



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى الله عليه وسلم

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اصول الفقه

كاتب:

محمد علي اراكي

نشرت في الطباعة:

مؤسسة در راه حق

رقم الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٢	اصول الفقه (آيت الله اراكى) المجلد ١
١٢	اشاره
١٢	اشاره
١٦	المقدمه الاولى: فى حال الوضع و تقسيمه
١٦	اشاره
١٨	فى تقسيم الواضع
١٩	فى المعنى الحرفى
٢٨	فى الانشاء و الاخبار
٣٦	فصل فى انّ المجاز لا يتوقف على ترخيص الواضع
٣٦	فصل فى صحه استعمال اللفظ فى نوعه و صنفه و شخصه
٣٩	فصل فى ان الالفاظ المفرده موضوعه بازاء المعانى المعزاه عن الوجود الخارجى و
٤٤	فى ان الدلاله تتبع الاراده
٤٥	فصل فى وضع المركبات
٤٦	فصل فى انّ التبادر دليل الوضع
٤٩	فى ان عدم صحه السلب علامه الحقيقه
٤٩	فى ان الأطراد علامه الحقيقه ام لا
٥١	فصل فى تعيين حمل اللفظ على المعنى الحقيقى ما دام ممكنا
٥١	فصل فى الحقيقه الشرعيه
٥٧	فصل فى كون الفاظ العبادات موضوعه للصحيحه او للاعم
٦٣	الاستدلال للصحيحى
٦٣	الاستدلال للأعمى
٦٦	فى كون الفاظ المعاملات موضوعه للصحيحه او للاعم
٧٠	فصل فى استعمال اللفظ فى اكثر من معنى

٧٢	فصل في ان المشتق حقيقه في خصوص
٧٢	اشاره
٧٣	١- في ان بعض المشتقات غير داخل في حريم النزاع
٧٤	٢- في دلالة الافعال على الزمان
٧٥	٣- لا إشكال أن الماضيه و الحالتيه و الاستقباليه إنما يعتبر...
٧٦	٤- في ان اختلاف المشتقات في المبادئ
٧٦	٥- في أنه لا اصل في نفس هذه المسأله
٨٠	تنبيهات
٨٧	دفع وهم
٩١	المقصد الأول: في الأوامر
٩١	في مآده الامر و صيغته
٩٥	في الانشاء و الاخبار
٩٧	فصل في ان صيغه الامر موضوعه للوجوب
١٠٠	فصل في الجمل الخبريه المستعمله في مقام الانشاء
١٠١	فصل
١١١	فصل في تقسيمات الوجوب
١١٤	فصل في دلالة الصيغه على المزه و التكرار
١١٩	فصل في ان صيغه الامر عقيب الحظر ظاهره في الوجوب ام لا
١٢١	فصل في الإجزاء
١٣٠	فصل في مقدمه الواجب
١٣٣	تمام الكلام في مسأله اجتماع الأمر و النهي في ضمن امور
١٣٣	الأول الواجب تاره يلاحظ فيه إضافته إلى الفاعل...
١٣٣	اشاره
١٣٧	أما المقام الأول في أن وصف المقربيه من أعظم أركان العباده ...
١٤٣	المقام الثاني لو شك في قبول عباده خاصه للنياه فمقتضى القاعده عدمه
١٤٣	الأمر الثاني ينقسم الواجب باعتبار إلى مطلق و مشروط

- ١٤٣ اشارة
- ١٤٣ المقام الأوّل
- ١٤٦ المقام الثانی أنّ مقدّمه الواجب المشروط لا يكون واجبا مطلقا...
- ١٤٦ اشارة
- ١٥٤ فرع
- ١٥٧ الأمر الثالث
- ١٦٣ الامر الرابع هل الأمر المتعلّق بالمستبّب يجب إرجاعه إلى السبب عقلا...
- ١٦٦ الأمر الخامس
- ١٦٧ الأمر السادس
- ١٧٢ الأمر السابع في مقدمات الحرام
- ١٧٢ اشارة
- ١٧٤ فصل في أنّ الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده
- ١٨٥ المقصد الثانی: في التواهي
- ١٨٥ فصل في جواز اجتماع الامر و النهى و امتناعه
- ١٩٧ فصل في جواز اجتماع الامر و النهى و عدمه
- ١٩٧ اشارة
- ١٩٧ الامر الاول في محلّ النزاع
- ١٩٨ الامر الثاني في الفرق بين هذا النزاع و النزاع في النهى في العبادات
- ٢٠٠ الامر الثالث في أنّ هذه المسأله فقهيته او اصوليته و كلاميته
- ٢٠٢ الامر الرابع لا فرق في جريان النزاع بين ثبوت الأمر و النهى...
- ٢٠٣ الامر الخامس في عموم هذا النزاع للوجوب و الحرمة الغيريين
- ٢٠٥ الامر السادس في قيد المندوحه
- ٢٠٦ الامر السابع في دفع توهمين
- ٢٠٧ الامر الثامن في أنّ محلّ الكلام ما اذا كان ملاك المحبوبيه و المبعوضيه تماما
- ٢٠٩ الامر التاسع في الاجزاء باتيان المجمع في التوصليات و التعدييات
- ٢١١ الامر العاشر في دفع توهمين آخرين

٢٢٢	تنبيهات
٢٢٢	اشاره
٢٢٢	التنبيه الاول فى من توسط ارضا مغصوبه
٢٢٩	التنبيه الثانى
٢٣٩	التنبيه الثالث:الكلام فى باب الاسباب
٢٤٧	فصل فى اقتضاء النهى للفساد و عدمه
٢٤٢	المقصد الثالث: فى المفاهيم
٢٤٢	اشاره
٢٤٢	فى مفهوم الشرط
٢٤٢	اشاره
٢٧١	بقى البحث فى امور فى مفهوم الشرط
٢٧٧	فصل فى مفهوم الوصف
٢٧٧	اشاره
٢٧٩	تذنيب
٢٨٠	فصل فى مفهوم الغايه
٢٨٢	فصل فى مفهوم الاستثناء
٢٨٤	المقصد الرابع: فى العام و الخاص
٢٨٤	فصل أنّ العام المقصود هاهنا ليس هو العام المنطقى
٢٨٨	فصل تعريف العام
٢٨٩	فصل فى التكره الواقعه فى سياق النفى او النهى
٢٩١	فصل فى حجته العام المخصص فى الباقي
٢٩٢	فصل فى عدم الفرق بين المخصّص المتّصل و المنفصل
٢٩٢	اشاره
٣٠٣	إيقاظ
٣٠٤	وهم و إزاحه
٣٠٩	فصل هل يجوز اجراء اصاله عدم التخصيص فيما اذا علم بخروج فرد

٣١١	فصل هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص
٣١١	اشاره
٣١٤	إيقاظ
٣١٤	فصل فى تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد
٣١٩	فصل فى العام و الخاص المتعاقبين و المتقارنين
٣٢٤	المقصد الخامس: فى المطلق و المقيد و المجمل و المبتين
٣٢٤	فصل ما يطلب التكم فيه فى هذا الباب و يبحث عما وضع هو له أقسام و يطلق على بعضها اسم المطلق
٣٣٤	فصل فى مقدمات الحكمه
٣٤٢	تقرير ثالث للمذهب المختار
٣٤٩	فصل فى: إذا ورد مطلق و مقيد فلا يخلو إما ان يكونا متخالفين فى الايجاب و السلب و انا ان يكونا متوافقين
٣٥٧	فصل فى ان مقتضى مقدمات الحكمه هو الشيعه
٣٤٤	المقصد السادس: فى الأمارات المعتره شرعا
٣٤٤	البحث عن احكام القطع
٣٤٤	اشاره
٣٧٠	الامر الاول: هل القاطع يحتاج إلى جعل قطعه حجّه
٣٨٢	الأمر الثانى: البحث فى التجزى
٣٩٤	الأمر الثالث: الكلام فى القطع الطريقي و الموضوعى
٤٠٤	الأمر الرابع: هل يجب الموافقه للتراميه
٤٠٤	اشاره
٤١٢	فى ان المخالفه القطعيه العمليه التدريجيّه هل تكون مانعه عن إجراء الاباحه
٤١٩	شرح عباره الكفايه
٤٢١	فى المخالفه العمليه للتكليف المعلوم بالاجمال
٤٢٣	هل يجوز للشارع ان يرخص فى المخالفه القطعيه
٤٢٨	هل يجوز الترخيص فى بعض الاطراف
٤٣١	الأمر الخامس: على تقدير القول بأن العلم الإجمالى يقتضى وجوب الموافقه القطعيّه
٤٣١	اشاره

- ٤٣٥ ----- فى امتناع التقييد بقيود تاتى من ناحيه الامر -
- ٤٤٥ ----- الامارات المعتمده غير العلميه -
- ٤٤٧ ----- فى امكان حجته الظن و كلام ابن قبه
- ٤٤٤ ----- تقرير هذا الوجه و توضيحه مره اخرى
- ٤٨٤ ----- فى انه لو شك فى حجيه شىء فهو كالمقطوع عدم حجيته
- ٤٩٥ ----- فصل فى حجيه الظواهر
- ٤٩٥ ----- اشاره
- ٥٠٤ ----- فى حجته ظاهر الكتاب
- ٥١٨ ----- فى اعتبار قول اللغوى
- ٥٢٤ ----- حجج المانعين عن التمسك بظاهر الكتاب
- ٥٣٤ ----- فى حجته الإجماع المنقول و عدمها
- ٥٣٤ ----- فصل من جمله الظنون التى اقيم على حجيتها الدليل الإجماع المنقول بخبر الواحد..
- ٥٥٤ ----- فصل فى حجته الشهرة
- ٥٥٩ ----- فصل فى حجته الخبر الواحد
- ٥٦٧ ----- استدلال المانعين عن الحجيه
- ٥٧١ ----- حجج المجوزين:
- ٥٧١ ----- آيه النبأ من جمله الآيات التى استدلل بها على الجواز
- ٥٨٤ ----- الايرادات التى يورد على الاستدلال بآيه النبأ
- ٦٠٩ ----- من جمله الآيات التى استدلل بها لحجته خبر الواحد آيه النفر
- ٦١٧ ----- من جمله الآيات التى استدلل بها لحجته خبر الواحد آيه الكتمان
- ٦١٨ ----- من جمله الآيات التى استدلل بها لحجته خبر الواحد آيه السؤال
- ٦١٩ ----- من جمله الآيات التى استدلل بها لحجته خبر الواحد آيه الاذن فى سورة التوبه
- ٦٢٢ ----- الاستدلال بالسنة لحجيه الخبر الواحد
- ٦٢٤ ----- الاستدلال بالاجماع
- ٦٣٤ ----- الدليل العقلى على الحجيه
- ٦٤٩ ----- و أما الأدلة التى اقيمت على حجته مطلق الظن.

٦٥٥ ----- دليل الانسداد

٦٦٧ ----- و ينبغي التنبيه على امور:

٦٦٧ ----- الامر الاول:الظن الذى يكون حجه بمقتضى المقدمات هل هو أى ظن

٦٧١ ----- الامر الثانى:عرفت أن نتیجه دليل الانسداد إما حجته كل ظن،....

٦٨٣ ----- الامر الثالث: فى ان نتیجه مقدمات دليل الانسداد هى الكشف او الحكومه

٦٩٠ ----- الامر الرابع: فى ان النتيجة هى مهمله او معينه

٦٩٧ ----- الامر الخامس: فى الظن القياسى

٧٠٠ ----- الامر السادس: فى الظن المانع و الممنوع

٧٠٨ ----- فهرست المطالب

٧١٩ ----- تعريف مركز

اصول الفقه (آیت الله اراکی) المجلد ۱

اشاره

سرشناسه: محمد علی ، اراکی

عنوان و نام پدیدآور: اصول الفقه / محمد علی اراکی

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق ۱۳۷۵

مشخصات ظاهری: ۲ ج.

یادداشت: عربی.

یادداشت: کتاب حاضر در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه

شناسه افزوده: محمد علی اراکی

شناسه افزوده: موسسه در راه حق

ص: ۱

اشاره

بعض آثار المؤلف رضوان الله تعالى عليه ١-رسالتان فى الارث و نفقه الزوجه.طبعتا فى مجلد بقم

٢-المكاسب المحرّمه و رساله الخمس.طبعتا فى مجلد بقم

٣ و ٤-كتاب البيع.طبع فى مجلدين بقم

٥-كتاب الخيارات.طبع فى مجلد بقم

٦ و ٧-كتاب الطهاره.طبع فى مجلدين بقم

٨-الحاشيه على درر الاصول.طبعت مع الدرر بقم

٩-الحاشيه على عروه الوثقى.طبعت بقم

١٠-هذا الكتاب مع مجلده الثانى.

ص:٣

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

المقدمه الاولى: فى حال الوضع و تقسيمه

اشاره

فى حال الوضع و تقسيمه»

لا- إشكال فى أنّ الألفاظ قبل الوضع لا- ارتباط بينها و بين المعانى و به يوجد الربط و العلاقة، و هل هذه العلاقة نظير علاقته الزوجيه و الملكيه قابله للجعل الابتدائى، فكما ينجعل الزوجيه و الملكيه بقول: زوّجت و ملّكت بقصد الإنشاء، كذلك ينجعل هذه علاقته بين اللفظ و المعنى بقول: وضعت، أو قول: هذا اسمه حسن بقصد الإنشاء؟.

الظاهر إمكان ذلك كما فى ذينك البابين، و تكون لهذه العلاقة آثار، فكما أنّ من آثار الملكيه و الزوجيه إباحه التصرفات و الأفعال الخاصه، كذلك من آثار هذه علاقته أنّه متى سمع اللفظ عن الواضع أو من يتبعه فعهدوه على تصوّر أصل المعنى يحكم بأنّه أى اللاحظ تصوّر هذا المعنى فى ذهنه و قصد بهذا اللفظ إلقاؤه فى ذهن المخاطب، هذا.

ص: ٥

كما أنه من الممكن أيضا بمكان أن يختار الواضع في مقام الوضع طريقه اخرى و هي أن يتعهد و يلتزم أنه متى أراد تفهيم هذا المعنى تلفظ بهذه الكلمه، فإنه حينئذ نظير سائر الالتزامات، كالالتزام بأنه متى أراد الشاى يتنحج، فإنه يوجب حكم السامع كلما سمع منه التنحج بأنه أراد الشاى.

فكذا يوجب فى المقام الحكم بأنه أراد تفهيم المعنى المذكور، و الذى يطلب بالوضع و يكون ثمره له هذا المعنى، أعنى إسناد المخاطب الإراده إلى المتكلم و إلا- فانتقاش المعنى التصورى، فلا يختص بالوضع، بل يحصل بقول: وضعت هذه الكلمه لهذا المعنى، فإنه يوجب تذكر السامع متى سمع اللفظه و خطوط المعنى بباله.

ثم الكاشف عن هذا التعهد قد يكون تصريح الواضع، و قد يكون كثره استعماله اللفظ و نصبه القرينه على إرادته الخاص.

و قد حاول شيخنا الاستاد دام علاه انحصار الطريق فى الثانى ببيان أن الانتقاش ليس ثمره الوضع كما عرفت، و إسناد الإراده أيضا ما لم يكن تعهد كيف يجوز، و إذا لم يكن الأثر متمشيا من نفس ذات العمل أعنى قول: وضعت بقصد الإنشاء الخالى عن التعهد فلا يمكن أن يقال: فعله بقصد ترتب هذه النتيجة عليه يوجب ترتبها، فإن غاية الشىء لا بد من ترتبها على نفسه مع قطع النظر عن قصد القاصد إياه لأجل تلك الغايه.

و هذا بخلاف التعهد، فإن ترتب المتعهد به على الشىء المتعهد عند حصوله أمر واقع بحكم الوجدان هذا.

و لكن استشكل عليه بعض حضار مجلس بحثه الشريف بأنه كما أن الزوجيه لها آثار عرفا و شرعا، كذلك علاقه اللفظ و المعنى أيضا لها آثار و هي الحكم بترتب الإراده عند التلفظ، فجعل المنشأ موجب لترتب هذا الأثر عليه قهرا.

ثم إنَّ الملحوظ حال الواضع قد يكون معنى عامًا، وقد يكون معنى خاصًا و على كل تقدير قد يكون الموضوع له نفس ذلك المعنى العام أو الخاص، وقد يكون أمرًا آخر صار ذلك المعنى آله و واسطه للحاظه، فالأول يسمّى بالوضع العام و الموضوع له العام، و الثانى بالوضع الخاص و الموضوع له الخاص، و الثالث بالوضع العام و الموضوع له الخاص، و الرابع بالوضع الخاص و الموضوع له العام.

لا- إشكال فى الأولين، و أما الثالث فقد... المحقق الخراسانى قدس سره كون العام وجهها و مرآتا للأفراد، بحيث يلاحظ المتكلم الجزئيات بنفس ملاحظه العام لا أن يكون هنا لحاظ آخر متعلق بالجزئيات متعقب للحاظ العام، و قد منع منه شيخنا الاستاد دام علاه فى مجلس بحثه الشريف مستدلا بأنَّ العام مغاير للأفراد فى عالم الذهن و التحليل و إن كانا متّحدين فى عالم الخارج.

و لا يخفى أنّ الواضع أيضا بإزاء الموجود فى الذهن، و صورته الزيد عند التعرّيه عن كلا الوجودين و عن العدم مغاير مع صورته الإنسان كذلك، و حينئذ كيف يمكن لحاظ أحد المتباينين بلحاظ المباين الآخر، و هل هذا إلا الخلف فى بينونتهما؟

فالحقّ أن يقال: إنّ للجزئيات ملا-حظتين: الأولى ملا-حظه صورته الزيد بتفصيليتها، و الا-خرى ملاحظتها، لكن ببركه مفهوم الإنسان، بمعنى أنا نجعل الإنسان معيارا و ضابطا، بأن نلاحظه بما هو هذا المفهوم ثم نشير إلى كلّ ما هو فرد و مصداق مندرج تحت هذا المفهوم، فحينئذ قد لاحظنا الزيد و العمرو و البكر إلى آخر الأفراد، لكن بوجه إجمالىّ ليس هو مفهوم الإنسان، بل هو كلّ ما هو مندرج تحت هذا المفهوم.

و على هذا فمثل ذلك متأتّ في جانب الجزئى و الخاصّ أيضا، فإنّه يقال: إنّ العامّ تاره تلاحظ تفصيلا و اخرى تلاحظ بوجه إجمالى، مثل أن نرى شخصا و لم نفهم ما نوعه المندرج هو تحته، بحيث لو رأينا فردا آخر نحكم بأنّه جزئى لذلك النوع أيضا، و لكن نعلم إجمالا أنّ له نوعا، فنضع اللفظ بإزاء ذلك النوع، فصار آله المعرفه هو الخاص، و الموضوع له هو العامّ.

و كذلك لو رأينا شبعا من البعيد و لم نعلم أنّه إنسان أو بقر أو جاموس أو غير ذلك، فحينئذ عند تجريده عن الخصوصيّات الفرديّه، يحصل عندنا صورته إجماليّه هو ما يكون نوعا لهذا، فالتجريد فى مثل الزيد و العمر و اشباههما من الأفراد المعلومه النوع يوجب ملاحظه النوع تفصيلا، و فى مثل الشبح و الجزئى الغير المعلوم نوعه يوجب ملاحظته إجمالا، و ليس آله المعرفه لذلك النوع إلاّ الجزئى، كما كان آله المعرفه للجزئى فى الفرض السابق هو الكلّى، أعنى ما هو فرد لهذا.

ثمّ على فرض القول بأنّ العامّ فى الفرض السابق وجه و مرآه للأفراد نقول بإمكان مثله فى هذا الفرض أيضا؛ فإنّ جهه وجهيه العامّ للأفراد ليس إلاّ الاتّحاد الخارجى، و هو مشترك فى ما بين الطرفين، فكما يمكن جعل ذلك المتّحد مرآتا لهذا المتّحد، بملاك الاتّحاد، كذلك يمكن العكس أيضا بعين تلك الجهه، و عدم إمكان انفكاك المقسم عن القسم و الطبيعى عن أفرادها، و على هذا فالحقّ إمكان كلا القسمين الأخيرين، كما قوّاه الميرزا الرشتى طاب ثراه، و إن أنكره عليه المحقّق الخراسانى طاب ثراه فى الكفايه.

فى المعنى الحرفى

ثم نقول: إنّ المعنى الحرفى ما يكون نحو تعقله فى الذهن نحو تحقّق العرض فى الخارج، فالعرض لو تلبس بالوجود الخارجى فلا محاله يكون و بالغير و كلاً عليه و متّكيا عليه و طفيلا له، و يكون هذا الغير متخصّصا به، فالقيام فى الخارج صار كلاً على

زيد و طفيلاً له و الزيد صار ذا تخصّص به حيث إنّه ليس راكعاً و جالساً و ساجداً و نائماً و غير ذلك بل قائم، و ليس حاله حال الأجزاء الذهنيه، فإنّ كلّ واحد منها منحاز عن كلّ واحد من أجزاء الجسم، لكن لشده الامتزاج يشته الأمر على الحاسه، فيرى الأوّل كأنه كلّ على الثاني.

و أمّا أنّ العرض و المحلّ و جودان أو وجود واحد، فنقول: لا- شك أنّ العرض ليس وجوداً ضعيفاً كان حملاً على وجود قوياً كالشخص العاجز عن المشى الراكب على ظهر القادر عليه، و بعبارة أخرى نحو احتياج العرض بالمحلّ ليس نحو احتياج الجسم بالحيّز، و من هنا يمكن الخدشه في تعريفه بقولهم؛ إنّ العرض وجود في الموضوع، بل العرض كيف و طور لوجود المحلّ فهما و إن كانا عند العقل شيئين، لكن في الخارج أحاط بهما وجود واحد، نظير ماء الحوض، فإنّه عند العقل ينحلّ إلى أشياء متكثره، لكن أحاط بها في الخارج وجود واحد و مرتبه خاصه من الوجود.

و الحاصل أنّ العرض أمر له النفس الأمريه و الواقعيه و الصدق و الكذب و إن لم يكن له وجود على حده.

فان قلت: ما الفرق بين النفس الأمريه و الوجود؟

قلت: النفس الامريه شيء نقول به من باب ضيق الخناق في الموارد التي لا مسرح فيها للوجود كما في الإمكان و الامتناع.

فكذا المعنى الحرفي أيضاً كلّ على المعنى الاسمي و طفيل له في كيفية تعقله في الذهن و هو يكون متخصّصاً في الذهن بالمعنى الحرفي. و الحقّ أنّه يتصوّر العموم في معنى الحروف و وضعاً و استعمالاً كما يتصوّر في معاني ألفاظ المصادر التي بمعناها بلا فرق. و توضيحه: أنّه لا شك أنّ الجوامع كلّها منتزعه عن الخارجيات، و لا شك أنّ السير الخارجي من البصره مثلاً إذا حلّته و جرّيته بنظر العقل حصل عندك ثلاثه أشياء:

الأول السير، والثاني البصره، والثالث خصوصيته كون السير مبتدأ من البصره، وهذا الثالث يمكن لحاظه بنحوين:

الأول أن يلحظ و يتعلّق مستقلا و من حيث هو على عكسه فى الخارج، إذ هو فى الخارج عاجز محتاج إلى المتعلّق و هو السير مندك فيه، و فى الذهن تامّ مستغن عن غيره بحيث يكون لحاظ المتعلّق معه وضع شىء فى جنبه.

الثانى أن يلحظ على طبق وجوده الخارجى حذو النعل بالنعل فكما أنّه فى الخارج محتاج إلى المتعلّق و موجود ببركه وجوده، فكذا يتعلّق فى الذهن محتاجا إلى متعلّق خاصّ و ببركه تعقله، و لا- شك أنّ هذا أعنى كونه محتاجا فى التعقل إلى المتعلّق الخاصّ لا يوجب أن يكون لهذا المتعلّق الخاصّ دخلا فى حقيقته و معناه أصلا بل هو مقدّمه لتعقله خارج عن حقيقته.

ألا- ترى أنّ مفهوم الضرب لكونه عرضا يفتقر فى الوجود الخارجى إلى شخص زيد مثلا، و مع ذلك لا يكون لزيد فى معناه دخل أصلا، فإذا لا- فرق بين الملحوظين بهذين اللحاظين إلّا فى مجرد كيفية اللحاظ، حيث إنّ فى الأول بنحو الاستقلال على عكس الخارج، و فى الثانى بنحو العجز و الافتقار على طبقه، و لا- يعقل أنّ معنى واحد بمجرد أن يختلف كيفيه لحاظه يختلف حاله فى الجزئيه و الكلّيه.

فكما أنّ الملحوظ بالنحو الأول كلّى جامع للابتداءات الخارجيه العاجزه، فكذا الملحوظ بالنحو الثانى أيضا كلّى جامع لتلك الأفراد بعينها من دون أن يكون دائرته أضيق من الأول أصلا. غايه الأمر أنّ الأول جامع مستقلّ للأفراد العاجزه و الثانى جامع عاجز للأفراد و العاجزه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: وضع لفظ «الابتداء» للجامع بالنحو الأول و لفظه «من» للجامع بالنحو الثانى، و إذا فلا فرق بينهما فى عموم الوضع و الموضوع له.

نعم بينهما فرق في كَيْفِيَّةِ الوَضْعِ، ففي الأَوَّلِ لَمَّا يُمْكِنُ الإِشَارَةُ إِلَى نَفْسِ المَعْنَى فلهذا لا يَحْتَاجُ فِي مَقَامِ الوَضْعِ إِلَى الوَجْهِ، بل يشار إلى نَفْسِهِ، و في الثَّانِي لَمَّا لَمْ يُمْكِنِ الإِشَارَةُ إِلَى نَفْسِ المَعْنَى، ضَرُورُهُ مَنَافَاةُ الإِشَارَةِ لِمَا هُوَ عَلَيْهِ مِنْ وَصْفِ العِجْزِ وَ الِافْتِقَارِ، فلهذا لا بَدَّ أَنْ يَنْتَرِعَ مِنْهُ فِي مَقَامِ الوَضْعِ إِجْمَالًا وَ يَجْعَلُ هَذَا الإِجْمَالُ وَجْهًا لَهُ وَ عِبَارَةً عَنْهُ، بِحَيْثُ يَكُونُ الفَرْقُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الجَامِعِ الَّذِي هُوَ المَوْضُوعُ لَهُ بِالإِجْمَالِ وَ التَّفْصِيلِ.

و ذلك كَمَفْهُومِ الإِبْتِدَاءِ المَحْتَاجِ فِي التَّعَقُّلِ إِلَى المَتَعَلِّقِ. وَ لا يَلِزَمُ اتِّفَاقُ الحَاكِي وَ المَحْكِي فِي جَمِيعِ الجِهَاتِ. فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الأَوَّلُ مَعْنَى اسْمِيًّا وَ الثَّانِي مَعْنَى حَرْفِيًّا كَمَا فِي المَقَامِ، كَمَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الأَوَّلُ كَلِمًا وَ الثَّانِي جُزْئِيًّا كَمَا فِي مَفْهُومِ لَفْظِ الجُزْئِيِّ وَ مَحْكِيَّةِ.

وَ حَيْثُذَ فَإِنْ أُرِيدَ مِنَ الخُصُوصِيَّةِ فِي مَعْنَى «مِنْ» خُصُوصِيَّةً بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَعْنَى لَفْظِ الإِبْتِدَاءِ فَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُمَا مَفْهُومَانِ مُتَبَايِنَانِ، حَيْثُ إِنَّ الأَوَّلَ مُسْتَقَلٌّ بِالْحَاضِرِ، وَ الثَّانِي مُفْتَقِرٌ فِيهِ إِلَى الغَيْرِ، وَ إِنْ أُرِيدَ الخُصُوصِيَّةُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَقْسَمِ القَسْمِينَ وَ هُوَ المَعْنَى المَجْزُودَ عَنِ الكَيْفِيَّةِ الَّذِي لَمْ يَوْضَعْ لَهُ لَفْظٌ فَهِيَ غَيْرُ مَخْتَصَّةٍ بِمَعْنَى «مِنْ» لِجُرْيَانِهَا فِي مَعْنَى لَفْظِ «الإِبْتِدَاءِ» أَيضًا، ضَرُورُهُ أَحْصِيَّةُ القَسْمِ عَنِ المَقْسَمِ. وَ أَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الخَارِجِ فَقَدْ عَرَفْتَ تَصَادُفَهُمَا عَلَى طَائِفَةٍ وَاحِدَةٍ مِنَ الخَارِجِيَّاتِ.

فان قلت: كيف وقد استعمل لفظه «من» في قولك: «سرت من البصره» في الإبتداء الخاص بإضافته إلى السير الخاص.

قلت: لا - شك أن المستعمل فيه للفظه «من» في جميع الموارد معنى واحد كلي، وهو ما وضعه الواضع له، وهو أصل الإبتداء العاجز، و من لوازم هذا المعنى أنك أي معنى فعل أو شبهه قُربت منه و رُكبت معه يتقيد به و تصير خصوصيته طارئه عليه،

لكن قد عرفت أنّ هذا المعنى المتعلّق لا ربط له بحقيقته معنى «من» و له دالٌّ آخر فكلٌّ من الدوالّ قد استعمل في معناه الموضوع له، فماده سرت قد استعملت في مفهوم السير و هيئته في الاتّحاد الخارجى و لفظه «من» فى مطلق المبدئيه العاجزه، و الخصوصيه إنّما حصلت من تركّب هذه المعانى، كما أنّ لفظ «الرقبه» فى قولك: رقبه مؤمنه قد استعملت فى مطلق الرقبه، و المؤمنه فى مطلق المؤمنه، و الخصوصيه إنّما حصلت من انضمامها.

فإن قلت: موضوعيه الجامع المحكى لمفهوم الابتداء المحتاج فى التعقّل إلى المتعلّق هو موضوعيه الفرد الخاصّ الموجود فى قولك: «سرت من البصره» على أن يكون القيد خارجا و التقيد داخلا لصدق ذلك العنوان عليه و اتّحاده معه.

قلت: حكم الموضوعيه لا تسرى من الجامع إلى أفرادها، ألا ترى أنّ مفهوم الحيوان الناطق موضوع له للفظ الإنسان مع عدم كون أفرادها كذلك.

فإن قلت: إنّ التبادر يقضى بأن معنى «من» هو خصوصيات الابتداء.

قلت: من المعلوم بالوجدان أنّ معنى «من» لا- يتفاوت بتفاوت التراكيب، و أنّه معنى كلّى، و إن كنت شاكّا فى ذلك فاخبرنى عن كلمه «من» فى قولك: «من البصره سرت» قبل التلّفظ بلفظ «البصره» هل تفيد معنى عند العرف أو لا؟ و إن أفاد فهل هو إلّا مطلق المبدئيه العاجزه الناقصه؟

الشبهه الثانيه: إنّ لا شك أن المعانى الحرفيه آلات للحاظ حال متعلقاتها و لازم ذلك كونها مقيدّه باللحاظ، و هو الوجود ذهنى و مأخوذيته فى حقيقتها، و الماهيه إذا أخذت مع الوجود ذهنيًا كان أو خارجيًا تصير جزئيًا حقيقيًا فمعنى «من» مثلًا على هذا يتعدّد بتعدّد اللحاظ، و لو كان متعلّقه فيهما شيئًا واحدًا ضروره تعدّد المقيد بما هو مقيد بتعدّد قيده.

الجواب: أنه لا- شك أن المفاهيم لا ظرف لها واقعا سوى الذهن، ضروره أنه ليس لنا علم وراء عالم الذهن، والخارج يكون هو عالم المفاهيم، ولا شك أنّ الذهني بما هو ذهني مباين للخارجي، فلا ينطبق عليه، فصدق المفاهيم على الخارجيات لا يمكن إلاّ بعد تعريفها عن الوجود الذهني وإلغاء هذا الوصف عنها، كما هو الحال فيها في النظره الاولى، فإنّ الناظر بهذه النظره لا يلتفت إلى جهه كونها في ذهنه، بل يتخيّلها أشياء أجنبيّه غير مرتبطه بعالمي الذهن والخارج، ويشير إليها ويعبر عن هذا العالم الذي يتخيل في النظره الاولى بظرف التقرّر وإنّما يلتفت إلى ذلك شخص آخر يطّلع على حاله أو هو بعد انصرافه عن هذه النظره و تلبسه بالنظره الثانيه.

فالمفاهيم مع كونها واقعا متّصفه بالوجود الذهني إذا صرف النظر عن هذه الصفه الكائنه فيها واقعا ينطبق على الخارجيات، و كما لا- بدّ من تعريفه المفاهيم عن هذه الصفه كذلك لا بدّ من تعريفها عن صفاتها الخاصّه بوجودها الذهني الغير الكائنه فيها في الخارج كصفه التجريد أعني كون المفهوم معرّي عن جميع الخصوصيات الخارجيه بحيث بقي وحده و منفردا، فإنّ من المعلوم أنّ المفهوم لا- يتلبس بهذه الصفه في الخارج وإنّما يتلبس به في الذهن، ولهذا لو لوحظ معها يباين الخارجيات، فالمفاهيم مع كونها واقعا بهذه الصفات إذا صرف النظر عن هذه الصفات الكائنه فيها واقعا ينطبق على الخارجيات.

فانقدح بذلك أنّ مفهوم «من» مثلا كسائر المفاهيم بلا فرق في أنّه بعد التعريف المذكوره يصير كلياً صادقا على الكثيرين، مع أن واقعه موجود ذهني، فحاله في ذلك حال مفهوم لفظ «الابتداء» بعينه بل ابتلاء الثاني أشدّ من الأول بالذهن، حيث إنّ على ما عرفت متّصف في الذهن بوصف الاستقلال المضادّ لما في الخارج من وصف الاندكاك و الافتقار، فهو مضافا إلى التجريد عن الوجود الذهني يحتاج

إلى التجريد عن هذه الصفه أيضا حتى ينطبق على الخارجيات. و أما مفهوم «من» فهو مشابه للخارج فى وصف الاندكاك، فلا يحتاج إلى أزيد من التجريد عن الوجود الذهنى.

هذا كله هو الكلام فيما كان من المعانى الحرفيه من قبيل التصوريّات و اما الكلام فيما كان منها من قبيل الانشائيّات.

فاعلم أنّ الطلب مثلا كلّما وجد فى الخارج فلا محاله يكون محفوفًا بالخصوصيّات كخصوصيه الزمان الخاصّ و المكان الخاصّ و المتعلّق و الطالب الخاصّ و المطلوب منه الخاصّ إلى غير ذلك، و لا شك أنّ شيئا من هذه الخصوصيات لا دخل له فى حقيقه الطلب أصلا فهيهئه الأمر موضوعه لحقيقه وجود الطلب فقط و الخصوصيّات التى يتلبس الطلب بها فى الخارج خارجه عن معناها.

توضيح ذلك أنّ الطبيعه منفكّه عن الخصوصيات الفرديه لا- يوجد فى الخارج أبدا فهى مقرونه فى الخارج أبدا بتلك الخصوصيات و لا شك أنّ حال تلك الخصوصيات حال أصل الطبيعه فى عدم دخل شىء من الوجود و العدم فى حقيقتها، و لهذا يصحّ زيد موجود و زيد معدوم مثلا، فالوجود إذا أضيف إلى الطبيعه فى الخارج فلا محاله يكون له إضافتان إضافه إلى اصل الطبيعه و إضافه إلى الخصوصيات الفرديه ففىما نحن فيه قد الغى جهه إضافته إلى الخصوصيات و وضع اللفظ له بلحاظ اضافته إلى اصل الطبيعه، فنقول: إنّ وجود اصل الطلب بل كل طبيعه كلى صادق على الكثيرين.

توضيحه أنّ تعدّد أفراد طبيعه واحده كما لا يكون من قبل تخالفها فى العوارض الشّخصيه ضروره أنّ فرض تشاكلها فى جميع تلك العوارض لا يوجب رفع التعدد عمّا بينها، كذلك لا يكون من قبل وجود أصل تلك الطبيعه؛ اذ لو فرض

عدم بقاء شيء سوى وجود أصل تلك الطبيعة بلا زياده شيء عليه لما كان تعدد في البين بالبديهه و إنما هذا التعدد من قبل أمر آخر لا- يعلمه إلا- الله تعالى، فوجود أصل الطبيعة أمر وحداني لا- يقبل التعدد و يقبل الصدق على الكثيرين و لفظه «هذا» مثلا موضوعه لحقيقه وجود الإشاره إلى المفرد المذكور، لكن حيث إن الإشاره تقتضى مقطعا خاصا معينا ذهنيًا أو خارجيًا فلهذا تقع الإشاره بهذا إلى المفرد المذكور الخاص أبدا، لا ان يكون للخصوصيات دخل في معنى هذا بحيث لو امكن الإشاره الى كلى المفرد المذكور بكليته لكانت معنى هذا.

و بالجمله فالشبهه في جزئيه هذه المعاني هي ان المعاني الانشائية وجودات خارجيه و الوجود الخارجى لا يكون إلا جزئيا، و الجواب أن الوجدان شاهد قطعى بأن الوجودات الخارجيه بينها قدر مشترك و هو صرف الوجود، و ليست أشياء متباينه بالكنهه، لا جامع لها أصلا بحيث كان اطلاق لفظ الوجود عليها اطلاقا للفظ المشترك على معانيه، و هذا الجامع معروض للكثيره في قولنا: الخبز كثير و الماء كثير مثلا- ضروره أن كل فرد فرد لا- يكون معروضا له، و كذا مجموع الأفراد، و من المعلوم أن هذا الوصف له نفس أمریه و يكون صدقا في مورد و كذبا في آخر.

و ايضا لو علمت إجمالا- بوجود زيد أو عمرو فكلّ منهما مشكوك الوجود، فلو لم يكن بينهما جامع الوجود فما يكون متعلق عملك، و لا- شك أن كل طلب خارجى له خصوصيات خارجه عن حقيقته، و المدعى أنه يمكن أن يلغى الواضع تلك الخصوصيات و ينظر إلى نفس الطلب المجرد و يضع الهيئه للطلب المجرد، و هذا المفهوم أعنى صرف الوجود يشترك مع الماهيه في أن كلا- منهما جامع ينتزعه العقل من الخارجيات و يجزّده عن الخصوصيه و يكون وضع اللفظ يازائهما في حال التجريد، و يفارقها في أن الخارج ظرف لوجود الماهيه و ظرف لنفس الوجود لا

لوجوده و إلاّ تسلسل، و فى أنّ الماهيه لكونها معرّاتا عن الوجود بقسميه، و العدم تحصل و توجد فى الذهن، و الوجود ليس ظرفه إلاّ الخارج و إلاّ انقلب الذهن خارجا، و إنّما يمكن تعقلّ صورته الوجود فى مقام أخذ الجامع من الوجودات الخارجيه.

فان قلت: إذا كان وجود الطلب أو النداء أو الاشارة موضوعا له للألفاظ الخاصه فى حال التجريد، و المفروض أنّ المفهوم فى حال التجريد يباين الخارجيات فيلزم أن لا تكون الخارجيات موضوعا لها، و هو خلاف الفرض.

قلت: وصف التجريد ثابت واقعا غير ملحوظ حين الوضع.

فان قلت: لم لا يتسرّى من الجامع وصف كونه موضوعا له إلى الفرد.

قلت: من الأعراض ما يعرض على المحلّ بدون توسط الذهن، فان كان معروضه الجامع يتسرّى منه إلى الفرد لاتّحاده معه بحيث لا- ميز بينهما أصلا، و ذلك كما فى حراره النار، فصار الفرد الخارجى من النار حارا لاتّحاد الجامع معه، و منها ما يعرض على الجامع بتوسط الذهن و هو لا يتسرّى إلى الفرد، و سرّه أنّ الجامع إنّما يكون معروضا له فى الذهن فى حال التجريد، و هو فى هذا الحال مباين للفرد و محسوب معه اثنين، و لهذا يصحّ حمله عليه، و مقتضى الاثنيّيه فقدان كلّ ما وجدته الآخر و ذلك كما فى اختصاص وصف الموضوعيه فى قولك «زيد انسان» بزيد، و المحموليه بالانسان و من المعلوم أنّ منشأته ليس إلاّ اثنيّيتهما و كذا وصف الكلّيه، و من ذلك كون الجامع موضوعا له للفظ.

و بالجمله فكّلّ عرض كان عارضا على الجامع على تقدير التجريد فهو لا يتسرّى إلى الفرد لمكان بينونه بينهما، و ما فى الكفايه موافق لما ذكرنا فى المدعى و هو كون كلّ من الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه عاما، إلاّ أنّ توجيهه على ما

يوجد منها هو أنّ كلمه «من» مثلا موضوعه لعين ما وضع له لفظ الابتداء و الوضع مقدّمه للاستعمال و الاستعمال متأخر رتبه عن الوضع و عباره عن تعقل المعنى مع التلفظ فالواضع قد اشترط بعد وضع «من» أن لا يستعمل فى معناه إلا بتعقله آله للغير، و فى لفظ الابتداء أن لا يستعمل فى معناه إلا بتعقله مستقلا، فاللحاظ التبعى أو الاستقلالى كفيته للاستعمال أجنبى عن المعنى.

و أما على ما ذكرنا فهما موضوعان لمفهومين متباينين، و تعدد المفهوم إنّما هو بتعدده فى التعقل فى الذهن، و هذا سالم عمّا يرد على الأول من أنّا نتبع الواضع فى أصل الوضع و لا نتبعه فى الشرط.

فى الانشاء و الاخبار

ثمّ إنّ فى الكفايه بعد هذا بلا فصل كلاما حاصله، أنّ حال الإخباريه و الإنشائيه حال اللحاظ الاستقلالى و التبعى فى كونهما من كفيات الاستعمال فتكونان متأخرتين رتبه عن ذات المعنى، فالمعنى المستعمل فيه فى القضيتين الإخباريه و الإنشائيه متحد إمّا من حيث شخص المفهوم و ذلك فيما اذا اتحد المواد كما فى اضرب و أطلب منك الضرب، حيث إنّ الموضوع له فيهما هو مفهوم الطلب إلاّ أنّه اشترط فى وضع الثانى أن يكون الاستعمال بطور قصد الحكايه عن ثبوت المعنى فى موطنه، و فى وضع الأول أن يكون بنحو قصد التحقق و الوقوع، و إمّا من حيث سنخه أعنى الكليه و العموم، و ذلك فيما إذا اختلفت المواد كما فى زيد قائم، و اضرب، حيث إنّ الموضوع له فيهما عامّ و هو مفهوم قيام زيد فى الاول و مفهوم طلب الضرب فى الثانى، و الشرط كالسابق.

و كيف كان فهذا مشتمل على دعاو ثلاثه فى كلّ منها إشكال، الاولى: أنّ حيث الإخباريه و الإنشائيه خارجتان عن ذات المعنى و متأخرتان رتبه عنه، و الثانیه:

أنّ الخبر عباره عن الحكايه عن ثبوت المعنى فى موطنه و هو إمّا الخارج كما فى زيد

قائم و أمثاله و إمّا الذهن كما في «اطلب» و «اعلم» الإخباريين و أمثالهما، الثالثه:

أنّ المعانى الإنشائية يوجد و يتحقّق باللفظ مع القصد.

أمّا الإشكال فى الاولى فهو أنّه لا شك أنّ موادّ مفردات القضايا الخبريّة كلّ واحد منها دالّ على سهمه من المعنى، فلو كانت الحكاياه عن ثبوت المعنى خارجه عن ذات المعنى بقى الهيئه بلا معنى، و الحال أنّ لها وضعا نوعيا باتفاق القائل المذكور، مثلا فى قولنا: أطلب منك الضرب مفادات أربعة، مفاد مادّه الطلب، و مفاد ضمير المتكلم، و مفاد منك، و مفاد الضرب، و كلّ من هذه الألفاظ تدلّ على مفاده، و ليس هنا شىء آخر غير الحكاياه المذكوره حتّى يكون هو مفاد الهيئه.

و أمّا الاشكال فى الثانيه فهو أنّ مجرّد الحكاياه عن ثبوت المعنى فى موطنه ليس فارقا بين الجمل الخبريّة و غيرها من النسب الناقصه؛ ضروره أنّ زيد قائم و زيد القائم مشتركان فى الحكاياه عن ثبوت القيام لزيد؛ بداهه أنّ الثانى ليس مهملا و بلا معنى، و لا زياده للأوّل عليه لا لفظا و لا معنى.

أمّا الإشكال فى الثالثه فهو أنّه لا سنخيه بين اللفظ و المعنى قبل الوضع بحسب الذات حتّى يكون علّه له، و إنّما شأن اللفظ أن يكون كاشفا و أماره للمعنى بحسب تعهيد الواضع، و العلّيه أمر واقعى لا يقبل الجعل، نعم بالنسبه إلى العنوان الثانوى للحكاياه و هو إلقاء المعنى فى ذهن السامع يكون اللفظ موجدا و علّه.

و الحقّ أنّ فى نفس المتكلم بالقضيّه الخبريّة تجزّما و هو عباره عن عقد القلب و البناء على تحقّق النسبه بين محمول القضيّه و موضوعها و هو أمر غير الاعتقاد و يجتمع مع الشكّ و القطع بالخلاف، و الرابطه أعنى الهيئه فى العربيّه و (است و نيست) فى الفارسيّه موضوعه أماره على هذه الحاله النفسائيه، و هذا هو المراد بقيد التمام الذى هو الفارق بين القضايا الخبريّة و النسب الناقصه، حيث إنّ المتكلم بالقضيّه

الخبريّه زياده على إلقاء الموضوع و المحمول و النسبه قد جعل نفسه أيضا في قيد السامع، فيستريح السامع من جهته و يتتبع بنفسه الخارج؛ فإن وجده مطابقا لقوله صدّقه و يتخلّص هو من قيده، و إن وجده مخالفا له كذّبه و يقع هو في قيد ملامته، و هذا بخلاف النسب الناقصه؛ فإن المتكلّم بها في راحه و ليس في قيد و لو بأن قال:

الزيد المتحقّق الثابت قيامه في الخارج بلا شك و لا شبهه؛ إذ له أن يقول بعد ذلك:

ليس بموجود.

ثمّ كما أنّ الاعتقاد طريق للواقع و حكاية عنه لمن ظفر به بوسيله من يعتقده كذلك هذا التجزّم الذي كشف عنه الرابطه أيضا حاك عن شيئين، الأوّل أنّ اعتقاد المخبر على طبق خبره، و الثاني أنّ الواقع كذلك، و اسناد الكذب إلى المنافقين في قوله تعالى: «وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ كَاذِبُونَ» باعتبار الحكايه عن الاعتقاد لا الواقع.

و هذا مراد من قال بأنّ أجزاء القضيّه أربعه و جعل الرابع هو الوقوع في القضيّه المثبتة و اللاوقوع في القضيّه المنفيّه؛ فإنّ من الظاهر أنّ الوقوع و اللاوقوع الخارجيين غير قابلين لجزيّه القضيّه، فالمراد هو التجزّم بالوقوع أو باللاوقوع، و من قال بأنّها ثلاثه أراد أنّ التجزّم كيفيه للنسبه لا أنّ منها نسبه ثمّ تعلق بها جزم، فليس هنا شيان، بل شيء واحد و هو النسبه التجزّميه الوقوعيه أو اللاوقوعيه.

و الفرق بين مفردات القضيّه الخبريّه و هيئتها أنّ الاولى موضوعه أماره للذات المقرّره المعزّاه عن الوجود و العدم، و الثانيه موضوعه أماره لهذه الحاله الموجوده فعلا في النفس بحيث لو لم يكن موجوده حين التكلّم كان الرابط مهمله و غير مستعمله في معنى أصلا، كما أنّه لو كانت موجوده حين التكلّم بالنسبه الناقصه كانت موضوعه في غير محلّه، نظير إرادته المعنى الإنشائي حين التكلّم بالخبر.

و أمّا الإنشاءات فهي مشتركه مع الإخبار في أنّها ليست موجوده للمعنى، و لكنّها

تحكى عن حاله موجوده فى النفس فعلا، و الفرق بينهما أنّ هذه الحاله حكاية عن ثبوت نسبة قضيتها فى الاخبار و لا يكون حكاية عن ثبوت نسبة قضيتها مع إمكان أن يكون حكاية عن شىء آخر فى الإنشاءات، مثلا- هيئه اضرب أماره على الإراده النفسائيه، و هذه الإراده ليس سنخها الحكايه عن ثبوت نسبة الضرب إلى المخاطب فى الخارج كالتحريم فى قولنا:ضربت، بل سنخها العليه و الاقتضاء لحصول هذه النسبه، ضروره أنّ الإراده الأمرّيه مع انقياد العبد و تمكّنه علّه تامّه لحصول الفعل فى الخارج، نعم يكون حكاية عن ثبوت المنفعه فى الضرب مثلا، فلو كان المتكلّم بصيغه الأمر غير مرید للفعل كانت الصيغه مهمله غير مستعمله فى معنى أصلا.

دفع إشكال:الإراداه عباراه عن البناء القلبي على وقوع الفعل منه إن كان فاعليًا أو من غيره إن كان أمرّيًا و هو أمر غير العلم بالصلاحي و النفع و غير الحبّ بالفعل، نعم يحصل عن هذين أحيانا؛ فللهذا لا يمتنع ايجاد الإراده كما هو لازم من عرفها بالعلم، بل يمكن كالتحريم، و يجتمع مع عدم محبوبيّته المراد.

فاعلم أنّه كما قد تكون الإراده موجوده من جهه المبادئ الموجوده، فى المتعلّق كأن يعلم بوجود المصلحه فى الفعل الفلانى و لا يكون له مزاحم فيحصل الحبّ و الشوق و الميل إليه فى النفس، فينتهى هذا الميل إلى عقد القلب على إيقاع هذا الفعل فى الخارج الذى يعبر عنه بالعزم و الإراده، كذلك قد يوجد لأجل المبادئ الموجوده فى نفسها، فيكون حالها حال الفعل الخارجى، فكما أنّه يوجد من جهه المبادئ الموجوده فى نفسه فكذا هذه.

و الدليل على ذلك أنّه لو قيل لأحد:امش من هذا المكان إلى المكان الفلانى بالإراداه اعطك عشره آلاف دنانير بحيث لو صدر منك المشى بلا إراداه لم أعطك، و

علم بصدقه في هذا القول، و فرض أنّ هذا الفعل لا مزاحم لصدوره من المخاطب أصلاً، فلا شك أنّه يحدث بذلك في نفس المخاطب ميل تامّ إلى هذا الفعل، أعني: المشي بالإرادة، فهل هو حينئذ يتأسف عجزه عن الإتيان و فوت تلك المنفعة الكبيره، أو يبادر بالإتيان و يدركها؟ الوجدان قاطع بالثاني.

و أيضاً لا شك أنّ إتمام الصلاة ليس أثراً لإقامه العشره بل للعزم عليها سواء اقيم أم لا، و لا ريب أنّ المسافر قد يتفق أنّه لا يكون له من الإقامه منفعه أصلاً، بل لمحض إتمام الصلاة يعزم على الإقامه..

فإن قلت: فكيف الحال لو كان نفس الفعل مبغوضاً بمبغوضيه أشدّ من محبوبيته نفس الإراده؟.

قلت: مفروضنا صوره اجتماع المبادئ في نفس الإراده، و من جملة عدم المزاحم، و المبغوضيه المذكوره مزاحم، فالأمر بالأوامر الامتحتايه يوجد في نفسه عقد القلب على إيقاع الفعل من الغير و يدرك نتيجته، ضروره أنّ الاراده الأمريه ليست بأقوى من الإراده الفاعليه غايه الأمر أنّه لو كان الفعل مبغوضاً له يمنع من وجوده في الخارج.

فإن قلت: الفائده إنّما هي في التلفظ بالأمر و إن لم يكن الإراده النفسائيه موجوده، فهي مستغن عنها فلا حاجه إلى التكلف في إثبات وجودها.

قلت: الداعي إلى ذلك هو الفرار عن كون تلك الأوامر مهمله؛ إذ من البعيد ذلك، و الوجدان يشهد بأنّها على نسق غيرها مستعمله في المعنى، نعم يكون الأمر فيها سهلاً على القول بأنّ الإراده قسماً حقيقياً، و اعتبارياً إنشائياً، و الثاني تحقّقه باللفظ مع القصد، فهيه الأمر مستعمله أبداً في الثاني، لكن قد عرفت أنّه لا معنى لذلك.

و من هنا ظهر كون الإرادة اختيارية و بطلان ما تمسّكوا به على عدم اختياريته من لزوم التسلسل على تقدير اختياريته بتقريب أنّ الفعل الاختياري ما كان مسبوqa بالإرادة، فلو كانت الإرادة اختيارية لزم أن تكون مسبوقة بإرادة اخرى و هي بإرادة ثالثة، و هكذا إلى غير النهاية.

وجه البطلان أنّ التسلسل إنّما يلزم لو لم يكن للإرادة مبدأ سوى الإرادة، و قد عرفت أنّها إنّما أن تكون موجوده من جهة المبادئ في متعلقاتها، و إنّما أن تكون موجوده من جهة المبادئ في نفسها، فعلى الأول فلا شك أنّ علّتها هي تلك المبادئ، و على الثاني فحالها حال الفعل الخارجي، فكما أنّه معلول للإرادة فكذا هذه أيضا معلوله لإرادته ثانية و هذه الإرادة الثانية بالنسبة إلى الإرادة الأولى حالها حال الإيرادات الآخر بالنسبة إلى متعلقاتها، فكما أنّها معلوله للمبادئ في المتعلقات فكذا هذه أيضا معلوله للمبادئ في الإرادة الأولى.

و ظهر ممّا ذكرنا أيضا أنّ الإرادة التي توجد من جهة المبادئ في نفسها اختيارية؛ لأنّ حالها حال الفعل الخارجي بعينه. و أمّا الإرادة التي توجد من المبادئ في المتعلّقات سواء كان إرادته أم فعلا خارجيا فلازم ما ذكرنا أنّها اختيارية أيضا.

بيان ذلك أنّ الشخص كما يكون مختارا و واليا على فعله الصادر عن إرادته، كذلك قد يصير واليا و مختارا على فعل غيره الغير المستند إلى إرادته، و الدليل على ذلك أنّ مجيء زيد في الدار فعل له موجد بإرادته لا بإرادة صاحب الدار، لكن لصاحب الدار أن يمنع من تحقّق هذا الفعل بإغلاق الباب و نحوه، و له ترك ذلك، فالمجيء و عدم المجيء و إن كان كلاهما صادرا عن إرادته زيد لكن لصاحب الدار دخل و عليه فيهما، فولايه الوقوع و اللاوقوع ثابتة لصاحب الدار، و لا نعني بالاختيارية إلا ذلك.

فإن قلت: إنَّ صاحب الدار إنّما يمانع بالإرادة فهو غير خال عن الإرادة في هذا الفعل الاختياري أعني مجيء زيد و عدم مجيئه، فحاله حال سائر الأفعال الاختياريّه المسبوقة بالإرادة.

قلت: نعم لا يخلو عن الإرادة، لكنّ المدّعى أنّ المجيء و عدمه لا يستندان إلى إرادة صاحب الدار إياهما، بل إلى إرادة زيد.

فإن قلت: مجيء زيد و عدمه ليسا باختياريين لصاحب الدار و إنّما اختياريّته هو إيجاد المانع و عدمه و بينهما بون بعيد.

قلت: إذا كان إيجاد المانع اختياريًا له فتمرته و هو عدم المجيء أيضا اختياريّه؛ فإنّ المقدمور بالواسطة مقدمور، و إذا كان عدم المجيء اختياريًا له فوجود المجيء أيضا اختياريّه؛ إذ القدره إنّما يتعلّق بالطرفين لا بطرف واحد.

فإن قلت: إنّ عدم المجيء ليس مستببا عن إيجاد المانع بل عن إرادة زيد إياه، و بالجمله فالأوّل ليس في طول الثاني بل في عرضه.

قلت: مدّعانا لا يتوقّف على إثبات السببيه و الترتيب بينهما بل يحصل مع كونهما في عرض واحد، و الدليل على ذلك أنّه لو تنازع زيد و عمرو في مكان واحد أراد كلّ منهما الجلوس فيه فلا شكّ أنّ زيدا لو خلى المكان لعمرو فجلس العمرو فيه يكون لزيد ولايه على هذا الجلوس، مع أنّ عدم جلوسه ليس سببا له.

فنقول إذا صار محبوبيّته الفعل مشرفه بأن يوجد العزم و الإرادة في النفس فلا شكّ أنّ الشخص متمكّن من أن يمانعها من ذلك و يوجد سرعه الإرادة المضادّه في نفسه قبل أن يوجد المحبوبيّه إرادته الفعل فيها.

فإن قلت: إنّ المحبوبيّه علّه تامّه للإرادة فكيف يمكن انفكاكها عنها.

قلت: ليس المحبوبيّه علّه تامّه للإرادة بل لعدم المزاحم أيضا دخل في تحقّقها.

فإن قلت: لا معنى لوجود المزاحم بين المحبوبيّيه و الإراده، لعدم الفصل بينهما، وبالجملة متى تحقّق المحبوبيّيه التامّه تحصل إرادته الفعل بسرعه، ولا يمهل الإراده المضادّه أن يوجد قبلها.

قلت: لو كان الفعل فى عين الصلاح بحيث لا يشوبه ذرّه مفسده و لكن كان فى نفس إرادته مفسده أعظم من مصلحه نفسه فهل ترى نفسك تقدم عليه؟.

فإن قلت: إنّنا لو فرضنا أنّ الفعل فى غايه المحبوبيّيه و بلا- مزاحم، و نفس الإراده أيضا بلا مزاحم، و حينئذ فكيف يمكن عدم وقوعها؟.

قلت: لو كانت الإراده غير اختياريّه فما شأن المرید يلاحظ فى وجودها و عدمها الضرّ و النفع و وجود المزاحم و عدمه، و لو كانت غير اختياريّه لوجب أن يوجد سواء كان ضارّا أم نافعا كحرکه المرتعش، أو لا يوجد كذلك كالطيران إلى السماء، كيف و حال الإراده فى ذلك حال الفعل الخارجى بعينه، حيث إنّّه أيضا لو تمّ صلاحه و فقد مزاحمه من جميع الجهات لم يعقل من العامل أن يتركه، و أيضا يلاحظ فى فعله و تركه الضرّ و النفع، فإذا كان حال الإراده فى جميع ذلك حال الفعل الخارجى بلا فرق كفى ذلك فى المطلوب.

فصل فى ان المجاز لا يتوقف على ترخيص الواضع

لا شك أنّ صحّه المجاز لا يتوقف على ترخيص الواضع بحيث يكون حاله حال الحقيقه فى التعبد به، و يكون الفرق أنّ الواضع هناك شخصي و هنا نوعي؛ ضروره أنّه لو سمي زيد ابنه باسم يصح استعمال هذا الاسم فى مشابه الابن مع أنّ ترخيص واضع اللغه لا- ربط له بوضع زيد، و كذا لا يتوقف على وجود إحدى العلاقات المضبوطة بين المعنى المجازي و الحقيقى، بل يتوقف على استحسان الطبع، فكل معنى غير المعنى الحقيقى استحسنته طبع أهل العرف استعمال اللفظ فيه صح الاستعمال فيه، و كل معنى ليس كذلك لم يصح.

و بعبارة اخرى يتوقف على الانس بين اللفظ و المعنى، نعم منشأ هذا الانس غالباً هو المناسبه بين المعنى المجازي و المعنى الحقيقى، و قد ينفك الانس عن المناسبه كما فى استعمال اللفظ فى اللفظ، فإنّه صحيح مجازاً كقولك: ضرب فعل ماض، و من المعلوم أنّه لا- مناسبه حينئذ بين المعنى المجازي و هو اللفظ و الحقيقى و هو المعنى، بل ينفك المجاز عن الحقيقه كما فى استعمال اللفظ المهمل فى اللفظ كقولك: ديز مهمل، فإنّه مجاز لعدم كونه حقيقه و لا غلطاً، فلا يكون فى البين معنى حقيقى فضلاً عن المناسبه بينه و بين المعنى المجازي.

فصل فى صحه استعمال اللفظ فى نوعه و صنفه و شخصه

لا إشكال فى صحّه استعمال اللفظ فى نوعه كقولك: ضرب فعل ماض، و كذا فى صنفه كقولك: ضرب فى «زيد ضرب» فعل ماض، و كذا فى شخص مثله كقولك:

ضرب فعل ماض مریدا به شخص ضرب الصادر من لفظ، و أمّا استعماله فى نفسه كزيد فى قولك: زيد لفظ، أو مركب من ثلاثه أحرف إذا أردت به شخص نفسه، فقال فى الفصول: فى صحته بدون تأويل نظر، لاستلزامه اتحاد الدال و المدلول أو تركب القضيه من جزئين انتهى.

أقول: التردد باعتبار الاستعمال فى النفس و عدم الاستعمال، فرتب على الأول اتحاد الدال و المدلول، و على الثانى تركب القضيه من جزئين، و ما ذكره فى الشق الأول صحيح و لكن الشق الثانى مستدرک؛ لأن المفروض استعمال اللفظ فى نفسه، ففرض عدم الاستعمال خروج عن المفروض.

و الإنصاف عدم جواز استعمال اللفظ فى شخص نفسه لما ذكره المستدل من الاتحاد؛ فإن قضيه الاستعمال أن يتعقل معنى و يجعل اللفظ حاكيا و مرآتا، و هذا لا يتحقق إلا بالاثنييه و التعدد.

لا- يقال: يكفى التعدد الاعتبارى بأن يقال: إن لفظ زيد مثلا من حيث إنه لفظ صدر عن المتكلم دال، و من حيث إن شخصه و نفسه مراد مدلول.

لأننا نقول: هذا النحو من الاعتبار يطرئه بعد الاستعمال، فلو أردنا تصحيح الاستعمال بهذا النحو من التعدد يلزم الدور.

و لكن أورد فى الكفايه على ما ذكره فى الشق الأول بأنه يمكن أن يقال بكفايه التعدد الاعتبارى بين الدال و المدلول، فيكون اللفظ باعتبار أنه لفظ صادر من المتكلم دالا، و باعتبار أنه مراد له مدلولا.

أقول: و هذا يستلزم الدور؛ لأن وصف الداليه و المدلوليه يتوقف على التعدد و هو يتوقف على وصف المراديه، و وصف المراديه مع وصف الداليه و المدلوليه فى مرتبه واحده، فما يتوقف على الأول يتوقف على الثانى أيضا.

«فصل» هل يمكن أن يقال زيد مجردا عن الدلاله على شىء أصلا بقصد إلقاء الموضوع فى عالم الخارج و يحكم على الصوت الخارجى المشتمل على «زاء» «ياء» «دال» بأنه لفظ أو لا يمكن؟ توضيح المقام يحتاج إلى بيان مقدمتين.

الأولى: لا شك أن تركيب القضيه لا يمكن إلا بتوسيط الذهن، فلا بد أن يكون الحمل بين شيئين ذهنيين فى طرف التقرّر؛ ضروره اقتضاء الحمل وجود شيئين بجعل

أحدهما موضوعا والآخر محمولا، وذلك يكون أبدا في الذهن، ولا بدّله من الأيجاد إمّا في ظرف الخارج أو في ظرف الذهن ليكون الحمل باعتباره، وذلك بأن نلاحظ في الذهن صورته الموضوع مجرّدا عن المحمول، وصورته المحمول مجرّدا عن الموضوع ونقطع النظر عن وصف الذهنيّة والتجريد، ونحكم بأن هذين الشئيين الذين هما اثنان في ظرف التقرّر واحد في الخارج أو في الذهن، فعلم أنّ وصف تجريد كلّ من الموضوع والمحمول من الآخر لا بدّ منه في تحقّق القضيه و هو لا يتحقّق في الخارج؛ ضروره أنّهما فيه واحد، فالموضوعيه والمحموليه وصفان طارئان على الذهني في ظرف التجريد بلحاظ حكايته عن الواقع، لا على الخارجى بخارجيته، فبمجرّد تحقّق زيد قائم في قائم الخارج لا يتحقّق القضيه ما لم ترتب صورتها في ذهن ذاهن.

الثانيه: لا بدّ أن يكون الموضوع منظورا إليه بالنظر الفراغى، يعنى يفرض مفروغا عن وجوده في موطنه من خارج أو ذهن و إن لم يكن موجودا واقعا فلنفرض كذلك كما في موضوع القضيه الكاذبه، ضروره أنّ إثبات اللوازم والأحكام لشيء فرع ثبوت هذا الشيء و بعد الفراغ عن نفسه، فالمتكلم بالقضيه المرید لإثبات المحمول للموضوع يكون نظره إلى الموضوع نظرا فراغيا لا محاله، ولا يمكن إثبات شيء لشيء في غير هذا النظر، ومفروغيه كلّ شيء بحسبه، ففى مثل «الإنسان حيوان ناطق» أو «زيد موجود» هي مفروغيه الطبيعه المقرره بحسب ظرف التقرّر و فى مثل «زيد قائم» هي مفروغيه الوجود الخارجى، و فى مثل «علمى قليل» هي مفروغيه الوجود الذهني.

إذا عرفت المقدمتان علم أنّ زيدا فى المثال لا يكون موضوعا من جهتين، الاولى: أنّه أمر خارجى، وقد مرّ فى المقدمه الاولى أنّ الخارجى لا يتّصف بالموضوعيه، الثانيه: أنّه غير متصوّر بالتصوّر الفراغى بل بالتصوّر المقدمى للايجاد، و هو غير كاف فى الموضوع، فلا بدّ أن يتصوّر ثانيا مفروغا عنه، فيكون هذا المتصوّر الثانى موضوعا.

لكن فى الكفايه بعد تصوير جعل شخص اللفظ موضوعا فيما إذا كان الحكم معلقا عليه من حيث الخصوصيه عمم ذلك لصورتى إرادته النوع و الصنف فقال: بل يمكن أن يقال: إنه ليس أيضا من هذا الباب أى باب الاستعمال، بل يكون من باب الموضوع ما إذا اطلق اللفظ و اريد به نوعه أو صنفه، إلى قوله قدس سره: الخامس.

و حاصل مجموع الكلام من الاستدراك و ما قبله إلى أنّ القضايا التى حكم فيها على اللفظ على قسمين، لأنّه إمّا أن يكون الحكم فيها ساريا إلى الفرد الذى تكلم به المتكلم، و إمّا أن لا- يكون ساريا إليه، فعلى الثانى كما فى قولنا: «ضرب فعل ماض» أو «زيد فى ضرب زيد فاعل» تعين كون التكلم بالموضوع من باب الاستعمال.

و على الأوّل كما فى قولنا: «ضرب ثلاثى» أو «زيد فى ضرب زيد لفظ» يمكن أن يكون من باب الموضوع، بأن كان المتكلم و إن أحضر شخص اللفظ للمخاطب إلاّ أنّه حكم بلحاظ الجامع و مع إلغاء الخصوصيه لا بلحاظها.

و يمكن أن يكون من باب الاستعمال بأن يكون لفظ زيد فى المثال مثلا مستعملا فى جامع «زاء ياء دال» على هذه الهيئه نوع استعمال الالفاظ فى معانيها، و قد عرفت أنّ شخص اللفظ لا يصلح للموضوعيه؛ لكونه متصوّرا بالتصوّر الإيجادى و هو غير كاف فى الموضوع بل لا بدّ أن يتصوّر مفروغا عنه، و لا فرق فى ذلك بين ما إذا كان الحكم معلقا على شخص اللفظ أو على الجامع.

فنقول فى المقام: لا شك أنّ المتكلم لا بدّ أن يتصوّر الجامع قبل المحمول، فهذا الجامع المتصوّر يكون موضوعا، و إيجاد اللفظ غير مرتبط به.

فصل فى ان الالفاظ المفرده موضوعه بازاء المعانى المعرّاه عن الوجود الخارجى و

الذهنى او]

هل الالفاظ المفرده موضوعه بازاء المعانى المتقرّره المعرّاه عن الوجود الخارجى و الذهنى أو لها بوصف كونها ملحوظه فى الذهن؟ قد استدللّ للأوّل بأنّ الثانى مستلزم لثلاثه توال فاسده:

الأوّل: أنّ من المعلوم صحّه الحمل فى القضايا من دون تجريد، و على هذا يتوقّف

صحته على التجريد؛ ضروره أنّ مفهوم زيد المقيّد باللحاظ الذهني مباين لمفهوم قائم المقيّد به، و كلّ منهما مباين للخارج، فلا يحمل أحدهما على الآخر، و لا شيء منهما على الخارج، و القيد و إن كان خارجا إلا أنّ التقيد داخل، فصحة الحمل يتوقف على تجريد اللفظ من جزء معناه و هو التقيد باللحاظ.

الثاني: أنّ من المعلوم توقف الاستعمال على تصوّر المعنى بتمامه، فلو كانت الألفاظ موضوعه بإزاء المعاني المتصوّره يلزم أن يكون الاستعمال محتاجا إلى تصوّرين، الأول تصوّر ذات المعنى للتكميل، و الثاني تصوّر المعنى المتصوّر للاستعمال، و الوجدان شاهد بكفايه تصوّر واحد في مقام الاستعمال.

الثالث: يلزم أن يكون وضع مثل لفظ الإنسان و الأسد و الغنم و نحوها من أسماء الأجناس عامّا و الموضوع له خاصّا؛ و ذلك لأنّ المفهوم المقيّد بالتصوّر الخارجى جزئى حقيقى.

فإن قلت: إنّنا نأخذ التصوّر قيّدا لكن لا بخارجيته، بل بما هو مفهوم كسائر المفاهيم له خارج و هو النفس، و ذهن و هو تصوّر هذا المفهوم، و تقرّر، و من المعلوم أنّ ضمّ كلّى إلى كلّى آخر لا يصيرّه جزئيا حقيقيا، فيكون معنى لفظ الأسد مثلا- هو الأسد المتصوّر.

قلت: منشأ هذا النزاع كون المستعمل في مقام الاستعمال محتاجا إلى التصوّر الفعلى للمعنى فقيل بجزئيه هذا التصوّر للمعنى، و قيل بعدم جزئيته، و أنت إذا تسلّمت عدم جزئيته فلا داعى لك إلى إدخال مفهوم من المفاهيم المتقرّره فى المعنى لتكون دائره المعنى بسببه مضيقا.

و الجواب عن الأوّل أولا- بالنقض بأسماء الأجناس؛ فإنّها موضوعه للجبهه الجامعه، و هى عباره عمّا يؤخذ من الأفراد بعد إلغاء جميع الخصوصيات، فالتجريد عن جميع الخصوصيات مأخوذ قيّدا و حالا لمعنى هذه الألفاظ، و من المعلوم أنّ المعنى المتّصف بالتجريد يباين الخارجيات، فكيف يصحّ حمله عليها؟ و لو لم يكن نفس المعنى مجرّدا بل كان أعمّ بحيث لائم مع المجرد و مع غيره لوجب أن يكون

استعمال اللفظ فى الخاص من حيث الخاصية حقيقته، و ظاهرهم الإطباق على مجازيته.

فإن قلت: فرق بين اللابشرط القسمى و البشرطلا، و بعبارة اخرى بين عدم اللحاظ و لحاظ العدم، و المقام من قبيل الأول لا الثانى، فالواضع لم يلاحظ مع المعنى شيئا من الخاصيات لا أنه لا خط التجريد معه.

قلت: مفهوم الرجل مثلا له ثلاثة تصورات:

الأول: تصور زيد، فإنه تصور للرجوليه المندكّه فيه،

الثانى: تصور الرجل الأسود.

الثالث: تصور الرجل، فإن كان الموضوع له هو المقسم لهذه الثلاثة لزم أن يكون استعمال لفظ الرجل فى الزيد حقيقته، فلا بد أن يكون الموضوع له هو التصور الأخير، و لا شك أنه متقوم بالتجريد بحيث يلزم من انتفاء التجريد انتفائه، و هذا معنى القيدية.

و على هذا فيكون ضمّ الخاصية إلى معنى لفظ الرجل كضم الحجر إليه، غايه الأمر أنه متحد مع الخاصية فى الخارج، و من المعلوم أن شيئا من الخارجيات لا يكون متصفا بالتجريد البتّه.

و كذا الكلام فيما نحن فيه؛ فإنه إذا تصور أحد مفهوم الرجل و كان تصوّره طريقا و حاكيا للخارج، و تصوّره آخر و كان قيد الملحوظية ملحوظا عنده مستقلا، فإذا أطلع ثالث عليهما فكما أنه يرى الثانى مقيدا باللحاظ، فكذا الأول بلا فرق؛ ضروره أن الوجود الذهنى كالوجود الخارجى، فكما أن الزيد فى الخارج مقيد بالوجود الخارجى فكذا مفهوم الرجل أيضا فى ذهن اللاحظ الأول مقيد باللحاظ الذهنى، غايه الأمر أن اللاحظ الأول قد استغرق بتصوّره إلى الواقع و لم يأخذه موضوعا و لم يلحظه مستقلا، و الثانى قد أخذه موضوعا و لاحظته مستقلا، فالواضع تعهد على أنه متى تعقل المعنى مستطرقا إلى الواقع تكلم باللفظ فيصير اللفظ بذلك أماره على تعقل المعنى كذلك، و الاستعمال عبارة عن جريه على طبق تعهده، فاللفظ حاك عن

الصورة الذهنيّة و هي حاكيه عن الخارج.

فنعول في مقام الحلّ: إنّ التّصوّر الاستطراقى لا- يراه اللاحظ مستقلا حين لحاظه و إن كان ربّما يلتفت إليه كالتفات العالم إلى علمه و الناظر بالباصره إلى نظره، بل يتخيّل أنّه ليس في البين إلاّ ذات المعنى، و لهذا يقبح عنده حملة على الخارجيات بخلاف الثالث الذى يرى تقيّد المعنى في ذهنه باللحاظ؛ فإنّه يحكم بمبايئته للخارجيات، فالواضع وضع اللفظ لمعنى يكون متحقّقا مع تتمّته في ذهن المستعمل أبدا، لكن المستعمل حين الاستعمال لا- يرى هذه التّمه، و هذا نظير ما عرفت في الحروف من أنّها موضوعه لمعان لا يمكن للمستعمل لحاظها مستقلا حال الاستعمال، بل لا بدّ من لحاظها حاله في الغير أبدا.

فكما وضع الواضع اسم الجنس للمعنى المتّصف بالتجريد، لكن إذا قطع النظر عن تجريده و لم يلاحظ قيّدا و وصفا له حتّى ينطبق على الخارجيات، فكذا يمكن ذلك في التّصوّر أيضا بأن يتعهد الواضع على أنّه متى تعقّل هذا المعنى و لم يلاحظ هذا التعقّل و صفا و حالا له بل جعله طريقا للواقع تكلم بهذا اللفظ، فاتّصاف المعنى بكونه موضوعا له نظير اتّصاف الطبيعه بالكايه.

بيان ذلك: أنّ العوارض لا يعرض على الطبيعه إلاّ إذا وجدت إمّا في الخارج كبروده الماء و حراره النار، أو في الذهن؛ ضروره أنّ الطبيعه معزّاه عن جميع العوارض خارج هذين العالمين؛ لأنّ وجود العرض فرع وجود المعروض و الطبيعه خارج العالمين لا شىء؛ إذ ليس ورائهما عالم آخر، و هذا معنى قولهم:

«الطبيعه من حيث هي ليست إلاّ- هي» يعنى أنّ الماهيّة المهمله لا- تكون كليّه و لا- جزئيّه؛ لأنّها ليست بموجوده في شىء من العالمين بل هي معزّاه عن عرض كونها ليست إلاّ هي أيضا.

فالتعبير به من باب ضيق العبارة، فلا- بدّ أن يتحقّق الطبيعه في الذهن مجرّده عن جميع الخصوصيات حتّى ينطبق على الخارجيات، فوصف الكايه إنّما يعرض على الطبيعه في حال الملحوظيّة و التجريد بحيث لو سلب عنها هذا الحال انتفى هذا

الوصف، لكنّ الطبيعه الملحوظه جزئى ذهنى مباين للخارجيات فلا يتّصف بالكلّيه و الصدق عليها، فلا بدّ أن يصير وصف الذهنيه و التجريد ملغى بعد ثبوته واقعا، و بعبارة اخرى لا بدّ من التخليه عنه بعد التخليه به.

و الجواب عن الثانى أوّلا: بالتكلّم فى مدرك هذا المطلب أعنى: لزوم تصوّر المعنى فى الاستعمال فنقول: لا- مدرك له سوى كلمات العلماء، و قد جرت العاده على تسميه ما يتعلّق به قصد المتكلّم و إرادته عند الاستعمال باسم المعنى، فالمراد بهذا اللفظ اصطلاحا بل لغه أيضا هو ما قصد من اللفظ لا ما وضع له، و تصوّر المعنى بهذا المعنى لازم بلا إشكال.

و ثانيا: بأنّه لا فرق فى هذا المقام بين القولين؛ إذ القائل الأوّل يقول: بأنّ هنا مرحلتين: الاولى جعل المقابله و الاختصاص بين اللفظ و ذات المعنى، و الثانى استعمال اللفظ فى المعنى، و تصوّر المعنى لا بدّ منه لتحقق الاستعمال فهو من مقومات الاستعمال، و هو متأخر رتبه عن الوضع، و لا شكّ أنّ غرض كلّ مستعمل و مقصوده هو تصيير مخاطبه منتقلا إلى مراده بتوسط اللفظ، و لا شكّ أيضا أنّ هذا المقصود ليس مغفولا- عنه فى نظر المستعمل، بل هو ملتفت إليه فلزم أن يتصوّر علاوه على ذات المعنى وصف كونه مرادا له أيضا، فهذا القائل لا بدّ له من الالتزام بذلك فى مقام الاستعمال، و القائل الآخر أيضا لا يلتزم بشيء أزيد من هذا حتّى يوجب هذا الشىء فساد كلامه، غايه الأمر أنّه يقول بأنّ جعل اللفظ مقابلا لذات المعنى محال، فالوضع عباره عن التعهّد على التلّفظ باللفظ عند إرادته المعنى، و الاستعمال عباره عن متابعه هذا التعهّد و الجرى على طبقه.

فإن قلت: إنّ القائل الأوّل لا يلتزم بأنّ مقصود المستعمل تصيير مخاطبه منتقلا إلى إرادته المعنى بتوسط اللفظ بل إلى ذاته.

قلت: لو كان الأمر كذلك فلم يصير المتكلّم مذموما عند كذب القضيّه بل و جب أن يكون حاله حال سائر الناس بالنسبه إلى هذه القضيّه، فليس ذلك إلّا لموضوعيّته إرادته و عقده القلبى و قصد إظهاره باللفظ.

و الجواب عن الثالث أنه قد جرى الاصطلاح على أنه متى كان المعنى المتصوّر حال الوضع خاصًا كان كلّ من الوضع و الموضوع له خاصيًا، و متى كان عاميًا فإن كان تعهّد الواضع على التلفّظ باللفظ عند إرادته نفس العام كان كلّ منهما عامًا، و إن كان على التلفّظ به عند إرادته جزئيّاته كان الوضع عامًا و الموضوع له خاصًا، و لا مشاحه في الاصطلاح.

في ان الدلالة تتبع الاراده

ثمّ إنّه قد اشتهر عن الشيخ الرئيس أنّ الدلالة تتبع الإرادة و هو ظاهر الانطباق على ما ذكرنا؛ إذ مفاده أنّ الدلالة التصديقيه الثانيه للفظ بالوضع على أنّ المعنى مراد للمتكلّم تابعه لإرادته المتكلّم للمعنى واقعا، و ما نرى من الانتقال إلى المعنى من الألفاظ و إن صدرت من غير الشاعر فهو من باب انس الذهن و ليس من باب الدلاله، ألا- ترى أنّه لو صرّح واحد بأنّي ما وضعت اللفظ الكذائي بإزاء المعنى الكذائي و سمع منه الناس هذه القضيه ينتقلون إلى ذلك المعنى عند سماع ذلك اللفظ مع أنّ هذا ليس من باب الدلاله قطعًا.

لكن في الكفايه عند توجيه هذه العبارة ما حاصله أنّ الدلالة على قسمين:

الدلاله التصوريه أعني كون سماع اللفظ موجبا لإخطار المعنى في البال و هذه هي الدلاله الثابته للفظ بسبب الوضع، و حيث إنّها لا يتوقّف على إحراز كون الالفاظ عاقلا شاعرا مختارا فضلا عن كونه مريدا، بل يحصل عند صدور اللفظ من الجماد أو سماعه من وراء الجدار بحيث لم يعلم أنّ الالفاظ شاعر أم لا، فلهذا لا يمكن حمل الدلاله في العبارة على هذه.

الثاني: الدلاله التصديقيه اعني: التصديق و الحكم بأنّ المعنى مراد للمتكلّم و هي متوقّفه على إحراز كون المتكلّم شاعرا مختارا و كونه بصدد الإفاده، فحينئذ يحصل التصديق بأنّه مريد للمعنى بحكم العقل لا بسبب الوضع، و المراد من العبارة أنّ هذه الدلاله التصديقيه العقلية تابعه للإرادته تبعيه مقام الإثبات للثبوت و الكاشف للواقع المكشوف.

أقول: الوضع من حيث إنّهُ شيء جعل الواضع نفسه في قيده إنّما يناسب أن

ينسب إليه الدلاله التصديقيّه؛ لا- التّصوُّريّه؛ إذ هي كما يحصل منه يحصل من غيره أيضا، كما لو حصل عند التّلفظ بلفظ واقعه جديده فإنّه يصير موجبا لصيروره هذه الواقعه حاضره في الذهن متى سمع هذا اللفظ، و كما لو نادى الواضع بين الناس: إنّي ما وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى، فإنّ هذا النداء يوجب لحضور هذا المعنى في الذهن عند سماع هذا اللفظ.

فصل في وضع المركّبات

لا شكّ أنّ الجمل الفارسيّه حيث إنّها مشتمله على لفظه «است» و«نست» الدالّه على النسبه فلا حاجه فيها إلى التّرام وضع نوعي للهيئه و لا- شخصي للمجموع منها و من المادّه، و كذا الجمل الإنشائيّه كاضرب زيدا؛ إذ مفرداتها تشتمل على وضع يتمّ به القضيه، و كذا بعض الجمل الخبريّه العربيّه و هو ما اشتمل منها على لفظه «كان و ليس» و ما أفاد مؤداهما.

و أمّا ما ليس منها كذلك كقولنا: زيد قائم فلا بدّ فيها من القول بأنّ هيئتها موضوعه للنسبه لكن نوعيا لا شخصيا (1) بأن يكون لكلّ هيئه قائمه بكلّ مادّه وضع على حدّه؛ ضروره أنّه لا داعي إلى الثاني بعد إمكان الأوّل، و كذا لا حاجه بعد ثبوت الوضع للهيئه بإزاء النسبه نوعيا إلى ثبوته لمجموع الهيئه و المادّه بإزاء مجموع الطرفين، و النسبه شخصيا بحيث كان كلمه زيد في قولنا: زيد قائم بمنزله الزاء في كلمه زيد، فإنّ ذلك مضافا إلى لغويّته يشهد وجدان كلّ احد بطلانه، و كلام القائل بالوضع للمركّبات محتمل لكلّ من هذه الثلاثه.

ص: ٣٤

١- ١). إذ وضع مفردات القضيه لا- يفي بصدق القضيه التامه التي يصحّ السكوت عليها؛ لأنّ معاني المفردات معان تصوّريه و تعدّد المعاني التصوّريه لا يستلزم القضيه التامه التي يصحّ السكوت عليها، فلا بدّ أن تكون القضيه المستفاده من قولنا: زيد قائم مسببه من وضع آخر غير وضع المفردات ثابت للهيئه. منه قدّس سرّه.

فصل فى ان التبادر دليل الوضع

لا شكّ أنّ فائده الفراغ عن معنى اللفظ من أى طريق كان هو عدم حاجه المكلف فى مقام العمل إلى إجراء الأصل من البراءة و الاحتياط و نحوهما، فلو علم أنّ معنى لفظ الصعيد فى قوله: «فَتَيْمَمُوا صَعِيدًا» هو مطلق وجه الأرض الشامل للرمل و الطين مثلا لم يحتج عند وجدانها مع التراب الخالص إلى الاحتياط بالتيمّم به، و لا عند وجدانها مع فقده إلى الاحتياط بالتيمّم بهما ثمّ القضاء بعد ذلك مثلا.

و لا- شكّ أنّ تبادر معنى من لفظ من حاقه بحيث علم أنّه لا- قرينه فى البين أصلا شاهد قطعى بأنّ استناد هذا التبادر إلى الوضع، ضروره عدم مناسبه بين شىء من الالفاظ و بين شىء من المعانى قبل الوضع أصلا.

ثمّ إنّ هذا التبادر يكون على قسمين:

الأوّل: أن يكون عند العالم باللسان و يكون المستعلم هو الجاهل به كما لو شاهد شخص من العجم أنّ شخصا من العرب قال لصاحبه: جئنى بالخبز، فأتاه بالطعام المعهود فيعلم أنّ لفظ الخبز موضوع لجامع هذا الطعام، و هذا القسم لا إشكال فيه.

الثانى: أن يكون التبادر عند نفس المستعلم فيكون الشخص الواحد مستفتيا و مجيبا معا، و قد استشكل على هذا القسم بأنّه لا شكّ أنّ تبادر المعنى من اللفظ يتوقّف على العلم بأنّه معناه؛ ضروره أنّ الترك لا يفهم معنى اللفظ العربى قطعاً، فلو كان العلم بأنّه معناه متوقّفا على التبادر لزم الدور.

و قد أورد إمام المشكّكين نظير هذا الإشكال على الشكل الأوّل الذى هو أوضح الأشكال، بيان ما أورد هو أنّ العلم بالكبرى بكليتها متوقّف على العلم بالنتيجه فلا بدّ أوّلا من العلم بأنّ العالم مثلا حادث لأنّه من أفراد المتغيّر، فبدون العلم بحدوثه كيف يحصل العلم بأنّ كلّ متغيّر حادث؟ فلو كان العلم بالنتيجه متوقّفا على العلم بالصغرى و الكبرى و نتيجه الاستدلال بهما لزم الدور.

و الجواب عن هذا الإشكال فى الشكل الأوّل بالفرق بين الموقوف و الموقوف

عليه بالإجمال و التفصيل، بيانه أنّ استعمال وجوب إكرام زيد بالخصوص مثلا من أجزاء علمه، و أنّ كلّ عالم واجب الإكرام لا ينافيه علم المستعلم بأنّ كلّ عالم واجب الإكرام؛ لأنّ من الواضح أنّ العلم بذلك لا يتوقّف على العلم بوجود إكرام كلّ فرد فرد من العالم تفصيلا، فالموقوف عليه هو العلم بوجود إكرام زيد إجمالا و بعنوان أنّه فرد للعالم، و الموقوف هو العلم بوجود إكرامه تفصيلا و بعنوان أنّه زيد.

و الجواب عنه في التبادر أنّ ما يتوقّف عليه التبادر هو العلم الارتكازي و ما يتوقّف على التبادر هو العلم التفصيلي.

توضيح ذلك في عكس ما نحن فيه و هو ما إذ كان المعنى معلوما و اللفظ غير معلوم هو أنّه مثلا لو فرض أنّ لك صديقا اسمه الحسن لكنك نسيت اسمه فلا شكّ أنّك حينئذ كلّما عرضت على ذهنك لفظا غير لفظ الحسن كلفظ محمّد و أحمد و علي و حسين و نحوها يأباه الذهن حتّى إذا عرضت عليه لفظ الحسن يقبله سريعا و يحكم بأنّه اسم هذا الصديق، فثبت أنّ هنا علمين، علما ارتكازيا حاصلًا قبل القبول، و الدليل على وجوده هو الامتناع و القبول المذكوران، و علما تفصيليًا حاصلًا بعده، فما يتوقّف عليه القبول هو الأوّل، و ما يتوقّف على القبول هو الثاني.

فنقول فيما نحن فيه مثلا: لو فرض أنّك كنت من الأعراب أو مأنوسا بلغتهم و استعملت لفظه الماء في كلامك مرارا غير شاكّ في معناه أصلا لكن عرض لك كثره المجالسه مع العجم، و كثر التشكيك بين علمائهم فضلا عن عوامهم في بعض أقسام الماء فاشتبه الأمر بسبب ذلك عليك أيضا، فشككت أنّ لفظ الماء موضوع للطبيعته الخاصّه فيما إذا كانت خالصة عن غيرها بالحسّ لا بالدقّه العقليّه أو لما هو أعم من ذلك بحيث يشمل وقية منها فيها ربع من التراب، فلا- شكّ أنّك حينئذ كلما عرضت على ذهنك لفظا غير لفظ الماء كلفظ الحمار و الفرس و الشجر و نحوها ليكون اسما لغير الخالص يأباه الذهن، و متى عرضت عليه هذا اللفظ لم ياب منه، فهذا الامتناع و هذا القبول يدلّان على أنّ لفظ الماء موضوع للأعمّ من الخالص؛ إذا المفروض أنّك كنت في السابق عالما بمعنى اللفظ بوجه صحيح.

هذا فيما إذا كان الشك في أضيقيته المفهوم و أوسعيته، وكذا فيما إذا كان الشك في أصل المعنى فيعرض المعانى على الذهن واحدا بعد واحد مع اللفظ، فإذا قبل الذهن واحدا منها يحكم بأنه معنى اللفظ.

هذا إذا كان جهل المستعلم مسبقا بالعلم فيكون القبول و عدم القبول عنده موجبا لحصول العلم له بمعنى اللفظ، وليس برهانا و دليلا- عقليا حتى يلزم به الخصم، و أمّا إذ كان جهله ابتدائيا غير مسبق بالعلم أصلا فحينئذ لا- يمكن حصول التبادر عنده، فالمقصود من التبادر الذى ذكر أنه علامه للحقيقه إنما هو التبادر عند أهل اللسان لغيرهم و التبادر عند المستعلم الذى كان عالما فى السابق.

ثم إن أصله الحقيقه المعبر عنها بأصالة عدم القرينه أيضا مقيده عند الشك في أن استناد التبادر إلى حاق اللفظ أو إلى القرينه، فلو شك أعجمى عند قول عربى لعربى آخر: جئنى بالأسد، و إتيانه برجل شجاع فى أن لفظ الأسد موضوع لمطلق الشجاع أو للحيوان المفترس و اريد الرجل الشجاع بقرينه من حال أو مقال قد اختلفت عليه، و بعبارة اخرى فى أن استناد فهم المخاطب إلى حاق اللفظ أو إلى القرينه المخفيه، فحينئذ يحكم بمقتضى أصالة الحقيقه المفروغ عن حجيتها بناء العقلاء بأن هذا اللفظ موضوع للمعنى الأعم و أن استناد فهم المخاطب إلى نفس اللفظ.

فإن قلت: إن القدر المتيقن من حجيه هذا الأصل و المسلم من بناء العقلاء على العمل به إنما هو فى صورته الشك فى المراد بمعنى أنه لو علم أن لفظ الأسد مثلا- حقيقه فى الحيوان المفترس و مجازا فى الرجل الشجاع و شك فى أن مراد المتكلم هو الأول أو الثانى بالقرينه المخفيه فحينئذ يحكم بمقتضى هذا الأصل بأن المراد هو الأول، و أمّا فى صورته الشك فى الوضع و العلم بالمراد فلا يصح التمسك به، و بالجمله أن هذا الأصل حجه فى الشبهه المراديه لا فى الشبهه الوضعيه.

قلت: قد استعمل شيخنا العلامة قدس سره نظير هذا حيث ذكر ما حاصله أنه لو ورد أكرم العلماء و علم من الخارج بأن زيدا لا يجب إكرامه، سواء كان عالما أو جاهلا و شك فى أنه عالم حتى يكون العالم المذكور مخصّصا، أو ليس بعالم حتى لا

يكون كذلك، فحينئذ يحكم بمقتضى أصاله عدم التخصيص بعدم عالميته، إلى غير ذلك من الموارد المتفرقة في مكاسبه، و يظهر من ذلك ميله قدس سره إلى حجيه الاصول اللفظيه في غير موارد الشبهه المراديه من موارد الشبهه في التصرفات اللفظيه و نحوها.

و يظهر ذلك أيضا من سيدنا المرتضى قدس سره حيث إنه قائل بظهور الاستعمال في الحقيقه من دون فرق بين كونه في معنى واحد أو معنيين و أكثر، كما أنّ كلام من قال بأنّ الاستعمال أعم من الحقيقه و المجاز ناص في عدم حجيه أصاله الحقيقه في غير موارد الشبهه في المراد.

و بالجمله فإن ثبت حجيه الاصول اللفظيه في غير مورد الشبهه المراديه فهو المطلوب و إلا فحيث إنّ دليلها لثبي، لا بدّ أن يقتصر فيها على القدر المتيقن منه من موارد الشبهه في المراد، و حينئذ فتبادر المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع إنّما يصلح علامه على الحقيقه للجاهل في مورد العلم باستناده إلى نفس اللفظ، و أمّا في مورد احتمال الاستناد إلى قرينه خفيت عليه فلا يتحقق العلامة؛ لعدم إمكان إحراز جزئها أعنى ثبوت الاستناد إلى نفس اللفظ بأصاله عدم القرينه.

في ان عدم صحه السلب علامه الحقيقه

ثمّ إنّ عدم صحه السلب علامه الحقيقه كما أنّ صحه السلب علامه المجاز، و إشكال الدور جار هنا، و جوابه هو ما تقدّم من الفرق بين الموقوف و الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل أو بالإضافة إلى العالم و المستعلم.

في ان الأطراد علامه الحقيقه ام لا

ثمّ إنهم ذكروا الأطراد علامه للحقيقه و عدم الأطراد علامه للمجاز، و يحتمل أن يكون المراد بالأطراد أحد معنيين:

الأول: شيوع تطبيق اللفظ على أفراد مفهوم بين أهل اللسان، مثاله لو رأى هندي أنّ فارسياً قال لخادمه: «بير اين چغندر را به خانه» فأطلق مفهوم لفظ «چغندر» على هذا الشيء الخارجي، فعند ذلك يحتمل هذا الهندي أن يكون هذا الشيء مصداقاً حقيقياً للمفهوم الحقيقي لهذا اللفظ، و أن يكون مصداقاً ادعائياً له من باب الحقيقه الادعائيه التي أثبتته السكّاكي، و أن يكون هذا اللفظ مستعملاً في

المفهوم المجازى بقرينه قد اختفت عليه و يكون الإطلاق باعتباره.

فإذا صبر أياما مترددا في السوق و تتبع محاورات أهله و عشر على مقدار شائع كبير من هذا الإطلاق أعنى إطلاق مفهوم لفظ «چغندر» على أمثال الشيء السابق فلا شك أنّ هذا مورث للقطع بالاحتمال الأوّل و عدم الأخيرين، ضروره أنّ الحقيقه الادّعائيه لو سلّمت فإنّما هي في مقامات يطلب فيها البلاغه كمقام إنشاء الخطبه و الشعر و نحوهما، لا في مثل محاورات أهل العرف الصادره منهم في ليلهم و نهارهم المتعلقه بامور معاشهم و معاملاتهم و نحوها.

و عدم سماع السامعه للقرينه اللفظيه إنّما هو في مورد أو موردين أو ثلاثه أو أربعة لا في عشره موردا، و كذا خفاء القرينه الحالتيه بأن يكون متحقّقه بنجوى بين المتخاطبين أو معهوده بينهما في السابق بحيث لم يطلع عليها المتتبع إنّما هو في خمسّه أو ستّه أو عشره موردا لا في عشرين موردا.

و كون قرينه حالتيه عامّه في البين بحيث كان جميع أهل البلد بأصنافهم المتشتمّه مّطلعين عليها يتوقّف على جامع كأن يأمرهم شخص نافذ الكلمه على جميعهم باستعمال هذا اللفظ في معناه المجازى الفلاني بحيث صار ذلك قرينه عامّه يستغنى بها في استعمالات هذا اللفظ عن قرينه اخرى. و لا يخفى أنّ هذا من الاحتمالات التي لا يعتنى بها العقلاء كاحتمال سقوط السقف.

و بالجمله، فشأن القرينه الحالتيه أن يكون بين اثنين أو ثلاثه أو أربعة لا بين جميع الناس، و الحاصل أنّه يحصل القطع بعدم القرينه بقول مطلق بسبب شيوع إطلاق مفهوم اللفظ على مصداق مفهوم، و لازم ذلك هو القطع بعدم المجازيه.

فإن قلت: يحتمل أن يكون في البين شهره و يكون الاستناد إليها و مع هذا الاحتمال كيف نقطع بعدم المجازيه.

قلت: إنّنا نفرض هذه العلامه في مورد كان عدم الشهره فيه مفروغا عنه بسبب كخبر مخبر صادق، و لا محلّ لها بالنسبه إلى غير هذا المورد، كما لا محلّ للتبادر بالنسبه إلى العالم بالوضع، و على هذا المعنى يكون عدم الأطراد عباره عن عدم بقاء

اللفظ الذى اطلق مفهومه على مصداق مفهوم كلفظ الأسد المطلق مفهومه على مصداق الرجل الشجاع فى الاستعمالات المتأخره المعثور عليها بالتتابع على حاله فى الاستعمال الأول، بأن ينكشف قرينته فى الاستعمال الخامس أو السادس أو العاشر.

الثانى: شيوع استعمال اللفظ فى المعنى و عدم اختصاصه بمقام دون مقام، و هذا المعنى يختص بالحقيقه؛ لأنّ المجاز سواء كان لغويًا أم عقليًا يحتاج إلى القرينه و العلاقه التى يصحّ معها الاستعمال، فاستعماله لا يطرد فى جميع المقامات بل فى خصوص مقامات وجود العلاقه المذكوره و القرينه، و مطلوبته الفصاحه كاختصاص التأكيد فى الكلام بمقامات خاصه بخلاف المعنى الأول؛ فإنّه ثابت فى المجاز أيضا لكنّه فيه مع إدراك العلاقه المذكوره و القرينه، و قد عرفت أنّه فى الحقيقه كاشف عن عدم القرينه.

فصل فى تعيين حمل اللفظ على المعنى الحقيقى ما دام ممكنا

لا شكّ أنّ حمل اللفظ على المعنى الحقيقى ما دام ممكنا هو المتعين، و كذا سائر حالاته المطابقه للأصل، لكن إذا دار الأمر بين حالين أو أكثر من الأحوال المخالفه له فأيتها مرجح؟ ذكروا وجوه ترجيح لبعضها على بعض، لكنّها وجوه اعتبار لا اعتبار بها و لم يثبت حجيتها بالتعبّد، نعم إن اوجبت ظهورا فى اللفظ فهى متبعه و إلا فلا.

فصل فى الحقيقه الشرعيه

لا- شكّ فى كون ألفاظ العبادات كالصلاه و الصيام و الزكاه و نحوها حقيقه فى زماننا فى معانيها الشرعيه، إنّما الشكّ فيها فى زمان الشارع، ففيها ثلاثه احتمالات:

الأول: أن يضعها الشارع بإزاء هذه المعانى بالوضع التعيينى.

الثانى: أن يكون قد استعملها فيها مجازا ثمّ صارت بكثرة الاستعمال حقيقه بالوضع التعيينى، و على هذا فمبدأ حصول الوضع ليس بمعلوم.

الثالث: -و هو المنقول عن الباقلانى- أن يكون قد استعملها فى معانيها اللغويه

كالصلاه فى الدعاء، و القيود الزائده قيود للمطلوب، و لها دوالّ آخر لا- بمسمّى اللفظ، و حصول الوضع التعينى التصريحى
أعنى: ما كان بلفظ وضعت و نحوه من الشارع بالنسبه إلى هذه الألفاظ ممّا ينبغى أن يعلم بعدمه، لا أقلّ من كونه مستعبداً أو
كون مدعى القطع به مكابراً.

نعم قد يحصل الوضع التعينى بالاستعمال كما قد يتفق فى وضع الأعلام الشخصيه كقول الوالد: جئنى بحسن مشيراً إلى المولود
مريداً تسميته بهذا الإسم بهذا الاستعمال، و يحتاج هذا الاستعمال إلى القرينه لكن لا كقرينه المجاز، بل لإفهام أنّ المتكلم واضع
للفظ بإزاء المعنى كالإشاره إلى المولود فى المثال، فهذا القسم من التعينى و إن كان لا يمكن إدعاء الجزم بصدوره من الشارع
فى هذه الألفاظ لكّنه غير مستبعد.

ثمّ إنّ فى الكفايه تصريحاً بأنّ هذا الاستعمال ليس بحقيقه و لا مجاز، أمّا عدم المجازيه فلاّنه ربّما لا يكون اللفظ معنى حقيقى، و
على فرضه فالعلاقه بينه و بين المستعمل فيه غير ملحوظه، و أمّا عدم كونه حقيقه فلاّئن المتكلم قاصد إحداث الوضع بهذا
الاستعمال، فلا وجود للوضع حين الاستعمال حتّى يكون فى الموضوع له و لا ضمير فى التزام ذلك؛ إذا لمناط فى صحّحه الاستعمال
هو قبول الطبع و هو موجود فى المقام.

لكن يمكن أن يقال بأنّ الوضع الذى هو أمر نفسى قد حصل فى نفس المتكلم قبل الاستعمال، غايه الأمر أنّه أظهره
بالاستعمال، فهذا الاستعمال كاشف عن كون المعنى موضوعاً له للفظ بحسب الجعل القلبى، و استعمال فى الموضوع له معاً نظير
قول ذى الخيار: بعث قبل قوله: فسخت؛ فإنّ كاشف عن أمرين طوليين: انتقال المال من المشتري الأول إلى البائع، و انتقاله من البائع
إلى المشتري الثانى، فيكون البيع واقعا فى ملك نفسه، بل المقام أولى بالجواز؛ لأنّ الفسخ القلبى بمجردّه لا يكفى فى التمليك،
بل للكاشف موضوعيه و مدخلية فى التأثير بخلاف الوضع؛ فإنّ يتحقّق بمجرد الجعل القلبى من دون توقّف على الكاشف.

هذا على المختار من كون الألفاظ الإنشائية كاشفه عن معانيها، وأما على القول بكونها مولده لها فالاستعمال المذكور مؤلّد للوضع فلا تحقّق للوضع حينه، فيتمّ ما ذكره قدّس سرّه.

ثمّ إنّ في الكفايه أيضا ما معناه أنّه على تقدير عدم كون هذه المعاني مستحدثه في شرعنا و ثبوتها في الشرائع السابقه كما هو قضيه قوله تعالى: «وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» و قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»

و قوله تعالى: «وَ أَدْنُ فِي النَّاسِ بِالْحَيِّجِّ» فالفاظها حقايق لغويه لا شرعيّه و لا يضرّ اختلافها في الكيفيات بحسب الشرائع؛ لكونه اختلافا في المصاديق لا في الماهيات، نظير اختلاف الصلاه بحسب الحالات في شرعنا.

و أنت خبير بأن الآيات و إن كانت تدلّ على ثبوت هذه الحقائق في الشرائع السابقه، لكنّها لا تدلّ على كون هذه الألفاظ الخاصه أسماء لها في تلك الأزمنه بلسان العرب؛ فإنّها حكاية معان بألفاظ دالّه على تلك المعاني في عرف المخاطب بهذا الكلام، فلا تدلّ على كونها دالّه على تلك المعاني في العرف السابق و هذا واضح، نعم الثابت على هذا أنّه كانت لهذه الحقائق في تلك الأزمنه ألفاظ يعبرون بها عنها، و أمّا أنّها كانت مجازات أو حقائق، و أنّها كانت هذه الألفاظ الخاصه أو غيرها فليس بمعلوم.

فمن الممكن أن كان لها ألفاظ آخر ثمّ صارت في زمان الجاهليه مهجوره فيه، فهذا لا ينعف في نفى الحقيقه الشرعيّه و إثبات الحقيقه اللغويه، و إنّما ينعف في ردّ من جزم بثبوت الحقيقه الشرعيّه.

ثمّ لا يخفى أنّه لا يمكن الجزم بثبوت الحقيقه الشرعيّه و لا بعدمه، بل يحتمل أن يكون هذه الألفاظ حقائق لغويه أو شرعيّه إمّا بالوضع الاستعمالي أو التعيني أو مجازات شرعيّه و حقائق متشرعه.

و تظهر ثمره الثبوت و عدمه فيما إذ اوردت هذه الألفاظ في كلام الشارع مجرّده

عن القرينه، فعلى الثانى يحمل على حقائقها اللغويّه، و على الأوّل يحمل على معانيها الشرعيّه فيما إذا علم تأخر الاستعمال من النقل، و على معانيها اللغويّه فى صورته العكس، و لا كلام فى ذلك.

إنّما الكلام فى صورته الجهل بتاريخ النقل و الاستعمال أو تاريخ أحدهما، و ينبغى التكلّم أوّلا فى حكم مطلق الحادثين المجهول تاريخ كليهما أو تاريخ أحدهما.

و مجمل الكلام فيه أنّه لو لم يكن لوجود أحد الحادثين قبل الآخر أو بعده أثر شرعى فلا مجرى للأصل فى أحدهما، و لو كان فى البين أثر شرعى و كان موضوعه الوجود الخاص أعنى وجود أحدهما المقيّد بكونه قبل وجود الآخر أو بعده فحينئذ و إن كان استصحاب عدم كلّ واحد و جزّه إلى زمان حدوث الآخر يثبت قبلته وجود الآخر، لكنّه بالنسبه إلى الأثر الشرعى المترتب على وجود الآخر أصل مثبت لا نقول باعتباره.

سلمنا، لكنّه معارض بأصالة عدم هذا الوجود الخاص، فصور الجهل بالتاريخ فى هذا الفرض أعنى فرض كون الموضوع هو الوجود الخاص على وجه التقييد لا أصل فيها جاريا بلا معارض.

فنفرض الكلام فيما إذا كان الموضوع هو الوجود و العدم على وجه التركيب كما إذا قال المولى: إذا لاقى الماء فى حال عدم الكزيه نجسا صار نجسا، فجعل موضوع النجاسه وجود الملاقاه فى ظرف عدم الكزيه، و حينئذ فإن جهل تاريخ أحدهما و علم تاريخ الآخر فيجزّ استصحاب عدم المجهول التاريخ إلى زمان حدوث المعلوم التاريخ، كما لو علم بحدوث ملاقاه الماء للنجاسه فى أوّل طلوع الشمس، و شكّ فى أوّل زمان حدوث كزيته، بل هو قبل ذلك حتّى يكون طاهرا، أو بعده حتى يكون نجسا، فيجزّ استصحاب عدم كزيته إلى أوّل طلوع الشمس فيصير أحد جزئى الموضوع متحقّقا بالوجدان و هو وجود الملاقاه و الآخر بالأصل و هو عدم الكزيه، فهذا الأصل صحيح لأنّ له أثرا شرعيّا و هو النجاسه، إذ المفروض أنّها مترتبه على عدم الكزيه و وجود الملاقاه معا، فيكون أصلا موضوعيّا يحرز به موضوع الحكم و

ليس له معارض؛ إذ لا أصل في طرف الملاقاه حتى يعارضه؛ لأنّ عدم الملاقاه إلى ما قبل الطلوع متيقن كحدوثه من حينه، فليس فيه شكّ حتى يجرى فيه الاستصحاب.

وإن جهل تاريخ كليهما فذهب شيخنا العلامة قدس سرّه في رسائله إلى أنّ أصلى عدم كلّ واحد إلى زمان حدوث الآخر يتعارضان فيتساقطان، كما لو وجد عذره في الماء و كان كزاً في زمان الوجدان بعد ما لم يكن، فشكّ في تقدّم كلّ واحد من حدوثي الملاقاه و الكزّيه على الآخر، فإصالة عدم الكزّيه إلى زمان حدوث الملاقاه يقتضى النجاسه، و أصاله عدم الملاقاه إلى زمان حدوث الكزّيه يقتضى الطهاره فيتساقطان.

لكن يمكن أن يقال بأنّ الاستصحاب لا مورد له في هذه الصوره و لو مع قطع النظر عن وجود المعارض؛ لأنّه لو فرض أنّ أوّل زمان القطع بمطلق وجود الملاقاه و الكزّيه هو أوّل طلوع الشمس بحيث احتمل أن يكون وجود الملاقاه فيه حدوثاً و وجود الكزّيه بقاء، و أن يكون العكس، و أن يكون وجود كليهما فيه على وجه الحدوث، فحينئذ فإن كان زمان حدوث الملاقاه الذى يجرّ إليه استصحاب عدم الكزّيه أوّل الطلوع، فاستصحاب عدم الكزّيه غير داخل في قوله: «لا تنقض الخ»؛ لأنّ نقض يقين عدم الكزّيه بوجودها بالنسبه إلى هذا الزمان نقض اليقين باليقين لا بالشكّ؛ إذ المفروض تيقن وجود الكزّيه فى أوّل الطلوع.

نعم إن كان زمان حدوث الملاقاه ما قبل الطلوع فاستصحاب عدم الكزّيه المجرور إليه يشمل «لا تنقض»؛ لأنّ وجود الكزّيه بالنسبه إلى ما قبل الطلوع مشكوك، فنقض عدمه المتيقن بوجوده المشكوك فيما قبل الطلوع نقض اليقين بالشكّ.

و الحاصل أنّ نقض عدم الكزّيه بوجودها إلى زمان الحدوث الواقعي للملاقاه المحتمل كونه أوّل الطلوع المتيقن فيه وجود الكزّيه من الشبهات المصادقيه لنقض اليقين بالشكّ، فلا يمكن التمسك على حرمة و وجوب الاستصحاب بالنهى عن نقض اليقين بالشكّ.

نعم استصحاب عدم الكزّيهِ إلى الزمان المتّصل بأوّل الطلوع يكون من أفراد عدم نقض اليقين بالشكّ لكن لا أثر له؛ لأنّ موضوع النجاسه ليس عدم الكزّيهِ السابق على وجود الملاقاه متّصلاً به، بل عدم الكزّيهِ و وجود الملاقاه الذين يجمعهما زمان واحد، وهذا منتفٍ في المقام؛ فإنّ عدم الكزّيهِ و إن احرز بالأصل إلى ما قبل الطلوع لكن وجود الملاقاه مقارنا له في واحد من أزمنه ما قبل الطلوع غير محرز، فعلم أنّ الأصل في مجهولى التاريخ غير جارٍ، إمّا لكونه من الشبهه المصادقيه و إمّا لكونه بلا أثر.

فنقول: إنّ الحادثين في المقام و هما النقل و الاستعمال لا مجرى فيهما للأصل الشرعى الذى هو مفاد «لا تنقض» حتّى في صوره الجهل بتاريخ أحدهما؛ فإنّه لا مدخلية للاستعمال في موضوع الحكم الشرعى و إنّما هو لمجرّد الكشف و الحكايه، و ما هو موضوع للآثار هو نفس المعانى سواء استعمل اللفظ فيها أم لا، و مفاد «لا تنقض» لا يشمل أزيد من نفس الأحكام و موضوعاتها، و في المقام لو كان تاريخ الاستعمال معلوماً و جهل تاريخ النقل فاستصحاب عدم النقل إلى زمان الاستعمال يثبت قبلته الاستعمال، و هى تفيد كون الاستعمال في المعنى اللغوى، فينتهى بواسطتين إلى نفس المعنى الذى هو موضوع الأثر الشرعى، و كذا النقل أيضا ليس موضوعاً لأثر شرعى.

نعم الأصل العقلائى حيث إنّ مثبتة حجّه يمكن التمسك به في المقام بناء على أنّ خصوص أصاله عدم النقل من الاصول العقلائيه، و وجه حجّيه الأصل المثبت العقلائى أنّ الاصول العقلائيه إنّما هى حجّه من باب الطريقيه و الكاشفنيه النوعيه و إفاده الظنّ النوعى، ففي موارد احتمال وجود القرينه على المعنى المجازى مثلاً لا يعتنى نوع العقلاء بهذا الاحتمال لضعفه و قوّه احتمال عدم القرينه لكثرة عدمها و ندره وجودها، فحجّيه أصاله عدم القرينه من باب الظهور النوعى للفظ في المعنى الحقيقى، فإذا وجد هذا المقدار من الكشف و هذه المرتبه من الظن في موارد هذه الاصول في الملزوم يوجد هذا الظن و الكشف بعينه في جميع لوازمه حتّى ما كان منها بوسائط

كثيره، فلا بدّ أن يعامل معه معاملة العلم في اللازم كما عومل ذلك معه في الملزوم بلا فرق.

و يجرى هذا الكلام فيما اعتبره الشارع أيضا من باب الطريقيه كالبينه، فكما يثبت بها المخبر به فكذا جميع لوازمه.

فأصالة عدم النقل في ما إذا جهل تاريخه سواء علم بتاريخ الاستعمال أم لا على هذا يفيد ظهور اللفظ في المعنى اللغوي و لا معارض لها، أمّا في صورته العلم بتاريخ الاستعمال فواضح؛ إذ لا أصل في طرفه مع العلم، و أمّا في صورته الجهل به فلعدم الأصل الثابت الحجّيه في طرفه لا شرعيًا و لا عقليًا كما مرّ.

و بناء العقلاء على العمل بهذا الأصل في الجملة مسلّم، و لكن لو شكّ في أنّ بنائهم مختصّ بصوره الشكّ في أصل النقل أو يعمّ صورته الشكّ في تأخره مع العلم بأصله فلا ينفع هذا الأصل أيضا في المقام، لكن احتمال الاختصاص بعيد؛ لظهور أنّ بنائهم على عدم النقل من جهه أنّ الوضع السابق عندهم حجّج فلا يرفعون اليد عنها إلاّ بعد العلم بالوضع الثاني.

هذا كلّه في طرف النقل، و أمّا الاستعمال فليس فيه أصل عقلائي أصلا.

فصل في كون الفاظ العبادات موضوعه للصحيحه او للاعم

قد اختلف في كون ألفاظ العبادات موضوعه للصحيحه أو للأعمّ منها و من الفاسده؟ و تصوير هذا النزاع على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه واضح؛ فإنّه يقع النزاع حينئذ في أنّ المعنى المنقول إليه هل هو خصوص الصحيح أو الأعمّ، و أمّا على عدم الثبوت فأصل الاستعمال في خصوص الصحيح و في الأعمّ مسلّم، فيمكن النزاع حينئذ في أنّه هل يكون في البين قرينه منضبطه عامه غير محتاجه إلى التصريح بها في كلّ مورد مورد على تعيين أحد من المعنيين بحيث يحمل اللفظ بعد العلم بعدم إرادته المعنى اللغوي على هذا الأحد إلى أن يعلم بإرادته الآخر.

و يمكن تصوير النزاع أيضا على قول الباقلاني في أنّ القرينه المنضبطه العامه

المفهمه للخصوصيات الزائده على المعنى اللغوى كالانصراف الإطلاقى المفهم للخصوصية الزائده على الطبيعه هل تحققت و لو بعد مدّه يحصل الشهره المولده للانصراف فيها على تمام الأجزاء و الشرائط أو على الأعمّ.

و العمده فى هذا المبحث تصوير الجامع بين أفراد كلّ من عنوانى الصحيح و الأعمّ قبل الشروع فى النزاع؛ فإنّ المقصود إثبات الاشتراك المعنوى بين أفراد الصحيح أو الأعمّ لا اللفظى.

فقول: لا يكاد يمكن تصوير الجامع المركب بين الأفراد الصحيحه؛ فإنّ أفراد الصلاه مثلا ذات قيود متقابله، فبعضها ثنائيه ليس إلاّ بحيث لو زيد ركعه لبطل، و بعضها ثلاثيه كذلك، و بعضها رباعيه كذلك، و شأن الجامع أن يكون مجردا عن جميع الخصوصيات، فإذا قطع النظر عنها فى المقام بقى ركعتان لا بشرط مثلا، و هذا قد ينطبق على الصلاه الصحيحه كصلاه الصبح و المسافر، و قد ينطبق على الفاسده كصلاه الظهر للحاضر إذا سلّم على الثانيه عالما، أو الصبح إذا سلّم على الثالثه أو الرابعه كذلك.

و أمّا الجامع البسيط فيمكن تصويره؛ لإمكان أن يكون بين أفعال مختلفه مقيّده بقيود متضاده بالإضافة إلى فاعلين مختلفين - كالصلوات المختلفه المقيّده بعضها بالقيام و بعضها بالقعود و بعضها بالزياره على الركعتين و بعضها بعدمها فى حقّ المختار و المضطرّ و الحاضر و المسافر - جامع واحد، و لا ضير فى الالتزام به فى المقام بعد وجدانه فى نظيره؛ فإنّ التعظيم يختلف الحال فيه بالإضافة إلى الفاعلين، بالإضافة إلى فاعل لا يحصل إلاّ بالقيام و بالإضافة إلى آخر لا يحصل إلاّ بالقعود، و بالإضافة إلى ثالث لا يحصل إلاّ بالاضطجاع؛ فإنّ المريض الذى يشقّ عليه القيام أو القعود يعدّان فى حقّه تكلفا زائدا لا تعظيما، و بالإضافة إلى رابع لا يحصل إلاّ بحطّ الظهر و هكذا، بل الالتزام بذلك فى المقام متعيّن؛ إذ اشتراك تلك المتشتمات فى الأثر الواحد يقتضى أن يكون منتهيه إلى جامع واحد يستند هذا الأثر إليه بناء على ما قرّر فى المعقول من أنّ الواحد لا يصدر إلاّ من الواحد، و لا ضير فى عدم معرفتها

بحقيقه هذا الجامع بعد إمكان الإشاره إليه بخواصه و آثاره كوصف كونه ناهيا عن الفحشاء و نحوه.

لكن يرد عليه إشكالان:

الأول: أنه مخالف لظواهر الأخبار المشتمله على أن الصلاة أولها التكبير و آخرها التسليم، و للمركز في أذهان المشرّعه من أن الصلاة اسم للمجموع المركّب من الأفعال الخاصه لا لعنوان بسيط منتزع عنها.

الثاني: إنه يستلزم أن يكون الصحيحى عند الشكّ فى جزئيه شىء أو شرطيه قائلا بالاحتياط مع أن المشهور القائلين بالوضع للصحيح قائلون بالبراءه، بيان الملازمه أنه على هذا ليس مورد الأمر هو المركّب حتّى يعتذر العبد عند مولاه عن عدم الإتيان بالجزء أو الشرط المشكوكين بأنّى وقفت على وجوب هذا المقدار و قد أتيت به، و شككت فى وجوب الباقي، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، بل مورد شىء وحدانّى بسيط، غايه الأمر أن محصّله هو المركّب، فالمأمور به دائر بين الوجود و العدم، فالمكلف ما لم يأت بجميع الاحتمالات لم يعلم بأنّه أتى بالمأمور به أو لا، و ليس له مقدار حتّى يقول: بأنّى قد أتيت بالقدر الذى علمت وجوبه، و الباقي لم أعرف وجوبه.

و ردّ هذا الإشكال فى الكفايه بالفرق بين ما إذا كان المأمور به أمرا بسيطا مسببا عن المركّب، و بين ما إذا كان أمرا بسيطا منتزعا عنه و تكون المركبات أفرادا له، ففى الأول يكون الحال كما ذكر، كما فى الطهاره المسببه عن الغسلتين و المسحنتين، فلو شكّ فى أن الغسل من الأعلى إلى الأسفل له دخل فى السبب المحصّل للطهاره يجب الإتيان به لما ذكر، و فى الثانى ينحل الأمر بالعنوان البسيط إلى الأمر بأفراده، ففى الحقيقه يتعلّق الأمر بالمركّبات، فيكون حاله كما إذا تعلّق الأمر بالمركّب ابتداء.

و يمكن أن يقال: إنه فرق بين ما إذا كان مركب الأمر هو المركّب ابتداء، و بين ما إذا كان هو العنوان المنطبق عليه، ففى الأول لعلّه يمكن أن يقول العبد: إن المقدار المعلوم وجوبه قد أتيتّه و الزائد كان مشكوك الوجوب، و لم يكن أمر آخر وراء

المركب مطلوباً بالفرض، وأمياً في الثاني فالحجّه بين العبد و مولاه و ما هو مؤاخذ و مسئول عن فعله و تركه هو العنوان لا المركب، فيجب بحكم العقل أن لا يكتفى بالمقدار المعلوم بل يأتي بمقدار علم أنه فرد للعنوان، فالأمر الانحلالي يتعلّق بالمركب بعنوان أنه فرد لهذا العنوان.

فهنا أمر آخر وراء المركب يجب إحراره و هو كونه فرداً للعنوان، ألا ترى أنه لو قال المولى اشرب السكنجبين لم يكن له السؤال إلا عن شرب السكنجبين، فلو شرب جرعه و شكك في وجوب الجرعه الثانيه فتركها فتبين دخلها في الغرض كان له الاعتذار بأنّي لم أعرف وجوبها، و أمّا لو قال: اشرب مزيل الصفراء فحينئذ لا يسأل عن شرب السكنجبين، بل عن شرب المزيل للصفراء فهل يرتبط بهذا السؤال قوله: إنّي لم أعرف وجوب الجرعه الثانيه إذا تبين دخلها في الإزالة.

و أمّا تصوير الجامع على قول الأعمى فقد عدّه في الكفايه في غايه الإشكال، و حاصل ما يرد عليه من الإشكال أنه لا شك أنّ أجزاء الصلاه مثلاً أشياء متباينه فلا بدّ أن يضمّ الواضع بعضها إلى بعض في اللحاظ و يلاحظ المجموع شيئاً واحداً و يضع اللفظ بإزائه، فهذا المجموع الملحوظ بلحاظ واحد إمياً أن يكون تمام الأجزاء أو البعض، و يكون الباقي أجزاء للمأمور به دون المسمّى، فإن كان الأوّل لزم أن لا يكون الصلاه بلا ركوع صلاه عند الأعمى و هو مقطوع العدم، و إن كان الثاني فالبعض إمياً أن يكون بعضاً معيّناً كأن يعين من بين أجزاء الصلاه الأركان المخصوصه مثلاً فيرد عليه إشكالان:

الأوّل: يلزم أن تكون الصلاه التامه الأجزاء مركبه من الصلاه و غيرها لا أن يكون تمامها الصلاه و لا يلتزم به الأعمى، و دعوى أنّ اعتبار الأركان لا بشرط يدفع هذا، مدفوعه بأن معنى كونها لا بشرط أن لا ينافي وصف موضوعيّتها وجود بقيه الأجزاء، لا أن يكون الموضوع له على تقدير وجود بقيه هو المجموع، ألا ترى أنّ المعجون المركب من الترياق و غيره المحصل لغرض واحد لا يطلق اسم الترياق إلا على جزئه المخصوص دون المجموع.

الثانى: يلزم أن لا تكون الصلاة الفاقده لبعض الأركان الواجده لسائر الأجزاء أو أكثرها صلاه، والأعمى غير ملتزم به أيضا.

و إما أن يكون بعضا مرّداً كأن يضع لفظ الصلاه بإزاء خمسة أجزاء مرّده بين خمسة عشر جزء، وهذا مضافا إلى أنه يستلزم أن يكون جزءا داخلا فى المسمّى تاره و خارجا عنه اخرى، بل مرّدا بين أن يكون داخلا و أن يكون خارجا فيما إذا كانت الصلاه واجده لتمام الأجزاء، و هو من الركاهه بمكان يرد عليه الإشكال الأول من الإشكاليين.

و أمّا الشرائط فليس حالها حال الأجزاء؛ إذ لو فرض الفراغ من جهتها و كون عشره أجزاء صلاه، فلا يفرق الحال فيها بين أن تكون مستقبلة أولا، فلا يصير العشره بالاستقبال أحد عشر، فلا يستلزم إخراج الشرط عن المسمّى أن تكون الصلاه معه صلاه مع الزيادة.

و يمكن أن يقال: إنّه لا شكّ أنّ أفعالا متعدّده إذا اتى بها لغرض واحد كتصحيح المزاج- كعمل الزورخانه- يطرأ عليها وحده اعتباريّه، و لهذا إذا أتى بعدّه منها و لم يأت بالباقي يقول: قد أوصلت شغلى إلى النصف، كما أنّه إذا أتى بتمامها يقول: قد أتممت شغلى، مع أنّ ما أتى به ليس شىء منه منصّفا، و الباقي لم يأت به أصلا، فلو لم يكن وحده لم يصحّ ذلك، و كما أنّ الوحده الحقيقيه الشخصيه الموضوع لها الأعلام الشخصيه و يعبر عنها بالماده لا تنتم بكثره اختلاف الحالات من الطول و القصر و زياده جزء و نقيصه و تغيير شكل و نحوها، بل هى باقيه فى جميعها، و تلك الحالات كقيمتها و صور يطرأ عليها على التبادل، فكذا هذه الوحده الاعتباريه أيضا محفوظه فى جميع الحالات من حاله الإتيان بفعل واحد من تلك الأفعال إلى أن يكمل تمامها، لكن مع إحراز الغرض فى الجميع بأن يكون داعى الفاعل فى الجميع هو الغرض الواحد، فهذه الوحده بمنزله الماده فى الأشخاص، و هذه الاختلافات بمنزله الصور الطارئه عليها.

فنقول: لا شكّ أنّ الأعمى يتسلم أنّه إذا أتى بكلّ فعل من أفعال الصلاه لغرض

لم يكن ذلك بصلاجه، فيبقى الصور المختلفه غايه الاختلاف فى الكيفيه المتحدّه فى الغرض، فيكون فيها وحده اعتباريه ناشئه من جهه وحده الغرض، وهى محفوظه فى جميع تلك الصور، فهذه الوحده معروضه للصحه و الفساد و التمام و النقص، لكن ليس الغرض الواحد مطلقا كافيا؛ فإنّ الإتيان بأفعال الصلاه بغرض واحد مثل تحليل الغذاء أو بغرض السخريه و الاستهزاء، كما لو اجتمع جماعه من الكفار فأقاموا الصلاه جماعه استهزاء بأهل الإسلام، فلا يصدق اسم الصلاه فى العريه و (نماز) فى الفارسيه على هاتين، فليس فى البين سوى المركب، غايه الأمر أنّه لم يلحظ على نحو التفصيل، بل على نحو الإجمال و البساطه، بخلاف الجامع البسيط على قول الصحيحى فإنّه أمر منتزع عن المركب.

بل يمكن إدعاء أنّ وجود الجامع بين الصحيح و الفاسد بديهى، ألا ترى صحه التقسيم إليها، فيقال: الصلاه إمّا صحيحه و إمّا فاسده؛ فإنّه و إن سلّمنا كونه من باب التقسيم إلى الحقيقه و المجاز، لكنّه لا يتصوّر بدون وجود مقسم جامع بين القسمين، و أيضا فالصحيحى يتسلّم أنّ استعمال هذه الألفاظ فى الفاسد صحيح مجازا، و لا شكّ أنّه لا بدّ أن يكون بين الحقيقه و المجاز جهه جامع يعبر عنها بالعلاقه، كالشجاعه الجامعه بين الأسد و الرجل الشجاع، و الأعمى يقول بأنّ هذه الجهه الجامعه هى مسمى اللفظ.

و كيف كان فهل الأمارات المميّزه للحقيقه عن المجاز من التبادر و عدم صحه السلب مؤدّيه إلى الوضع للصحيح أو الأعمى؟ الكلام فى ذلك أنّه من المعلوم أنّ المنسبق إلى أذهان المتشرّعه من لفظ الصلاه مثلا- هو المركب من الأفعال المخصوصه، لا العنوان البسيط المنتزع عنها، و قد عرفت أنّ الجامع المركب لا وجود له بين الأفراد الصحيحه، فيكون هذا التبادر شاهدا للأعمى، و أيضا من المعلوم بالرجوع إلى الوجدان أنّ سلب الصلاه عن الفاسده يحتاج إلى العنايه و ليس كسلب الحجر عن الإنسان بل كسلب الإنسان عن البليد، فظهر أنّ التبادر و عدم صحه السلب كلاهما مع الأعمى و إن استدللّ بهما للصحيحى، و هما العمده فى أدلّه الطرفين، و

سائر ما ذكره غير خال عن الخدشه.

الاستدلال للصحيحى

منها ما ذكر فى الكفايه دليلًا- على قول الصحيحى من مثل «الصلاه عمود الدين» أو «معراج المؤمن» و«الصوم جنّه من النار» ممّا ظاهره تعليق الآثار على المسّميات، فإنّ ظاهره بحكم عكس النقيض أنّ كلّ ما ليس بعمود و جنّه فليس بصلاه و صوم، و من المعلوم أنّ الفاسده ليس كذلك؛ فإنّ من المعلوم ابتناء هذا الاستدلال على كون وجود الإطلاق فى هذه القضايا و ابتناء ذلك على كونها وارده فى مقام البيان و هو ممنوع؛ إذ من الواضح أنّها وارده فى مقام الإهمال، نظير قول الطبيب: الدواء الفلانى نافع للداء الفلانى، فالمقصود بها بيان حكم الطبيعه فى قبال الطبائع الأخر، فيكون المعنى أنّ الصلاه لا- غيرها من العبادات عمود الدين، و ليست فى مقام بيان أزيد من ذلك حتّى يكون لها إطلاق.

الاستدلال للأعمى

و منها: الاستدلال للأعمى بقوله عليه السلام: بنى الإسلام على الخمس، الصلاه و الزكاه و الحجّ و الصوم و الولايه، و لم يناد أحد بشيء كما نودى بالولايه، فأخذ الناس بأربع و تركوا هذه، فلو أنّ أحدا صام نهاره، و قام ليله و مات بغير ولايه لم يقبل له صوم و لا صلاه.

حيث استعمل لفظ الأربع فى قوله: فأخذ الناس بأربع، و كذا لفظ صام فى قوله:

فلو أنّ أحدا صام فى الفاسده، لفساد عبادات منكرى الولايه، و الأصل فى الاستعمال الحقيقه، و فيه أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه، و المتيقّن من مورد أصاله الحقيقه هو الشبهه المراديه.

و منها الاستدلال له أيضا بقوله عليه السلام: دعى الصلاه أيام أقرائك، فإنّ لفظ الصلاه مستعمله فى الفاسده لعدم قدره الحائض على الصحيحه، و فيه مع ما عرفت أنّ المجاز هنا لازم على كلا القولين، أمّا على القول الصحيحى فواضح، و أمّا على قول الأعمى فلأنّ لفظ الصلاه مستعمله فى خصوص الفاسد من جهه اختلال شرط الطهاره من الحيض؛ لظهور أنّ الصلاه الفاسده من غير هذه الجهه أيضا غير

منهى عنها فى حقّ الحائض، فيكون من باب استعمال لفظ العام فى الخاص.

و دعوى أنّ الفساد من هذه الجهة إنّما جاء من قبل هذا النهى فهو متأخر عنه فكيف يؤخذ فى موضوعه، مدفوعه بأنّ النهى كاشف عن الفساد الواقعى الغير المعلوم لنا قبل وروده لا محدث له حتّى يرد ما ذكر.

و منها الاستدلال له أيضا بأنّه لو نذر أن لا يصلّى فى الحّمّام لزم على قول الصحيحى أن لا يحنث بالصلاه فيه؛ لأنّ متعلّق النذر هو الصلاه الصحيحه، و الصلاه فيه بعد هذا النذر فاسده لتعلّق النهى بها، فلم يحصل منه مخالفه النذر، و أيضا يلزم من فسادها صحّتها و بالعكس؛ لأنّ فسادها إنّما جاء من قبل حصول الحنث بها، فإذا لم يحنث بها تكون صحيحه؛ لأنّها صلاه تامّه الأجزاء و الشرائط و لم يحصل بها حنث النذر، فيلزم من صحّتها حصول الحنث بها فتكون فاسده و هكذا، و الأعمى سالم من المحذورين كما هو واضح.

أقول: الفروع الوارد عليها إشكال لزوم الوجود من العدم و بالعكس كثيره.

منها: ما لو أذن مالك الماء لغيره فى التصرّف فيه كيفما شاء و استثنى رفع الجنابه به و نهى عنه، فحينئذ لو اغتسل المأذون فى هذا الماء عن جنابه بطل غسله لتعلّق نهى الشارع به تبعاً لنهى المالك فلا يحصل به الرفع، فإذا لم يحصل به الرفع و المفروض أنّ الفساد إنّما جاء من قبل حصول الرفع يكون صحيحاً فيحصل به الرفع فيكون فاسداً، و هكذا يلزم من عدم حصول الرفع حصوله و من عدم صحّته الغسل صحّته و بالعكس.

و منها: ما لو كان عليه قضاء خمسّه أيام مثلاً من رمضان و قلنا بعدم جواز تأخير قضاء شهر رمضان إلى رمضان الآتى فبقى ما بينه و بين رمضان خمسّه أيام فسافر و قلنا بعدم صحّته الصوم فى السفر، فإنّ السفر حينئذ مّفوّت للواجب المضيّق فيكون سفر المعصيه فيجوز فيه الصوم فلا يلزم تفويت، فإذا لم يلزم تفويت و المفروض أنّ حرمة السفر إنّما جاء من قبله كان السفر مباحاً فلا يصحّ فيه الصوم فيلزم التفويت فيكون السفر حراماً، و هكذا يلزم من عدم صحّته الصوم صحّته، و

من لزوم التفويت عدم لزومه، و من حرمه السفر عدم حرمة و بالعكس.

و الجواب أما عن الأوّل فبأنّ لفظ الصلاة عند الصحيحى موضوع للصحيح بمعنى المشتمل على تمام الأجزاء و الشرائط، و الصّحّه بهذا المعنى لا ينافيها الفساد العارضى من جهة النذر أو نهى الوالد مثلا، و الدليل على أنّ مرادهم بالصّحّه هذا المعنى أنّ الفساد الطارى إنّما نشأ من قبل الحكم، فهو متأخر عنه فكيف يؤخذ عدمه فى موضوعه، و حينئذ فإن أراد الناظر المذكور الصّحّه بهذا المعنى لم يلزم شىء من المحذورين كما هو واضح، و إن قصد الصّحّه من جميع الجهات حتّى من جهة الطوارى فنلتزم بعدم انعقاد نذره؛ إذ الصلاة الصحيحه من جميع الجهات مأمور بها فلا يمكن أن تصير منهيا عنها.

و أمّا عن الثانى فبأنّه إن كان نهى المالك عن إحداث أسباب حصول الرفع و مقدّماته بمائه من غسل الأعضاء على النهج المخصوص بقصد الرفع مع تيه القربه فلا شكّ فى تأثيره فى تحريم الغسل و عدم حصول الرفع به، و لا يلزم محذور كما هو واضح، و إن كان نهيه عن رفع الجنابه الذى هو أثر للغسل بجعل الشارع فلا يؤثّر شيئا؛ إذ الغسل الرافع للجنابه مأمور به فلا يعقل أن يصير منهيا عنه و غير رافع.

و أما عن الثالث، فاعلم أنّ هنا أدله ثلاثه لا بدّ من رفع اليد عن أحدها حتّى يرتفع الإشكال، و مع الأخذ بجميعها لا يمكن التفصّى عنه.

الأوّل: دليل عدم جواز تأخير قضاء رمضان عن رمضان المقبل، و هذا موجب لحصول التضييق فى الصوم فى المثال

الثانى: دليل عدم صحّه الصوم فى السفر، و هذا بضميمه الأوّل يوجب مفوّتيه السفر للصوم فيه

و الثالث: دليل كون سفر المعصيه مبيحا للصوم

فرفع اليد عن أحد الأوّلين يوجب رفع موضوع التفويت عن البين، و عن الأخير يوجب حصوله بلا لزوم إشكال كما هو واضح.

فنقول: لا معارضه بين الأوّلين و بين الثالث؛ لكونهما محقّقين لموضوعه و هو

سفر المعصيه، و كل عام تحقّق موضوعه بالأخذ بظهور أو عموم دليل آخر فهو غير معارض لهذا الدليل الآخر؛ لكونه في طوله لا في عرضه، فإذا بقي الأوّلان بلا معارض تعيّن تخصيص دليل إباحه سفر المعصيه للصوم بما إذا نشأ حرمه السفر من جهه سببته لترك الصوم بحكم العقل؛ فإنّ إباحه هذا السفر للصوم غير معقول للإشكال الذي ذكر.

و من جمله ما استدللّ به للصحيحي أنّ ما هو محلّ للحاجه و مورد للفرض غالباً إنّما هو الصحيح التام الأجزاء؛ لأنّه هو الذي يترتب عليه الأثر، فينبغي وضع اللفظ بإزاء خصوصه، و هو الذي استقرّ عليه عاده الواضعين و ديدنهم في وضع أسماء المعاجين، و الغرض و إن كان يتعلّق بالفساد أحياناً، لكنّه ليس بمثابه يقتضى وضع اللفظ للأعمّ فيكتفى بوضعه لخصوص الصحيح المصحح للاستعمال في الفساد مجازاً، و هذا الاستدلال كما ترى إمّا راجع إلى الاستحسان أو إلى غلبه حال الواضعين، و على أيّ تقدير لا يفيد إلاّ الظنّ باعتراف المستدلّ، و الظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً.

في كون الفاظ المعاملات موضوعه للصحيحه او للاعم

بقي أمران:

الأوّل: هل النزاع المذكور في ألفاظ العبادات يجرى في ألفاظ المعاملات كلفظ البيع و الصلح و الاجاره و النكاح و الطلاق و نحوها أو لا؟

توضيح ذلك يحتاج إلى تفصيل بأن يقال: إن كانت هذه الألفاظ موضوعه للآثار و المسببات كلفظ البيع للمبادله فلا مجرى للنزاع فيها؛ إذا الأثر أمره دائر بين الوجود و العدم و ليس في البين أمر يكون تاره جامعاً للأجزاء و الشرائط و تاره فاقداً ليطراً عليه باعتبار ذلك وصف الصّحه و الفساد.

و إن كانت موضوعه للأسباب كلفظ البيع للإيجاب و القبول فيصح النزاع في أنّها موضوعه للسبب التام الأجزاء و الشرائط الغير المنفكّ عن الأثر أو للأعمّ منه و من الناقص، فيكون القيود الزائده معتبره في التأثير لا في مسمّى اللفظ و لها دوالّ آخر.

لكن هنا إشكال و هو أنّ ثمره هذه الأقوال إنّما تظهر في صحّه التمسك بالإطلاق و

عدمها، فعلى القولين الأولين لا يصح؛ إذ مفهوم اللفظ عليهما يصير مجملاً، ففي كل مورد شك في دخل شيء في التأثير يكون الشك في أصل تحقق الموضوع على الأول و في تحقيقه بتمامه على الثاني، فلا مجال للتمسك في نفيه بإطلاق الحكم؛ لأنه فرع إحرار الموضوع.

و على القول الأخر يصح؛ إذ عليه لا- إجمال في مفهوم اللفظ، ففي كل مورد شك في دخل شيء في التأثير زائد على عنوان المعاملة تتمسك في نفيه بأصالة الإطلاق، مع أننا نراهم قاطبه يتمسك كون في أبواب المعاملات في نفي ما يحتمل مدخليته في التأثير بالإطلاقات، و فيهم من هو قائل بالوضع للسبب الصحيح قطعاً.

و يمكن أن يقال بأنه لا منافاه بين القول بالوضع للسبب الصحيح أو المسبب و بين التمسك بالإطلاق في موارد الشك في هذا الباب و إن كان بين قول الصحيحى، و بين التمسك بالإطلاق منافاه في باب العبادات، و لا شك أن تصوير عدم المنافاه على القول بالوضع للمسبب أشكل منه على القول الآخر، فنحن إذا بيناه على هذا القول حصل المقصود على القول الآخر بالطريق الأولى، و قبل بيان ذلك لا بد من تحقيق أن هذه الألفاظ موضوعه بإزاء المسببات أو الأسباب؟

فنقول: الظاهر هو الأول و هو المستفاد في خصوص لفظ البيع من تعريف المصباح له بأنه مبادله مال بمال، و يدل على ذلك أن من المعلوم أن معنى «بعت» مثلاً- إنشاء البيع، فلو كان معنى البيع هو الإيجاب و القبول لزم أن يكون البائع بهذا القول قد أنشأهما مع أن القبول قول أو فعل خارجى صادر من المشتري فليس قابلاً لإنشاء البائع، و بعبارة أخرى ليس السبب في أبواب المعاملات إلا الإنشاء، فإذا كان مفاد مادّه «بعت» هو السبب فيكون مفاد مجموع الهيئه و المادّه إنشاء الإنشاء و هو غير معقول.

