرضه لقاعده التخيير بين (١) الخبرين المتعارضين، فإن مراده بالتخيير الأولى العام المحكوم عليه بالعقل، لا ما يعم ذلك التخيير الخاص لخصوص الخبرين المتعارضين، و قد صرح رحمه الله فى موضع من رساله البراءة: أن التخيير حكم عقلى، و من المعلوم أن التخيير بين الخبرين حكم شرعى خاص، بمورد كذلك، و تحديده لمجرى التخيير بما لم يمكن فيه الاحتياط شاهد على ذلك أيضا، لجريان التخيير بين الخبرين فيما أمكن فيه الاحتياط أيضا، فتعرضه للتخيير بين الخبرين فى موارد كون الشك ناشئا من تعارض النصوص إنما هو لأجل استيفاء الحكم العقلى لتلك الموارد، بمعنى الحكم الآخر (٢) الذى لا يكون بعد حكم ظاهرى معارض له أو حاكم عليه.

قوله- قدس سره-: (و ما ذكرناه هو المختار فى مجارى الأصول ... إلخ) (٣).

١- فى النسخه (أ): عن.

٢- فى النسخه (أ): الأخرى.

٣- فرائد الأصول ١: ٢، لكن فى المصدر: و ما ذكرنا ..

ص: ٢٣٥

(١) إشاره إلى ما ذهب إليه الأخباريون: من عدم جريان أصالة البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية، و أنها مجرى الاحتياط، مع أنها من الشكّ في التكليف الذي جعله - قدس سرّه - مجرى لأصالة البراءة.

في بيان المراد من الحجّه في باب الدلالة الشرعيه

قوله - قدس سرّه -: (لا إشكال في وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجودا) (١).

(٢) مراده من وجوب المتابعه إنما هو وجوبها عقلا - من باب الإرشاد، لا الوجوب الشرعي، لما سيأتي من امتناع توجّه الأمر و النهي شرعا إلى العمل بالقطع.

قوله - قدس سرّه -: (لأنه بنفسه طريق إلى الواقع) (٢) ..

(٣) توضيحه: أنّ الحجّه المبحوث عنها في باب الأدلّه الشرعيه هي ما كانت (٣) طريقا إلى الواقع، بمعنى كونه كاشفا عن متعلّقه و عن جميع لوازمه الشرعيه و العقليه، و هذا المعنى إنّما هو من الآثار القهريّه للقطع يمتنع عقلا انفكاكه عنه، فإنّه إذا قطع بشي ء فلازمه انكشاف ذلك الشي ء للقاطع و انكشاف جميع لوازمه - عقليه أو شرعيه - فلا يكون قابلا للجعل، لا نفيا لفرض امتناع (٤) نفى هذه الصفه عنه، و لا إثباتا لكونه تحصيليا للحاصل، و إنّما يمكن جعل شي ء طريقا إذا كان نفى طريقيته باختيار الجاعل، و المفروض امتناعه في المقام.

هذا مع أنّ ما ذكرنا - من أنّ لازم القطع بشي ء انكشافه - مسامحه، فإنّ حقيقه القطع بشي ء إنما هي انكشافه للقاطع، نعم استكشاف لوازم ذلك الشي ء من لوازم انكشافه، و لأجل أنّ القطع بشي ء إنّما هو انكشافه لا يطلق عليه الحجّه

١- فرائد الأصول ١: ٤.

٢- فرائد الأصول ١: ٤.

٣- في النسختين: هو ما كان.

٤- في النسخه (أ): لغرض الشارع .. و نسخه (ب) لامتناع غرض الشارع.

ص: ٢٣٦

حقيقه اصطلاحا، فإنّها عبارته عن الوسط المذمى يكون واسطه لانكشاف ثبوت الأكبر للأصغر، فلا يطلق على نفس الانكشاف حقيقه.

و بالجملة: إذا حصل القطع بشي ء يترتب (١) عليه بمجرد جميع لوازمه و آثاره الشرعيه و العقليه - أيضا - بعد الالتفات إلى الملازمه بينهما، سواء كان ذلك الأمر المقطوع به موضوعا من الموضوعات أو حكما من الأحكام، إذ ليس الترتب إلا الانكشاف، و من البديهي أنّ انكشاف شي ء ملازم عقلا لانكشاف جميع لوازمه بعد العلم و الالتفات بالملازمه بينهما، فإذا قطع

يكون مائع معين خمرًا، ينكشف (٢) له حرمة و نجاسته اللتان هما من الآثار الشرعية للخمر بعد الالتفات إلى الملازمه، و كذا لزوم إطاعه ذلك النهى الذى هو من الآثار العقلية، و كذا إذا قطع بوجوب شىء فيكشف (٣) به له بمجرد وجوب إطاعته الذى هو من آثاره العقلية و وجوب مقدمته و حرمة ضد ذلك الشىء بعد العلم و الالتفات إلى الملازمه بينه و بين تلك اللوازم من غير حاله منتظره بعده، و لا احتياج فى ترتبها عليه إلى قيام طريق آخر، فإنه بمجرد القطع المذكور يحصل له صغرى وجدانية، و هو قوله: هذا خمر، و كبرى كذلك إذا كان قاطعا بلزوم تلك اللوازم، و هو قوله: كل خمر يجب الاجتناب عنها، و يحرم شربها، أو كل واجب يجب مقدمته و يحرم ضده.

أو مشروعيتها (٤) بناء على ثبوت اللزوم عنده بدليل تعبدى، أو آثاره كذلك، و يضم تلك [إلى] تينك (٥) المقدمتين ينتج منها ثبوت تلك اللوازم للأمر المقطوع به: إما قطعًا كما إذا قطع بالملازمه المذكوره، أو تعبدًا كما إذا ثبت بطريق

- ١- فى النسختين: (فيترتب)، و الصحيح ما أثبتناه.
- ٢- فى النسختين: فيكشف ..
- ٣- كذا فى النسخه (أ)، و الصحيح: ينكشف ..
- ٤- أى (و مشروعيه شىء ع) عطفًا على (وجوب شىء ع) فى قوله قبل أسطر: (و كذا إذا قطع بوجوب شىء ع) ..
- ٥- فى النسختين: (و يضم تلك بذلك المقدمتين) ..، و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٢٣٧

تعبدى، نظرا إلى اتباع النتيجة لأحسن المقدمات، فلا يمكن إزاله الصفه المذكوره عن القطع، كما يتمتع إيجادها فيه - أيضا - لكونه إيجادا للموجود، لكونها من اللوازم القهريه له، و لا فرق بين اللوازم التى ثبت لزومها للأمر المقطوع به بالقطع، و بين التى ثبت لزومها له بطريق تعبدى فى ترتب كل منها عليه بعد القطع به، إذ الكلام فى ترتب اللوازم بعد الفراغ عن لزومها له، فإذا ثبت لزوم شىء له - و لو تعبدًا - فهو يترتب عليه بعد القطع جدًّا، و نهى الشارع عن ترتيبه عليه - بعد بقاء الأمر بالسلوك على مقتضى ذلك الطريق العلمى المسبب للأمر (١) على إطلاقه - ممتنع، لرجوعه إلى التناقض.

نعم يجوز له أن يخصّص أمره بالسلوك على مقتضاه بغير ذلك المورد، فيخرج المورد عن محلّ الفرض، لرجوعه إلى انتفاء اللزوم و عدم ثبوته عند القاطع، لا واقعا لفرض شكّه فيه، و لا ظاهرا لفرض عدم اعتباره الطريق المثبت له.

و بالجمله: اللوازم - التى يثبت لزومها للأمر المقطوع به - لزومها له قطعى فى مرحله الظاهر، و أنّ الشكّ فى لزومها بالنظر إلى الواقع، و هو لا - يضرّ بترتيبها عليه بعد القطع، فهى كالتى ثبت لزومها له بالقطع من حيث استلزام القطع به بالنظر إلى الحكم الفعلى للقاطع، مع بقاء التعبد بطريق لزومها على حاله.

ثمّ إنّه كما لا يجوز جعل الطريق طريقا أو نفي الطريقيه عنه، كذلك لا يجوز النهى عن السلوك على مقتضاه، بل و كذا الأمر به أيضا.

أما النهي فلكونه مناقضا في نظر القاطع لما انكشف له بالقطع، و مع وجود

١- في النسخه (أ): (.. للأمر ثم على إطلاقه). و (قم) رمز (ممنوع) أو (ممتنع)، و لا- مناسبة له هنا، و الصحيح حذفه كما في نسخه (ب).

ص: ٢٣٨

قطعه- كما هو المفروض- فلا يؤثر ذلك في حقه من شيء (١)، فإن قطعه و إن أمكن كونه جهلا مركبا، لكنه غير محتمل له، فمع بقائه يقطع القاطع بكذب ذلك النهي، و أنه مجرد لفظ لم يرد منه ترك ما قطع بلزوم فعله، فلا يفيد في حقه المنع منه، فيلغى. هذا إذا كان القاطع مطيعا.

و أما إذا كان عازما على العصيان فامتناع النهي حينئذ أظهر، لحصول الغرض منه، و هو ترك السلوك، و إلا- لو فرض كون الترك- على تقديره- تعديدا فلا يفيد ذلك النهي في حقه أيضا، إذ المفروض أنه قاطع بالخلاف، فتحقق الترك منه (٢)- حينئذ- لا- يمكن إلا- على وجه العصيان للأمر المقطوع به، فالداعي إلى الترك إنما هو تشهّي نفسه، و لا يعقل أن يكون هو النهي، فيمتنع تحقق الترك منه- حينئذ- على وجه التعبد، فيلغى النهي المذكور بالنظر إلى تلك الفائدة أيضا.

و أمّا الأمر فلأن فائدته إنما هو تحريكه إلى إطاعه المقطوع به، و مع فرض قطعه قبله يتوجه أمر إليه بكون المحرك له هو قطعه بذلك الأمر، فلا يؤثر هذا الأمر في التحريك شيئا، فيلغى. هذا إذا كان القاطع عازما على الإطاعه.

و أما إذا كان عازما على العصيان فلا يفيد ذلك في حقه بعثا و تحريكا أيضا، فيلغى هو من جهة هذه الفائدة.

و لو كان الأمر المذكور لأجل تماميه الحجّه عليه كما في تكليف الكفار، فهو- أيضا- غير محتاج إليه لتماميتها بقطعه بكونه مكلفا.

و لو كان لأجل فائده الأجزاء فقد حققنا في محله أنه يدور مدار الإتيان

١- يحتمل في النسخه (أ): (في حقه) كما أنّ الموجود في النسخه (في شيء) و الصحيح ما أثبتناه.

٢- في النسخه (أ): أنه قاطع بخلاف تحقق الترك منه ..

ص: ٢٣٩

على ما هو عليه من غير مدخلية الأمر (١) على طبق الطريق المؤدى و لو كان لأجل فائده [تدارك] ما يفوته من (٢) مصلحه الواقع بالعمل بقطعه، فلا- ريب أنّ لزوم التدارك حكم عقلي مبنّى على استناد فوت المصلحه إلى أمر الشارع، و مع قطعه بكونه هو المحرك للعمل على طبقه (لو كان مطيعا) (٣) فلا- يستند فوت المصلحه إلى الشارع بوجه، فظاهر امتناع الأمر (٤) من الشارع- بالعمل عليه- كالنهي عنه أيضا.

نعم يجوز الأمر به من باب الإرشاد و الموعظه فيمن لم يكن عازما على العصيان أو على الإطاعه، بل في عازمه -أيضا- فإنه ربما يوجب رده عما عزم إليه (٥) من العصيان.

و كيف كان فصحة الأمر به لا تضرنا فيما نحن بصدده، إذ الغرض الأصلي إنما هو إتيان (٦) لزوم العمل بالقطع و عدم جواز المنع عنه، و هما حاصلان بما غير متوقف على امتناع المأمور (٧).

و قد ظهر بما مرّ عدم جواز التفصيل في لزوم العمل بالقطع بين أسبابه و أزمانه و متعلقاته لجريان الدليل المذكور في كل قسم على حدّ سواء.

قوله -قدس سرّه-: (و من هنا يعلم أنّ إطلاق الحجّج عليه ليس كإطلاق الحجّج على الأمارات المعتبره شرعا.) (٨) ..

١- في النسخه (أ): (للمأمور). و في نسخه (ب): الأمور.

٢- في النسخه (أ): (لأجل فائده ما يقومه). و في نسخه (ب) (لأجل تداركه ما يقومه ..، و الصحيح ما أثبتناه.

٣- ما بين القوسين إضافه من نسخه (أ).

٤- كذا في النسختين و سياق العبارة يقتضى هكذا: فظهر امتناع ..

٥- كذا في النسختين، و الأنسب: عليه.

٦- كذا في النسخه (أ)، و الصحيح: إثبات ..، و لا توجد هذه الكلمه في نسخه (ب).

٧- أي و هما حاصلان بدليل غير متوقف على امتناع المأمور.

٨- فرائد الأصول ١: ٤.

ص: ٢٤٠

(١) بيانه: أنّ الحجّج في المبادئ المنطقيه عباره عن مطلق الوسط العذّي يحتجّ به على إثبات الأكبر للأصغر بمعنى ما يتوقف إثبات الأكبر للأصغر على توسيطه، لا مطلقا ما يصحّ توسيطه، و في باب الأدله الشرعيه عباره عن الوسط المخصوص، و هو ما كان واسطه لإثبات أحكام متعلقه التي ثبتت لذات المتعلق، فلذا لا يطلق الحجّج حقيقه على العلم المأخوذ موضوعا لحكم أو جزء لموضوعه- في اصطلاح الأصوليين- و إن كان إطلاقها عليه حقيقه بالنظر إلى اصطلاح أهل الميزان.

و كيف كان، فالاحتياج إلى التوسيط مأخوذ في معنى الحجّج في كلّ من الاصطلاحين، و من المعلوم أنّ القطع العذّي هو طريق إلى أحكام متعلقه- لا- جزء لموضوع تلك الأحكام- لا يتوقف إثبات تلك الأحكام المتعلقه (١) على توسيطه، بأن يقال للمائع المقطوع بكونه خمرا: إنّ هذا معلوم الخمريه، و كلّ معلوم الخمريه حرام، بعد فرض أنّ الحرمة إنّما هي من أحكام ذات الخمر و إن جاز توسيطه كذلك لكونه صادقا، نظرا إلى أنّ معلوم الخمريه خمر عند القاطع، و كلّ خمر حرام، فالمرتّب على القطع بكون مائع مخصوص خمرا ليس إلّا انكشاف مصداق ذلك المائع لكلّي الخمر التي حكمها الحرمة، و الواسطه لإثبات الحرمة له إنما هو الخمر، لفرض أنّ حرمة لكونه من أفراد الخمر، لا القطع بكونه خمرا.

و الحاصل: أنّ القطع إنّما هو طريق إلى ذات الأصغر و الواسطه لإثبات الأكبر له غيره و هو العنوان العامّ الذي ثبت له الأكبر أوّلا و بالذات.

و ما ذكرنا من صحّحه توسيطه أيضا محلّ تأمل، بل لا يبعد استهجانها في نظر العقلاء، إذ ليس كلّ ما له دخل في حكم واقعا يصحّ توسيطه و دخله في موضوعه إذا كان صادقا.

١- كذا في النسختين، و الصحيح: لمتعلّقه ..

ص: ٢٤١

الأ ترى أنه إذا أوقد سراج في مسجد داج، فأنكشف به أنّ فيه كلبا، يصدق أن يقال حينئذ: إنّ هذا انكشف كونه كلبا بالسراج، و كلّ ما كان كذلك يجب إخراجه عن المسجد، مع أنه مستهجن جدًّا، نظرا إلى أنّ أحكام الكلب إنّما هي ثابتة لذات الكلب، لا لما انكشف كونه كلبا بالسراج.

هذا بخلاف الأمارات المعتمده شرعا، فإنّها بالنظر إلى [إثبات] الأحكام الواقعيه لمتعلّقاتها و إن لم يكن لها دخل أصلا، حيث إنّها ثابتة [لذات] الأفعال من غير مدخلية طريق إليها، لكنها بالنظر إلى الحكم الظاهري كالتغيّر بالنسبه إلى الحدوث من حيث كونها مأخوذه في موضوعه، فيكون إثبات الأحكام الظاهريه لمتعلّقاتها متوقّفا على توسيطها لذلك.

و بعبارة أوضح: إنّ الحرمة الواقعيه للخمر - مثلا - إنّما هي ثابتة لذات الخمر الواقعيه، فلا تثبت لمشكوك الخمريه لعدم إحراز صدق الخمر عليه، و الحكم على ذلك المشكوك بالحرمة ظاهرا لا يكون إلّا بعد قيام أماره على كونه خمرا، فيتوقّف الحكم بها عليه في الظاهر على توسيطها، بأن يقال: إنّ هذا ما قامت البيّنه على كونه خمرا، و كلّ ما كان كذلك فهو حرام في مرحله الظاهر، فهذا حرام في مرحله الظاهر.

فصار حاصل الفرق بين القطع المذى هو طريق إلى أحكام متعلّقه و بين الأمارات: أنه لما لم يكن مأخوذا في موضوع أحكام متعلّقه - لا - واقعا، لفرض أنّ الأحكام الواقعيه إنّما [هي] لذات متعلّقه، و لا ظاهرا، لفرض كونه [\(١\)](#) - غير مأمور بالعمل على مقتضاه شرعا، فلا يقع وسطا لإثبات أحكام متعلّقه مطلقا، فلا يطلق عليه الحجّج بوجه.

هذا بخلاف الأمارات المعتمده لكونها مأخوذه في الأحكام الظاهريه،

١- النسخه (أ) غير مقروءه و المتن على طبق نسخه (ب)، و المعنى مستقيم.

ص: ٢٤٢

فيطلق عليها الحجّج بهذا الاعتبار.

هذا توضيح ما أفاده المصنّف.

أقول: لا يخفى على المتأمل أنّ الأمارات المعتبره بالنسبه إلى أحكام متعلقاتها ليست كالتغير بالنسبه إلى الحدوث من حيث كونه موضوعا له، حتى يصحّ توسيطها في إثبات تلك الأحكام لمتعلقاتها كذلك.

أما بالنظر إلى الواقع فظاهر، و أما في الظاهر (1) فلأنّ الحكم على متعلقاتها بتلك الأحكام في الظاهر يتوقف على ثبوت مصداقيه تلك المتعلقات للعناوين الكليه التي هي الموضوعات لتلك الأحكام في الواقع و لو بطريق شرعي، فالحكم عليها بأحكام الواقع لأجل كونها محرزه لصغرى تلك الأحكام، فإنّ المانع المشكوك في خمريته لا يجوز الحكم عليه بحكم الخمر، و هي الحرمة واقعا، لعدم إحراز صدق الخمر عليه، و الحكم عليه بها في الظاهر يتوقف على ثبوت خمريته بطريق شرعي، و الأمارات القائمه على كونها خمرا مبيّنه لمصداقيه للخمر بمقتضى دليل اعتبارها الدالّ على وجوب تصديقها و إلغاء احتمال مخالفتها للواقع، فإذا قامت بينه على خمريه مائع مشكوك الخمريه- مثلا- فهي محرزه لصغرى، و هي قولنا: هذا خمر، و ثبوت الحرمة له- حينئذ- إنّما هو بتوسيط الخمر، فيقال حينئذ: إنّ كلّ خمر حرام، فهذا حرام، لا- بتوسيط البيّنه، بأن يقال: إنّ ما قامت البيّنه على كونه خمرا، و كلّ ما كان كذلك فهو حرام، فهذا حرام، فتوقف الحكم بالحرمة عليه ظاهرا على قيام أماره على خمريته إنّما هو من حيث ثبوت مصداقيه الخمر بها، لا- لأجل كونها واسطه لإثبات الأ-كبر- و هو قولنا: حرام- للأصغر الذي هو ذلك المانع المشكوك في خمريته.

و يكشف عن ذلك: أنّ الأحكام الثابته لمتعلقات الأمارات إنّما يحكم

1- في (ب) و أما بالنظر إلى الظاهر.

ص: ٢٤٣

عليها بعنوان كون تلك المتعلقات مصاديق للعناوين الكليه الواقعيه التي هي الموضوعات الأولى في الواقع لتلك الأحكام، لا بعنوان كونها موضوعات اخر (1) في قبال تلك العناوين، و إلّا لزم التصويب و خروج تلك الأحكام عن كونها أحكاما ظاهريه.

و الحاصل: أنّ ما كان طريقا إلى شىء - سواء كان هو القطع أو غيره من الطرق الغير العلميه المعتبره- ليس من شأنه التوسيط لإثبات أحكام ذلك الشىء، بل غايه ما يترتب عليه إنّما هو ثبوت مصداقيه متعلقه للعناوين الكليه التي هي الموضوعات الأولى لتلك الأحكام، فلا فرق من تلك الجبهه بين القطع و الأمارات بوجه.

نعم في إثبات مصداقيه متعلقات الأمارات لتلك العناوين يحتاج إلى توسيط الأمارات، فإنّها ما لم يعلم مصداقيتها لها فلا يحكم بكونها مصاديق لها واقعا، و الحكم عليها بمصداقيتها لها في الظاهر إنّما هو لأجل قيام تلك الأمارات على مصداقيتها لها، فإذا كان المطلوب مصداقيتها لها في الظاهر فيتوقف إثباتها على توسيط الأمارات، بأن يقال: هذا المائع قامت البيّنه على خمريته، و كلّ ما كان كذلك فهو خمر في الظاهر، فهذا خمر في الظاهر، و هذا بخلاف القطع، فإنّ حقيقه القطع بكون مائع خمرا انكشاف مصداقيه للخمر، فلم يبق بعد تحقّقه حاله منتظره في الحكم بكون ذلك المائع خمرا واقعا أو ظاهرا إلى ملاحظه مقدّمه أخرى، و هي أنّ كلّ معلوم الخمريه خمر، بل يحكم- حينئذ- بكونه خمرا واقعا و ظاهرا.

هذا مضافا إلى أنه لا يصحّ توسيطه - أيضا - لأنّ القطع ليس مقوّمًا للخمر، لا واقعا ولا ظاهرا.

١- في (أ): موضوعا آخر.

ص: ٢٤٤

أمّا واقعا فظاهر، و أمّا ظاهرا فلغرض عدم تعيّد من الشارع بالعمل بالقطع لكونه طريقا منججلا بنفسه، و لذا لو قيل: - هذا معلوم الخمريه، و كلّ معلوم الخمريّه خمر - يكون الكبرى كاذبه بالنظر إلى الواقع و الظاهر:

أمّا بالنظر إلى الواقع فلعدم كون العلم مقوّمًا للخمريه، لإمكان كونه جهلا مرّكبا، فيكذب القول بكون معلوم الخمريه خمرا في الواقع.

أمّا بالنظر إلى الظاهر فلعدم حكم الشارع بالبناء على مؤدّى القطع في الظاهر.

نعم كلّ معلوم الخمريه خمر عند القاطع واقعا ما دام قاطعا بخمريته.

فظهر أنّ الفرق بين القطع و الأمارات: إنّما هو في الاحتياج إلى توسيط الأمارات في إثبات مصداقيه متعلّقاتها للعناوين الكلّيه في الظاهر، و عدم الاحتياج إلى توسيط القطع و إثبات مصداقيه متعلّقه لتلك العناوين مطلقا و أنّ منشأ ذلك الفرق إنّما هو سببيه الأمارات لمصداقيه متعلّقاتها لتلك العناوين ظاهرا، و عدم سببيه القطع لمصداقيه متعلّقه لها مطلقا، فكان الأجود أن يفرّق المصنّف - قدّس سرّه - بينهما بالاحتياج إلى التوسيط و عدمه بالنظر إلى مصداقيه متعلّقاتها لموضوعات الأحكام الواقعيه.

ثمّ إنّ قوله - قدّس سرّه -: (ليس كإطلاق الحجّه على الأمارات المعتبره شرعا) (١) ..

إن أريد به أنّ إطلاق الحجّه على الأمارات الشرعيه حقيقه في اصطلاح الأصوليين لكونها أوساطا لإثبات أحكام متعلّقاتها ففيه:

بعد الغضّ عمّا مرّ - من منع كونها أوساطا لها - أنّه ليس كلّ ما كان وسطا

١- فرائد الأصول ١: ٤.

ص: ٢٤٥

حجّه في اصطلاحهم، و إنّما هو وسط مخصوص، و هو ما كان طريقا لإثبات أحكام متعلّقه كما اعترف به قدّس سرّه.

و قد عرفت أنّ توسيط تلك الأمارات - على تقديره - إنّما هو بالنظر إلى إثبات متعلّقاتها لها في مرحله الظاهر، لا الواقع، لقيام احتمال مخالفتها له.

و قد عرفت أنّ ذلك من جهه دعوى كونها مأخوذه في موضوع تلك الأحكام و هو - قدّس سرّه - قد اعترف بأنّ ما كان مأخوذا

فى موضوع حكم لا يطلق عليه الحجّه فى اصطلاحهم و إن كان يصحّ توسيطه، و يطلق عليه الحجّه فى اصطلاح أهل الميزان، و لذا أخرج القطع المأخوذ فى موضوع الحكم عن كونه حجّه فى اصطلاحهم، فلازم ما اعترف به عدم صحّه إطلاق الحجّه على الإمارات حقيقة فى اصطلاحهم، لمساواتها للقطع المأخوذ فى موضوع الحكم.

و إن أريد أنّ إطلاق الحجّه على الإمارات حقيقة فى اصطلاح أهل الميزان و إن لم يكن حقيقة فى اصطلاح الأصوليين فيتّجه عليه: أنّه- قدّس سرّه- يعترف بكونها حجّه فى اصطلاحهم.

و الحاصل: أنّ وجه صحّه إطلاق الحجّه على الإمارات كونها أوساطا لإثبات أحكام متعلّقاتها فى الظاهر، و وجه توسيطها فى إثباتها إنّما هو كونها مأخوذة فى موضوع أحكام متعلّقاتها، كما يظهر من قياسه لها على التغيّر بالنسبة إلى الحدوث، فيكون المصحّح لإطلاق الحجّه عليها بالأخـره هو كونها مأخوذة فى موضوع تلك الأحكام فى الظاهر، فيكون دعوى إطلاق الحجّه عليها حقيقة فى اصطلاح الأصوليين مناقضه لما بنى عليه تلك الدعوى من كونها مأخوذة فى موضوع تلك الأحكام، لعدم صحّه إطلاق الحجّه على ما يكون كذلك حقيقة فى اصطلاحهم بمقتضى اعترافه.

و دعوى إطلاقها عليه كذلك فى اصطلاح أهل الميزان و إن لم يكن مناقضه له، بل متوقّفه عليه، إلّا- أنّ الاعتراف بكونها مأخوذة فى موضوع تلك الأحكام

ص: ٢٤٦

مناقض لاعترافه بكونها حجّه فى اصطلاح الأصوليين، نظرا إلى ما ذكره من أنّ الطريق المأخوذ فى موضوع الحكم لا يطلق عليه الحجّه فى اصطلاح الأصوليين، فلا تغفل.

و التحقيق: ما ذكرنا من عدم كونها مأخوذة فى موضوع أحكام متعلّقاتها، فلا تكون أوساطا فى إثباتها بوجه، لأنّ الوسط لإثبات حكم لا- يقع وسطا إلّا- بكونه مأخوذا فى موضوعه، و لازم ذلك عدم كونها حجّه فى تلك الأحكام بالنظر إلى اصطلاح أهل الميزان، و إنّما تكون كذلك بالنظر إلى إثبات مصداقيه متعلّقاتها لتلك الأحكام لكونها أوساطا فى إثباتها، كما مرّ.

لكن ذلك لا- يقدح بإطلاق الحجّه عليها حقيقة بالنظر إلى اصطلاح الأصوليين إن كانت هى فى مصطلحهم عباره عما ذكره المصنّف- من أنّها ما كانت طريقا إلى إثبات أحكام متعلّقه، فإنّ كون شىء طريقا إلى إثبات أحكام شىء آخر [لا] يتوقّف على التوسيط، بل ينافيه، و يحصل طريقه الإمارات لإثبات أحكام متعلّقاتها بكونها معيّنه لمصداقيه متعلّقاتها لموضوعات الأحكام الواقعيه، فيخالف اصطلاح الأصوليين اصطلاح أهل الميزان فى الحجّه، و لا بدّ أن يكون كذلك، إذ التوسيط المأخوذ فى اصطلاحهم لا يحصل إلّا بكون الطريق مأخوذا فى موضوع الأكبر الذى هو المحمول للأصغر فى النتيجة، فينافى ما اعتبر فيها فى اصطلاح الأصوليين من كونها طريقا لإثبات أحكام متعلّقه، أى الأحكام الثابته لذات متعلّقه.

و بذلك ظهر بطلان ما مرّ سابقا فى توضيح كلام المصنّف: من أنّ الحجّه فى اصطلاح الأصوليين عباره عن وسط مخصوص، فعلى هذا لا بدّ أن يكون لفظ الحجّه فى مصطلح الأصوليين منقولا عن معناه اللغوى، لا عن معناه المصطلح عند أهل الميزان، لعدم المناسبه بينهما بوجه من الوجوه.

هذا، لكن الظاهر أنّ الحجّه عند الأصوليين ليست عبارته عما ذكره

ص: ٢٤٧

المصنّف، بل إنّما هي ما كان قاطعا للعدر فيما بين العبد وبين الله تعالى و هو ما لو عمل العبد على طبقه ليس لله تعالى المؤاخذه عليه على تقدير استلزام العمل به لمخالفه الواقع و ارتكاب مبعوضيته تعالى، و لو لم يعمل به له المؤاخذه عليه على تقدير مصادفته للواقع، مع تضمّنه الحكم الإلزامي.

و الّذي يكشف عن ذلك أنّ الحجّه عندهم تطلق على الأمارات و الأدلّه و الأصول العمليه على حدّ سواء، بحيث لا يكون إطلاقها على الأصول و الأدلّه مجازا عندهم قطعا، و ليس ذلك لأجل اشتراكها لفظا بين الموارد الثلاثه، بل إنّما هو لأجل أنّها عبارته عندهم عن معنى عامّ يصدق على كلّ منها على حدّ سواء، و هو ليس إلا ما ذكرنا، إذ لا يعقل جامع بينها غيره، ضروره أنّ الأصول العمليه ليست طرقا أصلا، فضلا عن كونها مبيّنه لأحكام متعلّقاتها، فكيف يمكن كون ذلك جامعا بين الكلّ؟! و هذا المعنى لا تناسب بينه و بين المعنى المصطلح عند أهل الميزان بوجه كالمعنى السابق، فلا بدّ أن يكون لفظ الحجّه منقولا عن معناه الأصلي إليه، و العلاقه المصحّحه للنقل إنّما هي علاقه السببيه، فإن كان قاطعا للعدر بنى عليه (١)، و سدّ مجال المؤاخذه و السؤال.

ثمّ إنّ حجّيه القطع بهذا المعنى - أيضا - لا اعتبار عليها (٢) بوجه، لاستقلال العقل بقبح مؤاخذه العامل بقطعه على تقدير تخلفه عن الواقع.

نعم يجوز الأمر على تقدير انكشاف الخلاف له بالتعبّد بالواقع على ما هو عليه أداء و قضاء.

قوله - قدّس سرّه -: (و الحاصل: أنّ كون القطع حجّه غير معقول،

١- النسختين غير مقروءه و لعلّها هكذا: فلأن كان قاطعا للعدر بنى للعليه، و يحتمل السقط قبل هذه العبارة.

٢- أى ليست قابله للجعل و الاعتبار.

ص: ٢٤٨

لأنّ الحجّه ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع (١) ..

(١) يعنى أنّ إطلاق الحجّه على القطع حقيقه غير معقول، لأنّها حقيقه فيما يوجب القطع بالمطلوب. هذا.

أقول: ما ذكره حاصلا لما ذكره سابقا فيه ما لا يخفى، إذ ما ذكره سابقا كان مبتيا على اعتبار التوسيط في الحجّه المفقود في القطع، لا على اعتبار إيجابها بالقطوع بالمطلوب.

نعم هذا فرق آخر بين القطع و غيره من الطرق و الأمارات، حيث إنّها موجهه للقطع بالمطلوب في مرحله الظاهر بمعنى أنّه يكون

مؤدياتها مقطوع التعبد بها من الشارع.

قوله - قدس سره -: (و حكمه أنه يتبع في اعتباره مطلقا أو على وجه خاص دليل ذلك الحكم) (٢).

(٢) و ذلك لأنه لم يكن لمتعلقه أثر حتى يترتب عليه من غير توقف على اعتباره شرعا أصلا، و الحكم المعلق على المقيّد به كسائر الأحكام الشرعية المعلقة على الموضوعات، و هو باعتبار كونه مأخوذا في موضوعه كسائر الأوصاف المأخوذة في موضوعات الأحكام، سواء كان اعتباره كذلك من حيث صفته الخاصّة به (٣) أو من حيث كشفه و طريقتيه، فيدور أخذه فيه - مطلقا، أو على وجه خاص - مدار اعتبار الشارع إياه على أحد الوجهين.

في القطع الموضوعي و الطريقي

إشارة

قوله - قدس سره -: (ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعية و بعض الأصول العمليه مقامه في

١- فرائد الأصول ١: ٤.

٢- فرائد الأصول ١: ٥.

٣- كذا في النسخه (أ)، و الصحيح: (من حيث صفته الخاصّة به)،. أو (من حيث الصفه الخاصّة به).

ص: ٢٤٩

العمل بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية) (١).

(١) لا- بحيث يكون ذلك لازما له، بل قد يكون على وجه يقوم مقامه الأمارات و بعض الأصول، كما إذا كان جعله موضوعا للحكم من حيث جهه كشفه عن متعلقه و كونه طريقا إليه، و قد لا يكون كذلك، كما إذا أخذ فيه من حيث كونه صفه خاصّه، فالقطع المذموم هو طريق إلى الواقع مشارك في الحكم المذكور المأخوذ في موضوع الحكم من جهه كشفه و طريقتيه، فلا ثمره بينهما من تلك الجهه.

و إنما يظهر هذه الثمره بين كلّ منهما و بين القطع المأخوذ في موضوع الحكم بعنوان كونه صفه خاصّه، كما أنّ كلا قسمي المأخوذ منه في موضوع الحكم مشاركان في حكم آخر مختصّ بهما يفارقان فيه عمّا هو طريق إلى الواقع، و هو الإجزاء، فإنه إذا كان القطع ببوليّه شىء طريقا محضاً إلى الواقع من دون مدخله له في حكم البول، و هو النجاسه، و قلنا: إنّ الطهاره من الخبث من الشرائط الواقعيه للصلاه - مثلا - فأتى المكلف بها مع ملاقاه بدنه أو لباسه بالبول (٢) في الواقع مع الشكّ فيه و عدم قيام أماره من الأمارات - القائمه مقام القطع - على ملاقاه بدنه أو لباسه له، فظهر بعد العمل أنه صلى معه، لا يجزيه ما أتى به حيثنذ، لانكشاف عدم إتيانه بالمأمور به على ما هو عليه، و إذا كان مأخوذا في موضوع حكم النجاسه - بأن لا يكون حكم ذات البول هي النجاسه، بل يكون موضوعها هو البول المعلوم - فلازمه الإجزاء في الفرض المذكور، فإنّه - حيثنذ - قد صلى مع عدم النجاسه واقعا، ضروره عدم الحكم المعلق على عنوان مقيّد بقيد بانتفاء ذلك القيد.

١- فرائد الأصول ١: ٦.

٢- كذا في النسخه (أ)، و الصحيح: للبول.

ص: ٢٥٠

ثم إن هذين القسمين يفترقان فيما إذا صَلَّى مع البول مع الشك فيه، لكن قام أماره على بوليه ما لاقاه من المائع المشكوك في بوليته، و قلنا: إن النجاسه من أحكام معلوم البول، لا ذات البول، و إن الطهاره فيها من الشرائط الواقعيه للصلاه، فحينئذ إن كان اعتبار العلم في موضوع النجاسه من حيث طريقيته إلى متعلقه فهو قد صَلَّى مع النجاسه الواقعيه في الفرض المذكور لقيام الأماره المفروضه مقامه- حينئذ- في جزئيه لموضوع النجاسه، فلا يجزيه هذه الصلاه بعد انكشاف كون ما لاقاه بولا بالعلم واقعا، بل عليه الإعاده في الوقت مع بقاءه أو القضاء مع خروجه، و كذا لا يجزيه قبل انكشاف بوليته- أيضا- بمعنى أنه لا يجوز له الاكتفاء بتلك الصلاه في مرحله الظاهر قبله.

و إنما وصفنا عدم الإجزاء قبله بكونه ظاهريا، لأن المفروض أن موضوع النجاسه واقعا هو ذات البول مطلقا، لا من أحكام ما قام طريق على بوليته كذلك، فلو فرض قيام طريق على بوليه شيء على القول المذكور مع عدم كونه بولا في الواقع لا يكون نجسا في الواقع، بل إنما هو محكوم بالنجاسه ظاهرا، فقبل انكشاف بوليه ما قامت الأماره على بوليته، لَمَّا لم يعلم ببوليته واقعا، يكون (١) ذلك في تلك الحال محكوما بالنجاسه في الظاهر، فيترتب عليه أحكام النجاسه ظاهرا.

و إن كان اعتباره فيه من حيث كونه صفه خاصه فالصلاه المذكوره مجزيه له واقعا قبل انكشاف بوليته و بعده، لعدم صلاحيه قيام الأمارات- حينئذ- مقامه حتى يكون محصّله للقيّد المأخوذ في موضوع النجاسه.

و هذا الفرق إنما هو بالنظر إلى أدلّه اعتبار الأمارات، و إلا فيمكن ورود دليل آخر على تنزيل مشكوك البوليه منزله معلومها في الحكم بالنجاسه في

١- في النسخه (أ): فيكون ..

ص: ٢٥١

الثمره بين القسمين بالنظر إلى ذلك الدليل.

و سيأتي في بيان وجه قيام بعض الأصول العمليه مقام القطع المأخوذ في موضوع الحكم ما يوضح ذلك، فانتظر.

فلنرجع إلى توضيح وجه قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ في موضوع حكم على وجه الطريقيه:

تمهيد مقال: الغرض من قيام الأمارات و بعض الأصول مقام القسمين المذكورين من القطع إنما هو قيامها في ترتيب حكم

المقطوع على مواردها بحيث لا- يتوقف ترتبه عليها على (1) دليل ثالث دلّ على تنزيل المشكوك منزله المقطوع في الحكم، بمعنى أنّنا إذا لاحظنا دليل ذلك الحكم في المقطوع مع ملاحظه أدلّه اعتبار الأمارات أو الأصل الذي يقوم مقام القطع يكفينا في ترتيب حكم المقطوع على مواردها من غير حاجه إلى دليل ثالث أصلا، وإلا فلا شبهه في جواز قيامها مقام القطع المأخوذ في موضوع الحكم بعنوان كونه صفة خاصه بمقتضى دليل ثالث دالّ على تنزيل مواردها منزله و اشتراكها معه في الحكم، كدليل تنزيل التراب منزله الماء، فلا فرق بالنظر إليه بين الأقسام الثلاثة للقطع من حيث قيامها مقامه.

ثم إنّ المقصود من كون القطع مأخوذاً في موضوع الحكم على وجه الطريقيه إلى متعلّقه ليس أخذه فيه على وجه الطريقيه المطلقه- التي هي القدر المشترك بين القطع و الظن، بأن يكون الغرض من الدليل الدالّ على حرمه مقطوع الخمريه مثلا- هو حرمه ما يربح كونه خمرا في نظر المكلف، إذ على تقدير أخذه فيه كذلك لا- حاجه في ترتيب ذلك الحكم على موارد الأمارات إلى أدلّه اعتبارها بوجه لقيامها مقامه حينئذ مع عدم دليل على اعتبارها أصلا، بل مع

١- في (أ): لا يتوقف ترتبه عليها إلى دليل .. و في نسخه «ب»: بدليل.