فإن قلت: يلزم الإشكال على تقدير الوضع للمسبب أيضاً؛ إذا لمبادله أثر لفعل الموجب و القابل معاً، فكيف يقصد الموجب إنشائه بالإيجاب؟.

قلت: إنما يقصد الموجب إنشاء المبادله مع قطع النظر عن سببه و أنه بم يتحقق،

غايه الأمر أنّ السبب صار اتفاقاً هو المركّب من الإيجاب و القبول، فلا ينشأ المبادله المقيدّه بحصولها من هذا السبب حتّى يشكل بأنّه مع العلم بذلك كيف يمكن إنشائه بمجرد الإيجاب، فهو قاصد لإنشاء نفس المبادله، و يكون حاصله فى نظره الإنشائي بمجرد إنشائه، فىرى العمل البيعى حاصلًا بتمامه من ناحيته فقط و إن كان ليس فردًا للمبادله بنظر العرف و الشرع، فهو نظير الإيجاب الصادر من السائل؛ فإنّه ينشئ و يكون متحقّقًا بنظره و إن كان تحقّقه بنظر العرف موقوفًا على أمر غير حاصل فى حقّه، و بالجمله فهذا يرجع إلى الاختلاف المصداقى فى مفهوم المبادله، فكما أنّ الغاصب يرى بيعه بنظره التنزيلي مبادله و إن كان بنظره العرفى ليس كذلك، فكذا البائع أيضا يرى مصداق المبادله موجودًا بمجرد الإيجاب بنظره الإنشائي و إن كان ليس بموجود بنظره العرفى.

أما بيان عدم المنافاه فيحتاج إلى تقديم مقدمتين:

الاولى: لا شك أنّ بعض المفاهيم العرفيه لا إجمال فيها أصلا و مع ذلك قد يقع الخلاف بينهم فى تعيين مصدايقه كمفهوم البيع، فإنّه عند الجميع هو المبادله المذكوره، لكن يمكن أن يكون هذا المفهوم حاصلًا عند قوم بمجرد المصافقه و يكون ذلك عند آخرين غير كاف فى تحقّقه، فهذا ليس من باب الاختلاف فى مفهوم البيع بل فى أنّ مصداقه عقيب هذا الفعل موجود أم لا، فكما يمكن ذلك فى حقّ العرف بعضهم مع بعض، فكذلك يمكن بين العرف و الشرع بأن يكون مفهوم مبيّنا عند كليهما و وقع الخلاف بينهما فى مصداقه، فحكم العرف بكون شىء مصداقا لهذا المفهوم، و لا يكون مصداقا بنظر الشرع كما فى مفهوم الباطل؛ فإنّه مفهوم واحد بين العرف و الشرع، لكن أكل المارّه يكون من أفراد بنظر العرف و ليس كذلك عند الشرع، و يمكن العكس بأن يكون الشىء عند الشرع مصداقا دون العرف كما فى الأكل المذكور، فإنّه مصداق لعنوان الحقّ عند الشرع دون العرف.

الثانيه: أنّه لا بدّ أن يتعلّق الحكم فى الخطابات الشرعيّه بتوسّط العنوان بالأفراد العرفيه لا على وجه التقييد بل بأن ينزل الشارع نفسه بمنزله العرف و

فرض نفسه كأنه واحد من أهل العرف، فكما أنّ العرف لو علّقوا حكماً على العنوان لا يكون في نظرهم إلاّ الأفراد التي هي أفراد عندهم، فكذا الشارع أيضاً يقع نظره بعد التنزيل المذكور على ما هو فرد بنظر العرف، فلو قال: الدم نجس، يحمل كلامه على الأفراد العرفية للدم، فلو كان شيء فرداً للدم بنظر الحكيم كاللون بناء على امتناع انتقال العرض، ولم يكن عند العرف فرداً يحكم بطهارته ولو كان فرداً واقعا، والدليل على لزوم هذا التنزيل في حقّ الشارع أنّه لو لاه لزم نقض الغرض؛ إذ من المعلوم أنّ أخذ الغرض من كلّ قوم لا يحصل إلاّ بتعليق الحكم على الأفراد التي هي أفراد بمذاقهم.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ مفهوم البيع مثلا مفهوم واحد عند الشرع و العرف و هو المبادله على ما عرفت، فالاختلاف في بعض الموارد إنّما هو في مصداقه، ومقتضى المقدمه الثانيه أن يكون الحليه الإضائيه في آيه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» متعلّقا بالأفراد العرفيه، فيكون جميع ما هو فرد عند العرف مشمولاً لهذا الحكم، فيكون المعنى أنّ كلّ ما هو فرد للمبادله عندكم فترتّبون الآثار عليه فهو عندى أيضاً ممضى، و يكون فرداً و منشئاً لآثار المبادله، فلو تحقّق المبادله بنظر العرف في مورد و شكّ في أنّه هل يشترط في تحقّقه عند الشرع أمر آخر يتمسك في نفيه بإطلاق أحلّ.

هذا كلّ على القول بالوضع للمسبّب، و يعلم منه الحال على القول بالوضع للسبب الصحيح المؤثّر؛ فإنّ إطلاق البيع في أحلّ الله البيع حينئذ محمول على الأسباب المؤثّره عند العرف، فعند الشكّ في اعتبار أمر في التأثير مع إحراز الصدق العرفي يتمسكك بإطلاق «أحلّ» أيضاً.

و أمّا في العبادات فحيث إنّها ماهيّات مخترعه للشرع، فليس لها عند العرف أفراد على القول بالوضع للصحيح حتّى يحمل الخطابات عليها، فلا يبقى على هذا القول عند الشكّ في دخل شيء في صحّه العباده إلاّ التوقّف و عدم التمسك بالإطلاق، و أمّا على قول الأعمى فحيث إنّ الحكم قد تعلق بالجامع بين العباده

الصحيحه و الفاسده فكلما علم بتحقق الجامع و شك في دخل شيء في وصف الصحه يتمسك في نفيه بالإطلاق.

الأمر الثاني: قد يكون المطلوب عدّه أشياء على نحو يكون كلّ واحد في عرض الآخر، فيكون الطلب منسباً على الجميع، وحينئذ يكون كلّ واحد جزءاً، و قد يكون شيئاً بشرط أن يكون منضمّاً إلى شيء آخر و مصاحباً معه بحيث يكون المطلوب الأوّل هو الأوّل لا كليهما، و الثاني إنّما يكون مطلوباً ثانياً و بالعرض و لأجل أن يتحقّق بسببه خصوصيّته كون الأوّل منضمّاً إليه و مصاحباً معه، و حينئذ يكون الشيء الثاني شرطاً، فظهر معنى كون الشرط خارجاً و التقيّد به داخلياً، و كذا الوضع أيضاً قد يتعلّق في طرف المعنى بأمور متعدّده كلّ في عرض الآخر فيكون كلّ واحد جزءاً للموضوع له، و قد يكون متعلّقه أمر بشرط مصاحبته لأمر آخر فيكون الأمر الآخر خارجاً و المصاحبه و التقيّد داخلياً.

فصل في استعمال اللفظ في أكثر من معنى

هل استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد جائز أولاً؟ لا إشكال في أنّ المقتضى للجواز و هو الوضع موجود، و كذا في أنّ المانع الوضعي مفقود؛ إذ التقيّد بالوحده خلاف الواقع قطعاً، و كون المعنى في حال صدور الوضع واحداً ليس إلّا ككونه في هذا الحال مصادفاً لطيران غراب و نحوه، فلا يكون له دخل في الموضوع له إلّا بالتقيّد.

و أمّا المانع العقلي فقد ادّعى في الكفايه وجوده ببيان أنّ الاستعمال ليس إلّا إفناء اللفظ في المعنى كأنّه الملغى، و لا يمكن في حال الالتفات إلى معنى أن يلتفت إلى غيره، نعم يمكن بالفتات آخر، لكنّ المستعمل فيه حينئذ هو الأوّل، و كذا يمكن بالالتفات إلى الجامع أو المجموع، لكن ليس هذا من الاستعمال في معنيين، بل في معنى واحد، و الحاصل أنّ الاثنين مع محفوظيّته تعدّدهما لا يمكن النظر إليها بنظر واحد.

أقول: لا إشكال أنّ موضوع الحكم في العام الاستغراقى و الموضوع له في الوضع

العام و الموضوع له الخاصّ إنّما هما كلّ واحد واحد من الأفراد بانفرادها، وهذا لا يمكن إلاّ بإلغاء جهه الوحده، و هي هيئه إحاطه المعنى الملحوظ بالجميع و رفع اليد عن الجامع و جعله صرف العبره و الآله و المرآه للحاظ الأفراد، حتى يكون الملحوظ فى الحقيقه هي نفس الأفراد مع محفوظيه تعدّدها، بمعنى أن يكون كلّ واحد موضوعا مستقلا لحكم مستقلّ، أو موضوعا له للفظ بوضع مستقلّ من دون أن يرتبط باتّصاف بعضها بكونه موضوعا للحكم أو موضوعا له باتّصاف الآخر بذلك؛ ضروره أنّ مفهوم الكلّ المضاف إلى مفهوم الواحد و مفهوم أنّ المقيّد بمفهوم العلماء-مثلا-لا يصدقان على شىء من الآحاد.

فإذا كان هذا المقدار من اللحاظ كافيا فى موضوع الحكم، و الموضوع له كان كافيا فى المستعمل فيه أيضا قطعا، فأى مانع من أن يتصوّر المتكلم بلفظ العين معنى محيطا بجميع معانيه و يجعله آله للحاظها، و يرفع اليد عن هيئه احاطته بها حتّى يكون الملحوظ كلّ واحد من المعانى منفردا على سبيل الإجمال، فيكون كلّ منها مستعملا فيه اللفظ مستقلا، من دون أن يرتبط وصف كون بعضها مستعملا فيه بوصف كون البعض الآخر كذلك.

فإن قلت: هذا يرجع إلى الاستعمال فى معنى واحد و هو المعنى المحيط، و الكلام فيما إذا كان التعدّد محفوظا.

قلت: فلم لا يرجع التعدّد فى مرحله الحكم و الوضع إلى الوحده؟ فكما ألغيت المعنى المحيط هناك من البين فكذا ألغاه هنا، و لا بدّ لك من إلغاء الوحده هناك حتّى يمتاز العام الاستغراقى عن المجموعى؛ فإنّ الفرق بينهما منحصر فى إلغاء الوحده فى الأوّل و عدم إلغائها فى الثانى.

و أيضا فالعام الاستغراقى يستعمل فى الآحاد منفردا منفردا، لكن طرأ عليها وحده من جهه وحده الوضع؛ فإنّ العام المذكور قد وضع لتمام الآحاد بحيث لو قصد منه جميعها إلاّ واحدا كان على خلاف وضعه، فلهذا يعدّ استعمالا فى معنى واحد، فكما جاز هنا الاستعمال فى الآحاد مع محفوظيه تعدّدها متكلا على وضع واحد فلم

لا يجوز ذلك في المشترك متكلاً على أوضاع عديده بعدد الآحاد، فلا يطرأ حينئذ على الآحاد وحده لا من جهة اعتبار المتكلم كما في مفهوم الخمسه فإنه يعدّ معنى واحداً، و لا من جهة الوضع كما في العام المذكور؛ فإذا لا فرق بين قولنا: عين مشيراً إلى كل من الباصره و الجاريه و الميزان إلى آخر المعاني بإشاره إجماليه بتوسط مفهوم كل واحد من هذه المعاني، و بين قولنا: كل واحد من هذه المعاني في أنه يصير كل من المعاني في كلتا الصورتين مورداً لإشاره إجماليه مستقله، إلا أن المتكلم في الأول متكل في كل من إرادته الإجماليه المتعلقه بالآحاد على وضع مستقل، و في الثاني متكل في جميعها على وضع واحد، و ليعلم أن مقام الاستعمال غير مقام الحكم، فيمكن أن يلاحظ الآحاد في الأول منفرداً منفرداً، و في الثاني مجموعاً، كما يمكن العكس، نعم الإراده الاستعماليه كاشفه عن مطابقه الإراده الجدّيه لها ما لم تقم قرينه على الخلاف.

ثم إنه يرد على من فصل بين المفرد، فلم يجوز الاستعمال في الأكثر فيه و بين التثنيه و الجمع، فجوزه فيها مستنداً إلى أنها في قوه تكرار المفرد، أن من المعلوم بالوجدان كون التثنيه و الجمع من باب تعدد الدالّ و المدلول، و أن الماده فيها هو الماده في المفرد، فيدلّ على ماهيته الدالّ عليها المفرد و العلامه يفيد التعدد الفردي، فيصير المعنى بعد ضم الثاني إلى الأول فردين أو أفراد من الماهيه، و حينئذ فإن اريد من الماده في تثنيه المشترك و جمعه أكثر من معنى واحد و لوحظ التعدد المستفاد من العلامه بالنسبه إلى كل من المعاني المراده من الماده فهذا من باب استعمال المفرد في الأكثر، و قد منعه القائل المذكور، و إن استعمل الماده في معنى و العلامه في معنى آخر فهذا استعمال للفظين في معنيين لا لفظ واحد فيهما.

فصل في ان المشتق حقيقه في خصوص

اشاره

قد اختلف في أن المشتق حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدإ في الحال، أو في الأعم منه و من المنقضى عنه المبدأ، بعد الاتفاق على كونه مجازاً في من يتلبس به في

الاستقبال، و قبل الخوض فى النزاع لا بد من رسم امور:

١- فى ان بعض المشتقات غير داخل فى حريم النزاع

الأول: لا إشكال فى أن بعض المشتقات غير داخل فى حريم النزاع كالماضى و المستقبل و الأمر و النهى، و كذا المصادر لو قلنا بدخولها فى المشتقات، و أن المشتق منه هو نفس الماده المجرده عن الهيئه، كما أن بعض الجوامد داخل فيه كالزوج و الزوجه و الرق و الحرّ، فالجامع لمحلّ النزاع كلّ ما كان جاريا على الذوات و محتاجا فى التحقّق و الانتزاع إلى أمر خارج عن الذات، فخرج بالقيد الأول الأفعال و المصادر، و بالثانى مثل الإنسان و الحجر و النار ممّا كان جاريا على الذات و لا يحتاج فى الانتزاع إلى أزيد من الذاتيات، بخلاف الضارب و الزوج و نحوهما؛ فإنّ الأول محتاج فى التحقّق إلى عرض الضرب و الثانى إلى الإضافه المخصوصه، و الشاهد على شمول محلّ النزاع لما كان بهذا الوصف من الجوامد ما حكى عن الإيضاح و المسالك فى مسأله ما لو أرضعت إحدى الزوجتين الكبيرتين الزوجه الصغيره بالرضاع الكامل، ثم أرضعتها الاخرى كذلك و كان ذلك بعد الدخول بالكبيرتين من التريديد فى حرمة الكبيره الثانيه بعد القطع بحرمة الصغيره؛ لكونها ربيبه، و الكبيره الاولى لصيرورتها أمّ الزوجه مستندا فى التريديد فى الثانيه إلى أن زوجيّه الصغيره قد ارتفعت بإرضاع الاولى، فصدق أمّ الزوجه على المرضعه الثانيه مبنى على كون المشتق حقيقه فيما انقضى.

ثمّ إنّه ربّما يتوّهم أنّ سبب التحريم فى الكبيره وصف كونها أمّ الزوجه، و فى الصغيره وصف كونها ربيبه، و هذا يستلزم لأن تبقى زوجيّه الكبيره ليطراً على الصغيره عنوان الربيبه فينعدم زوجيّتها، و أن تبقى زوجيّه الصغيره ليطراً على الكبيره عنوان أمّ الزوجه، فينعدم زوجيّتها فيصير بقاء كلّ من الزوجيتين علّه لزوال الاخرى، و حينئذ فإن تقارنا فى التأثير يلزم اجتماع الوجود و العدم فى كليهما فى زمان واحد، و إن تعاقبا فيه يلزم أن يصير المؤثّر المتأخّر موجودا بعد الانعدام.

فالوجه أن يقال: لا شكّ أنّ بقاء كلتا الزوجيتين و عدم ارتفاع شىء منهما مناف لأدلّه تحريم أمّ الزوجه و الربيبه، و لا يمكن الالتزام بانعدام احدى الزوجيتين

فى الزمان السابق المتصل بزمان تحقق الرضاع الكامل و بقاء الاخرى و إن كان واقعا، لمحذور مخالفه هذه الأدله كما هو واضح؛ لكونه ترجيحا بلا مرجح، فلا بد من الالتزام بانعدام كليهما فى الزمان المذكور لدفع حصول العنوانين لا لأجله، أو الالتزام ببقاء كليهما و عدم زوال شىء منهما أصلا و أنّ الأدله المذكوره مخصصه بهذا المورد.

٢- فى دلالة الافعال على الزمان

الثانى: قد اشتهر بين النحاه دلالة الافعال على الزمان و جعلوها المائز بينها و بين الأسماء، و الحق أنّ صيغه الأمر و النهى لا دلالة لهما على الزمان أصلا، و يصح إطلاقهما على الحال و الاستقبال من دون فرق و إن كان بتصريف الحال العرفى من الإطلاق فى أوامر غير الشارع، ألا ترى أنّ قولك: اضرب غدا أو بعد خمسين سنة صحيح بدون تجوّز، كما فى قولك: زيد ضارب غدا أو بعد خمسين سنة، فكما لا دلالة للثانى على الزمان فكذا الأوّل.

نعم إيقاع الطلب لا- بدّ أن يقع فى الزمان كغيره من الإنشاءات و كالإخبار لكنّه تقييد عقلى لا- من باب أخذ الزمان فى مفهومهما، هذا هو الحال فى الأوامر و النواهي الفارسيه و يستكشف منها الحال فى الأوامر و النواهي العربيّه، و ذلك لأننا نقطع بأنّ لفظ «بن» مثلا فى الفارسيه حاله حال لفظ «اضرب» فى العربيّه بلا فرق كقطعنا بكون لفظ «آب» فى هذه اللغه مرادفا للفظ «الماء» فى تلك فيكفى الرجوع إلى أذهاننا فى تشخيص معانيها، و لا حاجه إلى الرجوع إلى العرب.

و أما الفعل الماضى فالحقّ أنّه يستقاد منه الكون من قبل، و أمّا أنّ لهذه القبليه مبدأ أولا؟ فغير مفهوم من اللفظ، نعم لازم حدوث الفاعل هو الأوّل و لازم قدمه الثانى، و هذه القبليه غير الزمان الاصطلاحى الحاصل من حركه الفلك، كيف و هو يتّصف بها، و يشهد لما ذكرنا أنّا لا نجد فرقا بين قولنا: علم الله و مضى الزمان و بين قولنا: علم زيد و مضى عمرو، مع أنّه لو كان المأخوذ هو الزمان الاصطلاحى لكان الإطلاقان الأوّلان مجازا، و مثل هذا يجرى فى المضارع أيضا فإنّه يدلّ على الصدور من بعد و هو غير الزمان، و لهذا يصحّ قولك: يأتى الزمان و يخلق الله. و حينئذ فإن

كان المراد بالزمان الماضى و الاستقبال الواقع فى كلمات القوم فى هذا المقام هو ما ذكرنا و كان التعبير به من باب ضيق العبارة فحسن،و إن كان المراد هو الزمان الاصطلاحى ففيه ما عرفت.

و أما الفعل المستقبل فقد صرّح النحاه باشتراكه بين الحال و الاستقبال،أما استعماله فى الاستقبال فواضح،و أما فى الحال ففيه إشكال؛لعدم صحّته قولنا:

«يقوم»بالنسبه إلى حال التلبس مع صحّته قولنا:«قائم»و عدم صحّته قولنا:أرى فى الأمس بالنسبه إلى هذا الحال،مع أنّ المراد بالحال فى هذا المقام و فى باب المشتق واحد،و يأتى أنّه هناك زمان الإجراء و النسبه،و لكن يصحّ أن يقال فى الأربعاء:

جاءنى زيد فى يوم الاثنين و كان يضرب عمروا فى يوم الثلاثاء.

و أمّا صحّته قولنا:يصلّى و قولنا:أرى القمر بالنسبه إلى حال التلبس فهى لأجل أنّ الاتّصاف بالصلاه إنّما هو بالإتمام،فزمان الاتّصاف بالنسبه إلى حال الاشتغال الذى هو زمان النسبه مستقبل.

ألا ترى أنّه لا يصح قولنا:يشتغل بالصلاه بالنسبه إلى هذا الحال مع صحّته «مشتغل»،و أمّا المثال الثانى فيصحّ فى مكانه رأيت القمر أيضا،ألا ترى أنّه يقال لرأى القمر فى حال الرؤيه هل رأيت القمر؟فيقول نعم و يقال:هل ترى القمر؟ فيقول أيضا:نعم،فإن صحّحت الماضويّه فى الأوّل بالآن العقلى فصحّح الاستقباليّه أيضا فى الثانى به،و إن اردت بالحال الزمان القريب بالحاضر من الاستقبال فمثله يجرى فى الماضى أيضا،فهلّا تقول بأنّ فعل الماضى أيضا مشترك بين المضىّ و الحال؟

٣- لا إشكال أنّ الماضويّه و الحالتيه و الاستقباليّه إنّما يعتبر...

الثالث:لا إشكال أنّ الماضويّه و الحالتيه و الاستقباليّه إنّما يعتبر فى هذا الباب بالنسبه إلى زمان الإجراء و النسبه،فزمان الاتّصاف لو كان حالا- بالنسبه إلى زمان النسبه فهذا مورد الاتّفاق على كون المشتق حقيقه،و لو كان مستقبلا بالنسبه إليه فهذا محلّ الإطباق على كونه مجازا،و لو كان ماضيا بالإضافه إليه فهذا محلّ الكلام فى كونه حقيقه أو مجازا،سواء كان فى جميع هذه الصور زمان الاتّصاف بالنسبه إلى زمان النطق ماضيا أم حالا أم مستقبلا،و على هذا فقولنا:زيد ضارب غدا ليس

من باب الإطلاق على المستقبل مطلقاً، كما يظهر من النحاء، بل لو اعتبر الغد ظرفاً للضرب و كان زمان النسبه هو زمان النطق فكان المعنى زيد ضارب الآن بملاحظه اتّصافه بالضرب غداً، و أمّا لو اعتبر ظرفاً للنسبه فهو من باب الإطلاق على الحال.

٤- في أنّ اختلاف المشتقات في المبادئ

الرابع: اختلاف المشتقات في المبادئ لا يوجب اختلافها في الدخول تحت هذا النزاع الواقع في وضع هيئتها؛ فإنّ بعض المبادئ يعتبر فيه الفعلية كما في مبدإ الضارب، و بعضها و هو ما كان من قبيل الحرفه أو الصناعه يعتبر فيه عدم إعراض الفاعل عنه كما في مبدإ البقال و النجار، و بعضها و هو ما كان من قبيل الملكه يعتبر فيه عدم زوال الملكه كما في مبدإ الفقيه، و هذا إمّا من باب المجاز في الكلمه بأن استعمل هذه المبادئ أولاً في الحرفه و الصناعه و الملكه ثم اشتقّ منها هذه الصفات، و إمّا من باب المجاز العقلي الادّعائي بأن نزل الفارغ عن حرفته أو صناعته الغير المعرض عنه منزله المشتغل به تغليبا لجانب الاشتغال الغالب على جانب الفراغ النادر، و نزل القوّه القريبه من الفعلية و هي الملكه في حال الغفله أو النوم منزله الفعلية.

و كيف كان فعّد المشتقّ في الصور الثلاث الأخيره مجمعا على وضعه بإزاء الأعمّ ممّا لا وجه له، فيلاحظ الماضيّه و الحالتيه و الاستقباليه في زمان النسبه بالإضافة إلى زمان الاتّصاف بالملكه أو الحرفه أو الصناعه.

٥- في أنّه لا اصل في نفس هذه المسأله

الخامس: لا- أصل في نفس هذه المسأله حتّى يعول عليه عند فقدان الدليل على كلا القولين كما هو الحال في أكثر المسائل الا-صوليه، فلا- بدّ من الرجوع في كلّ فرع إلى أصل هذا الفرع و هو يختلف باختلاف الفروع، فإذا ورد أكرم العلماء و شكّ في وجوب إكرام زيد العالم في السابق الجاهل حين ورود الخطاب فالأصل هو البراءه؛ لأنّ الشكّ في أصل التكليف مع عدم حاله السابقه، و لو كان عالما حين الخطاب ثمّ جهل فشكّ في بقاء وجوب إكرامه فالأصل هو الاستصحاب و هكذا.

إذا عرفت ذلك فنقول: الحقّ أنّ المشتق حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدإ في زمان النسبه و مجاز في غيره، و إثبات ذلك لا يتوقّف على التبادر بل يمكن بمقدّميتين

مسلمتين متفق عليهما، الأولى: أن الزمان خارج عن مفهوم الأسماء من غير فرق بين المشتقات و الجوامد، الثانية: أن مفهوم المشتق إمّا عبارته عن ذات ثبت له المبدأ، فمفهوم الضارب مثلاً مركّب من الذات و الضرب و الاتّصاف بالضرب كما هو رأى المتقدّمين، و إمّا عبارته عن أمر بسيط منتزع عن مجموع هذه الثلاثة، كما هو رأى السيّد الشريف و من تأخّر عنه و يأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى، فمطلق دخل الوصف كالذات في تحقّق مفهوم المشتق أعمّ من أن يكون بنحو جزئيته له أو بنحو كونه منشأ لانتزاعه مسلم متفق عليه.

فنقول: لا لزوم هاتين المقدمتين أن لا- يصح إطلاق المشتقّ على نحو الحقيقة لو لم يكن وصف متحقّقاً في الزمان الذي يكون الإطلاق باعتباره، كما لا يصحّ لو لم يكن ذات متحقّقه فيه، و تحقّق الوصف في الزمان السابق على الزمان المذكور غير مجد؛ لأنّ الزمان الماضي غير داخل في مفهوم المشتق بالفرض، و الحال أيضاً و إن كان كذلك إلاّ أنّه زمان يكون الإطلاق و الإجراء بملاحظته، ألا- ترى أنّ إطلاق لفظ الماء بملاحظه زمان الدخائنه ليس بحقيقه مع تحقّق المائيه في السابق، و كذا لو فقد بعض ذاتيات الإنسان كأن زال القوه العاقله و صار مسخاً، فإطلاقه بملاحظه زمان زوال القوه العاقله مجاز مع تحقّقها في السابق.

نعم لو كان للزمان دخل في مفهوم المشتق كان إطلاق الضارب الحالى في صورته الانقضاء مجازاً و إطلاق الضارب الأمسى مثلاً حقيقه لكون الضرب الأمسى موجوداً في وعاء الدهر.

و قد استدلل للأعمى في هذا الباب بأنّه قد استدلل الإمام عليه السلام تأسيّاً بالنبي صلّى الله عليه و آله كما عن غير واحد من الأخبار على عدم لياقه من عبد صنم أو وثناً لمنصب الخلافه بقوله تعالى: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» تعريضاً بمن تصدّى لها ممن عبد الصنم مدّه مديده، و هذا التعريض بضميمه مقدّمين مسلمتين يثبت المدعى.

الأولى: أن الغرض من هذا الاستدلال إبطال خلافه الثلاثة لعنهم الله إلزاماً

للمخالفين و إتماما للحجة عليهم، فلا محاله يكون على وجه استدلال العالم للعالم لا إبطالها بطريق الطعن و الشتم حتى لا يفيد إلا للمستبصر و يكون على وجه التعبد.

الثانية: ظاهر تعليق فعل موضوع لحكم على عنوان اتحاد زمان هذا الفعل مع زمان صدق هذا العنوان، فإذا قيل: أكرم العالم فمعناه: أكرم من يكون عالما يعنى مصداقا لهذا العنوان في حال الإكرام، فلا يشمل إكرام من لم يكن مصداقا له في هذا الحال و إن كان كذلك في زمان آخر، و هذه المقدمه أيضا مسلّمه بين الطرفين و إنما الاختلاف في أنه هل يكون من تلبس بالمبدأ في الماضي و انقضى عنه في الحال مصداقا لعنوان المشتق أولا، فالنزاع بالنسبه إلى هذه المقدمه صغرى.

فنقول: لو كان المشتق حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال لما استدلل الإمام بهذه الآيه على بطلان خلافه الثلاثه، لا يمكن أن يقال في الجواب: إن ظاهر تعليق عدم النيل على عنوان الظالم اختصاصه بمن كان مصداقا حقيقيا لهذا العنوان في حال النيل، فلا يشمل من كان كذلك في الزمان السابق دون حال النيل، فحيث استدلل بها و عدها دليلا تاما على هذا المطلب علم أنّ المصداق الحقيقى للمشتق لا ينحصر في المتلبس بالمبدأ فعلا، بل كل من اتصف به في زمان فهو يصير مصداقا حقيقيا للمشتق بعد هذا الزمان أبدا.

و اجيب بأن إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ باعتبار حال التلبس حقيقه، وإطلاق الظالمين في الآيه إنما هو بهذا الاعتبار، فيكون المعنى و الله العالم: لا ينال عهدى من ظلم في زمان بعد هذا الزمان أبدا. و فساده ظهر ممّا ذكر في المقدمه الثانيه.

و يمكن أن يقال: إنّه إذا كان مبدأ العنوان المذكور في الخطاب آتيا فلا- بدّ من الالتزام بكون زمان الفعل المعلق عليه بعد انقضائه، و حينئذ فلا- يصير الخطاب شاهدا لواحد من الأعمى و الأخصى؛ لأنّ المراد منه معلوم، فيعلم أنّ قطع يد السارق مثلا واجب و أنّ زمان القطع بعد زمان السرقة لا محاله، فيبقى النزاع في أنّ إطلاق اسم السارق على هذا الذى يجب قطع يده حقيقه أو مجاز، فإن قلنا بالأول

استرحنا، و إن قلنا بالثاني فلا بدّ من الالتزام بكون إطلاق الشارع في الآية بملاحظه زمان الاتّصاف و رفع اليد عن ظهور تعليق الفعل على العنوان في اتّحاد زمانيهما من باب الإلجاء.

فنقول: ليس جميع اقسام الظلم باقيا مستمرًا، بل بعضها كذلك كالكفر و بعضها آتّى الحصول كضرب اليتيم، و لا شكّ أنّ عدم النيل بالنسبه إلى الفرد الآتّى من الظلم لا- بدّ أن يعتبر زمانه متأخرًا عن زمان وقوع الظلم، و لفظ الظالمين في الآية عام لجميع الأفراد، و شموله للفرد المتّصف بالظلم الآتّى يوجب الغاء الظهور المذكور للتعليق حتّى بالنسبه إلى الفرد الباقي ظلمه؛ ضروره أنّ الحكم قد شمل الأفراد بنهج واحد لاّ اتّحاد القضيه، فيكون معنى الآية و الله العالم: كلّ من ارتكب الظلم و لو آنا في الزمان السابق لا يناله عهدى أبدا، فإذا اتّضح أنّ المراد بالآيه هذا فلا يكون استدلال الإمام بها شاهدا لا للأعمى و لا للأخصى؛ لتماثيته بعد وضوح المراد على كلا القولين.

و قد أجاب في الكفايه بما حاصله أنّ الأوصاف العنوائيه المأخوذه في موضوعات الاحكام قد لا يكون لها مدخلية في ثبوت الحكم لا- حدوثا و لا- بقاء، بل إنّما هي معرّفات للخارج و اتى بها لأجل الإشاره إليه كما هو الحال في كلمه هؤلاء كما في قولنا: أكرم الحاضرين؛ فإنّ من المعلوم أنّ الحضور لا مدخلية له في وجوب الإكرام، و قد يكون لها مدخلية فيه، و حينئذ فإمّا أن يكون مجرّد حدوث الوصف كافيا في حدوث الحكم و بقاءه و لا يكون بقاء الحكم منوطا ببقاءه، و إمّا أن لا يكون كذلك بل يكون الحكم دائرا مدار الوصف حدوثا و بقاء، و يحتمل الوجهان في قولنا: الماء المتغيّر نجس.

فالتعليق في الآية لو كان على الوجه الأخير فتماثيه استدلال الإمام يتوقّف على كون المشتق حقيقه في الأعمّ كما هو واضح، و أمّا لو كان على الوجه الثاني فيتّم الاستدلال على كلا القولين كما لا يخفى، و يمكن أن يجعل جلاله قدر منصب الإمامه و الخلافه و عظمه خطره بحيث يناسب أن لا يكون المتضمّن به متلبّسا بالظلم أصلا

قرينه على كونه على هذا الوجه.

و لكن لا يخفى أنّ الظاهر من التعليق فيما إذا كان الحكم و الوصف متناسيين هو العليّه على الوجه الأخير، و جلاله قدر الخلافه و عظمته لا يصلح لأن يجعل قرينه على الوجه الثاني؛ لأنّ الاستدلال المبني على هذا الجعل غير ملزم للخصم؛ لعدم اعترافه بهذه الجلاله و العظمه للخلافه، و من المعلوم أنّ استدلال الإمام بظاهر الآيه للخصم إنّما هو على وجه استدلال العالم للعالم، فلا بدّ أن لا يكون شيء من مقدماته مأخوذاً منه على وجه التعبد كما عرفت في المقدمه الاولى، فالغرض إنّما هو إلزام الخصم بظاهر الآيه من دون أن يكون في البين تعبد، فلا يتم الاستدلال إلّا على القول بكون المشتق حقيقه في الأعمّ، فالحقّ في الجواب هو ما ذكرنا.

تنبيهات

الأول: مفهوم المشتق كما ذهب إليه السيّد الشريف و من تأخّر عنه مفهوم واحد بسيط، و يدلّ عليه التبادر القطعي، فإنّنا إذا رجعنا إلى أنفسنا وجدنا أنّ المفهوم من لفظ الضارب و القائم و الجالس و ما يرادفها من سائر اللغات معنى واحد مندمج فيه الذات و الوصف و الاتّصاف و منتزع عنها، لا- هذه الثلاثه على نحو التفصيل، كما أنّ المفهوم من لفظ الإنسان مفهوم وحدانيّ بسيط مندمج فيه الحيوان و الناطق، لا- هما على وجه التفصيل، و ما اشتهر من أنّ مفهوم المشتقّ ذات ثبت له المبدأ فإنّما الغرض منه التفهيم و التعلّم.

و بالجمله فإنّنا نقطع بأنّ حال المشتقات حال لفظ الإنسان، و نقطع أيضا بأنّ مفهوم الإنسان مغاير لمفهوم الحيوان الناطق بالإجمال و التفصيل، و إلّا لم يصحّ الحمل، فيكون معاني المشتقات مغايره لمفهوم ذات ثبت له المبدأ بالإجمال و التفصيل أيضا.

و حكى عن السيّد المذكور تعليل ذلك بما حاصله أنّه لو كان المأخوذ في معنى المشتق مفهوم الذات و الشيء لزم أخذ العرض العام في مفهوم الفصل كالناطق و

نحوه، فإنَّ عنوان الذات و الشيء إنَّما ينتزع من الشيء بعد تماميّه وجوده بتماميّه مقدّمات الوجود من الجنس و الفصل و الخصوصيّه، فهو متأخّر رتبه عن الذاتيات فكيف يكون منها و في عرضها، و من الواضح عدم اختصاصه بأفراد حقيقه واحده، فيكون عرضاً عاماً، غاية الأمر أنَّه من العوارض اللازمه للمعروض، و لو كان المأخوذ هو مصداق هذا المفهوم لزم انقلاب مادّه الإمكان ضروره، ضروره أنّ مصداق الذات في قولنا: زيد قائم هو زيد، و في قولنا: الإنسان كاتب هو الإنسان، و ثبوت الشيء لنفسه ضروري.

و ذكر في الفصول ما حاصله: أنَّه يمكن أن نختار الشقَّ الأوّل و ندفع الإشكال بأنَّ الناطق مثلاً و إن كان معناه بحسب العرف و اللغه مشتملاً على مفهوم الذات، لكنَّ المنطقيين حيث جعلوه فصلاً للإنسان جرّده عنه و استعلموه في جزء معناه مجازاً، و يمكن أن نختار الشق الثاني و ندفع الإشكال بأنَّ ذات المقيّد مع قطع النظر عن القيد و إن كان ضرورياً، لكن القيد ممكن، و المقيّد بما هو مقيّد يصير ممكناً بإمكان قيده، و لهذا يكون النتيجة تابعه لأخسّ المقدّمات.

و أورد في الكفايه على دفعه على التقدير الأوّل بأنَّ الظاهر أنّ المنطقيين جعلوا لفظ الناطق مثلاً فصلاً بمعناه الثابت عند العرف و اللغه من دون تصرّف فيه، ثمَّ اختار في دفع الإشكال ما حاصله أنّ الناطق مثلاً ليس فصلاً حقيقياً؛ فإنَّ الفصول الحقيقيه للأشياء لا يعلمها إلاّ الله؛ إذ النطق بمعنى إدراك الكليات مثلاً لو كان المراد منه ما يحصل للعوام أيضاً فهو حاصل لبعض الحيوانات قطعاً، و إن كان المراد منه ما لا يحصل إلاّ لبعض الخواص لزم خروج غيرهم عن تحت الإنسانيّه، فمقصود المنطقيين ليس التعبير بهذه الألفاظ عن الفصول الحقيقيه التي لا سبيل إلى معرفتها، بل عمّا يمتاز به الشيء عمّا عداه من أظهر خواصّه و لوازمه، و من هنا ظهر أنّ التعريف بالحدّ التام غير ممكن لنا، و إنّما الممكن هو الثلاثه الباقيه. و الحاصل أنّه يلزم من أخذ مفهوم الذات في معنى المشتق دخل العرض العام في الخاصّه لا دخله في الفصل.

ثم إن في الفصول-بعد دفع الإشكال على التقدير الثاني بما ذكر-ما لفظه: وفيه نظر؛ لأن الذات المأخوذة مقيده بالوصف قوه أو فعلا إن كانت مقيده به واقعا صدق الإيجاب بالضروره وإلا صدق السلب بالضروره، مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضروره، لكن يصدق زيد الكاتب بالفعل أو بالقوه بالضروره، انتهى.

لم أفهم معنى هذه العبارة و ليس معناه أنّ الزيد مثلا- إن كان متلبسا بالكتابه واقعا فهو كاتب بالضروره، وإلا فليس بكاتب بالضروره؛ إذ هذا المعنى لا- يخفى فساده على أدنى الطلبة فكيف على الفاضل المذكور؛ لأن من الواضح أنّ اعتبار الجبهه فى القضيه إنّما هو مع قطع النظر عن الثبوت و عدم الثبوت الواقعيين و إلا لزم انحصار الجبهه فى الضروره؛ إذ كلّ محمول لا محاله إمّا ثابت لموضوعه واقعا و إمّا لا.

و غايه ما يمكن أن يوجّه به كلام السيد الشريف فى الشقّ الثانى هو أن يقال: إنّه لا شكّ أنّ إجراء الوصف على الذات مشتمل على الحمل الضمنى و مفيد لفائده القضيه الخبريه من الحكايه عن الواقع؛ ضروره أنّ قولنا: زيد الذى أبوه عالم شاعر هرم جاءنى يدلّ بالالتزام على مفاد أنّ لزيد أبا و أنّ أباه عالم و شاعر و هرم، مع أنّ المتكلم قد فرض الذات المحفوفه بهذه الاوصاف مفروغا عنها، بل زيد فى قولنا:

زيد قائم، أيضا دالّ على مفاد زيد موجود و إن كان المتكلم قد لاحظ الزيد المحفوف بالوجود شيئا واحدا مفروغا عنه، بل الحال فى زيد معدوم أيضا كذلك إلا أنّه دالّ على وجود زيد فى نفس الأمر.

و بالجمله، فحيث إنّ وجود الموضوع فى أحد العوالم الثلاثه يكون مفروغا عنه لا محاله، فيدلّ لفظه على كونه موجودا فى هذا العالم بالالتزام، و هذا هو المراد بقولهم:

إنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف.

فالمعنى أنّ الأوصاف و القيود المذكوره قبل مجيء الحكم و التصديق بالنسبه الخبريه بمنزله الأخبار و مفيده لفائدها، سواء كانت فى طرف الموضوع أو المحمول كما فى قولنا: زيد هو العالم الذى أبوه عالم هرم، و إن كان العلم المتعلق بها بسيطا و هو غير العلم المعتبر فى تحقّق القضيه أعنى: الحكم باتحاد الذات و الوصف بعد فرض

كلّ منهما منفردا عن الآخر، ومعنى فقره الثانيه أنّ الأخبار بعد تحقّق التصديق بالنسبه و الجزم بالاتّحاد يصير أوصافا لصيرورتها حينئذ مع الذوات شيئا واحدا مفروغا عنه، وليس المراد كما توهم من أنّ الأوصاف يكون بمنزله الأخبار في الإفاده فيما إذا جهل السامع بثوتها للموصوف، كما أنّ الأخبار تكون بمنزله الأوصاف في عدم الإفاده فيما إذا كان السامع عالما بها من السابق، وذلك لوضوح عدم دخل العلم و الجهل في حقيقه الخبر و الوصف.

و كيف كان فقولنا: زيد قائم لو كان معناه زيد زيد ثبت له القيام لكان منحلّا إلى قضيتين إحداهما ضمّيّه و هي: زيد زيد، و الاخرى أصليّه و هي: زيد ثبت له القيام، و من المعلوم أنّ الاولى ضروريّه، فيلزم أن تكون هذه القضيه مشتمله على الضروريّه، و الوجدان كما أنّه قاطع بعدم كونها ضروريّه كذلك قاطع أيضا بعدم اشتمالها على ضروريّه أصلا.

لكن يمكن أن يقال في دفع هذا أنّه و إن كان مرجع كلّ قيد سواء كان في طرف الموضوع أم المحمول إلى حمل ضمنيّ، إلا أنّ مناط الوحده و التعدّد إنّما هو وحده النسبه الأخيره التي هي أصليّه و تعدّدها. فإن كانت هذه النسبه واحده تكون القضيه واحده، فيصير موجّهه بمادّه هذه النسبه، و إن كانت مادّه غيرها من النسب الضمّيّه مخالفه لمادّتها فلا يلزم من أخذ مصداق الذات في مفهوم المشتق كون القضيه الممكنه في مثل قولنا: زيد قائم، مركبه من الضروريّه و الممكنه.

ثمّ إنّ في الكفايه توجيهها لإشكال السيد على التقدير الثاني و حاصله: أنّه إن كان المحمول ذات المقيد و كان القيد خارجا و إن كان التقيد الذي هو معنى حرفي داخلا- لزم كون الممكنه ضروريّه؛ فإنّ معنى زيد قائم على هذا: زيد الزيد الخاص، و هذا ضروريّ، و إن كان المقيد بما هو مقيد بأن كان القيد داخلا لزم انحلال الممكنه إلى ضروريّه و ممكنه فذكر البيان المتقدّم هنا.

و أنت خبير بأنّ التقييد ليس على قسمين و أنّ مرجع ما ذكره في الوجه الثاني إلى التركيب، فكلامه قدّس سرّه هذا مخدوش - مضافا إلى استبعاد أن يكون

مرادهم دخل الذات و الوصف و الاتّصاف في معنى المشتق على وجه التركيب و كون كلّ في عرض الآخر-بأنّه لا معنى لما ذكره في الوجه الأوّل؛ فإنّ التقيّد إذا كان داخلا فحمل المقيد على المطلق ليس بضروريّ كما هو واضح. الثاني: نقل في الفصول ذهاب جماعه من أهل المعقول إلى أنّ الفرق بين المشتق و مبدئه هو الفرق بين الشيء لا بشرط و بينه بشرط لا، و ظاهر هذا أنّ أصل المعنى واحد في كليهما، لكنّه قد اعتبر بشرط لا في أحدهما فامتنع حمله على الذات، و في الآخر لا بشرط فصحّ حمله عليها، فجعلوا الفرق بين العرض و العرضي كالفارق بين الجنس و المادّه و بين الفصل و الصورة؛ فإنّ أصل المعنى في الأوّلين هو الجزء المشترك، و في الأخيرين هو الجزء المختصّ الذي به يمتاز الشيء عمّا عداه، فإذا اعتبرا لا بشرط سمّي الأوّل بالجنس و الثاني بالفصل، و صحّ حمل كلّ منهما على الآخر و على الكلّ، و حمل الكلّ على كلّ منهما، و إذا اعتبرا بشرط لا سمّي الأوّل بالمادّه و الثاني بالصورة و امتنع حمل كلّ على الآخر و على الكلّ، و حمل الكلّ على كلّ منهما، و لهذا يمتنع «زيد بدن» أو نفس، و لكن يصحّ «زيد حيوان» أو ناطق، و كذا الكلام في الجزء المركب الخارجي؛ فإنّه باعتباره اللابشرطيّ أي بلحاظه في ضمن الكلّ على ما هو عليه في الخارج عين الكلّ، و باعتباره البشطلائيّ أي بلحاظه مستقلا غيره و مقدّمته.

لكن أورد في الفصول على هذا الكلام بما حاصله أنّه لو لم يكن بين المشتقّ و مبدئه فرق في سوى الاعتبار المذكور و كان أصل المعنى في كليهما هو المعنى الحدّثي كما هو صريح كلامهم، فلا شكّ أنّ المعنى الحدّثي عرض قائم بالذات فهو غير الذات و إن لحقه ألف اعتبار لا بشرطيّ؛ إذ معنى اللابشرطيّ عدم المنافاه للغير لا الاتّحاد معه، و قضيه الغيريّه أن لا يصحّ الحكم باتحادهما إلّا بوجه من العناية، فلازم كلامهم على هذا أن يكون حمل الضارب على الذات محتاجا إلى العناية، و الوجدان يقطع بخلافه.

فيستكشف من ذلك أنّ المغايره بين المشتقّ و مبدئه في أصل المفهوم و أنّ مفهوم المشتقّ مفهوم يصحّ حمله على الذات بلا عناية، كما أنّ مفهوم المصدر مفهوم لا يصحّ حمله و إن لحقه ألف اعتبار لا بشرطيّ إلّا بعناية، و أمّا أنّ هذا المفهوم في طرف

المشتقّ ما ذا؟ فاختار أنّه مفهوم ذو المضاف إلى المبدأ، فجعل الفرق بين المشتقّ و مبدئه هو الفرق بين الشئ و ذو الشئ.

و لا بدّ أوّلا من كشف القناع عن مرام أهل المعقول ثمّ النظر فيه، فاعلم أنّ حال العرض في الخارج أنّه ليس له وجود منحاز عن وجود المحلّ محدود بحدّ مستقلّ حتى يكون هو و المحلّ وجودين محدودين بحدّين كان الأوّل منهما محمولا على الثاني نظير الأعرج المحمول على الصحيح، بل هو كيف وجود المحلّ و طوره و حدّه، و ما يتخصّص هو به و إن كان له أيضا وجود، لكنّه مندكّ في وجود المحلّ بحيث ليس في البين حقيقه إلاّ وجود واحد محدود بحدّ خاص، لكن لنا إفراده عن المحلّ في اللحاظ. و حينئذ يمكن لحاظه بوجهين:

الأوّل: أن يلحظ معرّفا لنحو وجوده الخارجى و حاكيا عن الخارج على ما هو عليه من الاندكاك في المحلّ و العيّيّه معه، فحدث الضرب في هذا اللحاظ يكون مفادا للفظ الضارب و يصحّ حمله على الذات لا محاله، و معنى لا بشرطيّته كونه باقيا على ما هو عليه في الواقع من دون تصرّف فيه أصلا.

الثاني: أن يلحظه كأنّه في الخارج شئ في قبال المحلّ و محدود بحدّ مستقلّ، و حدث الضرب بهذا اللحاظ يكون مفادا لفظ الضرب، فحاله في هذا اللحاظ بالنسبه إلى المحلّ حال الغلام بالنسبه إلى زيد يقبل الإضافة و لا يقبل الحمل، و معنى كونه بشرط لا لحاظه وحده بدون انضمام شئ إليه.

و أمّا ما ذكره في الفرق بين الجنس و الفصل و المادّه و الصوره فيبانه: أنّ الجزء المشترك الذاتى للشئ يمكن لحاظه على نحوين:

الأوّل: أن يلحظ معرّفا لنحو وجوده في الخارج و إشاره إليه من الاتّحاد مع الشئ في الوجود، فالحيوان بهذا اللحاظ يسمّى بالجنس و يصحّ حمله على الشئ و على الجزء الآخر، و حملها عليه لمكان الاتّحاد، و معنى لا بشرطيّته كونه باقيا على ما هو عليه في الواقع من دون تصرّف فيه أصلا كما عرفت في سابقه.

الثاني: أن يلحظ كأنّه في الخارج شئ منحاز عن الكلّ محدود بحدّ مستقلّ، و

الحيوان بهذا اللحاظ يسمّى بالمادّه و يمتنع حمله على الكلّ و على الجزء الآخر و حملها عليه لمكان المغايره، و معنى كونه بشرط لا هو ما تقدّم، و كذا الكلام فى الجزء المختصّ بالنسبه إلى الفصل و الصوره.

أمّا الكلام فى أجزاء المركّب فهو أنّه لا- شكّ أنّ هذه الأجزاء فى الخارج أشياء غير مجتمعه فى الوجود كلّما يوجد لا حقها ينعدم سابقها، فلا- يحصل لها تركيب خارجيّ، و لكن يمكن اجتماعها فى ذهن ذاهن كالآمر؛ فإنّه إذا تعلّق الغرض الواحد منه بأفعال متعدّده يلاحظ المجموع منها من حيث المجموع شيئًا واحدًا و يأمر به، فواقع الجزئيه و الكلّيه يتحقّق فى هذا اللحاظ، يعنى يتّصف هذا المركّب الذهني الحاكى عن الخارج بالكلّيه و كونه مأمورا به و كلّ واحد ممّا هو متألّف منه من الصور الذهنيه لتلك الأفعال بالجزئيه، و لكن لا يمكن للاحظ فى نفس هذا اللحاظ أن يحكم على الأجزاء بالجزئيه، لاحتياج ذلك إلى لحاظها مستقلا، و هى غير ملحوظ كذلك فى هذا اللحاظ، بل حالها حال المعنى الحرفى.

فلا بدّ من لحاظ ثانوى متعلّق بالجزء إمّا من هذا اللاحظ أو من لاحتظ آخر و هو يتصوّر على نحوين:

الأول: أن يلحظ الجزء مستقلا و يشار به إلى جزء ذاك المركّب فى ذاك اللحاظ كالحمد إذا لوحظ و اشير به إلى جزء المركّب الصلاتى الموجود فى ذهن ذاهن، و بهذا اللحاظ يصحّ الحكم بجزئيته لذاك المركّب و اتّحاده معه و حمله عليه، و لا يخفى أنّ نفس هذا الملحوظ الذى هو آله للحاظ الجزء مباين لذاك المركّب، و يسمّى هذا اللحاظ لا بشرطيًا بالمعنى المتقدّم.

الثانى: أن يلحظ الجزء بحده كالحمد إذا لوحظ نفسه من حيث هو هو، و فى هذا اللحاظ يصير الجزء مباينا للكلّ و يصحّ الحكم باحتياج الكلّ إليه و مقدميته للكلّ و يسمّى باللحاظ البشطلانى.

هذا كلّه فى المركّب الاعتبارى، و كذا الكلام فى المركّب الحقيقى كماء الحوض؛ فإنّه قد أحاط به بتمام قطراته و جود واحد؛ إذ لو كان كلّ قطره موجوده بوجود مستقلّ

لزم وجود الجزء الغير المتجزى و هو باطل، بيان الملازمه أنه لا بدّ حينئذ من تقسيم كلّ قطره أيضا إلى أن ينتهى إلى ما لا يقبل القسمة، فيكون الماء المذكور وجودات متكثّره منضمّ بعضها إلى بعض نظير ألف ألف حبه من الخردل المجتمع في محلّ واحد.

أمّا بطلان الجزء الغير المتجزى فلائنه يلزم منه أن لا يكون للجسم واقعيه أصلا؛ إذ كلّ ما نراه جسما فهو على هذا التقدير وجودات مجتمعه لا يقبل شىء منها للأبعاد الثلاثه.

و نزاع المشائين و الإشراقيين فى أنّ تفرقه ماء كوز إلى كوزين هل هو إعدام شخص و إيجاد شخصين آخرين، أو هو مجرد تغيير الصوره مبنى على بطلان الجزء الغير المتجزى و عدمه، فعلى الأوّل كان الماء ان قبل التفرقه موجودين بوجود واحد و بعدها بوجودين، و على الثانى كانا قبلها عشره آلاف وجودات مثلا منضمّه و بعدها تمايزت خمسه آلاف منها عن الخمسه الآلاف الأخر.

و بالجمله بعد بطلان الجزء الغير المتجزى بالبرهان المذكور لا بدّ من الالتزام بأنّ وجودا واحدا محيط بماء الحوض مثلا، و حينئذ يمكن لحاظ كلّ قطره منه على نحوين:

الأوّل: أن يلاحظ معرفه لنحو وجودها فى الخارج من الاندكاك فى الكلّ و الاتحاد معه فيصحّ الحكم عليها بالجزئيه للكلّ و العيئه معه.

الثانى: أن يلاحظ بحدّها و بما هى عليه من القله فتصير مغايره للكلّ و لا يحكم عليها بالجزئيه بل بالمقدميه، فعلى الأوّل يكون لا بشرط، و على الثانى بشرط لا.

دفع وهم.

أمّا الوهم: فهو أنه على ما ذكرت من كون مفاد المشتقّ هو المعنى الحدّثى المندكّ فى الذات المتّحد معها المتخصّصه هى به يلزم أن يكون معناه حرفيا، و من المقطوع خلافه؛ لصحه الحكم عليه و به.

و أمّا الدفع فهو: أنه فرق بين كلمه من و لفظ الضارب؛ فإنّ المستعمل فيه بلا واسطه فى الأوّل هو الابتداء المندكّ فى المتعلّق، و بعبارة اخرى لم يستعمل فى الإجمال الحاكي عن الابتداء المندكّ، بل فى نفسه، بخلاف الثانى؛ فإنّ المستعمل فيه هو الإجمال الحاكي عن الضرب المندكّ لا نفسه، و هو معنى اسميّ و إن كان معرفّا

لمعنى حرفي، وبالجملة فحال المستعمل فيه في لفظ الضارب حال آله اللحاظ التي أخذها الواضع عند وضع «من». هذا تحقيق المراد من كلام أهل المعقول في المقام و نظائره.

ولكنه بعد مخدوش بأن ما ذكره من كون الغرض متحدا مع المحلّ و مندكاً فيه و محدودا بحدّه لا يحدّ على حدّه و إن كان مطلباً دقيقاً صحيحاً، لكنّه أيضاً لا يصحّ حمل المعنى الحدّثي المأخوذ لا بشرط على الذات كما ذكره صاحب الفصول قدس سرّه، فيبقى إشكال القطع بصحّه حمل مفاد المشتقّ عليها بحاله.

توضيحه أنّ ما هو مفاد للحمل و معتبر فيه هو الاتّحاد بمعنى عدم الميز بين الطرفين بوجهه من الجهات أصلاً بحيث كانت الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر و عرض كلّ منها عرضاً للآخر، و ما هو متحقّق بين العرض و المحلّ ليس إلّا نحو الاتّحاد المتحقّق بين الجزء و الكلّ من مجرّد عدم كون الجزء محدوداً بحدّ مستقلّ، بل مندكاً في الكلّ و محدوداً بحدّه، و هذا لا يستلزم عدم الميز الأصليّ المعتبر في الحمل، كيف و ماء الحوض مع وجود هذا الاتّحاد بين قطراته يتفرّد كلّ منهما بالإشارة و المكان، بل باللون في بعض الأحيان، و كذا المعنى الحدّثي بل كلّ عرض يمكن اتّصافه بما لا يتّصف المحلّ به من الشدّه و الضعف و نحوهما و بالعكس، مع أنّ من المقطوع بالوجدان أنّ مفاد المشتقّ معنى متّحد مع الذات بحيث لا يميز بينهما أصلاً و لا يتّصف أحدهما بوصف إلّا اتّصف الآخر به.

و بعبارة أخرى أنّ مفاد لفظ الضارب مثلاً هو عنوان الذات المتّصف بالضرب لا عنوان الضرب المندكّ في الذات؛ فإنّ الثاني لا يصحّ حمله على الذات، فلا يقال:

زيد هو الضرب المندكّ فيه، بل الصحيح أن يقال: إنّه محلّ هذا الضرب بخلاف الأوّل.

و تظهر الثمرة فيما لو قال: جئني بالعلم و لا تجئني بالضارب، فجاء بالعالم الضارب و قلنا بامتناع اجتماع الأمر و النهي، فعلى الثاني لا- يكون هذا المورد من موارد الاجتماع؛ إذ متعلّق الأمر هو العلم و متعلّق النهي هو الضرب، و لا يسرى عرض شيء منهما إلى الآخر و إلى الذات، فيحصل الإطاعه و المعصيه معاً، و على الأوّل منها كما هو واضح فلم يحصل إلّا واحد من الإطاعه و المعصيه.

ثم إن في الكفایه فی هذا المقام ما حاصله أن صاحب الفصول حيث توهم أن المراد ظاهر الكلام من كون أصل المعنى في المشتق و مبدئه هو المعنى الحدی و كون الفرق في مجرد الاعتبار اللابشرطی و الشرطائى استشكل عليهم بما ذكره، و لم يعرف أن مرادهم كما يظهر من بيان الفرق بين الجنس و الفصل و بين الماده و الصورة من كون المشتق لا- بشرط أن مفاده معنى لا- يابى عن الحمل على الذات، و من كون المبدأ بشرط لا أن مفاده معنى يابى عن الحمل على الذات و هذا لا يستلزم اتّحادهما في أصل المعنى أصلا. و لا يخفى أن هذا من المطالب الواضح فيبعد إرادته من كلامهم الظاهر سياقه في كونه لبيان دقه. الثالث: هل ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى باقيه على معانيها الأصلية اللغوية أو حصل فيها النقل أو التجوّز؟ التزم في الفصول بالثاني و هو قدس سرّه و إن لم يصرح بكون النقل أو التجوّز في الماده أو الهيئه، لكن له التزامهما في الأول و التزامهما في الثاني لإمكانهما في كليهما.

أمّا الأول فلأنّ مادّه «ع ل م» مثلا موضوعه للصورة الحاصله من الشىء في النفس و هى مختصّه بنا و ليست من صفات البارى تعالى، و كذا الكلام في سائر المواد؛ فإنّها موضوعه لما هو مناسب لنا و أجنبى عنه تعالى، ضروره أنّ الواضع كان متّنا.

و أمّا الثاني فلأنّ الهيئه موضوعه لذات له المبدأ، و العنوان منتزع عن هذا الذات، فالمغايره بين المبدأ و الذات شرط كونها حقيقه اتّفاقا إمّا لملاحظيتها في نفس معناها أو في منشأ انتزاعه، ضروره شهاده كلّ صفة بأنّها غير الموصوف، و صفاته تعالى عين ذاته.

و أورد على هذا في الكفایه بأنّه و إن لم يكن بين ذاته تعالى و بين المبدأ بحسب الخارج مغايره أصلا، لكن بينهما بحسب المفهوم مغايره بلا إشكال، و هذا المقدار كاف في كون الهيئه حقيقه.

لكن في هذا أيضا نظر؛ لأنّ الشأن أن يحدث زياده في المبدأ يوجب تلك الزيادة عدم صحّحه الحمل فيه، و صحّته في المشتق كما هو الحال في ألفاظ الصفات الجارية علينا، فإنّ المغايره المفهوميّه للذات و إن كانت مشتركه بين المبادئ و المشتقات، لكنّ المغايره الخارجيه خاصّه بالمبادئ، ضروره اتّحاد المشتقات مع

الذات خارجا، و أمّا أَلْفَاظُ الصِّفَاتِ الجارية عليه تعالى فالمغايره الخارجيه للذات معدومه في المبادئ و المشتقات كليهما، و المغايره المفهوميه متحققه في كليهما أيضا فلم يحدث تلك الزيادة في طرف المبادئ.

و الحقّ في المقام أنّ هذه الألفاظ باقيه على معانيها الأصليه اللغويه و لم يتصرّف فيها بالنقل أو التجوّز لا في طرف المادّه و لا في طرف الهيئته، أمّا في الأوّل فلأننا نعلم بحسب فطرتنا إجمالا- بأنّ في مقابل الجهل شيئا يعبر عنه بالعلم و أنّه حسن كما أنّ الجهل قبيح، و أنّ ما منه موجود فينا هو الفرد القاصر العاجز الناقص المحدود؛ لكوننا قاصرين عاجزين ناقصين محدودين، و ما منه موجود في الباري تعالى هو الفرد الأكمل و الأشرف الأعلى؛ ضروره أنّه معط لهذا الوصف الجميل إيّانا فكيف يفقده نفسه، و لا- بدّ أن يكون الموجود فيه تعالى هو العلم بهذا المعنى المقابل للجهل؛ إذ هو الذى يكون صفه كمال، و غيره لم يعلم كونه كذلك، و أمّا أنّه بأىّ نحو فلا نعلم تفصيله، و لفظ العلم موضوع لهذا المعنى و كيفيات تحقّقه المختلفه بحسب اختلاف الموارد خارجه عن الموضوع له، و هكذا الكلام في سائر الموادّ كالحياه و القدره و البصاره و نحوها.

و أمّا في الثانى فلأنّه لا شكّ أنّا إذا أردنا انتزاع الوصف نتخيل الذات مغايرا للمبدأ، و المبدأ مغايرا للذات أولا، ثمّ ننتزع منهما الوصف، فالمبدأ و الذات متغايران في عالم التخيل من دون فرق في ذلك بين الصفات الجارية عليه تعالى و بين غيرها، فالهيئته موضوعه لعنوان بسيط منتزع عن الذات مع مبدأ يغايرها في عالم التخيل، غايه الأمر أنّ هذه الغيره في غيره تعالى لها واقعته و فيه تعالى إنّما هي مجرّد الفرض بلا واقعته، و هذا هو السرّ في عدم صحّحه حمل لفظ العلم عليه تعالى إلّا على وجه التجوّز، و صحّحه إضافته حيث إنّ لحاظ الغيره مأخوذ في معناه و إن لم يؤخذ في معنى أصل المادّه، و هذا التخيل لا ينافى اعتقاد العيئه و الاتحاد في صفاته تعالى خارجا أصلا، بل هو ممكن مع حفظ هذا الاعتقاد، لا ترى أنّ المعتقد بوحده جنس الشىء و فصله معه في الخارج يميزهما عنه في عالم الفرض مع حفظ ذلك الاعتقاد.

و التكلّم فى هذا الباب تاره فى مادّة الأمر و اخرى فى صيغته.

فنقول: قد ذكر للمادّة معان كالفعل كما فى قوله تعالى: «و ما أمرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ»، و المطلب العظيم كما فى قوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» إلى غير ذلك، و البحث فى ذلك و أنّ مرجعها إلى معنى واحد أو معنيين لا جدوى تحته.

نعم الظاهر أنّ كونها حقيقة فى الوجوب ممّا لا شكّ فيه بحكم تبادلته منه، و ممّا يرادفه فى الفارسيّه من لفظ «فرمان» مع إمكان الاستشهاد بقوله تعالى: «ما مَنَعَكَ أَلَّا تَتَّخِذَ إِذْ أَمَرْتُكَ» حيث ربّ التوبيخ على مجرّد مخالفه الامر، و قوله صلى الله عليه و آله: «لو لا أن أشقّ على امتى لأمرتهم بالسواك» و نحوهما.

لنا دعويان فى لفظ الأمر بمعناه الطلبى لا بمعانيه الأخر:

الاولى: أنّ الأمر فى هذا اللفظ من حيث كونه مشتركاً لفظياً بين الوجوب و الندب أو معنوياً أو حقيقة فى خصوص الأوّل أو خصوص الثانى أسهل من الصيغه، فبأى من هذه الأقوال قلنا هناك نقول هنا بكون هذا اللفظ حقيقة فى خصوص الوجوب، و الدليل على هذه الدعوى هو التبادر مضافاً إلى الأدلّة اللفظية كقوله تعالى: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ» الخ حيث دلّ على وجوب الحذر من مخالفه مجرّد الأمر، و قوله تعالى «ما مَنَعَكَ أَلَّا تَتَّخِذَ إِذْ أَمَرْتُكَ» الخ، حيث ربّ التوبيخ على مخالفه مجرّد الأمر، و قوله صلى الله عليه و آله: «لو لا أن أشقّ على امتى لأمرتهم بالسواك»، حيث دلّ على ثبوت المشقّه فى مجرّد الأمر، و من الواضح عدم المشقّه فى الطلب البدنى، كما أنّ من الواضح تعلّقه بالسواك.

و أمّا الثانى فيحتاج بيانها إلى مقدّمه و هى أنّ بعض العناوين يستحدث بتبع الدلالة على المعنى و يكون معلولاً لها و واقعا فى طولها بحيث لا يصير موجوداً بمجرّد تحقّق أصل المعنى، و بضميمة إظهاره، و الكشف عنه يصير متحقّقاً سواء كان الدالّ لفظاً أو كناية أو إشاره و نحوها، فيكون الدالّ بعنوانه الأوّل كاشفاً عن ذاك

المعنى، و لكونه كاشفا عنه محدثا لهذا العنوان بالعلية الانجعليه القهريه، لا أن يكون بعنوانه الأولى محدثا لهذا العنوان بالعليه الجعليه، و ذلك لما عرفت سابقا من أن العلية أمر كامن في ذات العله و لا يقبل الجعل، و ذلك كما في عنوان المعامله؛ فإن من الواضح عدم تحقق هذا العنوان بمجرد تحقق رضى القلبى من الطرفين بالنقل، بل لا بد من إظهار هذا الرضى القلبى و الكشف عنه بقول أو فعل، فيحدث بتبع هذا الإظهار و الكشف عنوان المعامله، فيكون معنى بعث على هذا هو الرضى الموجود في النفس فعلا بالنقل، و كذلك عنوان النكاح؛ لوضوح عدم تحققه بمجرد الرضى القلبى من الطرفين بالتزويج، بل لا بد من صدور الكاشف عن هذا الرضى القلبى منهما فيحدث بتبعه عنوان النكاح، فمعنى أنكحت على هذا هو الرضى القلبى الفعلى بالتزويج.

و نظير ذلك عنوان التعظيم؛ لعدم تحققه بمجرد تحقق العظمه للمعظم بالفتح في نفس المعظم بالكسر، بل لا بد من إظهار هذه العظمه النفسائيه و إبرازها بسلام أو قيام أو ركوع و نحوها، فيحدث بتبع هذا الإظهار عنوان التعظيم، و نظير ذلك في المعانى التصوريه للألفاظ المفرده أيضا موجود؛ فإن اللفظ الدال يحدث عند سماعه بواسطه دلالتة على معناه انتقاش صورته معناه في ذهن السامع، فليس هذا الانتقاش معناه الأولى، بل يكون حادثا في طول دلالتة على معناه و بسببها.

إذا تقرّر ذلك فنقول: لا- يخفى أنه متى تحقّق في النفس الإرادة من الغير فما دام هذه الإرادة مكنونه في نفس المرید و لم يظهرها لهذا الغير و إن التفت هو إليها من غير قبله برمل و نحوه لم يحدث بينهما شيء أصلا و لم يكن في البين سوى هذه الحالة النفسائيه.

و أما إذا أظهر المرید الإرادة الحاصله في نفسه لهذا الغير فيقع هذا الغير في قيد هذه الإرادة بحيث يتحرّك إلى العمل لو كان منقادا، فهذا المعنى أعنى إيقاع الغير في قيد الإرادة قد استحدث ببركه إظهار هذه الإرادة النفسائيه بعد ما لم يكن شيئا موجودا، سواء كان إظهار الإرادة بالصيغه أو بالإشارة كما في أوامر رؤساء العسكر، و من أجل وجود هذا المعنى المستحدث قد أفيد أنّ هنا معنيين يعبر عن

أحدهما بالفارسيه ب(طلب داشتن) و عن الآخر ب(طلب كردن) و الثاني مفاد الصيغه، لكنك عرفت أنه لا معنى لكون الثاني مفاد الصيغه بحيث كانت بعنوانها الأولى محدثه له بالعليه الجعليه بل هي كاشفه عن الأول و محدثه للثاني بتوسط الكشف.

فالمدعى أنّ مادّه الأمر موضوعه لهذا المعنى المستحدث، و الشاهد هو التبادر؛ و لهذا لو تحقّق الإراده فى نفس العالى بالنسبه إلى السافل و علم السافل بها من طريق الرمل مثلا- لا- يقول: إنّه أمرنى، و لفظه «فرمان دادن» فى الفارسيه مشتركه مع لفظ الأمر فى العربيه فى هاتين الدعويين، هذا هو الكلام فى بيان معنى مادّه الأمر.

و ينبغى هنا التعرّض للنزاع المعروف بين الأشاعره و المعتزله فى غيريه الطلب للإراداه أو عينيته معها، لا بتناؤه على المقدمه المذكوره أيضا، فنقول: إن أراد الأشعرى بقوله إنّ الطلب غير الإراده أنّ فى النفس صفة اخرى غير الإراده موجوده و يعبر عنها بالطلب، فجوابه أنّنا نعلم علما ضرورياً بأنّه لا- فى نفس الفاعل شيء غير الشوق الأكيد المنبعث عن ملاحظه المصلحه و دفع المنافيات المعبر عنه بالإراداه، و لا فى نفس الأمر شيء مما سوى الإراده،

و إن أراد أنّ فى النفس صفة واحده يعبر عنها بالإراداه ثمّ يحدث بتبع إظهار هذه الصفة معنى آخر يعبر عنه بالطلب.

فيرد عليه أنّ أصل هذا المطلب أعنى أصل وجود هذين المعنيين و تغايرهما من البديهيات، فلا يصلح لأن يقع موردا لنزاع أهل المعقول، و بعد كونه من البديهيات فالنزاع فى أنّ اللفظين مترادفان أو متغايرا المعنى لا يطلّح إلاّ للغوى، و يظهر من استدلالهم بأنّ الطلب متحقّق فى الأوامر الامتحانيه، و لا أراه أنّ مرادهم هو الثانى.

و أمّا المعتزلى فإنّ فهم من كلام الأشعرى الوجه الأول فكلامه راجع إلى ما ذكرنا من أنّه ليس فى النفس إلاّ صفة واحده، و إن فهم منه الوجه الثانى فأنكر وجود المعنى المستحدث فجوابه أنّ وجوده من البديهيات.

ثمّ إنّ فى الكفايه ما حاصله أنّ الحقّ كما عليه أهله و المعتزله أنّ لفظى الطلب و

الإرادة مترادفان موضوعان لمفهوم واحد، والمصداق الحقيقي لأحدهما أعنى ما يصح تطبيقه عليه بالحمل الشائع الصناعى هو المصداق الحقيقى للآخر، والمصداق الاعتبارى الغير الواقعى له و هو ما لا يصح تطبيقه عليه بهذا الحمل هو المصداق الاعتبارى الغير الواقعى للآخر، فالمراد اتّحاد اللفظين فى هذه المراتب الثلاث لا اتّحاد المرتبه الثانيه مع الثالثه، كيف و المغايره بينهما من البديهيّات، كما أنّ من البديهيّ أيضا عدم صفه اخرى قائمه بالنفس غير الإراده يكون هو الطلب سواء فى الفاعل أم الأمر.

و بذلك يظهر أنّه يمكن المصالحه بين القولين بأن يكون مراد القائل بالاتّحاد هو ما ذكرنا، و القائل بالمغايره يريد أنّ المنساق من لفظ اطلب عند الإطلاق هو الإنشائى، و المنساق من لفظ الإراده عنده هو الحقيقى، فهما متغايران إطلاقا لا وضعا.

فإن قلت: إذا لم يكن غير الصفات المعروفه فى الإنشاءات و غير العلم فى الجمله الخبريّه صفه اخرى قائمه بالنفس، و من المعلوم أنّ هذه الصفات لا يكون مدلولاتها فما ذا يكون مدلولها؟

قلت: أمّا مفاد الجمله الخبريّه فهو الحكايه عن ثبوت النسبه فى موطنها من ذهن كما فى زيد عالم، أو خارج كما فى زيد قائم، و أمّا الإنشاءات فهى موجدّه لمعانيها بمعنى أنّ معانيها يحدث بقصد تحقّقها بها، و هذا المعنى الإنشائى ممكن الانفكاك عن تلك الصفات الحقيقيه و إن كان غالبا لا ينفكّ عنها.

و يمكن الخدشه فيه أولا: بأنّه لا- وجه لجعل الطلب الإنشائى فردا غير واقعى لجامع الطلب النفسى؛ فإنّه كما أنّ للطلب النفسى جامعا، كذلك للطلب الإنشائى و إن كان أمرا اعتباريا أيضا جامع؛ إذ الجامع عباره عن الصوره الحاصله من الشىء فى العقل بعد طرح خصوصياته و هى متحقّقه فى الامور الاعتباريه كالفوقيه و الملكيه و نحوهما، كما فى الامور المتأصّله بلا فرق، فالامور الاعتباريه مصاديق حقيقيه و أفراد واقعيه لجامعها، و على هذا فلا بدّ من الالتزام باشتراك لفظى الطلب

و الإرادة لفظاً أو كونهما حقيقه و مجازاً بالنسبه إلى هذين المفهومين.

و ثانياً: بعدم تعقل معنى لكون الصيغ الإنشائية بعناوينها الأولى موجوده لمعانيها بالعليه الجعليه، و قد مرّ تفصيل ذلك عند الخدشه فيما ذكره قدّس سرّه في الفرق بين الخبر و الإنشاء بكلا طرفيه.

و لا- بأس بالإشاره الإجماليه هنا إليه، فنقول: أمّا الخدشه فيما ذكره قدّس سرّه في طرف الخبر فهي أنّ مجرد الحكايه عن ثبوت المعنى في موطنه من نفس أو خارج غير كاف في خبريّه الخبر؛ ضروره تحقّق هذه الحكايه في مثل قولنا: زيد القائم الموجود في الخارج، مع عدم كونه خبراً، بل لا- بدّ من زياده وصف التمام في التعريف قيده بالنسبه بأن يقال: إنّ الهيئه القائمه في العربيّه مقام «است» في الفارسيّه موضوعه للنسبه التامه، و هذا الوصف أمر نفساني لا خارجي أعني: التجزّم و عقد القلب بالنسبه، و هو و إن كان مغايراً للاعتقاد لكنّه من سنخه، فيحكى عن ثبوت النسبه في الخارج؛ و لهذا يتّصف الخبر بالصدق و الكذب، و هذا هو الفارق بينه و بين ما ذكر من قولنا: زيد القائم الخ؛ ضروره عدم تحقّق العقد القلبي المذكور في الثاني؛ و لهذا يصح أن يجعل محموله قولنا: ليس بموجود.

في الإنشاء و الاخبار

و أمّا الكلام في الإنشاء فهو أنّه مشارك للخبر في الحكايه عن الصفه القائمه بالنفس فعلاً لكنّه يفارقه في أنّ هذه الصفه المحكيه غير حاكك هنا عن وقوع نسبه القضيه في الخارج، و لهذا لا يتّصف الإنشاء بالصدق و الكذب، فهيئه «اضرب» مثلاً حاككيه عن وجود الطلب في النفس، و إن كان جعلنا، و هذا الطلب غير حاكك عن وقوع نسبه الضرب إلى المخاطب في الخارج بل مقتض له، نعم هو حاكك عن أمر آخر كوجود المصلحه في الضرب و وجود المرید، و أمّا حديث العليه فلم نتعقل لها معنى؛ لعدم قابليتها للجعل.

فإن قلت: كيف و المولى إذا قال لعبده: إن فعلت كذا أعطيتك كذا فقد جعل الشرط علّه للجزاء بعد ما لم يكن بينهما عليه أصلاً.

قلت: لا يكون حصول الفعل الذي هو الشرط علّه لحصول الإعطاء في الخارج،

كيف و الثاني قد ينفك و يتخلف عن الأول، و لو كان عله لامتنع ذلك؛ لامتناع تخلف المعلول عن العله، نعم يصير حصول الشرط عله للاستحقاق، لكن بالعليه القهريه الحاصله بتبع التعهد و الالتزام.

فإن قلت: هذا فيما إذا كان المعلول أمرا واقعيًا متحققًا في نفسه لا بجعل الجاعل مسلم، فلا يمكن جعل الماء مثلًا عله للإحراق، و أمّا لو كان تحققه و واقعيته بجعل الجاعل و اعتباره كالملكيه فأى مانع من جعل العليه حينئذ بأن يتعهد أنه متى تحقق الشيء الفلاني اعتبر الملكيه مثلًا مترتبًا عليه.

قلت: لا شك أنّ للامور الاعتباريه واقعيه و نفس امرية؛ و لهذا يكون لها الصدق و الكذب و ليست بمجرد فرض الفارض و اعتبار المعبر، و إلا لا نقلب الفوقيه بالتحتيه بفرضها كذلك، و من المعلوم خلافه، فحال عللها حال العلل الواقعيه كالنار، بل هي منها.

و حينئذ فنقول: لا بد من وجود المناسبه بين العله و المعلول بالضروره و إلاّ- لزم تأثير كلّ شيء في كلّ شيء، و لا شك أنّ المناسبه و عدمها من ذاتيات الشيء، و من المعلوم أنّ الذاتيات جعلها بجعل محلّها، و لا يمكن جعلها مستقله منفكّه عن المحلّ لا نفيًا و لا إثباتًا، و إلاّ لزم انفكاك اللازم و هو الذاتى عن الملزوم و هو الذات، فجعل الناريه و المشمشه مثلًا إنّما هو بخلق النار و المشمشه؛ و لذا ذهب من قال بقبول الأحكام الوضعيه للجعل كالمصنّف قدّس سرّه إلى عدم قبول السببيّه و العليه له.

إذا تقرّر ذلك فنقول: من المسلم المقرّر في محلّه أنّه لم يكن قبل الوضع بين الألفاظ و المعانى مناسبه بوجه من الوجوه، فحينئذ فكيف يعقل جعل المناسبه بينها؟ فالممكن إنّما هو جعل اللفظ كاشفا عمّا في الضمير بالتعهد، فإن صار عله لحدوث أمر فإنّما هو بالعليه القهريه للكشف.

و أيضا لو كان اللفظ عله لحدوث المعنى فهو ليس بعله تامه بلا إشكال و باعترافه قدّس سرّه، بل يحتاج إلى ضميمه القصد، و ليس هو قصد التلفظ؛ ضروره تحقّقه في قولنا: اضرب فعل أمر، و لا طلب، بل قصد ايجاد المعنى، و لا شك أنّ المخاطب

لا- ينتقل إلى هذا القصد إلا- باللفظ، فيلزم أن ينظر إلى اللفظ أولاً- بنظر الكاشفيته و المرآتيه للقصد و الفناء فيه، و ثانيا بالنظر الاستقلالي ليصير متمما للقصد في إحداث المعنى؛ ضروره عدم إمكان الجمع بين اللحاظين في لحاظ واحد، و من المعلوم كفايه لحاظ واحد في مقام الاستعمال.

فإن قلت: هذه الدلاله إنّما هي عقليته لا وضعيه.

قلت: لو كانت كذلك لكانت حاصله عند غير العالم بالوضع أيضا و من المعلوم خلافه، و بالجمله إذا كان اللفظ دالا على هذا القصد بالوضع كان هو معناه لا محاله، فلا وجه لجعل المعنى هو المعنى المستحدث حتى يلزم الاحتياج إلى النظرين، فلا بدّ من الالتزام بكونه مستحدثا بتبع الدلاله قهرا كما ذكرنا.

فصل في أنّ صيغه الامر موضوعه للوجوب

في أنّ صيغه الأمر موضوعه للوجوب أو الندب أو مشترك بينهما لفظا أو معنى، لنا في هذا المبحث دعويان:

الاولى: أنّ الصيغه موضوعه للمعنى الأعمّ، و الدليل على ذلك أنّ إرادته الأعمّ منها في موارد علم ذلك كما في قول المولى: اغتسل للجمعه و الجنابه، خاليه عن العنايه و سالمه عن ارتكاب خلاف الظاهر عند المتكلم و السامع، و ليس حالها كحال إرادته الرجل الشجاع من لفظ الأسد.

الثانيه: أنّ المتبادر منها عند الإطلاق و عدم القرنيه على شيء آخر هو الوجوب، و الدليل على ذلك أنّه لو قال المولى لعبده: افعل كذا، فخالف العبد حسن منه عقابه، و لم يسمع من العبد الاعتذار بأنّ الصيغه موضوعه للمعنى الأعمّ و لم يقم قرينه على إرادته خصوص الوجوب، بل كان قول المولى: أ لم تسمع قولي: افعل كذا حجته على العبد و الجمع بين هذين التبادرين يقتضى أن يكون الثاني اطلاقيا لا- وضعيا، و أمّا أنّ منشأه ما ذا فغير معلوم، فظهر أنّ حملها على الوجوب عند الإطلاق إنّما هو من جهه الانصراف، لكنّ المصنّف قدّس سرّه ذهب إلى أنّ الحمل

على الوجوب إنّما هو بمساعده مقدمات الحكمة كسائر المطلقات.

توضيحه: أنّ الوجوب عباره عن الإراده المطلقه الصرفيه المتوجّهه نحو الفعل؛ ضروره أنّ نفس الإراده مع عدم انضمام الترخيص فى الترك إليها كافيه فى إعدام جانب العدم من غير حاجه إلى زياده، بل تجوز جانب العدم الذى هو الندب يحتاج إلى زياده الترخيص فى الترك إلى الإراده، ففصل الوجوب عدمى و فصل الندب وجودى و ليس المناط هو الشدّه و الضعف؛ ضروره تحقّق الضعف فى الوجوب أحيانا كالشدّه فى الندب، و أيضا هما متحقّقان فى الإراده الفاعليّه مع عدم اتّصافه بالوجوب و الاستحباب، فسّر عدم اتّصافها بهما عدم مجامعتها للترك، بل متى تحقّقت وقع الفعل عقبيها بخلاف الأمر، و أما جعل الفصل فى الوجوب أمرا وجوديّاً و هو المنع من الترك و فى الندب أمرا عدميّاً و هو عدم المنع منه فلا وجه له؛ إذا لمنع من الترك عباره عن طلب ترك الترك و هو عين إرادته الفعل.

و الحاصل: أنّ مفاد الهيئه هو الإراده المقسميّة و لها قسمان: الإراده المطلقه الغير المقيده بالترخيص فى الترك و هى المسمّاه بالوجوب، و الإراده المقيده به و هى المسمّاه بالندب، فحمل الهيئه عند عدم القرينه على القسم الأوّل يحتاج إلى مقدمات تسمّى بمقدمات الحكمة.

منها كون المتكلّم فى مقام إظهار مراده اللبى الجدى النفس الأمري و بيانه؛ فإنّ من الواضح أنّ مراده اللبى لا يخلو إمّا أن يكون هو المطلق أو المقيّد؛ ضروره عدم خلوّ الموجود فى النفس منهما، و حينئذ فإن كان مراده اللبى هو المقيّد فلا بدّ من ذكر قيده الوجودى فى اللفظ لثلا- يلزم نقض الغرض، فإذا لم يذكر علم أنّ المراد هو المطلق، فإنّ أصل المعنى المقسمى قد استفيد من اللفظ، و عدم القيد قد احرز من عدم ذكر القيد الوجودى، و هذا بخلاف ما إذا لم يكن المقام مقام البيان؛ فإنّه ربّما لا يكون المطلوب إظهار تمام ما هو المراد اللبى بل يقتضى المقام الإهمال و الاكتفاء بصرف ما هو مفاد اللفظ لغه كما فى قول الطبيب: لا بدّ لك من شرب الدواء، فإنّه حينئذ لا بدّ من التوقّف و الرجوع إلى الأصل العملى.

والمختار كما عرفت أنّ مفاد الصيغه بالانصراف الإطلاقي هو الإراده المطلقه المسّماه بالوجوب، وحينئذ فلا بدّ من حمل الصيغه عند عدم القرينه عليها في جميع المقامات من دون حاجه إلى إحراز مقدّمات الحكمه كما هو واضح.

نعم لا بدّ من إحراز كون الكلام صادرا بفرض التفهيم لا على وجه العبث و اللغو و هو أصل عقلائي موجود في كلّ كلام صادر من المتكلّم العاقل الشاعر، والدليل على ذلك أنّه لا يصير حجّه العبد المخالف للأمر في قبال قول المولى: أ لم أقل لك افعل كذا؟ عند العرف و العقلاء أن يعتذر بعدم إحراز كون الأمر واردا في مقام البيان، أو يعتذر بأنّ الصيغه موضوعه للأعمّ و لم يقم قرينه على خصوص الوجوب.

و يجرى نظير هذا النزاع في القضيّه المسوره بالكلّ فإنّه قدّس سرّه ذهب إلى أنّ كلمه «كلّ» موضوعه لاستيعاب تمام أفراد المراد من مدخولها؛ فإن كان المراد هو المقيّد فهو لاستيعاب أفراد المقيّد، وإن كان هو المطلق فهي لاستيعاب أفراد المطلق فهذه الكلمه إنّما هي نافعها فيما إذا احرز بمقدّمات الحكمه كون المراد هو المطلق؛ ضروره أنّه لو لم يحرز ذلك احتمال أن يكون المراد هو المقيّد و يكون الاستيعاب متعلّقا بأفراده، مثلا- لو قيل: أكرم كلّ رجل، فلا- شكّ أنّ مفاد لفظ الرجل هو الطبيعه اللابشرطيه المقسميه، فكلمه «كلّ» إنّما هي مفيده فيما إذا احرز كون المراد من اللفظ مطلق الرجل، لا فيما إذا احتمال أن يكون هو الرجل الطويل أو العالم.

و ذكر ذلك في حاشيته على الرسائل عند حمل مطلقات أخبار الشكّ بعد المحلّ على باب الصلاه؛ لكونه المتّقين منها فذكر ما حاصله: إن قلت: مقتضى قوله عليه السلام: «كلّما خرجت من شيء و دخلت في شيء آخر فشكّك ليس بشيء» هو العموم بالنسبه إلى كلّ باب، فالجواب أنّه إذا لم يحرز أن يكون المراد من مدخول الكلّ هو المطلق و كان المتّقين منه باب الصلاه فالعموم المستفاد من لفظ الكلّ إنّما هو بالنسبه إلى هذا الباب لا غير.

و المختار أنّ كلمه «كلّ» قد وضعت لأنّ يستوعب تمام ما لمدخولها من الأفراد، و مفاد المطلق و إن كان هو الطبيعه اللابشرطيه المقسميه، لكن أفراد المقيّد كما يكون

أفراداً لها فكذا المطلق أيضاً، فمقتضى الكلّ استيعاب تمام هذه الأفراد، فعلى هذا فلفظ الكلّ يصير معيّناً لكون المراد من مدخوله هو المطلق.

نعم لو كان المطلق منصرفاً إلى المقيّد كأن يكون العالم في قولنا: أكرم كلّ عالم منصرفاً إلى العادل كان ذلك بحكم ذكر القيد، فيكون الاستيعاب متعلقاً بأفراد المقيّد، والشاهد على ما ذكرنا هو الوجدان.

و نظير هذا النزاع أيضاً جار في مسأله أنّ إطلاق الصيغه محمول على الوجوب التعيينى أولاً؟ فإنه قدس سرّه قد أورد الكلام المتقدم في المسأله المتقدمه هنا بيان أنّ الوجوب التعيينى ليس إلّا الوجوب المطلق أى المجرد عن انضمام العدل و البدل، و التخييرى ما كان مقيّداً بانضمامه، فإذا كان المتكلم في مقام البيان و لا قرينه في الكلام فلا بدّ من حملها على الوجوب المطلق الذى هو التعيينى، و إذا لم يكن كذلك فالصيغه من هذا حيث مجمله.

و الحقّ أن يقال أولاً: إنّ الصيغه موضوعه للقدر المشترك بدليل أنا لا نجد بحسب وجداننا فرقا بحسب المعنى بين قولنا: أكرم زيدا، المستعمل في مقام الوجوب التعيينى، و بينه إذا استعمل في مقام الوجوب التخييرى و بانضمام العدل.

و ثانياً: أنّ المتبادر منها عند الإطلاق هو الوجوب التعيينى بدليل أنّ اعتذار العبد المخالف للامر في قبال قول المولى: لم خالفت قولى: افعلى كذا بآئه: لم يحرز عندى كونك بصدد البيان، و المفروض أنّ الصيغه موضوعه للقدر المشترك بين الوجوب التعيينى و التخييرى غير مسموع منه عند أهل العرف و العقلاء قطعاً.

فصل فى الجمل الخبرية المستعملة فى مقام الإنشاء

لا يخفى أنّ الجمل الخبرية المستعملة فى مقام الإنشاء كقولنا: يتوضأ و يصلّى و يعيد قد استعملت فى نفس معانيها لا فى غيره مجازاً، بمعنى أنّ صورته المعنى المستعمل فيه فى هذا المقام و فى مقام الإخبار واحده إلّا أنّ الداعى فى الثانى هو الإخبار بالواقع، و فى الأوّل هو البعث بنحو أكد و أتم؛ فإنّ الأمر فى مقام إظهار الإرادة التى

هي مستلزمه في نظره للوقوع الخارجي قد أظهر الوقوع الخارجي الذي هو لازمها كذلك، وهذا إظهار للإرادة الملزومه بنحو أكد و أبلغ، بل لا يبعد دعوى ذلك في صيغ العقود و الإيقاعات الكائنه بصيغه الماضي أيضا كبعث و أنكحت و نحوهما بأن يقال: إنَّ المنشئ في مقام إظهار الرضى القلبي الفعلي بمفاد إحدى المعاملات كالملكيه و الزوجيه و نحوهما يظهر وقوع تلك المعامله في السابق المستلزم واقعا لحصول الرضى القلبي بمفادها في الحال للدلاله على الرضى في الحال الذي هو اللازم بنحو أكد و أبلغ، فقوله: بعث مساوق لقوله: بعث منذ أعوام في الدلاله على حصول الرضى القلبي في الحال بطريق أولى.

ثم إنَّه لو لم يكن المدلول المطابقي لهذه الحمل متحققا في الخارج فلا يلزم الكذب المحرّم، إنا لعدم تحقّق موضوع الكذب لغه بناء على أنّ الصدق و الكذب إنّما يلحظان بالنسبه إلى داعي الاعلام المفروض عدم تحقّقه في المقام، و إنا لأنّ هذا الكذب غير محرّم في الشريعة بناء على ملاحظتها بالنسبه إلى نفس مدلول الجملة الخبريه و لو لم يكن بالداعي المذكور، و الدليل على جوازه وقوعه و وقوع أمثاله من التأكيد و الكنايه و نحوهما في كلام المعصومين و العدول.

فصل

[في تقسيم الواجب إلى التعبدى و التوصلى]

لا شكّ أنّ الواجب في هذه الشريعة قسمان: توصلى و تعبدى، فالأول ما يكون مجرد الإتيان به مجزيا و لو لم يكن بقصد القربه، و الثانى ما لا يجزى إلاّ الإتيان به بقصد القربه، و حينئذ فهل يمكن عند الشكّ استفاده عدم اعتبار القربه و كون الواجب توصليا من إطلاق الصيغه أولا؟ فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملى.

تحقيق ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمه و هي: أنّه لو كان المراد بالقربه داعى الأمر قيل يلزم من أخذها فى متعلّق الأمر الدور؛ إذ لا شكّ أنّ الإتيان بداعى الأمر متوقّف على وجود الأمر؛ ضروره أنّ وجود المقيّد بما هو مقيّد متوقّف على وجود قيده، و وجود الأمر أيضا متوقّف على وجود الإتيان بداعى الأمر؛ لكونه

معروضه، ووجود العرض متوقف على وجود المعروض.

و يمكن دفعه بأنه لا- شك أنّ الطلب إنّما يتعلّق بالصورة الذهنيّة باعتبار حكايتها عن الخارج و انطباقها عليه لا- بنفس الخارج؛ ضروره أنّ تعلّقه به يؤدّي إلى تحصيل الحاصل؛ لاستحاله انفكاك العرض عن المعروض، و حينئذ فالفعل المقيّد بداعي الأمر بما هو فعل خارجي و إن كان يتوقّف على سبق وجود الأمر، لكنّه ليس متعلّقًا للأمر و إنّما المتعلّق هو الصورة الذهنيّة لهذا المقيّد المنطبقه على الخارج و هي غير متوقّفه على وجود الأمر؛ ضروره إمكان تصوّر الضرب بداعي الأمر مثلا مع عدم تعلّق أمر به اصلا.

و قد تقرّر الدور بوجه آخر و هو: أنّه لا شك أنّ الأمر متوقّف على قدره المأمور على المأمور به؛ ضروره استحاله صدور الأمر بغير المقدور من الحكيم، فإذا كان المأمور به هو الفعل بداعي الأمر فالقدره عليه أيضا متوقّفه على وجود الأمر كما هو واضح.

و يمكن دفعه أيضا بأنّ لا- نسلم أنّ الأمر يتوقّف على سبق القدره، و إنّما الثابت بالعقل هو أنّ الامر لا يجتمع مع العجز حين الامتثال، فلو فرض أنّ الأمر عند قوله:

طر إلى السماء يوجد القدره في المأمور بمجرد نظره فلا مانع من هذا الأمر عقلا، و الحاصل أنّ القدره بالأمر يكفى في صحته و لا يحتاج إلى القدره قبله.

و ذكر في الكفايه ما حاصله: أنّ القدره غير متحقّقه هنا حتّى بعد الأمر؛ لأنّ ذات الفعل خال عن الأمر بالفرض فلا يمكن الإتيان به بداعي أمره. لا يقال: إنّ الوجوب يسرى من المقيّد إلى المطلق لكونه جزئه، لأنّنا نقول: المطلق جزء عقلي للمقيّد لا خارجي؛ إذ ليس في الخارج إلّا- وجود واحد و لا- معنى للوجوب النفسى في الجزء العقلي و لا- للمقدّمى بعد فرض الاتحاد في الوجود الخارجى.

و يمكن أن يقال: إنّ المطلق الذى هو قسم للمقيّد و إن كان لا يصير واجبا بوجوب المقيّد، و لكنّ الذات المهمله التى هي مقسم لهما يصير واجبا كذلك، لأنّ عرض القسم يضاف إلى المقسم على وجه الحقيقة؛ إذ أصل الوجود يضاف إليه بلا

إشكال، فإذا وجد زيد يقال: قد وجد الإنسان أو الحيوان، فكذا عوارض الوجود من الوجوب و نحوه.

و الشاهد على ما ذكرنا أنّ القائل بالبراءة فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين..... و هما المطلق و المقيّد لا محاله، كما إذا دار الأمر بين وجوب عتق مطلق الرقبة أو الرقبة المؤمنة يقول بأنّ وجوب الأقلّ متيقّن و وجوب الزائد مشكوك فينفى بالأصل، و لا شكّ أنّه ليس مراده بالأقلّ هو المطلق القسمى؛ إذ ليس وجوبه متفيا كيف و هو احد طرفى التردد بل المقسمى، فلو لا سرايه الوجوب من المقيّد إلى الذات المهملة لم يكن لدعوى القدر المتيقّن وجه.

لا يقال: نعم و لكن وجوب الذات المهملة بهذا المعنى غير مثمر؛ لأنّه لا يدعو و لا يحرك إلى الذات مستقلا، بل إذا وجدت فى ضمن المقيّد.

لأنّنا نقول: الأمر كما ذكرت فى مثل مثال العتق؛ ضروره أنّ عتق غير المؤمن ناقص بخلاف ما نحن فيه؛ إذ لو أتى بذات العمل بداعى أمره ينطبق قهرا على المأمور به بلا نقص فيه أصلا، فعلم أنّ الأمر بالفعل المقيّد بداعى الأمر ليس تكليفا بما لا يطاق.

لكنّه مع ذلك محلّ إشكال؛ إذ شأن الأمر المولوى أن يكون صالحا لدعوه المأمور إلى المأمور به و تحريكه إليه، فإن كان المأمور به مطلقا حرك إلى المطلق، و إن كان مقيّدا حرك إلى المقيّد، و لازم ذلك أن يكون الأمر فيما إذا كان المأمور به هو العمل مقيّدا بداعى الأمر داعيا إلى نفس العمل و إلى قيده و هو داعويّته إلى نفس العمل و هذا محال؛ إذ يستلزم أن يكون التحريك و الداعويّه سابقا على نفسه، فأراده الفعل المقيّد بداعى الأمر غير ممكن لنا.

و أمّا الواجبات التبعديّه فى الشريعة فقد ذكر للتفصّي عن الإشكال فيها وجهان:

الأوّل و هو مختار الكفايه أنّه: لو علم العبد أنّ الغرض الداعى إلى الأمر اخصّ بمعنى أنّ إتيان المأمور به بمجرد غير محصّل له بل لا بدّ من ضمّ قيد آخر و لكن حيث كان أخذ هذا القيد فى متعلّق الأمر غير ممكن تركه الأمر، فحينئذ يحكم العقل حكما إلزاميا بأنّه يجب على العبد تحصيل الغرض و أنّه لا يجزى مجرد موافقه الأمر، فلو أتى

بالمأمور به و لم يأت بالقيد لم يسقط عنه الأمر و لم يخرج عن عهده امتثاله.

و وجه ذلك أنه لا شك أن الغرض عله محدثه للأمر و كما أنه صار عله للحدوث فكذا يصير عله للبقاء؛ ضروره أن الإبقاء أسهل مئونه من الإحداث، فما دام الغرض باقيا كان الأمر باقيا، وإذا سقط سقط، فالواجب على العبد إسقاط العله التي هي الغرض حتى يسقط بسببه المعلول الذي هو الأمر، و أمّا حكم صورته الشك فيذكر بعد ذلك.

لكن فيه ما سيأتي عن قريب، فالأولى أن يقال في وجه حكم العقل بإتيان الفعل على نحو يسقط به الغرض أنه لو لم يأت كذلك و إن يسقط الأمر إلا أن الغرض المحدث له ما دام باقيا يحدث أمرا آخر، و هكذا ما دام الوقت الصالح ليحصل ذلك الغرض باقيا، فلو أتى بالفعل على نحو يحصل به الغرض، و إلا يعاقب على تفويت الغرض.

لا يقال: فوت الغرض الذي لم يدخل تحت التكليف ليس منشئا للعقاب

لأننا نقول: نعم لو لم يكن الأمر بصدد تحصيله، و أمّا لو تصدى لتحصيله بالأمر و لكن لم يقدر أن يأمر بتمام ما يكون محصيا لا لغرضه كما فيما نحن فيه و المكلف قادر على إيجاد الفعل بنحو يحصل به الغرض الأصلي فلا إشكال في حكم العقل بلزوم إتيانه كذلك، و من هنا تعلم أنه لا وجه للالتزام بأمرين، أحدهما بذات الفعل و الثاني بالفعل المقيد بداعي الأمر الذي هو الوجه الثاني؛ لأن الثاني ليس إلا لإلزام المكلف بالفعل المقيد، و قد عرفت أنه ملزم به بحكم العقل.

الثاني: أن المولى يحتاج في نيل غرضه إلى أن يتوسل بأمرين: بأن يأمر أولا بنفس العمل و ثانيا بالقيد و هو: حيث كون إتيانه بداعي أمره

و أمّا ما أورده في الكفايه على هذا من لغويته الأمر الثاني ببيان أن الأمر الأول لا يخلو إمّا أن لا يسقط بمجرد موافقته، بل لا بد في سقوطه من تحصيل الغرض الداعي إليه كما ذكرنا، و إمّا أن يسقط، فعلى الأول لا حاجة إلى الأمر الثاني؛ لاستقلال العقل بوجوب تحصيل الغرض المتوقف على الإتيان بقصد القربه، و على الثاني لا يثمر و

لا- ينال المولى بسببه إلى غرضه، ضروره أنّ للبعد حينئذ أن يأتي بالعمل خاليا عن قصد القربه حتى لا- يبقى مورد للأمر الثاني؛ لانتفاء موضوعه بسقوط الأمر الأوّل.

فيمكن دفعه بأننا نختار الشقّ الثاني من سقوط الأمر الأوّل بإتيان ذات الفعل و سقوط الثاني أيضا بارتفاع موضوعه و لا يلزم محذور أصلا؛ لأنّ الوقت إمّا باق بعد و إمّا غير باق، فعلى الأوّل يوجب الغرض إيجاد أمرين آخرين على ما كانا، و على الثاني يعاقب المكلف على عدم امتثال الأمر الثاني مع ما كان قادرا عليه بوجود الأمر الأوّل؛ لأنّ الأمر الثاني لو فرضناه أمرا مطلقا فعدم إيجاد متعلّقه معصيه بحكم العقل سواء كان برفع المحلّ أو كان بنحو آخر و هذا واضح.

و يمكن دفعه أيضا بأنّه لا شكّ أنّ الأمر المولوى ما يتحقّق بسببه الإطاعة و المعصيه و هو يتصوّر على نحوين، الأوّل: أن يكون مشروطا ببقاء الموضوع كأن يكون الأمر بغسل الميت مشروطا ببقاء بدنه بحيث لو لم يبق بحاله و انعدم باحتراق و نحوه و لو من قبل المكلف فلا أمر، فلا معصيه، الثاني: أن يكون مطلقا بالنسبه إليه كأن يكون المطلوب تحقّق غسل الميت فى الخارج، و عصيان هذا الأمر كما أنّه يتحقّق بترك الغسل مع بقاء بدن الميت، كذلك يتحقّق بإعدام البدن، و حينئذ للمولى فيما نحن فيه أن يقول لعبده: إننى أطلب منك إيجاد إتيان هذا العمل بداعى أمره فى الخارج، فلو أتى به لا بهذا الداعى أطاع الأمر الأوّل و عصى هذا الأمر.

و أمّا مبنى الشقّ الأوّل الذى هو الوجه الأوّل أعنى: وجوب تحصيل الغرض و عدم سقوط الأمر المتعلّق بالأعم بدون تحصيل الغرض الأخصّ فلم نتعلّل له معنى.

و لا- بدّ لتوضيح الحال من ذكر مثال و إن كان أجنبيّا عن المقال و هو: أنّه لو كان المأمور به وجودا شخصيا كقتل زيد، و لكن كان الغرض الداعى إلى الأمر غير حاصل إلّا مع قيد لا يمكن إدخاله تحت الأمر و أخذه فى متعلّقه فأتى به المأمور بدون هذا القيد فحينئذ لا يعقل بقاء الأمر و إن كان الغرض الداعى إليه باقيا؛ ضروره أنّ قابليته المحلّ للأمر أيضا شرط له، فكما أنّه لو كان قتل زيد حاصلًا قبل الأمر فالغرض المتعلّق به لا يمكن أن يصير علّه لحدوث الأمر به، كذلك لو أتى به بعد الأمر

فالغرض الباقي لا يمكن أن يصير علّه لبقاء الأمر به.

فنقول: لو كان المأمور به هو الطبيعه بلحاظ صرف الوجود و لكن كان الغرض لا- يحصل إلا مع داعى الأمر الذى تبين عدم إمكان أخذه فى متعلقه فأتى المأمور بالطبيعه بغير هذا الداعى فحينئذ لا يمكن بقاء الأمر، وإن كان الغرض غير حاصل فإنّ صرف الوجود الذى هو مقابل العدم و نقيضه و عباره عن خرق العدم الأصلى و قلبه بالوجود لا يمكن إيجاده إلا مرّه واحده، و أمّا إيجاد الفرد الثانى فهو خرق لعدمه لا لعدم أصل الطبيعه، و بالجمله فحال الطبيعه بهذا اللحاظ حال الوجود الشخصى فى عدم قابليته للتكرار، و حينئذ فكيف يمكن بقاء الأمر بها مع حصولها و عدم حصول الغرض.

و لما كان الغرض فى هذا البحث هو التكلّم فى الأصل اللفظى و العملى فيما لو تردّد أمر الواجب بين أن يكون عباديًا أو توصليًا فلنشرع فى مقصودنا الأصلي فنقول:

لو شكّ فى الواجب فى أنّه هل هو تعبدي أو توصلى فعلى ما ذكرنا من عدم إمكان أخذ التعبد بالأمر فى موضوعه، و على تقدير القول بثبوت أمرين أحدهما بذات الفعل و الثانى بالفعل المقيّد بداعى الأمر فلا يمكن الأخذ بإطلاق الصيغه حينئذ؛ لأنّ الأخذ به فرع إمكان التقييد، و عرفت عدم إمكانه، فمتعلّق الهيئه هو الجامع المقسمى بين المقيّد بالداعى و بين المطلق، و ذلك لأنّ الإطلاق عباره عن استيعاب المقيّدات و إدخال جميعها تحت الحكم فهو هنا فى قوّه قولنا: أتت بالفعل إمّا بداعى أمره و إمّا لا بهذا الداعى، و من المعلوم عدم إمكان ذلك بعد عدم إمكان قوله: أتت بالفعل بداعى أمره، بل التقييد بغير داعى الأمر أيضا غير ممكن؛ لأنّ شأن الأمر هو البعث و التحريك و الداعويّه للمكلّف نحو متعلقه، فأخذ داعويّه غيره فى متعلقه محال.

و بالجمله فحال هذين القيدين أعنى داعى الأمر و داعى غيره حال الوجود و العدم، فكما لا يمكن أخذهما فى متعلّق الأمر لا إطلاقا و لا تقييدا؛ ضروره استحاله تحصيل الحاصل و إعادته المعدوم، فلا محيص عن توجيه الأمر إلى نفس الطبيعه المهمله من جهتهما فكذا هذان القيدان.

و حينئذ فلا بدّ عند الشكّ من الرجوع إلى الأصل العملي و هو هنا البراءة؛ إذ الشكّ في التعبدية و التوضيحية على ما ذكرنا راجع إلى الشكّ في ثبوت أمر آخر متعلّق بالمقيّد بداعي الأمر بعد الأمر بذات الفعل و عدمه، فالشكّ واقع في أصل التكليف و المرجح فيه البراءة.

و أمّا على ما قيل من لزوم تعلّق الطلب على تقدير التعبدية بذات الفعل مع أخصيّه الغرض فقد يقال كما يظهر من كلمات شيخنا المرتضى قدّس سرّه بعدم جواز التمسك بإطلاق اللفظ لرفع القيد المشكوك، و كذلك لا يمكن إجراء أصالة البراءة فيه، بل المقام ممّا يحكم العقل بالاشتغال و إن قلنا بالبراءة في دوران الأمر بين المطلق و المقيّد.

أمّا الأوّل فلأنّ رفع القيد بأصالة الإطلاق إنّما يكون لو احتملنا دخول القيد في المطلوب، و المفروض عدم هذا الاحتمال و القطع بعدم اعتباره فيه أصلاً، و إنّما الشكّ في أنّ الغرض هل هو مساو للمطلوب أو أخصّ منه، و حدود المطلوب معلومه لا شكّ فيها على أيّ حال.

و أمّا الثاني فلأنّ بعد العلم بتمام المطلوب في مرحلة الثبوت لو شكّ في سقوطه بإتيان ذاته و عدم سقوطه بواسطة بقاء الغرض المحدث للأمر لا مجال إلاّ للاحتياط؛ لأنّ اشتغال الذمّة بالأمر الثابت المعلوم متعلّقه يقتضى القطع بالبراءة عنه، و لا يكون ذلك إلاّ بإتيان جميع ما يحتمل دخله في الغرض.

و ممّا ذكر يعرف الفرق بين المقام و سائر الموارد التي شكّ في مدخليه قيد في المطلوب، و يحض الفرق أنّ الشكّ فيه راجع إلى مرحلة الثبوت و في المقام الى السقوط. هذا، و الحقّ عدم التفاوت بين المقام و سائر الموارد مطلقاً أعني من جهة الأخذ بالإطلاق و من جهة إجراء أصالة البراءة.

أمّا الأوّل فلأنّ القيد المذكور و إن لم يحتمل دخله في المطلوب لعدم الإمكان و لكن لو فرضنا وجود مقدّمات الأخذ بالإطلاق التي من جملتها كون المتكلم في مقام بيان تمام المقصود و ما يحصل به غرضه نحكم بعدم مدخليه شيء آخر في تحقّق

غرضه؛ إذ لولاه لبيّن و لو بيان مستقل، و حيث ما بين تكشف عن كون متعلّق الطلب تمام ما يحصل به غرضه.

نعم الفرق بين المورد و سائر الموارد أنّ فيها بعد تماميّة مقدمات الحكمه نحكم بإطلاق متعلّق الطلب، و فيه نحكم بإطلاق الغرض و الأمر سهل، و يمكن أن يستظهر من الأمر التوصلية من دون احتياج إلى مقدمات الحكمه بوجه آخر اعتمد عليه سيّد مشايخنا طاب ثراه و هو أنّ الهيئه عرفا تدلّ على أنّ متعلّقها تمام المقصود؛ إذ لو لا ذلك لكان الأمر توطئه و تمهيدا لغرض آخر و هو خلاف ظاهر الأمر.

و أمّا الثاني فلأنّه بعد إتيان ذات الفعل لا يعقل بقاء الأمر الأوّل؛ لما عرفت سابقا من استلزامه لطلب الحاصل فلا يعقل الشكّ في سقوط هذا الأمر، نعم يحتمل وجود أمر آخر من جهة احتمال بقاء الغرض و ظاهر أنّ هذا شكّ في ثبوت أمر آخر و الأصل عدمه، فعلم أنّ المقام ممّا يحكم العقل بالبراءة و إن قلنا بالاشتغال في دوران الأمر بين المطلق و المقيد.

و لو سلّمنا كون الشكّ في سقوط الأمر الأوّل نقول: إنّ هذا الشكّ ينشأ من الشكّ في ثبوت الغرض الأخص، و حينئذ نقول في تقريب جريان أصاله البراءة أنّ اقتضاء الأمر أنّ ذات الفعل متيقّن، و أمّا الزائد عليه فلا نعلم، فلو عاقبنا المولى من جهة عدم مراعاة الخصوصيّة المشكوكة اعتبارها في الغرض مع الجهل به و عدم إقامه دليل يدلّ عليه مع أنّ إتيانه كان وظيفه له، لكان هذا العقاب من دون إقامه بيان و حجّه، و هو قبيح بحكم العقل، و لو كان الشكّ في السقوط كافيا في حكم العقل بالاشتغال للزم الحكم به في دوران الأمر بين المطلق و المقيد مطلقا؛ ضروره أنّه بعد إتيان الطبيعه في ضمن غير الخصوصيّة التي نحتمل اعتبارها في المطلوب نشكّ في سقوط الأمر و عدمه.

هذا تمام الكلام فيما لو قلنا بأنّ العبادات يعتبر فيها قصد إطاعه الأمر، و يمكن أن يقال: إنّ المعترف فيها ليس إلّا وقوع الفعل على وجه يوجب القرب عند المولى و هذا لا يتوقّف على الأمر.

بيان ذلك أنّ الفعل الواقع فى الخارج على قسمين، أحدهما ما ليس للقصد دخل فى تحقّقه بل لو صدر من الغافل لصدق عليه عنوانه، والثانى ما يكون قوامه فى الخارج بالقصد كالتعظيم والإهانة و أمثالهما، وأيضاً لا إشكال فى أنّ تعظيم من له أهليّته ذلك بما هو أهل له، وكذا شكره ومدحه بما يليق به حسن عقلا ومقرب بالذات ولا يحتاج فى تحقّق القرب إلى وجود أمر بهذه العناوين، نعم قد نشكّ فى أنّ التعظيم المناسب له أو المدح اللائق بشأنه ما ذا؟ وقد يتخيّل كون عمل خاص تعظيماً بالإضافة إليه، أو أنّ القول الكذائى مدح له، والواقع ليس كذلك، بل هذا الذى يعتقده تعظيماً توهين له، وهذا الذى اعتقده مدحاً ذمّ بالنسبة إلى مقامه.

إذا تمهّد هذا فنقول: لا إشكال فى أنّ ذوات الأفعال والأقوال الصلاّية مثلاً من دون إضافه قصد إليها ليس محبوباً ولا مجزياً قطعاً، ولكن من الممكن كون صدور هذه الهيئه المركّبه من الحمد والثناء والتسبيح والتهليل والدعاء والخضوع والخشوع مثلاً- مقرونه بقصد نفس هذه العناوين محبوباً للأمر، غايه الأمر أنّ الإنسان لقصور إدراكه لا يدرك أنّ صدور هذه الهيئه منه بهذه العناوين مناسب لمقام البارى عزّ شأنه ويكون التفاته موقوفاً على إعلام الله سبحانه، فلو فرض تماميته العقل واحتوائه بجميع الخصوصيات والجهات لم يحتج إلى إعلام الشرع أصلاً.

والحاصل أنّ العباده عبارته عن إظهار عظمه المولى والشكر على نعمائه وثنائه بما يستحقّ ويليق به، ومن الواضح أنّ محقّقات هذه العناوين مختلفه بالنسبه إلى الموارد، وقد يكون تعظيم شخص بأن يسلم عليه، وقد يكون بتقريب يده، وقد يكون بالحضور فى مجلسه، وقد يكون مجرد إذنه أن يحضر فى مجلسك أو يجلس عندك، إلى غير ذلك من الاختلافات الناشئه من خصوصيات المعظّم بالكسر والمعظّم بالفتح، ولما كان المكلف لا- طريق له إلى استكشاف أنّ المناسب بمقام هذا المولى تبارك وتعالى ما هو إلاّ بإعلامه لا بدّ أن يعلمه أولاً ما يتحقّق به تعظيمه ثم يأمره به، وليس هذا المعنى ممّا يتوقّف تحقّقه على قصد الأمر حتى يلزم محذور الدور.

و يمكن أن يقال بوجه آخر و هو أنّ ذوات الأفعال مقيّده بعدم صدورها عن الدواعى النفسانيه محبوبه عند المولى، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمات ثلاث:

إحداها: أنّ المعترف فى العباده يمكن أن يكون إتيان الفعل بداعى أمر المولى بحيث يكون الفعل مستندا إلى خصوص أمره و هذا معنى بسيط يتحقق فى الخارج بأمرين:

أحدهما جعل الأمر داعيا لنفسه، و الثانى صرف الدواعى النفسانيه، و يمكن أن يكون إتيان الفعل خاليا عن سائر الدواعى و مستندا إلى داعى الأمر بحيث يكون المطلوب المركّب منهما، و الظاهر هو الثانى؛ لأنه أنسب بالإخلاص المعترف فى العبادات.

المقدمه الثانيه: أنّ الأمر الملحوظ فيه حال الغير تاره يكون للغير و اخرى يكون غيريا، مثال الأوّل الأمر بالغسل قبل الفجر على احتمال، فإنّ الأمر متعلق بالغسل قبل الأمر بالصوم، فليس هذا الأمر معلوما لأمر آخر، إلا أنّ الأمر به إنّما يكون مراعاه لحصول الغير فى زمانه، و الثانى الأوامر الغيريه المسببه عن الأوامر المتعلقه بالعناوين المطلوبه نفسا.

المقدمه الثالثه: أنّه لا إشكال فى أنّ القدره شرط فى تعلق الأمر بالمكلف، و لكن هل يشترط ثبوت القدره سابقا على الأمر و لو رتبته، أم يكفى حصول القدره و لو بنفس الأمر؟ الأقوى الأخير؛ لعدم وجود مانع عقلا فى أن يكلف العبد بفعل يعلم أنّه يقدر عليه بنفس الأمر.

إذا عرفت هذا فنقول: الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيه و ثبوت الداعى الإلهى الذى يكون موردا للمصلحه الواقعيه و إن لم يكن قابلا لتعلق الأمر به بملاحظه الجزء الأخير للزوم الدور أو لما مرّ، أمّا من دون ضمّ القيد الأخير لا مانع منه.

و لا- يرد أنّ هذا الفعل من دون ملاحظه تمام قيوده التى منها الأخير لا يكاد أن يتّصف بالمطلوبيه، فكيف يمكن تعلق الطلب بالفعل من دون ملاحظه تمام القيود التى يكون بها قوام المصلحه.

لأننا نقول: عرفت أنّه قد يتعلّق الطلب بما هو لا يكون مطلوبا فى حدّ ذاته، بل يكون تعلق الطلب به لأجل ملاحظه حصول الغير و الفعل المقيّد بعدم دواعى

النفساتيه و إن لم يكن تمام المطلوب النفسى مفهوما، و لكن لما لم يوجد فى الخارج إلا بداعى الأمر لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داع، يصحّ تعلّق الطلب به؛ لأنّه يتحدّ فى الخارج مع ما هو مطلوب حقيقه، كما لو كان المطلوب الأصلي إكرام الإنسان، فإنّه لا شبهه فى جواز الأمر بإكرام الناطق؛ لأنّه لا يوجد فى الخارج إلا متّحدا مع الإنسان الذى إكرامه مطلوب أصلى.

و كيف كان فهذا الأمر ليس أمرا سوريا بل هو أمر حقيقى و طلب واقعى؛ لكون متعلّقه متّحدا فى الخارج مع المطلوب الأصلي، نعم يبقى الإشكال فى أنّ هذا الفعل أعنى: الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسائيه ممّا لا يقدر المكلّف على إيجاده فى مرتبه الأمر فكيف يتعلّق الأمر به؟ و قد عرفت جوابه فى المقدمه الثالثه.

ثمّ الكلام فى مورد الشكّ فى التعيّديه و التوضيحيه على هذين الوجهين هو الكلام فى دوران الأمر بين المطلق و المقيّد؛ إذ لا إشكال فى أنّ احتمال التعيّديه احتمال قيد زائد، فالشكّ فيه من جزئيات الشكّ فى المطلق و المقيّد، فإن كانت مقدّمات الأخذ بالإطلاق موجوده نحكم بإطلاق الكلام و نرفع القيد المشكوك، و إلا فالمرجع هو الأصل الجارى فى دوران الأمر بين المطلق و المقيّد، و لما كان المختار فيه بحسب الأصل العملى البراهه فنحكم بعدم لزوم القيد.

فأتّضح ممّا ذكرنا من أوّل العنوان إلى هنا وجوه اربعه فى تصوير العبادات و أنت خير بأنّ كلّ ما قلنا فى الواجبات النفسائيه العباديه يجرى مثله فى الواجبات المقدميه العباديه، فلا نحتاج إلى إطاله الكلام بجعل عنوان لها مستقلا.

فصل فى تقسيمات الوجوب

الوجوب إمّا تعينى، و إمّا تخيبرى، و إمّا عينى، و إمّا كفائى، و إمّا نفسى، و إمّا غيرى. و ربّما يتوهم أنّ التخيير الشرعى راجع إلى التخيير العقلى و أنّه متعلّق بالجامع بين المتباينين أو المتباينات، فهو فى الحقيقه وجوب واحد تعينى يتعلّق بموضوع واحد، و الفرق بينه و بين التعينى المصطلح أنّ الأفراد هناك واضحه عندنا

و هنا يحتاج إلى بيانها من الشرع، فالأمر المتعلق بالأفراد إرشادي مسوق لبيانها، و الملزم أمر آخر متعلق بالجامع مكشوف بهذا الأمر، و ذلك لضروره استحاله استناد المصلحه الواحده التي يريد الأمر تحصيلها من كل واحد على البدل إلى المتعدد، فإذا قال: أكرم زيدا أو عمرو فلا بد أن يكون بينهما جامع كانت المصلحه مترتبة على إكراهه كالأبنيه للبكر.

و يمكن أن يقال: إن البرهان و إن كان مسلما لا محيص عنه، لكن المدعى و هو تعلق الأمر بالجامع قابل للمنع، فالغرض و الداعى أعى: المصلحه لا بد أن يتعلق بعنوان واحد و لا يلزم أن يكون هذا العنوان متعلقا للأمر، بل يمكن أن يكون متعلق الأمر عنوانات آخر متعدده.

و الأصل فى ذلك أنه متى تعلق غرض الأمر بعنوان فلا يلزم عليه توجيه الخطاب نحو هذا العنوان، بل يمكن توجيهه نحو عنوان مغاير له إما لعدم إمكان توجيهه للعنوان الأول، كما إذا كان مقتيدا بداعى الأمر كما مر، و إما لحكمه يقتضى ذلك مثل أن يكون البعث نحو العنوان الأول موجبا لخطاء المخاطب فى مقام تعيين مصاديقه، فلا جرم يختار الأمر من بين المصاديق عنوانا لا يشتهه على المخاطب مصاديقه فيأمره به.

مثلا: لو تعلق الغرض بعنوان النافع للصفراء فلو أمر به و قيل: اشرب النافع للصفراء ربما يعينه المخاطب فى مصداق الضار؛ فلهذا يؤمر بشرب السكنجيين، فالحق-بعد وضوح فساد كون المتعلق ما هو المعلوم عند الله إتيان العبد به، و إلا لزم أن لا يكون واجب فى حقه على تقدير العصيان و عدم الإتيان، أو كونه أمرا مبهما مرددا بين الشيين أو الأشياء واقعا-أى عند الأمر-لعدم معقوليته تعلق الإراده بالأمر المبهم، و بعد شهاده الوجدان بأن قول المولى: أكرم زيدا أو عمرو أمر بعنوان إكراه الزيد و عنوان إكراه العمر و لا بعنوان آخر جامع لهما-أن

يقال (١): إنَّ الطلب التخييري سنخ مستقل من الطلب و هو طلب واحد له قرنان أو ثلاثة قرون أو أربعة فصاعدا قد تعلق كل قرن منه بخاص.

فحالته حال الشك؛ فإنه متقوم بطرفي الوجود و العدم بحيث يرتفع بارتفاع أحدهما، وكذا الطلب المتقوم بالقرنين أيضا يرتفع بكسر أحد قرنيه بإتيان متعلقه و كذا المقوم بالثلاثة فصاعدا، بقولنا: طلب واحد، خرج الطلب الاستغراقي كأكرم كل واحد من هذين، فإنه ينحل إلى طلبات متعدده غير مرتبط بعضها البعض، و بقولنا: قد تعلق كل قرن منه بخاص خرج الطلب المجموعي؛ فإن كل واحد من الشئيين أو الأشياء قد لوحظ فيه على نحو الجزئية لا على نحو الاستقلال.

و بعبارة أخرى الإرادة علقت أولا بإكرام زيد مثلا، ثم غض النظر عنه كأنه لم يكن في البين أصلا و جيء في محله بآخر ثم غض النظر عنه أيضا و جيء بثالث و هكذا، لا أنها علقت بعنوان واحد اخذ مرآتا للإكرامات، و لا بالمجموع المركب منها الملحوظ شيئا واحدا، و هذا النسخ من الطلب لا بد من تصويره، افرض أن التخيير الشرعي راجع إلى طلب واحد متعلق بالجامع؛ إذ نقل الكلام حينئذ إلى التخيير العقلي فيما إذا وقعت الطبيعه موردا للأمر، فإن الحاكم باجراء كل فرد هو العقل فلا يمكن تصحيح هذا الطلب الإرشادي للعقل إلا بهذا الوجه.

فتبين مما ذكرنا أن الوجوب التخييري يحتاج إلى مئونه زائده ليست في التعيني و هو العدل، و كذا الوجوب الكفائي؛ فإنه يحتاج في التحقق إلى العدل في طرف المكلف، و كذا الوجوب الغيري فإنه عبارة عن وجوب شيء بملاحظه الوصله به إلى واجب آخر، فهذه الملاحظه مئونه زائده و ليست في الوجوب النفسى، و لا شك أن ما وضع له الصيغه في جميع هذه المقامات الثلاثة هو المعنى الأعم الجامع بين القسمين بشهاده الوجدان بأن الصيغه عند إرادته الوجوب التخييري أو الكفائي أو الغيري قد استعملت في معناه عند إرادته الوجوب التعيني أو العيني أو النفسى لا في معنى آخر مجازى.

ص: ١٠٢

فعلى هذا لو شكك في أنّ المراد بالصيغه أى القسمين في جميع هذه المقامات أو بعضها و فرض كون المتكلم بصدد البيان، أمكن نفى ذى المئونه منهما و إثبات غيره بمقدمات الحكمة، و ليس إعمال هذه المقدمات لإجراء الإطلاق مقصورا على ما إذا كان نتيجة التوسعه، بل يصحّ و لو كانت هي التضييق كما في ما نحن فيه؛ فإنّ دائره الوجوب التعيني أضيق من التخييري، و كذا العيني و النفسى بالنسبه إلى قسيميهما؛ ضروره عدم الفرق في ذلك بين المقامين أصلا.

إنّما الكلام في أنّ حملها على غير ذى المئونه في هذه المقامات موقوف على هذه المقدمات بحيث لولاها حصل التخيير أو لا، بل ينصرف منها غير ذى المئونه عند عدم القرينه على شىء آخر؟ الحق هو الثانى، و حينئذ فلا حازه إلى إحراز كون المتكلم بصدد البيان؛ فإنّ هذا المقدار من البيان أعنى بيان مفاد اللفظ و تفهيمه موجود في جميع الألفاظ حتّى ما كان مفاده الطبيعه المهمله، و الألفاظ التى مفادها هذه الطبيعه يحتاج إلى وجود بيان في البين أزيد من هذا المقدار.

و الدليل على الانصراف المذكور أنه لو قال المولى: أكرم زيدا فأكرم العبد عمروا و اعتذر بأنّ مفاد الصيغه بحسب الوضع ليس إلّا- المعنى الأعمّ، و احتملت أن يكون مرادك و جوب إكرام زيد أو عمرو على سبيل التخيير، و لم أحرز كونك بصدد البيان، و حكم عقلى بأنّه كلّما دار الأمر بين الأقلّ و الأ- كثر فالأخذ بالأقلّ مجز، و الأقلّ بحسب التكليف هو التخييري، ليس ذلك منه مسموعا أبدا، و لو لم يكن الانصراف موجودا لكان مسموعا، و كذا لو اكتفى عقيب قوله: أكرم زيدا بإكرام عمرو إياه باحتمال أن يكون المراد هو الوجوب الكفائى، و اعتذر بعدم إحراز كون المولى بصدد البيان، و كذا الكلام في الوجوب النفسى.

فصل في دلالة الصيغه على المرّه و التكرار

هل الصيغه بنفسها تدلّ على المرّه أو التكرار و على الفور أو التراخى أو لا يدلّ على شىء منها؟ توضيح الحال في هذا المجال يحصل بذكر مقدّمه واحده فنقول:

لا شك أنّ للشيء مادياً و هيئياً، فالمادّة أعنى الحروف الأصليّة الجارية في هيئات المشتقات موضوعه بحكم الوجدان للجامع المقسمى و هو معنى معرّى عن كلّ قيد من المرّه و التكرار و الفور و التراخي بل الوجود و العدم؛ و لهذا يصحّ أن يقال: هذه الطبيعه موجوده أو معدومه و هو المقسم لغير الآبى عن الحمل الذى هو معنى الأوصاف، و للآبى عنه الذى هو معنى سائر المشتقات من المصادر و غيرها.

و أمّا الهيئه فهى موضوعه للإرادته إمّا الفعلية القائمة بالنفس و إمّا الإيقاعية، فلا محاله يكون المعنى عند انضمام الهيئه بالمادّه إرادته الطبيعه، و لا شك أنّ الطبيعه بنفسها غير قابله لتعلّق الإراده بها؛ لأنّها ليست إلّا هى، فلا بدّ بحكم العقل من لحاظ الوجود معها أعنى جامع الوجودات الخارجيه الذى هو بنفسه متحقّق فى الخارج كما فى الذهن، غايه الأمر أنّه فى الأوّل موصوف بالتكثر، و فى الثانى بالوحده، فبانضمام القيد العقلى إلى المفاد اللفظى يصير المتحصّل إرادته وجود الطبيعه.

و تعلق الطلب بالطبيعه بلحاظ الوجود يتصوّر على أربعة أنحاء:

الأوّل: أن يتعلّق بها بلحاظ الوجود السارى بحيث صار عند التحليل كلّ وجود موضوعاً مستقلاً لطلب مستقلّ كما فى «تواضع للعالم».

الثانى: أن يتعلّق بلحاظ مجموع الوجودات من حيث المجموع.

الثالث: أن يتعلّق بها بلحاظ إحدى الوجودات على نحو مدلول النكره فيكون المطلوب سارياً إلى تمام الوجودات على البدل

فإن قلت: الطلب فى هذه الثلاثه متعلّق بالفرد؛ لأنّ وجود الطبيعه عين الفرد فهى خارجه عن الفرض من تعلقه بالطبيعه.

قلت: للوجود إضافتان: واحده إلى الفرد و اخرى إلى الطبيعه، و المراد فى المقام هو بلحاظ إضافته إلى الطبيعه، و هو و إن كان ينطبق فى الخارج على الفرد لا محاله، لكن سهم الصيغه ليس إلّا صرف وجود الطبيعه بأحد هذه الأنحاء الذى هو منفكّ فى الذهن عن جميع الخصوصيات الفردية، فإفهامها محتاج إلى دالّ زائد.

الرابع: أن يتعلّق بلحاظ صرف الوجود الذى هو نقض العدم الأزلى، و هو

ينطبق قهرا على الوجود الأوّل؛ لأنّ الأوّليه مأخوذه فيه و بعد ذلك لا ينطبق على الأفراد المتأخّره؛ إذ نقض العدم الأزلى للطبيعه لا- يعقل فيه التكرار، و الوجود بأيّ نحو من هذه الأنحاء كان لا يمتنع العقل من أخذه في متعلّق الإراده، فإن كان في البين قرينه على إرادته أحدها فلا كلام، و إلّا فحيث لا انصراف في البين فقضيّه مقدمات الحكمه لو كان المتكلّم بصدّد البيان إرادته الأقلّ مئونه الذى هو الوجه الأخير، فجزؤه العدمى أعنى: عدم المئونه الزائده يحرز بهذه المقدمات، و جزئه الأخير أعنى أصل الوجود محرز بحكم العقل، فيصير المتحصّل من مجموع القيد العقلى و مفاد الصيغه إرادته صرف وجود الطبيعه.

و هذا معنى معرّى عن المرّه و التكرار و الفور و التراخى، نعم له انطباق قهريّ على المرّه، و على هذا فيمتنع الامتثال بالفرد الثانى و ما بعده؛ إذ لا يعقل سلب الانطباق عن الفرد الأوّل؛ و لهذا قيل: الامتثال عقيب الامتثال محال.

لكنّهم ذكروا هنا شيئا و هو أنّ الغرض و النتيجة الداعيه إلى الأمر تاره يحصل بمجرد الإتيان بالمأمور به كما لو قال: اضرب زيدا، فبحصول الضرب يحصل الغرض و هو التشقى، و حينئذ يكون الفرد الثانى و ما بعده لغوا لا محاله، و اخرى لا يحصل بمجرد إتيانه كما لو قال المولى لعبده: اسقنى شربه من الماء فأتى بالماء و وضعه فى جنبه و لكن لم يشربه المولى بعد، و حينئذ لو وجد العبد ماء أعذب و أبرد من الأوّل فبادر و أتى به إلى المولى قبل شرب الأوّل ليرفع عطشه بالثانى فهو كأنّه بدّل فرد الامتثال بفرد آخر و جعل ما أتى به ثانيا عوضا عمّا أتى به أوّلا، و يعدّ فعله مستحسنا عند العقلاء و يصير نفسه ممدوحا؛ لأنّه فعل نافعا لغرض المولى، و هذا الفعل الثانى و إن لم يكن امتثالا للأمر و خروجا عن عهده و لهذا ليس للمولى إلزام العبد به، لكنّه يحسب بدلا عن الفعل الأوّل بمعنى أنّ المولى يستعمله فى محلّ الأوّل و يحصل منه فائده الأوّل و ثمرته.

و بالجمله فعدم لغويّه الفرد الثانى بل استحسانه و اقامته مقام الفرد الأوّل فى تحصيل الغرض فيما إذا كان الغرض متأخّر الحصول عن المأمور به لا امتناع فيه عقلا قطعاً.

و حيث اشكل عليهم الأمر فى باب الصلاة المعاده جماعه من حيث إن قضيه كون مطلوبيه الصلاة بلحاظ صرف الوجود و امتناع الامتثال عقيب الامتثال بطلانها، و مع ذلك ورد النص الصريح بصحتها كقوله عليه السلام: «يختار الله أحبهما إليه» جعلوا هذا محملا- للصحة، ببيان أن ما هو المطلوب فى حد ذاته غير المطلوب من المكلف، فرفع العطش فى المثال مطلوب للأمر و ليس مطلوباً لإيجاده من الأمور، بل يحصل بفعله، و فعل الأمر مفاد المطلوب منه إنما هو إتيان الماء فقط، و لا شك أنه يحصل و يسقط بالفرد الأول، فيمكن أن يأتى الأمور بداعى المطلوب الذاتى الذى لم يسقط بعد بالفرد الثانى و يصرفه الأمر فى مصرف الفرد الأول، و كما يمكن ذلك فى حق البشر فكذا فى حقه تعالى، غاية الأمر أن المطلوب الذاتى له تعالى أبداً ينفع بحال العبد و يعود إليه، و للبشر قد يكون كذلك و قد يعود إلى نفسه.

لكن لهم شبهه اخرى فى باب صحة صلاه من جهر فى صلاته مقام الإخفات أو عكس ناسيا أو جاهلا- و لو جهلا لا يعذر فيه، كما هو قضيه إطلاق لفظ «لا يدرى» فى الخبر و عدم لزوم الإعادة عليه لا فى الوقت و لا فى خارجه كما هو قضيه قوله عليه السلام فيه: «تمت صلاته» و هى: أن الجاهل المقصير كيف يحكم عليه المولى إذا علم بالمسألة فى الوقت بأنه لا- يلزم عليك الإعادة بل صلاتك مجزیه و مع ذلك اعاقبك على ترك كيفيه الصلاه من الجهر أو الإخفات، مع أن العقل حاكم بأن اللازم حينئذ إلزامه بالإعادة و رفع العقاب عنه لفرض بقاء الوقت.

و أجابوا عنها بأنه يمكن أن يكون للمولى غرض أقصى متعلق بالصلاه بالجهر أو الإخفات، لكنه إذا انعدمت الكيفيه فنفس الصلاه أيضا مشتمله على مقدار مصلحه واجب، فالصلاه مع الكيفيه ذات مصلحتين ملزمتين إحداهما قائمه بنفسها و الاخرى بكيفيتها، و على هذا يصير الحكم بصحة الصلاه و عقوبه المكلف كلاهما صحيحا.

أما الأول فلائنه قضيه قيام المصلحه الملزمه بنفس الصلاه، و أما الثانى فلائنه يلزم من صحه الصلاه و سقوطها عن المكلف فوات محل المصلحه الملزمه القائمه بالكيفيه و

سقوطه عن القابليته، فلا يمكن إدراكها بعد ذلك؛ لعدم المحلّ لها، فيعاقب المكلف على ذلك لاستناده إليه.

و أنت خبير بأنّه بناء على ما ذكره في تصوير صحّه الصلاه المعاده جماعه يلزم أن لا يفوت محلّ هذه المصلحه لإمكان إدراكها بالصلاه المعاده جماعه التي هي أفضل من الصلاه مع الكيفيه، فيعود الإشكال من أنّه يلزم حينئذ الحكم بلزوم إعادتها كذلك و رفع العقاب، لا عدم اللزوم و العقاب.

و اجيب عن هذا بوجهين:

الأوّل: أنّ الأخبار الوارده باستحباب الإعادة جماعه لا يشمل المقام؛ إذ مورد السؤال فيها هو ما إذا وقعت الصلاه المنفرده كامله.

فإن قلت: كيف ذلك و لا مخصّص لها لا عقلا و لا شرعا؟.

قلت: لا عموم و لا إطلاق لهذه الأخبار بالنسبه إلى المقام حتى يسأل عن المخصّص؛ و ذلك لأنّ خصوصيّة السؤال ربّما يوجب عدم ظهور الجواب في العموم أو ظهوره في الخصوص، فالثاني كقوله عليه السلام في الجواب عن السؤال من الشرب من الإناء المفصّض: «اشرب منه و اعزل فمك عن موضع الفصّه» فإنّ اللام في لفظ الفصّه بقرينه السؤال عهديّه و إشاره إلى الفصّه المتّصله بالإناء و لا يشمل غيرها و إن كان لو قيل ابتداء: اعزل فمك عن موضع الفصّه كان اللام ظاهرا في الجنس و الأوّل كما في أخبار الباب؛ فإنّ الجواب فيها بالنسبه إلى غير مورد السؤال، و هو ما إذا وقعت الصلاه المنفرده كامله مجمل، و إحراز الإطلاق بمقدمات الحكمه غير ممكن، أمّا بناء على اشتراط اعمالها بعدم وجود القدر المتيقّن في البين فواضح، و أمّا بناء على عدم الاشتراط فلأنّ الإمام ليس في مقام البيان بالنسبه إلى غير هذا المورد.

نعم ربّما يكون عدم ملحوظيّة الخصوصيّة للمخاطبين و ملغائيتها في نظرهما مستفادا من الخارج، كما لو سئل عن موت الفاره في القربه أو الحبّ هل موجب للنجاسه أو لا؟ فقول: موجب لها؛ فإنّ من المعلوم أنّ نظرهما ليس إلى خصوص

الفأره و القربه أو الحبّ بل يعمّ كلّ نجس إذا لاقى الماء القليل.

و لكنّ الإنصاف أنّه مع ذلك لا يمكن القطع بهذا الوجه أعني: اختصاص الاستحباب بصوره كاملته الصلاه المنفرده، فالأولى في الجواب هو الوجه الثاني.

الثاني: أنّه و إن كان الإعاده جماعه مستحبّه هنا إلاّ أنّه لا يمكن إدراك تلك المصلحه الفائته بها، غايه الأمر أنّه يدرك بها فضيله الجماعه علاوه على المصلحه الملزمه القائمه بنفس الصلاه، فمفاد قوله: «يختار الله أحبهما» أنّ الصلاه الثانيه أحبّ بالنسبه إلى الاولى، فإن كان الاولى كامله كانت الثانيه أحبّ بالنسبه إلى الكامل، و إن كانت ناقصه كانت الثانيه أحبّ بالنسبه إلى الناقص.

فصل في أنّ صيغه الامر عقيب الحظر ظاهره في الوجوب ام لا

هل الصيغه الوارده عقيب الحظر ظاهره في الوجوب أو في رفع الحظر؟ هنا تفصيل و هو أن يقال: إن كان معلوما من الخارج أنّ نظر المتكلّم إلى المنع السابق و غرضه رفعه، أو إلى رفع توهم المخاطب المنع، فحينئذ لا إشكال في محموليه الصيغه على الإباحه و رفع الحظر لا على الوجوب، كما أنّه لو علم من الخارج عدم اعتماد المتكلّم إلى قرينه المنع السابق و توهمه و أنّ حاله في هذه الصيغه كحالها في سائر الصيغ الخاليه عن القرينه في كونه مستأنفا في الكلام فلا إشكال في حملها على الوجوب.

إنّما الكلام فيما لو شكّ في نظره و كان مردّدا بين هذين النظيرين، فنقول: هذا من جزئيات ما لو كان للفظ ظاهر، و كان متّصلا بالكلام ما يصلح للقرينيه من حال أو مقال و شكّ في اعتماد المتكلّم على هذه القرينه و عدم اعتماده، و بنى شيخنا العلامة قدّس سرّه الكلام في ذلك على اعتبار أصاله عدم القرينه عند العقلاء أو أصاله الحقيقه.

توضيح هذا الترديد أنّه تاره يقسّم اللفظ إلى ما لا- قرينه، معه و ما معه قرينه و يقال بأنّ الأوّل ظاهر عند العقلاء في المعنى الحقيقي، و الثاني في المعنى المجازي، و أمّا نفس اللفظ الذي هو المقسم فلا ظهور له عندهم أصلا، و اخرى يقال بأنّ نفس

اللفظ حجّه عند العقلاء و مقتضى لحمله على معناه الحقيقى و يعملون به إلى أن يثبت المانع أعنى: القرينه، فموارد ثبوت القرينه من باب تعارض الحجّتين و تقديم القرينه لكونها أقوى حجّه.

فعلى الأوّل لا يحرز المقتضى و الحجّه إلّا بعد إحراز عدم القرينه إمّا بالعلم أو بالأصل، و لا يكفى مجرد اللفظ، فلا محاله يكون اللفظ المذكور مجملاً؛ إذ لا علم بعدم القرينه بالفرض، و أصاله عدمها إنّما يكون حجّه عند العقلاء عند الشكّ فى وجود القرينه لا فى قريته الموجود الذى هو المفروض هنا.

و على الثانى لا يتوقّف إحرازه على إحراز عدم القرينه بل يكفى عدم إحرازه سواء كان من جهه الشكّ فى أصل حدوثها أو فى قريته الموجود، فحينئذ يكون اللفظ المذكور حجّه بلا معارض؛ إذ مجرد الاحتمال لا يعارضها.

و تظهر ثمره الوجهين أيضاً فى المخصّص المجمع، فعلى الأوّل لا بدّ أن يفرق بين ما إذا كان منفصلاً كما إذا ورد: أكرم العلماء، ثمّ بعد مدّه: لا تكرم الفساق من العلماء، و تردّد مفهوم الفاسق بين مطلق المذنب و خصوص مرتكب الكبيره، فيخصّص العام بالنسبه إلى الفرد المتيقّن الدخول تحت المخصّص و هو مرتكب الكبيره، و يرجع إليه فى الفرد المشكوك و هو مرتكب الصغيره، و وجهه أنّ العامّ مستقرّ الظهور فى العموم، فلا يرفع اليد عنه إلّا بحجّه أقوى منه، و المخصّص المذكور بالنسبه إلى الفرد الأوّل كذلك، و أمّا بالنسبه إلى الفرد الثانى فالعامّ سليم عن المعارض، و بين ما إذا كان متّصلاً كما لو ورد أكرم العلماء إلّا الفساق منهم، فيسرى الإجمال منه إلى العام؛ إذ المفروض أنّ استقرار ظهور العامّ فى شموله للفرد المشكوك متوقّف على عدم قرينه معه على خروجه و هو غير محرز هنا؛ لإجمال المخصّص، و إحرازه بالأصل غير ممكن؛ لما عرفت من أنّ الشكّ فى قريته الموجود.

و على الثانى لا فرق بين الصورتين فى الرجوع فى الفرد المشكوك إلى العام؛ إذ المفروض أنّ المقتضى هو نفس العام و هو محرز فى كلتا الصورتين مع عدم إحراز المانع فى كليهما أيضاً.

و الظاهر من هذين الوجهين هو الأوّل، و الدليل عليه أنّا نقطع بأنّ العقلاء ما دام للمتكلّم أن يضمّ اللواحق بكلامه الواحد لا يحكمون بشيء، بل إذا انقضى هذا الزمان يتأملون أوّلا في أنّ المستفاد من مجموع أجزاء الكلام ما ذا ثمّ يحكمون بأنّه مراد المتكلّم، و هذا كاشف عن أنّ المقتضى عندهم ليس هو ذات اللفظ بل هو بوصف التجرد عن القرينه.

فصل فى الإجزاء

الإتيان بالمأمور به على وجهه و بلا زياده و نقيصه موجب لسقوط الأمر، و لا يعقل مع ذلك بقائه؛ لكونه طلبا لتحصيل الحاصل من دون فرق فى ذلك بين التوضيلى و التعبدى، و أمّا وجوب الإتيان ثانيا فى التعبديات لو أخلّ بقصد القرينه فإمّا من جهة اعتبار ذلك فى المأمور به، و إمّا من جهة تعلق الأمر بالإتيان بالفعل ثانيا بعد سقوط الأمر الأوّل؛ لعدم حصول الغرض الأصلي، و قد عرفت تفصيل ذلك فيما تقدّم.

و لا بين العناوين الأوّليه للمكلف و الثانويه، و لا فى الثانيه بين ما يكون من قبيل الاضطراب كفقدان الماء بالنسبه إلى الأمر بالتيّم و ما يكون من قبيل الشكّ، كالشكّ فى وجوب السوره بالنسبه إلى الأمر بالصلاه بلا سوره، و يسمّى الأوامر المتعلّقه بالاولى بالواقعيه الثانويه، لكون موضوعها هو العاجز عن الإتيان بالواقع الأوّلى، و الأوامر المتعلّقه بالثانيه بالظاهريه؛ لكون موضوعها هو الجاهل بالواقع و الشاك فيه.

فمن كان تكليفه الصلاه قاعدا إذا أتى بها كذلك فلا شكّ فى سقوط الأمر بالصلاه قاعدا عنه، و لا إشكال لأحد فى ذلك كلّه، سوى ما مرّ من تصوير عدم السقوط فى التعبدى لكون الغرض متعلّقا بالأخصّ، و عرفت دفعه و أنّه لا محيص عن الإشكال إلّا بالالتزام بتعدّد الأمر أو بتقييد متعلّقه بأحد الوجهين السابقين.

و إنّما الكلام فى أنّ امتثال الأوامر المتعلّقه بالعناوين الثانويّه أعمّ من الواقعيّه الثانويّه و الظاهريّه مسقط للأوامر الواقعيّه و مجز عنها أولا؟

فمن فقد الماء و تيمّم ثمّ وجده إمّا فى الوقت بناء على عدم اعتبار استيعاب الفقدان لتمام الوقت أو فى خارجه مطلقا، فهل يقتضى دليل وجوب الوضوء أداء أو قضاء أدائه على الأوّل و قضائه على الثانى أو لا؟ تحقيق ذلك يقتضى الكلام فى موضعين:

الأوّل: فى إجزاء الامتثال للأوامر المتعلّقه بالقسم الأوّل من العناوين الثانويه عن الواقع و عدمه و هو يتمّ بالبحث فى مقامين:

الأوّل: فى تصوير أنحاء تعلق الأمر بهذا القسم من العناوين بحسب مقام اللبّ و الثبوت اللازم من بعضها الإجزاء و من البعض الآخر عدمه

و الثانى فى أنّ الأوامر الشرعيّه المتعلّقه بهذه العناوين يكون على أىّ نحو من هذه الأنحاء بحسب ما يستفاد من أدلتها.

المقام الأوّل: اعلم أنّه يتصوّر تعلق الأمر بهذه العناوين على أنحاء.

الأوّل: أن تكون المصلحه التى تحصل من الفعل التام بالنسبه إلى الفاعل المختار حاصله بعينها من الفعل الناقص بالنسبه إلى الفاعل العاجز.

الثانى: أن يكون المصلحه التى تحصل من الأوّل و التى تحصل من الثانى متغايرتين بالسنخ.

الثالث: أن يكونا متحدتين بالسنخ، لكن كانت الاولى مرتبه شديده كامله منه، و الثانيه مرتبه ضعيفه ناقصه و هذا يتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن تكون زياده المصلحه الاولى على الثانيه لازم الاستيفاء، و إنّما لم يستوفها الأمر من العاجز لعجزه عمّا يحصل هذه الزياده به من الفعل التام.

الثانى: أن تكون راجح الاستيفاء بحيث لو أمكن للمختار تحصيل الأصل على حده و تحصيل الفرع على حده كان الأوّل عليه واجبا و الثانى مستحبّا، لكن حيث انحصر فى حقّه تحصيل الأصل فيما يحصل بسببه الفرع أيضا كان هو الواجب

عليه، و صوره كون الزيادة لازم الاستيفاء أيضا يكون على نحوين:

الأول: أن تكون الزيادة ممكن الاستيفاء بعد إتيان المكلف بما يحصل بسببه الأصل من الفعل الناقص.

و الثاني: أن تكون غير ممكن الاستيفاء بعد ذلك.

فلا شك على النحو الأول من هذه الأنحاء في حصول الأجزاء و عدم لزوم الإعادة عند زوال العذر؛ إذ لا وجه للزومها بعد إدراك عين المصلحة الحاصلة بالفعل التام بتمامها و كما لها، بل طلب الإعادة حينئذ لغو، بل يجوز حينئذ أن يزيل المختار قدره و الاختيار عن نفسه، و كذا يجوز البدار بأن يبادر الفاعل عند عدم التمكن إلى الفعل الناقص مع العلم بحصول التمكن في آخر الوقت أو رجاء حصوله، أو يبادر الأمر إلى الأمر به مع ذلك.

و لازم النحو الثاني أنه متى تبدل العنوان و صار المكلف متمكنا بعد الإتيان بالفعل الناقص و جب عليه الفعل التام؛ لأن المصلحة القائمة به مغايره للمصلحة الاولى و ملزمه، إلا أن يكون إيجاد الفعل الناقص في حال عدم التمكن مفنيا لموضوع هذه المصلحة.

و لازم النحو الثالث - و هو أن يكون المصلحتان من باب الزائد و الناقص و كانت الزيادة لازم الاستيفاء و ممكنه - عدم حصول الأجزاء بمعنى أنه يجب عند التمكن الإتيان بالفعل التام لتحصيل هذه الزيادة، بل يجوز حينئذ البدار للمكلف إلى الإتيان و إن كان يرجو زوال عذره، بل و إن كان يقطع بذلك، و كذا الأمر إلى الإيجاب على المكلف و إن كان ممن يزول عذره في علم الله في الوقت، لعدم استلزامه لتفويت مصلحة لزوميه بل لتفكيك مصلحتين لزوميتين في التحصيل، هذا إذا كانت المصلحة مرتبه على الاضطرار الفعلي، و أما لو كانت مرتبه على الاضطرار المستوعب في الوقت، فلا يتعلق التكليف بالفعل الاضطرارى إلا على من كان في علم الله مضطرا في تمام الوقت، فلو أتى بالفعل في أول الوقت ثم انقطع عذره في الأثناء يكشف عن عدم كون ما أتى به مأمورا به، و كذا الكلام في النحو الخامس.

و لازم النحو الرابع - و هو أن تكون الزيادة واجب الاستيفاء و غير ممكنه - حصول الأجزاء و عدم وجوب الإتيان بالفعل التام عند عود التمكن؛ للغويته بعد عدم إمكان إحراز المصلحه الفائته به، و على هذا لا يجوز للأمر بالأمر بالناقص بمجرد حصول العجز فى بعض الوقت مع العلم بزواله فى آخره أو رجاء ذلك، و لا للمكلف سلب التمكن من نفسه لمنافاه جوازهما، للزوم الزيادة و عدم إمكان استيفائها.

و لازم النحو الخامس و هو أن تكون الزيادة غير لازم الاستيفاء واضح أنه الأجزاء و جواز البدار؛ لعدم لزوم استيفاء الزيادة.

المقام الثانى: اعلم أنه يمكن استظهار عدم وجوب إعاده الفعل كاملاً على من أتى به ناقصاً للعجز إذا تمكن منه كاملاً من قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْبِطُوا» الخ، و بيانه أنه إذا توجه من المولى الخطاب العام بالصلاه إلى جميع المكلفين فقال: اقيموا الصلاه ثم قال بعد ذلك: إذا أردتم الصلاه فالواجد منكم للماء لا بد أن يتوضأ و الفاقد أن يتمم و الجنب أن يغتسل فلا شك أن الظاهر من هذا عرفاً أن هذه الحقيقه الواحده المطلوبه من الجميع يختلف كيفيه امثالها باختلاف الأشخاص، و أن الفعل الناقص من الفاقد يقوم مقام الكامل من الواجد و يفيد فائدته من إسقاط ذاك الأمر العام، و أن ذلك من باب قيام الركعتين من المسافر مقام الأربع ركعات من الحاضر، لا من باب ما لا يدرك كله لا يترك كله.

و على هذا فأحد الحكمين ليس فى طول الآخر بل كلاهما فى عرض واحد و مرتبه واحده، و توصيف أحدهما بالأوليه و الآخر بالثانويه إنما هو باعتبار حال متعلقهما لا نفسهما، حيث إن الاختيار و قدره هو مقتضى الطبيعه الأوليه لنوع المكلفين، فيكون الاضطرار عنواناً ثانوياً على خلاف الأصل.

فيعلم ممياً استفيد من الآيه من الأجزاء أن فعل المضطر لا يخلو إما أن يكون محصياً لعين مصلحه فعل المختار كما هو النحو الأول، أو مع زياده فى الثانى غير لازم الاستيفاء كما هو النحو الخامس، أو مع زياده فيه لازم الاستيفاء و غير ممكنه كما هو النحو الثالث.

و ربّما يتمسّك لتعيّن أحد الأولين بأن مفاد الآيه الشريفه بإطلاقها أنّ المكلف لو لم يجد الماء سواء كان فى تمام الوقت أم فى أوّله يتيمّم، فيدلّ على جواز البدار عند عدم الوجدان فى أوّل الوقت، و من المعلوم أنّه لو كان فى فعل الوضوء زياده مصلحه غير ممكن الاستيفاء لما جاز ذلك، بل وجب الصبر إلى آخر الوقت.

و لكنك خبير بأنّه لا إطلاق فى الآيه حتّى يتمسّك به على جواز البدار، و ذلك لأنّ عدم الوجدان إذ اخذ فى مقابل وقت موسّع كوقت الصلاه فلا شكّ أنّه لا يتحقّق إلّا بعدم الوجدان فى تمام أجزاء هذا الوقت، و لا إطلاق به بالنسبه إلى عدم الوجدان فى بعضه فقط و إن كان يصدق عليه عدم الوجدان لغه.

ثمّ على تقدير عدم الدليل على الإجزاء يتعيّن الرجوع إلى الأصل و هو هنا البراءه؛ لأنّ الشكّ فى حدوث التكليف بعمل المختار عند حدوث الاختيار بعد العلم بعدمه فى حال الاضطرار، بل يمكن استصحاب عدمه الثابت فى تلك الحال بناء على ما سيأتى فى محلّه إن شاء الله تعالى، و لا فرق فى ذلك بين الإعادة و القضاء.

لا يقال: مقتضى وجوب قضاء ما فات وجوب العمل التام عليه لصدق فوت العمل التام عنه

لأنّ نقول: يعتبر فى صدق الفوت اشتمال العمل على المصلحه المقتضيه للإيجاب عليه و لم يستوفها المكلف، و المفروض احتمال استيفاء المكلف العاجز تلك المصلحه بإتيان الناقص و مع هذا الاحتمال نشكّ فى صدق الفوت الذى هو موضوع ادلّه القضاء.

الموضع الثانى: فى أنّ الأحكام الظاهريّه المجعوله للشاكّ فى الواقع هل هى مجزيه عن الواقع لو انكشف للمكلف فى الوقت أو فى خارجه أولاً؟ مثلاً لو قام على وجوب صلاه الجمعه أماره و عمل بها المكلف ثمّ صار فى الوقت عالماً بخطائها و أنّ الواجب هى الظهر فهل يجب عليه حينئذ الإتيان بالظهر؟ و كذا لو علم بذلك فى خارج الوقت أولاً؟

الكلام فى ذلك مبنى على الوجهين فى كيفيته جعل الأمارات و التعبد بها:

الأوّل و هو المنسوب إلى الشيخ قدّس سرّه أن يكون على وجه السببيه و هى أن

يكون قيام الأماره سببا لحدوث مصلحه فى مؤدأها؛ فإنّ الأحكام الشرعيّه تابعه للمصالح و المفسد فى متعلقاتها و هى تختلف باختلاف الوجوه و الاعتبارات، و كوننا ظانّين بصدق الراوى صفه من صفاتنا كالاضرار، و كون الفعل ممّا أخبر بوجوده الثقه مثلا صفه من صفاته، فيمكن أن يحدث فيه بواسطه هذه الصفه مصلحه تكون هى أقوى من مصلحه الواقع فى نظر الشارع على تقدير مخالفته للواقع.

الثانى: أن يكون على وجه الطريقيّه بأن يكون المتعلّق للحكم و المصلحه أبدا هو الواقع من دون أن يكون فى نفس سلوك الأماره مصلحه، إلاّ أنّه لما اقتضت الحكمة تسهيل الأمر على المكلفين و نصب الطرق الموصله إلى الواقع لهم جعل الشارع هذه الطرق طريقا إليه، فإن عمل بها المكلف و كانت مؤدّيه إلى الواقع فهو، و إن كانت مؤدّيه إلى خلافه فالمكلف صفر اليد عن المصلحه أصلا لكنّه معذور كالجاهل المرّكب، و بناء العلماء فى هذه الأزمنه على هذه الوجهه كما يأتى إنشاء الله فى جواب ابن قبه.

فعلى الأوّل الكلام هنا هو الكلام فى الأحكام الواقعيّه الثانويّه بحسب مقام الثبوت، فيجرى الأنحاء الخمسه السابقه هنا، و الفرق بينهما فى ثبوت الدليل هناك فى مقام الإثبات و عدمه هنا؛ فإنّ الأصل أعنى السببيه لا دليل عليه و التكلم فيه إنّما هو على وجه البناء، فالفرع و هو كونها على وجه يوجب الإجزاء و عدمه كذلك بطريق أولى، فيتعيّن الرجوع فى مقام العمل إلى الأصل، و أمّا أنّه البراءه أو الاشتغال فسيأتى بيانه.

و أمّا على الثانى فلا وجه لسقوط الأمر الواقعى بموافقه الأمر الظاهرى مع انكشاف المخالفه فى الوقت؛ لوضوح أنّ سقوط الأمر إمّا أن يكون من جهه الإطاعه و هى مفروض الانتفاء فى المقام و إمّا أن يكون من جهه العصيان و انقضاء الوقت و هو أيضا مفروض العدم هنا، و إمّا أن يكون من جهه عدم بقاء المحلّ للأمر الواقعى مع موافقه الأمر الظاهرى، و هذا و إن كان محتملا، لكنّ الأصل و حكم العقل هو الاشتغال.

و ذلك لأنّ العقل كما أنّه مستقلّ فيما إذا علم العبد بتوجّه الخطاب إليه في زمان علمه ثم شكّ في الزمان البعد في حصول المبرئ و عدمه بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة و عدم صلاحيّته احتمال خصوص المبرئ حجّه له عند مولاه على تقدير عدم حصوله واقعا، فكذلك هو مستقلّ بهذا الحكم فيما إذا علم في الزمان اللاحق بتوجّه الخطاب إليه في الزمان السابق، و شكّ في هذا الحال في بقاء الخطاب لاحتمال حصول المسقط قبل ذلك اتّفاقا بلا فرق، مثلا لو علم في أوّل الظهر بتوجّه خطاب توصيليّ إليه قبل ذلك ممتدّ من أوّل الطلوع إلى الغروب و لكن احتمل أن يكون قد تبرّع بالفعل متبرّع فيكون التكليف عنه ساقطا، فهو و إن كان في زمان علمه شاكّا في فعلية التكليف و بقاءه، و في زمان فعليته و هو زمان ما قبل الظهر غير عالم به، لكنّ العقل يحكم عليه بوجوب الإتيان و عدم قبح العقاب على تقدير عدمه و عدم حصول التبرّع من الغير.

و بالجملة، فيكفي في حكم العقل بالاشتغال العلم بثبوت التكليف الفعلي في زمان ما و إن لم يكن هذا الزمان ظرفا للعلم.

و من هنا يظهر أنّه على القول بكون العلم الإجمالي منجزا للتكليف لا فرق بين أن يكون العلم بنجاسه أحد الإنائين مثلا حاصلًا قبل خروج أحدهما عن مورد الابتلاء، و بين أن يكون حاصلًا بعده في وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر؛ لحصول العلم بتوجّه خطاب «اجتنب عن النجس» في كلتا صورتين و إن كان هذا العلم في الصورة الثانية حاصلًا في زمان الشكّ في بقاء الخطاب.

هذا فيما إذا انكشف خطأ الأماره بعد العمل في الوقت، و كذا لو انكشف في خارجه؛ فإنّ المكلف قد فاتته حينئذ مصلحه الواقع من دون تداركه بشيء بالفرض، فيشملة قوله: اقض ما فات، فإنّ القضاء ليس تابعا لترك الفعل في الوقت عصيانا، بل تابع لفوت المصلحه و لهذا يجب على النائم في تمام الوقت.

فعلم أنّ القاعده الأوّليه بناء على الطريقيه هو عدم الإجزاء لو انكشف الخطاء بعد العمل، فإنّ لزم من ذلك في بعض الموارد العسر الشديد و الحرج الأكيد - كما لو

علم بخطاء الأماره القائمه على طهاره ماء الغساله بعد عدم الاحتراز عنه و الصلاه مع الثوب الملاقي له فى مدّه طويله و اريد رفع ذلك بأذله رفع الحرج-يصير ذلك قاعده ثانويه،و لو دلّ دليل خاص فى مورد خاص على الإجزاء فلا بدّ من حمله على كون موافقه الأمر الظاهري مفوّتا لموضوع الأمر الواقعي؛ إذ الجمع بين الإجزاء و الطريقيه لا يحصل إلّا بهذا. و لا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون مورد الأحكام الظاهريه الشبهات الموضوعيه أو الحكيمه.

و حاصل الكلام أنّ الغرض الموجب للحكم حدوثا موجب له بقاء ما لم يحصل، و بعد ما فرضنا أنّ متعلقات الأحكام الظاهريه ليست مشتمله على مصالح حتّى يتوّهم حصول تلك الأغراض الموجهه للتكليف بالواقعيّات بإتيانها و إنّما فائدتها رفع تنجيز الواقعيّات فى مورد ثبوتها و كونها عذرا عنها فى صورته التخلف فلا-وجه لتوهم الإجزاء؛ لأنّه إن كان المراد سقوط الأمر بالواقعيّات بمجرّد امتثال الأمر الظاهري فلا يعقل مع بقاء الغرض الذى أوجب الأمر،و إن كان المراد كونها معذورا فيها مع بقاء الأمر بها و ارتفاع الشكّ فلا يعقل أيضا؛ لاستقلال العقل بعدم معذوريّه من علم بتكليف المولى.

نعم يمكن أن يوجب امتثال الأمر الظاهري عدم القابليه لاستدراك المصلحه القائمه بالواقع، فيسقط الأمر به من هذه الجبهه،و هذا الاحتمال مع كونه بعيدا فى حدّ نفسه لا يصير منشأ للتوقّف؛ إذ غايته الشكّ فى السقوط و هو بعد العلم بالثبوت مورد للاشتغال.

هذا إذا علم أنّ جعل الأحكام الظاهريه من باب الطريقيه،و لو شكّ فى أنّه كذلك أو من باب السببيه،أو علم أنّه من باب السببيه،و لكن شكّ فى أنّ الإتيان بالمشكوك هل هو واف بتمام الغرض الموجب للأمر بالواقع أو بمقدار يجب استيفائه أو لم يكن كذلك،فهل الأصل فى تمام ما ذكرنا يقتضى الإجزاء أو عدمه،أو التفصيل بين ما إذا كان منشأ الشكّ فى الإجزاء و عدمه الشكّ فى أنّ جعل الأحكام الظاهريه من باب السببيه أو الطريقيه،و ما إذا كان منشأ الشكّ فيه الشكّ فى كفيته

المصلحة القائمة بالفعل المشكوك المتعلق للأمر بعد إحراز أن الجعل من باب السبب؟.

و الحق أن يقال بأن مقتضى الأصل عدم الاجزاء مطلقاً، بيان ذلك أن الأحكام الواردة على الشك سواء قلنا بأنها جعلت لمصلحه في متعلقاتها أو قلنا بأنها جعلت من جهة الطريقيه إنما جعلت في طول الأحكام الواقعيه؛ لأن موضوعها الشك في الواقعيات بعد الفراغ عن جعلها، فلا يمكن أن تكون رافعه لها، غاية الأمر أن الإتيان بمتعلقاتها إن قلنا بأن الجعل فيها من باب السبب و أنها وافيه بمصالح الواقعيات مجز عنها، وهذا غير ارتفاع الأحكام الواقعيه و انحصار الحكم الفعلي بمؤدى الطريق.

إذا عرفت ذلك فنقول: لو أتى المكلف بما يؤدى إليه الطريق، فإن قطع باشتغال ما أتى به على المصلحة المتحققه في الواقع فهو، وإلا- فبعد انكشاف الخلاف يجب عليه إتيان الواقع سواء كان الشك في السقوط و عدمه مستندا إلى الشك في جهة الحكم الظاهري، أو في وفاء المصلحة المتحققه في متعلق الحكم الظاهري لإدراك ما في الواقع، بعد إحراز أن الجعل إنما يكون من جهة المصلحة الموجوده في المتعلق؛ إذ يشترك الجميع في أن المكلف يعلم حين انكشاف الخلاف بثبوت تكليف عنه في الجملة و يشك في سقوطه عنه، وهذا الشك مورد للاشتغال العقلي.

و ممّا ذكرنا يظهر لك الفرق بين المقام و المقام السابق الذى قلنا فيه بالبراءه من الإعادة و القضاء بعد إتيان ما اقتضاه التكليف فى حال الاضطرار.

توضيح الفرق أن المكلف فى حال الاضطرار ليس عليه إلا- الفعل الناقص الذى اقتضاه تكليفه فى ذلك الحال، فلو كلف بعد ارتفاع العذر بالفعل التام فهو تكليف ابتدائي جديد و الشك فيه مورد للبراءه بخلاف حال الشك؛ فإن ما وراء هذا التكليف الذى اقتضاه الدليل فى حال الشك واقع محفوظ، فإذا ارتفع الشك يتبين له ذلك الواقع الثابت و يشك فى سقوطه عنه، هذا ما أدى إليه نظرى القاصر فى المقام و عليك بالتأمل التام.

لو جعل العنوان في هذا المبحث الإرادة الحتميّه المتعلّقه بالفعل الواجب فلا- بدّ أن نذكر الكلام في الإرادة الحتميّه المتعلّقه بالترك الواجب في مبحث مستقلّ، وحيث إنّ الملاك و هو الملازمه و عدمها في كلا المقامين واحد؛ لكونه عقليًا، فالاولى أن يقرّر النزاع هكذا: الإرادة الحتميّه المتعلّقه بالشئ من حيث الفعل أو الترك هل هي موجهه للإرادة الحتميّه المتعلّقه بمقدّمته أو لا؟

ثمّ لو قلنا بثبوت الملازمه فالواجب في طرف الفعل هو جميع المقدّمات الوجوديّه له من غير فرق بين السبب و الشرط و المعدّ و غيرها كما هو واضح، و في جانب الترك ترك أحد هذه المقدّمات لا- بعينه؛ ضروره أنّ الفعل يصير منتركًا بترك أحدها، فالواجب المقدمى للترك المطلوب تخيري و خصاله التروك.

و يكون كذلك ما دام قدره المكلف على جميع التروك باقيه، فإذا انحصرت بواحد منها يصير هذا الواحد واجبا تعينيًا، كما هو الحال في كلّ واجب تخيري عند زوال قدره عن سائر أبدأ له، و ذلك كما لو أتى المكلف بغير واحد من المقدّمات الوجوديّه للفعل الحرام أو كان مضطرًا إلى إتيان غير الواحد منها، فإنّ المقدور حينئذ منحصر في ترك هذا الواحد فيكون واجبا تعينيًا توصلًا إلى ترك ذاك الحرام.

و من هنا يظهر وجه ما ذكره سيّدنا العلامة الميرزا الشيرازي قدّس سرّه في حاشيته على رساله نجاه العباد عند تفصيل الماتن في المصبّ الغصبي لماء الوضوء بين صورتى الانحصار و عدمه، فحكم ببطلان الوضوء في الأوّل و بصحّته في الثاني.

و محصل ما ذكره قدّس سرّه في تلك الحاشيه هو التفصيل في صوره عدم الانحصار بين ما إذا أمكن بعد صبّ الماء على العضو إمساك الماء عن الانصباب في المحلّ الغصبي، و بين ما إذا لم يمكن ذلك بل كان الصبّ متى حصل مستلزمًا للتصرّف في الغصب و علّه تامّه له، فحكم بالصحّه في الأوّل و بالبطلان في الثاني.

و وجه ذلك أنه على الأول لا- ينحصر مقدّمه الواجب أعني ترك التصرف في المصبّ في ترك الصبّ، فيكون تركه واجبا تخييرياً، بمعنى أنّ للمكلّف أن يفعل الصبّ و يتوصّل إلى الترك الواجب بفعل الإمساك و يكون هو الواجب التعييني حينئذ، و بالجملة ففعل الصبّ خال عن النهي، فلا يمتنع أن يمتثل به الأمر الوضوئي.

نعم لو كان حين الصبّ عازماً على ترك الإمساك بعده كان متجربياً و بطل وضوئه، لا من جهة قبح نفس الصبّ، بل لأنّ الفاعل يصير حينئذ قبيحاً في نظر المولى، و العبادة لا بدّ أن يجعل فاعلها حسناً في نظره، و هذا بخلاف الصورة الثانية؛ فإنّ ترك الصبّ هناك يكون واجبا تعيينياً لفرض عدم وجود مقدّمه اخرى بعد فعل الصبّ حتّى تصير هي المتعيّن بعده، فللهذا يمتنع أن يكون فعل الصبّ مأموراً به و مقرباً.

فلا يرد عليه قدّس سرّه أنّ صبّ الماء ليس علّه تامّه للغضب حتى يحرم بحرمة بل هو من المقدمات، و ما هو كذلك لا يجب تركه شخصاً حتّى ينافي الوجوب، و حاصل الجواب أنّ صبّ الماء و ان لم يكن علّه إلاّ أنّه بعد انحصار المقدمات المقدوره فيه كما هو المفروض يجب تركه عينا.

فإن قلت: ليس المقدور منحصراً في الصبّ، بل الكون في المكان المخصوص أيضاً من المقدمات و هو باق تحت قدره المكلف، فلم يثبت حرمة صبّ الماء عينا.

قلت: ليس الكون المذكور من مقدمات تحقّق الغضب في عوض صبّ الماء، بل هو مقدّمه لتحقّق الصبّ الخاص الذي هو مقدّمه تحقّق الغضب، و النهي عن الشيء يقتضى النهي عن أحد الأفعال التي هي بمجموعها علّه لذلك الشيء؛ فإذا انحصر المقدور من هذه الأفعال في واحد يقتضى حرمة عينا.

ثمّ لو عرض على واحد من التروك التي أحدها مقدّمه للترك المطلوب حرمة تعيينه زال الوجوب التخيري عنه و يعين في الباقي، كما هو الحال فيما لو كان الواجبات التخيريّه أفعالاً و عرض على واحد منها الحرمة التعيينيه.

فما ربّما يتوهم في باب اجتماع الأمر و النهي بناء على عدم جواز اجتماعهما مع كون

محلّ النزاع هناك صورته ثبوت المندوحة في طرف الأمر و كون مورده أعّم من مورد النهي، فيكون الفرد المجمع للعنوانين واجبا تخيريًا و حراما تعيينيًا من أنه لا بدّ من ملاحظه أقوى الجهتين الداعيتين إلى الأمر و النهي و هما المصلحه و المفسده و أهمها في نظر الشارع، فاسد.

و وجه الفساد أنه لا شك أنّ محلّ الكلام في ذلك الباب ليس هو ما إذا حصل الكسر و الانكسار بين الجهتين بحسب مقام اللبّ بحيث اضمحلّت إحداهما في جنب الاخرى و بقيت المصلحه الخالصه أو المفسده الخالصه؛ ضروره أنّ تقييد مورد النهي على الأوّل و مورد الأمر على الثاني إنّما يكون من قبل الأمر و الشارع حينئذ، بل محلّ الكلام ما إذا كان الجهتان موجودتين معا بأن يكون الفعل الواحد ذا مصلحه و مفسده فعليتين من دون تراحم بينهما أصلا، كأن يكون نافعا للصفرء و مورثا للصداع و يكون التحير في مقام الإراده و الطلب فقط، و يكون النزاع حينئذ صغريًا، فالقائل بالجواز يقول كما أنّ في مرحله المصلحه و المفسده لا اجتماع في البين، لا اختصاص كلّ منهما بمحلّ، فكذلك في مرحله الإراده أيضا لا اجتماع حتّى يكون محالا، و القائل بالامتناع يقول بأنّه و إن لم يكن في مرحله الاولى تراحم في البين، لكن التراحم ثابت في مرحله الثانيه لو حده المحلّ بالنسبه إليها.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا شك أنّ المفسده المفروض وجودها فعلا مقتضيه لتعلّق الإراده بترك الفرد و حينئذ فالإراداه المنبعثه عن المصلحه لا يتعلّق بهذا الفرد قهرا؛ لإمكان استيفاء المصلحه في غيره بالفرض و إن كان المصلحه أقوى من المفسده بأضعاف كثيره بحيث لو لم يمكن استيفاء المصلحه في غير هذا الفرد لاختار الأمر الفعل، و هذا واضح في الغايه. فالصلاه في الدار المغصوبه بناء على عدم جواز اجتماع الأمر و النهي يجب الحكم بكونها محرّمه، و تقييد مورد الصلاه بغير هذا الفرد و إن كانت الصلاه أهمّ من الغصب بمراتب.

و لو كان الواجب تخيريًا و كذلك الحرام فهل يمكن اجتماعهما في محلّ واحد بناء على عدم جواز اجتماعهما في غير هذا المورد أم لا؟ مثاله لو كان صبّ الماء على الوجه

مقدورا و هكذا أخذته على تقدير الصبّ بحيث لا يقع في المحلّ المغصوب، فهل يمكن أن يكون هذا الصبّ تركه واجبا بدلا، لكونه ممّا يترتب عليه ترك الحرام، وكذلك فعله لكونه أحد أفراد غسل الوجه في الوضوء أم لا؟

قد يقال بالعدم؛ لأنّ كون الشيء طرفا للوجوب التخييري يقتضى أن يكون تركه مع ترك باقى الأفراد مبغوضا للمولى، و كونه طرفا للحرمة التخييريّة يقتضى أن يكون الترك المفروض مطلوبا له، و الذى يقوى فى النفس أن يقال: إنّ فعل ذلك الشيء المفروض على تقدير قصد ترك أحد الأطراف الذى هو بدل له فى الحرمة لا مانع من تحقّق العباده به؛ لأنّه على هذا التقدير ليس قبيحا عقلا، بل على تقدير عدم قصد التوصل به إلى المحرّم.

نعم على غير هذين التقديرين و هو ما إذا كان الآتى بذلك الفعل قاصدا إلى إيجاد فعل الحرام فلا يمكن أن يكون ذلك الفعل عباده، فحينئذ نقول فى المثال: إنّ صابّ الماء على الوجه إن لم يقصد به إيجاد فعل الغصب فلا مانع من صحّحه وضوئه، و إلّا فالحكم بالبطلان متّجه، و ستطّلع على زياده توضيح لأمثال هذا المقام فى مسأله اجتماع الأمر و النهى إن شاء الله تعالى، و تمام الكلام فى هذا المقام فى ضمن امور:

تمام الكلام فى مسأله اجتماع الأمر و النهى فى ضمن امور

الأول الواجب تاره يلاحظ فيه إضافته إلى الفاعل...

إشاره

الواجب تاره يلاحظ فيه إضافته إلى الفاعل، و اخرى لم يلاحظ فيه ذلك بأن يكون الغرض متعلّقا بمجرد وجوده و إن لم يستند إلى مكلف أصلا كما فى بعض التوصليّات كتطهير البدن و الثوب للصلاه.

و على الأوّل قد يعتبر المباشره، و قد يكون المقصود أعمّ منها و من التسبب، و كذا قد يعتبر الإيجاد ببدنه و إن كان بإيجاد السبب، و قد يكون الغرض أعمّ منه و من الإيجاد بنائبه، و كذا قد يعتبر أن يكون الإيجاد بالاختيار و القصد و إن كان بنائبه و بإيجاد السبب، و قد يكون المراد أعمّ منه و من الإيجاد بدون التفات أصلا و عن غفله.

ثمّ الإيجاد بالاختيار قد يحصل بأن يكون الداعى له هو هذا العنوان، كما لو شرب

الخمير بداعى نفس هذا العنوان، و قد يكون بمجرّد الالتفات إلى نفس العنوان مع كون الداعى له عنوانا آخر، كما لو شرب الخمر مع العلم بكونه خمرا بداعى رفع العطش لا شرب الخمر، فيمكن أن يكون المقصود خصوص القسم الأول من هذين القسمين و أن يكون هو الأعمّ منه و من الثانى.

فالمقصود فى هذا المقام هو البحث عن أنّ الأمر هل يكون له ظهور فى تشخيص هذه الوجوه أولا ظهور له مطلقا أو يفصل، ثم على تقدير عدم الظهور فالأصل العملى الذى هو المرجع حيثئذ ما ذا؟

فقول و بالله الاستعانة: القيد على قسمين، الأول: ما يحتاج إليه الطلب و لا يصحّ بدونه، و الثانى غيره، و كلّ منهما إمّا مذکور فى الكلام و إمّا غير مذکور، و القسم الأول أعنى ما يتوقّف عليه حسن الطلب إمّا أن يكون دخيلا فى المطلوب و الغرض الأصلى أيضا و إمّا لا، فإن لم يكن مذكورا فى القضية فالظاهر عدم دخل له فى الغرض، و يعبر عن ذلك بإطلاق المادّه، و لذا لما كان دليل وجوب الصلاة مطلقا يحكم بمطلوبيّتها فى حقّ النائم مع عدم قدرته على الصلاة، و من هنا يجب عليه القضاء مع كونه تابعا للفوت الغير الصادق إلاّ مع ثبوت المقتضى فى حقّه.

و الدليل على ذلك أنّ المولى لمّا صار بصدد بيان محبوبه و غرضه، فكّلما كان له دخل فى غرضه دلّ عليه، فما لم يدلّ عليه يستكشف عدم دخل له فى هذا المقام و إن كان له دخل فى تعلق الطلب، و على هذا فلو قال انقذ الغريق من دون التقييد بالقدرة يلزم الحكم بشمول المحبوبيّته لجميع الأفراد حتى فيما لو اجتمع غريقان و لم يتمكّن المكلف إلاّ من إنقاذ أحدهما، و أمّا لو كان هذا القيد مذكورا فى الكلام كما لو قال: اضرب زيدا إن قدرت عليه، فلا يمكن الحكم بتقييد المادّه و لا بإطلاقها، بل يحكم بإجمالها، و ذلك لعدم العلم بأنّ ذكر القيد يكون لأجل مدخليّته له فى المطلوب أو لتوقّف الطلب عليه، فالمانع عن الأخذ بأصالة الإطلاق فى طرف المادّه موجود؛ إذ من موانع الأخذ بأصالة الإطلاق وجود ما يصلح للقيدىّته فى الكلام، كما أنّ من موانع الأخذ بأصالة الحقيقه وجود ما يصلح للقريّتيه فيه، فيعمل بمقتضى الاصول.

و أمّا القسم الثاني و هو ما لا يتوقّف حسن الطلب و صحّته عليه كوصف الإيمان في الرقبه المأمور بعقوبتها، فإن لم يكن مذكورا في الكلام فلا- شكّ أنّه لا وجه حينئذ للتقييد بل يحكم بالإطلاق لو وجدت هناك شرائط الأخذ بالإطلاق، و إلاّ فبمقتضى الاصول، كما لا إشكال في أنّه متى كان مذكورا كان الظاهر هو التقييد ما لم يستظهر إلغاء القيد من الخارج.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لو شكّ في أنّ الشارع لاحظ إضافه الفعل المأمور به إلى المكلف بحيث لو صدر عن غيره و لو بتسبب منه لم يحصل الغرض، أو أنّه لم يلحظ ذلك، بل الغرض متعلّق بالأعمّ من المباشرة و التسبب؛ فظاهر صيغته الأمر طلب وقوع الفعل من المخاطب على وجه ينسب إليه، و لا ينسب إليه العمل إلاّ إذا كان مباشرا له، و أمّا إذا كان سببا فنسبته إليه مجاز.

لكن لو أمكن دعوى أنّ المعلوم من حال الشارع في غالب خطاباتهِ التوضيحية توسعه الغرض و تعلّقه بالأعمّ فيحكم بذلك في مورد الشكّ إلحاقا له بالأعمّ الأغلب، أو لم يمكن دعوى ذلك في الشرعيّات و أمكن دعواه في العرفيّات فيحكم بذلك في مورد الشكّ أيضا؛ إذ الخطابات الشرعيّة منزّله على طبق فهم العرف ما لم يعلم تخطّئته من الشرع فلا كلام.

و أمّا إن لم يمكن شيء من هاتين الدعويين فحيث إنّ القيد المشكوك هنا و هو المباشرة من القيود التي لا- يتوقّف حسن التكليف عليها، كما هو واضح، و عرفت أنّها لو كانت مذكوره في الكلام فالظاهر تقييد المادّه بها، فالحكم هنا هو التقييد؛ إذ ظاهر اللفظ يعطى اختصاصا المطلوبيّه بصوره المباشرة كما عرفت، فلو كان الغرض أعمّ لكان الواجب الإتيان بعبارته مؤدّاها أعمّ.

و لو شكّ في اعتبار قيد الاختيار بمعنى لزوم وقوع الفعل من الفاعل بالتفاتة و شعوره و عدم كفايه صدوره عنه لا كذلك كما في حال النوم، أو شكّ بعد الفراغ عن اعتبار هذا القيد في اعتبار قصد العنوان و عدمه، فملخص الكلام في هذين الشكّين أنّه لا إشكال في عدم معقوليته تعلّق الطلب بخصوص ما يصدر عن المكلف بغير

التفتاته، وكذا لا إشكال في عدم معقوليته تعلّقه بخصوص ما يصدر عنه بالتفتاته لكن لا بقصد عنوانه، بل بقصد عنوان آخر.

أمّا الأول فواضح،

و أمّا الثاني فلأنّ شأن الأمر الداعويّه إلى المتعلّق، والمتعلّق هنا ضرب زيد مثلا، ولا يعقل أنّ الأمر صار داعيا و محرّكا إلى ضرب زيد، ومع ذلك لم يكن الضرب بعنوانه مقصودا.

إذا عرفت ذلك فبناء على عدم إمكان تعلّق الطلب بالجامع و لزوم تعديته إلى الأفراد نقول:الجامع بين الفرد الغير الاختياري و الفرد الاختياري الغير المقصود عنوانه و الفرد الاختياري المقصود عنوانه هو ضرب زيد مثلا، فالطلب لا بدّ و أن يسرى منه إلى تلك الأفراد، و عرفت أنّ فردين منها غير قابلين لتعلّق الطلب، فينحصر متعلّق الطلب في فرد واحد و هو الاختياري المقصود عنوانه، فيكون الاختياريّه و قصد العنوان على هذا من القيود التي يتوقّف حسن التكليف عليها، فما دامت القضيه اللفظيه خاليه عن ذكرهما كما في قوله:اضرب زيدا، يحكم بإطلاق المادّه بالنسبه إليهما على ما مرّ في الضابط، فيكون الفردان الآخران مسقطين للأمر و إن لم يكونا متعلّقين له.

و أمّا بناء على صحّحه تعلّق الطلب بالجامع بلحاظ صرف الوجود و عدم تعديته إلى الأفراد و إن كان متّحدا معها فنقول:للجامع هنا فرد مقدور و هو ما يصدر بالتفتات، و فرد غير مقدور و هو ما يصدر بغيره و بمجرد كون فرد واحد منه مقدورا يصحّ توجه الطلب إليه؛ إذ قدره على الفرد الواحد قدره على أصل الطبيعه، و على هذا فميزان صحّحه الطلب مقدوريّه أصل الطبيعه الحاصله بمقدوريّه فرد واحد منها، بخلاف المبني السابق؛ فإنّ الميزان هناك هو الاختياريّه و قصد العنوان الملحوظان بالنسبه إلى الفرد، فهنا لو لم يكن قدره على أصل الطبيعه مذكوره حكم بإطلاق المادّه و إلّا بإجمالها، و أمّا الاختياريّه و قصد العنوان فعلى هذا من القيود التي لا يتوقّف حسن الطلب عليها، فإذا ذكرنا حكم بتقييد المادّه، و إذا لم يذكرنا حكم

بإطلاقها مع وجود الشرائط، وإلا فالمرجع الأصول.

و أما الشكّ في اعتبار المباشرة بالبدن فلا تكفى النيابة و عدمه فالكلام فيه في مقامين:

الأول: في تصوير النيابة و إمكانها عقلا في العبادات

و الثاني: بعد الفراغ عن إمكانها في الأصول اللفظية أو العلميّة الجارية عند الشكّ في إجرائها.

أما المقام الأول في أنّ وصف المقرّب من أعظم أركان العباده ...

فنقول: لا إشكال في أنّ وصف المقرّب من أعظم أركان العباده فلا يسقط الأمر العبادى بدونه، و حينئذ فكيف يعقل قبولها للنيابه و بأن يصير سعى النائب مقرّباً للمنوب فيما إذا فرض عدم حصول إعمال اختيار من المنوب أصلاً حتّى مثل الاستدعاء للنيابه و الاستيجار عليها، بل و عدم حصول اطلاع له على أصل النيابة، كما لو فرض كون شخص متبرّعا من جانبه و هو غير مّطلع.

و بالجمله، فالقرب لا بدّ و أن يكون ناشئا من كمال في نفس العبد و هو في الفرض المذكور معدوم، و مجرد التنزيل لو كان مؤثرا في القرب لكان مؤثرا في التعيّد أيضا؛ لوضوح عدم تفاوت بينهما مع أنّه غير مؤثر في الثاني قطعاً، فلو فرض أنّ أحدا عمل عملا سيئا و نزل نفسه منزله غيره لا يرجع تبعته إلا إلى نفسه.

و هنا إشكال آخر و هو أنّ الأمر المتوجّه إلى المنوب كيف يمكن أن يصير داعيا للنائب؟

و فيه أنّه يمكن أن يكون الأمر متوجّها إلى شخص المنوب، و مع ذلك كان الغرض متعلّقا بذات الفعل سواء صدر منه أم من غيره، و كان وجه تخصيص المنوب بالأمر عدم إمكان توجيهه إلى غيره، مثال ذلك أنّ من كان غرضه اشتراء اللحم و كان له خادم فهو مع كون مطلوبه ذات شراء اللحم من أى شخص صدر لا- يأمر به إلا- خادمه؛ إذ لا- حقّ له على غير الخادم حتّى يأمره، فعدم أمر غير الخادم لأجل

قبحه لا لأخصّيه الغرض، وحينئذ فلو كان للخادم صديق فيمكن أن يدعوا الأمر المتوجّه إلى الخادم ذلك الصديق إلى الشراء لأجل أن يحصل بسبب ذلك غرض المولى فيسقط أمره فيستخلص بسبب ذلك الخادم من تبعات الأمر.

لكن هذا الجواب إنّما يجرى في التوصلات، و أمّا في التبعديّات فبعد ما عرفته في الإشكال الأوّل من أنّ القرب لا يحصل لأحد بفعله لا يمكن دعوّيه الأمر للغير أيضا؛ إذ بعد ما يعلم الغير أنّ فعله لا ينفع بحال المنوب و لا يخلصه من تبعات الأمر لعدم حصول القرب له بسببه فلا ينبعث إلى العمل لا محاله، و على هذا فالإشكال الثاني متفرّع على الأوّل و جوابه جوابه.

و كيف كان فللفحول أجوبه عن الإشكال الأوّل لا يسمن و لا يغنى شيء منها من جوع.

الأوّل: أنّ العمل و إن كان للنائب لكنّ المنوب راض به و متشكّر منه، فالقرب و الثواب بواسطه هذا الرضى و التشكّر؛ إذ الراضى بفعل قوم كالدخل فيه معهم.

و فيه أنّه مستلزم للدور؛ لأنّ رضى المنوب و حبه لعمل النائب متوقّف على كونه موجبا لقربه؛ إذ لا يعقل رضى الإنسان و حبه لعمل الغير مع عدم عود نفع منه إليه؛ فإنّ الحبّ و البغض من الصفات التي لا يمكن إيجادها لمصلحه في نفسها كالعلم، بل لا بدّ و أن يكونا منبعثين من المصلحه و المفسده في متعلّقهما و قد فرض أنّ حصول القرب للمنوب متوقّف على رضاه بفعل النائب و حبه له.

الثاني: أنّه ليس المراد بالقرب حصول الشأن العظيم و الجاه الرفيع عند المولى للعبد بواسطه عمله، بل المراد ما هو أعمّ من ذلك و هو أن يكون العبد الذي تنسب إليه العباده ممتازا في نظر المولى عن غيره الذي لم تنسب إليه، و يتفرّع على هذا كون العامل لخوف النار أو لطمع الجنّه متقربا؛ إذ هو ممتاز عن التارك بالمّرّه قطعا.

و حينئذ فنقول: رجلا ن ماتا جميعا، فتبرّع من أحدهما متبرّع فقضى عنه العبادات المتروكه، و لم يتبرّع من الآخر أحد، ليسا على حدّ سواء في نظر المولى.

الثالث: أنّ العامل يسلم العمل إلى المنوب، و هو يضعه في طبق الإخلاص و

يسلمه إلى المولى.

ويمكن أن يقال: إنَّ الأفعال مختلفه، فبعضها لا ينسب إلا إلى فاعله كالأكل و الشرب و نحوهما. و بعضها ينسب إلى المباشر و إلى السبب كالقتل و الإتلاف و الضرب و شبهها، و بعضها ينسب إلى الغير مع عدم كونه مباشرا و لا سببا و هو كل فعل كان تقوّمه بالقصد فجيء به بقصد الغير مع رضى هذا الغير و تقبّل المولى، ففي هذه الأفعال لا بدّ من الالتزام بأنّ الفاعل يوجد القصد بالاختيار لملاحظه المصالح و الفوائد التى يراها فى نفسه لا لملاحظتها فى المتعلّق.

و لهذا يكون الحقّ مع من قال بأنّ الإراده صفه نفسانيه وراء العلم بالصلاحيه؛ إذ لا يمكن إيجاد العلم اختيارا و لو كان فيه ألف مصلحه، بل يلزم التناقض فيما لو كان شاكّا فى صلاح و فساد أصل الفعل، و إيراد التسلسل بأنّ الإراده لو كانت اختيارية لزم أن يكون مسبوقة بإرادته اخرى و هكذا، مدفوع كما عرفت فى أوائل الكتاب بأنّ الإراده الثانيه موجوده لمصلحه فى المتعلّق و هو الإراده الاولى، و هى موجوده بالإرادته الثانيه.

و بالجمله، ففي هذا القسم من الأفعال لو رأى الفاعل النفع فى أن يقصد العنوان لأجل الغير فقصدته لأجله، فلا يعقل بعد لحوق الإمضاء و التقبّل ممّن بيده ذلك و هو المولى عدم ترتّب أثر كان مترتبا على الفعل الصادر من شخص الغير.

مثلا عنوان التعظيم لا شكّ فى أنّه يحتاج فى تحقّقه إلى القصد، فحطّ الظهر مثلا فى حدّ ذاته كما قد يكون تعظيما، كذلك قد يكون توهينا، و قد لا يكون هذا و لا- ذاك، فهو فى مرتبه الذات خال عن جميع العناوين الثانويه، و إنّما يتمخض لأحدها بالقصد، فلا بدّ أن يوجد النفس القصد و يضمّه إلى الفعل حتّى يصير المجموع منشأ لعنوان التعظيم، و لا بدّ و أن نلتزم بأنّ هذا القصد يوجد النفس اختيارا لمصلحه فى نفسه لا- فى المقصود؛ إذ العمل فى حدّ نفسه مردّد بين التعظيم و التوهين، و هذه المصلحه هو القرب من المعظّم له.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا شكّ فى أنّ الأغراض مختلفه، فكما أنّه قد يرى

المصلحه فى أن يقصد بالعمل كونه تعظيم نفسه عمرا فكذا قد يراها فى أن يقصد كونه تعظيم زيد عمرا، والمفروض أن زمام القصد بيده، فكما أنه يقتدر على إيجاده فى نفسه لمصلحه فيه فكذا فى الصورة الثانيه.

فإن قلت: نعم و لكن العمل لا يحسب تعظيما مضافا إلى زيد ما لم يكن صادرا من شخصه.

قلت: قد عرفت أن ذات العمل لا يكون تعظيما لا لنفس العامل و لا لزيد، بل نسبتها إليه على السواء، و حينئذ إذا كان ضمّ قصد تعظيم النفس إلى العمل مؤثرا و جاعلا له تعظيما للنفس فلا بدّ أن يكون قصد كون التعظيم لزيد أيضا جاعلا له تعظيما لزيد، و لا وجه للتفكيك بين هذين القصدين فى التأثير.

نعم فرق بين الصورتين من حيث إنه فى الصورة الاولى ليس فى البين سوى المعظم و المعظم له، فلا- يحتاج تحقق التعظيم إلى أمر آخر سوى القصد، و أما فى الصورة الثانيه ففى البين ثالث و هو من وقع التعظيم بنيابته، فيعتبر رضاه بالنيابه و تقبله لها، فلو كان كارها لها لا- يحصل التعظيم له، و كذا يعتبر تقبل المعظم له من الثالث هذا التعظيم الذى أتى به نائبه، فإذا اجتمع هذه الامور الثلاثه أعنى: قصد العامل كون التعظيم للغير، و رضى ذلك الغير، و تقبل المعظم له فلازمه عقلا- ترتب كل أثر كان للتعظيم الحاصل من شخص ذلك الغير، هذا و كذلك نقول فى العبادات.

مثلا الهيئه الصلاتيه من حيث إنها مركبه من تكبيره و قيام و ركوع و سجود قد تكون مقربه، كما إذا قصد بها التقرب، و قد تكون مبعده كما إذا أتى بها رثاء، و قد تكون لغوا كما إذا أتى بها لا عن شعور، فحينئذ لا بدّ من ضمّ قصد التقرب إليها حتى يصير المجموع مقربا، فهذا القصد مميّا يوجده النفس بالإراداه و الاختيار لأجل كونه ذا مصلحه، و كما أنّ قصد كونها مقربه للفاعل يكون فيه فائده، فكذا فى قصد كونها مقربه لأبيه الميّت أيضا فائده، فكما يمكن الأوّل و يترتب عليه الأثر فكذا الثانى أيضا ممكن بلا- إشكال، و يضاف العمل إلى الميّت و يوجب له القرب، لكن بعد رضاه و تقبل الشارع، أما رضاه فهو حاصل بالقطع، و أما الثانى فقد دلّ عليه الأخبار

الدالّة على صحّته النياحه عن الميّت.

فعلّم أنّ للعامل قصدين طوليين، أحدهما: قصد إيجاد الصلاه بقصد تقرب الميّت، و العمل بلحاظ هذا القصد يعبر عنه بالنياحه و لا يضاف إلاّ إلى العامل، و الثانى:

قصد تقرب الميّت بالأفعال المخصوصه و العمل بهذا الاعتبار صلاه يضاف إلى الميّت و هو متقرب به.

ثمّ إنّه قد يترتب الثواب على العمل باعتباره الأوّل أيضا كما لو كان متبرّعا فيكون له ثواب الإحسان، و قد لا يترتب، فلا ينافى عدم ترتب الثواب و القرب على العمل لنفس هذا العامل بهذا الاعتبار ترتبهما عليه للميّت بالاعتبار الآخر، ثمّ بعد ما ثبت بأخبار التبرّع أنّ أصل العمل نافع بحال الميّت، غايه الأمر أنّ للتبرّع أيضا ثواب الإحسان، و كان من القواعد المسلّمه أنّ ميزان صحّته الاستيجار كون العمل بحيث يرجع منه نفع إلى الغير، كان الاستيجار فى المقام بلا مانع، لكن مع إحراز إمضاء الشرع للنياحه فى خصوص كلّ عباده كما فى الحجّ.

و هنا وجه آخر لدفع الإشكال و لكن لا يستقيم معه صحّته الاستيجار على العباده و هو أن يقال: إنّ المطلوب الشارع فى العبادات وجود أصل العمل مع حصول قرب فى الجملة فى مقابل التوضيحيات، حيث إنّ المطلوب فيها ليس إلاّ صرف وجود العمل، سواء حصل معه قرب لأحد أم لا، و أمّا لزوم كون القرب المعتبر فى العبادات حاصلًا للمأمور فليس عليه دليل بل يكفى حصوله لغيره.

كما لو كان المطلوب فى الصلاه أعمّ من مباشره نفس المأمور و نائبه، فيكفى حينئذ فى سقوط الأمر العبادى عن المأمور صدور العباده عن النائب على وجه أوجب القرب له، فيندفع أصل الإشكال كما هو واضح، و كذا إشكال عدم تعقّل داعويّه الأمر المتوجه إلى المأمور لغيره؛ لما فرض من كون الغرض أعمّ من مباشره نفس المأمور.

و ربّما يستأنس لهذا أعنى: عدم لزوم حصول القرب فى العباده لنفس المأمور فى سقوط الأمر بها بما ذكره فى باب الزكاه التى هى من العبادات، و يتوقّف إجزائها

على تيبه القربه من أنه لو امتنع من عليه الزكاه من أدائها دفعها الحاكم من ماله، و من المعلوم أن القربه لا تتمشى في هذا الفرض إلا- من الحاكم، مع أن المأمور بالزكاه صاحب المال، و بما ذكروه في غسل الميت من أنه لو انحصر الغاسل للإمرأه الميتة في الامرأه الكافره باشرت غسلها مع أن من المعلوم عدم تمشى القربه من الكافره، و الغسل أيضا من العبادات يتوقف على القربه، فلا بد أن يتولى التيه من تتمشى منه من الرجال.

و بالجمله، فيمكن أن يستكشف من ذلك أنه ليس المعتبر في العباده إلا- ضمّ قرب إلى أصل العمل و لو بأن يكون العمل من شخص و القرب لآخر، أو يكون كلاهما لغير المأمور، لكن مع كون الغرض متعلقا بالأعم من المباشره و عمل النائب.

و على هذا فيمكن أن يكون الغرض في العبادات المقرره في الشريعه متعلقا بخصوص المباشره ما دام الحياه و صار بعد الموت بحيث يحصل بعمل النائب، لكن على هذا الوجه لا يصح الاستيجار لما فرضنا من كون العمل مقربا للنائب، و من الواضح عدم تمشى القربه مع قصد الاجره، فلا يحصل الغرض، فلا يسقط الأمر عن الميت، فيكون العمل لغوا.

اعلم أن دلالة الأخبار على كون النيابة نافعه بحال المنوب عنه مما لا شبهه فيها بمعنى أنها مبرئه لذمته، كما أن أداء دين الغير تبرعا مبرئ لذمته؛ فإنّ العباده دين الله سبحانه على العبد.

نعم يبقى الكلام في أن عمل النائب مثل عمل المنوب يفيد القرب للمنوب، أو أنه يفيد للنائب و يسقط الأمر عن ذمه المنوب، و لا ثمره لذلك في صورته التبرع، و إنما تظهر الثمره للاستيجار، فعلى الأول يصح و على الثاني لا يصح؛ إذ يعتبر في حصول القرب للفاعل أن يأتي بالعمل لغايه إلهيه و لو كانت راجعه إلى الدنيا و إلى المشتبهات النفسانيه مثل أن يعمل لأجل وسعه الرزق؛ فإنّ صرف النظر عن الخلق و توجيهه إلى الخالق مطلوب و إن كان لإنجاح مطلب دنيوي، و من المعلوم أن الداعي في صورته الاستيجار على العمل محض الدنيا.

المقام الثانى لو شك فى قبول عبادته خاصه للنيابه فمقتضى القاعده عدمه

لو شك فى قبول عبادته خاصه للنيابه فمقتضى القاعده عدمه؛ إذ الظاهر من الصيغه هو المباشره بالبدن فيكون المباشره قيده مذكورا فى الكلام، مع عدم توقّف حسن الطلب عليه، فيكون ظاهرا فى تقييد المادّه على ما مرّ.

الأمر الثانى ينقسم الواجب باعتبار إلى مطلق و مشروط

إشاره

ينقسم الواجب باعتبار إلى مطلق و مشروط، فالأوّل ما لا يتوقّف وجوبه على شىء، والثانى بخلافه، وورد على هذا التقسيم إشكالان ينبغى التعرّض لهما و لدفعهما أوّلا ثمّ التكلّم فى ثمرات القسمين فهنا مقامان:

المقام الأوّل

فى التعرّض للإشكاليين و دفعهما

ف نقول:

أمّا الإشكال الأوّل فهو أنّ الواجب المشروط عبارته عمّا لا يوجد وجوبه قبل وجود شرطه، وهذا يستلزم أحد المحذورين، إمّا كون اللفظ فى مثل أكرم زيدا إن جاءك مهملًا بأن لا يكون المتكلّم منشئا، إمّا كون الوجوب منفكّا عن الإيجاب و كلاهما واضح الفساد.

و أمّا الثانى فهو أنّ الوجوب الذى هو مفاد هيئته افعل معنى حرفى، و المعنى الحرفى لا يقبل الإطلاق و التقييد، و البرهان على ذلك أمران، الأوّل: أنّ المعنى الحرفى ما لا يستقلّ بالحافظ، بل حاله فى الذهن حال العرض فى الخارج، فكما أنّ العرض تقوّمه بالغير و كيف لوجوده، فكذا المعنى الحرفى تقوّمه بالمعنى الاسمى و كيف للحافظه، و من المعلوم أنّ الإطلاق و التقييد فرعان لملاحظه المعنى مستقلا، و الثانى أنّ المعنى الحرفى جزئى حقيقى، و من المعلوم أنّ الصالح لهذين الوصفين ليس إلّا الكلّى، و لكنك عرفت فيما سبق كليه المعانى الحرفيه فلا مانع من إطلاقها و تقييدها من جهه جزئيتها.

ص: ١٣٢

و أما المانع الآخر أعنى: عدم استقلالها فى اللحاظ فيمكن إثبات عدم مانعته من وجوه:

الأول: أنها و إن كانت غير مستقلة باللحاظ و لا- يمكن الإشارة إليها و الحكم عليها و بها، و لكن يمكن فى اللحاظ الثانى ملاحظتها مستقلا على نحو الإجمال، كما أنّ هذا هو طريقه وضع الألفاظ بإزائها؛ إذ لا بدّ فى مقام الوضع من لحاظ الطرفين مستقلا و على وجه أمكن الإشارة إليها، فالواضع فى وضع الحروف لا- بدّ و أن يجعل المعنى الاسمى عنوانا و مرآتا للمعنى الحرفى، ففى وضع «من» يلاحظ مفهوم الابتداء الملحوظ حاله للغير من حيث هو هذا المفهوم و يجعله عنوانا لنفس المعنى الحرفى الخاص، و هكذا يمكن فيما نحن فيه، فالمتكلم بعد قوله: اضرب زيدا يمكن أن يلتفت إلى نفس ما جعله و أنشأه بنظره ثانیه بعنوان هذا الوجوب المنجمل الملحوظ حاله للضرب، و بعد هذا الالتفات يقول: يوم الجمعة بجعله قيدا لنفس الوجوب.

الثانى: أن يعتبر الإطلاق و التقييد بالنسبة إلى المحلّ الذى قام به المعنى الحرفى باعتبار خصوصيته القائمه به اعنى المعنى الحرفى، فيسريان منه إلى خصوصيته لا محاله، مثلا السير المتخصّص بكون مبدئه البصره بوصف أنه متخصّص لو خلى و نفسه يكون مطلقا، بمعنى أنه صادق على السير من كلّ نقطه من نقاط البصره، كما أنه لو قيّد بقيد كما فى قولنا: سرت من البصره مسجدا يصير مقيدا، بمعنى أنه لا يشمل كلّ سير من البصره لا يكون مبدأه المسجد، فالتقييد فى الحقيقه يرجع إلى الخصوصيه المبدئيه للسير المستفاده من كلمه «من».

و لو قال: أكرم زيدا إن جاءك فقد قيد الإكرام بوصف أنه واجب ببعده المجيء فيدلّ على انتفاء هذا الوصف قبله، بخلاف ما لو قال: أكرم زيدا؛ فإنه يدلّ على أنّ الإكرام مهما وقع سواء قبل المجيء أم بعده يكون بهذا الوصف، فالإطلاق و التقييد فى الحقيقه راجعان إلى الوجوب الذى تلبس به الإكرام.

و هذان الوجهان جاريان فى القيود المذكوره فى القضايا الخبرية مثل قولنا:

ضربت زيدا يوم الجمعة؛ فإنّ جعل الظرف فى هذا المثال قيدا لكلّ من الضرب

و الزيد لا يصير مرتباً بالنسبه؛ فإن معانى أجزاء الكلام يدخل فى الذهن متدرجاً، و لا شك أن النسبه هنا يتصور قبل تصور القيد، فتصور القيد إنما يكون بعد تماميه النسبه، و حينئذ فإن جعل القيد حين تصوّره مرتباً بمفهوم الضرب من حيث هو هذا المفهوم أو بمفهوم زيد كذلك، و المفروض أن ذلك بعد تماميه النسبه، فلا محاله يكون أجنبيًا عنها.

فارتباطه بالنسبه إنما يحصل بأحد الوجهين، إما بملاحظه أصل النسبه فى اللحاظ الثانى مستقلاً بعنوان هذه النسبه الموقعه بين الطرفين مثلاً و جعل الظرف قيدها، و إما بجعله قيده للضرب بوصف كونه منسوباً إلى الضمير أو للزيد بوصف كونه من وقع عليه الضرب، فيحصل تقييد النسبه على أى حال.

الثالث: أن القيد فى القضيّه الطليّيه على وجهين، الأول: أن يكون بحيث يسرى إليه الطلب و يقتضى إيجاده من المكلف، و الثانى: أن لا يسرى إليه الطلب، مثلاً- الصلاه مع الطهاره تاره يكون مطلوبه بحيث يجب على المكلف إيجاد الطهاره لو لم تكن موجوده، و اخرى يكون بحيث لو كانت الطهاره حاصله و جبت الصلاه، فالطلب فى القسم الثانى متأخر عن القيد.

و أما تصوير أنه كيف يعقل إيجاد الطلب قبل وجود هذا القيد مع كونه قيده له فبأن يقال: لا شك فى أن وجود القيد فى الخارج ليس مؤثراً فى وجود الطلب فى النفس؛ إذ لا يعقل تأثير الخارج البحت فى إيجاد الطلب و الإراده و أمثالهما فى النفس، و الشاهد على ذلك أننا كثيراً ما نرى من علم بوجود القيد بالجهل المركب يسعى فى تحصيل مقدمات مطلوبه، و هذا بخلاف ما إذا وجد القيد فى الخارج و هو لم يطلع على ذلك، فإنه لا يسعى فى تحصيلها، و هذا يكشف عن عدم الدخلى للخارج أصلاً و كون تمام الدخلى للصوره العلميه النفسيه.

و حينئذ نقول: كما أنه لو حصل العلم الحقيقى بحصول القيد يوجب حصول الطلب فى النفس، كذلك لو فرض حصوله يكون لهذا الفرض أيضاً ذاك التأثير، و سرّه أن الفارض يرى بفرضه الخارج و يكون فرضه حاكياً عنه فهو علم جعلى بحصول

القيّد، ألا ترى أنّ من يعلم أنّ ما فى الإناء مثلا هو الماء لو فرض كونه خلاّ فيكون لهذا الفرض تأثير العلم الحقيقى بالخلّيّه.

إذا عرفت ذلك فالمتكلّم بقوله: إن جاءك زيد يفرض حصول المجرىء فى الخارج، فيكون قيد الطلب فى هذا اللحاظ حاصلًا فينشأ الطلب فعلا، فلا يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ ولا تقييد معنى الهيئه الذى هو معنى حرفيّ؛ وذلك لما عرفت من أنّ قيده حاصل فلا يحتاج إلى التقييد.

نعم لمّا كان واقع هذا التصوّر فرضا و مجرد خيال بحيث متى انتقل بالنظره الثانيه إلى ذلك يلتفت إلى عدم حصول القيد فى الخارج فلا- محاله يكون الطلب موجودا بلا تأثير، أمّا وجوده فلما عرفت من حكاية الفرض عن الخارج، و أمّا عدم التأثير فلكون واقع علمه و طريقه فرضا، فلا- جرم يكون التأثير و المحرّكيه و الباعثيه للمأمور فى الطلب و للفاعل فى الإراده الفاعليه متوقّفا على حصول القيد فى الخارج بالعلم الحقيقى، و سرّه أنّ لازم كون الطلب فى عالم النفس حاصلًا بعد فرض القيد و على تقديره و مبتنيا عليه بحيث يدوم بدوامه و يزول بزواله أن يكون تحريكه نحو المطلوب فى عالم الخارج حاصلًا بعد وجود القيد فى الخارج علما.

و من الأمثله التى يتّضح كون القيد فيها مصحّحا للطلب لا- مقيدًا للمطلوب قولك: إن كنت عقلك أو إن كنت عاملا بأمرى فاذهب إلى المكان الفلانى؛ فإنّ من المعلوم أنّ صلاح الذهاب غير مقيد بصوره كون المتكلّم عقلا للمخاطب، أو كون المخاطب عاملا بأمر المتكلّم بل هو ذو مصلحه و إن كانا منتفين، و إنّما الطلب قبيح بدونهما و حسن معهما.

المقام الثانى أنّ مقدّمه الواجب المشروط لا يكون واجبا مطلقا...

إشاره

اعلم أنّ من المسلّم فيما بينهم أنّ مقدّمه الواجب المشروط لا يكون واجبا مطلقا، و يظهر ذلك منهم فى بحث المقدّمه حيث اعترض على عنوان الباب بقولنا: مقدّمه الواجب واجبه أم لا؟ بأنّ لفظ الواجب شامل للمشروط مع أنّ مقدّمته ليست

بواجبه على الإطلاق بالاتفاق، واعتذر عنه تاره بأن المنصرف إليه من هذا اللفظ هو الواجب المطلق، و أخرى بأنه شامل للقسمين، و مع ذلك لا محذور في البين؛ إذ المراد أنّ وجوب المقدمه على نحو وجوب ذبيها، إن مشروطا فمشروط و إن مطلقا فمطلق هل يلازمه وجوب ذبيها أولا؟

و من هنا أشكل عليهم الأمر في بعض الموارد مثل وجوب الغسل للصوم قبل طلوع الفجر، و وجوب المشى إلى العرفات قبل الزوال للوقوف الواجب فيها من الزوال إلى الغروب، و مثل وجوب مقدمات الحج قبل الموسم إلى غير ذلك.

و لهم في التفصلي عن ذلك وجهان:

الأول: أنّ ما توهم كونه مقدّميا في تلك الموارد واجب نفسى و إن كان الغرض و الحكمة في أنحائها هو التوصل بها إلى واجب آخر؛ فإنّ ذلك ليس مناط الوجوب المقدمى، و إنّما مناطه كون وجوب الواجب معلوما لوجوب واجب آخر و مستفادا منه.

الثانى: أنّ للواجب ثلاثه اقسام، الأول: الواجب المشروط، و الثانى:

الواجب المطلق و هو منجز إن كان ظرف الوجوب و الواجب متّحدا، و معلق إن كانا منفكّين، و على هذا فالصوم مثلا- يتعلّق وجوبه بالمكلف من أوّل الليل و إن كان ظرف حصوله من أوّل النهار.

نعم هو بالنسبه إلى اليوم السابق مشروط، و لهذا لا- يجب الغسل في اليوم السابق للصوم في اليوم اللاحق، و لكن يجب في الليل للصوم في النهار، و ذكر في توضيح هذا الوجه ما حاصله: إنّ الزمان كالمكان، فكما أنّه يمكن اعتبار الثانى في القضيّه على نحوين الأول: أن يكون الطلب بالنسبه إليه مطلقا بأن يكون الصلاه في المسجد مثلا- واجبه، بحيث وجب على المكلف أولا- دخول المسجد ثمّ الصلاه فيه، الثانى: أن يكون مشروطا بالنسبه إليه يعنى تكون الصلاه واجبه على تقدير دخول المسجد، و في مقام الإثبات يكون العبارة الحاكيه عن النحو الأول: «صل في المسجد» و العبارة الحاكيه عن الثانى: «إذا دخلت المسجد فصلّ فيه» فكذلك يمكن اعتبار الأول أيضا على الوجهين، فتكون الحكمة داعيه تاره إلى إيجاب الفعل مطلقا بالنسبه

إلى زمانه بأن يوجب حين الخطاب الفعل في الزمان المستقبل، و أخرى إلى إيجابه مقيّدا بالنسبه إليه بأن يكون إذا دخل الوقت و جب الفعل من هذا الحين، و العبارة الحاكيه عن الأوّل أن يقال: افعل كذا في الغد، و العبارة الحاكيه عن الثاني: إذا دخل الغد فافعل كذا.

ثمّ اورد على هذا إشكالين:

الأوّل: أنّه إذا كان واجبا في الحال الفعل في الغد-مثلا-فربّما لا يبقى المكلف إلى الغد فيلزم أن يكون التكليف لغوا

الثاني: أنّ الفعل في الغد لا يكون مقدورا للمكلف في الحال فكيف يصير متعلّقا للطلب في الحال؟

و اجيب عن الأوّل بالحلّ و هو: أنّ الإشكال يرتفع بتعليق الطلب على العنوان المنتزع من المكلف الباقي إلى الغد، بأن يكون الطلب متوجّها إلى عنوان من يكون حيا في الغد، و هذا وصف ينتزع من المكلف في الحال إذا كان حيا في الغد، فيكون الطلب بالنسبه إليه مشروطا، فبقائه حيا إلى الغد يكشف عن سبق الطلب، و عدمه يكشف عن عدم توجه الطلب إليه أصلا.

و عن الثاني أوّلا بالنقض بامور ثلاثة تكون بالمآل واحدا:

الأوّل: بالصوم؛ فإنّه لا شكّ في أنّ وجوب الإمساك الممتدّ فيه من الفجر إلى الغروب يتعلّق بالمكلف في أوّل جزء من الفجر، مع أنّ الإمساك في الأجزاء اللاحقه غير مقدور للمكلف في هذا الجزء.

الثاني: بما إذا امر بالكون في مكان تكون المسافه بينه و بين المكلف خمس فراسخ مثلا؛ فإنّه يتوقّف الكون في هذا المكان على طيّ هذه المسافه في خمس ساعات مثلا، فيكون الكون المذكور قبل مضيّ هذه المدّه غير مقدور للمكلف.

الثالث: بكلّ فعل متدرّج الأجزاء في الوجود كالصلاه؛ فإنّ المكلف في حال إتيان أوّل جزء منه غير قادر على إتيان بقيه الأجزاء مع أنّه مكلف بالإتمام.

و ثانيا بالحلّ و هو: أنّ المعبر إنّما هو قدره في حال العمل، و لا قبح في الأمر

بفعل لا يقدر المكلف عليه في حال الخطاب، و لكن يعلم الأمر أنه يصير قادرا عليه في الوقت المضروب لأجله بالوجدان.

أقول:الإرادة بحسب مقام اللب يتصوّر على وجهين:

الأول:أن يتعلّق بالفعل بتمام قيوده بحيث وقع القيد في حيزها، كما لو كان المراد إكرام الضيف على وجه كانت الإرادة محيطه بمجموع المقيد و القيد، و لا- فرق في ذلك بين الإرادة الفاعليّة و الإرادة الأمرية، غايه الأمر أنّ الاولى توجب تحرّك عضلات المرید نحو إيجاد المجموع، و الثاني توجب تحرّك عضلات المأمور نحوه.

الثاني:أن يتعلّق على تقدير حصول القيد و بعد فرضه بالمقيد، فيكون القيد على هذا خارجا من حيزها، كما لو كان الإكرام على تقدير ورود الضيف مرادا من دون فرق بين الإرادتين أيضا، و كذلك يتصوّر هذان الوجهان في منشأ الإرادة أعنى المصلحه؛ فإنّه قد تكون المصلحه التامه الفعليه في إيجاد المجموع من المقيد و قيده، و قد لا تكون كذلك، يعنى لا يكون المجموع موردا للمصلحه، بل ربّما يكون القيد موردا للمفسده، و لكن على تقدير حصوله تكون المصلحه في المقيد و هذا واضح، و لا يتصوّر أكثر من هذين القسمين في الإرادة بقسميها بحسب مقام اللب، فإن شئت فسمّ الأول بالمطلق و الثاني بالمشروط أو غير ذلك.

و أمّا ما تقدّم من قياس الزمان بالمكان في أنّه كما يتصوّر أن يقع مجموع الفعل المقيد بالوقوع في مكان خاص متعلّقا للإرادة، و أن يقع نفس الفعل على تقدير وجود المكان الخاص، كذلك يتصوّر هذان في الزمان.

ففيه:أنّ المكان لكونه اختياريّا يمكن القسمان فيه، و أمّا الزمان فحيث إنّّه خارج عن تحت قدره الإنسان و اختياره فلا جرم لا يمكن أن يقع الفعل المقيد بالوقوع في زمان خاص مرادا على وجه وقع القيد تحت الإراده، فلا بدّ أن يكون متعلّق الإراده نفس الفعل على تقدير وجود الزمان الخاص و في فرضه، و على هذا فجميع الموارد التي توهم الوجوب المعلق فيها فالمطلوب فيها نفس العمل على تقدير وجود القيد أعنى الزمان المخصوص.

و أما الإشكال بأنه كيف وجبت المقدمه قبل حصول القيد الذى يكون الطلب على تقديره فكيف وجب الصوم مثلا بالوجوب المطلق، و على ما ذكرت من أن الوجوب بالنسبه إلى القيود الغير الاختياريه لا- بدّ و أن يكون مشروطا، يلزم أن يكون وجوب الصوم مشروطا حتى بعد دخول الوقت؛ ضروره عدم قدره المكلف على الإمساك فى الجزء الأخير من الوقت، فمتى يصير خطاب الصوم مطلقا؟

فجوابه بعد الالتزام بعدم صيروره الخطاب مطلقا أنّ هذا الإشكال مبنى على ما هو المسلّم فيما بينهم من كون الوجوب فى الواجب المشروط معدوما قبل حصول الشرط، و نحن نقول: الحقّ خلاف ذلك، بل الوجوب موجود فعلا، غايه الأمر أنّ تأثيره فى المقدمه المفروضه غير معقول؛ لأنّ الشىء الذى حصل الطلب على تقدير حصوله لا يمكن أن يقتضى هذا الطلب حصوله؛ لكونه طلبا للحاصل.

و لكن متى علم بأنّ هذه المقدمه متحقّق الوقوع بعد ذلك فيكون حال الإراده الحاصله على تقديرها حال الإراده المطلقه بلا فرق، فيحرّك الفاعل أو المأمور نحو المقدمات الأخر التى محلّها قبل وقوع ذى المقدمه؛ و لهذا لو لم يفعلها إلى زمان حصول المقدمه المفروضه فتعذر العمل لأجل تركها، كان مذموما على الترك.

و أما ذو المقدمه فإنّما لا تحرّك إليه مع هذا العلم؛ لأجل أنّها تعلّقت بوقوعه بعد وقوع القيد، و لازم ذلك أن لا يتحقّق التحريك إليه إلا بعد وقوع ذاك القيد؛ و لهذا لو كان وقوع ذى المقدمه مقارنا لوقوع القيد أو سابقا عليه مطلوباً، تحرّك هذه الإراده عند العلم بتحقيق القيد نحو إيقاعه مقارنا لوقوع القيد أو سابقا عليه.

مثال الأوّل ما إذا كان المطلوب هو العدو مع زيد مثلاً؛ فإنّه لا- شبهه فى أنّ هذا المفهوم بتمامه لا- يمكن أن يتعلّق به الإراده؛ لخروج عدو زيد عن تحت قدره المرید أو المأمور، فلا بدّ أن يكون تعلّقها على تقدير حصول العدو من زيد و فرضه بالعدو الحاصل منهما مقارنا له، فإذا علم بأنّ عدو زيد سيحقق فلا بدّ أن يترقّب زمان شروعه بالعدو حتى يجعل أوّل عدو نفسه مقارنا لأوّل عدوه.

مثال الثانى مطلوبه استقبال زيد على تقدير كونه قادماً؛ فإنّه إذا علم بأنّه سيقدم

فلا بدّ أن يحصل مقدمات الاستقبال و يوقعه قبل وقوع القدوم.

و بالجمله، فالدليل الأسد الانص من أدله وجوب المقدمه فيما إذا كانت الإراده مطلقه و هو شهاده الوجدان عليه، بعينه موجود فى الإراده المشروطه بعد العلم بأن الشرط سيتحقق، و حينئذ فإن كانت المقدمه ممكن التحقق قبل وجود الشرط و بعده كما فى بعض أسباب الضيافه- حيث إن الوجدان لا يفرق فى ملاك المقدميه بين تحصيلها قبل مجيء الضيف و بينه بعده مع معلوميه مجيئه- فنسبه الوجوب إلى الفرد الواقع قبل الشرط و الفرد الواقع بعده على السواء، فتكون المقدمه واجبا موسّعا مخيرا بين أفرادها، و إن كانت لا بدّ و أن يتحقق قبل الشرط بحيث لو أخر يصير متعذرا كان الوجوب بالنسبه إلى ما قبل الشرط مضيقا، فلو تركها فصار ذو المقدمه ممتنعا عند حضور وقته بامتناع مقدمته صحّ مؤاخذته على ذلك، هذا.

و لكن يشكل الحال فى مسأله فقهيّه و هى: أنه لو تيقّن المكلف قبل دخول وقت الصلاه بعدم وجدان الماء بعده للوضوء فلا يجب عليه الوضوء قبل الوقت على حسب ما أفتى به القوم، و كذلك أفتوا بعدم وجوب الغسل للصوم فى النهار السابق مع القول بوجوبه فى الليل، و مقتضى القاعده المذكوره الوجوب المضيق فى مسأله الوضوء، و الوجوب الموسّع فى مسأله الغسل، و حيث إن القاعده وجدانيّه عقليّه غير قابله للتخلف فإن ثبت الحكم فى هذا الفرع بنصّ أو إجماع فلا بدّ من توجيهه على وجه لم يخالف القاعده.

و هو بأن يقال: إنه إن كان الغرض فى الإيرادات المشروطه متعلّقا بعد حصول الشرط بصرف الوجود من غير تقييد بالقدره فى زمان مخصوص فصارت القدره شرطا عقليا، فالعقل حاكم بأن القدره فى زمان و لو كان قبل الشرط مع العلم بحصوله كافيّه فى صحّه المؤاخذة لو ترك المقدمه فى هذا الزمان فصارت ممتنعا بعده و إن كان لا يصحّ تكليفه بها بعد الامتناع.

لكن لو اعتبر الشارع القدره الخاصّه بأن كان غرضه مقيّدا بالقدره فى زمان خاص، فلازم ذلك أنه لو سلبت هذه القدره و لو باختيار المكلف لم يلزم فوت

غرض للمولى كما هو الحال في كلِّ مقدّمه معلق عليها الإرادة، كما لو أوجد المانع من مجيء زيد الذى فرض مطلوبه إكرامه على تقدير مجيئه.

فحينئذ نقول: لو كان على الحكم فى المسأله نصّ أو إجماع انكشف ذلك بعد عدم إمكان تخلف القاعده عن أنّ الشارع جعل القدره فى الوقت كنفس الوقت شرطا للتكليف فلهذا لا يلزم على المكلف بعد العلم بعدم حصول القدره الجديده فى الوقت إبقاء القدره السابقه، بل له الإبقاء حتّى يصير موردا للتكليف و النقص حتى لا يصير كذلك.

لكن يبقى الكلام حينئذ فيما لو علم بأنّ القدره فى الوقت لا يصير معدومه أيضا؛ فإنّ مقتضى القاعده توسعه الوجوب حينئذ بالنسبه إلى ما قبل الوقت و ما بعده، مع أنّ من المسلمّ بينهم عدم الوجوب قبله.

و تصحيح ذلك أيضا يمكن بوجهين، أحدهما رافع لغائله الإشكال، و لكنّه مقطوع بخلافه فى مسألتنا، و الآخر رافع لها و جار فى المسأله.

أمّا الأول فهو أنّه كما أنّ الصلاه بوصف وقوعها عقيب الزوال مثلا مطلوبه بحيث لو وقعت قبله لم يكن صلاه، كذلك يمكن أن يكون مقدّمه الضوء للصلاه فى نظر الشارع أيضا مقصوره على صورته وقوعه عقيب الزوال بحيث لو وقع قبله لم يكن مقدّمه.

و بعبارة اخرى كان مطلوب الشارع هى الصلاه التى وقع إعمال جميع القدره عليها فى الوقت، فلو أعمل بعض القدره عليها قبل الوقت لم يحصل المطلوب، لكننا نعلم بأنّ الواقع خلاف ذلك و أنّ حصول جميع المقدمات للصلاه فضلا عن بعضها قبل الوقت كاف.

و أمّا الثانى فهو أن يقال: إنّ وجوب ذى المقدّمه يقتضى وجوب المقدّمه من حيث الطبع الذى لا يعارض المنع، فإن كانت المقدّمه منحصره فى فرد واحد فإن كان مقتضى الحرمة التعيّنيه فى هذا الفرد موجودا فلا يعقل المنع منه مع محبوبته ذى المقدّمه حتّى على قول من جوّز اجتماع الأمر و النهى؛ فإنّ مورد كلامه صورته ثبوت

المندوحة في جانب الأمر، والمفروض عدمها في المقام، بل لا بدّ حينئذ من ملاحظه الترجيح بين مفسده المقدمه و مصلحه ذيهها، فإن رجح الاولى صار ذو المقدمه مبعوضا، وإن رجح الثانيه صارت المقدمه محبوبه.

مثال ذلك: كما لو توقّف إنقاذ الغريق على المشى من طريق واحد مغصوب، فلا بدّ إمّا من ترجيح مفسده الغصب و إمّا من تقديم مصلحه الإنقاذ.

و إن كانت المقدمه مردّده بين أفراد و أبدال بحيث أمكن التوسّل إلى ذيهها بكلّ واحد، فلا شكّ في أنّ قضيه وجوب ذى المقدمه ليس بأزيد من وجوب طبيعه المقدمه الصادقه على كلّ واحد و ليس له اقتضاء وجوب الخصوصيات.

و حينئذ فإن كان في خصوص واحد معيّن من هذه الأفراد مفسده تعييته فاللازم بحكم العقل تقييد الوجوب المقدمى بما سوى هذا الفرد؛ لأنّ مقتضى الجمع بين غرضى الأمر ذلك، فلو كان للإنقاذ طريقان أحدهما مغصوب و الآخر مباح فمقتضى الجمع بين إرادته ترك الغصب و إرادته الإنقاذ قصر الوجوب على الطريق المباح؛ و لهذا أيضا نقول بفساد الصلاه في الدار الغصبيه؛ فإنّ المصلحه الصلاتيه لا اقتضاء بالنسبه إلى خصوصيات الأفراد، و لكن مفسده الغصب مقتضيه لحرمة كلّ شخص على التعيين، و لا شكّ في أنّ مسألتنا من القبيل الثاني، بمعنى أنّ الوضوء الذى هو واجب طبعاً مقدّمه للصلاه مردّد بين أفراد متصوّره قبل الوقت و أفراد متصوّره بعده.

إذا تقرّر ذلك فنقول: كما أنّ وجود المفسده التعييته في نفس أحد الأبدال و لو كانت في غايه الضعف يوجب تعيين الوجوب فيما سواه، كذلك يمكن أن تكون المفسده في إيجابه به مع كون المصلحه التامه في نفسه، كما استفيد ذلك في السواك من قوله صلى الله عليه و آله و سلّم: لو لا أن أشقّ الخ، فيصير ذلك أيضا سببا لتقييد الإيجاب بما عداه من الأبدال لما ذكر من الجمع بين الغرضين.

و حينئذ فإن قام نصّ أو إجماع على صحّه الصلاه بالوضوء الذى اتى به قبل الوقت بوجه صحيح و على عدم اتّصاف الوضوء بالوجوب قبله فلا محاله يكون هذا

كاشفا عن عدم الفرق بين الوضوء قبل الوقت و بين الوضوء بعده في أصل المقدمته، كما لم يكن فيها فرق بين الطريق المغصوب و المباح في مسأله الإنقاذ،و عن ثبوت المفسده في إيجاب الوضوء قبل الوقت.

فرع

إذا كان الماء مباحا و الآنيه غصبيّه فالتكليف هو الوضوء أو التيمم؟ المشهور على تعين التيمم؛ لأنّ التكليف بالوضوء المستلزم للاعتراف من الآنيه الغصبيّه لا يمكن أن يجتمع مع حرمه الغصب، فلا محاله يقدّم تحريم الغصب لأهميته، و معلوم أنّه ليس مورد هذا الكلام ما إذا تمكّن المكلف من اعتراف مقدار ما يكفى للوضوء دفعه واحده؛ فإنّ التكليف بالوضوء حينئذ على نحو الاشتراط بنفس الاعتراف المذكور لا مانع منه، كالتكليف بالحجّ مشروطا بنفس ركوب الدابّه الغصبيّه، و إنّما مورده ما إذا لم يتمكّن إلاّ من اعتراف غرفه واحده بحيث توقّف الاستعمال الوضوئى على اعتراف ثلاث غرفات على التعاقب؛ فإنّ التكليف بالوضوء حينئذ على وجه الاشتراط أيضا غير ممكن؛ لأنّه إن كان مشروطا بنفس الغرفه الاولى صار مستلزما للغصب بالنسبه إلى الغرفتين الاخرين، و إن كان مشروطا بنفس الغرفه الثالثه فهذا باطل؛ إذ ليس عنده حينئذ من الماء إلاّ مقدار غرفه واحده، فلا محيص حينئذ عن ارتفاع التكليف بالوضوء.

و صاحب الفصول قدّس سرّه حاول تصحيح الوضوء فى الفرض مع حرمه الاعتراف بدون المنافاه بناء على ما ذكره فى تصوير الوجوب التعليقى ببيان: أنّ الوجوب التعليقى على ما عرفت مشروط بالوصف الانتزاعى، مثلا التكليف بالصوم المتوجّه من أوّل الليل مشروط بكون المكلف ممّن يدرك اليوم، فنقول فيما نحن فيه أيضا: إنّ التكليف بالوضوء المتوجّه من أوّل الوقت مشروط بكون المكلف ممّن يعترف فى الاستقبال، فيكون تعلّق الطلب بالوضوء الحاصل فى ظرف الاعتراف قبل حصول الاعتراف.

و على هذا فالتكليف بالوضوء غير متوجّه إلى جميع المكلفين، بل هم على صنفين، فمنهم من لا- يغترف و منهم من يغترف، فالتكليف به متوجّه إلى الصنف الثاني دون الأول، و من المعلوم أنّ التكليف بالوضوء بهذا الوجه لا يقتضى الاعتراف و لا- عدمه، بل المكلف بالخيار، فإن شاء اغترف حتّى يدخل فى صنف من يغترف و إن شاء لم يغترف حتّى يدخل فى الصنف الآخر.

و يمكن الخدشه فيه بأنّه لا شكّ فى أنّ كون المكلف متّصفا بالعنوان الانتزاعى أعنى: كونه ممّن يغترف لا يوجب رفع التكليف عن منشأ الانتزاع أعنى: نفس الاعتراف فى حقّه؛ ضروره أنّه لم يسلب عنه فى تلك الحال الاختيار بالنسبه إلى الاعتراف و عدمه، و إنّما يسلب بعد حصول الاعتراف، فقبله يكون التكليف بتركه ثابتا فى حقّه على وجه الإطلاق، ثمّ التكليف بالوضوء المفروض اشتراطه بالوصف الانتزاعى الحاصل بالفعل ثابت فى عرض ذلك التكليف أيضا على وجه الإطلاق؛ لحصول شرطه، فيعود إشكال اجتماع الضدين و التكليف بما لا يطاق.

نعم يمكن تصحيح الوضوء مع حرمة الاعتراف بدون التنافى على القول بالترتب فى باب تزاحم الواجبين الذين أحدهما أهمّ من الآخر، و المراد بالترتب تعلّق أمرين بشيئين لا يمكن جمعهما على وجه يكون أحدهما فى طول الآخر بأن يتوجّه التكليف بالأهمّ على وجه الإطلاق، و بغير الأهمّ على وجه الاشتراط بمخالفه التكليف الأول، لا بمعنى أن يكون التكليف الثانى ثابتا بعد ارتفاع التكليف الأول بعصيانه، بل بمعنى اشتراطه بفرض مخالفه التكليف الأول.

مثلا- من يتمكّن من إنقاذ أحد الغريقين من عالم و جاهل فى خمس دقائق يتوجّه إليه التكليف بإنقاذ العالم فى هذه الدقائق الخمس بلا شرط، و بإنقاذ الجاهل فى نفس هذه الدقائق أيضا مشروطا بفرض ترك إنقاذ العالم.

و كذا فيما نحن فيه يتوجّه التكليف بترك الاعتراف بلا شرط، و بالوضوء مشروطا بفرض حصول الاعتراف، و هذا من المواضع التى يكون الشرط فيها مقارنا للعمل كمثال العدو المتقدّم، و على هذا فيرتفع التنافى من بين التكليفين بحيث

لو أمكن محالاً- الجمع بين ترك الاعتراف و فعل الوضوء لم يحصل امتثال التكليفين معا، بل التكليف الأوّل دون الثاني؛ لعدم تحقّق ظرف وجوبه.

و لكن يمكن الخدشه في ذلك أيضا بأنّ غايه ما أفاده هذا الوجه إمكان ثبوت التكليف بالوضوء عقلا، و لكن لا دليل على ثبوته بهذا الوجه شرعا، بل الدليل على خلافه؛ و ذلك لأنّ المستفاد من دليل وجوب الوضوء يقسّم المكلف إلى واجد الماء و فاقده و أنّ مطلوبه الوضوء مقصوره على الأوّل، كما أنّ مطلوبه التيمم مقصوره على الثاني، و قد فسّر الفقهاء رضوان الله عليهم فاقده الماء بمن لا يتمكّن من استعمال الماء إمّا لفقده رأسا، و إمّا لعدم التمكن من استعماله عقلا، و إمّا لعدم التمكن منه شرعا، و من قبيل الاخير عدم التمكن من استعماله لكونه مستلزما للتصرّف في الغضب.

و هذا بخلاف باب التزاحم؛ فإنّ الحامل على ذلك هنا هو العقل؛ و ذلك لأنّ المقتضى في كلّ من الواجبين في حدّ نفسه تامّ، و المانع لا يقتضى أزيد من ارتفاع وجود التكليفين معا على وجه الإطلاق، و أمّا وجودهما على النحو المزبور فالمقتضى بالنسبه إليه موجود بالفرض، و المانع منه مفقود.

و من هنا يظهر الخدشه في تصحيح الوضوء و حرمة الاعتراف على قول من لم يصحّ الأمر الطولى بغير الأهمّ في باب التزاحم، و لكن يقول بأنّه إذا كان غير الأهمّ عباده كالصلاه في سعه الوقت مع التمكن من الإزالة أو من أداء الدين المضيق و أتى به المكلف بداعى حسنه الذاتى تقع صحيحه، و لا- يعتبر في صحّه العباده وجود الأمر بها بأن يقال: إنّ الوضوء و إن لم يتعلّق به التكليف الطولى لكن إذا أتى به المكلف بداعى حسنه يقع صحيحا؛ فإنّ هذا أيضا يتوقّف على وجود المقتضى أعنى: الحسن الذاتى في الوضوء في الفرض المزبور و قد عرفت عدمه.

فتلخص أنّه لو كان وجود المقتضى للوضوء في الفرض محرزا أمكن تصحيحه على القول بالترتب في باب التزاحم بالأمر الطولى به على وجه التقييد، و على القول بعدمه بالإتيان به بداعى حسنه الذاتى، و لكن حيث إنّ المستفاد من الدليل نقصان المقتضى فلا محيص عن البطلان وفاقا للمشهور.

[أقوال فى تقسيم مقدّمه الواجب]

افترق القائلون بوجوب مقدّمه الواجب على ثلاثة أقوال:

الأول: أنّ الواجب ذات المقدّمه بلا قيد.

الثانى: أنّه هى مقيدته بالإيصال إلى ذى المقدّمه و ترتبه عليها، فإن لم توصل لم تكن مطلوبه و إن قصد بها التوصل.

الثالث: أنّه هى مقيدته بالاقتران بقصد التوصل بها إلى ذى المقدّمه، و إن لم توصل إليه، فإن وقعت مجردة عن هذا القصد لم يتّصف بالوجوب و إن أوصلت إلى ذىها.

و ليعلم أنّ القائل بوجوب ذات المقدّمه يحتاج فى بعض الموارد إلى تقييد الوجوب بصوره وقوع المقدّمه عن قصد التوصل بها إلى ذىها لداع خارجى، و هو ما إذا تعيّن مقدّمه الواجب فى الحرام؛ فإنّه حينئذ يحتاج إلى التقييد المذكور، و الداعى له إلى ذلك هو التحرز عن الوقوع فى الحرام مهما أمكن و الاكتفاء فى تسويغه بقدر الضروره؛ فإنّه لا شكّ فى أنّ صورته الإتيان بالمقدّمه المذكوره لا عن القصد المزبور أشدّ قبحا من صورته الإتيان بها معه بالبديهه الوجدانيه، و التزام القائل المذكور بهذا التقييد فى المورد لا يوجب التزامه به فى سائر الموارد التى ليس فيها الداعى المذكور، كما أنّ التزامه بالتقييد بوصف الإجابة لداعى الجمع بين غرضى الأمر فيما إذا تردّد المقدّمه بين مباح و حرام لا يوجب التزامه به فى سائر الموارد.

و من هنا ظهر اندفاع ما أورده على هذا القول، القائل بوجوب المقدّمه الموصله، و هو أنّه يلزم على هذا القول أنّه لو توقّف فعل واجب على فعل حرام صار هذا الحرام بمجرد ذلك جائزا بل واجبا بأى وجه اتفق و لو بأن يأتى به المكلف بدواعيه النفسانيه من دون أن يتوصّل به إلى ذلك الواجب، و بطلان هذا معلوم بصريح الوجدان، و أنت عرفت أنّ القائل المذكور ملتزم فى هذا المورد بالتقييد بقصد

التوصّل لا بالإيصال، لما يأتي من عدم إمكان التقييد به من دون أن يصير هذا ملزماً له على ذلك في سائر الموارد، هذا.

و لتتكلّم أولاً في القول بوجوب المقدمه الموصله فنقول: المراد من قيد الموصّل إمّا أن يكون مصداقه، يعنى ما لا ينفك وجودها عن وجود ذبها إمّا بإرادته خصوص المؤثر أعنى العله التامه، أو الأعم منه و من ملازم المؤثر أعنى الجزء الأخير من العله التامه، فيكون القيد إشاره إلى التفصيل بين المقدمات بأحد النحويين، و إمّا أن يكون نفس عنوانه.

و حينئذ إمّا يكون المراد الأمر المنتزع الاستقبالي يعنى كون المقدمه ممّا توصّل، و إمّا يكون نفس الإيصال الخارجى، و على التقديرين إمّا أن يكون قيده للطلب أو للمطلوب، فهذه أربعة احتمالات:

الأول: أن يكون المراد الأمر المنتزع و يكون قيده للطلب.

الثانى: هذا الفرض لكن يكون قيده للمطلوب.

الثالث: أن يكون المراد نفس الإيصال الخارجى و يكون قيده للطلب.

الرابع: هذا الفرض و يكون قيده للمطلوب، فتصير هذه مع الاحتمالين السابقين ستّ يلزم من بطلان جميعها بطلان القول المذكور لا محاله.

فنقول: إمّا كون القيد إشاره إلى التفصيل بين المقدمات بأحد النحويين ففيه: أنّه غير نافع بحال قائله أولاً؛ إذ الوجوب يسرى من الجزء الأخير إلى سابقه و منه إلى سابقه و هكذا إلى الجزء الأول، يسرى الوجوب من كلّ لاحق إلى سابقه؛ إذ يصدق على كلّ سابق بالنسبه إلى لاحقّه أنّه مقدّمه غير منفكّه لواجب، غايه الأمر أنّ الواجب هنا مقدّمى و قد كان المقصود هو التفصيل بين الجزء الأخير و سائر الاجزاء، و كذلك تعلق الوجوب بمجموع الأجزاء فى العله التامه يوجب تعلقه بذات كلّ واحد من الأجزاء لا محاله، و غير ملائم بمذاق هذا القائل ثانياً؛ لأنّه لا يقول بالتفصيل بين المقدمات بل يردّه.

و أمّا كون الإيصال الانتزاعى قيده للطلب فهو غير معقول؛ لأنّ التكليف

المشروط لا بدّ و أن يكون متعلّقه مع حفظ عنوان الشرط ممكن الوقوع و اللاوقوع، مثلا الصلاه فى الوقت مع حفظ عنوان كونها فى الوقت ممكن الطرفين، و إذا كان الشرط هو الإيصال الذى هو فى معنى إتيان ذى المقدمه المستلزم لإتيان المقدمه فلا يمكن التكليف بذى المقدمه و لا بالمقدمه؛ لأنهما مع حفظ عنوان هذا الشرط متحقّق الوقوع فى الاستقبال لا محاله.

مثلا- مع حفظ عنوان كون المكلّف مَمَّن يضرب لا- يتوجّه إليه التكليف بالضرب و لا- بمقدّماته، نعم لو كان صورته التكليف هكذا: أيت بالمقدمه إن كنت مَمَّن تنتهى إلى ذى المقدمه على تقدير إتيان المقدمه سلم من هذا الإشكال؛ لأنّ المقدمه مع حفظ هذا العنوان ممكن الوقوع و اللاوقوع معا كما هو واضح.

لكن يرد عليه أنّه يلزم على هذا عدم توجّه التكليف بالمقدمه إلى من لا ينتهى إلى ذى المقدمه على تقدير الإتيان بالمقدمه فى علم الله كالعصاه، و القائل المذكور لا يلتزم بذلك؛ فإنّه لا يفرّق فى وجوب المقدمه بين الأشخاص.

و أمّا كون الإيصال الانتزاعى قيّدا للمطلوب، ففيه: أنّ نحو تحقّق هذا الأمر الانتزاعى ثابت من الأزل؛ فإنّ من معلومات البارى تعالى كون زيد مثلا سيولد و يكثر و يفعل كذا و كذا، فلا يكون مستندا إلى اختيار المكلّف فيمتنع أخذه قيّدا للمطلوب، نعم الامور الانتزاعيه التى تتحقّق بعد تحقّق منشأ انتزاعها كالفوقيه و التحتيه بالنسبه إلى جعل الهيئه الخاصه و كالاتّصال و الانفصال بالنسبه إلى الوصل و الفصل تكون مقدوره بالواسطه.

و أمّا كون الإيصال الخارجى قيّدا للطلب فهو أوضح فسادا من أن يخفى؛ فإنّ مرجع التكليف على هذا يصير إلى أنّه: إذا أتيت بالمقدمه و ذبها فأنت بالمقدمه

و أمّا كون الإيصال الخارجى قيّدا للمطلوب ففيه ثلاثه إشكالات:

الأول: يلزم أن لا- تقع الصلاه مثلا- مع الطهاره أبدا؛ و ذلك لأنّ الطهاره من آثار امتثال الأمر بالوضوء و هو لا يحصل إلّا بعد الإتيان بالصلاه؛ لأنّ الموصليّه فى الخارج التى هى قيد المطلوب لا تحصل إلّا بإتيانها.

ثم وجود الطهارة بعد الصلاة أيضا مستلزم للدور؛ لأنَّ صحَّه الصلاة متوقفه على وجود الطهارة كما هو واضح، وعلى هذا الفرض يكون وجود الطهارة أيضا متوقفا على صحَّه الصلاة، لأنَّ قيد الموصليَّه الخارجيه لا يحصل إلا بترتب الصلاة الصحيحه على الوضوء مثلا.

الثانى: يلزم تعلق التكليف المقدمى بذى المقدمه؛ وذلك لأنَّ الموصليَّه فى الخارج التى هى قيد المطلوب يتوقف على وجود ذى المقدمه، فيجب إتيانه تحصيلها لهذا القيد، فيلزم أن يكون الواجب النفسى واجبا مقدما لمقدمته، وهذا وإن كان لا يمتنع عقلا لكنّه ممّا يضحك به الثكلى.

الثالث: توضيحه يتوقف على مقدمه و هى: أنّ كلّ قيد له دخل فى المطلوب لا يمكن عقلا أن يكون خارجا من قسمين، الأوّل: أن يكون أخذه لأجل أنّ المصلحه لا يحصل بدونه كما فى أخذ وصف الإيمان فى الرقبه المأمور بعقتها، الثانى: أن يكون لأجل هذا، بل لأجل غرض آخر كالجمع بين غرضى الأمر كما فى المقدمه إذا ترددت بين الحرام وغير الحرام؛ فإنّ تقييد الوجوب حينئذ بالمقدمه المباحه ليس لأجل دخل هذا القيد أعنى وصف الإباحه فى مقتضى الوجوب أعنى المقدميه؛ لوضوح اشتراك الحرام مع المباح فى المقدميه، بل إنّما هو لأجل الجمع بين غرضى الأمر.

و كما فى الصلاة فى الأرض الغصبيه على القول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهى؛ فإنّ الحكم بفسادها و تقييد الوجوب بالصلاه فى الأرض المباحه ليس لأجل دخل هذا القيد أعنى: إباحه المكان فى حصول المصلحه الصلاتيه، كما هو الحال فى قيد الطهارة؛ ضروره اشتراك الصلاه معه و الصلاه بدونه فى وجدان تلك المصلحه، فالموجب للتقييد هو الجمع بين الغرضين؛ ولهذا يجب إعادته الصلاه مع نسيان الطهارة و لا يجب مع إيقاعها فى المكان الغصبى نسيانا.

إذا تقرّر ذلك فنقول فيما نحن فيه: إنّ أخذ قيد الإيصال الخارجى فى مطلوبيه المقدمه لا بدّ و أن يكون إمّا لأجل دخله فى اقتضاء المقتضى، و إمّا لأجل غرض

آخر، و المفروض عدم غرض آخر في البين؛ لأنّ محلّ الكلام ما إذا لم يكن في البين سوى المقدمه و ذيهما، فيتعيّن أن يكون لأجل دخله في اقتضاء المقتضى و إلّا لزم لغويّته.

و حينئذ فنقول: المقتضى لوجوب المقدمه ليس إلّا المقدميه و توقّف الواجب النفسى عليها، و دخل القيد المذكور في المقدميه مستلزم للدور؛ لأنّ وجود ذى المقدمه يتوقّف على وجود المقدميه و تحقّقها كما هو واضح، فلو كان وجود المقدميه متوقّفًا على الإيصال الذى هو فى معنى وجود ذى المقدمه لزم الدور.

و يمكن الذبّ عن الكلّ،

أمّا عن الأوّل فيإمكان أن تكون الطهاره أثرا لجزء المطلوب أعنى الغسلتين و المسحيتين مثلا لا لامثال تمام المطلوب،

و أمّا عن الثانى فبأنّه مجرد استبعاد لا يعتنى به فى مقابل حكم الوجدان باعتبار قيد الإيصال.

و أمّا عن الثالث فبالترام أنّ أخذ قيد الإيصال يكون لأجل دخله فى اقتضاء المقتضى، لكن نقول: إنّ المقتضى لوجوب المقدمه على حسب مدعى هذا القائل هو المقدميه و وصف الإيصال معا، لا- المقدميه فقط كما هو مدعى غيره، و بالجمله، فجعل المقتضى هو المقدميه فقط ثمّ الإشكال بلزوم الدور ذهول عن مدعى القائل المذكور.

فينحصر وجه بطلان هذا الوجه الأخير فى أنّ الوجدان حاكم بأنّ المقتضى لوجوب المقدمه ليس إلّا المقدميه و التوقّف؛ إذ على هذا لا محيص عن إشكال الدور أو اللغويّه كما عرفت، و من هنا يتّضح فساد القول باعتبار قصد الإيصال؛ فإنّ اعتباره بعد وضوح عدم مدخلتيه فى المقدميه و عدم غرض آخر فى البين لغو.

فقد تلخّص ممّا ذكرنا أنّ التقييد بالإيصال غير ممكن على بعض الوجوه، و خلاف الوجدان على بعض آخر، لكنّ القول بأنّ ذات المقدمه على وجه الإطلاق مطلوبه أيضا غير ممكن؛ لعدم إمكان الإطلاق بعد عدم إمكان التقييد، و أيضا

الوجدان حاكم بأنّ المقدمه المنفرده غير مطلوبه، فاللازم اختيار وجه لم يخالف هذا الوجدان مع سلامته عن إشكالات التقييد بالإيصال.

و هو بأن يقال: إنّ الأمر و الطالب يلاحظ ذوات مقدّمات مطلوبه بدون تقييدها بالإيصال، و لا على وجه الإطلاق، بل على وجه الإهمال، لكنّها متّصفه في ذهنه بترتب بعضها على بعض و عدم انفكاك البعض عن البعض المستلزم للإيصال إلى ذبيها، فالطلب يتعلّق بالذات المهمله لكن في ظرف ترتب البعض على البعض، و هذا يوجب أن لا- يتّصف بالمطلوبيّه في الخارج إلّا المقدمه التي يرتّب عليها وجود ذبيها؛ لأنّها المنطوقه على ما في ذهن الأمر، و أمّا المقدمه المنفرده فهي مضادّه له في وصف الانفراد و إن كانت مصداقا للذات المهمله.

و الحاصل أنّ الطلب يتعلّق في الحقيقه بالمقيّد بالإيصال، و إن لم يكن الملحوظ إلّا الذات المهمله فلا حاجه إلى التقييد، لحصول القيد لبنا، فهذا نظير الأعراض الذهنيه المتقومه باللاحظ الخاصّ كعرض الكلّيه؛ فإنّه يعرض على طبيعه في ظرف التجريد لكن مع قطع النظر عن وصف تجريده؛ إذ لو لوحظ معها هذا الوصف باينت الخارجيات و مع ذلك لا يسرى منها الكلّيه إلى الأفراد لما هي عليه من الاحتفاف بالخصوصيات و عدم الاتّصاف بالتجريد، و لازم هذا الوجه عدم حصول امتثال الأمر بالمقدمه إلّا مقارنة لحصول امتثال الأمر بذبيها.

و يشهد لما ذكرنا أنّ المقدمّات العباديه المعتر وقوعها على وجه العباديه كالوضوء قد اتفق الكلّ على أنّه يعتبر فيها إتيانها بقصد غايه من الغايات التي تطلب هي لأجلها، مع أنّه لو كان الأمر متعلّقا بذات المقدمه بأيّ وجه اتفقت لكفي في عباديتها الإتيان بها بداعي الأمر المقدمى بها و لو مع العزم على عدم إتيان ذبيها.

و أمّا على ما ذكرنا فطريق حصول القرب بها و جعلها عباده هو أن يقصد بإتيانها التّوصل إلى غايه من غاياتها، و حينئذ فإن اتّفقت عدم التّوصل حصل القرب من باب الانقياد و إن لم يحصل امتثال تمام المطلوب، و على هذا فنقول: إنّ الطهاره تحصل بالغسلتين و المسحتين مع اقترانها بحصول القرب و لو من باب الانقياد.

و يتفرّع على هذا الوجه أنّه بناء على القول بكون ترك أحد الضدّين مقدّمه لوجود الآخر يرتفع إشكال اجتماع الضدّين في العباده الموسّيه المزامحه بواجب مضيّق لو كانت مطلوبه، فإن ترك الصلاه مثلا إنّما يطلب مقدّمه للإزاله إذا ترتّب عليه فعل الإزاله، وأمّا الترك المنفرد عنها فليس محبوبا، فلا- يمتنع أن يصير مبعوضا، ففعل الصلاه بالإضافه إلى الترك المتوصّل به مبعوض لا محاله، و أمّا بالإضافه إلى الترك الغير المتوصّل به فيمكن أن يصير مطلوبا من دون أن يلزم اجتماع الضدّين.

نعم يبقى إشكال التكليف بما لا يطاق اللازم من اجتماع الأمر بالصلاه و الأمر بالإزاله في زمان واحد، فيدفعه بأنّ الأمر بالإزاله متوجّه على وجه الإطلاق، و بالصلاه متوجّه مشروطا بترك الإزاله، و اجتماعهما بهذا النحو لا يقتضى الجمع بينهما.

الامر الرابع هل الأمر المتعلّق بالمسبّب يجب إرجاعه إلى السبب عقلا...

هل الأمر المتعلّق بالمسبّب يجب إرجاعه إلى السبب عقلا، أم هو حقيقه متعلّقه بنفس المسبّب، و السبب إنّما يجب من باب المقدّمه؟ الوجوه المتصوّره في المقام ثلاثه، أحدها أن يقال: إنّ الأمر بالمسبّب مطلقا راجع إلى السبب عقلا، و الثاني أن يقال:

إنّ الأمر بالمسبّب متعلّق بنفسه مطلقا، و الثالث: التفصيل بين ما إذا كانت الواسطه من قبيل الآلات مثل انكسار الخشب المتحقّق باتصال الآله قوه الإنسان إليها، و بين ما إذا لم تكن كذلك، كما لو كان في البين فاعل آخر كما في إلقاء نفس إلى السبع فيتلفه أو إلقاء شخص في النار فيحرقه.

احتجّ للأوّل بأنّ متعلّق الإراده و التكليف إنّما هو فعل المكلف؛ إذ لا معنى للأمر بما ليس من فعله، و الأفعال المرتبه على أسباب خارجيه ليست من فعله بل هي من فعل تلك الأسباب و الوسائط؛ لانفكاكها عن المكلف في بعض الأحيان، كما إذا رمى سهمها فمات فأصاب زيدا بعد موت الرامي، فلو كان الفاعل هو الرامي لما جاز وجود القتل في ظرف عدم الرامي؛ لامتناع انفكاك المعلول عن علته زمانا، فيكشف

ذلك عن عدم كون الفاعل في المثال هو الرامي بل هو السهم، غايه الأمر لم يكن فاعلا بالطبع، وإنما يكون فاعليته من جهة إحداث الرامي القوه فيه، وقس على ذلك سائر الأمثله.

و اجيب عنه بأننا نسلم أنّ التكليف لا يتعلّق إلاّ بما يعدّ فعلا للمكلف، إلاّ أن نقول:

إنّ الفعل الصادر عنه له عنوان أوّلى و عناوين ثانويه متّحده معه بواسطه ترتّب الآثار عليه، مثلا حركة اليد المؤثّره في حركة المفتاح لها عنوان أوّلى و هو حركة اليد، و تحريك اليد و بملاحظه تأثيرها في حركة المفتاح ينطبق عليها تحريك المفتاح، و بملاحظه تأثيرها في انفتاح الباب ينطبق عليها فتح الباب و لا إشكال في أنّه كما أنّ حركة اليد، التي هي الفعل الأوّل للفاعل فعل له، كذلك العناوين المتّحده معها؛ لمكان اتّحادهما مع فعله الأوّل في الخارج، و حينئذ لو تعلّق التكليف بتحريك المفتاح التي يتّحد مع تحريك اليد الذي هو فعل للمكلف فلا موجب لإرجاعه إلى التعلّق بتحريك اليد، إذ كما أنّه فعل اختياري له كذلك ما يتّحد معه.

و قد يناقش في هذا الجواب بأنّ تحريك المفتاح في المثال لا يمكن أن ينطبق على تحريك اليد؛ لأنّه عين حركة المفتاح في الخارج لما تقرّر من وحدتهما في الخارج، و إنّما الفرق من حيث الاعتبار و هي غير حركة اليد المتّحده مع تحريكها، فيجب أن يكون تحريك المفتاح أيضا غير تحريك اليد، و إلاّ لزم كون حركة اليد و حركة المفتاح متّحدين أيضا، و المفروض خلافه.

و الجواب إنّنا لا نقول بانطباق العناوين في عرض واحد بل نقول: إنّ الفعل الذي يكون عنوانه تحريك اليد في الآن الأوّل ينقلب عنوانه إلى تحريك المفتاح في الآن الثاني فافهم، هذا، و لكن لا يخفى أنّ هذا إنّما يصحّ فيما إذا كانت الواسطه من قبيل الآله، و أمّا إذا كان هناك فاعل آخر يصدر عنه الفعل فلا يمكن القول باتّحاد الفعل الصادر عنه مع الفعل الصادر عن الفاعل الأوّل، و هذا واضح.

و قد يجاب أيضا عن أصل الدليل بأننا لا نسلم لزوم تعلّق الإراده بالفعل الصادر عن الفاعل، بل يكفي في قابليته تعلّق الحكم بشيء كونه مستندا إلى المكلف بنحو من

الإسناد، سواء كان بنحو الفاعليته أو على نحو تأثير الشرط في وجود المشروط أو غير ذلك.

و بعبارة اخرى: الكلام في المقام إنما هو في أنّ متعلق الإرادة بحسب حكم العقل ما ذا؟ فنقول: ما يقطع العقل باعتباره في متعلق الطلب هو ارتباط المطلوب بالمكلف بنحو من أنحاء الارتباط، فخرج به ما ليس للمكلف تأثير فيه بنحو من الأنحاء، و أما لو كان له ربط بالمكلف بوجه بحيث يكون وجوده منوطا باختياره بحيث لو شاء يوجد و لو لم يشأ لم يوجد، فنمنع استحاله تعلق التكليف به عقلا.

و فيه أنه لو أراد أنّ التكليف فيما ليس بيد المكلف إلاّ- إيجاد شرطه كالإحراق بالنار مثلا متعلق بما هو شأن الواسطه، كما إذا تعلق التكليف بما هو شأن النار في المثال فهذا غير معقول، و إن أراد أنّ التكليف متعلق بما هو شأن المكلف فهو راجع إلى الأمر بإيجاد الواسطه.

توضيح المقام على وجه يرفع الإبهام عن وجه المرام أنّ الأعراض باعتبار النسبه إلى محالّها تختلف تارة بكون نسبتها إليها بمجرد كونها حاله بها من دون أن تكون صادرة عن محالّها كالموت و الحياه و السواد و البياض، و اخرى يكون نسبتها إليها من جهة أنّها صادرة عنها كالضرب و القيام.

أما ما كان من قبيل الأوّل فلا إشكال في عدم قابليته تعلق الطلب به؛ ضروره أنّ الطلب يقتضى صدور الفعل من الفاعل، و ما ليس من مقوله الحركة و الفعل لا- يمكن تعلق الطلب به؛ لأنّ إرادته الأمر مثل إرادته الفاعل في كونها موجهة لتحريك العضلات، غايه الأمر أنّ الأوّل موجب لتحريك عضلات المأمور و الثاني موجب لتحريك عضلات المرید، و ظاهر أنّ ما ليس من قبيل الحركة لا يمكن تعلق إرادته الفاعل به، فكذلك إرادته الأمر، فلو تعلق الطلب بحسب الصورة بمثل ما ذكر يجب إرجاعه إلى ما يرجع إلى فعل المأمور.

و الحاصل أنّ متعلق الطلب لا بدّ و أن يكون معنى مصدریًا صادرا عن المخاطب بالخطاب، فلو لم يكن كذلك بأن لم يكن من معنى المصدر، أو كان و لم يكن صادرا

من المأمور لم يمكن تعلق الأمر به، أما الأول فلما عرفت، و أما الثاني فلما مضى من أن الإرادة ما يوجب تحريك عضلات الفاعل إلى الفعل ولا يمكن تحريكها إلا إلى فعل نفسه.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الطلب إذا تعلق صورته بما ليس من الفعل الصادر من الفاعل يجب توجيهه بما يرجع إلى ذلك، و من هنا يقوى التفصيل بين ما إذا تعلق التكليف بما ليس بينه وبين المكلف إلا آله توصل قوّه الفاعل إلى القابل، و ما إذا تعلق بالأفعال التي ليس فعلا- له، بل هي أفعال للواسطه، ففي الأول التكليف متعلق بنفس ذلك الفعل و في الثاني يجب إرجاعه إلى السبب فليتملّ جيدا.

الأمر الخامس

لو بنينا على وجوب المقدمه فهل أجزاء المركب المتّصف بالوجوب النفسى يتّصف به أو بالوجوب المقدمى،

و الحق هو الثانى، فهنا دعويان، إحداهما: عدم اتّصاف الأجزاء بالوجوب النفسى، و الثانى: اتّصافها بالوجوب المقدمى.

لنا على الاولى أنّ الأوامر يتعلّق بالموجوده فى الذهن باعتبار حكايتها عن الخارج، فالشئ ما لم يوجد فى الذهن لا يعقل تعلق الأمر به و هذه المقدمه فى الوضوح ممّا يستغنى عن البرهان، فحينئذ الأجزاء الموجوده فى ذهن الأمر لا يخلو من أنّها إمّا أن لوحظ كلّ واحد منها بوجوداتها المستقله الغير المرتبط بعضها مع بعض نظير العام الافرادى، و إمّا أن لوحظ المجموع منها على هيئتها الاجتماعيه.

فعلى الأول لا بدّ و أن ينحلّ الإراده بإرادات متعدده كما فى العام الافرادى؛ إذ الإراده أمر قائم بنفس المرید متعلق بالأفعال، فكما أنّه يتعدّد بتعدّد المرید كذلك يتعدّد بتعدّد المراد؛ إذ لا يعقل وحده العرض مع تعدّد المعروض، و على الثانى أى على تقدير كون الملحوظ الأجزاء على نحو الاجتماع فالملحوظ بهذا الاعتبار أمر واحد، و لا يعقل أن يشير اللاحظ فى هذا اللحاظ إلى امور متعدده، فوجود الأجزاء بهذا الاعتبار فى ذهن الأمر نظير وجود المطلق فى ذهن من لاحظ المقيّد فى أنّه و إن كان موجودا، إلا أنّه لا على وجه يشاء الله، بل هو موجود تبعا للمقيّد و مندكّا فيه.

و الحاصل أنّ الموجود بهذا الاعتبار ليس إلّا الكلّ، و الأجزاء بوجوداتها الخاصّه لا وجود لها، فمتعلّق الأمر النفسى لا يعقل إلّا أن يكون الكلّ الموجود فى ذهن الأمر مستقلاً، و الأجزاء لعدم وجودها فى الذهن بهذا اللحاظ لا يمكن أن تكون متعلقه للأمر، نعم يمكن استناد الأمر إليها بالعرض، نظير استناد الأمر المتعلّق بالمقيّد إلى ذات المطلق أعنى الطبيعه المهمله.

و هذا هو المراد من كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف فى التقريرات أنّ الجزء إذا لوحظ لا بشرط فهو عين الكلّ، و إذا لوحظ بشرط لا فهو غيره و مقدّمه لوجوده، و المراد من قوله قدّس سرّه: لا بشرط، عدم اشتراط أن يكون فى ذهن الأمر معه شيء أم لا و هو الصالح لأن يتّحد مع الكلّ، و من قوله: بشرط لا، عدم ملاحظه الأمر معه شيئاً أعنى ملاحظته مستقلاً، و لا إشكال فى أنّ الجزء بهذا اللحاظ لا يصلح أن يتّحد مع الكلّ و يحمل عليه؛ إذ لا يصدق على الحمد و لا على غيره من أجزاء الصلاه أنّه صلاه.

و لنا على الثانيه أنّ الأمر إذا لاحظ الجزء بوجوده الاستقلالى أى غير ملحوظ معه شيء يرى أنّه ممّا يحتاج إليه تلك الهيئه الملتئمه من اجتماع الأجزاء، فحاله حال سائر المقدمات الخارجيه من دون تفاوت أصلاً، هذه خلاصه الكلام فى المقام و عليك بالتأمّل التام.

الأمر السادس

فى ذكر حجج القائلين بوجوب المقدمه.

أقول: ما تمسّك به فى هذا المقام وجوه اسدّها و امتنها ما احتجّ به شيخنا المرتضى قدّس سرّه من شهاده الوجدان؛ فإنّ من راجع وجدانه و أنصف من نفسه يقطع بثبوت الملازمه بين الطلب المتعلّق بالفعل و المتعلّق بمقدّماته، لا نقول بتعلّق الطلب الفعلى بها كيف و البداهه قاضيه بعدمه، لجواز غفله الطالب عن المقدمه؛ إذ ليس النزاع منحصرًا فى الطلب الصادر من الشارع حتّى لا يتصوّر فى حقّه ذلك، بل

المقصود أنّ الطالب للشئ لو التفت إلى مقدمات مطلوبه يجد من نفسه حاله الإراده على نحو الإراده المتعلقه بذبيها، كما قد يتفق هذا النحو من الطلب النفسى أيضا فيما إذا غرق ابن المولى و لم يلتفت إلى ذلك أو لم يلتفت بكونه ابنه؛ فإنّ الطلب الفعلى فى مثله غير متحقّق؛ لا بتناؤه على الالتفات، لكنّ المعلوم من حاله أنّه لو التفت إلى ذلك لأراد من عنده الإنقاذ، وهذه الحاله و إن لم يكن طلبا فعليًا إلا أنّها تشترك معه فى الآثار، و لهذا نرى بالوجدان فى المثال المذكور أنّه لو لم ينقذ العبد ابن المولى عدّ عاصيا و يستحقّ العقاب.

و منها اتفاق أرباب العقول كافه عليه على وجه يكشف عن ثبوت ذلك عند العقل نظير الإجماع الذى ادّعى فى علم الكلام على وجود الصانع أو على حدوث العالم؛ فإنّ اتفاق أرباب العقول كاشف قطعى إجمالا عن حكم العقل، فلا يرد على المستدلّ أنّ المسأله لكونها عقليه لا يجوز التمسك لها بالإجماع، لعدم كشفه عن رأى المعصوم عليه السلام؛ لأنّ الإيراد متوجّه لو أراد من الإجماع المستدلّ به الإجماع الاصطلاحى، أمّا على الوجه الذى قرّناه فلا مجال للإيراد، هذا و لكن الشأن فى إثبات مثل هذا الاتفاق.

و منها أنّ المقدمه لو لم تكن واجبه لجاز تركها، فحينئذ فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بالمحال و إلا يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا، و بطلان اللازمين ممّا لا كلام فيه فكذا الملزوم.

و الجواب أنّ ما اضيف إليه الطرف فى قوله فحينئذ إن كان الجواز، فنختار الشقّ الأوّل أعنى: بقاء الواجب على وجوبه و لا يلزم المحذور قطعاً؛ لعدم معقوليه تأثير الوجوب فى القدره، و إن كان الترك مع كونه جائزا، فإن فرض إمكان ايجاد المقدمه عند ذلك بأن كان الوقت موسّعا فنختار أيضا الشقّ الأوّل و لا يلزم التكليف بالمحال و هو واضح، و إلا بأن انقضى زمان الإتيان بها فنختار الشقّ الثانى، و قوله: يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه كذلك فإن أراد خروجه من أوّل الأمر عن كونه كذلك كما هو ظاهر عبارته فنمنع الملازمه، و إن أراد خروجه بعد ترك المقدمه و

انقضاء زمانها فليس اللازم باطلا؛ لأنّ الوجوب قد يسقط بالإطاعه و قد يسقط بالعصيان.

و منها ما حكى عن المحقق السبزواري قدّس سرّه و هو أنّها لو لم تكن واجبه يلزم عدم كون تارك الواجب المطلق مستحقاً للعقاب، بيان الملازمه أنّه إذا كلّف الشارع بالحجّ و لم يصرّح بإيجاب المقدمات فتارك الحجّ بترك قطع المسافه الجالس في بلده إمّا أن يكون مستحقاً للعقاب في زمان ترك المشى أو في زمان ترك الحجّ في موسم المعلوم، لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّه لم يصدر منه في ذلك الزمان إلّا ترك الحركة، و المفروض أنّها غير واجبه عليه، و لا إلى الثاني؛ لأنّ الإتيان بأفعال الحجّ في ذى الحجّه ممتنع بالنسبه إليه، فكيف يكون مستحقاً للعقاب بما يمتنع صدوره عنه.

ألا ترى أنّ الإنسان إذا أمر عبده بفعل معيّن في زمان معيّن في بلد بعيد و العبد ترك المشى إلى ذلك البلد، فإنّ ضربه المولى عند حضور ذلك الزمان معترفاً بأنّه لم يصدر إلى الآن عنه فعل قبيح يستحقّ به التعذيب، لكنّ القبيح أنّه لم يفعل في هذه الساعه هذا الفعل في ذلك البلد، لنسبه العقلاء إلى سخافه الرأى و ركاكه العقل، بل لا يصحّ إلّا للاستحقاق السابق قطعاً.

ثمّ نقول: إذا فرضنا أنّ العبد بعد ترك المقدمات كان نائماً في زمان الفعل إمّا أن يكون مستحقاً للعقاب أولاً، لا وجه للثاني؛ لأنّه ترك المأمور به مع كونه مقدوراً فثبت الأوّل، فإمّا أن يحدث استحقاق العقاب في حاله النوم أو حدث قبل ذلك، لا وجه للأوّل؛ لأنّ استحقاق العقاب إنّما يكون لفعل القبيح، و فعل النائم و الساهى لا يتّصف بالحسن و القبح بالاتّفاق و لا وجه للثاني؛ لأنّ السابق على النوم لم يكن إلّا ترك المقدمه و المفروض عدم وجوبها، هذا حاصل ما أفاده و قد نقلناه ملخصاً.

و الجواب أنّه لا محذور في اختيار كلّ واحد من الشقّين، فلنا أن نختار الشقّ الأوّل و هو استحقاق العقاب في زمان ترك المشى لا على ترك المشى، بل على ترك الحجّ المستند إلى ترك المقدمه اختياراً؛ فإنّ طريقه الإطاعه و المعصيه مأخوذه من العقلاء و هم يحكمون بحسن عقاب العبد التارك للمقدمه في زمن تركها و لا يلزمون

على المولى انتظار زمن الفعل، وليس هذا التزاما بترتب العقاب على تلك المقدمه، بل المقصود إثبات العقاب المترتب على ترك ذبيها في زمن ترك المقدمه و امتناع ذبيها اختيارا.

و لنا أن نختار الشق الثاني و نقول: إن تارك المقدمه مستحق للعقاب في زمان الحج، و قوله قدس سره: إن فعل الحج هناك غير مقدور فلا- يمكن اتصافه بالقبح، غير وجيه؛ لأننا نقول: يكفي في اتصافه بالمقدوريه كون المكلف قادرا على إتيان مقدمته في زمانها، فاتصاف مثل هذا الفعل المقدور بواسطة مقدوريه مقدماته بالقبح لا مانع له، و أى قبح أعظم من ترك الواجب مع الاقتدار عليه.

و أقيا ما ذكره قدس سره أخيرا من فرض كون تارك المقدمه نائما في زمن الفعل، فالجواب عنه أن ما لا يمكن أن يتصف بالحسن و القبح من فعل النائم إنما يكون فيما استند إلى النوم مثل ما إذا ترك الصلاه مستندا إلى النوم، و ليس هذا الترك فيما نحن فيه مستندا إلى النوم حتى لا يمكن اتصافه بالقبح، بل هو مستند إلى ترك المقدمه في زمانها اختيارا، و هذا النوم المفروض وقوعه زمن امتناع الفعل وجوده و عدمه سيان و هذا واضح.

و منها: ما حكى عن المحقق المذكور أيضا و هو أنها لو لم تكن واجبه لزم أن لا يستحق تارك الفعل العقاب أصلا، و بيانه أن المرید للشىء إذا تصوّر أحوالا مختلفه يمكن وقوع كل واحد منها، فإما أن يريد الإتيان بذلك على أى تقدير من تلك التقادير أو يريد الإتيان به على بعض تلك التقادير، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

و حينئذ نقول: إذا أمر أحد بالإتيان بالواجب في زمانه، و في ذلك الزمان يمكن وجود المقدمات و يمكن عدمها، فإما أن يريد الإتيان به على أى تقدير من تقديري الوجود و العدم، فيكون في قوه قولنا: إن وجدت المقدمه فافعل و إن عدت فافعل، و إما أن يريد الإتيان به على تقدير الوجود، و الأول محال؛ لأنه يستلزم التكليف بما لا يطاق فثبت الثاني، فيكون وجوبه مقيّدا بحضور المقدمه فلا يكون تاركه بترك المقدمه مستحقا للعقاب؛ لفقدان شرط الوجوب، و المفروض عدم وجوب المقدمه

و الجواب أما أولا: فبأنه لو تمّ ما ذكره هنا لزم أن لا يقع الكذب فى الأخبار المستقبلة، بيان الملازمه أنه لو أخبر المخبر بأنى غدا أشتري اللحم، فعلى تقدير عدم الشراء لا- وجه لتكذيبه؛ إذ له أن يقول: إنّ الإخبار بشراء اللحم إما أن يكون على تقدير ايجاد جميع المقدمات أو الأعمّ من ذلك و عدمها، لا- سبيل إلى الثانى لأوله إلى الإخبار عن الممتنع، فثبت الأول فيئول إلى الإخبار بشراء اللحم على تقدير وجود جميع المقدمات، و المفروض عدم وجود واحده منها أو لا أقلّ من ذلك، فلا يكون كذبا؛ إذ عدم تحقّق اللازم فى صورته عدم تحقّق الملزوم ليس كذبا فى القضيّه الشرطيّه الخبريّه.

و أمّا ثانيا: فبأن اللازم على ما ذكره عدم استحقاق العقاب على ترك واجب أصلا؛ لرجوع الواجبات بأجمعها إلى الواجب المشروط، بيان ذلك أنّ كلّ واجب لا بدّ له من مقدّمه و لا أقلّ من إرادته الفاعل، فحينئذ نقول: إما أن يريد ذلك الفعل فى حالتى وجود المقدّمه و عدمها أو فى حاله وجودها فقط، و الأول مستلزم للتكليف بما لا يطاق، و الثانى مستلزم لعدم استحقاق العقاب على ترك واجب من الواجبات؛ إذ ترك الواجب المشروط بترك شرطه ليس موجبا للعقاب، و ليت شعرى هل ينفعه وجوب المقدّمه فى دفع هذا الإشكال؟.

و أمّا ثالثا: فبأنّ الحالات التى تؤخذ فى موضوع الطلب إطلاقا أو تقييدا هى ما يمكن تعلّق الطلب بالموضوع معه و يجوز كونه فى تلك الحاله باعنا للمكلّف نحو الفعل، و أمّا ما لم يكن كذلك بأن لا يمكن معه أن يكون الطلب باعنا للمكلّف نحو الفعل فلا يعقل تقييد الطلب به و لا إطلاقه.

أمّا الأول فللزوم لغويّه الطلب، و أمّا الثانى فلاّنه تابع لإمكان التقييد، و حالتا وجود المقدّمه و عدمها من قبيل الثانى، لأنّه على الأول يصير الفعل واجبا فلا يمكن تعلّق الطلب به على تقدير وجوبه، و على الثانى يصير ممتنعا، فلا يمكن أيضا تعلّق الطلب به على هذا التقدير، و بعد عدم إمكان تقييد الطلب بأحدهما لا يمكن ملاحظه

الإطلاق أيضا بالنسبة إليهما، بل الطلب متعلق بذات الفعل مع قطع النظر عنها إطلاقا و تقييدا و هو يقتضى إيجاد الفعل، و لو لم يوجد يستحق العقاب و هذا واضح.

و قد ذكروا وجوها آخر غير ناهضه على المطلوب طويلا ذكرها اقتصارا على ما هو الأهم في الباب و هو الهادى إلى الصواب.

الأمر السابع في مقدمات الحرام

إشاره

فى بعض من الكلام فى مقدمات الحرام، و ليعلم أولا أنّ الالتزام بحرمه مقدّمه الحرام بقصد التوصل إليه ليس قولا بحرمه مقدّمه الحرام؛ لأنّ هذا من جزئيات مسأله التجري، فعدّ بعض الأساطين حرمه مقدمات الحرام بقصد التوصل إلى ذبيها من باب مقدّمه الحرام، و اقتضاء النهى المتعلق بذبيها لها ممّا لم يعرف له وجه؛ لأنّ الجبهه المقبحه الموجوده فى إتيان المقدّمه بقصد التوصل إلى الحرام ليست منوطه بوجود محرّم واقعى تكون هذه المأتى بها بقصد التوصل مقدّمه له، بل هى بعينها موجوده فيما لو اعتقد حرمه شىء و أتى بمقدماته بقصد التوصل إليه و لم يكن ذلك الشىء محرّما فى الواقع، أو اعتقد مقدّميه شىء لمحرّم و أتى به بقصد التوصل إلى ما اعتقد ترتبه عليه.

و أعجب من ذلك قياسه باب مقدّمه الواجب؛ فإنّ ما تحقّق هناك أنّ إتيان ذات المقدّمه من دون قصد التوصل إلى ذبيها لا يعدّ إطاعه، لا أنّ موضوع الطلب التبعى هو الفعل المقرون بهذا القصد.

و كيف كان المهمّ فى هذا الباب بيان أنّ المقدمات الخارجيه للحرام هل تتّصف بالحرمه نظير ما قلنا فى المقدمات الخارجيه للواجب، أم لا تتّصف أصلا، أم يجب التفصيل بينها؟.

فنقول: إنّ العناوين المحرّمه على ضربين، أحدهما: أن يكون العنوان بما هو مبعوضا من دون تقييده بالاختيار و عدمه من حيث المبعوضيه و إن كان له دخل فى استحقاق العقاب؛ إذ لا عقاب إلا على الفعل الصادر عن اختيار الفاعل، و الثانى:

أن يكون الفعل الصادر عن إرادته و اختيار مبعوضا بحيث لو صدر عن غير اختياره لم يكن منافيا لغرض المولى.

فعلى الأول عله الحرام هي المقدمات الخارجيه من دون مدخليه الإراده بل هي عله لوجود عله الحرام، و على الثانى تكون الإراده من أجزاء العله التامه.

إذا عرفت هذا فنقول: نحن إذا راجعنا وجداننا نجد الملازمه بين كراهه الشىء و كراهه العله التامه له من دون سائر المقدمات، كما إذا راجعنا الوجدان فى طرف إرادته الشىء نجد الملازمه بينها و بين إرادته كل واحد من مقدماته، و ليس فى هذا الباب دليل أمتن و أسد منه، و ما سوى ذلك ممّا أقاموه غير نقي عن المناقشه.

و على هذا فى القسم الأول إن كانت العله التامه مركبه من امور تتصف المجموع منها بالحرمة و تكون إحدى المقدمات لا بشخصها محرّمه إلا إذا وجد باقى الأجزاء و انحصر اختيار المكلف فى واحد منها فيحرم عليه شخصا من باب تعيين أحد أفراد الواجب التخييري بالعرض فيما إذا تعذر الباقي، فإن ترك أحد الأجزاء واجب على سبيل التخيير، فإذا وجد الباقي و انحصر اختيار المكلف فى واحد معين يجب تركه معينا.

و أمّا القسم الثانى أعني: فيما إذا كان الفعل المقيّد بالإرادته محرّمًا فلا تتصف الأجزاء الخارجيه بالحرمة، لأن العله التامه للحرام هي المجموع المركّب منها و من الإراده، و لا يصح استناد الترك إلا إلى عدم الإراده؛ لأنه أسبق رتبه من سائر المقدمات الخارجيه.

فقد فهم ممّا ذكرنا أنّ القول بعدم اتّصاف المقدمات الخارجيه للحرام بالحرمة مطلقا لسبق رتبه الصارف و عدم استناد الترك إلا إليه مطلقا ممّا لا وجه له، بل ينبغى التفصيل؛ لأنه فى القسم الأول لو فرض وجود باقى المقدمات مع عدم الإراده تحقّق المبعوض قطعاً، فعدم إحداها عله لعدم المبعوض فعلاً.