ص: ٢٥٢

الدليل على عدم اعتبارها أيضا، لأنه بعد فرض أخذ تلك الطبيعه المشتركه بين القطع و الظنّ في موضوع الحرمه يكون تلك الأمارات الظنيه مساويه للقطع في دخولها في ذلك الدليل، لصدق تلك الطبيعه على الجميع على حدّ سواء، نعم يمكن تقييد تلك الطبيعه ببعض أفرادها كالقطع أو هو مع بعض أفراد الظنّ من حيث الجزيه لموضوع الحكم، لكن لا- بدّ أن يكون ذلك بدليل آخر غير ما دلّ على عدم (1) اعتبار الظنّ الخارج من حيث الطريقيه- بل المقصود أخذه فيه من حيث كشفه مقابل جهه كونه صفة خاصه، بأن يكون موضوع الحكم في قوله لا- تشرب الخمر المعلوم- مثلا- هو الخمر المنكشف، و من المعلوم أنّ حقيقه انكشاف أمر إنّما هي ظهوره على وجه لا غبار و لا غطاء عليه، و مصادقها منحصر في العلم، لأنّ الظنّ و إن كان له جهه إراءه و حكاية عن متعلّقه، إلاّ أنّه لعدم منعه من احتمال النقيض لا يظهر معه ما يحكى عنه على الوجه المذكور.

لا- يقال: إنّه إذا كانت حقيقه انكشاف المأخوذ في موضوع الحكم عباره عمّا ذكر مع فرض انحصار مصادقها في القطع، فينول اعتبارها في الموضوع إلى اعتبار الصفة الخاصه للعلم، لعدم تحقّقها في غير مورد تلك الخصوصيه.

لأنّنا نقول: معنى اعتبار الانكشاف على الوجه المذكور- في موضوع الحكم في مقابل الصفة الخاصه للقطع- أنّ النظر في جعل الحكم و إراءه على الخمر المعلوم- مثلا- إنّما هو إلى تلك الحيشه، أعني حيشه كشف العلم عن متعلّقه الذي هو الخمر من غير ملاحظه حيشه كونه صفة قائمه بنفس المكلف بحيث لو فرض محالا- وجود فرد آخر للكشف لكان مساويا للعلم في تحقّق موضوع الحكم به بالنظر إلى غرض الشارع، و قائما مقامه من غير حاجه إلى دليل آخر غير ما دلّ على حرمه معلوم الخمريه، و انحصار مصادقه في العلم لا

١- في ب: على اعتبار.

ص: ٢٥٣

يوجب كون الموضوع للحكم هي خصوصية العلم، بل لا يعقل، إذ المفروض إلغاء تلك الخصوصية في مقام جعل الحكم، فهو يناقض اعتبارها في الموضوع.

ثم إن اعتبار الأمارات الغير العلميه يتصور على وجوه:

أحدها: أن يجعل الشارع إياها بمنزله الكاشف الحقيقي و تنزيلها منزلته في جميع ماله من الآثار المترتبة عليه من حيث طريقتيه و حكايته عن آثار متعلقه و من حيث جزئيته لموضوع الحكم، و تنزيلها منزلته من الحيثية الأولى آئل إلى إلغاء الشارع احتمال المخالف لمؤداها و الحكم بالبناء على كونها صادقه في حكايتها عن مؤدياتها، و من الحيثية الثانية آئل إلى حكمه- في الموارد التي لو انكشف بالعلم لكان لها باعتبار انكشافها و تقييدها به حكم عن الأحكام- بمثل ذلك الحكم إذا قامت تلك الأمارات في تلك الموارد فيكون اعتبارها من هذه الحيثية حقيقه راجعا إلى إعطاء الشارع إياها حكم الجزئية لموضوع ذلك الحكم و تشريكها مع الكشف الحقيقي في حكم الجزئية.

و ثانيها: أن يجعلها بمنزلته من الحيثية الأولى فقط.

و ثالثها: أن يحكم في مواردنا في مرحله الظاهر بمؤدياتها و بتعبد المكلف ابتداء بتلك المؤديات من دون تقييد بطريقتيه و لا بجزئيتها لموضوع الحكم الذي كان الكاشف مأخوذا في موضوعه أصلا.

و حاصل اعتبارها على هذا الوجه إنما هو تنزيل مؤدياتها منزله الواقع لا تنزيل أنفسها منزله الكاشف أصلا، فيكون حالها على هذا الوجه حال الاستصحاب من حيث كون مؤدياتها أحكاما ظاهريه غير مجعوله مرآه للأحكام الواقعيه.

ثم إن الوجه الأخير غير محتمل من أدله اعتبارها جدًّا، فينحصر الاحتمال في تلك الأدله في الأوليين، و الأظهر منهما هو أولهما.

فإذا عرفت ذلك فقد ظهر لك وجه قيام الأمارات مقام القطع الذي هو

ص: ٢٥٤

طريق محض و الذي هو مأخوذ في موضوع حكم من حيث كشفه عن متعلقه.

و توضيحه: أنه إذا كان المفروض أن الشارع جعل تلك الأمارات بمنزله الكاشف في جميع ماله من الآثار- كما هو الظاهر من أدله اعتبارها- فهي تقوم مقامه في جميع أحكامه و آثاره التي منها الطريقيه إلى أحكام متعلقه إذا كان لمتعلقه بنفسه أحكام كما في القسم الأول من القسمين المذكورين منه، و منها جزئيته باعتبار كشفه عن متعلقه لموضوع حكم غير مجعول لذات متعلقه كما في القسم الثاني من القسمين، فلا يبقى بعد قيامها في مورد- على كونه هو الذي من مصاديق ما كان حكمه بنفسه الوجوب أو الحرمة أو غيرهما من الأحكام التكليفية أو الوضعيه، أو أنه من مصاديق ما كان محكوما بأحد تلك الأحكام على تقدير انكشافه للمكلف- حاله منتظره على ترتب تلك الأحكام جميعا إلى دليل آخر، إذ على الأول هي محرزه لصغرى بمقتضى حكم الشارع بتصديقها و إلغاء احتمال خلافها و هو كون المائع المشكوك في خمريته خمرا فيقال: إن هذا خمرا،

فيضم إلى كبرى كليه ثابتة بقوله (لا تشرب الخمر) و هي أن كل خمر حرام، فيستنتج من هاتين المقدمتين حرمة ذلك المائع من غير توقف على دليل آخر.

و على الثاني هي محققه لصغرى و هي قولك هذا المائع يحكم بمكشوف الخمرية فيضم إلى كبرى كليه و هي قولك كل ما كان كذلك فحكمه حكم مكشوف الخمرية و هي الحرمة، فيستنتج من هاتين المقدمتين أن هذا المائع حكمه الحرمة.

و إن شئت قلت إنه إذا كان المفروض أن الشارع علّق الحرمة في قوله (لا تشرب الخمر المعلومه) على مكشوف الخمرية و أنه نزل البينه مثلا منزله الكاشف في جميع آثاره التي منها جزئيته لحكم الحرمة في المثال المذكور في قوله (صدّق البينه) فيستفاد من هذين الخطابين أن موضوع الحرمة عنده هو القدر المشترك بين مكشوف الخمرية و بين ما قامت البينه على خمريته و هو ما قامت

ص: ٢٥٥

حجه على خمريته فيكون البينه بعد اعتبارها مصداقا حقيقيا لما اعتبر جزء لموضوع الحرمة و مساويه للكشف الحقيقي في صدقه عليها، فيقال حينئذ إن هذا المائع مما قامت الحجه على خمريته، و كل ما كان كذلك فهو حرام، فهذا حرام.

هذا بخلاف ما إذا كان القطع مأخوذا في حكم بعنوان كونه صفة خاصه، فإن أدله اعتبار الأمارات حينئذ غير وافية بترتب ذلك الحكم على موردها، فإن غايه ما يفيد بالفرض إنما هو تنزيلها منزله الكاشف، فإذا كان المفروض أن الشارع قطع النظر- في جعل القطع قيّدا في موضوع حكم- عن جهه كشفه و اعتبر خصوصيته، فلا يقتضى أدله اعتبار الأمارات بترتب ذلك الحكم على موردها، فإن ترتبه عليها على تقديره لا- بد أن يكون لتنزيل الشارع تلك الأمارات منزله نفس تلك الخصوصيه المخصصه بالقطع المأخوذه في موضوع ذلك، لأن نفس تلك الخصوصيه ممتنع الوجود في غيره، و المفروض أن الأدله المذكوره لا يدلّ عليه، و الذي يدلّ عليه لا يجدى، لفرض أن جهه الكشف ليس لها مدخله في ذلك الحكم أصلا.

هذا خلاصه الكلام في الثمره المتقدمه بالنظر إلى الأمارات.

و أما الأصول العمليه فما يمكن أن يقال فيه بذلك إنما هو الاستصحاب، لا غيره من الأصول الثلاثه الأخر العامه، و لا الأصول الخاصه- أيضا- كأصالة الطهاره و أصاله الحلّ و أصاله الصّحه بناء على كونها حكما تعديديا لا أماره من جهه ظهور الحال و إلا دخلت في الأمارات كالاستصحاب بناء على اعتباره من باب الظن.

أمّا وجه قيام الاستصحاب مقام القطع المأخوذ في الدليل بعنوان الطريقيه المحضه فواضح، فإن دليل اعتباره و هو قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) يفيد تنزيل مورده- و هو المشكوك الذي علم حالته السابقه على الشك- منزله نفس المتيقن في الآثار، و المفروض أن الحكم- في قوله (لا تشرب

ص: ٢٥٦

الخمر المعلوم) مثلا- إنما هو لذات الخمر فهو يقتضى البناء على حرمة مشكوك الخمرية المعلوم كونه خمرا من قبل.

نعم قيامه يغير قيام الأمارات مقامه، فإن الأمارات مبيّنه لموضوع الحكم، فيكون الحكم على مواردها بحكم الخمر مثلا من جهة كون تلك الموارد محكومته بالخمرية بحكم الشارع، بخلاف الاستصحاب، إذ ليس شأنه إثبات الموضوع أصلا، فإنّ دليل اعتباره إنّما يقتضى تنزيل مورده منزله ذات المعلوم سابقا، و يفيد الحكم عليه بمثل حكمه، لا الحكم بكونه هو المتيقن السابق حتى يثبت به موضوع الحكم.

و بالجمله إذا كان المفروض أنّ الحكم لذات الخمر في قوله (لا تشرب الخمر المعلوم) فلا إشكال في أنّه - بعد ملاحظه قوله ذلك و ملاحظه قوله (لا تنقض اليقين) الدال على ترتب حكم المعلوم على المشكوك - لم يبق حاله منتظره في الحكم - على المائع المشكوك الخمرية المعلوم كونه خمرا سابقا - بالخمرية إلى دليل ثالث.

و أمّا قيامه مقامه على تقدير أخذه في موضوع حكم من جهة كشفه عن متعلقه فقد يشكّل بأنّ مقتضى دليل اعتباره إنّما هو تنزيل مورده منزله المتيقن في الأحكام الثابته لذات المتيقن و (١) الحكم المذمى - يراد إثباته بذلك الدليل - ليس لذاته في محلّ الفرض، فلا يشمل ذلك الدليل فلا مساس فيه (٢) بالاستصحاب.

و يمكن التفصّي عنه بوجهين.

أحدهما: أنّ دليل اعتبار الاستصحاب على تقدير إفادته لتنزيل مورده

١- في النسختين: و في، و الصحيح ما أثبتناه في المتن.

٢- الظاهر أن يكون: لا مساس به.

ص: ٢٥٧

منزله المتيقن في الأحكام الثابته لذاته لا يختص بالأحكام التكليفيه الثابته له، بل يعم الوضعيّة أيضا.

و من المعلوم أنّ ذات المعلوم في محلّ الفرض و إن لم يكن له الحكم التكليفي المفروض، بل إنّما هو له مقيدا بكونه منكشفا لكن جزئيته لموضوع ذلك الحكم من الأحكام الوضعيّة المجعل له فذلك الدليل الدال على تنزيل (١) المشكوك منزلته فيما له من الحكم يفيد جزئيته لموضوع ذلك الحكم على نحو جزئيه ذات ذلك المتيقن له بحيث إذا لحقه الجزء الآخر المذمى يلحق ذات ذلك المتيقن و هو الانكشاف يترتب عليه ذلك الحكم، فقوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) يفيد تنزيل مشكوك الخمرية المعلوم كونه خمرا في السابق مقام ذات الخمر في كونه جزء لموضوع الحرمة بحيث إذا علم و انكشف للمكلف مثل انكشاف ذات الخمر يترتب عليه حكم الحرمة.

و من المعلوم أنّ مشكوك الخمرية بعنوان كونه كذلك أمر وجداني لا يعقل للمكلف الشك فيه، بل هو معلوم له، إذ لو فرض كونه غافلا لما كان شاكا أيضا، لتوقف الشك على الالتفات - كما مرّ في أوّل المسأله - و مع التفاته و شكه عالم بكونه شاكا في خمرية المائع، و المفروض كونه مشكوك الخمرية، فمشكوك الخمرية المنزل مقام ذات الخمر في جزئيته لموضوع الحرمة ملازم للجزء الآخر له، و هو العلم، بخلاف ذات الخمر، لإمكان الشك فيه حينئذ بعد ملاحظه قوله (لا تشرب الخمر المعلوم) و

قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) المفيده لما ذكر و أنّ مشكوك الخمرية بعنوان كونه كذلك معلوم للمكلف [و(٢)] لم يبق له حاله منتظره في الحكم عليه بالحرمة إلى ملاحظه دليل ثالث.

١- في النسخه (أ): (التنزيل)، و الصحيح ما أثبتناه في المتن من (ب).

٢- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ٢٥٨

و ثانيهما: قوله (لا- تنقض اليقين بالشك) يفيد جعل المكلف متيقنا بأن يعامل مع نفسه حال الشك ما كان يعامل معها حال اليقين و جعل مشكوكه منزله المتيقن من غير اختصاص له بإفاده تنزيله منزله في الآثار الثابته لذاته، بل يعم ما كان له باعتبار اليقين أيضا.

لا- يقال: إنه إذا كان عامًا للآثار الثابته له باعتبار اليقين، فيلزم انتفاء الثمره المذكوره بالنسبه إلى الاستصحاب، فإن لازمه قيامه مقام القطع المأخوذ في موضوع حكم من جهه خصوصيته أيضا.

لأننا نقول: الظاهر من قوله عليه السلام (لا- تنقض اليقين بالشك) ليس هو العموم إلى ذلك المقدار، بل العدى يظهر منه هو العموم بالنسبه إلى الآثار الثابته للمتيقن من حيث كون اليقين طريقا إليه و كاشفا عنه، و أما بالنسبه إلى أزيد منه فلا أقل من إجماله فيه إن لم يكن ظاهرا في نفيه.

ثم إنَّ المصنّف لما بنى في مسأله الاستصحاب على اعتباره بالنسبه إلى الآثار الثابته لنفس المتيقن، فالذى ينفعه في دفع الإشكال المذكور هو الوجه الأوّل لكنه (دام ظله) اختار عموم دليل اعتباره لما يكون له باعتبار اليقين و ليس ببعيد، بل الظاهر ذلك بعد تعدّد حمل قوله عليه السلام (لا- تنقض اليقين بالشك) على حقيقته، لأنّه حينئذ أقرب إليها من إرادته عدم نقض آثار ذات المتيقن فقط، فلا تغفل.

قوله- قدّس سرّه-: (و مما ذكرنا يظهر أنّه لو نذر أحد أن يتصدق كل يوم بدرهم ما دام متيقنا بحياه ولده فإنه لا يجب التصدق عند الشك في الحياه لأجل استصحاب الحياه بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحياه، فإنه يكفي في الوجوب الاستصحاب)(١).

١- فرائد الأصول ١: ٦.

ص: ٢٥٩

(١) أقول: مراده (قدّس سرّه) أخذ اليقين في المثال المذكور باعتبار كونه صفه خاصّه و إلا فقد عرفت حكم قيام الاستصحاب مقامه على تقدير أخذه في موضوع الحكم من حيث الكشف و الطريقيه المطلقه، لكن لا يخفى أنّ (١) الحكم بوجوب التصدق لأجل استصحاب الحياه على تقدير تعليق النذر على نفس الحياه لا يستقيم، بل مقتضى القاعده عدم وجوبه حينئذ أيضا (٢).

الأول

: إن ما ذكرنا من أنّ القطع قد يكون مأخوذاً في موضوع حكم- بمعنى كونه جزء منه- لازمه انتفاء الحكم المعلق على المقيد به واقعا بانتفائه أو انتفاء ذات المقيد- الذي هو متعلقه-، فإذا فرض أنّ الحرمة علقّت على الخمر المعلومه واقعا، فتنتفى بانتفاء العلم بها، وكذا بانتفاء الخمريه- أيضا- وإن كان العلم حاصلًا بأن قطع بخمريه مائع مع عدم كونه خمرا في الواقع، ضروره انتفاء الحكم المعلق على مقيد بانتفاء كل من جزئي ذلك المقيد، فالخمر المجهوله رأسا أو المائع المقطوع بكونه خمرا مع عدم كونه خمرا في الواقع لا- حرمة لشيء منهما واقعا على الفرض المذكور من غير فرق في ذلك بين ما إذا أخذ العلم جزء لموضوع الحكم من حيث كونه صفة خاصه و بين ما إذا أخذ من حيث كشفه عن متعلقه.

نعم فرق بينهما من جهة أخرى و هي أنّ الحرمة الواقعيه على الثاني يتوقف انتفاؤها فيما إذا كان المائع المفروض خمرا في الواقع على عدم قيام أماره أو أصل على خمريته أيضا، لما مرّ من أنّ القيد المأخوذ في الموضوع أعمّ من القطع

١- في (ب): ان تخصيص الحكم. و في (أ) كما في المتن.

٢- مراده من قوله قدس سره: لكن لا يخفى... إلى آخره غير واضح الا على القول هكذا: و ان احتمال ان لا يكون مقصودا له و هو انه ان كان الموضوع لوجوب التصرف هو اليقين بحياه الولد على وجه الصفته بانتفائه ينتفى الحكم بخلاف ما لم يكن كذلك و ان كانت مأخوذه بنحو الموضوعيه على وجه الطريقيه.

ص: ٢٦٠

و هو ممّا لا- ينتفى إلا بانتفاء جميع مصاديقه، فلو لم يحصل العلم في الفرد المذكور بكون المائع المذكور خمرا مع فرض قيام أماره أو أصل على الخمريه فهو حرام واقعا.

هذا بخلاف ما إذا أخذ القطع جزء لموضوع الحرمة بعنوان كونه صفة خاصه، إذ عليه لا- يقوم غيره مقامه من الأمارات أو الأصول بمقتضى أدله اعتبارها فيلزم من انتفائه حينئذ عدم الحرمة واقعا و لو مع قيام أماره أو أصل على خمريه ذلك المائع المشكوك الذي هو خمرا في الواقع.

اللهم إلا أنّ يدلّ دليل آخر على قيام الأمارات في المورد مقامه، و الكلام مع قطع النظر عنه.

و كيف كان، فإذا لم يكن المائع- المقطوع بكونه خمرا، أو الذي قامت أماره أو أصل على خمريته- خمرا في الواقع مع عدم قيام حجه على خمريته (١) من العلم أو غيره من الأمارات و الأصول على كلا الوجهين. فعلى هذا إذا قطع بخمريه مائع أو قامت أماره أو أصل على كونه خمرا- بناء على قيام دليل على قيامها مقامه- مع عدم كونه خمرا في الواقع، فيكون الحرمة له حينئذ مجرد حكم ظاهري.

ثم [إن] ها هنا إشكاليين:

أحدهما: أنّ أخذ العلم جزء لموضوع الحكم على الوجه المذكور غير معقول، فإنه آثِل إلى تعليق الحكم على موضوع لا طريق للمكلف إليه، فإنّ غايه ما يكون أنّه يقطع بكون المائع خمرا أو يقوم أماره أو أصل على خمريّته، و أمّا كون ذلك المائع فى الواقع خمرا، بأن يكون القطع أو الأماره و الأصل مصادفه للواقع

١- أى مع عدم قيام حجه بالخصوص بعنوان دليل آخر كما أشار إليه عند قوله بسطرين قبل هذه العبارة حيث قال: اللهم إلا أن يدل دليل آخر و كما تقدم الإشارة إليه سابقا أيضا.

ص: ٢٦١

فلا طريق له إليه.

و ثانيهما: أنّه بعد الغضّ عن الإشكال الأول يشكل الأمر فى أدله اعتبار الأمارات و الأصل الّذى يقوم مقام القطع على تقدير أخذه فى موضوع الحكم من حيث الكشف، فإنّ المراد من تلك الأدله إمّا جعل حكم ظاهرى للمكلف الشّاك فى مرحله الظاهر، و إمّا جعل حكم واقعى ثانوى، و إمّا الأعمّ من الأمرين.

٢- سبيل إلى الثانى للقطع بشمولها للموارد التى يكون الأحكام المشكوكه فى تلك الموارد على تقديرها أحكاما لذات تلك الموارد و أنّ البناء على طبق الأمارات فيها إنّما هو حكم ظاهرى لا يترتب عليه أثر الواقع بعد انكشاف تلك الأمارات.

و لا إلى الثالث أيضا، لاستلزامه لاستعمال الخطاب فى معنيين، لعدم الجامع بين الحكمين حتّى يكون هو المراد منه، إذ النّظر فى الحكم الظاهرى إنّما هو إلى الشك فى الواقعى و فى الواقعى إلى ذات الشىء من غير ملاحظه العلم و الجهل أصلا، و بين جهتيهما تناقض ظاهر، و لا- جامع بينهما حتّى يكون هو المراد فيتعيّن الأوّل، و عليه تختصّ تلك الأدله بما إذا كان الحكم المشكوك فيه على تقديره لذات المشكوك، فلا تشمل صورته يكون الحكم له مقيدا بقيام طريق عليه، فلا تقوم الأمارات مقام القطع المأخوذ قيدا لموضوع الحكم بمقتضى أدله اعتبارها، بل لا بدّ من أدله أخرى تفيد تنزيلها منزلته.

هذا، لكن يندفع الإشكال الأول فيما إذا كان المكلف قاطعا بأنّ قطعه بخمريه شىء ملازم لقطعه بمصادفه ذلك القطع للواقع، بل هو عليه، إذ القاطع لا يكون إلّا قاطعا و جازما بانتفاء احتمال الخلاف، فقطعه المذكور طريق إلى موضوع الحكم المأخوذ فيه القطع أيضا، و فيما إذا لم يكن قاطعا مع قيام أماره أو أصل على خمريه مائع مشكوك الخمريه فإن الاحتياج إلى الطريق إلى موضوع الحكم إنّما هو لأجل ترتّب ذلك الحكم على مورد يراود ترتبه عليه و من المعلوم

ص: ٢٦٢

حصول ذلك الغرض بتعيّد الشارع المكلف بترتبه على ما يشكّ كونه هو الموضوع الواقعى له، فعلى تقدير ذلك التعيّد لا حاجه إلى طريق إليه أصلا، و محلّ الفرض من هذا القبيل، فإنّ قضيه أدله اعتبار الأمارات و الأصول (١) إنّما هو التعيّد بمقتضاها

و جعل مؤدياتها هو الواقع فى ترتيب الآثار المفعوله له، فيترتب على مواردها جميع أحكام(٢) ذوات تلك المقامات و الآثار المفعوله لها واقعا و التى جعلت لها بشرط قيام طريق عليها فى مرحله الظاهر فإن صادفت هى للواقع فيكون الأحكام المترتبة عليها فى الظاهر واقعيه أيضا و إلا فهى ظاهريه محضه.

هذا مضافا إلى أن الأمارات بعد اعتبار الشارع إياها و جعل الاحتمال المخالف لها بحكم العدم يكون كالقطع فى مرحله الظاهر فهى حينئذ طريق إلى إحراز الموضوع للحكم المذكور.

و أما الإشكال الثانى: فيدفعه أنه على تقدير تسليم التناقض بين جهتى الحكم الظاهرى و الواقعى لا يلزم منه استعمال الخطاب فى معنيين، إذ المقصود بالإفاده منه لى الا تعليق الحكم المذكور فيه على ما ذكر فيه من الموضوع من غير قصد فيه إلى إفاده جهه به و إنما هى على تقديرها بيان آخر لا به، إذ المفروض أنها جهه الحكم و القضيه فلا يجب إفادتها بما يفيد به الحكم حتى يلزم منها استعمال الخطاب فى معنيين مع تعدد جهه الحكم المذكور فيه لفرض عدم جامع بينهما.

و أمّا نفس الحكم الظاهرى و الواقعى فلا تناقض(٣) بينهما و لا- بين موضوعيهما حتى يلزم منه استعمال الخطاب المقصود به إفاده كليهما فى معنيين، فإنّ كلا من الأحكام الخمسه التكليفيه و الوضعيه قدر مشترك بين الظاهرى

١- (الأصول) ساقط من (أ).

٢- (أحكام) ساقط من (أ).

٣- فى (ب): فلا جامع. بدل: فلا تناقض.

ص: ٢٦٣

و الواقعى و يكون تعدده بمجرد الاعتبار و الحيثيه.

و كذا موضوعات الأحكام الظاهريه و هى المشكوك و المظنون و المقطوع به أمور مشتركه بين(١) كونها موضوعات الأحكام الواقعيه و تعددها بتعدد(٢) أحكامها إنما هو بمجرد الاعتبار الملحوظ فى أحكامها، فقله (لا تنقض اليقين بالشك) أريد منه تنزيل وجوب المشكوك فيه منزله المتيقن و المعامله معه معاملته، و الوجوب حكم صالح لأن يكون واقعيًا و لأن يكون ظاهريًا، و كذلك المشكوك صالح لأن يكون موضوعا له على كل من التقديرين فالمذكور فيه الحكم و الموضوع مشتركان بين الجهتين و إن كانت الجهتان متناقضتين، فالذى استعمل فيه الخطاب- و هو وجوب تنزيل المشكوك منزله المتيقن- يمكن أخذه على وجه عام يصلح لكل من الجهتين مع كون الداعى له فى كل مورد شخص(٣) إحداهما نفس الحكم الظاهرى و موضوعه لا- يناقضان نفس الحكم الواقعى و موضوعه، بل الجامع بين أنفسهما و موضوعيهما متحقق- كما عرفت- و المستعمل فيه الخطاب ليس إلا الحكم و موضوعه، فإذا كان الفرض إنشاء كلا الحكمين معا فيمكن إنشاء القدر المشترك بينهما بخطاب واحد و المفروض عدم التناقض بين موضوعيهما، فيمكن إرادته القدر المشترك بينهما- و هو مطلق المشكوك- فلا يلزم من إرادته كلا الحكمين معا استعمال الخطاب فى معنيين.

و هذا نظير إنشاء القدر المشترك بين الوجوب و الندب الصالح لأن يكون وجوبا و لأن يكون ندبا، فيقع في كل مورد أحدهما بحسب ما يقتضيه ذلك المورد نعم على تقدير تسليم التناقض بين جهتي الحكم الظاهري و الواقعي يتجه

١- كذا، و الصحيح عوض (بين)، في.

٢- في نسخه (أ): (لتعددتها)، و في نسخه (ب) و تعددها و الصحيح المثبت.

٣- في نسخه (أ): (شخصي)، و الأولى ما في المتن.

ص: ٢٦٤

إشكال آخر غير ما تقدم و هو أنّ غايه ما يترتب على ما مرّ من عدم لزوم استعمال الخطاب في معنيين إذا كان المقصود منه كلاهما لكن يلزم اجتماع النقيضين في قصد الأمر، إذ المنشأ بخطاب واحد شخصي ليس إلا إنشاء واحد كذلك.

و من المعلوم أنّ الواحد الشخصي لا- يعقل أن يستند وجوده إلى جهتين متناقضتين مفروض تحققهما في نفس الفاعل و في قصده لاستلزامه اجتماع النقيضين في قصده.

و يمكن دفعه بأنه لا امتناع في استناد وجود شخصي إلى متناقضين معا كعدم امتناع استناده إلى ضدين كذلك، و إنما ينشأ الامتناع على تقديره من اجتماع نفس العلتين اللتين (١) هما ضدان أو نقيضان كما في مورد الفرض في مورد واحد فممنشؤه في مورد الفرض إنما هو تحقّق النقيضين معا في آن واحد في قصد الأمر كما ذكر في بيان الإشكال أيضا.

و من المعلوم أنّ اجتماع النقيضين كاجتماع الضدين إنما يمتنع مع تحقق الوحدات الثمانية المعبره فيه التي منها الإضافة، و الاتحاد من جهتها منتفیه في المقام كما لا يخفى، فإنّ ذلك الإنشاء المفروض و إن كان واحدا شخصيا لكنه بالإضافه إلى كل مورد يغيّر نفسه بإضافته إلى مورد آخر، فإذا لوحظ بالنسبه إلى مورد مشكوك واقعه حكم من الأحكام غير مقيد بالعلم و الجهل مثلا يكون ظاهريا، و إذا لوحظ بالنسبه إلى مورد لا يكون له حكم آخر واقعا فيكون واقعا، فاستناده إلى تلك الجهتين المتناقضتين لا يكون بالإضافه إلى مورد واحد، بل إنما هو بتعدد الإضافه، فاذن لم تتحقق الجهتان المذكورتان في نفس الأمر بالإضافه إلى مورد واحد حتّى يلزم اجتماع النقيضين الممتنع هذا.

و الذي يقتضيه دقيق النظر انه لا تناقض بين جهتي الحكم الظاهري

١- في النسختين (الذين).

ص: ٢٦٥

و الواقعي بوجه و توضيحه:

أنّ الملحوظ في الأحكام الظاهريه إنّما هو اعتقاد المكلف نفيًا- كما في الأ-صول العمليه- أو إثباتًا- كما في مورد الأدله و

الأمارات- بمعنى أنها مجعوله للوقائع باعتبار اعتقاد المكلف أو عدم اعتقاده فجهتها إنما هي اعتقاد المكلف بالموضوع أو الحكم أو عدم اعتقاده بهما أصلاً، و أمّا الأحكام الواقعيه فلا ينحصر جهتها في ذات الشئ مع قطع النظر عن تعلق العلم أو الجهل به، قد تكون هي و قد تكون هي ما تعلق العلم أو الجهل به كالظن بالقبله في يوم الغيم و العلم بالأعيان النجسه عند من يجعل النجاسه معلقه على العلم بها و كالثوب و كالثوب و كالثوب مع عدم العلم بالنجاسه السابقه في جواز الدخول في الصلاه مثلاً و إن كانت النجاسه متحققه واقعا في الثوب و البدن، فإذن لا منافاه بين الجهتين لإمكان اجتماعهما و تصادقهما على مورد واحد، فلا حاجه حينئذ إلى الجواب عن الإشكال المذكور بها مّر، لعدم وروده حينئذ أصلاً كما لا يخفى.

الثاني

: قد يؤخذ العلم جزء لموضوع حكم من حيث الكشف و الطريقيه المطلقه على وجه آخر مغاير لاعتباره جزء كذلك على الوجه المتقدم، و هو أن يكون أخذه كذلك بعنوان كونه معرّفًا لخصوصيه في مورد مقصوده لا- تعلم أصلاً فيكون المأخوذ في موضوع الحكم حينئذ حقيقه هي الخصوصيه المعرفه به(1) على نحو الإجمال لا هو.

و هذا أسلم من اعتباره جزء للموضوع على الوجه السابق من المناقشه المذكوره في قيام الاستصحاب مقامه، بل لا يتوجه تلك المناقشه عليه حينئذ أصلاً إلا أنّ الحكم المأخوذ فيه العلم حينئذ ليس لمتعلقه باعتبار العلم أصلاً(2) حتى يقال

١- في نسخه (ب): الخصوصيه المعرفيه على نحو ..

٢- أبدال (أصلاً) إلى: أثراً، أفضل بقرينه قوله: حتى يقال ...

ص: ٢٦٦

إنّ دليل اعتبار الاستصحاب تقتضى ترتيب آثار المتيقن الثابته له لا- باعتبار اليقين مع المشكوك فلا يشمل الآثار الثابته له باعتباره.

ثمّ إنّ الفرق بين اعتبار العلم على هذا الوجه و بين اعتباره على الوجه المتقدم يتوقف ثبوت الحكم المأخوذ في موضوعه على حصول العلم بمعنى أنّه لا- يتوجّه ذلك الحكم في الواقع إلى المكلف قبل حصوله أصلاً.

هذا بخلاف اعتباره على هذا الوجه فإنه عند حصوله يكشف عن ثبوت الحكم لموارده قبله، فإنّ المفروض أنّه معرف حينئذ لخصوصيه هي مأخوذه في موضوع الحكم و المعرف ليس حجه لتحقيق المعرف بالفتح من حينه بل هو حاصل قبله و إنما هو عله لتحقيق المعرفيه به.

و من هنا يظهر بينهما فرق آخر بالنسبه إلى زمن زوال العلم، فإنه على تقدير اعتباره على هذا الوجه يكون مورد محكوما بما حكم عليه حال العلم واقعا لما ذكر بخلاف ما اعتبر على الوجه المتقدم، فإنه بعد زوال حينئذ يقطع بعدم ذلك الحكم لمورده إن لم يقدّم العلم أماره أو أصل.

و أما الفرق بين اعتباره على هذا الوجه و بين كونه طريقا محضا فإنما هو ثبوت الحكم لمورده واقعا على الثانى و إن لم يعلم و لم يقر أماره أو أصل عليه أصلا.

هذا بخلاف اعتباره فى الموضوع على هذا الوجه فإنه على تقديره إذا لم يعلم مورده أصلا لم يكن محكوما بذلك الحكم واقعا أزلا و أبدا.

ثم ان العلم قد يؤخذ نفسه موضوعا لحكم كان يكون الحرمة مثلا لما علم أنه خمر و إن لم يكن خمرا فى الواقع و لازمه كون ذلك الحكم واقعا فى جميع موارد و اعتباره على هذا الوجه أيضا قد يكون من حيث الكشف فىقوم غيره من الأمارات و الأصول مقامه و قد يكون من باب صفته الخاصة به فلا يقوم غيره مقامه إلاّ بدليل ثالث غير أدله اعتباره.

ص: ٢٦٧

الثالث

: إذا أخذ العلم فى دليل فى موضوع حكم من حيث الكشف و الطريقيه المطلقه أو أخذ نفسه موضوعا له كذلك فلا يلزم فى شىء من المقامين استعمال لفظ العلم فى أعم منه و ما يقوم مقامه، إذ الغرض حيثئذ و إن كان أعم لكن يمكن إفاده عمومه بدليل آخر، و مع فرض كون الغرض هو الأعم لا بدّ ان يكون ذكر الأخص و هو العلم لنكته و يكفى فيها كونها هو التنبيه على كون العلم فردا له بنفسه من غير حاجه إلى جعل أصلا و أنه لا- بدّ أن يقتصر فى الحكم المفروض على مورد العلم ما لم يقر دليل على إقامه الظن(١) مقامه بمعنى عدم جواز التعويل على الظن الذى لم يقر على اعتباره دليل كما هو الظاهر فى وجه إناطه جواز صلاه الزوال باليقين فى قوله عليه السلام «إذا استيقنت الزوال فصل» فإنّ الظاهر أنّ النكته فيها إنما هو التنبيه على عدم الاعتبار(٢) بالظن الغير المعبر.

و قد يكون النكته هو التنبيه على زمان تنجز التكليف و لأن العلم سبب لتنجزه و فعليته على المكلف كما هو الظاهر من قوله عليه السلام «كلّ شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» و قوله عليه السلام «كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قدر».

الرابع

: إذا ورد دليل علق فيه الحكم المذكور على العلم فالظاهر أنّ اعتبار العلم فيه ليس من باب أخذه فى موضوع ذلك الحكم بوجه، بل إنّما هو من باب الطريقيه المحضه إلى إثبات ذلك الحكم لمتعلقه.

و النكته فى اعتباره فى الدليل مع أنه بنفسه طريق إلى حكم متعلقه إنّما هى التنبيه على كيفية إطاعه ذلك الحكم، و المنشأ لذلك الظهور إنّما هو غلبه إرادته هذا المعنى من أمثال هذه التراكيب فى العرف كقوله (إذا علمت بقدم زيد

١- فى النسختين (هذه) بدل الظن، و الأنسب ما أثبتناه.

٢- فى النسختين (الإمكان) بدل الاعتبار، و الصحيح ما أثبتناه فى المتن.

فاستقبله) و أمثاله و نظيره في الشرع قوله عليه السلام «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر».

و الحاصل أنّ تلك التراكيب و إن كانت بنفسها ظاهره في اعتباره في موضوع الحكم المذكور فيها، بل ظاهره في اعتباره في الموضوع بما هو صفة خاصه أيضا، لكون العلم ظاهرا فيه، لكنها بغلبه استعمالها فيما ذكر صارت ظاهره فيه عرفا فيكون دلالتها على ما ذكر من الظواهر العرفيه.

و من هنا ظهر ضعف تمسك بعضهم بالحديث المذكور على أنّ النجاسه إنّما ثبت للأعيان النجسه بشرط العلم بتلك الأعيان- بمعنى أنّها ليست نجسه مع الجهل بها واقعا- بتقريب أنّ قوله عليه السلام «فقد قذر» فعل ماض و هو دال على الحدوث فيدل الحديث على أنّه إذا حصل العلم بها يحدث النجاسه من حينه.

و يدفعه أنّ الشرط في ظاهر الروايه إنّما هو العلم بالقذاره و هي النجاسه لا العلم بكون الشيء المشكوك من تلك الأعيان. و من المعلوم تقدم المعلوم على العلم طبعاً، فلا بد أن يكون النجاسه ثابتة لها واقعا قبل العلم بها، فيكون ذلك قرينه على حمل الطهاره فيها على الظاهريه فيكون الروايه حينئذ حجه على خلاف مطلب المستدل.

ثمّ إنّ على تقدير عدم ظهور الدليل المعلق فيه الحكم على الشيء المعلوم في اعتباره العلم بعنوان الطريقيه المحضه لا بد في تشخيص اعتباره كذلك أو على وجه الموضوعيه بأحد الوجوه فيها من الرجوع إلى دليل آخر، فإن ظهر منه اعتباره كذلك كأن علق فيه تلك الحكم على نفس المتعلق من دون أخذ العلم فيه بوجه أو اعتباره على وجه الموضوعيه فيتبع حكم ما ظهر منه.

و إن لم يظهر ذلك من دليل آخر إمّا لأجل انتفائه رأساً أو لإجماله [يرجع (١)] إلى الدليل الأول، فإن انحصر الاحتمال فيه في اعتباره فيه كذلك و في اعتباره على وجه الموضوعيه بعنوان الطريقيه المطلقه فيقوم غيره من الأمارات و الاستصحاب مقامه، لما عرفت سابقاً من التوافق بين اعتباره على هذين الوجهين في ذلك و إن احتمل اعتباره على وجه الموضوعيه بعنوان كونه صفة خاصه فلا يقوم غيره مقامه أصلاً، بمعنى أنّه لا حكم على متعلقه بذلك الحكم في غير صورته العلم به سواء قامت عليه أماره أو أصل أو لم يقم عليه أحدهما أصلاً لتوقفه على اعتباره بأحد الوجهين المذكورين و هو غير ثابت لفرض قيام الاحتمال الثالث المنافي له.

الخامس

: إذا علم المكلف باندرج موضوع خاص في أحد العناوين الكليه يتحقق عنده صغريان كما إذا قطع بخمريه مائع فإنه يتحقق عنده حينئذ صغريان إحداهما قوله (هذا خمر) و الآخر قوله (هذا معلوم الخمريه) فحينئذ يلاحظ ذلك العنوان الكلي من حيث ثبوت الحكم له في الأدله الشرعيه، فحينئذ يتحقق له إحدى كبريات ثلاث على سبيل امتناع الجمع و الخلو ففي ملاحظه نوع الخمر في الأدله الشرعيه و كيفيه ثبوت حرمتها بالنظر إليها لا يخلو الحال من أنّه إمّا أن يكون الحرمة ثابتة لها بالنظر إلى الدليل

المثبت لها لذاتها من غير تقييدها بالعلم أصلا و إما أن يكون ثابتة لها باعتبار حصول العلم بها مطلقا.