و أمّا فى القسم الثانى لو فرضنا وجود باقى المقدمات مع الصارف لم يتحقّق المبعوض لكونه مقيّدًا بصدوره عن الإراده، فالمقدمات الخارجيه من دون انضمامها

إلى الإرادة لا يوجد المبعوض، ففي طرف العدم يكفي عدم إحدى المقدمات، ولما كان الصارف أسبق رتبة منها يستند ترك المبعوض إليه دون الباقي، فيتصف بالمحبوبية دون ترك إحدى المقدمات الخارجيه، فلا يكون فعلها متصفا بالحرمة.

فصل في أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده

هل الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص أم لا؟ أقول: لما كانت المسألة مبنيه على مقدميه ترك الضد لفعل ضده فاللازم التكلم فيها، فنقول: هل ترك الضد مقدمه لفعل ضده، أو فعله مقدمه لترك ضده، أو كل منهما مقدمه للآخر أى ترك الضد مقدمه لفعل ضده و فعل الضد أيضا مقدمه لترك ضده، أم لا توقّف فى اليبين؟ والمعروف من تلك الاحتمالات هو الأول و الأخير، فلا تتعرض لغيرهما، و ستطلع على بطلانه فى أثناء البحث.

و القائل بتوقّف فعل الضد على ترك ضده الآخر إما أن يقول به مطلقا كما عليه جلّ أرباب هذا القول، أو تفصيل بين الرفع و الدفع، بمعنى أنه لو كان الضد موجودا و أراد إيجاد الآخر يتوقّف إيجاداه على رفع ضده، و إن لم يكن موجودا و أراد إيجاد ضده لم يكن موقوفا على ترك الضد.

ثم إن وجه التوقّف يمكن أن يكون أحد امور ثلاثه، الأول أن يقال: بأن ترك الضد ابتداء مقدمه لفعل الضد، و الثانى: أن يكون مقدميه الترك من باب مانعيه الفعل، و الثالث: أن يكون من جهه عدم قابليه المحلّ؛ فإنّ المحلّ لما لم يكن قابلا لأن يرد عليه كلاهما فصار وجود كل منهما متوقفا على خلوّ المحلّ عن الآخر.

و كيف كان فلنشرع فيما هو المقصود و قبل ذكر أدله الطرفين لا بدّ و أن يعلم حكم حال الشكّ لترجع إليه إذا عجزنا عن القطع بأحد الطرفين.

فنقول: لو شكّ فى كون ترك الضد مقدمه بعد علمه بوجود الواجب و علمه بوجود فعل الضد الآخر، فهل الأصل يقتضى الحكم بصحة العمل إن كان من العبادات أو الفساد؟ قد يقال بالأول؛ لأنّ فعليه الخطاب مرتفعه بواسطه الشكّ

خصوصا فى الشبهه الموضوعيّه التى قد أطبقت على إجراء البراءه فيها كلمه العلماء رضوان اللّٰه عليهم من الاصوليين و الأخباريين، و إذا لم يكن الوجوب فعليًا لا مانع لصحّٰه العمل؛ لأنّ المانع قد تحقّق فى محلّه أنّه الوجوب الفعلى؛ و لذا أفتى العلماء بصحّٰه الصلاه فى الأرض المغصوبه فى صورته نسيان الغصبيّه، و لو انكشف الخلاف بعد ذلك لم يجب عليه الإعاده و القضاء، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

و أوضح من ذلك صورته القطع بعدم المقدّميه و انكشف بعد ذلك خطأ قطعه؛ فإنّ الحكم بفساد صلاته موجب لفعليته الخطاب حين القطع بعدمه.

و الحقّ أنّ الشكّ فى المقام ليس موردا لأصله البراءه لا- عقلا- و لا- شرعا، أمّا الأوّل فلأنّ مقتضاها هو الأمن من العقاب على مخالفه التكليف الواقعى على تقدير ثبوته و لا- يمكن جريانها هنا؛ لأنّ العقاب لا- يترتّب على مخالفه التكليف المقدّمى و لا يمكن الحكم بسقوط العقاب عن التكليف النفسى إذا استند تركه إلى هذه المقدّمه المشكوك مقدّميتها؛ لأنّ التكليف النفسى معلوم و نعلم أنّ الإتيان به ملازم لهذا الترك الذى يحتمل كونه مقدّمه، إنّما الشكّ فى أنّ هذا الترك الذى قد علم كونه ملازما لفعل الواجب المعلوم هل هو مقدّمه أم لا، و هذا لا يوجب سقوط العقاب عن الواجب النفسى المعلوم كما هو واضح.

و أمّا الثانى فلاّنه على تقدير كون الترك مقدّمه فالوجوب المتعلّق به بحكم العقل على حدّ الوجوب المتعلّق بفعل ضده، فكما أنّه فى هذا الحال يكون فعليًا منجزًا، كذلك مقدّمته، و على هذا الفرض لا يعقل الترخيص، و المفروض احتمال تحقّق الفرض فى نظر الشاك و إلّا لم يكن شاكًا، و مع هذا الاحتمال نشكّ فى إمكان الترخيص و عدمه عقلا، فلا يمكن القطع بالترخيص و لو فى الظاهر.

لا يقال: بعد احتمال كون الترخيص ممكنا لا مانع من التمسك بعموم الأدلّه الدالّه على إباحه جميع المشكوكات و استكشاف الإمكان بالعموم الدالّ على الفعليه.

لأنّ نقول: فعلى هذا يلزم من ثبوت هذا الحكم عدمه؛ إذ لو بنينا على انكشاف الإمكان بعموم الأدلّه فاللازم الالتزام بدلاله العموم على عدم كون ترك الضدّ

مقدمه؛ إذ مع بقاء هذا الشكّ لا- يمكن انكشاف الإمكان، فلو علم من عموم الحكم عدم كون ترك الضدّ مقدمه فلا مجرى له؛ لأنّ موضوعه الشكّ، وبالجملة فلا أرى وجها لجريان أصاله الإباحه فى المقام، هذه خلاصه الكلام فى حكم الشكّ فلنعد إلى أصل البحث.

فنقول: الحقّ كما ذهب إليه الأساطين من مشايخنا هو عدم التوقّف و المقدميه لا من جانب الترك و لا من جانب الفعل، أمّا عدم كون ترك الضدّ مقدمه لفعل ضده فلا بدّ مقتضى مقدميته لزوم ترتّب عدم ذى المقدمه على عدمه؛ لأنّه معنى المقدميه و التوقّف، فعلى هذا يتوقّف عدم وجود الضدّ على عدم ذلك الترك المفروض كونه مقدمه و هو فعل الضدّ الآخر، و المفروض أنّ فعل الضدّ أيضا يتوقّف على ترك ضده الآخر، ففعل الفعل يتوقّف على ترك ضده كما هو المفروض، و ترك الضدّ يتوقّف على فعل ضده، لأنّه مقتضى مقدميته تركه.

هذا مضافا إلى عدم إمكان تأثير العدم فى الوجود و هو من الواضحات و إلاّ لأمكن انتهاء سلسله الموجودات إلى العدم.

و أمّا عدم كون فعل الضدّ علّه و مؤثرا فى ترك ضده فلا بدّ لو كان كذلك لزم مع عدمه و عدم موجود يصلح لأن يكون علّه لشيء إمّا ارتفاع النقيضين، أو تحقّق المعلول بلا علّه، أو استناد الوجود إلى العدم، بيان ذلك أنّه لو فرضنا عدم الفعل الذى فرضناه علّه لعدم الضد و عدم كلّ شيء من الممكنات، يصلح لأن يكون علّه لشيء فلا يخلو الواقع من امور؛ لأنّك إمّا أن تقول بوجود ذلك الفعل الذى كان عدمه معلولا أم لا.

فعلى الأوّل يلزم استناد الوجود إلى العدم؛ إذ المفروض عدم وجود شيء فى العالم يصلح لأن يكون علّه، و على الثانى إمّا أن نقول بتحقّق العدم المفروض معلولا أم لا، فعلى الثانى يلزم ارتفاع النقيضين، و على الأوّل يلزم تحقّق المعلول بلا علّه، مضافا إلى أنّ مقتضى كون الفعل علّه لترك ضده كون تركه مقدمه لفعل ضده الآخر؛ لأنّ عدم المانع شرط فيلزم الدور.

فإن قلت: إنَّ الدور الذى أوردت على القائل بمقدميه ترك الضد لفعل ضده الآخر إنما يتوجه لو التزم بكون الفعل أيضا عله للترك و هو لا يلتزم به و إنما يقول بكون ترك الضد مستندا إلى الصارف لكونه أسبق من الفعل رتبه، و معلوم أن المعلول إذا كانت له علل فهو يستند إلى أسبق علله، فحينئذ يقول بأن فعل الضد يتوقف على ترك ضده الآخر، و لكن ترك الضد لا يتوقف على فعل ضده الآخر، بل يكفى فيه الصارف، فاندفع بذلك الدور.

قلت: الاستناد الفعلى و إن كان إلى الصارف ليس إلا- لما ذكر من كونه أسبق العلل، إلا أنه يكفى فى البطان وقوع الفعل فى مرتبه عله الترك؛ لاستلزام ذلك التقدم عليه مع كون الترك أيضا مقدما على الفعل بمقتضى مقدميته؛ لأن وجه بطان الدور تقدم الشيء على نفسه و هذا الوجه موجود هنا بعينه؛ فإن ترك الضد بمقتضى المقدميه مقدم طبعاً على فعل ضده، و كذلك فعل الضد بمقتضى شأنيته للعلية يجب أن يكون مقدما على ترك ضده، فترك الضد مقدم على فعل ضده الذى هو مقدم على ذلك الترك، فيجب أن يكون ترك الضد مقدما على نفسه و كذلك فعل الضد.

و مما ذكرنا يظهر عدم الفرق بين الرفع و الدفع؛ لأن البرهان الذى ذكرناه على عدم التوقف يجرى فيهما على نهج واحد، و أنت إذا تأملت فيما ذكرنا لم تجد بدا من القول بعدم التوقف، فلا نزيل المقام بذكر ما أوردوه فى بيان المقدمه و المناقشه فيه.

إنما المهم التعرض للمسأله التى فرعوها على مقدميه ترك الضد و عدمها أعنى بطان فعل الضد و لو كان عباديا- و قد وجب ضده- على الأول، و صحته على الثانى.

فنقول: أميا بناء على كون ترك الضد مقدمه فلا- إشكال فى بطان العمل بناء على بطان اجتماع الأمر و النهى، بل قد يقال بالبطان حتى على القول بإمكان الاجتماع؛ لأن محل النزاع فى مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى فيما إذا كان هناك عنوانان يتفق تحققهما فى وجود واحد، و ليس المقام من هذا القبيل؛ لأن عنوان المقدميه ليس ميا امر به؛ لأنه ليس مما يتوقف عليه المطلوب، بل المطلوب إنما يتوقف على نفس ترك الصلاه مثلا إذا كان ضده مطلوبا، فلو جاز تعلق الأمر بها لزم اجتماع

الأمر و النهى فى شىء واحد فىكون ذلك من باب النهى فى العبادات، هذا على القول بكون ترك الضد مقدّمه.

و أما على القول بعدم مقدّميته فإن قلنا بكفايه الجبهه فى صحّه العباده و إن لم يتعلّق به الأمر لمانع عقليّ كما هو الحق فلا إشكال فى الصّحه.

و أما لو لم نقل بكفايه الجبهه فىشكل الأمر بأنّ الأمر بالضدّ و إن لم يقتض النهى عن ضده لعدم المقدّميه، و لكنّه يقتضى عدم الأمر به، لامتناع الأمر بإيجاد الضدّين فى زمان واحد، و حيث لا أمر فلا يقع صحيحاً؛ لأنّ المفروض عدم كفايه جبهه الأمر فى الصّحه، فالمناص حينئذٍ منحصر فى تصحيح تعلّق الأمر فعلاً بالضدّ مع كون ضده الآخر مأموراً به، و الذى يمكن أن يكون وجهها لذلك أحد أمرين:

الأوّل: ما نقل عن بعض الأساطين قدّس سرّه من أنّ الأمر بالضدّ إنّما ينافى الأمر بضده الآخر لو كانا مضيقين، أما لو كان أحدهما مضيقاً و الآخر موسّعاً فلا مانع من الأمر بكليهما؛ لأنّ المانع ليس إلّا لزوم التكليف بما لا يطاق، و هذا المانع منحصر فيما إذا كانا مضيقين؛ إذ لو كان أحدهما موسّعاً فلا يلزم ذلك قطعاً سواء كان الآخر موسّعاً أيضاً أم لا، و أىّ مانع من أن يقول المولى لعبده: اريد منك من أوّل الظهر إلى الغروب إنقاذ هذين الغريقين، أو يقول: اريد منك إنقاذ هذا الغريق فعلاً و اريد منك أيضاً إنقاذ الغريق الآخر فى مجموع الوقت الذى يكون أعمّ من هذا الوقت و غيره.

أقول: تماميه ما أفاده قدّس سرّه مبنى على مقدّميتين:

إحدهما: أن يكون الوقت المضروب ظرفاً للواجب من قبيل الكلّى الصادق على جزئيات الوقت، فيصير المحصل من التكليف بصلاه الظهر إيجاب إيجاد الصلاه فى طبيعه الوقت المحدود بحدّين؛ إذ لو كان التكليف راجعاً إلى التخيير الشرعى بين الجزئيات من الأزمنه فلا يصحّ ذلك؛ لأنّ البعث على غير المقدور قبيح عقلاً و إن كان على سبيل التخيير بينه و بين فعل آخر مقدور، ألا ترى قبح الخطاب التخييري بين الطيران إلى السماء و إكرام زيد مثلاً.

و الثانيه: أن الأمر بالطبيعه لا يستلزم السرايه إلى الأفراد و إلا لكان اللازم منه المحذور الأول بعينه، و حيث إن عدم السرايه إلى الأفراد هو المختار- كما يجيء تحقيقه في مسأله اجتماع الأمر و النهى إن شاء الله و لا يبعد صحه المقدمه الاولى- فلا بأس بالامتثال بتحقق الأمر الفعلى بالصلاه فى مجموع الوقت مع إيجاب ضدها فى أول الوقت مضيقا، بل يمكن أن يقال: لا مانع من الأمر حتى على القول بالتخير الشرعى أو على القول بسرايه حكم الطبيعه إلى الأفراد؛ لأن المانع من التكليف بما لا يطاق ليس إلا اللغويّه و هو مسلّم فيما إذا كان نفس الفعل غير مقدور كالطيران إلى السماء.

و أمّا إذا كان نفسه مقدورا كما فى ما نحن فيه- غاية الأمر يجب عليه بحكم العقل امتثال أمر آخر من المولى و لا يقدر مع الامتثال إتيان فعل آخر- فلا يلزم اللغويّه؛ إذ يكفى فى ثمره وجود الأمر أنه لو أراد المكلف عصيان الواجب المعين يقدر على إطاعه هذا الأمر، و من ذلك يظهر أنّ قياس مقامنا هذا بمثال الطيران إلى السماء ليس فى محله.

و الوجه الثانى؛ ما أفاده سيّد مشايخ عصرنا الميرزا الشيرازى «قدّس الله تربته الطاهره»، و شيد أركانه و أقام برهانه تلميذه الجليل و التحرير الذى ليس له بديل سيّدنا الاستاذ السيّد محمّد الاصفهانى جزاهما الله عن الإسلام و أهله أفضل الجزاء و هو: أن يتعلّق الأمر أولا بالضدّ الذى يكون أهمّ فى نظر الأمر مطلقا من غير التقييد بشىء ثم يتعلّق أمر آخر بضده متفرّعا على عصيان ذلك الأمر الأوّل.

توضيح هذا المطلب و تنقيحه يستدعى رسم مقدمات:

الاولى و لعلّها العمده فى هذه المسأله توضيح الواجب المشروط، و هو و إن مرّ فى مبحث مقدمه الواجب مفضّلا إلا أنه لا بدّ من أن نشير إليه ثانيا توضيحا لهذه المسأله التى نحن بصددّها.

فنقول و على الله التوكّل: إنّ الإراده المنقده فى النفس المتعلّقه بالعناوين على ضريين، تاره يكون على نحو تقتضى إيجاد متعلّقا بجميع ما يتوقّف عليه من دون

إناطتها بوجود شيء أو عدمه، و أخرى على نحو لا يقتضى إيجاد متعلقها إلا بعد تحقق شيء آخر وجودى أو عدمى، مثلا إرادته إكرام الضيف تاره يكون على نحو يوجب تحريك المريد إلى تحصيل الضيف و إكرامه، و أخرى على نحو لا يوجب تحريكه إلى تحصيل الضيف، بل يقتضى إكرامه على تقدير مجيئه.

ثم إنَّ الثانى على أنحاء، تاره يقتضى إيجاد متعلقها بعد تحقق ذلك الشيء المفروض وجوده فى الخارج، كما فى مثال أكرم زيدا إن جاء ك، و أخرى يقتضى إيجاده مقارنا له، كما فى إرادته الصوم مقارنا للفجر إلى غروب الشمس، و كما فى إرادته الوقوف فى العرفات مقارنا لأوّل الزوال إلى الغروب و أمثال ذلك، و تاره يقتضى إيجاده قبل تحقق ذلك الشيء كما لو أراد استقبال زيد فى اليوم على تقدير مجيئه غدا.

و هذه الأنحاء الثلاثة كلّها مشتركة فى أنّها مع عدم العلم بتحقيق ذلك المفروض تحقّقه لا تؤثر الإرادة فى نفس الفاعل، كما أنّها مشتركة فى أنّه على تقدير العلم بذلك يؤثر فى الجملة، إنّما الاختلاف فى أنّه على تقدير الأوّل العلم بتحقيق ذلك فى الزمن الآتى لا يوجب تحريك الفاعل إلى نحو المراد؛ لأنّ المقصود إيجاد الفعل بعد تحقق ذلك الشيء لا قبله.

نعم لو توقّف الفعل فى زمان تحقق ذلك الشيء على مقدّمات قبل ذلك اقتضت الإرادة المتعلقه بذلك الفعل على تقدير وجود شيء خاص إيجاد تلك المقدّمات قبل تحقق ذلك الشيء، كما نرى من أنفسنا أنّ الإنسان لو أراد إكرام زيد على تقدير مجيئه و علم بمجيئه فى الغد و توقّف إكرامه فى الغد على مقدّمات قبله يهتئ تلك المقدّمات، و هكذا حال إرادات الأمر، فلو أمر المولى بإكرام زيد على تقدير مجيئه و يعلم العبد بتحقيق مجيئه غدا و يتوقّف إكرامه غدا على إيجاد مقدّمات فى اليوم يجب عليه إيجادها، و لا عذر له عند العقل لو ترك تلك المقدّمات، و هذا واضح لا ستر عليه.

و على التقدير الثانى باعّيته الإرادة بالنسبه إلى الفاعل إنّما يكون بالعلم بتحقيق ذلك الشيء المفروض وجوده فى الآن الملاصق للآن الذى هو فيه، كما أنّه على

الثالث تؤثر إذا علم بتحقيقه في الزمن الآتي.

و إن شئت قلت: هذه الإرادة المتعلقة على وجود شيء إذا انضم إليها العلم بتحقيق ذلك الشيء يقتضى إيجاد كل من الفعل و مقدماته في محله، فمحل الإكرام في الفرض الأول بعد تحقق المجيء، و محل مقدماته قبله، و محل الفعل في المثال الثانى مقارن للشرط، و محل مقدماته قبله، كما في الوقوف في العرفات مقارنا للزوال، و محل الفعل في المثال الثالث قبل تحقق الشرط.

و الحاصل أنه لا نعى بالواجب المشروط إلا الإرادة المتعلقة بالشيء مبتنيه على تحقق أمر في الخارج، و هذه الإرادة لا يعقل أن تؤثر في نفس الفاعل إلا- بعد الفراغ من حصول ذلك الأمر. و بعبارة أخرى: هذه الإرادة من قبيل جزء العلة لوجود متعلقها؛ و إذا انضم إليها العلم بتحقيق ذلك الشيء تؤثر في كل من الفعل و مقدماته في محله كما عرفت، فالإرادة المبتنيه على أمر مقدر- سواء علم بتحقيق ذلك الأمر أم لم يعلم بل و لو علم عدمه- موجوده و لكن تأثيرها في الفاعل يتوقف على العلم بتحقيق ذلك الأمر.

المقدمه الثانيه: أن الإرادة المبتنيه على تقدير أمر في الخارج لا- يعقل أن تقتضى إيجاد متعلقها على الإطلاق، أى سواء تحقق ذلك المقدر أم لا- و إلا- خرجت عن كونها مشروطه بوجود شيء، فمتى ترك الفعل بترك الأمر المقدر لا يوجب مخالفه لمقتضى الإرادة، نعم المخالفه إنما تتحقق فيما إذا ترك مع وجود ذلك المقدر، و هذه المقدمه في الوضوح بمثابه لا تحتاج إلى البرهان.

المقدمه الثالثه: أن الإرادة المتعلقة بشيء من الأشياء لا يمنع وجودها كون المأمور بحيث يترك في الواقع أو يفعل؛ إذ لا مدخلية لهذين الكونين في قدره المكلف، فالإرادة مع كل من هذين الكونين موجوده، و لكن لا يمكن أن يلاحظ الأمر كلاً من تقديرى الفعل و الترك في المأمور به لا إطلاقاً و لا تقييداً.

أمّا الثانى فواضح؛ لأن إرادته الفعل على تقدير الترك طلب المحال، و إرادته الفعل على تقدير الفعل طلب الحاصل، و أمّا الأول فلأن ملاحظه الإطلاق فرع إمكان

التقييد، وحيث يستحيل الثانى يستحيل الأول، فالإرادة تقتضى إيجاد ذات متعلقها لا أنها تقتضى إيجادها فى ظرف عدمه و لا إيجادها فى ظرف وجوده و لا- إيجادها فى كلا- الحالين؛ لأنّ هذا النحو من الاقتضاء يرجع إلى طلب الشىء مع نقيضه أو مع حصوله، فظهر أنّ الأمر يقتضى وجود ذات الفعل من دون ملاحظه تقييد الفعل بالنسبه إلى الحالتين المذكورتين، و لا إطلاقه بالنسبه إليهما.

نعم الأمر المتعلق بذات الفعل موجود سواء كان المكلف ممّن يترك أو يفعل و لكن هذا الأمر الموجود يقتضى عدم تحقق الترك و تحقق الوجود لا- أنّه يقتضى الوجود على تقدير الترك، و بعبارة اخرى: الأمر يقتضى عدم تحقق هذا المقدّر لا أنّه يقتضى وجود الفعل فى فرض وقوعه؛ لأنّ الثانى يرجع إلى اقتضاء اجتماع النقيضين دون الأول، فافهم فإنّه لا يخلو عن دقه.

المقدّمه الرابعه: أنّه لم يرد فى خبر و لا فى آيه بطلان تعلق الأمرين بالضدّين فى زمان واحد حتّى نتمسك بإطلاق ذلك الخبر أو تلك الآيه فى بطلانه حتّى فى المقام، إنّما المانع حكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق و هو منحصر فيما إذا كان الطالبان بحيث يقتضى كلّ واحد منهما سلب قدره المكلف عن الإتيان بمقتضى الآخر لو أراد الإتيان بما يقتضيه، أمّا لو كانا بحيث لا يوجب ذلك فلا مانع أصلا.

إذا عرفت المقدّمات المذكوره فنقول: لو أمر الأمر بإيجاد فعل مقارنا لترك ضده الآخر فهذا الأمر باعث فى نفس المأمور لو علم بتحقق ذلك الترك فى الآن المتّصل بالآن الذى هو فيه؛ إذ لو صبر إلى أن يتحقق ذلك الترك لم يقع المأمور به بالعنوان الذى امر به و هو المقارنه، فمحلّ تأثير هذا الأمر فى نفس المأمور إنّما يكون مقارنا لوقوع الترك، فيجب أن يؤثّر فى ذلك المحلّ بمقتضى المقدّمه الاولى، و هذا الأمر المبتنى على ترك الضدّ لا يوجب التأثير فى المتعلق مطلقا حتّى يستلزم لا بدّيه المكلف من ترك الضدّ بحكم المقدّمه الثانيه، و الأمر المتعلق بالضد الآخر الذى فرضناه مطلقا لا يقتضى إيجاد المتعلق فى ظرف عدمه بحكم المقدّمه الثالثه حتّى يلزم منه وجود التكليف بالضدّين فى ظرف تحقق هذا الغرض، بل الأمر بالأهمّ يقتضى عدم

تحقق هذا الغرض، و الأمر بالمهم يقتضى إيجاده على تقدير تحقق الغرض.

و من هنا يتضح عدم تحقق المانع العقلى فى مثل هذين الأمرين؛ لأنّ المانع كما عرفت ليس إلّا لزوم التكليف بما لا يطاق؛ لأنّ ذلك إنّما يلزم من الخطابين لو كانا بحيث يلزم من امتثال كلّ منهما معصيه الآخر، وقد عرفت أنّه لا يلزم منهما فيما نحن فيه ذلك؛ لأنّ المكلف لو امتثل الأمر الأهمّ لم يعص الأمر الآخر الذى تعلّق بالمهم، إنّما ترتّب على هذا الامتثال انتفاء ما كان شرطاً للأمر المهم، وقد عرفت أنّ عدم إتيان الواجب المشروط بترك شرطه ليس مخالفة للواجب.

و الحاصل أنّه لا- يقتضى وجود الخطابين بعث المكلف على الجمع بين الضدّين، و ممّا يدلّك على هذا أنّه لو فرضنا محالاً صدور الضدّين من المكلف لم يقع كلاهما على صفه المطلوبيه، بل المطلوب هو الأعمّ لا غير، لعدم تحقق ما هو شرط لوجوب المهمّ.

فإن قلت: سلّمنا إمكان الأمر بالضدّين على نحو قرّره و لكن بم يستدلّ على الوقوع فيما إذا وجب الإزاله عن المسجد مطلقاً و كان فى وقت الصلاه؛ فإنّ حمل دليل الصلاه على وجوب المعلّق على ترك إزاله النجاسه يحتاج إلى دليل.

قلت: المفروض أنّ المقتضى لوجوب الصلاه محقق بقول مطلق و ليس المانع إلّا حكم العقل بعدم جواز التكليف بما لا يطاق، و بعد ما علمنا عدم كون هذا النحو من التكليف تكليفاً بما لا يطاق يجب بحكم العقل تأثير المقتضى، هذا غاية ما يمكن أن يقال فى المقام و عليك بالتأمل التام؛ فإنّ المقام من مزالّ الأقدام.

حجّه المانع أنّ الضدّين ممّا لا يمكن إيجادهما فى زمان واحد عقلاً، و جعلهما فى زمان واحد متعلّقاً للطلب المطلق تكليف بما لا- يطاق، و هاتان المقدمتان ممّا لا يقبل الإنكار، إنّما الشأن بيان أنّ تعلّق الطلبين بالضدّين فى زمان واحد و لو على نحو الترتّب يرجع إلى الطلب المطلق بهذا و الطلب المطلق بذاك فى زمان واحد.

و بيانه: أنّ الأمر بإيجاد الضدّ مع الأمر بإيجاد ضده الآخر لا- يخلو حاله من أنّه إمّا أمر بإيجاده مطلقاً فى زمان الأمر بضده كذلك، و إمّا أمر بإيجاده مشروطاً بترك الآخر، و الثانى على قسمين؛ لأنّه إمّا أن يجعل الشرط هو الترك الخارجى للضدّ

الآخر، أو يجعل الشرط كون المكلف بحيث يترك في علم الله.

أمّا الأوّل فلا- يلتزم به كلّ من أحال التكليف بما لا يطاق، و أمّا الأوّل من الأخيرين فلا مانع منه، إلاّ أنّه عليه لا يصير الأمر مطلقاً إلاّ بعد تحقّق الترك و مضى زمانه، وهذا و إن كان صحيحاً لكنّه خارج عن فرض القائل بالترتب؛ لأنّه يدعى تحقّق الأمرين في زمان واحد.

و أمّا الأخير منهما فلازمه القول بإطلاق الأمر المتعلّق بالمهمّ في ظرف تحقّق شرطه و المفروض وجود الأمر بالأهمّ أيضاً؛ لأنّه مطلق، ففي زمان تحقّق شرط المهمّ يجتمع الأمران المتعلّقان بالضدّين و كلّ واحد منهما مطلق، أمّا الأمر المتعلّق بالأهمّ فواضح، و أمّا الأمر المتعلّق بالمهمّ فلأنّ الأمر المشروط بعد تحقّق شرطه يصير مطلقاً.

و الجواب يظهر ممّا قدّمناه في المقدمات و حاصله: أنّ الأمر بالأهمّ مطلق و الأمر بالمهمّ مشروط، أمّا قولك بأنّ الشرط إمّا هو الترك الخارجى أو العنوان المنتزع منه فنقول: إنّهُ هو الترك الخارجى، و قولك إنّهُ على هذا يلزم تأخّر الطلب عن زمان الترك، مدفوع بما عرفت من عدم لزوم اقتضاء الطلب المشروط إيجاد متعلّقه بعد تحقّق الشرط، بل قد يقتضيه كذلك و قد يقتضى مقارنة الفعل للشرط كما عرفت ذلك كلّ مشروحا.

فإن قلت: سلّمنا كون الشرط نفس الترك الخارجى للضدّ و لا يلزم من ذلك تأخّر الطلب عن مضى زمان الترك و لكن نقول: فى ظرف فعلية الطلب المشروط إمّا تقول ببقاء الطلب المطلق أولاً، و الثانى خلاف الفرض، و الأوّل التزام بالأمر بما لا يطاق.

قلت: نختار الشقّ الأوّل و لكن لا- يقتضى الطلب الموجود حينئذٍ إلاّ- عدم تحقّق الترك الذى هو شرط لوجوب الآخر، لا أنّه يقتضى إيجاد الفعل فى ظرف تحقّق هذا الترك كما أوضحناه فى المقدمات، فليتأمل فى المقام؛ فإنّه ممّا ينبغى أن يصرف لأجله الليالى و الأيام.

فصل في جواز اجتماع الامر و النهي و امتناعه

في جواز اجتماع الأمر و النهي و امتناعه، و ليعلم أولاً أنّ النزاع المذكور إنّما يكون بعد فرض وجود المندوحة و تمكن المكلف من إيجاد عنوان المأمور به في غير مورد النهي، و إلاّ فالمسلّم عند الكل عدم الجواز لقبح التكليف بما لا يطاق، نعم ذهب المحقّق القمّي قدّس سرّه إلى التفصيل بين ما إذا كان العجز مستندا إلى سوء اختيار المكلف و عدمه، فخصّ القبح بالثاني، و من هنا حكم بأنّ المتوسط في الأرض المغصوبه منهى عن الغضب فعلا و مأمور بالخروج كذلك. و لكنك خبير بأنّ هذا التفصيل يأبى عنه العقل، بل لعلّ قبح التكليف بما لا يطاق مطلقا من البديهيّات الأوّليه.

و كيف كان فقبل الشروع في المقصود ينبغي رسم امور:

أحدها: قد يتوهم ابتناء المسأله على كون متعلّق التكاليف هو الطبيعه أو الفرد، فينبغي التكلّم في مقامين:

أحدهما في تشخيص مرادهم في هذه المسأله

و الثاني في أنّه هل يبتنى النزاع في مسألتنا هذه عليها بمعنى أنّه لو اخذ بأحد طرفي النزاع فيها لزم الأخذ بأحد طرفي المسأله فيما نحن فيه أم لا؟

أمّا المقام الأوّل فنقول: يمكن أن يكون مرادهم أنّه بعد فرض لزوم اعتبار الوجود في متعلّق الطلب فهل الوجود المعتبر هو وجود الطبيعه أو وجود الفرد، و يمكن أن يكون مرادهم أنّه بعد فرض اعتبار الوجود هل المعتبر أشخاص الوجودات الخاصّه أو المعنى الواحد الجامع بين الوجودات؟.

أمّا المقام الثاني فالحقّ عدم ابتناء مسأله جواز اجتماع الأمر و النهي و عدمه عليه؛ إذ يمكن القول بأنّ متعلّق الأحكام هو الطبائع بكلا المعنيين الذين

احتملنا فى مرادهم، و مع ذلك نمنع جواز اجتماع الأمر و النهى، إمّا لما ذكره صاحب الفصول قدّس سرّه من أنّ متعلّق الطلب إنّما يكون الوجودات الخاصّه لعدم جامع لها فى البين، و إمّا لأنّه على تقدير تعلّق الطلب بالجامع يلزم سرايته إليها لمكان الاتّحاد و العيّه.

و كذلك يمكن القول بتعلّق الطلب بالفرد بكلا الاحتمالين أيضا و الالتزام بجواز الاجتماع؛ لأنّ الفرد الموجود فى الخارج يمكن تعريته فى الذهن عن بعض الخصوصيات و مع ذلك لا يخرج عن كونه فردا، مثلا الصلاه فى الدار المغصوبه الموجوده بحركه واحده شخصيه لو لوحظت تلك الحركه الشخصيه من حيث إنّها مصداق للصلاه و جرّد النظر عن كونها واقعه فى الدار المغصوبه لم تخرج عن كونها حركه شخصيه، فللمجوّز بعد اختياره أنّ متعلّق التكليف هو الأفراد أن يقول: إنّ هذه الحركه من حيث كونها مصداقا للصلاه محبوبه و مأمور بها، و من حيث إنّها مصداق للغصب منهي عنها.

الأمر الثانى: أنّ الموجود الخارجى -من أى طبيعه كان- أمر وحدانى محدود بحدّ خاص، سواء قلنا بأصاله الوجود أم قلنا بأصاله الماهيه، غايه الأمر أنّه على الأوّل يكون الثانى منتزعا، و على الثانى يكون الأوّل منتزعا، نعم يمكن أن ينحلّ فى الذهن إلى ماهيه و وجود، و إضافه الوجود إلى الماهيه.

فحينئذ لو قلنا بأنّ الوحده فى الخارج مانعه عن اجتماع الأمر و النهى فاللازم أن نقول بالامتناع، سواء قلنا بأصاله الوجود أو الماهيه، و لو قلنا بعدم كونه مانعا و يكفى تعدّد المتعلّق فى الذهن فاللازم القول بالجواز سواء قلنا أيضا بأصاله الوجود أو الماهيه.

الأمر الثالث: أنّ الظاهر من العنوان الذى يجعلونه محلا للنزاع أنّ الخلاف فى جواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه، و غير خفى أنّه غير قابل للنزاع؛ إذ من البديهيات كون التضاد بين الأحكام و ملاكاتها إنّما النزاع فى أنّه هل يلزم على القول ببقاء إطلاق دليل وجوب الصلاه مثلا بحاله، و كذا إطلاق دليل الغصب فى مورد

اجتماعهما اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد حتى يجب عقلا تقييد أحدهما بغير مورد الآخر، أو لا يلزم، بل يمكن أن يتعقل للأمر محلّ وللنهي محلّ آخر ولو اجتماعا في مصداق واحد؟ فهذا النزاع في الحقيقة راجع إلى الصغرى نظير النزاع في حجته المفاهيم.

الأمر الرابع: لا- إشكال في خروج المتبانيين عن محلّ النزاع بمعنى عدم الإشكال في إمكان أن يتعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر إلا- على تقدير التلازم بينهما في الوجود كما لا إشكال في خروج المتساويين في الصدق؛ لما عرفت من اعتبار وجود المندوحه، كما لا إشكال في دخول العامين من وجه في محلّ النزاع.

إنّما النزاع في أنّ العام المطلق والخاص أيضا يمكن أن يجري فيه النزاع المذكور أم لا؟ قال المحقّق القمي قدّس سرّه: إنّ العام المطلق خارج عن محلّ النزاع بل هو مورد للنزاع في النهي في العبادات.

واعترض عليه المحقّق الجليل صاحب الفصول قدّس سرّه بأنّه ليس بين العامين من وجه والمطلق من حيث هاتين الجهتين فرق، بل الملا-ك أنّه لو كان بين العنوان المأمور به والعنوان المنهى عنه مغايره يجري فيه النزاع، وإن كان بينهما عموم مطلق كالحيوان والضاحك، وإن اتّحد العنوانان وتغايرا ببعض القيود لم يجر النزاع فيهما وإن كان بينهما عموم من وجه نحو: صلّ الصبح ولا تصلّ في الأرض المغصوبه، هذا.

و يشكل بأنّه لو اكتفى المجوّز بتغاير المفهومين و وجود المندوحه فلا فرق بين أن يكون بينهما عموم من وجه أو مطلق، وأن يكون العنوان المأخوذ في النهي عين العنوان المأخوذ في الأمر مع زياده قيد من القيود أو غيره، ضروره كون المفاهيم متعدده في الذهن في الجميع، ولو لم يكتف بذلك فليس له لتجوز الاجتماع في العامين من وجه أيضا مجال، فاللازم على من يدعى الفرق بيان الفارق.

قال شيخنا المرتضى قدّس سرّه في التقريرات المنسوبه إليه بعد نقل كلام المحقّق القمي و صاحب الفصول قدّس الله روحهما ما هذا لفظه: أقول: إنّ ظاهر هذه الكلمات يعطى انحصار الفرق بين المسألتين في اختصاص إحداهما بمورد دون

اختها، و ليس كذلك، بل التحقيق أنّ المسئول عنه في إحداهما غير مرتبط بالآخرى.

و توضيحه أنّ المسئول عنه في هذه المسألة هو إمكان اجتماع الطالبين فيما هو الجامع لتلك الماهية المطلوبه فعلها و الماهية المطلوبه تركها من غير فرق في ذلك بين موارد الأمر و النهي؛ فإنه كما يصحّ السؤال عن هذه القضية فيما إذا كان بين المتعلقين عموم من وجه، فكذا يصحّ فيما إذا كان عموم مطلق، سواء كان من قبيل قولك: صلّ و لا تصلّ في الدار المغصوبه أو لم يكن كذلك.

و المسئول عنه في المسألة الآتية هو أنّ النهي المتعلّق بشيء هل يستفاد منه أنّ ذلك الشيء ممّا لا يقع به الامتثال، حيث إنّ المستفاد من إطلاق الأمر حصول الامتثال بأيّ فرد كان، فالمطلوب فيها هو استعلام أنّ النهي المتعلّق بفرد من أفراد المأمور به هل يقتضى رفع ذلك الترخيص المستفاد من إطلاق الأمر أولاً؟ و لا ريب أنّ هذه القضية كما يصحّ الاستفسار عنها فيما إذا كان بين المتعلقين إطلاق و تقييد فكذلك يصحّ فيما إذا كان بينهما عموم من وجه كما إذا كان بينهما عموم مطلق، و بالجملة فالظاهر أنّ اختلاف المورد لا- يصير وجهها لاختلاف المسألتين كما زعموا، بل لا بدّ من اختلاف جهه الكلام، انتهى موضع الحاجه من كلامه قدّس سرّه.

أقول: و الحقّ أنّ العنوانين لو كانا بحيث اخذ أحدهما في الآخر و كان بينهما عموم مطلق أيضاً لا- يطرق فيهما هذا النزاع. و توضيحه أنّه: لا إشكال في تغاير المفاهيم بعضها مع الآخر في الذهن سواء كان بينهما عموم مطلق أم من وجه أو غيرهما، و سواء كان أحدهما مأخوذاً في الآخر أم لا، إلاّ أنّه لا يمكن أن يقال فيما إذا كان بين المفهومين عموم مطلق و كان أحدهما مشتقاً على الآخر أنّ المطلق يقتضى الأمر و المقيّد يقتضى النهي؛ لأنّ معنى اقتضاء الإطلاق شيئاً ليس إلاّ اقتضاء نفس الطبيعه؛ إذ لا يعقل الاقتضاء لصفه الإطلاق، و المقيّد ليس إلاّ نفس تلك الطبيعه منضمّه إلى بعض الاعتبارات، و لو اقتضى المقيّد شيئاً منافياً للمطلق لزم أن يقتضى نفس الطبيعه أمرين متنافيين.

و بعبارة اخرى: بعد العلم بأنَّ صفه الإطلاق لا يقتضى تعلق الحبّ بالطبيعه، فالمقتضى له نفسها، و هى متّحده فى عالم الذهن مع المقيد؛ لأنّها مقسم له و للمطلق، فلو اقتضى المقيد الكراهه لزم أن يكون المحبوب و المبعوض شيئاً واحداً حتى فى الذهن و هذا غير معقول، بخلاف مثل مفهوم الصلاه و الغضب مثلاً؛ لعدم الاتّحاد بينهما فى الذهن أصلاً.

الأمر الخامس: قد يترأى تهافت بين الكلمات حيث عنونوا مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى و مثلوا له بالعامين من وجه، و اختار جمع منهم الجواز و أنّه لا- تعارض بين الأمر و النهى فى مورد الاجتماع، و فى باب تعارض الأدلّه جعلوا أحد و جوه التعارض التعارض بالعموم من وجه، و جعلوا علاج التعارض بالأخذ بالأظهر إن كان فى البين و إلاّ التوقّف أو الرجوع إلى المرجّحات السنديّه على الخلاف. و كيف كان ما تمسّك أحد لدفع المنافاه بجواز اجتماع الأمر و النهى.

و الجواب أنّ النزاع فى مسألتنا هذه مبنى على إحراز وجود الجبهه و المناط فى كلا العنوانين و أنّ المناطين هل هما متكاسران عند العقل إذا اجتمع العنوانان فى مورد واحد كما يقوله المانع أم لا كما يقوله المجوّز؟ و لا إشكال فى أنّ الحاكم فى هذا المقام ليس إلاّ العقل، و باب تعارض الدليلين مبنى على وحده المناط و الملاك فى الواقع، و لكن لا يعلم أنّ الملاك الموجود فى البين هل هو ملاك الأمر أو النهى مثلاً، فلا بدّ من أن يستكشف ذلك من الشارع بواسطة الأظهرية إن كان أحد الدليلين أظهر، و إلاّ التوقّف أو الرجوع إلى المرجّحات السنديه حسب ما قرّر فى محلّه، نعم يبقى سؤال أنّ طريق استكشاف ما هو من قبيل الأوّل و ما هو من قبيل الثانى ما ذا؟ و هذا خارج عن المقام.

إذا عرفت ذلك فلنشرع فيما هو المقصود من ذكر حجج المجوّزين و المانعين.

فنقول و على الله التوكّل: أحسن ما قيل فى تقريب احتجاج المجوّزين هو أنّ المقتضى موجود و المانع مفقود، أمّا الأوّل: فلما عرفت من أنّ فرض الكلام ليس إلاّ فيما يكون المقتضى موجوداً، و أمّا الثانى: فلأنّ المانع ليس إلاّ ما تخيله الخصم من

لزوم اجتماع المتضادين من الحكمين و الحبّ و البغض و المصلحه و المفسده فى شىء واحد، و ليس كما زعمه.

و توضيحه يحتاج إلى مقدّمه و هى أنّ الأعراض على ثلاثة أقسام:

منها: ما يكون عروضه و اتّصاف المحلّ به فى الخارج كالحراره العارضه للنار و البروده العارضه للماء و أمثالهما من الأعراض القائمه بالمحالّ فى الخارج.

و منها: ما يكون عروضه فى الذهن و اتّصاف المحلّ به فى الخارج كالأبوه و البنوه و الفوقيه و التحتيه و أمثالها.

و منها: ما يكون عروضه فى الذهن و اتّصاف المحلّ به فيه أيضا كالكليه العارضه للإنسان، حيث إنّ الإنسان لا يصير متّصفا بالكليه فى الخارج قطعا، فالعروض فى الذهن؛ لأنّ الكليه إنّما تنتزع من الماهيه المتصوّره فى الذهن، و اتّصاف تلك الماهيه بها أيضا فيه؛ لأنّها لا تقبل الكليه فى الخارج.

فنقول حينئذ: لا- إشكال فى أنّ عروض الطلب سواء كان أمرا أم نهيا لمتعلّقه ليس من قبيل الأوّل، و إلاّ لزم أن لا يتعلّق إلاّ بعد وجود متعلّقه، كما أنّ الحراره و البروده لا يتحقّقان إلاّ بعد تحقّق النار و الماء، فيلزم البعث على الفعل الحاصل و الزجر عنه و هو غير معقول، و لا من قبيل الثانى؛ لأنّ متعلّق الطلب إذا وجد فى الخارج مسقط للطلب و معدم له، و لا يعقل أن يتّصف فى الخارج بما هو يعدم بسببه، فانحصر الأمر فى الثالث، فيكون عروض الأمر و النهى لمتعلّقاتهما كعروض الكليه للماهيات.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ طبيعه الصلاه و الغصب و إن كانتا موجودتين بوجود واحد و هو الحركه الشخصيه المتحقّقه فى الدار المغصوبه، إلاّ- أنّه ليس متعلّق الأمر و النهى بالطبائع الموجوده فى الخارج، لما عرفت من لزوم تحصيل الحاصل، بل هى بوجوداتها الذهنيه، و لا شكّ أنّ طبيعه الصلاه فى الذهن غير طبيعه الغصب كذلك، فلا يلزم من وجود الأمر و النهى حينئذ اجتماعهما فى محلّ واحد.

فإن قلت: لا معنى لتعلّق الطلب بالطبائع الموجوده فى الذهن؛ لأنّها إن قيدت بما

هى فى ذهن الأمر فلا يتمكّن المكلف من الامتثال، وإن قيّدت بما هى فى ذهن المأمور لزم حصول الامتثال بتصوّرها فى الذهن ولا يجب إيجادها فى الخارج، وهو معلوم البطلان.

قلت: نظير هذا الإشكال يجرى فى عروض الكلّيه للماهيات؛ لأنّ بعد ما فرضنا أنّ الماهيه الخارجيه لا تقبل أن تتّصف بالكلّيه ولا هى من حيث هى؛ لأنها ليست إلّا هى، فينحصر معروض الكلّيه فى الماهيه الموجوده فى الذهن، فيتوجّه الإشكال بأنّه كيف يمكن أن يتّصف بالكلّيه مع أنّها جزئيه من الجزئيات ولا يكاد أن ينطبق على الأفراد الخارجيه ضروره اعتبار الاتحاد فى الحمل ولا اتّحاد بين الماهيه المقيده بالوجود الذهني و بين الأفراد الخارجيه.

و حلّ هذا الإشكال فى كلا المقامين أنّ بعد ما فرضنا أنّ الماهيه من حيث هى مع قطع النظر عن اعتبار الوجود ليست إلّا هى و لا تتّصف بالكلّيه و الجزئيه و لا بشيء من الأشياء، فلا بدّ من القول بأنّ اتّصافها بوصف من الأوصاف يتوقّف على الوجود، و ذلك الوجود قد يكون وجودا خارجيا كما فى اتّصاف الماء و النار بالحراره و البروده، و قد يكون وجودا ذهنيا، لكن لا من حيث ملاحظه كونه كذلك بل من حيث كونه حاكيا عن الخارج، مثلا ماهيه الإنسان يلاحظ فى الذهن و يعتبر لها وجود مجرد عن الخصوصيات حاك عن الخارج فيحكم عليها بالكلّيه، فمورد الكلّيه فى نفس الأمر ليس إلّا الماهيه المأخوذه فى الذهن، لكن لا بملاحظه كونها كذلك بل باعتبار حكايتها عن الخارج.

فنقول: موضوع الكلّيه و موضوع التكليف المتعلّقه بالطباع واحد بمعنى أنّ الطبيعه بالاعتبار الذى صارت موردا لعروض وصف الكلّيه يكون موضوعا للتكليف من دون تفاوت أصلا.

فإن قلت: سلّمنا ذلك كلّه لكن مقتضى كون الوجود حاكيا عن الخارج بلحاظ المعتبر أن يحكم باتّحاده مع الوجودات الخارجيه، فاللازم من تعلق إرادته بهذا الوجود السعى تعلقها أيضا بالوجودات، لمكان الاتحاد الذى يحكم به اللاحظ.

قلت:الحكم باتّحاد الوجود السعى مع الوجودات الخاصّه فى الخارج لا بدّ له من ملاحظه مغايره بين الموضوع و المحمول حتّى يجعل أحدهما موضوعا و الآخر محمولا،و لا ينافى ذلك الحكم بالاتّحاد؛لأنّه بنظر آخر.

و بعباره اخرى:للاحظ ملاحظتان،إحدهما تفصيليّة و الاخرى إجماليّة،فهو بالملا-حظه الاولى يرى المغايره بين الموضوع و المحمول؛و لذا يجعل أحدهما موضوعا و الآخر محمولا،و بالملاحظه الثانيه يرى الاتّحاد.

فحينئذ لو عرض المحمول شىء فى لحاظه التفصيلى فلا وجه لسريانه إلى الموضوع لمكان المغايره فى هذا اللحاظ،و بهذا اندفع الإشكال عن المقام و نظائره ممّا لم تسر الأوصاف القائمه بالطبيعه إلى أفرادها من قبيل الكليّه العارضه للإنسان مثلا،و كذا وصف التعدّد العارض لوجود الإنسان بما هو وجود الإنسان مع أنّ الفرد ليس بكلى و لا متعدّد،و كذا الملكيه العارضه للصاع الكلى الموجود فى الصيعان الموجوده فى الصبره،حيث حكموا بأنّ من اشترى صاعا من الصبره الموجوده يصير مالكا للصاع الكلى بين الصيعان،و الخصوصيّات ليس ملكا له،و فرّعوا على هذا أنّه لو تلف منها شىء فالتالف من مال البائع ما بقى مقدار ما اشترى المشتري،فافهم و اغتتم.

فإن قلت:كيف يمكن أن يكون هذا الوجود المجرد عن الخصوصيّات محبوبا أو مبغوضا و ليس له فى الخارج عين و لا أثر؛لأنّ ما فى الخارج ليس إلّا- الوجودات الخاصّه،و لا- شبهه فى أنّ المحبوب و المبغوض لا- يمكن أن يكون إلّا- من الامور الخارجيه؛لأنّ تعلق الحبّ و البغض بشىء ليس إلّا من جهه اشتماله على آثار توجب ملائمته طبع الأمر له أو منافرتة عنه،و ليس فى الخارج إلّا الوجودات الخاصه المبائنه بعضها مع بعض.

قلت:إن أردت من عدم كون الوجود الجامع فى الخارج عدمه مع وصف كونه جامعا و متّحدا مع كثيرين فهو حقّ لا- شبهه فيه؛لأنّ الشىء مع وصف كونه جامعا لا يتحقّق إلّا فى الذهن،و إن أردت عدمه فى الخارج فهو ممنوع؛بداهه أنّ

العقل بعد ملاحظه الوجودات الشخصيه التي يحويها طبيعه واحده يجد حقيقه واحده في تمام تلك الوجودات.

و اقوى ما يدل على ذلك الوجدان؛فإننا نرى من أنفسنا تعلق الحب بشرب الماء مثلا من دون مدخلية الخصوصيات الخارجيه في ذلك،و لو لم يكن تلك الحقيقه في الخارج لما أمكن تعلق الحب بها،و الذي يدل على تحقق صرف الوجود في الخارج ملاحظه وحده الأثر من أفراد الطبيعه الواحده،و لو لم يكن ذلك الأثر الواحد من المؤثر الواحد لزم تأثر الواحد من المتعدد و هذا محال عقلا.

فإن قلت:ما ذكرت إنما يتم في الماهيات المتأصليه التي لها حظ من الوجود في الخارج كالإنسان و نحوه،و أميا ما كان من العناوين المنتزعه من الوجودات الخارجيه كالصلاه و الغصب فلا يصح فيه ذلك؛لأن هذه العناوين ليس لها وجود في الخارج حتى يجرد من الخصوصيات و يجعل موردا للتكاليف،بل اللازم في أمثالها هو القول بأن مورد التكاليف الوجود الخارجى الذي يكون منشأ لانتزاع تلك المفاهيم و لا ريب في وحده الوجود الخارجى الذي يكون منشأ لانتزاع.

و بعبارة اخرى:تعدد العناوين مفهوما لا يجدى لعدم الحقيقه لها إلا في العقل،و ما يكون موردا للزجر و البعث ليس إلا الوجود الخارجى الذي ينتزع منه هذه العناوين و لا شبهه في وحدته.

قلت:بعد ما حققنا تحقق صرف الوجود في الخارج لا مجال لهذه الشبهه؛لأن العناوين المنتزعه لا ينتزع إلا من صرف الوجود من دون ملاحظه الخصوصيات، مثلا مفهوم «ضارب»منتزع من ملاحظه حقيقه وجود الإنسان و أتصافه بحقيقه وجود المبدأ من دون دخل لخصوصيات أفراد الإنسان أو كفيات الضرب في ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول:مفهوم الغصب ينتزع من حقيقه التصرف في ملك الغير من دون مدخلية خصوصيات التصرف من كونه من الأفعال الصلاتيه أو غيرها في ذلك،و مفهوم الصلاه ينتزع من الحركات و الأقوال الخاصه مع ملاحظه أتصافها ببعض الشرائط من دون مدخلية خصوصيه وقوعها في محل خاص،و قد عرفت ممّا

قرّنا سابقا قابليته ورود الأمر و النهى على الحقيقتين المتعدّتين بملا-حظه الوجود الذهني المتحدّتين بملا-حظه الوجود الخارجي، و هنا نقول: إنّ المفاهيم الانتزاعيّة و إن كان حقيقه البعث و الزجر المتعلّق بها ظاهرا راجعا إلى ما يكون منشأ لانتزاعها، لكن لَمّا كان فيما نحن فيه منشأ انتزاع الصلاه و الغضب متعدّدا لا بأس بورود الأمر و النهى و تعلقهما بما هو منشأ لانتزاعهما، هذا غايه الكلام فى المقام و عليك بالتأمّل التام فإنّه من مزالّ الأقدام.

و ينبغي التنبيه على امور:

الأوّل: لا- إشكال فى أنّ من توسّط أرضا مغضوبه لا مناص له من الغضب بمقدار زمن الخروج بأسرع وجه يتمكّن منه؛ لأنّ فى غيره يتحقّق منه هذا المقدار مع الزائد، و فيه يتحقّق منه هذا المقدار ليس إلّا، و هذا ممّا لا شبهه فيه. إنّما الإشكال فى أنّ الخروج من تلك الدار ما حكمه؟ و المنقول فيه أقوال:

أحدها: أنّه مأمور به و منهى عنه، و هذا القول محكى عن أبى هاشم و اختاره الفاضل القمى قدّس سرّه و نسبه إلى أكثر أفاضل المتأخّرين و ظاهر الفقهاء، و صحّته يبتنى على أمرين:

أحدهما كفايه تعدّد الجبهه فى تحقّق الأمر و النهى مع كونهما متّحدتين فى الوجود الخارجى، و الثانى جواز التكليف فعلا بأمر غير مقدور إذا كان منشأ عدم القدره سوء اختيار المكلف، و الأمر الأوّل قد فرغنا عنه و اخترنا صحّته، و لكنّ الثانى فى غايه المنع؛ بداهه قبح التكليف بما لا يقدر عليه؛ لكونه لغوا و عبثا.

و أمّا ما يقال من أنّ الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافى الاختيار فهو فى قبال استدلال الأشاعره للقول بأنّ الأفعال غير اختياريه بأنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد فكلّ ما تحققت علته يجب وجوده، و كلّ ما لم يتحقّق علته يستحيل وجوده، و حاصل الجواب أنّ ما صار واجبا بسبب اختيار المكلف و كذا ما صار ممتنعا به لا يخرج عن كونه اختياريّا له، فيصحّ عليه العقاب، لا أنّ المراد أنّه بعد ارتفاع القدره يصحّ تكليفه بغير المقدور فعلا.

القول الثاني: أنه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه كما اختاره صاحب الفصول قدس سره.

القول الثالث: أنه مأمور به بدون ذلك.

و الحق أن يقال: إن بنينا على كون الخروج مقدّمه لترك الغضب الزائد فالأقوى هو القول الثاني، سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي أم لم نقل به، وإن لم نقل بمقدّميه الخروج بل قلنا بصرف الملازمه بين ترك الغضب الزائد و الخروج - كما هو الحق و قد مرّ برهانه في مبحث الضدّ - فالأقوى أنه ليس مأمورا به و لا منهيّا عنه فعلا و لكن يجرى عليه حكم المعصية.

لنا على الأوّل أن قبل الدخول ليس للخروج عنوان المقدّميه؛ ضروره إمكان ترك الغضب بأنحائه و لا يتوقّف ترك شيء منه على الخروج، فيتعلّق النهي بجميع مراتب الغضب من الدخول في الأرض المغصوبه و البقاء و الخروج؛ لكونه قادرا على جميعها، و لكنّه بعد الدخول فيها يضطرّ إلى ارتكاب الغضب مقدار الخروج فيسقط النهي عنه بهذا المقدار؛ لكونه غير قادر فعلا على تركه و التكليف الفعلي قبيح بالنسبه إليه و هذا واضح،

و لكنّه يعاقب عليه لكونه وقع هذا الغضب بسوء اختياره، و لما يتوقّف عليه بعد الدخول ترك الغضب الزائد كما هو المفروض و هذا الترك واجب بالفرض لكونه قادرا عليه، فيتعلّق به الوجوب بحكم العقل الحاكم بالملازمه بين وجوب ذي المقدّمه و وجوب مقدّمته، فالخروج من الدار المغصوبه منهي عنه قبل الدخول و لذا يعاقب عليه، و مأمور به بعد الدخول لكونه بعده مقدّمه للواجب المنجز الفعلي.

فإن قلت: ما ذكرت إنّما يناسب القول بكفايه تعدّد الجبهه في الأمر و النهي، و أمّا على القول بعدمها فلا يصح؛ لأنّ هذا الموجود الشخصى أعنى: الحركة الخروجه مبعوض فعلا و إن سقط عنها النهي لمكان الاضطرار، و كما أنّ الأمر و النهي لا يجتمعان في محلّ واحد كذلك الحبّ و البغض الفعليتان؛ ضروره كونهما متضادّين كالأمر و النهي.

قلت: اجتماع البغض الذاتى مع الحبّ الفعلى ممّا لا- ينكر، ألا- ترى أنّه لو غرقت بنتك أو زوجتك و لم تقدر على إنقاذهما ترضى بأن ينقذهما الأجنبى و تريد هذا الفعل منه مع كمال كراهتك إيّاه لذاته.

فإن قلت: الكراهه فى المثال الذى ذكرته ليست فعليّه بخلاف المقام؛ فإنّ المفروض فعليّتها فلا تجتمع مع الإراده.

قلت: ليت شعرى ما المراد بكون الكراهه ذاتيه فى المثال و فعليّته فى المقام، فإن أراد أنّ الشخص المفروض فى المثال لا يشقّ عليه هذا الفعل الصادر من الأجنبى، بل حاله حال الصورة التى يصدر هذا الفعل من نفسه، بخلاف المقام فإنّ الفعل يقع مبعوضاً للآمر، فالوجدان شاهد على خلافه و لا- أظنّ أحداً تخيله، وإن أراد به أنّ الفعل و إن كان يقع فى المثال مبعوضاً و مكروهاً للشخص المفروض، إلاّ- أنّ هذا البغض لا- أثر له، بمعنى أنّه لا- يحدث فى نفس الشخص المفروض إرادته ترك الفعل المذكور؛ لأنّ تركه ينجزّ إلى هلاك النفس و من هذه الجبهه هذا البغض المفروض لا- ينافى إرادته الفعل فهو صحيح، و لكنّه يجرى بعينه فى المقام؛ فإنّ الحركة الخروجه و إن كانت مبعوضه حين الوقوع، و لكن هذا البغض لمّا لم يكن منشأً للأثر و موجباً لزجر الأمر عنها فلا ينافى إرادته فعلها؛ لكونه فعلاً مقدّمه للواجب الفعلى.

و محصل ما ذكرنا فى المقام أنّ القائل بامتناع اجتماع الأمر و النهى إنّما يقول بامتناع اجتماعهما و اجتماع ملاكيهما إذا كان كلّ واحد من الملاكين منشأً للأثر و موجباً لإحداث الإراده فى النفس، و أمّا إذا سقط جبهه النهى عن الأثر كما هو المفروض فلا يعقل أن يتخيّل أنّ الجبهه الساقطه عن الأثر تراحم الجبهه الموجوده المؤثره فى الأمر، مثلاً- لو فرضنا أنّ المولى نهى عبده عن مطلق الكون فى المكان الفلانى فأوقع نفسه فى ذلك المكان بسوء اختياره ثمّ لم يمكنه الخروج من ذلك المكان أبداً، فلا شكّ فى أنّ الأكوان الصادره من العبد كلّها تقع مبعوضه للمولى و يستحقّ عليها العقاب و إن سقط عنها النهى لعدم تمكن العبد من الترك فعلاً.

ثمّ إنّه لو فرضنا أنّ خياطه الثوب مطلوب للمولى من حيث هو فهل تجد من

نفسك أن تقول: لا- يمكن للمولى أن يأمره بخياطه الثوب في ذلك المكان لأنّ أنحاء التصرفات و الأكوان المتحقّقه في ذلك المكان مبعوض للمولى و منها الخياطه فلا يمكن أن يتعلّق إرادته بما يبغضه؟ و هل ترضى أن تقول: إنّ المولى بعد عدم وصوله إلى الغرض الذى كان له فى ترك الكون فى ذلك المكان يرفع يده من الغرض الآخر من دون وجود مزاحم أصلاً؟ و هل يرضى أحد أن يقول: إنّ فى المثال لمذكور يكون أنحاء التصرفات فى نظر المولى على حدّ سواء؟ و بالجمله: أظنّ أنّ هذا بمكان من الوضوح بحيث لا ينبغى أن يشتهه على أحد و إن صدر خلافه عن بعض أساتيد العصر قدّس سرّه فلا تغفل.

و الحاصل أنّ جهه النهى إنّما تراحم جهه الأمر إذا أمكن المكلف بعث المكلف إلى ترك الفعل، و أمّا إذا لم يمكنه ذلك لكون الفعل صادراً قهراً عن غير اختيار المكلف فلو وجدت فيه جهه الأمر و لم يأمر به لزم رفع اليد عن مطلوبه و غرضه من دون جهه و مزاحم. هذا إذا اخترنا أوّل شقّى التردد و هو كون الخروج مقدّمه لترك الغضب الزائد.

و أمّا على ثانيهما فعدم كون الخروج مورداً للحكم الشرعى واضح؛ لعدم كونه مقدّمه للواجب حتّى يصير واجبا كما هو المفروض و عدم قدره المكلف على ترك الغضب بمقدار الخروج حتى يصير حراماً.

و لكن لو طبق تلك الحركة الخروجية مع عباده كما أن يصلّى فى تلك الحاله نافله بحيث لا يستلزم عصياناً زائداً على مقدار المضطرّ إليه أو يصلّى المكتوبه كذلك فى ضيق الوقت كانت تلك العباده صحيحه؛ لما ذكرنا من الوجه و هو عدم قابليته الجبهه الغير المؤثّره فى نفس المرید للمزاحمه مع الجبهه المؤثّره.

فصل فى جواز اجتماع الامر و النهى و عدمه

اشاره

فى جواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه، و قبل الخوض ينبغى رسم امور:

الامر الاول فى محلّ النزاع

الأوّل: أنّ محلّ النزاع ما إذا اجتمع طبيعتان إحداهما مأمور بها و الاخرى

منهى عنها فى موضوع واحد و إن كان هذا الموضوع كلياً صادقاً على الكثيرين كإصلاحه فى الدار المغصوبه، فيقع النزاع فى أنه لا بدّ من تقييد أحد الأمر و النهى فرارا من التالى الفاسد الذى يلزم من إبقائهما و هو اجتماع الأمر و النهى الذين هما ضدّان فى محلّ واحد و هو الوجود الخارجى، أو هما باقيا و التالى المذكور غير لازم؛ لأنّ متعلّق الأمر و النهى ليس هو الوجود الخارجى بل هو الطبيعتان و هما متغايرتان، فالنزاع فى الحقيقة صغرى بمعنى أنه بعد الاتفاق على أنّ الأمر و النهى ضدّان - و الضدّان لا يجتمعان فى محلّ واحد فهما أيضا لا يجتمعان فى محلّ واحد- وقع النزاع فى أنّ بقاء الأمر و النهى فى الوجود الواحد الذى يكون مجمعا لعنوانين هل هو اجتماع لهما فى محلّ واحد أو ليس به، و التقييد بالواحد يكون لإخراج ما إذا لم يتحدّ الطبيعتان وجودا و إن اتحدتا مفهوما كالسجود لله و السجود للصنم، لا لإخراج الواحد الجسدى أو النوعى كالصلاه فى الدار المغصوبه.

الامر الثانى فى الفرق بين هذا النزاع و النزاع فى النهى فى العبادات

الثانى: أنّ المحقّق القمى قدّس سرّه جعل الفرق بين هذا النزاع و النزاع فى النهى فى العبادات بأنّ موضوع هذا النزاع ما إذا كان بين الطبيعتين عموم من وجه كصل و لا- تغصب؛ و موضوع النزاع الآخر ما إذا كان بينهما عموم مطلق ك«صلّ و لا تصلّ فى الحمّام».

و ردّه صاحب الفصول قدّس سرّه و جعل الفرق بأنّه إن لم يؤخذ مفهوم إحدى الطبيعتين فى مفهوم الأخرى بل كان بين مفهوميهما التغاير الكلى فهذا موضوع لهذا النزاع و إن كان بينهما عموم مطلق كالأمر بالحركه و النهى عن التدانى إلى موضع مخصوص.

و إن اخذ مفهوم إحداهما فى مفهوم الأخرى و كان التغاير بينهما بمجرد الإطلاق و التقييد بأنّ تعلق الأمر بالمطلق و النهى بالمقيّد فهذا موضوع للنزاع الآتى.

و ردّهما الشيخ المرتضى قدّس سرّه فى التقريرات و المحقّق الخراسانى فى الكفايه بأنّ مجرد الاختلاف الموردى لا يوجب عقد مسألتين، بل لا بدّ من اختلافهما فى جهه البحث، فالجهه المبحوث عنها هنا هى أنّ تعدّد الوجه و العنوان فى شىء واحد هل

يوجب تعدّد متعلّق الأمر و النهى أولاً؟ و هناك أنّ النهى المتعلّق بالعبادة أو المعامله هل يوجب الفساد أولاً؟ نعم لو قيل بالامتناع هنا و ترجيح جانب النهى كان مثل الصلاه فى الدار المغصوبه موضوعاً للنزاع الآتى.

و أنت خبير بأنّه ليس غرض المحقّق القمى و صاحب الفصول قدّس سرّهما بيان انحصار الفرق فى المورد حتى يرد عليهما ما أورده المحقّقان الجليلان قدّس سرّهما، بل الغرض -بعد الفراغ عن تعدّد جهه البحث فى المسألتين و كونهما صنفين من الكلام غير مرتبطين و وضوح ذلك بحيث لا- يحتاج إلى البيان-هو التنبيه على أنّ كلاً- من النزاعين غير جار فى جميع الموارد بل فى مورد خاص، غايه الأمر اختلافاً فى تعيين هذا المورد.

و الحقّ أنّ المعيار فى تعيينه هو ما ذكره صاحب الفصول و أنّه إن لم يكن بين المفهومين تغاير كلّى، بل كان أحدهما مأخوذاً فى الآخر مع كون النسبه بينهما عموماً مطلقاً، و بعبارته اخرى كانت الطبيعتان عامّاً و خاصّاً مفهوميّاً و مصداقياً فهما مجرى للنزاع الآتى، و لا مطرق لهذا النزاع فيهما، و إن لم يجتمع هذان القيّدان سواء وجد أحدهما أولاً فبالعكس.

و السرّ أنّ ملاك كلام المجوّز على ما يأتى هو أنّ الاتّحاد فى الوجود الخارجى لا يوجب وحده متعلّقى الأمر و النهى، بل يكفى فى تعدّدتهما تعدّد المفهومين؛ فإنّ مفروض الطلب عنده هو الوجود الذهنى التعلّقى، فلا جرم يكفى عنده فى تعدّد مورد الأمر و النهى التعدّد المفهومى الذهنى، و لا يضرّ الاتّحاد الوجودى الخارجى، و هذا لا يتمّ فى المطلق و المقيد المفهومى و المصداقى.

و قد يقال بأنّه كما أنّ طبيعتى الصلاه و الغصب متعدّدان مفهوماً فكذلك المطلق و المقيد؛ فإنّهما أيضاً مفهومان متميزان فى الذهن لكون كلّ منهما قسيماً للآخر فى الذهن، فملاك جواز الاجتماع أعنى: التعدّد الذهنى موجود فيهما.

و فيه: أنّهما و إن كانا متميزين ذهناً، إلاّ أنّ ما بسببه يتميّز المطلق عن المقيد و يصير قسيماً له هو عدم دخل شىء وجودى أو عدمى؛ فإنّ معنى التقييد دخل شىء

وجوداً أو عدماً، ومعنى الإطلاق عدم دخل شيء أصلاً، فمعنى محبوبيته المطلق محبوبيته أصل طبيعه مع عدم مدخلية شيء آخر في المطلوب أصلاً، لا أن يكون عدم مدخلية شيء آخر ضميمه للمطلوب؛ إذ لا معنى لذلك.

و بعبارة أخرى: محبوبيته وصف الإطلاق ليس إلا محبوبيته المقسم و لا شك في أنّ المقسم عين القسمين في الذهن، و حينئذ فلو تعلق المبعوضيه بالمقيد لزم تعلق الحبّ و البغض بشيء واحد ذهني؛ لاتّحاد المقيد مع المقسم في الذهن.

و هذا بخلاف ما إذا انتفى القيدان معا كالصلاه و الغضب؛ فإنّه لا إشكال في كونهما مفهومين متميزين في الذهن.

و كذا لو انتفى أحدهما إمّا بكون النسبه عموماً من وجه مع كون أحد المفهومين مأخوذاً في الآخر كالصلاه الجهرية و الصلاه في الحمام؛ فإنّ الصلاه المقيدة بوصف الجهرية بما هي كذلك مغايره في الذهن مع الصلاه المقيدة بوصف كونها في الحمام بما هي كذلك.

و بالجملة فحالهما عند المجوّز حال السجود لله و السجود للصنم، فكما أنّ الأخيرين شيان في الخارج أحدهما مأمور به و الآخر منهي عنه و جامعهما و هو أصل السجده خال عن الحبّ و البغض، فكذا حال الأولين في الذهن.

و إمّا بكون التغاير الكلي بين المفهومين مع كون النسبه عموماً مطلقاً كالحركة و التداني إلى موضع مخصوص، نعم يمكن فرض مبعوضيه المقيد بوجه لا- ينافي محبوبيته المطلق و ذلك بأن نفرض تعلق المبعوضيه بنفس الإضافة لا بالطبيعه المضافه، فتكون الصلاه في الحمام محبوبه باعتبار أصل الصلاه و مبعوضه باعتبار إيقاعها في الحمام مثل أن يكون الماء في الآنيه المخصوصه محبوباً باعتبار أصل الماء و مبعوضاً باعتبار الكون في هذه الآنيه، و هذا لا ضير فيه إلاّ أنّه خارج عن محلّ الكلام؛ إذ الكلام فيما إذا كان النهي متعلقاً بالعباده.

الامر الثالث في أنّ هذه المسأله فقهيّه او اصوليه و كلاميه

الثالث: لا- وجه لكون هذه المسأله فقهيّه؛ فإنّ المسأله الفقهيّه ما يكون البحث فيه راجعاً إلى الحكم الشرعي من التكليف أو الوضعي، و موضوعه فعل المكلف، و

هذا المعنى و إن كان موجودا فى بعض مسائل الاصول كما فى الاستصحاب بناء على حجتيه من باب التعبد و الأخبار، حيث إنّ البحث فيه راجع إلى أنّ إبقاء حاله السابقه الذى هو فعل المكلف واجب شرعا أولا، إلاّ أنّه غير موجود فى المقام؛ فإنّ المتنازع فيه هنا هو الإمكان و الامتناع العقليّان لا- الحكم الشرعى، و الموضوع هو الأمر و النهى لا- فعل المكلف، و مجرد ترتّب صحّه العباده و فسادها على نتيجة هذه المسأله لا يوجب إلاّ فقهيته المترتب لا المترتب عليه.

نعم يكون هذه المسأله اصوليه و كلاميه لتوجّه نظر الاصولى و المتكلم إليها و حصول غرضيهما بها،

أمّا الأوّل فلأنّ معيار المسائل الاصوليه هو القواعد الممهّده من العقل أو الشرع التى بعد الفراغ منها تكون نتيجهتها مثمره لاستكشاف حال المكلف بالنسبه إلى الأحكام الأوّليه الواقعيه أعنى الثابته فى اللوح المحفوظ المتساوى فيها جميع المكلفين من العالم و الجاهل.

إمّا بأن توصل المكلف إليها علما مثل قاعده الحسن و القبح العقليين و ثبوت الملازمه العقليّيه بين حكم العقل و حكم الشرع؛ فإنّه إذا حكم العقل بحسن شىء قطع بمقتضى الملازمه العقليّيه بوجوبه واقعا عند الشرع و كذا مسأله الضدّ.

و إمّا بأن يفيد تنجزها فى حقّ المكلف مثل قاعده الاحتياط فى الشكّ فى أطراف العلم الإجمالى، فإنّه لإحراز الواقع و الاجتناب عمّا هو الواجب الاجتناب واقعا، فلو كان هذا الواحد واجب الاجتناب واقعا يصحّ من الشارع المؤاخذه على ترك اجتنابه، و كذا فى الشكّ البدوى قبل الفحص.

و إمّا بأن يفيد إسقاطها عن المكلف مثل قاعده البراءه فى الشكّ البدوى بعد الفحص؛ فإنّ التكليف المنفى بها لو كان ثابتا واقعا يقبح من المولى المؤاخذه على مخالفته.

و إمّا بأن يفيد تنجزها تاره و إسقاطها اخرى مثل قاعده الاستصحاب؛ فإنّه لو اجرى فى ثبوت التكليف و كان ثابتا واقعا كان منجزا، أو فى نفي التكليف و كان فى

الواقع ثابتا كان مسقطا، و مثل حجتيه خبر الواحد فإنه لو قام على وجوب شيء كان واجبا واقعا كان منجزا، و لو قام على جوازه كان مسقطا.

و ليس معيار الاصوليه وقوع نتيجة المسأله كبرى للدليل الحكم الشرعي؛ فإن قاعده «كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» فقهيه و مع ذلك يقع كبرى للدليل المذكور، مثلا يقال: البيع يضمن بصحيحه فكذا بفساده بمقتضى كل ما يضمن بصحيحه إلخ، فالفرق بين هذه القاعده و أمثالها من القواعد الفقهيه و بين القواعد الاصوليه أن الاولى لا يفيد لإثبات حكم آخر ما وراء نفسها، و الثانيه معطيه قانونا للمكلف بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه الأوليه كما عرفت، و بالجمله فمسألتنا هذه من القواعد العقليه الموصله إلى الحكم الواقعي علما كما هو واضح فتكون اصوليه.

و أما الثاني: فلأن معيار الكلاميه كون المسأله باحثه عن أحوال المبدأ و المعاد و الوسائط، و البحث في مسألتنا أيضا راجع إلى أنه هل يقبح من الحكيم تعالى الأمر و النهي بشيء واحد ذى وجهين بالاعتبارين أولا، فيكون بحثنا عن حال المبدأ.

و أما جعل هذه المسأله من المبادئ فى الاصول فلا وجه له من جهه إمكان أن يقال بكون كل ما ذكر فى الاصول من المطالب التى لم يتعرض لها فى علم آخر من المسائل لا المبادئ، و وجه ذلك أنه لا إشكال فى أن وصول المكلف إلى الحكم الشرعي بسبب الأدله يتوقف على مقدمات عديده كتعلم اللغه و الصرف و النحو إلى غير ذلك مما له دخل و لو بعيدا فى فهم الحكم من الدليل، فاللازم على الاصولى إدراج تمام ذلك فى الاصول لاشتراك الجميع فى الدخول فى غرضه من استكشاف حال المكلف بالنسبه إلى الواقعيات، غايه الأمر قد كفاه عن مثونه ذكر بعض ذلك بدويته فى علم آخر، و لهذا بعض المطالب التى لم ينقح فى الصرف أو النحو قد نقح فى هذا العلم مثل دلاله صيغه الأمر على الوجوب، و من هنا تبين أن جميع ما ذكر فى الاصول من المطالب لا يخلو من الدخول فى الغرض المذكور فيكون بجملتها من المسائل، نعم قد ذكر فى أثنائها بعض المطالب تطفلا.

الامر الرابع لا فرق فى جريان النزاع بين ثبوت الأمر و النهي...

الرابع: لا فرق فى جريان النزاع بين ثبوت الأمر و النهي بالدليل اللفظى و بين

ثبوتهما بالدليل اللبّي و هذا واضح، ثم إنّ محلّ النزاع هو ما إذا كان أحد العنوانين من حيث هو مشتقاً على مقتضى الوجوب من دون نقص، و الآخر من حيث هو مشتقاً على مقتضى الحرمة من دون نقص، فيقع النزاع في أنّ هذين الحكمين الحيثيين هل يمكن فعليتهما معاً أولاً، فالصلاة في الدار المغصوبه ليس حالها حال الصلاة بدون الطهاره حتى عند المانع.

ألا ترى أنّ الأولى صحيحه مع نسيان الغضب و الجهل به، و الثانيه باطله مع نسيان الطهاره أيضاً، و وجه ذلك أنّ المقتضى في الثانيه ناقص؛ لفقدها شرطاً شرعياً فلا يصحّ في حال من الأحوال، و في الأولى تامّ و المانع من مقرّبتيها مبعديّه العنوان المتّحد معها، فإذا زال مبعديّته بالنسيان أو الجهل كانت الصلاة مقرّبه.

و بالجمله فلا مانع من فعليّته من قبل نفس العنوان بما هي هي، بل المانع لو كان فإنّما هو منع العقل من اجتماع الفعليّتين لمكان التضاد، فإذا أثبتنا عدمه أيضاً كان ترتّب الأثر أعنى الوجوب الفعلي و الحرمة الفعليه على المقتضيين حينئذ بطريق القهريّه، فلا وجه للقول بالجواز عقلاً و الامتناع عرفاً؛ إذ لا معنى لمحكّميه العرف في هذا المطلب القهري.

الامر الخامس في عموم هذا النزاع للوجوب و الحرمة الغيريين

الخامس: لا- إشكال في عموم هذا النزاع للوجوب و الحرمة الغيريين كالتفسيين و كذا المختلفين؛ لأنّ التضاد بين المحبوبيّه و المبعوضيه غير مختص بصوره كون كليهما نفسياً و هذا واضح، فلا مدخلية لقيد النفسيه فيما هو ملاك كلام المانع أصلاً.

و أمّا التخييريّان فيمكن منع جريان النزاع فيهما و القول بجواز اجتماعهما في الشئ الواحد بوجه واحد فضلاً عن الواحد بوجهين، فالأوّل كما إذا قال المولى:

أكرم إمّا زيدا و إمّا عمروا و لا تكرم أحدهما، و كما إذا قال: أكرم إمّا زيدا و إمّا عمروا، لا تكرم إمّا عمروا و إمّا بكرا، فإنّ كلّ واحد من إكرام زيد و عمرو في المثال الأوّل و إكرام عمرو في المثال الثاني طرف للوجوب التخييري و للحرمة التخييريّه، و واضح أنّه بوجه واحد، و الثاني إذا أمر بالصلاه و الصوم تخييراً و نهى عن التصرف في دار زيد و التكلّم مع عمرو كذلك؛ فإنّ الصلاه في هذه الدار لها حيثيتان

يأحدهما طرف للوجوب التخييري و بالآخرى للحرمة التخييريّه.

و سرّ عدم الجريان مع مساعده الوجدان أنّ ملاك كلام المانع و هو التضادّ موجود فى التعيينين غير موجود فى التخييرين، فإنّ الأمر التعيينى مقتضى لوجود المتعلّق و طارد لعدمه، و النهى التعيينى مقتضى لعدمه طارد لوجوده.

و واضح أنّ هذين المعنيين ينافيان و لا- يجتمعان، و هذا بخلاف التخييرين؛ فإنّ الأمر التخييري ليس مقتضيا لوجود هذا الفرد الخاص طاردا لعدمه، لجواز عدمه مع البدل، و كذا النهى التخييري ليس مقتضيا لعدم هذا الخاص و طاردا لوجوده لجواز وجوده؛ مع البدل.

نعم الأوّل مقتضى بالنسبه إلى وجود أحد الفردين و طارد لعدم كليهما، و الثانى مقتضى لعدم أحدهما و طارد لوجود كليهما، و بعبارة اخرى مقتضى الأوّل عدم ترك كليهما و مقتضى الثانى عدم الجمع بينهما، و هذان يجتمعان و لا يتنافيان.

و قد يستشكل فيما إذا اشترك الأمر التخييري و النهى التخييري فى فرد و اختصّ كلّ منهما بفرد كالمثال الثانى بأنّ الأمر التخييري له إطلاق بالنسبه إلى وجود الفرد الثالث الذى اختص به النهى التخييري و عدمه بمعنى ثبوته فى كلتا الحالتين، و الحال أنّه فى صورته وجود هذا الثالث يتعيّن الحرمة فى الفرد المشترك تعيّنًا عرضيًا، و حينئذ يمتنع كونه محلا للوجوب التخييري؛ إذ معنى الأوّل المنع من الفعل مطلقا و معنى الثانى الترخيص فيه مع البدل.

و كذا النهى التخييري له إطلاق بالنسبه إلى وجود الفرد الثالث الذى اختصّ به الأمر التخييري و عدمه بمعنى ثبوته فى كلا الحالتين، و الحال أنّه فى صورته عدم هذا الفرد يتعيّن الوجوب فى الفرد المشترك، و مع ذلك يمتنع كونه محلا للحرمة التخييريّه؛ إذ معنى الأوّل المنع من الترك مطلقا، و معنى الثانى الترخيص فيه مع البدل.

و وجه عدم جريان هذا الإشكال فيما إذا اشترك الأمر و النهى التخييريّان فى كلا الفردين كالمثال الأوّل لزوم كون متعلّقات الأوامر و النواهي معزّاتا عن الوجود و العدم إطلاقا و تقييدا.

و الجواب أن امتناع الإطلاق مشترك بين صورتين، فكما أنه ممتنع في الصورة الثانية لما ذكر، فكذا في الصورة الأولى، ووجهه أن من المسلم عدم إمكان الإطلاق عند عدم إمكان التقييد، و التقييد في هذه الصورة ممتنع؛ لأنه لو قيد الأمر التخييري بصورة عدم الفرد الثالث و النهى التخييري بصورة وجود الثالث الآخر لزم تقييد كل من الأمر و النهى بصورة انتفائه و سقوطه، مثلا لو قيد الأمر بإكرام زيد أو عمرو بصورة عدم إكرام بكر، و كذا النهى عن إكرام عمرو أو بكر بصورة وجود إكرام زيد، لزم أن يتوجه في حال وجود إكرام زيد و عدم إكرام بكر أمر تخييري و نهى تخييري و الحال أنه في هذا الحال ليس في البين أمر تخييري و لا نهى تخييري كما هو واضح، فلا بد من أخذ متعلق هذا الأمر و هذا النهى مهمله بالنسبة إلى وجود الثالث و عدمه و عدم أخذ وجوده و لا عدمه فيه لا إطلاقا و لا تقييدا، و بذلك يرتفع الإشكال.

الامر السادس في قيد المندوحة

السادس: قد استشكل في الكفايه على من اعتبر في العنوان قيد المندوحة بأن الكلام في المقام في وجود المانع و عدمه من جهة اجتماع الضدين مع قطع النظر عن وجوده و عدمه من الجهات الأخر، فقيد المندوحة لا ربط له بالمقام؛ إذ مرجع الكلام في المقام إلى استحاله نفس التكليف و فائده هذا القيد رفع الاستحاله من متعلقه.

أقول: لو جعل مصب النزاع أنه هل يكفي تعدد متعلق الأمر و النهى بالوجه و العنوان في رفع محذور اجتماعهما في محل واحد، أو لا بد في رفعه من تعددهما بالوجود الخارجي كان ما ذكره قدس سره حقا، و أمّا لو جعل مصبه أنه هل يجوز اجتماع الأمر و النهى و ورودهما في الوجود الواحد بوجهين أو لا يجوز و جعل كفايه تعدد الوجه عله للجواز، و لزوم تعدد الوجود عله لعدمه كما هو الواقع فلا ريب في أنه لا بد من أن يكون طرح النزاع بهذا الوجه في مورد عدم وجود المانع المسلم المانعيه عند الطرفين في البين؛ لوضوح عدم الوجه لطرحة في مورد ثبوت هذا المانع.

ثم هو منحصر في عدم ثبوت المندوحة، و ذلك لأن المفروض عدم المانع من غير جهة اجتماع الأمر و النهى، يعنى محل الكلام ما إذا كان المقتضى في نفس

العنوانين تأمياً و المانع المتصوّر من جهة اجتماعهما إمّا لزوم اجتماع الضدّين أو التكيّف بما لا يطاق، فعدم الجواز في مورد عدم ثبوت المندوحه من قبل العنوان المأمور به مسلّم لا نزاع فيه، للزوم التكيّف بما لا يطاق على تقدير الاجتماع، و في مورد ثبوتها يكون محلاً للخلاف و النزاع على حسب الرأيين في لزوم اجتماع الضدّين على تقدير الاجتماع و عدمه.

الامر السابع في دفع توهمين

السابع: ربّما يتوهم ابتداء هذا النزاع على النزاع في تعلق الطلب بالطبيعه أو بالفرد تارة بأنّه لو قلنا هناك بالتعلق بالفرد تعيّن هنا القول بالامتناع، و لو قلنا هناك بالتعلق بالطبيعه يمكن هنا القول بالجواز لتعدّد الطبائع، و بالامتناع لسرايه حكم الطبيعه إلى الفرد، و اخرى بأنّ كلّ واحد من القولين هنا يبتنى على واحد من القولين هناك، فالجواز على التعلق بالطبيعه، و الامتناع على التعلق بالفرد.

و الحقّ خطأ كلا- التوهمين، و توضيحه يحتاج إلى بيان مراد القائلين هناك فنقول: لا شكّ في أنّ قيد الوجود و العدم كما أنّه يكون ملغى في الطبيعه كذلك يكون ملغى في الفرد؛ و لهذا قولنا: زيد موجود ليس ببديهيّه، و قولنا: زيد معدوم ليس بتناقض، فكلّ من الطبيعه و الفرد على هذا يمكن لحاظه عارياً عن الوجود و العدم، و يمكن لحاظه باعتبار الوجود.

و حينئذ نقول: لو كان مراد القائلين هناك بالطبيعه و الفرد هما باللحاظ الأوّل فكلاهما خطأ؛ إذ هما بهذا اللحاظ ليسا إلّا نفسيهما، فلا يقعان متعلّقين للطلب و لا لغيره من الأعراض.

و لو كان المراد هما باللحاظ الثاني فيكون مرجع النزاع إلى أنّ الوجود الذي لا بدّ من اعتباره في متعلّق الطلب هل هو صرف الوجود الذي لا- يضاف إلّا إلى الطبيعه، أو لا بدّ و أن يكون هو الوجودات الخاصّه المضافه إلى الأفراد، و العنوانين المأخوذه في الأدلّه اللفظيّه إنّما احدث باعتبار الحكايه عنها لا باعتبار نفسها.

فحينئذ على تقدير القول هناك بالتعلق بالطبيعه كما يمكن القول هنا بالجواز، كما هو واضح، كذلك يمكن القول بالامتناع، و ذلك بأن يقال: إنّ الطلب و إن كان أوّلاً

و بالذات متعلّقا بالطبيعه إلاّ- أنه بالأخره يسرى إلى الفرد؛ لمكان الاتّحاد بينهما خارجا، فيكون المحلّ واحدا نظير الحراره، فإنّ موضوعها ليس إلاّ مطلق النار من دون مدخل للخصوصيات فيه، و مع ذلك يسرى منها إلى أفرادها، و لهذا صحّ أن يقال: إنّ هذه النار حارّه.

و كذا على تقدير القول هناك بالتعلّق بالفرد كما يمكن هنا القول بالامتناع كما هو واضح كذلك يمكن القول بالجواز، و ذلك لإمكان تعريه الفرد عن بعض الخصوصيات المتخصّصه هو بها مع عدم خروجه بذلك عن فرديته، مثلا قد يشار في الذهن إلى الزيد بلحاظ أنّه زيد مع قطع النظر عن كونه ابن عمرو، و قد يشار إليه بلحاظ أنّه ابن عمرو مع قطع النظر عن كونه زيدا، و هو في كلا اللحاظين فرد، و كذا الحال فيما نحن فيه، فالحركه الخاصّه في الدار المغصوبه قد يلحظ بعنوان هذا الغصب مع قطع النظر عن حيث صلاتيته و قد يلحظ بعنوان هذه الصلاه مع قطع النظر عن جهه غصبيّته، و لا- شكّ في أنّ هذين اللحاظين متغايران في الذهن، و الفردية في كليهما مع ذلك محفوظه.

الامر الثامن في أنّ محلّ الكلام ما اذا كان ملاك المحبوبيه و المبعوضيه تماما

الثامن: قد مرّ أنّ محلّ الكلام ما إذا كان ملاك المحبوبيه في أحد العنوانين تماما بلا نقص و كذلك ملاك المبعوضيه في الآخر، أمّا غير هذه الصوره فليس محلا لهذا النزاع، هذا بحسب مقام الثبوت.

أمّا بحسب مقام الإثبات فنقول: لو كان الروايتان متعرضتين للحكم الحثيثي، فإن علم أحمالا بأنّ أحد الملاكين ليس بموجود في مورد التصادق كما لو علم بعد ورود أكرم العلماء و لا تكرم الفساق بانتفاء أحد ملاكي الوجوب و الحرمة في العالم الفاسق كان من باب التكاذب و التعارض بين الروايتين فلا بدّ من العمل في مورد التصادق بأظهرهما دلالة لو كان، و إلاّ فمقتضى الاصول، و ليس من باب الاجتماع كما مرّ و هذا واضح.

و أمّا لو علم بوجود جميع الملاكين في مورد التصادق فعدم ملا-حظه الأظهرية و الظاهرية بين الروايتين ممّا لا كلام فيه، لعدم التعارض بينهما حتّى على القول

بالامتناع، وإنما الكلام في أنّ حكم العقل في مورد التصادق حينئذ على القول بالامتناع ما ذا؟

والحقّ أنّه مختلف بحسب الموارد، ففي مورد ثبوت المندوحة في أحد الملاكين بمعنى إمكان إحرازه في غير مورد التصادق يكون حكم العقل تقييد هذا الأحد بغير مورد التصادق و ترجيح الآخر فيه و إن كان الأول أقوى و أهمّ بمراتب من الثاني، و لا يوجب أقوائته ترجيحه و طرح الآخر؛ إذ لا وجه لرفع اليد عن أحد الغرضين و لو كان في غايه الضعف لأجل الآخر و لو كان في غايه القوّه بعد إمكان إحرازهما جميعاً.

مثلاً- لو فرضنا أنّ المطلوبيّته في الصلاه متعلّقه بصرف الوجود المتساوى فيه جميع الأمكنه من دون مدخلية لخصوصيّة مكان فيها، و لكنّ المبعوضيّة في الغصب مستوعبه لجميع الخصوصيّات و الأفراد و قلنا بامتناع الاجتماع، فاللازم بحكم العقل هو الحكم من الابتداء باختصاص المطلوبيّته بما سوى الصلاه الواقعة في الدار المغصوبه و كونها مبعوضه لو تمكّن المكلف من المكان المباح من دون حاجه إلى موازنه مصلحتها مع مفسده الغصب.

و لهذا لو كان المقدمه الغير المنحصره للواجب حراماً لم يقتض وجوب الواجب إلّا وجوب ما سواها من المقدمات المباحه، و في مورد عدم ثبوت المندوحة من أحد الجانبين، بمعنى عدم إمكان الجمع بين الغرضين بإحراز أحدهما في غير مورد التصادق و دوران الأمر بين إحراز هذا أو ذاك يكون حكم العقل ملاحظه مرجحات باب المزاحمه و ترجيح أقوى المتزاحمين.

و من هنا ظهر حكم ما إذا تكفّل الروايتان للحكم العقلي و علم وجود الملاكين في مورد التصادق فإنّ حكم العقل في هذه الصوره أيضاً هو التفصيل المذكور بعينه، و الفرق بينها و بين الصوره السابقه هو أنّ التعارض هناك منتف على القولين كما عرفت، و هنا منتف على القول بالجواز و ثابت على القول بالامتناع، و علامته ما ذكر من التفصيل لا ملاحظه الأظهرية و الظاهريه بين الروايتين، ففي صوره ثبوت

المندوحه ترجيح غير ذى المندوحه و إن كان ذوها أقوى و دليله أظهر،و فى صوره عدمها ترجيح أقوى الملاكين و إن كان دليل غيره أظهر.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ ما فى الكفايه من الحكم بالرجوع إلى مرجّحات باب المزاحمه و ترجيح أقوى المناطين عند إحراز الاقتضاء من كليهما فى المجمع بناء على القول بالامتناع غير صحيح بإطلاقه،و الصحيح هو التفصيل بين صورتى ثبوت المندوحه و عدمها و الحكم فى الاولى بتقييد ذى المندوحه و فى الثانيه بما ذكره سيّما مع كون محلّ الكلام فى هذا المبحث هو صورته ثبوتها.

الامر التاسع فى الاجزاء باتيان المجمع فى التوصليات و التعدييات

التاسع:لا إشكال فى حصول الاجزاء و الامتثال فى التوصليات بإتيان المجمع حتّى على القول بالامتناع،لفرض حصول الملاك و المقتضى فيه،و أمّا التعدييات فكذا الكلام فيها على القول بالجواز،بمعنى أنّ الآتى بالمجمع صدر منه إطاعه و معصيه،و أمّا على القول بالامتناع فلا إشكال فى عدم حصول الاجزاء و الامتثال لو كان الفاعل عالما بموضوع الحرام و حكمه؛لوضوح عدم إمكان مفرّئه الوجود المبعّد،و كذا لو كان جاهلا بالحكم عن تقصير أو ناسيا بمقدّمه اختياريه أو شاكا فيه قبل الفحص،هذا على المختار على تقدير الامتناع من تقييد جانب الأمر و ترجيح جانب النهى،و أمّا على ما اختاره صاحب الكفايه من ترجيح أقوى المناطين فمع ترجيح جانب النهى يكون الحال كما على المختار،و مع ترجيح جانب الأمر يحصل الإطاعه بدون المعصيه فى جميع الأقسام.

بقى الكلام فيما إذا كان الفاعل معذورا سواء كان جاهلا بالموضوع أو بالحكم عن قصور،أو ناسيا له بمقدّمه غير اختياريه،أو شاكا فيه بعد الفحص.

فنقول:يمكن القول بصحّه العباده و إجزائها فى هذا الفرض على القول بالامتناع أيضا،بحيث لو تبين الخلاف بعد العمل مثل ما إذا تبين بعد الصلاه كونها واقعه فى الدار المغصوبه لم يجب الإعادة و لا القضاء،و إتمام هذه الدعوى يكون بأحد من ثلاثه وجوه:

الأول:أنّه لا يعتبر فى العباده وجود الامر و لا قصده و لا داعيه،و إنّما المعتبر

فيها كون العمل بوجه يكون مقرباً لفاعله، وحينئذ فنقول: لا- إشكال في وجود الجبهه المحسّنه في المجمع بالفرض، و الجبهه المقبحه و إن كانت موجوده فيه أيضا إلا أنّها لا تؤثر في الفاعل شيئا، بمعنى أنّها لا تبغّده عن ساحه المولى و لا توجب انحطاط رتبته عنده؛ لعدم تنجزها بواسطه عدم المعلوميّه، فحينئذ يجب عقلا فيما إذا قصد الفاعل العنوان العبادى المتّحد معها بداعى الجبهه المحسّنه الموجوده فيه كالصلاّتيه أن يكون هذا العنوان مقرباً له.

و الحاصل أنّ النهى و التحريم و إن كان موجودا فعلا واقعا و الأمر قد زال بمزاحمته، إلا أنّ هذا التحريم قد انسلخ عنه الأثر و هو التبعّد و استحقاق العقوبه مع أىّ عنوان اتّحد متعلّقه، فلو كان العنوان المتّحد مع متعلّقه عباديا فلا مانع من أن يؤثر أثره من القرب و إن كان يزول تأثيره بالمزاحمه عند تأثير جهه التحريم.

الثانى: تصحيح الأمر فى حقّ المعدور، بدعوى أنّ الحكم الظاهرى يمكن اجتماعه مع الحكم الواقعى و إن قلنا بعدم إمكان اجتماع الحكمين المتضادّين فى عرض واحد، فالخمر يمكن أن يكون حراما فى الواقع و حلالا فى الظاهر؛ وذلك لما قرّر فى محلّه من عدم استحاله جعل الحكمين المتضادّين فى موضوع واحد إذا كان أحدهما فى طول الآخر؛ فإنّ الحكم الظاهرى مجعول فى موضوع الشاك فى الواقع، فهو متأخّر رتبه عن الشكّ فى الواقع، و الشكّ فيه متأخّر رتبه عن نفس الواقع، إلى آخر ما بيّن فى محلّه.

و حينئذ نقول: يمكن بناء على هذا جعل الحكم الترخيصى فى موضوع الشاك فى الغصب موضوعا أو حكما من دون منافاته للحرمة الواقعيّه؛ فإذا أمكن ذلك أمكن جعل الحكم الوجوبى فى هذا الموضوع أيضا، و ضدّيته للحرمة لا- يوجب الفرق؛ فإنّ الترخيص أيضا ضدّها؛ لوضوح تحقّق التضاد بين الأحكام الخمسه بأسرها، فهذا الوجوب و إن كان كالحكم الظاهرى مجعولا فى حقّ الشاكّ فى الواقع، إلا أنّه يفيد أثر الحكم الواقعى أعنى: أنّ موافقته موجب له لسقوط الإعادة و القضاء عن المكلف و لو مع تبيين الخلاف و الحرمة، و وجه ذلك وجود ملاك المحبوبيّه واقعا فى المأتى به

بالفرض، فتبين الخلاف فيه غير متصوّر و كذا في الأمر؛ فإنّه و إن كان متعلّقاً بموضوع الشاكّ إلاّ أنّه حكم واقعي في حقّه، و العلم بالواقع موجب الانتفاء موضوعه لا كاشف عن عدم مجعوليّته في حقّ الشاكّ واقعا.

و بالجمله، فتبين الخلاف غير متصوّر بالنسبه إلى عنوان الصلاه، نعم هو متصوّر بالنسبه إلى عنوان الغضب حيث يتبين كونه حراما واقعا، و من هنا ظهر وجه الفرق بين هذه الصلاه و الصلاه باستصحاب الطهاره بأنّ تبين الخلاف فيها ممكن بالنسبه إلى الملاك، حيث إنّ ملاك المجبوبيّه غير موجود في الصلاه بدون الطهاره و إن كان لا يمكن بالنسبه إلى الآخر كما هنا.

الثالث: تصحيح [الأمر] بضدّ الامتثال في حقّ المعذور بدعوى إمكان داعويّه الأمر المتعلّق بموضوع إلى موضوع آخر مثله، كما يمكن داعويه الأمر المتوجّه من المولى إلى عبده لغيره بغرض دفع العقوبه عنه؛ فإنّ العنوان المأمور به المتّحد مع العنوان المنهى عنه حاله عند عدم الاجتماع بلا فرق، غايه الأمر وجود المانع العقلي من الأمر به عند الاجتماع، و لهذا لو كان الأمر توصلينا كان الإتيان بالمجمع مجزيا بلا كلام، كما لو قال: خط لي هذا الثوب فخاطه في المكان المغصوب.

و بالجمله، وجه داعويّه الأمر إلى متعلّقه ليس إلاّ كونه مسقطا للأمر فإذا فرض كون موضوع آخر محصّيا لغرض المولى يكون مسقطا للأمر أيضا؛ إذ لا وجه لبقاء الأمر مع سقوط الغرض، نعم قصد العبد أعنى قصد الأمر المتعلّق بسائر الأفراد لا يتمشى إلاّ في حقّ العالم بالحرمة، و أمّا الجاهل فالتمشى في حقّه قصد الأمر المتعلّق بالطبيعه، غايه الأمر أنّه يخيل سرايته إلى هذا الفرد فتبين خطائه.

الامر العاشر في دفع توهمين آخرين

العاشر: ربما يتوهم تاره ابتناء هذا النزاع على النزاع الواقع في المعقول في أصاله الماهيّه أو الوجود، بمعنى أنّه لو قيل هناك بأصاله الماهيّه فلا بدّ هنا من الالتزام بالجواز لتعدّد الماهيات، و لو قيل هناك بأصاله الوجود فلا بدّ هنا من الالتزام بالامتناع لوحده الوجود، و ذلك لأنّ الأصل هو المنشأ للآثار، فلا بدّ أن يكون هو المتعلّق للطلب.

و اخرى ابتناؤه على النزاع فى تعدّد الجنس و الفصل و وحدتهما و الأوّل ملازم للجواز و الثانى للامتناع.

و الحقّ خطأ كلا التوهّمين

أمّا الأوّل فلأنّه لا ريب فى أنّ الشىء الواحد كما لا يعقل أن يكون له أزيد من وجود واحد كذلك لا يعقل أن يكون له أزيد من ماهيته واحده؛ فإنّ الماهية عبارة عن المقول فى جواب ما هو الذى هو سؤال عن حقيقة الشىء و نوعه، و من الواضح أنّه لا يمكن أن يكون للشىء الواحد إلّا نوع واحد.

نعم يصحّ حمل العناوين المتعدّده على موضوع واحد إلّا أنّه لا يمكن أن يكون كلّها ماهيات له، بل لا بدّ من كون كلّها أو ما سوى الواحد منها عرضيات.

و أمّا الثانى فلأنّ العناوين المجتمعين فى موضوع واحد لا دخل لهما بالجنس و الفصل، مثلاً الحركة الخاصّه فى الدار المغصوبه بأى كيفيه تكيفت و فى أى مكان تحقّقت لها جنس و فصل، و عنوان الصلاه عرضى قد انتزع من كيفياتها الخاصّه مع قصد القربه، و كذا عنوان الغصب عرضى قد انتزع من اضافتها إلى دار الغير.

إذا عرفت ذلك فلنشرع فى برهان كلّ من القولين، فنقول و على الله التوكّل:

أقوى ما احتجّ به للقول بالجواز هو أنّ المقتضى موجود و المانع مفقود، لا- نزاع فى وجود المقتضى لما عرفت من أنّ محلّ الكلام ما إذا كان ملاك كلّ من الأمر و النهى موجوداً فى مورد التصادق، إنّما النزاع فى وجود المانع و هو لزوم اجتماع الضدّين من الأمر و النهى و مباديهما من الحبّ و البغض و المصلحه و المفسده فى شىء واحد و هو الوجود الخارجى و عدمه، و الحقّ عدمه.

و بيانه يحتاج إلى مقدّمه و هى: أنّ الأعراض على ما ذكره أهل المعقول منحصره فى ثلاثه أقسام:

الأوّل: ما يكون عروضه و اتصافه فى الخارج كحراره النار و بروده الماء.

و الثانى: ما يكون عروضه فى الذهن و اتصافه فى الخارج، و المراد بكون العروض فى الذهن عدم وجود ما يكون بحدائنه فى الخارج كالابوّه و البنوّه و الفوقيه

ص: ٢٠١

والتحتية؛ فإنها أمور انتزاعية متعلّقه في الذهن و ليس شيء في الخارج يكون بحداثتها، ولكن المتّصف بها هي الذوات الخارجيه بخلاف الحراره و نظائرها؛ فإن ما يكون بحداثتها موجود في الخارج و المتّصف بها أيضا هو الذوات الخارجيه، و العرضي المتّحد من القسم الأول كالضارب يحمل على الذات بحمل ذو هو، فمعنى زيد ضارب زيد ذو الضرب، و العرضي المتّحد من القسم الثاني كالأب تسمّى بالخارج المحمول.

و الثالث ما يكون عروضه و اتصافه في الذهن كالكليه؛ فإنها أمر يتعلّق في الذهن و معروضه الطبايع الجامعه المتعلّقه في الذهن أيضا لا الأمر الخارجى؛ فإنّ الخارجى لا يكون إلا جزئيا.

إذا تمهّد هذا فنقول: لا إشكال في كون الإراده و الطلب من الأعراض، و لا في عدم كونه من القسم الأول؛ لأنّ وجود هذا القسم في الخارج فرع وجود المعروض فيكون متأخرا عنه رتبه، و لا- يعقل في الطلب أن يكون وجوده متأخرا في الرتبه عن المعروض، للزوم طلب الحاصل و الزجر عنه و كلاهما محال، و لا في عدم كونه من القسم الثاني؛ إذ يعتبر في الاتّصاف الخارجى لشيء بشيء عدم مناقضه الشيء الأول لوجود الشيء الثاني، و عدم كونه علّه لعدمه؛ إذ لا يعقل اتّصاف الشيء بما هو علّه لعدمه، و لا- شكّ في أنّ وجود موردى الأمر و النهى معدم لهما، فتعيّن كونه من القسم الثالث فيكون حال الطلب [حال] و وصف الكليه، فكما أنّ وصف الكليه يعرض على الطبايع في الذهن فكذا الطلب أيضا يعرض عليها في الذهن، لكنّ الطبيعه من حيث هي لمّا لم يكن إلا هي فلا بدّ من لحاظ الوجود معها أيضا، فيكون متعلّق الأمر طبيعه الصلاه باعتبار الوجود مثلا، و متعلّق النهى طبيعته الغضب بهذا الاعتبار، و لا شكّ في أنّهما شيان متميزان في الذهن و إن اتّحدا في الوجود الخارجى.

فإن قلت: على ما قرّرت من أنّ متعلّق الطلب هو الطبيعه المقيده بالوجود الذهني فالمراد بالوجود الذهني الذي هو القيد المقوم ما ذا؟ لا يعقل أن يكون المراد ذهن الأمر، و أمّا ذهن المأمور فلازمه كفايه التصوّر في مقام الامثال و عدم لزوم

قلت: الجواب أولاً: بالنقض بالكلية الطبيعى فنقول: قد يلحظ الطبيعى فى الذهن معرّاتاً عن الوجود و العدم فيقال بأنّها ليس إلاّ هى، و قد يلحظ بلحاظ الوجود فيحكم بأنّها كلّى، فالمراد بالطبيعى التى يحكم عليها بالكلية ما ذا؟ لا يعقل أن يكون المراد الطبيعى بوجودها الخارجى؛ إذا الخارجى ليس إلاّ جزئياً، و لا هى بوجودها الذهنى، إذ الوجود الذهنى أيضاً جزئى من الجزئيات و مابين للخارجيات فلا ينطبق عليها، و لا هى معرّاتاً عن الوجودين؛ فإنّها حينئذ لا يكون جزئياً و لا كلياً.

و ثانياً: بالحل و هو مشترك بين المقامين و هو: أنّ الوجود الذهنى تاره يعتبر بالمعنى الاسمى و هذا واضح، و اخرى بالمعنى الحرفى أى بأن يكون آله لرؤيه الخارج؛ فإنّ الذهن صفحه يرى بها الخارج و يحكى عنه، فالناظر بهذا النظر كأنّه يرى الخارج بنفسه، فالوجود الذى يوجد قيده للطبيعى فى كلا المقامين أى مقام عروض الكلّيه و مقام تعلق الطلب هو الوجود الذهنى الملحوظ باللحاظ الحاكى، فوجود الإنسان الملحوظ باللحاظ الحاكى يحكم بأنّه موجود فى زيد و عمرو و بكر، و هذا معنى كلّيته و إن كان لو لوحظ بما هو موجود فى الذهن كان جزئياً و باين الخارج، بل الملحوظ للاحظ آخر، بل لهذا اللاحظ بلحاظ آخر.

و كذلك وجود الصلاه الملحوظ فى الذهن باللحاظ المرآتى متعلق للطلب لا- بما هو ملحوظ فى الذهن، و حينئذ فلا جرم لا يحصل امتثاله إلاّ بالعمل الخارجى؛ إذ ملحوظ الأمر بهذا اللحاظ لا ينطبق إلاّ عليه، و عرض هذه الطبيعى و هو المطلوبيّه لا يسرى إلى الفرد كما هو الحال فى وصف الكلّيه.

فإن قلت: إذا كان متعلق الطلب و جود الطبيعى الملحوظ باللحاظ الحاكى يجب أن يسرى المطلوبيّه منها إلى الفرد لمكان العيّيّه؛ فإنّ اللاحظ بهذا اللحاظ يرى الطبيعى عين الأفراد فى الخارج.

قلت: الأجزاء التحليليّة المتجزّاه عند العقل التى يحكم باتّحاد بعضها مع بعض فى الخارج كما فى كلّ واحد، و هى خصوصيات يجزئ العقل خصوصياته و يحكم

بأتّحادها فى الخارج لا يمكن الحكم بعيّته بعضها مع بعض إلّا بعد فرض التغير، فإنّه لا يعقل الحكم بأنّ هذا عين ذاك إلّا بعد فرض وجود هذا و ذاك فى البين، فلا- بدّ فى مقام الحمل من نظرين طوليين، تفصيلي و اجمالى، و ذلك بأن ينظر الطرفين أوّلا اثنين، ثمّ ينظرهما واحدا فى الخارج فيحكم باتّحادهما فيه.

و حينئذّ فما يعرض على أحد الطرفين فى النظرة الاولى أى النظر التفصيلي التحليلي لا يسرى إلى الآخر؛ لمكان التغير و البينونه بينهما فى هذا النظر، و ذلك مثل وصفى الموضوعيّة و المحموليّة اللاحقين لذاتى الموضوع و المحمول عند ملاحظه كلا منهما منفردا و منفصلا عن الآخر مقدّمه للحمل و الحكم بالاتّحاد.

و مثل الجنسيّة و الفصليّة العارضين لذاتى الجنس و الفصل عند تحليل العقل الشىء الخارجى بحسب الحقيقة بجزءين قبل الحكم باتّحادهما.

و مثل وصف الكليّة العارضة على صرف الوجود المضاف إلى أصل الطبيعه فى مقام تجزئه العقل بين الجهه الجامعه بين الأفراد و بين الخصوصيّات المتميّزه لها قبل الحكم بالاتّحاد.

و مثل وصف الكثره فى قولنا: الماء فى الدنيا كثير اللاحق بصرف وجود الماء فى لحاظ التجريد لا لأصل الطبيعه و لا للأفراد.

و حينئذّ فنقول: لا- إشكال فى أنّ الطالب يحلّل فى ذهنه الأ-جزاء التى لها دخل فى غرضه عن الأجزاء الآخر و يعلّق طلبه بماله الدخلى فى غرضه دون غيره، فيكون صرف الوجود بالنسبه إلى الخصوصيّات التى لا دخل لها فى الغرض معروضا للطلب فى عالم تخليته عن تلك الخصوصيّات، فلهذا لا يسرى الطلب منه إلى الأفراد.

و ممّا ذكرنا يتّضح وجه الحكم فى مسأله فرعيّه و هى أنّ بيع الصاع من الحنطه مثلا يتصوّر على وجهين، الأوّل: أن يبيع الكلى فى الذمّه، و لازمه كون التلف من البائع قبل التعيّن، و الثانى: أن يبيع صاعا من الصبره المشاهده و هو يتصوّر على ثلاثه وجوه:

الأوّل: أن يكون على وجه النكره بأن يكون المبيع إحدى الصيعان المشتمل

عليها الصبره و لازمه كون التالف مرددا بين كونه من مال البائع أو المشتري؛ فإن إحدى الصيعان التي هي المبيع كما يحتمل تطبيقه على الموجود كذلك يحتمل تطبيقه على التالف و ادعوا الإجماع على بطلان هذا القسم.

و الثانى: أن يكون على وجه الإشاعه و لازمه كون التلف بينهما بالنسبه.

و الثالث: أن يكون على وجه الكلى فى الخارج، و لازمه كون التلف من مال البائع ما بقى من الصبره مقدار صاع؛ فإن وجه هذا الأخير أن البائع قد باع الصاع الكلى من المشتري، غايه الأمر مقيدا بوجوده فى الخارج و هو مع هذا القيد و إن كان ملازما للاتحاد مع خصوصيته من الخصوصيات، إلا أنه فى عالم تجريده عن الخصوصيات وقع متعلقا للملكيه، فلا تسرى منه الملكيه إلى الخصوصيات بل هى باقيه على ملك البائع، و لهذا يكون تلفها من ماله ما بقى منها خصوصيته واحده؛ فإن تلف الكلى إنما يكون بتلف تمام خصوصياته و لا يصدق بتلف بعضها.

فإن قلت: إن المفاهيم المتعلقه لا واقعيه لها بل هى صرف إدراكات للعقل، و إنما الواقعيه للموجود الخارجى، و ما جعلته متعلقا للطلب أعنى: صرف وجود أصل الطبيعه، مجردا لمفهوم التعقلى، و متعلق للطلب لا بد و أن يكون منشئا للآثار، فلا محاله يكون مما له الواقعيه و هو الوجود الخارجى، و لا ريب فى كونه واحدا إلا بعد وقته فيعود المحذور.

قلت: إن أردت بعدم الواقعيه لصرف الوجود عدم وجوده فى الخارج بما هو عليه فى الذهن من وصف الجامعيه و التجرد عن الخصوصيات فهو مسلم، و إن أردت عدم وجوده من الأصل و لو بكيفيه اخرى مغايره لكيفيته فى الذهن فهو ممنوع بل هو موجود فى الخارج، غايه الأمر وصف اتحاده مع الأفراد و اندماجه فيها على خلاف ما هو عليه فى الذهن من وصف تجرده منها.

و الحاصل أن الطبيعى ليس مجرد المفهوم التعقلى، بل له حظ من الوجود الخارجى، فالوجود كما يضاف إلى الفرد أعنى: الخصوصيه المميزه كذلك يضاف إلى الطبيعى أيضا على الحقيقه، غايه الأمر أن الوجود المضاف إليهما وجود واحد.

و الدليل على وجود الطبيعي أنه لو توجه شبح من بعيد و تيقنا بأنه حيوان و شككنا فى أنه بغير أو فرس و كان بعيرا فى الواقع فلا ريب أن وصف المعلوميه مختص بحصه وجود الحيوان و المشكوكيه بحصه وجود البعير، و لا يسرى معلوميه الأول إلى الثانى و لا مشكوكيه الثانى إلى الأول، و لو لم يكن هاهنا شىء و واقعیه إلا وجود البعير لما كان لنا إلا شىء واحد مشكوك و لم يكن فى البين شىء تعلق به المعلوميه.

و أيضا من المعلوم بالوجدان أن الإنسان قد يصير طالبا لنفس الكلى الطبيعي من دون أن يسرى طلبه إلى الخصوصيات، كما فى طلب شرب الماء و كما فى طلب وجود الإنسان إذا كان لأجل الكراهه من الانفراد فى البيت، فلو لم يكن للطبيعى حظ من الوجود لما وقع متعلقا للطلب.

فثبت أنه يمكن أن يشير الأمر فى عالم اللحاظ إلى نفس الطبيعي و يوجه الطلب نحوه من دون لزوم الإشكال.

فإن قلت: ما ذكرت من جعل متعلق الطلب صرف الوجود إنما يتم فى الماهيات المتأصله، و أما العناوين المنتزعه فلا وجود لها فى الخارج حتى يمكن اعتبار صرف الوجود معها، و ذلك لأن موطنها هو الذهن، و الخارج إنما هو ظرف لمنشأ انتزاعها، فلا بد من صرف الأوامر و النواهي المتعلقه بتلك العناوين ظاهرا إلى الوجودات الخارجيه التى هى منشأ لانتزاعها، و جعل تلك العناوين إشاره إليها و حاكيه عنها، و حينئذ فيلزم المحذور من اجتماع الأمر و النهى فى الواحد.

قلت: نحن إذا تعقلنا صرف الوجود فى الماهيات المتأصله نتعقله بهتا فى جانب منشأ الانتزاع، مثلا عنوان الضارب و القاعد لا مدخل فى منشأ انتزاعهما إلا لذات ما و اتصافهما بحقيقه الضرب و القعود، من دون مدخله لخصوصيات الفاعل أو الفعل فيه.

فإذا جعلنا الأمر بالصلاه و النهى عن الغضب متعلقين بمنشأ انتزاعهما نقول: لا مدخل فى منشأ انتزاع الصلاه إلا لمطلق الحركه بالهيئه الخاصه المتلبسه بقصد القربه

من دون مدخلية للوقوع في دار الغير فيه، وكذا لا مدخل في منشأ انتزاع الغضب إلا لمطلق الحركة في دار الغير بدون رضاه من دون مدخلية للوقوع بالهيئة الخاصه و التلبس بتيه القربه فيه، فيتعقل هنا صرف وجود يكون منشأ لانتزاع الصلاه و هو متعلق للأمر، و صرف وجود آخر يكون منشأ لانتزاع الغضب و هو متعلق للنهي.

هذا خلاصه الكلام في حجه المجوز.

و منه يظهر فساد ما قيل في حجه المنع، و حاصله أن تعدد العنوان في محل النزاع لا يوجب تعدد المعنون، بل هو يتحد حقيقه و وجودا من غير فرق بين القول بأصاله الماهية أو الوجود.

و وجه فساده هو أن الطلب كما عرفت ليس من الأعراض الخارجيه كالبياض حتى يقال بأنه لا يمكن التكليف في عروضه بين حيثه دون اخرى لاندماج الحثيات و اتحادها في الخارج، بل هو من الأعراض التي يكون عروضها و اتصافها في الذهن، و التفكيك بين الحثيات في الذهن ممكن، فيقع الكلام حينئذ في أن لهذه الحثيات التحليليه العقلية واقعيه في الخارج أولا، و قد أثبتنا الواقعيه لها.

ثم إنه قد استدلل للجواز بوجه آخر، منها أنه لو امتنع اجتماع الوجوب و الحرمة في واحد بوجهين لما وقع نظيره، و قد وقع في الشرع كما في العبادات المكروهه كالصلاه في الحمام، و المستحبه كالفريضة في المسجد، و المباحه كالصلاه في البيت، و ذلك لأن الأحكام الخمسه متضاده بأسرها.

و يمكن الجواب عنه على القول بالامتناع بأن الحال في تلك الموارد مختلفه؛ لأن الحكم المخالف للأمر العبادي فيها إما أن يكون متعلقا بأمر خارج عن العباده متحد معها في الوجود أحيانا، كما في الصلاه في موضع التهمه؛ فإن النهي التنزيهي متعلق بالكون في الموضع المذكور المتحد مع الصلاه في الخارج أحيانا أو يكون متعلقا بنفسها، و هذا على قسمين:

إما أن يكون في البين مندوحه و ذلك بأن يكون الأمر العبادي متعلقا بصرف الوجود، أو لا يكون و ذلك بأن يتعلق الأمر العبادي بالوجود الساري الاستغراقي،

فالأوّل كما فى الصلاه فى الحمام، فإنّ الصلاه خارج الحّمّام بدل عن الصلاه فيه، و الثانى كما فى صوم يوم العاشوراء و النافله المبتدأه عند طلوع الشمس؛ فإنّ الاستحباب فيها متعلّق بالطبيعه باعتبار الوجود السارى، فيكون صوم كلّ يوم و نافله كلّ زمان مستحّين على الاستقلال لا بما هما فردان للطبيعه، فلا يقع صوم غير يوم العاشوراء بدلا عن صومه و نافله غير زمان الطلوع بدلا عن نافلته، بل هما مستحّبان مستقلان.

أمّا القسم الأوّل فلا إشكال فيه على القول بالجواز مطلقا، و أما على القول بالامتناع فينبغى التكلّم فى حكم اجتماع الوجوب مع الكراهه، و يظهر منه و ممّا تقدّم حكم غيره من باقى صور اجتماع حكّمين تكليفيين فى واحد بوجهين، فنقول على هذا القول هذه الصوره بعد اشتراكها مع الصوره السابقه فى بقاء الملاكين و عدم التراحم بين الجهتين أعنى: المصلحه الوجوبيّه و الحزازه هنا و فى عدم إمكان بقاء الأمر و النهى الفعليين بحالهما و عدم ورود التقييد على شىء منهما يفرق بينهما بلزوم تقييد الأمر هناك مع بقاء ملاكّه و هو المصلحه بحكم العقل، و لزوم تقييد الكراهه الفعليه هنا مع بقاء ملاكها و هو الحزازه بحكمه أيضا.

و ذلك لأنّ الصورتين و إن كانا مشتركين فى ثبوت المندوحه من جانب الأمر و عدم ثبوتها من جانب النهى بمعنى كون الأمر لا مقتضى بالنسبه إلى الخصوصيّة و كون النهى مقتضى بالنسبه إليها، إلا أنّ الاقتضاء من جانب النهى التحريمى شديد ملزم مانع من النقيض طارد للوجود، فيكون بضميمه ثبوت المندوحه من جانب الأمر مزاحما للأمر و معاندا له و مقيدا له و إن كان مصلحته أشدّ و أقوى.

و هذا بخلاف الاقتضاء فى جانب النهى التنزيهى، فإنّه ليس بشديد بحيث يكون ملزما للترك و مانعا من النقيض طاردا للوجود، بل اقتضاؤه للترك مشوب بالترخيص فى الفعل، فهذا لا يزاحم الأمر و لا يعانده و إن كان فيه المندوحه، فإذا صار الأمر بلا مانع يلزم قهرا انعدام الكراهه الفعليه من البين مع بقاء الحزازه، فيكون الصادر من المكلف بناء على هذا عباده مشتمله على الحزازه، فهذا يكون

أقل ثوابا بالنسبة إلى الفرد الخالي عن تلك الحزازه.

فإن قلت: ينافى هذا الذى ذكرت من ارتفاع الكراهه الفعلية من البين إطلاق المكروه على هذه العباده.

قلت: حال الكراهه هاهنا حال الحليه فى الغنم، فكما أنّ حليه الغنم حكم اقتضائى متعلق بحيث الغنميه لو خلى و طبعه مع قطع النظر عن الطوارى و الحالات، بمعنى أنّ الغنم لو لوحظ فى قبال الكلب و الخنزير حكم الشارع بحليته، فلهذا لا منافاه بينهما أصلا، و بين أن يكون الحكم الشرعى الفعلى للغنم بسبب العوارض حرمه أشدّ من حرمه الكلب و الخنزير فكذا الكراهه هاهنا؛ فإنّ جعل الشارع حكم الكراهه فى موضوع يكون على نحوين:

الأول: أن يكون حكما فعليا ناظرا إلى جميع الأحوال و الطوارى.

و الثانى: أن يكون حكما اقتضائيا متعلقا بالحليه مع قطع النظر عن جميع الطوارى، فهذا القسم لا منافاه أصلا بينها، و بين أن يكون الحكم الشرعى الفعلى لهذا الموضوع بسبب العوارض الخارجيه هو الوجوب أو حكما آخر مضادا للكراهه، و نظيره فى الإخبارات قولنا: الرجل خير من المرأه، فإنّه إخبار عن خيريه حليه الرجل مع قطع النظر عن الطوارى من حليه المرأه كذلك، و لهذا تكون هذه القضيه صادقه حتّى فى مورد صارت المرأه بسبب الضمائم الخارجيه خيرا من الرجل فعلا.

و من هنا ظهر أنّ لفظ الكراهه فى هذا المقام يكون بمعناه فى سائر المقامات، غايه الأمر أنّ لازم اجتماع الحزازه مع ملاك الأمر أهليه الثواب، لا أنّ للفقهاء فى هذا المقام فى هذا اللفظ اصطلاحا جديدا.

أمّا القسم الثانى فامتناع الاجتماع فيه غير مختص بالقول بالامتناع، بل هو ثابت على القول بالجواز أيضا؛ و ذلك لما عرفت سابقا من خروج المطلق و المقيد المفهومين و المصداقيين عن محلّ النزاع، فلو تعلق النهى بالمقيد و جب تقييد المطلق و إن كان النهى تنزيهيا.

و كيف كان فعلى القول بالجواز فمثل الصلاه فى الحمام ممّا تعلق النهى فيه ظاهرا بالمقيّد لا بالأمر الخارج كالكون فى الحمام و لم يوجب ذلك تقييد فى المطلق يلزم بحكم العقل إرجاع النهى المتعلق به إلى التقييد و الخصوصيّة، و القول بأنّ نفس الصلاه فى الحمام مثلا لا نقص فى مطلوبيتها أصلا، بل فى إيقاع هذا المطلوب النفيس فى الحمام ركاهه و حرازه نظير وضع الدر الثمين فى الخزف، و التقييد و إن كان ليس له فى الخارج وجود على حده، إلاّ أنه فى الذهن قابل للانفكاك عن الطبيعه، فحال هذا القسم عند المجوّز حال القسم السابق فى محفوظيّته الأمر و النهى الفعلين، غايه الأمر أنّه اجتمع مورداهما هناك بحسب الصدق و هنا بحسب المورد دون الصدق، و أمّا على الامتناع فيمكن أن يكون النهى متعلّقا بالتقييد و اقتضائيا يعنى أنّ هذا التقييد من حيث هو و لو خلى و الطبع مكروه، و هذا النهى لا يصير فعليا لوجود المانع معه أبدا و أن يكون متعلّقا بالمقيّد و إرشاديا للإرشاد إلى ما ليس فيه حرازه من سائر الأفراد.

و أمّا القسم الأخير فالحال فيه أشكل من سابقه، و ذلك لما ادّعوا عليه الإجماع من كون الفعل فى هذا القسم عباده و مع ذلك يكون الترك أرجح كما يظهر من هذا و منهم عليهم السلام عليه؛ فإنّ مقتضى الأول رجحان الفعل و مرجوحية الترك، و مقتضى الثانى العكس، و هذا محال حتّى عند المجوّز لوجهين، اتّحاد الوجه و عدم المندوحه، فيلزم التفصّي عليه أيضا.

و ما يمكن أن يتفصّي به كلّ من المجوّز و المانع من هذا الإشكال أحد أمرين، الأوّل: أن يقال: إنّ للعباده ضدا لا يمكن الجمع بينه و بينها و هو ارجح منها، و لكن لما كانت عقولنا قاصره عن إدراكه علق الطلب المتعلّق به حقيقه إلى ترك العباده و نسب إليه بالعرض و المجاز، نظير طلب ترك الحركة عند تعلق الغرض بالسكون أو عكسه.

و الحاصل أنّ الترك من حيث إنّ ترك العباده مرجوح و لم يحدث فيه من قبل هذا القيد رجحان أصلا و إنّما نسب إليه الطلب بالعرض و المجاز و إلاّ فهو متعلّق فى

الحقيقه بذلك الضد، ثم إنه ربّما يحتمل أن يكون هذا الضد منطبقا على الترك و أن يكون ملازما له، و أنت خير بعدم معقوليه الأول؛ لعدم تعقل انطباق الوجودى على العدمى، فتعيّن أن يكون ملازما له.

و الثانى أن يكون النهى إرشاديا للإرشاد إلى أرجحيه هذا الضدّ و للوصول إلى درك ما فيه من الفضيله الزائده، و على هذا يكون النهى متعلّقا بالترك على الحقيقه، و على أىّ حال فيكون المقام من باب المزاحمه و الدوران؛ إذ كما أنّ طلب شيئين لا يمكن الجمع بينهما- فى زمان و جوبا- محال، فكذلك طلبهما استحبابا، فالأمر بالعباده بواسطه مزاحمه الضدّ الأهمّ قد زال و بقى ملاكه، فلهذا لو أتى المكلف فقد أتى بالعباده؛ لكفايه الملاك فى صحّتها، و لو تركها فقد أدرك الأهمّ.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الاستدلال بتلك العبادات لا يجدى للمجوز شيئا لعدم كونه ملازما للخصم، و ذلك لما عرفت من لزوم التفصّى على المانع خاصّه فى بعض الأقسام، و عليه و على المجوز أيضا فى بعض آخر.

تنبيهات

اشاره

و ينبغى التنبيه على امور:

التنبيه الاول فى من توسط ارضا مغصوبه

الأول: أنّ من توسط أرض مغصوبه فلا شبهه فى أنّ مقدارا من الغصب لا بدّ من أن يصدر منه و هو مقدار الخروج بأسرع وجه يمكن؛ لأنّه إن بقى فيها صدر منه هذا المقدار مع الزيادة، و إلاّ فهذا المقدار فقط، و هذا واضح، إنّما الكلام فى حكم هذا الخروج فقيل بأنّه مأمور به و منهى عنه، و اختاره المحقق القمى ناسبا له إلى أكثر المتأخرين و ظاهر الفقهاء و صحّته بينى على مقدمتين:

الاولى: كفايه تعدّد الجبهه فى اجتماع الأمر و النهى و قد مضى الكلام فيه.

و الثانى صحّحه التكليف لغير المقدور إذا كان عدم القدره ناشئا من اختيار المكلف و هذا ممنوع؛ لاستقلال العقل بقبح التكليف بما لا- يطاق مطلقا، و أمّا ما اشتهر من أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فالمراد به دفع ما زعمه الأشاعره من عدم الفعل الاختيارى رأسا، و المعنىّ بهذا الكلام أنّ الامتناع بمقدمه اختياريه

لا ينافى الاختيار، يعنى إنّه يصحّ العقاب عليه لا أنّه يصحّ التكليف.

و هنا ثلاثه أقوال آخر: أحدها: هو لصاحب الفصول قدّس سرّه: أنّ المكلف منهى قبل الدخول عن جميع أنحاء الغضب لكونه قادرا على ترك جميعها حتّى الخروج، بمعنى أنّه يتمكّن من ترك الخروج و ترك الدخول، و بعد الدخول يسقط النهى من الخروج و يبقى أثره و هو ترتّب العقاب، و يصير مأمورا به مقدّمه لترك الغضب الزائد فلم يجتمع الأمر و النهى فى زمان واحد

الثانى: أنّ الخروج مأمور به و لم يكن منهيّا عنه من أوّل الأمر

الثالث: أنّه ليس بمأمور به و لا منهى عنه.

و التحقيق أنّه لو منعنا مقدّميه الخروج لترك الغضب الزائد كما هو الحقّ لا سببا، و الترك إلى الصارف لا إلى الخروج، نعم هو مقترن معه و ملازم له، لكن الملازمين فى الوجود غير متلازمين فى الحكم فحيثنشد لا بدّ من الالتزام بعدم كونه مأمورا به و لا منهيّا عنه مع ترتّب العقاب كما هو القول الثالث. أمّا عدم الأمر فلعدم الملاك، و أمّا عدم النهى فلمكان الاضطرار، و أمّا ترتّب العقاب فلكون الاضطرار بمقدّمه اختياريه.

و لو قلنا بالمقدّميه فالحقّ ما ذكره صاحب الفصول قدّس سرّه و يبقى الإشكال حينئذ فى أنّه كيف يمكن تعلق الطلب المقدمى بما هو مبعوض فعلا أعنى الخروج، و لذا يعاقب عليه.

بل نقول: يستلزم ذلك اجتماع الحبّ و البغض فى الشىء الواحد بوجه واحد، فيكون ممتنعا حتى على القول بالجواز، و ذلك لأنّ متعلق الأمر المقدمى ليس عنوان المقدّميه بل ذات الخروج؛ إذ هو الذى يتوقّف عليه الواجب دون هذا العنوان.

و يمكن الجواب عنه أوّلا- بالنقض بما لو وقع فى هذه الأرض بغير الاختيار، فإنّ الخروج مأمور به بناء على المقدّميه قطعا مع أنّه متّصف بالمبعوضيه الذاتيه بلا إشكال، غايه الأمر أنّ الفاعل معذور، و لا يعقل تأثير معذوريّه الفاعل فى رفع المتضادّين المحبوبيه و المبعوضيه.

و ثانياً بالحلّ و هو أنّ الفعل لو كان في غايه المبعوضيّه و كان واقعا لا محاله بحيث لا يمكن المخالفه من وجوده في الخارج فلا إشكال في عدم صحّه الزجر عنه و إن صحّ العقاب عليه، و إذا كان الاضطرار إليه بمقدّمه اختياريه، فحينئذ لو كان مقدّمه لمطلوب فلا مانع من طلبه مقدّمه لهذا المطلوب؛ إذ كما أنّ المبعوض الذي سقط عن تأثير الزجر في نفس الأمر لأجل مزاحمه المحبوب الأهم لا يزاحم هذا المحبوب في التأثير كما لو غرق إحدى محارم الشخص في الماء و لم يتمكن بنفسه من إنقاذها فإنك هل تجد من نفسك أنّ هذا الشخص لا يأمر أحداً بإنقاذها و تركها حتى يغرق لأجل كراهته من وصول يد هذا الأجنبي إليها، أو أنّه يرضى بذلك لكون ملاكها أشدّ كراهه عنده من وصول يد هذا الأجنبي إليها، فكذا المبعوض الساقط عن تأثير الزجر بواسطه لا بدّيه وقوعه أيضا لا يزاحم المحبوب و إن كان المحبوب أضعف منه بمراتب.

مثلا- لو فرضنا أنّ جميع تصرّفات العبد و أكوانه في مكان مخصوص مبعوض للمولى فوقع فيه إمّا بسوء اختياره أو بدون الاختيار، و لم يتمكن من الخروج أبداً فحينئذ لو أمره المولى بخياطه جبّه له في هذا المكان و مع ذلك عاقبه على مطلق التصرف في هذا المكان إذا كان الوقوع بسوء اختياره، فهل ترى أنّه فعل قبيحا.

و الحاصل أنّ المستحيل هو اجتماع المبعوض المؤثر للزجر مع المحبوب المؤثر للبعث في فعل واحد؛ لمكان التناقض بين نقيضيهما و هما الوجود و العدم، و أمّا المبعوض الساقط عن تأثير الزجر فلا استحاله في اجتماعه مع المحبوب المؤثر أصلا؛ إذ مرجع هذا إلى أنّ الشئ من حيث الذات مبعوض و صار بعد سقوط مبعوضيّه الذاتيه عن التأثير محبوبا بالعرض، فلم يجتمع المحبوبيّه و المبعوضيّه فيه في عرض واحد، بل تعلق المحبوبيّه بعد سقوط المبعوضيّه عن التأثير.

و أمّا قولكم: يستلزم ذلك اجتماع الحبّ و البغض في الشئ الواحد بوجه واحد، فلم نفهم معناه؛ فإنّ الفعل فيما نحن فيه بعنوان أنّه غصب متعلّق للبغض، و بعنوان أنّه خروج متعلّق للحبّ، فلم يتحد متعلّقهما.

و استدللّ للقول الثانى بأنّ الفعل الواحد الذى يكون حسنا بالذات أو بالعنوان الطارى إذا اعتبر فيه جميع ما له دخل فى صلاحه و حسنه فمجرد الاختلاف الزمانى لا يعقل أن يوجب تغيير حسنه و قبحه.

نعم يوجب اختلاف الزمان اختلاف الحكم إذا كان لخصوصيّته الزمان مدخل فيه فيكون الفعل فى زمان حسنا و فى زمان قبيحا كما فى الصوم، لكن هذا راجع إلى تعدّد الموضوع، فالخروج الذى هو فعل واحد و لا يتعدّد بتعدّد الزمان -بمعنى أنّه ليس هنا خروجان كان أحدهما بطيئا و الآخر سريعا، مثلا إذا كان أحدهما قبل الدخول و الآخر بعده -لا يعقل أن يكون قبيحا قبل الدخول و حسنا بعده إذا فرض كونه حسنا بعد الدخول لأجل التخلّص به عن الحرام، فلا بدّ من الحكم به فى سائر الأزمان بلا فرق.

و الجواب أنّ صيروره الشىء متعلّقا للحسن و الصلاح يكون بأحد نحوين، الأوّل: أن يكون بنحو الإطلاق، و الثانى: أن يكون بنحو الاشتراط، فعلى الأوّل يلزم تحصيل القيود، و على الثانى لا يلزم، بل ربّما يكون مبعوضا كما فى الكفاره عقيب إفتار الصوم.

و حينئذ من المعلوم بالوجدان أنّه يمكن أن يكون الشىء الواحد قبيحا مطلقا، و لذا لزم السعى فى المنع من حصول قيده، و لكن بعد حصول القيد صار حسنا بالعرض كما فى التفرد بضيافه زيد؛ فإنّه ربّما يكون مبعوضا مطلقا فيسعى فى عدم حصول مجيئه حتى الإمكان، و لكن بعد حصول المجيء يصير حسنا دفعا للمحذور الأشدّ المترتب على ترك التفرد بالضيافه.

و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ الخروج يكون قبيحا مطلقا و لذا يلزم السعى فى عدم حصول قيده و هو الدخول، و بعد حصوله يصير حسنا بالعرض، و الحاصل أنّ الممتنع هو اجتماع القبح المطلق مع الحسن المطلق فى الشىء الواحد و لو فى زمانين إلا فى حقّ غيره تعالى الممكن منه النسخ و البداء، و أمّا اجتماع القبح المطلق مع الحسن المشروط فلا محذور فيه، و إن شئت قلت: لا استحاله فى اجتماع القبح المطلق

مع الحسن المشروط بتقدير عدم تأثير القبح إمّا بمزاحمه الأهمّ أو بلا بدّيه حصول متعلّقه.

و محصّل الكلام فى المقام أنّ للمكلف هنا حالتين، حاله القدره بالنسبه إلى الخروج، و بعباره اخرى بالنسبه إلى أصل الغضب إيجادا و تركا، و هى ما قبل الدخول، و حاله العجز بالنسبه إلى مقدار الخروج و هى ما بعده، و للخروج أيضا باعتبار هاتين الحالتين حالتان، ففى حاله الاولى لا يكون مقدّمه لترك الغضب، و لذا لا يجب تحصيل مقدّمته و هو الدخول، كما هو شأن مقدّمات الواجب الثابت لها المقدّميه فى جميع الأحوال؛ فإنّ مقدّمات و مقدّمات مقدّماتها واجبه، و فى حاله الثانيه يكون مقدّمه له، و هذا من أوائل البديهيّات. فيكون النهى فى حاله الثانيه ساقطا كسقوط النهى عن الفعل بعد الإلقاء من الشاهق، و فى حاله الاولى يكون موجودا لعدم المانع منه أصلا.

ثمّ فى حاله الثانيه يكون قبحه الذاتى باقيا، و المدعى إمكان تعلّق الأمر مع ذلك على القول بالامتناع أيضا، و ذلك لأنّ المانع المتصوّر على هذا القول أمران، أحدهما تراحم الجهتين و حصول الكسر و الانكسار بينهما فى مقام التأثير فى نفس الأمر، و الثانى التراحم و الكسر و الانكسار بينهما فى مقام تبعيد الفاعل و تقريبه، و كلاهما مفقود فى المقام، أمّا الأوّل فلأنّه لا يعقل أن يصير جهه القبح الغير الموجهه لانفداح الانبعاث فى نفس الأمر مزاحمه لجهه الحسن، و أمّا الثانى فلأنّ الذى يسلم من القائل بالامتناع هو عدم إمكان صيروره الوجود المبعّد مقربا فيما إذا كان ناشئا من اختيار واحد، كما فى الصلاه فى الدار المغصوبه، حيث إنّ الطبيعه الحسنه و الخصوصيه السيئه فيها مستندان إلى اختيار واحد، فالمصلّى باختيار واحد يختار الصلاه و الغضب، و هذا الاختيار يكون سوءا بالفرض، فلا يكون الوجود المستند إليه إلا مبعّدا، لا فيما إذا كان ناشئا من اختيارين أحدهما سوء و الآخر خير، كأن يكون أصل الجامع لهذا الوجود مستندا إلى اختيار سوء و الخصوصيه إلى اختيار آخر خير كما فى المقام؛ فإنّ أصل حقيقه الغصبيه مستند إلى الاختيار السابق الذى

كان سوء فيكون واجب الوجود لوجود علته، وخصوصيته إيجاد هذا الغضب في موضوع الخروج و التخلّص دون البقاء مستنده إلى اختيار جديد و هو اختيار خير بالوجدان، فمبغديه هذا الوجود باعتبار الاختيار الأول و مقرّبيته باعتبار الاختيار الثاني، و ذلك لوضوح إناطه القرب و البعد على الاختيار، فالفعل الغير الاختياري لا يكون مقرّبا و لا مبعدا.

ثم إنّه ذكر في الكفايه ما حاصله: أنّ الاضطرار إلى الحرام لو كان بمقدّمه غير اختياريّه يوجب لأن يكون ملاك الوجوب على تقدير ثبوته فيه مؤثرا، كما كان مباحا من الأصل بلا كلام حتّى على القول بالامتناع إلى أن قال ما حاصله: إنّما الكلام فيما إذا كان الاضطرار إليه بمقدّمه اختياريّه و صار المضطرّ إليه مقدّمه منحصره للواجب، فيه أقوال، و اختار بعد ذكرها أنّه منهي عنه بالنهي السابق و ليس بمأمور به،

و قد ذكر قدّس سرّه عند ذكر الثمرات بين الأقوال ما حاصله: أنّه لو اضطر المكلّف بسوء اختياره إلى التصرّف في مكان مغصوب فصلاته فيه حال الخروج صحيحه حتّى على القول بعدم كون نفس الخروج مأمورا به؛ فإنّ هذا لو لا عروض مثل وجه الصلاتي عليه؛ إذ المفروض غلبه ملاك أمره على ملاك النهي عن الغضب.

و أنت خبير بأنّ المستفاد من هذا الكلام قاعده كليّه و هي أنّ كلّ فعل غلب فيه ملاك الأمر على ملاك النهي فهو مأمور به و لو كان حراما مضطرا إليه بسوء الاختيار، و لا يخفى أنّ جميع موارد الاضطرار إلى أحد محذورين و الدوران بين قبيحين أحدهما أخفّ سواء كان من قبيل الأقلّ و الأكثر، كما في مثال من توسّط أرضا مغصوبه—حيث دار أمره بين الغضب بمقدار أربع دقائق أو أزيد—أم من قبيل المتبانيين كما في من ألقى نفسه في مكان يضطرّ فيه إلى شرب الخمر أو قتل النفس يكون من هذا القبيل، يعنى يكون ملاك الأمر في الاخفّ و هو كونه سببا للتخلّص عن المحذور الأشدّ أقوى من ملاك النهي الموجود في ذات الأخفّ، فلا بدّ من القول بكون الأخفّ مأمورا به مطلقا و لو كان الاضطرار بسوء الاختيار.

و حينئذ فما وجه الكلام الأوّل الفارق بين صورتى كون الاضطرار بمقدمه غير اختياريه و كونه بمقدمه اختياريه بالقول فى الاولى بوجود الأمر و تخصيص الثانيه بالاشكال ثم اختيار عدم الأمر؟.

فإن قلت: إثبات الأمر لغلبه ملاكه فى مثال من صلى حال الخروج إنما هو بالنسبه إلى حيث الصلاتى، و نفيه لمكان سوء الاختيار إنما هو بالنسبه إلى حيث الخروجى، فلا نقض.

قلت: لا يجدى تعدد الحيثيه على القول بالامتناع، و المفروض أنه قدس سره قائل به، فيقول الخروج المتّحد مع الصلاه فى الخروج يكون مأمورا به من أوّل الأمر لغلبه ملاك الأمر، فكذا شرب الخمر فى المثال المذكور.

ثم أنه قدس سره فى صدر هذا الأمر قسم الاضطرار إلى الحرام إلى ما كان بمقدمه غير اختياريه و ما كان بمقدمه اختياريه، و قسم الثاني إلى ما إذا كان المضطرّ إليه مقدمه غير منحصره للواجب، و ما إذا كان مقدمه منحصره له، فجزم فى القسم الأوّل بتأثير ملاك الأمر، و فى الأوّل من قسمى القسم الثانى بعدم تأثيره، و استشكل فى ثانيهما، ثم اختار عدم التأثير، و مقتضى إطلاق كلامه فى القسم الأوّل عدم الفرق بين ما إذا كان المضطرّ إليه مقدمه منحصره و ما إذا كان مقدمه غير منحصره.

و أنت خبير بأنه فى صورته كونه مقدمه غير منحصره للواجب يتعيّن الوجوب فى المقدمه الاخرى بلا إشكال، مثاله من وقع فى الأرض المغصوبه بغير اختياره و كان لخروجه منها طريقان أحدهما مباح و الآخر مغصوب؛ فإنّ المتعيّن حينئذ اختيار الطريق المباح.

هذا كلّه على تقدير أن يكون المراد الاضطرار الابتدائى، و أمّا لو كان المراد الاضطرار حين العمل و الارتكاب فيرد على تقسيمه قدس سره -المضطرّ إليه فى القسم الثانى إلى المقدمه المنحصره و غيرها- أنه كيف يتصور كون الفعل المتّصف بالاضطرار حين وقوعه غير منحصر فيه؟.

فإن قلت: لعلّ التقسيم بالنسبه إلى المقدميه و عدمها، لا بالنسبه إلى الانحصار و عدمه بعد فرض المقدميه.

قلت: عدم المقدميه ليس إلّا- في الاضطرار العقلي، نظير إهراق الطعام في الفم و هو غير مراد؛ لعدم صحّه التكليف معه، و إنّما المراد الاضطرار العرفي الغير المنافي للاختيار المصحح للتكليف و هو ليس إلّا فيما إذا كان الاضطرار إلى أحد محذورين أو محذورات كان أحدها أخفّ، و هذا ملازم للمقدميه.

ثمّ إنّّه قدّس سرّه ذكر من جمله الفروع التي ذكرها عند بيان الثمره أنّ الصلاه في الأرض المغصوبه في سعه الوقت صحيحه على القول بالامتناع؛ لغلبيه ملاكها على ملاك النهي و كون الباقي من ملاكها ملزما، و الصلاه في الأرض المباحه و إن كانت أهمّ لاشتمالها على مصلحتين ملزمتين و هذا موجب لعدم الأمر بهذه الصلاه و إن كان لا يوجب النهي عنها؛ لكنّ الحقّ كفايه الملاك في صحّه العباده، أمّا كون الباقي من ملاكها بعد الغلبه ملزما فلإجماع على تعين الصلاه في ضيق الوقت المستكشف منه كون الباقي مصلحه لا يزمه الاستيفاء، و أمّا كون الذاهب بالمزاحمه ملزما فإنّ مزاحمه المفسده الملزمه لا- تتأتّى إلّا من المصلحه الملزمه، و حينئذ فالصلاه المذكوره صحيحه و إن كان المكلف معاقبا على تركه الأهمّ.

و فيه أنّ التزاحم ليس بين الملا-كين نفسيهما حتّى يحتاج إلى الموازنه بينهما و إنّما هو في مقام تأثيرهما في نفس الأمر، و الموازنه بينهما في هذا المقام إنّما يحتاج إليها إذا كان رفع اليد من أحد الغرضين متحتما، و أمّا إذا كان الجمع بينهما ممكنا فاللازم تقييد ذي المندوحه و إن كان أهمّ، فيكون الصلاه في الأرض المغصوبه في سعه الوقت على هذا باطله على القول بالامتناع.

التنبه الثاني

الأمر الثاني: قد عرفت أنّ محلّ الكلام ما إذا كان المقتضى في كلا العنوانين محرزا في مورد التصادق و أنّ الواجب بحكم العقل بناء على الامتناع تقييد ذي المندوحه من المقتضيين في مقام الإبراده و إن كان أهمّ. و إذن فلا- تفاوت أصلا بين أن يكون الدليلان متعزّين للحكم الاقتضائي أو أحدهما له و الآخر للفعل أو كلاهما

للفعلی، فالواجب عقلا- فی جمیع الصور تقييد ذی المندوحه و إن كان دليل غيره متعزّضا للفعليّه و كان أظهر، و كذا على مبنى صاحب الكفايه قدّس سرّه من ترجيح الأقوى و الأهمّ مع معلوميّه الأهمّ.

و أما لو لم يكن معلوما فإن كان الدليلان متعرضين للحكم الفعلى و كان أحدهما أظهر، فمقتضى الجمع العرفى تحكيم الأظهر على الظاهر و جعله قرينه صارفه له فى مورد التصادق، فيكون مدلول الأظهر فعليا، فيستكشف من ذلك أقوائته بطريق الإنّ، و لو تساويا فى الظهور فهل يرجع إلى المرجّحات السنديّه و مع فقدها يؤخذ بأحدهما تخييرا اصوليا، أو يتوقّف من أوّل الأمر و يرجع إلى مقتضى الأصل؟

قولان مبتيان على أنّ العامين من وجه فى مورد تصادقهما بعد تساويهما فى الظهور هل هما مشمولان للأخبار العلاجيّه أو لا، بل مورد تلك الأخبار ما إذا كان بين مضمونى الخبر التباين الكلىّ و لم يمكن العمل بكليهما معا أصلا، و الحقّ هو الثانى، فيكون المرجع هو الأصل، و على تقدير القول بالأوّل يحكم تعبّدا بأقوائيه ما كان دليله أرجح سندا أو مأخوذا طريقا.

و لو كان الدليلان متعرضين للحكم الاقتضائى فالمرجع هو الأصل بلا كلام، و هل هو ما ذا؟ فنقول: إمّا أن يكون الشكّ فى أصل وجود الأقوى سواء كان على تقدير وجوده معلوم الوجود فى أحد الطرفين بعينه أو مشكوكا أيضا، و إمّا أن يكون فى تعيينه مع العلم بأصل وجوده، ففى الأوّل مقتضى أصله البراءة عن التكليف الايجابى و التحريمى تساوى الملاكين، فيكون الفعل مباحا، و لكن يكون عباده و مسقطا للأمر؛ لفرض وجود ملاك الأمر فيه مع عدم كونه مبعّدا بمقتضى الأصل المزبور، و فى الثانى مقتضى الأصل فى جانب النهى عدم العقاب على هذا الفعل الخاص، و فى جانب الأمر الاجتزاء بهذا الفرد؛ لرجوع الشكّ فى الأوّل إلى أنّ التحريم هل يسرى إلى هذا الخاص أو لا، و فى الثانى إلى أنّ المطلوب هل هو المطلق أو المقيد بالوقوع فى غير المكان المغصوب، فيكون طرفا الشكّ من قبيل الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، و المرجع فيهما البراءة.

و كيف كان لما بنوا في هذا الباب على ما هو المبني في باب الدوران بين المتراحين من ترجيح أقوى المناطين احتاجوا إلى ذكر وجوه لتعيين الأقوى:

فمنها: أظهره دلالة دليل الحرمة من دليل الوجوب، فيستكشف بطريق الإنّ أقوائه مناط الحرمة دائما فيما إذا كان الدليل على كلّ واحد من الوجوب و الحرمة لفظيا و متكفلا للحكم العقلي.

و توضيحه أنّ دلالة النهي على سرايه الحرمة إلى جميع أفراد طبيعه أقوى من دلالة الأمر على سريان الوجوب إلى جميعها، و ذلك لأنّ الأولى مسببه عن الوضع، و الثانية مستنده إلى الإطلاق بمعونه مقدّمات الحكمه، و الظهور الوضعي يقدّم على الظهور الإطلاقي عند التعارض.

و وجهه على ما قرره شيخنا المرتضى قدّس سرّه في مبحث التعادل و التراجيح من الرسائل أنّ انعقاد الظهور الإطلاقي متقوم و متوقف على مقدّمات تسمى بمقدّمات الحكمه، و من جملتها عدم البيان، و لا- شكّ أنّ الظهور الوضعي هو البيان فيكون له الورود على الإطلاقي بمعنى أنّه ينتفى بسببه موضوع الإطلاقي.

و فيه نظر؛ لأنّ الظهور الإطلاقي إنّما يتقوم بعدم البيان المتّصل لا بعدم البيان المطلق و لو كان منفصلا، بمعنى أنّ المتكلم ما دام مشتغلا بالكلام لو لم يذكر ما يصلح للقيديّه ثمّ فرغ و كان سائر مقدّمات الحكمه موجوده انعقد من هذا الحين الظهور الإطلاقي، لا- أنّ انعقاده مشروط بعدم ورود البيان و لو بعد أزمان، فلو ورد بعد ذلك ظهور وضعي مناف له كان من باب التعارض بين الظهورين، فلا- بدّ من مراعاة الأقوى بينهما و ربّما كان هو الإطلاقي، و بالجملة فالحكم بتقديم الوضعي على الإطلاقي بمجرد كونه إطلاقياً و بطريق الكلّيّه ممنوع.

و قد يחדش في أصل الدليل بأنّ طبيعه كما يصلح للإطلاق كذلك يصلح للتقييد، فدلاله اللفظ الموضوع لها على خصوص الإطلاق يحتاج إلى معونه مقدّمات الحكمه، من غير فرق في ذلك بين وقوعه في حيز الإثبات أو النهي، فكما أنّ إسراء الحكم الوجوبي المستفاد من الأمر إلى جميع أفراد طبيعه يحتاج إلى تلك المقدّمات،

كذلك إساء الحكم التحريمى المستفاد من النهى إليها بلا فرق.

و لكن الحق هو الفرق بين وقوع المطلق فى حيز الإثبات و وقوعه فى حيز النفي أو النهى، ففى الأول نحتاج فى إساء حكمه إلى تمام الأفراد إلى المقدمات المذكوره و فى الثانى لا نحتاج.

و بيانه أنه لا بد فى باب الألفاظ بأسرها من المطلقات و الألفاظ الدالّه بالوضع من الفراغ عن مقدمه، و بعد اشتراكهما فى الاحتياج إلى تلك المقدمه يتفرّد المطلقات بالاحتياج إلى أمر زائد، و هذه المقدمه هى أنّ الأصل فى كلام كل متكلّم أن يكون صادرا بغرض تفهيم المراد و إفاده المقصود لا بغرض آخر كتعلّم اللغه و نحوه، ففى غير المطلقات يعلم المقصود بعد إجراء هذا الأصل، و لم تبق حاله منتظره، فالشاكّ فى مجيء زيد بسبب إجراء الأصل فى كلام القائل: جاء زيد، يستفيد المقصود.

و أما المطلقات فليست موضوعه بإزاء المطلق حتى يعلم المقصود فيها أيضا بمجرد إجراء الأصل المذكور فيحكم فى قوله: اعتق رقبه بمطلوبيه مطلق الرقبه، بل إنّما وضعت بإزاء المعنى اللابشرط المقسمى الصالح للإطلاق و التقييد على ما هو المشهور المتصوّر المأثور من سلطان المحققين قدس سرّه.

فالذى يستفاد من قوله: اعتق رقبه بحسب الدلاله الوضعيه ليس إلّا مطلوبيه عتق هذه الطبيعه المهمله، و حيث إنّ من المعلوم أنّ المراد اللبى و متعلّق الغرض الجدى النفس الأمري ليس إلّا المطلق أو المقيّد، فبعد إحراز كون المتكلّم بصدد بيان تمام المراد اللبى و إثبات عدم إرادته المقيّد بواسطه عدم ذكر القيد يثبت قهرا إرادته المطلق.

و بالجمله الفارق بين المطلقات و غيرها أنّ المدلول الوضعى فى غيرها واف بتمام المقصود، فلا جرم لا حاجه إلى غير الأصل المذكور، و فيها قاصر عن تمامه، فلا جرم يحتاج فى التتمه إلى إحراز المقدمات المذكوره، بحيث لو لم يحرز تلك المقدمات لم يمكن إلزام المتكلّم بإرادته المطلق؛ إذ مع عدم إحراز كونه بصدد البيان له أن يقول:

إنّى لست إلّا بصدد بيان هذا المقدار من الغرض، كما فى قول الطيب: لا بد لك من

شرب الدواء، وهذا بخلاف المطلق الواقع في حيز النفي أو النهي، فإنه يكتفى في إسراء حكمه إلى تمام الأفراد بمجرد الدلالة الوضعية من دون حاجة إلى مقدمات الحكمه؛ فإنّ الظاهر من قولك: لا رجل «مثلاً» تعلق النفي بما هو مفاد لفظ الرجل وضعا من الطبيعه المهمله، ولازمه عقلا- انتفاء تمام الأفراد؛ إذ عدم الكلّي إنّما يكون بعدم كلّ ما له من الأفراد؛ فإنّ الطبيعه لأجل إضافه الوجودات المتعدّده إليها لا يضاف إليها إلاّ عدم واحد وهو عدم تمام تلك الوجودات، وكذا الكلام في النهي.

و نظير هذه الخدشه مع جوابها يجرى في لفظه «كل» مع مدخولها؛ فإنه ربّما يقال بأنّ هذه اللفظه و إن كانت موضوعه لاستيعاب جميع الأفراد، إلاّ أنّها سعه و ضيقا تابعه لمدخولها، فإن كان مطلقا كانت لاستيعاب أفراد المطلق، و إن كان مقيدا كانت لاستيعاب أفراد المقيّد، و من الواضح أنّ إثبات إرادته الإطلاق من المدخول يحتاج إلى مقدمات الحكمه، فدلاله هذه اللفظه على استيعاب أفراد الطبيعه أيضا يحتاج إليها.

و الجواب أنّ هذه اللفظه موضوعه لاستيعاب كلّ ما لمدخوله من الأفراد، و الطبيعه المهمله حاويه لأفراد الطبيعه المطلقه، و مع ذلك لا يلزم التجوّز في قولك:

كلّ رجل عالم؛ لما عرفت من كونها موضوعه لاستيعاب ما يكون لمدخوله من الأفراد، كما لا يلزم التجوّز في النهي فيما لو جعل متعلّقا بالغضب الخاص، و الحاصل أنّ هذه اللفظه و أداه النفي و النهي يكون بمنزله مقدمات الحكمه في إعطاء وصف الإطلاق للطبيعه المهمله.

و منها: أنّ مراعاة جانب الأمر جلب للمنفعه و مراعاة جانب النهي دفع للمفسده، و دفع المفسده أولى من جلب المنفعه.

و أورد عليه في القوانين أنّه لا فرق في ثبوت المفسده بين الطرفين؛ إذ في ترك الواجب أيضا مفسده.

و أورد عليه في الكفايه بأنّ الواجب لا بدّ و أن يكون في فعله مصلحه لا أن يكون في تركه مفسده، كما أنّ الحرام لا بدّ و أن يكون في فعله مفسده لا في تركه مصلحه.

و فيه أنّا لا نعنى بكون الشيء حسنا و ذا مصلحه و كونه قبيحا و ذا مفسده إلاّ

مجزّد استحسان العقل إتياء في الأوّل و اشمئزازه منه في الثاني، من دون لزوم ترتّب شيء عليه يكون هو المنشأ للحسن و القبح، نظير استحسان الشامه لبعض الروائح و اشمئزازه عن بعضها؛ لوضوح أنّ الموجود ليس إلّا نفس الرائحة من دون أن يكون في اليبن شيء آخر ورائها يكون هو المنشأ للحسن و القبح عند الشامه.

فالحسن و القبيح العرضيان لا بدّ و أن ينتهيا إلى ما يكون بالذات حسنا أو قبيحا و إلّا يلزم التسلسل، فالظلم قبيح في نفسه لا بمعنى ترتّب شيء عليه؛ إذ نقل الكلام في هذا الشيء و هكذا إلى غير النهايه، بل بمعنى أنّه ممّا يشمئز منه العقل و إن لم يرتّب عليه ضرر دنيوى و لا بعد عن ساحه المولى كما عند الدهرى.

و حينئذ فلا شكّ أنّ العقل التير لّمّا يشمئز من فعل الحرام كذلك من ترك الواجب بلا فرق، أ لا ترى أنّك كما تبتهج بإنقاذ أحد متعلّيقك من الأخ و الابن و نحوهما، كذلك يسوء حالك من ترك إنقاذه.

و يرد على الوجه المذكور أيضا أنّ محلّ هذه القاعده ما إذا دار الأمر بين جلب المنفعه و دفع المفسده و لم يمكن الجمع بينهما، لا- ما إذا أمكن الجمع كما فيما نحن فيه حيث إنّ المكلف متمكّن من جلب المنفعه و دفع المفسده معا بإتيان المأمور به في غير الفرد المنهى عنه، مع أنّ الأوّليه في مورد الدوران مطلقا ممنوعه؛ إذ هي تابعه للأهميه و ربّما تكون في جانب المصلحه.

و يرد أيضا أنّ القاعده المذكوره أجنبه عن المقام؛ إذ الكلام فيه في أنّ الحكم الشرعى لمحلّ الاجتماع ما ذا يكون من الوجوب أو الحرمة بحسب الواقع، و من الواضح كون ذلك دائرا مدار غالبيه كلّ من المناطين واقعا، و هذه القاعده نافع بحال المكلف الجاهل بالواقع، فيرجح الفعل على الترك بقضيه أنّ المفسده الآتيه من قبل النهى دفعها أولى من جلب المنفعه الآتيه من قبل الأمر.

و منها: أنّ استقراء حكم الشارع في مواضع التعارض بين الوجوب و الحرمة كحرمة صلاه الحائض في أيام الاستظهار و عدم جواز الوضوء من الإناءين المشتهين بل الأمر بإهراق مائهما يعطى قاعده كليّه هي: أنّ كلّ موضع تعارض فيه

الوجوب و الحرمة فحكم الشارع فيه تغليب الحرمة.

و فيه أولاً: أنّ الاستقراء لا يحصل بهذا المقدار، وثانياً: أنّ المسألة الثانية ليست ممّا تعارض فيه الوجوب و الحرمة؛ إذ لا حرمة فيها فى البين أصلاً، وذلك لعدم حرمة استعمال الماء النجس فى الوضوء و عدم حرمة الدخول معه فى الصلاة، غاية الأمر عدم الأجزاء فى المقامين، و كذا المسألة الأولى لو قلنا بعدم الحرمة الذاتية لصلاة الحائض و كون النهى للإرشاد إلى فقدان شرطها و هو الطهارة، كما عليه المشهور، كما يظهر من حكمهم فى موارد اشتباه حال الدم و عدم الفتوى بالاحتياط بالجمع بين تروك الحائض و أفعال المستحاضة؛ إذ لا يمكن الاحتياط على القول بالحرمة الذاتية؛ لدوران أمر الصلاة بين الوجوب و الحرمة.

و أمّا لو قلنا بالحرمة الذاتية فالصلاة المذكورة و إن كانت ممّا تعارض فيه الوجوب و الحرمة، إلاّ أنّ تغليب الحرمة فيها لم يعلم كونه من جهة مراعاة نفس الحرمة؛ لاحتمال أن يكون لأجل وجود الأصل الموضوعى فى طرفيها معنى:

الاستصحاب و قاعده الطهارة، فلو فرض وجود هذا الأصل فى طرف الوجوب كان هو المقدم كما فى الصلاة فى أول زمان رؤيه الدم قبل استقرار العاده لو قلنا بعدم جريان قاعده الإمكان هنا و اختصاصها بما بعد استقرار الحيضيه بمضى الثلاثه، فيحكم فيها بالوجوب؛ لوجود الأصل الموضوعى فى طرفه و هو استصحاب الطهارة.

بقى الكلام فى أنّ الحكم فى مسأله التوضؤ من الإنائين بعد عدم الحرمة ما ذا و إن كان أجنبيًا عن المقام، فنقول: فى بعض الأخبار أنّه «يهريقهما و يتيمّم» فيحتمل أن يكون مورد هذا الأخبار أعمّ ممّا إذا كان كلّ من المائين بقدر الوضوء فقط و ممّا إذا كان الماء الثانى بقدر التطهير و الوضوء أو كان كذا.

و حينئذ يكون الحكم بإهراق المائين و التيمّم تعبدياً، و يحتمل أن يكون خصوص ما إذا كان كلّ منهما بقدر الوضوء خاصّه، فيكون الحكم حينئذ على وفق القاعده، إذ مقتضى القاعده رفع اليد من هذين الإنائين؛ إذ يلزم من استعمالهما القطع

بابتلاء البدن بالنجاسه مع عدم رفع الحدث إلا احتمالا، و يكون الأمر بالإهراق كناية عن عدم نفعهما في رفع شيء من الحدث و الخبث لا أن يكون حكما تعدياً.

و حينئذ يبقى الموردان الآخران تحت القاعده، فالمشهور على أن مقتضى القاعده فيهما هو التوضؤ من الأول ثم تطهير مواضع الملاقاه بالثاني ثم التوضؤ منه؛ فإنه لو فعل ذلك لقطع بحصول رفع الحدث كما هو واضح، و أما الخبث فيتعارض الأصلان فيه؛ و ذلك لأنه يعلم بحدوث التنجس عند ملاقاه الماءين و يشك في بقاءه، و كذا يعلم بحصول الطهاره عند ملاقاه أحدهما و يشك في بقاءهما، فالاستصحابان متعارضان فيرجع إلى قاعده الطهاره، فيصير المكلف واجدا للطهاره من الحدث و من الخبث ظاهراً، فيجوز له الدخول في الصلاه.

و ذهب المحقق الخراساني قدس سره إلى عدم جريان شيء من الاستصحابين ليكونا متعارضين لأنه يعتبر في الاستصحاب إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لو لوحظت الأزمنه بطريق القهقري و هذا مفقود في المقام؛ لأن زمان اليقين بالطهاره هو زمان الفراغ عن استعمال الماء الطاهر، و زمان اليقين بالنجاسه زمان الفراغ عن استعمال الماء النجس و كلاهما مردد بين الزمانين، و زمان الشك في الطهاره و النجاسه هو الأزمنه المتأخره و هي متصله بزمان الفراغ عن استعمال الماء الثاني و لم يحرز كونه زمان اليقين بالطهاره و لا زمان القطع بالنجاسه. هذا إذا كان الماء الثاني كراً ليكون بمجرد إصابته مطهراً لمواضع الملاقاه على تقدير تنجسها بالماء الأول.

و أما لو كان قليلاً و كافياً للتطهير و الوضوء فحيث إن التطهير به حينئذ على تقدير نجاسه الماء الأول يتوقف على التعدد تكون النجاسه عند الفراغ عن الغسله الاولى بالماء الثاني منتفیه؛ لدوران الأمر بين أن تكون النجاسه حادثه بالماء الأول و باقيه إلى هذا الحين و أن تكون حادثه بالماء الثاني، و على أي حال يكون المحل متنجساً في هذا الحال، فيكون زمان الشك في النجاسه و هو الأزمنه المتأخره عن هذا الحين متصلاً بزمان اليقين بها، بخلاف زمان الشك في الطهاره؛ فإنه لم يحرز

اتّصّاله بزمان اليقين بها، لدوران الأمر بين أن يكون زمان اليقين بها زمان الفراغ عن الغسله الثانيه بالماء الثاني و أن يكون زمان الفراغ من استعمال الماء الأوّل، فلهذا يكون استصحاب النجاسه حينئذ جاريا بدون استصحاب الطهاره.

و حينئذ يصير المكلف بواسطه العمل المذكور طاهرا من الحدث واقعا و مبتلى بالخبث ظاهرا، فيدور الحكم مدار أهميّه الطهاره المائيه بنظر الشارع أو طهاره البدن عن الخبث، فإن قيل بأهميّه الثاني- كما يظهر من حكمهم بصرف الماء فى رفع الخبث عند دوران الأمر بينه و بين الصرف فى رفع الحدث- كان المتعين هو التيمّم.

و الحاصل أنّ التوضؤ من الإنائين المشتبهين له صور، أحدها: أن يكون كلّ من المائين بقدر الوضوء، و هذا هو المتيقّن من مورد الأخبار، و الثانيه: أن يكون الثاني بقدر التطهير و الوضوء قليلا- كان أو كزّاء، و الثالثه: أن يكون كلّ منهما بقدر الوضوء و التطهير، فيتوضأ بالأوّل ثمّ يطهر بالثاني، ثمّ يتوضأ به ثمّ يطهر بالأوّل، فإن قلنا بشمول الأخبار لجميع هذه الصور كان الحكم تعديدا، و الأمر بالإهراق إمّا نفسى، و إمّا كناية عن عدم الاعتناء بالماءين، و إن قلنا بانصرافها إلى الصوره الاولى فلا بدّ فى الصورتين الأخيرتين من المشى على القواعد، و قد مضى الكلام فى أدلتها و أنّ مختار المشهور فيها متّحد مع مختار المحقّق المذكور نتيجة مع كزيه الماء الثاني، و مختلف معه فيها مع كونه قليلا، و بقى الكلام فى الثانيه.

فنقول: القائل فى الصوره الثانيه بجريان الاستصحابين و تعارضهما يقول به هنا بلا فرق، و أمّا القائل هناك بجريان استصحاب النجاسه بلا معارض مع كون الماء الثاني قليلا فلا بدّ أن يقول هنا بعدم جريانه، مع أنّ هذه الصوره مشتركه مع الصوره السابقه فى إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، غايه الأمر أنّ زمان اليقين هنا زمان الفراغ عن الغسله الاولى بالماء الأوّل فى المرّه الثالثه لا- زمان الفراغ عن الغسله الاولى بالماء الثاني؛ إذ النجاسه فيه مقطوع الارتفاع؛ إذ لو كانت هى الباقية فقد ارتفع بالغسله الثانيه بالماء الثاني، و إن كانت هى الحادثه فقد ارتفعت بالغسله الثانيه بالماء الأوّل، بخلاف النجاسه فى زمان الفراغ عن الغسله الاولى بالماء

الأول؛ فإنها لو كانت هي الباقيه كانت زائله بالغسله الثانيه، و لو كانت هي الحادثه كانت باقيه بعدها.

و لكنّه مع ذلك لا يمكن جريان الاستصحاب فيها؛ لأنّ نقض اليقين فيها شبهه مصداقيه لنقض اليقين بالشكّ، لاحتمال أن يكون نقضا لليقين باليقين، توضيحه أنّه لا شكّ في أنّا قاطعين في هذه الصوره بوجود الطهاره و النجاسه المقطوعتي الارتفاع، و الطهاره المقطوعه الارتفاع هي السابقه على الاستعمال، و النجاسه المقطوعه الارتفاع يحتمل أن يكون هي نفس هذا الذي نستصحبه إن كان الماء الثانى نجسا، و أن يكون غيره إن كان الماء الأول نجسا، فعلى الأول لا يكون نقض المستصحب في الآن اللاحق إلاّ نقضا لليقين باليقين أى نقضا لوجوده المتيقّن في الزمان السابق بعدمه، المتيقّن في الزمان اللاحق.

بقى الكلام في أنّه هل يعتبر في الاستصحاب اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين كما ذهب إليه المحقّق المذكور أولا؟ فنقول: الظاهر أنّه غير معتبر؛ لعدم مساعده الدليل عليه، و لكن هنا مطلبا لازمه عدم جريان الاستصحاب في جميع مواضع عدم إحراز الاتصال و في بعض مواضع إحرازه، و هو أنّ ما هو وظيفه الاستصحاب و شأنه ليس إلاّ توسعه زمان المستصحب و جعله طويلا، و إضافه الزمان المشكوك إلى الزمان المقطوع، و ليس من وظيفته تطبيق الزمان المتيقّن على زمان خارجيّ

مثلا- لو استعمل الماء الأول، ثمّ استعمل بعد انقضاء ساعه الماء الثانى في مدّه أربع دقائق، ثمّ غسل مواضع الملاقاه بعد انقضاء ساعه بكرّ طاهر، و هاتان الساعتان زمان الشكّ، و الدقائق الأربعه المتوسطه يقطع فيها بالنجاسه، و الزمان المتيقّن للنجاسه ساعه و أربعه دقائق، و هذه الساعه مردّده بين الساعه الاولى و الثانيه، فاستصحاب النجاسه في الساعه الأخير معيّن لتلك الساعه في هذه الساعه الخارجيه من دون أن يزداد أو ينقص بذلك زمان النجاسه.

و لا- فرق بين هذا المثال و غيره كما إذا كانت النجاسه مردّده بين التحقّق في دقيقتين و التحقّق في ساعات كثيره إلى أى حدّ بلغت؛ فإنّ الاستصحاب في الأزمنه

المتأخره حينئذ و إن كان يوجب زياده زمان النجاسه، إلا أنه لا يجرى فى هذه الأزمنه إلا بعد صحه جريانه فى أوائل أزمنه الشك، فننقل الكلام فى الدقيقه الاولى من ازمنته.

فنقول: هنا ثلاث دقائق، فالوسطى منها نقطع فيها بالنجاسه و طرفاها زمان الشك، و المتيقن تحقّق النجاسه فى دقيقتين و شكّ فى أنّ حدوثها فى الدقيقه الاولى و بقائها و انتهائها فى الوسطى، أو أنّ حدوثها فى الوسطى و بقائها فى الأخيره؟.

فاستصحاب النجاسه فى الدقيقه الأخيره معيّن لمبدا الحدوث فى الوسطى و زمان البقاء فى الأخيره من دون أن يزيد أو ينقص بذلك زمان النجاسه، و هذا الكلام جار أيضا فى استصحاب النجاسه فى الصوره الثالثه، أعنى ما إذا كان كلّ من الماءين قليلا و كافيا للتطهير و الوضوء.

مثلا لو فرضنا كون النجاسه حينئذ بعد التطهير بالماء الأوّل مردّده بين التحقّق فى ثلاث دقائق أو ساعات كثيره فننقل الكلام فى الدقيقه الاولى من أزمنه الشكّ و نقول: هنا أربع دقائق نقطع فى ثالثتها بالنجاسه و شكّ فى أوّليهما و هما دقيقتا التطهير و الوضوء بالماء الثانى و اخيرتهما و هى ما بعد الغسله الثانى بالماء الأوّل مع العلم بتحقّق النجاسه فى دقيقتين، فاستصحاب النجاسه فى الأخيره معيّن لها بين الدقيقتين فى الثالثه و الأخيره.

التنبیه الثالث: الكلام فى باب الاسباب

الأمر الثالث: و من جمله ما تمسّك به المجوّزون باب الاسباب؛ فإنّ الغسل الواحد مثلا يكفى للجنبه و الجمعه، مع أنّ الأوّل سبب للوجوب و الثانى للاستحباب، و كذا الكلام فى منزوحات البئر؛ فإنّ وقوع الكلب سبب لوجوب نزع الأربعين، و كذا وقوع الهرّه، فإذا وقع كلبان أو كلب و هرّه و جب أربعين واحدا، فيجتمع فى نزعها و جوبان، فيعلم من ذلك أنّ تعدّد الجبهه كاف فى جواز اجتماع حكمين متضادّين أو متماثلين فى شىء واحد.

أقول: الكلام فى باب الاسباب يقع فى مقامين:

أحدهما أنّ مقتضى القاعده هل هو كفايه الفعل الواحد لسببين أو أسباب، أو

لزوم تعدّده بتعدّد سببه، وبعباره اخرى مقتضى القاعده هو التداخل إلا ما خرج بالدليل أو عدمه كذلك؟

و الثانى أنه هل يصحّ التمسك بهذا الباب للقول بالجواز أو أنه غير مرتبط بمبحث الاجتماع رأساً؟.

أمّا المقام الأوّل فنقول: جعل طبيعه سبباً لفعل باتلائها لاین و إذا و نحوهما كما فى قولك: إذا نمت فتوضّأ يتصوّر على وجوه، أحدها: أن يكون الطبيعه فى جانب السبب مأخوذه باعتبار صرف الوجود فى مقابل العدم الأصيلى بحيث كان السبب نقض عدمها و تبدّله بالوجود، و الثانى: أن يكون مأخوذه باعتبار الوجود السارى، فعلى الأوّل يكون السبب واحداً، لأنّ صرف الوجود لا يقبل التكرار و يتعيّن فى الوجود الأوّل للطبيعه؛ إذ به يحصل النقص دون سائر الوجودات، و على الثانى يكون متعدّداً، فكلّ وجود سبب مستقل.

و على التقديرين يمكن أخذ الطبيعه فى جانب المسبّب لكلّ من الاعتبارين، فإنّ احدث فى جانب المسبّب باعتبار الوجود السارى و فى جانب السبب باعتبار صرف الوجود، فالمسبّب لا يتكرّر بتكرّر الفرد من هذا السبب، فإنّه و إن كان قابلاً لأن يتكرّر بتكرّر السبب، إلاّ أنّ السبب لا يتكرّر، نعم يتكرّر بتكرّر الفرد من هذا السبب و من سبب آخر.

و إن احدث فى جانب السبب أيضاً باعتبار الوجود السارى فالمسبّب يتكرّر بتكرّر الفرد من هذا السبب، و منه و من سبب آخر، و لو احدث فى جانب المسبّب باعتبار صرف الوجود فلا يفرق الحال بين أن يؤخذ فى جانب السبب أيضاً بهذا الاعتبار أو باعتبار الوجود السارى.

فعلى التقديرين لا يتكرّر المسبّب لا لفردين من هذا السبب و لا لفردين منه و من غيره، فالسبب و إن كان متعدّداً و قابلاً للتكرار إلاّ أنّ المسبّب واحد لا يقبل التكرار أصلاً، هذا هو الوجوه المتصوّره فى هذا الباب و لا إشكال فى إمكان كلّ منهما عقلاً و لا فى الآثار المترتبة على كلّ منها على تقدير القطع به، إنّما الكلام و الإشكال فى أنّ

المستفاد من الأدله أى منها؟.

فذهب شيخنا المرتضى قدس سره إلى أنّ ما يستفاد من الأدله و يكون قاعده كليّه هو عدم التداخل و يكون معمولاً به فى مورد الشكّ كباب المنزوحات، لا- فى مورد القطع بالتداخل من جهه النصّ الخاص كما فى باب الأحداث، لقوله عليه السلام: «إذا اجتمعت لله عليك حقوق أجزأك غسل واحد».

و الدليل على هذه الدعوى و إن كان أصله مأخوذاً من كلماته قدس سره فى مواضع عديده من كتبه، إلاّ أنّنا نذكره مع زياده تنقيح ليست فى كلامه قدس سره و هو: أنّ القضية المبدؤه بان و إذا و نحوهما على ما هو المعروف أو المجمع عليه ظاهره فى عليه الشرط للجزاء و كونه علّه منحصره، فيكون منطوقها بمقتضى الأوّل الثبوت عند الثبوت، و مفهومها بمقتضى الثانى الانتفاء عند الانتفاء، و لا يخفى أنّ مقتضى إطلاق القضية تحقّق العليه التامه لجميع مصاديق الطبيعه التاليه لأداه الشرط، فكما أنّ الموجود أوّلاً من مصاديقها يكون مؤثراً تاماً فكذا الموجود منها ثانياً و ثالثاً و هكذا أيضاً يكون مؤثراً تاماً مستقلاً كالأوّل بلا فرق، لتحقّق الطبيعه فى جميعها، فقوله: إذا نمت فتوضاً مثلاً- و إن كان رفع اليد عن ظهوره فى المنحصريه للقطع بعدمها لقوله: إذا بليت فتوضاً، إلاّ أنّ ظهوره فى عليه النوم للوضوء محفوظه، و مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين ما وجد من مصاديق النوم أوّلاً و ما وجد منها ثانياً و ثالثاً و هكذا، و تخصيص العليه بالموجود منها أوّلاً تقييد للنوم فى القضية بأوّل الوجودات أو بالوجود الغير المسبوق بالوجود من دون مقيد.

فإن قلت: ما وجه الفرق بين قولنا: النوم واجب و النوم سبب، حيث نقول فى الأوّل بكون مقتضى الإطلاق اختصاص الوجوب بأوّل الوجودات و فى الثانى بكون مقتضاه سرايه السببيه إلى جميع الوجودات؟

قلت: الأسباب العاديه الدينويّه المعلومه عند العرف يكون السببيه فيها متعلقه بالوجود السارى كحراره النار الساربه إلى كلّ فرد منها، و حينئذ فالأسباب الشرعيّه و إن كان العرف جاهلاً بأصل سببيتها لو لا إعلام الشرع، و لكن إذا أعلم

الشرع بها و سكت عن بيان كيفيه سببيتها كان إطلاق كلامه محمولا على الكيفيه المرسومه المتعارفه عند العرف، أعني السببيه بلحاظ الوجود السارى، فمرسوميه هذا النحو من السببيه أعني سببيه الوجود السارى و تعارفها عند العرف قرينه عامه موجب له حمل إطلاق الكلام الدال على السببيه عليه.

فهذا نظير استفاده كيفيه تأثير النجاسات فى التجسس و أنه يكون على وجه الملاقاه دون المجاوره و غيرها من كون الغالب فى التأثيرات العاديه كونها على هذا الوجه، فقله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كثر لم ينجسه شيء» مفهومه أن الماء القليل ينجسه النجاسات، و أمّا كيفيه تنجسها له فهذا الكلام ساكت عنها، فيحمل على كونه بوجه الملاقاه بقرينه أن الغالب فى التأثيرات العاديه ذلك، و هذا بخلاف وصف الوجوب؛ فإنّ تعلقه بالطبيعه باعتبار صرف الوجود شائع فى العرف و العاده.

فإن قلت: سلّمنا ظهور إطلاق القضيه المبدؤه بان و إذا فى تعدد السبب بالقرينه المذكوره، لكننا نقول: إنّ الأسباب المتعدده المتعاقبه فى الوجود يختصّ أولها بالتأثير و يلغو الثانى لو كان المسبب غير قابل للتعدد و التكرار، و المسبب فى باب الأسباب الشرعيه هو الطبيعه المأمور بها كالتوضؤ فى قوله: إذا نمت فتوضأ، و هى غير قابله للتكرار؛ لأنّها باعترافكم مأخوذه بلحاظ صرف الوجود الخارق للعدم، و خرق العدم لا يمكن إلا مره واحده، فالأفراد المتعدده المتعاقبه من النوم مثلا لا تأثير إلا لأولها؛ لعدم قابليه المحلّ إلا لتأثير واحد، نظير عدم تأثير النار فى إحراق المحلّ بعد احتراقه بنار اخرى، و الحاصل أن السبب و إن كان متعددا إلا أن المسبب و التأثير واحدان.

قلت: أخذ الطبيعه فى جانب الوجوب بلحاظ صرف الوجود إنّما يكون من

باب الأخذ بالقدر المتيقن، وبيانه أنّ الطبيعه المهمله من حيث الوجود و العدم لَمّا لم يكن وقوعها متعلقا للطلب كان اللازم بحكم العقل اعتبار الوجود معها، و الوجود المعتبر يمكن أن يكون هو الوجود المخصوص، و أن يكون هو الوجود السارى، و أن يكون صرف الوجود، و الأَوْلان مشتملان على الأخير مع الزيادة، و حينئذ فحيثما كان المتكلم فى مقام البيان و لم يقم فى البين قرينه على اعتبار الخصوصية أو السريان فإطلاق كلامه محمول على اعتبار صرف الوجود، فعلم أنّ ظهور طلب الطبيعه فى مطلوبيه صرف الوجود إنّما يكون ناشئا من جهه الإطلاق و كونه قدرا متيقنا.

و حينئذ فلو قام دليل على أنّ المعتبر هو الوجود بقيد السريان كان له الورود على الظهور المذكور، و على هذا فإذا كان ظاهر القضية المبدؤه بان و إذا على ما قرنا سببيه كلّ وجود و تأثيره الفعلى المستقل - و من المعلوم عدم إمكان تعدد السبب الفعلى إلا - مع قابليته المسبب للتكرار - كان هذا دليلا على أنّ الوجود المعتبر فى جانب المسبب مع كونه مأمورا به هو الوجود السارى القابل للتكرار دون صرف الوجود الغير القابل له.

فإن قلت: سلّمنا تعدد السبب و تعدد التأثير لكن نقول: المسبب للأسباب الشرعيه هل هو الوجود أو الوجوب؟ لا إشكال فى عدم كونه هو الوجود و إلا - لزم تحقّق الضوء عقيب النوم مثلا - فتعين أن يكون هو الوجوب، و حينئذ فتعدّد السبب يقضى بتعدّد الوجوب و هو لا - يقضى بتعدّد الوجود، لإمكان اجتماع الوجوبات المتعدده فى وجود واحد و صيرورتها وجودا واحدا متأكدا، كما لو قال: أكرم عالما و أكرم هاشميا؛ فإنّ إتيان المجمع حينئذ متّصف بالوجوب المتأكد، و بعد هذا القول لا يخفى أنّ الوجوب فى دليل سببيه هذه الأسباب متعلّق بعنوان واحد كالتوضؤ و نزح الأربعين من دون تقييد بما يقيد بعدد الوجود بتعدّد الوجوب، فيكون ظاهرا فى اجتماع الوجوبات فى الوجود الواحد و صيرورتها وجوبا واحدا متأكدا نظير قول المولى: اضرب اضرب، فإنّه بإطلاقه و عدم تقييد الضرب الثانى بالمزّه الاخرى ظاهر فى كون المطلوب ضربا واحدا و كون طلبه شديدا.

قلت: المسبب للأسباب الجعليه التشريعيه يكون هو الوجود لكن لا على نحو مسيبيته للأسباب العقليه التكوينيّه؛ فإنّها فيها تكون على وجه يلزم من وجود السبب وجود المسبب، و أمّا في التشريعيّات فوجود الأسباب أيضا مقتضى لوجود المسببات لكن بجعل الأمر في نظره، و أمره بإيجاد المسبب ناش من قبل هذا الاقتضاء، فكأنّه يجعل المكلف حادثا للمقتضى و يأمره بانفاذ اقتضائه و إجرائه و ترتيب مقتضاه عليه، و نظيره قول القائل: البيت صار كثيفا و يقتضى الكنس، فيثبت الاقتضاء لنفس كثافه البيت، غايه الأمر أنّه لما يرى المقتضى قاصرا يأمر الغير بانفاذ اقتضائه، فعلم أنّ تعدّد السبب في الأسباب الشرعيّه قاض بتعدّد الوجود.

فإن قلت: سلّمنا تعدّد السبب و تعدّد التأثير و كون المسبب هو الوجود دون الوجوب، لكن نقول هذا لا يقتضى تعدّد الوجود؛ و ذلك لأنّ كلّ فرد من أفراد هذه الأسباب يقتضى وجود عنوان، و العناوين التي تكون مسببات لها متصادقه في وجود واحد، فيحصل امتثال أوامرها بإتيان وجود واحد كما يحصل أكرم العالم و أكرم الهاشمي بإكرام المجمع.

قلت أوّلا: إن المفروض اتحاد عنوان المسبب لهذه الأسباب كعنوان التوضؤ و نزع الأربعين، و مع فرض اتحاد العنوان يكون تعدّد السبب قاضيا بتعدّد الوجود بلا إشكال.

و ثانيا: لو شككنا في مقام في أنّ المسبب عنوان واحد أو عناوين متعدّده فالمرجع هو الاشتغال دون البراءة؛ إذ بعد اليقين بأنّ تحقّق كلّ سبب اقتضى تحقّق شيء و اشتغال الذمه و التعهّد به نشكّ في أنّ المشتغل به يكون عنوانا واحدا أو عناوين متعدّده غير متصادقه في فرد أصلا، حتى لا- يحصل الفراغ بالوجود الأوّل، أو يكون عناوين متعدّده متصادقه في الوجود الأوّل حتّى يحصل الفراغ به، فنحكم بوجود تعدّد الوجود و ليحصل الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني، فالشكّ إنّما هو في حصول الامتثال و الخروج عن العهده بعد العلم بثبوت التكليفين لا في التكليف

الزائد حتى يكون مرجعا للبراءه، كما هو واضح.

ثم إن هذا الدليل كما يجرى في الفردين من نوع واحد كوقوع الكلبين كذلك يجرى في النوعين كوقوع الكلب و الهرة بتقريب أن تخصيص السببىه بالنوع الأول تقييد لدليل سببىه النوع الثانى؛ لعدم مسبقته وقوعه لوقوع النوع المقتضى لنزح المساوى أو الأكثر، فيكون مدفوعا بالإطلاق، ويمكن هنا إيراد الإشكالات الثلاثه الأخيره مع دفعها بمثل ما مرّ من الأجوبه، هذا محصل كلامه قدس سره مع تنقيحه.

و الحق أن يقال: إنه ليس لنا فى باب الأسباب الشرعيه لفظ كان معناه السببىه و العليه العقليه، و أما أدوات الشرط فإن قلنا فيها بمقالته قدس سره من أن مفادها بحسب الظهور الوضعى أو العرفى عليه تاليها للجزاء بالعليه التامه العقليه غايه الأمر مع زياده قيد الانحصار، لصحّه أخذ المفهوم، كان ما ذكره قدس سره هنا حقًا لا محيص عنه.

و أمّا لو أنكرنا ذلك و قلنا بأن المستفاد منها عرفا ليس إلا مجرد كون تحقق تاليها ملازما لتحقيق الجزاء بعده من دون استفاده العليه [فلا]، نعم يستفاد عدم كونهما غير مرتبطين أصلا، بل يكونان مرتبطين بنحو من الربط إمّا لعليه الأول للثانى، أو بكونه جزءا أخيرا لعليه، أو بتلازمهما فى الوجود و كونهما معلولين لعله ثالثه كما هو الحق، و الدليل عليه شهادة الوجدان بصحّه استعمال القضيّه الشرطيّه فى المقامات الثلاثه على حدّ سواء.

ألا ترى صحّه قولنا: إن جاء ك زيد فأكرمه فيما إذا فرض كون العله لإكرامه هو العلم و السيادة و المجيء من حيث المجموع، و فرض العلم بالأولين من دون أن يكون استعمالا للقضيّه الشرطيّه فى غير محلّها.

و كذلك قولنا: إن جاء زيد عمرو فيما إذا فرض كون المجيئين متلازمين فى الوجود، و هذا هو المبني للنزاع الواقع بين العلمين الجليلين فى مفهوم قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء» حيث جعله أحدهما موجب جزئيه مستندا إلى أن مفاد المنطوق تعليق السبب الكلى بالكريه؛ فيلزم من انتفاء الكريه

انتفاء السلب الكلى الحاصل بالإيجاب الجزئى و استتقرب قول المخالف، و جعله الآخر موجب كليه مستندا إلى أن مفاد المنطوق كون الكريه عله منحصره للسلب الكلى، و مرجعه إلى أن الكريه عله منحصره لعدم تنجيس كل واحد من أفراد النجاسات، فيلزم من انتفائها تنجيس جميع النجاسات؛ فيأنه لو قلنا فى القضيّه الشرطيّه بالمقاله الاولى كان ما ذكره الثانى حقاً؛ إذ لو كان عدم تنجس بعض النجاسات مستندا إلى عدم قابليتها و عدم تنجيس بعض آخر إلى الكريه لم يصدق كون الكريه عله تامه منحصره لعدم تنجيس جميع النجاسات بل لعدم تنجيس بعضها.

و لو قلنا بالمقاله الثانيه كان ما ذكره الأول حقاً، فلو فرض كون شىء سببا متمما لعموم بحيث كان بعض هذا العموم متحققا و مستندا إلى غير هذا الشىء و تتمته مستنده إليه صح أن يقال: لو تحقق هذا الشىء تحقق هذا العموم، مثلا لو فرض كون عدم خوف المخاطب من أحد على الوجه الكلى مستندا بالنسبه إلى بعض الأشخاص إلى عدم تسلط هذا البعض عليه، و بالنسبه إلى بعض آخر مستندا إلى مصاحبه المخاطب مع زيد صح أن يقال: إذا كنت مع زيد فلا تخف أحدا.

و حينئذ فمفاد منطوق الروايه ليس إلا مجرّد تعليق السلب الكلى بالكريه من دون إشعار بكونه عله منحصره له، فلا جرم يلزم من انتفاء الكريه انتفاء هذا السلب الحاصل بالإيجاب الجزئى.

و كيف كان فلو قلنا بالمقاله الثانيه نقول فى باب الأسباب الشرعيه: إنّ المستفاد من الدليل ليس بأزيد من أنه متى تحقق واحد من الأحداث و جب تحقق الضوء بعده، أو أنه متى تحقق وقوع الكلب أو الهره مثلا و جب تحقق نرح الأربعين بعده، و لا شكّ فى أن هذا المعنى يصدق فيما إذا حدث أحداث متعدده و تحقق عقبيها وضوء واحد، أو تحقق وقوع كلاب متعدده أو كلب و هرّه و تحقق نرح الأربعين مرّه واحده بعده، فيصدق تعقب الضوء بالنسبه إلى كل واحد من الأحداث، و تعقب النرح بالنسبه إلى كل واحد من الوقوعات.

نعم لو تخلل الضوء أو النرح بين حدثين أو وقوعين لم يجر الاكتفاء بهما لما وقع عقبيهما؛ لأنّ الاستفادة من الدليل لزوم تحقّقهما عقيب هذا الأشياء هذا هو الكلام في المقام الأوّل.

و أمّا المقام الثانی فالحقّ أنّ باب الأسباب غير مرتبط بمبحث الاجتماع رأساً، و بيانه أنّه لو قلنا بكون السبب صرف الوجود لزم لغويه الفرد الثانی و كون الوجوب واحداً، فلم يجتمع وجوبان حتى يلزم تداخلهما، و كذا لو قلنا بكون المسبّب صرف الوجود، و لو قلنا بأنّ هنا سببين و مسببين تعلق بكلّ منهما وجوب فحينئذ و إن كان في البين وجوبان، لكن لم يلزم اجتماعهما في موضوع واحد، بل لكلّ منهما موضوع مستقل.

نعم لو قلنا بتعدّد الأسباب و تعدّد المسبّبات و تداخل المسبّبات في فعل واحد كما لو قلنا بأنّ حدث الجنابه موجب لوجوب غسل و حدث الحيض لوجوب غسل آخر مغاير للأوّل في الحقيقة، و الجمعه لاستحباب غسل آخر مغاير للأوّل في الحقيقة، و الجمعه لاستحباب غسل آخر مغاير للأوّل في الحقيقة، و لكن هذه الأغسال المختلفه الحقائق يتحقّق في عمل واحد كان لهذا العمل المتداخل فيه ربط بهذا المبحث في الجملة، و لكنّه مع ذلك لا يصلح للاستشهاد؛ إذ للمانع أن يقول: لم يجتمع في هذا العمل وجوبان أو وجوب و استحباب، بل يحصل من اجتماع الأوّلين وجوب واحد متأكّد، و كذا من اجتماع الأخيرين إلا أنّ التأكد هنا ليس بمثابته في الأوّل، كما أنّ هذا هو الحال في مثل الصلاه و فيما تصادق فيه عنوانان واجبان كما في إكرام شخص كان عالماً هاشمياً بعد ورود: أكرم عالماً و أكرم هاشمياً.

فصل في اقتضاء النهي للفساد و عدمه

و قبل الخوض في المقصود نقدّم امورا.

الأوّل: قد مرّ في المبحث المتقدم بيان الفرق بينه و بين هذا المبحث و أنّه يفترق عن هذا المبحث سؤالاً و جواباً بأنّ المسئول عنه هناك أنّه هل يمكن إبقاء الأمر و

النهى المتعلقين بعنوانين مجتمعين في وجود واحد، أو لا بدّ عقلا من تقييد أحدهما، و هنا أنّ التحريم هل هو ملازم للفساد أولا.

و موردا (1) بأنّه لو كان بين العنوانين عموم و خصوص مطلقا مفهوما و خارجا يجرى فيهما هذا النزاع دون النزاع المتقدّم و قد مرّ وجهه، و أمّا غير هذا المورد فالقول بالامتناع و تقييد جانب الأمر بجعله من مبادئ هذا النزاع، و أمّا على القول بالجواز فلم يتعلّق نهى بالعباده أصلا.

الثاني: أنّ هذا النزاع هل هو عقلي أو لفظي؟ الظاهر الأول؛ إذ لا إشكال في أنّ هذا النزاع ليس راجعا إلى أنّ معنى النهى المتعلّق بالعباده أو المعامله هل هو الإرشاد إلى الفساد أو التحريم، بل هو راجع إلى أنّ التحريم التكليفي سواء كان مستفادا من اللفظ أو من غيره ملازم للفساد أولا؟ و يشهد لذلك ظاهر الكلمات و العنوانات.

أمّا الأول، فلأنّ استدلالهم على الفساد في العبادات بأنّ الوجود المبيّح لا يمكن أن يكون مقرّبا ظاهر في كون النزاع في أمر عقلي لا لفظي، و من هذا السنخ أيضا استدلالهم في جانب المعاملات، و أمّا الثاني فلأنّ تقرير العنوان بأنّ النهى هل هو موجب للفساد أو لا ظاهر في ذلك؛ إذ الموجب بمعنى العله، و لا يقال: إنّ اللفظ عله لمعناه، بل يقال: إنّّه دالّ عليه، فلو كان النزاع في أمر لفظي لكان حقّ العبارة في العنوان أن يقال: هل النهى دالّ على الفساد أولا، فمعنى العبارة المذكوره أنّ العنوان من حيث نفسه تام لا- مانع فيه بحيث لو لا المانع من قبل النهى كان صحيحا بلا كلام، فليس حاله حال الصلاه في اللباس النجس أو في جزء غير المأكول اللحم، حيث إنّها في حدّ نفسها فاسده، فالنهي فيها دالّ على الفساد و لا عله له.

و أمّا مجرّد وجود القائل بإنكار الملازمه عقلا- و إثبات الدلاله الالزاميه لفظا في المعاملات فلا يوجب كون النزاع في أمر لفظي، بل لا بدّ من إبطال هذا القول كما

ص: ٢٣٧

أبطلنا القول بالجواز عقلا و الامتناع عرفا في المبحث المتقدم.

الثالث: ربّما يقال بتعميم ملاك النزاع للنهي التحريمي و التنزيهي و النفسى و الغيرى و الأصلى و التبعى، و المراد بالأصلى ما كان مدلولاً بالدلاله الاستقلاليه المطابقه، و بالتبعى ما كان مدلولاً بتبع الدلاله على شىء آخر كما يستفاد من قوله:

انصب السلم، مطلوبه الكون على السطح انتقالا من المعلول إلى العله.

أقول: الحقّ عدم كون التنزيهي محلاً للنزاع، و وجهه أنّ المفروض كون العنوان من حيث الذات مشتملاً على المصلحه الوجوبيه المانع من النقيض، و هذه المصلحه لا تراحمها إلاّ المفسده التحريميه المانع من النقيض أيضاً، لا المفسده الكراهيه الغير المانع عنه المشوبه بالرخصه فى الفعل؛ فإنّ هذه لا يعقل أن تصير مزاحمه للجهه الوجوبيه و مسقطه لها عن التأثير.

و بعباره اخرى: الجهه الكراهيه تقتضى كون الفعل خلاف الأولى و هو غير مناف للعباديه، و إنّما المنافى لها كونه معصيه، و لهذا تراهم يسمّون العبادات التى تعلق بها النهى التنزيهي بالعبادات المكروهه؛ فإنّ معنى ذلك أنّها صحيحه، غايه الأمر كونها أقلّ ثواباً، و لم يعهد القول بفسادها من أحد حتّى من القائلين بأنّ النهى فى العبادات موجب للفساد، فهذا دليل على خروج النهى التنزيهي عن تحت هذا النزاع.

و أمّا النهى النفسى التبعى فلا إشكال فى دخوله فى حريم النزاع كالأصلى بلا فرق، و كذا الغيرى أصلياً كان أو تبعياً، و إن كان ربّما يتوّهم خروجه استناداً إلى أنّه لا عقاب على مخالفه مقدمات الواجب و أنّها لا توجب البعد عن ساحه المولى، فمبغوضيتها غير مؤثره، فليست بمانعه عن العباديه.

و لكّنه مندفع بأنّ مقدّمه الواجب و إن كان لا- يوجب مخالفتها عقاباً مستقلاً عليها بمعنى أنّه لو كان لواجب مقدمات عديده، فترك تلك المقدمات لا يوجب عقابات متعدده بعددها، إلاّ أنّه لا شبهه فى إيجابها العقاب و البعد عن ساحه المولى من جهه ترك ذبيها.

و بعبارة اخرى: لا شك في اتّصاف المقدّمه باللابديّه العقليّه؛ إذ معنى المقدّميه ذلك، فيكون ترك ذبيها مسيّباً عن تركها، فيكون ترتّب العقاب و البعد على ترك ذى المقدّمه معلولاً في الحقيقه لترك المقدّمه، و ما هو علّه لترتّب العقاب و البعد و لو على غيره يكون اختياره قبيحاً لا- محاله، فيكون الحسن الفاعلى المعترى فى العباده منتفياً فيه، فلهذا يمتنع عباديّه الفعل الذى يكون تركه مقدّمه لواجب.

و من هنا ظهر أنّ جريان ملاك النزاع فى المقدّمه التى تكون علّه للحرام غير مبنيّ على القول بوجوب مقدّمه الواجب، بل يجرى و لو على القول بعدم وجوبها، و ذلك لما عرفت من كفايه المقدّميه و اللابديّه العقليّه فى ذلك، فمن قال فى مبحث الضّد بعدم الاقتضاء لا- لمنع مقدّميه ترك الضّد لفعل ضده بل لمنع الوجوب مع تسليم المقدّميه كان له أن يقول بفساد الضّد لو كان عباده، فيشترك هذا القول مع القول بالاقتضاء نتيجه.

الرابع: لا- إشكال فى أنّ المراد بالعباده فى المقام ليس ما يكون عباده فعلية تامّه من جميع الجهات؛ ضروره عدم إمكان وقوعه متعلّقاً للنهى و إن كان الظاهر من المحكّي أبى حنيفه من القول بإيجاب النهى فى العباده للصيحه ذلك، بل المراد-على ما عرفت من أنّ النزاع إنّما هو فى ثبوت العليه و الملازمه العقليّه بين النهى و الفساد حتّى باعتراف من يجعل النزاع فى الدلاله اللفظيه الالزاميه كصاحب الكفايه- هو ما يكون اقتضاء العباديّه و القرب فيه فى حدّ ذاته و لو لا النهى تاماً حتى ينحصر الكلام فيه فى أنّه هل يحدث من جهة النهى مانع من عباديّه هذا الذى يكون فى حدّ ذاته تاماً فى اقتضاء العباديّه أولاً.

و أمّا ما ليس كذلك بأن كانت المصلحه العباديّه مقيدّه بغيره و قاصره عن أن تشمله كما فى الصلاه فى اللباس النجس أو فى جزء غير المأكول فليس محلاً لهذا الكلام؛ لعدم استناد الفساد فيه إلى النهى، بل إلى قصور المصلحه.

و من هنا ظهر ما فيما ذكر فى الكفايه ممّا حاصله: أنّ المراد بالعباده هنا إمّا ما يكون عباده فى ذاته، أو ما لو تعلّق الأمر به كان أمره تعبدياً لا توصلياً، و مثل له

بصوم العيدين؛ فإنّ الأخير بإطلاقه غير صحيح، وإنّما يصحّ مع التقييد بإحراز وجود المصلحه، فصوم العيدين إنّما يصحّ جعله من محلّ الكلام لو استفيد من دليل حرمة مجرّد الحرمة لا هي مع تقييد المصلحه بغير هذا الصوم، وكذا الكلام في صوم الحائض و صلاتها على القول بحرمتها الذاتيه، ومجرّد تسميتهما بالصوم و الصلاة لا يوجب كونهما من محلّ الكلام مطلقا.

و بالجمله، فحال هذا المبحث حال المبحث المتقدّم في لزوم إحراز وجود المقتضى في نفس العنوان، و بعد إحرازه يقع الكلام هناك في إمكان بقاء الحكمين الفعليين و عدمه، و هنا في منافاه التحريم للصّحه و العباديّه و عدمها.

الخامس: من الواضح أنّ النزاع في أنّ النهي في العباده أو المعامله موجب لفسادهما أولا إنّما هو فيما إذا كان طرؤ الفساد ممكنا بأن يتّصف العمل بالصّحه تاره و بالفساد اخرى، فما لا يمكن فيه طرؤ الفساد و لا ينفكّ عن أثر لكونه علّه تامّه له لا يجرى فيه هذا النزاع.

السادس: صّحه كلّ موضوع و فساده عبارتان عن تماميّه و عدم تماميته بلحاظ الأغراض المتعلّقه به و الفوائد المنظوره منه، فتماميته بحسب الأجزاء و القيود مستلزم لترتب الفوائد و عدم تماميته مستلزم لعدم ترتبها فكلّ منهما أمر وحداني في جميع الموارد و هو التماميّه أو عدمها بلحاظ الأثر المنظور إليه.

نعم يتّصف العمل الواحد بالتماميّه بملاحظه أثر و بعدمها بملاحظه آخر، و كذا يختلف حاله باختلاف الأنظار، و اختلاف الفقيه و المتكلّم في تفسير الصّحه في العباده من هذا القبيل و ليس من باب الاختلاف في المفهوم؛ فإنّ نظر الأوّل في باب العباده مقصور على سقوط الإعادة و القضاء و وجوبهما، و نظر الثاني على حصول المثوبه و القرب للعبد، و كلاهما لازم تماميّه العباده، فعبر كلّ منهما بالصّحه عن لازمها المنظور إليه، غايه الأمر أنّ هذا اللازم يختلف باختلاف نظرهما.

و كذا قد يختلف حال العمل الواحد من حيث الصّحه و الفساد باختلاف الملاحظات، مثلا لو بنينا على عدم أجزاء موافقه الأمر الظاهري عن الواقعي و قام

أماره على عدم وجوب السوره و كون الصلاه مركبه من تسعه أجزاء-مثلا-و كانت السوره فى الواقع واجبه و الصلاه مركبه من عشره أجزاء،فأتى المكلف بالصلاه بدون السوره لقيام الأماره المذكوره عنده،فيكون هذا العمل بملاحظه الأمر الظاهرى ما دام موضوعه-و هو الجهل بالواقع-باقيا تاما مسقطا للإعاده و القضاء فى قبال كون الإتيان بشمانيه من الأجزاء ناقصا موجبا لهما،و هذا العمل بملاحظه الأمر الواقعى ناقص؛و لهذا عند ارتفاع الجهل يجب الإعاده و القضاء.

ثم إن كلاً من الصحه و الفساد أمر وحدانى اعتبارى فى جميع الموارد،بمعنى أنه ليس فى الخارج ما وراء عشره أجزاء مثلا شىء آخر يكون بحذاء التماميه أو المنشئيه للأثر أو بحذاء عدم التماميه أو عدم المنشئيه للأثر،من غير فرق فى ذلك بين العبادات و المعاملات و إن فرّق بينهما فى الكفايه ردّا على من جعل الصحه و الفساد اعتباريين بقول مطلق بما حاصله:أنّ الصحه فى العبادات بالنسبه إلى الكليات مختلفه،فيكون انتزاعيه بمعنى موافقه الأمر،و عقليه بمعنى سقوط الإعاده و القضاء فى المأمور به بالأمر الواقعى الأوّلى؛لكونه حكما يستقلّ به العقل كسائر الأحكام العقليه،و جعليه بمعنى سقوطها فى المأمور به بالأمر الظاهرى،فإنه على القول بعدم الإجزاء فى الأوامر الظاهريه عند تبين الخلاف على حسب القاعده مع تصوير إجزائها حينئذ أيضا بأن يكون الإتيان بالناقص موجبا لسقوط الفاعل عن قابليته تدارك المصلحه الفائته يكون سقوط الإعاده و القضاء فى هذه الأوامر عند تبين الخلاف حكما شرعيا،بمعنى كون بيانه من وظيفه الشرع كسائر الأحكام الشرعيه.

و بالنسبه إلى الجزئيات يكون من باب انطباق الكليات عليها نظير اتّصاف أفراد الواجب بالوجوب؛فإنه ليس بالجعل،بل من باب انطباق عنوان الواجب عليها،و فى المعاملات بالنسبه إلى الكليات جعليه دائما؛لاحتياجها إلى إمضاء الشرع؛إذ لولاه لم يترتب الأثر لأصالة الفساد،و بالنسبه إلى الجزئيات يكون من باب الانطباق.

و لكنّه مخدوش،أما فى العبادات،فلما عرفت من أنّ الصحه بمعنى التماميه بلحاظ

الأثر المرغوب أمر وحداني لا يختلف باختلاف الموارد، وهو قدس سرّه أيضا معترف بذلك في صدر هذا البحث، وما ذكره هنا متّجه بالنسبة إلى آثار التماميّة و لوازمها لا بالنسبة إلى نفسها، فيصحّ القول باعتباريّة الصّحّه و الفساد بقول مطلق.

و أمّا الأمور به بالأمر الظاهري فلا يتّصف على القول المذكور عند تبين الخلاف بالتماميّة حتى يقال بكونها مجعوله، غايه الأمر كونه مسقطا للإعاده و القضاء، فسقوطهما لا يكون لازما مساويا للتماميّة بل أعمّ، مع أنّه لو ثبت من الشرع اتّصافه بالتماميّة في مقام نلتزم فيه بأنّ هنا مصلحتين إحداهما أدنى و الاخرى أقصى، فاتّصاف العمل الناقص بالتماميّة بلحاظ الأدنى، و بعدمها و الإسقاط عن قابليته التدارك بلحاظ الأقصى.

و أمّا في المعاملات فلائذ وجه الحاجه فيها إلى إمضاء الشرع، إمّا كونه دخيلا في التأثير فإنّ الشارع مالك حقيقي فلا يقصر إمضائه عن إمضاء المالك المجازي، فكما أنّ الثاني جزء للمؤثّر فكذا الأوّل بطريق أولى، و إمّا كونه كاشفا عن السببيّه الواقعيّه بمعنى أنّ الشارع جعل اختيار الأموال بيد المالك المجازي لها، و لكن الأسباب التي تكون أسبابا بنظر العرف بعضها متلبس بالسببيّه واقعا و بعضها غير متلبس بها كذلك، فإمضاء الشرع يرفع احتمال كون العقد من القبيل الثاني و يكشف عن كونه من الأوّل، كما أنّ تخطّئته بالعكس.

فإن كان الثاني فمن الواضح أنّ إمضاء الشرع حينئذ مجرد تصديق للعرف بمعنى أنّ ما يراه العرف سببا فهو كذلك واقعا فإنّما يحتاج إليه في مرحله الإثبات بعد الفراغ عن ثبوت السببيّه لبعض العقود واقعا لا بجعل جاعل.

و إن كان الأوّل فإمضاء الشرع جزء متمم للسبب، فحاله حال الإيجاب و القبول و إجازة المالك المجازي، فكما أنّ الموجب مثلا موجد لجزء السبب لا جاعل للصّحّه، فكذا حال الشارع في إمضائه، فإذا تحقّق أجزاء السبب التي من جملتها إمضاء الشرع انتزع من المجموع وصف التماميّة قهرا.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الصّحّه في المعاملات أيضا أمر اعتباري كما في

العبادات، غايه الأمر أنّها فى المعاملات منتزعه عن امور جعليّه كالإيجاب و القبول، و فى العبادات عن امور واقعيّه.

السابع: متعلّق النواهى فى العبادات إمّا نفسها كالنهى عن الصلاه فى الحيام، و إمّا جزئها كالنهى عن قراءه سوره العزيمه فى الصلاه، و إمّا شرطها كالنهى عن لبس الحرير فيها الراجع إلى الستر المشروط به الصلاه، لا عن لبس اللباس المغصوب؛ فإنّ النهى فيه متعلّق بالغصب المتّحد مع الصلاه، و أمّا الحرير فالنهى فيه متعلّق باللبس و هو مقترن مع الأكوان الصلائيّه لا متّحد معها.

و إمّا وصفها غير المفارق عنها كالنهى عن جهر المرأه فى الصلاه عند سماع الأجنبي صوتها، بناء على كون صوتها عوره، لا عن الجهر فى صلاه الظهر مثلاً؛ فإنّ النهى فيه وضعى راجع إلى اشتراط الإخفات لا تكليفى، و الجهر فى القراءه ملازم للقراءه و إن كانت القراءه غير ملازمه له، و إمّا وصفها المفارق عنها المتّحد معها أحياناً كالنهى عن الغصبيّه المتّحد مع الأكوان الصلائيّه.

لا- إشكال فى دخول القسم الأوّل فى محلّ النزاع، و لا- فى دخول القسم الثانى بالنسبه إلى نفس الجزء، بمعنى أنّ العزيمه فى الصلاه مثلاً غير مجزيه عن السوره الواجه فى الصلاه، و أمّا أنّ بطلان الجزء موجب لبطلان أصل العباده فلا؛ لإمكان الإتيان ثانياً بجزء غير محرّم فتصحّ العباده بذلك، اللهمّ إلاّ أن يلزم من ذلك محذور آخر كالزياده العمديّه فى الصلاه، بناء على شمول دليل الزياده العمديّه لمثل ذلك، كما احتملوا فى الريا فى جزء العباده بعد القطع ببطلان نفس الجزء كونه مبطلاً لأصل العباده لذلك.

و أمّا القسم الثالث فإن كان الشرط توجّه لمتنا فلا ضير فى كونه محرّماً، و إن كان تعديداً فالنهى موجب لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

و أمّا القسم الرابع فادّعى فى الكفايه امتناعه؛ إذ النهى عن الوصف يسرى إلى الموصوف، فالنهى عن الجهر فى القراءه فى الحقيقه نهى عن القراءه الجهرية، و هو لا يجتمع مع الأمر بالقراءه، و يمكن منعه بمنع السرايه؛ لمكان التعدّد بين الوصف و

الموصوف خارجا و عدم الاتّحاد المصحّح للحمل الشائع الصناعى بينهما وجودا و إن قلنا بثبوت الاتّحاد الوجودى بينهما نحو الاتّحاد الوجودى الثابت فى الجسم المتّصل كماء الحوض؛ فإنّ هذا النحو من الاتّحاد غير مناف؛ لاختصاص كل بعرض من دون سرايه عرضه إلى الآخر كما هو المشاهد فى الجسم المتّصل، نعم كون المأمور به ملازما للمنهى عنه ممتنع؛ للزوم التكليف بما لا يطاق، و أمّا العكس فلا كما فى نحن فيه.

و أمّا القسم الخامس و هو ما إذا تعلّق النهى بالوصف المفارق كغصبيّه المكان أو اللباس أو المحمول فى الصلاة، فإن لم يكن الوصف المتعلّق للنهى متّحدا مع العباده، و لا- كانت العباده علّه له كما فى الصلاة فى المحمول المغصوب الذى لم يوجب الحركات الصلاتيه تصرّفا زائدا فيه، و لم يتحرّك بحركاتها مثل الخيط الملتصق بالبدن أو اللباس، فلا وجه لسرايه نهيه حينئذ إلى العباده؛ إذ متعلّق النهى فى المثال مثلا هو استصحاب المحمول و إمساكه، و هو غير متّحد مع الأكوان الصلاتيه، و لا هى علّه له بل هو مقترن معها، فحاله حال النظر إلى الأجنبيّه فى الصلاة.

كما أنّه لو كانت العباده علّه للوصف فلا إشكال فى تعلّق النهى بها؛ لكونها علّه للحرام، فتصير بذلك من محلّ البحث، و ذلك كما فى الصلاة فى المحمول المغصوب الذى يتحرّك بالحركات الصلاتيه؛ فإنّ الأكوان الصلاتيه حينئذ يكون علّه للتصرّف فى المغصوب بناء على كونها عباره عن نفس القيام و الركوع و السجود التى هى أفعال بلا واسطه للمكلّف، و أمّا بناء على كونها عباره عن نتائج تلك الأفعال و الهيئات الحاصله منها فهى مع التصرّف فى المغصوب معلولان لعلّه ثالثه و هى نفس تلك الأفعال.

و أمّا صورته إيقاع الصلاة فى المكان المغصوب فتسريه النهى فيها عن الغصب إلى الصلاة ثمّ الحكم بفسادها مبتنيه على طيّ مقدّمتين: احدهما من مسائل الاصول و الاخرى من مسائل الفقه.

فالاولى مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه، فالحكم بالتسريه المذكوره مبتن على اختيار الامتناع فى هذه المسأله؛ إذ لو جوّزنا الاجتماع فالنهي

متعلّق بطبيعته الغضب و هي غير طبيعته الصلاه، فيكون اجنبياً عن النهي المتعلّق بالعباده الذي هو موضوع لهذا البحث.

و الثانيه اختيار احتمال أن يكون الأكوان الصلاتيه عباره عن نفس القيام و الركوع و السجود التي هي أفعال مضافه إلى المكلف بلا واسطه؛ إذ على هذا الاحتمال تكون الأكوان الصلاتيه متّحده مع الغضب؛ فإنّ الحركه النهوضيه-مثلا-على هذا قيام صلاتي و غضب، و هكذا، فيسرى النهي عن الغضب إليها لا محاله بناء على القول بالامتناع كما هو المقدمه الاولى.

و أمّا لو اخترنا الاحتمال الآخر فيها و هو أن يكون عباره عن الهيئات و الأطوار القائمه بالمكلف الناشئه من القيام و الركوع و السجود، و الفرق بين هذا و الاحتمال الأول أنّ الأكوان على الأول ملحوظه بوجود مستقلّ منحاز عن وجود المحلّ، و على الثاني ملحوظه بوجود مندكّ في وجود المحلّ، فهي على الثاني تكون من كفيات المحلّ و أطواره و خصوصياته، فالأول هو بعينه ما جعله أهل المعقول مفهومًا لمبدأ المشتق، و الثاني بعينه هو ما جعلوه مفهومًا لنفس المشتق.

و كيف كان فعلى هذا يكون الأفعال المذكوره المتّحده مع الغضب محقّقات للأكوان الصلاتيه و الأكوان نتائج لها، و السبب الحرام إنّما لا- يجتمع مع المسبّب الواجب إذا كان السبب منحصرًا فيه، و أمّا السبب غير المنحصر فلا ينافي حرمة مع وجوب المسبّب كما في ركوب الدابّه الغصبيه في طريق الحج مع عدم الانحصار، و ما نحن فيه من القبيل الثاني؛ لتمكّن المكلف من إيجاد المحقّقات المذكوره في الأرض المباحه.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّنا لو قلنا بالامتناع في مبحث الاجتماع لا- يكفي مجرد ذلك في الحكم بفساد الصلاه في الأرض المغصوبه، بل لا بدّ معه من إثبات مطلب آخر و هو الاتّحاد بين الغضب و أكوان الصلاه دون السببيه و المسببيه، و عباره اخرى إثبات كون الأكوان نفس الأفعال دون نتائجها.

ثمّ لو تعلّق النهي بالعباده و علم كونه من جهه الجزء أو الشرط أو الوصف كما لو

نهى عن الصلاة المشتمله على العزيزه أو فى الحرير أو فى المكان المغصوب و علم كونه لأجل أحدها، فإن كان النهى راجعا إلى أحد الامور لثبوتها و نسب إلى العباده بالعرض و المجاز و من قبيل نسبة الوصف بحال المتعلق، كان حاله حال النهى عن أحدها، و إن كان راجعا إلى نفس العباده حقيقه، و كان أحد الامور واسطه فى الثبوت لا فى العروض بأن أوجب المفسده فى نفس العباده، كان من قبيل القسم الأوّل الذى قد مرّ أنّه من محلّ الكلام بلا كلام.

إذا عرفت هذه الامور فلنذكر الاستدلال فى طرفى العبادات و المعاملات فى مقامين:

المقام الأوّل فى العبادات، فنقول و على الله الاتكال: هنا احتمالات فى الفرق بين العباده و غيرها بحسب التصوير الاولى.

الأوّل: أنّ العباده ما يعتبر فيه داعى الأمر فلا يجزى بدونه بخلاف التوصلى،

الثانى: أنّه لا يلزم فى العباده داعى الأمر بل يلزم كونها على وجه يحصل القرب الفعلى بها فلا يجزى بدونه بخلاف التوصلى.

فعلى كلّ من هذين الاحتمالين لا إشكال فى أنّ النهى موجب لفسادها؛ إذ بعد وجود النهى لا يمكن هنا وجود الأمر حتى على القول بالجواز، كما مرّ وجهه سابقا، و بعد وجود المبعوضيه الفعلية لا يمكن وجود الحسن الفعلى، و إن كان الوجه موجوده - كما عرفت - فلا يمكن أن يكون مقربا فعليا.

الثالث: أنّه لا يلزم الداعى المذكور و لا - القرب الفعلى، بل يكفى فى العباديه مجرد التواضع و الخضوع و الخشوع و إظهار العبوديه و التعظيم للمولى، و هذا غير ملازم للقرب الفعلى؛ لإمكان اجتماعه مع المانع عنه كما هو المشاهد فى الموالى الظاهرية؛ فإنّ بعض التواضعات غير موجب للقرب عندهم، فعلى هذا الاحتمال يمكن حفظ عنوان العباده مع وجود النهى، فيكون مجزيا كالتوصلى بمعنى كونه مسقطا للأمر المتعلق لغيره مع كون نفسه محرّما؛ لحصول الغرض به؛ إذا الفرض عدم دخل شىء فى الغرض سوى عنوان التواضع، هذا فى مقام التصوير.

و ظاهر كلمات العلماء رضوان الله عليهم في باب التيه في العبادات ثبوت الإجماع على اعتبار قصد القربه في العباده، لا على وجه يكون المقصود نفس القربه، بل بأن يكون المقصود أحد العناوين المقرّبه، و على هذا أيضا يكون النهى موجبا للفساد بلا إشكال؛ إذ بعد وجود النهى و الالتفات إليه لا يمكن قصد القربه.

و من هنا ظهر أنّ النهى المتعلّق بالعباده الفعلية لا- موضوع له على الاحتمالين الأوّلين و على الاحتمال الأخير و إن كان له موضوع، و لكنّه خلاف ظاهر استدلالهم على الفساد بأنّ الفعل المنهى عنه لا يمكن أن يكون مقرّبا، فلا بدّ من حمل لفظ العباده في العنوان على أحد الاحتمالين الأوّلين، و معه لا بدّ من أن يراد به ما كان عباده لو لا النهى، و إذن فلا فرق بين أمثال السجود لله تعالى في حقّ الحائض و بين صوم العيدين، فكما أنّ الأوّل عباده لو لا النهى و ليس بعباده فعلية فكذا الثاني و إن فرّق بينهما في الكفايه.

فإن قلت: إنّ الاستدلال على الفساد في العباده بأنّ النهى يفيد التحريم الذاتى و هو مناف للصحّه و العباديه و المقرّبه مخدوش، بأنّ المكلف عند إتيانه بالعباده المنهى عنها لا بدّ و أن يأتى بالعمل بقصد القربه حتّى يصير عباده و داخلا في موضوع البحث، و حيث إنّ قصد القربه على وجه الحقيقه غير ممكن لمنافاته مع وجود النهى، و جب قصدها على وجه التشريع، و هو موجب لثبوت الحرمة التشريعيه، و ثبوتها موجب لانتفاء الحرمة الذاتيه؛ لامتناع اجتماع المثليين.

قلت أولا: لا نسلم تقوّم موضوع البحث بقصد القربه، بل الموضوع نفس العمل، فالمنهى عنه في حقّ الحائض هو صورته الصلاه و إن لم تأت بها بقصد القربه.

و ثانيا: سلّمنا تقوّمه بذلك، و لكنّه لا- منافاه بين الحرمة التشريعيه و الحرمة الذاتيه؛ فإنّ متعلّق الاولى ما هو من فعل القلب و هو العقد و البناء على العباديه، و متعلّق الثانيه هو الفعل الخارجى، فهذا نظير التجزى؛ فإنّ الفعل فيه باق على ما هو عليه واقعا، و الحرمة متعلّقه بسوء السريره.

و ثالثا: اللازم من اجتماع الحرمتين حصول الحرمة الواحده المؤكّده المستتبعه

للعقاب الأشدّ، فإتيان الحرام الذاتى بانبا على حليته محرّم أكد من إتيانه لا- كذلك، و عقاب الأوّل أشدّ من الثانى، و بالجمله، الممتنع إنّما هو اجتماع المتماثلين فى موضوع واحد مع محفوظيه تعددهما لا بدونها.

المقام الثانى فى المعاملات، و التكلم فيها فى مقامين:

الأوّل: أنّ مقتضى القاعده هل هو الملازمه بين حرمتها و فسادها، فالإطلاقات و العمومات مقيدّه و مخصّصه بحكم العقل، أو عدمها فلا مانع من الأخذ بها؟.

فنقول: النهى الوارد فى هذا الباب إمّا متعلّق بالسبب بأن يكون إنشاء عقد البيع الفلانى مثلا حراما، أو بالمسبّب بأن يكون نفس النقل و الانتقال حراما، أو بالتسبب أى جعل فعل سببا لأمر كالملكيه و الزوجيه و نحوهما، إمّا بمعنى عقد القلب على أنّه مؤثّر فيه، أو بمعنى تطبيق العمل الخارجى على مؤثريته و المعامله معه معامله السبب و ترتيب الآثار على سببته، و بعبارة اخرى بناء العمل الخارجى على مؤثريته نظير ما هو المراد فى قوله عليه السلام: «صدّق العادل»، فهذه أربع صور لتعلّق النهى بالمعامله.

و أمّا حكمها فربّما يقال: إنّ الصورتين الاوليين مشتركتان فى أنّ النهى فيهما غير ملازم للفساد، إلاّ أنّه فى الاولى منهما غير مقتضى لشيء من الصّحه و الفساد؛ لوضوح إمكان أن يكون إيجاد سبب مبغوضا، و يكون على تقدير إيجاده عصيانا مؤثرا واقعا، كما يمكن أن يكون غير مؤثّر حينئذ.

و أمّا الثانى فالنهي فيها مضافا إلى عدم اقتضائه للفساد مقتضى للصّحه؛ و ذلك لأنّ النهى عن المسبّب دليل على مقدوريته للمكلف، و مقدوريته ملازمه للصّحه و لا يجتمع مع الفساد كما هو واضح.

كما أنّ الصورتين الأخيرتين مشتركتان فى كون النهى فيهما مقتضيا للفساد، و وجه ذلك أنّه و إن كان لا منافاه عقلا بين حرمة عقد القلب على التأثير و حرمة ترتيب الأثر الخارجى على السبب و بين التأثير الواقعى، إلاّ أنّه يمكن دعوى ظهور كلّ من التحريمين فى عدم التأثير عرفا، و كذا يمكن دعوى القطع بعدم منع الشارع

عن عقد القلب على أمر له النفس الأمرية و الثبوت الواقعي أو عن ترتيب الأثر الخارجي على المعامله الصحيحه مع قطع النظر عن أمر خارجي كالجنون و السفه و نحوهما، فيكون النهي عن عقد القلب على تأثير المعامله الخاصه أو عن ترتيب الأثر عليها كما في قوله: «ثمن العذره سحت» كاشفا عن فسادها أصلا و عدم تأثيرها رأسا بمقتضى الظهور و القطع المذكورين.

هذا كله في النهي التكليفي المفيد للتحريم، و أما الوضعي المرشد إلى الفساد فخارج عن محل الكلام، و لا يبعد دعوى ظهور النهي في العقود و الإيقاعات في الإرشاد إلى الفساد.

اقول: قد مرّ سابقا أنّ وجه احتياج المعامله إلى إمضاء الشرع إمّا كونه دخيلا في التأثير لكون الشارع مالكا حقيقيا، و إمّا كونه تصديقا للعرف بمعنى عدم خطاء نظره في رؤيه السبب، فما ذكر إنّما يتم على الثاني، و أمّا على الأول فيمكن أن يقال:

إنّ مبغوضيه المسبب مستلزمه لعدم إمضاء الشرع الموجب للفساد؛ إذ بعد فرض توقّف تحقق المسبب على إمضاء الشرع و كون وجوده مبغوضا فلو أمضاه الشرع فقد أوجد مبغوضه.

و على هذا فلا يمكن تعلق النهي بالنقل و الانتقال الفعلي؛ لعدم مقدوريته للمكلف، فلا بدّ من إرجاع النهي المتعلق به ظاهرا إلى النقل و الانتقال لو لا عدم الإمضاء الذي هو راجع إلى السبب، نظير ما قلنا في العباده من لزوم إرجاع نهيا عقلا إلى العباده لو لا النهي.

و أمّا مبغوضيه السبب فمعناها مبغوضيه إنشاء العقد بقصد ترتب الأثر؛ إذ معنى السبب ذلك، و لا ريب أنّ المبغوضيه بهذا الوجه في الحقيقه راجعه إلى المسبب، مثلا- مبغوضيه نصب السلم بقصد ترتب الكون على سطح الغير علته في الحقيقه راجعه إلى مبغوضيه نفس الكون، فيكون حال هذا القسم حال سابقه، فظهر أنّه يمكن دعوى الجزم بالفساد في السابق، و كذا في اللاحق بعد رجوعه إلى السابق، اللهم إلا أن يقال: إنّ للشارع حيثيتين، فمن حيث إنّ شارع يكون ناهيا، و من حيث إنّّه

مالك يكون مجيزاً، كما أنه قد يريد شيئاً بالإرادة التشريعيّة و من حيث إنه شارع، و يريد خلافه بالإرادة التكوينيّة و من حيث إنه خالق، و لهذا يوجد أسباب خلافه و مقدّماته.

و الثاني: أنّ النهي في المعامله و إن قلنا بعدم ملازمته للفساد عقلاً- هل هو ملازم له شرعاً أولاً؟ فنقول: يمكن الاستدلال على الملازمه شرعاً بعموم التعليل الواقع في خبر تزويج العبد بغير إذن سيده المروي في الكافي و الفقيه عن زراره عن الباقر عليه السلام «سأله عن مملوك تزوّج بغير إذن سيده؟ فقال: ذلك إلى سيده إن شاء أجازته و إن شاء فرّق بينهما، قلت: أصلحك الله تعالى إنّ حكم بن عتبة و إبراهيم النخعي و أصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد و لا يحلّ إجازته السيّد له؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّ لم يعص الله، إنّما عصى سيده، فإذا أجاز فهو له جائز».

فإنّ ظاهر فقره الأخيره أنّ كلّ معامله كانت معصيه لله و مخالفه للنهي التكليفي بعنوانه الأولى فهي غير قابله للصّحّه، و تزويج العبد و إن كان محرّماً لكونه معصيه السيّد، إلّا أنّ الحرمة متعلّقه بعنوان مخالفه السيّد لا بعنوان التزويج.

فإن قلت: المراد بالمعصيه المنفيّه مخالفه النهي الوضعي دون التكليفي؛ إذ المراد بمعصيه السيّد بقريته الصدر هو مجرّد الفعل بدون رضاه و إذنه و إمضائه، فيكون المراد بالمعصيه المنفيّه أيضاً بقريته السياق هو مجرّد الفعل الذي لم يمضه الله و لم يشرعه بل نهى عنه وضعياً، بمعنى فقدانه شرطاً شرعياً، و هذا لا كلام في فساده.

قلت: حمل المعصيه على مخالفه النهي الوضعي خلاف الظاهر في الغايه، بل الظاهر منها مخالفه النهي التحريمي، و أمّا عدم الإذن الواقع في صدر الروايه فمحمول على الكراهه و إطلاقه عليها شايع في العرف، ألا- ترى أنّه يقال: فلان غير راض بكذا فيما إذا كان كارهاً له، مع أنّ عدم الرضى أعمّ بحسب اللغه من الكراهه، و بالجملة، فإبقاء المعصيه على ظاهرها و رفع اليد عن ظهور عدم الإذن فيما هو أعمّ من الكراهه أولى من العكس؛ لأقوائيه ظهور الأوّل من الثاني، فيتمّ بذلك الاستدلال بالروايه على المطلوب.

إشاره

مقدمه: المفهوم ما يكون غير المنطوق و المدلول الأولى للفظ و يكون لازما للكيفيه الخاصه الثابته للمدلول الأولى، و يجب أن يكون الدلاله عليه دلاله لفظيه مستنده إلى اللفظ ليصحّ عدّ هذا المبحث من مباحث الألفاظ، و ذلك بأن يكون الانتقال إلى خصوصيه المعنى الأولى موجبا للانتقال إلى المعنى الآخر عرفا لكون المعنى الآخر لازما بينا بالمعنى الأخصّ لتلك الخصوصيه، فلو انتفى هذا الانتقال في مقام لزوم الحكم بعدم المفهوم فيه، فالنزاع في ثبوت المفهوم و عدمه في الحقيقه راجع إلى أنّه هل يكون للفظ مدلول خاص يلزم من الانتقال إلى خصوصيته الانتقال إلى معنى آخر أو لا؟.

في مفهوم الشرط

إشاره

«فصل» المعروف ثبوت المفهوم للخصيه الشرطيّه، فقولنا: إن جاء ك زيد فأكرمه، مشتمل على كيفيه خاصه مستلزمه لخصيه سالبه هي قولنا: إن لم يجئك فلا يجب إكرامه، و مرجع هذا القول إلى دعوى الظهور الوضعي أو العرفي الثانوي أو الظهور المستند إلى مقدّمات، مثل ظهور الأمر في الطلب التعييني بمعونه احتياج غيره إلى المثونه الزائده، لا مثل الظهور المستند إلى مقدّمات الحكمه في المطلقات؛ لانفكاكه عن اللفظ في مورد عدم ثبوت تلك المقدّمات، و المدعى في المقام هو الظهور الغير القابل للانفكاك من اللفظ، فلا بدّ أن يكون مستندا إلى مقدّمات غير منفكّه عنه، نظير ما قلنا في كلمه «كلّ» من كونها قرينه على إرادته الإطلاق من مدخولها.

و ليعلم أولا- أنّه لا- نزاع في الحكم الشخصي بمعنى أنّ انتفائه عند انتفاء موضوعه عقلي لا- يقبل النزاع، فإذا قيل: إذا جاء زيد فأكرمه فعند عدم تحقّق المجيء عدم تحقّق وجوب الإكرام المسبّب عن المجيء عقلي، و بالجملة، فانتهاء الموضوع الشخصي موجب لانتفاء الحكم الشخصي المتعلّق بذاك الموضوع عقلا، و أنّما النزاع

فى انتفاء سنخ الحكم المذكور فى القضيه الشرطيه أو الوصفيه عند انتفاء الموضوع، كأن يكون انتفاء المجيء فى قولنا: إذا جاء زيد فأكرمه أو العلم فى قولنا: أكرم زيد العالم موجبا لانتفاء وجوب الإكرام رأسا، و لو كان مسيبا من جهه اخرى فلو احتملنا حينئذ وجوبه مستندا إلى جهه اخرى ككونه محسنا أو مسنا أو نحوهما كان هذا الاحتمال مدفوعا بمقتضى ظاهر القضيه.

فنقول: هنا أشياء يمكن القطع بظهور القضيه الشرطيه فى بعضها و لا يمكن فى بعض آخر، فمجرد المقارنه الاتفاقيه بين شيئين لا يرتبط أحدهما بالآخر بجهه من الجهات أصلا يمكن دعوى الجزم بعدم كونها معنى القضيه المذكوره و لو استعملت فيها أحيانا كما لو قيل: إن أكلت فى اليوم طعاما فأنت تموت فى آخر عمرك إمّا فى الليل أو النهار فمحمول على الهزل و المزاح.

و بالجمله، فمجرد المقارنه الاتفاقيه بين مثل الثلج و الباب غير محقق لمعنى «إن» و أمثالها، بل يمكن الترقى من هذا و القول بعدم كفايه مجرد التلازم أيضا، فالمعلولان لعلّه ثالثه و إن كان بينهما ربط لكونهما متلازمين فى الوجود و يصح استعمال القضيه فيهما، إلاّ أنّ التلازم بهذا النحو خلاف الظاهر الأولى للقضيه، بل الظاهر الأولى منها هو التلازم بنحو ترتب الثانى على الأول و كونه فى طوله لا- فى عرضه، و كذا الكلام فيما إذا كان فى البين ترتب لكن على العكس، بأن كان الأول معلولا للثانى و مترتبا عليه.

فتحصّل أنّ المستفاد من القضيه الشرطيه شيان، أحدهما اللزوم فى قبال مجرد المقارنه الاتفاقيه، و الثانى ترتب الجزاء على الشرط فى قبال عدم الترتب رأسا و ترتب الأول على الثانى، كما يشهد به صحّه إتيان «الفاء» فى صدر الجزاء.

و هنا دعويان اخريان:

إحداهما: دعوى العليه التامه المستقله لتالى «إن» و أمثالها بالنسبه إلى الجزاء، و هذه الدعوى إنّما هى مضمرة لباب الأسباب بتقريب نقلناه هناك عن الشيخ الجليل المرتضى قدس سرّه و قد مرّ دفعهما هناك أيضا بأنّ لا نفهم من كلمه «إن» و نحوها إلاّ مجرد أنّه متى وجد الشرط وجد الجزاء عقبيه، نعم لا بدّ أن لا يكونا غير مرتبطين

أصلاً بل يستفاد أنّ بينهما ربطاً ما بنحو ترتّب الثاني على الأوّل أعّم من العليّه الناقصه و التامه، و فرّعنا على هذا أنّه لو تحقّق أسباب شرعيّه متعدّده على التعاقب أو دفعه يكفى وجود مسبّب واحد عقبيها؛ إذ بصدق عليه أنّه مرتّب على هذا و ذاك و أنّ هذا و ذاك مؤثران فيه على وجه الشركه، و ليس على الزائد من هذا المقدار دليل إلاّ في صورته التخلّل.

و الثانيه: دعوى الانحصار، و القول بالمفهوم فيما نحن فيه مبنيّ على هذه الدعوى فقط؛ ضروره أنّه كما يصحّ أخذ المفهوم في صورته كون الشرط علّه تامّه منحصره، كذلك يصحّ في صورته كونه جزءاً أخيراً للعلّه المنحصره، فالمهمّ في المقام إنّما هو إثبات ذلك، و أقوى ما يدلّ عليه - لو كان - هو حكم الوجدان بتقريب أنّ من المسلّم فيما بينهم دلالة كلمه «لو» على امتناع الجزء لأجل دلالتها على امتناع الشرط، و لا شبهه في أنّ انتفاء الشرط إنّما يوجب انتفاء الجزء لو كان السبب منحصر فيه، ضروره أنّه لو لم يكن منحصر فيه أمكن قيام سبب آخر مقامه، فلا يدلّ انتفائه على امتناع الجزء، فدلاله هذه الكلمه على امتناع الجزء لو سلّمنا كما يتوقّف على دلالتها على امتناع الشرط كذلك يتوقّف على دلالة اخرى لها على انحصار السبب فيه، ثمّ بعد ذلك نقول: لا فرق بين هذه الكلمه و بين كلمتي «إن» و «إذا» إلاّ - في مجرد دلالة الاولى على امتناع وقوع الشرط، و الثانيه على احتمال وقوعه و عدم وقوعه، و الثالثه على تحقّق وقوعه، و في غير هذه الجهه لا فرق بينها حتى في الدلالة على الانحصار بحكم الوجدان، و لكن لم يحصل لنا الجزم بذلك إلى الآن في غير كلمه «لو».

و بعبارة اخرى: إنّنا نفهم من قول القائل: إذا جاء زيد فأكرمه، أنّ السبب الموجب للإكرام غير موجود في نفس زيد، و أنّه أمر خارجيّ، و أنّ وجود المجيء سبب له، و أمّا أنّه لو لم يتحقّق المجيء و تحقّق شيء آخر احتملنا كونه سبباً لوجوب إكرامه أيضاً، فهذه القضية متعرّضه لنفي هذا الاحتمال، فلم يحصل الجزم به إلى الآن.

ثمّ إنّّه ربّما يستدل للانحصار بوجوه آخر ضعيفه.

منها: أنه لا شك في دلاله أداء الشرط على اللزوم كما مرّ و له أنحاء أكملها اللزوم الثابت بين العلة المنحصرة و معلولها، و المطلق منصرف إلى الفرد الأكمل عند الإطلاق.

و فيه أولاً: أنّ مجرد عدم وجود الشريك في التأثير لا يوجب أكملته المؤثر، مثلاً لو فرض كون شخص واجدا لمرتبه خاصه من صناعه فلا يعقل حدوث تفاوت في حاله بوجود الشريك له في تلك المرتبه و عدمه، فلا يحدث بالأول نقصان لهذا الشخص و لا بالثاني كمال له، نعم عدم الشريك موجب للكمال فيما إذا كان وجوده موجبا للنقص كما في الشركه في مالكيه الدار، و من الواضح أنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل.

و ثانياً أنّ الأكملية على فرض تسليمها لا يوجب الانصراف و إنّما المنشأ للانصراف هو الانس الذهني للفظ بالمعنى الناشئ من شيوع الاستعمال أو المناسبه؛ و لهذا لا ينصرف لفظ الإنسان إلى أكمل أفراده.

فإن قلت: سلّمنا منع الانصراف لنفس اللفظ، و لكن يمكن بضمّ مقدمات الحكمه حمل مطلق التعليق و اللزوم المستفاد من الأداء على خصوص التعليق على العلة المنحصرة كما يحتمل مطلق الوجوب على الوجوب النفسى بضمّها.

قلت: ربّما يجاب عن هذا بأنّ التمسّيك بتلك المقدمات فرع إمكان جريانها و ليس بممكن، لكونه منافيا لكون التعليق معنى الحرف، و فيه أنّ هذا إنّما يتمّ على القول بجزئيه معنى الحرف؛ إذ الأخذ بتلك المقدمات إنّما يصحّ فيما إذا كان في البين جامع حتى يحكم بتعيينه في فرد خاص بضمّها، و أمّا الجزئي الحقيقي فليس إلّا نفسه، و أمّا على القول بكونه كلياً كما هو مذاق هذا القائل فحاله حال سائر الكليات، فكما يمكن في سائر الكليات تعيينها في فرد خاص بمقتضى الانصراف أو بضمّ تلك المقدمات فكذا فيه بلا فرق، و مسأله عدم استقلال معنى الحرف باللحاظ غير مضرّه، و بيانه أنّه لا إشكال في احتياج الواضع في وضع الحرف إلى ملاحظه الإجمال المنتزع من المعنى الذي هو حاله للغير، مثلاً في وضع «من» يحتاج إلى

ملاحظه الابتداء الملحوظ حاله للغير و هذا الإجمال يحمل عليه بالحمل الشائع الصناعي أنه مستقلّ باللحاظ و معنى اسميّ، و بالحمل الذاتى أنه غير مستقلّ فيه و معنى حرفى، و هو إجمال و عنوان تفصيله و معنونه نفس المعنى الحرفى، و الوضع إنّما يكون بإزاء واقعه و نفس معنونه.

فنقول: حال المستعمل فى ذلك حال الواضع بعينه؛ ضروره أنّ مستعمل الحرف يلتفت إلى أنّه يستعمله فى ما ذا، و الفرض أنّ الالتفات التفصيلى يخرج المعنى عن كونه حرفياً، فلا بدّ أن يتعلّق لحاظه و التفاتة إلى عين ما تعلّق به لحاظ الواضع و هو المعنى الاسمى الذى هو عنوان للمعنى الحرفى، لا بمعنى أنّه يحتاج فى مقام الاستعمال إلى لحاظين: لحاظ العنوان و لحاظ المعنونة، بل يكفى لحاظ العنوان وحده، و يصير الحرف مستعملاً فى نفس المعنونة قهراً، فلو كان لهذا المعنى الاسمى الملحوظ منصرف إليه أو أمكن تعيينه فى فرد خاص بضميمة المقدمات يسرى ذلك إلى معنى الحرف قهراً.

و لهذا يرى أنّه مع صحّ استعمال كلمه «فى» فى ربط اللباس باللباس كما يقال:

الصلاه فى لباس كذا حكمه كذا، و صحّ استعمالها فى ربط المحمول بالحامل كما يقال:

الصلاه فى محمول كذا حكمه كذا، لو قيل: الصلاه فى الشىء النجس باطله، يحمل على اللباس دون المحمول؛ لتحقّق الظرفيه على وجه الحقيقه فى الأوّل دون الثانى، هذا مع أنّ كلام المجيب منقوض بما اعترف هو به من حمل معنى هيئه الأمر - هو الوجوب المطلق - على الوجوب النفسى بمقدمات الحكمه مع كونه معنى حرفياً.

فالحقّ فى الجواب أن يقال: إنّ فائده تلك المقدمات تعيين المطلق فى الفرد الأخصّ مئونه، مثلاً الوجوب التعيينى يتحقّق بمجرد جعل الوجوب متعلّقاً بموضوع و إبقائه بحاله من دون ضمّ عدل إلى هذا الموضوع، بخلاف التخييرى فإنّه يحتاج مع ذلك إلى ضمّ العدل، فلو قال: أكرم زيدا و سكت عن قوله: أو عمرو - مثلاً - يستكشف من عدم ذكر هذا مع كونه بصدد البيان أنّ مراده جعل الوجوب على نحو التعيين دون التخيير؛ إذ لو لم يرد أحد النحويين لأراد المهمله و هو خلف؛ إذ المفروض كونه فى مقام البيان، و لو أراد التخييرى لذكر العدل، و المفروض عدم

ذكره، فتعين أن يكون المراد هو التعيينى.

و كذا الوجوب النفسى يتحقق بمجرد تصوّر نفس الموضوع مع إيجابه، ولا يحتاج إلى مزيد من ذاك، بخلاف الغيرى فإنه يحتاج إلى ثلاثه تصورات: تصوّر نفس الموضوع، و تصوّر إيجابه، و تصوّر وجوب آخر، فلو قال: انصب السلم يستكشف بمقدّمات الحكمة أنه لم يوجد فى نفس القائل سوى التصوّران الأوّلان؛ إذ لو وجد التصوّر الأخير أيضا لقيّد بقوله: للكون على السطح.

و أمّا ما فى الكفايه من تقرير أخفّيه مئونه النفسى من الغيرى بأنّ النفسى واجب على كلّ حال و الغيرى واجب على تقدير دون تقدير، ففى غير محلّه؛ إذ الغيرى أيضا واجب على كلّ حال، هذا.

بل و كذا حال الوجوب بالنسبه إلى الندب، فيمكن أن يقال بأنّ هيئه الأمر عند القائل بوضعها لمطلق الطلب محموله على الوجوب بمقدّمات الحكمة؛ فإنّ الوجوب و إن كان أشدّ مئونه على الفاعل من الندب إلاّ أنّه أخفّ مئونه منه فى إنشاء المنشئ، بمعنى أنّ الإراده المتوجّهه نحو الفعل بنفسها مقتضيه للإيجاد و طارده للعدم، فبمجرّد إنشاء الإراده نحو الفعل يتحقّق الوجوب من دون حاجه إلى ضمّ إنشاء آخر، بخلاف الندب، فإنه يحتاج إلى إنشاء الإذن فى الترك فى جنب الإراده التشريعيه.

و من هنا انقده أنّ الفرق بينهما ليس بالشده و الضعف؛ و لهذا لا يتّصف بهما الإراده الفاعليه؛ إذ لا يعقل أن يرى الفاعل نفسه مختيرا بين الفعل و الترك و مع ذلك كان واجدا للإراداه، و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، بمعنى أنّ تعليق حكم على موضوع و تأثير موضوع فى حكم لا يتفاوت حاله بوجود سبب آخر لهذا الحكم و عدمه، و لا يصير أخفّ مئونه فى الصوره الثانيه منه فى الصوره الاولى، بل حاله فى الصورتين على السواء، فهو فى كليهما محتاج إلى القرينه، فقياس ما نحن فيه و هو نفس التعليق و اللزوم المستفاد من الأداه على ما ذكر من الوجوب النفسى قياس مع الفارق.

و منها: التمسك بإطلاق التعليق على شىء خاص، لا بإطلاق نفس التعليق،

بتقريب أنّ قول القائل: إن جاءك زيد فأكرمه، معناه أنّ وجوب الإكرام معلق على المجيء و مسبب عنه مطلقا سواء سبقه شيء أو قارنه أم لا، وهذا الإطلاق ملازم للحصر؛ إذ لو كان في البين سبب آخر و سبق المجيء لم يستند وجوب الإكرام إلى المجيء، أو قارنه لم يستند إلا إلى المجموع.

و جوابه مضافا إلى احتياجه كسابقه و لا حقه إلى مقدمات الحكمه- و هي غير جاريه على وجه الكليته- أنّ التمسك بهذا الإطلاق غير منتج؛ إذ لنا أن نأخذ به مع عدم كونه ملازما للحصر و منافيا للتعدد؛ إذ لو قلنا بتعدد المسببات عند تعدد الأسباب فكل سبب يقتضى مسببا مستقلا من دون أن يرتبط مسبب هذا بذاك و لا مسبب ذاك بهذا، فيكون الإطلاق صحيحا على أي حال.

و أما لو قلنا بوحده المسبب و عدم قبوله للتكرار فكذلك على القول بكون المسبب هو الوجوب؛ إذ كل سبب يقتضى وجوبا مستقلا، غاية الأمر صيروره الوجوبات و جوبا واحدا متأكدا، و على القول بكونه هو الوجود أيضا يبتنى صحه التمسك بالإطلاق المذكور على القول بظهور القضييه الشرطيّه في السببيّه المستقله؛ إذ على هذا ينتفى وصف الاستقلال عند سبق سبب آخر أو مقارنته.

و أما على ما اخترناه من عدم ظهور القضييه في ذلك فلا؛ لإمكان حفظ الإطلاق على كل حال أيضا، و ذلك لثبوت أصل السببيّه في صورتى السبق و المقارنه، غاية الأمر كونها على نحو الشركه.

فتحصّل أنّ التمسك بهذا الإطلاق لإثبات الحصر مبنّى على ثلاث مقدمات كلّها قابله للمنع: كون المسبب غير قابل للتكرار، و كونه هو الوجود، و كون الظاهر من القضييه الشرطيّه هو السببيّه المستقله.

و منها: التمسك بإطلاق نفس الشرط بتقريب أنّه لو لم يكن السبب منحصرًا بل كان أحد الأمرين احتاج إلى ذكر العدل، بخلاف ما إذا كان منحصرًا، فإنّه لا يحتاج إلى سوى ذكر السبب الواحد، فإذا قال: إن جاءك زيد فأكرمه و لم يقل:

أو أحسن إليك عقيب قوله: إن جاءك مثلا مع كونه بصدد البيان، كان هذا دليلا

على الانحصار و التعيين، كما يحمل الوجوب على التعيين بقريته عدم ذكر العدل.

و فيه أنّ الغالب في القضيّة الشرطيّة كون وجه الكلام إلى أنّ حكما كذا مرّتب على موضوع كذا، فيؤخذ بمقام البيان في هذه الجهة بلا إشكال، ففي قوله: إن جاء زيد فأكرمه يصحّ دفع احتمال أنّ الواجب إكرام خاص أو الدخيل مجيئى خاص بمقدّمات الحكمه، و أمّا كيفيته الشرطيّة و أنّها يكون على وجه الانحصار و التعيين أولا، فليس المتكلم بهذه القضيّة بصدد بيانها غالبا.

نعم لو كان في مقام بصدد تعداد شروط وجوب الإكرام و قال في هذا المقام: إن جاء ك زيد فأكرمه يؤخذ بمقدّمات الحكمه لإثبات التعيين و الوحده، و ليس هذا مختصّا بالقضيّة المذكوره، بل هو جار في كلّ قضيّة، مثلا لو كان في مقام تعداد القوائم أو الواجب الإكرام في العالم و قال في هذا المقام: زيد هو القائم أو الواجب الإكرام كان الأخذ بمقدّمات الإطلاق مقتضيا لانحصار الوصفين في زيد، و هذا بخلاف إنشاء الوجوب؛ فإنّ المتكلم فيه يكون بصدد جعل الإيجاب و في مقام إنشائه، و المفروض أنّ جعله ممكن على نحوين مع العدل و بدونه، فالأخذ بالمقدّمات المذكوره لإثبات الثاني بلا مانع.

و من هنا يظهر أنّه لو أثبت الشرطيّة لشيء بأداه الشرط و عطف عليه شيئا آخر بكلمه «أو» فلعلّ القول بظهور القضيّة حينئذ في انحصار السبب في هذين الشئين كان أقرب من القول بظهورها في الانحصار في السبب الواحد في صوره عدم العطف، و وجهه أنّ المتكلم في الصورة الاولى قد تعرّض لبيان كميّه الشرط.

و قال في الكفايه ما حاصله أنّه لو فرضنا كون المتكلم بصدد بيان كيفيّة الشرطيّة أيضا لا يفيد التمسك بهذا الإطلاق لإثبات الانحصار، و ذلك لأنّ الوحده و التعدّد خارجان عن كيفيات الشرطيّة؛ ضروره أنّ الشرط واحدا كان أم متعدّدا فكيفيّة شرطيّته واحده لا تتفاوت، كما أنّ وجود زيد لا يتفاوت نحوه و كيفيته بوجود عمرو في العالم و عدمه، و هذا بخلاف الوجوب فإنّ نحوه يتفاوت بوجود العدل و عدمه.

و لكن لا إشكال في أنّ وجود سبب آخر يصير منشئا لانتزاع وصف لهذا

الشرط، و عدمه يصير منشئاً لانتزاع وصف آخر له و هو كونه مع الغير على الأول و وحده على الثانى، فهذان و إن لم يكونا من الكيفيات الخارجيه لكن يكونان من الأوصاف و الحالات الاعتباريه.

ثم إنه استدلل المنكرون للمفهوم بوجوده،

منها: ما عزى إلى السيد قدس سره مما حاصله أن المستفاد من الأداه ليس إلا شرطيه التالى و الشرطيه غير ملازمه لعدم البدل و القائم مقامه؛ إذ الشرائط التى لها بدل لا تعدد و لا تحصى، مثلاً شهاده العدلين شرط للقبول، و قيام امرأتين يقوم مقام العدل الواحد، و كذا اليمين و أربع نساء يقوم مقام العدلين و هكذا.

و الجواب أن المقدمه الاولى غير مفروغ عنها و ذلك لأن مدعى المفهوم لا يستند إلى ملازمه الشرطيه لعدم البدل حتى يرد عليه ما ذكر، بل إلى ظهور القضيه فى الانحصار كما عرفت، فالأولى منع هذا الظهور و مطالبه مدعيه بإقامه البرهان.

و منها: الاستدلال بآيه «لا تُكْرِهُوا قِضَايَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا»؛ إذ لازم القول بالمفهوم عدم حرمة الإكراه فى صوره عدم إرادته التعقّف.

و الجواب أن محلّ الكلام فى القضيه الشرطيه هو ما إذا كان للقضيه موضوع و محمول و شرط، و كان الموضوع ثابتاً فى صورتى وجود الشرط و عدمه و لم يكن لوجود الشرط و عدمه دخل فى وجود الموضوع، بل كان وجوده محفوظاً فى كلتا الحالتين، ففى قولك: إن جاء زيد فأكرمه، الموضوع زيد، و المحمول وجوب الإكرام، و الشرط هو المجيء، فالقائل بالمفهوم يقول بأن الحكم المحمول على زيد فى صورته وجود المجيء و وجوب الإكرام و فى صورته عدمه عدم وجوبه.

و أمّا ما إذا كان الشرط محققاً لوجود الموضوع بحيث لزم من انتفائه انتفاء الموضوع فعند الحكم حينئذ عند عدمه ليس من باب المفهوم، بل لأجل ارتفاع الموضوع، و قد عرفت أن ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه عقلى خارج عن محلّ الكلام، فلو قال: إن رزقت ولداً فاخترته أو إن ركب الأمير فخذ ركابه، فعند وجوب الختان و أخذ الركاب عند عدم الشرط إنما هو لأجل انتفاء الموضوع و هو

الولد فى الأوّل و الركب فى الثانى، و الآيه الشريفه من هذا القبيل، إذ فى صوره عدم إرادتهن التحفظ و التعفّف لا يبقّى موضوع للإكراه، فعدم حرمة الإكراه حينئذ سالبه بانتفاء الموضوع، فيصحّ أن يقال: إنّ الإكراه فى هذه الصوره ليس بحرام و تجب الممانعه.

بقى البحث فى امور فى مفهوم الشرط

بقى هاهنا امور:

الأوّل: أنّ من المسلمّ فيما بين القائلين بالمفهوم فى القضيه الشرطيه لزوم ثبوت الاتّفاق بين القضيه المنطوقيه و المفهوميه فى جميع الجهات و عدم الاختلاف بينهما إلّا فى جهه السلب و الإيجاب، فلهذا ربّما توهم أنّ القضايا الإنشائيه التى يرتّب فيها حكم جزئى على موضوع كما فى قولك: إن جاء زيد فأكرمه حيث إنّ الجزاء هو الوجوب الجزئى الحاصل بالإنشاء الخاص، فإنّ المعانى الإنشائيه حرفيه، فتكون جزئيات لا بدّ أن يكون المنفى فى مفهومها هو هذا الحكم الجزئى بجزئيته لا بسنخه للأصل المزبور، و هو لا ينافى ثبوت جزئى آخر من هذا السنخ بأن يكون الزيد عند عدم مجيئه واجب الإكرام بوجوب آخر غير الوجوب المنشأ على تقدير المجيء، و هذا بخلاف القضايا الإخباريه التى يرتّب فيها الحكم الكلى على الموضوع كما فى قولك: إن جاء زيد يجيء عمرو حيث إنّ الجزاء هو كلى المجيء، فالمفهوم فى هذه القضايا يفيد نفى كلى الحكم و سنخه

و جوابه أوّلا- بالنقص، و بيانه أنّ المعلق على الشرط فى القضايا الإخباريه لو كان هو نفس المخبريه، مثلا فى قولنا: إن جاء زيد يجيء عمرو كان المعلق على مجيء زيد نفس مجيء عمرو، يلزم أن يكون المتكلم قد أخبر بوقوع أمر معلق، و كذب هذا القسم من الإخبار كما يصدق بعدم حصول المعلق فكذا بعدم حصول المعلق عليه، فيلزم أن يكون المتكلم فى المثال كاذبا عند عدم مجيء زيد، و من المعلوم خلافه، فلا بدّ أن يكون المعلق على الشرط فى هذه القضايا هو نفس الإخبار بأن يكون المتكلم بعد فرض حصول الشرط و تحقّقه قد أخبر بوقوع أمر، و كذب هذا الإخبار

ص: ٢٦٠

لا يصدق إلا بعدم حصول المخبريّه مع حصول الشرط، و أمّا بدونه فليس في البين صدق و لا كذب؛ لعدم حصول ظرف الإخبار.

و حينئذ فيشترك القضيّه الإخباريّه مع الإنشائيّه في الجهه المذكوره، فكما أنّ الجزاء في الثانيه هو الحكم الجزئيّ الحاصل بالإنشاء الخاص فكذا في الاولى أيضا يكون هو الإخبار الجزئيّ الحاصل بالإنشاء الخاص، فيكون المنفّي في طرف المفهوم هو هذا الإخبار الخاص.

و ثانيا: بالحل و هو أنّ انتفاء الحكم الجزئيّ ليس من محلّ الكلام، و إنّما الكلام في انتفاء سنخ الحكم، فنحن سواء قلنا بجزئيّه المعانى الحرفيه أم بكلّيتها لا بدّ و أن نقول هنا بلزوم اتفاق القضيتين المنطوقيه و المفهوميّه في سنخ الحكم لا في شخصه، و إلاّ فانتفاء شخصه بانتفاء الموضوع من البديهيّات الأوّليه و لا يصلح لأن يقع محلا للنزاع، هذا مضافا إلى أنّ الحقّ هو أنّ المعانى الحرفيه كليّات كما قرّر في محلّه.

الثاني: أنّ من المسلّم بين القائلين بالمفهوم في القضيّه الشرطيّه لزوم موافقه القضيّه المنطوقيه مع القضيّه المفهوميّه في الموضوع و المحمول و القيود الثابته لكلّ منهما، و كون التفاوت بمجرّد الإيجاب و السلب لوجود الشرط في المنطوق و عدمه في المفهوم، فلو قال: إن جاء الرجل العالم فأكرمه، لزم أخذ الرجل في المفهوم مع هذا القيد، و كذلك لو قال: إن جاء زيد فأكرمه بالتسليم عليه، حتى لو اخذ في المنطوق عموم موضوعا في طرف الموضوع أو المحمول فلا بدّ من أخذه كذلك في المفهوم في أحدهما.

فلو قال: إن جاء جميع العلماء فأكرمهم، بحيث كان الملحوظ مجيء الجميع من حيث المجموع فلا بدّ أن يكون الملحوظ في موضوع المفهوم عدم مجيء المجموع من حيث المجموع، و كذلك في طرف المحمول كما لو قال: إن جاء زيد فأكرمه بجميع أنحاء الإكرام بحيث كان الملحوظ مجموع الأنحاء من حيث المجموع و لا إشكال في ذلك كلّه.

إلاّ أنّه قد وقع النزاع بينهم في كلّ قضيّه كان المحمول فيها مشتملا على عموم

استغراقى كقوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء» حيث إنَّ الجزءء سالبه كليته، فقال الشيخ صاحب التعليقه قدس سره: يكون المفهوم موجبه جزئيه، و الشيخ المرتضى بكونه موجبه كليته، و من هنا ذهب إلى انفعال الماء القليل بكل نجاسه، و هذا النزاع كما ترى جار فى جميع المحصورات الأربع. و كيف كان فما يمكن أن يكون وجهها لنظريهما أحد أمرين:

الأول: أنه لو اخذ العموم فى هذه القضيئه و أمثالها فى طرف المنطوق على وجه الموضوعيئه فلا إشكال فى أخذه كذلك فى طرف المفهوم، إلاّ- أنّ هنا امورا لم يلحظها المتكلم قيدا للقضيئه و حاله لها، و لكنّها تصير من حالات القضيئه و صفاتها قهرا، و ذلك مثل العموم الاستغراقى، و بيان ذلك أنّ القضيئه المسوّره بكلمه «كل» و نحوها يمكن لحاظ العموم فيها بوجهين:

الأول أن يلحظ بالمعنى الاسمى و مستقلا و موضوعا بحيث صار الأفراد أجزاء ارتباطيه له، و حينئذ فليس له امتثال واحد لو وقع مأمورا به.

و الثانى أن يلحظ بالمعنى الحرفى و مرآتا للأفراد و هو عبارته عن لحاظ إجمالى محيط بالآحاد منفردا منفردا، و حيث كان تعداد الأفراد تفصيلا و ترتيب الحكم على كلّ على حده موجبا للتطويل و الإطاله جعل هذا اللحاظ مرآتا لها، و حينئذ فيتعلّق الحكم لا محاله بالمرئى و هو الآحاد منفردا منفردا دون المرآه، فينحل إلى أحكام عديده و يتعدّد بذلك مناط الإطاعه و المعصيه، و يتّضح الحال فى القسمين بملا-حظه الحال فى لفظ العشره و أمثالها؛ إذ فيها أيضا يمكن هذان اللحاظان بعينهما، و لا يلزم فى اللحاظ الثانى استعمال كلمه «كل» و نحوها فى غير معناها؛ إذ هنا مرحلتان، مرحله الاستعمال و مرحله الحكم، ففى الاولى قد لوحظ العموم بالمعنى الاسمى و فى الثانيه بالمعنى الحرفى.

إذا تقرّر ذلك فإن لاحظ المتكلم العموم على الوجه الأول فلا كلام، و إن لاحظ على الوجه الثانى فهو حينئذ و إن لم يلحظ إلاّ على نحو المرآتيه الصرفه دون الموضوعيئه، إلاّ أنّ لحاظه كذلك لمّا صار موجبا لتعلّق الحكم بالآحاد من دون

استثناء واحد منها فقد أوجب ورود العموم و عروضه على القضيّه قهراً؛ إذ يصدق عليها أنّها قضيّته عامّه لا يخرج عن تحت حكمها فرد واحد من أفراد عنوان موضوعها.

فكما أنّ قولنا: هذا واجب الإكرام و هذا واجب الإكرام و هكذا إلى آخر الأفراد موجب لانتزاع العموم في البين و إن لم يتّصف به واحده من تلك القضايا، فكذلك قولنا: كلّ عالم واجب الإكرام أيضا موجب لانتزاع العموم في البين و لكن يتّصف به هذه القضيّه قهراً؛ فإنّ الثاني أيضا إشاره إجماليّه عقليّه إلى كلّ واحد واحد من الأفراد منفردا.

و حينئذ فنقول: يمكن أن يكون كلام صاحب التعليقه قدّس سرّه ناظرا إلى أنّ العموم في هذه القضيّه و أمثالها و إن لوحظ مرآتا لا موضوعا، إلّا أنّه لا يخفى أنّ القضيّه الشرطيّه قضيّتان صارتا بواسطه أداه الشرط قضيّه واحده.

و بعباره اخرى أنّها قضيّه مربوطه بقضيّه اخرى، فللقضيّه الجزائيّه لحاظان، لحاظ نفسها و لحاظ إناطتها بالقضيّه الشرطيّه، فالعموم في لحاظها الأوّل و إن كان ملحوظا على وجه المرآتيّه، إلّا أنّه في لحاظها الثاني ملحوظ على وجه الموضوعيّة، و وجه ذلك أنّه لا بدّ أوّلا من تماميّة القضيّتين ثمّ من إيقاع الارتباط بينهما، فلا جرم تكون القضيّه الجزائيّه مع جميع توابعها و لواحقها الحاصله لها قصدا أو قهرا منوطه بالقضيّه الشرطيّه، و من جملتها وصف العموم، فيصير محضّ معنى القضيّه المذكوره أنّ كزيه الماء موجب له لتحقّق قضيّه عامّه هي قولنا: «لم ينجسه شيء» فعدمها موجب لارتفاع هذه القضيّه العامّه، و هو يحصل بالإيجاب الجزئي كما بالإيجاب الكلّي.

و يكون كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه ناظرا إلى أنّ المفهوم لا يؤخذ عن المنطوق بعد ورود العموم عليه، بل القيود التي لاحظها المتكلّم في المنطوق لا- بدّ من لحاظها في المفهوم على نحو لحاظها في المنطوق، فكما أنّ العموم ملحوظ في المنطوق على وجه المرآتيّه نفيا، فلا- بدّ أن يكون في المفهوم أيضا ملحوظ كذلك، و حينئذ فيكون عروض العموم على المنطوق و المفهوم في عرض واحد.

و بعباره اخرى كلام المتكلّم بمنزله مائه قضيّه منطوقيه فيكون المفاهيم أيضا

مائه، فهذا نظير وصف الإطلاق الوارد على الجزاء كما في قولك: إن ظهرت فاعتق رقبه، فإنّ المفهوم لا يؤخذ من المنطوق بعد ورود الإطلاق عليه، كيف و إلاّ- لزم أن يكون المفهوم في القضيّه المذكوره هكذا: إن لم تظاهر فلا- يجب عليك عتق مطلق الرقبه، وهذا لا ينافي لوجوب رقبه خاصّه، و من المعلوم خلافه، بل المفهوم فيها هو أنّه إن لم تظاهر فليس عليك عتق الرقبه، فعند هذا يطرأ وصف الإطلاق على المنطوق و المفهوم في عرض واحد.

و لكن يمكن الفرق بين وصف الإطلاق و العموم بأن يقال: إنّ وصف الإطلاق ليس مدلولاً للقضيّه و لا ملحوظاً للمتكلّم؛ فإنّ ملحوظه هو نفس الحكم و نفس الطبيعه، و أمّا أنّه لا دخل لشيء آخر سوى الطبيعه في الاقتضاء و أنّ الطبيعه في أيّ فرد تحققت و بأيّ نحو اتّفقت تامّه في الاقتضاء فيمكن أن لا يكون المتكلّم ملتفتاً إليه اصلاً و إنّما الإطلاق من لوازم عدم وجود القيد مع كون المتكلّم بصدد البيان، و ما شأنه هذا يكون سارياً إلى طرفي القضيّه من المنطوق و المفهوم على حدّ سواء.

و أمّا احتمال أنّ المتكلّم قد لاحظ الجزاء بملاحظه ثانيه مع ما حصل له من وصف الإطلاق و أناطه مطلقاً بالشرط فبعيد عن الظاهر جداً، و هذا بخلاف العموم؛ فإنّه مدلول للقضيّه و ملحوظ للمتكلّم؛ إذ المفروض أنّه عند لحاظه نفس القضيّه الجزائيّه لاحظ العموم على وجه المرآتيّه، و حينئذ فعند لحاظ الإناطه إمّا أن ينظره بنظره ثانيه إلى العموم الحاصل للقضيّه الجزائيّه على وجه الاستقلال و يشير إليها بوصف العموم فيصير المنوط و المعلول هو القضيّه بوصف العموم الاجتماعيّ، فيكون المفهوم لا محاله إيجاباً جزئياً.

و إمّا أن ينظر عند هذا أيضاً إلى العموم بالنظره الاولى المرآتيّه فيكون المنوط و المعلول هو كلّ واحد من الأحكام الشخصيه المتعلّقه بأفراد موضوع الجزاء الملحوظ إجمالاً، فيصير حال المفهوم بعينه حال المنطوق في طريان وصف العموم عليه كما هو واضح، و المعين لأحد هذين الوجهين هو العرف و لا شكّ في أنّه مساعد على الأوّل.

هذا كلّه هو الكلام فيما إذا كان اللفظ الدال على العموم في الجزاء مذكورا كما في

قولنا: إن جاءك زيد فأكرم العلماء أو كلّ عالم.

هذا مضافاً إلى أنّ المثال الذى صار محلاً للبحث من قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء» لو سلمنا خلوه عن الأداة المفيدة للعموم وكون النكرة الواقعة فى سياق النفي غير مفيدة له بالوضع، بل إنّما حال العموم فيه حال وصف الإطلاق فى كونه من لوازم توجه النفس إلى نفس الطبيعة المتوقف على نفي جميع الأفراد و سلمنا فى طرف الإطلاق سرايته إلى المنطوق و المفهوم على حدّ سواء، و لكنّه بعد ذلك يكون المفهوم فى المثال موجبه جزئيه؛ وذلك لأنّ لازم وقوع الإطلاق فى حيز النفي كما فى منطوق المثال هو العموم و الاستغراق، و لازم وقوعه فى حيز الإثبات كما فى مفهومه أعنى قولنا: إذا لم يكن الماء قدر كتر ينجسه شيء هو الجزئيه، فإنّ الاستغراق هو مقتضى نفس النفي دون إطلاق الدخول، فإذا تبدّل بالإثبات فى جانب المفهوم تبدّل الاستغراق بالجزئيه للاكتفاء فى وجود الطبيعه بوجود فرد واحد منها.

الثانى من الوجهين لطرفى هذا البحث أن يقال: بعد فرض تسليم الطرفين كون مقتضى ظاهر القضية إناطه العموم، أو استفاده ذلك من الإطلاق و وضوح عدم اقتضاء إناطه العموم نفي الإيجاب الكلى فى طرف المفهوم و كون التعبير بالإيجاب الجزئى لأنّه القدر المعلوم أنّ المدعى للإيجاب الكلى مدعى وجود معيّن له من الخارج و هو عموم العليه بدليل النقل.

و بيانه أنّ المستفاد من القضية الشرطيّه شيئا، العليه التامه لتالى الأداة، و كون العله منحصره فيه، فيكون مفاد قوله عليه السلام: «إذا كان الماء الخ» كون عموم السلب المذكور منوطا بكريّه الماء و معلولا لها، و لازم ذلك عقلا ثبوت العليه للكريّه بالنسبه إلى كلّ فرد من أفراد العموم المذكور، و إلّا- فلو كان العله فى بعضها شيئا آخر لزم أن لا تكون الكريّه عله تامه للتمام بل للإتمام، و أن يكون العموم المذكور حاصلًا من أشياء عديده من جملتها الكريّه، فيكون نسبه إليها نسبه المعلول إلى جزء عله، و قد كان مفاد القضية كونها تمام عله بالنسبه إلى العموم.

و حينئذ فحيث إن مفاد القضية هو الانحصار أيضا، كما هو المبني للقول بالمفهوم فيصير المحصل ثبوت العلية المنحصرة للكثيره بالنسبه إلى كل فرد من العموم، فيلزم من انتفائها انتفاء جميع الأفراد لانتفاء علتها المنحصره، فينتفى بانتفاء الكثيره عدم التنجيس بالنسبه إلى جميع النجاسات، فيصير الجميع منجسا، و المدعى للإيجاب الجزئي له أن يمنع ما ذكر من استفاده العلية التامه المستقله من القضية الشرطيه و يقول بأن استفاده أصل الترتب و إن كان حقا كاستفاده الانحصار، إلا أن الترتب المستفاد أعم من أن يكون على نحو الترتب على العله التامه أو على الجزء الأخير منها؛ و ذلك لأن المستفاد منها ليس إلا مجرد أنه متى وجد الشرط فليس لترتب ما هو الجزء و هو عموم السلب في المثال المذكور حاله منتظره، و هذا أعم من كون الشرط عله تامه للعموم المذكور و كونه عله متممه له، و حينئذ فيكون القدر المتيقن عند انتفاء الشرط انتفاء الحكم عن بعض أجزاء العموم فلا يفيد المثال المذكور في طرف المفهوم أزيد من الإيجاب الجزئي.

فصل في مفهوم الوصف

إشاره

لا- إشكال في أنه قد يؤتى بالوصف لأجل أن يكون معرفا للموضوع لعدم مميّز آخر له سواه مع أنه لا دخل للوصف فيما هو المراد و متعلق الغرض أصلا و إنما اتى به لمجرد توضيح الموضوع و تعريفه، و ذلك مثل ما يقال: جئني بذلك الرجل الأبيض قلنسوته أو الأبيض قبائه أو الأطول من الجميع مشيرا إلى شخص لا يميّزه المخاطب من بين جماعه هو فيهم إلا بهذا النحو من الأوصاف.

كما أنه قد يؤتى به لأجل كونه محلا للابتلاء إما لغلبه الوجود و إما لقربه من المخاطب، مثلا كما لو قيل: جئني بماء من القناه إذا كان تعيين هذا الماء لكونه أقرب من المخاطب من ماء آخر، لا- لتعلق غرض بخصوصه، و القسم الأول لا- يجرى إلا- في الموضوعات الشخصيه؛ إذ هي التي تشته على المخاطب أحيانا، و أما الموضوعات الكليه فلا تشته على أحد حتى يحتاج إلى المميّز.

فالرجل فى قولك: أكرم الرجل العالم ليس كالموضوع الشخصى حتى يمكن أن يكون العلم مميزا له، نعم يمكن أن يؤخذ الوصف فى الكليات معرّفا لكلى آخر يكون هو الوصف لكلى الموصوف، و لكن لَمّا كان تشخيص مصاديقه صعبا على المخاطب اتى بوصف آخر يكون ملازما له و لا يشتبه مصاديقه عليه لأجل تعريف ذلك الوصف الذى له الدخل واقعا، كما أنّ الأوصاف التى تكون وارده مورد الغالب كما فى آيه «وَرَبَائِكُمْ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ» لا- مجرى لتوهم دلالتها على المفهوم أصلا كما هو واضح.

و حيثئذ فنقول: إنّ القضايا الكلية بعد إحراز أنّ الوصف فيها ليس من قبيل الأوصاف المميزة التى تكون تمام الدخل لموصوفها كما هو المفروض، و إحراز أنّه ليس واردا مورد الغالب تكون ظاهره عند العرف فى عليّ الوصف للحكم و كونه دخيلا فيه و أنّه لا يكون أجنبيا صرفا عن الحكم و غير مربوط به أصلا، و هذا هو المصحح لحمل المطلق على المقيّد عند اجتماع شرائطه من وحده الحكم و وحده السبب.

كما لو ورد: إن ظاهرت فاعتق رقبه، و ورد أيضا: إن ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه، و علم أنّ الحكم فى كليهما هو الوجوب مع إيجاد سببه من الظهار؛ إذ لو لم يكن للوصف ربط بالحكم أصلا لما كان وجه للحمل فى الصورة المزبوره كما هو أوضح من أن يخفى، و لهذا أيضا قد اشتهر أنّ الأصل فى القيد أن يكون احترازيا و لكن مجرد هذا لا يكفى لإثبات المفهوم؛ لوضوح عدم منافاه ثبوت عليّ الوصف عليه شىء آخر، فالمدعى للمفهوم يحتاج مضافا إلى ذلك إلى دعوى ظهور القضية فى الانحصار.

و من هنا ظهر ما فى الاستدلال للمفهوم بما لا يفيد مزيد من عليّ مثل التمسك بحمل المطلق على المقيّد؛ فإنّه لا يقتضى إلاّ كون الوصف مضيّقا لدائرته الموضوع بالنسبه إلى هذا الحكم المسبّب من هذا السبب من دون منافاته لتعلق الحكم من جهه سبب آخر بالمطلق.

فتحصّل أنّ عليّ و إن كانت مستفاده من القضية الوصفية، و لكن فى استفاده الانحصار إشكال و لا بدّ لمدعى المفهوم من إثباته بالتبادر فإن ادّعاه فعليه عهده.

لا إشكال في أنّ حال المفهوم هنا على القول به ليس بأقوى من حاله في القضية الشرطيّه، فكما أنّه هناك يتعرّض لحال موضوع القضية عند عدم الشرط من دون تعرّض لحال موضوع آخر فكذا هنا، فكما أنّ مفهوم قولنا: إن جاء ك زيد فأكرمه لا يتعرّض لحال العمرو و أنّه عند عدم المجيء واجب الإكرام أولاً، فكذا مفهوم قولنا:

أكرم الرجل العالم أيضا غير متعرّض لحال المرأه و أنّها عند عدم العلم واجب الإكرام أولاً.

و إذن فيختصّ مورد الكلام هنا في ثبوت المفهوم بما إذا كان للموصوف مورد افتراق من الوصف بأن يكون الوصف أخصّ مطلقاً، أو أعمّ من وجه حتّى يحكم على القول بالمفهوم بانتفاء سنخ الحكم من الموضوع في مورد الافتراق و لا يحكم به على القول الآخر، و أمّا ما إذا لم يكن من جانب الموصوف مورد افتراق بأن يكون الوصف مساوياً أو أعمّ مطلقاً فخارج عن محلّ الكلام؛ إذ يلزم من انتفاء الوصف حينئذ انتفاء الموضوع.

نعم يظهر ممّا حكى بعض الشافعيّيه من القول بدلاله قولنا: في الغنم السائمه زكاه بالمفهوم على عدم الزكاه في معلوفه الإبل أنّه حاول أن يقول هنا بمفهوم أقوى ممّا يقال به في القضية الشرطيّه أيضاً، و ذلك بأن يدعى أنّ القضية الوصفيّه يستفاد منها عليه الوصف لنفس الحكم في أيّ موضوع كان، فيدور الحكم ثبوتاً مدار ثبوت الوصف سواء تحقّق هذا الموضوع أم لا، و نفياً مدار نفيه كذلك، و عليه فيعم محلّ الكلام ما إذا كان الوصف مساوياً أو أعمّ مطلقاً كما هو واضح.

و لكنك عرفت بطلان أصل الدعوى المذكوره و أنّ العليه المستفاده إنّما هي بالنسبه إلى الحكم المتعلّق بهذا الموضوع لا غير.

فى أنّ القضيه المغيّه بغايه كقولك: اجلس فى المسجد إلى الزوال تدلّ على ارتفاع الحكم عند حصول الغايه أولا؟ و معنى المفهوم هنا أيضا هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه، و إلاّ فارتفاع شخصه عند حصول الغايه واضح إلى النهايه و هو معنى كون الغايه غايه، فمعنى ثبوت المفهوم للمثال ظهوره فى عدم تحقّق سبب آخر عقيب الزوال اقتضى وجوب الجلوس منه إلى الغروب مثلا، و مبدأ الارتفاع يعتبر من حين حصول الغايه بناء على خروجها عن المغيّه و ممّا بعدها بناء على دخولها فيه.