فعلى الأول يتحقق له كبرى و هى قوله (كل خمر حرام).

و على الثانى يتحقق له كبرى أقوى و هى قوله بعض الخمر المعلومه حرام.

و على الثالث يتحقق له كبرى و هى كل معلوم الخمرية حرام.

لا إشكال فى الحكم على ذلك الموضوع الخاص الخارجى المفروض

١- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ٢٧٠

حصول العلم به بحكم ذلك العنوان على الأول و الثالث كليهما لاندراجهم على كل منهما فى الموضوع فى الكبرى المحكوم عليه بذلك الحكم.

و أمّا على الثانى ففى الحكم عليه به مطلقا إشكال، بل الظاهر منعه لأنه إنّما يحكم على الأصغر بحكم الوسط الثابت له فى الكبرى لأجل اندراجهم فيه و من المعلوم أنّه على تقدير جزئيه تلك الكبرى فلا يلزم اندراجهم فيه، بل لا يعقل إلاّ فيما إذا كان العلم بذلك الجزئى الخارجى حاصلًا من الوجه الذى اعتبر فى تلك الكبرى، فلا بد من الحكم عليه بذلك الحكم حينئذ على تلك الصورة فلا تغفل.

ثمّ إنّ هاهنا مطالب آخر لطيفه لا يسعنى مجال لتعرضها فينبغى التعرض لها فى رساله القطع بعنوان الزيادات إن شاء الله.

قوله - قدس سرّه -: (ثمّ إنّ هذا الّذى ذكرنا فى القطع مأخوذا تاره على وجه الطريقيه و أخرى على وجه الموضوعيه جار فى الظنّ أيضا) (١).

(١) لا يخفى أنّ الظنّ باعتبار كشفه عن متعلّقه - على الوجه المحتمل للنقيض كالعلم باعتبار كشفه عن متعلّقه على الوجه المانع منه - غير قابل للجعل بوجه، فإنّه من صفاته الذاتيه اللازمه له غير قابل للإيجاد كونه تحصيلًا للحاصل، و لا للنفى لفرض لزومه له، إلاّ أنّه لا يترتب على هذا الوجه من الكشف بمجرد أحكام متعلّقه و آثاره مع قطع النظر عن تعيّد الشارع بإلغاء الاحتمال المخالف له: فمجرّد ورود دليل على حرمة الخمر مثلا لا يصحّ الحكم على مظنون الخمرية بالحرمة، لفرض كون الظنّ محتملا للخلاف، و معه لا يحرز صغرى القياس حتى يستنتج من ضمّها إلى تلك الكبرى حرمة المظنون الخمرية، بل يتوقف تلك على ورود دليل آخر على اعتبار ذلك الظنّ و تنزيهه

١- فرائد الأصول ١: ٦

ص: ٢٧١

منزله العلم.

ثم إنّه قد يكون مأخوذاً في موضوع الحكم في الدليل على وجه الطريقيه المطلقه، وقد يكون مأخوذاً فيه بعنوان كونه صفه خاصّه، وقد يؤخذ نفسه موضوعاً له كما في الظن بالقبله يوم الغيم، فإن جواز الصلاه إنما هو مع نفس الظن بها واقعا وإن لم يكن الجهمه المظنونه هي القبلة.

و أما مثال ما أخذ منه في الدليل على وجه الطريقيه المحضه، لا الموضوعيه بوجه هو الظن الواقع حال الانسداد في الدليل العقلي المعروف بدليل الانسداد، ولأجل ذلك يقع الإشكال في خروج بعض الظنون عنه كالظنّ القياسي وغيره من الظنون، الغير المعتمده.

في تصوير وجوه المخالفه القطع

اشاره

قوله - قدس سرّه -: (لكن الكلام في أنّ قطعه هذا هل هو حجه عليه من الشارع وإن كان مخالفاً للواقع في علم الله تعالى فيعاقب على مخالفته) (١).

(١) يعني أن يكون العمل بالقطع كأحد الواجبات الشرعيه مورداً للتكليف به من الشارع فيكون مخالفته عصياناً له موجباً لاستحقاق العقاب [عليه].

فمراده بالحجه ليس ما يراد بها في مباحث حجيه الأدله الظنيه والأمارات، إذ المراد بها في تلك المباحث إنّما هو اعتبار الشارع لتلك الأدله والأمارات طرقاً للواقع في مقام امتثال تكاليف الواقعيه وقاطعه للعذر فيما بينه وبين العباد بحيث يكون منجزه للتكاليف الموجوده واقعا في مواردّها على المكلف و مراده بها في المقام كما عرفت إنّما هي الموضوعيه للتكليف الشرعي.

لكن لا يخفى ما في التعبير عنها بها من الركاه لعدم المناسبه و لو صحّ إطلاق الحجه بهذا الاعتبار يصح إطلاقها على سائر الموضوعات للأحكام

١- فرائد الأصول ١: ٨.

ص: ٢٧٢

الشرعيه من الواجبات والمحرّمات كالصلاه و شرب الخمر و نحوهما بأن يقال الصلاه حجه أو شرب الخمر حجه و اللازم باطل بالبديهيّه فالملزوم مثله، و الملازمه واضحه، فكان عليه - قدس سرّه - أن لا يعبر عنه بالاعتبار المذكور بها، و يحرر النزاع هكذا: فهل العمل بالقطع واجب شرعاً فيكون مخالفته معصيه موجبه لاستحقاق العقاب أولاً و إن كان في تصوّر وجوبه الشرعي أيضاً إشكال تقدمت الإشارة إليه في حجيه القطع من حيث الطريقيه و سيأتي له مزيد توضيح إن شاء الله تعالى.

ثم إنه ينبغي قبل الخوض في المقام تمهيد مقال.

فاعلم أنّ البحث عن مخالفه القطع يتصور على وجوه و اعتبارات فيختلف نسبتته بالنظر إلى بعضها مع نسبتته إلى بعض آخر من تلك الوجوه:

فإنه إن وقع باعتبار حرمه مخالفه القطع وجوب العمل به شرعا فيدخل بهذا الاعتبار في المسائل الفقهيّة لصدق حدّها عليه حينئذ، لكونها عبارته عما يبحث فيه عن أحوال فعل المكلف شرعا بمعنى أحكامه الشرعيّة المجعولة له من الخمسة التكليفيّة أو الوضعيّة.

و إن وقع باعتبار قبح مخالفته كقبح الظلم و نحوه فيدخل في المسائل الكلاميّة لأنه من شأن المتكلم.

و إن وقع باعتبار إدراك العقل لقبح مخالفته و عدم إدراكه له فيدخل في المسائل الأصوليّة العقليّة، لأنّ المسألة الأصوليّة ما كان موضوعها أحد الأدلّة الأربعة المعروفه التي منها العقل سواء كان البحث فيها كبرويا كالبحث عن حجيه الخبر أو عن حجيه العقل أو صغرويا كالبحث عن حكم العقل بالملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذيلها و بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده، و ما نحن فيه على التقدير المذكور من قبيل الثاني كما لا يخفى.

و على جميع الاعتبارات الثلاثة إما أن يكون الملحوظ و محط النظر عنوان

ص: ٢٧٣

مخالفه القطع من حيث هي مع قطع النظر عن اتحادها مع عنوان آخر، و إمّا أن يكون الملحوظ هي بالنظر إلى اتّحاده مع بعض العناوين الأخر.

في حكم التجري

و على الثاني إما أن يجعل العنوان الآخر عنوان التجري على المولى و إمّا أن يجعل عنوان الإقدام على ما قطع بكونه قبيحا و إن لم يكن كذلك في الواقع.

لا سبيل إلى الأوّل أعنى فرض محط النظر في البحث عن مجرد مخالفه القطع من حيث هي، ضروره أنّها بمجردها لا قبح فيها و لا- حرمه شرعا أيضا، و إنما يمكن دعوى ثبوت أحدهما أو كليهما فيما إذا اتحدت مع عنوان آخر فاللائق بحال المحصّنين البحث عنها بأحد الوجهين الآخرين، و مورده على أولهما أخص منه على ثانيهما، إذ التجري عبارته عن الإقدام على ما علم بكونه مبغوضا للمولى و عصيانا له، و من المعلوم أنّ العصيان قسم من القبح و هو أعم منه، إذ التجري مختص بمورد الطاعات بخلاف الإقدام على ما علم بكونه قبيحا، لأنّ ذلك القبح قد لا يكون موردا للنهي من المولى.

ثمّ إنّ ذلك و إن كان أعمّ موردا من التجري لكنه لا يجري في جميع موارد القطع، ضروره أن متعلقه قد يكون من الأمور التي لا يقبح تركه أو فعله.

و كيف كان فالبحث عن مخالفه القطع باعتبار اتحادها مع أحد من ذينك العناوين في الحقيقة راجع إلى البحث عن حكم

أحدهما شرعا أو عقلا و هذه المسأله غير معنونه فى كتب السابقين.

و إنما أحدث البحث عنها بعض متأخرى المتأخرين(1) و تبعه المصنف و غرضهما كما يظهر من أدلتهم الآتية و من بعض أمثلتهم فى مقام الاحتجاج إنما هو البحث عنها بعنوان التجرى و عن حرمة بهذا الاعتبار شرعا كما يظهر ذلك من الأدله(2) و الأمثله و من قوله قدس سره فيعاتب على مخالفته أيضا و نحن نشير

١- فى نسخه(ب): بعض المتأخرين، و فى نسخه(أ) ما أثبتناه فى المتن.

٢- فى نسخه(ب): من الأدله أى من أدلتهم الآتية، و فى(أ) كما فى المتن.

ص: ٢٧٤

إلى حكمها باعتبار العنوان المتقدم إن شاء الله فى تتمه المسأله فانتظر.

ثم النزاع فيها إن فرض فى حكم مخالفه القطع باعتبار أحد العنوانين المذكورين شرعا فيصح التمسك فيها بالأدله الشرعيه من الكتاب و السنه و الإجماع على تقدير كشفه عن رأى المعصوم قطعا كصح التمسك فيها بالعقل فيكفى للمثبت حينئذ قيام أحد الأدله الأربعة على مدعاه كما أنه لا بدّ للنافى من دعوى عدم قيام شىء منها عليه.

و إن فرض فى حكمها بملاحظه أحد الوجهين عقلا فالمرجع فيها هو العقل لا غير.

نعم لو ورد دليل شرعى قطعى من جميع الجهات على أحد طرفيها كالكتاب أو السنه القطعيه الصدور و الدّلاله معا، أو علم اتفاق جميع الأمه أو جملة منهم يعلم بدخول المعصوم عليه السلام فيهم على أحد طرفيها فهما- من جهه كشفهما عن رأى المعصوم من الخطأ- يكونان دليلين على مؤداهما و يصح التمسك بهما عليه بل يجب.

و لا- ينافى ذلك ما ذكرنا من انحصار المرجع على الفرض المذكور فى العقل، إذ التمسك بهما حقيقه راجع(1) إلى التمسك بالعقل السليم عن شوائب الأوهام بل يخالفه تعالى(2) فيما إذا كان الدليل الشرعى القطعى هو الكتاب.

و الحاصل: أنّ الغرض أنّ المسأله على الفرض المذكور مما لا يدخله التعبد و هو ينافى الرجوع إلى الأدله الشرعيه الغير العلميه لعدم إفادتها العلم بحقيقه مؤدياتها واقعا حتى يؤخذ بها من تلك الجهه لرجوعها إلى اللحاظ المذكور فى العمليه منها و الذى يفيد من العمل و إن كان يجب التعبد به فى مرحله الظاهر لكنه غير

١- فى نسخه(ب): راجع حقيقه. و فى(أ)، المثبت.

٢- (تعالى): ساقط من نسخه(ب)، و المقصود من عبارته غير واضح.

ص: ٢٧٥

مقصود من البحث فى المسأله.

هذا بخلاف العلميه منها، فإنها تفيد العلم بالواقع والعمل كليهما، فيصح التمسك بها بالاعتبار الثاني، وهذا في الحقيقه ليس تمسكا بها، بل إنما هو تمسك بالقطع وإنما هي أسباب موجه له.

ثم إننا قدينا جواز التمسك بالإجماع في المسأله في الفرض الأول بكونه كاشفا عن رأى المعصوم عليه السلام قطعا للتنبيه على عدم العبره فيها في ذلك الفرض أيضا باتفاق طائفه لم يعلم بدخول المعصوم عليه السلام فيهم وإنما يراد به استكشاف رأيه من باب الحدس لأجل أنه لا عبره به مع فرض كشفه عن رأيه عليه السلام، لقيام احتمال أن يكون قول كل واحد من المجمعين عن رأيه وعقله لا عن تعبد المعصوم عليه السلام له به، وعلى تقدير حصوله لا حجه فيه فينحصر مورد صلاحيته لذلك فيما لم يكن إليه سبيل لعقول غير أهل العصمه.

فمن هنا ينقدح الإشكال في الإجماع في جميع المسائل الفرعيه المماثله للمقام وهي ما للعقل إليها سبيل، كمسأله حرمة الظلم أو الغصب مثلا الذي هو قسم منه، بل وفي جميع المسائل الأصوليه الشرعيه المماثله له أيضا، كمسأله حجه الخبر أو مطلق الظن شرعا عند الانسداد وكمسألتى البراءه والاحتياط، وكذا مسأله الاستصحاب.

والحاصل: أنه إذا كانت المسأله مما انحصر طريقها في البلوغ عن المعصوم عليه السلام مع فرض اتفاق من عداه إلى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب على أحد طرفيها والقول بغير علم فيقال إن هؤلاء يمتنع تواطؤهم بأجمعهم على الكذب والقول بغير علم فيجمله منهم صادقون فيما قالوا وقاطعون به لا محاله وطريق قطعهم فيها منحصر في البلوغ عن المعصوم عليه السلام فما قالته تلك الجملة واصل منه عليه السلام فنستنتج من هاتين المقدمتين ونستكشف منهما أن ما اتفقوا عليه واصل منه عليه السلام، ومن المعلوم ان المقدمه الأخيره منتفیه

ص: ٢٧٦

فيما إذا كانت المسأله مما للعقل إليها سبيل، والأولى بمجردا غير وافيه بالمطلوب.

ومن هنا يظهر عدم صلاحيه الاتفاق للكشف عن المطلوب المذكور أيضا.

ثم إنه على تقدير جعل النزاع في قبح التجري أو في حرمة شرعا قد يجعل محط النظر فيه مطلق التجري وقد يجعل قسما خاصا منه وهو الذى لا يصادف الحرام الواقعي المعبر عنه بالمعصيه الحكيمه، كالتعبير عن الانقياد الغير المصادف لواجب واقعي بالطاعه الحكيمه وعلى الثانى مجال للإنكار على مثبت الحرمة باستلزام قوله لتعدّد العقاب فيما إذا صادف التجري حراما واقعيًا ويكون معصيه حقيقيه من هذه الجبهه، لأنّ المعصيه الحكيمه التى يقول هو بحرمة لا يعقل اجتماعها مع الحقيقه، لتفصيّلها بعدم مصادفه الحرام الواقعي التى هي فصل الحقيقه حتى يقول النافي إنّ المعصيه الحقيقه وهي الإتيان بالحرام الواقعي سبب مستقل لاستحقاق العقاب، والتجري سبب آخر، وهما مجتمعان في صورته الإتيان بالحرام الواقعي عالما به، ولازمه استحقاق عقابين فينكر ببطلان اللازم على المثبت، فلا يحتاج إلى تكلف بالجواب بتداخل العقابين أيضا.

هذا بخلاف الأولى إذ عليه لا يمكن (١) الإنكار عليه بما مرّ، لفرض أخذ مطلق التجري - الصادق على المعصيه الحقيقه أيضا - سببا مستقلا لاستحقاق العقاب وإن كان يمكن منعه بمنع سببه غير عنوان التجري للعقاب في المعصيه الحقيقه من العناوين

المتحققه فيها، فإنه إذا كان السبب لاستحقاق العقاب هو عنوان التجري لا- غير، فلازمه استحقاق عقاب واحد في المعصيه الحقيقيه أيضا، لأنه فيها أيضا لم يتعدد وجوده، بل له في كل منها و من الحكميه وجود واحد فلا

١- كذا في نسخه (ب) و في (أ): «لا» فقط.

ص: ٢٧٧

يقتضى في شىء منهما إلا عقابا واحدا.

و المصنف و من سبقه إلى عنوان هذه المسأله قد جعله محط النظر فيها مطلق التجري فإنهما قد تذاكرا للإشكال المذكور و لم يجيبا عنه بعدم اجتماع السببين، بل أجاب عنه ذلك الشخص المتقدم على المصنف بتداخلهما و المصنف قد التزم به على القول بحرمة التجري و كونه سببا مستقلا إلا أنه قد استراح عنه بمنع أصل السببيه.

فحاصل ما يظهر منهما جعل النزاع في المسأله في حرمة مخالفه القطع باعتبار التجري شرعا من غير اختصاص له بالغير المصادف معه الحرام الواقعي.

لكن دعوى الحرمة الشرعيه للتجري دون إثباتها خرط القتاد، لعدم ما يصلح للدلاله عليها من الكتاب أو السنه أو الإجماع، فالدخولى منه أى الاتفاق المشتمل على المعصوم عليه السلام معلوم العدم، و الحدسى منه على تقديره قد عرفت حاله فى أمثال المسأله.

و أما العقل فغايه ما يحكم به على تقدير حكمه إنما هو قبح التجري و الانتقال من القبح إلى النهى الشرعى إنما يصح و يكون فيما إذا علم بصلاحيه المورد للنهى كما أن الانتقال من الحسن إلى الأمر الشرعى إنما هو فيما إذا علم كون المورد مما يصلح للأمر به.

و ما اشتهر من أن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع لا ينافى ذلك، لأن المراد به إنما هو توافق الشرع للعقل فيما كان صالحا للخطاب، فليس ما ذكرنا تخصيصا له نعم ينتقل منهما إلى مبغوضيه الشىء للشارع أو محبوبيته له - كما فى الإطاعه و المعصيه الحقيقيين - فإن العقل مستقل بحسن الأولى و قبح الثانيه على وجه يعلم منه محبوبيه الأولى و مبغوضيه الثانيه له مع عدم كشفه عن الأمر و النهى لعدم صلاحيتهما لذلك، لما تقرر - فى محله - من أن الأمر بالأولى

ص: ٢٧٨

و النهى عن الثانيه على تقديرهما مستلزما للتسلسل أو الترجيح بلا مرجح، و التجري و إن لم يكن حاله كحالهما من حيث وضوح عدم الصلاحيه للخطاب إلا أن الإنصاف [أن] كونه مما يصلح له أيضا غير معلوم، بل مظنون عدمه نظرا إلى أن فائده الخطاب إنما هو تحريك المكلف نحو الفعل أو الترك، و المفروض ان المتجري قاطع بحرمة ما يتجرى به و قطعه ذلك كاف فى تحريكه نحو الترك إن كان ممن يطيع إذا خوطب، و الفوائد الاخر التي أشرنا إليها فى طريقه القطع قد عرفت عدم صلاحيه

بعضها له و البعض الآخر منها كالتأكيد أيضا بعد محل تأمل.

هذا مضافا إلى أنّ التجري- و لو كان المحض منه- من مقوله العصيان و النهي عنه كالنهي عن العصيان مستلزم للمحال و هو التسلسل أو الترجيح من غير مرجح فيكون النهي عنه محالا لذلك بعد الإغماض عن استحالته لما مرّ، لأنه إذا فرض ان المكلف إذا قطع بحرمة شىء فارتكابه لذلك الشىء تجرّ جدا فإذا فرض النهي عن هذا التجري فيكون مخالفه ذلك النهي أيضا تجريا بالضرورة فحينئذ إما ان ينهى عن ذلك التجري أيضا أو لا.

و على الثانى يلزم الترجيح من غير مرجح لمساواته للأول، و على الأول فيكون مخالفه النهي الثالث أيضا تجريا فننقل الكلام إليه بعينه و هكذا إلى أن بلغ ما بلغ، فإن اقتصر فى النهي على مرتبه خاصه يلزم الترجيح بلا مرجح و الا يلزم التسلسل.

هذا إذا كان النهي على تقديره متعلقا بالتجري على وجه الإطلاق لا بخصوص المحض منه كما هو المفروض عند المصنف و من سبقه إلى تحرير المسأله.

[و] أمّا إذا كان متعلقا بخصوص المحض منه فحينئذ و إن أمكن أن يقال إنه إذا تعلق النهي به فمخالفه ذلك النهي يكون عصيانا حقيقا فينتفى المساواه

ص: ٢٧٩

بينها و بين متعلقه، فلا- يلزم على تقدير اختصاص النهي بمتعلقه ترجيح بلا مرجح حتى يقال إنه يلزم النهي عن مخالفه ذلك النهي أيضا فإذا نهى عنها فننقل الكلام إلى مخالفه النهي الثانى، فيقال إمّا ينهى عنها أيضا أو لا، و على الثانى يلزم الترجيح بلا مرجح لمساواتها لمخالفه النهي الأول فى كونهما عصيانين حقيقيين و على الأول يلزم التسلسل لنقل الكلام بعينه إلى كل مرتبه بالتقريب المتقدم.

لكن يرد الإشكال المذكور من جهه أخرى و هى أنّ مخالفه النهي المتعلق بالتجري المحض و إن لم تكن مماثله أو مساويه له إلا أنها أقوى منها، لكونها معصيه حقيقه على تقدير النهي عنها و مع النهي عنه يلزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو أقبح من الترجيح بلا مرجح فإنّ نهى عنها أيضا فننقل الكلام إلى مخالفه النهي الثانى فيقال إنّها كمخالفه النهي الأول و حينئذ إمّا أن لا ينهى عنها، فيلزم الترجيح بلا مرجح أو ينهى عنها فيلزم التسلسل لنقل الكلام بعينه إلى كل مرتبه من مراتب المخالفه.

و أيضا توجه النهي عن التجري المحض إلى القاطع الذى يكون قطعه مخالفا للواقع إمّا أن يكون بعنوانه الخاصّ بأن يقال أيها القاطع المخطئ لا- تتجر، أو لا- تخالف قطعك و إمّا أن يكون بعنوانه العام الشامل لغيره أيضا بأن يقال أيها القاطع لا تخالف قطعك و لا تتجر.

و على الثانى: قد عرفت عدم الفائدة فيه لكونه تحصيلا للحاصل بالنسبه إلى فائده التحريك لكفايه قطعه فيه و لا نرى له فائده سواها.

و على الأول: يلزم خروجه عن مورد النهي بمجرد النهي لأنّ نهيته بذلك العنوان يوجب التفاته إلى خطئه و زوال قطعه فلا يبقى

له قطع حتى يعمل به فلا فائده في ذلك النهي أيضا إن كان الغرض منه عمل القاطع بقطعه ذلك.

نعم يصح إذا كان الغرض تنبيهه على خطئه و لم يكن المقصود عمله بقطعه المذكور، و ليس الكلام فيه الآن.

ص: ٢٨٠

هذا مضافا إلى أنّ القاطع، ما دام قاطعا- كما هو المفروض- لا يتمكن من تمييز موارد خطأ قطعه عن غيرها، لأنّ احتمال الخطأ في بعضها ينافي قطعه فيه، فكيف يقطعه بالخطأ فيه إذ القاطع لا- يكون قاطعا الا- بكونه جازما لعدم الخطأ فهو ما دام قاطعا لا يحتمل توجه النهي- عن التجري المحض المأخوذ فيه الخطأ- إليه فلا يعقل كون المحرك له إلى العمل في تلك الحال ذلك النهي فيلغو(١) توجيهه فيها و بعد زوال قطعه قد قضى الأمر لانقضاء زمن العمل فيلغو(٢) توجيهه إليه بعد الزوال أيضا لأنه حال القطع الذي هو زمن العمل إمّا يعمل به أو يخالفه.

و على الأول يلزم من النهي بعد زواله طلب الحاصل، لحصول الغرض منه قبله.

و على الثاني يلزم طلب المحال، لامتناع قلب ما صدر إلى نقيضه بعد تحققه فيمتنع توجه النهي المذكور إليه في جميع الحالات فتبين أنّ التجري ليس من مقوله ساير العناوين كالظلم و الكذب لأنّ يصلح للنهي عنه و إنما هو من مقوله العصيان الغير القابل له.

و من هنا يظهر أيضا أنّ قبحه على تقديره ليس كقبح الظلم و الكذب فإن قبحه إنما هو من جهه كونه تضييعا لحق المولى، لأن من حقه على العبد أن لا- يهتك العبد حرمة و هو هتك لحرمة و قبحه من هذه الجهه لا يختص بمولى دون مولى و لا بعد دون عبد، و لا- بما إذا لم يكن الفعل المتجرى به في نفسه أمرا ذا مصلحه بل هو ثابت فيما إذا كان ذا مصلحه أيضا بل العبد مذموم عند العقلاء من تلك الجهه مطلقا.

١- كان في النسختين: (أو فيلغى)، و الصحيح ما في المتن.

٢- كان في النسختين: (أو فيلغى)، و الصحيح ما في المتن.

ص: ٢٨١

الا ترى أنه لو عصى العبد سيده عصيانا حقيقيا يذمّ و يستحقّ العقاب و لو مع كون ما نهى عنه السيد أمرا حسنا في نفسه أو كون ما أمر به أمرا قبيحا كذلك كأن أمر بالظلم مثلا- غايه ما هناك حينئذ أنّه يذمّ المولى أيضا من جهه نهيه عن الحسن و أمره بالقبح و هو لا ينافي ذم العبد و قبح ما ارتكبه من هتك حرمة.

و الحاصل: أنّ التقييح و الذم قد يكون على الفعل في نفسه، فيدوران مدار قبحه كذلك، و قد يكون عليه من جهه اتّحاده مع عنوان هتك حرمة من يجب على ذلك الشخص طاعته عند العقلاء و حفظ حرمة فلا يختصان بموارد عدم حسن ما ارتكبه في نفسه، بل يدوران مدار اتّحاده مع ذلك العنوان نفيًا و إثباتًا.

و من هنا ظهر ما فى التفصيل الآتى مَمَّن سبقه أى المصنّف إلى تحرير المسأله من تخصيصه قبح التجرى بما إذا لم يصادف عنوانا ذا مصلحه خصوصا مع اعترافه بعد اتصاف ذلك العنوان بالحسن و عدم وقوعه موردا للمدح عليه للجهل بعنوانه حيث اعترف بمعذوريه الفاعل فى تركه ذلك العنوان بسبب عمله بقطعه.

و توضيح فساده أنّه بعد الاعتراف بكون التجزى مقتضيا للتقيح و الذمّ لا بدّ من أن يكون المانع- من تأثيره فيهما فعلا فى بعض الموارد- ما ينافيهما، و من المعلوم أنّ مجرد كون الفعل المتجرى به فى الواقع أمرا ذا مصلحه لا ينافيه، فلا يعقل تأثيره فى منع اقتضائه لما كان يقتضى بدونه، و إنما المنافى لهما إنما هو التحسين و المدح.

و قد اعترف أنّ الفعل المذكور لا يكون موردا لهما، لعدم كونه واقعا عن اختياره لمكان الجهل بعنوانه و هما مختصان بالأفعال الاختياريه كاختصاص التقيح و الذم بها أيضا.

هذا إنّما هو من باب المماشاه و التنزل و إلا فيمكن أن يقال بعدم كونهما

ص: ٢٨٢

متنافيين لهما أيضا مع تعدد الوجه فتأمل.

ثمّ إنّ الأولى و إن لم يكن متعيّنا أنّ يجعل النزاع فى استحقاق العقاب على التجرى و كونه سببا له من غير النظر إلى كونه منهيّا عنه و عدم كونه كذلك لإمكان القول به على تقدير كونه منهيّا عنه و عدم كونه كذلك أيضا، فإنّ استحقاق العقاب من المولى لا يدور مدار نهيّه لتحقيقه بدونه فيما إذا علم العبد بكون شىء مبعوضا لسيدّه أو محبوبا ضمينا له ففعله أو تركه حينئذ مع عدم إظهار من المولى بعد أصلا(١)، إذ لا ريب أنّ العبد لو اعتذر حينئذ بعد إظهار السيد له ما فى ضميره بعد الاعتراف بعلمه بما فيه لم يسمع منه العقلاء و يذمونه و يجوزون عقابه، و بعد جعل النزاع فى ذلك فليس إتيانه ممتنعا أو صعبا(٢) كإثبات النهى عنه، لأنه يدور مدار استقلال العقل بقبحه فى نفسه أو بالنظر إلى كونه ملازما لبعض العناوين القبيحه.

و دعوى ذلك أمر غير منكر لسهولته و قربه من الاعتبار إن لم يكن واضحا كوضوح الملازمه بين القبح و استحقاق العقاب.

تتميم مقال: إذا كان المقصود إثبات سببيه التجرى مطلقا أو المحض منه لاستحقاق العقاب- بعد فرض انحصار طريقه فى العقل- فكيفيه استفاده ذلك منه أن يرجع إليه فإن استقل بقبح مطلق التجرى أو المحض منه و صحّ العقاب عليه(٣)- من غير حاجه إلى اتحاد التجرى مع بعض العناوين الأخر، بأن يحكم بأنّه من حيث هو قبيح يستحقّ العقاب و الذم عليه- فهو، و إلا فيمكن استفادته منه بوجه آخر و هو أن يلاحظ المعصيه الحقيقيه بالعناوين الموجوده فيها،

١- فى نسخه (ب): مع عدم إظهاره له أصلا.

٢- (أو صعبا) فى النسختين غير واضح، و المثبت استظهار منا.

٣- فى النسختين (عليها) و الصحيح ما فى المتن.

فيلاحظ بطريق التريديد و الدّوران أنّ أيّا من تلك العناوين سبب لاستحقاق العقاب، فإذا اتضح (1) مناطه على ذلك الوجه مع وجوده فى التجرى بأن يكون هو نفس التجرى أو عنوانا ملازما معه فيستكشف من ذلك استحقاق العقاب على التجرى مع عدم مصادفته للمعصيه الحقيقه أيضا.

و العناوين الموجوده فى المعصيه أمور.

أحدهما: ارتكاب ما ينهى عنه المولى واقعا.

و ثانيها: ارتكاب ما هو مبغوض.

و ثالثها: ارتكاب العناوين المركب من ذينك العناوين.

و رابعها: ارتكاب الأول مع العلم به.

و خامسها: ارتكاب الثانى كذلك.

و سادسها: ارتكاب المركب منهما كذلك.

و سابعها: ارتكاب ما علم بكونه منهيّا عنه من المولى من غير اعتبار كونه كذلك فى الواقع.

و ثامنها: ارتكاب ما علم أنّه مبغوض من غير اعتبار كونه كذلك فى الواقع.

و تاسعها: التجرى على المولى بفعل ما علم أنّه مبغوضه أو منهي عنه من غير اعتبار اتحاده مع عنوان آخر.

و عاشرها: هتك حرمة المولى الملازم مع التجرى فى جميع موارد.

لا سبيل إلى توهم كون أحد الأولين و كذلك المركب منهما سببا لاستحقاق العقاب لاستقلال العقل بمعدوريّه مرتكب المنهي عنه و المبغوض الواقعيين للمولى مع جهل الفاعل بالحال فى الجملة و قبح العقاب عليه كذلك

١- النسختين غير واضحتين و المتن استظهار.

ص: ٢٨٤

مع أنّه لا مدخله للنهى فى استحقاق العقاب أصلا لثبوته فيما إذا علم العبد بمبغوضيه شىء عند المولى مع عدم نهى المولى عنه (1) بعده فارتكبه فى تلك الحال كما مرت الإشارة سابقا.

و من هنا يعلم عدم صلاحية الرابع أيضا للسببيه و كذلك السادس من حيث تركبه مع النهى، فانحصر الاحتمال فى الخمسه

الأخر و سببیه ائی منها مستلزمه لسیبیه التجری للعقاب.

أما علی تقدیر کون السبب هو عنوان التجری من حیث أنه تجرّ فهو عینه.

و أما علی تقدیر کونه هتک حرمة المولی فهو ملازم مع التجری(۲).

و أمّا علی تقدیر کونه هو ارتکاب ما علم أنه مبغوض المولی أو منهى عنه من غیر اعتبار الواقعیه منهما فکذلك أيضا، لأنّ المتجرّی یعلم فی جمیع الموارد بکون ما ارتکبه مبغوضا و منہیا عنه من المولی إلاّ أنه قد لا یصادف قطعه الواقع و المفروض عدم اعتبار المصادفه فی العنواين المذكورين.

و أمّا علی تقدیر کونه هو الخامس من الأمور العشره المذكوره، أعنی ارتکاب مبغوض المولی واقعا مع العلم به، فلاّ أن هتک حرمة المولی ملازم مع التجری فی جمیع الموارد بالضروره، و هو مبغوض للمولی واقعا بالبديهي، و المتجرّی أيضا عالم بذلك، فهو مرتکب فی جمیع الموارد لما هو مبغوض واقعی له عالما به.

و من هنا یعلم أنّ المبغوض أعم من الهتک و كان السبب هو ارتکاب المبغوض الواقعی له مع العلم بکونه كذلك(۳).

۱- کذا، و الأولى: (مع عدم نهیه عنه).

۲- فی نسخه (ب): ملازم للتجرّی.

۳- العبارة: و من هنا ... كذلك. ساقطه من (ب).

ص: ۲۸۵

و کیف كان فبعد ثبوت کون السبب أحد تلك الأمور الخمسه لا محیص عن القول باستحقاق العقاب علی الفعل المتجرّی به.

و القوى فی النظر ذلك فمن هنا یتقوى القول بسببیه التجری للعقاب مطلقا و لو من جهة اتحاده مع بعض العناوين الملازمه له فی جمیع مواردہ التي منها صورہ خطأ القطع و عدم مصادفه للواقع.

و قد یظهر مما ذکرنا أيضا فساد ما قد یقال من أنّ الذمّه علی التجری إنّما هو لكشف التجری غیر سوء سریرته لا علی الفعل المتجرّی به.

و توضیح الفساد أنّ عنوان هتک حرمة المولی إنّما هو عنوان متحد مع الفعل المتجرّی به لا محاله، و من المعلوم أنه قبیح یذم علیه عند العقلاء فیذم علی الفعل المتجرّی به و لو لأجل ترتبه علی المتجرّی وحده.

فإذا عرفت تلك المقالة بما فیها فتقدر علی تمييز ینقسم ما ذکر فی المسأله من الأدله و الأجوبه من صحتها و لعلک تستغنی بها غنی معرفه الحال فیها و مع ذلك کله ینبغی التعرض تفصیلا لبعض ما وقع من المصنف و غیره فی المسأله.

قوله: و يمكن الخدشه في الكل (١).

(١) أمّا الإجماع فالمحصّل منه غير حاصل، و قد عرفت أنّ الذي ينفع منه إنّما هو المشتمل منه على المعصوم عليه السلام و هو غير معلوم إن لم يكن معلوم العدم، و الحدس من على تقدير حصوله غير مجد في المسأله، لكونها إمّا عقليه محضه أو لكونها مما يدخله العقل - بناء على جعل النزاع فيها في حرمه التجري شرعا- و إليه أشار المصنف بقوله و المسأله عقليه، يعنى أنّه بعد الإغماض عن منع الإجماع المحصّل و تسليم حصوله يتّجه على الاحتجاج به أنّ المسأله عقليه لا مساس لها للإجماع الذي هو اتفاق أهل الشريعة، و إنّما المجدي اتفاق جميع

١- فرائد الأصول ١: ٩.

ص: ٢٨٦

العقلاء الذين أهل الشرع بعضهم، و هو معلوم العدم، لوجود الخلاف الصريح من بعض هؤلاء (١) القادح في دعوى الإجماع أيضا.

و مراده من الإجماع إنّما هو الحدسى منه لا الدخولى لما عرفت من أنّه على تقدير حصوله حجه على المسأله: قوله: خصوصا مع مخالفه غير واحد (٢).

(١) هذا تأكيد لمنع حصول الإجماع المذكور و قد صرّح في دعواه و كان الأنسب ذكره بعد قوله (فالمحصّل منه غير حاصل) ثم ذكر قوله (و المسأله عقليه) لأنّه على الترتيب الذي ذكره منع للإجماع المذكور بعد التسليم و هو خارج عن طريقه المناظره كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه كان الأنسب بجعله النزاع في حرمه التجري شرعا أن يقول بدل قوله (و المسأله عقليه) و المسأله مما يدخله العقل و له طريق إليها، إذ بعد جعل النزاع فيها في حرمه التجري تكون شرعيه لا عقليه.

نعم العقل أحد الطرق و هو بمجرد لا يوجب كونها عقليه.

قوله- قدّس سرّه-: (حيث إن هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوه فيه إلى آخره) (٣).

(٢) مراده بصفه الشقاوه التي يذم الفاعل عليها إنّما هي عزمه على معصيه مولاه الذي هو من أفعاله العمليه الاختياريه له كأفعاله الظاهريه الاختياريه له، أو إحدى صفاته الخبيثه النفسانيه التي حصلت له بسوء اختياره غير العزم على المعصيه.

من هنا يندفع توهم الإشكال على المصنف بأنّه كيف يصح مذمه أحد

١- (هؤلاء) ساقط من (أ).

٢- فرائد الأصول ١: ٩.

على صفاته النفسائيه الغير الاختياريه له.

نعم ظاهر العبارة يعطى إرادته الحاله السببيه النفسيه للفاعل من صفه الشقاوه التى هى من (١) الصفات الغير الاختياريه فلا تغفل.

قوله - قدس سره -: (و أما بناء العقلاء فلو سلم إلى قوله - كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله). (٢).

(١) فيه - ما عرفت سابقا - من ثبوت المذمه من العقلاء على الفعل المتجرى به، لكونه هتكا لحرمة السيد لا محاله، و منه يظهر فساد المقايسه المذكوره.

و توضيح الفساد أننا سلمنا ذمهم للعبد فى المقيس عليه أيضا و لأنه لأجل انكشاف سوء سريرته، لكن اختصاص الذم فى المقيس بتلك الجبهه ممنوع، بل المتجرى مذموم من تلك الجبهه و من جهه كون فعله هتكا لحرمة السيد أيضا، فهو مذموم على سوء سريرته و على هتكه المتحد مع الفعل المتجرى به فالمذمه على الفعل و الفاعل كليهما.

قوله - قدس سره -: (و أما ما ذكره من الدليل العقلى فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع، لأنه عصى اختيارا) (٣).

(٢) لا - يخفى ما فى قوله (لأنه عصى) من المسامحه، لأنّ العصيان لا يقع فى الخارج على قسمين، لأنه إنمّا يتحقق بارتكاب الحرام الواقعى اختيارا، بمعنى كونه عالما [به] عازما عليه، فالاختيار محقق لأصل العصيان و مقوم له، فلا يمكن تحققه بدونه حتى يجعل قيذا ممنوعا له أو مصنفا، و كأنه (قدس سره) أتى به للتأكيد لا الاحتراز.

١- فى النسختين كلمه (منها) عوض (من)، و الصحيح ما أثبتناه فى المتن.

٢- فرائد الأصول ١: ٩.

٣- فرائد الأصول ١: ٩.

و كيف كان فحاصل مراده أنّ سبب استحقاق العقاب إنّما هو ارتكاب الحرام الواقعى اختيارا - بأنّ يقدم عليه عالما به عازما عليه - و هو متحقق فى حق من صادف قطعه الواقع دون من لم يصادف قطعه له، لعدم ارتكابه له اختيارا، و كما أنه لم يصدر منه شرب الخمر الاختيارى كذلك لم يصدر منه شرب الماء كذلك، فإن المانع الذى اعتقد كونه خمرا و إن كان ماء فى الواقع لكن لم يشربه عالما به عازما عليه بعنوان كونه ماء، فالذى قصد لم يقع و الذى وقع لم يقصد، فلم يكن له فعل اختيارى أصلا.