ثمّ إنّ الغايه بحسب القضيه اللفظيه قد يكون قيذا للحكم و قد يكون قيذا للموضوع، و الظاهر أنّ المعيار أنّه كلّما كانت الغايه من قبيل الزمان كان ظاهرا فى الأوّل كالمثال المتقدم، و منه قوله عليه السلام: «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» و قوله: «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» و كلّما كانت من قبيل المكان و نحوه كان ظاهرا فى الثانى كما فى سر من البصره إلى الكوفه، و اقرأ أوّل الآيه إلى آخرها، فإنّ الظاهر أنّ متعلّق الحكم فى أمثالهما هو الفعل المحدود بالحدّين.

ففضّل بين الصورتين فى الكفايه فجعل التحقيق فى الثانى عدم الدلاله على انتفاء سنخ الحكم عن غير المقيد بالغايه كعدم دلاله التقييد بالوصف على انتفائه عن غير المقيد بالوصف مع الدلاله على انتفاء شخصه بسبب انتهاء الفعل إلى غايته، و جعله فى الأوّل هو الدلاله على ارتفاع سنخ الحكم بحصول غايته، و جعل هذا واضحا إلى النهايه، و علّله بأنّه لو لا ذلك كما كانت الغايه بغايه.

و أنت خبير بعدم الفرق بينهما أصلا؛ فإنّ الأوّل أيضا يدل على ارتفاع شخص هذا الحكم الذى اقتضى جعله سبب خاص بحصول غايته من دون دلاله له أصلا على ارتفاع سنخه بعد الغايه و لو كان مسببا من سبب آخر.

فالحقّ عدم ثبوت المفهوم للغايه من دون أن يكون فى هذه الجبهه فرق بين الصورتين، نعم يظهر الفرق بينهما فى الأصل الجارى عند الشكّ فى ثبوت الحكم بعد

الغايه، فإنّه فى الأوّل هو الاستصحاب عند من يجوز استصحاب الكلّى فى القسم الثالث، أعنى ما إذا كان زوال فرد من الكلّى مقطوعا بعد العلم بوجوده، و لكن احتمال حدوث فرد آخر من هذا الكلّى مقارنا لزوال الفرد الأوّل؛ إذ فى هذه الصورة أيضا يقطع بزوال وجوب الجلوس مثلا عند الزوال بعد العلم بثبوته قبله و لكن يحتمل حدوث شخص آخر من وجوبه بعد الزوال متصلا بالشخص الأوّل، فيجرى الاستصحاب بالنسبه إلى أصل الوجوب،

و هذا بخلاف الصورة الثانيه؛ فإنّ الشكّ فيها ليس فى بقاء الحكم المتعلّق بموضوع واحد، بل فى حدوث الحكم المتعلّق بموضوع آخر، مثلا- نشكّ فى حدوث الوجوب المتعلّق بالجلوس من الزوال إلى الغروب بعد العلم بزوال الوجوب المتعلّق بالجلوس من الصبح إلى الزوال، فيكون مجرى للبراءه دون الاستصحاب؛ لاختلاف الموضوع.

بقى الكلام فى النزاع الآخر فى هذا الباب فى أنّ الغايه داخله فى المعنى أو خارجه عنه؟

فنقول: قد يكون النزاع- بعد تسليم أنّ مفاد كلمتى «إلى» و «حتى» و نحوهما هو الغايه العقليّه- فى أنّ الغايه العقليّه داخله فى المعنى أو خارجه؟ و قد يكون- بعد تسليم أنّ الغايه العقليّه خارجه- فى أنّ مفاد الكلمتين هل هو الانتهاء الداخلى أو الخارج.

و الظاهر أنّ النزاع هنا ليس على الوجه الأوّل، و ذلك لأنّ الغايه العقليّه عباره عن حدّ الشىء و طرفه، و الحد و الطرف أمر عدمى خارج من الشىء؛ لأنّه عباره عن نفاذ الشىء و تماميته كما هو الحال فى البدايه العقليّه، فالخطّ الفرضى الممتدّ بقدر امتداد الشىء، النقطة الموهومه المتصّله به من طرف أوّل الشىء هو البدايه، كما أنّ النقطة الموهومه المتصّله به من طرف آخره هى النهايه، و لهذا لم يعهد منهم مثل هذا النزاع فى كلمه «من» و نظائرها مع أنّه لو كان النزاع هنا على الوجه الأوّل لوجب أن يجرى مثله فى كلمه «من» بعد تسليم دلالتها على البدايه العقليّه، فيكون النزاع هنا على الوجه الثانى.

و إذن فلا فرق فى جريانه بين ما إذا كان الغايه قيدا للحكم، و ما إذا كان قيدا للعمل، فيقال فى مثل قولك: اجلس فى المسجد من الصبح إلى الظهر: إنَّ حكم وجوب الجلوس بحسب مفاد كلمه «إلى» هل هو مستمرّ إلى الآن الواقع قبل الظهر المتّصل به فيرتفع فى هذا الآن، أو أنّه يستمرّ إلى ما بعد دخول الظهر و يرتفع حينئذ، كما يقال فى مثل قولك: سر من البصره إلى الكوفه: إنَّ السير بحسب مفادها لا بدّ و أن يشمل جزء من الكوفه أو يكفى اختتامه فى المكان الغير المحسوب من الكوفه عرفا المتّصل بها.

و حينئذ فالاستدلال للخروج بأنّ غايه الشىء حدّه و حدّ الشىء خارج عنه، لا مساس له بمحلّ الكلام، و الظاهر الدخول فى الغايه كما هو الحال فى المبدأ، فالمسير من البصره إلى الكوفه لا يتحقّق إلاّ بالمسير المبتدأ فى جزء من البصره المنتهى فى جزء من الكوفه و هكذا.

فصل فى مفهوم الاستثناء

الظاهر أنّ القضيّه الاستثنائية دالّه على الحصر بلا- إشكال، و لذا اشتهر أنّ الاستثناء من الإثبات يفيد النفى و من النفى يفيد الإثبات، نعم هنا كلام آخر و هو أنّ هذا الحصر هل هو مستفاد من نفس الأداة حتّى أنّ قولنا: إلاّ زيد بمنزله قولنا:

أستثنى زيدا لا غير، أو أنّ الأداة لا يفيد سوى الإخراج و ليس إلاّ بمنزله قولنا:

أستثنى، و الحصر مستفاد من مجموع الجملتين، بل ليس الحصر فى الحقيقة إلاّ- عباره عمّا هو مفاد الجملتين منطوقا، ففى قولنا: جاءنى القوم إلاّ زيدا ليس الحصر إلاّ مجيء جميع من سوى زيد و عدم مجيء زيد و الجزء الأوّل دلّ عليه الحكم المعلق على العام المستثنى منه، و الثانى دلّ عليه الأداة، فليس الحصر مدلولاً ثالثاً حتّى يجعل من باب المفهوم على هذا الاحتمال.

و كيف كان فليس النزاع فى ذلك- بعد فرض كون استفاده الحصر مسلّمه- بمهمّ و إن كان الظاهر هو الوجه الثانى، و تظهر الثمره فيما لو ورد مخصّص منفصل

ظاهر في التخصيص كما لو ورد بعد أكرم العلماء إلا زيدا: لا تكرم عمروا، و كان العمر و مشتركاً بين شخصين، أحدهما عالم و الآخر جاهل و كان منصرفاً عند الإطلاق إلى العالم، فعلى الثاني يعامل معه معاملة العام و الخاص فيقدم الخاص المذكور على العام، و على الأول لا بد من موازنه ظهور العام المؤيد بظهور الأداة في الحصر مع ظهور الخاص و ترجيح ما كان أقوى منهما، و ربما يكون الأقوى ظهور العام، فإن الخاص على هذا معارض لظهور العام و لظهور الأداة أيضاً؛ فإن مفاد «إلا زيدا» ينحصر غير واجب الإكرام من العلماء في زيد، و مفاد الخاص المنفصل أن عمروا يكون غير واجب الإكرام أيضاً و النسبة بينهما تباين.

و أنكر أبو حنيفة دلالة القضية المذكورة على الحصر مستدلاً بقوله: لا صلاة إلا بطهور؛ إذ لو كان للاستثناء مفهوم لزم إثبات الصلاة مع الطهور مطلقاً و إن اجتمع مع عدم قبله، و بطلانه من الواضحات، فعلم أن الاستثناء من النفي مثلاً غير مفيد لحصر النفي في السابق و الإثبات في اللاحق.

و الجواب أن بعد إثبات المفهوم للقضية بحكم الوجدان لا بد من التوجيه في أمثال هذه القضية كقوله: لا يحل مال امرئ الخ إماماً بجعل المنفى هو المستجمع لجميع الشرائط مما سوى المذكور بعد «إلا» فيقال في المثال: إن الصلاة التي فرض اجتماعها للشرائط غير الطهارة ليست بصلاة إلا مع الطهور، و إماماً بجعل النفي مطلقاً و في جميع الحالات حتى يكون مفاد الأداة نفي النفي المطلق اللازم منه الإيجاب الجزئي، فيقال في المثال:

الصلاة منفيته على وجه الإطلاق مع كل شيء إلا مع الطهور، فليست منفيته على وجه الإطلاق، و ليس مفاد هذا إلا ثبوت الصلاة مع الطهور في الجملة فيكون الحصر إضافياً بالإضافة إلى الطهور.

ثم إنه قد استدلل لدلاله القضية على الحصر بقبول إسلام من قال: لا إله إلا الله، فإن للفظ و إن كان الموضوعية في المقام كما في العقود بمعنى عدم كفايه مجرد النسبة القلبية، إلا أن اللفظ من حيث كونه دالاً على المعنى جعل موضوعاً للحكم بالإسلام و أماره على الاعتقاد الجناني تعبداً، فدلاله هذه الكلمة على معنى التوحيد لا بد منه،

و من المعلوم عدم تماميته إلا على تقدير ثبوت المفهوم كما هو واضح، و اجيب بأن الدلالة لقيام القرينه، هذا.

ثم في هذه الكلمه المباركه إشكال و هو أنّ خبر «لا» إمّا يقدر «موجود» و إمّا «ممكن» فعلى الأول يلزم نفي الوجود عن غيره تعالى و إثباته له، و أمّا عدم إمكان وجود الغير و وجوب وجوده فمسكوت عنه، و من المعلوم عدم تماميه الإسلام بدون ذلك، و على الثانى يلزم نفي الإمكان عن الغير و إثباته له تعالى و هذا أعّم من إثبات الوجود له تعالى و عدمه، و الإسلام لا يتحقق إلا مع إثبات الوجود.

و يمكن الجواب بأنّ الخبر المقدر «موجود» إلا أنّه مختلف معناه بحسب الموارد، ففي المحسوسات و القضايا التى يكون مدرك الجزم فيها هو الحسّ كما فى قولك:

ليس فى الدار إلا زيد، ليس المفاد إلا مجرد اثبات الوجود لما بعد «إلا» و نفيه عمّا قبله من غير تعرّض للإمكان و الامتناع، و هذا بخلاف القضايا العقلية التى يحصل الجزم فيها بالبراهين العقلية كما فى الكلمه المباركه، فإنّ إثبات الوجود فيها لما بعد الأداء و نفيه عمّا قبلها لا يمكن حصول الجزم به إلا بمعونه البرهان على وجوب وجود الصانع و امتناع وجود الشريك له، و الحاصل أنّ هذه الكلمه قد جعلت أماره شرعيه على الجزم القلبي بمضمونها، و الجزم بمضمونها متوقّف على برهان امتناع التعدّد؛ إذ لو لم يقم عنده هذا البرهان و المفروض أنّ المقام ليس من قبيل المحسوسات فمن أين يجزم بعد وجود إله آخر غيره تعالى؟.

و الحاصل أنّ هنا مقامان:

الأول كون هذه الكلمه كاشفه عن الجزم القلبي و هو أمر تعبدي لا بدّ أن نقول به على كلّ تقدير،

و الثانى أنّها إذا كشفت عن الجزم و الاعتقاد بمضمونها فليس الاعتقاد بمضمونها إلا حاصلا إمّا من البرهان العقلي القائم لدى صاحبه تفصيلا، و إمّا من التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه و آله و هذا أيضا من أفراده، و لا شكّ أنّه حينئذ جزم بامتناع الشريك إجمالا؛ فإنّ امتناعه ممّا أخبر به النبي صلى الله عليه و آله، فإذا

حصل الاعتقاد بصدق كل ما جاء صلى الله عليه وآله وسلم به فقد حصل الاعتقاد بهذا أيضا في الضمن، فعلم أن الاعتقاد الحقيقي بمضمون هذه الكلمه من أينما حصل يكون ملازما مع الاعتقاد بامتناع الشريك فتدبر.

و أجاب في الكفايه بأن المراد بالإله واجب الوجود، و حيثئذ تدلّ القضيّه على امتناع إله آخر بالالتزام؛ إذ لو أمكن وجود الإله الآخر لوجد؛ لعدم احتياج وجوده إلى العله، فحيث لم يوجد انكشف امتناعه، و بتوجيه آخر بقيه أفراد الواجب لا يمكن اتّصافها بالإمكان الخاص، للزوم خروجها عن كونها مصداقا للواجب، و أمّا الإمكان العام فهو إمّا متحقّق في ضمن الإمكان الخاص و إمّا في ضمن الوجوب، فما يكون منه من القبيل الأول يمتنع اتّصاف هذه الأفراد به لما مرّ، و ما يكون من القبيل الثاني فالإتصاف به و إن لم يمتنع إلاّ أنّه مناف للحصر، فتعيّن أن يكون البقيه غير ممكن أصلا.

و فيه أنّ لفظ الإله ليس بحسب اللغه واجب الوجود بل يطلق على المعبود، و المناسب أن يراد به هاهنا المعبود بالحقّ لئلا يلزم الكذب من حصره فيه تعالى.

فصل أن العام المقصود هاهنا ليس هو العام المنطقى

ليعلم أولاً- أن العام المقصود هاهنا ليس هو العام المنطقى الذى يعبر عنه بالكلى و يعرف بما لا- يمتنع فرض صدقه على كثيرين؛ فإنّ هذا هو المستى فى الاصول بالمطلق فهو المقصود فى باب المطلق و المقتيد.

ثمّ إنهم ذكروا تعريفات للعام، و أوردوا عليها خدشات إمّا عكسا و إمّا طردا، و هذا يدّل على أنّ المعرف معنى واضح عند الجميع، و الأولى أن يعرف بما يكون مسوّرا بسور محيط بأفراد حقيقه واحده كما فى كل عالم و العلماء و جميع العلماء، فخرج مثل لفظ «كلّ» و «الجميع»؛ فإنّها أداه العموم و ليس بعام، و كذلك لفظ عالم و علماء و أمثالهما، فإنّها مطلق لا عام و إنّما يصير عاما إذا كانت مصدره و مسوّره بأحد أدوات العموم.

ثمّ إنّ العموم يكون على ثلاثه أقسام، الأول العموم الاستغراقى و هو أن يكون كلّ واحد من الأفراد متعلّقا للحكم و مناطا للنفى و الإثبات مستقلا، و الثانى العموم المجموعى و هو أن يكون مجموع الأفراد من حيث الاجتماع متعلّقا، و الثالث العموم البدلى (1) و هو أن يكون المتعلّق من الأفراد لا على التعيين كمفاد النكره، و الانقسام إلى هذه الأقسام يتصوّر على نحوين:

الأول: أن يكون حقيقه المعنى فى الجميع واحده و هو معنى الجميع، لكن يحدث عند تعلّق الحكم بهذا المعنى أنحاء ثلاثه، فالاختلاف إنّما جاء من قبل كيفيته تعلّق الحكم بهذا المعنى الواحد، الأول أن يلحظ الهيئه الاجتماعيه بالمعنى الحرفى و يجعل عبره و مرآتا للأفراد فيحكم على كلّ فرد مستقلا، الثانى أن تكون هذه الهيئه

ص: ٢٧٥

(١- ١) - و هذا غير المطلق؛ فإنّ دلالة المطلق على العموم البدلى عقلى و بمقدّمات الحكمه، و هنا وضعى أو عرفى و بدلاله اللفظ مثل قولنا فى الفارسيه: هر كدام دلت مى خواهد، فتدبر، منه رحمه الله.

محفوظه و ملحوظه بالمعنى الاسمى فى مقام تعلق الحكم، و الثالث أن تجعل الهيئه فى هذا المقام عبره للواحد لا على التعيين.

و الثانى: أن تكون حقيقه المعنى فى كل من الأقسام غيرها فى الآخر، بأن يكون لنا مع قطع النظر عن مقام الحكم ثلاثه أنحاء من التعقل و الملاحظه للعموم، و لازم جعل نحوه الأول تحت الحكم أن يكون كل واحد موضوعا مستقلا لحكم مستقل، و لازم جعل نحوه الثانى كذلك أن يكون الموضوع هو المجموع، و لازم الثالث أن يكون هو الواحد لا على التعيين، و الحق هو الثانى و إن اختار الأول فى الكفايه، فإننا إذا راجعنا انفسنا نجد ثلاثه معقولات متباينه الحقيقه فى عالم الذهن و هى مفاهيم كل واحد من الأفراد، و مجموع الأفراد، و واحد من الأفراد.

و يشهد لهذا أن فى الفارسيه لكل من هذه الثلاثه لفظا مخصوصا، فللمجموعى لفظه «همه» و للاستغراقى لفظه «هر» و للبدلى «هر كدام مى خواهى» فيستعمل فى العرييه لفظه «كل» فى مواضع الثلاثه و يحتاج فى كل مقام إلى القرينه، و القرينه لمقام الاستغراق إضافته إلى النكره مثل: كل واحد و كل عالم؛ و لهذا يترجم حينئذ فى الفارسيه بقولنا: «هريك» أو «هريك عالم»، و لو كان معناه فى جميع المواضع ما يرادف قولنا: «همه» لكان ترجمته فى الموضوعين «همه يك» أو «همه يك عالم» فكان ظاهرا فى المجموعى دون الاستغراقى فتدبر.

ثم فى الكفايه ما حاصله أن شمول العشره لأجزائه ليس كشمول العام لآحاده؛ إذ العام يصلح للانطباق على كل واحد من الآحاد و لا يصلح العشره للانطباق على كل من أجزائها، و هذا مخدوش؛ إذ العام بوصف العموم أيضا لا يصلح للانطباق على الآحاد، فكما أن الواحد مثلا ليس بعشره، كذلك فرد واحد من العلماء لا يصدق عليه مفهوم الكل، فالأولى أن يقال: إن المعبر فى العام شيان: أحدهما ما يكون جامعا للأفراد و صالحا للانطباق على كل منها، و الثانى ما يكون محيطا بها، و هذان منتفیان فى العشره؛ إذ ليس مفهوم العشره جامعا لما تحته من الأجزاء كما هو واضح، بل حاله حال الكل، و أما ما يضاف إليه هذا اللفظ أو مفهوم العدد و إن كان جامعا لها، إلا أن العشره غير محيط بتمام آحاد هذين المفهومين، بخلاف قولنا: كل عالم؛ فإن العالم جامع للأفراد و لفظه «كل» محيط بها.

الحق أنّ للعموم لفظا يخصّه و يدلّ عليه بالحقيقه لا- بالمجاز و لا- بالاشتراك بينه و بين الخصوص ككلمه «كلّ» و «الجميع» و نحوهما بشهاده التبادر، و أمّا ما يقال من أنّ التخصيص قد شاع بحيث قيل: ما من عام إلّا و قد خص بالأولى أن يقال بوضع هذه الألفاظ للخصوص؛ إذ تقليل المجاز أولى من تكثيره.

ففيه أولا أنّ استلزام التخصيص للتجوّز ممنوع، و ذلك لأنّ العام المخصّص يمكن فيه ثلاثه وجوه،

الأول أن يستعمل في الخصوص مجازا و كان الخاص قرينه على إرادته الخصوص من العام عند الاستعمال.

و الثانى أن يراد بالعام في مقام الاستعمال العموم الشامل للخاص أيضا، و لكن في مرحله الحكم علّق الحكم على ما سوى الخاص و اغمض النظر عن الخاص، ففي قولنا: أكرم العلماء إلّا زيدا يكون العلماء مستعملا في تمام الأفراد حتى الزيد، و لكن خصّص الحاكم حكم و جوب الإكram عند إنشائه بما سوى الزيد و أغمض نظره عنه.

و الثالث أن يراد بالعام في مقام الاستعمال العموم أيضا و علّق الحكم على المجموع أيضا لكن كان حكما صوريا نظير الحكم الصورى في مقام التقيّه فلا يطابق الجدّ و اللبّ.

و بعبارة اخرى لنا إرادته استعماليه و هى إرادته المعنى من اللفظ عند التلقظ، و إرادته جديّه و هى الثابته واقعا الناشئه عن الأ-غراض، و الغالب تطابق الإرادتين، و قد يتخالفان كما في التقيّه، و الأصل في مورد الشكّ هو التطابق، فالمراد الجدّى في قوله: أكرم العلماء إلّا زيدا هو و جوب إكram ما سوى الزيد و لكن إنشاء الحكم بحسب الصوره في موضوع العلماء الشامل للزيد أيضا، و قوله: إلّا- زيدا قرينه على خروج الزيد عن المراد الجدّى، و واضح أنّه على الوجهين الأخيرين لا- تجوّز في السبب أصلا، فالتخصيص غير ملازم للتجوّز حتى يلزم من كثرته كثره المجاز.

و ثانيا لو سلّم الملازمه بين التخصيص و التجوّز فلا محذور بعد قيام القرينه على المجاز مع مساعده الوجدان على كون اللفظ حقيقه في خصوص العموم.

لا إشكال فى أنّ النكره الواقعه فى سياق النفى أو النهى سواء كان دالاً على الطبيعه كما فى «لا رجل» أو على فرد واحد منها كما فى: ما جاءنى رجل، لا- تدلّ على العموم بحسب الوضع اللغوى أو العرفى بمعنى أنّ قولنا: لا رجل، ليس بمعنى ليس كلّ فرد من الرجل، و مراد القائل بدلالته على العموم أنّ لازم نفى الطبيعه عقلا نفى جميع الأفراد؛ إذ لا يصدق انتفاء الطبيعه مع وجود فرد واحد منها، وكذلك لا يصدق نفى فرد واحد من الطبيعه إلاّ بنفى جميع الأفراد، فالدلاله على العموم إنّما هى بالاستلزام العقلى.

و أيضا لا إشكال فى عدم حصول التجوّز لا فى أداه النفى و لا فى المدخول عند التقييد، فلو قيل «لا رجل عالم» لا يلزم التجوّز فى لفظه «لا»؛ إذ هى موضوعه لئفى أفراد مدخولها مقيّداً كان المدخول أو مطلقاً، و لا فى لفظه رجل على ما هو التحقيق من وضع المطلقات للطبيعه المهمله القابله للإطلاق و التقييد؛ لتعدّد الدال و المدلول، و كذلك الكلام فى كلمه «كل» و ما فى معناها، فالتقييد غير مناف لمدلولها، لكونها موضوعه لاستيعاب أفراد ما يراد من مدخولها، و لا لمدلول مدخولها.

و إنّما الكلام و الاشكال فى أنّه هل نحتاج فى الحكم بالعموم عقلا أو وضعا إلى تمهيد مقدمات الحكمه أوّلا فى المدخول و إثبات إرادته الطبيعه المرسله منه بتلك المقدمات، ثم الحكم بعد ذلك بانتفاء جميع أفراد هذه الطبيعه المرسله عقلا فى أدوات النفى و استيعاب جميعها وضعا فى أدوات العموم، فعند عدم تماميه المقدمات لم نحكم بالعموم، أو لا نحتاج بل يكفى كلمه «لا» و كلمه «كل» فى الحكم بالعموم و إن احتمل التقييد فى مدخولهما مع التصديق بعدم منافاته لمدلول شىء منهما و من مدخولهما؟

الحقّ هو الثانى، و الدليل عليه- بعد مساعدته الوجدان على أنّ قولنا: كلّ رجل أو لا رجل، معناه العموم بدون الاحتياج إلى شىء آخر- أنّه فرق بين المجمل و المهمل و نحن نسلم أنّه لو كان مدخول اللفظين مجملا- و مردّد بين المطلق و المقيّد يسرى الإجمال إليهما؛ إذ لم يعلم أنّ المنفى أو المستوعب أفراد المطلق أو المقيّد لكنّ المهمل مفهوم متّضح لا إجمال فيه أصلا.

فنقول: لو كان المراد في قوله: «لا- رجل» الرجل العالم فلا يخلو إما أن يكون مراداً لبيتاً مع استعمال لفظ الرجل في معناه، أو يكون مراداً استعمالياً بأن استعمل قوله: لا- رجل، في لا- رجل عالم، فإن كان الثاني كان على خلاف قانون المكالمه؛ إذ يلزم نقض الغرض؛ إذ الغرض إفهام المقاصد، واستعمال اللفظ في غير معناه نقض لهذا الغرض، وإن كان الأول فاللفظ مستعمل في طبيعته المهملة كما هو الموضوع له.

فنقول: كلمه «لا» مفيدة للنفي و هو إذا تعلق بالطبيعه المهمله يلزم انتفاء جميع الأفراد؛ إذ المهمله مقسم للمطلق و المقيد، و نفي المقسم ملازم لنفي جميع الأقسام، و كذلك نقول في كلمه «كل» فإن كان الرجل في قوله: كلّ رجل مثلاً مستعملاً في الرجل العالم فهذا نقض للغرض، و إن كان مستعملاً في الطبيعه المهمله و المفروض أنّ كلمه «كل» موضوعه لاستيعاب أفراد مدخولها، فيصير مجموع المعنى جميع أفراد الطبيعه المهمله و لازمه استيعاب جميع الأفراد الثابته لجميع الأقسام؛ إذ فرد كلّ قسم فرد للمقسم.

و مميّا يؤيد المطب أنه لو صرح في الكلام بقيد الإطلاق فقيل: لا رجل مطلقاً، لم يشك أحد في الحكم بالإطلاق، و ليس إلاّ لأجل أنّ إرجاع قيد الإطلاق إلى الطبيعه المهمله كما هو مفاد اللفظ يتولّد منه الإطلاق، و لم يلتزم أحد بأنّ الحكم بالإطلاق في هذا المثال يتوقف على إحراز مقدّمات الحكمه في لفظ «رجل» و إلاّ كان مجملاً، مع أنّ التقييد غير مناف لمدلول الرجل و لا لمدلول الإطلاق، ففي قولنا:

لا رجل عالم مطلقاً ليس في البين تجوّز في لفظه أصلاً فتدبر.

و لا- يخفى عليك أنّه فرق بين ما ذكرنا و بين إجراء المقدمات في المطلقات؛ إذ هناك ما يكون مفاد اللفظ قاصر عن إفاده المقصود، بل يحتاج إلى إحراز أنّ للمتكلّم حاله إلقاء تمام المراد اللبّي فيحكم بعد إحراز هذا و سائر المقدمات أنّ المراد اللبّي في قوله: أعتق رقبه مطلق الرقبه و إلاّ- لذكر القيد، فإن لم يحرز تلك الحاله للمتكلّم لم يعلم أنّ المراد عتق المطلق أو خصوص المؤمن، و لا يمكن تعيين هذا من مفاد اللفظ بالفرض، و هذا بخلاف المقام؛ إذ يكفي فيه مجرد ما هو مفاد اللفظ وضعاً من دون حاجه إلى شيء آخر أصلاً.

فصل في حجته العام المخصص في الباقي

في أنّ العام المخصّص حجّه في الباقي أو لا؟ دليل عدم الحجّيه إجماله أنّه بعد العلم بعدم إرادته العموم منه يكون مردّدا بين مراتب الخصوص، فقبل قيام القرينه على تعيين أحدها لم يحمل على شيء منها، وكون تمام الباقي أقرب المجازات إلى الحقيقة إنّما هو بحسب الكّم و المقدار، وما هو مرجّح لحمل اللفظ هو الأقربيه بحسب الانس الذهني، بأن يكون هذا المعنى من بين المعاني المجازيه أكثر انسا باللفظ من غيره، و من الواضح عدم تحقّق الأقربيه بهذا المعنى في المقام، فإنّ حال العام بالنسبه إلى جميع مراتب الخصوص على السواء في كونه خلاف معناه الوضعي نظير المائه؛ فإنّه بعد عدم استعماله في العدد الخاص الذي هو معناه يكون نسبه إلى الواحد و التسعه و التسعين واحدا.

و فيه أنّه قبل ملاحظه المعنى المحيط بتمام الأفراد لا يمكن استعمال العام مجازا في شيء من مراتب الخصوصيات، و ذلك لعدم عنوان كان منطبقا على واحده من تلك المراتب دون غيرها حتى يستعمل الأداة بعد عدم استعماله في المحيط بتمام الأفراد في هذا العنوان.

نعم بعد إحضار المعنى المحيط في الذهن يمكن الغضّ عن واحد أو اثنين أو ثلاثه فصاعدا و استعمال اللفظ في تمام الباقي، لكن هذا في المخالفه للظاهر بمكان؛ فإنّ عدم إمكان الاستعمال المجازي في الباقي بدون ملاحظه المعنى الجامع المحيط أوّلا أدل دليل على أنّ لفظ العموم مستعمل في معناه الحقيقي أعني: المعنى المحيط أبدا، و لا ينافي ذلك ورود المخصّص بعده متّصلا أو منفصلا؛ لإمكان الجمع بأحد نحوين: إمّا بجعل الفرد المخصّص خارجا في مرحله الحكم دون مقام الاستعمال بأن كان اللفظ مستعملا في المحيط ثمّ غضّ النظر عن الفرد المعين و أنشأ الحكم في موضوع الباقي، و إمّا بجعله خارجا عن المراد اللبّي مع كونه داخلا في مرحله الحكم كمقام الاستعمال بأن لاحظ المعنى المحيط عند مقام الاستعمال و كذا لاحظه أيضا عند جعل الحكم،

لكن كان تعميمه الحكم للجميع بحسب الصورة مع اختصاص الباقي به بحسب اللب.

فعلى الأوّل لا- إخراج فى البين حقيقه، و على الثانى يكون الإخراج من هذا الحكم الصورى و يكشف عن عدم الدخول فى الحكم الجدى من الأوّل، و على التقديرين يكون العام حجّه فى الباقي، أمّا على الأوّل فلاّ أنّ المفروض عدم الإغماض عن ما سوى هذا الفرد فى مرجه الحكم، و لا يزم ذلك شمول الحكم لجميع ما سواه، و أمّا على الثانى فلاّ أنّ المفروض تعلق الحكم الصورى بجميع الأفراد، غايه الأمر قد علم مخالفته للحكم الجدى فى خصوص هذا الفرد بالدليل، فيبقى أصاله التوافق بين الحكمين بالنسبه إلى الباقي بحالها.

فصل فى عدم الفرق بين المخصّص المتّصل و المنفصل

إشاره

لا إشكال فى عدم الفرق بين المخصّص المتّصل و المنفصل فيما إذا كان ميّنا لا إجمال فيه أصلا، فيكون العام حجّه فى الباقي، و يسقط عن الحجّيه فى غيره فى كلتا الصورتين، غايه الأمر لا يستقرّ ظهور العام من أوّل الأمر إلّا فى الباقي فى صورته الاتصال، و يستقرّ ظهوره فى الجميع، فيعارض ظهوره بالنسبه إلى الفرد الخارج بظهور أقوى، فيسقط عن الحجّيه بالنسبه إليه فى صورته الانفصال.

و بعبارة اخرى المتّصل مزاحم لأصل ظهور العام، و المنفصل مزاحم لحجّيته لا لظهوره.

و كذا لا إشكال فى عدم الفرق بين الصورتين فى صورته إجمال المخصّص و تردّده بين المتباينين كما لو قال: أكرم العلماء إلّا زيدا، أو ورد بعد أكرم العلماء: لا- تكرم زيدا و كان الزيد فى المثالين مشتركا بين رجلين عالمين فاشتبه المراد به فى المثالين فيسقط ظهور العام بالنسبه إلى كلا- طرفى الترديد عن الحجّيه فى كلتا الصورتين لمكان العلم الإجمالى، غايه الأمر أنّه لا ينعقد الظهور للعام بالنسبه اليهما فى صورته الاتصال، و ينعقد و لكن يسقط عن الحجّيه لقيام الحجّه الأقوى على خلافه فى صورته الانفصال.

إنّما الكلام و الإشكال فى صورته الإجمال و التردّد بين الأقلّ و الأكثر، فالمحكّي عن أساتيد الفن قدّس الله أسرارهم هو الفرق بين المخصّص المتّصل و المنفصل، فالأول يسرى إجماله إلى العام فيصير العام بالنسبه إلى الفرد الغير المتيقّن الخروج مجملا، و الثانى يقتصر فى تخصّيصه للعام على القدر المتيقّن و يكون عموم العام بالنسبه إلى غير المتيقّن محكّما.

و الدليل على هذه الدعوى أنّ العامّ فى صورته انفصال المخصّص قد انعقد له ظهور مستقرّ فى العموم فصار موضوعا للحجّيه بمقتضى أدلّه حجّيه الظواهر، غايه الأمر صار حجّه فى حدّ ذاته بحيث لا ينافى عدم حجّيته عند معارضة الحجّه الأقوى، فإذا ورد على خلافه دليل خاص منفصل كان من باب التعارض بين الحجّتين، و حيث إنّ الخاص أقوى حجّه من العام لنصوصيته أو أظهريته يكون مقدّما، لكن لو فرض كون هذا الخاص مجملا بين الأقلّ و الأكثر ينحصر حجّيته فى القدر المتيقّن و هو الأقلّ، و أمّا فى الزائد فلا حجّيه له لعدم الظهور و ثبوت الإجمال، و حينئذ فما يمكن أن يزاحم فيه الخاص العامّ فى الحجّيه إنّما هو القدر المتيقّن، و أمّا بالنسبه إلى الزائد فلا مزاحمه له للعام أصلا؛ لعدم معقوليته تعارض اللاحجه مع الحجّه.

فلو ورد أكرم العلماء، ثمّ لا تكرم الفسّاق من العلماء، و شكّ فى مفهوم الفاسق أنّه مرتكب الكبيره أو مطلق من ارتكب ذنبا، فما يمكن أن يصير هذا الخاص مزاحما فيه لذاك العام إنّما هو خصوص مرتكب الكبيره، و أمّا مرتكب الصغيره فليس الخاص حجّه فيه لإجماله و قد فرض كون العام حجّه فيه فيكون العام بالنسبه إليه حجّه بلا معارض.

و لو قلنا بأنّ الخاص يجعل العام معنونا فيصير عنوانه فى المثال هو العالم الغير الفاسق فإنّما نقول به بالنسبه إلى القدر المتيقّن أيضا لا مطلقا، فلا يرد أنّ العام بعد صيرورته معنونا بعدم الخاص يصير مجملا أيضا.

و ممّا يشهد بذلك أنّه لو لم يكن فى البين عام و ورد دليل خاص على حرمة إكرام العالم الفاسق كان المرجع فى الفرد المشكوك أعنى المرتكب للصغيره هو أصله

البراءة؛ لإجمال الدليل بلا- إشكال، ففي صورته وجود العام يرجع إلى عمومته، بل يرفع بسببه الإجمال عن الخاص؛ لكونه دليلاً اجتهادياً فمبته أيضاً حجج، فيقال: إن مرتكب الصغيره يجب إكرامه بمقتضى عموم العام، وكل فاسق يحرم إكرامه بمقتضى دلالة الخاص، فينتج أن مرتكب الصغيره ليس بفاسق، فيتبين بذلك مفهوم الفاسق وأنه خصوص من ارتكب الكبيره.

و هذا بخلاف ما إذا كان المخصّص متصلاً، فإنّ الكلام حينئذ واحد و على المخاطب أن يصبر إلى أن يأتي تمام أجزاء الكلام و لوأحقه ثم ينظر أنّ المستفاد من مجموع الصدر و الذيل ما ذا فيحكم بأنّ هذا المستفاد هو ظاهر القضية، فإذا قال:

أكرم العلماء فليس للمخاطب أن يحكم بمجرد سماع هذا أنّ المراد عموم العلماء، نعم يكون له حينئذ ظهور بدوى في العموم كظهور لفظ الأسد بدوا في الحيوان المفترس، و لكنّه ليس ظهوراً مستقراً معتدّاً به إلاّ بعد مجيء تتمّه الكلام، فإن لم يكن في التّمّه قرينه على خلاف هذا الظاهر البدوى صار مستقراً و إلاّ استقرّ الظهور على الخلاف، كما في رأيت أسدا يرمى، و لازم هذا أنّه إذا كان في التّمّه لفظ مجمل كقوله: إلاّ الفساق منهم كان الإجمال سارياً إلى عموم العام أيضاً.

هذا تقريب مرامهم قدس سرهم (1)، و الإنصاف أنّه لم يحصل الجزم به إلى الآن و

ص: ٢٨٣

١ - ١) - و محصّيه أنّ أصله الجبهه أعنى أصله التطابق بين الإرادتين في صورته الاتّصال غير جاريه؛ لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه، و هى جاريه في صورته الانفصال في غير مورد حجّيه الدليل الخاص، و أمّا الظهور الاستعمالي فلا شبهه في انعقاده في العموم موضوعاً و حكماً سواء في المتّصل الذى من قبيل أكرم كلّ عالم إلاّ- زيدا أو و لا- تكرم زيدا أم في المنفصل. نعم المتّصل الذى من قبيل أكرم كلّ عالم عادل تضيّق لدائرته موضوع الحكم المنشأ في القضيه الاستعماليه أيضاً، ففي صورته إجماله يصير مورد الشكّ من الشبهه الموضوعيه التى لا شبهه في عدم اعتبار العام فيها لعدم الظهور رأساً لا لعدم جريان أصله الجبهه مع حفظ الظهور، فانقدح أنّ في المتّصل يكون وجه الإجمال إمّا نقصان الدلالة و إمّا نقصان

وجهه أنّ قولهم: إنّ العام يكون له ظهور مستقرّ فيكون موضوعاً للحجّيه في صورته الانفصال إنّما يتمّ في العام الواقع في كلام من يتكلّم لتحصيل أغراضه الشخصيه، كما هو المرسوم في مكالمات العامه؛ إذ المرسوم أنّه لو كان للعام مخصّصات ذكروها بجملتها في مجلس ذكر العام، فلو قيل: أضف كلّ عالم هذا البلد و لم يستثن أحدا علم أنّ مراده الجميع، حتى لو صرح بعد انقضاء المجلس باستثناء فرد منهم يحمل على حصول البداء له بالنسبه إلى هذا الفرد و أنّه كان إلى الآن بانيا على ضيافته فظهر له الآن كون الصلاح في ترك ضيافته.

و هذا بخلاف كلام المتكلم الذي يتكلّم في الامور العامه و تأسيس القوانين، فإنّه ربّما يذكر عامياً في مجلس و لم يقتض المصلحه ذكر مخصّصه معه، فيذكر المخصّص في مجلس آخر، فالعمومات الواقعه في كلام هذا المتكلم لا بدّ أن يعامل معها معامله العام الواقع في كلام المتكلم الأوّل قبل فراغه من الكلام، فكما ليس للمخاطب هناك الاعتماد على الظهور البدوي في العموم، بل لا يستقرّ ظهوره فيه إلاّ بعد انقضاء الكلام و عدم ذكر المخصّص، كذلك هاهنا ليس له الحكم بالظهور في العموم بمجرد أخذه لفظاً عامّاً في مجلس؛ إذ لا يستقرّ له ظهور إلاّ بعد التتبع و الفحص عن المخصّص في المجالس الأخر التي يجوز تأخير ذكر المخصّص إليها، فعند عدم وجدانه بعد هذا الفحص يستقرّ الظهور في العموم، فالمجالس المتعدّده لهذا المتكلم في حكم المجلس الواحد لذاك.

و الذي يدلّ على ما ذكرنا من عدم استقرار الظهور و عدم صيروره العامّ موضوعاً للحجّيه بالنسبه إلى هذا المتكلم إلاّ بالفحص المذكور لزوم الفحص عن المخصّص و عدم جواز التمسك بالعام قبله.

فإن قلت: لعله من جهه كثره التخصيص بحيث قيل: ما من عامٍ إلاّ و قد خصّ.

قلت: لو كان كذلك لكان اللازم الفحص إلى حدّ صار التخصيص خارجاً عن

أطراف العلم الإجمالى و كان الزائد على ذلك غير لازم و ليس كذلك،فلو وجد عشره مخصّصات لعام و خرج بذلك عن أطراف العلم المذكور و لكن يحتمل وجود المخصّص يجب الفحص أيضا.

فإن قلت:لزوم الفحص عن المخصّص لا- ينافى حجّيه العام؛فإنّ الثابت من دليل حجّيته ليس أزيد من الحجّيه الجهتيه الذاتيه،بمعنى أنّه حجّه لو لم يعارض بحجّه أقوى و إلاّ- سقط عن الحجّيه،فلزوم الفحص لأجل الاطمئنان بعدم تلك الحجّه الأقوى.

قلت:لو كان كذلك لزم فيما إذا كان العام قطعى السند و الخاص ظنيّه أن يقدّم العام؛إذ يعارض ظهور العام حينئذ مع ظهور دليل اعتبار السند و ظهور العام أقوى من ظهوره،مثلا لو قام العام الكتابى على الوجوب و قام الخبر الواحد الظنى الصدور على حرمة الخاص،وقع التعارض بين ذلك العامّ و بين ظهور دليل حجّيه خبر الواحد،أعنى قوله عليه السلام:صدّق العادل،و الأوّل أقوى،و ليس كذلك، بل الخاصّ الظنى الصدور الغير الخارج عن موضوع الحجّيه و إن كان سنده فى غايه الضعف يقدّم على العام القطعى الصدور،و لا يمكن أن يكون وجه هذا إلاّ ما ذكرنا من عدم استقرار الظهور و المعامله مع مكالمات هذا المتكلم المتفرقه فى المجالس العديده معامله المكالمات المجتمعه فى مجلس واحد الصادره عن غيره؛إذ على هذا متى وجد خاص بالوصف المذكور فى مجلس غير المجلس الذى ذكر فيه العام يكون اللازم ضمّ هذا الخاص إلى ذاك العام و فرض كونهما صادرين فى مجلس واحد، فيستقرّ ظهور العام بعد ملاحظه الخاص،فليس بينهما معارضه أصلا،و لازم هذا أنّه لو كان فى الخاص المنفصل الواقع فى كلام هذا المتكلم إجمال يسرى منه إلى العام، هذا كلّه هو الكلام فى الشبهه المفهوميه.

و أمّا الشبهه المصداقيه بأن لا- يكون فى مفهوم لفظ الخاص إجمال أصلا أو لم يكن فى البين لفظ،بل كان المعنى متواترا أو مجمعا عليه،و لكن شكّ فى فرد معيّن من أفراد العام أنّه من مصاديق هذا الخاص أو لا،فالمعروف عدم جواز التمسك فيها بعموم العام،فلو ورد أكرم العلماء،ثمّ لا تكرم الفسّاق،و فرض العلم بمدلول لفظ الفسّاق

فشكّ في عالم أنّه من مصاديق الفاسق أولاً، لم يمكن التمسك على وجوب إكرامه بعموم أكرم العلماء، كما لا يمكن التمسك على حرمة بعموم لا تكرم الفساق، وقيل بالجواز.

أمّا تقريب الأوّل فهو أنّ أصله العموم إنّما تكون حجّه لأن يرفع بها الشبهه في المراد و يكون هذا في مقام كان المتكلم قادراً على رفع التحير عن الشاكّ، و بعبارة اخرى مقام إجراء أصله العموم ما إذا صحّ السؤال عن المتكلم بأن يقال له: ما أردت من قولك: أكرم العلماء مثلاً، و أمّا إذا كان مراده واضحاً و كانت الشبهه ممخّضه في المصداق كما هو المفروض فليس المقام صالحاً للسؤال عن المتكلم فلا يسأل عنه أنّ هذا الرجل العالم فاسق أم لا، فربّما يكون المتكلم أيضاً متحيراً في ذلك.

و أمّا تقريب الثاني فهو أنّه لو ورد أكرم العلماء مثلاً- ثم لا- تكرم الفساق من العلماء، فلا شكّ أنّ الأوّل عامّ لجميع الأفراد من العادل و الفاسق، و الثاني إنّما نجعله محدوداً بقدر الحاجه فنقول: و إن كان بحسب الواقع ليس في البين إلا فردان، عادل و فاسق إلا- أنّه يحصل بحسب الحالات ثلاثه أفراد، الأوّل معلوم العداله، و الثاني معلوم الفسق، و الثالث مشكوك العداله و الفسق، فالعام بالنسبه إلى معلوم الفسق مخصّص قطعاً، كما أنّ معلوم العداله باق تحته بلا كلام، و أمّا المشكوك فالمانع عن شمول العام أنّه إذا كان فاسقاً في الواقع كان محرّم الإكرام و هو ينافى وجوب إكرامه.

و الجواب أنّ هذا بعينه هو ما تخيله ابن قبه، و أجابوا عنه بأنّ الحكمين طوليان و لا منافاه بينهما، فكما نقول: إنّ الخمر حرام واقعا و المشكوك منه حلال فكذا نقول هنا: لا منافاه بين كونه واقعا محرّم الإكرام و كونه بحسب الظاهر داخلاً في عموم أكرم.

و بالجمله، لا- مانع من العموم بالنسبه إلى الفرد المشكوك، و أمّا قولك إنّ أصله العموم في مقام كان رفع الشكّ مقدوراً للمتكلم، و هاهنا ليس رفعه بيده نقول:

لا شكّ أنّه يقدر على رفع الشكّ من حيث جعل الحكم في الموضوع المشكوك، فهو و إن كان قد لا يقدر على رفع الجهاله من حيث العداله و الفسق إلا أنّه يقدر على أنّ الفرد المجهول داخل تحت حكم العام أولاً، فالمقام مقام السؤال عنه لرجوعه إلى إرادته.

فإن قلت: يلزم أن يكون خطاب واحد متكفلاً لحكمين أحدهما واقعي و الآخر ظاهري.

قلت: لا ضير فيه فإن الحكم الظاهري ليس سنخا آخر غير الحكم الواقعي، غايه الأمر أن الأول متعلق بنفس الواقع و الثاني بالشك فيه.

فإن قلت: إن الشك المأخوذ في موضوع الحكم الظاهري لا بدّ و أن لا يكون شكاً متعلقاً بالموضوع الواقعي بنفسه مع قطع النظر عن حكمه إذ حينئذ يقع في عرض الحكم الواقعي و يكون مخصّصاً صا له؛ إذ دليل الخمر مثلاً يفيد أنّ جميع أفراد الخمر حرام، و دليل الحكم الظاهري مفاده أنّ الخمر المشكوك الخمرية حلال، فرفع المنافاه عمّا بينهما و جعل الظاهري في طول الواقعي إنّما يتحقّق لو جعل الشكّ متعلقاً بالحكم سواء كان ناشئاً عن الشكّ في الموضوع أم لا، فيقال: إنّ المشكوك الحرمة سواء كان الشكّ في حرمة لأجل الشكّ في كونه خمراً أو ماء مثلاً، أو كان موضوعاً محرزاً و شكّ في الحكم الكلي المتعلق به، و بعبارة اخرى: قد أخذ في موضوع الحكم الثانوي الشكّ في الحكم الأولي فالشكّ متأخر رتبة عن نفس الحكم الأولي، و الحكم الثانوي متأخر رتبة عن الشكّ في الحكم الأولي لكونه موضوعاً.

قلت: الأمر من هذه الجهة سهل؛ إذ يدعى تعلق الشكّ بالموضوع لا من حيث نفسه، بل من حيث منشئته للشكّ في حكمه الجائي من قبل المخصّص، هذا.

و يرد على ما ذكره قدس سرّه امور،

أحدها: أنّ الشكّ المأخوذ في الحكم الظاهري لا بدّ و أن يلحظ قيده لا على وجه الإطلاق، و بعبارة اخرى لا بدّ و أن يكون دخيلاً في الحكم لا - كالأوصاف التي يلحظ على وجه الإطلاق كالإيمان و الفسق و الكفر الملحوظه في أعتق رقبه، فإنها ملحوظه على وجه يساوي وجودها و عدمها في ثبوت الحكم، فمن حيث إنّ القضية متعرّضه للحكم الواقعي لا بدّ و أن يلاحظ الشكّ في حكم المخصّص على وجه الإطلاق؛ إذ لم يوجد في موضوع الحكم الواقعي الشكّ في حكم آخر، و من حيث أنّها متكفله للحكم الظاهري لا بدّ و أن يلحظ فيها الشكّ في حكم المخصّص قيده،

فيلزم الجمع بين لحاظي الإطلاق و التقييد بالنسبه إلى الشكّ المذكور في لحاظ واحد.

و ثانيها: أنّه كما لا يمكن أن يكون الحكم ناظرا إلى نفسه؛ إذ يلزم طوليته بالنسبه إلى نفسه و تأخره عن نفسه، كذلك لا يمكن ذلك بالنسبه إلى حكم آخر مساو معه رتبه، و يكون معه في عرض واحد لوجود الملاك المذكور عينا؛ إذ يلزم تأخر الحكم عن نفسه، فإنّ المفروض أنّه في رتبه الحكم المنظور إليه، فلو كان متأخرا عنه لزم أن يكون مساويا معه و متأخرا معا.

فنقول: لا يزم كون الدليلين من باب العام و الخاص - حيث يتخصّص العام بالخاص - كونهما في عرض واحد و اردين على الموضوع، و إلا - لم يتحقّق التخصيص، فإنّ معناه مصادمه الخاص للعام في بعض مدلول العام و هي لا تتحقّق مع الاختلاف في الرتبه و هذا واضح.

فلو فرضنا العام ناظرا إلى حكم الخاص و متكفلا لحكم الشكّ فيه فلا محاله يكون مترتبا عليه و في طوله، و بهذا يخرجان عن باب العام و الخاص و إن كان يصحّ تكفّل العام للحكم الظاهري، و إن فرضنا العام في رتبه الخاص فهما في عرض واحد يردان على موضوع واحد، فلا يمكن النظر لأحدهما إلى الآخر، و بالجملة و إن كانا حينئذ من باب العموم و الخصوص لكن لا يتحقّق بهذا البيان حكم ظاهري.

ثالثها: أنّه لا - شكّ أنّ العموم الأحوالي تابع للعموم الأفرادي و يكون الأوّل في طول الثاني، فلو خرج من العام فرد و خصّص بذلك عمومه الأفرادي فلا - يعقل بقاء عمومه الأحوالي المتحصّل من دخول الأفراد تحت العام بحاله بالنسبه إلى الفرد المخرج؛ إذ الدليل إنّما يتكفّل أحوال الفرد إذا كان نفس الفرد باقيا تحت عموم موضوعه.

و بعباره اخرى: بعد اندراج الفرد تحت عموم الموضوعي يشمله مقدّمات الحكمه، و بدون ذلك لا موضوع لتلك المقدّمات؛ إذ بعد عدم شمول الحكم نفس الفرد فلا كلام في هذا الفرد حتى يحكم بسرايته إلى أحواله بمقدّمات الحكمه.

فإن قلت: هذا مسلّم فيما كان للحكم ملاك واحد، و أمّا لو كان هناك ملاك واحد كان أحدهما في الفرد من حيث ذاته و انطباق العام عليه و الآخر من حيث حاله و كونه

معروضا للحاله الفلأئفه كما فى المقام-آفء إء الفاسق الواقعى الذى شك فى حرمة إكرامه و وءوبه من ءهه الشك فى فسقه و عدالته قد اءءمع فىه ملاكان لوءوب الإ-كرام أءءهما العلم و الآخر كونه مشكوك العءاله و الفسق-فأءا ءرء عن العموم بواءسه لا ءكرم الفساق ببقى ءءه من آفء كونه مشكوك الفسق و العءاله.

قلت:لا-فرق بىن آءءاء الملا-ك و ءعءءه؛إء على أى ءال بكون الأ-ءوال وارءا على المفرد و نرىء إسراء الءكم إلى ءالاءه بمقءءماء الءكمه،فهو موقوف على بقاء نفسه ءء ءموم الءلبل؛إء لىس بءسب الفرض فى البىن الءبل آءر،بل المقصوء اسءفائه الءكمىن من الءلبل الواءء و هو لا ىءم إلا بمءفوظفه نفس الفرد و هذا أفضا واطء.

فإن قلت:ما ءكرته فى الإشكال من اءءماع اللءاظىن ممنوع؛إء من الممكء إءراء الءكم على طبىعه مشءمله على أصناف لملا-ك فى نفس كل واءء من ءلك الأصناف كما إءا قال:أءء كل رءبه و كان وءوب عءق الرءبه الكافره لملاك فى نفسه ءاص به،و كءا فى المؤمنه،و لىس فى ءلك اءءماع لءاظىن:لءاظ الإءلاق و لءاظ ءقفءد كما هو واطء.

قلت:لا-مءىص عن إمكان ما ءكر لكئه ءلاف ظاهر القضىه؛آفء إنه كون ملا-ك الءكم فى نفس الطبىعه ءى علق عليها الءكم من ءون ءفاوء بىن أصنافها.

نعم لا-ببعمء عءم مءالفه الظاهر فى بعض القضاىا كما لو قال:أكرم هؤلاء و كان إكرام كل بءهه ءاصه به،و كما لو قال:أكرم ساكنى البلء إءا كان سبب الإكرام ءهه ءاصه بكل واءء من الأفراد لا ءهه ءءامعه أعنى السكون فى البلء،و من هنا بعلم أنه و إن فرءنا عن الإمكان من ءهه الإشكالىن الآخرىن أفضا لا بىنفع بءال المءعى بل لا بءء للمءعى المءكور مءافا إلى الإمكان من ءعوى الظهور،و الإنصاف عءمه،بل الظهور منعءد على الءلاف فى كلا الأمرىن بىنى أن الظاهر من قول القائل:

أكرم العلماء و قوله منفضلا:لا ءكرم الفساق من العلماء أنهما ءكماء فى عرض واءء و لم بلءظ فى الأؤل الشك فى ءالئى،و كءا الظاهر أن ءالاءء ءى بشلها العام الأءوالى و ءكون منءرءه ءء الإءلاق بكون بءسب الظاهر اللفظى ءبر ءءبله

فى الحكم، فالظاهر من أكرم العلماء الذى هو بمنزله أكرم العلماء سواء كانوا معلوم العداله أو مشكوك العداله و الفسق أن المشكوكيه ليست مناطا لحكم أكرم، فعلم أنه قدس سره و إن أتعب قلمه الشريف فى توجيه ما قاله لكنه مخدوش ثبوتا و إثباتا، و من هنا يظهر أن الحق عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه.

نعم قد يكون التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه جائزا و هو مشروط بشرطين، الأول: أن يكون النسبه بين الدليلين هو العموم من وجه لا- مطلقا مثل أكرم العلماء و لا- تكرم الفساق، و الثانى: احتمال أن يكون المتكلم مستقصيا فى أفراد كل من العامين و عالما بعدم تداخلهما فى فرد، مثلا- لو قال: أضف جميع علماء البلد و قال فى مقام آخر: أهن كل فاسق هذا البلد و احتملنا أنه تفحص بين علماء البلد فلم يجد فيهم فاسق، و تفحص بين فساقهم فلم يجد فيهم عالم فحينئذ نحتمل فى العالم المشكوك الفسق أن يكون مريدا جديا لإكرامه و يكون الإراده الجدیه بالنسبه إليه محفوظه، فيكون المقام مقام أصاله العموم، لكن هذا فى القضايا اللفظيه التى لا تتعرض لحال المستقبل و الأفراد المقدره الحاصله فيما بعد كالمثال المذكور.

و بعباره اخرى تكون خارجيه لا- حقيقه، أو تتعرض لها و تكون حقيقه لكن كان المتكلم عالما بالغيب و احتمل أنه فى هذه القضيه أعمل علمه بالغيب و أصدر الكلام مبتيا عليه.

و أما لو كان متعرضا لحال ما يأتى من الأفراد و لم يكن المتكلم عالما بالغيب أو كان و علمنا أنه فى هذه القضيه لم يعمل علمه بالغيب كما فى ألفاظ الشارع عند بيان الأحكام الشرعيه فليس فى البين احتمال أن تكون الإراده الجدیه محفوظه بالنسبه إلى الفرد المشكوك.

و كذا لو لم يكن بينهما عموم من وجه، بل كان عموما مطلقا كقوله: أكرم العلماء و لا- تكرم الفساق من العلماء؛ إذ مع وجود الخاص لا- يحتمل أن يكون المتكلم مستقصيا لأفراد العام و حاكما على كل منها باعتبار عدم وجدانه شيئا منها معنونا بعنوان الخاص؛ إذ لو كان كذلك لم يتكلم بالخاص.

نعم لو كان الخاص دليلاً لبيّن كان لهذا الاحتمال مجال، كما لو علم من الخارج أنه لا يريد إكرام العالم الفاسق من أهل البلد، و لكن لم يكن منه في البين لفظ يدلّ على هذا فقال: أكرم علماء هذا البلد.

و بالجمله إذا كان محفوظيّه الإراده الجديّه في خصوص هذا الفرد الذي شكّ في كونه مصداقاً لعنوان محكوم بحكم مصاد محتمله، سواء ورد حكم هذا العنوان في الدليل اللفظي مع كونه عامّاً من وجه، أو ثبت حكمه بالدليل اللبّي مطلقاً، فأصالة العموم جاريه، بل يمكن التمسك بها في رفع الإبهام و التحير عن الفرد و تبين عدم كونه معنونا بهذا العنوان، فيقال مثلاً بعد ورود: لعن الله بنى امّيه قاطبه و القطع بعدم جواز لعن المؤمن إذا شكّ في إيمان بعض بنى امّيه: إنّ هذا البعض جائز اللعن بأصالة العموم في لعن الله الخ، و كلّ مؤمن يحرم لعنه، فينتج أنّ هذا ليس بمؤمن.

فإن قلت: لا- شبهه أنّه لا- يمكن أن يجعل أصالة العموم في الحكم طريقاً لإحراز موضوع نفس هذا الحكم و استكشافه و هذا واضح؛ إذ عموم الحكم فرع إحراز موضوعه، فلو كان إحراز الموضوع أيضاً متوقفاً على عمومه لزم الدور، و بعد ما فرضتم أنّ المخصّص المنفصل يجعل موضوع العام مقيداً و مضيّقاً كالمتمّصل في كلمات الشارع و أمثاله ممّن جرت عادته بذكر القرائن لكلامه منفصله يلزم ما ذكر من الإشكال، فكما لا- يمكن إحراز القيد بأصالة العموم فيما إذا كان المخصّص متصلاً بالعام فكذلك في المنفصل أيضاً؛ لأنّه بحكمه حسب الفرض.

قلت: لنا قسمان من القيود، الأوّل ما أحال المتكلّم إحرازه إلى المخاطب، ففيه يتمّ ما ذكرته، فليس للمخاطب إحراز هذا القيد بأصالة العموم في كلام المتكلّم، بل لا بدّ من إحراز المخاطب هذا القيد من الخارج، و الثاني القيد الذي جعله المتكلّم في عهده نفسه و صار هو متعيّداً بإحرازه في تمام أفراد الموضوع و رفع ثنوته عن عهده المخاطب، ففي مثله يجوز للمخاطب إحراز القيد بأصالة العموم في كلام المتكلّم، كما أنّه يصحّ السؤال عن نفس المتكلّم عن حال الفرد المشكوك و أنّه واجد القيد أولاً؟ و قد ذكرنا أنّه كلّ مورد كان كذلك كان مجرى لأصالة العموم، فعلم ممّا ذكرنا أنّ ما

اشتهر من أنّ عموم الحكم فرع إحراز الموضوع و أنّ الحكم لا يمكن أن يستكشف و يحرز به موضوعه ليس على إطلاقه.

ثمّ إنّ في الكفاية فصل بين ما إذا كان المخيّص لفظياً فحكم بعدم الجواز كلياً و بين ما إذا كان لبياً فحكم بالجواز كلياً، و تمسّك بأنّ الحجّة من جانب المولى في قبال العام موجود في الأوّل و هو لفظه، و أمّا في الثاني فليس في البين حجّة ملقاه من طرفه في قبال العام، فلا بدّ من الأخذ بالعام الذي هو حجّة واحده إلى أن يقطع بالخلاف.

و علمت ممّا ذكرنا أنّ الجواز و عدمه يجريان في كلّ من اللفظي و اللّبي، و المناط في الجواز هو ما عرفت من احتمال التفحص و التتبع، فمعه يجوز التمسّك في كليهما، و مع عدمه لا يجوز في كليهما، و عرفت أنّ هذا الاحتمال في اللفظي منحصر بما إذا كان خاصّاً من وجه و كان هو و العام متعرّضين لحال الأفراد الموجوده فقط، أولها و لما يأتي إذا كان المتكلم عالماً بالغيب و احتمال أنّه أصدر الكلام مبتنياً على العلم بالغيب.

و أمّا ما ذكره قدّس سرّه أنّ اللفظي حجّة ملقاه من السيّد في قبال العام، ففيه: أنّ القطع لا يقصر حاله عن لفظ السيد، بل القطع حجّة أقوى من ظواهر الألفاظ، فإذا كان اللفظ موجبا لسقوط العام عن الحجّية في الفرد المشكوك كان القطع كذلك بطريق أولى.

إيقاظ

لا يخفى أنّ الخاص و إن لم يجعل العام معنونا بعنوان الضدّ إلاّ أنّه يجعله معنونا بغير عنوانه، فالعلماء في أكرم العلماء يصير بعد ورود لا- تكرم الفساق معنونا بعدم الفسق، و بصير موضوع وجوب الإكرام العلماء الغير الفساق، لا العلماء العدول، فاستصحاب عدم الفسق في الفرد المشكوك إذا كان مسبوqa به يكفي في الحكم بوجوب الإكرام من دون حاجه إلى إثبات العدالة حتى يكون أصلاً مثبتاً.

و حينئذ فإن كانت حاله السابقه فى الفرد المشكوك هو الاتصاف بعنوان الخاص، كأن يكون حاله السابقه فى الفرد المشكوك الفسق من العلماء هو الفسق فلا- كلام، وأمّا إن لم يعلم حالته السابقه أو لم يكن له كما فى المرأه التى يشكّ فى كونها قرشيّه أو تميميّه مثلاً، فإنّ المرأه إمّا أن تكون وجدت قرشيّه أو وجدت تميميّه، فليس لهذا الشكّ حاله سابقه، فهل يكفى استصحاب عدم عروض عنوان الخاص على هذا الفرد المشكوك فى الأزل، فيكفى فى المرأه المذكوره استصحاب عدم تحقّق الانتساب بينهما و بين القریش الثابت قبل وجود المرأه قطعاً؛ فإنّ المرأه القرشيّه أيضاً لا يتحقّق قبل وجودها الانتساب بينها و بين قریش، فإنّ النسبه تحتاج إلى طرفین فيصدق انتفائها بانتفاء أحد الطرفين.

و بعباره اخرى و إن كان لسلب القرشيّه على نحو السالبه بانتفاء المحمول بأن يقال: هذه المرأه لم تكن قرشيّه حاله سابقه، لأنّها إمّا وجدت قرشيّه أو غيرها إلا أنّ لسلبها عنها على نحو السالبه بانتفاء الموضوع بأن يقال: ليست المرأه قرشيّه حاله سابقه، فالسلب على النحو الأوّل و إن لم يجر فيه الاستصحاب لكن الثانى يجرى فيه، فهل يكفى هذا الاستصحاب أو لا؟.

الكلام فى ذلك مبنى على أنّ هاتين السالبتين مرجعهما إلى حقيقه واحده و ليس بينهما تباين بحسب الحقيقه، أو أنّهما حقيقتان من السلب مختلفتين؟ فذهب صاحب الكفايه إلى الأوّل، فلذا حكم فيها فى المقام بأنّه قلّمّا لم يجر الأصل الموضوعى الذى ينقح به كون الفرد المشتبه داخلاً تحت العام؛ إذ مورد عدم جريانه على هذا ينحصر فى مورد اتصاف الفرد فى السابق بوجود العنوان الخاص، و لكنّ الحقّ هو الثانى و بيانه أنّ الأوّل سلب للحكم و رفع له عن موضوع مفروض الوجود إمّا محققاً و إمّا مقدّراً، كما أنّ القضيه الموجهه إثبات للحكم و وضع له فى موضوع كذلك، فكما أنّ معنى زيد قائم أنّ الزيد المفروغ عن وجوده ثبت له القيام، فكذا زيد ليس بقائم معناه أنّ الزيد المفروض الوجود ليس له القيام، أو أنّ الزيد لو كان موجوداً يكون له القيام، أو على تقدير الوجود ليس له القيام، و هذا بخلاف النحو الثانى؛ فإنّه سلب

الوجود عن العرض المنتسب إلى الموضوع باعتبار كونه ماهية معرّاتا عن الوجود و العدم، و فرق بين هذين بحسب الحقيقه أعنى سلب العرض عن الموضوع الموجود و سلب الوجود عن العرض المنتسب إلى الموضوع المأخوذ ماهيته.

فتاره يقال: الزيد- و ينظر إليه بنظر الفراغ عن وجوده التحقيقي أو التقديرى- ليس له القيام، و اخرى يقال: قيام الزيد- و ينظر إلى ماهيته الزيد بدون اعتبار الوجود أصلا- ليس بوجوده فى العالم، فهذا إن لم يكن الزيد موجودا يكون صادقا، و إن كان موجودا و لم يكن قائما أيضا يكون صادقا، و التعبير الحاكى عن هذا قولنا:

ليس زيد قائما، فكأنه قيل: ليست هذه القضية بوجوده، كما أنّ التعبير الحاكى عن الأول: زيد ليس بوجوده، و يقال له باصطلاح المنطقيين: القضية الموجهه السالبة المحمول.

إذا عرفت هذا فنقول: السلب على النحو الأول ليس له حاله سابقه بالعرض، و الثانى و إن كان له حاله سابقه، لكن لم يؤخذ فى الدليل موضوعا فى الغالب، و إثبات الأول باستصحاب الثانى لا- يتم إلا- على الأصل المثبت، مثلا عموم ما دلّ على أنّ منتهى الحيض فى كلّ مرأه هو الخمسون قد خصّص بالقرشيه، فيصير مفادها بعد هذا التخصيص أنّ كلّ مرأه لا تكون قرشيه ترى الحمرة إلى الخمسين، و لا شكّ أنّ هذا السلب إنّما هو على نحو السلب بانتفاء المحمول عن الموضوع المفروغ الوجود، و هذا ليس له فى المرأه المشكوكه حاله سابقه؛ إذ لم يصدق فى زمان أنّ هذه المرأه ليست بقرشيه قطعا، بل الشكّ سار إلى أول أزمنه وجودها.

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

و بعباره اخرى ليس الأثر لعدم تحقّق النسبه بين المرأه و القرشيش، بل لعدم كون المرأه الموجوده إمّا فعلا و إمّا تقديرا قرشيه، و الاستصحاب إنّما هو جار فى الأول دون الثانى، و حيث إنّ الغالب فى القضايا السالبة الشرعيه هو كون السلب مأخوذا

على النحو الأول أعنى السلب بانتفاء المحمول فلهذا قلما يتفق أن يكون هذا الاستصحاب الموضوعى نافعا لتفكيح كون الفرد المشكوك باقيا تحت العام.

وهم وإزاحه

ربما توهم بعض جواز التمسك بالعام فى الفرد المشكوك من غير جهة التخصيص بل من جهة اخرى، فتوهم جواز التمسك على مشروعية الوضوء بالماء المضاف و صحه الصلاه معه بعموم وجوب الوفاء بالنذر إذا وقع متعلقا للنذر، بتقريب أنه يصير بعموم هذا الدليل واجبا، وإذا صار واجبا يكون لا محاله صحيحا.

وفيه أن الأحكام المتعلقة بالعناوين الثانويه كالمندوريه إذا احدث فى موضوعها الأحكام المتعلقة بالعناوين الأوليه، لا يصح التمسك بدليلها لإثبات هذه الأحكام المتعلقة بالعناوين الأوليه، فوجوب الوفاء بالنذر الذى موضوعه العمل الراجح لا يمكن إثبات رجحان العمل بعموم هذا الدليل؛ إذ عمومه فرع إحراز الرجحان من الخارج، فإذا ثبت مرجوحته من الخارج كما فى الوضوء المذكور لم يكن بين دليل المرجوحه و بين هذا الدليل معارضه أصلا.

نعم إذا لم يوجد فى موضوع الأحكام المتعلقة بالعناوين الثانويه الأحكام المتعلقة بالعناوين الأوليه كما لو قلنا بعدم اعتبار الرجحان فى متعلق النذر، فحينئذ يصح التمسك على جوازه و مشروعيته بعموم هذا الدليل، فيقع التزاحم بين هذا الدليل الدال على الحكم الاقتضائى أعنى المشروعيه فى العنوان الثانوى و بين دليل عدم المشروعيه من حيث العنوان الأولى، فيرجح الأقوى منهما، لكن على هذا التقدير مع ترجيح دليل النذر فى الوضوء المذكور غايه ما يلزم أن يكون هذا الوضوء واجبا بوجوب توصله، فإن أراد هذا البعض بالصحه مطابقه الأمر النذرى فلا كلام، و أما لو أراد صحته بمعنى العباديه بحيث كان الدخول معه فى الصلاه جائزا فدليل وجوب الوفاء قاصر عن إفاده عباديته، و أما نذر الصيام فى السفر و الإحرام قبل الميقات الذى ربما تمسك هذا القائل به فيمكن توجيه صحته بأحد نحوين:

الأول: أن يقال: إنه يستكشف من النصّ الوارد على جوازهما مع عدم مشروعيته الصوم في السفر و الإحرام قبل الميقات أنه يحدث بسبب النذر يعنى العمل النذرى إذا تعلق بهذين العاملين رجحان فى نفسهما، فيصير بعد تعلق الأمر النذرى مجمعا لرجحانين أحدهما استجابى قد أوجده فيه العمل النذرى، والثانى وجوبى جاء من قبل الأمر الوجوبى الذى جاء لتحقيق موضوعه، غايه الأمر أن نفس العمل النذرى صار موجدا لموضوع هذا الأمر، ولا دليل على ثبوت الرجحان لنفس العمل قبل تعلق النذر به و مع قطع النظر عنه، و على هذا لم يلزم مخالفه الأدله الداله على اعتبار الرجحان فى متعلق النذر، و لا يلزم الإشكال الآخر أيضا و هو تصحيح العباديه؛ فإنّ العباديه قد فرضنا تحقيقها بواسطه نفس العمل النذرى.

و الثانى: أن يكون النصّ الوارد فيهما مخصّصا لعمومات اعتبار الرجحان فى متعلق النذر، لكن يرد حينئذ أنه غايه ما يلزم حينئذ صيروره متعلق النذر فى المقامين واجبا مع عدم رجحانه فى حدّ ذاته، و لا إشكال أنّ الأمر النذرى توصّلى و ليس بتعبدى، فمن أين يصحّح عباديه الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات.

و يمكن أن يجاب بأنّ التوصّلى لا يحتاج إلى قصد القربه، لا أنه لا يمكن فيه هذا القصد كما فى غسل الثوب، و الحاصل أنه بعد توجه الأمر النذرى يتحقق إمكان الإتيان بالعملين على الوجه القربى و لو لم يكن ممكنا قبل توجهه، فهذا الأمر يتحقق التمكّن من امتثاله بنفسه مع عدم التمكّن منه قبل وجوده، و لا ضير فى كون الأمر موجدا لتمكّن المكلف من الامتثال، هذا و لكنّ الوجه الأول لا يلائمه الأدله؛ و ذلك لأنه يستفاد من قوله: «لا نذر إلا أن يجعل شيئا لله» -و إن قلنا بعدم كون اللام فى «لله» قرينه و جعلناها وصلية و مفيدة للاختصاص نظيرها فى قولك: جعلت هذا الزيد- لزوم كون متعلق النذر راجحا قبل تعلق النذر به و عدم كفايه طرؤ الرجحان عليه مقارنة للنذر، فإنّ جعل شىء لأحد لا يتحقق مفهومه إلا بعد الفراغ عن كون المجعول له طالبا للشىء المجعول و كون هذا الشىء مطلوبا له، و إلا فلا معنى لجعل أمر لا يطلبه أصلا له.

و الحاصل أنه يستفاد منه أنه يلزم أن يكون جعل الجاعل متعلقًا بمطلوب لله، و ما يصير بسبب هذا الجعل راجحا و مطلوبًا لا يصدق أن المكلف جعل أمرًا مرغوبًا مطلوبًا بل أنه في حدّ نفسه غير مرغوب و صار بعد الجعل و بسببه مرغوبًا.

ثم إن هنا وجهًا آخر ذكره في نذر النافله في وقت الفريضة-بناء على حرمتها و عدم مشروعيتها في وقت الفريضة لا بناء على كراهتها فإنه على هذا يكون راجحًا غايه الأمر أن شيئًا آخر يكون في البين أرجح منه-و هو أن يقال: إن متعلق الحرمة هو النافله بوصف نفلها، فإذا زال و وصف نفلها بواسطة الأمر النذرى و تبدل بالوجوب ارتفاع موضوع الحرمة، و هذا بظاهره مستلزم للدور؛ إذ مجيء الوجوب يتوقف على ارتفاع موضوع الحرمة و فرضنا أنه أيضا يتوقف على طرؤ الوجوب.

و لكنّه مندفع، بيانه أن متعلق الحرمة لا- يمكن أن يكون هو النفل الفعلى، بل لا بدّ و أن يكون هو النفل الذاتى التعليقى، فمتعلق الحرمة هو ما لو لا وقوعه في وقت الفريضة كان راجحًا؛ فإنّ الصلاه أمر مرغوب خير موضوع في حدّ نفسه، و حينئذ فلو رفع هذا النفل التعليقى و بدّل بالوجوب التعليقى فصار ما لو لا وقوعه في وقت الفريضة كان نفلًا مبدلًا بما لو لا وقوعه في هذا الوقت كان واجبًا، فلا إشكال في ارتفاع الحرمة لانقلاب العنوان الذى هو موضوعها إلى عنوان آخر.

فنقول: إذا نذر النافله في وقت الفريضة يتحقق فيها المقتضى للوجوب؛ فإنّ النذر مقتضى للوجوب، فمتى تعلق بشيء، يكون راجحًا بحسب الذات يتبدل رجحانه الاقتضائى بالوجوب الاقتضائى، فإن صادف وجود المانع لا يصير فعليًا، و إن صادف عدمه يصير فعليًا، ألا ترى أن نذر طبيعه الصوم منعقد مع أن لهذه الطبيعه فردًا واجبًا و مستحبًا و مكروها و حرامًا، و ينصرف نذرها إلى الفرد الغير الحرام أعنى غير صوم العيد مثلاً؛ و ذلك لأنّ فى طبيعه الصوم رجحانًا اقتضائياً، و فى بعض أفرادها المانع موجود و فى بعض آخر معدوم، فحكم العقل تأثير المقتضى فى الثانى دون الأوّل.

و الحاصل أنه يكفى فى النذر الرجحان الاقتضائى، فبعد النذر يتبدل بالوجوب الاقتضائى، ثم بعد تحقق المقتضى للوجوب فى هذه الصلاة يكون عنوان هذه الصلاة أنه لو لا- وقوعها فى وقت الفريضة كان واجبا؛ إذ المانع عن فعلية هو الوقوع فى هذا الوقت، فلو لم يكن هذا المانع فى البين أثر المقتضى أثره؛ إذ المفروض ثبوت الرجحان فى ذات الصلاة، فالمقتضى للوجوب و هو النذر إذا تحقق فيه يصدق أن هذه الصلاة لو لا وقوعها الذى هو المانع من ظهور أثر المقتضى كان واجبا، و إذا صدق عليه هذا العنوان فلا يصدق أنه لو لم يقع فى هذا الوقت كان نفلا، و المفروض أن الحرمة كان متقوما بهذا العنوان، فإذا ارتفع هذا العنوان بتحقق العنوان الضد ارتفع الحرمة المتقومة به أيضا، و إذا ارتفع الحرمة التى فرضناها مانعا عن فعلية الوجوب كان صيروره للوجوب فعليا بحكم العقل؛ فإن مقتضيه موجود بالفرض و هو النذر و قد انعدم المانع أيضا، فانفكك الأثر عن المقتضى فى هذا التقدير ممتنع، غاية الأمر أن وجود المقتضى صار علل لانقلاب موضوع المانع و تبدله إلى موضوع آخر، فصادف وجود المقتضى عدم المانع، فعدم تأثيره ليس له وجه.

فصل هل يجوز إجراء أصاله عدم التخصيص فيما إذا علم بخروج فرد

هل يجوز إجراء أصاله عدم التخصيص فيما إذا علم بخروج فرد من حكم العام و لم يعلم كونه من مصاديقه حتى يلزم التخصيص أو ليس منها حتى لا- يلزم؟ كما لو علم بعد ورود أكرم العلماء بأن زيدا غير واجب الإكرام، و لكن لم يعلم أنه عالم حتى يخصص العام به أو جاهل حتى يكون العموم محفوظا، فهل أصاله عدم التخصيص و حفظ العموم يعين الثانى و يثبت كون زيد فى المشال غير عالم، فإن الاصول اللفظية مثبتها أيضا حجة فيحكم بآثار عدم العالمية على زيد لو كان، أو لا يعين وإنما يجرى هذا الأصل فى موارد تكون الشبهة فى مراد المتكلم، لا فى ما إذا لم يكن شك فى مراده بل فى شىء آخر.

و هذا الكلام بعينه يجرى فى أصاله الحقيقة و أصاله عدم القرينه فيقال: إنه هل

يخصّ جريانهما بما إذا شكّ في مراد المتكلّم بعد تشخيص الحقيقة عن المجاز فشكّ أنّه أراد أيّهما من اللفظ، فيعيّن الأوّل بهذا الأصل، أو يجرى أيضا فيما إذا كان المراد معلوما و لم يتميّز الحقيقة عن المجاز فشكّ في أنّ هذا المعنى الذى أراده من اللفظ هل هو مفهوم من حاقّ اللفظ حتى يكون اللفظ حقيقة، أو من القرينه حتى يكون مجازا، فيعيّن أصله الحقيقة و عدم القرينه الأوّل أعنى كون التبادر من حاقّ اللفظ، فيرتّب آثار المعنى الحقيقى على هذا المعنى فى مقامات آخر.

و إلى هذا ينظر الخلاف الواقع بين علم الهدى و المشهور حيث ذهب إلى أنّ الأصل فى الاستعمال الحقيقة، و ذهبوا إلى أنّ الاستعمال أعمّ، مع أنّ المشهور أيضا مسلّمون أنّ الأصل فى الاستعمال هو الحقيقة فى الجملة، فيكون هذا النزاع منزّلا على ما إذا كان المراد من اللفظ معلوما، كما لو استعمل الصيغه فى الندب و لم يعلم أنّه مفهوم من حاقّها أو من القرينه، فيحكم السيّد بالأوّل بالأصل، و المشهور لا يجرون الأصل فى مثله.

و كيف كان فقد أجرى الشيخ الأجلّ المرتضى فى رسائله و مكاسبه هذين الأصلين فى هذا المقام أعنى الشبهه الغير المراديه؛ فإنّه ذكر فى رسائله فى ردّ الاحتجاج على حجّيه قول اللغوى بأنّه لو لم يكن حجّه ينسّد باب العلم بأكثر الأحكام الشرعيه، لعدم الطريق إلى تشخيص موضوعاتها ممّا سوى قول اللغوى بما حاصله: أنّ الانسداد ممنوع؛ فإنّ معانى أكثر الألفاظ مقطوع لنا و لا- نحتاج فيها إلى الرجوع إلى اللغوى، و أصله الحقيقة أيضا موجوده فى بعض من الألفاظ التى لا نعلم معناها، و لكن وقعت فى كلام الشارع مستعمله فى معنى، فأصله الحقيقة يثبت كونها حقائق فى هذه المعانى.

و ذكر فى مكاسبه أنّه على القول بعدم إفاده المعاطاه للملك و إفادته للإباحه فلا إشكال أنّ مقتضى عموم على اليد يشمل كلاً من العوضين فيكون كلّ منهما مضمونا فى يد آخذه بالمثل أو القيمه؛ فإذا فرض ثبوت الإجماع على أنّه لو تلف أحدهما لم يكن مضمونا بالمثل أو القيمه، بل يكون مضمونا بالمسمى، فحينئذ لا بدّ من الالتزام

بحصول الملك القهري آنأ ما قبل التلف لحفظ هذه القاعده عن التخصيص، فمع معلومته مراد الشارع اثبت الملكيه آنأ ما حفظا لعموم قاعده على اليد عن التخصيص.

و لكن الحق أن يقال: إن هذه الأصول حيث تكون مأخوذه من العقلاء لثا فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن، و القدر المتيقن من إجراء العقلاء هو في الشبهات المراديه، و لعل السر أن وجه الحاجه إليها هو الإلزام و الالتزام و الاحتجاج بين المتكلم و المخاطب، فلو قال: أكرم العلماء، فلم يكرم المخاطب فردا من العلماء يلزمه المتكلم و يحتج عليه بأنه لم تكرمه مع أن العلماء قد شمل هذا أيضا، كما أنه لو أكرم المخاطب فردا و قال المتكلم: لم أكن مريدا للإكرام هذا الفرد كان للمخاطب إلزامه و الاحتجاج عليه بأن لفظك كان عامًا شاملا لهذا أيضا، و إن كنت غير مرید لإكرامه كان عليك الاستثناء.

و الحاصل أن إلزام أحد المتخاطبين للآخر و احتجاجة عليه إنما يكون في مقامات الشك في المراد، و أما لو كان المراد معلوما فلا إلزام و لا احتجاج في البين كما هو واضح.

فصل هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص

اشاره

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص أصلا؟ قد يقال بعدم الجواز؛ لأننا نعلم إجمالا بوجود مخصصات كثيره للعمومات بحيث قيل: ما من عام إلا و قد خص، و العام مع هذا العلم الإجمالي و إن لم يسقط عن الظهور لثبوت الظهور له في العموم وجدانا، إلا أنه يصير مجملا- و بلا- ظهور حكما يعني يسقط عن الحجته، و لا نحتاج في باب الظهورات إلى كون العلم الإجمالي على خلافها منجزا للتكليف في إسقاطها عن الحجته بخلاف باب الاصول.

و لهذا لو علم بعد ورود أكرم العلماء بعدم وجوب إكرام زيد أو عمرو يسقط العام بالنسبه إلى كلا الفردين عن الحجته مع أنه مثبت للتكليف، و العلم الإجمالي متعلق بنفيه، و هذا بخلاف ما إذا علم بحصول طهاره أحد الثوبين بعد الشك في طهارتهما و

نجاستهما مع العلم بالنجاسة سابقا، فإن استصحاب النجاسة في كليهما جار، ولا يضرّ العلم الإجمالي بطهاره أحدهما بعدم كونه منجزا لتكليف، وإنما هو مثبت للإباحه، والاصول يعمل بها ما لم يلزم المخالفه العمليّه القطعيّه و إن قطع بمخالفه مضمونها للواقع.

و فيه أنّ المدعى مركّب من قضيتين كليتين، إحداهما: لا يجوز العمل بكلّ عام قبل الفحص، والآخرى: يجوز العمل بكلّ عام بعده، وهذا الدليل لا يفيد هذا المدعى؛ لأنّه لو كان المراد العلم الإجمالي بوجود مخصّصات كثيره فى الواقع أعمّ ممّا يكون موجودا فى ما وصل إلينا من الكتاب والسنة و من غيره فربّما يحصل الفحص و لا يتخلّ هذا العلم، و ذلك بأن يكون القدر المتيقّن من المخصّصات الواقعيّه أزيد ممّا نجده من المخصّصات فى الكتاب و السنة بعد الفحص، كما لو كان ما وجدناه خمسمائه مخصّص لجميع العمومات و المتيقّن تخصيص تمام العمومات بستمائه، فحينئذ يلزم أن لا يجوز العمل بالعام بعد الفحص أيضا لبقاء العلم الإجمالي و عدم انحلاله.

و أيضا ربّما يتخلّل العلم الإجمالي قبل الفحص كأن يكون المتيقّن خمسمائه مخصّصا لتمام العمومات و وجدنا فى الكتاب و السنة خمسمائه لأربع مائه عام فيلزم جواز العمل بغير هذه الأربعمائه من العمومات قبل الفحص لخروجه عن أطراف العلم الإجمالي، و إنّما تعلّق الشكّ البدوى بتخصيصه، فعلى هذا التقدير لا يستقيم الكليّه فى شىء من الجانبين، لا فى الجواز بعد الفحص و لا فى عدمه قبله، و لو كان المراد العلم الإجمالي بوجود المخصّصات فى ما بأيدينا من الكتاب و السنة، فحينئذ و إن كان يجوز العمل بالعام بعد الفحص دائما؛ لانحلال العلم الإجمالي بعده كذلك، إلاّ أنّه قد يجوز قبل الفحص أيضا؛ لانحلاله قبله، كما لو وصلنا فى خمسمائه عامّ بخمسمائه مخصّص، فانحلّ العلم الإجمالي و تبدّل فى سائر العمومات التى لم نفحص عن مخصّصات بالشكّ البدوى، فعلى هذا التقدير لا يثبت الكليّه فى جانب عدم الجواز قبل الفحص و إن كان يثبت فى جانب الجواز بعده.

و ربّما يوجّه وجوب الفحص بما ذهب إليه المحقّق القمى قدّس سرّه من أنّا نتبع فى باب الظهورات للظنون الشخصيه و لا نكتفى بالظنون النوعيه، و ليس للظهورات

عنوان مستقل للحجّيه و إنّما حجّيتها من باب مطلق الظن، و لا شكّ أنّا إذا احتملنا احتمالا عقلائيّا أن يكون للعام تخصيص أو تخصيصات لا يحصل لنا الظنّ بمدلوله، فيتوقف حصول الظنّ الشخصى الذى هو المناط للحجّيه على الفحص.

و فيه مضافا إلى أنّ هذه الطريقه مردوده عند الأكثر لا يفيد كليه الدعوى، بل يلزم اختلاف الحال بالنسبه إلى الأشخاص، فربّما لا يجوز العمل بعد الفحص أيضا بالنسبه إلى من لم يحصل له الظنّ بالمدلول بعده أيضا، و ربّما يجوز قبله بالنسبه إلى من حصل له الظنّ قبله.

و الحقّ أن يقال: إنّ وجه وجوب الفحص أحد أمرين، و ذلك لأنّنا إمّا أن نقول فى ما إذا كان المخصّص منفصلا عن العام بأنّ العام يصير موضوعا للحجّيه و يستقرّ له الظهور، و إمّا أن نقول بأنّه فى مكالمات من ليس من عادته ذكر المخصّصات بجملتها فى مجلس واحد، بل ذكرها فى مجالس متفرّقه حاله فى تلك المكالمات بالنسبه إلى المخصّصات المنفصله حال العام فى مكالمات غيره بالنسبه إلى المخصّصات المتّصله، فكما يجب الصبر هناك و لا يستقرّ الظهور قبل انقضاء الكلام، كذلك هنا أيضا لا يستقرّ الظهور إلّا بعد عدم وجود ما ينافيه فى مجلس متأخّر، فعلى الثانى يكون من الواضح وجوب الفحص؛ فإنّه حينئذ لأجل توقّف استقرار الظهور عليه، و أمّا على الأوّل فلائنه و إن كان موضوعا للحجّيه و مستقرّ الظهور إلّا أنّه معلق على عدم وجود الحجّيه الأقوى فى قبالة، و لا يصدق موضوع عدم مزاحمه حجّه أقوى بمجرد عدم الوجدان الابتدائى، كما لا يصدق موضوع قبح العقاب بلا بيان بمجرد عدم الاطلاع على البيان قبل الفحص عنه مع احتمال وجوده فى الواقع و احتمال أنّه لو فحص لوصل إليه، فإنّه حينئذ لو كان فى الواقع موجودا و لم يفحص عنه لم يكن البيان بالنسبه إليه معدوما، فالاحتمال هاهنا بمنزله البيان و إن كان لو فحص و لم يصل إليه ينكشف عدم البيان بالنسبه إليه من الأوّل.

و فيما نحن فيه أيضا مجرد الاحتمال المذكور بمنزله الحجّيه الأقوى، فلو كان فى الواقع و لم يفحص لم يكن معذورا عند العقلاء، و الفرق بين الفحص فى باب الظهورات و

بينه في باب الاصول هو أنه في الأوّل يكون لاستعلام وجود حجّه أقوى في قبال حجّه غير أقوى، وفي الثاني يكون لاستعلام ما يكون هو الحجّه، وما في قبالة يكون لا حجّه مع وجوده، والفرق بين المبنيين في العام المخصّص بالمنفصل هو أنه على الأوّل لا نحتاج بعد الفحص و عدم وجدان المخصّص إلى إجراء أصاله عدم التخصيص؛ إذ لو فرض وجود الحجّه الأقوى في الواقع و لم يصل إليه المكلف فهو ليس بحجّه على المكلف، فالحجّه بالنسبه إليه يكون بلا مزاحم، بل يكشف الفحص حينئذ أن العام كان من الأوّل بلا- مزاحم بحجّه اخرى أقوى، و على الثاني نحتاج إلى إجرائه لإحراز عدم ورود مخصّص ص آخر غير ما ظفر به المكلف، فإنّه لا بدّ على هذا من إحراز عدم المخصّص في استقرار الظهور إمّا بالأصل و إمّا بالوجدان و القطع.

إيقاظ

قد ردّد الشيخ الأجلّ المرتضى قدّس سرّه في موضعين من رسائله في أنه هل المتّبع في باب ظهور اللفظ هو أصاله الحقيقيه أو أصاله عدم القرينه؟ و أورد عليه المحقّق الخراساني قدّس سرّه في الحاشيه على الرسائل بأنّه لا وجه للترديد بين الشّقين، بل الحقّ أنّ الشكوك مختلفه، فربّ شكّ يكون المرجع فيه و الراجع له هو الأصل الأوّل، و ربّ شكّ يكون مرجعه الأصل الثاني، و ربّ شكّ يكون مرجعه كلا الأصلين، فالأوّل هو ما إذا شكّ في مرحله الإراده اللبّيّه بعد الفراغ عن مرحله الاستعمال، و الثاني ما إذا كان الأمر بعكس ذلك، و الثالث ما إذا شكّ في كلا الأمرين أعني أنّ اللفظ استعمل في الحقيقي أو المجازي، و على أيّ التقديرين يكون المستعمل فيه مراداً جدّياً أو لا.

و الحقّ أن يقال: إنّ الكلام في هذا المقام يكون مع قطع النظر عن مرحله تطابق الإرادتين و بعد الفراغ عن أنّ الأصل الجارى في كلام كلّ متكلم شاعر قاصد أن يكون مریداً لظاهر كلامه فيشكّ في أنّ ظاهر كلامه ما ذا؟

فحينئذ إمّا أن نقول بأنّ ذات اللفظ التي هو المقسم لما يكون مع القرينه و لما

يكون بدونها في الألفاظ التي يكون لها معنى موضوع له يكون حجّبه و ظاهرا من دون حاجه إلى إحراز قيد آخر، فتكون القرينه المخالفه من باب تعارض الحجّتين، أو أنّ دائره موضوع الظاهر و الحجّبه يكون ضيقا و هو اللفظ المقيد بالتجرّد عن القرينه، فلا يكفى مجرد اللفظ بدون إحراز تجرّده، و ليس له ظهور لا في الحقيقي و لا في المجازي، بل متى احرز قيد التجرد يصير ظاهرا في الحقيقي، كما أنّه متى احرز قيد الاقتران مع القرينه يكون ظاهرا في المجازي، فالمرجع عند الشكّ على الأوّل هو أصاله الحقيقيه و على الثاني أصاله عدم القرينه، و كذلك الحال بعينه في أصاله العموم و أصاله عدم التخصيص.

و تظهر ثمره هذا النزاع في مواضع:

منها: ما إذا كان في الكلام ما يصلح للقرينيه، و بعبارة اخرى كان الشكّ في قرينيه الموجود، فعلى الأوّل يكون الأصل جاريا؛ إذ الحجّبه و هو نفس اللفظ موجود بالفرض، و لم يعلم الحجّبه الأقوى في قبالة بل يعلم بعدمه؛ إذ ليس في السبب إلاّ المشكوك القرينيه و هو غير حجّبه لإجماله، و على الثاني لا يجرى الأصل؛ إذ لا بدّ من إحراز عدم القرينه أو التخصيص على هذا إمّا بالأصل و إمّا بالقطع، و القطع منتف بالفرض، و أمّا الأصل فالقدر المتيقّن من مورده ما إذا كان الشكّ في أصل وجود القرينه لا في قرينيه ما يقطع بوجوده.

و منها: أنّه على الأوّل لا بدّ من ملاحظه العام القطعي السند مع الخاصّ الظنيّ السند و الترجيح بينهما؛ إذ يقع التعارض بين ظهور العام و بين دليل اعتبار سند الخاص، و ظهور العام يكون أقوى من ظهور دليل السند، و الحاصل لا بدّ من ملاحظه مرجّحات باب التعارض فيما بين العام و الخاص لا تقديم الخاص مطلقا، بخلافه على الثاني فإنّ الخاص بعد الفراغ عن سنده بمعنى دخوله في موضوع الحجّيه و إن كان ضعيفا يكون مقدّما على العام و إن كان بحسب السند أقوى؛ إذ قد عرفت أنّ العام لا يستقرّ له ظهور و لا يندرج في موضوع الحجّيه إلاّ بعد ملاحظه الخاص.

و منها: أنّه على الأوّل لا يسرى الإجمال من المخصّص المنفصل المجمل إلى العام،

بل يكون العام متبعا بعمومه لكونه في نفسه حججه و عدم وجدان حججه أقوى في قبالة؛ فإنَّ المجمل ليس بحججه، و على الثاني يسرى الإجمال منه إلى العام كما مرَّ بيانه فيما تقدّم فراجع.

و الحقّ أن يقال: إنّه ينبغي القطع بالشقّ الثاني و هو حججه أصاله عدم القرينه فيما يكون من القرائن و القيود و المخصّصات متّصله بالكلام، حيث إنّ المجموع كلام واحد، فلا يستقرّ لبعض أجزائه ظهور في معنى إلاّ بعد إحراز عدم وجود ظهور أقوى منه في لو احق هذا الكلام يكون قرينه على صرف ذلك الظهور البدوي عن مقتضاه، و أمّا فيما يكون منها منفصلا عن الكلام فينبغي التفصيل بين متكلّم يكون غرضه مقصورا على تحصيل الأغراض الشخصيه و بين من يتكلّم في تأسيس القوانين لإصلاح امور العامه، ففي الأوّل تكون المتّبع أصاله الحقيقه و أصاله العموم، و في الثاني هو أصاله عدم القرينه و عدم التخصيص، و وجه الفرق هو استقرار الظهور في الأوّل بمجرد انقضاء الكلام بدون انتظار شيء آخر و عدم استقراره في الثاني و كونه مراعى إلى أن يظهر عدم القرينه.

فصل في تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد

في جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، لا إشكال في أنّ حال هذا المخصّص بالنسبه إلى هذا العام حال سائر المخصّصات المنفصله بالنسبه إلى سائر العمومات في أنّه لو قلنا بأنّ الإجمال لا يسرى منها إلى العام لو كانت مجمله و أنّ المعبر أصاله العموم و لا يلزم إحراز عدم التخصيص، و تقديم المخصّص المنفصل يكون من باب تقديم الحججه الأقوى.

فحينئذ لا بدّ فيما إذا كان العام قطعيّ الصدور سواء كان كتابيا أم متواترا أم آحاديا محفوفًا بالقرينه القطعيه و الخاص ظنيّه من ملاحظه دليل اعتبار الظهور في العام مع دليل اعتبار السند في الخاص و ملاحظه الأقوى منهما و ترجيحه.

لا يقال: السند و الدلاله ليسا في عرض واحد، فلا معارضه بينهما؛ إذ الدلاله فرع

الصدور من المعصوم عليه السلام و متأخر عنه، فأولاً لا بدّ من إثبات الصدور ثم من إثبات الدلالة.

و بعبارة اخرى: موضوع الدلالة هو اللفظ الصادر عن المعصوم عليه السلام فقد اخذ الصدور في موضوع الدلالة، فهنا امور أربعة: دلالة العام و سنده، و دلالة الخاص و سنده، و لا معارضة بين الدالتين بالفرض، لفرض كون دلالة العام ظهوراً، و دلالة الخاص على نحو النصوصية، و كذا بين السندين لإمكان أن يكون كلا اللفظين صادرا.

نعم بين سند الخاص و دلالة العام المعارضة ثابتة، لكنهما ليسا في عرض واحد، بل لا بدّ من ملاحظه دليل السند أولاً، و في هذه المرتبة لا معارض له بالفرض، ثم ملاحظه الدلالة، و حينئذ فلا محيص من تقديم الخاص و إن فرض كون دلالة العام على العموم أقوى من دلالة دليل سند الخاص على اعتبار هذا الخاص.

لأننا نقول: نعم بين دليل اعتبار السند و دليل اعتبار الظهور ترتب و الثانى فى طول الأوّل لكن بالنسبه إلى لفظ واحد، فاللفظ الواحد لا يلاحظ فيه دليل السند و دليل الظهور فى عرض واحد، بل الأوّل مقدّم على الثانى رتبه، و أمّا بالنسبه إلى اللفظين المنفصلين فلا، فليس سند أحدهما واقعا فى طول دلالة الآخر، فإذا قال:

أكرم العلماء ثم أخبر العادل بعدم وجوب إكرام زيد العالم و كان خبر العادل لائزم الاتّباع بقوله: اعمل بكلّ ما أخبر به العدل، فحينئذ يقع التعارض فى وجوب إكرام زيد و عدمه بين دلالة أكرم و دلالة اعمل، فكلّ منهما كان أظهر كان مقدّما و مع التساوى يرجع إلى الأصل.

و لو قلنا بأنّ المتّبع هو أصاله عدم التخصيص المنفصل فى كلام من كان عادته عدم ذكر المخصّصات و المقيّدات للعمومات و الإطلاقات الواقعة فى كلامه فى مجلس واحد و أنّه لا يستقرّ ظهور العام فى كلام هذا المتكلم فى العموم إلاّ بعد إحراز عدم التخصيص متّصلا و منفصلا بالقطع أو بالأصل، فحينئذ لا محيص من تقديم الخاص و إن كان سنده فى أدنى مرتبه الاعتبار على العام و إن كان فى أقصى مرتبه من

اعتبار السند، إذ الخاص على هذا يكون واردا على العام بحسب الحجية فيكون خارجا من باب تعارض الدليلين؛ لثبوت الجمع العرفي في البين و هو تقديم الخاص.

فتحصّل أنّ مقتضى القاعده على المبني الأوّل ملاحظه سند الخاص مع دلالة العام، و على الثاني ترجيح الخاص مطلقا.

لكن هنا شيء في خصوص الخبر الواحد بالنسبه إلى عموم الكتاب و هو أنه قد وصل إلى حدّ اليقين من أخبار المعصومين عليهم السلام هذا المضمون و هو أنّهم عليهم السلام لم يقولوا بما خالف الكتاب و أنّ كلّ ما وجدتموه مخالفا له فاضربوه على الجدار، نعم الأخبار مختلفه في خصوص المخالفه و عدم الموافقه، ففي بعضها التصريح بالأوّل و في الآخر التصريح بالثاني و هو أعمّ من الأوّل، فالتواتر بالنسبه إلى المخالفه متحقّق، هذا مع حصول القطع بورود الأخبار الكثيره منهم عليهم السلام بتخصيص عمومات الكتاب و تقييد مطلقاته كما في ما ورد باختصاص الحبه بالكبير من الأولاد، و عدم إرث الزوجه مطلقا أو خصوص غير ذات الولد من العقار بالنسبه إلى عموم آيه الإرث الشامله بعمومها للكبير و الصغير الظاهره في تساويهم فيما ترك، و عموم آيه ارث كلّ من الزوجين من الآخر الغير الفارق بين العقار و غيره، و كما في ما دلّ على عدم صحّه البيع الغررى من قوله نهى النبيّ صلّى الله عليه و آله عن بيع الغرر بالنسبه إلى عموم آيه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» إلى غير ذلك.

فجعل هذه الموارد خارجه عن عموم تلك الأخبار خلاف الإنصاف؛ فإنّ مضمونها آب عن التخصيص، فالقدر المعلوم أنّ هذه الموارد خارجه عن مدلول تلك الأخبار إمّا ببيان أنّ مخالفه العموم و الخصوص ليست من أنحاء المخالفه عرفا و أنّها مختصّه بالمخالفه على وجه التباين، أو يكون المراد نفى المخالفه لما هو المراد من الآيه واقعا و إن كان مخالفا لما هو الظاهر عندنا من الآيه بحسب مدلولها اللغوي، أو نلتزم بأنّ لهذه الأخبار معنى لا نفهمها، و على أيّ حال فالقطع حاصل بأنّ مدلولها ما ليس شاملا للتخصيص و التقييد، و حينئذ فحال الخبر الواحد حال سائر المخصّصات المنفصله.

فصل في العام و الخاص المتعاقبين و المتقارنين

العام و الخاص قد يكونان متعاقبين بتقديم الأول على الثاني أو العكس، و قد يكونان متقارنين، فإن كان العام مقدّمًا على الخاص فإمّا أن يكون الخاص واردا بعد حضور العمل بالعام، و إمّا أن يكون واردا قبله، فالخاص المتأخّر سواء ورد عقيب وقت الحاجة إلى العمل بالعام أم قبله يكون تخصيصا أو ما هو كالتخصيص.

بيان ذلك: إنّنا نشاهد كثيرا من الأحكام جرت بلسان النبي صلى الله عليه و آله في القرآن أو السنّه أو واحد من الأوصياء عليهم السلام على وجه العموم، ثمّ ورد بعد أزمنه متماديه ما يدل على خلاف الحكم في بعض أفراد العام على لسان الإمام المتأخّر عليه السلام، و مثل هذا كثير في الأحكام جدّا.

فإن قلنا بأنّ ذلك من قبيل النسخ و أنّ الخصوصيات المتأخّره الجاربه على لسان المتأخّر نواسخ للعمومات الجاربه على لسان النبي أو الوصي المتقدّم بالنسبه إلى الفرد الخاص، فهذا و إن كان سليما ممّا توهم كونه إشكالا على النسخ من استحالته، من جهه استلزامه إمّا الإيقاع في المفسده أو تفويت المصلحه- لإمكان أن تكون المصلحه مقيّده ببرهه من الزمان ففي الحقيقه و اللب يكون النسخ إظهارا لانقضاء أمد المصلحه الموجه للحكم السابق و انقلابه بالقيده، لا أنّه رفع لما كان ثابتا و إن كان هو كذلك بحسب مقام الظاهر و الإثبات؛ إذ الرفع لا يتحقّق إلّا بالنسبه إلى غير العالم بالعواقب الجائز في حقّه البداء بأن يلتفت في اللاحق بمصلحه لم يكن ملتفتا لها في السابق فرجع عن حكمه السابق و رفعه في اللاحق و بدّله بالضدّ لا بالنسبه إلى الحكيم تعالى. و كذا لا يرد على هذا الوجه مخالفته لقوله عليه السلام: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة»؛ إذ مفاد القضيه أنّ الأحكام التي جاء بها النبي من قبل الله باقيه إلى يوم القيامة من دون أن يبدّلها شريعته جديده كما في الشرائع السابقه. و الفرق بين هذا النسخ و بين نسخ الشرائع أنّ الأول يكون ناسخه و منسوخه ممّا جاء به النبي، غايه الأمر أنّه أوكل

بيان الناسخ إلى وصيّه و من هو قائم مقامه، فكأنّه جرى بيان الناسخ و المنسوخ على لسان نفس النبي صَلَّى الله على و آله؛ إذ الوصى وجود تنزيلي للنبي، و هذا بخلاف نسخ الشرائع؛ فإنّ الناسخ فيه جاء به نبيّ آخر من قبل الله سبحانه، لا أنّه كان نائبا من النبي السابق في بيانه؛ إذ النبي السابق لم يكن مأمورا من الله بأزيد من المنسوخ، و المأمور بالناسخ هو النبي اللاحق، و القضيّه نافيه للثاني دون الأوّل كما لا- تنفى ما إذا كان الناسخ أيضا جاريا على لسان النبي صَلَّى الله عليه و آله- إلاّ أنّه مع ذلك لا يمكن الالتزام بهذا الوجه للقطع بندره النسخ و عدم تكثّره إلى هذه الغايه.

و إن قلنا بأنّ ذلك من قبيل التخصيص فهذا و إن كان سالما عن إشكال لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة- إذ لا نسلم أن يكون تأخير البيان إلى ما بعد وقت الحاجة من العناوين الغير المنفكّه عن القبح التي هي علّه تامّه له كعنوان الظلم، بل هو من قبيل بعض العناوين التي قبحها اقتضائي معلق على عدم طرؤ وجهه حسن عليها كضرب اليتيم، فمن الممكن أن يكون مصلحه في البين اقتضت التأخير و بذلك صار التأخير راجحا حسنا، غايه ما في البين أن يقال: إنّ التأخير و عدم البيان كان فيه المصلحه، فما وجه بيان الخلاف، و هذا أيضا مردود بأنّ كثيرا من الأحكام لم يكن المصلحه في بيانها، بل بعض الموضوعات لم يبيّن حكمها إلى زمان ظهور القائم عجل الله تعالى فرجه كحكم شرب التن و لا بدّ أن نلتزم في أمثال ذلك بأنّ المصلحه اقتضت عدم البيان، فكما نلتزم في هذه الأحكام بكون المصلحه في عدم البيان نلتزم في ما نحن فيه بكون المصلحه متعلّقه ببيان الخلاف- إلاّ أنّه مع ذلك لا يخلو عن ركاهه و حرازه؛ إذ يلزم على هذا سلب الوثوق عن عامّه العمومات؛ لاحتمال أن لا يكون بصدد بيان الحكم الواقعي و أنّ المصلحه اقتضت بيان الخلاف.

فما يكون هو الوجه في هذا لمقام هو أن يقال: إنّنا تصوّرنا في أحكام الشارع قسمين من الحكم- و إن لم نجدهما في أحكام غيره- كلاهما صحيح تام سالم من الإشكال، الأوّل: جعل الحكم في موضوع الواقع و هو المسمّى بالواقعي، و الثاني:

جعله فى موضوع المشكوك و هو المسمّى بالظاهرى و دفعنا ما أورده ابن قبه على هذا الحكم من تفويت المصلحه أو الإيقاع فى المفسده أو اجتماع الضدين بأنهما حكمان طوليان،فليس بينهما التنافى و كلّ منهما فى موضوع نفسه حكم واقعى.

و حيثذ نقول:من الممكن أن يكون الحكم الذى تكفّله تلك العمومات بالنسبه إلى بعض الأفراد حكما واقعيًا و بالنسبه إلى بعضها ظاهريًا،غايه الأمر أنه لم يصرّح فى هذا البعض باسم الشكّ لأجل كونه حاصلًا؛ إذ المكلف كان شاكًا فى حكم هذا الفرد و لم يرتفع شكّه بمجرد ورود العام لاحتمال التخصيص،بل هو باق إلى أن يظهر الخاص،فبظهوره يرتفع و يكون الخاص بيانًا للحكم الواقعى لهذا الفرد.

و حيثذ يرتفع الإشكال بحذافيره،أما عدم البيان للحكم الواقعى لهذا الفرد و تأخيره إلى زمان ورود الخاص فهو نظير عدم بيان حكم سائر الموضوعات الغير المبيّنه حكمها كشرب التتن،و أمّا بيان الخلاف فلأنه حكم واقعى متعلّق بموضوع الشاك و هو موضوع آخر غير مرتبط بنفس الواقع،فليس فيه إغراء بالجهل و إيقاع فى المفسده،و هذا الوجه يكون كالتخصيص فى النتيجة و الثمره،و أمّا إذا كان الخاص واردا قبل الحضور فهو تخصيص حقيقى بلا كلام كالخاص المقارن.

و ملخص الكلام فى المقام أنّ المخصّص المنفصل قد يكون متقدّمًا على العامّ و قد يكون متأخرًا،و على التقديرين قد يكون المتأخر واردا قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم و قد يكون واردا بعده،فهذه أربع صور،و قد يكون التاريخان مشكوكين، فصوره العلم بتأخر الخاص سواء كان قبل حضور وقت العمل بالعام أم بعده حيث أن لا ثمر بحسب العمل للخلاف فى كونه نسخًا أو تخصيصًا بالنسبه إلينا لكوننا واقعين فى هذه الأزمنه التى هى زمان العمل بالخاص و ظهور الثمر بالنسبه إلى المكلفين الواقعين بعد زمان ورود العام و قبل ورود الخاص لا يوجب الجدوى فى البحث بالنسبه إلينا.

و إذن فعّد هذه الصوره فى باب تعارض الأحوال و الكلام فى أنّ مقتضى

الاصول العقلانيه تعيين أى الحالتين لعلّه فى غير محلّه؛ إذ الاصول العقلانيه كالشرعيّه إنّما يجرى فى ما إذا ترتّب عليها أثر عملى.

نعم اللائق بالبحث هو الأمر الحكيم العقلى و هو تصوير عدم لزوم القبح على الحكيم تعالى على تقدير النسخ و عدم مخالفته للقضيّه المشهوره «حلال محمّد صلى الله عليه و آله الخ» و تصوير ذلك على تقدير التخصيص من جهه قبح تأخير البيان، و قد عرفت تصويره على كلا التقديرين، و أمّا الخاص المتقدّم ففيه يظهر الثمر العملى بين التخصيص و النسخ؛ إذ الأمر فيه دائر بين أن يكون الخاص تخصيصاً فردياً للعام و بين أن يكون العام تخصيصاً زماً للخـاص، فعلى الأوّل يكون الفرد الخاص بعد ورد العام محكوماً بحكم الخاص، و على الثانى يكون محكوماً بحكم العام.

و ملخص الكلام فيه أنّ العام لو كان وارداً قبل حضور العمل به فالظاهر عدم الإشكال فى كونه مخصّصاً للعام، و لو كان وارداً بعد ذلك فإن حصل لنا من كثره وقوع التخصيص و شيوعه و ندره وقوع النسخ الظنّ الاطمينانى بالتخصيص الذى هو عند العقلاء بمنزله العلم، و يكون احتمال خلافه فى حكم العدم فنعم المطلوب، و إن لم يحصل من ذلك إلا الظن الغير البالغ حدّ الاطمئنان فحيث لا دليل على اعتبار هذا الظنّ و حجّيته لعدم كونه لفظياً فنرجع إلى دلالة اللفظين، و قد عرفت معارضه أصاله العموم الأزمانى فى الخاص لأصاله العموم الأفرادى فى العام.

و توهم أنّ الأوّل إطلاقى حاصل بمقدّمات الحكمه و الظهور فى الثانى وضعى فيكون له الورد على الأوّل مدفوع، مضافاً إلى أنّ العموم الأفرادى أيضاً قد يكون إطلاقياً، و محلّ الكلام عام للقسمين بأنّ ما يمنع من انعقاد مقدّمات الحكمه هو البيان المتّصل، فعند عدم البيان المتّصل ينعقد الظهور الإطلاقى للكلام، فلو وجد بعد ذلك ظهور مخالف كان معارضاً له و إن كان وضعياً.

و كيف كان فإن كان أحد هذين الظهورين أقوى من الآخر كان هو المقدّم و إلا فالمرجع هو الأصل العملى، و هو دائماً يكون استصحاب حكم الخاص.

فتحصّل أنّ الخاص المتأخّر بكلاً قسميه لا يليق بالبحث إلا من الجهه العقلانيه، و

الخاص المتقدم لو كان العام واردا قبل حضور العمل به كان تخصيصا، و لو كان العام واردا بعد حضور العمل به فمع حصول الاطمئنان المذكور يكون تخصيصا أيضا، و مع عدم حصوله و عدم الأظهر يكون تخصيصا بحكم الأصل، هذا ملخص الكلام في الصور الأربعة للعلم بالتاريخين.

و قد أتضح منه الحال في صور الشك؛ فإنَّ الحكم هو التخصيص؛ إذ قد علم أنَّ الخاص على تقدير تأخره يكون تخصيصا، و على تقدير تقدمه أيضا يكون كذلك إمَّا بالاطمئنان، و على تقدير عدمه فإمَّا أن يكون أصاله العموم الأزمانى فى الخاص أظهر أو يكون هو مساويا لأصاله العموم الأفرادى فى العام فيرجع إلى الأصل و مقتضاه أيضا هو التخصيص، و أمَّا أظهرية أصاله العموم الأفرادى فلعله لم يكن له مورد إلا فيما لو فرض مساعده القرائن المقاميه، و هذا الفرض أيضا فى غايه الندره و فى حكم العدم.

فصل ما يطلب التكلّم فيه في هذا الباب و يبحث عمّا وضع هو له أقسام و يطلق على بعضها اسم المطلق

ما يطلب التكلّم فيه في هذا الباب و يبحث عمّا وضع هو له أقسام و يطلق على بعضها اسم المطلق.

منها: أسماء الأجناس أعمّ ممّا يكون موضوعا للجواهر كلفظ الإنسان أو للأعراض كلفظ البياض أو للعرضيات كلفظ الأبيض.

و المحكى عن سلطان العلماء هو القول بكونها موضوعه للطبيعه المهمله و المعنى اللابشرط المقسمي؛ و ذلك لوضوح تقسيم الإنسان مثلا- إلى ثلاثه أقسام بحسب عالم اللحاظ، الأوّل أن يلحظ الإنسان و لم يكن قيد معه ملحوظا، و الثاني أن يلحظ مع قيد وجودي، و الثالث أن يلحظ مع قيد عدمي، و الأوّل هو المسمّى بالمطلقه و الأخيران مسمّيان بالمقيّده و يسمّى الأوّل أيضا باللابشرط القسمي، و الثاني بالمعنى بشرط شيء، و الثالث بشرط لا، و كذا الكلام في سائر الألفاظ.

و قد يستشكل على هذا القول بأنّه إن اريد باللابشرط القسمي الماهيه التي لم يلحظ معها قيد يعنى يكون اللابشرطيّه حاله لها، لا أن يكون مأخوذه قيدا و وصفا لها، فما الفرق بينها و بين المقسم، و إن اريد أنّ اللابشرطيّه قيد فيها، و بعبارة اخرى لوحظ و وصف التجرد عن كلّ قيد قيدا لها، فيفترق عن المقسم بأنّ المقسم ما يكون خاليا عن هذا القيد أيضا، فيرد عليه أنّ الطبيعه بهذا القيد لا ينطبق على الخارجيات؛ إذ هي في الخارج لا ينفكّ عن التقيّد بالخصوصيات الفرديّه، فيلزم أن يمتنع امتثال مثل جثنى بإنسان، مع أنّهم يحملون متعلّقات التكاليف على هذا القسم بمقدّمات الحكمه.

و التحقيق أن يقال: إنّنا نجد بحسب عالم التصوّر و اللحاظ ثلاثه أنحاء من الملاحظه و التصوّر لمفهوم الإنسان، فقد يتصوّر بانضمام قيد وجودي و إن كان هو الإرسال و السيلان بأن يلحظ هذا المفهوم مقيّدا بكونه في أيّ وجود تحقّقت لم يكن منافيا له، و قد يتصوّر بانضمام خصوصيّه عدميّه، و قد يتصوّر هو و لا يتصوّر معه

خصوصيته وجوديه و لا عدميه، فهذا القسم يكون قسيما للأولين و بقبالهما باعتبار أنه في الواقع يكون مقيدا بقيد التجرد و يكون له حاله التجرد عن كل ضميمه و قيد، و هما يكونان منضمين إلى ضميمه و إن لم يكن حال التجرد في الأول ملحوظا لكنه واقعا موجود، فلا- يرد أنه غير منطبق على الخارج و أنه كلى عقلى لا موطن له سوى الذهن؛ إذ ذلك إنما يلزم لو لوحظ وصف التجرد معه قيدا و حالا، و ليس كذلك.

ثم إن الشخص الآخر إذا لاحظ هذه الأقسام الموجوده في ذهن لاحظ آخر أو نفس هذا اللاحظ إذا لاحظ بعد ملاحظه تلك الأقسام في ذهنه إياها بملاحظه ثانويه ينتزع من هذه الموجودات الذهنيه جامعا، كما ينتزع من الخارجيات جامع، و الفرق بين هذا الجامع و القسم الأخير أن التجرد مقوم للثاني، و الأول يناسب معه و مع الخصوصية الوجوديه أو العدميه، و الموجود في ذهن هذا الشخص المتترع للجامع لما في الذهن و إن كان ليس خارجا من أحد الأقسام- يعنى أن واقع ما يلاحظه و يجعله مقسما و جامعا يكون هو المفهوم اللابشرط فإن التجرد ثابت له واقعا و ليس بملاحظ- لكنه يشير به و يجعله حاكيا و مرآتا لما هو المقسم و الجامع بين الأقسام المذكوره.

إذا عرفت ذلك فنقول: المدعى هو أن أسماء الأجناس موضوعه لهذا الجامع، و الدليل عليه أنها لو كانت موضوعه للمفهوم اللابشرط القسمى أعنى ما يكون قيد التجرد مقوما له يلزم أن يكون الاستعمال في مثل الإنسان الأبيض فيما إذا استعمل اسم الجنس في ماهيته منضمه إلى خصوصيه وجوديه أو عدميه مجازيا؛ فإنه استعمال في غير ما وضع له؛ إذ المفروض أنه مقوم بالتجرد و عدم لحاظ الضميمه و الخصوصية، و المقطوع بالوجدان خلاف ذلك و أن الاستعمال المذكور يكون على وجه الحقيقه كصوره عدم ذكر القيد، فيكون دليلا على أن اللفظ موضوع لما هو الجامع بين القسمين.

نعم يلزم على هذا أن يكون حال معانى تلك الأسماء حال معانى الحروف؛ إذ كما أن معانى الحروف محتاجه إلى الغير و تكون مندكّه في الغير و لا بدّ عند وضعها أو استعمالها من لحاظ معنى هو واقعا مفهوم مستقل باللحاظ و يشار به إلى ما هو قائم بالغير و وصف و حاله له، كأن يشار بمفهوم الابتداء الملحوظ حاله للغير إلى حقيقه معنى «من» كذلك معانى هذه الأسماء أيضا تكون محتاجه في التصور و اللحاظ إلى

غيرها؛ فإنَّ مقسم الأقسام المذكوره لا يوجد في الذهن إلاَّ مندكًا في أحد تلك الأقسام و لا يمكن لحاظه بدون لحاظ واحد منها، و لا بدَّ عند الوضع أو الاستعمال من ملاحظه أحد الأقسام و الإشاره به إلى الجامع.

و بالجمله كما أنَّ معانى الحروف متَّصفه بالاحتياج و الافتقار في الوجود الذهني إلى المتعلقات و يكون معان آليه عاجزه مستنده إلى الغير و مربوطه به كاستناد معنى من البصره إلى مفهوم السير و البصره و ارتباطه بهما، و لا يكون له وجود إلاَّ مندكًا في المتعلقات، كذلك معانى أسماء الأجناس أيضا تكون متَّصفه بالاحتياج و الافتقار في الوجود الذهني إلى واحد من الأقسام و لا يوجد إلاَّ مندكًا في أحدها، و لكن لا ضير في الالتزام بذلك إذا ساعده الوجدان.

فيمتاز تلك المعانى عن معانى الحروف بأنَّ المعنى الحرفي يحتاج إلى محلَّ يقوم به و يكون عرضا و حاله له و خصوصيَّه من خصوصياته ككون معنى من البصره خصوصيَّه لمفهوم السير، و هذه المعانى تكون مفتقره إلى شيء آخر يكون هذا الشيء الآخر قائما بتلك المعانى و من خصوصياتها، و هو إمَّا وصف التجرد أو الاقتران بخصوصيَّه وجوديَّه أو عدميَّه، فمفهوم من البصره يحتاج إلى أن تكون خصوصيَّه لمفهوم السير، و مفهوم السير الذي هو معنى للفظ السير يحتاج إلى كون هذه الخصوصيَّه خصوصيَّه له.

و بالجمله الفرق بين الحروف و هذه الأسماء هو أنَّ الاولى موضوعه لمعان يكون أبدا أعراضا في الذهن لغيرها، و الثانيه لمعان يكون أبدا معروضات لغيرها، فيكون حال معانى أسماء الأجناس في الذهن حال معانى أعلام الأشخاص في الخارج، فكما أنَّ موضوعات الأعلام لا ينفكَّ في الخارج عن العوارض و الحالات الطارئه، كذلك موضوعات هذه الأسماء لا ينفكَّ في الذهن عن الخصوصيات المقسمه.

و منها: علم الجنس، و المعروف بين أهل الأدبيته أنَّ الفرق بينه و بين اسم الجنس أنَّ الثاني موضوع لذات الطبيعه فقط، و الأول له مع قيد الحضور في الذهن، و الحضور و إن كان من لوازم استعمال اللفظ في المعنى و لا يمكن بدونه إلاَّ أنَّه في اسم الجنس يكون من اللوازم العقليَّه للاستعمال، و في علم الجنس يكون مدلولا عليه بجوهر اللفظ.

و استشكل عليه في الكفايه بأنَّ الحضور لو كان قيذا في المعنى لما صحَّ الحمل على

الخارجيات؛ لوضوح أنّ الطبيعه بقيد حضورها في الذهن كلى عقلى لا موطن له سوى الذهن فيمتنع حمله على الخارج إلا مع التجريد عن خصوصيته هذا القيد و التجوّز باستعمال اللفظ في جزء معناه، والحال أنّا نرى صحّحه الحمل في قولنا: هذه اسامه بدون عنايه و تجريد و ملاحظه علاقته، وقال بمثل ذلك في اسم الجنس أيضا ردّا على قول من قال بوضعه للمطلق اللابشرط القسمى دون المقسمى.

فاستشكل عليه بأنّ التّجرد عن القيد و وصف اللابشرطيّه ملحوظ قيدها في الماهيته اللابشرط القسمى، فلو كان اسم الجنس موضوعا لها لما صحّ حمله على الخارجيات؛ لامتناع حمل الكلى العقلى على الخارجى؛ إذ لا موطن له سوى الذهن و كان الحمل محتاجا إلى التجوّز و تجريد المعنى عن هذه الخصوصيه، فيلزم التجوّز في عامّه استعمالات اسم الجنس، و هذا مناف لحكمه الوضع، وقال نظير ذلك في القسم الآتى كما يأتى ذكره إن شاء الله.

و الحقّ أنّه غير تام في الكلّ و إن كان أصل المطلب حقّا في اسم الجنس بحكومته التبادر و شهادته الوجدان، و ذلك لأنّ مدعى الحضور في علم الجنس ليس مراده معنى الحضور بعنوان الاستقلال و بالمعنى الاسمى، بل مراده هو الحضور بالمعنى الحرفى الآلى أى الآله الحاكيه لذات الطبيعه، و قد تصوّرنا في الحروف كون المعنى الحكائى المرآتى تمام المعنى، فيمكن كونه جزء من المعنى أيضا، و لا ريب في صحّحه الحمل حينئذ، إذا للاحظ حينئذ لا يلحظ إلا ذات الطبيعه.

و نظيره في المحاورات العرفيه قولك فيما إذا كان بينك و بين المخاطب صورته إنسان مثلا- معهوده، فرأيت هذا الإنسان فتقول: هذا ذاك الرجل، فتشير بهذه الإشاره إلى معقوليته في ذهنك و ذهن مخاطبك سابقا، فهذه الإشاره حاكيه عن ذاك التعقل و الحضور الذهني و هو لمّا كان مأخوذا مرآتا صحّح الحمل، فهنا أيضا نقول: هذه اسامه و نشير إلى المعنى المتعقل المركوز في الأذهان، و أمّا قولك: هذا أسد فحال عن هذه الإشاره، و الدال على هذه الإشاره في الفارسيّه ليس هو اللفظ بل الوضع الخاص لليد و العين، و في العرييه وضع له لفظ خاص، و كذلك الكلام في اسم الجنس على القول بالوضع للماهيه اللابشرط القسمى التى هي المسمّى بالمطلق، بأن يقال: إنّ التسويه بين الحالات الطارئه على الطبيعه لا بدّ أن يلحظ قيدها، فلفظ «رجل» يفيد معانى ألفاظ رجل، سواء كان كذا أو كذا أو كذا، فلو استعمل في ماهيته

الرجل مع قيد كان مجازاً، فإننا نعلم بالوجدان صحّة الحمل مع هذه الملاحظه يعنى ملاحظه التسويه بين الحالات و الخصوصيات.

و وجهه أنّ التعريه و التجريد لم يلحظ قيذا بالمعنى الاسمى الاستقلالى، بل بالمعنى الحرفى على وجه لم يخرج عن حكاية ذات الطبيعه بأن يكون هذا الوصف ثابتا واقعا فى الذهن و لم يكن قيذا فى اللحاظ، فللقائل المذكور أن يجعله بهذا النحو جزء لما وضع له اسم الجنس لا بالنحو الأوّل حتّى يتوجّه عليه الإيراد.

و يشهد لما ذكرنا أنّ القضايا المطلقه هى ما كان الموضوع فيها هو الطبيعه المطلقه، فإن لم يمكن حمل المطلق على الخارج فكيف يمكن جعله موضوعا للأحكام المحموله على الخارجيات، و على ما ذكره قدّس سرّه لا بدّ من جعل عامّه القضايا مهمله، فنحن لا بدّ و أن نتصوّر صحّه حمل هذا المعنى و تطبيقه على الخارج حتّى يصحّ ترتيب القضيه المطلقه، غايه الأمر أنّا نقول فى هذه القضايا أنّ اللفظ مستعمل فى المهمله، و الإطلاق دلّ عليه مقدّمات الحكمه و صار مجموع الطبيعه مع قيد الإطلاق موضوعا للحكم، و القائل المذكور يقول بأنّ المجموع من الطبيعه و وصف الإطلاق مدلول لفظ المطلق.

و منها: المفرد المحلّى بالألف و اللام، و المعروف بين أهل الأدبيّه أنّ اللام أو الهيئه الحاصله منه و من المدخول موضوعه لتعريف الجنس أو للعهد بأقسامه الثلاثه من الذهنى و الذكرى و الحضورى و للاستغراق، و الظاهر أنّ أقسام العهد ليس معانى مختلفه، بل هى راجعه إلى معنى واحد و هو المعهوديّ فى الذهن، غايه الأمر أنّ منشأ المعهوديّ فى الذهن قد يكون الذكر فى الكلام، و قد يكون الحضور، و قد يكون غيرهما، بل نقول: مرجع الجنس و الاستغراق أيضا إلى هذا.

و بيانه أن يقال: إنّ اللام أو الهيئه موضوعه للإشاره إلى المعهود فى الذهن؛ فإن كان هو الشخص الخاص كان إشاره إليه، و إن كان هو نفس الطبيعه و الجنس كان الإشاره إلى نفس الطبيعه و الجنس، فيصير الإشاره هنا من قبيل الإشاره الذهنيّه فى علم الجنس، و إن كان هو الاستغراق - كما فى «أحلّ الله البيع» - كان إشاره إلى

الاستغراق، ثم إن كان الاستغراق مستفادا من المقدمات كما في المثال فالحال كما ذكر، وإن كان مستفادا من اللفظ كما في الجمع المعرّف باللام فحيث إنّ المتعّين في الذهن حينئذ ليس هو الاستغراق، بل هو مردّد بينه وبين أقلّ ما يدلّ عليه الجمع بالوضع فليس في الذهن أمر متعّين منهما حتى يكون اللام إشاره إليه، ومن هنا يجيء القول بعدم إفاده الجمع المحلّي للعموم.

ثمّ التعريف باللام كما ذكرنا من قبيل التعريف الذهني في علم الجنس سواء كان داخلا على المفرد أو الجمع، فكما لا يكون هذا التعريف الذهني مانعا هناك عن الحمل على الخارج فكذا هنا بالتفصيل المتقدّم.

و في الكفايه أورد هنا أيضا الكلام المتقدّم و لهذا جعل الألف و اللام مطلقا للترئين كما في الحسن و الحسين فرارا من المحذور الذي تخيله من امتناع الحمل لو قيل بكون اللام إشاره إلى التعيين الذهني خلافا لعامة علماء الأدب.

و محصّل الكلام في المقام أمّا في مقام الثبوت فهو أنّا نتصوّر تعريف الجنس كما في علم الجنس و في اسم الجنس سواء في المفرد أو في الجمع كما في: فلان يركب الخيل، و إنّما الصدقات للفقراء الآيه.

و تعريف العهد الخارجى حضوريا كان كما في يا أيها الرجال و أيها الرجال، أو ذكرّيّا كما في «و أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول» و جاءنى رجلاّن أو رجال فأكرمت الرجلين أو الرجال، أو غيرهما كما في جاءنى الرجل الذى كان معنا أمس أو الرجال اللذان كانا أو الرجال الذين كانوا معنا أمس.

و تعريف العموم البدلى - كما في اشتر اللحم - الذى يسمّى بالعهد الذهني في قبال الثلاثة المتقدّمه المسّماه بالعهد الخارجى، و حقيقه هذا التعريف هي الإشاره إلى الطبيعه الملحوظه في ضمن أحد الوجودات باعتبار تعينها في الذهن بهذه الكيفيه لمعهوديتّها في ذهن المتخاطبين، كذلك في المثال.

و تعريف استغراق الجنس في المفرد كما في «أحلّ الله البيع» و هو الإشاره إلى الماهيّة المتعلّقه في الذهن بلحاظ كونها في ضمن كلّ وجود؛ فإنّ هذا نوع تعين

للطبيعه فى عالم الذهن يصلح الإشاره بسببه إلى الطبيعه الملحوظه بهذا النحو.

و الفرق بين استغراق الجنس فى المفرد و استغراق الأفراد فى الجمع أنّ الملحوظ فى الأوّل هو الطبيعه باعتبار سريانها فى كلّ وجود، فيجرى الحكم أوّلاً- على الطبيعه و بتبعها على الأفراد، و كذا الإشاره أوّلاً تكون إلى الطبيعه و ثانياً إلى الأفراد، و فى الثانى يكون الملحوظ من الابتداء كلّ فرد بنحو الاستيعاب، و الحكم و الإشاره متعلقان من الأوّل إلى الأفراد.

فالتعريف بجميع هذه الأنحاء معقول متصوّر و لا يستلزم القول بوضع اللام له امتناع صدق المعرّف به على الخارج قطعاً كما ذكر فى علم الجنس.

و علم ممّا ذكرنا أنّ التعريف فى جميع الأقسام معنى وحدانى و هو الإشاره إلى المتعين فى الذهن، فالقول بالاشتراك اللفظى أو المعنوى أو الحقيقه فى البعض و المجازيه فى الآخر لو قلنا بوضع اللام لهذا المعنى باطل جداً.

و أمّا فى مقام الإثبات فالظاهر ثبوت الظهور للّام فى التعريف فى العهد الخارجى بأقسامه الثلاثه، و أمّا أنّه حيث لا عهد يكون اللام فى المفرد للجنس بمعنى أنّ المفرد المعرّف حيث لا عهد مفيد لمعنى علم الجنس بلا فرق و يتضمّن الإشاره إلى الطبيعه المعقوله المتعينه فى الأذهان، أو أنّه خاليه عن هذه الإشاره و متّحد مع اسم الجنس فى المعنى، فعلى الأوّل معرفه حقيقته معنويه، و على الثانى لفظيه، كلّ محتمل، و كذا فى مقام لا عهد و لا جنس بل يقتضى المقام استغراق الجنس كما فى «أحلّ الله البيع» و «خلق الله الماء طهوراً» هل اللام ظاهره فى الإشاره إلى الطبيعه الساريه باعتبار تعينها الذهنى أو اللفظ المعرّف الواقع فى هذا المقام متّحد معنى مع المنكر الواقع فيه كما فى «علمت نفس ما أحضرت» و «نمره خير من جراده» و «أنزلنا من السماء ماء طهوراً»، فكما أنّ مفاد الثانى هو الطبيعه الساريه بدون الإشاره إليه فكذا الأوّل، كلّ محتمل.

بقى الكلام فى الجمع المعرّف باللام هل هو- حيث ليست جمله من الأفراد معهوده حتّى يكون اللام إشاره إليها كما فى الامثله المتقدمه- مفيد للعموم

الاستغراقى أولاً؟، الظاهر الأول؛ فإن استعماله حينئذ فى الجنس و إن كان صحيحاً واقعا كما فى: فلان يركب الخيل، و «إنَّما الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ» الآية، إلا أن الظاهر الأولى منه عند الإطلاق هو الاستغراق، و هل هذا بواسطة وضع اللام للاستغراق أو المركب منه و من الجميع أو أنه مستفاد بمعونه دلالة اللام على الإشاره؟ لكل قائل.

و الثالث لصاحبى التعليقه و الفصول قدس سرهما، فذهبا إلى أن إفاده الجمع المعرف للعموم ليست من جهه وضعه له بالخصوص، بل من جهه دلالة اللام على الإشاره، و من المعلوم اقتضاؤها لمشار إليه معين، فلا محاله تكون عند انتفاء القرائن ظاهره فى الإشاره إلى ما دل عليه صريح مدخوله، و لما كان وضع الجمع بإزاء خصوص المراتب من الثالثه إلى ما فوقها و ليس شىء من المراتب ممّا دون الجميع بمتعين، بل كل منها يتطرق فيه الاختلاف الكثير من جهه صدقه على كثيرين مختلفين، و أمّا الجميع فهو كالشخص الواحد متعين لا- اختلاف فيه، كانت الإشاره إلى الجميع لا- محاله لتعينه و عدم الإبهام فيه المنافى للتعين و التعريف دون غيره من المراتب؛ إذ لا معروفته لها عند العقل حتى يشار إليها.

و منها: النكره، و لها استعمالان، فتاره يستعمل فى معنى له تعيين فى الواقع كما فى «و جاء رجل من أقصى المدينة» غايه الأمر أن هذا المعنى تاره يكون عند المتكلم معلوما و يخفيه على المخاطب، و اخرى يكون عنده أيضا مرددا، كما لو رأى الشبح من بعيد و لم يعلم أنه زيد أو عمرو أو غيرهما من أفراد الرجل، و ثالثه يكون عنده و عند المخاطب جميعا معلوما و المقصود إخفائه على ثالث، و هذا المعنى له احتمال الصدق على كثيرين، لكن على البدليه لا فى عرض واحد، بمعنى أنه فى حال يحتمل صدقه على زيد غير صادق على غيره، و فى حال يحتمل كونه عمروا أيضا لا يصدق على غيره، و هكذا إلى آخر الأفراد، فلا يصدق فى حال الصدق الاحتمالى على كل على غيره، فهذا المعنى جزئى بلا إشكال.

و اخرى يستعمل فى معنى صادق على كثيرين فى عرض واحد كما فى جئنى

برجل، فكلّ من أفراد الرجل جىء به كان هو هو، ولا يقال: إنّه هو أو غيره، وفي حال الصدق على فرد يصدق على غيره، ولهذا قد يتوهم أنّ هذا المعنى كلّى حقيقه على خلاف المعنى الأوّل، بمعنى أنّ مادّة النكره تدل على طبيعته كليّه و التنوين يدل على مفهوم الوحده، وهو أيضا كلّى، و ضمّ الكلّى إلى كلّى لا يصيّره جزئيا بل يصير كليّا ثالثا مضيق الدائرته كما فى الإنسان الأسود.

فمعنى «رجل» على هذا طبيعته الرجل مع قيد الوحده، وهذا معنى كلّى، نعم لا يصدق على اثنين فصاعدا من حيث المجموع؛ إذ حينئذ يخرج عن فرديته، فكما لا يصدق الإنسان على فرد البقر كذلك لا يصدق هذا المعنى المقيد بمفهوم الوحده على ما هو فرد لمفهوم الاثنين أو ما فوقه، نعم يصدق على الاثنين بعنوان أنّه فردان منه، وعلى الثلاثة بعنوان كونها ثلاثة أفراد وهكذا. و عبارته اخرى الاثنان مثلا يكونان فردين لهذا المعنى، ولا يكون فردا واحدا له.

و لكن يمكن دعوى كون النكره مستعمله فى كلا-الموردين فى معنى واحد و أنّه لا-اختلاف بحسبهما فيما استعمل فيه لفظ النكره، بل المستعمل فيه فى كليهما جزئى حقيقى غير قابل الصدق على الكثيرين.

بيان ذلك أنّه لا إشكال فى كون الكلّيّه و الجزئيه من صفات المعقول الذهني دون الخارج؛ فإنّ المعقول الذهني إن كان بحيث يمكن انطباقه على كثيرين فهو كلّى، وإن امتنع و استحيل أن يصدق و ينطبق إلّا على شيء واحد فهو جزئى.

إذا عرفت هذا فلا إشكال حينئذ أنّه لو رأى الإنسان شبحا من بعيد و تردّد عنده بين أن يكون بقرا أو إنسانا فالمعقول فى ذهنه صورته منطبقه على هذا الشبح محدوده بالحدود المعينه، لكن ليس فيه اعتبار الزيديه و لا العمرويه بل و لا كونه إنسانا و لا بقرا، و كون أحد هذه الأشياء ثابتا فى الواقع لا ربط له بالصورة المنقّشه فى الذهن، و مع ذلك فهل ترى صدقه على كثيرين، بل يحكم بأنّ هذه الصورة جزئى لا يصدق إلّا على شيء واحد فقط، فإذا كانت هذه الصورة جزئيا كما هو الموجود فى الاستعمال الأوّل فكذلك الصورة التى تتصوّره أوّلا قبل رؤيه شبح فى الخارج و

نلاحظ له جميع التعيينات و التشخيصات و الحدود بحيث لا يكون صادقا بهذه التشخيصات إلا على واحد فقط و نجرده عما يكون الصورة الأولى متجردة عنه من الزيدية و العمروية و البكريه، و كذا خصوصيته تمام الأفراد، فهذه الصورة أيضا لا بد أن يكون جزئيه إذ لا- فرق بين هذه و بين تلك إلا في مجرد أن الأولى كانت منطبقه على شبح خارجي هو مشتمل على الزيدية، و لكن هذا لا يعقل أن يوجب تفاوتًا، إذ لا يعقل دخل ثبوت الزيدية للأمر الخارجى فى جزئيه ما يتعقل فى الذهن مع كونه معزى عن وصف الزيدية، فإذا كان هذه الصورة المعزاه عن الزيدية و العمروية و نحوها جزئيا، فكذا تلك المعزاه عن هذه أيضا؛ إذ لا فرق بينهما أصلا، فهذا المعنى لا محاله يكون مصداقه أبدا شيئا واحدا لا أزيد، غايه الأمر أنه يدور بين تمام الأفراد، و إمكان اشتراك المصداقيه له بين جميع الأفراد فى عرض واحد لا ينافى ذلك؛ إذ الإمكان غير الصدق، فلا يتصف جميع الأفراد بالمصداقيه له فى عرض واحد، و لكن يتصف جميعها بإمكان المصداقيه له كذلك.

و محصل ما ذكرنا أن تعقل معنى له تعيين عند الله و فى اللوح المحفوظ كما فى ما يتصور عند رؤيه الشبح جزئى بمعنى أنه غير قابل لأن يتحمل أن يكون طرفا لزيد و عمرو فى عرض واحد كما هو الحال فى الكلى الطبيعى بالنسبه إلى أفراد، فيصح أن نقول: هذا هو الإنسان، و هذا هو الإنسان، و هذا هو الإنسان، و لكن لا يصح فيما نتعقل عند رؤيه الشبح المتحرك من البعيد و لا يتحمل الأفراد بهذا النحو، فلا يصح أن زيدا هذا و عمروا هو بكرا هو.

نعم يمكن أن يكون زيدا و عمروا و بكرا، لكن إن كان زيدا لا يكون عمروا و إن كان عمروا لا يكون زيدا و إن كان بكرا لا يكون عمروا و لا زيدا، و هذا معنى صدقه على كثيرين على البدليه، يعنى يصدق على هذا بدلا عن ذاك و على ذاك بدلا عن هذا و لا يصدق عليهما معا.

و بعبارة اخرى لا يصدق على كثيرين فى واحد بالعطف بالواو، بل يصدق على الكثيرين فى الطول و بالعطف بكلمه «أو» و هذا معنى جزئيته، مع أن هذا المعنى

المتصوّر خال عن خصوصيّة الزيدية و العمروية و كذا جميع الخصوصيات، و وجودها في الأمر الخارجى غير مرتبط بالأمر المتصوّر الذهنى.

فكما لا يضرّ هذا التجرد عن تلك الخصوصيات بالجزئية في هذا المعقول فكذا نقول في النكره الواقعه موضوعا في الإنشاءات فنقول فيها أيضا بتصوّر معنى لا إمكان لأن ينطبق على كثيرين في عرض واحد، بل كان انطباقه على واحد على البدل، فرجل في قولنا: جئنى برجل معناه رجل واحد بحيث إن كان زيدا لا يكون عمرا و إن كان عمرا لا يكون زيدا و إن كان بكرة لا يكون زيدا و لا عمرا، فهذا أيضا لا محاله يكون جزئيا؛ إذ معنى الكلّى أن يكون المعنى ذا سعه لا يأبى بسببها عن الحمل على الكثيرين في عرض واحد، و يتحمّل الطرفيه للإثنين و ما فوق، و هذا منتف فيما فرضناه، و مجرد أنّ للمعقول في الصورة الاولى و في الإخبارات واقعا له التشخص و التعيين و هنا ليس له واقع كذلك لا. يوجب الفرق بينهما؛ إذ الجزئية و الكليه من المعقولات الذهنيه بلا كلام و لا إشكال، فلا يعقل أن يكون للخارج دخل فيهما.

نعم فرق بين المعقول في المقامين من حيث إنّ الأوّل له تعيين عند الله و فى الثانى يكون التعيين بيد المكلف و يكون هو بالخيار فى تعيينه، مع أنّه لو جعل الكلّى خصوص ما يصدق على الكثيرين فى عرض واحد بحيث لو كان فى الطول كان جزئيا لزم عدم الفرق بين النكره الواقعه فى الإخبارات و الواقعه فى الإنشاءات فى الجزئية كما ذكرنا، و إن كان المراد بالكلّى مطلق ما كان صادقا على الكثيرين و إن كان فى الطول كان فى كلا المقامين كلياً؛ إذ النكره فى الإخبار أيضا له الصدق بهذا النحو، يعنى ما تصوّره المستعمل و استعمل اللفظ فيه معنى قابل لأن يصدق على كثيرين على البدل، ففى جاء رجل من أقصى المدينة، المتصوّر هو المعنى المتردد بين أفراد الرجل و المعرّى عن جميع الخصوصيات و إن كان الجائى فى الخارج هو خصوص الرجل المعهود و هو حبيب النجار.

و بالجمله، فالتفرقه بين الإخبار و الإنشاء بإثبات الجزئية للنكره فى الأوّل و الكليه فى الثانى غير متّجه، و الحقّ كما عرفت هو اختصاص الكليه بالصدق العرضى

على كثيرين، و الصدق الطولى على كثيرين لا ينافى الجزئية؛ فإنّ الكليّه بمعنى السعه، و الجزئيه بمعنى الضيق، و الذى لا يتحمّل إلا مصداقا واحدا على البدل ضيق، غايه الأمر مردّد بين كثيرين، و هذا معنى كونه جزئيا مردّدا، فالحقّ عدم الفرق بين النكره فى المقامين فى كونه جزئيا حقيقيا غير قابل الصدق على كثيرين مردّدا، و أمّا الفرق بين الوحده المأخوذه فى النكره و ما هو مأخوذ فى مفهوم الواحد فهو أنّ الوحده فى الثانى كلى؛ فإنّه عباره عن جهه جامعه أخذ الذهن من أفراد كثيره متّصفه بها، و هذا لا يمتنع أن يسع فى عرض واحد كثيرين فيقال: هذا واحد و هذا واحد و هذا واحد.

نعم لا يصدق على اثنين، فلا يشار إلى مجموع الشخصين بإشاره واحده و يقال:

هذا المجموع واحد؛ فإنّه مصداق للاثنين الذى هو ضدّ الواحد، فعدم صدقه عليه كعدم صدق البقر على أفراد الإنسان.

و هذا بخلاف الوحده فى النكره فإنّها مأخوذه من شخص واحد دون أشخاص كثيرين، كما فى ما يوجد فى الذهن عند رؤيه الشبح من البعيد، فالوحده مأخوذه فيه من الشىء الخاص المرئى و ليس مشتركا بينه و بين ما يشابهه، و كذا فى ما يقع موضوعا فى الإنشاء أيضا يوجد الوحده القائمه بالشخص لا القائمه بالأشخاص، و الميزان أنّه لو تصوّر المعنى المتقيّد بالوحده واحد فى الذهن على وجه لا يقبل لأن يصدق على هذا إلا بدلا لذاك، و على ذاك إلا بدلا لهذا فهذا جزئى.

و إن كان قابلا لأن يصدق على هذا و ذاك فى عرض واحد فهذا كلى، و النكره موضوعه لملاحظته على الوجه الأوّل، و مفهوم الواحد موضوع له بالملاحظه الثانيه.

ثمّ لو أتى المكلف بما زاد على الواحد عند توجه الأمر بالنكره إليه فإنّما أن يأتى على التدريج أو دفعه، ففى الأوّل يمتثل بأوّل الأفراد و ما سواه لغو مطلقا، و على الثانى يكون الممتثل به واحدا لا على التعيين لو كان المراد هو الواحد اللابشرط، و إن كان المراد الواحد بشرط لا يعنى بشرط عدم الغير فلا يحصل الامتثال فى هذه الصوره أصلا.

قد ظهر ممّا تقدّم أنّ اسم الجنس وضع لما هو المقسم للمطلق و المقيّد و هو الجامع بين عدم دخل شىء آخر فى المطلوب سوى نفس الطبيعه و دخل شىء آخر غيره، و كذا النكره و إن قلنا بجزئيته؛ فهو أيضا موضوع للجامع بين ذى القيد و المجرد عن القيد، و بعبارة اخرى بين معنى يكون اللاقيديّه منافيه معه و معنى يكون التقييد منافيا له و هذا واضح.

إنّما الكلام فى المقام فى أنّه عند عدم قرينه لفظيه و لا انصراف يقتضى تعيين إحدى الخصوصيتين من الإطلاق و التقييد يحتاج إلى تمهيد مقدمات للحمل على الإطلاق تسمى بمقدمات الحكمة، أو لا يحتاج إليها، بل و إن لم يكن تلك المقدمات محرزة كلاً أو بعضا يمكن تعيين الإطلاق من وجه آخر.

فإن قلنا بالاحتياج و التوقّف عند عدم إحراز المقدمات التى من جملتها كون المتكلم فى مقام البيان، فلو لم يحرز ذلك الكون لا يمكن الحمل على الإطلاق و إن كان الأصل فى كلام كلّ متكلم أن يكون صادرا بغرض الإفاده و تفهيم المراد، فلا يكفى هذا الأصل لتعيين الإطلاق.

بيان ذلك: أنّ لنا مقامين للبيان، أحدهما محرز فى عامه باب الألفاظ و لا اختصاص له بالمطلقات، و الثانى هو المقصود فى المقام و معدود من مقدمات الحكمة.

فالأول: عبارته عن كون الكلام الصادر عن المتكلم عند إحراز عقله و شعوره، صادرا بغرض الإفاده و تفهيم المعنى؛ فإنّ التكلم بالكلام قد يكون بلا قصد معنى أصلا إمّا على نحو اللغو و العبث، و إمّا على نحو تعلق الغرض بمجرد اللفظ كتلفظ العربى بالعجمى لمجرد تعليم اللفظ من دون فهم المعنى إلى غير ذلك، فالأصل يقتضى أن يكون التكلم بالكلام بغير هذه الوجوه بل كان مقصودا به الإفاده و كان المتكلم مريدا لمدلوله و معناه الحقيقى، فهذا المقدار من البيان محرز فى عامه الألفاظ و

لا يكفى هذا المقدار لتعيين الإطلاق فى المقام؛ إذ لا يثبت بهذا فى ألفاظ المطلقات إلا مجرد كون المتكلم بصدده بيان المدلول اللغوى للفظ و هو الطبيعه المهمله و قد فرضنا أنه مقسم للإطلاق و التقييد فيبقى التحير و التردد بحاله؛ إذ لا إشاره فى المقسم إلى تعيين شىء من الأقسام.

و أما الثانى: فهو عبارته عن كون المتكلم علاوه على ما ذكر من كونه مريدا للمدلول اللفظى بصدده بيان تمام المراد اللبى، لا فى مقام الإجمال و الإهمال كما فى قول الطبيب: اشرب الدواء، و هذا هو المقصود فى المقام و المحتاج إليه لتعيين الإطلاق؛ إذ مع إحراز هذه الحاله للمتكلم نقول: لو كان للمراد الجدى اللبى قيد فى اللب لكان اللانزم ذكره؛ إذ يلزم من عدم ذكره نقض الغرض، فحيث لم يذكر القيد يعلم أن المراد بحسب اللب هو المطلق الخالى عن كل قيد.

لكن يمكن أن يقال بعدم الحاجه إلى تلك المقدمات و هو الشق الثانى من طرفى الترديد الذى ذكرناه، و ذلك بأن نقرر الأصل على تعيين إرادته الإطلاق عند عدم قرينه لفظيه و عدم انصراف فى البين.

بيانه أن المهمله مردده بين المطلق و المقيّد و لا ثالث لهذين و هذا واضح، و لا إشكال أنه لو كان المراد هو المقيّد كما فى مواضع علم ذلك بالقرينه تكون الإراده أصاله متعلقه بالمقيّد، و مركب الحبّ الأصالى يكون أولاً و بالذات هو المقيّد.

نعم يصحّ انتساب الإراده و الحبّ إلى نفس الطبيعه حينئذ بالعرض و المجاز و ثانياً و بالتبع على طريق الإسناد إلى غير ما هو له، نظير ما إذا كان المطلوب الأولى فرداً من الرجل و لا شكّ أنّ هذا الفرد مطلوب و محبوب بالحقيقه و الأصاله و يسرى منه إلى طبيعه الرجل لمكان اتّحادها مع الفرد فينسب إلى الطبيعه بالعرض و المجاز.

فنقول: الظاهر من قوله: جننى بالرجل أو برجل كون تعشقه و حبه أولاً و بالذات متعلقاً بالطبيعه، لا أنه كان متعشّقاً بالمقيّد و طالبا إياه ثمّ تأمل و التفت إلى أنّ هذا الحبّ و التعشّق يسريان إلى ما هو متّحد مع هذا المقيّد من الطبيعه أو ما هو

معنى النكره فجعلهما متعلقًا لإرادته بعد هذه الملاحظات بالعرض و المجاز؛ فإن هذا خلاف الظاهر، بل الظاهر من القول المذكور عدم توجه النظر نحو غير طبيعه و عدم تعلق الحب إليها أولًا و بالذات.

فإن قلت: إن المهمله التى هى المقسم لا يمكن وقوعها متعلقًا للأمر و الطلب الأصالى بمعنى أن يكون الحب و التعشق فى اللب و الواقع متعلقًا بما هو مفاد اسم الجنس الجامع بين المطلق و المقيّد.

نعم يمكن فى مقام الإثبات جعل الحكم و الطلب على موضوع المهمله بحيث لو سئل عن الأمر عن إطلاق مطلوبه و تقييده لردّ السائل و يقول: لما ذا تريد؟ لا- يرتبط بك، و أمّا فى مقام اللب فلا يمكن؛ إذ لو سئل عن اللب فإمّا أن يكون فيه أمر دخيلا فى المحبوب و إمّا أن لا دخل بشىء سوى المهمله أصلا فيكون هذا معنى الإطلاق و لا ثالث لهذين؛ لكونهما نقيضين.

نعم قد يفرض فى اللب أيضا بالنسبه إلى من لا يعلم الآن بأن الخصوصيه الفلانيه دخيله فى متعلق غرضه و حبه أولا، لكن بالنسبه إلى من هو ملتفت إلى جميع حيثيات مطلوبه كما هو المفروض فى الشارع أبدا فلا محاله إمّا متعلق بالمهمله بلا دخل شىء أو بها مع دخله، فتبين أن الإراده الأصليه لا تتعلق فى اللب إلا بالمطلق أو المقيّد.

و حينئذ فالإراداه الأصاليه لو كانت متعلقه بالمطلق كانت فى المهمله على خلاف الظاهر، كما أنّها لو كانت متعلقه بالمقيّد أيضا يكون فى المهمله على خلاف الظاهر و غير أصاليه، فإذا أثبتت بالظهور كون الإراده أصاليه يتردّد الأمر بين المطلق و المقيّد، فتعين المطلق بلا دليل، فيعود الحاجه إلى مقدّمات الحكمه لتعيينه.

قلت: إذا كانت الإراده أصاليه و لم يكن فى البين قيد كما هو المفروض و كان اللفظ مستعملا فى المهمله كما هى الموضوع له فهذا معنى الإطلاق، و يتعين المقسم فى الإطلاق؛ إذ معنى الإطلاق أن يكون التعشق الأصالى الحقيقى متعلقًا بالمهمله من دون دخل الخصوصيات و لا يعتبر فى المطلق ملاحظه عدم القيد؛ إذ ليس عدم

الدخل قيده، كيف و إلا كان هو أيضا واحدا من القيود بل أقوى منها؛ حيث إنه التعريف من كل شيء، فكان المطلق واحدا من المقيدات فلم يثبت المقدمات إياه على ما هو المعروف من إثباته بها، فهذا دليل على أن وصف التجرد و عدم الدخل لا حاجه إلى ملاحظته في المطلق.

و لا يتوهم التناقض بين قولنا هنا و ما سبق من عدم إمكان تعلق الحب الأصلي بالمهملة؛ إذ المراد هناك تعلق الحب الأصلي به مع بقائه على كونه مهملة، و هنا و إن كان مدلول اللفظ و متعلق الطلب الأصلي مهما أيضا، لكنه بعد تعلق الحب الأصلي بمعنى دخله و عدم دخل غيره يخرج عن كونه مهملة إلى كونه مطلقا قهرا؛ لما عرفت من أن تعلق الحب الأصلي بالمهملة لازمه عقلا هو التبدل و الانقلاب إلى الإطلاق.

تقرير ثان للمقام: أميا على طريقه المشهور فهو أنه بعد أن أسماء الأجناس و سائر المطلقات موضوعه لما هو جامع للمطلق و المقيد و قابل للتقييد و الإطلاق، فهذا المعنى لا يوجب رفع التحير عن موضوع الحكم؛ إذ المكلف لا يعلم أن موضوع الحكم هو المطلق أو المقيد، و على الثاني فالقيد ما ذا؟

و من هنا يظهر أنه بمجرد أعمال الأصل العقلاني الجاري في عامه باب الألفاظ أيضا لا يستريح؛ إذ الأصل المذكور يرفع احتمال كون اللفظ مهما و صادرا بلا شعور لمعناه، أو مع إرادته أجنبي عما هو موضوع له.

و بعبارة أخرى تعين احتمال أن يكون المتكلم مريدا لما هو موضوع له لهذا اللفظ و قاصدا بالتلفظ به إفاده ذاك المعنى، و هذا المقدار لا يفيد في المقام؛ لأن الموضوع له معنى قابل للانطباق على المطلق و المقيد، فرغ التحير عن المكلف موقوف على جعل الحكم إما على خصوص المقيد و إما على خصوص المطلق، فالدال على الجعل في المقيد أحد الأمرين: إما ذكر القرينه اللفظية الدالة على القيد في الكلام مع المطلق، و إما انصراف الكلام إلى القيد، فإنه بمنزلة الذكر أيضا.

و أميا المعين للثاني أعنى الجعل في المطلق، فعلى مذاق المشهور من المتأخرين هو المقدمات المعهودة التي من جملتها إحراز كون المتكلم في مقام البيان، أعنى كان

معلوما بالشواهد الخارجيه أنّ للمتكلّم حاله يريد أن يظهر جميع ما فى نفسه و لا يغادر منه مثقال ذره، كما لو فرض أنّه لا يرى المخاطب بعد هذا المجلس لكونه يريد للمسافره إلى مكان بعيد، فإنّه يقال حينئذ: إنّه لم يذكر سوى اللفظ الموضوع للمعنى القابل للإطلاق و التقييد، و لو كان فى نفسه المقيّد لذكر القيد بمقتضى المقام، فحيث لم يذكر يكشف هذا عن أنّ الموجود فى نفسه و عند اللبّ ليس إلّا. ما وضع له هذا اللفظ أعنى المهمله، فهذه المقدمات يتبيّن إرادته المطلق؛ إذ وجود الجامع فى اللبّ و عدم وجود الغير معه معنى الإطلاق.

و أمّا لو لم يكن له هذه الحاله بل كان غرضه إشاره إجماليه ليتهيأ المكلف و يستعدّ للامثال ثمّ يذكر له تمام مراده فى مجلس آخر، فإنّ فى هذا المقام ما هو مدلول اللفظ قابل للتقييد و الإطلاق و لا شىء فى البين غيره يعيّن أحدهما بالفرض، و المتكلّم أيضا ليس فى مقام إظهار تمام المراد، فيحتمل أن يكون المراد اللبّي هو المطلق، و يحتمل أن يكون المقيّد و لا يعلم شىء منهما.

و أمّا على المختار فالأصل العقلائى المذكور كاف بضميمه مقدمات اخرى هى جاريه فى جميع الموارد الخاليه عن القرينه اللفظيه و الانصراف لا كالمقدمات المذكوره الموجوده فى بعض المقامات دون بعض، و كون المتكلّم فى مقام البيان يعلم بهذه المقدمات أيضا.

بيانها أنّ الظاهر من القضايا الإنشائيه المعلق فيها الحكم على موضوع أنّ تعلق الحكم المذكور فى القضية بهذا الموضوع يكون من حيث نفس هذا الموضوع و ابتداء لا بوساطه شىء آخر و بتطفله و بركته؛ و وجه ذلك أنّ الموضوع الأسمى للأولى للحكم لو كان هذا الموضوع فنظر الحاكم يقع من أوّل الأمر على هذا الموضوع و يجعله تحت الحكم.

و أمّا لو كان تطفليا و عرضيا فلا بدّ أن يكون نظر الحاكم واقعا من الابتداء على شىء آخر و جعله تحت الحكم ثمّ انتقل من هذا الشىء إلى شىء آخر، و التفت إلى كونه متّحدا مع مطلوبه، فجعل هذا الشىء الثانى أيضا تحت الحكم لمكان اتّحاده مع

ما هو مقصود له و موضوع للحكم ذاتا، ولا شك أنّ هذا النحو من الموضوعية للحكم خلاف الظاهر من القضية، بل الظاهر منها أنّ الموضوع نفس ما هو المذكور فيها من حيث الذات لا نقول: إنّ النحو الأوّل يوجب المجاز إمّا فى اللفظ و إمّا فى الإسناد بل نقول: إنّ خلاف الظاهر.

إذا عرفت ذلك فنقول: لو كان الموضوع فى الواقع هو المقيّد لزم أحد الأمرين، إمّا كون تعلق الحكم بالطبيعة المهملة على نحو التطفّل و عدم الأصله و قد كان مقتضى الظاهر كونه على نحو الذاتيه و الأصليه فإنّه إذا كان الحكم أولا و بالذات ثابتا للإنسان الأبيض مثلا- كان تعلقه بالإنسان أعنى المعنى القابل للتقييد و الإطلاق على نحو التطفّل لا محاله؛ إذ كما أنّ المطلوب حقيقه لو كان هو الزيد فإنّ الإنسان يكون بتطفّل الزيد و وساطه الاتحاد معه، أو كان المطلوب كذلك هو الإنسان، فإنّ الزيد تطفّليه و تبعيه، كذلك الحال فى المقام بلا فرق.

و إمّا إضمار المتكلم القيد فى نفسه و لم يتكلم بلفظه مع عدم انصراف فى البين، و هذا أبعد من الأوّل؛ فإنّ عدم التلّفظ باللفظ و تيه معناه بعيد عن المحاورات؛ لوضوح كون ذلك إمّا لغوا و إمّا مخلّا بالعرض، فتعيّن أن تكون الإراده الذاتيه الأصليه متعلّقه بمفاد اللفظ المطلق من الطبيعه المهملة.

فإن قلت: من المحال أن يكون الحكم الذاتى الأصلي متعلّقا بنفس المهمله القابله للإطلاق و التقييد مع كونه فى نظر الحاكم مترددا بينهما؛ إذ لا يمكن جعل الحكم فى موضوع مردّد غير معيّن حتى عند الحاكم، و على هذا فاللازم تعلق الطلب الأصلي إمّا بالمطلق أو بالمقيّد، و طريق تعيين الأوّل منحصر فى مقدّمات الحكمه.

قلت: توجّه الإراده الأصليه الذاتيه نحو المعنى الجامع للمطلق و المقيّد كاف فى تعيين هذا الجامع فى المطلق؛ إذ لا حاجة فى تحقّق المطلق فى الذهن من ملاحظه شىء آخر سوى الجامع، فإنّ قيده عدم شىء آخر، و هذا العدم يتحقّق عند توجّه الإراده الذاتيه نحو الجامع قهرا و إن لم يكن اللاهظ ملتفتا إليه بل كان ناظرا إلى نفس الجامع القابل للإيجاد مع المطلق و مع المقيّد.

و هذا نظير تحقّق الخط في الخارج؛ فإنه إذا بدأ الشخص بترسيم خط على الأرض مثلا فهذا الخط من ابتداء وجوده قابل للانتهاء إلى الشبر و الشبرين و ثلاثه أشبار إلى غير ذلك من الحدود، ثم إذا وقف على حدّ الشبرين مثلا- و رفع اليد حصل الخط المحدود بحدّ الشبرين و إن كان رفع اليد بدون التفاته، و وجهه أنّ القيد هو عدم الغير و لا حاجه في عدم الغير إلى ملاحظه مستقلّه و إيجاد آخر، بل متى أوجد الخط إلى الحدّ المخصوص و لم يوجد بعده يتعيّن ذاك الخطّ القابل للأنحاء الكثيره في هذا النحو.

ففي المقام إذا نظر اللاحظ إلى المهمله فهي و إن كان قابلا لأن يكون مطلقا و أن يكون مقيدا، لكن إذا جعل هذا المعنى القابل تحت الإراده الذاتيه حصل المطلق قهرا و لا يحتاج إلى مئونه زائده وراء ذلك؛ إذ القيد حاصل بنفسه؛ إذ هو عدم دخل شيء آخر سوى المهمله في تعلق الحكم، و إذا فرضنا أنّ مركب الحكم الذاتى الأوّلى هو المهمله فمعنى ذلك عدم دخل أمر آخر وراء المهمله في الحكم.

و بالجمله، الحمل على الإطلاق على مذاق المشهور يتوقّف على كون المتكلم في مقام البيان أعنى بيان تمام المراد و انتفاء ما يوجب التعيين و انتفاء القدر المتيقّن، و هذا لا يوجد في جميع الموارد، فقد لا يكون الكون في مقام البيان محرزا، و قد لا يكون القدر المتيقّن منتفيا، و لكن ما ذكرنا يشمل جميع موارد انتفاء ما يوجب التعيين.

تقرير ثالث للمذهب المختار

و هو أنّ لنا بحسب مقام الثبوت نحويين من الإراده عند إرادته الطبيعه المهمله:

الاولى: أن يكون بتبع إرادته الخاص، كأن يكون طبيعه الرجل مطلوبه بتبع الرجل الأسود؛ فإنّ مطلوبته الشخص يسرى إلى الطبيعه تبعاً لمكان الاتحاد، كما أنّ مطلوبته الكلّ يسرى إلى الجزء تبعاً، فيصحّ عند تعلق الطلب بالمركب من إجراء نسبه هذا الطلب إلى كلّ واحد من أجزائه بتبع الكلّ؛ و لهذا- أى لأجل أنّ الجزء

يصير موردا للإرادة التبعيّه بواسطه توجّه الإراده نحو الكلّ-صحّ إجراء البراءه عن الأ-كثّر عند الدوران بين الأقلّ و الأ-كثّر الارتباطيين، فإنّ قولنا فى تقريب البراءه بأنّ المركب من التسعه مثلا مراد قطعاً ليس إلّا لأجل أنّ المركب من العشره لو كان فى الواقع مرادا أيضا يكون التسعه فى ضمنه مراده بتبعه، فالمقصود إثبات الأعمّ من هذه الإراده، ثمّ هذه الإراده لا يسرى من الطبيعه إلى جميع أفرادها قطعاً.

و الثانيه: أن تكون الطبيعه مراده فى نفسها لا بتبع الشخص، و حيثن لا محاله تسرى الإراده إلى تمام أفرادها، لا إشكال فى ثبوت هذين النحويين من الإراده المتعلقه بالطبيعه فى عالم اللبّ.

أمّا فى مقام الظهور اللفظى فنقول: إذا قيل: جئنى بالرجل، ففيه احتمالات ثلاثه:

الأول: أن يكون الموضوع فى القضيه نفس هذه الطبيعه و لكن كانت الإراده تبعيّه بأن كانت متعلقه بها بتبع مطلوبيّه الزيد.

الثانى: أن تكون الإراده أصليه متعلقه بما هو موضوع القضيه باعتبار نفسه لا بتبع أمر آخر، لكن لم تكن هذه الطبيعه موضوعاً، بل إنّما احدث طبيعه الرجل معرّفه للزيد و اشير بها إلى الزيد، غايه الأمر لم يؤت بالدالّ على زيد، فهو مثل ما إذا كان الدالّ عليه المذكور كما لو قيل: جئنى بالزيد الذى هو الرجل، فإنّ الرجل هنا لم يوجد إلّا على وجه المرآتيّه للزيد دون الموضوعيه، فالموضوع فى الحقيقه هو الزيد.

الثالث: أن تكون الإراده أصليه مع كون الموضوع نفس طبيعه الرجل دون أن يكون معرّفه، و حيث إنّ أظهر الاحتمالات هو الأخير فإنّ الظاهر أن تكون الإراده أصليه لا تبعيّه، و أن تكون طبيعه الرجل مأخوذه موضوعاً لا معرّفاً و مرآتاً، فيتعيّن الحمل على الإطلاق؛ فإنّ توجّه الإراده الأصليّه التبعيّه نحو مفهوم الرجل الذى هو المقسم ملازم لتعيّن المقسم فى المطلق؛ إذ لو سئل عن المرید هل لأمر آخر وراء هذا المفهوم دخل فى مرادك؟ لقال: لا، و هذا معنى الإطلاق.

و من هنا يظهر أنّ وجود القدر المتيقّن غير كاف لتعيينه؛ و ذلك لوضوح أنّ

المراد بكون القيد قدرا متيقنا ما إذا لم يكن انس الذهن باللفظ في القيد بحيث صار موجبا لانصراف اللفظ إلى القيد و الانتقال منه عند سماعه إليه، وإلا لكان كالقيد المذكور في الكلام و محمولا عليه بالإطلاق بلا كلام، و حينئذ يقال:الذى أفاده اللفظ ليس إلا الطبيعه المهمله؛لفرض عدم كون القيد منصرفا إليه و مدلولا باللفظ، و الظاهر أن تكون الإراده أصليه و أن يكون هذا الذى أفاده اللفظ من المهمله موضوعا، لا أن يكون معرفا للموضوع،فيتعين أن يكون المراد هو المطلق.

فعلم ممّا ذكرنا أنّ الحمل على الإطلاق ليس موقوفا لا على إحراز كون المتكلم بصدد البيان إمّا علما أو أصلا، ولا على انتفاء القدر المتيقن، و يشهد لما ذكرنا أنّ المتداول بين أهل اللسان فى محاوراتهم و مكالماتهم كان هو الأخذ بالإطلاق و التمسك به من دون الفحص عن حال المتكلم من حيث إنّه كان بصدد البيان أم لا- و إن جعل ذلك صاحب الكفايه دليلا على أنّ كون المتكلم بصدد البيان يكون عندهم أصلا.

و كذا يشهد لما ذكرنا أنّه لم يعهد من أهل اللسان التوقف فى حمل المطلقات على الإطلاق بواسطه وجود القدر المتيقن؛ إذ قلّمّا يتفق أن يكون المطلق منفكّا عنه، أ لا ترى أنّ المطلقات الوارده فى الجواب عن السؤال مع كون مورد السؤال خاصّا و كونه هو القدر المتيقن منها لم يعهد من أحد الاقتصار فى حكمها على مورد السؤال اعتمادا على أنّه هو المتيقن منها، بل الأمر بالعكس، فيتجاوزون عن موارد السؤالات حتّى إنّ قد اشتهر أنّ العبره بعموم اللفظ لا بخصوص المورد، هذا.

و ربّما يقال بأنّ وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب مضرّ بالأخذ بالإطلاق و إن فرض إحراز عدم القيد اللفظى فى الكلام و عدم انصراف فى البين و كون المتكلم فى مقام البيان؛ و ذلك لأنّ الموجب للحمل على الإطلاق عند كون المتكلم فى مقام البيان إنّما هو عدم لزوم نقض الغرض، فيقال:إنّه كان فى مقام إظهار جميع ما فى نفسه ممّا يرتبط بمراده، و لو كان أزيد من مدلول اللفظ دخيلا فى مراده للزم عليه التنبيه عليه لئلا يلزم نقض الغرض، فحيث لم يتبه علم أنّ ما وراء ما دلّ عليه اللفظ و

هو الطبعه المهمله غير دخيل، و هذا معنى الإطلاق.

فنقول: إنَّ القيد لو كان هو المتيقن من المطلق - ككون عدم نقض اليقين بالشك في باب الوضوء متيقنا من قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»؛ فإنه ورد جوابا عن السؤال عن الخفقه و الخفتين هل يبطل الوضوء بسببها أولا - لا يلزم من إرادته مع عدم التنبه عليه في اللفظ نقض للغرض؛ فإنَّ المتكلم الكائن في مقام البيان ليس عليه إلا - الإتيان بما هو صريح في تمام مراده أو ظاهره، و بعبارة اخرى الإتيان بالكاشف لتمام ما هو مراده بحيث لم يبق جزء من مراده بلا - كاشف، و إذا فرض أنَّ المتيقن من اللفظ المطلق في ذهن المتخاطبين معا هو القيد و المفروض أنَّ المقيّد به تمام المراد فقد أتى بالكاشف بإزاء تمام المراد من دون خفاء جزء منه.

فإذا كان تمام المراد عدم نقض اليقين بالشك المقيّد بباب الوضوء، و كان ذات المقيّد مدلولا عليه باللفظ، و كان القيد مفهوما أيضا من باب كونه قدرا متيقنا، فقد سلم المتكلم عن نقض الغرض و إن لم يصرح بهذا القيد في كلامه، و هذا بخلاف القيود الأخر أعنى ما ليس متيقنا كالسواد و البياض و طول القامة و قصرها بالنسبة إلى مفهوم الرجل، فإنه لو كان المراد هو الرجل المقيّد بواحد منها و لم يصرح باللفظ الدالّ عليه لما كان المراد معلوما للمخاطب؛ فإنَّ جميع القيود ما أراده منها و ما لم يرده يكون في عرض واحد و نسبه المطلق إليها على السواء، فأراده بعضها بدون إقامة الكاشف إخفاء لبعض المراد و نقض للغرض.

و على هذا فليس للمخاطب تعديه الحكم في صورته وجود القدر المتيقن إلى غير مورد وجوده، فلا بدّ أن لا يعمل بحديث عدم نقض اليقين بالشك في غير باب الوضوء من الأبواب، إذ لو عمل به في غيرها و كان المراد واقعا مقيّدا بباب الوضوء فعاتبه المولى على ذلك لم يكن له في قبال المولى حجّ و برهان؛ فإنَّ غايه ما يحتجّ به عليه أنك كنت في مقام بيان تمام المراد و أتيت باللفظ مطلقا، و ما صرحت بالقيد في كلامك و لم يكن في البين انصراف، و لازم ذلك كلّ كونه المطلق هو المراد بدون دخل شيء آخر؛ إذ دخله مناف لكونك في مقام البيان و عدم الإتيان بالكاشف

عنه، لكن هذا لم يصر حجه له؛ إذ المولى يقول في جوابه: سلّمت كوني في مقام البيان و عدم الإتيان بالقيّد في اللفظ و عدم الانصراف في البين، لكن ذلك لا- يلزم إرادته المطلق؛ فإنّ قضيه كوني في مقام البيان ليس إلّا الكشف عن تمام مرادى و قد كشفت عنه؛ فإنّ مرادى عدم النقض في باب الوضوء و قد أفاد عدم النقض لفظى، و أفاد القيّد أعنى باب الوضوء كون السؤال عن هذا الباب، فلم يلزم تفويت غرضى بإرادته هذا المقيّد من لفظى المطلق أصلاً.

هذا ما يقال، و جوابه أنّ المراد بعد مرّد بين أن يكون هو المطلق و أن يكون هو المقيّد، فما بين المراد على تقدير كونه هو المقيّد؛ فإنّ المقصود بالبيان بيان أنّ هذا مراد لإتيان ذات المراد مع عدم بيان وصف المراديه، فإذا كان بصدد بيان المراد بهذا المعنى و اكتفى بالقدر المتيقّن عن بيان القيّد فقد أخلّ بغرضه، فقريته الحكمه شاهده على إرادته الإطلاق.

هذا مع أنّ أحدا لم يقتصر في مدلول الحديث على باب الوضوء لأجل ذلك، و كذا في الأجوبه عن الأسئلة الاخرى تعدّوا عن مورد الأسئلة إلى غيرها عملاً بالإطلاق، فهذا شاهد على صحّحه ما ذكرناه و بطلان ما زعموه.

إيراد و دفع، أمّا الأوّل فهو أنّه إذا كان الحمل على الإطلاق بمعونه المقدمات إمّا على نحو طريقه المشهور، و إمّا على ما ذكرنا يلزم إذا ورد بعد المطلق مقيّد منفصل إمّا موافق أو مخالف بطلان المقدمات، فلا- يمكن رفع ما سوى هذا القيّد من القيود المحتمل دخلها بالإطلاق.

و بيان هذا أمّا على طريقه المشهور أنّ من جمله المقدمات عندهم كون المتكلّم في مقام البيان، و عند ظهور القيّد بعد انقضاء مجلس المطلق يعلم أنّه ما كان بصدد البيان، و أنّ ما تخيله المخاطب من كونه بهذا الصدد كان اشتباهاً، و ذلك أنّه إن كان في هذا المقام لذكر القيّد و لم يؤخّر ذكره، فإذا أّخر يعلم أنّه لم يكن هناك غرضه متعلّقاً إلّا بذكر بعض المراد.

و أمّا على ما ذكرنا فإنّه بعد ما علم بورود القيّد المنفصل يعلم بأحد الأمرين إمّا

من كون إرادته المتعلقة بالمطلق تبعيّه، وإمّا من أخذ المطلق معرّفاً و مرآه للمقيّد، وبالجملة يعلم بأنّه لم يكن فى البين إرادته أصليّه متعلّقه بنفس مدلول المطلق، وقد كان هذا مبنى الحمل على الإطلاق و السريان.

أمّا الدفع، فعلى طريقتهم الكلام هنا هو الكلام فى العام بعد ورود خاص منفصل، و بيانه أنّه يمكن بحسب الإرادة الاستعماليّه و فى مقام الإثبات مع قطع النظر عن اللب أن يكون المتكلّم بصدد بيان ما هو موضوع و ما هو محمول لهذه الإرادة الإنشائيّه التى ينشئها بكلامه بتمام قيوده و روابطه، و يمكن بحسب هذه الإرادة و هذا المقام أن يكون بصدد بيان بعض ما هو موضوع و محمول لهذه القضيّه التى ينشئها، فتكون القضيّه التى ركبها فى إرادته الاستعماليّه غير تامّ الموضوع أو المحمول، و أو كل بيان البعض الآخر إلى مقام آخر.

ففى كلّ مقام ظهر من حال المتكلّم أنّه فى المقام الأوّل أعنى بصدد إتمام الموضوع و المحمول للقضيّه بحسب المراد الاستعمالى حكماً بحسب الأصل المقرّر فى كلام كلّ متكلّم من تطابق إرادته من الاستعماليّه و الجدّيّه بأنّ موضوع القضيّه و محمولها بحسب مراده اللبى أيضاً هو الذى كان موضوعاً و محمولاً بحسب مراده الاستعمالى، و فى كلّ مقام احرز أنّه فى مقام الإجمال بحسب إرادته الاستعماليّه، فلا تكون القضيّه بحسب مراده الاستعمالى تامّه حتى يحكم بالتطابق بينه و بين الجدّى.

و بعبارة اخرى المراد الاستعمالى المستكشف باللفظ بعد تماميته بموضوعه و محموله و قيود كلّ منهما- و يعلم هذه التماميّة بالعلم أو بالأصل المقتضيين لكون المتكلّم فى مقام البيان- يكون كاشفاً عن المراد اللبى و ظاهراً فيه، يعنى من الأصل المقرّر عند العقلاء حمل كلام المتكلّم على كونه صادراً عن تعلق الغرض بمداليل ألفاظه، لا بغرض آخر كالامتحان و نحوه من المصالح، و بعبارة كان صادراً عن المصلحه فى نفس متعلّق الإنشاء و الحكم و الإرادة لا عن المصلحه الكائنه فى نفس الإنشاء و الحكم و الإرادة.

ففى ما إذا كان المحرز بالعلم أو الأصل كون المتكلّم بصدد إتمام القضيّه موضوعاً و

محمولا- وقيدا بحسب مراده الاستعمالي و لم يذكر قييدا للمطلق، يحرز بمقتضى الظهور و أصاله التطابق أنّ موضوع الحكم بحسب غرضه اللبّي أيضا مطلق، فإذا ورد القيد وقع التعارض بين ظهور الدليلين، فظهور دليل المطلق أنّ المراد اللبّي سار في جميع القيود و الأحوال، و ظهور دليل المقيّد أنّه خاص بالحاله الفلانيّه أو غير مجامع مع الحاله الفلانيّه، و حيث إنّ الثاني نصّ يرفع اليد من الظهور الأوّل بالنسبه إلى هذا القيد لأجل الظهور الثاني، لأقوائته، و أمّا بالنسبه إلى القيود الأخر فظهور المطلق باق بحاله و يكون حجّه؛ لعدم المعارض.

فظهر أنّ المراد بكون المتكلم في مقام البيان المعدود من جمله المقدمات كونه كذلك بحسب المراد الاستعمالي، لا بحسب المراد اللبّي؛ لإمكان انفكاك الاستعمالي عن اللبّي، فيكون ما جعله بحسب المراد الاستعمالي تمام الموضوع صوريا فقط، و يكون بحسب الواقع بعض الموضوع، فيكون إنشائه على نحو الإنشاء في الأحكام الصوريّه ناش عن المصلحه في نفس الإنشاء لا في المنشأ.

نعم المراد الاستعمالي ظاهر في كونه منطبقا على المراد اللبّي، فإذا احرز أنّ المتكلم بحسب المراد الاستعمالي و القضيه الإنشائيّه في مقام البيان حكم بأنّ موضوع قضيه الإنشائيّه الاستعماليّه هو مفاد المطلق، فيحكم بأنّ الموضوع بحسب المراد اللبّي أيضا هو مفاد المطلق، هذا ظاهر دليل المطلق و يعارضه ظاهر دليل المقيّد؛ فإنّ ظاهره كون الموضوع اللبّي هو المقيّد بالقيّد الفلاني، فيسقط الظهور الأوّل عن الحجّيه بالنسبه إلى هذا القيد، و بالنسبه إلى القيود الأخر بكون بلا معارض.

و أمّا على ما ذكرنا فهو أنّه بحسب مقام الاستعمال و الإراده الإنشائيّه ظاهر القضيه اللفظيه كون الإراده أصليّه، و كون ما جعل موضوعا من مفاد المطلق موضوعا حقيقيا، و الآن أعني بعد ظهور المقيّد أيضا يكون كذلك، و قد ذكرنا أنّ مقتضى هذا الظاهر عقلا نفى كلّ قيد و الشيوخ و السريان، ثمّ إنّ دليل المقيّد أسقط هذا الظهور بالنسبه إلى نفى القيد الخاص عن الحجّيه، فيبقى بالنسبه إلى نفى القيود الأخر بلا معارض.

فصل؛ إذا ورد مطلق و مقيد فلا يخلو إما ان يكونا متخالفين في الايجاب و السلب و اما ان يكونا متوافقين

إذ ورد مطلق و مقيد فلا- يخلو إمّا أن يكونا متخالفين في الإيجاب و السلب، و إمّا أن يكونا متوافقين فيهما، فإن كانا من المتخالفين كما في أعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافره فالنهي المتعلق بالمقيد محتمل لأن يكون للتحريم إمّا تكليفاً، و إمّا إرشاداً إلى الوضع من عدم الإجزاء، و لأن يكون تنزيهياً مفيداً للكراهة.

فنقول: لا محيص عن التقييد و حمل المطلق على المقيد سواء كان النهي من القبيل الأول أم من القبيل الثاني، و ذلك لأنّ الظاهر من قوله: لا تعتق رقبه كافره مثلاً هو أنّ المنهَى عنه هو العتق المقيد بكون معتقه رقبه كافر، لا أن يكون مورد النهي و المرجوحته هو إضافة الطبيعه إلى القيد مع محفوظته الرجحان بالنسبة إلى أصل الطبيعه؛ فإنّ هذا يحتاج في تأديته إلى تعبير آخر، و إذن فإن كان مورد الأمر و الرجحان هو المطلق للزم اجتماع الراجحيه و المرجوحيه في محلّ واحد و هو أصل الطبيعه.

بيان ذلك أنّ الطبيعه المقيدة بقيد يكون عند التحليل منحلّه إلى جزئين، أحدهما نفس الطبيعه، و الآخر إضافتها إلى القيد و إن كان هذان الجزآن يوجدان في الخارج بوجود واحد.

فإن كانت المرجوحته المتعلّقه بالطبيعه المقيدة غير راجعه إلى إضافتها إلى الطبيعه، بل كانت راجعه إلى الطبيعه المضافه فتكون الطبيعه أيضاً مرجوحه في ظرف هذه الإضافة، فهذه منافية لما فرضنا من تعلق الرجحان بالطبيعه على وجه الإطلاق و السريان؛ إذ معناه اجتماع الرجحان و المرجوحته في أصل الطبيعه عند إضافتها إلى القيد.

و إن كانت المرجوحته راجعه إلى إضافة الطبيعه إلى القيد من دون أن يحدث في أصل الطبيعه بسبب ذلك حرازه أصلاً- كما في الدر الثمين الموضوع في الظرف السفال؛ فإنّ الحرازه لوضع الدر في الظرف المذكور من دون أن ينقص من بهاء الدر

و حسنه شيء أصلا-فهذا يجتمع مع رجحان أصل طبيعه على وجه الإطلاق.

ولهذا قد قلنا في ما تقدم في العبادات المكروهه-مثل الصلاه في الحمام-بأن النهى التنزيه الكراهى تعلقه بعنوان العباده الملازمه للرجحان الذاتى لا يمكن إلا بفرضه متعلقا بإضافه العباده إلى القيد مثل إيقاع الصلاه في الحمام لا إلى نفس العباده؛ إذ يمتنع اجتماع الضدين فى محل واحد، وهذا يستلزم أقلية الثواب يعنى أن الطبيعه إذا لم تكن مع هذه الاضافه المستلزمه للحزازه فتوابها أكثر منها إذا كانت مع هذه الإضافه، وهذا معنى قولهم: إن النهى فى العباده بمعنى أقلية الثواب، فليس المراد أن من معانى كلمه «لا» هو ذلك، بل المراد أن النهى محمول على معنى يستلزم الأقلية، وعلى هذا فيمكن العباده المحرمه أيضا بتعلق الحرمة بالإضافه لا- بنفس العباده، لكنه ملازم للفساد من حيث إن الوجود واحد، والوجود الواحد لا- يمكن أن يصير مقربا و مبعيدا بخلاف العباده المكروهه؛ فإنها أيضا وإن كانت فى الوجود واحد لكن لا بعد فيها من جهه الكراهه حتى لا يجتمع مع القرب.

و كيف كان ففى ما إذا احرز أن المقيّد الواقع تحت النهى مطلوب و متعلق للأمر من حيث نفس الطبيعه الموجوده فى ضمنه كما فى العبادات المكروهه فاللازم هو صرف النهى إلى الإضافه بحكم العقل و إن كان على خلاف الظاهر، و أمّا مع عدم إحراز ذلك مع وجدان النهى متعلقا بحسب ظاهر القضيّه اللفظيه بالمقيّد بما هو مقيّد الذى لا زمه سرايه النهى إلى نفس الطبيعه الموجوده فى ضمنه فاللازم حينئذ صرف الأمر المتعلق بالمطلق إلى المقيّد بضدّ هذا القيد بحكم العقل و إن كان ظاهر القضيّه هو الإطلاق.

و إن كان المطلق و المقيّد متوافقين إثباتا و نفيًا كما فى اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه فنقول أولا: إنه يمكن بحسب التصور هنا وجوه أربعة.

الأول: أن يكون هنا تكليفان، أحدهما بالمطلق و الآخر بالمقيّد، فإتيان المقيّد كاف عن التكليفين و موجب للخروج عن العهدين كما فى الإتيان بالمجمع عند توجه خطابين، أحدهما بإكرام العالم و الآخر بإكرام الهاشمى، و الإتيان بغير هذا المقيّد خروج عن عهده التكليف بالمطلق دون التكليف بالمقيّد.

و الثانى: أن يكون هنا تكليف واحد بالمطلق، و الأمر بالمقيّد كان للاستحباب لا

للتكليف الوجوبى فقيّد استحباب الخصوصيّة الفردية كما فى الصلاة فى المسجد.

و الثالث: أن يكون هنا أيضا تكليف واحد إيجابى لكن كان تخييرياً و كان أحد طرفى التخيير هو المطلق و الآخر هو المقيّد، فيكون الأمر بالمقيّد أمراً بأفضل فردى الواجب التخييرى.

و الرابع: أن يكون هنا أيضا تكليف واحد إيجابى تعيينى متعلّق بالمقيّد لبا و إن كان متعلّقاً بالمطلق فى الصورة.

و السالم عن محذور الوقوع فى مخالفه الظاهر من هذه الأربعة أوّلها، فإنّ الثانى مستلزم ل طرح ظهور الأمر المتعلّق بالمقيّد فى الوجوب، و الثالث ل طرح ظهور هذا الأمر فى التعيّنه، و الرابع مخالف لظاهر الأمر المتعلّق بالمطلق؛ فإنّه بعد إحراز المقدمات ظاهر فى كون المطلوب هو المطلق دون المقيّد، فالتقيّد يوجب رفع اليد عن هذا الظهور.

ثمّ نقول: لو ورد أمر بالمطلق و أمر بالمقيّد، و لم يعلم من الخارج كون التكليف واحداً و لا ذكر فى اللفظ ما هو سبب للتكليف حتى يستفاد من وحدته وحده التكليف و من تعدّده تعدّده، فحينئذ لا إشكال فى تعيّن الوجه الأوّل من حمل كلّ منهما على تكليف مستقل، و أصاله البراءة عن التكليف الزائد غير مفيدة بعد وجود الدليل و هو ظهور كلّ من الأمرين فى كونه تكليفاً مستقلاً غير مرتبط بالآخر، و لا وجه لاختيار سائر الوجوه بعد ما عرفت من استلزامها لمخالفه الظاهر و سلامه هذا الوجه عنها.

و أمّا لو علم من الخارج بوحدته التكليف و أنّه إمّا متوجه إلى المطلق و إمّا إلى المقيّد فحينئذ يدور الأمر بين الوجوه الثلاثه المتأخّره و لا ترجيح لأحدها، لاشتراك الجميع فى كونه ارتكاباً لخلاف الظاهر، و لا سبيل إلى تعيّن الأقوائيه فى أحدها حتى يتعيّن اختياره و ارتكابه المخالفه فى غيره.

و أمّا لو علم وحده التكليف من ذكر السبب الواحد قبل كلّ من الأمرين كما لو قيل: إن ظاهرت فأعتق رقبه، و إن ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه فإنّه يعلم أنّ الظاهر

الذى هو سبب واحد لا يمكن تأثيره فى مسيئين بناء على ما قرّر فى المعقول من امتناع صدور الاثنيين عن علّه واحده؛ فإنّ العله لا بدّ من وجود السنخيّه بينها وبين المعلول، وإلاّ لأثر كلّ شىء فى كلّ شىء، و من المعلوم عدم إمكان تحقّق السنخيّه بين الواحد وبين الاثنيين بما هما اثنان متباينان، فيلزم أن يكون المعلول هو الجامع بينهما و هو خلاف الظاهر من القضيتين؛ حيث إنّ الظاهر من كلّ منهما كون المسبّب للظهار هو خصوص المطلق أو خصوص المقيد بخصوصهما لا بجامعهما.

و حينئذ فنقول: لا إشكال فى أنّ الظاهر من قوله: إن ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه هو كون الظهار سببا لعتق الرقبه المؤمنه بما هو مقيد بهذا القيد؛ فإنّ من الواضح أنّه لو كان لمطلوبيه خصوصيه هذا القيد سبب آخر وراء الظهار و كان الظهار سببا لمطلوبيه نفس العتق مع قطع النظر عن خصوصيته لكان هذا التعبير خطأ؛ فإنّ الظهار و إن كان سببا لأصل وجوب العتق لكنّ المفروض أنّ الخصوصيه مطلوبه بسبب آخر، فلا وجه لتعليق وجوب أصل العتق مع مطلوبيه الخصوصيه جميعا على الظهار؛ فإنّه بالنسبه إلى الثانى تعليق للشىء على ما هو أجنبيّ عن سببه و علته، و لا إشكال فى عدم صحّته.

فهذا نظير ما لو قيل: إذا دخل الوقت فضّل فى المسجد، و الصحيح أن يقال: إذا دخل الوقت فضّل؛ إذ لا ربط لدخول الوقت إلاّ بوجوب أصل الصلاه، فلا يصح أن يعلّق عليه إلاّ وجوب أصل الصلاه، و أمّا رجحان إتيان الصلاه فى المسجد فهو جاء من قبل سبب آخر غير دخول الوقت، فحال الدخول بالنسبه إليه حال سائر الأشياء الأجنبيّه عن هذا المعلول، فتعليقه على الدخول كتعليقه على أحدها.

و حاصل الكلام فى المتوافقين أنّه إمّا أن يعلم بوحده التكليف أو يعلم بوحده السبب أو لا يعلم بشىء منهما، ففى صوره عدم العلم يدور الأمر فى الحقيقه بين رفع اليد عن ظاهر الخطابين من كون كلّ منهما تكليفا مستقلا و الأخذ به، و لا ريب فى تعيّن الثانى، و لهذا جعلوا من مقدّمات حمل المطلق على المقيد العلم بوحده التكليف، و أمّا لو علم بوحده التكليف من الخارج لا من جهه وحده السبب فلا إشكال فى رفع

اليد عن الظهور المذكور، يعني لا يمكن الأخذ بمجموع الظهورين، فيدور الأمر حينئذ بين التصرف في المطلق و رفع اليد عن ظهوره في الإطلاق بحمله على المقيّد و بين التصرف في المقيّد بأحد نحوين: إمّا يجعل الأمر المتعلّق به إرشاداً إلى الخصوصيّة المشتمله على الفضل، فيكون الأمر في قوله: أعتق رقبه مؤمنه مثل الأمر فيما إذا كان أصل وجوب الصلاة مثلاً مفروغاً عنه عند المتخاطبين، و مع ذلك أمر بالصلاة في المسجد للإرشاد إلى أنّ الصلاة المفروغ عن وجوبها يكون من الفضل، و إلاّ لمستحب إتيانها في المسجد، و إمّا يجعل الأمر المتعلّق بالمقيّد مثل الأمر فيما إذا علّق الأمر السارى من مطلق الصلاة إلى أفرادها على الصلاة في المسجد و كان تخصيص هذا الفرد من بين أفراد الصلاة بالذكر للإرشاد إلى ما فيه من الفضل، و الأوّل تصرف في هيئته الأمر بحملها على الاستحباب، و الثانى تصرف في ظهور القيد في كونه دخيلاً في موضوع الوجوب.

و بعبارة اخرى: الأمر بالطبيعه المقيّده يمكن على أنحاء ثلاثه، الأوّل: أن يكون إيجاباً للمقيّد بما هو مقيّد، و الثانى: أن يكون للإشارة إلى فضيله خصوصيّة إضافه الطبيعه إلى القيد مع الفراغ عن وجوب أصل الطبيعه، فيكون الكلام في قوّه أن يقال:

يستحب إتيان هذه الطبيعه الواجبه بهذه الخصوصيّة، و الثالث: أن يكون أمراً إيجابياً لكن لم يتعلّق بهذا المقيّد بنفسه بل من باب كونه من مصاديق الطبيعه الواجبه؛ فإنّه يصحّ نسبه الوجوب المتعلّق بأصل الطبيعه إلى جميع أفرادها على نحو التخيير العقلى، و من جملة الأفراد المقيّد بالقيد الخاص، فيصحّ الأمر الإيجابى به بلحاظ الطبيعه الموجوده في ضمنه و يكون اختيار هذا المقيّد من بين الأفراد الواجبه بوجوب الطبيعه تخييراً للإشاره إلى الفضيله الكائنه فيه. و لا فرق في هذا الوجه بين أن يكون ذهن المخاطب مسبوقة بأصل وجوب الطبيعه أو لم يكن.

و بالجمله، فعلى هذا لا شبهه في كون الهيئه مستعمله في الوجوب و لكنّ القيد لم يؤت به لأجل دخله في موضوع الوجوب و قوامه به، بل للإرشاد إلى الفضيله الكائنه فيه، فيكون من هذه الجهه خلاف الظاهر، و أمّا الثانى فهو خلاف الظاهر من

جهه كون الهيئه على تقديره مستعمله فى الاستحباب، و أما الوجه الأوّل فهو السليم عن مخالفه الظاهر.

و حينئذ فنقول بعد عدم إمكان حفظ ظهور المطلق و المقيّد معا- كما هو المفروض - لا بدّ إمّا من التصرّف فى المطلق و إمّا فى المقيّد بأحد النحويّن، إمّا بالتصرّف فى الهيئه بحملها على الاستحباب كما هو الوجه الثانى، و إمّا بالتصرّف فى القيد بحمله على أنّه اتى به بغرض الإرشاد إلى الفضيله كما هو الوجه الثالث، و حيث لا معيّن لأحد هذه الثلاثه فلا بدّ من التوقّف.

و أمّا لو علم بوحده السبب، كما لو صرّح بأنّ الظهار سبب لوجوب عتق الرقبه و يقول منفصلا عن ذلك: الظهار سبب لوجوب عتق الرقبه المؤمنه، فيتعيّن حينئذ التقييد، أمّا رفع اليد عن الظاهر الأوّل من ثبوت التكليفين فبوحده السبب، فيعلم من وحدتها وحده التكليف المسبّب، أمّا تعيين التقييد من بين الوجوه الثلاثه المرّدّ بينها بعد رفع اليد عن الظاهر الأوّل فلاّنه على التقديرين الآخريّن يلزم نسبه العله الثابته لأصل وجوب الطبيعه إلى المقيّد و هى غير صحيحه؛ إذ ليست العليه كالعوارض الطارئه على الطبيعه، فإنّنه يصح نسبه وجوب الإكرام المتعلّق بطبيعه الرجل إلى الرجل الأسود و لكن لا يصحّ إثبات علية ما يكون عله لأصل الطبيعه للمجموع منها و من القيد؛ و ذلك لأنّ استناد الطبيعه فى مقام الإيجاد يكون إلى هذه العله و أمّا الخصوصيه فليس اختيارها بعليه هذه العله بديهه، بل يكون بعليه أمر آخر، و لكن يصحّ نسبه ما يكون عله لمجموع الطبيعه و التقيّد من حيث المجموع إلى كلّ منهما.

و إذن فيتعيّن حمل المطلق على المقيّد و الجمع بأنّ نسبه العليه فى المطلق من باب نسبه عله الكلّ إلى الجزء، و نسبتها فى المقيّد من باب نسبه عله الشىء إلى نفسه، هذا.

و قد عرفت ممّا ذكرنا أنّه لا بدّ فى حمل المطلق على المقيّد من إحراز مقدّمتين، الأولى وحده التكليف و الاخرى وحده السبب، و إن شئت قلت: يحتاج إلى مقدّمه واحده و هى إحراز وحده السبب، و هذا على خلاف مذاق المشهور من اعتبار

وحده التكليف و لو لم يكن وحده السبب محرز؛ و لهذا لم يفرقوا في الحمل على التقييد بين الصورتين، فحملوا المطلق على المقيّد في الصورة الاولى أيضا التي ذكرنا أنّ الأمر دائر فيها بين مخالفه أحد الظهورات الثلاثة.

و ربّما يتمسك على المشهور بما ذكره الشيخ المرتضى قدّس سرّه في باب التعارض و التراجع من أنّه إذا دار الأمر بين التقييد و مخالفه ظاهر آخر فالتقييد أولى؛ لموهوبته ظهور المطلق في الإطلاق حينئذ، فيكون أولى برفع اليد؛ و ذلك لأنّ ظهور المطلق متقوم بعدم البيان، فبورود ما يصلح للبياتيه يصير ظهوره موهونا، لكن قد عرفت فيما تقدّم دفع هذا بأنّه و إن كان قوام ظهور المطلق في الإطلاق بعدم البيان، لكن بعدم البيان المتّصل لا بعدمه مطلقا و لو منفصلا حتى لا يستقرّ الظهور للمطلق أبدا.

نعم يمكن توجيه التقييد في الصورة المذكوره بوجه نفينا عنه البعد في باب الألفاظ، و لكنّه مستتب لثمره لا يقول بها المشهور و هو أن يقال: الكلمات الصادره من كلّ متكلم ما دامت يكون في معرض إلحاق القيد و القرينه بها لا يستقرّ لها الظهور، غايه الأمر أنّ المعرضيه يختلف بحسب اختلاف المتكلمين و كذا المخاطبين، فالمتكلم إذا كان من أهل العرف في التكلم في الامور الجزئيه الشخصيه فمعرضيه كلامه ما دام مشتغلا بالكلام، فإذا فرغ استقرّ له الظهور و يعدّ القيد بعد ذلك متنافيا معه، فلو قال أوّلا: أكرم جميع علماء أهل البلد فذكر في مجلس آخر: أهن زيد العالم يحمل ذلك على حصول البداء و نحوه، و لا يحمل على أنّه أراد في كلامه الأوّل ما سوى هذا الفرد، و كلامه الثاني قرينه على ذلك.

و أمّا إذا كان المتكلم بانيا على عدم الاقتصار في بيان مقاصده على مجلس واحد، لكون مقاصده مطالب عظيمه و قوانين كليّه لا يمكن تفهيمها إلا بترتيب مجالس عديده و لا يسع لها مجلس واحد، فزمان المعرضيه بالنسبه إلى كلام هذا المتكلم في مقام اليقين يصير أوسع و لا يكتفى بمجرد انقضاء المجلس و انقطاع الكلام، بل يختلف الحال في ذلك بين المخاطبين.

فالمخاطب المشافه ما لم يصل زمان العمل لا يأخذ بظهور ما سمعه و إن طال المدّه و لم يظهر القرينه؛ لاحتمال وجود القرينه و إرادته المتكلم إبلاغها إليه إمّا بالمشافهه و إمّا بإرسال شخص إليه يبلغه ذلك القرينه، نعم لو حضر وقت العمل و لم يسمع القرينه لا- من المولى و لا- من الرسول كان حينئذ حال ما أخذه من المتكلم في رأس مدّه طويله حال الكلام في غيره بعد الانقطاع و فصل زمان قليل، فكما يعامل مع الثاني معاملة العموم أو الإطلاق على إحدى الطريقتين المتقدمتين من مقدمات الحكمة أو المقدمات التي ذكرناها، فكذا يعامل ذلك مع الثاني بعد مضي تلك المدّه الطويله و عدم وصول المخصّص أو المقيّد إليه.

و أمّا المخاطب غير المشافه الذي طريقه في استعمال التكاليف الرجوع إلى المكتوبات كما في أحكام الشارع بالنسبه إلينا فلا بدّ من أن يفحص، و لا- يكتفى بمجرد رؤيه المطلق أو العام في صفحه، بل يجعل ما في الصفحه الاخرى قرينه عليه، بل ما يكون في باب قرينه في حقّه على ما يكون في باب آخر، بل ما يكون في كتاب على ما في كتاب آخر، فبعد الفحص في جميع ما وصل إليه من الكتب و عدم وصوله إلى المخصّص أو المقيّد يكون حال الكلام حينئذ حال الكلام من المتكلم في الامور الجزئيه بعد انقطاع كلامه.

و إذن فربّما يكون زمان المعرضيه للحقوق القيد بالنسبه إلى المخاطب المراجع إلى الكتب و الآثار أوسع من زمان المعرضيه بالنسبه إلى المخاطب المشافه، و لازم هذا أنّه لو رأى المخاطب الأوّل بعد رؤيه المطلق مقيدا بعد الفحص التام و التتبع في الكتب -مثلا- رأى في موضع: أعتق رقبه و أطلع بعد الفحص و التتبع في موضع آخر على قوله: أعتق رقبه مؤمنه و علم باتّحاد التكليف- فلا- بدّ من أن يعامل مع هاتين القضيتين من هذا المتكلم معاملة معهما لو سمعهما من المتكلم في الجزئيات في مجلس واحد قبل مضيّ لحوق القيد بالمطلق، فكما أنّه يجعل المقيّد قرينه على المطلق في الثاني بلا كلام فكذا لا بدّ أن يعامل ذلك في الأوّل؛ إذ المطلق في القابليه للحقوق القيد و المعرضيه له و عدم استقرار الظهور على السواء في المقامين، هذا.

و لكن لازم هذا الذى ذكرنا من عدم الفرق بين القرائن المتصلة و المنفصلة فى كلام الشارع هو سرايه الإجمال من المقيّد المنفصل المجمال إلى المطلق، كما لو كان المقيّد المتصل مجملا بلا فرق، و المشهور غير ملتزمين بذلك بل يفرقون بين المتصل و المنفصل فيجعلون إجمال الأوّل ساريا دون الثانى؛ لأنّهما حجّتان مستقلّتان فلا يوجب إجمال إحداهما إلاّ طرحها خاصّه فى مورد الإجمال و لزوم الأخذ بالآخرى فيه.

فصل فى أنّ مقتضى مقدّمات الحكمة هو الشيع

قد عرفت أنّ حمل المطلق على الإطلاق على ما اختاره المشهور يتوقّف على إحراز مقدّمات الحكمة التى من جملتها كون المتكلم بصدد البيان، و على ما اخترناه يتوقّف على إحراز أنّ الإرادة أصلية، و أنّ طبيعه موضوع بنفسها لا معرّف للموضوع، و لازم ذلك عقلا هو الإطلاق، فنقول: على كلا المبنيين مقتضى المقدّمات فى موضوع الإرادة هو الشيع و السرّيان إمّا على نحو العموم الاستيعابى و إمّا على نحو العموم البدلى حسب اختلاف المقامات كما سنشير إليه إليه إن شاء الله تعالى.

و أمّا فى نفس الإرادة فمقتضاها هو الحمل على خصوص الوجوب النفسى التعيينى العينى و إن قلنا بأنّ الهيئه موضوعه لمطلق الطلب الجامع بين الندب و الوجوب بأقسامه.

و بيان ذلك أمّا على طريقه المشهور فهو أنّ وجه الحمل على الشيع فى الموضوعات هو أنّ إرادته عدم الشيع يحتاج إلى مئونه زائده، ففى «أعتق رقبه» يحصل الشيع بمجرد ملاحظه مدلول هذا الكلام، و أمّا عدم الشيع فيحتاج إلى ملاحظه زائده و قيد زائد، مثل ملاحظه أعتق رقبه مؤمنه، فعند الإطلاق لا بدّ من حمل المطلق على ما كان أقلّ مئونه.

و ربّما يشكّل كون الوجوب أقلّ مئونه بأنّه إذا قلنا بأنّ الهيئه موضوعه لمطلق الطلب و هو الجامع بين الوجوب و الندب فكلّ من الوجوب و الندب مشتمل على

مؤونه زائده، كذلك كل من أقسام الوجوب يحتاج إلى مؤونه زائده، فليس بعضها أقل مؤونه عن الآخر، بل الأقل مؤونه من الجميع هو الجامع أعنى مطلق الطلب، فلا بد عند الإطلاق من حمل الهيئه على الجامع المشترك بين الندب و الوجوب بتمام أقسامه.

فتعيينه حينئذ في خصوص الوجوب دون الندب، و في خصوص التعيني دون التخييري، و في خصوص العيني دون الكفائي، و في خصوص النفسى دون الغيرى مضافا إلى عدم كونه حملا لها على ما هو أقل مؤونه يكون ترجيحا بلا مرجح؛ فإنّ الندب مساو مع الوجوب في المؤونه، فالحمل على خصوص أحدهما ترجيح بلا- مرجح، و كذا الكلام في التعيني مع التخييري و العيني مع الكفائي و النفسى مع الغيرى.

قلت: الحق أنّ الوجوب أقل مؤونه من الندب و بيانه أنّ الإراده متى تعلّق مخالبا بالمراد فليس فيها تطرّق العدم و ليس فيها عدم الفعل، بل هى صرف الاقتضاء للوجود و الفعل مثل الإراده الفاعليه، فهل يمكن تخلفها عن المراد؟ و هل يتطرّق فيها العدم، بل متى تحققت الإراده من الفاعل صدر منه الفعل عقبيها، و ليس ذلك إلا- لأنّ الإراده معناها اقتضاء الفعل و ليس فيها تطرّق العدم، فالإراده الآمرية التشريعيه أيضا حالها حال الإراده الفاعل.

و الفرق بينهما أنّ العبد فى الإراده الآمرية صار بمنزله العضلات للمولى، فالمولى من حيث ما يكون من قبله من تشريع الإراده يقتضى بإرادته من العضلات التنزيليه إيجاد الفعل من دون تطرّق العدم كالفاعل حيث يقتضى بإرادته إيجاد الفعل بواسطه العضلات، و إذن فالمشروع متى أبقي الإراده التى شرّعها بحالها كانت إيجابا قهرا.

و أمّا الندب فهو محتاج إلى أنّ يشرّع مشروع الإراده بعد تشريعها الترخيص و الإذن فى الترك؛ فإنّ الإراده قد حدثت بنفس تشريعها، فإذا ضمّ نفس المشروع الإذن فى الترك إليها صارت ندبا، فعلم أنّ الندب مؤونه أكثر من مؤونه الوجوب، و لهذا يحمل إطلاق اللفظ الموضوع للطلب و هو الهيئه على الوجوب.

و أما لو علم بوجود نفس الطلب بدليل لبي و شك في كونه من أي القسمين فأصالة البراءة مقتضيه للحمل على الندب، و سر ذلك أنه فيما إذا كان في السين دليل لفظي فالمقدمات مقتضيه لحمل اللفظ على ما هو أخف مئونه بالنسبه إلى ملاحظه المتكلم، و قد ذكر أنه الوجوب، و أميا مع عدم الدليل اللفظي و كون الدليل لبييا فلا- مجرى للمقدمات المذكوره حتى يعين الأخف مئونه للمتكلم؛ لعدم وجود اللفظ، و جريانها فرع وجوده، و أصل البراءة و قبح العقاب بلا بيان إنما يقتضيان الحمل على ما يكون أخف مئونه بالنسبه إلى المخاطب، و لا إشكال أن مئونه الندب بالنسبه إليه أخف من الوجوب، هذا.

و أميا الفرق بين الوجوب و الندب بالشده و الضعف فليس في محلله؛ فإن العزم على الفعل إن كان موجودا في النفس فهو الإرادة، و إن لم يكن فلا إرادته، فهو أمر بسيط لا يعقل فيه الشده و الضعف، نعم هما يعقلان في مبادئ الإرادة من الحب و البغض و المصلحه و المفسده، فقد يكون الحب شديدا و المصلحه شديده، و قد يكونان ضعيفين، و من المعلوم أن الإرادة غير هذه الأشياء.

و أميا أخفيه الوجوب النفسى عن الغيرى مئونه فلائذ المقدمى محتاج إلى ملاحظه الغير، و لا- يحتاج النفسى إلا إلى ملاحظه نفسه، مثلا- لو كان نصب السلم مطلوبا بنفسه لما احتاج المرید إلى ملاحظه أمر سوى نفسه، و أما لو كان مطلوبا مقدمه للكون على السطح فيحتاج إلى إيجابه بملاحظه الكون على السطح.

و أميا أخفيه التعينى عن التخييرى فلائذ لا يحتاج إلا إلى إنشاء الإرادة فى موضوع، و أما التخييرى فيحتاج إلى ذلك و إلى ضم العدل، فأكرم زيدا يكون تعييتيا بدون الحاجه إلى ضم «أو كذا» و تخييرته محتاجه إلى ضمّه، فيصير أكرم زيدا أو عمرا.

و أما العينى فوجه أخفيته عن الكفائى أنه محتاج إلى توجيه الإرادة نحو جميع المكلفين، غايه الأمر فعل البعض مسقط عن الباقين و ليس متوجها إلى الجامع، بل إلى جميع الأشخاص، و أما العينى فيكون متوجها إلى شخص واحد.

و الحاصل أنّ الإطلاق بأحد النحويين يقتضى فى متعلّق الإراده الحمل على الجامع بين الأفراد و الشياخ، و فى نفس الإراده يقتضى الحمل على النوع الخاص أعنى الوجوب النفسى التعيينى العينى حتىّ عند من يقول بكون لفظها حقيقه فى الجامع، و وجهه أنّ المقدمات يقتضى الحمل على الأقلّ مئونه بالنسبه إلى المتكلم و إن كان أشدّ على المخاطب، و هو فى المتعلّق هو الجامع و فى الإراده هو الوجوب؛ فإنّ الإراده معناها العزم على الفعل، و العزم لا- ينفكّ عن نفس الفعل، يعنى لا مانع من تأثيره فى الفعل و تحريك العضلات نحوه من قبل نفس العازم، فلو لم يمنعه مانع فالعزم محرّكه نحو الفعل و ليس لهذا العزم مراتب، نعم يكون لمباديه مراتب.

فإذن العزم ينبعث عن الحبّ و الإدراك الملائم كما قال فى المنظومه:

عقيب داع دركنا الملائما شوقا مؤكدا إراداه سما

فمراتب الحب و درك الملائم و إن كانت مختلفه لكن العزم نحو واحد، فالعزم فى الفاعل محرّك لعضلات نفسه، و فى الأمر لعضلات عبده، فكما أنّه فى الفاعل لا- ينفكّ عن الفعل ففى الأمر أيضا متى كان هذا العزم و لم يكن معه شىء كان بهذا النحو، يعنى بحسب تشريع المولى ليس للمراد لا وقوع، نعم إن ضمّ جنب العزم التشريعى الإذن التشريعى فى الترك كان ندبا.

فظهر أنّ الوجوب مقيد بقيد عدمى و لا يحتاج فى التحقّق إلى ملاحظه و التفات مستقلّ نظير الخطّ البالغ ذرعا، فإنّه يتحقّق الخطّ الذرعى و لو لم يلتفت الموجد انتهاء الخطّ إلى هذا الحد و لم يكن بقصده.

فلا يشكل بأنّ الهيئه على تقدير كونها موضوعه للقدر المشترك فلا استعمال فيه غير ملازم للوجوب؛ فإنّ ذلك لو كان للوجوب قيد وجودى، و أمّا إذا كان عباره عن نفس هذا القدر المشترك إذا لم ينضمّ إليه قيد بل كان مطلقا و بلا قيد و لو من دون التفات للمريد نحو كونه بلا قيد فهو يتحقّق بالاستعمال فى القدر المشترك مع عدم ضمّ شىء إليه قهرا، فعلم أنّ الإطلاق يجعل الإراده خاصّه و يجعل متعلّقها عامّا.

و كذا مئونه النفسى ليس إلا- توجيه الإراده نحو نصب السلم مثلا، و أميا الغيرى فيحتاج إلى ملاحظته مرتبطا مع واجب آخر كالكون على السطح، و كذا التعيينى لا- يحتاج إلا- إلى توجيه الإراده نحو إكرام العلماء مثلا، و أما التخيير فيحتاج إلى ملاحظه العدل أيضا، و كذا الكفائى يحتاج إلى مئونتين، ملاحظه جميع الأشخاص بعنوان إجمالى و تعليق التكليف على الجميع ثم ملاحظه أنّ إتيان الواحد مسقط التكليف عن الباقيين أيضا، و العينى غير محتاج إليهما بل هو صرف تعليق الطلب و توجيهه نحو المكلف من دون احتياج إلى ملاحظه اخرى، هذا.

و يمكن أن يقال: لا حاجة لنا فى حمل الصيغه على الوجوب النفسى التعيينى العينى إلى إحراز المقدمات بحيث لو لم نحرزها ما كان لنا محيص عن التوقف، و ذلك بأن يدعى أن الصيغه و إن كانت موضوعه للقدر المشترك بين هذه الأقسام بمعنى أنّ استعمالها فى كلّ غير مستلزم للتجوّز مع أنّه استعمال فى معنى واحد بحكم الوجدان، إلا أنّ المتبادر منها عند الإطلاق يعنى عدم وجود القرينه على خصوص الندب هو الإيجاب، و عند عدم القرينه على خصوص التخييرى هو التعيينى، و عند عدم القرينه على الكفائى هو العينى أو على الغيرى هو النفسى، و بالجمله، الظهور لنفس اللفظ ثابت فى هذا النوع الخاصّ و لا يكون انعقاد ظهوره فيه معلقا على إحراز المقدمات، و هذا نظير ما ادّعيناه فى كلمه «كلّ» حيث ربّما توهم أنّ دلالته على الاستغراق منوطه بإحراز المقدمات فى مدخولها؛ فإنّ كلّ رجل مثلا لو اريد بالرجل المطلق كان لفظ «كل» مستعملا فى معناه، و إن كان المقيّد كان أيضا مستعملا فى معناه، و إذن فلا بدّ أوّلا من إحراز المقدمات فى مدخول هذه اللفظه و إثبات كون المراد به مطلقا ثمّ الحكم بإفاده هذه اللفظه الاستغراق، و أمّا مع عدم إحرازها فيه فيصير هذه اللفظه أيضا مجمله و لا يدلّ على الاستغراق لاحتمال كون المراد من مدخوله المقيّد.

فدفعنا ذلك بأننا إذا راجعنا الوجدان وجدنا عدم الحاجه فى فهم الاستغراق من هذه الكلمه إلى المقدمات، بل لا يتوقّف فهم ذلك منها إلا على عدم ذكر القيد عقيب مدخوله، فإذا لم يذكر فالظاهر منه الاستغراق مطلقا، و إن كان لو اريد المقيّد أيضا

كان هذه الكلمه مستعمله فى معناها و لا يجوز فيها، فكذا نقول فى الهيئه أيضا أنها و إن كان لا يجوز فيها لو استعملت فى كل من الأقسام لكنّها ينصرف عرفا إلى النوع الخاص الذى هو الإيجاب النفسى التعينى العينى.

و يمكن التمسّيك فى حمل الصيغه على ذلك بوجه آخر و هو الأصل العملى دون الظهور اللفظى كما على تقدير الأخذ بالمقدّمات أو الانصراف، و المراد بالأصل العملى ليس هو البراءة؛ لوضوح أنّ مقتضاها الندب، و على فرض الوجوب هو التخيير؛ فإنّ مرجع الشكّ إلى أنّه هل يعاقب على ترك إكرام الزيد مطلقا و لو أكرم عمروا، أو أنّه معاقب لو ترك إكرام جميعهما؟ و لا شكّ أنّ مقتضى البراءة هو الثانى، و كذا مقتضاها الغيريه و الكفائيه كما هو واضح، بل المراد أن يقال: إنّ الحجّه و البرهان على نفس الإراده موجوده و هو نفس الصيغه، و على غيرها أعنى الترخيص و الإذن فى الترك غير موجوده.

فالمكلف لو عصى فلا عذر له عند المولى لو عاتبه على الترك فيقول له: أما أطلعت على إرادتى و أما كانت الإراده مقتضيه للإيجاد، فمع وجود المقتضى للإيجاد و عدم المقتضى للترك لم تركت؟

و كذا لو وصل من المولى طلب إكرام الزيد بقوله: أكرم زيدا و قلنا لا ظهور للصيغه فى التعينى؛ فإنّه لو لم يكرم الزيد و أكرم عمرا باحتمال أن يكون أمرا تخييريا بينه و بين الزيد فيقول له المولى: أنا اردت منك إكرام الزيد و أنت تجيبنى يا كرام عمرو، فلو كان المراد فى الواقع تعينيا فالعقاب ليس بلا حجّه و بيان و إن قلنا بظهور اللفظ فى الجامع ليس إلا.

و كذا لو قال: انصب السلم و قلنا بأنّه ليس له انصراف إلى النفسى و كان المراد فى الواقع نفسيا، فصعد المكلف على السطح من طريق الدرج، فيكون للمولى حجّه على هذا العبد و يصحّ عقابه و يقول له: كان لك الحجّه على نفس إرادته نصب السلم و لم يكن لك حجّه على المقدار الزائد أعنى: كون هذه الإراده مرتبطه بإرادته شىء آخر، و مجرد احتمال ثبوته فى الواقع لا يكون بحجّه، و كذا الكلام فى العينى.

و الحاصل أنّ اللفظ و إن كان موضوعا للقدر المشترك بين النوعين و ظهوره

بالسويّه بالنسبه إليهما، لكنّه مع ذلك حجّه عقليّه على الأقلّ مؤونه من النوعين؛ فإنّ اللفظ حجّه بحسب الظهور على أصل الإراده التي هي الجامع بين النوعين و ليس على زياده النوع الآخر حجّه، و مجرد الاحتمال لا يثمر، و بذلك يصير حجّه عقليّه على النوع الذي لا- زياده فيه، فيجب بحكم العقل البناء في مقام العمل على طبق هذا النوع و إن كان اللفظ بحسب الظهور اللفظي مجملا بينهما.

و من هنا ظهر أنّ الأخذ بالأقلّ عند الشكّ بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين و نفى الزائد بأصالة البراءة صحيح بتقريب أنّ التكليف بالأقلّ معلوم و بالزائد مشكوك نفيه بالأصل؛ فإنّ المراد بمعلوميّه التكليف بالنسبه إلى الأقلّ ليس إلا معلوميّه الجامع بين الغيرى و النفسى و مع ذلك يلزم العقل بالإتيان؛ إذ في عدم الإتيان خوف العقاب لاحتمال نفسيّه التكليف واقعا.

و ليس هذا من قبيل الموارد التي يكون احتمال الضرر فيها موجودا و مع ذلك يكون حكم العقل هو البراءة؛ إذ ذلك فيما إذا كان العقاب و المؤاخذه على الترك على تقدير ثبوت التكليف واقعا بلا- بيان، لا بالنسبه إلى مثل المورد الذي يكون البيان موجودا؛ فإنّ المفروض كون وجود الأمر و الطلب المقتضيين للإيجاد معلوما و إن لم يعلم جهته من كونه نفسيا أو مقدّميا؛ إذ هذا المقدار يكفي بالوجدان لكونه حجّه للمولى لو كان التكليف فى الواقع نفسيا، و لا- يكون العقاب معه بلا بيان، و إذن فاحتمال الضرر موجود و المؤمن و هو كون العقاب بلا بيان على تقدير الثبوت غير موجود، فيجب دفعه بالاحتياط بحكم العقل.

فلا- يرد على القول بالبراءة فى الأقلّ و الأ- أكثر بأنّ التكليف المعلوم مردّد بين أن يكون مقدّميا و أن يكون نفسيا، فالأول غير مفيد؛ إذ لا يوجب مخالفته العقاب، و الثانى و إن كان مفيدا لكنّه مشكوك بدوى؛ فإنّ هذا تشكيك فى قبال الوجدان و حكم العقل.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ حمل الهيئه على خصوص الوجوب النفسى التعيينى العينى يكون بأحد الوجوه الثلاثه.

و أمّا مفاد المادّه بل مطلق متعلّق الحكم و إن كان الحكم وضعيا، بل و إن كان

واقعيًا غير مجعول، فهو مختلف باختلاف المقامات، فقد يكون محمولاً على العموم البدلي و قد يكون على الاستغراقي، و ليعلم أنّ ذلك فيما إذا كان في البين لفظ دالّ على العموم لا فيما إذا لم يكن في البين كالنكره؛ فإنّها لا يحتمل العموم بل يكون صريحاً في إرادته الوحده و إن لم يعلم أنّ المراد واحد معيّن أو غير معيّن فيدفع الأوّل بمقدّمات الإطلاق.

و أمّا ما إذا كان في البين ما يصلح للعموم فالتكلّم فيه في مقامين، مقام الثبوت و مقام الإثبات، أمّا الأوّل فنقول: لا شكّ أنّ العرض الطارى على الطبيعه يسرى إلى أفرادها، فالحبّ و المطلوبيّة و كذا سائر الأحكام إذا تعلّقت بنفس الطبيعه فلا محاله يسرى إلى جميع أفرادها، لكن للطبيعه بحسب مقام التصوّر ملاحظتين بكلّ منهما يقع متعلّقه للأحكام، و بإحدى الملاحظتين يصير ذات أفراد كثيره بحيث كلّما وجد في الخارج من مصاديق هذا النوع كان فرداً لها، و بالآخرى يصير على نحو لا يمكن انطباقها عقلاً إلّا- على فرد واحد، و تعيين كلّ من القسمين في مقام الإثبات لا- بدّ أن يكون بقرينه عامّه أو خاصّه و لا يكون بالمقدّمات للإطلاق؛ فإنّ كلا منهما نحو من الملاحظه، و تعيين أحدهما بلا مرجّح.

الاولى (1): أن يلاحظ حاكيه عن نحو وجودها في الخارج، فكما أنّ الإنسان مثلاً في الخارج موجود في ضمن الزيد و العمرو و البكر إلى آخر الأفراد فكذا لوحظت الطبيعه بهذا الوصف أعنى السريان و الانتشار، فإن كانت الطبيعه بهذا النحو متعلّقه للحبّ و الحكم لزم سرايه الحبّ و الحكم أيضاً إلى كلّ ما يسرى إليه الطبيعه كما في حراره النار؛ فإنّها وصف للطبيعه لوضوح عدم دخل الخصوصيّات في تحقّقها و مع ذلك يسرى إلى كلّ فرد منها.

و الثانيه: أن ينتزع جامع عن الوجودات الخارجيّة على اختلافها قلّه و كثره يعبر عنه بمطلق الوجود في قبال العدم و يلاحظ الطبيعه مقيده بهذا النحو، و بعباره اخرى اخذت مقيده بالوجود الناقض لعدم الأصلي، يعنى أنّ المقصود خروج

ص: ٣٥٣

الطبيعه عن العدم الأزلّي و انهدام ركن عدمها الأصلي، و من المعلوم أنّ هذا المعنى لا- ينطبق إلّا على أوّل فرد وجد، و الفرد الثاني لا يعقل فرديّة لها؛ إذ النقص للعدم الأصلي للطبيعه قد حصل بالفرد الأوّل و لا يمكن ثانياً، و الفرد الثاني إخراج لهذا الفرد عن عدمه لا إخراج لأصل الطبيعه عن عدمها.

و الحاصل أنّ صرف الوجود و الوجود الناقض غير ممكن الانطباق على غير الفرد الأوّل، فلو تعلق الحكم و الحبّ بالطبيعه بهذا النحو فلا جرم يخصّ الفرد الأوّل بهذا الحبّ و الحكم دون ما بعده. نعم لو أتى بأفراد كثيره دفعه واحده صار الجميع متعلقاً لحبّ واحد و حكم واحد.

أمّا مقام الإثبات فمتعلّق الأمر عند عدم القرينه ظاهر في القسم الثاني، و من هنا قيل: يمتنع الامتثال عقيب الامتثال، فإذا قيل: أعطني الماء، فالمراد مطلق وجود إعطاء الماء لا وجود كلّ فرد منه، فيلزم إعطاء جميع مياه العالم، و متعلّق النهي عند عدم القرينه ظاهر في القسم الأوّل، فالمنهّي عنه جميع الأفراد لا أوّل الفرد، فإذا قيل:

لا تشرب الخمر فلا يكون النهي متعلقاً بصرف إيجاد شرب الخمر بأن يكون لو شربه عصي و ارتفع الحكم بارتفاع الموضوع فلم يكن شربه بعد ذلك بمحرّم، بل الأمر على خلاف ذلك. فالشرب في كلّ هذه معصيه على حده، و ليس ذلك إلّا لأجل سرايه النهي المتعلّق بالطبيعه إلى كلّ فرد، فالحكم متعدّد و الموضوع متعدّد و لكلّ إطاعه و معصيته على حده.

و أمّا الأحكام الغير التكليفيّه فمختلفه، فمثل الطبيعه الفلانيّه سبب لكذا معناه السببيّه المستقلّه لكلّ فرد؛ و لهذا حكم شيخنا المرتضى قدّس سرّه في موجبات النزع بتعدّد المقدّر بتعدّد وقوع نوع واحد بناء على مذاقه من استفاده السببيّه التامّه من أداه الشرط، و مثل أحلّ الله البيع ظاهر في الاستغراق أيضاً؛ فإنّ العموم البدلي مناف لمقام الامتنان و إن كان من الممكن أن يكون ما أحلّ في حقّ كلّ مكلف بيعا من البيوع و كان اختيار تعيينه بيده، لكنّ المناسب لمقام الامتنان إحلال جميع أفراد البيع في حقّه، إلى غير ذلك من الموارد، فلا بدّ في كلّ مورد من ملاحظه مقتضى هذا المورد و أنّه أيّ من القسمين و ليس له ضابط.

و لا بدّ أُولَا من البحث عن أحكام القطع لشدّه مناسبتة بالمقام، و على هذا فتقسيم المكلف إلى حالات تطرأ عليه و تكون مرتبطه بمطالب الاصولي على وجه لم يتداخل الأقسام يكون على نحو ما ذكره شيخنا المرتضى في حاشيه الرسائل.

فنقول في توضيحه: اعلم أنّ المكلف يعنى من وضع عليه قلم التكليف، - كما يقال: فلان صار مكلفا، لا خصوص من تنجز عليه التكليف فعلا - حتى يرد أنّ المقسم لا - ينطبق على الأقسام؛ فإنّ فيها من لا - يكون له تكليف فعلى كما في مورد البراءه مثلا - إذ التفت إلى حكم شرعى، و هذا قيد احترازي؛ فإنّ المكلف بالمعنى الذى ذكرنا يشمل الغافل، و وجه التقييد عدم جريان الحالات الثلاث من القطع و ما بعده في الغافل، مضافا إلى أنّ الغافل لا يتعلّق بالبحث عن تكليفه في حال الغفله غرض؛ إذ لا يرجع فائدته لا إلى نفس الغافل في حال غفلته و لا إلى غيره، و أمّا هو بعد الالتفات فيصير داخلا في موضوع الملتفت.

و بالجمله فهذا المقسم لا - يخلو من قسمين؛ لأنّه إمّا يكون قاطعا بالحكم الواقعي أُولَا، فالأوّل هو المقصود بالبحث في مبحث حجّيه القطع، و على الثانى إمّا يكون عنده طريق معتبر و أماره معتبره على الواقع أُولَا، و الأوّل هو المقصود في مبحث حجّيه الأمارات، و على الثانى - و لا - محاله يكون شاكا في الحكم الواقعي - إمّا يكون لشكّه حاله سابقه ملحوظه، يعنى اعتبرها الشارع و راعاها أُولَا، أعمّ من أن لا يكون لشكّه حاله سابقه أصلا أو كان و لم يعتبرها الشارع كما في الشكّ في

المقتضى بناء على عدم جريان الاستصحاب فيه.

فالأوّل مجرى الاستصحاب، و على الثانى إمّا يكون عالما بحقيقه التكليف أعمّ من أن يكون عالما بجنسه دون نوعه كما لو علم بوجود هذا أو حرمة ذاك، أو علم بأنّ هذا إمّا واجب و إمّا حرام، و من أن يكون عالما بالجنس و النوع معا كما لو علم بأنّ الواجب إمّا هذا و إمّا ذاك، أو لا يكون عالما بحقيقه التكليف الذى هو الإلزام فضلا عن نوعه، فالثانى مجرى البراءه، و الأوّل إمّا يمكن فيه الاحتياط أولا، فالأوّل مجرى الاحتياط كما لو علم بوجود شىء أو حرمة شىء آخر، أو علم بوجود الظهر أو الجمعه مثلا- و كان الوقت واسعاً لهما، و الثانى مجرى التخيير كما لو علم بالوجوب أو الحرمة فى شىء واحد أو علم بوجود الظهر أو الجمعه مثلا و لم يسع الوقت إلّا لأحدهما.

فإن قلت: إنّ المقسم و هو المكلف الملتفت أعمّ من المجتهد و المقامد و الحال أنّ بعض الأقسام مختصّ بالمجتهد كما فى الأمارات و الاصول؛ فإنّ الأمارات حجيتها مختصه بالمجتهد لوضوح عدم قدره المقلد على الاستنباط، و ما سوى الاستصحاب من الاصول أيضا واضح اختصاصها بالمجتهد؛ لتوقف إجراءاتها فى مواردّها على الفحص عن البيان و الدليل و عدم الظفر به، و ليس الفحص من شأن المقلد.

و كذا الكلام فى الاستصحاب فى الكليات؛ فإنّ إجراءاته أيضا يتوقف على اليأس عن الدليل بعد الفحص عنه، و أمّا فى الجزئيات و إن كان المجتهد و المقلد فيها على السواء إلّا أنّ المقصود بالبحث فى هذا الفن هو القسم الأوّل و لا يبحث عن الاستصحاب فى الجزئيات إلّا استطرادا.

لا يقال: كيف يختصّ مثل ذلك بالمجتهد و الحال أنّ نظره فيها حجه على المقلد، و لو كان العمل بمقتضاها من الشئون الخاصيه به لم يكن للمقلد فيها حظّ و إن كان بتقليد المجتهد، كما هو الحال فى سائر المختصيات به كالقضاء و الإفتاء و حفظ مال الغائب؛ فإنّها وظيفه المجتهد و هو المخاطب بها خاصه و ليس للمقلد تصدى هذه الامور و إن كان بالتقليد عن المجتهد.

لأننا نقول: الطرق و القواعد متعرّضه للحكم المعلق على عنوان يشترك فيه المقلّد و المجتهد، مثلا لسان الأماره تحقّق حكمها في حقّ جميع المكلفين من العالم و الجاهل و كذا الا-صول، ففي الاستصحاب مثلا- الحاله السابقه المعلومه شامله للجميع من دون اختصاص حكمها بأحد، و مفاد الاستصحاب ليس إلا- إبقاء عين هذا الحكم الثابت في السابق في حقّ الجميع في اللاحق، و المخاطب بهذا الإبقاء و إن كان ليس إلا طائفه واحده، إلا أنّ ما يستصحبه هذه الطائفه الواحده حكم الجميع.

و بعباره اخرى: إذا استنبط المجتهد من الأدله وجوب صلاه الجمعه مثلا فهو بحسب نظره يعتقد مشروعته هذا الحكم في حقه و حقّ جميع من عداه من المكلفين حتى المجتهدين، و يرى أنّ التكليف الواقعي الأوّلي في حقّ الجميع وجوب الجمعه، غايه الأمر أنّ نظره هذا ليس متبعا لغيره من المجتهدين؛ لعدم كونه طريقا لهم إلى الواقع، و اللازم بالنسبه إلى من يجب عليه اتباع نظره من المقلّدين متابعتة و العمل على طبق نظره، فعلم أنّه لا منافاه بين اختصاص الخطاب بالعمل على طبق الاصول و الأمارات بالمجتهد و وجوب متابعه المقلّد إياه لعموم مداليلها للمقلّد أيضا، و هذا بخلاف مثل منصب القضاء و الإفتاء و حفظ مال الغائب؛ فإنّ دليلها غير متعرّض لحكم شخص آخر وراء المجتهد، بل مفاده جعل ذلك وظيفه لشخص المجتهد من دون شركه الغير له.

قلت: ليس مفاد أدله حجّيه الأمارات و الا-صول إلا- العمل على طبق مداليلها، فمفاد «صدّق العادل» لزوم العمل على طبق مقول قوله، و كذا «ابن على الحاله السابقه» مفاده البناء في مقام العمل على السابق، و من الواضح أنّ العمل غير مختصّ ببعض دون بعض و الكلّ قادر عليه، فالعمل على طبق قول الزراره مثلا في قوله:

قال الصادق: صلّ الجمعه كما هو مطلوب من المجتهد كذلك يكون مطلوبا من المقلّد أيضا بلا فرق، و كذا «لا تنقض اليقين بالشكّ» كما أنّه خطاب إلى المجتهد يكون خطابا إلى المقلّد أيضا.

حتّى أنّ الرجوع إلى الأعدل عند التعارض أيضا خطاب عام؛ إذ مرجعه إلى

لزوم الأخذ بما قاله الأعدل و العمل على طبقه، إلا أن تشخيص ما قاله العدل أو الأعدل عند التعارض و كذا تعيين موارد البناء على حاله السابقه صار بواسطة طول الزمان متوقفاً على مقدّمه مفقوده في حقّ المقلّد و هي ملكه الاستنباط و الاقتدار على فهم معنى الآيه و الخير؛ فلهدا لا بدّ من رجوع المقلّد إلى المجتهد لا بمعنى أن طريقه إلى الواقع بلا واسطه هو قوله، بل قول المجتهد طريق للمقلّد إلى ما هو طريقه إلى الواقع من خبر العدل و نحوه، فهو في الحقيقة عامل على طبق ما قاله العدل، غايه الأمر أن طريقه إلى ما قاله العدل قول المجتهد، كما أن طريق المجتهد إليه فهمه و نظره.

فعلم أن الخطاب بالأمارات و الاصول عامّ للمقلّد أيضاً غايه الأمر يجب رجوعه في تشخيص الأمارات و الاصول إلى المجتهد، فوظيفه الاستنباط و أخذ الأحكام من مأخذها من مختصّات المجتهد و ليس للمقلّد حظّ في ذلك، و لكن العمل على طبق ما استنبطه عامّ له و لمقلّديه لما عرفت من أن مفاد أدله التزويل و جعل الأصل في حقّ الشاكّ ليس إلا العمل على طبق مؤدّى الأماره و الجرى على وفق مقتضى الاصول، و يدلّك على ذلك أن أدلّه الأحكام مثل «أقيموا الصّلاه» و «آتوا الزّكاه» و غيرهما خطابات عامّه يندرج تحتها العالم و الجاهل.

و أمّا الظن في حال الانسداد فإن قلنا بأنّه يستكشف من مقدّمات الانسداد أن الشارع جعله طريقاً إلى الواقع و كاشفاً عنه في تلك الحال فيكون داخلاً في الطرق المعتمده شرعاً، و إن قلنا بالحكومه بمعنى أن العقل حاكم بعد عدم إمكان الاحتياط أو عسره بترك الموهومات و أخذ المظنونات و المقطوعات و في الحقيقة يكون حكمه راجعاً إلى تبويض الاحتياط فيكون الظنّ داخلاً في قاعده الاحتياط؛ فإنّ معناه أنّه بعد عدم إمكان الأخذ بجميع المحتملات و دوران الأمر بين الأخذ بطائفه خاصّه منها، فالعقل حاكم بتقديم الأقرب منها إلى الواقع فالأقرب، يعنى يجب الأخذ بالاحتياط مهما أمكن و ليس للعقل سبيل إلى أن يجعل الظن في تلك الحال كاشفاً عن الحكم الشرعى الواقعى.

بقى الكلام فى أن المناسب بمقصد الاصولى هو تثليث الأقسام كما فعلنا و فاقا لشيخنا المرتضى، أو تثنيها كما اختارها صاحب الكفايه فجعل المكلف الملتفت على قسمين؛ لأنه إما قاطع بالحكم الفعلى الظاهرى أو الواقعى و إما شاك، و أما الظن فإن كان من طريق معتبر فداخل فى القطع و إلا فداخل فى الشك، و الشك الذى يكون مجرى للأصل الشرعى أيضا داخل فى القطع؛ فإن هذا الشاك أيضا قاطع بالحكم الفعلى الظاهرى، فالشاك المقابل للقاطع عبارته عمن ليس له يقين بالواقع و لا ظن معتبر به و لا أصل من الاصول الشرعيه، و مرجعه إلى الظن لو تمت المقدمات و قلنا بالحكومه، و إلا فإلى الاصول العقلية من البراءه و الاحتياط و التخيير.

أقول: لا- إشكال فى إمكان تقسيم المكلف إلى أقسام كثيره بحسب الحالات الطارئه عليه من القيام و القعود و نحوهما، و يمكن جعله قسما واحدا بأن يقال إنه قاطع بوظيفته العمليه أبدا و ليس متخييرا فيها فى وقت من الأوقات و لكن لا بد من مراعاة المناسبه للمقاصد المندرجه فى الكتاب حتى يكون التقسيم بمنزله الفهرست لها، و حيث إن المطالب المجموعه فى الكتاب الاصولى مطالب تفيد المستنبط فصار المناسب هو التثليث؛ فإن المستنبط يرجع أولا إلى القطع و مع عدمه إلى الظنون المعتبره، و مع عدمها إلى الاستصحاب مقدما له على سائر الاصول لبرزخيته بين الأمازيه و الأصلية و تمحصها للثانيه، و مع عدمه إلى سائر الاصول العمليه الشرعيه، و مع عدمها إلى الظن لو حصل له و قد تمت المقدمات على تقدير الحكومه و مع عدمه إلى الاصول العقلية من البراءه و الاحتياط و التخيير.

فعلم أنه مع تثنيه الأقسام أيضا لا بد من تقسيم القاطع إلى ثلاثة أقسام بأن يقال:

إن قطعه بالحكم الفعلى إما حاصل من القطع بالحكم الواقعى و إما حاصل من الطريق المعتبر و إما من الأصل العملى، فصار الأولى هو التثليث.

و كيف كان فبيان أحكام القطع و أقسامه يستدعى رسم امور:

الامر الاول: هل القاطع يحتاج إلى جعل قطعه حججه

الأول: هل القاطع بالحكم الواقعى يحتاج إلى جعل قطعه حججه أولا، بل يجب

عليه متابعتة، بل لا- يمكن منعه عن المتابعه، بل و أمره بها على نحو الأمر المولوى، فلا- بدّ من حمل الأمر لو كان على مجرّد الإرشاد؟ فهنا ثلاثه مقامات:

الأول: أنّ القاطع هل هو كالظان فى احتياجه فى العمل إلى جعل الحجّيه أو يلزم عليه العمل على طبق القطع بحكم العقل؟

الثانى: أنّه و إن قلنا بلزوم العمل بدون الحاجه إلى جعل الحجّيه هل يمكن للمولى لو رأى المفسده فى متابعه قطع أن يمنع العبد عن متابعتة أو لا؟.

الثالث: أنّه و إن قلنا بعدم الحاجه و استحاله المنع هل يمكن توجّه الأمر المولوى أو لا؟.

أمّا الأوّل فالحق عدم الحاجه؛ إذ ليس ما وراء القطع حجّه اخرى، فيلزم على تقدير احتياجه إلى جعل الحجّيه ارتفاع الحجّيه من البين رأساً؛ إذ لو فرض القطع بحكم و فرض القطع بقول الشارع: اعمل بقطعك، فلا يكون القطع بهذا القول حجّه و يحتاج فى جعله حجّه بجعل ثانوى، و كذا الكلام فى القطع بالجعل الثانوى فيحتاج إلى جعل ثالث و هكذا، فيلزم التسلسل؛ فإنّه لا ينتهى المحتاج إلى غير المحتاج أبداً. و بالجملة فلزوم متابعه القاطع لقطعه بديهى لا يحتاج إلى البيان.

أمّا الثانى فقليل فيه بعدم الإمكان مستدلاً بلزوم العمل بالتناقض، و بيانه أنّه لو قطع المكلف بكون المائع مثلاً خمراً و قطع بالكبرى أيضاً أعنى حرمه الخمر فيقطع بالبديهه بأنّ هذا المائع حرام؛ فإنّ الشكل الأوّل بديهى الإنتاج، فلو منعه المولى من العمل بهذا القطع فيلزم أن يعلم المكلف بمتناقضين أعنى حكم اجتنب و حكم رخصتك و إن كان قطعه بكون هذا خمراً جهلاً مركباً؛ فإنّه لا يحتمل الخطاء فى قطعه.

و اورد عليه بالنقض بالقياس فى حال الانسداد؛ فإنّه لا شكّ فى كونه قائماً مقام العلم؛ فإنّ الامتثال له مراتب يحكم العقل بتقديم بعضها على بعض، فالامتثال القطعى هو المقدم، و مع عدم إمكانه يلزم الظننى على اختلافه بحسب قوّه الظن و ضعفه، فيقدم الأقوى على الأضعف، و المناط تقديم ما هو الأقرب إلى القطع فالأقرب، فيكون الظن عند انتفاء القطع قائماً مقامه، و مع ذلك قد نهى الشارع عنه

إذا كان حاصلًا من القياس، فإذا جاز ذلك في ما يقوم مقام القطع جاز فيه أيضا لا اتحاد الملاك.

و أجاب عنه صاحب الكفاية في الحاشية على الرسائل بإبداء الفرق بين القطع و الظن بوجود السترة في الثاني بالنسبة إلى الواقع و عدمها في الأول، فمرته الحكم الظاهري محفوظه في الثاني دون الأول.

و فيه أنه كما يمتنع القطع بصدور المتناقضين من الشارع كذلك الظن به، بل مجرد احتمال؛ فإنَّ الظنَّ بحرمة الفعل الخاص في الواقع إذا منعه المولى عن متابعه هذا الظن فمعناه أنه رخصتك في فعله، فيلزم أن يجتمع الظن بالحرمة و القطع بالرخصة، فيلزم الظن بوجود المتناقضين في الواقع و هو أيضا كالقطع به.

و إن اريد ذلك مع اختلاف متعلق الظن و متعلق المنع بأن يكون الواقع الميسور حكما شأنيًا و المنع حكما فعليًا فهذا غير مختص بالظن، فإنه يمكن في القطع أيضا بأن يكون الواقع المقطوع حكما شأنيًا و المنع حكما فعليًا، و إن اريد أن الظن بعد ورود المنع ينقلب إلى القطع بالضد فليس كذلك؛ فإننا مع ورود مثل هذه النواهي الأكيدة عن العمل بالقياس يحصل لنا الظن بالحكم الشرعي من طريق القياس.

و بعباره اخرى إنما نتكلم من حيث ما في نفس الأمر لا من حيث التنجيز و حكم العقل بوجود الامتثال، فالمقصود ملاحظه وجود التناقض في ما في نفس الأمر و عدمه و إن لم يكن امتثال أمره واجبا، و من هذا الحيث كما يكون التناقض في القطع كذلك يكون في الظن؛ إذ تقول في القطع: إنَّ العبد يقطع بكون هذا الشيء مبغوضا للمولى و أنَّ نفس المولى متنفر منه غاية التنفر و هذا مع قول المولى له: لا تعمل بهذا القطع مضادًا و مناقضًا؛ إذ معنى هذا النهي أنه لا تنفر لي من هذا الشيء، فيلزم الجمع بين التنفر و اللاتنفر، و بعباره اخرى معنى الواقع المقطوع أنك لست بمأذون في الفعل، و معنى النهي أنك مأذون فيه.

و نقول نحن في الظن: إنَّ العبد إذا قطع بكون هذا خمرا و ظنَّ كون الخمر حراما فحيث إنَّ النتيجة تابعه لأخس المقدمتين فيظن أنَّ هذا الشيء حرام و المولى متنفر

منه غايه التنفّر، فقول المولى: لا تعمل بهذا الظن يوجب القطع بعدم تنفّره من هذا، وهذا ظنّ بالتضاد و التناقض كما أنّ الأوّل كان قطعاً بهما و مجرد ذلك فرق لا ينفع، فمن حيث الإشكال لا تفاوت بين القطع و الظن.

إن قيل: إنّ القاطع- حيث إنّ القطع طريق- لا ينظر إلّا إلى نفس الواقع و لا يرى ورائه فى هذه النظرة شيئاً.

فالجواب أوّلاً بمنع عدم إمكان الالتفات إلى نفس القطع، بل يمكن أن يعلم القاطع بكونه قاطعاً، و ثانياً لا فرق من هذه الجهة بين القطع و الظن؛ فإنّ الظن أيضاً طريق، ففى هذه النظرة لا ينظر إلى ما وراء الواقع.

إن قيل: إنّ الظنّ حيث يكون فيه ستره و حجاب فالحكم المجعول فيه ظاهري، و أمّا القطع فحيث إنّّه تمام الانكشاف و كشف تامّ فليس الحكم المجعول عليه ظاهرياً.

قيل: لا نزاع لنا فى الإسم، فإن كان فى الظنّ ممكناً ففى القطع أيضاً ممكن و لا نسّميه باسم الظاهري بل باسم آخر، و إن لم يمكن فى القطع لا يمكن فى الظنّ أيضاً.

و بالجمله المدعى عدم الفرق إشكالا و جواباً بين القطع و الظنّ من حيث القطعيّ و الظنيّ بمعنى أنّه ليس مجرد حيث الظنيّ موجبا لعدم جريان الإشكال أو اندفاعه، و مجرد حيث كون القطع قطعاً موجبا لخلافه، فهذا من حيث الإشكال.

و أمّا من حيث الجواب فكلّ جواب يدّعيه المجيب فى الظنّ ندّعيه فى القطع؛ فإنّ المجيب لا يخلو من حالين، إمّا يبنى فى الجمع و التوفيق بين الحكم الواقعي و الظاهري بالقول بثبوت المراتب للأحكام بمعنى أنّه يقول: إذا تبيّن لنا الظاهري نحمل الواقعي المظنون على الحكم الشأني و إن كان ظاهره الفعليّ و الوصول إلى مرتبه البعث و الزجر، و الظاهري على الحكم الفعليّ.

فقول: لا- فرق فى ذلك بين القطع و الظنّ، فإذا وصل إليك المنع عن العمل بالقطع فاحمل الحكم الذى قطعت به من حرمه الشرب على الشأني، و هذا النهي على الفعليّ.

فإن قلت: إنَّ القاطع قاطع بالحكم على وجه الفعلية و ليس قابلا للحمل على الشائيه.

قلت: إننا نفرض مثل ذلك في الظن أيضا بأن يكون ظانا بأصل حكم لا تشرب و قاطعا بأنه على تقدير تحققه فعلى، فالأمر دائر بين أن لا يكون حكم أصلا على وهم، و أن يكون و كان فعليا و وجوده شائيا مقطوع العدم، ففي هذا الفرض أيضا لا يمكن الجمع بين الواقع المظنون و بين المنع.

و بالجمله فهذا فرق راجع إلى حيث المتعلق؛ فإنه مختلف بحسب المقامات لا أنه راجع إلى حيث الظن و القطع.

فالمتعلق سواء كان مقطوعا أم مظنونا على قسمين؛ إما قابل للحمل على الشائيه و هذا في صورته قطع أو ظن بوجود لا تشرب واقعا، و ظاهره و إن كان كونه فعليا لكن يحتمل كونه شائيا، ففي هذه الصورة إذا ورد المنع سواء عن العمل بالقطع أم عن العمل بالظن يتعين حمل لا تشرب المقطوع أو المظنون على خلاف ظاهره من الشائيه و حمل هذا المنع على الفعلية للجمع.

و إما ليس قابلا إلا للحمل على الفعلية و هذا في صورته قطع أو ظن بوجود لا تشرب و قطع بأنه حكم فعلى، فلا يمكن الجمع بين هذا الحكم المقطوع أو المظنون و بين المنع؛ لعدم إمكان جعل الحكمين في موضوع واحد في مرتبه واحده.

و إمامنا يبنى (1) على أنه ليس للأحكام إلا مرتبه واحده مثل الإراده الفاعليه؛ فإنها إما موجوده فعلا و إما معدومه، و لكن رتبه الحكم متفاوتة، يعنى أن الحكم الواقعي متعلق بنفس الواقع، و الظاهري متعلق بالشك في الحكم الواقعي أو الظن به و الشك و الظن متأخران رتبه عن نفس الحكم.

فكذلك نقول في القطع أيضا؛ فإن العلم بالحكم الواقعي أيضا متأخر عنه، فالحكم الواقعي متعلق بنفس المتعلق مع قطع النظر عن العلم، فالعلم بنفس هذا

ص: ٣٤٣

المتعلّق أو بحكمه ليس إلّا كاشفا صرفا و طريقا محضا بالنسبه إلى هذا الحكم، لكنّه بالنسبه إلى الحكم الآخر أعنى النهى مأخوذ على وجه الموضوعيّة، مثلا- تعلق الحرمة الواقعيّة بنفس شرب الخمر الواقعي، فالعلم بأنّ هذا خمر و كذا العلم بأنّ الخمر حرام لا مدخلية لهما في موضوع هذه الحرمة، و لكنّه دخيل في موضوع حكم الرخصة المستفاده من قوله: لا تعمل بالعلم الذى حصّلته من الجفر، فليس نفس الشرب بواقعيته متعلّقا للرخصة كما أنّه كذلك متعلّق للحرمة، بل باعتبار كونه مقطوع الخمرية أو الحرمة بالقطع الحاصل من الجفر.

فعلم أنّ حيث الكاشفيّة التامّة و عدم السترة و الكاشفيّة الناقصة و وجود السترة لا يجديان فرقا أصلا لا إشكالا و لا جوابا.

نعم بين القطع و الظنّ فرق من جهه اخرى و هى مرحله الامتثال، و بيانه: أنّ العبد إذا علم بأنّ الشىء الفلانى محبوب للمولى بحيث لا يرضى بتركه يتحقق بسبب هذا العلم موضوع الإطاعة و موضوع العصيان فى حقّ هذا العالم، و لا إشكال فى أنّ إطاعه المولى المنعم حسن ذاتا بحيث لا يمكن أن ينفكّ منه الحسن إلّا بانقلاب موضوعها، و كذلك عصيان هذا المولى قبيح ذاتا بحيث لا يمكن انفكاك القبح منه؛ فإنّ بعض العناوين علّه تامّه للقبح، فما دام باقيا فالقبح لازمه ذاتا، بل الأسماء الأخر لا بدّ من انتهائها إلى هذا ليصير قبيحا، و ذلك مثل الظلم، كما أنّ بعض العناوين علّه تامّه للحسن ما دام باقيا، و سائر الأشياء إن انتهت إليه صارت حسنا، و ذلك مثل الإحسان، و بعض العناوين يكون الحسن و القبح فيها بالوجوه و الاعتبار، يعنى نحتاج فى اتّصافها بالحسن من انتهائها إلى العنوان الأوّلى مثل الإحسان، و بالقبح إلى عنوان أوّلى آخر مثل الظلم و ذلك كضرب اليتيم؛ فإنّه إن اندرج تحت الظلم كان قبيحا و إن دخل فى الإحسان كان حسنا.

فنقول: مخالفة المولى المنعم و عصيانه ظلم عليه، بل من أبده أفراد الظلم و أعظمها، فيكون قبحه أبده من قبح سائر الأفراد و أعظم، فلو رخص المولى هذا العبد العالم بترك ما هو عالم بمحبوبيّته له بواسطه منعه عن العمل بعلمه يلزم الإذن فى

فعل ما هو من أقبح القبائح و أشدّ أفراد الظلم، و الترخيص فى القبيح قبيح، و ليس حسن الإطاعه لأجل ترتّب الثواب عليها و لا قبح المخالفه لأجل إيجابها العقاب و الوقوع فى العذاب، بل هما لازمان لهما و لو فرض عدم ترتّب الثواب على الإطاعه و لا العقاب على المخالفه و إن كان بتصريح من المولى؛ فإنّ الحسن و القبح غير معلّين بشىء، فإنّه ينقل الكلام فى العله فلا بدّ أن يكونا فيها أيضا لعله و هكذا إلى غير النهايه فيلزم التسلسل، فلا بدّ من انتهاء السلسله إلى ما يكون الحسن و القبح فيه ذاتا لا لأجل جهه، و لذا نرى أنّ الدهرى الغير القائل بترتّب الثواب على الإحسان و العقاب على الظلم يحكم بديهه بحسن الأوّل و قبح الثانى.

و هذا بخلاف الظن فإنّه حيث يكون الواقع معه غير منكشف تمام الانكشاف بل مع ستره و حجاب فلا يوجب الظن بأنّ هذا حرام و مبغوض تحقّق عنوان التمردّ و العصيان على فعله بالنسبه إلى الظان حتى يكون قبيحا مطلقا، بل القبح منحصر فيه من جهه العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فى الواقع و بظنّ كون هذا التكليف فى ضمن المظنون فيجب ارتكابه عقلا- دفعا للضرر المظنون، فإذا ورد الترخيص من الشرع ارتفع القبح لوجود المؤمن، فقبحه تعليقى معلق على عدم ورود الترخيص بخلاف قبح التمردّ فى العلم، فإنّه حكم مطلق بتّى لا يرتفع بترخيص الشرع.

هذا فى العلم، و أمّا الظن فلا- يلزم فيه ذلك، بيانه أنّ موضوع القبح و ما هو عله تامّه له ليس هو مجرد المخالفه الواقعيه للطلب الواقعي، و لهذا لو لم يسمع العبد صوت المولى عند صدور الأمر لا يلام على الترك، بل الموضوع هو العصيان، و العلم و الالتفات محقّق لموضوعه، فتحقّقه فرع تحقّق العلم.

و أمّا العلم الإجمالى لو قلنا بكونه كالتفصيلى فى صيرورته موجبا لتنجز التكليف و وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف ففيه و إن جاز للشارع الترخيص فى ارتكاب بعض الأطراف و لا- يلزم منه الترخيص فى القبيح، إلاّ- أنّ وجوب الاجتناب من أحد الأطراف ليس من جهه العصيان بتركه حتى يكون تركه قبيحا بحكم بتّى، و إنّما هو لأجل وجوب الموافقه القطعيه بحكم العقل من باب توقّف دفع

الضرر المحتمل أو الموهوم أو المظنون عليها، فارتكاب بعض الأطراف ليس بعصيان و إنما هو مخالفه لحكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه لوجوب دفع الضرر.

و مخالفه هذا و إن كان قبيحا أيضا إلا أنّ قبحه ليس على وجه البتّ، بل هو معلق على عدم وجود المؤمن إّما من الشرع أو العقل في أحد الأطراف، و ترخيص المولى في ارتكاب بعض الأطراف مؤّمن عن خوف الوقوع في الضرر من جهه هذا الارتكاب و رافع لموضوع حكم العقل و هو الخوف، فالقبح في مخالفه حكم العقل بوجوب الامتثال القطعي بارتكاب بعض الأطراف حكم تعلقي يرتفع بورود الترخيص من المولى، و القبح في العصيان حكم بتّي لا يرتفع بالترخيص، فلهذا لا يجوز الترخيص في مخالفه العلم التفصيلي و يجوز في مخالفه الإجمالي بالنسبه إلى بعض الاطراف.

و حينئذ فنقول: الظنون التي ورد النهي عن اتّباعها لا- يخلو من حالين: إّما تكون لازم الاتّباع بحكم العقل كما في الظنّ في حال الانسداد على تقدير تماميه المقدمات، و إّما تكون غير لازم الاتّباع بحكم العقل كما في الظن عند الانفتاح، فإن كان من قبيل الثاني فلا إشكال في جواز الترخيص في مخالفته، و إن كان من قبيل الأوّل فيجوز أيضا؛ فإنّ قبح مخالفته معلق على عدم ورود الترخيص؛ فإنّ لزوم متابعه المظنونات في حال الانسداد إنّما هو لأجل العلم الإجمالي بورود تكاليف من الشرع و كونها مشتبهه بين امور بعضها مظنونات و بعضها مشكوكات و بعضها موهومات مع عدم تمكّن الاحتياط بموافقه الجميع أو عسره، فإنّ هذا موجب للأخذ بالمظنونات و طرح الباقي، فالأخذ بالظن و قبح مخالفته يكون لأجل التحفظ عن الوقوع في ضرر مخالفه التكليف المعلوم إجمالا، و الترخيص في ترك العمل بالظنون في تلك الحال مؤّمن و موجب للاستراحه عن الوقوع في هذا الضرر، فلا تكون المخالفه قبيحه، فلا يكون الترخيص ترخيصا في القبيح.

و أمّا المقام الثالث و هو عدم جواز الأمر المولوى بموافقه القطع و النهي المولوى عن مخالفته و إن كان الأوّل حسنا و واجدا للحسن الملزم و الثاني قبيحا

بقبح ملزم و يجب على المولى الأمر و النهى المولويين فى مثل هذين من باب اللطف، إلا أنه فى هذين لا يمكنه ذلك.

فقد يقال فى وجه عدم الجواز بأنه مستلزم للتسلسل، بيانه أن الأمر بإطاعة الأمر المعلوم محقق لموضوع الإطاعة بالنسبه إلى هذا الأمر الثانى، فيكون هنا بعد هذا الأمر إطاعتان، إطاعه حقق موضوعها الأمر الأول بذات العمل مع العلم به، و الاخرى حقق موضوعها الأمر الثانى بإطاعه الأمر الأول مع العلم به، و تكون هذه أيضا مشتمله على الحسن الملزم، فيلزم الأمر بها أيضا ثالثا، ثم يتحقق إطاعه اخرى للأمر الثالث، فيتحقق فى حق المكلف ثلاث إطاعات لثلاثة أوامر، و إطاعه الأمر الثالث أيضا مشتمله على الحسن الملزم فيلزم الأمر به رابعا، ثم نقل الكلام فى إطاعه الرابع و هكذا إلى غير النهايه، و لو اقتصر على الأمر ببعض الإطاعات دون بعض يلزم الجزاف؛ لكونها أمثالا و الحكم فى الأمثال واحد و لا مرجح لبعضها.

و هذا مخدوش بأنه لا يوجب المحذور من حيث إنشاء الأمر و لا من حيث امتثال المأمور، أما الأول فلائنه لا يحتاج إلى أزيد من إنشاء واحد للأمر بإطاعه الأمر بذات العمل، ثم إطاعه هذا الأمر الثانوى أيضا مشموله لهذا الإنشاء أيضا، غايه الأمر قد حدث موضوعه بنفس هذا الإنشاء، و لا بعد فى شمول الحكم للفرد الذى وجد بنفس الحكم كما فى القضيئه الطبيعيه، مثل ما لو قال: كلّ خبرى صادق؛ فإنّ موضوع هذا الخبر أعنى الإخبار بأنّ كلّ خبرى صادق لا- يتحقق إلا- بعد تمام الحكم بتمام موضوعه و محموله، لكن مع ذلك يكون هذا الفرد داخلا فى عموم الحكم؛ فإنّ الحكم قد تعلق بطبع الخبر، فهنا أيضا ينشأ الأمر بطبع إطاعه الأمر فيقول: أطع أمرى، ثم هذا بعمومه يشمل إطاعه هذا الأمر التى حدثت بنفسه و يكون أمرا بها أيضا ثم بالإطاعه الحاصله من هذا الأمر ثالثا و هكذا إلى غير النهايه.

و أما من حيث الامتثال فلائّن المأمور يمثل جميع هذه الأوامر بعمل واحد و إتيان واحد لنفس العمل، و عند هذا تنقطع سلسله الأوامر المترتبه.

لا يقال: فقل مثل ذلك فى المقام الأول؛ حيث أوردت على احتياج القطع بجعل

الحجّيه بلزوم التسلسل؛ فنحن ندفع هذا التسلسل أيضا بأنّ قوله: اعمل بقطعك حكم مجعول في موضوع طبيعه القطع فيشمل القطع الحاصل بهذا الأمر أيضا؛ لأنّه من أفراد طبيعه القطع، ثمّ القطع بوجود الأمر بالمتابعه في هذا القطع أيضا مشمول للأمر المذكور و هكذا إلى غير النهايه.

لأنّنا نقول: نعم لكن لا- ينتهى الأمر إلى غير المحتاج في حال؛ إذ كلّ قطع حصل فالمفروض كونه محتاجا إلى دليل الحجّيه إيّاه، مثلا- القطع بوجوب الصلاه محتاج إلى شمول دليل وجوب العمل بالقطع إيّاه، ثمّ القطع بأنّ كلّ قطع واجب العمل أيضا محتاج إلى شمول دليل وجوب العمل بالقطع إيّاه، فيحصل القطع بأنّ هذا القطع حجّه بواسطه شمول الدليل إيّاه، فهذا القطع أيضا محتاج، فيقطع بكونه حجّه لعموم الدليل، فننقل الكلام في هذا القطع، و بالجمله لا تستقرّ سلسله المحتاجات إلى غير المحتاج في حال.

و أمّا في ما نحن فيه فلا- يلزم محذور عقلي؛ فإنّ مؤونه الأمر إنشاء واحد و هذا الإنشاء يسرى حكمه في الأفراد الطوليه الغير المتناهيه، و مؤونه المأمور ليست إلّا عملا واحدا، و على تقدير العصيان يلزم استحقاق عقوبات غير متناهيه، و بعبارة اخرى الخلود، و هذا أيضا ممكن عقلا.

و قد يوجّه عدم الجواز بلزوم اللغويه؛ فإنّ الغرض الباعث على الأمر المولوى ليس إلّا دعوه المأمور نحو المأمور به لو لم يكن فيه داع آخر، و المفروض أنّه قد صدر من الأمر أمر بذات العمل صالح لداعويه العبد المطيع للمولى، فالعبد إن كان منقادا فهذا الأمر يصلح لتحريكه و بعثه نحو العمل من دون حاجه إلى أمر آخر، و إن كان متمردا فلا يفرق في حاله بين أمر واحد و أمرين، فكما لا يتحرّك بالأمر الواحد فكذلك بالأمرين و أزيد، فعلى أى حال الأمر الثانى لغو و لا طائل تحته.

و فيه أيضا منع؛ فإنّ العبيد مختلفون، فمنهم من يكفيه أمر واحد للعمل و لا كلام فيهم، و منهم من لا يتأثر بالأمر أصلا لا بالواحد و لا بالمتعدّد و لا كلام فيهم أيضا، و منهم من يتجرى على معصيه أمر واحد و لكن لا يتجرى على معصيه أمرين و لا

تقدم نفسه عليها، ففائدة هذا الأمر تحريك هذا الصنف من العبيد، و يكفي هذا المقدار في الخروج عن اللغوية.

و ربّما يوجّه بوجه ثالث و هو لزوم انتفاء الموضوع بنفس امتثال الأمر، و الأمر بموضوع ينتفى بمجرد امتثال الأمر و يقتضى الأمر خروجه عن عنوانه قبيح، بيان ذلك أنّ عنوان إطاعه الأمر بالصلاة مثلا- إنّما يتحقّق بالإتيان بالأركان المخصوصه بداعى خطاب «صلّ»، و هكذا إطاعه كلّ أمر يتحقّق بالإتيان بالمأمور به بدعوه هذا الامر و تحريكه، فإذا فرضنا كون الأمر بإطاعه «صلّ» مولويًا فهذا الأمر أيضا يقتضى تحرّك الفاعل نحو الصلاة بدعوه هذا الأمر، و الإتيان بالصلاة بدعوه هذا الأمر ليس إطاعه لأمر «صلّ» و المفروض أنّ الأمر تعلق باطاعته، فموضوع أمر أطع الأمر بالصلاة و هى إطاعه خطاب «صلّ» متقومه بكون داعى المصلّى هذا الخطاب، و مقتضى خطاب «أطع» كونه بداعى هذا الخطاب و هذا معنى كون الأمر مقتضيا لخروج موضوع الإطاعه عن كونه إطاعه.

و لا- يختصّ ذلك بالتعبديات، بل يجرى فى التوصليات أيضا؛ فإنّها و إن كان الإتيان بمتعلقاتها بدون داعى أمرها مجزيا إلا أنّ المقصود من تلك الأوامر أيضا هو الداعويّه نحو الفعل و تحريك المأمور لو لم يتحرّك بداعى آخر، فعنوان اطاعتها إنّما يصدق لو كان العمل بداعى أمرها لا- بداعى آخر، و مرجع هذا الوجه إلى عدم إمكان داعويّه هذا الأمر اعنى: أطع أمر صلّ مثلا إلى متعلّقه؛ إذ بدعوته يخرج متعلّقه عن كونه متعلّقه، و بهذا الاعتبار يصير الأمر لغوا و إن سلم عدم لغويّته من جهة الفاعل كما هو الوجه الثانى.

و الجواب بإمكان تعدّد الداعى فى الطول بأن يكون خطاب «صلّ» مثلا داعيا إلى نفس الصلاة، و يكون خطاب «أطع» داعيا إلى الصلاة بداعى أمرها، و كذلك يكون خطاب «أطع» ثانيا داعيا إلى الإتيان بالصلاة بداعى أمرها بدعوه أمر «أطع» أوّلا، و هكذا.

و بعبارة أخرى: هذا الأمر يصير داعيا إلى الإطاعه، و الأمر الأوّل يصير داعيا

إلى نفس الفعل، فيكون الأمر الثانى داعيا إلى الداعى نظير أمر الشارع بإطاعه الوالدين، فالفعل بدعوه أمرهما يكون بدعوه أمر الشارع بحيث لو لا أمر الشارع لم يكن أمرهما داعيا.

فهذه ثلاثه أوجه لعدم إمكان الأمر مولويا بمتابعه القطع و النهى مولويا عن مخالفته، وقد عرفت الجواب عن جميعها.

و قصارى ما يمكن أن يقال فى تقريب عدم الإمكان: إن الأمر المولى حاله حال الإراده الفاعليه و من سنخها بحيث يصح نسبه الإيجاد إلى نفس الأمر بنوع من العنايه و الاعتبار؛ فإنه بإرادته المولى الأمرية محرّك عضلات عبده التى هى العضلات التنزيليه لنفسه نحو الفعل، فالأمر هو المرید و هو الموجود ببدنه التنزيلي و الفاعل يريد و يوجد ببدنه التحقيقى، فكما أن إرادته الفاعل علّه تامّه و سبب مستقلّ للمتعلّق و المراد بحيث لا يشركه فى التأثير شريك فكذا إرادته الأمر أيضا لا أقلّ من أنّه لا بدّ و أن يكون قابلا و صالحا لأن يكون سببا مستقلا لتحريك نفس العبد بحيث لم ينضمّ إليها فى هذا التحريك و الدعوه ضميمه و إن كان فعلا- مؤثرا مع الضميمه و داعيا مع الشركه، كما هو الحال فى الأوامر المتعدده بشىء واحد للتأكيد إذا فرض عدم تأثر نفس المأمور إلا من المجموع بوصف الاجتماع؛ فإنّ كلّ واحد منها يصلح للدعوه بالاستقلال و بدون الضميمه كما لو كان منفردا و العبد ذليل النفس منقادا، كما لو كان فعلا غير مؤثر أصلا و لو مع الشركه كما لو كان العبد طاغيا متمردا.

و بعبارة اخرى الإراده الأمرية بشىء لا بدّ و أن يكون الأمر بإرادته إياها موجدا بالعنايه لهذا الشىء لو كان الفاعل قابلا، فمقدمه الإيجاد بالعنايه من ناحيه المولى تامّه، و هذا المعنى فى الإطاعه غير ممكن؛ لأنّ الإراده فيها إمّا غير مؤثره أصلا و إمّا مؤثره مع الضميمه، فلا يصلح أن يكون إرادتها مولويا إيجادا بالعنايه مستقلا أبدا، و وجه ذلك أنّ الأمر بالإطاعه لا بدّ و أن يكون مسبوقا بالأمر بنفس الفعل، ضروره أنّ قبله لا- يكون فى البين عنوان الإطاعه حتّى يجعل متعلّقا للأمر، بل تحقّقه فرع وجود الأمر بذات العمل و اطلاع العبد عليه و التفاته إليه.

و حينئذ لا يخلو العبد من ثلاثه أحوال: إما يكون بحيث يتأثر بنفس الأمر الأول و يتحرّك نحو العمل بداعويّته، أو يكون بحيث لا يتأثر نفسه من أمر المولى أصلاً، أو يكون بحيث يتحمّل معصيه أمر واحد و يتحمّل لعقاب مخالفه أمر واحد و لكن لا يحضر نفسه لتحمل عقابين لمخالفه أمرين، فالأمر الواحد لا يحركه و لكنّه بضميمه أمر آخر يصير محرّكا له على نحو الشركه، و لا رابع لهذه الثلاثه.

فعلى الأولين يلزم عدم تأثير الأمر بعنوان الإطاعه رأسا و كون تمام التأثير الأول المتعلّق بذات العمل على أولهما و عدم التأثير له أيضا على ثانيهما، و على الثالث لا يكون الأمر الثاني إلا جزء العله.

فعلم أنّ الإيجاد التام لا يتصوّر استناده إلى الإراده المتعلّقه بعنوان الإطاعه، و لا يعقل أن يكون المرید لها موجدا تاما بالعنايه فى حال إرادته إياها، و قد قلنا إنّ الإراده الآمرية لا بدّ و أن يكون مریدها موجدا بالعنايه و الإيجاد بالعنايه مستندا إلى نفسها بالاستقلال لا مع الضميمه، كما أنّ الإراده الفاعليه يكون مریدها موجدا بالحقيقه و الإيجاد مستندا إلى إرادته بالاستقلال لا بالشركه، فالأمر المذكور يكون نصف الأمر لا تمام الأمر؛ لأنّ الإيجاد بالعنايه لا يتأتّى منه.

و بالجملة، فلا بدّ أن يكون الأمر بالإطاعه و الردع عن المخالفه ارشاديين، و أمّا أمر الشارع بإطاعه الوالدين فهو صالح للداعويه التامه، فإنّ أمر الوالدين لو لا أمر الشارع فى البين لم يكن له تأثير أصلا، و إنّما داعويّته بواسطه أمر الشارع، فالداعى الحقيقى إلى الفعل هو أمر الشارع، و هذا بخلاف ما إذا كان الأمران صادرين من مولى واحد.

الأمر الثانى: البحث فى التجزى

الأمر الثانى: قد ظهر ممّا تقدّم أنّ القطع حجّه فى نفسه، فلو علم بأنّ المائع خمر و أنّ الخمر حرام و شربه، فصادف كونه خمرا فى الواقع، فلا إشكال فى استحقاقه العقاب؛ لأنّه شرب الخمر عن حجّه، و إنّما الكلام فى ما لو شرب المائع الذى علم

خمريته مع العلم بحرمة الخمر و لم يكن في الواقع خمرًا، وهذا هو المسمّى عندهم بالتجرّي و قد وقع محلاً للتشاجر و النقض و الإبرام بين الأعلام.

و ما يمكن أن يكون محلاً للكلام في المقام ثلاث مقامات:

الأول: أنّ المتجرّي أعنى الفاعل لما اعتقده حراماً و لم يكن حراماً في الواقع هل يستحقّ العقوبه و يحسن عقابه من المولى الحكيم أولاً؟ و البحث من هذه الجهه يناسب علم الكلام؛ إذ مرجعه إلى أنّ الأمر الحكيم لو عاقب المتجرّي فهذا العقاب منه قبيح أولاً؟ فالبحث إنّما هو عن فعل الأمر.

الثاني: أن يكون البحث عن فعل المتجرّي و حسنه و قبحه عقلاً، فيقال:

ارتكاب الفعل الذى قطع بحرمة مع عدم حرمة واقعا قبيح عقلاً أولاً؟ فيكون البحث على هذا اصولياً، لوقوع نتيجته في طريق استنباط الحكم الفرعى؛ إذ يستكشف من حكم العقل بالقبح حكم الشرع بالحرمة، و من عدم القبح العقلى عدم الحرمة الشرعيه بقاعده الملازمه العقليه بين حكم العقل و حكم الشرع.

الثالث: أن يكون البحث في فعل المتجرّي من حيث الحرمة الشرعيه و عدمها، فيكون البحث فقهيّاً، و يظهر من بعض كلمات شيخنا المرتضى أنّ النزاع في الحرمة الشرعيه، و من بعضها الآخر أنّه في القبح العقلى.

و كيف كان فنحن نحزّر الكلام مع تحقيق ما هو الحقّ في كلّ مقام بعون الملك العلام فنقول: البحث عن كون فعل المتجرّي حراماً شرعاً الذى هو المقام الثالث، فالعناوين المجتمعه في هذا الفعل أعتم من الأوليه و الثانويه التى يدعى تعلق الحرمة بأحدها امور:

الأول: شرب الماء، الثانى: شرب المائع، و الثالث: شرب مقطوع الخمرية، الرابع: التجرّي بالمعنى المصطلح و هو الإقدام على فعل ما قطع حرمة مع عدم إصابه قطعه الواقع، الخامس: ارتكاب مقطوع الحرمة، و هذه العناوين بين ما ليس بحرام قطعاً، و ما لا يمكن أن يقع متعلقاً للتحريم لخروجه عن الاختيار، و ما لا يمكن تعلق النهى به مولوياً مع كونه اختيارياً.

فالأوّل هو الأوّلان، والثاني هو الرابع، فإنّ التجزّي الاصطلاحي مأخوذ فيه عدم إصابه القطع للواقع و هو خارج عن اختيار المكلف و قصده؛ فإنّ المتجزّي قاطع بخلاف هذا العنوان أعنى ارتكاب ما قطع خمريته و لم يكن واقعا خمرا و لا يحتمل ذلك، فكيف يكون قاصدا له.

و أمّا الثالث فهو الاثنان الآخرا؛ فإنّ ارتكاب مقطوع الحرمة أو شرب مقطوع الخمريّة أو الحرمة- بحيث كان القطع جزء الموضوع- مقدور و يصح توجه القصد إليه بأن كان القاطع ملتفتا إلى قطعه و ناظرا إليه استقلالا و موضوعا ثمّ انقدح في نفسه القصد إلى الفعل بعنوان أنّه شرب مقطوع الخمريّة لا بعنوان أنّه شرب الخمر، لكن لا يمكن النهي المولوي عنه؛ لما مرّ في الأمر الأوّل من عدم إمكان تعلق النهي المولوي بعنوان المخالفه و الأمر المولوي بعنوان الإطاعه؛ فإنّ القاطع يكون المانع خمرا يتحقّق في حقّه عنوان المخالفه، فالنهي عن ارتكاب مقطوع الحرمة راجع إلى النهي عن مخالفه خطاب لا تشرب الخمر، و قد عرفت أنّ الردع المولوي لا يمكن تعلقه بهذا المعنى.

و بعبارة اخرى: من يقطع بحرمة الخمر و خمريّة المائع يكون قاطعا بوجود خطاب لا- تشرب بالنسبه إليه و مع التفاته إلى هذا النهي، فالنهي الثاني عن ارتكاب مقطوع الخمريّة في حقّه لا- يمكن أن يفيد في حقّه فائده الأمر المولوي ببيان تقدّم في الأمر بالإطاعه. نعم يمكن ذلك لو لم يكن نفس الخمر بواقعه حراما، و هذا خلاف الفرض؛ لعدم تحقّق التجزّي معه، هذا.

و ربّما يتوهم عدم تصوّر فعل اختياري في حقّ المتجزّي بالمرّه و ينفي الحرمة الشرعيّة عن فعله من هذه الجهة ببيان أنّ من شرب الماء باعتقاد أنّه خمر فعنوان شرب الماء و إن صدر منه لكن ما قصده، و عنوان شرب الخمر و إن قصده لكن ما صدر منه، و أمّا عنوان شرب المائع الذي هو الجامع بين ما صدر و ما قصد فهو أيضا ما قصد؛ لأنّ الفرض تعلق القصد بخصوص فرد من هذا الجامع و هو شرب الخمر، و القصد إلى خصوص الخاص ليس قاصدا للعام.

نعم لو كان القصد حقيقه متعلّقا بالعام و عمد إلى الخاص بتبعه، أو كان له غرضان أحدهما بالجامع و الآخر بالخصوصيه فقصد الخاص بالداعيين كان فى الصورتين قاصدا للعام و إن فرض وجود العام فى خاص آخر غير هذا الخاص، و الحاصل أنّه لا إشكال فى صورته تعلّق القصد الأصيل بالعام و التبعى بالخاص، و فى صورته وجود القصدين الأصليين أحدهما بالعام و الآخر بالخاص من باب تعدّد المطلوب.

و أمّا لو تعلّق القصد الأصيل الواحد بخصوص الخاص فالعام لا يصير مقصودا بمجرد ذلك، و من هنا تبين أنّ عنوان ارتكاب مقطوع الخمرية أيضا غير مقصود؛ إذ القصد تعلّق بما يقطع أنّه خمر واقعى، فمجرد هذا العنوان الطارى الآلى أعنى ارتكاب مقطوع الخمرية أعمّ من أن يكون مصادفا أو لا غير مقصود؛ فإنّ القاطع لا يحتمل عدم المصادفه، بل يعلم خلافها و يشاهد الواقع بلا ستره و حجاب فيقصد مقطوع الخمرية بما هو عنوان واقعى استقلالى، و بعباره اخرى يقصد خصوص مقطوع الخمرية بالقطع المصادف، فالجامع بين هذا و بين مقطوع الخمرية الذى ليس خمر واقعا و هو مطلق مقطوع الخمرية الذى هو عنوان آلى غير مقصود بالقصد إلى خصوص القسم الأول، هذا بيان ما توهمه المتوهم فى المقام.

و هو ممنوع بأنّ العنوان الاختيارى الذى هو المطلوب فى باب التكاليف على قسمين، الأول: أن يكون نفس العنوان داعيا للفاعل مثل من يشرب الخمر بداعى شرب الخمر، و الثانى: أنّه و إن لم يصير داعيا للفاعل و لم يقصد الفعل بهذا العنوان بل بعنوان آخر، لكن كان الفاعل ملتفتا إلى هذا العنوان لفعله و لم يكن رادعا له عن الفعل مع كونه قابلا لذلك.

و بعباره اخرى كان المكلف قادرا على الإيجاد و الترك من حيث هذا العنوان الملتفت إليه، كمن يشرب الخمر مع الالتفات بأنّه خمر بداعى شرب المائع البارد و رفع العطش، و الوجدان حاكم بأنّه كما يصحّ كون القسم الأول موردا للتكليف و المؤاخذه، كذلك يصحّ التكليف و المؤاخذه فى القسم الثانى أيضا، فيصحّ فى المثال

الثانى مؤاخذته على شرب الخمر كما يصحّ فى المثال الأوّل.

و الحاصل أنّ الفعل إذا كان مجمعا لعناوين متعدّده و كان جميع تلك العناوين ملتفتا إليها، و لكن كان الداعى إليه أحد تلك العناوين أو عنوانا اعتقاديا غير موجود فيه واقعا فى جميع تلك العناوين مقدوره و اختيارية، سواء كانت عرضية كما لو ضرب شخصا عالما هاشميا لكونه ابن عمرو مثلا مع الالتفات إلى علمه و هاشميته، فيصحّ ذمه على ضرب العالم و الهاشمى و إن لم يكن بهذا العنوان داعيا له، أو كانت حلوليه كما لو حرّك اليد بقصد الضرب فقتله فيصحّ ذمه على مطلق حركة اليد الذى هو الجامع بين الضرب و القتل و إن لم يكن بعنوانها مقصوده، بل بعنوان أنّها ضرب.