و كيف كان فلم يصدر عنه شرب الخمر الاختيارى، فلا يستحق العقاب لذلك.

و بالجمله استحقاق من صادف قطعه للواقع للعقاب ليس من جهة المقدمات الاختيارية حتى يقال إنها بعينها صادرة ممن لم يصادف قطعه للواقع، بل لأجل صدور الحرام الواقعي منه اختيارا، و هو منتف في حق من لم يصادف قطعه للواقع، و عدم العقاب لأجل الأمر الغير الاختيارى غير قبيح، بل يقبح العقاب لأجله.

نعم الفعل الاختيارى المتحقق منه إنما هو عزمه على شرب الخمر و لا يمتنع من استحقاقه العقاب عليه كما ذهب إليه جمع من المتكلمين(١).

قال فى التجريد نيه المعصيه معصيه يعنى العزم عليها. و مثله المنقول عن الصدوق (قدّس سرّه) فى اعتقاداته.

هذا توضيح مراد المصنف كما أفاده حين قرأنا عليه هذا الموضوع.

١- هذه من الموارد التى تدلّ على أن المقرّر كان من تلامذه الشيخ أيضا، كما يدل عليه عبارته فى المصلحة السلوكية فى التعادل و التراجع.

ص: ٢٨٩

و الأجدود أن يقرّر الجواب عن الدليل المذكور على نحو ما قرّره (دام ظلّه) و هو أنّ المصادفه و عدمها قد يلاحظان بالنسبه إلى القطع فمعنى مصادفته مطابقتها للواقع، و قد يلاحظان بالنسبه إلى المائع المقطوع بخمريته فمعنى مصادفته للواقع كونه خمرا فى الواقع، و قد يلاحظان بالنسبه إلى فعل القاطع و هو شربه للمائع المقطوع بخمريته فمعنى مصادفته له كونه شربا للخمر لا شربا للماء أو الخل و عدم المصادفه فى كل من تلك الملاحظات نقيضها.

فنقول حينئذ ما المراد بالمصادفه و عدمها فى الدليل المذكور؟

فإن كان المراد بهما بإحدى الملاحظتين الأولتين فكونهما أمرين غير اختياريين مسلم لكن إناطه استحقاق العقاب و عدمه بهما ممنوع و إن كان المراد بهما بالملاحظه الأخيره فإناطتهما بها حينئذ مسلمه، لكن كون المصادفه بهذا الاعتبار أم غير اختياري ممنوع، إذ هى بهذا الاعتبار عنوان منتزع من صدور شرب القاطع للمائع المقطوع بخمريته عند شربه(١) للخمر حقيقه، و من المعلوم أنّ شربه له شرب للخمر اختيارا إذ الفعل الاختيارى ليس إلا ما فعله الفاعل عامدا عالما بعنوانه مع كونه مصداقا لذلك العنوان فى الواقع.

و المصادفه بالملاحظتين الأولتين من مقدمات الفعل الاختيارى، و لا منافاه بين كونها مقدمه كذلك و بين عدم كونها اختياريه، لأنّ وجود الفاعل من مقدمات الفعل الاختيارى مع أنّه فى نفسه أمر خارج عن اختيار الفاعل، و لو بنى على اعتبار الاختيار فى جميع المقدمات لزم انتفاء الفعل الاختيارى رأسا.

نعم عدم المصادفه بهذا الاعتبار أمر غير اختياري لمن لم يصادف قطعه للواقع، فإنّ عدم شربه للخمر - الذى هو محل انتزاعه - لم يتحقق منه باختياره

١- فى نسخته (أ): (عنه شربا)، و فى نسخته (ب): (عند شربا)، أو (عنه شربا)، و الصحيح ما أثبتناه فى المتن.

ص: ٢٩٠

و ذلك غير مضر، لأنّ عدم استحقاق العقاب على [عدم] (١) شرب الخمر كما قد يتحقق فى ضمن عدم شربها اختيارا كذلك يتحقق فى ضمن عدم شربها اضطرارا.

و الحاصل أنّه إذا جعلنا المناط فى استحقاق العقاب هو شرب الخمر اختيارا فالفارق إنّما هو تحقّقه فى حق من صادف قطعه للواقع و انتفائه فى حق من لم يصادف قطعه له.

و هذا الذى ذكرنا إنّما هو مناقشه فى دليل المستدل المذكور و إلا فنحن قد قوينا المدعى بالوجه المتقدمه (٢).

قوله- قدّس سرّه-: (كما يشهد به بعض الأخبار) (٣).

(١) أى بالتفاوت فى الثواب و العقاب لأمر غير اختيارى، إذ ليس غرضه تطبيق تلك الأخبار على محلّ الكلام، بل إنّ غرضه الاستشهاد بها، لمجرّد إثبات أنّ الثواب و العقاب يتفاوتان بتفاوت العمل من جهة كونه اختيارا و عدم كونه كذلك، لرفع الاستبعاد المدعى فى الدليل المذكور.

بيان ما لعله يحتاج إلى البيان فى تلك الأخبار.

فاعلم أنّه قد يتوهم أنّ عدم استحقاق من قد كثر العامل بسنته السيئه أو الحسنه للمقدار الزائد من الثواب أو العقاب مسلّم لأن الاستحقاق له كاستحقاق أصل الثواب و العقاب لا بدّ له من سبب اختيارى له، فإذا ليس فليس، لكن استحقاق من كثر العامل بسنته له (٤) غير معقول بعد مساواته للأول فى الفعل الاختيارى و هو إحداث السيئه و العمل الزائد لسنته بالنسبه إلى العمل بسنته الآخر أمر خارج عن اختياره لفرض كونه من فعل الغير، فلا

١- أثبتناها لضروره السياق.

٢- انظر الصفحات السابقه رقم ٤٥.

٣- فرائد الأصول ١: ٩، إلا أنّه لا يوجد فيها كلمه (بعض).

٤- فى نسخته (ب): (فيجب).

ص: ٢٩١

يعقل كونه سببا لاستحقاقه أو دخيلا فى السببيه.

و الحاصل: أنّ السبب له إن كان أصل إحداث السيئه أو الحسنه فهما متساويان فيه، فاستحقاق أحدهما له دون الآخر ترجيح بلا مرجح، و إن فرض كونه العمل بها المفروض صدوره من غيرهما أو هو منضمّا إلى إحداث السيئه، فهو فرض أمر محال، لامتناع

مدخليته في الاستحقاق بوجه، وقياسهما بالشخصين القاطعين بخمريه المائعين أحدهما خمر في الواقع و الآخر غير خمر، مع شرب كل منهما لما قطع بخمريته باطل، للفرق بين المقامين بأن الذي لم يصادف قطعه للواقع هناك غير مساو لمن صادف قطعه له في سبب استحقاق العقاب و هو الفعل الاختياري للمستحق له لتحقيقه من الثاني دون الأول أصلا، هذا بخلاف المقام، لفرض مساواه المحدثين للسيئه في الفعل الاختياري و عدم اختصاصه بواحد منهما فيكون تلك الأخبار مخالفه لحكم العقل، فيلزم طرحها إن لم يكن تأويلها إلى ما لا ينافيه و لا يكاد يتصور لها تأويل، إذ غايه ما يتصور في بادئ النظر حمل المقدار الزائد على التفضل، و هو باطل بالضرورة إذا كان هو العقاب إذ لا يعقل العقاب تفضلا، بل يقبح مع فرض عدم (1) سبب موجب له.

و أما بالنسبه إلى الثواب ففي غايه الإشكال أيضا، لأن التفضل ليس إعطاء خير مع عدم صدور أمر من المفضل بالفتح أصلا، بل معناه أن يكون العطاء زائدا على مقدار استحقاق المعطى بحسب ما صدر منه، و المفروض أنه لم يصدر من الذي كثر العمل بسيئته أو حسنته أمر موجب لاستحقاقه له في الجملة غير صادر من الآخر، فيكون تخصيص أحدهما بذلك المقدار الزائد ترجيحا بلا مرجح، و المقدار الزائد من عمل الغير سيئه لا يصلح لكونه مرجحا لخروجه عن

١- (عدم) ساقطه من (أ)، ثابتة في (ب)، و هو الصحيح.

ص: ٢٩٢

اختياره، إذ سبب التفضل لا بد أن يكون من مقوله سبب استحقاق أصل الثواب.

هذا خلاصه بيان ما ربما يتوهم في المقام.

و التحقيق: اندفاعه بالتزام [كون] (1) عمل الغير بالسيئه فعلا اختياريا لمن سنهها، غايه الأمر أنه لا يكون فعله على نحو المباشرة، لكنه فعله على نحو التسبب و التوليد كسائر الأفعال التوليدية، ففاعله على نحو المباشرة إنما هو الغير، و على نحو التسبب ذلك الذي سن السيئه، فالمقدار الزائد من العمل بإحدى السيئتين فعل اختياري لمن سن تلك السيئه فاختصاصه بالمقدار الزائد عن الثواب أو العقاب في الفعل الاختياري على نحو المباشرة [ليس بصحيح] (2) بل هو على التسبب أيضا سبب لاستحقاقها، كيف لا! (3) و كثير من العبادات في الشريعة من الثاني، و استحقاق الثواب (4) عليها أمر ضروري لا يعتريه الريب (5) كبناء المسجد و المنازل و القناطير العابرين مع أنها غالبا تقع على نحو التسبب.

قوله - قدس سره -: (و قد اشتهر أن للمصيب أجرين و للمخطئ أجر واحد) (6).

(1) غرضه (قدس سره) من ذكره ذلك أيضا ما مر في الاستشهاد بتلك الأخبار، و الاستشهاد به و إن كان في محله، بمعنى أنه لا يخلو عن المناسبه، لما

١- زياده اقتضتها السياق.

٢- زياده اقتضتها السياق.

٣- «لا» ساقطه من (ب).

٤- فى النسختين: استحقاق العقاب، و هو من سهو القلم قطعاً.

٥- فى النسختين (التركيب) و الصحيح ما أثبتناه فى المتن.

٦- فرائد الأصول ١: ١٠.

ص: ٢٩٣

هو فى صده و لكنه ظاهر فى تسليمه إياه و هو ينافى فى منعه العقاب على التجزى، لأنَّ صحَّه ذلك الذى اشتهر منه على كون الانقياد سبباً مستقلاً للثواب و الأجر وراء تحصيل الواقع اختياراً حتى يقال إنَّ المصيب قد حصل الواقع باختياره لأنَّه استنبطه عالماً عازماً عامداً فله أجر من هذه الجهة و أيضاً وطن نفسه و انقاد للأمر بالاجتهاد و التفقه فله أجر آخر من تلك الجهة و المخطئ إنَّما انقاد لذلك الأمر من [دون] (١) تحصيل الواقع أصلاً فله أجر واحد.

و الالتزام بكون الانقياد سبباً مستقلاً لاستحقاق الثواب مستلزم للقول بكون التجزى أيضاً سبباً مستقلاً لاستحقاق العقاب، لأنه فى جانب العصيان كالانقياد فى جانب الامتثال من غير فرق أصلاً كما أنَّ التزام كون تحصيل الواقع اختياراً سبباً مستقلاً للثواب مستلزم للقول بكون ارتكاب الحرام الواقعى كذلك أيضاً سبباً مستقلاً للعقاب لكونه كالإطاعة الحقيقىة من تلك الجهة، فيلزمه القول بتعدد العقاب فى المعصية الحقيقىة لتحقيق العنوان فيها و هو كما ترى.

و من هنا ظهر ما فى ذلك الذى اشتهر فتدبر.

و كيف كان فالتحقيق أنه على تقدير سببىة التجزى المحض و الانقياد كذلك للعقاب و الثواب لا بدَّ من الالتزام بكون السبب لهما فى الإطاعة و المعصية الحقيقىتين أيضاً أمراً مشتركاً بأن يكون السبب للثواب فى الإطاعة الحكيمىة على تقدير استحقاق الثواب عليها بعينه هو السبب له فى المعصية الحقيقىة، للإجماع على عدم تعدد العقاب فى المعصية الحقيقىة فتأمل.

و تعدد الثواب فى الإطاعة الحقيقىة و إن لم يكن كتعدد العقاب فى المعصية الحقيقىة أمر مبيّن العدم إلاَّ أنَّ التحقيق عدم الفرق بينهما من تلك الجهة كما عرفت فيلزم اتحاده فيها أيضاً.

١- زياده يقتضيها السياق.

ص: ٢٩٤

قوله- قدس سره-: (لأجل التشقى المستحيل فى حق الحكيم تعالى فتأمل) (١).

(١) أقول كان الأمر بالتأمل إشارته إلى أنَّ تأكيد الدم فى المبعوضات العقلانيه بالنسبه إلى من صادف قطعه الواقع لا يكون إلاَّ استحقاقه العقاب، ضروره قبحة المانع من صدوره من العقلاء لولاه، و مجرد كون الغرض منه هو التشقى غير موجب لاستحقاقه و لا- مجوز له بالضروره، فإذا ثبت استحقاقه [فى] المبعوضات العقلانيه ثبت فى المبعوضات الشرعيه لاتحاد المناط فى الكل، لعدم صلاحية التشقى لكونه فارقاً بين المقامين و لا فارق سواه.

قوله- قدّس سرّه-: (و قد يظهر من بعض المعاصرين التفصيل فى صورته القطع بتحريم شىء غير محرم واقعا فرجح استحقاق العقاب بفعله إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة)(٢).

(٢) أقول: حاصل حجّه المفضّل المذكور على ما صار إليه بتوضيح منّا أنّ سبب التجري لاستحقاق العقاب إنّما هى لقبه، فيدور فعليه الاستحقاق لأجل مدار فعليه قبحه، و قبحه ليس ذاتيا حتّى يتحقق موضوعه كيف ما اتفق، فيكون فعليا فى جميع الحالات و الموارد، بل إنّما هو يختلف بالوجوه و الاعتبار، بمعنى أنّه مقتضى له لا علّه تامه، فيمكن عدم تأثيره فعلا فيه إذا اقترن بما يمنع من اقتضائه له فى مورد، فإذا اتّحد مع عنوان ذى مصلحه فى الواقع فيمكن تأثير ذلك العنوان من جهه اشتماله على المصلحه فى تضعيف قبحه و تقليله أو دفعه رأسا بحسب اختلاف مراتب قوه تلك المصلحه و ضعفها بالإضافة إلى مفسده جهه التجري و مساواتها له فيقل قبحه فيما إذا كانت تلك المصلحه أضعف من

١- فرائد الأصول ١: ١٠.

٢- فرائد الأصول ١: ١٠.

ص: ٢٩٥

مفسدته، فإنّ المفسده المزاحمه بالمصلحه الضعيفه أضعف من السليمه من المزاحم جدا، و ترتفع رأسا إذا كانت تلك المصلحه مساويه أو غالبه عليها فيكون مباحا فى الأول و واجبا أو مندوبا فى الثانى.

و من هنا ظهر أنّه إذا اتّحد مع عنوان خال عن المفسده و المصلحه يكون قبحه و مفسدته أعظم منهما فيما إذا اتّحد مع عنوان ذى مصلحه ضعيفه، و أقل منهما فيما إذا اتّحد مع عنوان مكروه، و أنّهما فى تلك الصوره أعظم منهما(١) فيما إذا اتّحد مع عنوان محرّم فيكون قبيحا و ذا مفسده فى الصوره الأخيره من جهتين فإذا أمكن ذلك فيمكن- فيما إذا اعتقد تحريم واجب غير مشروط بنيه القربه فتجري و فعله- أن لا يقع قبيحا لمعارضه جهه ذلك الواجب لجهه التجري- كما عرفت- فيمكن عدم استحقاق العقاب على التجري فى تلك الصوره.

نعم إذا كان الواجب المذمى اعتقد تحريمه من العبادات فمجرد كونها واجبات فى الواقع لا ينفع فى رفع قبح الإتيان بها بعنوان التجري لأنّ المزاحم لقبه إنّما هى مصلحه الفعل المتجري به فى حدّ نفسه، و من المعلوم أنّ العبادات و إن كانت مشتمله على المصلحه و متضمنه لها إذا وقعت فى الخارج، و لكن وقوعها فيه ممتنع(٢) مع قصد المعصيه الموجوده فى التجري، فضلا عن امتناعه بدون قصد القربه التى هى شرط فيها الممتنع فى التجري هذا خلاصه احتجاجه.

و يدفعه ما مرّ فى مقاله السابقه من أنّ مجرد المصلحه الواقعيه لا يعقل تأثيرها فى منع اقتضاء التجري القبح بعد الاعتراف بكونه مقتضيا له فإنّ تلك المصلحه مع الجهل بها لا يوجب المدح على الفعل كعدم إيجابها الذم بتركه فإن شئت توضيحه فراجع ثمه.

١- فى (ب) بدل (منهما) (منها) و كذا فيما قبله.

٢- فى نسخه (أ) يمتنع.

و منه يظهر ما فى توجيه ذلك بأن الفعل اللى يتحقق به التجرى و إن لم يتصف بحسن و لا قبح لكنه لا يمتنع أن يؤثر فى قبح ما يقتضى القبح.

قوله- قدس سره-: (و عليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلى السابق فى قبح التجرى)(١).

(١) يعنى على منع عدم مدخلية الأمور الخارجة عن الاختيار، و إنما أتى بلفظ الإمكان مع أن الابتناء عند ذلك الوجه قطعى، بمعنى أن منع الدليل السابق بزعمه يتوقف على إمكان مدخلية الأمور الاضطرارية فى استحقاق المدح و الذم، لأن مبناه- و هو مدخلية الأمور الاضطرارية- لما ثبت عنده على وجه الإمكان حيث إنه ادعى إمكانه لا وقوعه ففرع عليه المنع كذلك.

قوله- قدس سره-: (مضافا إلى الفرق بين ما نحن فيه و بين ما تقدم من الدليل العقلى كما لا يخفى على المتأمل).

(٢) المراد بالدليل العقلى إنما هو ما إشاره إليه المصنف بقوله: (و قد يقرّر دلالة العقل على ذلك بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين) إلى آخر ما ذكره.

ثم إن الفرق بين المقامين: أن غرض المستدل بذلك الدليل العقلى إنما هو إثبات كون التجرى مقتضيا لاستحقاق العقاب، و من المعلوم أن منع أصل الاقتضاء لا يتوقف على مدخلية الأمور الغير الاختيارية فى استحقاق المدح و الذم بحيث لو لم يثبت هذه لم يصح ذلك لصحته بوجه آخر، و هو ما ذكرنا سابقا من أن(٢) سبب الاستحقاق إنما هو الفعل الاختيارى المحض لمن صادف قطعه الواقع، لا أنه أمر اضطرارى حتى يتوقف إثبات كونه سببا على مدخلية الأمور الغير الاختيارية فى المدح و الذم و سببته للعقاب و الثواب، بل المتعين فى منعه إنما

١- فرائد الأصول ١: ١١.

٢- (أن) ساقط من (أ).

هو ذلك الوجه كما لا يخفى على المتأمل.

هذا بخلاف ما بصده هذا المفصل، فإنه- بعد الاعتراف بكون التجرى مقتضيا لاستحقاق العقاب فى(١) صدد إثبات عدم اقتضائه له فى بعض الموارد لمزاحمه بعض الأمور الغير الاختيارية فى المدح و الذم فافهم.

إيقاظ: لا يتوهم أن هذا المفصل(٢) موافق مع الشهيد(٣) (قدس سره) فى الواجبات المشروطة بتيه القربة المقطوع بتحريمها.

لأن المفصل إنما احتمل العقاب على أصل الفعل المتجرى به و الشهيد (قدس سره) فيما يأتى من كلامه إنما يحتمله على نيه

المعصية المقرونة بالعمل، لا على العمل المقرون بها فهما متعاكسان فلاحظ.

تنبيه: المصنف بعد أن استشكل - في استحقاق العقاب على الفعل المتجرى به في المتن - قال في حاشيته منه على هذا الموضوع:

نعم يظهر من بعض الروايات حرمة الفعل المتجرى به بمجرد الاعتقاد مثل موثقه سماعه (٤) عن رجلين قاما إلى الفجر، فقال أحدهما هو هذا، وقال الآخر لا أرى شيئا. قال عليه السلام فليأكل الذي لم يبين له و حرم على الذي زعم أنه طلع الفجر، إن الله عز وجل قال: **كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى الْآيَةِ (٥)** انتهى.

أقول: بعد الإغماض عمّا ذكره في مقاله المتقدمه - من عدم صلاحية

١- في (أ) (على).

٢- الفصول الغرويه: ٤٣١.

٣- القواعد و الفوائد للشهيد الأول ١: ١٠٧، الفوائد الحاديه و العشرون.

٤- وسائل الشيعه ١٠- ١١٩- ج ١٣٠٠٤، الفقيه ٢- ٨٢- ٣٦٥ الكافي ٤- ٩٧- ٧، التهذيب ٤- ٣١٧- ٩٦٧.

٥- البقره ٢- ١٨٧.

ص: ٢٩٨

المتجرى به (١) للنهي عنه - لا - ظهور في الروايه بنفسها في حرمة أيضا، فإن لفظ الحرام و إن كان ظاهرا في ذلك، لكن الظاهر من مجموع الروايه و سياقها كون التحريم إرشاديا لا مولويا، و ذلك بقريته استشهاد الإمام بالآيه المذكوره فإنه ظاهر في إرادته من التحريم ما هو المراد منها و الظاهر منها (٢) أن جعل تبيين الفجر غايه لجواز الأكل إنما هو لنكته التنبيه على كيفية إطاعه الأمر بالصيام و أن مبدؤه إنما هو نفس الفجر و العلم طريق إليه و أن المكلف إذا علم به لا بد له من الإمساك.

و لو سلمنا عدم ظهورها في ذلك لا بد من حملها عليه، للعلم من الخارج بأن مبدأ الصوم هو نفس الفجر لا تبيينه فلا تغفل.

تذكره الثمره المتفرعه على القول بقبح التجري و كونه عصيانا بالنسبه إلى ما يتعلق بأفعالنا الحكم بفسق المتعاطى لما يعتقد كونه محرما في الواقع مع عدم كونه كذلك فيه.

لا - يقال: إن الحكم بفسقه لا - يختص بذلك القول، بل يجرى على القول الآخر أيضا، فإن التجري يكشف عن عدم الملكه الرادعه عن المعصيه في فاعله لا محاله، و لا يختص كشفه عنه بكون نفسه معصيه أيضا، بل إنما هو من خواص ذاته، فلا بد من الحكم بفسقه على القول الآخر أيضا.

لأننا نقول: نحن في صدد إثبات الثمره المذكوره بينهما في الجملة الغير المتنافيه لتحقيقها بالموجبه الجزئيه، و من المعلوم أنها على النحو الموجبه الجزئيه ثابتة بينهما فيمن ثبت له تلك الملكه قبل التجري، فإنه حينئذ لا يكشف عن

١- فى النسختين (التجرى) و الصحيح ما أثبتناه.

٢- فى النسختين (و أيضا منها) و الصحيح ما أثبتناه فى المتن.

ص: ٢٩٩

ارتفاعها بعد ثبوتها فيتوقف الحكم بفسقه على كون نفس التجرى فسقا و معصيه، نعم انتفائها مسلم فيمن لم يثبت له تلك الملكة فيه فافهم.

قوله - قدس سره -: (و قد قال بعض العامه نحكم بفسق المتعاطى ذلك، لدلالته على عدم المبالاه بالمعاصى و يعاقب فى الآخره ما لم يثبت عقابا متوسطا بين الصغيره و الكبيره و كلاهما تحكم و تخرص على الغيب انتهى) (١).

(١) أقول: كون الثانى تخرصا على الغيب مسلم لأن المحرمات المعلومه بالضروره من الدين لا يجوز القطع بفعليه العقاب عليها، لأن فعل المحرم مع عدم التوبه لا يكون علمه تامه له، نعم التوبه علمه لعدمه، فكيف بالقطع بكيفيه ذلك، و البحث المتقدم إنما هو فى كونه علمه لاستحقاق العقاب فحسب.

و أما كون الأول تحكما ففيه منع، لما مر من أن التحقيق كون التجرى معصيه.

نعم تعليل الحكم بفسق متعاطيه - بكونه كاشفا عن عدم مبالاته بالمعاصى الذى هو معنى انتفاء ملكه العداله فيه - لا يتم مطلقا كما عرفت، فالصحيح تعليله بكونه معصيه، فإن ذلك القائل ذاهب إلى كونه معصيه بمقتضى حكمه بالعقاب عليه فى الآخره، فإن كان مراد المصنف كونه تحكما بالنظر إلى تعليله بما ذكر فهو جيد إكمال: التجرى كما يتحقق بمخالفه القطع بالحكم الواقعى كذلك يتحقق بالقطع بالحكم الظاهرى كمؤدى الأصول و الطرق الظاهريه، و الحكم فى المقامين واحد لاتحاد المناط فيهما كما لا يخفى.

خاتمه: كلما ذكرنا فى حكم مخالفه القطع إنما هو بالنظر إلى اتحادهامع

١- فرائد الأصول ١: ١٤.

ص: ٣٠٠

عنوان التجرى كما عرفت، فهل الحكم فيها من حيث اتحادهام (١) مع عنوان الإقدام على ما قطع بقبحه متحد مع حكمها من تلك الجهه أو لا (٢)؟

الحق الثانى، لأن القطع بقبح شىء لا يصير بمجرد قبيحا مع عدم قبحه فى نفسه، فلا يصحّ الدم على الإقدام عليه ليكون موجبا لاستحقاقه للمؤاخذه و العقاب من المولى.

نعم يوجب الدم على الفاعل من حيث كشفه عن شقاوته فلا يكون الإقدام عليه ما لم يتحد مع عنوان التجرى موجبا له و مع

اتحاده معه يكون الاستحقاق مستندا إلى التجزى لا إليه.

هذا مضافا إلى أنّ الإقدام على القبح الواقعي مع العلم بقبحه لا يصح العقاب عليه من حيث كونه إقدام عليه اختيارا وإن كان يصح الذم عليه من العقلاء، وإّما يصح العقاب عليه إذا كان مبعوضا للمولى مع العلم بكونه مبعوضا له.

الأ- ترى أنّه لو فرض مولى لا- يبغض ارتكاب القبيح مطلقا أو ارتكاب قبيح خاص فارتكبه العبد عالما بأنّه لا يبغضه، لا يجوز للمولى المؤاخذه عليه، بحيث لو أراد مؤاخذته يذمه العقلاء معللين ذمه ذلك بأنّ ذلك العبد لم يفعل بالنسبة إليك شيئا نعم يذمون العبد أيضا بارتكاب القبيح.

فتلخص أنّ المناط في استحقاق العقاب إنّما هو الإقدام على مبعوض المولى اختيارا.

لا يقال: لا يجوز مؤاخذه المولى من حيث العصيان، بمعنى أنّه لا يجوز له ذلك عند العقلاء لو علّله بالعصيان، لعدم تحققه في الفرض المذكور، وإّما هي

١- و في نسخه (ب): (و أما حكمها بالنظر إلى اتحادها) بدل قوله (فهل الحكم فيها من حيث اتحادهما).

٢- في نسخه (ب): (سفاهته).

ص: ٣٠١

من باب التأديب فيجوز قطعاً.

لأنّ نقول: مخالفه الآداب (١) أيضا من الأمور القبيحة فهو إمّا لا يبغضه فيرجع إلى الكلام الأول، وإّما يبغضه فيخرج عن الفرض، لأنّه حينئذ آت بمبعوضه اختيارا و يكون سببا لاستحقاق المؤاخذه لذلك.

محاكمه الأخبارى في عدم اعتماده على بعض أقسام القطع

قوله- قدّس سرّه-: (و ينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية) (٢).

(١) حاصل هذا التفصيل التفصيل في اعتبار القطع من حيث كونه طريقا إلى متعلقه من حيث أسبابه بأنّه إذا كان حاصلًا من المقدمات العقلية النظرية لا- يجوز العمل به و إذا كان حاصلًا من غيرها من المقدمات المحسوسة (٣) أو العقلية القريبة من الإحساس يجوز العمل به، كما أنّ التفصيل الآتى في الأمر الثالث تفصيل في اعتباره كذلك من حيث الأشخاص.

و أنت بعد ما ذكرناه في اعتباره من أنّه لا يعقل المنع عنه بوجه من الوجوه (٤) و لا يعقل اختصاص اعتباره بسبب دون آخر أو بشخص دون آخر أو بزمان دون آخر يظهر لك فساد هذين التفصيلين.

نعم يجوز النهى عن الخوض في بعض المقدمات المحصلة له بحيث لو خالف و خاض فيها و قطع بخلاف الواقع و عمل بقطعه

ذلك لا يعذر في مخالفه الواقع بل يجوز عقابه عليها لاستنادها بالآخره إلى اختياره.

نعم لا يعقل النهى عن العمل به بعد حصوله، و هو لا ينافى جواز العقاب،

١- فى نسخه (أ): (أدب).

٢- فرائد الأصول ١: ١٥.

٣- فى نسخه (ب): من المقدمات العقلية المخصوصه المحسوسه.

٤- (من الوجوه) ساقطه من (أ).

ص: ٣٠٢

لما عرفت.

و كيف كان فالكلام فى العمل به حال (١) حصوله و بقاءه و قد عرفت عدم جواز النهى عنه حيثئذ بوجه.

ثم إنَّ الدَّاهِب إلى هذا التفصيل بين من علَّله بكثرة المخالفه للواقع فى القطع الحاصل من المقدمات النظرية، كالمحدِّث الأسترآبادى (٢) و بعض من وافقه من الأخباريين، و بين من علَّله بعدم تماميه الحججه بمجرده، إذ لا بدَّ فيها من بلوغ الحكم عن المعصوم عليه السلام بالنقل عنه أو السماع منه، كالسيد الصدر (٣) (قدَّس سرّه).

و بعبارة أخرى إنَّ التكليف بشىء لا- يتنجز على المكلف بحيث يستحق العقاب على مخالفته إلا بتبليغ حجه سمعيه عليه من المعصوم عليه السلام فحكم العقل به و استقلاله بواسطة المقدمات النظرية لا ينهض حجه عليه و كذلك إذا انضم إليه حجه سمعيه منهم عليهم السلام واصله إلى المكلف و لو بالعقل (٤).

ولا- يخفى أنَّ ذلك ليس إنكاراً لقاعده التَّطابق بين العقل و الشرع، فإنَّ معناها أنَّ حكم العقل بأمر هل هو كاشف عن حكم الشارع به على نحو ما حكم به العقل أو لا، و مبنى الكشف على ثبوت الملازمه- بين قبح شىء و بين نهى الشارع عنه، و بين حسنه التام الملزم عند العقل و بين أمره به- بأنَّه بعد ثبوتها كذلك إذا قطع العقل بقبح شىء فيتحقق عنده صغرى و هى أنَّ هذا قبيح فينضم

١- فى (ب): (بعد) عوض (حال). و هكذا: (بعد حصوله) بدل (حيثئذ).

٢- الفوائد المدنيه: ١٣١- ١٢٩.

٣- شرح الوافيه للسيد الصدر. مخطوط.

٤- فى (ب): غير واضح و المستظهر المتن، و فى (أ) (النقل). فتأمل.

ص: ٣٠٣

إلى تلك، الكبرى، أعنى (كل قبيح حرام من الشارع) فيستنتج منها حرمة، و كذلك إذا قطع بحسنه الملزم و من المعلوم أنّ القطع بحكم الله تعالى الواقعي (1) بمقتضى المقدمات العقلية إنّما يكون بعد ثبوت الملازمه عند قطع القاطع، فالسيد المذكور إنّما يمنع من الاعتماد على القطع الحاصل على ذلك الوجه بعد تسليم حصوله و فرض وجوده المتوقف على تلك الملازمه، و إلاّ لكان الوجه على تقدير إنكاره لتلك الملازمه إنكار حصول القطع من المقدمات النظرية رأساً فتأمل.

و كيف كان، فما ادّعا غير مبني على إنكار تلك الملازمه و غير متوقف عليه بوجه.

ثمّ إنّ التعليلان مضافا إلى أنهما شبهتين في مقابله البديهيه غير تأمّين في أنفسهما أيضا.

أمّا الأوّل، فلوجوده في المقدمات الشرعيّه أيضا كما أشار إليه المصنّف فيكون المنع لأجله تعليلا بالعله المشتركه و هو كما ترى.

و أما الثاني، فلما أشار إليه المصنّف من أنّه إذا قطع من المقدمات العقلية بحكم فهو كاشف عن صدور مثله من الشارع أيضا، بناء على أنّ حكم كلّ شيء و ورود بعض ما لم يصل إلينا مخزون عند أهله فهم فيه الحججه.

اللهم إلا أن يمنع من صدور كل حكم أو يدعى عدم تماميه الحججه بمجرد العلم بصدوره من الشارع من أي سبب يحصّله، بل إنّما يتمّ إذا وصل البيان بطريق سمعي و كلاهما في محل المنع.

قوله - قدس سرّه -: (و قد عثرت بعد ما ذكرت هذا على كلام يحكى عن المحدث الأسترآبادي) (2).

١- في النسختين: (الواقعه).

٢- فرائد الأصول ١: ١٥.

ص: ٣٠٤

(١) أقول: أول من اختار هذا التفصيل و أقدمهم زمانا هو ذلك المحدث، و لا بأس بتوضيح مراده على نحو الاقتضاء.

فاعلم أنّ مراده أنّه إذا كان العلم النظريّ منتهيا إلى مادّه قريبه من الإحساس فلا يقع فيه الخطأ من العلماء من حيث نتائج أفكارهم المنكشفه بها و لا- الخلاف منهم في ذلك، إذ الخلاف إنّما يكون فيما إذا كان المطلوب من الأوامر النظرية الخفيّه القابله للخطأ فيها فما لم يقع فيه الخطأ منهم لوضوح طريقه كما فيما ينكشف من المقدمات القريبه من الإحساس لا يقع فيه الخلاف بينهم.

و توضيح عدم وقوع الخطأ فيها أنّ الخطأ في الفكر إمّا من جهه الخطأ في مادّه القياس و إمّا من جهه الخطأ في صورته، و كلاهما منفيان فيها.

أمّا الأوّل فلان الحسّ كافل له و عاصم عن الخطأ فيه.

و أمّا الثّاني فلائذ ما ارتكز في أذهانهم من قواعد الاستدلال و كيفية ترتيب القياس عاصم عن الخطأ من جهته أيضا، فإنّ قواعد القياس مركوزه في أذهان العوام بل الحيوانات و عاصمه لهم عن الخطأ من جهه الصورة، فكيف بالعلماء.

لا يقال: إنّ الحسّ قد يخطئ فليس كافلا للخطأ من جهه ماده.

لأنّنا نقول: إنّّه على تقديره في غايه الندره، و احتمالاه عند العقلاء في غايه البعد، بحيث يكون في حكم المعدوم، بل هو عندهم مجرد تجويز العقل بحيث لا- يشكون فيما أخبر به عن حسّ بعد العلم بعدم تعيّد الكذب، و انحصار سبب كذب الخبر في حكايته عن حسه.

ألا- ترى أنّهم لا- يفرقون بين الإخبار عن إحساس شىء و بين الإخبار عن نفس المحسوس، كأن يقول الراوى سمعت أنّ الصادق عليه السلام قال كذا أو يقول قال الصادق عليه السلام كذا.

هذا بخلاف ما إذا لم ينته إلى ماده قريبه من الإحساس، لعدم ما يكفل عن الخطأ فيه من جهه ماده، فلا بدّ فيه من الرجوع إلى الصادقين عليهما

ص: ٣٠٥

السلام لعصمتهم عن الخطأ.

و المراد بالماده إنّما هو الوسط في القياس باعتبار التلازم بينه و بين طرفي المطلوب و هما الأكبر و الأصغر، و بالهيئه إنّما هي صورته القياس و كفيئته المتحققه له بملا-حظه القواعد المقرره له في علم الميزان من كئيه الكبرى، و إيجاب الصغرى مثلا كما في الشّكل الأول، و هكذا إلى آخر الشّرائط المقرّره للأشكال الأربعة في ذلك العلم، و من المعلوم أنه لا قاعده تفيد كون أمر لازما للأصغر، بمعنى كونه محمولا له و ملزوما للأكبر حتى لا يقع الخطأ لأجلها في ماده و طريق ذلك منحصر في الحسّ، هذا خلاصه مرامه بتوضيح منا.

و قد عرفت الجواب عنه إجمالا، و إن شئت تفصيله فنقول:

إن أراد بعدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية الغير الضرورية عدم جواز ركون القاطع إلى قطعه الحاصل منها ما دام باقيا كما هو الظاهر من كلامه و كلام من وافقه أيضا، فقد عرفت أنّه لا يعقل ذلك فيما إذا كان القطع كاشفا محضا، و لو أمكن يجرى في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية أيضا.

هذا مضافا إلى أنّه إذا قطع العقل بحكم فيستكشف منه صدور مثل ذلك (١) الحكم عن الحجّه عليه السلام، نظير استكشاف ذلك من الخبر المتواتر و الإجماع، فيكون العمل بالأخره بقوله عليه السلام، لا بالعقل، و العمل بقوله عليه السلام واجب بضروره المذهب، فافهم.

و إن أراد بذلك عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لاستنباط الأحكام الشرعية لكثرة وقوع الخطأ فيها، فبعد تسليم كثره

الخطأ فيها له وجه، لو لا جريان التعليل فى المقدمات الشرعية أيضا، فإن العلم الإجمالى بوقوع الخطأ،

١- فى (أ) هذا، بدل ذلك.

ص: ٣٠٦

فضلا عن العلم بكثرة وقوعه، يوجب التحرز عن تلك المطالب عقلا، نظير العلم الإجمالى فى الشبهه المحصوره، إلا أن الشأن أولا إثبات كثره الخطأ و ثانيا اختصاصها بالمطالب العقلية فتأمل.

قوله- قدس سره-: (و العجب مما ذكره فى الترجيح عند تعارض العقل و النقل كيف يتصور الترجيح فى القطعيين). (١).

(١) أقول: كيف يتصور أصل التعارض بينهما فضلا عن ترجيح أحدهما على الآخر، إذ كلما حصل القطع بأمر يمتنع حصوله بنقيضه، بل يمتنع احتمال نقيضه، فإذا حصل القطع من طريق النقل بحكم لا يعقل احتمال العقل خلافه فضلا عن قطعه بخلافه أو العكس.

نعم يمكن التعارض بين النقليين القطعيين من حيث السند فقط، كالخبرين المتواترين سندهما، و بين نقليين ظنيين أحدهما يفيد الظن النوعى و الآخر يفيد الظن الشخصى و العقل ليس مما يتصور فى حكمه القطع الشخصى و النوعى، لأن حكمه إنما هو استقلاله جزما (٢) إذ لو لا ذلك لما حصل الانتقال منه إلى الحكم الشرعى إلى الكلام فيما ينقل إليه من الأحكام العقلية (٣).

قوله- قدس سره-: (فنجزم (٤) من ذلك بأن ما استكشفنا بقولنا صادر عن الحجج عليه السلام) (٥).

١- فرائد الأصول ١: ١٨.

٢- المستظهر من نسخه (أ) استقلاله و جزمه فعلا.

٣- قوله: (إلى الكلام فيما ينقل). غير واضح إما من جهة احتمال السقط فى العبارة أو الاشتباه فى الاستنساخ.

٤- فى النسختين (فنجزم) و الظاهر زياده (الفاء) كما فى متن الفرائد.

٥- فرائد الأصول ١: ٢٠.

ص: ٣٠٧

(١) أقول: هذا نظير استكشافنا ذلك عن الخبر المتواتر و الإجماع، فإذا استكشفنا من العقل ذلك فىكون الطاعة بواسطه الحجج كما مرّت الإشارة إليه.

تنبيه: حكى عن السيد نعمه الله فى شرحه للتهذيب (١) أنه يتفرع على القول بحججه العقل فى غير الضروريات طرح ما ورد من الأخبار الداله على جواز السهو و النسيان فى النبى صلى الله عليه و آله و أوصيائه عليهم السلام حيث إن العقل يحكم بامتناعهما فى حقهم و على القول بعدم حججه فيها الأخذ بها و الالتزام [بها] انتهى.

أقول: فيه أنه كيف يتصور الأخذ بتلك الأخبار مع فرض القطع من جهة العقل بامتناع السهو و النسيان منهم عليهم السلام، مع أن الأخذ بها في إثبات السهو و النسيان في حقهم مستلزم للدور كما لا يخفى، فإنه إذا جوز السهو و النسيان في حقهم فيمكن صدور تلك الأخبار عنهم من باب السهو أيضا فيكون إثبات السهو بها إثباتا للسهو بالسهو فلا تغفل.

في قطع القطاع

قوله - قدس سره -: (و أمّا قطع من خرج قطعه عن العادة فإن أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع موضوعا لها، كقبول شهادته و فتواه و نحو ذلك فهو حق، لأن أدله اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعا) (٢).

(٢) أقول: عدم اعتبار قطع القطاع من جهة الموضوعية من الأمور الواضحة الغير القابلة للنزاع، بحيث لو أغمضنا عما ذكره المصنف - من انصراف أدله اعتبار العلم موضوعا عنه - يظهر ذلك من السابقين أيضا فإنهم و إن لم يتعرضوا لخصوص القطاع، لكن يعلم حكمه من اتفاقهم على عنوانين عامين بتنقيح

١- شرح التهذيب، مخطوط.

٢- فرائد الأصول ١: ٢٢.

ص: ٣٠٨

المناط، بل بالأولوية بالنظر إلى أحدهما (١).

و توضيحه: أنهم اتفقوا على اشتراط الضبط في الراوى، معللين ذلك بعدم الوثوق و الاطمئنان بخبر من لا يكون ضابطا لكثرة خطائه.

و هذا التعليل دال على عدم اعتبار قطع القطاع بطريق أولى، لأنه أكد فيه إذ الخطأ فيه أكثر منه في غير الضابط.

و أيضا اتفقوا على عدم اعتبار قول الوسواس و إخباره و القطاع قسم منه لعدم انحصار الوسواس في كثير الشك و الظن.

فتحقّق أنّ قطع القطاع لا عبره به فيما أخذ القطع موضوعا لحكم، و لا يفرق فيه بين أحكام نفس القطاع المتعلقة على العلم و بين أحكام الغير المتعلقة عليه، إذ يجب على القطاع أيضا عدم ترتيب ذلك الحكم على قطعه.

و هذا ليس كالقطع الذي هو طريق محض في عدم قابليته للمنع منه كما لا يخفى.

هذا كله في قطعه من حيث الموضوعية.

و أمّا اعتباره باعتبار طريقيته إلى متعلقه فقد عرفت غير مره أنه لا محيص عنه ما دام قاطعا، لعدم صلاحيته للمنع من العمل به حينئذ، و أمّا بعد زواله:

فإن كان زواله بالقطع بالخلاف يجب عليه نقض جميع الآثار المترتبة على قطعه، فيعيد، أو يقتضى العباده إذا أحدثها مع فرض قطعه بصحتها، فإن نقض الآثار السابقه بعد القطع بالخلاف يجرى فى غير القطع، فيجرى فيه بطريق أولى.

و أما إذا كان زواله بالشك و احتمال الخلاف فى وجوب نقض الآثار

١- فى نسخه (ب) أو إحداهما، و فى نسخه (أ) أخذ بها، و الأولى ما أثبتناه فى المتن.

ص: ٣٠٩

السابقه و عدمه و جهان:

أحدهما: إطلاق أدله الشك بعد الفراغ، فإنه يقتضى البناء على صحه ما مضى منه أيضا مع الشك فى صحته و عدم العلم بالخلاف بالفرض.

و ثانيهما: دعوى انصراف تلك الأدله، و لعل الأول أقوى، لأن الحكم بالصحه بعد الفراغ فى تلك الأدله لم يؤخذ فيه أزيد من الشك بعد الفراغ مع عدم حدوثه حال العمل من غير أن يقيد بالقطع بالصحه حاله، و لذا يعملون بها فى حق غير الملتفت إلى الصحه و الفساد حاله، فلا وجه لانصرافها عن القطع.

و بعبارة أخرى الحكم بالصحه فى تلك الأدله لم يقيد بالعلم بها حال العمل حتى يقال إنه منصرف إلى العلم المتعارف فيخرج عنه قطع القطع و إنما قيد بالشك بعده مع عدمه حاله، و هما متحققان فى القطع.

هذا بالنسبه إلى الآثار السابقه.

و أمّا الآثار المستقبليه، فلا يجوز ترتيبها لغير القطع، فلا يجوز له بطريق أولى لأن قاعده الاشتغال يقتضى نقض الآثار السابقه أيضا، إلا أنها بالنسبه إلى الآثار السابقه إنما يترك العمل بها لأجل قاعده الشك بعد الفراغ الحاكمه عليها، و أما الآثار اللاحقه فهى غير داخله فى تلك القاعده، لكون الشك فيها على تقديره شكاً قبل العمل، فقاعده الشغل محكمه فيها، لسلامتها (١) عن مزاحمه ما يعارضها أو يحكم عليها، هذا.

ثم إنه قد ظهر ممّا ذكرنا- من عدم اعتبار قطع القطع باعتبار الموضوعيه لحكم أخذ فى موضوعه الاعتقاد- أنه إذا قطع فى يوم الغيم بكون جهه خاصه قبله، فصلّى، ثم ظهر خطؤه يجب عليه الإعادة و القضاء، هذا بخلاف غير القطع فإنه إذا قطع بذلك و عمل به يجزيه مطلقاً، و ذلك لأن الإجزاء فى حقّ

١- فى النسختين (سلامتها) و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٣١٠

غير القطّاع إنّما ثبت بالأولوية (١) المنتفیه فی القطّاع، فإنّه قد علّق الصّیحه فی الغیم [فی] الأدله الشرعیه علی ظن القبله و هو منصرف إلى الظنّ المتعارف فثبت حکمه للقطع المتعارف للأولويه.

و أمّا قطع القطّاع فلا- یأتی فیہ تلک الأولويه فإنّه أقلّ من الظنّ المتعارف، بل مثل الشک أو أقلّ منه أيضا، إذ قد یكون قطعه حاصلًا من أمور غیر صالحه لإحداث الشک فی المتعارف من الناس، نعم هو ما دام قاطعا لا یجوز نهیه عن العمل بقطعه، لأنّ الصلاه إلى الجھه المظنون كونها قبله فی الغیم رخصه لا عزیمه لجواز الصلاه إلى القبله الواقعيه لمن انكشف له، و من المعلوم أنّه حیثذ جازم بأنّ ما قطع كونها قبله من الجھات هی القبله الواقعيه و إن لم یکن واقعا، فیتحقّق عنده صغری، و هی أنّ هذه الجھه هی القبله الواقعيه، فیضمها إلى كبری، و هی أنه یجوز الصلاه إلى القبله الواقعيه، بل یتعیّن لمن انكشف له، فیستنتج من هاتین المقدمتين جواز الصلاه إليها بل تعینها.

ثمّ إنك قد عرفت أنّ لا یجوز لغير القطّاع أيضا العمل بقطع القطّاع فیما إذا كان القطع موضوعا لحکم الغير أيضا و بقى شیء و هو أنّه هل یجب علی الغير رده فیما إذا كان القطع طريقا محضا.

قوله- قدّس سرّه-: (و العجب أنّ المعاصر مثل لذلك بما إذا قال المولى). (٢).

(١) وجه الاستعجاب أنّ الّذى ذكره مثلا- من أفراد المتنازع فیہ، فإنّ الكلام فی أنّ من قطع بتكلیف من مولاه- سواء كان هو الشارع أو غيره من الموالى العرفیه الّذى یجب طاعته علیہ عند العقلاء- فهل یجوز لمولاه عقلا نهیه عن

١- فی النسختين (بغير الأولويه) و الصحيح ما أثبتناه فی المتن.

٢- فرائد الأصول ١: ٢٣.

ص: ٣١١

العمل بقطعه مطلقا أو من سبب خاص، سواء كان العبد قاطعا أو غيره، بحيث لا یقبح منه ذلك النهی عند العقلاء، أو لا؟ فإن جاز ذلك جاز من أى مولى كان، و إن لم یجز لم یجز مطلقا فلیس حکم المثال المذكور مفروغا عنه حتى یحتج به علی أحد طرفی المسأله فتأمل.

تنبيه: بعد ما قید هذا المفصل - عدم حجیه قطع القطّاع بما إذا احتمل اشتراط حجیه قطعه بعدم كونه قاطعا أو علم به- أخذ فی التوجیه فقال:

(یشترط فی حجیه القطع عدم منع الشارع عنه و إن كان العقل أيضا قد یقطع بعدم المنع إلاّ أنّه إذا احتمل المنع یحکم بحجیه القطع ظاهرا) (١) انتهى.

أقول: لا یخفى ما بین توجیهه الّذى عرفت و تقييده عدم حجیه القطع بما إذا احتمل اشتراط عدم حجیته بعدم كونه قاطعا من التنافی فإنّ قوله فی التوجیه: (إلاّ إنّّه إذا احتمل المنع یحکم بحجیه القطع ظاهرا) اعتراف منه بحجیه قطع القطّاع عند احتمال منع

الشارع من العمل به مع أنه قيد حجتيه بعدم احتمال له و نفى حجتيه عند احتمال في أول كلامه.

اللهم إلا- أن يكون مراده بالحجيه التي اشتراطها بعدم احتمال منع الشارع هو جواز الحكم بمؤدى القطع و أنه حكم الله تعالى و يكون مراده بها في قوله (إلا أنه إذا احتمل المنع يحكم بحجيه القطع ظاهرا) مجرد جواز العمل على طبقه و قبسح المؤاخذه عليه على تقدير أدائه إلى مخالفه الواقع، فيكون حكم العقل بذلك نظير حكمه بعدم المنع في الأصول العمليه المقرره للشك، و هذا و إن كان يدفع التنافي المذكور إلا- أن المنع من الحكم بمؤدى القطع و كونه هو حكم الله تعالى و لو كان هو قطع القطع يناقض نفس القطع، و معنى القطع بوجوب شىء مثلا شرعا ليس إلا الجزم بكون المقطوع حكم الله تعالى.

١- فرائد الأصول ١: ٢٣.

ص: ٣١٢

[الكلام فى العلم الإجمالى]

إشاره

قوله- قدس سره-: (الرابع إنَّ المعلوم إجمالا هل هو كالمعلوم تفصيلا فى الاعتبار أم لا؟ و الكلام فيه قد يقع تارة فى اعتباره من حيث إثبات التكليف به) (١).

(١) أقول: جعله (قدس سره) الكلام فى اعتبار العلم الإجمالى- من حيث الطريقيه و إثبات التكليف [به]- من تنبيهات مسأله القطع إنما هو لكونه فردا خفيا منها، إذ ليس حال العلم الإجمالى كالتفصيلى فى وضوح اعتباره و كونه مقتضيا للزوم العمل به.

و من هنا ظهر عدم (٢) مناسبه الكلام فى العلم الإجمالى من حيث لزوم موافقه قطعاً و عدمه للمسأله، فإنه راجع إلى عذريه الجهل عقلا- عند الشك فى المكلف به و عدمه بعد الفراغ عن اقتضاء العلم الإجمالى لوجوب موافقه القطعيه أيضا، لأنَّ اقتضاءه لذلك لا ينافى عدم فعليته فيما يقتضى لمانعيه الجهل عن اقتضائه معه فعلا: فإنه ليس عله تامه فبعد الفراغ عن اقتضائه له يبقى مجال البحث عن مانعيه الجهل التي هى موضوع مسأله البراءه و الاحتياط المبحوث عنها فيها فلذا أوكل الكلام فيه من هذه الجبهه إليهما، هذا.

لكن الإنصاف عدم رجوع البحث عن لزوم موافقه القطعيه و عدمها إليهما مطلقا لكونه أعمّ فإنَّ لزوم موافقه القطعيه فعلا يتوقف على ثبوت أمرين:

أحدهما: كونه مقتضيا له فى حد ذاته.

١- فرائد الأصول ١: ٢٤.

٢- و الظاهر زياده كلمه (عدم).

و ثانيهما: عدم مانع عن اقتضائه في المورد، فالبحث عن أحدهما لا يغني عنه في الآخر، بمعنى أن المثبت لأحدهما من دون إثباته للآخر بعد لا يجوز له دعوى لزوم الموافقة القطعية نعم النافي له يكفي نفى أحدهما، فحينئذ:

إن كان المقصود بالبحث عن لزوم الموافقة القطعية هو إثبات لزومها فعلا- بأى دليل كان، فهو خارج عن مسألتى البراءة و الاحتياط قطعاً، نعم هذا من المبادئ التصديقية لهذه المسألة حينئذ.

و منه يظهر خروجه عن مسألة حجيه القطع أيضاً، إذا الكلام فيها في اقتضائه للزم العمل، فيكون هو أيضاً من المبادئ التصديقية لها.

و إن كان المقصود به إثبات مجرد اقتضائه لها في نفسه فيكون داخل- في مسألة حجيه القطع، فلا- ربط له بمسألتى البراءة و الاحتياط أيضاً، فهو إنما يدخل فيهما إذا كان المقصود به إثبات مانعيه الجهل و عدمها كما عرفت، و قد عرفت أنه بعد الفراغ عن أصل اقتضاء القطع للزوم الموافقة القطعية.

فمن هنا ظهر ورود الإشكال على المصنف على جميع تلك التقادير الثلاثة فإنه:

إن كان نظره في إرجاع البحث عن لزوم الموافقة القطعية إلى تينك المسألتين من الجبهه الأولى و الثانيه فيتجه عليه أنه من الجبهه الأولى خارجه عنهما و عن مسألة حجيه القطع أيضاً و هكذا بالنظر إلى الجبهه الثانيه.

و إن كان نظره في ذلك إلى الجبهه الثالثه، فيتجه عليه أنه مبني على إثبات أصل اقتضاء العلم الإجمالي للموافقة القطعية مع أنه (قدّس سرّه) أهمل البحث عنه في مسألة حجيه القطع لاقتضائه فيها على البحث عن اعتبار العلم التفصيلي و عن اقتضاء العلم الإجمالي لمجرد حرمة المخالفه القطعية و عدمها من غير تعرض لاقتضائه لوجوب الموافقة القطعية أصلاً.

و الظاهر أنّ نظره (قدّس سرّه) إلى الجبهه الثالثه.

ص: ٣١٤

ثمّ إنّ المراد بالعلم الإجمالي المبحوث عن كونه مثبتاً للتكليف إنّما هو العلم الإجمالي بالخطاب لا العلم بالتكليف، لأنّ فرض الكلام في العلم بالتكليف يناقض إنكار كونه مثبتاً له صريحاً فلا يعقل فيه النزاع.

مع أنه ذهب بعضهم في المقام إلى جواز المخالفه القطعية و جعل المعلوم الإجمالي كالمشكوك رأساً كما ستعرف.

و الحاصل: أنّ الكلام في العلم الإجمالي يطلب من الشارع هل هو كالعلم التفصيلي في كونه منجزاً لمتعلقه على المكلف على وجه يستحق العقاب على مخالفته قطعاً لا محاله أو أنه كالمجهول رأساً فلا يوجب تنجزه عليه أصلاً.

قوله- قدس سره-: (و أخرى في أنه بعد ما ثبت التكليف إلى قوله فهل يكتفى في امتثاله بالموافق الإجماليه)(١).

(١) أقول: قبل الشروع في المسأله ينبغي تمهيد مقال:

فاعلم أنّ الشك في كفايه الموافقه الإجماليه قد ينشأ من الشك في اعتبار قصد وجه المأتي به، بمعنى جعله داعيا إلى الإتيان به، فإن ذلك- أيضا- لا- يتحقق إلا- بالموافق التفصيليه و معرفه أنّ ما يأتي به هو الواجب، و قد ينشأ من الشك في اعتبار كلا الأمرين معا، و ذلك لأنه لا يعقل الشك في كفايه الموافقه مع القطع بعدم اعتبار شىء من ذينك الأمرين، لأنّ معنى الموافقه التفصيليه المبحوث عن لزومها و عدمه إنّما هو الإتيان بالمأمور به على وجه يمتاز المكلف به في وجوده الخارجى عن غيره بأن يعرف الفعل الشخصى الصادر منه المنطبق على(٢) الواجب، بأن يعلم أنه هو فرد ذلك الواجب الكلى، و ذلك عين معرفه وجه المأتي به تفصيلا، فاحتمال اعتبارها يناقض القطع بعدم اعتبار معرفه الوجه

١- فرائد الأصول ١: ٢٤.

٢- كذا في النسختين، و الأصح أبدال (على) إلى (عليه).

ص: ٣١٥

تفصيلا و عدم اعتبار قصد الوجه المتوقع عليها معا، بمعنى القطع بعدم اعتبار شىء منهما.

فظهر أنّ مرجع النزاع في اعتبار الموافقه التفصيليه و عدمه إلى اعتبار أحدهما أو كليهما.

و من هنا ظهر- أيضا- أنّ المدعى لاعتبارها يكفيه إثبات اعتبار أحد الأمرين من غير توقف(١) على إثبات كليهما معا، لأنه إن أثبت اعتبار معرفه الوجه تفصيلا من حيث هي، لا من جهه كونها مقدمه لقصد الوجه فقد عرفت أنه عين المدعى، و إن أثبت اعتبار قصد الوجه فقد عرفت أنه مستلزم لاعتبار معرفه الوجه تفصيلا من باب المقدمه، فاعتباره بالأخره يرجع إلى اعتبار معرفه الموافقه التفصيليه التى هى المدعى.

و لكن المنكر لاعتبارها لا يكفيه نفي اعتبار أحد الأمرين خاصه، بل لا بدّ له من نفي اعتبار كليهما معا.

و ظهر أيضا أنّ النزاع في المسأله غير راجع إلى شرطيه الموافقه التفصيليه للمأمور به أو جزئيتها له بوجه، لما عرفت من رجوعه إلى النزاع في اعتبار أحد الأمرين المذكورين أو كليهما، و من المعلوم أنّهما على تقدير اعتبارهما لا يعقل أخذهما في المأمور به شرطا أو شطرا، لاستلزامه الدور كما حققنا في محله، و وجهه واضح، بل هما من قبيل نيه القربه، راجعان إلى كفايه الإطاعه، الغير الصالحه لأخذها في المأمور به، فالنزاع في اعتبار أحدهما أو كلاهما يرجع إلى النزاع في اعتبارهما في تحقق الإطاعه المعتمده في العبادات [و أنه](٢) هل تتحقق بالموافق الإجماليه أو تتوقف على الموافقه التفصيليه من حيث توقفها على واحد ذينك

١- في النسختين: من غير فرق، و الأظهر ما أثبتناه في المتن.

الأمرين أو على كليهما معا.

فمن هنا ظهر أنّ القول بالبراءة في مقام الشك في جزئيه شىء للمأمور به أو شرطيته له لا يلازم القول بها في المسأله، لعدم رجوعها إلى تلك المسأله.

ثم إنّ النزاع في المسأله إنّما هو فيما إذا تمكّن المكلف من الامتثال التفصيلي، و(١) مع تعذره عليه يكفيه الامتثال الإجمالي اتفاقا، مع أنّه لا يعقل القول بعدم كفايته حينئذ لاستقلال العقل حينئذ بكفايته في تلك الحال بالبديهة و عدّه طاعه عنده بالضرورة.

و أيضا النزاع فيها فيما إذا كان الامتثال الإجمالي لغرض عقلائي بحيث لا يعد عبثا و سفها عند العقلاء و استهزاء على المولى.

و من هنا ظهر أنّه لا وجه للنقض على القائل بكفايه الموافقه الإجماليه بما إذا عدّت سخرية و استهزاء على المولى، فإن عدم كفايتها حينئذ متفق عليه بين الفريقين و لا يعقل الشك في عدم انعقادها طاعه في تلك الحال.

ثمّ إنّّه لَمّا كان مرجع النزاع فيها إلى النزاع في تحقق الطاعه بالموافقه الإجماليه و عدمه فالحاسم له إنّما هو الرجوع إلى العقلاء في موارد طاعتهم، فيستعلم منهم أنّ الموظف عندهم - فيما كان غرضهم هو إيقاع المأمور به على وجه الطاعه - ما ذا؟ لأننا نعلم بالإجماع بل بالضرورة أنّ الشارع لم يأت بطريقه جديده في باب الطاعه، بل غرضه في العبادات إنّما هو إيقاعها على الوجه المقرر عند العقلاء في موارد قصد بها الطاعه.

فإذا عرفت ذلك كله فاعلم أنّ الحق كفايه الموافقه الإجماليه في إطاعه ما قصد به الطاعه، بمعنى تحقق الطاعه بها إذا(٢) وقعت بداعى الأمر مع كون

١- كذا، و لعل إبدالها إلى (إذ) أولى.

٢- في نسخه (ب): فيما، و في نسخه (أ) ما أثبتناه في المتن.

الاقتصار عليها لغرض عقلائي كما هو المفروض في محلّ البحث من غير توقف تحققها على معرفه المأمور به تفصيلا بوجه.

لنا أنّ لو أمر مولى من الموالى العرفيه عبده بشىء مع كون غرضه هو إيجادها على وجه الطاعه، فأتى به العبد بداعى أمره به في أمور لا يعلم بنفس الواجب فيما بينه وبينها و إنّما يعلم حصوله في ضمنها، لا يتوقف أحد من العقلاء في كونه مطيعا للمولى، و لا في خلاص ذمته عن ذلك الأمر بحيث لا أخذه المولى على ترك الموافقه التفصيليه لذمّه، و كفى به حجه في أمثال المقام.

و ربما يناقش في ذلك بأنَّ تحقّق الطاعة- في الأوامر العرفية حتى في التبعية فيها بمجرد الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر- ليس لأجل أنها عندهم (١) عبارة عن الإتيان بالمأمور به على وجه تحصل بمجرد الإتيان به (٢) بداعي الأمر فلذا تحققنا (٣) الإطاعة بها بمجرد، و لو فرض كون الغرض في واجب من واجباتهم- على وجه يتوقف الإتيان به بداعي الأمر مع معرفته تفصيلا- لما يحكمون الطاعة و فراغ ذمه العبد بمجرد الإتيان به بداعي الأمر، و الإطاعة بهذا المعنى لا- يختص لزومها بالعبادات، بل يعم التوصليات أيضا، لأنها لو لم يؤت بها على وجه يحصل بها الغرض لم يسقط معه الأمر بها أيضا، إلا أن الغرض منها لما كان على وجه يحصل بمجرد الإتيان بذات الفعل من غير توقّف على كون الداعي للإتيان هو الأمر، فضلا عن توقّفه على معرفتها تفصيلا فتحقق الطاعة فيها بمجرد الإتيان بذواتها كيف ما اتفق إنّما هو لذلك.

و إن شئت توضيح ذلك فنقول: إنّ الإطاعة (٤) في العرف و كذا في ألسنه

١- عندهم: ساقطه من (ب).

٢- في النسختين (بها).

٣- كذا و الظاهر (تحقق).

٤- في نسخه (أ): (العلماء أيضا)، و في (ب): (أنّ الطاعة).

ص: ٣١٨

الفقهاء (١) قد يطلق على عدم العصيان، و قد يطلق على الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر، و امتياز العبادات عن (٢) غيرها إنّما هو باختصاصها بذلك، بمعنى اعتبار كون الداعي إلى الإتيان بها هو الأمر.

و الإطاعة بالمعنى الأول إنّما يحصل بالإتيان بالمأمور به على وجه يحصل غرض الأمر و لازمه عقلا فراغ الذمّه و سقوط الأمر.

و أمّا كونه منشأ للثواب أيضا، فإنّما هو فيما إذا كان الداعي للإتيان هو الأمر، كما أنّ أصل تحققه يتوقف على ذلك في العبادات، فإنّ الإتيان بها لا يكون محصلا للغرض منها إلا مع كون الداعي له هو الأمر.

و الظاهر (٣) أنّ إطلاق الإطاعة على المعنى الثاني- أعنى الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر- إنّما هو [فيما] إذا حصل معه فراغ الذمّه للمأمور، فعلى هذا ليكون (٤) الإطاعة بالمعنى الثاني أخص منها بالمعنى الأول، أعنى يقابل العصيان مطلقا، و حيث اعتبر فيها على المعنى الثاني تحقق الفراغ معها تكون (٥) هي بذلك المعنى ملزومه للثواب و سقوط العقاب أيضا بخلاف الإطاعة بالمعنى الأول حيث إنّها ملزومه للثاني و أمّا الأول فإنّما هو يلزمها فيما إذا اتّحدت مع الإطاعة بالمعنى الثاني.

فإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ اللازم بحكم العقل- في كلّ واحد على كلّ واحد مع كون الأمر ممن يجب أتباعه على المأمور- إنّما هو الإطاعة بالمعنى الأول، فإنّ المذمى يلزم به المأمور إنّما هو تحصيل الأمن من العقاب الناشئ من العصيان، و أمّا الثواب فلا يحكم بلزوم تحصيله عليه و إن كان يحكم بحسنه، فلا

١- في نسخه (أ) (العلماء أيضا).

٢- فى نسخه (أ) (من).

٣- فى نسخه (ب) (و أيضا).

٤- فى النسختين: (فىكون).

٥- فى النسختين: (فىكون).

ص: ٣١٩

يحكم بلزوم الإطاعه بالمعنى الثانى إلا- إذا توقفت هى بالمعنى الأول عليها بذلك المعنى، فإنه حينئذ يستقل بلزومها حينئذ مقدمه (١) لتحصيلها بالمعنى الأول، و كل أمر يأمر بشىء إنما يقصد الإطاعه بهذا المعنى فيطلب ما يحصّلها تحصيلًا لغرضه المقصود منها من الأمر و لو بأمر آخر غير الأمر بالأجزاء و الشرائط المعهوده.

و المعتبر فى تحقق الإطاعه بالمعنى الأول و المحصّل لها- على ما هو المقرّر عند العقلاء و أهل العرف فى أوامرهم- إنما هو الإتيان بالمأمور به على وجه يحصّل غرض الأمر كما أشرنا إليه.

و معيّن ثبوت الموافقه بين الشّرع و العرف فى باب الإطاعه إنما هو لزوم الإتيان بالواجبات الشرعيه أيضا على ذلك الوجه، فإن علم كفايه الإتيان بذواتها كيف ما اتفق فى تحصيل الغرض منها- كما هو الحال فى التوضيّميه منها- فتحقق إطاعتها المفترغه للذمه عنها بمجرد الإتيان بها كيف ما اتفق، و إلاّ علم عدم كفايه الإتيان بها كذلك إذا احتمل، فيجب إيقاعها على وجه يقطع معه بحصول الغرض بأن يأتى بها مشتمله على جميع ما علم أو احتمل مدخليته فى حصوله، لأنّ محتمل المدخليه على تقدير اعتباره واقعا يتوقف عليه حصوله، فالإتيان بها لا معه يمنع من القطع بالإطاعه اللازم بعد اشتغال الذّمّه بالتكليف.

و الذى علم اعتباره فى العبادات الشرعيه إنما هو كون الدّاعى إلى الإتيان بها هو الأمر كما علم ذلك فى العبادات العرفيه أيضا، لكن يحتمل فى العبادات الشرعيه اعتبار أمر زائد يتوقف عليه حصول الغرض منها و إن لم يحتمل فى العبادات العرفيه و هو معرفتها تفصيلا فيجب الإتيان بها مشتمله عليها أيضا تحصيلًا للفراغ اليقيني المتوقف على الإتيان بها على وجه يقطع معه بحصول الغرض بعد ثبوت الاشتغال اليقيني.

١- كانت فى نسخه (أ): منضمّه، و فى نسخه (ب): متضمّنّه، و المناسب ما أثبتناه.

ص: ٣٢٠

لا- يقال: المتيقن من الاشتغال إنما هو بالنسبه إلى القدر المعلوم، و أمّا المحتمل اعتباره فيها فهو بالنسبه إليه غير متيقن، فيكون المورد من موارد إجمال المكلف به و تردده (١) بين الأقل و الأكثر، فيعمل فيه بقواعده المقرّره له، و حيث إنّ المختار فى محلّه الرّجوع فيه إلى أصاله البراءه فيكون المرجع هنا أيضا هى البراءه (٢).

فإنّ الذى شكّ فى اعتباره فى المقام و هو معرفه الواجب تفصيلا و إن لم يكن قابلا لاعتباره فى الأمر الابتدائى بالعباده. لكونه من مقوله الطاعه الممتنع اعتبارها فيه- كما مرّت الإشارة إليه- إلاّ أنّه يمكن طلبه بأمر آخر يؤخذ فى موضوعه ذلك الأمر فهو

على تقدير اعتباره شرط في المطلوب، و المناط في الرجوع إلى أصله البراءة إنما هو قبح التكليف بلا بيان من غير فرق بين أن يكون التكليف مما يمكن بيانه بأمر واحد أو يتوقف على أمرين.

و بالجمله المعهود من الجزء و الشرط المبحوث عنهما- في مسأله الشك في جزئيه شىء أو شرطيته للواجب- و إن كان هو القسم الأول منهما لكن المناط فيه بعينه موجود في القسم الثانى منهما أيضا.

لأننا نقول: الكلام في المقام بعد الفراغ عن إحراز سائر أجزاء المطلوب و شرائطه و تشخيصها من الأدله و بعد الفراغ عن اعتبار كون الداعى للإتيان في العبادات الشرعيه هو الأمر. و أما معرفتها تفصيلا فاعتبارها على تقديره إنما هو بعنوان كونها محصيه للغرض بمعنى أن المعتبر في جميع العبادات شرعيه كانت أو عرفيه إنما هو كون الداعى إلى الإتيان بها هو الأمر مع كون الإتيان بها على وجه يحصل معه الغرض إلا أن الأغراض يختلف بحسب العرف و الشرع،

١- في نسخه (ب): و دورانه.

٢- في النسختين: (الاحتياط) و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٣٢١

فيختلف بسببه اعتباره الأمور المحصّله لها قلّه و كثره، فيكون المطلوب فيها هو الإتيان بداعى الأمر على وجه يحصل معه الغرض، و هذا مفهوم مبين، فلو شك في اعتبار شىء في حصوله فهو راجع إلى الشكّ فيما يتحقق به المطلوب دون نفسه، و من المقرر في محلّه أنّه إذا كان المطلوب أمرا مبيّنا يجب تحصيله قطعا حتى فيما إذا تردد ما يتحقق هو به بين الأقل و الأكثر كما هو الحال في المقام، فإنّ التردد إنما هو في محققه و هو مردّد بين الأقل و الأكثر.

و خلاصه المناقشه المذكوره أنّ المعتبر في الأوامر العرفيه تعبدية كانت أو توصّليه إنما هي الإطاعة المقابلة للعصيان الرافعه له و هي الإتيان بالمأمور به على وجه يحصل غرض الأمر و هي تختلف في الموارد باختلاف الأغراض الموجب لاختلاف الأسباب المحصّله لها من حيث القله و الكثره، و محققها في كل مورد إنما هو الإتيان بالمأمور به بجميع ما له مدخله في تحصيل الغرض المقصود في ذلك المورد، و من المعلوم أنّ نفس المأمور به لو فرض كونه مبيّنا، لأنّ الكلام في المقام بعد الفراغ عن تشخيصه و ما اعتبر معه و هو كون الإتيان به على وجه يحصل به الغرض أيضا مبيّن، فيكون تمام المكلف به مبيّنا، فيكون الشك في اعتبار شىء في تحصيل الغرض بعد الفراغ عن تشخيص المأمور به راجعا إلى الشكّ فيما يحقّق المكلف به، فيجب الاحتياط بالإتيان بالمأمور به مشتملا عليه.

و الواجبات التوصليه مطلقا لما علم عدم توقف حصول الغرض منها على أزيد من إيجاد فرد منها فيكتفى فيها بمجرد (١) الإتيان بها كيف ما اتفق.

و أما الواجبات التعبدية العرفيه و إن علم اعتبار كون الداعى للإتيان بها هو الأمر في حصول الغرض منها، لكن علم عدم توقف الغرض منها على أزيد من ذلك أيضا، للقطع بأنّ غرضهم فيها إنما يتعلق باستعلام حال العبد أو إظهار

حاله للغير من حيث عدم كونه بالنسبه إلى مولاه فى مقام التمرد و العصيان و عدم كونه تابعا لهواه فى شهوه نفسه، و من المعلوم أنّ هذا الغرض يحصل بمجرد الإتيان بها مع عدم كون الدّاعى للإتيان هو الأمر، فلذلك تراهم يكتفون بمجرد ذلك.

و أما العبادات الشرعيه فلما لم يكن الغرض منها ذلك، بل الغرض منها إنّما هو تكميل العبد و تقربه إلى حضره الملك الجليل، فلا يعلم حصول ذلك الغرض بمجرد الإتيان بها بداعى الأمر، لإمكان توقّفه على أزيد من ذلك فىحتمل و معه لا يحكم العرف بتحقيق الطاعه المعتره لما عرفت من أنّها إنّما يكون مع الإتيان بالمأمور به على وجه يحصل به الغرض، و هم لا سبيل لهم إلى أنّ غرض الشارع يحصل بمجرد الإتيان بها بداعى الأمر، كما أنّه لا- سبيل لهم إلى أغراضه أيضا، لو لا ورود الأدله الشرعيه المبينه لها فى الجملة فىجب الاحتياط بالإتيان به مشتملا على ذلك المحتمل الاعتبار أيضا.

و الحاصل: أنّ الإطاعه بمعنى الإتيان بالمأمور به على وجه يحصل الغرض لازمه بحكم العقل، و كلّ أمر بشىء يطلب الإتيان به على ذلك الوجه تحصيلا لغرضه المقصود من الأمر، سواء كان هو الشّارع أو غيره، و سواء كان ما يطلبه و يأمر به من التّعبدات أو التوصليات، غايه الأمر أنّه إذا كان غرضه فى بعض الموارد متوقفا على أمر لا يمكن اعتباره فى الأوامر الابتدائى يطلبه بأمر آخر.

و كيف كان فمطلوبه فى كلّ مورد إنّما هو إيجاد المأمور به على وجه يقوم بغرضه و هذا مفهوم مبيّن لا- شكّ فيه بوجه و الشكّ فى اعتبار شىء فى حصول غرضه بعد فرض تشخيص المأمور به إنّما يرجع إلى الشكّ فيما يتحقق به المطلوب، فىجب الاحتياط بإتيان المشكوك أيضا من غير فرق فى ذلك بين الأوامر الشرعيه و العرفيه، فإنّهم أيضا لو فرض حصول الشكّ لهم فى بعض الموارد فى ذلك يحكمون بالاحتياط و لا يعذرون التّارك له على تقدير مخالفه

هذا تمام الكلام فى بيان المناقشه المذكوره.

و يتجه: عليها أنّه على تقدير تسليم أنّ الطاعه المعتره عند العقلاء و أهل العرف حتى فى واجباتهم التّعبدية إنّما هو الإتيان بالمأمور به على وجه يحصل غرض الأمر نمنع من كون مورد البحث من موارد تبين مفهوم المطلوب و رجوع الشكّ إلى ما يتحقق به.

و توضيحه: أنّ العدى يعتبره الأمر فى مطلوبه ليس هو عنوان المحصّل لغرضه، بل إنّما هى العناوين الخاصه المحصّله له، فعلى تقدير توقّف غرضه على كون الدّاعى للإتيان هو الأمر أو هو معرفه الواجب تفصيلا [لا بد من (١)] أن يقصد خصوص عنوان الإتيان به بداعى الأمر مع معرفته تفصيلا، و عنوان المحصّل إنّما هو عنوان منتزع من تلك الأمور باعتبار توقّف الغرض عليها.

و الشاهد على ذلك هو الوجدان، فإننا في مقام طلبنا شيئاً لغرض إنما نطلب ذلك الشيء بعنوانه الخاص إلا أن الداعي إلى طلبه هو كونه محصّلاً لغرضنا المقصود، فإذا كان المعترى هو العناوين الخاصه فالشك في اعتبار شىء منها في المطلوب يوجب إجماله و حيث أنه في مورد البحث مردّد بين الأقل و الأكثر يكون المرجع فيه هي أصاله البراءه.

و لو كان العبره في أحكام الشك بالمفاهيم المنتزعه لما صحّ الرجوع إليها في مقام الشك في جزئيه شىء أو شرطيته للمأمور به لإمكان انتزاع مفهوم مبين هناك أيضا و لو كان هو عنوان المطلوب، فيقال إننا قد علمنا باشتغال ذمتنا بالمطلوب من الشارع و الشك في جزئيه شىء أو شرطيته راجع إلى ما يتحقق به المطلوب فيجب الاحتياط و هو كما ترى.

١- زياده تقتضيها السياق.

ص: ٣٢٤

و بالجملة العبره إنما هي بتبين نفس ما اعتبر في مقام التكليف و الطلب لا بتبين المفاهيم المنتزعه منه.

و الحاصل: أنه بعد تسليم إمكان أخذ الإطاعه و ما يرجع إليها في المطلوب و لو بأمر آخر غير الأمر بسائر الأجزاء و الشرائط لا محيص عن التزام رجوع الشك في اعتبار أصل الطاعه أو خصوصيته فيها بعد ثبوت اعتبار أصلها في الجملة إلى الشك في المكلف به و إجماله فلا بدّ معه من إعمال قواعد إجماله و من المقرّر في محلّه أنّ مع تردده بين الأقل و الأكثر يكون المرجع في الزائد المشكوك هي أصاله البراءه لا الاحتياط كما في مقام الشك في جزئيه شىء أو شرطيته للمأمور به بالأمر الابتدائي إلا أنّ العقل لا يفرّق بينه و بين ما كان على تقدير اعتباره معتبرا بأمر آخر غير ذلك الأمر، إذ العبره في نظره إنما هو بقبح المؤاخذه و التكليف من غير بيان له من غير فرق بين أن يكون التكليف على تقديره بأمر واحد أو بأمرين.

و الإطاعه بمعنى الإتيان بالمأمور به على وجه يحصل به الغرض إنما نسلم وجوبها فيما إذا تمت الحججه من المولى فيما يحصّل الغرض، لعدم دلالة شرعيه على وجوب تحصيل الغرض فضلا عن دلالاته على وجوبه مطلقا.

و غايه ما يحكم به العقل إنما هو تحصيل الأمن من العقاب على مخالفه التكليف المجمل و بعد فرض استقلاله بقبح التكليف بلا بيان لا يبقى احتمال العقاب حتى يجب الاحتياط تحصيلاً للأمن منه.

هذا بالنظر إلى حكم العقل بالبراءه.

و أمّا بالنظر إلى الأدله فالأمر واضح لوضوح عدم الفرق في أدله البراءه بين المقامين بوجه، فلو فرض توقّف العقل في اتّحادهما في الحكم يكفي في تحصيل الأمن من العقاب ظهور إطلاق تلك الأدله في الاتّحاد، فاللأزم بحكم العقل إنما هو الإتيان بمطلوب الشارع على تقدير تماميه الحججه منه عليه دون تحصيل

ص: ٣٢٥

غرضه.

نعم لو فرض كون الأغراض عناوين للأوامر الشرعية في حقيقته لا الغايات، بأن يكون تلك الأوامر المتعلقة بما يحصلها غيره، فلا- بدّ حينئذ من رعايه قواعد الشك بالنسبة إلى تلك الأغراض و حيث إنّ الغرض في كلّ واجب معنى بسيط لا يجرى فيه قواعد الأقل والأكثر بل لا بدّ من الاحتياط بالإتيان بجميع ما يحتمل مدخليته فيه سواء كان ذلك المعنى معلوماً أو مشكوكاً مردداً بين أمرين، إذ على الثاني يكون المورد من موارد تردّد المطلوب بين المتباينين، وعلى الأول يكون من موارد تبيين نفس المكلف به مع الشك فيما يحققه وعلى كل حال لا سبيل للمصير إلى أصالة البراءة.

لكن التحقيق خلافه، لأنّ الأوامر المتعلقة بنفس الواجبات المحصّلة لها ظاهره في كونها متعلقة بها مطلوبة نفساً وليس وراؤها أوامر آخر متعلقة بالأغراض حتى ينكشف بها كون تلك الأوامر غيره بالنسبة إليها.

هذا كله بناء على إمكان أخذ الإطاعة وما يرجع إليها في المطلوب النفسى الشرعى و لو بأمر آخر كما هو المفروض في المناقشة المتقدمة.

لكن الظاهر امتناع أخذها فيه مطلقاً:

أمّا بأمر واحد فقد عرفت الإشارة إلى وجه الامتناع فيه.

و أمّا بأمرين، فلأنّ الأمر الثاني على تقديره يكون هو الأمر النفسى الشرعى حقيقته، و يكون الأمر الأول المتعلق بسائر الأجزاء و الشرائط غيرياً و من المقدمات الوجودية لمتعلّق الأمر الثاني، لأنّ متعلقه إنّما هو إطاعه الأمر الأول في متعلقه، و من المعلوم أنّه يتوقف إطاعه متعلق الأمر الأول على الأمر به، و بدونه يمتنع إطاعته، فأمر الشارع أولاً بسائر الأجزاء و الشرائط توطئه للأمر الثاني و محقق لموضوعه و إعطاء للقدره و التمكن للمكلف في امتثال الأمر الثاني.

و بالجملة: الأمر النفسى هو الحاوى لجميع أجزاء المطلوب و لو إجمالاً،

ص: ٣٢٦

و الإطاعة على تقدير أخذها في المطلوب لا- يحويها و غيرها إلّا الأمر الثاني، فيكون الأمر النفسى هو الأوّل (١) و من المعلوم للمتأمل عدم صلاحية الإطاعة- و لو كانت هي إطاعه أمر خاص- للأمر النفسى المولوى الذى هو منشأ للشواب و العقاب.

أمّا أولاً فلاّنها لو كانت مرتبه منها صالحه لعليه (٢) الأمر بها لكانت كافه مراتبها كذلك، لعدم مزيه لمرتبه منها على أخرى، فيجب أن يؤمر بها فى كلّ مرتبه، فإذا صلحت إطاعه الأمر بسائر الأجزاء و الشرائط فى مورد البحث للأمر، فلا شبهه فى أنّ لذلك الأمر الثانى أيضاً إطاعه أخرى مساويه لإطاعه الأوّل، فيجب الأمر بها أيضاً، ثم نقل الكلام إلى الأمر الثالث و الرابع و هكذا فيتسلسل الأوامر، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

و لا فرق فى ذلك بين أن يكون الإطاعة بمعنى الإتيان بالمأمور به على وجه يحصل الغرض و بين أن يكون الإتيان بداعى الأمر، إذ لكلّ (٣) أمر إتيان لمتعلقه على وجه يحصل الغرض أو بداعى الأمر بمعنى أنّه يمكن فى كلّ مرتبه الإتيان بالمأمور به على كل من المعينين، فكل منهما متحقق فى جميع المراتب و المتحقق منهما (٤) فى مرتبه مساو للمتحقق منها فى سائر المراتب.

و أما ثانيا، فلأنّ لازم الأمر بالإطاعة نفسا بالأمر الشرعى المولوى تعدد الثواب، لأنّ الإطاعة من الأمور التى لازمها الثواب عقلا و لو لم يؤمر بها أصلا، فإنّ سائر الواجبات المشروطه بها و إن كانت تعبيديه بالنسبه إليها و يتوقف الثواب عليها على الإتيان بها على وجه الطاعه لكن نفس الإطاعه لا يعتبر فيها

١- الظاهر أن يكون بدل كلمه (الأول) هو (الثانى).

٢- كذا، و الظاهر (لتعلق).

٣- فى النسخه (أ) (أو بكلّ) و فى نسخه (ب): إذ بكلّ، و المناسب ما أثبتناه فى المتن.

٤- فى النسختين: فيهما، و الصحيح ما أثبتناه فى المتن.

ص: ٣٢٧

أمر آخر فى صحّتها أو ترتب الثواب عليها، بل الصحّح و الثواب فيها يدوران مدار تحقق موضوعها فى الخارج فهى - كعنوان التقرب و الخضوع لله و الركوع و السجود له - من العناوين التوصليه الغير المعبر فيها نيه القربه، و الإطاعه كأنّ القربه مأخوذه فى موضوعها، و المتوقف عليها إنّما هو تحقق موضوعها فى الخارج، فإذا تحققت هى فيه فلا يتوقف صحّتها و لا الثواب عليها على نيه قربه أخرى، فإذا كان المفروض ورود أمر شرعى بها أيضا فلا بدّ أن يكون لذلك الأمر ثواب آخر، بمعنى استحقاق ثواب آخر على إطاعه المصادفه مع إطاعه الأمر الأوّل، و هو كما ترى لوضوح أنّ العبادات الشرعيه ليس عليها إلاّ ثواب واحد.

و لو سلمنا عدم وضوح ذلك، فلا شبهه فى بعده جدا.

هذا مع أنّ الوجه الأوّل كفى حجّجه على المدعى من غير حاجه إلى الثانى أصلا.

فإذا ثبت امتناع أخذ الإطاعه فى المأمور به مطلقا و لو بأمرين، فاعتبارها مطلقا أو على وجه خاص على تقديره لا بدّ أن يكون لأجل مدخليتها فى الغرض المقصود من الأمر، بمعنى تماميه المأمور به بدونها من حيث كونه مأمورا به.

و بعباره أخرى: إنّها ليست كسائر الأجزاء و الشرائط الداخليه للمأمور به من حيث تقوّم المأمور به بها فى الدّهن، بل هى كالمقدمات الخارجيه له غير داخله فى حقيقته و يكون اعتبارها على تقديره لأجل مدخليتها فى حصول الغرض منها، لأنّ المأمور به بعد ثبوت الأمر به يتوقف إسقاطه و الخروج عن العهد على الإتيان به على وجه يحصل الغرض المقصود منه من غير فرق بين كونه واجبا تعبديا أو توصّليا إلاّ أنّ الغرض فى التوصّلى منه لئلاّ لم يتوقف على أزيد من ذات الفعل فيحصل الفراغ منه بمجرد الإتيان بذاته كيف ما اتفق.

فمن هنا يشكّل المصير إلى أصله البراهه عند الشكّ فى اعتبار الإطاعه فى المأمور به مطلقا أو على وجه خاص بعد إحراز سائر الأجزاء و الشرائط

ص: ٣٢٨

للمأمور به و تشخيصها من الأدله الشرعيه- كما هو المفروض في محل البحث-، لأنّ المركب من سائر الأجزاء و الشروط حينئذ تمام المأمور به، و المفروض قيام الحجه عليه بإحراز الأمر به، فيرجع الشك في اعتبار الإطاعه مطلقا أو على وجه خاص إلى الشك في إسقاطه و الخروج عن عهده بالإتيان به بدونها مطلقا أو على وجه خاص بعد قيام الحجه عليه مع تبيّنه.

فمن المعلوم أنّه بعد العلم باشتغال الذّمه بشيء كذلك يجب تحصيل الفراغ منه على سبيل الجزم، و هو لا يحصل إلاّ بالإتيان به على وجه يقطع بحصول الغرض المقصود من الأمر، و القطع بكونه محصّلا له يتوقف على الإتيان به مشتملا على ما احتمال اعتباره في الغرض.

و الحاصل: أنه إذا كان تمام المأمور به هو المركب من سائر الأجزاء و الشروط و المفروض تشخّص تلك الأجزاء و الشروط فيكون المورد من موارد العلم بالمأمور به مع تبيين مفهومه، فيكون الشك في اعتبار الإطاعه مطلقا أو على وجه خاص راجعا إلى الشك في طريق إسقاطه، و من المعلوم أنّه لا مساس لأصالة البراءه بتلك الموارد فيجب الاحتياط بإتيانه مشتملا على ما شك في اعتباره تحصيلًا للعلم بالسقوط و الفراغ عن عهده اللازم بحكم العقل بعد العلم باشتغال الذّمه بواجب كذلك.

و من هنا ظهر أنّه إذا دار الأمر في واجب بين كونه تعديا أو توصليا- بعد تشخيص سائر الأجزاء و الشروط من الأدله الشرعيه و العلم بها- يكون مقتضى الأصل هو البناء على تعديته لا(1) توصليته- نظرا إلى أصالة البراءه- لأنّ اعتبار وقوعه بداعي الأمر على تقديره لا يجعله قيدا للمأمور به بل يمتنع- كما عرفت- بل لا بد أن يكون لأجل مدخليته في الغرض المقصود منه المتوقف

١- في النسختين بدل (لا) حرف (و) و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٣٢٩

على سقوط الأمر فيكون الشك في اعتباره راجعا إلى سقوط الأمر و تحصيل الفراغ منه بعد فرض تبيين المأمور به و إحراز الأمر به، فلا معنى للرجوع فيه إلى أصالة البراءه.

و ظهر أيضا اندفاع ما ربما يتوهم من أنّ فرض كون تمام المطلوب و المأمور به هو المركب من سائر الأجزاء و الشروط المعلومه بالفرض يناقض الشك في اعتبار الإطاعه في سقوط الأمر به، لأنّ الإتيان بتمام المأمور به يلزم عقلا سقوط الأمر عنه و قبح المؤاخذة من المولى، لأنّها إنّما يصح منه إذا أخل المأمور بالمطلوب فيؤاخذة و يعاقبه معللا بعدم إتيانه بما أمر به، و أمّا مع أدائه على وجهه فلا إشكال، و لا يصح منه المؤاخذة و العقاب، لعدم حجه له عليه حينئذ.

و الحاصل أنّه إن احتمال مدخليه الإطاعه في سقوط الأمر فلا يعقل معه(1) العلم بكون تمام المأمور به هو المركب من سائر الأجزاء و الشروط، لأن، اعتبارها في سقوطه لا- بد أن يرجع إلى اعتبارها في المأمور به شرطا أو شطرا فيكون [الشك] في اعتبارها راجعا إلى الشك في نفس المأمور به، فيكون المورد من موارد إجمال المأمور به لا تبيّنه و إن علم أنّ المركب من سائر الأجزاء و الشروط تمام المأمور به هو(2) ملازم للعلم بكونه مسقطا أيضا فلا معنى معه للشك في اعتبار شيء آخر في إسقاط الأمر.

و توضيح الاندفاع أنه لا- ينحصر جهه اعتبار شىء فى جزئيه للمأمور به أو شرطيه له، بل قد يكون جهته مقدميته لحصول الغرض المتوقف عليه سقوط الأمر بعد اشتغال الذمه به مع خروجه عن المأمور به رأساً، فيكون مقولته مقوله إسقاط الأمر لأداء المأمور به، لأن أدائه إنما هو بالإتيان بنفسه و إسقاطه إنما هو

١- فى النسختين (منه) و الصحيح ما أثبتناه.

٢- كذا، و لعله (فهو).

ص: ٣٣٠

بالإتيان به على وجه يحصل الغرض، فقد لا- يكون أدائه مسقطاً للأمر به لعدم وفائه بالغرض المقصود من الأمر و جهه اعتبار الإطاعه على تقدير اعتبارها منحصره فى الثانيه، لما عرفت من امتناع اعتبارها فى المأمور به بوجه.

و بتقريب آخر أحسن أنه لا- شبهه فى اعتبار الإطاعه فى العبادات فى الجمله بمعنى توقف سقوط الأمر بها عليها كذلك، لأن إتيانها بداعى الأمر معتبر فيها لا محاله، و اعتبارها كذلك ليس أمراً مخالفاً للعقل بالبديهه، لوقوعه من الحكيم تعالى و كفى به حجه فى جوازه عقلا و من المعلوم مما مر امتناع أخذها بهذا المعنى فى المأمور به أيضاً، فلا- مناص حينئذ من التزام كون اعتبارها بهذا المعنى لأجل توقف السقوط عليها و كونه إسقاطاً للأمر لا أداء للمأمور به، فثبت أن الإتيان بالمأمور به لا يلازم سقوط الأمر عقلا فلا- يناقض فرض كون تمام المطلوب هو المركب من سائر الأجزاء و الشرائط الشك فى الإطاعه مطلقاً أو على وجه خاص فى سقوط الأمر.

و ما ذكر من عدم حجه للمولى على العبد إذا أتى العبد تمام المأمور به مدفوع: بأن الحجه القاطعه إنما هو الإتيان به على ما به يحصل الغرض لا مطلقاً.

ألا ترى أنه إذا أمره المولى بشىء مع كون غرضه الإتيان بداعى الأمر يصح له المؤاخذه و عقابه إذا لم يأت به كذلك، بل أتى بذات الشىء، مع أن ما أتى به [هو] تمام المأمور به لا هو مع تقييده بكون الداعى للإتيان به هو الأمر، لامتناع تقييده به كما عرفت.

ثم إنه دام ظلّه قد استشهد لما مرّ- من كون الإطاعه على تقدير اعتبارها إسقاطاً للأمر لا أداء للمأمور و مأخوذه فيه بالوجدان- أيضاً بتقريب:

أنا نجد من وجداننا فى موارد علم اعتبارها فى الجمله أن المأمور به هو المركب من غيرها من الأجزاء و الشرائط و أنها خارجه عنه و أن الاحتياج إليها إنما هو لأجل توقف السقوط عليها، انتهى.

ص: ٣٣١

أقول: تماميه هذا مع قطع النظر عن الدليل العقلى المتقدم مشكله و مع ملاحظته يكون الاعتناء على ذلك الدليل، لا عليه، فلا

يكون هذا وجهاً آخر.

و بيانه أنه مع الغض عن ذلك الدليل يمكن الخدشه في هذا الذي ذكره دام ظلّه: بأنّه قد يشتهب (1) الوجدان في قضائه بهذا من جهه أنه يرى امتناع اعتبار الإطاعه في الأمر الابتدائي مع أنه يرى أنّ الأمر لا يسقط بدونها، فيتخيل من هذا أنّ تمام المأمور به هو المتعلق للأمر الأول و أنّ اعتبارها إنّما هو من جهه توقف الغرض عليها فتكون هي طريق لإسقاط الأمر، لا أداء للمأمور به مع غفلته عن أنّ امتناع اعتبارها في الأمر الأوّل لا ينافي إمكان اعتبارها في المأمور به بأمر آخر فيتوقف تماميه هذا الوجه على ثبوت امتناع اعتبارها فيه مطلقاً فلا مناص في تسميه من الالتجاء إلى الوجه المتقدم و معه لا حاجة إلى هذا التطويل.

و ربما يناقش في كفايه الوجه المتقدم في لزوم الاحتياط بأنّ غايه ما يترتب عليه امتناع أخذ الإطاعه بكلاً معنيها مطلقاً أو على وجه خاص في المأمور به و أنّ اعتبارها على تقديره لا- بدّ أنّ يكون من جهه توقف حصول الغرض عليها، و هذا بمجرد لا ينهض حجه على لزوم الاحتياط، بل يحتاج إثبات لزومه إلى ثبوت مقدمه أخرى و هي لزوم تحصيل الغرض مطلقاً حتى مع الجهل بما يحصله، و هو ممنوع، لعدم ما يدل عليه من الشرع، و العقل أيضاً لا يساعد عليه، مع أنّ اختيار الرجوع إلى أصله البراءة في مسأله الشك في جزئيه شيء للمأمور به أو شرطيته يناقض القول بلزوم تحصيل الغرض في محلّ الفرض، ضروره أنّ الجزء المشكوك أو الشرط كذلك على تقدير اعتبارهما يتوقف عليهما حصول الغرض فتجوز ترهما يناقض إيجاب حصول الغرض مطلقاً.

1- كذا، و الصحيح: (قد يخطئ).

ص: ٣٣٢

و لو ادّعى اختصاص وجوب تحصيله- في صورته الشك فيها فيما يحصله- بما إذا كان المشكوك على تقدير اعتباره خارجاً عن المأمور به فيندفع به التناقض المذكور ليدفعه أنّ الحاكم بلزوم تحصيل الغرض مع الشك فيما يحصله على تقديره هو العقل و من المعلوم لمن له أدنى تأمّل أنّ مجرد الاختلاف بين المقامين- بكون المشكوك في أحدهما على تقدير اعتباره معتبراً في المأمور به و في الآخر خارجاً عنه معتبراً في تحصيل الغرض- لا يصلح فارقاً عند العقل بينهما، و لا فرق بينهما سواه، فلا معنى لهذا التفصيل بوجه، فلا بدّ إمّا من القول بعدم لزوم تحصيل الغرض عند الشك فيما يحصله مطلقاً، و إمّا من القول بلزوم تحصيله كذلك، و الثاني يلزم التناقض المذكور على من قال بالبراءة في تلك المسأله و الأوّل يخلّ بتماميه الوجه- المتقدم- للزوم الاحتياط في المقام كما عرفت.

و الجواب عن هذه المناقشه مع توقف تماميه الوجه المتقدم على مقدمه المذكوره:

توضيحه: أنّ الكلام على تقدير كون الأغراض عناوين للأوامر يكون [في] المطلوب النفس الذي تعلق به التكليف الشرعي [و] هي الأفعال المحصّله لها كالصلاه و الصوم و الحج و غيرها فلا وجوب لتحصيل تلك الأغراض شرعاً بوجه، و العقل أيضاً لا يحكم بلزوم تحصيلها ابتداءً بأن يكون موضوع حكمه بالزوم هو عنوان تحصيل الغرض من حيث إنّ هذا العنوان حتّى يرد على تقدير حكمه، بلزوم (1) التناقض المذكور، بل إنّما يحكم بلزوم إسقاط الطلب عن الذمه بعد ثبوت اشتغالها به، و المقرر عند

العقلاء في جميع موارد التكليف العرفيه تعبيه كانت أو توصليه بعد ثبوت اشتغال الذمه بشي ء إنما هو أداء ذلك الشى ء على وجه يحصل منه غرض المولى - بمعنى أنهم لا يعذرون (٢) العبد إذا لم يؤده كذلك،

١- كذا، و لعل الأحسن في التعبير هو: (على تقدير حكمه بذلك لزوم).

٢- كان في النسختين: لا يعتذرون، و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٣٣٣

بل يجوزون المؤاخذه من المولى حينئذ و يذمون العبد على ذلك بخلاف ما لم يثبت اشتغال الذمه به فإنهم حينئذ لا يذمون العبد بأصل حكم العقل فضلا عن الإتيان به على وجه يحصل معه الغرض بل يعذرونه و يقبحون المؤاخذه على مخالفه الغرض على تقديرها.

و هذا هو الحال في الأوامر الشرعيه أيضا، لأنّ الشارع كأحد من الموالى العرفيه في باب الإطاعه و المعصيه، و الموظف عنده هو الموظف عند العرف بالضرورة، و إذا لم يكن العبد معذورا، و جاز عقابه عقلا- إذا لم يؤدّ التكليف على الوجه المذكور فيما إذا ثبت اشتغال ذمته بتكليف- فاللأزم عليه بحكم العقل أن يأتي بالمكلف به في تلك الحال على الوجه المذكور في تحصيل فراغ ذمته و إسقاطه عن رقبته، فلزوم تحصيل الغرض إنما جاء من جهه لزوم إسقاط التكليف و تفرغ الذمه منه لكونه مقدمه له، و من المعلوم أنّ لزومه من تلك الجهه في الحقيقه إنما هو لزوم تحصيل ما يتوقف عليه و هو الإسقاط فليس هو من حيث عنوانه الخاصّ موردا لحكم العقل باللزوم، بل إنما موضوعه الأولى هو عنوان الإسقاط، فإذا كان لزومه من جهه مقدميته للإسقاط فيدور لزومه نفيا و إثباتا، و قد عرفت اختصاص لزوم الإسقاط بصوره ثبوت التكليف و هو بالنسبه إلى الجزء و الشرط المشكوك اعتبارهما في المأمور به غير معلوم، فلا يجب تحصيل العلم بسقوطه على تقدير ثبوته واقعا حتّى يجب الإتيان بالجزء و الشرط المشكوكين مقدمه له.

و بعبارة أخرى: إنّ الجزء و الشرط المشكوك اعتبار [هما] (١) لما كانا على تقدير اعتبارهما داخلين (٢) في المكلف به و مأخوذين فيه فالشك فيهما موجب للشك

١- في النسختين: اعتباره، و الصحيح ما أثبتناه.

٢- في النسختين: داخله، و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٣٣٤

في التكليف (١) فليس هناك تكليف ثابت بأمر مبيّن حتى يجب الاحتياط بجميع ما يحتمل مدخليته للغرض مقدمه للعلم بسقوطه، هذا بخلاف المقام، فإنّ المشكوك في اعتباره (٢) هنا على تقدير اعتباره غير قابل لأخذه في المكلف به، و المفروض تشخيص سائر ما اعتبر فيه هو تمام المكلف به و هو أمر مبيّن و التكليف به معلوم بالفرض فيجب الاحتياط به على وجه يقطع بحصول الغرض منه تحصيلًا لإسقاط ذلك التكليف.

فالفارق بين المقامين إنما هو ثبوت التكليف في أحدهما بأمر مبيّن المقتضى لتفريغ الذّمّه منه و إسقاطه و عدم ثبوته في الآخر كذلك.

نعم منشأ هذا الفرق إنما هو كون المشكوك في أحدهما قابلا لاعتباره في المكلف به و في الآخر غير قابل لذلك لكن العبره إنما هي بنفس هذا الفرق لا بمنشئه.

و الحاصل: أنه كلما ثبت التكليف بأمر مبيّن لا- يعذر المكلف في الإتيان بمتعلقه على وجه يفوت معه الغرض، بل يصحّ عند العقلاء أن يؤاخذه المولى و يعاقبه فيما لم يأت به على وجه يحصل الغرض، و بدونه لا يخرج عن عهده التكليف بل هو باق على حاله، و من المعلوم لزوم تحصيل الفراغ منه بعد ثبوته كذلك و إسقاطه على سبيل اليقين- المتوقف على الإتيان بمتعلقه على الوجه المذكور- فيجب الاحتياط فيما إذا شك في مدخله شيء في تحصيل الغرض معه بتحصيل ذلك المشكوك أيضا، هذا بخلاف ما إذا لم يثبت التكليف رأسا أو ثبت في الجملة و تردد متعلقه بين الأقلّ و الأكثر- كما في تلك المسأله- إذ على الثاني يكون أصل التكليف بالنسبه إلى الزائد مشكوكا بدويا أيضا فلا يجب أصل

١- في النسختين (المكلف به) و الصحيح ما أثبتناه.

٢- كذا، و لعل (في) زائده.

ص: ٣٣٥

الإتيان بمتعلقه فضلا عن الإتيان به على الوجه المذكور، بل اللازم هناك هو الإتيان بالأقل لتمامته الحجه عليه على تقدير كونه هو المطلوب الواقعي.

فإن قلت: إنّ التكليف بالأقل هناك معلوم متيقن و هو أمر مبيّن فيجب تحصيل الفراغ منه على الوجه المذكور- المقتضى للاحتياط- بتحصيل جميع ما يحتمل مدخليته في تحصيل الغرض و مما يحتمل مدخليته في تحصيل الغرض منه هو الجزء المشكوك أو الشرط كذلك فيجب الاحتياط بتحصيلهما أيضا.

قلنا: توقف سقوط الأمر و الفراغ منه على الإتيان بمتعلقه على وجه يحصل الغرض إنما هو فيما إذا أمكن تحصيل الغرض على سبيل اليقين و هذا هناك غير ممكن، إذ غاية الأمر أن يأتى المكلف بالجزء و الشرط المشكوكين، و من المعلوم أنه لا يحصل بمجرد العلم بحصول الغرض، لاحتمال توقفه على معرفه الواجب تفصيلا، و المفروض الشك فيه هناك، و معه لا يمكن معرفته كذلك، فلا يمكن تحصيل الغرض قطعا، فلا يتوقف سقوط الأمر هناك على تحصيله كذلك لاستلزام بقائه للتكليف بما لا يطاق، هذا بخلاف المقام، إذ المفروض فيه تشخيص الواجب من غيره و معرفته تفصيلا فيتوقف سقوط الأمر على الإتيان به على وجه يقطع معه بحصول الغرض.

فإن قلت: قد يكون المكلف قاطعا بعدم مدخله معرفه الواجب تفصيلا في حصول الغرض، فيتمكن من تحصيل الغرض على سبيل القطع بإتيان الجزء المشكوك أو الشرط كذلك، فلانزم ما ذكرت لزوم الاحتياط عليه حينئذ في الجزء و الشرط

المشكوكين مع أنّ القائل بالبراءة في تلك لا- يفرق بينه و بين من شك في اعتبارها في الرجوع إلى أصله البراءة في الجزء و الشرط المشكوك في اعتبارهما.

قلنا: نعم لا يفرق القائل بالبراءة هناك بين من احتمل اعتبارها(1) و بين

١- في نسخه (ب): مدخليتها.

ص: ٣٣٦

من علم مدخليتها لكن نقول إنّ الغرض مما مر(1) إنما هو نفى اللزوم بتحصيل الغرض قطعا عن الشاك في اعتبارها مع شكه في شرطيه شيء أو جزئيه الأمور به، لعدم تمكنه من تحصيله كذلك، فحن جعلنا عدم تمكنه منه عله لنفي لزوم تحصيل الغرض كذلك، و لم نجعل تمكنه منه عله للزومه- بأن يكون سقوط الأمر دائرا مدار التمكن منه نفيًا و إثباتًا، بأن [يكون] التمكن منه عله لثبوت التوقف- حتى يرد ما ذكر.

و قولنا: (توقف سقوط الأمر إلى قولنا فيما إذا أمكن تحصيل الغرض)(2) أنّ المراد به أنّه على تقدير توقّفه على تحصيل الغرض أن يتوقف عليه في تلك الصورة لا أنه يتوقف عليه فيها مطلقًا فتأمل.

و التحقيق في الجواب أنّ الشاك في جزئيه للمأمور به أو شرطيته له على تقدير كون الواجب عليه واقعا هو الأ-كثر المشتمل عليهما [يكون] معذورا فيه لمكان الجهل، فهو غير ملزم بالأكثر لا شرعا و لا عقلا حتى يجب عليه تحصيل الفراغ منه، بل ذمته فارغه عنه ابتداء، و مدخلية الجزء و الشرط المشكوكين في الغرض على تقديرها إنّما هي على تقدير كون الواجب واقعا هو الأكثر المشتمل عليهما، و أمّا على تقدير كونه هو الأقل فعدم مدخليتهما فيه معلوم، و ذلك الشاك إنّما هو مكلف في مرحله الظاهر بالأقل، فحسب، فاللازم عليه الإتيان به على وجه يحصل الغرض على تقدير كونه هو الواجب واقعا لا مطلقا و من المعلوم أنّ حصوله بدون ذينك الشرط و الجزء على ذلك التقدير معلوم.

و الحاصل أنّه لم يكلف في مرحله الظاهر إلاّ بالأقل فيجب عليه الإتيان به على وجه يحصل الغرض من الأمر به على تقدير كونه هو الواجب عليه واقعا،

١- في نسخه (أ): بما مرّ.

٢- لاحظ الصفحه.

ص: ٣٣٧

و من المعلوم أنّ حصوله على ذلك التقدير غير متوقف على ذينك الجزء و الشرط المشكوكين فيحصل إطاعه الأقل المسقطه للأمر به على تقدير كونه هو الواجب بالإتيان بنفسه من دون ضمّه إلى الزائد المشكوك في اعتباره.

فان قلت: ما ذكرت من لزوم الإطاعة بمعنى الإتيان بالمكلف به على وجه يحصل غرض المولى ممنوع، لأنه على تقديره مأخوذ من العقلاء كما ذكرت، و من المعلوم أنهم لا يبنون على أمر من باب التعيّد الصرف فيما لم يمكن (1) من تعبدهم به- كما هو حالهم في باب الطاعة و المعصية في أوامرهم- بل لا بد أن يكون مبنيًا على حسن الشئىء أو قبحه بأن يكون ترك الإطاعة بالمعنى المذكور قبيحا عقليا عندهم، بل مجرد التقيح أيضا لا يكفي في استحقاق العبد العقاب من المولى، بل لا بد أن يكون هو على تقديره من جهه كون ترك الإطاعة بالمعنى المذكور تضييعا لحق المولى اللازم على العبد عقلا الوفاء به- كما مرّ في مسأله التجزى- و قبح تركها بذلك المعنى ممنوع فضلا عن كونه تضييعا لحق المولى اللازم على العبد.

قلنا: لا- ينبغى الارتياح في أنّ من حقّ المولى- على العبد- اللازم عليه إذا أمره بشئىء إطاعه أمره بالمعنى المذكور بحيث يستحق العقاب منه إذا تركها بعد اشتغال ذمته بالأمر، و كفى به حجّه تجويز العقلاء عقابه و ذمهم العبد إذا لم يطعه كذلك بعد الاعتراف، فإنّ بنائهم على أمر لا بدّ أن يكون مبتيا على الحسن و القبح، فإن تجويزهم العقاب حينئذ كاشف قطعى عن كون الإطاعة بذلك المعنى حقا لازما على العبد.

نعم لا يلزم على العبد تحصيل غرضه إذا لم يثبت اشتغال ذمته بالفعل المحصل له إلاّ أن يكون نفس الغرض مأمورا به مبيّنه أو إجمالا (2) إذا لم يكن مرّدا

1- (فيما لم يمكن من تعبدهم به) و لعل الأولى ان تكون (فيما يمكن تعبدهم).

2- كذا و الصحيح (مبيّنا أو مجملا).

ص: ٣٣٨

بين الأقل و الأكثر و الكلام فى المقام كما عرفت- على تقدير عدم كونه هو المأمور به، و لكنه يكون الواجب هو نفس الفعل دون تحصيل (1) الغرض إلاّ أنّه يشترط فى حصول الفراغ منه بعد اشتغال ذمه العبد به.

و قد ظهر ممّا حققنا إلى هنا عدم استقامه الدليل الذى ذكرناه أوّلا لنفى اعتبار معرفه الواجب تفصيلا، لما أشرنا إليه من أنّ كفايه الإتيان بالواجب بدونها فى الأوامر العرفيه إنّما هى لأجل العلم بعدم توقف غرضهم فى أوامرهم التعبدية على أزيد من الإتيان بمتعلقاتها بداعى الأمر، لا أنّ الحق اللازم على العبد فى تلك الأوامر هو مجرد ذلك، بل اللازم عليه عندهم أيضا فى كل أمر هو الإتيان بمتعلقه على وجه يقطع بحصول الغرض منه.

فتلخص مما حققنا أنّه إذا شك فى اعتبار شئىء فى حصول الغرض و الأمر مع كون ذلك الشئىء على تقدير اعتباره غير قابل لاعتباره فى المأمور به مطلقا و مع تشخيص سائر الأمور المعتره فى المأمور به يكون مقتضى الأصل هو لزوم الاحتياط بالإتيان بالمأمور به مشتملا على ذلك الشئىء المشكوك فى اعتباره تحصيلًا للفراغ اليقيني من الأمر المعلوم المتعلق بأمر مبيّن، المقتضى للزوم الفراغ كذلك، فيجب الاحتياط فى مسأله اعتبار معرفه الواجب تفصيلا بالإتيان بالواجب المشكوك اعتبارها فيه مع معرفته كذلك.

فإذا كان مقتضى الأصل في هذه المسألة هو اعتبار معرفه الواجب تفصيلا فهل إلى الخروج منه من سبيل؟

الذى يمكن الالتجاء إليه في ذلك أحد أمور على سبيل منع الخلو:

أحدها: دعوى جريان أصاله البراءة- في نفي اعتبار معرفه الواجب تفصيلا في الغرض- بدعوى وجود المناط لها في مقام الشك في أصل التكليف أو

1- في النسخه (أ): أن يحصل، و في نسخه (ب): (لا أن يحصل)، و الأنسب ما أثبتناه.

ص: ٣٣٩

في جزئيه شىء أو شرطيته للمكلف به بعد ثبوت التكليف في الجملة بعينه فيما إذا كان المشكوك الاعتبار على تقدير اعتباره معتبرا في الغرض دون المأمور به بتقريب أنّ المناط في غير المقام إنّما هو قبح المؤاخذة على تفويت الواقع مع جهل المكلف به إذا كان دفع الشبهه من شأن الشارع و هو بعينه موجود في المقام، لأنه فيه جاهل بمدخله المعرفه التفصيليه في الغرض المقصود له، و دفع ذلك الجهل إنّما هو من شأن الشارع، لعدم طريق لغيره إليه، إذ لا طريق لأحد إلى معرفه ما يتوقف عليه أغراض غيره إلا بيان ذلك الغير، فليس المقام مما يكون للعرف أو لعقولنا طريق إليه.

و الحاصل: أنّ المناط هو قبح المؤاخذة على فوت الواقع بغير بيان مع كون البيان على تقديره منحصر في بيان الشارع و هو موجود في المقام على نحو وجوده في سائر الموارد، و لزوم الاحتياط فيما يكون طريقا للإسقاط إنّما هو فيما إذا لم يكن بيان المسقط على تقدير اعتباره منحصر في الشارع.

و بالجملة العقل مستقلّ بقبح المؤاخذة من المولى على ما فات منه من مطلوبه أو أغراضه مع جهل العبد بالحال و عدم طريق له إلى الواقع إلا- بيان المولى، إذ الاحتياط ليس طريقا منجزا للواقع و الا لتنجز المشكوكات البدويه عليه و لا طريق له إليه سواه، فيكون فوت الواقع على تقديره مستندا إلى المولى فهو قد أخلّ بمقصوده فليس له مؤاخذة العبد على فوته في تلك الحال.

هذا غاية ما يمكن أن يوجه به جريان البراءة في المقام.

لكن الإنصاف أنّه لا- مساس لها بالمقام بوجه، لأنّها مختصه بموارد الشك(١) في التكليف بأن يكون المشكوك على تقدير اعتباره معتبرا في المكلف به و موردا للتكليف الشرعى النفسى، لأنّ مدركها إنّما هو قبح التكليف بلا بيان،

1- في النسختين (البحث) و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٣٤٠

و قد مرّ أنّ معرفه الواجب تفصيلا على تقدير اعتبارها إنّما هي معتبره في الطاعه و هي غير قابله للتكليف الشرعى، بل غاية ما يتعلق بها إنّما هو الطلب الإرشادى، فعدم التكليف الشرعى بها معلوم لا يحتاج إلى جريان أصاله البراءة، لكن لما كان التكليف

الشرعى بنفس الواجب معلوما فيجب الخروج عن عهده قطعاً، و هو لا يكون إلا بالاحتياط بالإتيان ممتازاً عن غيره.

و مع الغض عمياً مر- من امتناع تعلق التكليف الشرعى بالإطاعة و تسليم إمكان تعلقه بها أيضاً- لا يجدى أصله البراءة فى دفع الاحتياط المذكور، لأن غايه ما يترتب عليها إنما هى معذوريه المكلف فى معرفه الواجب تفصيلاً على تقدير التكليف بها، و أما معذوريته فى مخالفه ذلك الواجب و سقوط الأمر به منه فيها من اللوازم العقليه لعدم اعتبار معرفه الواجب تفصيلاً فلا يترتبان على جريان أصله البراءة فى معرفه الواجب فليست هى مؤمنه من العقاب المترتب على عصيان ذلك الواجب فيجب الاحتياط المذكور تحصيلاً للأمن منه.

و هذا نظير ما إذا علم بكون فعل واجب من الواجبات كفاره لمعصيه من المعاصى لكن يشك فى جزئيه شىء أو شرطيهته لذلك الواجب، فإنه لا يترتب على أصله البراءة الجاربه فى نفى جزئيه ذلك الشىء أو شرطيهته له سقوط تلك المعصيه جداً، بل لو أراد إسقاطها لا بدّ من الاحتياط فى ذلك الواجب بالإتيان به بجميع ما يحتمل مدخليته فيه شرطاً أو شرطاً.

و ثانيها إطلاق دليل بعض العبادات الوارده فى مقام البيان و تتميم المطلوب فى سائر العبادات بعدم القول بالفصل.

و المراد بالإطلاق هنا ليس هو المعهود فى باب المطلق و المقيد و هو عدم تقييد اللفظ الموضوع للطبيعته فى مقام البيان الموجب لظهوره فى إرادته الطبيعته على الإطلاق، فإنّ التمسك بذلك الإطلاق إنّما يصح فى نفى ما يصلح لتقييد المطلق بالنسبه إليه، و المشكوك فى المقام غير صالح لذلك كما عرفت غير مره،

ص: ٣٤١

بل المراد به إنّما هو عدم بيان المشكوك مع كون المقام مقام بيان تمام مقصوده و بيان المشكوك أيضاً على تقدير اعتباره منه بل اقتصر على بيان غيره فى ذلك المقام.

و بعبارة أخرى: المراد به عدم بيان آخر مع بيان ما بينه من وجوب العباده و بعض ما يعتبر فيها مع كونه فى مقام بيان تمام مقصوده و غرضه، و كان بيان اعتبار معرفه الواجب على تقدير اعتبارها منه و من شأنه، لعدم طريق إليه عدا بيانه، و الإطلاق بهذا المعنى على تقدير تحققه فى مورد بان يحرز فيه تلك المقدمات الثلاث، أعنى كون المتكلم فى مقام بيان تمام غرضه فيه مع عدم بيانه لما شك فى لاعتباره فيه و كون بيان ذلك المشكوك على تقديره من شأنه لا ينبغى الارتباب فى ظهوره فى عدم اعتبار المتكلم لذلك المشكوك فى غرضه أصلاً، لأنّ اعتباره فيه مع كونه فى مقام بيان تمام ما له مدخليه فى غرضه نقض لغرضه و هو قصده و بيان مقصوده بجميع ما له مدخليه فيه و هو ممتنع الصدور من الحكيم على الإطلاق تعالى شأنه العزيز لكونه قبيحاً أشد القبح و لا يختص قبحه بما إذا كان المشكوك مما يجب بيانه عقلاً على تقدير إرادته واقعا بحيث يقبح عدم بيانه فى حدّ نفسه مع قطع النظر عن كونه فى مقام البيان أيضاً كما إذا كان تكليفاً فإنّه قبيح عقلاً بلا بيان له، بل يعمّ غير ذلك المورد مما لا يجب بيانه فى حدّ نفسه أيضاً، لأنّ القبح المذكور إنّما هو من جهة نقض الغرض و هو قصد بيان تمام مقصوده فيدور تحققه مدار تحقق موضوعه و هو نقض الغرض و تحققه لا- يختص بمورد بل يتحقق فى كل مورد يكون المتكلم فى صدد بيان تمام مقصوده مع إخلاله ببيان بعضه.

فظهر أنّ مدرك الإطلاق المذكور ليس هو مدرك أصالة البراءة بل يعم غير مورد البراءة أيضا كما إذا كان المتكلم في صدد بيان جميع المباحات عنده و أخلّ ببيان بعضها فإن ذلك على تقديره نقض للغرض و قبيح مع أنّ بيان المباح لا يجب في نفسه عقلا، فلا يقبح تركه في حد نفسه.

ص: ٣٤٢

و بالجمله الإطلاق بهذا المعنى على تقدير تحققه في مورد من الظهورات الحالية و هي معتبره عند العرف كالظهورات اللفظية فيكون حجه على مؤداه فإذا تحقق في خطاب بعض العبادات بالنسبه إلى معرفه الواجب تفصيلا بأن علمنا أنّ الشارع في ذلك الخطاب في صدد بيان تمام مقصوده بجميع ما له دخل فيه و لم يتبين اعتبار معرفه الواجب كذلك، فيكون ذلك الخطاب ظاهرا في عدم اعتبارها في تلك العباده لذلك و حجه على عدم اعتبارها فيها فإذا ثبت بذلك عدم اعتبارها في سائر العبادات بضميمه عدم القول بالفصل بينهما و بين سائر العبادات.

هذا لكنّ الإنصاف عدم تحققه في شىء من خطابات العبادات، إذ الظاهر أنّ كلا منها إنّما هو في مقام بيان أصل تشريع العباده في الجمله، و لم يعلم كون واحد منها في مقام بيان تمام الغرض، مع أنّه على تقدير تحققه في بعضها إنما ينتفع في مورده فقط، و أما في سائر العبادات فلا، إذ لم يعلم عدم المفصل المذكور حتى يتم به المطلوب، بل التفصيل تصريح بعض به: حيث صرح بكفايه مجرد نيه القربه في الصوم من غير اعتبار معرفه واجبات التروك تفصيلا مع تصريحه باعتبار معرفه الواجب كذلك في غيره من العبادات فراجع.

و ثالثها أن يدعى القطع بعدم مدخلية المعرفه التفصيليه في العبادات الشرعيه أيضا بتقريب:

أنّ منشأ احتمال مدخليتها فيها إنّما هو الاتفاق المحكى عن المتكلمين على اعتبارها و نحن نعلم أنّ اتفاقهم على ذلك إنّما هو لأجل بعض الاعتبارات العقليه التي لا يصلح لإحداث الشك في أنفسها في اعتبارها فكيف بإيجابها للقطع به.

و بتقريب أوضح: أنّه قد يكون حكم المسأله عند أحد معلوما فيريد من الأدله التي أقامها على مطلوبه توجيه ما أتضح عنده من الحكم فيكون غرضه

ص: ٣٤٣

حينئذ تطبيق المدعى على الدليل.

و قد يكون حكمها عنده مشكوكا ثم يلاحظ بعض الأدله، فيقطع بها أو يظن بذلك الحكم، فيكون غرضه من ذكر تلك الأدله التنبيه على مدرك ما اختاره من حكم المسأله.

و قد يكون هو بحيث يقطع بحكم في مسأله مع عدم التفاته إلى بعض الوجوه، ثم يلتفت إلى بعض الوجوه، فيوجب ذلك ظنه أو قطعه بخلاف ما قطع به أوّلا- و كان حاله بحيث لو علم بفساد تلك الوجوه لقطع بكون الحكم الواقعي هو ما قطع به أوّلا، فيكون ذكره لما عنده من الوجوه الموجهه للظن أو القطع بخلاف ما قطع به أوّلا لأجل تطبيق الدليل على المدعى كما في القسم

الثانى أيضا.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ وضوح فساد دليل الحكم فى القسم الأول و الثانى لا- يكشف عن فساد المدعى واقعا، بل يكون المسأله معه كالحاليه عن الدليل رأسا فيعمل فيها بقواعد الشك، و أما القسم الثالث فهو يكشف قطعا عن فساد المدعى.

نعم إذا لم يعلم أنّ المورد من أىّ تلك الأقسام الثلاثة فحكمه حكم القسمين الأولين من حيث عدم كشف وضوح فساد الدليل فيه عن فساد المدعى لكن بعد القطع بأنّه من القسم فذلك كاشف قطعى عن فساد المدعى أيضا و نحن نعلم أنّ من احتمال اعتبار المعرفه التفصيليه فى العباده إنّما هو لأجل التفاته إلى المحكى عن المتكلمين من الاتفاق المذكور بحيث لو علم بفساد مدرک المتكلمين قطع بعدم اعتبارها جدّاً فيكون المقام من القسم الثالث من تلك الأقسام و كذا المجمعون من المتكلمين على اعتبارها لو اتّضح لهم فسادها عندهم من الاعتبارات لقطعوا بعدم اعتبارها أيضا، و نحن لما علمنا بفساد تلك الاعتبارات نقطع بعدم اعتبارها.

ص: ٣٤٤

و الإنصاف أنّ هذا الوجه ينبغى للاعتماد [عليه] بتقريب (١) أنّ المجمعين - من المتكلمين - على اعتبارها لم بخصوصها بالعبادات الشرعيه، بل ادّعوا أنّ الإطاعه مطلقا لا- تتحقق إلا- بها، فهم يعترفون بأنّه لو تحققت الإطاعه فى مورد و لو فى الأوامر العرفيه بدونها لتحققت بدونها مطلقا و أنت تعلم بعدم توقفها فى الأوامر العرفيه عليها كما مر التنبيه عليه فى أول المسأله.

و الحاصل أنّهم ذهبوا إلى ما ذهبوا لأجل شبهه حصلت لهم عامه لجميع الموارد حتى الأوامر العرفيه، فإذا علمنا نحن بفساد تلك الشبهه فى الأوامر العرفيه نعلم بفسادها مطلقا، و حيث إنّ لا منشأ لاحتمال اعتبار المعرفه التفصيليه إلاّ تلك الشبهه، فبعد العلم بفسادها مطلقا فقطع بعدم اعتبارها مطلقا.

و من هنا يتضح الطريق إلى وجه آخر للمطلوب: و هو أنّه إذا كان منشأ احتمال اعتبار معرفه الواجب تفصيلا هو ما عند القائلين باعتبار مع اعترافهم بأنّه على تقدير فسادها لا- يتوقف عليها الطاعه واقعا بعد ما علمنا يمكن دعوى الإجماع من الكل حتى من القائلين باعتبارها على عدم اعتبارها واقعا بعد ما علمنا بفساد مدرک اعتبارها، فإنّ هؤلاء مطبقون على عدم اعتبارها على تقدير فساد المدرک واقعا فإذا أحرزنا نحو ذلك التقدير فقد أحرزنا معقد اتفاقهم على عدم اعتبارهم، و يقال بمثل هذا الإجماع الإجماع التقديرى على ألسنه المتأخرين من الأصوليين و هو على تقدير ثبوته - كما فى المقام - كاشف قطعى عن رأى المعصوم عليه السلام و عن رضاه بلا شبهه تعتريه.

و مما ذكرنا- من أنّ العلم بفساد مدرکهم بالنسبه إلى الأوامر العرفيه مستلزم له بالنسبه إلى الأوامر الشرعيه أيضا و يتم هذا المطلوب بالتقريب المذكور- يصح التمسك بما ذكرنا فى أول المسأله من تحقق الطاعه بمجرد

١- فى النسختين: (ينبغى لاعتماده و يقرب) و الأنسب ما أثبتناه.

الإتيان بالمأمور به بداعى الأمر غايه الأمر أنه بنفسه غير واف بالمطلوب إلا أنه بضميمه ما عرفت يتم به المطلوب هذا ما أفاده دام ظلّه العالى.

أقول: و يمكن تقريب المدعى بوجه آخر، لعلّه أحسن ممّا مرّ و هو أنّنا نعلم بالضرورة أنّ الشارع لم يتعلّق غرضه فى العبادات بأزيد من إيقاعها على وجه التعيّد و أنّ كلّ ما كان عنده فيها من الأغراض يحصل بمجرد إيقاعها كذلك، و القائلون باعتبار معرفه الواجب تفصيلا أيضا معترفون بذلك، فإنّ اعتبارهم إياها إنّما هو لزعمهم أنّ موضوع العباده لا يتحقق إلاّ بها، و قولهم إنّ الطاعه متوقفه عليها يعنون به أنّ الطاعه اللازمه التى يتوقف عليها فراغ الذمّه متوقفه على الإتيان بالواجب على وجه يحصل غرض المولى، و غرض الشارع فى العبادات متوقف على وقوعها عباده، و هو متوقف على معرفه وجه المأتى به تفصيلا، فيجب الإتيان بها كذلك، تحصيلاً للفراغ اليقيني مع اعترافهم بأنّها لو تحققت و انعقدت عباده بدونها لكفت فى تحصيل الفراغ، فيكون اعتبارهم للمعرفه التفصيليه بالأخره راجعا إلى اعتبارها فى موضوع العباده كما يظهر للمتأمل فى كلماتهم، و نحن نقطع بانعقاد الفعل عباده بمجرد الإتيان به بداعى الأمر، و معه لا يبقى شك فى [عدم] مدخلية المعرفه التفصيليه فى الإطاعه بوجه فى العبادات الشرعيه أيضا، بل قد حققنا فى مطاوى بعض المباحث عدم توقف العباده على الأمر أيضا.

و كيف كان فلا ينبغى الارتياح فى عدم توقفها على معرفه وجه الفعل تفصيلا فى العرف و العاده فإذا ثبت عدم توقفها عليها فى العاده ثبت فى العبادات الشرعيه أيضا، للقطع بعدم إحداث الشارع معنى آخر للعبادات وراء ما عندهم و إنّما أحدث مصاديق لها لم يكن معهوده عندهم، هذا.

ثم إنّه بعد ما أثبتنا عدم اعتبار معرفه الوجه تفصيلا على سبيل العلم ظهر عدم اعتبارها ظنا بطريق أولى، فيجوز ترك الموافقه التفصيليه الظنيه مطلقا

ص: ٣٤٦

إلى الموافقه العلميه الإجماليه بطريق أولى.

هذا خلاصه الكلام فى المقام.

و ينبغى التنبيه على شىء و هو أنّه بناء على تقديم الموافقه التفصيليه الظنيه على الاحتياط بالتركرار إذا أراد المكلف الجمع بينهما بأن يأتى بما ظنه الواقع بنيه الوجوب و بالمحتمل الآخر أيضا لاحتمال كونه هو الواقع - كما إذا علم إجمالا بأن عليه صلاه و شك فى أنّها هى المقصوره الثنائيه أو الكامله الرباعيه مع اقتضاء ما عنده من الأدله الظنيه كونها هى المقصوره مثلا فأراد أن يأتى بها على أنّها هى الواقع و بالكامله من باب الاحتياط - فهل له الجمع بينهما حينئذ كيف شاء أو يتعين تقديم ما ظن أنّها هى الواقع؟

ظاهر المصنف [ره] هو الثانى حيث قال فى مطاوى كلامه فى هذا المقام:

إنّه يأتى أولا بمقتضى ظنه لكن لم يذكر له وجهها.

و اختاره دام ظلّه محتجا عليه بأنّه إذا قدّم ما ظن أنّه الواقع فقد قصد كونه هو المبرئ الواجب عليه في مرحله الظاهر فيكون طرف الآخر الذي هو خلاف ظنه ممحضا(1) للاحتياط فلا يدور الأمر فيه بين الامتثال التفصيلي و بين الإجمالي لعدم إمكان وقوع شىء(2) منهما.

أمّا الأول: فلتوقفه على معرفه وجهه و المفروض الجهل به مطلقا فإنّ وجوبه غير معلوم و لا مظنون لا ظاهرا و لا واقعا.

و أمّا الثاني فإنّه إنّما يحصل بكلا الطرفين حينئذ معا، لا به وحده فيكون هو وحده امتثالا احتماليا للواقع.

نعم بضمه إلى الأول يحصل العلم إجمالا بامتثال الواقع أيضا، فإذا لم يكن

1- في نسخه (ب): محضا.

2- في النسختين (وقوعه شيئا) و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٣٤٧

الأمر فيه دائرا بين الأمرين فلا- يعتبر فيه قصد الوجه و معرفته لأنّ القائلين باعتبارها إنّما يعتبرونها في مقام إمكانها و المفروض امتناعها فيه.

و الحاصل أنّه إذا فعل كذلك فيقع الأوّل- و هو مؤدى ظنه- صحيحا و طاعه لفرض قصد وجهه و معرفته و جعله(1) هو المبرئ لذمته في مرحله الظاهر و الإتيان به بداعي الأمر به مطلوب(2) فيكون الحال في الطرف الآخر كما في الشبهات البدويه من حيث كونه احتياطا لاحتمال كونه مطلوبيا في الواقع و ليس الإتيان به حينئذ مقدمه لتحصيل الواقع المردد مع قصد كون المبرئ هو ذلك الواقع حتى يكون بعضا من الاحتياط بالترار، هذا بخلاف صورته العكس بأن آخر ما ظنه الواقع فإنّه قد قصد بالجمع مبرئ لا- المظنون وحده، بل إنّما هو آت به احتياطا لدرك الواقع به و بغير المظنون فلا يقع شىء منهنما صحيحا لكونهما معا احتياطا بالترار مع التمكن من الامتثال التفصيلي. انتهى ما أفاده دام ظلّه.

أقول: المفروض أنّ المكلف آت بما ظنه الواقع بنيه الوجوب و جعله هو المبرئ له في مرحله الظاهر على كل من التقديرين، فليس إتيانه به لتحقيق الاحتياط بالترار و تحصيله كذلك- مظنه حصول(3) يقينا بضم الطرف الآخر إليه- إنّما هو لازم قهري للإتيان بطرفي المعلوم بالإجمال(4) من غير توقفه على قصد كونه هو المبرئ، إذ إتيانه بالمظنون بنيه الوجوب ظاهرا امتثال ظني تفصيلي مطلقا، لأنّ الداعي للاحتياط إنّما هو إدراك الواقع المشتبه، فلا يكون فعل احتياطا إلّا إذا وقع كذلك، و المفروض أنّ الداعي للمظنون إنّما هو وجوبه ظاهرا

1- في نسخه (أ) و معرفته و جهله، و الصحيح ما أثبتناه.

2- في النسختين هكذا: (ظاهرا) و يحتمل أن يكون مطلوبا.

3- في نسخه (ب) حصوله، و العبارة غير واضحة.

4- في النسختين (الإجمالي): و الصحيح ما أثبتناه.

لاحتمال مطلوبيته واقعا، فالإتيان به على الوجه المذكور لا- يقع احتياطا مطلقا، فيصح، و الطرف الآخر يبقى ممحضا للاحتياط كالشبهات البدويه- و ليس الأمر فيه دائرا(١) بين الامتثال التفصيلي و الإجمالي- فيصح أيضا فتأمل.

و لو قيل: إنّه في صورته العكس حيث إنّ قصد الجمع بين الطرفين فيكون هذا احتياطا بالتكرار فيبطل.

لقلنا(٢): بمثله في صورته تقديم المظنون أيضا، فإنّ قصد الجمع بمجردّه لو أخلّ بالصحة لأخلّ مطلقا.

و لو وجّه تلك الصورة: بأنّه و إن قصد الجمع لكن قصد المبرئ هو المظنون في مرحلة الظاهر و يكون إتيانه بالموهوم لاحتمال كونه هو المطلوب، لا بجمعه مقدمه لتحصيل المبرئ و هو نفس الواقع المشتبه فالمصحح في تلك الصورة إنّما هو قصد كون المبرئ هو المظنون فيقع هو امتثالا تفصيلا لذلك و الموهوم ممحض للاحتياط فيصح لما مرّ.

لنوجّه(٣) صورته العكس أيضا، فإنّ المفروض أنه فيها قد قصد كون المبرئ هو المظنون فيكون امتثالا تفصيلا لذلك و يصح الموهوم أيضا لكونه ممحضا للاحتياط في مورد احتمال المطلوبيه.

و الحاصل أنه إنّما يتجه الحكم بالبطلان في صورته العكس إذا لم يقصد كون المظنون هو المبرئ و لم يأت به بنيه الوجوب الظاهري، بل إنّما أتى به لإدراك الواقع به بضميمته إلى الموهوم و قصد كون المبرئ هو نفس الواقع فيكون الداعي لكل منهما هو احتمال كونه هو الواقع فيكون المجموع احتياطا بالتكرار مع التمكن من الامتثال الظني التفصيلي، فلا يصح شيء منهما، و لا يخفى أنّه على

١- في نسخه (أ) فباطل.

٢- في النسختين (يقينا) و الصحيح ما أثبتناه.

٣- في النسختين (فيوجه) و الأنسب ما أثبتناه.

تقدير الإتيان بالمظنون كذلك لا يفرق فيه بين الصورتين، إذ على تقدير تقديم المظنون أيضا لا يصح شيء منهما إذا أتى به كذلك لعين الدليل المذكور.

و كيف كان فحيث إنّ المفروض الإتيان بالمظنون بداعي وجوبه الظاهري فالحق هو جواز الجمع كيف شاء.

قوله: (المقصد الثاني في الظنّ ... إلى قوله: و المعروف هو إمكان ... إلى آخره) (١).

(١) أقول: قبل الخوض في المقام ينبغي تمهيد مقال فاعلم ان المراد بالإمكان المتنازع فيه انما هو الإمكان العام و هو المقابل للامتناع إذ النزاع انما هو مع من يدعى الامتناع، فالغرض إنّما هو مجرد نفي الامتناع الأعمّ من وجوب التعيّد بالظنّ في بعض الموارد، و مرجع القولين إلى دعوى حسن التعبد به و قبحه، لا إلى قدره الشارع على التعبد به و عدمها، فيرجع النزاع إلى أنه هل يحسن من الشارع التعبد به أو يقبح؟ كما يظهر من دليل مدعى الامتناع، و الظاهر أنّه إنّما يدعى الامتناع العرضي لا الذاتي، كما يظهر من احتجاجه عليه بلزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال، فإنه ظاهر - بل صريح - في أنّ القبح التعبد بالظنّ إنّما هو من جهه استنزاه لذلك المحذور، لا مطلقا، فعلى هذا لا ينفع مدعى إمكانه إثباته بالنظر إلى ذاته، بل عليه إمّا دفع ذلك الاستنزاه، أو منع قبح اللازم.

ثمّ المراد بالتعيّد بالظنّ هنا ليس اعتباره و الحكم بالأخذ به من باب الموضوعيّة، لأنه بهذا المعنى لا يرتاب أحد في إمكانه، فإنه - حينئذ - كسائر الأوصاف المأخوذة كذلك، و هو لا يقصر عن الشكّ من هذه الجهه، بل إنّما هو اعتباره على وجه الطريقيه لمتعلّقه، بمعنى جعله حجّج في مؤداه كالعلم و تنزيهه

١- فرائد الأصول ١: ٤٠ - ٣٩.

ص: ٣٥٢

منزلته بإلغاء احتمال خلافه في جميع الآثار العقليّه الثابته للعلم من حيث الطريقيه.

و بعبارة أخرى جعله طريقا إلى متعلّقه كالعلم الّذي هو طريق عقليّ إلى متعلّقه، و المعامله معه معامله العلم (١) الطريقيّ و ترتيب آثار طريقيّته عليه من معذوريّه المكلفّ معه في مخالفه التكليف الواقعيّ على تقدير اتّفاقها (٢) بسبب العمل به، كما إذا كان مؤداه نفي التكليف مع ثبوته في مورده واقعا، فلم يأت المكلفّ بذلك المحتمل التكليف استنادا إليه، و من المعلوم معذوريّته و صحّته مؤاخذه و عقابه عليها إذا كان مؤداه ثبوت التكليف، و كان الواقع ثبوته - أيضا - و لم يأت المكلفّ بذلك الّذي قام هو على التكليف به، فيكون هو على تقدير اعتباره حجّج قاطعه للعذر فيها بين الشارع و العباد على الوجه المذكور كالعلم، و يكون الفرق بينهما بمجرد كون حجّجه العلم بهذا المعنى بحكم العقل، و كون حجّيته بحكم الشارع و جعله، فيكون كالعلم قاطعا لقاعدتي الاشتغال و البراهه العقليّتين (٣) إذا قام على خلافهما، فإنّ العقل إنّما يحكم في الأولى بلزوم الاحتياط تحصيلا للأمن من عقاب مخالفه الواقع بعد ثبوت التكليف به، و في الثانيه بجواز تركه، نظرا إلى قبح العقاب بلا بيان الّذي هو الواقع (٤) لاحتمال العقاب، و كلّ واحد من حكميه دينك تعلقيّ بالنسبه إلى جعل الشارع للظنّ المسبب (٥) المشكوك في الموردین طريقا و حجّج في إثباته إذ معه يرتفع موضوعا القاعدتين، لأنه بعد اعتباره يكون حجّج في إثبات التكليف بمحتمله في الثانيه، و بيانا له فلا

- ١- فى «ب»: القطع.
- ٢- أى على تقدير مصادقها للمخالفة الواقعيه.
- ٣- فى النسختين (العقلين).
- ٤- فى النسختين (الواقع).
- ٥- ربما الصحيح: الظن بالمسبب، و الأصح: الظن بالتكليف.

ص: ٣٥٣

يعذر (معه) (١) المكلف فى مخالفته على تقديرها، و فى كون الواقع هو خصوص مؤداه فى الأولى، فيعذر المكلف فى مخالفته على تقدير كونه مع إتيانه بمؤداه فمع إتيانه بمؤداه - حينئذ (٢) - لا- يحتمل العقاب على مخالفته الواقع، حتى يحكم العقل بلزوم تحصيل الأمن منه.

و بالجملة: النزاع فى المقام إنما هو فى إمكان التعبد بالظن على (وجه) (٣) الطريقيه بالمعنى الذى عرفت.

و يظهر ذلك - أيضا - من احتجاج منكره باستلزامه لتحليل الحرام و تحريم الحلال، لأنه - على تقدير اعتباره من باب الموضوعية - لا- حرمة واقعا فيما إذا كان مؤداه هو الإباحه، و لا إباحه فيه إذا كان مؤداه هو الحرمة، و إنما يبقى الواقع على حاله التى كان عليها بدونه على تقدير اعتباره من باب الطريقيه المحضه.

و من هنا ظهر: أنه لا مجال لرد المنكر بإمكان التعبد بالظن على وجه التصويب لأنه معنى اعتباره من باب الموضوعيه، و لا كلام فيه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن المعروف هو الإمكان، و هو الحق الذى ينبغى المصير إليه.

فى وجوه استحاله التعبد بالظن و أجوبتها

لنا: عدم القبح فى التعبد بالظن على الوجه المذكور حتى مع تمكن المكلف من تحصيل نفس الواقع على ما هو عليه، لأن غايه ما يتصور منشأ للقبح أحد أمور على سبيل منع الخلؤ، و الذى يقتضيه النظر عدم صلاحيه شىء منها لذلك.

توضيح توهم قبح التعبد به: أنه لا ريب فى أن الظن ليس مصادفا للواقع دائما، و إلا لم يكن ظنا فحينئذ إذا تعبدنا الشارع به و السلوك على طبقه على

١- من نسخه «ب».

٢- فى «ب»: على تقدير كونه مع إتيانه بمؤداه و حينئذ.

٣- أثبتناه من نسخه «أ».

ص: ٣٥٤

الإطلاق- كما هو المفروض- يلزم فيه فيما إذا خالف الواقع أحد أمور ثلاثه- لا محاله- إن لم يلزم كلها:

أحدها: نقض غرضه من التكليف الواقعي الموجود في محلّه الذي أدى هو إلى نفيه و تفويت العمل على طبقه، فإنّ الغرض منه: إما إيجاد خصوص الفعل، فالمفروض تفويته بترخيصه العمل بما أدى إلى عدمه، وإما وصول مصلحه إلى المكلف، فالمفروض- أيضا- تفويتها عليه.

و ثانيها: تفويت مصلحه الواقع على المكلف، كما إذا كان الفعل في الواقع واجبا أو مندوبا، و أدى الظنّ إلى إباحته أو كراهته أو حرمة أو إيقاعه في مفسده الواقع، كما إذا كان الفعل واقعا حراما، و أدى الطريق إلى إباحته أو وجوبه أو استحبابه، و كلاهما خلاف اللطف، فيكونان قبيحين، و النسبه بينهما و بين الأمر الأوّل هو العموم من وجه، إذ قد (لا) يكون الغرض خصوص إيجاد الفعل، بل يكون الغرض إيصال المكلف إلى مصلحته (1) أو صونه عن مفسدته.

و ثالثها: التناقض: فإنه إذا كان الظنّ مخالفا للواقع فيجتمع في مورد حكرمان متناقضان: أحدهما مؤدى الظن، و الآخر مؤدى الخطاب الواقعي، من غير فرق في ذلك بين أن يكون مؤدى الظنّ هو الوجوب، مع كون الحكم الواقعي هو الحرمة، أو العكس، و بين أن يكون مؤداه الإباحه أو الاستحباب، مع كون الحكم الواقعي هو الحرمة، أو العكس، لأنّ الأحكام الخمسه بأسرها متناقضه، يمتنع اجتماع اثنين منها في مورد واحد و لو مع تعدّد الجهه، كما هو الحال في المقام، نظرا إلى أنّ الحكم الظاهري في محلّ الفرض إنما جاء من جهه قيام الظنّ فيه

1- (إلى مصلحته) ساقط من «أ».

ص: ٣٥٥

عليه.

هذا، و توضيح الدفع: أن الذي يتعبده الشارع بالظنّ: إمّا ممّن انسدّ عليه باب الوصول إلى الواقع: إمّا بانسداد باب العلم عليه من أصله، و إمّا يكون عليه جهلا مركبا مخالفا للواقع مطلقا، مع تمكّنه من تحصيل ذلك العلم.

و إمّا ممّن انفتح له باب الوصول إليه بالعلم في الجملة، بمعنى أنّه يتمكّن من تحصيل العلم به مع عدم كون علمه جهلا مركبا مطلقا في جميع الموارد، و على الثاني إما أن يكون علمه الّذى تمكّن من تحصيله أغلب مطابقه للواقع على تقديره من الظنّ المفروض، أو مساويا له في المصادفه له و عدمها، أو أنّ الظنّ أغلب مصادفه منه.

فعلى الأوّل: لا يعقل منعه من العمل بالظنّ مع عدم تمكّنه من العلم أصلا، لاستقلال العقل بحجّيته حينئذ، لانهصار الطريق فيه، و مع تمكّنه منه- أيضا- يجوز أمره بالعمل بالظنّ، بل يجب، نظرا إلى قاعده اللطف لفرض كون علمه على تقديره مخالفا للواقع مطلقا، بخلاف ظنّه، فإنّه يؤدّي إليه كثيرا بالفرد، و لا أظنّ المنكر ينكر التعبد به في هاتين الصورتين.

و أمّا على الثاني: فجواز التعبد به على الشقّ الثاني منه في غايه الوضوح أيضا، لأنّ فوت الغرض و الوقوع في المفسده أو فوت

المصلحه، كلها لازمه على تقدير العمل بالعلم- أيضا- على مقدار صورته عمله بالظن، فلا يلزم من التعبد به أزيد مما يلزم منها على تقدير عدم التعبد به.

و منه يظهر: جوازه في الشق الثالث- أيضا- بل هو فيه أولى، كما لا يخفى، بل لعل التعبد بالظن فيه متعين، نظرا إلى قاعده اللطف، لغرض إدراك الواقع فيه معه أكثر منه على تقدير العمل بالعلم، وإن كان هو على تقدير حصوله لا- يعقل المنع من العمل به، لكن الكلام إنما هو قبل حصوله، والظاهر أنّ المنكر غير منكر للتعبد به في هاتين الصورتين أيضا، و أما على الشق الأول

ص: ٣٥٦

منه كما هو الظاهر في كونه موردا للإنكار، فإن كان التعبد به على تقديره لمجرد مصلحه الطريقيه و الوصول إلى الواقع، فيمتنع للزم نقض الغرض و تفويت المصلحه و الإيقاع في المفسده، فلا- شىء يجبرها، لكن يمكن أن يكون هناك مصلحه أخرى مقتضيه للتعبد به غير مصلحه الطريقيه جابره لها غير منافيه لاعتبار الظن من باب الطريقيه، و يكفي كونها مجرد التسهيل على ذلك المكلف أو على نوع المكلفين، لكن على الثانى لا بد من جبر الشارع تفويت المصلحه أو الوقوع في المفسده إذا أدى العمل بالظن إليهما لذلك المكلف تسهيلات(١)، لأن وجود مصلحه التسهيل في حق غيره لا يصحح تفويت مصلحه الواقع عليه، أو إيقاعه في مفسدته، بل هو مخالف للطف من غير ما يقتضى جواز تركه في حقه، مع إمكان أن يقال بعدم وجوب تداركها في حقه، نظرا إلى أنّ قاعده اللطف لا تقتضى إيصال جميع التكاليف و الخطابات الواقعيه إلى المكلف بحيث لا يفوته شىء منها و إنما يقتضى صدور الخطابات على طبق المصالح و المفاصد و إبلاغها إلى المكلفين على مجارى العادات، و لا يجب أن يقرعها بأسماعهم، فإذا لم يجب إبلاغها كذلك فلا يقبح إخفاء بعضها- بواسطة ترخيصه العمل بالظن- على المكلف(٢) فتأمل.

و يمكن أن تكون هي مصلحه الانقياد، فإنها على تقدير مخالفه الظن للواقع حاصله لا محاله، فيتدارك بها مفسده الواقع أو فوت مصلحته، و كل من هاتين- أعنى مصلحتى التسهيل و الانقياد- على تقديرها قائمه بنفس الأمر بالسلوك على طبق الظن، و حاصله بالأمر كما لا يخفى، و ليست قائمه بنفس السلوك، فلا يرد على شىء من هاتين شىء من الأسئلة الآتية.

١- في نسخه (أ): (تسهيل) بالرفع.

٢- في (ب): على المكلفين.

ص: ٣٥٧

و يمكن أن تكون هي مصلحه قائمه بنفس السلوك على طبقه، بأن يكون في السلوك- على مقتضاه و جعل المكلف- بالفتح- إما طريقا(١) إلى أحكامه الواقعيه الصادره من الشارع في حقه و التدبير بمقتضاه في مرحله الظاهر- مصلحه اقتضت أمر الشارع بالعمل به و السلوك على طبقه كذلك، كأن يكون العمل بقول العادل من جهه كونه احتراماً و إعظاماً له ذا مصلحه و محبوباً للشارع اقتضت هي أمره بالعمل بالسلوك على مقتضاه ما لم ينكشف خلافه فتكون هذه المصلحه جابره لفوت مصلحه الواقع. أو الوقوع في مفسدته على تقدير أداء العمل به إليهما.

و قد يستشكل في ذلك: بأنه مع فرض قيام المصلحه- المصححه للأمر بالسلوك على طبق الظنّ- بنفس السلوك لا محيص عن التزام التصويب و تبدل الواقع إلى مؤدى الظنّ، فإنّ السلوك على طبقه عنوان متّحد في الخارج مع ترك الواجب أو فعل الحرام غير ممتاز عنه بوجه، فيلزم اجتماع المصلحه و المفسده في شىء واحد شخصي، و هو مورد الاجتماع الذي هو مورد مخالفه الظنّ للواقع، فلا بدّ من الكسر و الانكسار فيما بينهما، فحينئذ إما أن يغلب مصلحه السلوك على تلك المفسده أو تغلب هي عليها. لا سبيل إلى الثانى بوجه، إذ معه يقبح الأمر بالسلوك على طبق الظنّ، لأنّ المصلحه المعلومه غير قابله لتدارك المفسده الغالبه عليها، فتعيّن الأوّل، و عليه لا يقتضى تلك المفسده ما كانت تقتضيه لو لا اتّحاد مورده مع عنوان السلوك، لأنّ المفسده المعلومه لا أثر لها فعلا، و إنّما تؤثر مع عدم مزاحمه ما يغلب عليها.

و إن شئت قلت: إنّ المفسده المتداركه كالمعدومه فلا تقتضى ما يقتضيه

١- في «ب» عوض: إما طريقا، إياه. و يمكن ان يكون صحيح العبارة هكذا: و طيّ المكلف إياه طريقا إلى أحكامه

ص: ٣٥٨

[سواها] (١) من النهى فيكون الحكم الفعلى لمورد الاجتماع واقعا هو مؤدى الظنّ خاصه فيكون الحرام الواقعى المتّحد معه (٢) كالكذب المتّحد مع عنوان حفظ النفس حلالا واقعا، و هل هذا إلاّ التصويب؟! و يمكن الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: أنّ سلوك الطريق الذي هو المشتمل على تلك المصلحه ليست عباره عن الحركات و السكنات بالجوارح المتّحده مع الحرام الواقعى، و إنّما هو عباره عن التديّن بمؤداه و إيجاد مقتضاه تديّنا (٣) فى مرحله الظاهر، و عمل الجوارح من الحركات و السكنات متأخر عنه و يتفرّع عليه، كما لا يخفى، فهو عنوان مغاير لعنوان الحرام الواقعى ذهنا و خارجا- أيضا- لأنّ التديّن فى الخارج إنّما يحصل قبل العمل، و العمل يحصل بعد تحقّقه و يتفرّع عليه، فلا اتّحاد بين العنوانين أصلا، حتى يقال: إنه يلزم التصويب.

و ثانيهما: أنّا نلتزم بكون مورد تلك المصلحه هو سلوك الطريق على (٤) العمل على طبقه بالجوارح، الذى هو متّحد مع الحرام الواقعى، و مع ذلك نمنع من استلزامه التصويب.

توضيحه: أنه لا شبهه فى عدم المنافاه بين ذاتى المصلحه و المفسده حتى فى مورد كسر إحداهما للأخرى، كما فى الكذب النافع، لأنّ معنى الكسر ليس هو إزاله الغالبه منهما لذات المغلوبه، بل معناه اختصاص الغالبه منهما بمقتضاها فعلا فى مورد الاجتماع و بقاء الأخرى فيه بلا أثر، و إنّما المنافاه على

١- فى (أ) (لولا) و فى (ب): (لولا)، و الصحيح ما أثبتناه فى المتن.

٢- يلاحظ كلامه قده فى التعادل و الترجيح فى مقام دفع التنافى بين الحكم الواقعى و الظاهرى فى ج ٤.

٣- فى نسخه «ا» دينا.

٤- لعل الصحيح أبدال «على»: بمعنى.

تقديرها إنما هي بين (١) مقتضاهما و آثارهما، فلا بدّ - حينئذ - من ملاحظه أنّ بين مقتضاهما تناف، حتّى يختصّ إحداهما بمقتضاها، أو لا، فيترب على كليهما مقتضاهما، فنقول: إنّ مقتضاهما في مورد البحث إنّما هو الطلب، فإنّ مقتضى المفسده إنّما هو طلب الترك، و مقتضى المصلحه هو طلب الفعل، و هما أعنى الأمر و النهى إنّما يتنافيان (٢) و يمنع اجتماعهما في مورد واحد إذا كان موضوع كلّ منهما في عرض موضوع الآخر و في مرتبه، فهناك إنّما هو مورد كسر مقتضى أحدهما لمقتضى الآخر، كما في الكذب النافع، و أمّا إذا كان موضوع أحدهما في طول موضوع الآخر فلا، و لو منع فرض اتّحاد الموضوعين في الخارج، و ما نحن فيه من قبيل القسم الثاني، لأنّ مقتضى مصلحه سلوك الطريق هو الأمر بسلوك الطريق و العمل بمؤداه على أنه (هو) (٣) الواقع، لا على أنه حكم آخر وراء الواقع و من المعلوم أنّ الأخذ بمؤداه و العمل به كذلك إنّما هو بعد الفراغ عن الحكم الواقعيّ الذي هو مقتضى المفسده المفروضه.

و بعبارة أخرى: إنّ الكلام في نصب الشارع للطريق الظنيّ طريقاً إلى أحكامه الصادره منه، و في أمره بتشخيص تلك الأحكام منه بعد فراغه عن جعل تلك الأحكام و توجيه الخطابات بحسب ما يقتضيها من المصالح و المفسدات، فعالم أمره بسلوك الطريق مغاير لعالم الخطابات الواقعيّه، و متأخر عنه بحسب الجعل، بل موضوعه لا يتحقّق إلاّ بفرض صدور تلك الخطابات قبله، لأنّ موضوعه هو العمل بالظنّ بعنوان كونه طريقاً إلى واقع مجعول مشترك بين العالم و الجاهل، فيتوقّف تحقّقه على صدور حكم مشترك كذلك قبله.

الحاصل: أنّ الكسر و الانكسار بين المصلحه و المفسده المجتمعين في مورد

١- أثبتنا كلمه (بين) من نسخه «ب».

٢- في النسختين: ينافيان.

٣- هو: ساقطه من «أ».

واحد مختصّين بما إذا تنافى مقتضاهما و تناقضا، و أمّا فيما لا يتناقضان فلا مانع من تأثير كلّ منهما على مقتضاه، و مورد التنافى بين مقتضاهما إنّما هو ما إذا كان مقتضى كلّ منهما في مرتبه الآخر، و أمّا كون أحدهما متفرّعا على الآخر و متأخرا عنه فلا، كما هو الحال في المقام، إذا المفروض كون المصلحه على نحو يقتضى وجوب العمل على طبق الظنّ بعنوان أنّ مؤداه هو الواقع و حاك عنه، لا وجوب العمل على طبقه بعنوان آخر في عرض الواقع غير ناظر إليه بوجه، فهي غير منافيه للمفسده المفروضه في المورد الثابته للفعل بعنوانه الخاصّ، لا بذاتها و لا بمقتضاها.

و سيأتي تمام الكلام في دفع التنافى بين مقتضاهما في دفع إشكال التناقض الذي هو أحد الأمور التي يتوهم كونها مانعه من اعتبار الظنّ و التبعّد به.

و إن شئت قلت: إنا فرضنا وجود مصلحه في نفس السلوك على طبق الظنّ لا ينافي طريقيته اقتضت هي الأمر به، فحينئذ دعوى منافاتها للمفسده الواقعيه التي أذى الظنّ إلى خلاف مقتضاها [غير تامه]، لأن منافاتها لها راجعه إلى موضوعه الظنّ كما لا يخفى.

فالأوفق بقاعده المناظره: إنما هو دعوى امتناع مثل هذه المصلحه، و على تقديرها نطالب مدّعيها بدليل الامتناع و انى له ذلك. و كيف كان، فالأوجه هو الوجه الأخير، أعنى كون الداعى للأمر بسلوك الظنّ هي المصلحه القائمه بنفس السلوك، بل هذا هو المتعين، لأنه على تقدير كونها قائمه بالأمر دون نفسه، يكون ذلك الأمر نظير الأوامر الابتدائيه طلبا صوريا، فلا يفيد للعالم بكونه كذلك شيئا، بل يكون وجوده كعدمه من حيث كونه قاطعا لقاعدتي البراءه و الاشتغال في موارد هما، بل العبره في موارد هما عليها مع قيام الظنّ المأمور بسلوكه كذلك على خلافهما- أيضا- لأنّ المعذوريه على مخالفه الواقع في مورد الاشتغال و عدمها فيها في مورد البراءه، إنّما يلزمان الطلب

ص: ٣٦١

الحقيقي، إذ معه يكون الظنّ قاطعا لهما، فمع كونه صوريا لا يلزم منه ذلك أصلا كما لا يخفى.

ثمّ إنّ فرض مصلحه في السلوك أو في الأمر به، و بعبارة أخرى: فرض تدارك الشارع لفوت مصلحه الواقع أو الوقوع في مفسدته المستنديين إلى أمره بالعمل بالظنّ سواء كان تداركه إيّاها بمصلحه نفس السلوك أو بمصلحه خارجيه أو تفصيل فيه، إنما يرفع المانع من التعيّد بالظنّ من جهة محذوري نقض الغرض و تفويت الواقع على المكلف أو إيقاعه في مفسدته، لكن لا يرفع شبهه التناقض بين الحكمين في مورد مخالفه الظنّ للواقع مع أنه لا- ينفع في رفع (١) أول هذين، و هو نقض الغرض على تقدير كون الغرض في مورد متعلقا بخصوص فعل شىء مع أداء الظنّ إلى خلافه، و إنّما ينفع فيما إذا كان الغرض أعمّ، بأن يكون مطلق إيصال النفع إلى المكلف و لو بغير مصلحه الفعل المذى أذى الظنّ إلى مطلوبه غيره، لكن لما تبين (٢) تعلق غرض الشارع في جميع الواجبات بإيقاع نفسها، و يحتمل كونه أعمّ و لو بالنسبه إلى بعضها، لصح (٣) الجواب به عن مدّعى امتناع التعيّد بالظنّ من جهة استلزامه لنقض الغرض، فإنّ الظاهر أنه مدّع للسلب الكلى، فيكفى في مقابله الإيجاب الجزئى، مع أنه يحتمل أن يكون الغرض في الجميع أعمّ.

و كيف كان، فيكفى قيام احتمالها في بعضها نقضا.

و الحاصل: أنه يمكن أن يكون مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع أو مفسدته مع كون الغرض أعمّ من خصوص إيقاع الفعل الواجب واقعا، فلا يرد

١- في «أ» دفع، عوض: رفع.

٢- في «ب» لم يتعين، بدل: تبين.

٣- في «ب» يصحّ.

شىء من المحذورين المذكورين مطلقا.

و أمّا شبهه التناقض بين الحكمين و التنافى بينهما فأوجه وجوه الذبّ عنها أنه لا يلزم الاجتماع فى غير الصورة التى يكون العلم أغلب مطابقه فيها من الظنّ أصلا، لأنّ الظنّ فى غير تلك الصورة حجّه بنفسه بحكم العقل.

و بعبارة أخرى: إنه إذا كان التقدير تقدير مساواه الظنّ للعلم فى المصادفه، فضلا عن أغلبيته مطابقه من العلم، فالعقل يحكم بحجّيه الظنّ فى ذلك التقدير، و يقبح عنده المنع من العمل به، فيكون كالعلم حال حصوله طريقا منجعلا غير محتاج إلى جعل أصلا، فلو فرض أمر الشارع بالعمل به فى هذا التقدير لكان إرشاديا محضا، إذ لا يترتب عليه وجوده أزيد ممّا كان يترتب على صورته عدمه و عدم اطلاع المكلف بكون التقدير هذا التقدير لا يصير ذلك الأمر شرعيا، فإنّ العقل إنّما يستقلّ بحجّيه الظنّ فيه من غير تقييده بعلم المكلف به، فلعلّ المكلف قد يعتقد كون التقدير غيره، لكنه لا يغير الواقع حتى يكون الأمر المذكور شرعيا.

و بالجملة: حكم العقل بحجّيه الظنّ فى هذا التقدير نظير حكمه بقبح الظلم معلق على موضوع عامّ سار فى جميع مصاديق الموضوع الواقعيه و لو مع عدم علم المكلف فى (١) مورد بكونه من مصاديقه، بل و مع قطعه بعدم مصداقيته له - أيضا - فليس فى تلك الصورة حكم آخر وراء الحكم المجعول واقعا، حتى يجتمع حكمان شرعيان متنافيان فى مورد.

و أمّا فى الصورة المذكوره - أعنى صورته أغلبيته مصادفه العلم للواقع من الظنّ المفروض - فاعتبار الظنّ فيها و إن كان منوطا بأمر الشارع، فيلزم من اعتباره فيها اجتماع حكمين فى مورد واحد إذا أدّى الظنّ إلى خلاف الواقع،

١- العبارة فى النسختين مضطربه ففى «أ»: عدم المكلف فى. و فى «ب»: عدم علم المكلف به فى.

لكن امتناع اجتماع حكمين مطلقا ممنوع، بل الّذى يقتضيه التحقيق و التعميق جوازه فى المقام، نظرا إلى عدم كون الحكمين المذكورين كليهما فى مرتبه واحده، كما أشرنا إليه.

و توضيحه: أنّ التنافى بين الأمر و النهى فى فرض اجتماعهما فى مورد واحد فى المقام الّذى هو أوضح صور توهم التنافى بين الحكمين إمّا من جهه أنفسهما، و إمّا من جهه ما يلزمهما.

لا سبيل إلى الأول مطلقا حتى فيما إذا كانا فى مرتبه واحده، فإنّ نفس الإنشاءين لا تنافى بينهما بالضرورة.

و على الثانى: إمّا أن يكون التنافى بالنظر إلى ما يلزمهما من المكلف - بالفتح - و إمّا بالنظر إلى ما يلزمهما من المكلف - بالكسر - لا سبيل إلى أول هذين - أيضا - فى المقام، إذ المفروض كون المكلف - بالفتح - معذورا فى أحد الطرفين، و هو الطلب الواقعي الّذى أدّى الظنّ إلى خلافه، و معه لا يصحّ توجيه الطلب المخالف لذلك الطلب إليه و تنجزه عليه فعلا، فإنّ جهه المنع

بالنظر إليه منحصره في لزوم التكليف بما لا يطاق و هو مندفع باختلاف الطلبين بالنسبه إليه من حيث الشأنيه و الفعليه.

فانحصر جهه التنافى و المنع فيما يلزمهما من المكلف بالكسر، و غايه ما يتصور أن يقال من المانع من جهته(1) هي: أن الأمر ملزوم للإرادته، و هي الشوق النفسى المؤكد، و النهى ملزوم للكراهه، و هي البغض النفسى كذلك، فيمتنع اجتماعهما في مورد واحد، لاستلزام اجتماعهما فيه اجتماع الحبّ و البغض المتنافيين.

و أوجه ما يدفعه أن غايه ما يلزم في مقام الأمر و النهى إنما هي وجود

١- في النسختين (من جهه).

ص: ٣٦٤

المقتضى للحبّ و البغض من المصلحه و المفسده، و أما فعليه الحب و البغض - أيضا - فغير لازمه جدّا.

و بعباره أخرى: الذى يوجب الإيجاب و التحريم إنما هو وجود ذات المصلحه و المفسده من غير توقّف على تأثيرهما في الحبّ و البغض الفعليين - أيضا - فربما تؤثران في الأمر و النهى، و لا تؤثران في الحبّ و البغض معا، بل تؤثر إحداهما في أحدهما(1) لأجل مانع من تأثير الأخرى في الآخر كاتحاد موردهما، أى مورد الحبّ و البغض كما في المقام.

و بعباره ثالثه أوضح: أن الأمر و النهى ليسا معلولين للحبّ و البغض بأن يكون المؤثر فيهما هما، و يكون المؤثر في ذينك المصلحه و المفسده فيتوقف صدورهما على تأثير المصلحه و المفسده في ذينك لذلك، إذ عليه يلزم من صدورهما بدون تحقق الحبّ و البغض وجودهما بدون العله الموجوده لهما، و لا مشاركين معهما(2) في العله - أيضا - حتى يكون انتفاؤهما أو انتفاء أحدهما ملازما لانتفاء أحدهما أو كليهما، بل هما بالنسبه إليهما من قبيل أمرين مشتركين في المقتضى لهما، المتوقف تأثيره في أى واحد منهما على عدم مانع من تأثيره فيه، فكل واحد من المصلحه و المفسده يتوقف - في تأثيره الحبّ أو الأمر أو البغض أو النهى - على عدم مانع في المورد من تأثيرهما، فربما يوجد مانع من تأثيرهما في الحبّ و البغض دون المانع من تأثيرهما في الأمر و النهى، و لما لم يكن تناف بين نفس الأمر و النهى مطلقا فالمفروض(3) انتفاء التنافى بينهما - في المقام - من جهه اللوازم - أيضا - نظرا إلى أن الحبّ و البغض و إن كانا متنافيين لكنهما ليسا ملازمين لهما، و أن التنافى بينهما بالنظر إلى المكلف قد مرّ عدمه فيما نحن فيه بالاختلاف بينهما

١- في «أ» يؤثران أحدهما في أحدهما، و في «ب» يؤثر أحدهما في أحدهما تأثير الآخر.

٢- في «أ» معها.

٣- في «أ» المفروض، و في «ب» و المفروض.

ص: ٣٦٥

من حيث الشأنيه و الفعليه.

مضافا إلى ما مرّ من ثبوت الاختلاف في عالم جعلها من أنّ الحكم الظاهريّ الذي جاء من جهة الأمر بسلوك الظنّ على أنه الواقع، وأنه حاكك عنه، و من المعلوم أنّ ذلك لا- يكون إلا- بعد الفراغ عن جعل الحكم الواقعي، فلا مانع في المقام من تأثير المصلحه و المفسده كليهما في كليهما معا فعلا، فيؤثران فيهما كذلك.

و أما الحبّ و البغض لَمّا كانا متنافيين، و المفروض اتّحاد موردهما، فيمتنع تأثيرهما في كليهما فعلا، بل لا بدّ من اختصاص أحد ما بأحد ما مع المرجّح، و مع فقدته يمتنع تأثير شيء منهما في شيء منهما، و لا يلزم- من عدم فعلية تأثير المفسده الواقعيه أو مصلحتها في الحبّ و البغض- تصويب أصلا، لفرض فعلية تأثيرهما في الأمر و النهي، و التخطئه. و التصويب يدوران مدار ثبوتهما واقعا لغير العالم أو عدم ثبوتهما كذلك، لا على ثبوت الحبّ و البغض على حسب ما يقتضيه المصلحه و المفسده الواقعتان.

ثمّ إنّ الترجيح ثابت لجهة الحكم الظاهري على تقديره؛ لأنّ المفروض أنّ الشارع إنّما تعبّد بمؤدّي الظنّ لمصلحه اقتضت هي أمر المكلف مع تمكنه من دفع مفسده الواقع بالعمل على مقتضى الظنّ، المفروض تأديته إلى الوقوع فيها، و اقتضت جعل المكلف معذورا في مخالفته التكليف الواقعي المستنده إلى عمله بالظنّ بعد ما لم يكن معذورا فيها بحكم العقل قبل أمر الشارع بالعمل به، و اقتضاء تلك المصلحه لذلك إنّما يكون على تقدير غلبتها على مفسده الواقع و رجحانها عليها، فتكون مؤثّره فعلا في محبوبية الفعل المحرّم واقعا، فهو في حال قيام الظنّ على وجوبه- مثلا- مع عدم تبيّن خطئه ليس إلاّ محبوبا.

و كيف كان فقد ظهر ممّا حقّقنا دفع الوجهين المحكيين عن مدّعي امتناع التعبد بالظنّ من استلزامه لجواز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى و من

ص: ٣٦٦

استلزامه لتحليل الحرام و تحريم الحلال.

و توضيح الجواب عنهما: أنّ الكلام في إمكان التعبد به، و نحن نسلم أنّ إمكانه مستلزم لإمكان التعبد به في الأخبار عن الله تعالى لكن لا دليل على بطلان اللازم و امتناعه، و إنّما الدليل على عدم وقوعه، و كذا نسلم استلزامه لتحليل الحرام و لعكسه، لكن لا محذور فيه بعد فرض قيام مصلحه اقتضت، كما في موارد (١) الشبهات البدويه من غير قيام ظنّ فيها على حليتها أصلا لما قد عرفت من أنّ الوجوه المتصوّره التي ربما يتوهم كونها مانعه منه لا ينهض للمنع.

هذا خلاصه الكلام في المقام.

و ينبغي التنبيه على أمور:

أحدها

: أنّ التعبد بالظن على تقدير وقوعه بمعنى الأمر بالسلوك على طبقه بمنزله خطابات جزئية متعدده بحسب تعدد موارد قيام الظن المتعبد به فإذا قام هو على وجوب امر أو أمور و على حرمة أمور و على إباحه ثالثه و على كراهه رابعه و على استحباب خامسه

فيجب في مرحلة الظاهر الإتيان بالأولى و ترك الثانية و يجوز كلا طرفي الفعل و الترك في الثالثه و يرجح الترك في الرابعه و الفعل في الخامسه بمقتضى ذلك الأمر الواحد المتعلق بالسلوك على طبق الظن لأن السلوك على طبقه عنوان كلى يختلف مصاديقه باختلاف مؤدى الظن في الموارد الخاصه فإن السلوك على طبقه في الأولى إنما يتحقق بالالتزام بالفعل [و] في الثانية إنما يتحقق بالالتزام بالترك و في الثالثه بعدم الالتزام بشىء منهما (٢) و عدم ترجيح أحدهما على الآخر و في الرابعه بترجيح الترك ترجيحاً غير لازم و في الخامسه بعكس ذلك و اما صدور خطابات خاصه أيضاً في مرحلة الظاهر مماثله

١- في «أ»: كما هو موارد.

٢- في «أ»: منها.

ص: ٣٦٧

لمؤدى الظن في الموارد فغير لازم جداً لأن ذلك الخطاب العام يعنى عنها لإفاده ما يفيدته هي فهي على تقديرها مؤكده له.

و ثانياً

ان الأمر بالسلوك على طبق الظن شرعى لا- إرشادى كما لعله ربما يتوهم على بعض الإفهام القاصره في بادئ النظر نظراً إلى دوران استحقاق العقاب مدار مخالفه التكليف الواقعى لا على مخالفته فيتوهم منه ان ذلك الأمر لم يأت بشىء جديد بل يكون وجوده كعدمه فيكون إرشادياً.

و يدفعه ان مجرد عدم العقاب على مخالفته من حيث هي مخالفه لا يلزم كونه إرشادياً و الا لا تنقض بالأمر بمقدمه الواجب على القول بوجوبها شرعاً إذ على تقدير وجوبها كذلك لا عقاب عليها نفسها اتفاقاً و الآثار لا تنحصر في العقاب حتى يلزم من انتفاءه عنه انتفاء الأمر عنه رأساً فيكون وجوده كعدمه فان معذوريه المكلف في مخالفه المواقع المنجز عليه في مورد الاشتغال لو لا- قيام الظن على خلافها، و عدم معذوريته في الواقع الغير المنجز عليه في مورد البراءه لو لا- قيامه على خلافها من آثار ذلك الأمر فإن المعذوريه و عدمها في المقامين أثاران جديدان ناشئان منه فكيف يقال لأن وجوده و عدمه سواء.

و ان شئت قلت إن انتفاء استحقاق العقاب (١) على مخالفه التكليف الواقعى في المقام الأول و إثباته عليها في الثانى من آثاره و ان لم يكن العقاب على تقديره في الثانى على مخالفه نفسه.

ثم ان مخالفه الظن المعتبر قد يلاحظ بالنسبه إلى العمل بالجوارح و قد يلاحظ بالنظر إلى الالتزام به في مقام الظاهر و التدين به كذلك فهي على الأول مخالفه عمليه له، و على الثانى مخالفه التراميه و هي على الأول ملازمه لعنوان التجرى مطلقاً و لمخالفه الواقع إذا كان الظن المفروض مصادفاً للواقع. لا شبهه

١- العقاب: ساقط من «أ».

ص: ٣٦٨

فى استحقاق العقاب عليها أى على مخالفه الظن المذكور من حيث العمل من جهه مخالفه الواقع بمعنى أنه إذا كان متضمنا لتكليف فى مورد مع مصادفته للواقع فترك الواقع المكلف العمل به فهو مستحق للعقاب على مخالفه التكليف الواقعى اللازمه فى ذلك المورد فإنه منجز للواقع عليه لا محاله.

و اما استحقاق العقاب عليها من جهه التجرى فهو مبنى على حرمة التجرى كما قويناهما فى محلها.

و اما استحقاقه عليها من حيث هى مع قطع النظر عن تلك (١) الجهتين فالظاهر عدمه كما أشرنا إليه لأن لزوم العمل على طبق الظن و ان كان طلبا شرعيا لكنه مقدّمى بالنظر إلى الواقع فان العمل على طبقه من مقوله المقدمات العلميه لتحصيل العمل بالواقع لأنّ الكلام فى الظن المعتبر بعنوان الطريقه المحضه، و من المعلوم انه لم يؤمر بالعمل لأجل كون العمل به أحد الواجبات الواقعيه و فى عرضها فانه آئل إلى موضوعيته بل إنما أمر به بعنوان كونه طريقا إلى الواقع فوجوب العمل بمتعلقه انما هو بعنوان انه الواقع بمقتضى حكم الشارع و تعبد به بطريقه الظن فإذا لم يكن وجوب فى الواقع فلا- يقتضى ذلك الوجوب الظاهرى الحاكى عن الواقع العقاب جدا فهو من هذه الجهه كالطرق العقليه لا- يترتب عليه إلا- أثر مخالفه الواقع و أمّا (٢) مخالفته من حيث التدين و الالتزام فظاهر بعض الأدله الداله على اعتبار بعض الأقسام كخبر العادل مما يتضمن الأمر بتصديقه و النهى عن الشك فيه كقوله عليه السلام: لا يحل لأحد

١- فى «ب» تينك.

٢- و تظهر الثمره فيما إذا عمل بذلك الظن لا عن تدين به، بمعنى أنه أوقع العمل على طبقه من غير استناد إليه و أنّ مؤداه دين له فى الظاهر، فبنفى وجوب التدين لعبا مستحق العقاب من جهه تركه إياه فى الفرض المذكور و على عدم وجوبه كذلك فلا شىء عليه حينئذ من جهته، لمحزّره عفا الله عنه. الحاشيه من نسخه «أ».

ص: ٣٦٩

أن يشك فيما يروى عنا ثقاتنا، حرمتها و استحقاق العقاب عليها فى ذلك القسم الذى دلت تلك الطائفه من الأدله على اعتبار فان الأمر بالتصديق و النهى عن التشكيك فى خبر العادل الثقه ظاهران فى وجوب التدين بما يروى نفسا فمقتضاهما ترتب العقاب على ترك التدين به و اما حرمة مخالفه الظن المعتبر مطلقا من حيث التدين فلم يقيم دليل عليها.

اللهم إلا- ان يتمسك بظهور الاتفاق على عدم الفرق بين أقسام الظنون المعتبره من هذه الجهه بعد إثبات الحرمة فى القسم المذكور بما مر.

نعم الظنون المعتبره فى تشخيص الموضوعات الخارجيه و الحقوق لا يجب التدين بمؤداهها قطعا بل لا يعقل التدين بها كما لا يخفى لأن مؤداهها ليس حكما شرعيا حتى يتعبد بكونه دينا و انما هى من الأمور الخارجيه.

و كيف كان فليس الكلام فى المقام فيها و انما هو فى الظنون القائمه على الأحكام الكليه و الظاهر ثبوت الاتفاق المذكور فيها على نفى الفرق من الجهه المذكوره.

لكن الإنصاف أن الأخذ بظاهر ما مر و هو وجوب التدين نفسا مشكل جدا إذ لم يعهد من أحد- ممن يعلم- القول به و عدّ التدين بالظنون المعتمده و لو فى الجملة من الواجبات مع ان ما دل عليه من الأخبار قد قرع سمع كل أحد.

و ربما ينكر بأنه على تقديره مستلزم لاعتبار الظن من باب الموضوعيه و من المعلوم ان الظنون المعتمده فى باب الأحكام الكليه معتمده من باب الطريقيه و هو ينافى وجوب التدين بها نفسا.

لكنه مدفوع بان الثابت بأدله اعتبار تلك الظنون انما هو اعتبارها من باب الطريقيه بالنسبه إلى مؤدياتها و كذا المراد من اعتبارها من باب الطريقيه.

و بعبارة أخرى المراد انما هو جعل الشارع مؤدياتها مرآه حاكيه عن الواقع لا أحكاما مستقله منفرده عنها و فى عرضها حتى يلزم اعتبارها من باب

ص: ٣٧٠

الموضوعيه بالنسبه إلى تلك الأحكام التى أدت هى إليها فيلزم التصويب.

و اما وجوب التدين بها فهو ليس من مؤدياتها بل انما هو مؤدى لبعض الأدله الداله على اعتبارها كما عرفت فكونها معتمده موضوعا لذلك الحكم لا ينافى اعتبارها من باب الطريقيه المحضه بالنسبه إلى مؤدياتها بل مثبت له لأن وجوب التدين بمؤدى طريق ظنى مستلزم لجعل مؤداه طريقا إلى الواقع و مثبتا له من غير فرق بين ان يكون وجوب التدين نفسيا أو غيريا فالتحقيق فى وجه الإنكار هو الذى ذكرنا.

ثم إنه بعد فرض تعذر حمل ما دل على وجوب التدين نفسا عليه يتعين حمله على أحد وجوه ثلاثه على سبيل منع الجمع و الخلو.

أحدها: أن يكون ذلك الدليل مستقلا(١) فى وجوب التدين لكن على سبيل الكنايه بأن يكون الغرض منه الانتقال إلى وجوب العمل بالجوارح على طبق الظن.

و ثانيها: أن يكون مستقلا(٢) فيه لكن يكون الغرض منه الإرشاد بان يكون طلب التدين إرشاديا قد قصد به التنبيه على عدم معذوريه المكلف إذا عمل على طبق الظن فصادف الحرام الواقعى من غير تدينه بمؤدى ذلك الظن ادى(٣) إلى خلاف الحرمة إذ لا يبعد استحقاق العقاب على ذلك الحرام إذا كان موافقا للأصل مع قطع النظر عن الظن بخلافه مع عدم التدين بذلك الظن المخالف له و كذا إذا كان موافقا لدليل محكوم لذلك الظن بان يكون هو بحيث لو لا اعتبار هذا الظن لكان حجه فى إثبات الحرام فى الظاهر.

و بعبارة أوضح الظاهر ثبوت استحقاق العقاب عقلا على حرام واقعى

- ٢- في «ب» مستعملا.
٣- كذا و في «ب» الظنّ الذي.

ص: ٣٧١

قد قامت حجة عليه من أصل أو دليل لو لا ذلك الظن الذي أدى إلى خلافها إذا لم يكن ارتكابه استنادا إلى ذلك الظن إذ معه يكون استنادا إلى رخصه الشارع فيقبح العقاب عليه بخلاف ما إذا لم يستند إليه فانه قد فعل الحرام من غير استناد إلى اذن الشارع.

و إن شئت قلت انه إذا لم يستند فيه إلى ذلك الظن فيكون متجريا، و قد مر في مسأله التجري انه إذا صادف الحرام الواقعي يستحق عليه العقاب و انما الكلام هناك في استحقاق العقاب عليه في صورته مخالفته (١) للواقع فيكون حاصل الوجه المذكور انه قد قصد بإيجاب التدبير الإرشاد إلى طريق التخلص من هذا المحذور و الأمن منه.

و ثالثها

: أن يكون المراد به وجوب تنزيل الظن المفروض منزله العلم في جميع آثاره حتى الآثار العقلية من الإطاعة و العصيان في مرحله الظاهر و لازمه الحكم بفسق من ترك العمل على طبق ذلك الظن إذا تضمن تكليفا و ترتيب آثار الفسق عليه في الظاهر إلى أن يكشف عدم التكليف واقعا كما هو الحال في جميع الظنون المعبره فانه لو أدى ظن مجتهد إلى وجوب شىء فتركه أو إلى حرمة فارتكبه يجب على الغير الحكم بفسقه و ترتيب آثاره عليه إلى أن يكشف خطأ ظنه، و كذا الحال فيمن قلدوه.

و ثالثها (٢): لا- إشكال في وجوب الإعادة و عدم الاجزاء- إذا انكشف خطأ الظن المعبر مع بقاء زمان من الوقت المضروب للواجب يسع للإتيان به- لبقاء الأمر الأول الواقعي المقتضى للإتيان بمتعلقه على ما هو عليه، و عدم جريان ما يأتي من توهم تدارك الواجب في هذا الموضوع لأن التدارك إنما يجب

١- أى الظنّ.

٢- أى الأمر الثالث من التنبيهات.

ص: ٣٧٢

إذا استند ترك الواجب إلى العمل بالظن و الأمر به و ذلك لا يتحقق هنا لأن تركه على تقديره مستند إلى سوء اختيار المكلف لا إلى أمر الشارع بالعمل بالظن لفرض بقاء زمان من الوقت يسمح له إذ معه يكون فوته مستند إليه لا إلى الشارع.

و بعبارة أخرى أنّ المفروض انه عمل بالظن المؤدى إلى خلاف الواقع في أول الوقت فالمستند إليه إنما هو ترك الواجب الواقعي في جزء من الوقت و من المعلوم أن تركه في جزء منه لا- يستلزم فوته حتى يجب تداركه على الشارع فلا- يجب عليه تداركه بتركه في ذلك الجزء المستند إليه فيكون الواجب باقيا على حاله و كذلك الأمر به فيجب الإتيان به.

نعم لو كان هناك بعض المصالح المتقوّمة بذلك الجزء من الوقت يجب تداركه لاستناد فوتها إلى الشارع كفضيله إيقاع الواجب في أول الوقت لكنه غير فوت الواجب.

هذا كله على تقدير إتيان المكلف بالفعل بمقتضى الظن المفروض في أول الوقت.

و أما مع عدم إتيانه به كذلك أصلا فوجوب الإتيان بالواجب الحقيقي بعد انكشاف خطأ الظن في غايه الوضوح لأن تركه إياه في أول الوقت مستند إلى نفسه لا إلى العمل بالظن المفروض.

و أما وجوب القضاء إذا ظهر خطؤه بعد خروج الوقت مع عدم عمل المكلف على طبق الظن المفروض في الوقت لا- ينبغي الإشكال فيه لأنه حينئذ قد ترك الواجب الواقعي بمشتهى نفسه فلا يجب على الشارع تداركه فيكون هو متروكا من غير تدارك له أصلا فيكون مصداقا للفوت على كلا الوجهين فيجب القضاء بمقتضى الأدله القاضيه به المعلقه على الفوت.

و اما مع عمله على طبقه في الوقت فعلى القول بأن القضاء بالأمر الأول

ص: ٣٧٣

أيضا لا إشكال في وجوبه لعين ما مر في الإعادة مع بقاء جزء من الوقت يسع لفعل الواجب.

و أما على القول المختار من أنه بأمر جديد فوجهان مبنيان على أنّ الفوت- المعلق عليه أدله القضاء- هل هو مجرد ترك الفريضه في وقته حتى يجب في محل الكلام لصدقه عليه، أو أنه الترك الخاصّ و هو تركه فيه من غير شىء يتدارك(١) به و يقوم بغرضه و مصلحته فلا يجب لأن تركه في الوقت قد وقع مستندا إلى العمل بالظن المأمور به بسلكه و قد مر أنه على هذا التقدير يجب على الشارع تداركه و مع تداركه لا يصدق عليه الفوت على هذا الوجه.

و يمكن أن يقال: إنه على الثاني- أعنى كون الفوت عباره عن الترك الغير المتدارك- أيضا [أن] القضاء فيما نحن فيه لا(٢) لأن القضاء بالأمر بل لأنه يمكن أن يكون مصلحه الفريضه المتروكه مبعضه بأن يكون فيه مصلحه متقومه بالوقت لا تحصل إلاّ به و أخرى غير متقومه به بل تحصل في خارجه أيضا.

و بعباره أخرى أنّ المأمور به بالأمر الأول و إن كان هو الفعل المقيد بإيقاعه في الوقت المضروب له لكن يمكن أن يكون لنفس المقيد أيضا مصلحه أخرى تحصل بغير خصوصيه الوقت و من المعلوم أنه إذا كان الحال في الفريضه كذلك فالواجب على الشارع إنما هو تدارك المصلحه المفوته بالوقت لا جميع مصلحه لأنها هي التي استند تركها إلى أمر الشارع، و أما نفس المقيد فحيث إنّ المفروض إمكان تحصيل مصلحه في خارجه فيكون فوتها على تقديره مستندا إلى اختيار المكلف، إذ لا أمر بالعمل بالظن المفروض ظهور خطائه في خارج الوقت حتى يستند فوتها إليه فنفس المقيد غير متدارك فيكون مصداقا للفوت على

١- في نسخه «أ» متدارك.

٢- «لا»: أثبتناه من «ب».

الوجه الثاني فيه أيضا فيشملة أدلّه وجوب القضاء.

هذا لكن الإنصاف اندفاعه:

أما أولا (١) فبأنّ هذا الاحتمال بمجرد غير مجدد، إذ لا بد في إثبات وجوب القضاء بالأدلة المعلقة على الفوت من إحراز صدق الفوت على المورد و العلم به و هذا لا يمكن الا بعد العلم بكونه مما لذات المقيد مصلحه تحصل في خارج الوقت و لا ينفع فيه احتمال كونه كذلك بوجه.

و أما ثانيا فبأنّ التقدير المذكور مع العلم به أيضا لا يدخل في تلك الأدلة المتضمنه للفظ القضاء فانه ظاهر في تدارك الشيء الفائق و من المعلوم أن الإتيان بنفس المقيد في خارج الوقت ليس تداركا لفائق بل إنما هو إتيان بنفس الواجب في محله كالإعادة.

و التحقيق أنه على تقدير كون الفوت عباره عن الترك الخاص أيضا يشمل أدله وجوب القضاء للمقام لا لما مر، بل لأنّ مصلحه سلوك الطريق الظنى ليس من شأنها أزيد من تدارك الفريضه ما دام الجهل فمع ارتفاعه يبقى الفريضه متروكه بغير تدارك، و تدارك سلوك الطريق إياه نظير ما ورد من تدارك النافله لنقص الفريضه مع أنه يجب القضاء بعد ظهور النقص فيها اتفاقا.

و السر فيه أنّ وصول تلك المصلحه حال الجهل بالواقع إلى المكلف ليس تداركا للواقع الفائق عليه حقيقه بل إنّما هو من باب عدم خلوه هذه عن منفعه

١- يمكن دفع الجواب الأوّل بدعوى القطع بقيام مصلحه في نفس المقيد تحصل في الخارج من وجوب القضاء فيما إذا أخل بالواجب في الوقت رأسا بأنّه لم يأت بمؤدّي الطريق الظنى فيه أيضا إذ لو لا ذلك لما صحّ إيجاب الشارع للقضاء حينئذ و ليس إيجابه من باب كونه واجبا آخر في عرض الواجب الفائق بالضروره بل إنّما هو من باب تدارك فوته في الوقت و أنّه ذلك الواجب. و دفع الثاني بمنع ظهور لفظ القضاء فيما ادّعى بل أنّما هو ظاهر عرفا و لغه في فعل الشيء الذي لم يفعله بعد و لم يثبت حقيقه شرعيه فيه فيما مرّ. لمحزّره عفى عنه.

في تلك الحال فإنّ التدارك حقيقه لا بدّ أن يكون بما يسانخ الفائق و يقوم بمصلحته الخاصه به بحيث لا يكون بينهما فرق إلاّ من جهة الوقت، و من المعلوم أن سلوك الطريق المخالف للواقع مباين له و هو غير قائم بالمصلحه الخاصه جدا و إنّما هو مشتمل على مصلحه أخرى غير تلك نظير النوافل.

و يوضح ذلك (١) أنه لو كان مجرد وصول مصلحه حال الجهل بالواقع المعذور فيه تداركا له لما كان يجب القضاء فيما إذا صلى نافله فظهر أنّ فيما جعله من الفريضه خلل مع أنّ وجوبه هناك إجماعى و ليس هو لدليل خاص عند المجمعين قطعا بل

إنهم قالوا به بمقتضى أدله القضاء.

و كيف كان لا فرق بين سلوك الطريق الظنى المعبر و بين النافله من هذه الجهه بوجه قطعاً فتأمل (٢).

أقول: الظاهر أن فوت شىء عبارة عن ترك نفس ذلك الشىء و كذا لفظ القضاء عبارة عن إدراك ما تركه من قبل، فقوله عليه السلام من فاتته فريضه فليقض ما فات منزل على هذا المعنى لعدم اكتنافه بما يصرفه عنه فقوله عليه السلام من فاتته فريضه ظاهر فى أن موضوع القضاء انما هو ترك نفس الفريضه مطلقاً فيصدق مع تدارك مصلحته أيضاً فقوله عليه السلام فليقض لا يقضى بخلافه لما عرفت فالقوى هو الوجه الأول من الوجهين المتقدمين و عليه لا حاجة إلى تلك التكاليف المتقدمه.

١- فى النسختين: و يوضح عن ذلك.

٢- وجه التأمل: أن مجرد ثبوت الاتحاد بين المقامين من تلك الجهه لا يلزم ثبوت القضاء فى هذا المقام لاحتمال أن يكون ثبوته هناك لعدم ثبوت تدارك الفريضه بالنافله لعدم نهوض ما دل عليه على إثباته أو لأجل قيام إجماع على خلافه فالاستدلال بالاتحاد انما يصح بعد ثبوت التدارك هناك مع وجوب القضاء و أمّا مع عدم ثبوت التدارك فلا اتحاد بينهما لأن عدم ثبوته هناك حينئذ و ثبوته فى المقام لعله لفارق بينهما فتأمل. لمحزّره عفا الله عنه. حرّرت نسخه «أ» عشرين جمادى الأولى ١٣٠٣.

ص: ٣٧٦

و إن شئت قلت: إن المفروض إنما هو التعبد بالظن على وجه الطريقيه المحضه و أن المصلحه المفروضه إنما هى على وجه اقتضت التعبد به كذلك فيكون الظن المعبر شرعاً- كالطرق العقليه- غير قابل للتصرف فى مفسده الواقع أو مصلحته فيكون العمل على طبقه مع فرض مخالفته للواقع و أدائه إلى ترك واجب كترك الواجب مع عدم العمل به رأساً من حيث عدم تصرفه فى ذلك الواجب بوجه فيكون ذلك الواجب متروكاً بمصلحته القائم به، و مصلحه ذلك الطريق الشرعى أمر مباين لتلك المصلحه فلا تصلح لأن تقوم مقامها و انما هى قد وصلت إلى المكلف لئلا يخلو يده عن فائده فى تلك الحال فهى متروكه من غير شىء يقوم مقامها فيكون الواجب المتروك مصداقاً للفوت على كلا الوجهين فيه.

ص: ٣٧٧

[فى وقوع التعبد بالظن]

قوله: (فيقع الكلام فى المقام الثانى فى وقوع التعبد به فى الأحكام الشرعيه مطلقاً أو فى الجملة و قبل الخوض فى ذلك لا بد من تأسيس الأصل الذى يكون عليه المعوّل عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقاً أو فى الجملة)(١).

(١) توضيح الحال فى المقام يتوقف على تمهيد مقال:

فاعلم أن الركون إلى الظن الذى لم يعلم التعبد به من الشارع: إمّا أن يكون من حيث عمل الجوارح، بأن يأتى بالفعل إذا تضمن هو وجوبه أو استحبابه من غير اعتناء باحتمال حرمة الفعل على تقدير قيام ذلك الاحتمال فى مورده، أو يتركه إذا تضمن هو

حرمته أو كراهته مثلاً- من غير اعتناء باحتمال وجوبه على تقدير قيام احتمال له لكن من غير تدين و تعبد بكون مؤداه حكم الله الواقعي أو الظاهري.

و بعبارة أخرى إنّ العمل بالظن في الموارد الشرعية كعمله به في الأمور العادية التي يكتفى فيها بالظن و لا- يعتنى باحتمال مخالفته للواقع من غير ادعاء أن المظنون هو الواقع أو منزل شرعاً مقامه، بل يكون بحيث إذا سئل عنه يقول أنه يحتمل أن لا يكون مجعولاً من الله أصلاً و أنّه مظنون كونه كذلك.

و إنّما أن يكون من حيث تشخيص حكم الله تعالى به و التدين بمؤداه عمل على طبقه أو لم يعمل أصلاً.

و هذا أيضاً يتصور على وجهين:

أحدهما أن يتدين بمؤداه و يعتقد أنّه حكم الله الواقعي من غير تدين

١- فرائد الأصول ١: ٤٩.

ص: ٣٧٨

منه أنّ نفس الظن طريق مجعول من الله سبحانه و تعالى في تشخيص أحكامه، بل إنّما تدين بمؤداه من باب عدم اعتنائه باحتمال مخالفته للواقع كعدم اعتنائه به في المقام الأول كما في الوجه الأول.

و ثانيهما أن يتدين بمؤداه على أنه حكم الله الظاهري بأن يعتقد كون نفس ذلك الظن طريقاً مجعولاً منه تعالى في تشخيص أحكامه من حاله و حرامه فلاجل ذلك يتدين بكون مؤداه حكماً ظاهرياً منه لكون ذلك متفرعاً على الجعل و الاعتبار.

إذا عرفت ذلك فنقول لا ينبغي الإشكال في جواز الركون إليه على الوجه الأول إذا لم يخالف طريقاً أو أصلاً يجب العمل بهما، لعدم المانع منه حينئذ بوجه لأنّ جهه الافتراء على الله و القول به بغير علم لفرض [عدم] ادّعائه كونه طريقاً مجعولاً من الله تعالى و لا- كون مؤداه حكماً له تعالى و لا من جهه التشريع لفرض عدم تدينه بشيء و لا من جهه مخالفه الواقع لفرض معذوريته حينئذ فيها على تقديرها لأنّ التكليف الذي لم يقم عليه طريق معتبر أو أصل كذلك يكون المكلف معذوراً في مخالفته بحكم العقل و الشرع أيضاً.

هذا إذا لم يكن في المورد طريق معتبر أو أصل كذلك أصلاً.

أمّا مع وجود أحدهما مع موافقته لذلك الظن المفروض، فعدم المنع من الركون إليه حينئذ أوضح، إذ مع أحدهما يتأكد الأمن من العقاب على مخالفه الواقع، هذا إذا كان الظن المفروض مخالفاً للاحتياط بأن يكون نافياً للتكليف مع احتمال له.

و أما مع موافقته فانتهاء المانع من الركون إليه بديهي عند كل أحد.

و أمّا إذا خالف طريقا معتبرا أو أصلا كذلك مع وجوب العمل بهما كان يكونا متضمنين للتكليف و مثبتين له بحيث لو عمل بالظن يلزم مخالفتها فلا، بأن يكون هو نافيا للتكليف عن موردهما فلا يحرم العمل به حينئذ أيضا شرعا بل

ص: ٣٧٩

إنما هو منهي عنه بالنهي العقلي الإرشادي لأن مخالفه الطريق و الأصل المعتبرين لا تكون محرمة نفسا بل هما منجزان للواقع على تقديره على المكلف و يجب العمل بهما من باب المقدمه العمليه لامثال التكليف المجمل الذي تنجز في موردهما عليه، فيدور استحقاق العقاب على مخالفتها على مخالفه الواقع حقيقه، فالعقاب على العمل بالظن المذكور دائر مدار مخالفه الواقع بسببه فغايه ما يترتب على النهي الإرشادي لأجل التحرز عن ضرر العقاب المحتمل و تحصيل الأمن منه المتوقف على العمل بالطريق أو الأصل المعتبرين.

نعم على القول بحرمه التجري يستحق العقاب مطلقا لتحقق التجري مع الإقدام بمحتمل (١) التحريم مع قيام حجه شرعيه على تحريمه في الظاهر (٢).

١- كذا في النسختين و الصحيح: على محتمل.

٢- هذا نهايه ما في نسخه «أ» و «ب» المستنسختين عن نسخه الروزدرى قدس سره.

ص: ٣٨٠

ص: ٣٨١

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحه

اجتماع الأمر و النهي ٥

مسأله دلالة النهي على الفساد ٦٩

في المفاهيم ١٣٥

في تداخل الأسباب ١٩٧

[في القطع] ٢٢١

في المراد من المكلف في عباره الشيخ (ره) ٢٢١

فى وجه حصر معجى الأصول ٢٢٧

فى بيان المراد من الحججه فى باب الأدله الشرعيه ٢٣٥

فى القطع الموضوعى و الطريقي ٢٤٧

فى تصوير وجوه مخالفه القطع ٢٧١

فى حكم التجرى ٢٧٣

فى وجه قبح التجرى ٢٨١

محاكمه الأخبارى فى عدم اعتماده على بعض أقسام القطع ٣٠١

فى قطع القطّاع ٣٠٧

فى أنّ المعلوم إجمالاً كالمعلوم تفصيلاً ٣١٢

فى كفايه الموافقه الإجماليه و عدمها ٣١٣

فى كفايه الموافقه الإجماليه فى العبادات و عدمها ٣٢٢

فى لزوم مراعاة مراتب الامتثال ٣٤٤

ص: ٣٨٢

الموضوع

فى إمكان التعبّد بالظنّ و عدمه ٣٥١

فى وجوه استحاله التعبّد بالظنّ و أجوبتها ٣٥٣

فى تصوير مصلحه السلوك و غيره فى حل الإشكال ٣٥٩

فى تصوير الإشكال من ناحيه المكلف و المكلف و الجواب عنه ٣٦٣

فى تصوير الانحلال فى التعبّد بالظنّ على مسلك السلوك ٣٦٤

فى أنّ الأمر بالسلوك مولوى أو إرشادى ٣٦٧

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجري في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوي تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحث للمصادر والمعلومات
الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً في الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