فكذا فى ما نحن فيه أيضا؛ فإنّ من يشرب المائع باعتقاد أنّه خمر و ليس بخمر يلتفت إلى حيث ما يعينه و إن كان الداعى إليه خصوص الخمرية، فلو كان مطلق شرب المائع ممنوعا صحّ مؤاخذته و القول له: لم شربت المائع مع العلم بحرمة، فالمعيار فى صحّحه المؤاخذة و التكليف كون العنوان ملتفتا إليه و إن كان الداعى شيئا آخر؛ إذ بمجرد الالتفات يصير قادرا على الفعل و الترك لأجل هذا العنوان، و لا- يطلب لصحّحه التكليف إلاّ- الاختيارية بمعنى القدره على طرفى الفعل و الترك، فيصحّ النهى بمجرد صلاحية العنوان لأن يصير بسبب النهى رادعا للفاعل عن الفعل، و يصح العقاب على الفعل و إن لم يكن مأتيا بداعى هذا العنوان؛ لعدم ارتداعه مع الالتفات إلى العنوان المحرّم.

هذا مع أنّ المتوهم سلّم الاختيارية لمجرد الإرادة التبعية للخاص و الأصلية للعام كالمثال الذى ذكرنا من كون الداعى شرب المائع البارد و شرب الخمر لكونه كذلك مع الالتفات إلى خمريته، و هذا عكس ما نحن فيه؛ فإنّ الداعى هنا شرب الخمر و شرب المائع ملتفت إليه و مراد بالتبع، فإن كان المعبر هو خصوص العنوان الداعى و لم تكن الإرادة التبعية كافيته فى الاختيارية لزم عدم الكفاية فى عكس ما نحن فيه أيضا كمثلنا، و إن كانت كافيته لزم الاكتفاء بها فى المقامين، فالفرق لا وجه له.

و بالجمله فتقريب المدعى من عدم الحرمة الشرعيه للفعل المتجرى به بما ذكره المتوهم من عدم فعل الاختيارى هنا فى البين غير سديد، فالحق فى تقريبه هو ما ذكرنا من أن العناوين المجتمعه فى هذا الفعل إنما يكون بين ما لا نزاع فى عدم حرمة و ما لا يمكن حرمة لعدم قدره عليه و خروجه عن الاختيار و ما لا يمكن حرمة لأجل عدم إمكان تعلق النهى المولى به مع كونه مقدورا و اختياريا و هو عنوان ارتكاب مقطوع الحرمة مع قطع النظر عن المصادفه و عدمها.

و أمّا إن كان النزاع فى التجرى فى القبح العقلى فربما يقال (1) بأن الفعل المتجرى به أعنى شرب المائع مثلا و إن لم يكن بعنوانه الذاتى الواقعى و هو شرب الماء مثلا قبيحا، إلا أنه بعنوانه الطارى الثانوى و هو شرب المقطوع الخمرىه قبيح عقلا، و يكون هذا من الوجوه و الاعتبارات التى يختلف بها الحسن و القبح؛ فإن العناوين الحسنه و القبيحه على ثلاثه أقسام بحسب الحسن و القبح:

أحدها: أن يكون علّه تامه لأحدهما و هى العناوين الأوليه مثل الإحسان و الظلم.

و الثانى: ما يكون لو خلّى و طبعه حسنا أو قبيحا و لا ينافى الاتّصاف بالضدّ لعارض مثل الكذب؛ فإنه بحسب ذاته قبيح يعنى فيه اقتضاء القبح، و لو كان منجيا للنبي -مثلا- صار حسنا.

و الثالث: ما لا يكون فيه اقتضاء شىء منهما كمطلق حركه اليد مثلا؛ فإنه لا بدّ فى اتّصافه من عروض عنوان ضرب اليتيم للإساءه أو عنوان ضرب اليتيم للتأديب مثلا عليه.

و انقسام الأشياء إلى هذه الثلاثه أمر وجدانى من الواضحات و ليس قابلا للنزاع، و ما وقع بينهم من النزاع فى أن حسن الأشياء و قبحها ذاتى أو يكون بالوجوه و الاعتبار لا بدّ من التسالم بين مترافعيه بأن مراد الأول أن ضرب اليتيم للإساءه مثلا يكون ظلما فيكون قبيحا ذاتيا، بعبارة اخرى كلّ شىء اتّصف بأحدهما

ص: ٣٧٦

لا بدّ من انطباق أحد العناوين الذاتيه الأوّلئيه للحسن أو للقبح عليه، فيكون الاتّصاف ذاتياً؛ فإنّ ما بالعرض لا بدّ من انتهائه إلى ما بالذات و إلاّ لتسلسل و لا ينقطع السؤال بلم أبداً.

مثلاً- يقال: لم صار ضرب اليتيم للإساءه قبيحا؟ فيقال: لأنّه ظلم، ثمّ يقال لم صار الظلم قبيحا؟ فيقال لأنّه إيذاء، ثمّ يقال: لم صار الإيذاء قبيحا و هكذا، يتسلسل، فلا- بدّ من انطباق عنوان عليه كان أحدهما ذاتيا له حتّى ينقطع السؤال؛ فإنّ الذاتى لا يعلل، و القائل الثانى ينظر إلى العنوان الذاتى لنفس الفعل مثل ضرب اليتيم؛ فإنّه بعد انطباق الظلم عليه يسرى قبحه إليه و يصير قبيحا بالعرض.

و بالجمله فالمتجرى به أعنى شرب المائع مثلا يكون قبحه بالوجه و الاعتبار و لا كلام مع هذا القائل من هذه الجبهه، إنّما الكلام معه فى أنّ عنوان شرب المقطوع الخمرية الذى هو عنوان و وجه عارض على شرب المائع يكون قبيحا بالذات، أو لانطباق عنوان آخر عليه؟ يظهر من مواضع من كلامه أنّ قبحه يكون لأجل انطباق عنوان هتك المولى المنعم و الاستخفاف بأمره و نهيه و الجرأه عليه.

فنقول: لا- إشكال فى كون هذه العناوين قبيحه بالذات، و فى الحقيقة يكون من شعب الظلم، إنّما الكلام فى انطباقها على مورد التجزى دائما، و لا- إشكال أنّا نتصوّر فى المعصيه الحقيقيه انفكاكها عن هذه العناوين؛ فإنّه يمكن أن يكون العبد مع كمال الاعتناء بالمولى و عظم أمره عنده مرتكبا لمعصيته مع كمال التضرع فى هذا الحال راجيا لعفوه لغبه شقوته عليه، لا لعدم اعتنائه بمولاه و أوامره، كما هو الحال فى فساق المسلمين.

و يدلّ على إمكان ذلك قوله عليه السلام فى دعاء أبى حمزه: «إلهى لم أعصك حين عصيتك و أنا بربوبيتتك جاحد، و لا بأمرك مستخفّ، و لا- لعقوبتك متعرّض، و لا- لوعيدك متهاون، و لكن خطيئه عرضت و سوّلت لى نفسى و غلبنى هواى و أعاننى عليها شقوتى و غرّنى سترك المرخى على».

و بالجمله، فإذا فرضنا المعصيه الحقيقيه خاليه من جميع تلك العناوين فالتجرى

ليس بأعظم منها قطعاً، فيمكن خلوه أيضاً منها و لو نادراً، وهذه يكفي في عدم كونه قبيحاً، يعنى أنّ الفعل الخارجى المتجرى به من حيث هو لا يكون قبيحاً عقلياً، و ما يكون موضوعاً لذلك هو شىء آخر أعنى عنوان الاستخفاف، نعم يكون غالب الانطباق على الفعل المتجرى به، كما يمكن انطباقه على غيره أيضاً كالمباحات، كما لو جعل أحد مباحاً شرعياً محرماً على نفسه من باب الاستخفاف بإباحه المولى، و بالجمله نحن نتكلم من حيث التجزى، و حيث الاستخفاف أمر آخر وراء التجزى.

فإن قلت: فعلى هذا يلزم عدم قبح المعصيه فى الحقيقه أيضاً، لإمكان انفكاك هذه العناوين عنه.

قلت: نعم قد ينفك هذه عنها، لكن عنوان الظلم ينطبق عليها دائماً و هذا مفقود فى مورد التجزى؛ إذ فيه لا يلزم مخالفه أمر من أوامر المولى و تضييع غرض من أغراضه بخلاف المعصيه الحقيقيه؛ فإنّها غير منفكّه عن ذلك، فتحصل من جميع ما ذكرنا إلى هنا أنّ الفعل الخارجى المتجرى به ليس محرماً شرعياً و لا قبيحاً عقلياً، و من ذلك يظهر أنّه ليس ممّا يستحقّ عليه العقاب أيضاً.

بقى الكلام فى أفعال النفس التى يكون الفعل الخارجى الاختيارى مسبقاً بها أبداً، فلا بدّ من استقصاء تلك الأفعال.

فنقول: إنّ من يعزم على فعل خارجى يحصل أولاً فى ذهنه تصوّر هذا الفعل بماله من الفوائد و المنافع، ثمّ يحصل له عند هذا ميل إليه، ثمّ يحصل فى الذهن تصوّر مضارّه المترتبه عليه، و يقع بين هذه المضار و تلك الفوائد و المنفعه كسر و انكسار فى النفس، فإن غلبت فائدته يصير الميل فى طرف الفعل ثابتاً فقط، و بعد ذلك يتحقق العزم و الإراده نحو الفعل.

و من الواضح أنّ شيئاً من هذه المذكورات التى هى مقدّمات للإراداه و العزم ليس باختيارى، لا تصوّر نفس الفعل، و لا تصوّر منافعه، و لا- الميل، و لا- تصوّر مضارّه، و لا الكسر و الانكسار و تحقّق الميل نحو الفعل محضاً، بل كلّ ذلك أمور قهريّه يحصل بعضها عقيب بعض، نعم قد يمكن أن يكون نفس تصوّر الفعل اختيارياً

و مسبباً عن أمر مقدور، فيكون سائر الامور المترتبة على تصوّره أيضاً اختيارياً لتسببها عن الأمر الاختياري، لكنّ الدعوى نفى كليته اختياريتها.

و أما العزم و الإرادة، فأولاً لا إشكال في أنّ العزم على معصية المولى أمر قبيح ذاتا بمعنى اشمئزاز طبع الإنسان عنه في قبال العزم على طاعته، حيث إنّ الطبع يستحسنه، و لا إشكال أنّ القبح الفعلي ملازم للقبح الفاعلي لو كان الفعل عن اختيار الفاعل، فيكون الفاعل مستحقاً للملامه و العقاب، فالمهمّ إثبات اختيارية العزم أو اضطراريته.

فقول: قد يقال بأنّ الإرادة هو العلم بالصلاح و إن اختلف تعبيره في الخالق و المخلوق، فيعتبر عنه في الأوّل بالعلم بالأصلح، و في الثاني باعتقاد النفع، و المحضّل أنّه إذا صار الصلاح و النفع معلوماً فالمضّرّه لو كانت فهي مضمحلّه في جنب الصلاح، و بعبارة اخرى علم النفع الخالص السالم عن المزاحم، فعند ذلك يحصل حركة العضلات و لا يحتاج إلى شيء آخر وراء هذا العلم.

فلا إشكال أنّ العزم على هذا القول ليس باختيارى مطلقاً إلا فيما إذا كانت مقدماته اختيارية، و أمّا إذا لم يكن مقدماته في البين مثل ما لو علم عدم النفع في الفعل فليس باختيارى؛ إذ لا يمكن في هذا الفرض إيجاد العلم بالصلاح في النفس بمجرد إحراز مصلحه في نفس هذا العلم.

و لكنّ الحقّ أنّ الإرادة حاله نفسانيته وراء العلم بالصلاح، و الدليل عليه أنّا نتمكّن بالوجدان من إيجاد الإرادة في النفس مع عدم العلم بمصلحه في متعلّقها، بل و القطع بعدم صلاح فيه أصلاً، و المثال الواضح لذلك أنّ المقيم عشره أيام في البلد إذا فرض عدم ترتّب نفع له على نفس البقاء في البلد، بل يعزم لمجرّد إتمام الصلاة، فإنّ عزمه هذا لا يمكن جعله عبارة عن العلم بالصلاح، كيف و هو عالم بعدم نفع في نفس البقاء مع قطع النظر عن العزم؛ فإنّه لو لم يعزم يقصّر صلاته و إن بقي عشره أيام، و لو عزم يتمّ و إن لم يبق عشره أيام، فهو عالم بعدم فائده في نفس البقاء و مع ذلك يعزم عليه، و كذلك كلّ موضع كان لنفس الاختيار مدخلية في ترتّب الاثر.

فلو كان العزم هو العلم بالصلاحيه لزم في هذه المواضع الدور، لوضوح توقّف العلم بالصلاحيه فيها على الاختيار، فلو كان الاختيار أيضا متوقفا على العلم بالصلاحيه كان دورا، فيلزم أن لا- يمكن الاختيار في هذه المواضع و قد فرضنا إمكانه، فيلزم أن يكون الاختيار حاله اخرى وراء العلم المذكور.

ثم هل هذه الحاله النفسانيه المسماة بالإراداه اختياريه أو اضطراريه؟ الوجدان يشهد بالأول، و برهان (1) الخصم غير تام.

أمّا برهان الخصم فهو أنّ الفعل الاختياري ليس إلا- عبارته عموما هو مسبوق بالإراداه بحيث لو شاء فعل و لو شاء ترك، فلو كان نفس الإراده أيضا اختياريه لزم مسبقيتها بإراداه ثانيه و هي بثالثه و هكذا، فيتسلسل.

و الجواب على وجه يظهر بطلان التسلسل و دليل الاختياريه يكون بتمهيد مقدمتين:

الاولى: أنّ العله لوجود الإراده شيان كلّ منهما وجد يكتفي به، و إن وجد كلاهما اشتركا في التأثير، أحدهما: الصلاحيه في نفس المتعلق مثل ما لو كان في ضرب الزيد فائده فيريده، و الثاني: الصلاحيه في نفس الإراده، و حينئذ يحتاج في وجودها إلى إراداه اخرى فتكون الإراده الاولى معلوله للإراداه الثانيه، و هي مع الإراده الاولى حالها حال الإراده للأفعال الخارجيه، فالإراداه الاولى تصير بمنزله فعل خارجي، فالإراداه المتعلقه به معلوله للصلاحيه فيها، كما أنّ الإراده المتعلقه بالفعل الخارجيه معلوله للصلاحيه في الفعل الخارجيه، فالإراداه الاولى علتها الإراده الثانيه

ص: ٣٨٠

١- ١) - وهذا وجه ثان لبطلان القول باضطراريته؛ فإنّ البرهان في كلّ مقام لو كان الوجدان على خلافه كان ساقطا عن درجه الاعتبار، و إن عجزنا عن تخريبه و رفعه فإنّ البرهان إنّما يكون متبعا لكونه منتهيا إلى الوجدان، فإذا كان الوجدان على خلافه فهو بمجرد غير مفيد، و في المقام مع كون الوجدان على خلافه نتيجة البرهان يكون نفس البرهان أيضا مخدوشا و ممكن الرفع، فيكون غير مفيد بطريق أولى. منه عفى عنه.

و هي علتها الصلاح في الإرادة الاولى لا إرادته؛ فأتضح بطلان التسلسل فيما إذا وجد الإرادة بالإرادة، وإنما يتحقق التسلسل في هذه الصورة لو كان سبب وجود الإرادة منحصرًا في الإرادة وقد عرفت عدمه.

و الثانيه: أنّ بعض الأفعال يكون اختياريّه بحيث يصحّ وقوعها متعلّقًا للتكليف مع عدم مسبقيتها بإرادته المكلف، بل بمجرد قدرته على مقدّمه وجوده، فالاختياريه المصحّحه للتكليف أعمّ من أن يكون الفعل ناشئًا عن الإرادة، وأن يكون مقدّمته بيده وإن كان ناشئًا عن إرادته غيره، فيصحّ في الصورة الثانيه العقاب على نفس ذى المقدّمه و ما هو النتيجة لكونها مقدوره بالواسطه، مثلاً مجيء العمرو إلى دار الزيد و إن كان غير ناش عن إرادته الزيد بل عن إرادته العمرو و لكن يكفي في كون وجوده و عدمه مقدورين للزيد قدرته على ممانعه العمرو من دخول الدار بإغلاق الباب، فيصحّ عقابه على نفس مجيء العمرو الذي هو النتيجة، كما يصحّ على تركّ إيجاد المانع.

إذا عرفت ذلك علمت أنّ الإرادة أعمّ ممّا يوجد منها لمصلحه فيها و ما يوجد لمصلحه في المتعلّق يكون اختياريّه.

أمّا القسم الأوّل فواضح و إشكاله لزوم التسلسل و قد عرفت منعه في المقدّمه الاولى.

و أمّا القسم الثاني- و هو ما يوجد لمصلحه في المتعلّق سواء كان متعلّقه إرادته اخرى أو فعلاً خارجيًا- فلائنه إذا ثبت الاقتدار على إيجاد الإرادة لمصلحه في نفسها كما هو القسم الأوّل فيثبت الاقتدار على تركها و الممانعه من وجودها فيما يكون لمصلحه في المتعلّق إذا كانت في نفسها مضرّه مزاحمه لما في المتعلّق من المنفعه، فكما يتمكّن من إيجادها لمصلحتها فيتمكّن من تركها في القسم الثاني لمضرّتها إذا غلبت على مصلحه المتعلّق، و إذا غلبت مصلحته أيضا فهو متمكّن، حيث اختار الوجود بعد الكسر و الانكسار و غلبه مصلحه المتعلّق لما عرفت في المقدّمه الثانيه، فإنّه لو شاء يتمكّن من إيجاد إرادته الضدّ في نفسه قبل وجود الإرادة في النفس، فهو و إن لم

يصدر منه الإرادة أعنى القسم الثانى منها بسبق إرادته اخرى عليها، لكن يكفى فى كون وجود هذه الإرادة و عدمها تحت قدرته و اختياره كون وجودها منوطا بمطلوبته ما فيها من المضره لمصلحه المتعلق، و كون إيجاد المانع عن وجوده و هو إيجاد إرادته الضد قبل وجودها مقدورا له، فيصح عقوبته على نفس هذه الإرادة، كما يصح على ترك إيجاد الإرادة المانعه.

و بالجملة فكما تكون الاختيارية المصححه للتكليف فى الأفعال الخارجيه حاصله تاره بالصدور عن الإرادة و اخرى بمقدوريه مقدمه وجودها أو عدمها فى الخارج، فكذا هذان القسمان موجودان فى الإرادة أيضا بلا فرق، هذا و صاحب الكفايه قدس سره مع قوله بكون العزم غير اختيارى صحح العقوبه عليه معللا بأنه راجع إلى جنايه النفس و هى أمر ذاتى و الذاتى لا يعلل، فالقادم على المعصيه خبيث النفس، و خبيث النفس يدخل النار كما أنّ الكلب يمنع من الدخول فى البيت المفروش لقذارته الذاتيه، و نحن فى فسحه من ذلك حيث جعلنا العزم اختياريا.

فإن قلت: سلّمنا كون العزم على المعصيه اختياريا و قبيحا، لكن ذلك إنّما يوجب القبح الفاعلى عقلا- و استحقاقه اللوم عن العقلاء، و لا- يلزم استحقاك العقوبه من المولى كما هو المدعى؛ فإنّ مجرد القبح العقلى ما لم ينته إلى الشرعى لا- يوجب العقاب، و لهذا قيل بالملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع من باب قاعده اللطف؛ فإنّ القبيح العقلى لا يكون نفوس النوع منصرفه عنه، فاللطف يقتضى بأن يأمر الشارع بالحسن و ينهى عن القبح حتى يصير النوع مع الداعى؛ فإنّ مخالفه الأمر و النهى يكون من تبعها العقاب و العذاب، فبعض النفوس يصير داعيها إلى الترك مجرد القبح العقلى، و بعض النفوس لا يحصل الداعى لها إلا بالأمر و النهى حتى يدعوه خوف وقوعه فى العذاب و النكال.

فلو كان مجرد القبح العقلى مورثا للعقاب المولوى لم يصح إثبات الملازمه بقاعده اللطف؛ إذ كان مجرد القبح عقلا كافيا فى ردع النوع و لم يحتج إلى الأمر و النهى مضافا إليه؛ إذ لم يكن فيهما لطف على هذا التقدير.

و بالجمله لا بدّ في استحقاق العقوبه في القبائح العقليه إلى ضميمه حكم الشرع بقاعده الملازمه، و هنا لا يمكن ذلك لعين ما ذكر في نفس المعصيه من عدم إمكان توجه النهى المولى إليها؛ فإنّ هذا بعينه موجود في إرادته المعصيه أيضا؛ فإنّها لا تتحقّق إلاّ بعد العلم بوجود النهى واقعا، فإذا لم يصرفه هذا النهى فالنهي عن الإراده لا يمكن مولويته بالبيان المتقدّم.

قلت: وجه الحاجه في سائر المواضع إلى ضميمه الأمر و النهى لاستحقاق العقاب المولى أنّ مجرد ارتكاب القبيح مع قطع النظر عن النهى لا يرتبط بالمولى من حيث إنّه مولى، نعم هو من حيث إنّه واحد من العقلاء مشمئز من الفعل، فالظلم لو لا النهى ليس هتكا للشارع من حيث إنّه مولى، نعم هو من حيث كونه من العقلاء يشمئز منه، فيحتاج إلى إيجاد الأمر و النهى في موضوع الحسن أو القبح العقليين حتى يكون الارتكاب أو الترك مرتببا بمقام مولويته.

و هذا بخلاف المقام فإنّه بدون النهى يرجع سؤيته إلى المولى، بل قبح إرادته معصيه المولى عقلا إنّما هو لأجل كونها راجعه إلى المولى و كونها بمنزله الظلم عليه، كما أنّ هذا هو الحال في إرادته الطاعه المسماة بالانقياد؛ فإنّه من الابتداء يرجع حسنه إلى المولى، بل حسنه يكون من جهه كونه حسنا راجعا إلى المولى، فيكون المولى أهلا للثواب عليه، و إرادته المعصيه أيضا تكون من الابتداء قبيحا راجعا إلى المولى، و قبحه العقلي أيضا من جهه ذلك، فيكون المولى هو الأهل للعقاب عليه.

و الحاصل أنّ العزم على المعصيه قبيح عقلي يستحقّ عليه العقاب بدون النهى كما أنّ العزم على الطاعه حسن عقلي يستحقّ عليه الثواب بدون الأمر، و لا يتوهم منافاه بين ما ذكر هنا و ما تقدّم من إمكان انفكاك التجزى عن عنوان الاستخفاف و ما أشبهه؛ فإنّه و إن كان يمكن أن لا يكون استخفافا و لكنّه لا ينفكّ عن كونه جريا على خلاف إرادته المولى و إرادته على خلاف ميله فيكون رجوع أمره إليه، مثلا لو ضرب العبد ابن شخص آخر غير المولى فالمولى من حيث إنّه أحد العقلاء يبغض هذا الفعل، و أمّا لو ضرب ابن المولى فهذا الضرب له تعلق بالمولى و هو من حيث

مولويته متأثر منه، فيكون أهلاً للمجازاة عليه و إن لم يسبق منه نهى عن هذا العمل.

فتحصّل أنّ قصد المعصية في التجزّي قبيح عقلي و أنّ قبحة لتعلقه بحيث مولويّه المولى موجب لاستحقاق العقاب، فلا يكون حراماً شرعياً و إن قلنا بالملازمة.

لكن هل يكون استحقاق العقوبة على هذا في المعصية الحقيقية متعدداً فيكون العاصي مستحقاً لعقوبتين، إحداهما للقصد الذي هو الفعل القلبي و الأخرى لنفس الفعل الخارجي، أو يكون مستحقاً لعقاب واحد لمجرد القصد؟ الظاهر هو الأول؛ إذ يلزم على الثاني عدم مدخلية الفعل الخارجي في العاصي لاستحقاق عقاب أصلاً و أن لا يكون عقاب على فعل خارجي أصلاً، و هو ممّا لا يمكن الالتزام به، و إذن فلا مانع من القول باستحقاق العاصي عقاباً أشدّ من عقاب من صدر منه القصد مع الفعل الخارجي المخالف أو مجرداً و هما سيان في الاستحقاق؛ لتساويهما في القصد الذي هو المنشأ له، و العفو في القسم الثاني لا ينافي مع الاستحقاق؛ فإنّ العفو و رفع فعلية العقاب لا ينافي الاستحقاق كما هو واضح.

بقي الكلام في الدليل العقلي الذي أقاموه على استحقاق المتجزّي على الفعل الخارجي كالعاصي، و هو أنّه لو فرضنا شخصين كلّ منهما شرب مائعا يعتقد هو بخمريته و اتفق مصادفه أحدهما للواقع و مخالفه الآخر فيما نقول باستحقاق كليهما، أو بعدم استحقاق كليهما، أو باستحقاق من خالف اعتقاده الواقع دون من صادف، أو باستحقاق من صادف دون من خالف، فهذه أربعة وجوه.

لا- سبيل إلى عدم استحقاق كليهما، و لا- إلى استحقاق من خالف دون من صادف؛ لمخالفه كليهما مع الوجدان و القطع بخلافهما، و أمّا استحقاق من صادف دون من خالف فهو مستلزم لإناطه الاستحقاق و عدمه على أمر خارج عن قدره المكلف؛ فإنّ المصادفه و المخالفه كليهما خارج عن الاختيار، فيتعيّن استحقاق كليهما و هو المطلوب.

و الجواب أنّا نختار استحقاق من صادف دون من خالف، قولك: يلزم إناطه الاستحقاق بأمر غير اختياري مدفوع بأنّ صحّه العقوبة لا ينفك عن الإناطه بأمر

غير اختياري، لا- أقل من المقدمات السابقة على الإرادة من تصوّر الفعل و الميل و نحوهما، بل وجود الفاعل و قدرته و وجود الموضوع مثل الخمر مثلاً؛ فإنّ كلّ ذلك دخيل في صحّ العقوبه قطعاً.

ألا ترى أنّ من كان واجدا للخمر و شرّبه يستحقّ العقوبه و من لم يشربه لأجل أنّه لا يجد لا يصحّ عقوبته، مع أنّ وجود الخمر عند الأوّل و عدمه عند الثاني غير اختياريين، و بالجمله المصحّح للعقوبه كون الفعل بالأخره منتهياً إلى اختيار المكلف بأن كان آخر مقدّمه وجوده بيده، فإذا تحقّق ذلك لا- يضرّ عدم اختياريّه سائر المقدمات و إن كانت ألف مقدّمه، نعم لو كان جميع المقدمات خارجاً عن الاختيار و لم يرجع إليه حتى بالأخره لم يصحّ حينئذ العقاب.

و حينئذ فنقول: إنّ من شرب الخمر الواقعي فوجود الخمر الذي هو أحد أسباب الاستحقاق و إن كان غير اختياري متحقّق في حقّه، فللهذا صار مستحقّاً، و من شرب الماء باعتقاد الخمرية فهذه المقدّمه منتفیه في حقّه؛ فللهذا لا يكون مستحقّاً، نظير من كان الخمر عنده موجوداً و يشربه، و من يكون عنده مفقوداً فللهذا لا يشربه، كما مثلاً به، و هذا من جهه الفعل الخارجی، و بعبارة اخرى من حيث عقاب معصيه شرب الخمر، و أمّا من حيث القصد فقد عرفت عدم الفرق بينهما.

الأمر الثالث: الكلام في القطع الطريقي و الموضوعي

الأمر الثالث: جميع ما ذكرناه من التكلّم في حجّيه القطع بنفسه و عدم إمكان النهي عنه و عدم قابليّته للأمر المولوي و من البحث في أحكام التجزّي كلّها إنّما هو في القطع الطريقي؛ فإنّ القطع قد يكون طريقاً صرفاً، و الأثر لنفس متعلّقه، و لازم هذا حجّيته على الإطلاق من أيّ سبب حصل و لأيّ شخص كان و في أيّ زمان وجد، و قد يكون مأخوذاً على وجه الموضوعيّة و حينئذ ففي سعه دائرته و ضيقها و إطلاقه و تقييده يتبع دليله اللفظي؛ فإنّه في ذلك تابع لنظر الجاعل و جعله، فقد يجعل القطع موضوعاً مطلقاً و قد يجعل القطع الخاص موضوعاً كالقطع الحاصل من

الحس لا الحدس أو من غير الجفر و الرمل إلى غير ذلك من الخصوصيات.

ثم أخذ القطع موضوعا يتصور على نحوين:

الأول: أن يكون تمام الموضوع بأن يكون تمام الدخل للقطع من دون دخل للواقع، فمتى تحقّق القطع و إن كان جهلا مركبا تحقّق الموضوع الواقعي كما إذا تعلّق الحرمة بمقطوع الخمرية و إن لم يكن خمرا واقعا، و ما لم يقطع بخمريته كان حلالا واقعا و إن كان في الواقع خمرا.

و الثاني: أن يكون جزء الموضوع بأن يكون القطع و الواقع كلاهما دخيلا و كلّ منهما منفردا لا يوجب أثرا، كما لو تعلّق بالخمر المقطوع الخمرية بحيث لو كان خمرا و لم يكن مقطوعا كان حلالا واقعا، و كذا لو كان مقطوعا و لم يكن خمرا أيضا؛ فإنّ في هذا الفرض يتحقّق التجري.

و على كلا التقديرين إمّا يؤخذ القطع على وجه الصفته، و إمّا يؤخذ على وجه الطريقيه، فهذه أربعة أقسام: القطع المأخوذ تمام الموضوع على وجه الصفته، و المأخوذ جزء الموضوع على هذا الوجه، و المأخوذ تمام الموضوع على وجه الطريقيه، و المأخوذ جزئه على هذا الوجه.

و الفرق بين نحو الصفته و نحو الطريقيه أنّ الموضوع إن كان هو الأوّل لم يقيم الأمارات و بعض الاصول مقام القطع، فلو كان معلوم الخمرية بالعلم على نحو الصفته حراما فالمائع الذي قام على خمرية البيتة أو الاستصحاب ليس بحرام لانتفاء جزء الموضوع و هو صفه القطع، و إن كان الموضوع هو الثاني يقوم الأمارات و بعض الاصول مقامه، هذا حاصل التقسيم و الفرق الذين ذكرهما شيخنا المرتضى قدس سرّه.

و استشكل عليه المحقّق الخراساني قدس سرّه في قيام الأمارات و بعض الاصول مقام القطع الموضوعي على نحو الطريقيه، و حاصل ما ذكره في تقريب الإشكال أنّ العلم له نسبه إلى العالم و نسبه إلى المعلوم؛ فإنّه نور و انكشاف قائم بنفس العالم و منور و مظهر للشئ المعلوم، فيراد بصفته اعتباره من حيث قيامه بالنفس و

بطريقته اعتباره من حيث حكايته و مظهريته للمعلوم.

و حينئذ فنقول: المفروض أنّ موضوع الأثر هو الخمر المقطوع بدخل الخمر و القطع معا مع أخذ القطع طريقا، و لازم ذلك عدم قيام الأمارات و بعض الاصول مقامه؛ لأنّ دليل حجيتها لا يخلو من حالين: إمّا مفاده التنزيل من حيث آثار المعلوم، و إمّا من حيث آثار العلم، فعلى الأوّل لا- بدّ من أن يكون النظر إلى القطع و الظن طريقا بأن ينظر بهما إلى المعلوم و المظنون فيصير معنى أنّ البيّنه- مثلا- - حجّه أنّ: المانع الذى قام على خمريته البيّنه بمنزله الخمر المعلوم، و هذا يوجب ترتيب كلّ أثر يترتب على نفس الخمر على هذا المانع، و قد فرضنا كون الأثر للخمر و القطع معا، فكلّ أثر كان للقطع لا يترتب معنى لا يفيد هذا الدليل، فيحتاج إلى دليل آخر على تنزيل الظنّ أيضا مقام القطع حتّى يحصل كلا جزئى الموضوع.

و على الثانى لا- بدّ من أن يكون النظر إليهما استقلاليا و يحكم بأنّ الظن كالقطع و هذا لا يوجب إلّا ترتيب جميع الآثار التى تمام موضوعها القطع على الظن، و ينفى الآثار التى تمام موضوعها الواقع أو هو مع القطع، فيحتاج إلى تنزيل آخر بنظر طريقى حتّى ينزل مؤدّى الظن أيضا منزله مؤدّى القطع حتى يحكم بتلك الآثار أيضا.

فعلم أنّ قيام الأماره و الأصل مقام العلم فى جميع الآثار يحتاج إلى تنزيلين تكفلهما دليلا، و أمّا الدليل الواحد فلا يتكفلهما؛ ضروره أنّهما لحاظان متباينان لا يمكن جمعهما فى لحاظ واحد.

ثمّ العمومات الداله على حجّيه الأصل و الأماره يكون التنزيل منزله الواقع قدرا متيقّنا منها، و مع ذلك لا يمكن دلالتها على التنزيل الآخر، و لازم ذلك عدم قيام الأمارات و الاصول مقام العلم فى الآثار التى يكون العلم تمام موضوعها أو جزئه و إن كان العلم موضوعا على وجه الطريقته.

هذا حاصل الإشكال و لا- بدّ أوّلا- من فهم معنى الطريقته و الصفثيه، فنقول: إن كان المراد بالطريقته كون العلم مرآتا صرفا لمتعلّقه، بحيث لا ينظر فيه أصلا، فيلزم عدم دخله فى الموضوع؛ لأنّ المفروض أنّ الجاعل لم ينظر إلى القطع إلّا بالنظر

المرآتي، والحكم المجعول في هذا النظر لا محاله يكون تمام موضوعه الواقع؛ لأنه لا يرى إلا إياه.

وإن كان المراد أن ينظر ثانيا إلى حيث طريقيه القطع بنظر الاستقلالي فما المراد بالصفته إن كان المقصود حيث كون القطع صفة نفسائيه؟ فهذا جامع لجميع الصفات النفسائيه من الحسد و البخل و غيرهما، فيلزم كونها أيضا موضوعا.

وإن اريد هذه الصفه الخاصه و حاله النفسائيه المخصوصه المقابله لسائر الصفات و الحالات النفسائيه، فالخصوصيه التي بها تمتاز هذه الصفه عن سائر صفات النفس و تصوير مقابله لها ليس إلا كونه كاشفا تاما، فبالكشف تمتاز عن جميع الصفات غير الظن كالحسد و البخل و نحوهما؛ حيث لا كشف فيها أصلا، و بقيد التمام تمتاز عن الظن؛ حيث إنه و إن كان كاشفا لكنه ناقص.

و بالجمله، فيصير على هذا مرجع الصفته إلى الطريقيه؛ إذ المنظور في الثانيه أيضا هو الكشف التام، و إلا فإن كان منظورا على نحو المرآتيه و بالمعنى الحرفي فقد عرفت أنه يلزم عدم دخله في الموضوع أصلا، فاللازم هو التزام أن القطع بمعنى الكشف التام الملحوظ بالاستقلال لا يكون إلا إذا حيثيه واحده و ليس له حيثيتان حتى يسمي باعتبار إحداها صفة و بالآخرى طريقا.

و على هذا فلا- بدّ من حمل الطريقيه و الصفته في كلام شيخنا المرتضى على معنى آخر، بأن يقال: إن جعل معلوم الخمرية موضوعا يتصوّر على نحوين:

الأول: أن يكون المقصود هو الخمر المفروغ عن خمرية بقيام طريق متبع عليها، و بعبارة أخرى: الخمر الذي له كاشف و طريق أعمّ من أن يكون كاشفه و طريقه هو القطع أو طريقا معتبرا آخر، و وجه تخصيص القطع بالذكر كونه أظهر أفراد الكاشف و أتمها.

و الثاني: أن يكون نفس هذه الصفه التي هي الكشف التام بخصوصيته هذه معتبرا، فعلى هذا لا يقوم طريق آخر مقامه؛ إذ غايه الأمر إحراز نفس الواقع بقيام طريق آخر بسبب دليل حجّيته، فيبقى خصوص صفة القطع و الكشف التام الذي هو

جزء الموضوع أو تمامه منتفيا، وأما على الأول-و هو أن يكون النظر إلى جهة طريقيته و كشفه مع قطع النظر عن خصوصيته كونه تاما-فيقوم مقامه الأمارات و بعض الاصول لو اخذ بهذا النحو موضوعا.

لا- يقال:إنه على هذا ليس الأصل و الأماره قائما مقام القطع بل هما أيضا في عرض القطع؛فإنّ الدليل نسبته إليهما على حدّ سواء؛إذ لم يعتبر فيه إلا وجود الطريق المطلق،و كما أنّ القطع أحد أفراد الطريق فكذا الأصل و الأماره،فيكون ترتيب الأثر عليهما بنفس هذا الدليل كالقطع لا بدليل التنزيل.

لأننا نقول:معنى قيامهما مقام القطع حينئذ إنّما هو بالنسبه إلى نفس الواقع؛فإنّ الأثر يكون لنفس الواقع و الطريق،فلا بدّ من إحراز شيئين:نفس الواقع و الطريق، فلو لم يكن دليل التنزيل في البين فالظن بخمريّه مائع و إن كان يتحقّق به الطريق لكن يحتاج إلى تنزيل هذا المائع المظنون الخمريّه أيضا منزله الخمر الواقعي ليرتّب عليه أثر الخمر الواقعي،فيكون أحد الجزئين و هو الظنّ مثلا حاصلًا بالوجدان و الجزء الآخر و هو الخمر حاصلًا بالتنزيل للمؤدّي منزله الواقع،فيكون قيام الظنّ مثلا مقام القطع في الجزء التنزيلي لا في الجزء الوجداني.

فإن قلت:لا- أثر لنفس الواقع بالفرض،بل له مع الطريق،و تنزيل المظنون منزله الواقع يفيد في ترتيب الآثار المترتبه على نفس الواقع.

قلت:يكفي الأثر التعليقي المترتّب على جزء الموضوع،فيفيد التنزيل إثبات هذا الأثر التعليقي للمظنون،نظير الأصل و الأماره القائمين على إثبات جزء الموضوع في سائر الموارد كالبيّنه القائمه على تعديل عدل واحد ليكون موضوعا لقبول الشهاده إذا انضمّ إليه عدل آخر،أو إثبات الكريه بالاستصحاب ليرتّب عليها عدم الانفعال إذا انضمّ إليها الطهاره و الإطلاق.

و بالجمله فإذا قام الظنّ أو البيّنه على خمريّه مائع فيقوم هذا الظنّ أو البيّنه مقام القطع بواسطه دليل تنزيليها منزلته،فيحكم بكون المائع خمرا،و بعد إثبات خمريّته بذلك يصير ذا طريق قهرا،فدليل التنزيل يثبت خمريّه المائع تشريعا و طريقيته

الظن و البينه تكويننا، هذا كله فيما إذا كان القطع جزء موضوع.

و أمّا إذا كان تمام موضوع فإن كان لمتعلّقه أثر آخر غير ما اخذ القطع تمام موضوعه فالأماره و الأصل يقومان مقامه؛ إذ بلحاظ ذاك الأثر يصحّ التنزيل و به يتحقّق مصداق الطريق، فالصغرى أعنى طريقه الأماره تثبت به، و الكبرى أعنى ثبوت الأثر الذى تمام موضوعه القطع لكلّ طريق معتبر بدليل هذا الأثر، فكون الأماره طريقا يثبت بالتنزيل، و كون كلّ طريق حكمه كذا ثبت بدليل هذا الحكم، و إن لم يكن لمتعلّقه أثر أصلا فلا- يشمل دليل التنزيل إيّاه، إذ هو بلحاظ الأثر، و إذ ليس فليس، فلا يقوم الأماره و الأصل مقام القطع، فتبيّن أنّ قيام المقام مخصوص بموضع قابل له.

تتمّه: القطع بحكم لا- يمكن جعله موضوعا لمثل هذا الحكم و لا لضده، أمّا الأوّل فللزوم اللغويّ فى الأمر و النهى المولويين كما تقدّم، لا- من جهة اجتماع المتماثلين؛ إذ هو غير لازم لاختلاف الرتبة كما تقدّم أيضا، و كذا فى الثانى ليس الجبهه لزوم التناقض لعدم لزومه باختلاف الرتبة، بل الجبهه لزوم الإذن فى المخالفه و هو أيضا كالمخالفه فى القبح.

مثلا- القطع بوجوب موضوع لو صار موضوعا لوجوب آخر لهذا الموضوع فهذا لغو، و إن صار موضوعا لحرمة لزم الإذن فى ترك الواجب، و لو لم يلزم أحد المحذورين فلا بأس كما فى جعل القطع بإباحه شىء موضوعا لوجوبه أو حرمة أو استحبابه أو كراهته، و كما فى جعل القطع بالكراهه موضوعا للحرمة دون العكس، أو جعل القطع بالاستحباب موضوعا للوجوب دون عكسه، و فى مورد لزوم أحدهما لا- بدّ من جعله موضوع الحكم على موضوع آخر مثل قولك: إذا قطعت بكون المائع خمرا و حراما فتصدّق بدرهم.

ثمّ إنّ يرد على المحقّق المذكور القائل بعدم قيام الأمارات مقام العلم المأخوذ على نحو الكشف و الطريقيه موضوعا للنقض بالاصول العمليّه؛ فإنّ غايتها العلم، فقاعده الطهاره مغيّاه بالعلم بالنجاسه، و قاعده الاستصحاب مغيّاه بيقين مثل

اليقين السابق، و هكذا سائر الاصول؛ فإنها مجعوله في حق الشاك ما دام الشك، فإذا ارتفع الشك و تبدل بالعلم ارتفع موضوعها، و لا إشكال أن العلم المذكور و إن اخذ طريقا محضا بالنسبه إلى حكم متعلقه، لكنه موضوع بالنسبه إلى عدم جريان الأصل.

فلازم القول المذكور عدم كون الأماره القائمه على خلاف الاصول و ارده عليها، بل اللازم هو التعارض بين الأصل و الأماره، فإذا شك في حدوث خمريه مائع قطع بخليته سابقا فقضييه عدم نقض اليقين السابق بالشك بل ييقن مثله هو البناء على كون هذا المائع خلا ما دام الشك في خمريته باقيا، فإذا قام أماره على خمريه هذا المائع فقضييه دليل اعتبار هذه الأماره المفيد لتنزيل نفس المؤدى منزله الواقع دون تنزيل الشك منزله اليقين ليس إلا- تنزيل هذا المائع منزله الخمر و ترتيب آثار الخمر الواقعي عليه، لا- تنزيل شك المكلف و ترديده النفساني منزله اليقين، و من المعلوم أن تنزيل المائع بمنزله الواقع لا- يرفع الشك، فيكون المائع خمرا بمقتضى دليل التنزيل، و يكون المكلف شاكا لعدم حصول العلم له لا وجدانا- بلا إشكال- و لا تنزيلا كما هو الفرض، فيكون موضوعا للاستصحاب و عدم نقض اليقين بالشك، فيكون مقتضى هذا هو الحكم بالخليه، و مقتضى دليل الأماره هو الحكم بالخمريه فيقع التعارض بينهما بدون الورود.

و مبنى هذا المحقق في باب ورود الأماره على الأصل هو أن العلم المجعول غايه للأصل، المراد به هو العلم بالحكم الفعلي لا خصوص العلم بالحكم الواقعي، و لا شك أن من تقوم عنده أماره على وجوب شيء- مثلا- يعلم بأن حكم الله في حقه فعلا هو وجوب هذا لشيء، و بهذا يخرج عن موضوع الشاك، و ينقطع الأصل الجارى في حال الشك في الوجوب.

و أنت خبير بعدم تأتى ذلك في الشبهه الموضوعيه، فمن شك في حرمه شرب التتن لو قام عنده خبر العادل الثقه على حرمة يعلم وجدانا بأن الحكم الفعلي هو الحرمة بضميمه و وجوب العمل على طبق خبر العادل الثقه، و أما من شك في خمريه مائع مع العلم بخليته سابقا و قام البيئه على خمريته فهو لا يحصل له العلم

بالخمرية؛ فإنها غير قابله للجعل، فليست كالحكم القابل له، و من المعلوم أن دليل عدم نقض اليقين بالشك إنما يعتبر اليقين و الشك فيه في الشبهات الموضوعية في نفس الموضوعات، فمفاده أن العلم بالخلية في السابق لا ينقض إلا بالعلم بالخمرية و قد عرفت أن دليل الأماره لا يصير سببا للعلم بنفس الخمر و إن كان يصير سببا للعلم بحكمه.

و بالجمله، فكل ما يختاره هذا المحقق الجليل في ورود الأماره على الأصل في الشبهه الموضوعية نختاره نحن في هذا الباب أعنى قيام الأمارات مقام العلم المأخوذ في الموضوع على نحو الكشف، و نجيب به عن إشكاله قدس سره، فبين اختياريه قدس سره في المقامين تهافت و تدافع.

لا يقال: إنه إذا قام الأماره على خمرية المائع المذكور فقد حصل كلا جزئي الغايه، أحدهما بالتنزيل و الآخر بالوجدان؛ فإن الغايه لحكم الأصل و عدم نقض اليقين بالخلية السابقه هو شيئا، خمر و علم به، و قبل قيام الأماره ليس شىء منهما محرزا، و أما بعده فالخمر يحرز بالتنزيل، و أما العلم فيحصل حينئذ بالوجدان؛ إذ بعد قيام الأماره و إن كان لا يحصل العلم بالخمر الواقعي، و لكن يحصل العلم بالخمر التعبدي بالوجدان، فيتحقق الخمر المعلوم الذى هو الغايه و الموضوع، نظير إحراز موضوع الكثر الطاهر بإحراز كريتته بالوجدان و طهارته بالتنزيل.

لأننا نقول: نعم يمكن إحراز أحد جزئي الموضوع بالتنزيل مع إحراز جزئه الآخر بالوجدان كإحراز جميع أجزائه بالتنزيل، لكن بشرط أن يكون الجزء المحرز بالوجدان عين ما اخذ في الدليل الأول لا شيئا آخر غيره، و فى المقام الجزء الوجدانى هو العلم بالخمر التعبدي، و لو كان المأخوذ دليل الأصل علما و خمرًا منفردين كانا حاصلين، و لكن من المعلوم أن المأخوذ فيه هو الخمر و العلم بالخمر الواقعي لا مطلق العلم و لو بشىء أجنبي عن الخمر الواقعي و بعد قيام الأماره و إن كان نفس الخمر محرزا بدليل التنزيل، و لكن العلم الوجدانى غير ما اخذ في غايه حكم الأصل؛ فإنه علم بالخمر الواقعي، و هذا علم بالخمر التعبدي، فالعلم الذى هو الجزء غير محرز لا

بالوجدان و لا بالتنزيل كما هو المفروض، و العلم الذى هو محرز ليس بجزء.

ثم على تقدير تماميه ما ذكر فمن الواضح عدم اختصاصه بما إذا كان القطع الموضوعى مأخوذا على وجه الطريقيه، بل يعم ما إذا كان على وجه الصفتيه، فيلزم قيام الأماره مقام القسم الثانى أيضا بهذا البيان كما هو واضح.

ثم إنه قدس سره بعد ما جوز قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض لم يجوز قيام الاصول غير الاستصحاب مقامه معللا بأن قيام المقام ليس إلا ترتيب ما للواقع من الآثار و الأحكام، و الاصول ليست إلا وظائف مقرره فى حق الجاهل.

و فيه أن كونها وظائف مقرره فى حق الجاهل فى مقام العمل لا يضر بقيامها فى حقه مقام العلم بمعنى ترتيب آثار الواقع على مؤداهها، فقاعده الطهاره قائمه مقام العلم بمعنى أنه يحكم بسببها بجميع آثار موضوع الطاهر كما لو علم بهذا الموضوع، و هذا أيضا هو الموجود فى الأماره؛ فإنها أيضا لا تفيد أزيد من ترتيب الآثار، فالأماره على كل موضوع تقوم مقام العلم بهذا الموضوع فى ترتيب جميع آثاره، و أصل الطهاره أيضا يقوم مقام العلم بها فى ترتيب جميع آثار الطهاره.

و كذا الكلام فى قاعده الفراغ؛ فإنها تقوم مقام القطع بالصحه، فكما يرتب على هذا القطع عدم وجوب الإعادة، فكذا يحكم به بهذا الأصل أيضا، و هكذا سائر الاصول الشرعيه.

نعم لا- معنى لقيام الأصل العقلى و هو الاحتياط و البراءه مقامه، و وجهه أن الاحتياط ليس إلا عباره عن نفس حكم العقل بالتنجز التكليف و كونه ثابتا فى رقبه المكلف و كونه معاقبا بالمخالفه لو كان التكليف موجودا واقعا، و البراءه ليست إلا عباره عن حكم العقل برفع التنجز و استحقاق العقوبه على تقدير ثبوت التكليف، و من المعلوم أن العلم إن كان بوجود التكليف فهو موجب للحكم بالتنجز و استحقاق العقوبه بالمخالفه، لا أن مؤداه نفس هذا الحكم، و إن كان بعدمه فهو موجب لرفع التنجز و الاستحقاق لا أن نفس مؤداه ذلك.

و بالجمله، لو كان الاحتياط مؤديا إلى شىء يكون من آثاره التنجز، و كانت

البراءة مؤدّيه إلى شيء هو موجب لرفع التنجيز صحّ قيامهما مقام العلم؛ فإنّ مؤدّاه أيضا إمّا منجّز و إمّا رافع للتنجيز، لكن ليسا كذلك، بل هما كما عرفت نفس التنجيز العقلي و المعذوريّه العقليّه و ليسا مؤدّيين إلى شيء من آثاره أحد هذين.

ثمّ إنّ قدّس سرّه بعد ما بيّن عدم قيام الأماره مقام العلم الموضوعي بيّن عدم قيام الاستصحاب مقامه أيضا، و لعلّ وجه ذكره بالخصوص مع معلوميّه حاله من الأماره و عدم كونه أقوى منها أنّ في دليله ذكر لفظ الشكّ و اليقين، فربّما يتوهم وفائه بتنزيل الشكّ منزله اليقين فيما إذا كان له دخل في الموضوع، فصّرّح به أيضا دفعا لهذا التوهم و أنّه لا بدّ إمّا من ملاحظه المتيقّن السابق و المشكوك بجعل اليقين طريقا إلى متعلّقه ليفيد تنزيل المشكوك منزله المقطوع بلحاظ آثار نفس الواقع، و إمّا من ملاحظه اليقين و الشكّ على وجه الاستقلال ليفيد التنزيل بلحاظ آثار نفس القطع، و حيث إنّ الدليل ظاهر في اللحاظ الأوّل و الجمع بينه و الثاني أيضا غير ممكن فتعيّن عدم وفاء دليله بقيامه مقام القطع فيما له دخل في الموضوع.

ثمّ إنّ قدّس سرّه ذكر كلاما ذكره في حاشيته مع جوابه، و حاصل ما ذكره في الحاشيه إمكان أن لا يفيد دليل الأماره و الاستصحاب إلّا- تنزيل المؤدّي و المستصحب و مع ذلك كان كافيا للتنزيل منزله القطع؛ فإنّه إذا حكم بالأماره أو الاستصحاب بالخمريّه فالقطع بالخمريّه التعبدية يحصل، و كما يدلّ دليل الأماره و الاستصحاب على تنزيل المشكوك منزله الخمر يدلّ على تنزيل هذا القطع أيضا منزله القطع بالواقع؛ للملازمه بين هذين التنزيلين.

و حاصل الجواب أنّ الملازمه ليست بعرفيه قطعا بحيث يلزم عرفا من الانتقال إلى الأوّل الانتقال إلى الثاني، كما يلزم من الانتقال إلى تنزيل شخص منزله الأب لشخص آخر الانتقال إلى تنزيل الشخص الثاني منزله الابن للشخص الأوّل، فلو كان حكم مرتّبا على مجموع الابن و البنوه فالنتزير في أحدهما فقط كاف لإحراز موضوع هذا الحكم بتمامه؛ فإنّه و إن كان دلالة الدليل على تنزيل أحد الجزئين في طول دلالاته على تنزيل الآخر لكنّهما بحسب الواقع في عرض واحد، ففي مقام

الثبوت قد نزل كلاهما في عرض واحد و إن كان في مقام الإثبات قد دلّ على أحدهما في طول الدلالة على الآخر.

و هذا بخلاف المقام؛ فإنّ الملازمه هنا إنّما يدعى من جهة عدم لزوم اللغوِيّه و ذلك لأنّ التنزيل يكون في موضوع ذي أثر و في غيره لغو، فإذا فرضنا أنّ نفس الخمر لا- أثر له، فالتنزيل فيه إنّما لا- يكون لغوا إذا كان جزء آخر للموضوع و هو القطع بالخمر محرزا إمّا بالوجدان أو بتنزيل آخر في عرض التنزيل الأوّل.

و لهذا لو كان هنا دليل خاص على تنزيل هذا الخمر تعين القول بالملازمه بين تنزيهه و تنزيل القطع بالخمر التعيّدي أيضا منزله القطع بالخمر الواقعي لئلا يلزم اللغوِيّه؛ فإنّ تنزيل الخمر بدون تنزيل القطع مع فرض عدم كون الخمر ذا أثر لغو و إنّما يخرج عن اللغوِيّه إذا كان الجزء الآخر محرزا بالوجدان أو بالتنزيل الآخر.

و هذا غير جار في الدليل العام؛ فإنّ غايته أنّ أصله العموم محفوظه بالنسبه إلى هذا الخمر فيكشف عن ثبوت التنزيل في القطع أيضا لعدم لزوم اللغوِيّه، لكن لا إشكال أنّ التمسك بإطلاق حكم أو عمومه إنّما يصحّ فيما هو مصداق موضوعه مع قطع النظر عن إجراء عموم الحكم فيه لا فيما يصير مصداقا للموضوع بسبب الإجراء؛ فإنّه في رتبه الإجراء غير مصداق، فلا يجرى بالنسبه إليه أصله العموم من باب التخصّص لا التخصيص.

فنحن إذا فرضنا أنّ موضوع دليل العام للتنزيل هو كلّ ذي أثر، فلا- بدّ أوّلا- من إحراز كون هذا الخمر ذا أثر ليصير مصداقا للموضوع ليصحّ التمسك فيه بعموم الحكم و إجراء التنزيل فيه، و كونه ذا أثر يتوقّف على كون القطع بالخمر الواقعي مورد التنزيل في عرض ذاك التنزيل، و كونه موردا للتنزيل يتوقّف على دلالة الدليل على تنزيل نفس الخمر لكي يحكم صونا له عن اللغوِيّه بالتنزيل في القطع أيضا، و بالجملة، فمصداقيته لدى الأثر الذي هو موضوع دليل التنزيل إنّما يتحقّق بسبب إجراء عموم التنزيل فيه، و بعده فلا يشملها العموم للتخصّص و لا التخصيص.

الأمر الرابع: هل يجب الموافقه الالتزاميه

إشاره

الأمر الرابع: هل يجب الموافقه الالتزاميه كالموافقه العلميه و يحرم المخالفه

الالتزامية كالمخالفة العمليّة أو لا؟ فاعلم أولاً أنّ للمخالفة الالتزامية مرتبتين، الأولى: مجرد عدم الانقياد القلبي بالحكم الشرعي، وعبارة أخرى اللابناء، والثانية: البناء القلبي على الخلاف مضافاً إلى عدم انقياد الحكم و عدم الإذعان به.

و محلّ الكلام ما إذا لم يكن في البين مخالفه قطعياً عملياً لا في زمان واحد و لا تدريجاً، و هو لا محاله يكون فيما إذا دار الأمر في زمان مخصوص يسع عملاً- خاصياً بين كون هذا العمل الخاص حراماً أو واجباً مع العلم بعدم الحرمة و الوجوب قبل هذا الزمان و بعده؛ فإنّ المخالفة القطعية من حيث العمل غير ممكن حينئذ و لو بطريق التدريج، و المخالفة الاحتمالية لازمه على أيّ حال؛ لعدم إمكان صدور الفعل و الترك معاً عن المكلف و لا خلوه عنهما و بشرط عدم العلم بالتعبّد به إمّا في الوجوب معيّناً أو في الحرمة كذلك أو كليهما؛ لوضوح أنّه معه يتحقّق المخالفة القطعية كما هو واضح.

و هذا في الشبهة الحكمية لم نعثر له على مثال؛ فإنّ الأحكام الشرعية ثابتة من أوّل هذه الشريعة إلى الأبد و ليس فيها ما يكون دوامه ساعه واحده مثلاً، حتّى يعلم إجمالاً بكون العنوان الفلاني في الساعة الفلانية من اليوم الفلاني من الشهر الفلاني من السنة الفلانية إمّا واجباً و إمّا حراماً، مع كونه خالياً عن الوجوب و الحرمة قبل هذه الساعة و بعدها إلى الأبد.

نعم له مثال في الشبهة الموضوعية، و هو كما إذا علم بصدور حلف منه متعلّق بالمرأة الفلانية في الساعة الأولى من ظهر يوم الجمعة الفلاني بقدر زمان يسع الوطى الواحد فقط، و لم يعلم أنّه حلف على و طئها فيها أو على ترك الوطى؛ فإنّ الأمر دائر حينئذ بين الوجوب و الحرمة في الشئ الواحد و الزمان الواحد، و من المعلوم أنّه لا يخلو من الفعل و الترك في هذا الزمان، فينازع في مثل ذلك في أنّه هل يحرم عدم البناء على شئ أصلاً و البناء على عدم الوجوب و الحرمة معاً أو لا؟.

فنقول: إن كان مقصود المدعى أنّ المكلف يكون عالماً بالإلزام على نحو الإجمال فيلزم عليه الانقياد و التصديق القلبي على قدر علمه و بمقدار معلومه، فيلزم الاعتقاد بأصل الإلزام على ما هو عليه واقعا من الوجوب و الحرمة، فالظاهر أنّه

مسلم؛ فإن معنى الإيمان و الإسلام و التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه و آله هو انقياد ما علم أنه حكم الله من غير فرق بين علمه تفصيلا أو إجمالا، فإن كان تفصيلا فعلى نحو التفصيل، و إن كان إجماليا فعلى نحو الإجمال كما فيما نحن فيه.

و يشهد لذلك مراجعه الوجدان في من يشرب الخمر معتقدا أنه معصيه المولى و من يشربه مستحلا له أو غير بان على شيء أصلا (1)؛ فإن الثاني و الثالث أغلظ من

ص: ٣٩٧

١ - ١) - ذهب شيخنا المرتضى قدس سره إلى أنه لو ترك شرب الخمر و لكن كان بانيا على حليته فلا بأس؛ إذ لا دليل على وجوب عقد القلب على كل حكم تفصيلا، و إنما المسلم في تحقق الإسلام عقد القلب على العنوان الإجمالي الذي هو كل ما جاء به النبي صلى الله عليه و آله، و فيه أنه نعم لا يكون شرطا في الإسلام أن يكون عالما بالأحكام تفصيلا بواقعها و بانيا عليها على التفصيل حتى يلزم كفر الجاهل بالأحكام الفرعية كلاً- أو بعضا بالجهل البسيط أو بالجهل المركب، بل يكفي عقد القلب على أن كل ما جاء به النبي صلى الله عليه و آله إجمالا حق و من جانب الله عز و جل، و هذا أمر علاوه على الاعتقاد الجنائي الذي هو عبارته عن اليقين و الجزم بالحقيقه الحاصل لتمام الكفار الجاحدين في زمانه صلى الله عليه و آله؛ فإنه أتضح الأمر عليهم أجلى من الشمس في رابعه النهار، و لكن كانوا جاحدين. و المراد بالجحود ليس هو الإنكار اللساني، بل يجتمع مع الخرس و عدم التكلم أيضا و هو الإباء القلبي عن قبول أحكامه و رسالته و التزامه و عقد القلب على خلاف أحكامه و العتو و التمرد عن الدخول تحت إطاعته و امتثال أو امره، و الطغيان و الاستكبار عن تذليل النفس له و لرسالته و ما يقابل هذا، و هو الذي يعتبر في تحقق الإسلام و الاقرار اللساني كاشف عنه و ليس له موضوعيه. و لذا يتحقق الإسلام مع الخرس و عدم التكلم و هو التبانى و تذليل النفس و توطينها على انقياد حكمه و قبول رسالته و عقد القلب و الالتزام بها، و هو أيضا أمر قلبي باطنى كالعلم و الجزم و لكنّه غيرهما. و الحاصل أنه و إن كان لا يعتبر في الإسلام زياده على الاعتقاد و عقد القلب الجنائين على صحه و حقيقه كل ما جاء به النبي صلى الله عليه و آله على سبيل الإجمال، و لكن كما

الأول قطعاً؛ فإنَّهما مستخفَّان بحكم المولى، والأول غير مستخفَّ به، بل قابل له، وبالجملة التفرقة بينهما في مراتب الاستحقاق لعلَّه من أوائل البديهيَّات، وليس منشأ ذلك إلا المخالفه الالتزامية الموجوده في الأخيرين دون الأول.

فيكون هذا شاهداً على المدعى فيما نحن فيه وهو صورة العلم الإجمالي و عدم إمكان المخالفه القطعيه العمليه؛ لعدم الفرق بينها وبين صورة العلم التفصيلي وإمكانها، فإذا كانت المخالفه القطعيه الالتزامية محرَّمة في الثانيه فهي كذلك في الأولى أيضاً ولا يعقل التفكيك، وبالجملة يلزم الانقياد القلبي على طبق العلم و حدوه، إن تفصيليتنا فتفصيليتنا، وإن إجماليتنا فإجماليتنا.

و إن كان المقصود لزوم عقد القلب على الشخص المعين من الحكم بمعنى أنه يلزم في المثال البناء على خصوص ما كان واقعا ثابتا من الوجوب أو الحرمة أو كان هو بالخيار في تعيين أحدهما، فإمَّا يبنى على شخص الوجوب أو على شخص الحرمة، فيكون حال الموافقه الالتزامية في مورد العلم الإجمالي حال الموافقه العمليه في مورد العلم الإجمالي، فكما يجب الموافقه القطعيه و قد يجب الموافقه الاحتماليه عملا في صورة العلم الإجمالي، فكذلك الحال في الموافقه الالتزامية.

ففيه أنَّ الأول و هو الالتزام و البناء على خصوص الحكم الواقعي غير ممكن

لكونه تكليفا بما لا يطاق؛ لفرض عدم العلم بهذا الحكم الشخصى، والثانى و هو الالتزام و البناء على خصوص أحد الحكمين على نحو التخيير و إن كان ممكنا و لكن لا دليل يدل على ثبوت هذا التكليف التخييرى، و إذا لم يثبت الدليل جاء حرمة من باب التشريع؛ فإنّ البناء على خصوص وجوب الوطى فى المثال أو خصوص حرمة إدخال لما لا- يعلم أنّه من الدين فى الدين، فيشمله أدلّه حرمة التشريع، فيكون موافقه احتماليّه للحكم الواقعى و مخالفه قطعيه لحرمة التشريع.

و ربّما يتوهم أنّ الدليل تنقيح المناط فيما ورد فى الخبرين المتعارضين من جعل أحدهما طريقا على التخيير، و أنّ المناط هو الحكمان المشتبهان اللذان دلّ عليهما الخبران، لا- خصوص كونهما خبرين، فإذا دلّ أحدهما على وجوب الجمع و الآخر على حرمة فالمكلف يشكّ فى أنّ حكم الله هو الوجوب أو الحرمة؟ فالتخيير يكون من هذا الحيث، فيجرى فى كلّ ما إذا دار الأمر بين حكيم شرعيين، فمعنى الأخذ بما دلّ على الوجوب هو الأخذ بالوجوب، و معنى الأخذ بما دلّ على الحرمة هو الأخذ بالحرمة.

و فيه أنّه تابع لإثبات كون المناط هذا، و أنّى لأحد بإثباته، فلا يمكن العلم به، و إن كان لو علم مناطيه ما ذكر صحّ إجراء الحكم فى غير مورد الخبرين المتعارضين بتنقيح المناط.

ثمّ بعد تبين عدم لزوم البناء على واحد شخصى على التخيير فإن قلنا بأنّ أدلّه حليّه كل مشتبه من مثل قوله عليه السلام: كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى غير شامله إلّا لما إذا شكّ فى أصل الإلزام كما إذا كان أحد الطرفين الوجوب و الآخر الإباحه، فهى غير شامله للمقام ممّا يكون أصل الإلزام فيه متيقّنا، و حينئذ فمن حيث أصل الإلزام حيث أنّه عالم يلزم الانقياد قلبا، و من حيث التعيّن و الشخص فحيث أنّه جاهل لا يجب عليه شيء.

و إن قلنا بشمول تلك الأدلّه لمثل المقام فيجب هنا عليه التزام الالتزام بالإلزام الواقعى أيّا ما كان، و الالتزام بالإباحه و الحليّه، و لا منافاه بين الالتزامين

كما لا- منافاه بين نفس الحكمين؛ فإنَّ أحدهما بحسب مرحله الواقع و الآخر بحسب مرحله الظاهر، فمن حيث مرحله الواقع المكلف عالم بأصل الإلزام و جاهل بشخصه و منقاد بالإلزام الإجمالي، و من حيث مرحله الظاهر بان على حليته كلّ مشتبه الحرمة و منه المقام.

و المحصّل أنّ محلّ الكلام أنّ المخالفه العمليه فى مورد العلم الإجمالي، كما أنّها مانعه عن جريان أصاله الإباحه فى الأطراف كذلك الالتزاميه أيضا أولا؟.

فلنفرض الكلام فى صورته لم يكن مانع عن جريانه من جهه العمليه و كان ممخضا فى الالتزاميه كالمشبهه الموضوعيه التى مثلنا بها، فالمدعى للمانع لا بدّ و أن يقول: كما أنّ العلم الإجمالي ينجز التكليف فى مقام العمل فى خصوص الأطراف، ففى ما علم بوجود إناء نجس بين إناءين يوجب الموافقه العمليه فى خصوص شخص هذا الطرف و ذاك الطرف، كذلك يوجب تنجز التكليف فى مقام عقد القلب فى خصوص الطرف.

ففى ما علم بالتكليف المرّد بين الوجوب و الحرمة يجب الالتزام بخصوص شخص الوجوب أو شخص الحرمة، نظير الالتزام بطريقته أحد الخبرين عند التعارض؛ فإنّه حينئذ لا يمكن إجراء أصاله الإباحه؛ فإنّه و إن كان لا مانع من حيث المخالفه العمليه- إذ القطعيه منها غير ممكنه و الاحتماليه غير منفكّه، و أمّا من جهه المخالفه الالتزاميه فالمانع موجود؛ إذ لا يمكن عقد القلب فى فعل واحد فى زمان واحد على وجوبه أو حرمة و على إباحته- و لكن قلنا: إنّ المقدار الذى تعلق به العلم و هو مجرد التكليف الحتمى الإلزامى من غير تعيين كونه أمرا أو نهيا يلزم التصديق و البناء القلبي به، و أمّا الزائد على هذا بأن وجب عقد القلب على خصوص الأمر أو خصوص النهى فإن كان خصوص الواقع فمحال، و إن كان خصوص أحد الطرفين مخيرا فممكن، لكن لا- دليل عليه، فيكون مشمولاً لأدله التشريع و يصير موافقه احتماليه للتكليف المعلوم و مخالفه قطعيه لدليل التشريع.

و إذن فينحصر المانع فى الالتزام بما تعلق به العلم أعنى التكليف الإلزامى و

هو غير مانع عن شمول دليل أصل الإباحه لو قلنا بعدم اختصاصه بما إذا كان أحد طرفي الشكّ التكليف و الآخر اللاتكليف، بل عمومه لكلّ ما إذا شكّ في الحرمة سواء كان طرفها الوجوب أم غيره، و الجمع بين الالتزام بالتكليف و الالتزام بالإباحه على نحو قرّر في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي.

في أنّ المخالفه القطعيه العمليه التدريجيّه هل تكون مانعه عن إجراء الإباحه

هذا كلّ في ما إذا لم يمكن المخالفه القطعيه العمليه و لو تدريجاً، و أمّا لو أمكن بطريق التدريج فيقع الكلام في أنّ المخالفه القطعيه الحاصله بالتدريج ليست بمانعه عقلاً عن إجراء الإباحه أو هي مانعه؟.

و ليعلم أولاً أنّه ليس المراد بالتدريج مطلق الحصول في جزءين متعاقبين من الزمان؛ لوضوح أنّ شرب الإنائين المشتهين بالخمير أيضاً تدريجياً بهذا المعنى، بل المراد التدريجيّه من حيث توجه التكليف بأن كان التكليف المعلوم مردّداً بين ما يتوجّه إلى المكلف في الحال، و ما يتوجّه إليه في الاستقبال، كما لو علم بأنّه إمّا يجب عليه إكرام زيد في هذا اليوم أو إكرام عمرو فيما بعد أربعة أيّام؛ فإنّ الواجب إن كان الأوّل فهو في الحال يتنجّز عليه التكليف، و إن كان الثاني فهو في الحال غير مكلف؛ إذ تنجّز ذاك يتوقّف على حضور ذاك الزمان.

و هذا موجود في الشبهه الحكميه، كما لو شكّ في وجوب صلاه الجمعة في جميع الأسابيع أو حرمة في جميعها، فلو صلاها في اسبوع و تركها في اسبوع آخر يعلم بملاحة هذه الزمانين بصدور المخالفه القطعيه منه؛ إذ يعلم بأنّه إمّا أن يكون الفعل في الأوّل حراماً أو الترك في الثاني، فماله دخل في حصول المخالفه القطعيه في هذا الفرض هو العلم بأنّه إمّا يحرم في الاسبوع الأوّل و إمّا يجب في الاسبوع الثاني، لوضوح أنّ العلم بالوجوب أو الحرمة في كلّ واحد من الاسبوعين منفرداً لا دخل له في ذلك؛ لعدم إمكان المخالفه القطعيه من هذا الحيث.

إذا تقرّر ذلك فقد يقال بأنّ المكلف في الاسبوع الأوّل لا يعلم بتوجه تكليف إليه؛ لاحتمال أن تكون الصلاه في الاسبوع الثاني واجبه؛ إذ على هذا التقدير لا يتوجه هذا التكليف التحريمي إليه في هذا الاسبوع، ثمّ في الاسبوع الثاني أيضاً

لا يعلم بتوجه التكليف إليه، لاحتماله أن كانت الصلاه في الأول محرّمه، فهو لا يعلم بالتكليف في أحد الزمانين.

نعم بعد الزمانين يعلم بحصول المخالفه منه، فلهذا لا يكون جعل الإباحه في حقّه ترخيصاً في المخالفه القطعيّه.

و بالجمله، هذه مخالفه لم يحصل العلم بها حين الارتكاب، وإنّما يحصل بعده، و المحذور الترخيص في المخالفه القطعيّه التي يحصل القطع بها حين الارتكاب.

و جوابه ظهر ممّا مرّ في بيان الواجب المشروط من أنّه إذا كان الوجوب مشروطاً بشرط يعلم بحصوله فيما بعد فهو كالوجوب المطلق، و لهذا لو توقّف إتيان الواجب في المستقبل على مقدّمه سابقه عليه فتركها يستحقّ العقاب لذلك.

و الحاصل أنّ مجرد تدريجيّه المخالفه بالمعنى المذكور لا- يوجب الفرق في حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيّه و حرمة المخالفه القطعيّه أصلاً، و إذن فلو تمكّن من الموافقه القطعيّه و ترك المخالفه القطعيّه كان هو المتعيّن، كما في ما لو علم بوجوب إكرام زيد في اليوم أو عمرو فيما بعد، أو علم بحرمة إكرام زيد في اليوم أو وجوبه في ما بعد؛ فإنّه يأتي بالإكرامين في الزمانين في الأول و يتركه في الزمان الأوّل و يأتي به في الزمان الثاني في الثاني.

و أمّا لو لم يتمكّن من الموافقه القطعيّه إلّا- مقرونه بالمخالفه القطعيّه، و من ترك المخالفه القطعيّه إلّا- مقرونه بترك الموافقه القطعيّه كما في مثال صلاه الجمعة؛ فإنّه كما يحصل بإتيانها في اسبوع و تركها في آخر القطع بالمخالفه، كذلك يحصل القطع بالموافقه أيضاً كما هو واضح، و لو اختار الفعل فقط في جميع الأسابيع أو الترك كذلك، فكما لا- يحصل إلّا- الموافقه الاحتماليّه، كذلك لا يحصل إلّا المخالفه الاحتماليّه، فيبتي الكلام حينئذ على أنّه هل قبح المخالفه القطعيّه أشدّ أو قبح ترك الموافقه القطعيّه؟.

فإن كان الأوّل لزم رفع اليد من حسن الموافقه القطعيّه و اختيار الفعل أو الترك في جميع الأزمان تخلّصاً من محذور المخالفه القطعيّه، و إن كان الثاني لزم الفعل في

اسبوع و الترك فى آخر و انحصل المخالفه القطعيه تخلصا من محذور ترك الموافقه القطعيه، و حيث إننا نختار الأول فيما يأتى فى العلم الإجمالى إن شاء الله تعالى مستدلا بأن قبح المخالفه القطعيه بئى؛ و لهذا نحصر به أدله الاصول، و أما ترك الموافقه القطعيه و الاكتفاء بالاحتماليه فقابل للزوال بمجىء الترخيص من الشرع؛ فلهذا يجب بحكم العقل اختياره باختيار الفعل أو الترك فى تمام الأزمان تخلصا من القبح الأشد.

ثم ربما يورد على ما ذكرنا من عدم جريان الأصل تدريجا فيما تكون المخالفه فيه تدريجيّه بالنقض بالخبرين المتعارضين، حيث ورد فى الأخبار العلاجيّه أنه: بعد فقد المرجحات و تساويهما من كلّ الجهات يكون المكلف مختيرا فى الأخذ بأيّهما شاء، فاختلف فى ذلك، فذهب جمع كثير إلى أنّ التخيير استمرارى يعنى بعد الأخذ بأحدهما أيضا يكون التخيير ثابتا، فيجوز العدول منه و الأخذ بالآخر.

و ذهب آخرون إلى أنّه بدوى بمعنى أنّه قبل البناء على طريقته أحدهما كان مختيرا، و بعده يصير هذا الواحد المأخوذ متعينا و هو ملزم بالأخذ به و يسقط اختياره، و منشأ الخلاف هو الاختلاف فى تعيين مدلول الخبر العلاجي الدال على التخيير.

فمستند الأولين أنّ له إطلاقا بالنسبه إلى جميع الأزمان قبل الأخذ و بعده، و مستند الآخرين إنكار الإطلاق له و أنّ القدر المتيقن منه إثبات التخيير قبل الأخذ؛ فإنّه زمان التحير، و أما بعده فلا تحير، هذا مدرك الطرفين، و من الواضح أنّ التخيير الاستمرارى مستلزم للمخالفه القطعيه التدريجيّه، فلو كان لزومها محذورا لم يقل به الأولون، أو يستشكل عليهم الآخرون و جعلوه مدركا للرجوع عن مقالتهم، دون نفي الإطلاق المذكور.

و كذلك الكلام بعينه فى تخيير المقام بين الرجوع إلى فتوى المجتهدين المتساويين فى العلم و العدالة؛ فإنّه ذهب جمع إلى كونه استمراريا، و آخرون إلى كونه بدويا، و ليس مستند الآخرين إلا أنّ طريقته قول المجتهد الذى أخذ بقوله معلومه إما تعيينا أو تخييرا، و أما طريقته قول الآخر فغير معلومه.

و بعبارة اخرى يدور الأمر بعد الأخذ بقول أحدهما بين التعيين و التخيير، و نحن و إن قلنا فى مورد دوران الأمر بينهما فى مسأله فرعيه بالبراءه و عدم التعيين، لكن نقول بالاشتغال و ثبوت التعيين هنا؛ و ذلك لأن الأصل حرمة التعبد بقول من لا يعلم إصابته و خطائه إلا ما خرج بالدليل، فيكون الأخذ بقول الآخر المشكوك طريقته و التعبد بطريقته محرّما، و بالجملة، لم يستند أصحاب هذا القول إلا إلى أمثال ذلك، و لم يتعرّض أحد منهم لمخالفه القول بالتخيير الاستمرارى لحكم العقل و ورود الإشكال العقلى عليه، مع أنه مستلزم للمخالفه التدريجيّه كما هو واضح.

و الجواب أنه لا يوجب وهنا فى حكم العقل بقبح المخالفه التدريجيّه كالدفعيه فى مورد يحكم به ورود ما يخالفه من الشرع فى مورد آخر، بل اللازم التعرّض لإصلاح المورد الثانى و التكلم فيه فى وجه الجمع بين حكم الشرع و العقل، و هو واضح.

فقول: لو كان فى الخبرين المتعارضين ما هو نصّ صريح فى استمرار التخيير بحيث لا تعتريه شبهه، كما لو علم بتصريح الشرع بالاستمرار، لكان اللازم من باب الإلجاء الالتزام بالبدل لامثال الحكم المعلوم بالإجمال، بمعنى أنّ الشارع جعل لامثال الحكم الواقعى المعلوم وجوده بين مدلولى الخبرين بدلا يكتفى به و يتقبله عوضا عن امثاله و هو الالتزام بطريقته الخبر المخالف للواقع، فكأنه أمر المكلف بأنه يجب عليك إمّا الإتيان بالفعل الفلانى أو الالتزام و عقد القلب على طريقته الخبر الفلانى.

فهنا أيضا و إن كان ليس التكليف بحسب الواقع الأولى إلا واحدا معينا بلا عدل، و لكن بعد علم المكلف إجمالا بصير ذا عدل و بدل من هذا الحين، ففى ما كان مدلول أحد الخبرين وجوب الجمعه، و مدلول الآخر حرمتها، و كان واجبا واقعا، فيجب على المكلف بعد اطلاعه على الخبرين أحد الأمرين من صلاه الجمعه و الالتزام بطريقته الخبر الذى دلّ على حرمة الجمعه، فجعل هذا الالتزام الذى هو فعل القلب بدلا لامثال الأمر بالجمعه.

و كذلك الحال بعينه فى مسأله التقليد، فلو كان فى البين نصّ صريح على

الاستمرار بحيث ألجأنا إلى الجمع فوجه الجمع ما ذكرنا من أنه يستكشف أنّ الشارع جعل الالتزام و التعيّد بطريقته قول من خالف قوله الواقع بدلا لامثال الواقع، و من المعلوم أنّ حكم العقل في ما إذا علم التكليف ليس إلّا وجوب الامثال بنفس هذا التكليف أو ببدله.

و هذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّه ليس مفاد دليل الأصل إلّا الإباحه و جواز الفعل و الترك، و ليس فيه إيجاب لعمل حتى يجعل بدلا عن الواقع، و بالجملة، لا بدّ من عمل ليكون بدلا عن الامثال، و ليس في الأصل عمل يصلح للبدليه سوى الالتزام بمدلوله.

فقول: ليس مدلول الأصل العملي و دليل حجّيته الالتزام القلبي بحكم الأصل، بل مدلول الجرى على طبقه في مقام العمل الخارجى، بل و كذا الحال في دليل حجّيه الأماره؛ فإنّه و إن كان مفاده التصديق و إلغاء احتمال الخلاف، و لكن من المعلوم أنّه ليس المقصود التصديق الجنائى بل ترتيب الآثار بحسب العمل الخارجى الأركانى.

و بالجملة، وجه الالتزام ببدليه الالتزام في المسألتين هو الإلجاء بسبب وجود النصّ الصريح على استمرار التخيير و لسنا ملجئين هنا، نعم لو علم بحجّيه أصل شرعى معلوم المخالفه للواقع في مقام الترمنا فيه أيضا بمثل ذلك.

و أمّا في المقام الذى لا- نعلم بجريان الأصل و ليس إلّا عموم دليله و الحكم العقلى مانع عن إجرائه إلّا على وجه كون الالتزام بمضمونه بدلا، و هو خلاف ظاهر دليله و لا يوجب عملا آخر يصلح البدليه، فلا جرم يخصّص دليل الأصل بالنسبه إلى المقام بواسطه قبح المخالفه التدريجيه عقلا، فاللازم البناء العملى على واحد من الفعل و الترك و البقاء عليه و عدم العدول عنه أبدا، و كذلك الكلام في المسألتين على تقدير عدم وجود النصّ المذكور في البين كما هو كذلك.

هذا كلّه هو الكلام على تقدير الفراغ من حيث دلالة دليل الأصل في شموله للمقام أعنى ما إذا كان أصل الإلزام معلوما و لم يعلم أنّه الوجوب أو الحرمة.

و أمّا الكلام فى دلالتة و عدم الدلالة فالظاهر العدم، و ذلك لأنّ دليل البراءة ممّا سوى حديث الرفع بين ما يكون أجنبيًا عن الباب و بين ما يناسبه، و لا يشمل المقام إمّا للانصراف أو لعدم كونه مورده؛ فإنّ دليلان: أحدهما:

قوله عليه السلام: «كلّ شىء فى حلال و حرام فهو لك حلال»؛ فإنّ إمّا متعرّض لحكم الشبهة المحصورة فيكون أجنبيًا عن الشبهة فى شىء واحد بالمرّة، و أمّا أنّ معناه: كلّ شىء فى احتمال الحليّة و احتمال الحرمة، فيرتبط بالشبهة فى الشىء الواحد و لكن أجنبيّ عن خصوص المقام؛ فإنّ الشبهة فى بين الوجوب و الحرمة دون الحليّة و الحرمة.

و ثانيهما قوله عليه السلام: «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى»؛ فإنّ ما أن يقال:

إنّ متعرّض لحال الأشياء قبل ورود الشرع عليها الذى هو موضوع بحث الحظر و الإباحة العقلين فلا يرتبط بالمقام؛ لفرض كونه ممّا ورد فيه الشرع، غايه الأمر لا- يعلم بأنّ التشريع الموجود هو الإيجاب أو التحريم، و إمّا أن يقال: إنّ معنى «يرد» يبلغ، فيشمل الشبهة الحاصلة بعد ورود الشرع أيضًا، لكنّه منصرف إلى غير المقام؛ إذا الظاهر منه صورته كون الشبهة فى التحريم و الإباحة.

و بعباره اخرى: ما إذا كان أحد طرفى الاحتمال التقييد بقيد التكليف و الآخر اللاتقييد و الإطلاق، فحكم فيه بأنّه مطلق حتّى يعلم تقييده الذى يحتمل أعنى التحريم، فلا يشمل ما إذا كان أصل وجود التقييد و عدم الإطلاق معلوما و شكّ فى كون التقييد أمرا أو نهيا.

و أمّا حديث الرفع فمورده المنّه، ففى ما إذا كان هناك احتمال الحرمة و الإباحة فمعنى منّه الشارع أنّه لم يجعل الاحتياط على العباد مع أنّه كان له جعله حفظًا للأحكام الشرعيّة، لكن ما جعله منّه عليهم، فيكون الرفع بمعنى الدفع.

و أمّا فى ما إذا كانت الشبهة فى الحرمة و الوجوب فإن كانت واقعه شخصيّة لا يمكن فيها المخالفة القطعيّة و لو تدريجًا، فلا يعقل معنى لجعل الإباحة فيها لطفًا و منّه؛ إذ لم يكن للشارع أن يجعل الاحتياط حتّى يتحقّق بعدم جعله لطف و منّه؛ إذ

الاحتياط بالخلو عن الفعل و الترك غير ممكن، و الالتزام بأحدهما ليس فيه حفظ للحكم الشرعي؛ إذ هما متساويان من حيث لزوم موافقه الاحتماليه و المخالفه الاحتماليه.

و إن كانت واقعه كليّه يتحقّق فيها المخالفه التدريجيّه، فجعل الإباحه فيها بمعنى جواز الفعل مرّه و الترك اخرى، و بعبارة اخرى الإباحه الاستمراريّه فهو و إن كان منه لكونه أسهل من بناء العمل أولاً على أحدهما تخييراً و لزوم البقاء على ما بنى عليه، إلا أنّه غير ممكن؛ لكونه ترخيصاً في المخالفه القطعيّه بدون جعل شيء بدلاً للامتثال.

و أمّا الالتزام القلبي بالإباحه فقد قلنا: إنّه لا يجرى هنا و ان قلنا بثبوت مثله في الخبرين المتعارضين، و الفرق بين المقامين قد مرّ سابقاً و حاصله أنّ دليل الأصل مثل هذا الحديث غير متعرّض إلاّ لحيث مقام العمل، و لا إشعار فيه بمقام الالتزام فضلاً عن الدلاله، فمدلولها الإباحه بمعنى ترخيص الفعل و الترك و رفع البأس عنهما، لا بمعنى لزوم عقد القلب عليها، بخلاف قوله عليه السلام في الخبرين المتعارضين:

«و إذن فأنت مخير» يعنى في الأخذ بأيّهما كما في قوله في روايه اخرى: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» فإنّ الظاهر من الأخذ التعيّد بطريقيّه الخبر و البناء القلبي على حجّيته دون صرف العمل الخارجى على طبقه، و لو كان هو أيضاً كذلك للزم طرحه لمخالفته لحكم العقل، هذا في الإباحه الاستمراريّه.

و أمّا الإباحه البدويّه فهي غير موافقه للمنه؛ إذ ليس للشارع جعل احتياط من هذه الجبهه بأن يلزم البناء من أول الأمر على خصوص الفعل أو على خصوص الترك؛ إذ ليس فيه حفظ للحكم، لمساواتهما في لزوم موافقه و المخالفه الاحتمالين، كما في الشبهه الشخصيه.

و بالجمله، في الشبهه الحكميه من حيث الإباحه الاستمراريّه جعل الإباحه موافق للمنه، لكن غير ممكن، و وجه عدم إمكانه مرّ سابقاً، و هذه الشبهه من حيث الإباحه البدويّه و كذا الشبهه الموضوعيه كالمراه المرده ليس جعل الإباحه فيهما

لطفًا و منه و دفعا لمؤونه زائده كان للشارع إثباتها، نعم يمكن جعل الإباحه فيهما لحكمه اخرى غير الامتنان بدليل آخر غير الحديث المفروض كون الحكمه فيه الامتنان، و لكن عرفت عدم دليل آخر.

و إذن فمن حيث الواقع عرفت أنه يجب الالتزام بأنّ حكم هذا الشيء هو الإلزام على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة، و أمّا من حيث هذا الشخص الخارجى بشخصيته فلا بدّ أن يكون المكلف بلا بناء و بلا التزام، يعنى لا يلتزم بوجوبه و لا بحرمة؛ لما عرفت من حرمة هذين الالتزامين بدليل التشريع، و كذلك لا يلتزم بإباحته؛ لما عرفت هنا من قصور دليل أصاله الإباحه عن شموله للمقام.

شرح عباره الكفايه

و ينبغى هنا شرح عباره الكفايه فى هذا المقام، فقال قدّس سرّه -بعد بيان أنّه فى مورد العلم الإجمالى بالوجوب أو الحرمة على القول بلزوم الموافقه الالتزاميه تلزم هي، و إن كان لا- يجب الموافقه القطعيه العلميه، و لا- يحرم المخالفه القطعيه العمليه لامتناعهما؛ للتمكّن من الالتزام بما هو الثابت واقعا، و إن أبيت إلاّ- عن لزوم الالتزام بالحكم الواقعي بخصوص عنوانه فالموافقه القطعيه الالتزاميه بمعنى التزام نفس الحكم الواقعي غير ممكنه، و أمّا الالتزام بواحد تخييري و إن كان ممكنا، لكنّه غير واجب؛ إذ الالتزام بضدّ التكليف ليس محذوره بأقلّ من محذور عدم الالتزام به، مع أنّ التكليف لو اقتضى الالتزام لاقتضى الالتزام بنفسه عينا دون الالتزام به أو بضدّه تخييرا- ما هذا لفظه: و من هنا- يعنى ممّا ذكرنا من أنّه لا يجب إلاّ الالتزام بما هو الثابت واقعا و إن لم يعلم أنّه الوجوب أو الحرمة- قد انقدح أنّه لا- يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الاصول الحكميه أو الموضوعيه فى أطراف العلم لو كانت جاريه مع قطع النظر عنه- لما ذكرنا من إمكان الجمع بين الالتزام بكون حكم الواقع هو الإلزام و بين الالتزام بأنّ حكم هذا الشخص الخارجى هو خصوص الإباحه- كما لا يدفع هنا محذور عدم الالتزام به، بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه حينئذ أيضا إلاّ على وجه دائر.

يعنى كما أنّه لو قلنا- كما هو المختار- بأنّه لا يجب أزيد من الالتزام بما هو الثابت

واقعا فالأصل لا مانع من جريانه من قبل لزوم الالتزام، كذلك لو قلنا بخلاف المختار من لزوم الالتزام بخصوص عنوان الوجوب أو الحرمة و عدم كفايه مجرد ما هو الثابت واقعا، فحينئذ لا يدفع بواسطة أصل الإباحه محذور عدم الالتزام بخصوص الوجوب أو الحرمة، كما هو المفروض من ثبوت المحذور فيه، بل الالتزام بخلافه و هو الإباحه؛ إذ يلزم الدور؛ إذ المفروض ثبوت المحذور في ترك الالتزام بأحد الوجوب أو الحرمة، و المقصود رفع هذا المحذور، بل محذور الالتزام بالخلاف بجريان الأصل، و لا شك أنّ جريان الأصل أيضا موقوف على عدم المحذور في عدم الالتزام اللازم من جريانه.

اللهم إلا أن يقال: إنّ قبح عدم الالتزام ليس بتيا لا يرفع بالأصل؛ إذ حينئذ من الواضح أنّ جريان الأصل موقوف على عدم ترتب مثل هذا القبح عليه، فاذا قصد دفع قبحه أيضا بجريان الأصل يلزم الدور، بل قبحه معلق على عدم ورود الرخصه عليه من الشرع، إذ حينئذ ما لم يرد الرخصه يكون قبيحا و بعد وروده يرتفع القبح بارتفاع موضوعه، فلا يلزم الدور.

و أمّا نحن حيث اخترنا عدم لزوم الالتزام إلا بما هو الثابت واقعا ففي فسحه من هذا الإيراد و هذا الجواب، بل يكون الأصل جاريا بلا كلام؛ لإمكان حفظ هذا الالتزام مع جريان الأصل؛ لاختلاف الرتبة.

«إلا- أنّ الشأن في جواز جريان الا-صول في أطراف العلم الإجمالي، مع عدم ترتب أثر عملي عليها، مع أنّها أحكام عمليّه كسائر الأحكام الفرعيه، مضافا إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه؛ للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها كما ادّعاها شيخنا العلامة أعلى الله مقامه و إن كان محلّ تأمل و نظر» (1).

و وجه التأمل على المختار عدم لزومه بسبب اختلاف الرتبة كما ذكرنا، هذا هو الكلام في المخالفه الالتزاميه.

ص: ٤٠٩

(١-١) - ما بين المعقوفتين كلام المحقق الخراساني في الكفايه.

و أما المخالفة العمليه للتكليف المعلوم بالإجمال كما لو علم بعد العلم بورود «لا تشرب الخمر» على نحو التكليف الفعلى بأن هذا الإناء خمر و ذاك الإناء ماء أو بالعكس، أو علم بعد العلم باجتناب عن النجس على نحو التكليف الفعلى بأن هذا نجس و ذاك طاهر أو بالعكس- هذا في الشبهه التحريميه- و أما الوجوبيه فكما لو علم بأن هذا الفعل واجب أو ذاك.

فيقع الكلام تاره في أنّ العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى هل يؤثّر أثرا و ينجز على العالم شيئا، أو هو كالعدم و يعامل مع الأطراف معاملة المشكوك البدوى فيجرى فى جميعها الأصل العملى و هو البراءه فيجوز أن يرتكب جميعها فى التحريميه و يترك الجميع فى الوجوبيه؟

و ربّما يظهر من بعض كلمات المحقّق القمى قدّس سرّه فى القوانين اختيار الثانى، فجوّز المخالفة القطعيه على التدرّيج كشرّب أحد الإنائين المشتبهين بالخمر أوّلا ثمّ شرب الآخر بعده، و أما شرب الجميع دفعه فلا كلام فى كونه شرب خمر محرّما.

و اخرى يقع بعد التنزّل عن المقام الأوّل و تسليم عدم كونه بلا أثر و اقتضاء أصلا، بل له أثر و اقتضاء فى الجمله فى أنّ هذا الأثر ما ذا؟ فهل يوجب حرمة المخالفة القطعيه فقط، فليس له فى الشبهه التحريميه ارتكاب الجميع و لا فى الوجوبيه ترك الجميع، و لكن لا يوجب وجوب الموافقه القطعيه، فيكفى فى التحريميه ترك أحد الأطراف و إن أتى بالباقي، و فى الوجوبيه إتيان أحدها و إن ترك الباقي، أو أنّه يكون كالعالم التفصيلي؟، فكما يوجب حرمة المخالفة القطعيه كذلك يوجب وجوب الموافقه القطعيه أيضا، و الحاكم فى هذين المقامين هو الوجدان.

فنقول: أمّا المقام الأوّل فصريح الوجدان هو الحكم ببطلان كون العلم الإجمالى حاله كالعدم فى عدم تنجيز شىء على العالم أصلا، و معاملة الشكّ البدوى معه.

ألا ترى أنّه لا فرق فى عصيان لا تشرب الخمر و استحقاق العقوبه عقلا بين من علم تفصيلا بأنّ هذا خمر و شربه، و بين من علم إجمالا بأنّ أحد الإنائين خمر و شربهما تدرّيجا، فكما أنّ العقل مستقلّ باستحقاق الأوّل فكذلك يكون مستقلاّ به فى

الثانى أيضا، وليس إلا لأن العلم الإجمالى صار موجبا لتماثيه الحجّه على المكلف.

ولا فرق فى ذلك بين اقسام العلم الإجمالى من كون أصل الحكم الكلى كحرمه الخمر معلوما و كان الشبهه فى موضوعه كاشتباه الخمر بين الإنائين، و كما لو علم بوجود إكرام زيد و اشتبهه الزيد بين شخصين، و من كون الشبهه فى أصل الحكم لتردده بين حكمين فى موضوعين، كما لو علم أنه إما يجب عليه الدعاء عند رؤيه الهلال و إما يجب عليه الصلاه عند ذكر النبى صلى الله عليه و آله، مع اتحاد نوع التكليفين كهذا المثال، و مع اختلافه كما لو علم بأنه إما يجب عليه الدعاء عند الرؤيه، و إما يحرم عليه الخمر، فإنّه فى القسم الأخير الذى يكون الشكّ فيه فى موضوع التكليف و نوع التكليف لو فرض كونهما محلاّ لابتلائه، كما لو كان عنده خمر و رأى الهلال فترك الدعاء و شرب الخمر؛ فإنّه عند العقل فعل قبيحا بلا كلام، و كذلك سائر الأقسام. هذا فى المقام الأول.

و أمّا المقام الثانى فنقول: بعد البناء على كون العلم الإجمالى منجزا متعلقه فى الجملة لا وجه للتفكيك بين حرمه المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه، و ذلك لأن ما يحكم به العقل هو أنّ المؤاخذه و العقاب بلا بيان و حجّه من قبل المولى على التكليف قبيح، فيرفع بذلك احتمال العقاب على تقدير ثبوت التكليف واقعا أيضا، كما هو الحال فى الشبهه البدويّه فى التكليف، فإنّ الارتكاب يعلم بحكم العقل خلوه عن الضرر و إن صادف الحرام الواقعى، لعدم إمكان مؤاخذه المولى على هذا التقدير العبد بأنه: لم ارتكبت ما حرّمته عليك؛ إذ ليس له حجّه و بيان على هذا التكليف.

و هذا بخلاف المقام؛ فإنّا قد فرضنا فى المقام الأول صيروره التكليف بواسطه تعلق العلم الإجمالى به ذا حجّه و بيان، بمعنى أنّه يكون للمولى أن يخاطب العالم بالعلم الإجمالى و يقول له: ما ذا فعلت مع أمرى الفلانى أو نهىي؟

كما يصحّ ذلك له بالنسبه إلى العالم بالعلم التفصيلي، و لا يمكن أن يقال: إنّ هذا يكون للمولى فى العالم الإجمالى بالنسبه إلى صورته المخالفه القطعيه، و لا يصحّ بالنسبه إلى

صوره ترك الموافقه القطعيه.

و بعباره اخرى:الحجّه موجوده بالنسبه إلى الأول و غير موجوده بالنسبه إلى الثاني؛فإنّ الحجّه على التكليف إذا صارت موجوده يلزم بحكم العقل اجتناب أحد الأطراف أيضا؛إذ المفروض أنّه على تقدير الارتكاب يحتمل أن يكون الحرام الواقعي هو هذا الذى يرتكبه،و قد فرضنا أنّه على هذا التقدير كان العقاب و المؤاخذة على مخالفه التكليف التحريمى عقابا و مؤاخذة مع الحجّه و البيان،فيلزم اجتنابه تحرّزا عن الوقوع فى هذا الضرر،و الضرر و إن كان محتملا لكن لكونه اخرويا،و الضرر الاخرى يكون اهتمام العقل بدفعه أزيد من الدينوى؛لكونه أشدّ منه،فلهذا يستقلّ العقل بوجوب دفع محتمله أيضا.

و بعباره اخرى:الحكم الواقعي بعد تعلّق العلم الإجمالى به لا يخلو من حالين:إمّا يكون الحجّه عليه موجوده،و إمّا لا،فعلى الثانى لا- يحرم عليه المخالفه أيضا،و قد فرضنا خلافاه فى المقام الأوّل،فتعين الأوّل،و عليه يجب الموافقه القطعيه أيضا،و لا معنى للتفكيك بين المخالفه و الموافقه.

ثبت أنّ العلم الإجمالى بحسب حكم العقل لا فرق فى تنجيزه بين حرمة المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه.

هل يجوز للشارع ان يرخص فى المخالفه القطعيه

و أقما بحسب الشرع،فهل يجوز للشارع أن يرخّص فى المخالفه القطعيه و ارتكاب جميع الأطراف،فيصير العلم بعد كونه مؤثرا تمام التأثير عقلا غير مؤثر لشيء أصلا شرعا،أو أنّه لا يجوز له الترخيص فى ارتكاب الجميع الذى هو المخالفه القطعيه، و لكن قبح ترك الموافقه القطعيه عقلا ليس بهذه المثابه،بل هو قابل لإذن الشرع،و حينئذ فيكون بحسب الشرع مؤثرا بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه دون وجوب الموافقه القطعيه،أو أنّه ليس له الترخيص فى ترك الموافقه القطعيه أيضا،كما أنّه ليس له الترخيص فى فعل المخالفه القطعيه،فيصير العلم الإجمالى كالتفصيلى فى جميع الآثار عقلا و شرعا.

و بعباره اخرى:هل اقتضاء العلم الإجمالى لقبح المخالفه القطعيه و قبح ترك

الموافق القطعي يكون في كليهما على نحو العلية التامة بحيث لا يمكن الترخيص من الشرع في شيء منهما؟ أو أن اقتضائه في كليهما يكون على نحو الاقتضاء، بمعنى أن العقل لو خلى وطبعه يحكم بالقبح، وللشارع أن يرخص من حيث الشارعية في المخالفه القطعيه، فحكم العقل بالمنع إنما هو لو لا حكم الشرع بالجواز، أو هنا تفصيل، فبالنسبه إلى المخالفه القطعيه يكون على نحو العلية التامة، وبالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه يكون على نحو الاقتضاء و لو لا حكم الشرع.

و بعبارة ثالثة: هل العلم الإجمالي كالتفصيلي ليس للشارع التصرف فيه لا نفيا و لا إثباتا بوجه من الوجوه، أو أنه يكون له التصرف فيه نفيا من حيث المخالفه الاحتماليه دون القطعيه، أو له ذلك في كليهما؟

فنقول: أمّا المخالفه القطعيه فقد يقال بأنه لو رخص الشارع في جميع الأطراف يلزم التناقض بين هذا الترخيص و بين الحكم الواقعي المعلوم إجمالا، فمن يعلم بأن أحد الإنائين خمر لو جوز له الشرع شرب كليهما كان راجعا إلى تجويز شرب الخمر و هو مخالف لقوله: لا- تشرب الخمر، و هذا مدفوع؛ لعدم التناقض، لما يأتي في وجه الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري، فإن جعل الترخيص هنا يكون في موضوع الشك لثبوته في كل من الطرفين بالخصوص.

و حينئذ فإما نختار مذاق من يقول للحكم بمراتب، و نقول: إن قوله: لا تشرب الخمر و إن كان ظاهرا في الفعلية و لكن بعد ما ورد الترخيص في كلا الطرفين يستكشف-قضيته للجمع بينهما- منه كون ذاك حكما غير فعلي من حيث الشك، و كون هذا حكما فعليا من جميع الحيثيات، و المخالفه القطعيه للحكم الفعلي و إن كانت قبيحه بحيث لا يمكن أن يجوزها الشرع، و لكن هذا ليس مخالفه للحكم الفعلي.

و إما نختار مذاق من يقول بأن الحكم و الأمر و النهي لا يعقل له إلا مرتبه واحده؛ لأنه إما موجود فيكون فعليا، و إما معدوم فلا يعقل أن يكون موجودا و غير فعلي.

فنقول: و إن كان كل من «لا- تشرب الخمر» و الترخيص في الأطراف حكما فعليا، و لكن مع ذلك لا- تناقض، لكون رتبتهما مختلفه، فإن الثاني في طول الأول، فعلم أنه

من حيث التناقض لا مانع من اجراء الأصل فى كلا الطرفين على كلا المذاقين، كيف وقد عرفت عدم لزومه فى ترخيص مخالفه العلم التفصيلى أيضا، إلا- أنه يمكن أن يقال على مذاق من يجعل للحكم مراتب؛ إنه و إن كان لا- يلزم التناقض مع الواقع؛ لاختلاف المرحلتين، ولكن يلزم التناقض مع الغايه التى جعلت فى الأدله غايه للاصول.

بيان ذلك: أن قوله عليه السلام: «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» كما يدلّ على المطلقيه قبل ورود النهى بمعنى معلومته، كذلك يدلّ على عدم المطلقيه بعد معلومته النهى، فذيل الروايه يدلّ على أنّ تعلق العلم بالنهى يجعله فعليا، و صدره يدلّ على أنه حال الشكّ فيه غير فعلى و يجوز مخالفته، فيكون بين الصدر و الذيل فى أطراف الشبهه تناقض و تهافت؛ إذ المكلف فى خصوص كلّ واحد شكّ فى الحرمة، فيكون خصوص كلّ واحد مطلقا مرخصا فيه باعتبار مشكوكيه النهى فيه بمقتضى الصدر.

و لا- يخفى أنه مع هذا الشكّ عالم إجمالا بوجود خمر فى البين، فيعلم بخطاب النهى عن شرب الخمر، فلا يكون هذا المعلوم مطلقا و مرخصا فيه باعتبار معلومته نهيه بمقتضى الغايه، و لا إشكال أنّ كونه فى قيد بالنسبه إلى هذا التكليف المعلوم ينافى كونه مطلقا و بلا قيد من حيث ارتكاب الطرفين؛ إذ معناه عدم التقييد بالنسبه إلى ذاك المعلوم.

فإن قلت: لا يلزم ذلك، إذ المراد بالعلم الذى هو غايه إنّما هو العلم التفصيلى فى خصوص الشخص المشكوك.

قلت: هذا مناف للإطلاق؛ فإنّه بإطلاقه يشمل العالم الإجمالى؛ فإنّه أيضا عالم بالحكم، و التقييد بالتفصيلى يدفعه الإطلاق.

فإن قلت: الظاهر من قوله: «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» أنه يعلم فى هذا الشىء نهى، و الظاهر من الشىء الأشياء الخارجيه، و ليس فى المقام لنا إلا شيان خارجيان، فمدلول الروايه أنّ كلا منهما مطلق حتّى يعلم فى خصوصه نهى، و على

هذا فلا يشمل العلم الإجمالي، فلا تهافت في الدليل.

قلت: نعم، لكنّ الإطلاق لا- يمكن إنكاره في قوله: رفع ما لا يعلمون الذى مفاده أنه لم يرفع ما يعلمون، وكذلك قوله: الناس في سعه ما لا يعلمون، بكلا احتماليه.

و ممّا ذكر في هذه الروايه يعرف الكلام في قوله: «الناس في سعه ما لا- يعلمون» أو في سعه ما لا- يعلمون، بجعل «ما» ظرفيه لا موصوله؛ فإنّه أيضا كما يدلّ على السعه حال الجهل، يدلّ أيضا على الضيق حال العلم، و هنا يكون الجهل و العلم موجودين، فالجهل من حيث الخصوص و العلم من حيث الإجمال، فمقتضى الأوّل السعه و جواز ارتكاب كلا الطرفين، و مقتضى الثانى الضيق و عدم جوازه.

هذا كلّه على قول من يجعل للحكم مراتب.

و يمكن ان يقال على قول من لا يجعل له بعد الوجود سوى مرحله الفعلية أيضا:

إنّه و إن كان لا- يستحيل ترخيص أطراف الشبهه من حيث لزوم التناقض، و لكنّه يستحيل من جهة لزوم الترخيص في المخالفه القطعيه للتكليف الفعلى، فإنّ المخالفه القطعيه لهذا التكليف ظلم على المولى، و الظلم لا- يرتفع قبحه بالترخيص، بل يكون ترخيصه أيضا قبيحا.

وجه لزوم ذلك أنّ المفروض كون الخطاب الواقعى حكما فعليا، فإذا تعلق به العلم يقبح عقلا من المكلف مخالفته، و المفروض أنّه هنا عالم أيضا بهذا الخطاب، غايه الأمر بالعلم الإجمالى، و عرفت أنّه لا- فرق فى قبح المخالفه بين العلم التفصيلى و الإجمالى، و عرفت هنا أنّ قبح المخالفه القطعيه يكون من باب الظلم و على نحو العليه التامه، فإنّ المولى يطلب الفعل أو الترك من العبد بكمال الشدّه و الاهتمام و يظهر عدم رضاه بالمخالفه، فكما أنّ مخالفته مع هذه الحاله و عدم المبالاه بكمال بغضه ذلك ظلم قبل الترخيص، فهو بعينه باق على هذا الحال بعده؛ لأنّه بعده أيضا ظلم، لفرض قيام عدم الرضى و الطلب بكمال الجّد بالمولى بعده أيضا، فيكون الترخيص قبيحا؛ لكونه ترخيصا للظلم، فيمتنع صدوره عن الحكيم.

و لا يتوهم أنّ قبحه إنّما هو من جهة لزوم الجرى على خلاف المراد و رفع اليد عن

الغرض و نقضه؛ إذ لو كان ذلك للزم بعينه في إجراء الأصل في الشبهه البدويه، و لا اختصاص له بالشبهه المقرونه بالعلم؛ فإنّ معنى الأصل في الشبهه البدويه أنّ الفعل مثلا- جائز، سواء كان في الواقع جائزا أم حراما، فتجوزيه على تقدير حرمة نقض للغرض، بل المانع ما ذكرنا من لزوم الترخيص في المخالفه القطعيه.

و لا يتوهم أنّ المانع ذلك مع لزوم التهافت في دليل الأصل كما ذكرناه على القول الآخر؛ فإنّ المانع على هذا القول منحصر في الجبهه المذكوره و لا- يلزم التهافت في الدليل اللفظي، و ذلك لأنك عرفت أنّ الحكم الواقعي على هذا يكون فعليًا بمجرد وجوده، فالعلم به يكون بحكم العقل منجزا له، و ليس بعد العلم للشارع الأمر بمتابعه هذا العلم على نحو المولويه، كما ليس له المنع عنه مولويًا.

فلو وقع الأمر به في مقام كما في الغايه الواقعه في قوله: كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى، يعنى بعد ورود النهى و العلم يجب المتابعه، و قوله: الناس في سعه ما لا يعلمون يعنى أنّهم في ضيق ما يعلمون، فلا بدّ من حمل ذلك على الإرشاد إلى حكم العقل و تقريره من دون مولويه و شارعيه، و إذا لم يكن الغايه حكما من قبل الشرع من حيث إنّ شرع لم يبق في السبب إشكال التهافت؛ فإنّه مبنيّ على كون حكيم شرعيّين هنا كما على القول الآخر، إذ عليه كما أنّ الترخيص المشتمل عليه الصدر معلوم أنّه شرعي فكذلك الغايه؛ فإنّها و إن كان علما بالتكليف، لكن مجرد العلم بالتكليف لا- يخرج عن تصرف الشرع، فإنّه لو كان التكليف المعلوم شأنيا كما هو المفروض في متعلّق هذا العلم فبعده أيضا يكون إعطاء الفعليه له بيد الشرع و من قبله، فهنا حكم بموافقه العلم و علم منه أنّه جعل الواقع فعليًا لصيرورته في مقام البعث إليه و الزجر عن تركه.

و أمّا على القول بنفي المرتبه فالإشكال ممحّض من حيث الترخيص في المخالفه القطعيه الذي مبناه حكم العقل بقبح المخالفه القطعيه، و ليس من الشرع حكم في موضوع القطع، و إنّما قرّر حكم العقل بقبح مخالفه القطع.

و الملخّص من جميع ما ذكرنا أنّ الترخيص في جميع أطراف الشبهه إمّا أنّه

ممکن عقلا بحسب مقام الثبوت و لا يلزم التناقص، لأجل اختلاف مرحله الحكم الواقعي و الظاهري، و لكنّه غير واقع بحسب مقام الإثبات للزوم التهافت في دليل إثباته، فيتساقط جزءا دليله للتعارض، فيبقى بلا دليل، و دعوى عدم التعارض بأن المراد من العلم هو العلم بالتكليف مفصلا فلا يشمل المقام المفروض وجود العلم به على نحو الإجمال مردوده بالإطلاق.

و إما أنّه غير ممكن عقلا لا من جهة التناقص لأجل اختلاف الرتبة، و لا من جهة لزوم التهافت في الدليل؛ إذ ليس الغايه إلا تقريرا لحكم العقل، و لا يمكن أن يكون حكما مولويا شرعيا، بل من جهة لزوم الترخيص في المخالفه القطعيه للتكليف الفعلي المعلوم بالإجمال. هذا هو الكلام في ترخيص الشرع في ارتكاب جميع الأطراف.

هل يجوز الترخيص في بعض الاطراف

و أما الترخيص في بعض الأطراف إما معينا و إما مخيرا، فالكلام فيه تاره يقع في إمكانه عقلا مع قطع النظر عن ثبوت الدليل عليه وقوعا و إثباتا بحسب الشرع و عدمه، و اخرى في ثبوت الدليل عليه إثباتا بحسب الشرع بعد فرض إمكانه و التكلم في دليل الأصل من حيث إنّه هل هو قاصر عن شمول أحد الأطراف كما كان كذلك عن شمول الجميع، أو له دلالة عليه؟

أما الإمكان العقلي فلا نرى مانعا هنا، فإننا إذا عرضنا على النفس المخالفه القطعيه نراها معصيه بحيث لا يمكن أن يصير بواسطه مصلحه جائزه، فإنّه عناد و شقاق مع المولى و قيام على وجهه و في قبالة و معارضه معه بعلايه و وضوح، و هذا أمر لا يجوز العقل أن يوجد فيه صلاح يزاحم قبحه و فساده و يجعله جائزا أو راجحا.

و إذا عرض عليها المخالفه الاحتماليه فهو و إن كان لا يفرق بينها على تقدير المصادفه لمخالفه التكليف و بين المخالفه القطعيه في صحه العقوبه، لكنّه ليس بأزيد من الإقدام على شيء يحتمل كونه مخالفه تمت عليها الحجّه، بمعنى أنّه مع وصف محتمليته تكون الحججه عليه تامه كالمقطوع، بخلاف الشبهه البدويه، فإنّه و إن كانت مخالفه محتمله، لكن ليست الحجّه عليها تاما، فليس للمولى على تقدير المصادفه للحرام

العقاب، و مجرد تمامیه الحجّه لا یوجب عدم إمكان الترخیص، و لیس مثل ما اذا كانت المعصیه مقطوعه.

إذ أوّلا- قد ورد الترخیص من الشرع فی بعض المواضع كما فی الشبهه بین الأقلّ و الأ-كثر الارتباطیین، حیث حکموا فیها بالاحتیاط بحکم العقل، ثم رفعوه و حکموا بالبراءه بحديث الرفع المشتمل علی رفع ما لا یعلمون، و كذلك فی الشبهه البدویّه قبل الفحص؛ فإنّهم حکموا فیما كانت منها فی الأحكام بالاحتیاط؛ لعدم ورود الترخیص فیها شرعا، فأوجبوا الفحص، و فی ما كانت منها فی الموضوعات حکموا بالبراءه؛ لورود الترخیص و عدم وجوب الفحص فیها بالخصوص، مع أنّهما من واد واحد؛ لأنّهما مشترکان فی تمامیه الحجّه فی کلّیهما؛ فإنّّه لو كان معلوما عاده أو لخصوص الشاک أنّّه لو تفحص لحصل العلم بالواقع، فلا فرق فی تمامیه الحجّه حیثینذ بین كون الشبهه فی الحكم أو فی الموضوع.

و بالجمله، یستكشف من الترخیص فی هذه الموارد إمكان الإذن فی المخالفه الاحتمالیّه و لو فرض أنّ العقل فی هذا المقام متحریر و لا حکم له بالمنع و الجواز.

و ثانيا: أنّنا لو فرضنا وجود مصلحه فی المخالفه الاحتمالیّه كما لو رأى المولى أنّ العبد فی الشبهه الوجوبیه مثلا لو أتى بوقائع عدیده لاجل درك واقعه واحده لسقط عن درك كثير من الوقائع الأخر، و يكون ذلك حرجا علیه، فیرفع عند ذلك عنه مئونه بعض هذه الوقائع التى وقعت أطرافا للشبهه و اکتفى منه بإتيان واحده منها و إن كانت هذه الوقائع قد یصادف الواجب و قد لا یصادفه و لكنّه یرفع الید عن بعض أوقات مصادفته أيضا رعايه لحال العبد لیصیر الأمر علیه سهلا، و لا يقع فی الحرج و الشده، و مع ذلك كان موافقا و آتيا بالأمر أيضا فی بعض الأوقات لم يقع فی محذور مخالفته فی جمیع الاوقات، فلا نرى الوجدان آتيا عن ذلك كإبائه ذلك فی المخالفه القطعیّه.

أمّا الضرر المحتمل فهذا الترخیص مؤمن شرعی منه، و أمّا الشقاق مع المولى و القيام فی قبالة فلا یحصل إلا مع العلم بمخالفه أمره لا مع حصولها منه بلا علم، بل مع

احتمال، و حاصل هذا الوجه أنه لا منع من العقل في هذا المقام كما في المخالفه القطعيه.

فتحصّل أنّ كون العلم الإجمالي لا شيء و غير منشأ لأثر باطل، بل هو ذو أثر، فإسقاطه عن التأثير رأسا غير ممكن شرعا كالعلم التفصيلي، و بعبارة اخرى:

المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي و التفصيلي قبيح بقبح ذاتي اقتضياه على نحو العليّه التامه، فلا يقبل تجويزا من الشرع، و إنّما يظهر الفرق بين التفصيلي و الإجمالي في الموافقه القطعيه؛ فإنّ اقتضاءها يكون في الأوّل على نحو العليّه التامه، و في الثاني على نحو الاقتضاء المعلق على عدم ورود الترخيص الشرعي، هذا.

و لكن في الكفايه جعل اقتضاء العلم الإجمالي في المخالفه القطعيه أيضا على نحو الاقتضاء القابل لتصرف الشرع مستدلاً بمحفوظيه المرتبه الظاهريه في كلّ واحد من الأطراف، لفرض الشك في كلّ واحد، فيكون كالشبهه البدويّه في هذه الجبهه، فللشارع جعل الترخيص في تمامها، و لا يلزم التناقض، لاختلاف مرتبه الحكمين.

و نحن نطالبه بوجه الفرق بينه و بين التفصيلي؛ حيث إنّ لم يسلم ورود الترخيص هناك؛ للزوم التناقض، فنقول: لا فرق في لزومه بين العلم بقسميه و الشكّ، غايه الأمر أنّ في الشكّ احتمال التناقض، و في العلم بقسميه يقينه، و احتمالاه أيضا كيقينه محدود، و إذا دفعتم الأوّل باختلاف المرتبه و كذلك تقولون في أطراف العلم الإجمالي، فلم لا يجرى هذا الجواب في العلم التفصيلي؟ فإنّ فيه أيضا يمكن دفع التناقض باختلاف المرتبه بأن نقول: المولى لا يعمل بالعلم الحاصل من الرمل أو الجفر، هذا في الامكان العقلي.

و أمّا التكلّم في قصور دليل الأصل لشمول المقام و عدمه بعد فرض الإمكان فملخصه أنّه بعد ما فرضنا عدم إمكان دخول كلا الطرفين في زمان واحد في عمومه للزوم التناقض يبقى هنا ثلاثه احتمالات، الأوّل: أن لا يشمل شيئا منهما، و الثاني: أن يشمل واحدا معينا، و الثالث: أن يشمل واحدا مختيرا، و الاحتمال الثاني مدفوع بلزوم الترجيح بلا مرجح، لمساواه الدليل بالنسبه إلى الطرفين، بقي احتمال التخيير و عدم الشمول رأسا.

فإن قلنا بأن الواحد التخيري ليس مستفادا من الدليل، بل ظاهره الأشياء المعينه يبقى عدم الشمول رأسا، إلا أن يتمسك في إثبات التخير بالإطلاق بأن يقال: إن الدليل لو لا حكم العقل كان بإطلاقه دالا على ترخيص هذا الطرف، سواء أتى بالطرف الآخر أو لم يؤت به، وكذلك كان شاملا- لذاك الطرف أيضا سواء أتى بهذا أم لا، فحكم العقل قد أوجب تقييد هذين الإطلاقين، فقيد إطلاقه في كل منهما بحال عدم إتيان الآخر، فيلزم ثبوت التقييد في مدلول الروايه بالنسبه إلى الشبهه المقرونه بالعلم دون البدويه. وقد يقال: إنه استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد، و تنقيح المطلب و التكلم فيه أزيد من هذا يطلب في بحث أصاله البراءه إن شاء الله تعالى.

الأمر الخامس: على تقدير القول بأن العلم الإجمالي يقتضى وجوب الموافقه القطعيه

إشاره

الأمر الخامس: على تقدير القول بأن العلم الإجمالي يقتضى وجوب الموافقه القطعيه، فهل يكتفى في مقام الامتثال بالإتيان على وجه الإجمال مع التمكن من تعيين مورد التكليف تفصيلا، كمن علم إجمالا بوجوب الظهر أو الجمعه و هو يتمكن من تعيين أن أيهما هو الواجب عليه بالاستفتاء من العالم مثلا و مع ذلك أتى بها بدون تعيين، و كمن اشتبه عليه القبله بين أربع جهات، فصلّى إليها مع إمكان تشخيص القبله في إحداها.

و الكلام يقع تاره في التوصليات و اخرى في التعبديات.

أمّا التوصليات فلا كلام في الاكتفاء بهذا النحو من الامتثال فيها، فمن يعلم إجمالا باشتغال ذمته لأحد رجلين فأدى إليهما كان بريئا بلا إشكال.

و أمّا التعبديات فإمّا يكون مورد الشبهه فيها عملا واحدا و يدور أمره بين الوجوب و الإباحه و إمّا يكون عملا واحدا و يدور بين الوجوب و الاستحباب، و إمّا يكون عملا واحدا معلوم الوجوب و يدور أمره بين الأقلّ و الأكثر، ثمّ أمر الزيادة المشكوكه إمّا دار بين الوجوب و الإباحه و إمّا، بين الوجوب و الاستحباب.

و إمّا يكون مورد الشبهه عمليين، فالاحتياط في القسم الأخير مستلزم للتكرار دون ما سبقه، فإن قلنا بأنه يعتبر في الامتثال الإتيان بداعويّه الأمر ففي ما يكون

الأمر دائرا بين الوجوب و الإباحه لم يحصل الامتثال؛ لأن نفس الأمر لم يصر داعيا، بل احتماله.

و إن اعتبرنا مع ذلك أن يكون وجه الأمر معلوما عند الفاعل من الوجوب أو الندب و يقصده إمّا وصفا و إمّا غايه و إمّا معا على الخلاف، بأن يأتي بالفعل الفلانى الواجب لوجوبه، ففى ما يكون الأمر دائرا بين الوجوب و الاستحباب لم يحصل الامتثال؛ لأنه و إن كان داعى الأمر فيه متمشيا، إلا أنّ قصد الوجه لعدم معلوميته غير متمشٍ.

و إن اعتبرنا مع ذلك قصد التمييز بأن يكون الفعل المأمور به حين الإتيان ممّيزا عن غيره ففى ما يدور الواجب بين عمليين لم يحصل الامتثال؛ فإنه و إن كان يشتمل على قصد الأمر و على قصد وجهه، لوضوح إمكان أن يأتي بالعمليين بداعى الواجب الذى فى البين بوصف وجوبه و لعلّه وجوبه، لكنّ التمييز حين الإتيان مفقود.

فنقول: مقتضى القاعده جواز الاكتفاء بهذا النحو من الامتثال، فعلى من يدعى العدم إثبات المانع إمّا من العقل أو النقل.

أمّا من جهه العقل فرّبما يقال: إنّ العباده ما يعتبر فيه وقوعه من المكلف بحيث صار مقربا له، و هذا ممّا إشكال فيه، بخلاف التوضيلى، فإنه يجزى و يسقط أمره و إن لم يقع على وجه مقرب، و كلّ عباده و لو صدرت من الفاسق لا محاله تكون مقربه، فإنّا لا نعى بمقربيته أن يصير العبد ذا منزله عظيمه عند المولى و يصل مرتبه الجبرئيل، بل المقصود أن يكون فاعل الفعل غير مساو مع تاركه، و هذا له مراتب مختلفه لا تحصي، و لا يلازم القبول الذى هو بمعنى خرق الحجب.

فعباده شارب الخمر و إن كان يمنع شربه عن خرقها الحجب و لكنّه غير مساو مع من يترك هذه العباده، فالفعل المأمور به ما لم يكن بداعويه الأمر، أو كان معها و تجرّد عن قصد الوجه أو اشتمل عليهما و تجرّد عن قصد التمييز لا يصير مقربا للفاعل؛ و لهذا قيل: إنّ من علم بوجوب أمر عليه بين عدّه امور و أتى بجميعها كان مستهزئا بأمر المولى و عابثا، و كذلك من لم يعلم بالأمر و أتى برجائه أو لم يعلم

بوجوبه و أتى برجاء الوجوب.

و أمّا من جهة النقل فلالإجماع على الاعتبار فى كلّ من المراحل الثلاث، و الجواب أمّا عن الإجماع فواضح، فإنّ النزاع كما ترى إنّما هو فى منافاه عدم الامور الثلاثة مع العباديّة و المقرّيه عقلا- و عدمها، فالإجماع لو كان محققا لم يعبا به فى مثل هذه المسألة؛ لعدم كشفه عن رأى المعصوم، كيف و هو فى المقام منقول.

و أمّا عمّا ذكر من المنافاه للقرب فبأنّه لا إشكال أنّ من علم بأنّ الفعل الفلانى إمّا واجب عبادى، و إمّا مباح فأتى به برجاء كونه واجبا قد تحقّق منه الإطاعة و الانقياد و يكون حسنا، بمعنى أنّه غير مساو مع من يترك هذا الفعل قطعا.

و كذلك الكلام بعينه فى من يأتى بالفعل الذى علم إجمالا بوجوبه أو استحبابه برجاء أنّه واجب؛ فإنّه لا يعدّ مساويا مع تاركه بلا ريب.

و أمّا فى ما كان الاحتياط مستلزما للتكرار، فإن لم يكن فى البين داع عقلاى كمن أمره المولى بشىء و تردّد عنده بين أشياء، و هو متمكّن من أن يستعلم من المولى فلم يستعلم و أتى بجميع هذه الأشياء الكثيره، لكون واحد منها متعلّقا لغرض المولى فهذا لا كلام فيه، فإنّه يعدّ مستهزئا و لاغيا عابثا.

و أمّا إن كان له داع عقلاى إلى التكرار كما لو عرض له الشكّ فى قلب الليل و توقّف الاستعلام على إيقاظ العالم و هو حرج عليه، فإنّ إتيانه حينئذ بكلا- الطرفين حسن مرغوب و هو مع غيره التارك غير متساويين قطعا، فيكون مجزيا و موجبا لسقوط الأمر، كما أنّه فى القسم الأوّل لو كان الأمر فى الواقع موجودا أجزاء عنه الإتيان المذكور، و إن لم يكن موجودا فقد تحقّق منه الانقياد.

و بالجمله، فبطلان الدعوى فى هذه المراحل الثلاث استنادا إلى الإجماع أو دليل العقل المذكورين واضح لا يحتاج إلى البيان.

و الذى يمكن الاستناد إليه فى إثبات الدعوى فى كلّ من المراحل ما أشار إليه شيخنا المرتضى فى رسائله، و هو أن يقال: إنّّه لا أقلّ من تحقّق الاحتمال لأن يكون الإتيان بداعى الأمر دخيلا فى غرض المولى، و كذا من المحتمل أن يكون الغرض متعلّقا

بالمقيد بداعى الوجه، وكذا أن يكون الغرض هو التقييد بداعى التمييز، وإذا جاء الاحتمال فى دخل شرط أو شرط فى متعلق الغرض فلا يمكن رفعه إلا بأحد أمرين:

أصالة البراءة و أصالة الإطلاق، وكلاهما فى المقام مفقود، فلا إطلاق فى البين، والأصل فى خصوص هذه القيود هو الاحتياط و إن قلنا بكون الأصل فى مورد دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر فى القيود الأخر هو البراءة.

أمّا الأوّل: فلأنّ الإطلاق و التقييد توأمان، وإمكان الأوّل فرع إمكان الثانى، ففى أعتق الرقبه يمكن التقييد بالمؤمنه، فيؤخذ مع اجتماع شرائط الإطلاق به فى رفعه، و لكنّ التقييد فى هذه القيود غير ممكن، و وجه ذلك أنّ القيود على قسمين:

قسم لا- يحدث بالأمر، بل له الواقعيه مع قطع النظر عن الأمر كقيد المؤمنه فى الرقبه؛ فإنّه غير متوقّف تحقّقه و واقعيته على وجود الأمر بالعتق، فهذا يمكن أخذه فى متعلق الأمر على وجه الإطلاق و على وجه التقييد.

و قسم لا- يحدث إلا- بالأمر و لا- واقعيه و تحقّق له قبل وجود الأمر، و ذلك مثل داعى الأمر و داعى وجه الأمر و داعى تمييز الأمور به عن غيره، فهذه تكون متأخره فى الرتبه عن الأمر، فلا يعقل أخذها فى متعلّقه لا إطلاقاً و لا تقييداً، و إذا لم يمكن الأخذ بنحو فاللفظ بالنسبه إليها مهمل، قال شيخنا المرتضى: و ليس هذا تقييداً فى دليل العباده حتّى يدفع بإطلاقه.

و أمّا الثانى: فلأنّ وجه إجراء البراءة فى القيود الأخر أنّ الشكّ كان فيها فى التكليف بحسب مرحله أصل الثبوت بمعنى أنّه شكّ فى أصل ثبوت التكليف بالنسبه إلى الزائد المشكوك، و أمّا هنا لا- شبهه بحسب مرحله الثبوت، بل الحال معلوم و الأمور به بحدوده و قيوده معلوم، و إنّما الشكّ واقع بعد عدم الأخذ فى متعلق الأمر قطعاً و كونه من هذه الجبهه عامّاً فى دخل تلك القيود فى الغرض، فيكون الغرض أخصّ ممّا تعلق الأمر به؛ لعدم إمكان أخذ القيد فيه، فيشكّ بعد الإتيان بدون هذا القيد فى حصول الغرض و عدمه، و بذلك يشكّ فى سقوط الأمر و عدمه؛ إذ سقوط الأمر منوط بحصول الغرض الباعث إليه.

و بالجمله، فالشكّ واقع في مرحله السقوط بعد معلوميته ثبوت الأمر، و من المعلوم أنه مع ذلك لا مجرى للبراءه، بل الحقيق هو الاحتياط. هذا غايه تقريب الدعوى.

في امتناع التقييد بقيود ناتي من ناحيه الامر

و أنت خير بأنّ مبنى عدم الجريان في كلا الأصلين هو امتناع التقييد بهذه القيود، و حيث انجزّ الكلام إلى هنا ينبغي التكلّم في مقامين و إن تقدّم البحث عنهما في صدر الكتاب عند تقسيم الواجب إلى التبعدي و التوصلّي:

الأول: في امتناع هذا التقييد و إمكانه بحسب مقام الثبوت، ثمّ تصحيح الأمر العبادي على تقدير الامتناع.

و الثاني: في تمهيد الأصل لحال الشكّ في أصل التبعديه أو في هذا التقييد بعد الفراغ عن أصل التبعديه.

أمّا المقام الأول: فاعلم أنّ ما قيل أو يمكن أن يقال في تقريب امتناع التقييد المذكور وجوه أربعة:

الأول: لزوم الدور، بيانه أنّ هذه القيود متأخره رتبه عن الأمر؛ فإنّ حدوثها معلول له و يتبعه، و لا شكّ أنّ المعلول متأخر رتبه عن علته، و موضوع الشيء متقدّم رتبه على الشيء، فيلزم من درج هذه القيود في موضوع الأمر تقدّم الشيء على النفس؛ فإنّ الموضوع المقيّد بأحدها بما هو مقيّد به متوقّف على وجود الأمر، و وجود الأمر أيضا متوقّف على هذا المقيّد لكونه موضوعه.

و الجواب أنّ موضوع الأمر ليس هو الوجود الخارجى للمقيّد، بل هو الوجود التصوّري له، و إلّا- يلزم طلب الحاصل، و الإتيان بالفعل بداعى الأمر بحسب الخارج متوقّف على وجود الأمر، و أمّا بحسب التصوّر فلا؛ لوضوح إمكان أن يتصوّر الأمر قبل إنشاء الأمر نفس الفعل و الأمر و تقييد الأول بالثاني، ثمّ يجعل هذا المفهوم المقيّد محلا لإنشاء الأمر، فما يتوقّف عليه الأمر تصوّر الموضوع، و ما يتوقّف على الأمر خارج الموضوع، فاختلف الطرفان، فأحدهما الوجود التصوّري، و الآخر الوجود الخارجى.

و الثاني: لزوم الدور بوجه آخر، و بيانه: أنّ الأمر يتوقف على قدره المأمور على متعلقه؛ لوضوح استحاله الأمر بغير المقدور من الحكيم، و قدره على الفعل المقيّد بهذه القيود متوقفه أيضا على الأمر، فإنّ المكلف لا يتمكّن من الإتيان بالفعل في الخارج بهذه القيود إلّا بعد الأمر.

و الجواب: أنّ توقف قدره على الأمر مسلّم، و لا نسلم توقف الأمر على قدره السابقه على الأمر؛ فإنّ الممتنع عقلا هو اجتماع الأمر و عجز المكلف في زمان الامتثال، و أما لو فرض تمكّنه حين الامتثال فلا امتناع و إن كان التمكن جائيًا بالأمر و متحققا من قبله لا قبله.

و الثالث: أنّ التكليف بالمقيّد بهذه القيود تكليف بغير المقدور، و لا يحصل قدره على متعلقه حتى بعد الأمر؛ فإنّ القيد هو داعي الأمر المتعلق بذات الفعل، و قدره عليه متوقفه على الأمر بذاته، و لا يكفي الأمر بالمقيّد منه بداعي أمره؛ فإنّ الأمر بالمقيّد ليس أمرا بالمطلق.

لا يقال: كيف لا يكون أمرا بالمطلق و هو جزء للمقيّد، و الأمر المتعلق بالكلّ متعلق بكلّ واحد من أجزائه نفسيا باعتبار تحقّقه في ضمن الكلّ، و مقدّميا باعتبار نفسه مستقلا.

فإنّه يقال: نعم، المطلق جزء للمقيّد، لكنّه جزء عقلي و ليس بخارجي بمعنى أنّه ليس للقيد و الذات في الخارج وجودان منحازان، بل هما موجودان فيه بوجود واحد، و المطلوبيه المقدميه إنّما يصحّ في الجزء الخارجي، فلا يصحّ أن يقال في «أعتق رقبه مؤمنه»: إنّ مطلق الرقبه مطلوب من باب المقدمه بعد فرض أنّ في الخارج ليس إلّا- وجود واحد له و لقيده، و كذا الكلام في المطلوبيه النفسيه؛ فإنّها متعلقه بالوجود في الخارج فهي إنّما تسرى من الكلّ إلى الجزء الخارجي الموجود بوجود على حده باعتبار تحقّقه في ضمن الكلّ.

و الجواب أنّ المطلق و إن كان لا يسرى إليه الأمر من المقيّد، و لكنّ المقسم بينهما لا نسلم فيه ذلك، فكما أنّ الوجود يسرى من المقيّد إليه، فإذا وجد زيد يصحّ

نسبه الوجود حقيقه إلى الإنسان، فكذلك الوجوب، و لهذا نقول في توجيه البراءه في دوران الواجب بين المطلق و المقيّد أنّ المتيقّن وجوب الأقلّ، و الزائد وجوبه غير معلوم؛ فإنّ المراد بالمتيقّن الوجوب لا يكون هو المطلق، كيف و هو طرف الترديد، فلا بدّ أن يكون هو الجامع بينهما، و لو لا سرايه الوجوب من المقيّد إلى الجامع لما صحّ ذلك.

فإن قلت: هذه الإراده المتعلقه بالجامع غير قابل للامتنال و لا يدعو نحو متعلقه؛ فإنّها إراداه عرضيه و لا يدعو إلاّ نحو المطلوب الأصلي أعنى المقيّد، أ لا ترى أنّه لو كان المراد الأصلي عتق الرقبه المؤمنه فلا توجب الإراده العرضيه المتعلقه بالرقبه المهمله تحريك المكلف نحو المهمله في ضمن رقبه كافر، فإنّ تانها غير مضمّر للدعوى؛ فإنّها متوقّفه على أمر بذات الفعل صالح للدعوه إلى الذات.

قلت هذا إنّما هو في ما إذا لزم من الدعوه نحو المهمله المجزّده عن القيد وجود قيد آخر مباين لما اخذ في متعلّق الأمر كما في المثال، حيث يلزم من الدعوه نحو عتق الرقبه المجزّده عن وصف الإيمان تحقّق الكفر المباين له؛ فإنّه حينئذ لا يدعو إلى المهمله في غير هذا القيد، لكون المطلوب ناقصا و غير حاصل بتمام أجزائه، و أمّا لو فرض أنّه لو دعا نحو المهمله يتمّ المطلوب بقيده قهرا، فلا مانع من داعويته، ففي المقام المفروض تعلّق الأمر فيه بالفعل بداعى الأمر لو أتى بالفعل بداعى الأمر العرضي المتعلّق به كان هو عين المطلوب؛ فإنّ القيد قد حصل بنفس الدعوه نحو المهمله.

و الرابع: و هو الوجه الذي لا مدفع له أنّ من شأن الأمر المولوى و إن كان توصليا أن يكون صالحا للدعوه نحو متعلقه؛ فإنّ الغرض منه صيرورته داعيا للعبد نحو المطلوب لو لم يكن في نفسه داع آخر، فإن كان المطلوب مقيّدا لا بدّ أن يكون صالحا للتحريك نحو كلّ من الذات و قيدها، و الأمر المتعلّق بالفعل مقيّدا بداعى الأمر لا يمكن أن يصير داعيا إلى القيد؛ فإنّه عباره عن داعويه نفسه، و يمتنع أن يصير الأمر داعيا إلى داعويه نفسه نظير صيروره العلّه علّه لعلّيه نفسها.

و إذ قد تبين امتناع التقييد المذكور فلا بدّ من تصوير الأمر العبادى لمعلوميّه وقوعه في الشريعه المطهره كثيرا، فنقول: يمكن تصويره بأحد وجوه أربعة:

الأول: أن يكون نحو الأمر في العباديات نحو الأمر في التوضيحيات، بمعنى أنه كان متعلقاً بذات الفعل، و لكن حيث علم المكلف من الخارج كالإجماع و نحوه بأخصيّه الغرض و كونه متعلقاً بالفعل مع قصد القربة لا- مطلقاً، لزم بحكم العقل إتيان القيد أيضاً، لئلا يلزم تفويت غرض المولى القبيح عقلاً، فوجوب أصل الفعل جاء من قبل الأمر، و وجوب القيد من قبل أخصيّه الغرض و أضيقيته.

و الثاني: التزام أمرين، أحدهما بذات العمل، و الآخر بالعمل المقيّد بإتيانه بداعى الأمر المتعلق بذاته، فداعويه الأمر الأول اخذت قيدا لمتعلق الأمر الثاني، فالأمر الأول يحرك إلى نفس العمل بأيّ وجه اتفق، و الثاني يحرك إلى إتيانه بقصد أمره، وإتيانه بداعى غير الأمر إطاعه للأول و عصيان للثاني.

و الثالث: أنّ المعتبر في العباده ليس كونها صادرة بداعى الأمر، بل المعتبر كونها مقربه، و لا ينحصر القرب بصوره الإتيان بداعى الأمر، بل يمكن أن يكون ذات العمل مع قطع النظر عن تعلق الأمر به مقرباً موجبا لقرب فاعله، فعنوان الخضوع و الخشوع لله حسن في ذاته مقرب للعبد و إن لم يتعلّق به أمر أصلاً.

فنقول الأوامر التعبيديه كلّها متعلقه بأفعال هي في حدّ ذاتها حسن مقرب كما في الأمر بالصلاه؛ فإنّه متعلق بالمركب من التكبير و الحمد و الثناء و التهليل و التسبيح و الدعاء و الخضوع و الخشوع، و من الواضح أنّ نفس صدور هذه الأفعال و إن كان بداعى نفساني يكون حسناً، و بالجملة، فالأوامر التعبيديه متعلقه بأفعال هي مقربه بالذات من دون حاجه إلى داعى الأمر، لا بما لا يقرب إلاّ مع هذا الداعى حتى يلزم المحذور.

و الرابع: التزام الامر بالعمل مقيّدا بعدم دواع آخر من الدواعى النفسانيه؛ فإنّه حينئذ يصير المكلف مقهوراً بالإتيان بداعى الأمر؛ لا امتناع خلوّ الفعل الاختياري عن جميع الدواعى، هذا هو الكلام في المقام الأول.

أمّا المقام الثاني، فاعلم أنّه لو شكّ في واجب أنّه تعبدى أو توضيحي، أو شكّ في الواجب المعلوم تعبيديه أنّه هل يعتبر في إجزائه وقوعه بداعى الأمر أو

الوجه أو التمييز أولاً؟ فهل هنا إطلاق يدفع به مؤونه التعبدية أو احتمال القيد الزائد أولاً؟ وأيضاً هل يجرى البراءة في رفعها أولاً بناء على كل من الوجوه الأربعة في تصحيح الأمر التعبدى.

الحق أن يقال: إن هذه الوجوه بين ثلاثة أقسام:

الأول: التصحيح بأضيقيته الغرض مع عدم إمكان التقييد.

الثانى: التصحيح بتعدد الامر.

الثالث: تدرج القيد المحتاج إليه في العبادة في المأمور به على نحويه من كون نفس الفعل مقرباً و من كون القيد عدم الدواعى الأخر.

فلا- إشكال على القسم الأخير؛ فإن الكلام فى القيد المذكور على نحو القيود الأخر، فإن كان مقدمات الإطلاق موجوده نأخذ بها، وإلا فالمرجع الأصل العملى و هو البراءة، و نرفع بها القيد.

و كذلك لا- إشكال على القسم الوسط؛ فإن الإطلاق و إن كان غير ممكن بناء عليه، و لكن البراءة جاريه هنا و إن قلنا بعدم جريانها فى دوران الأمر بين المطلق و المقيّد، و الوجه أن الشكّ هنا ليس فى القيد الزائد حتى يكون جريان البراءة فيه محلاً للكلام، بل فى وجود أمر مستقلّ بالمقيّد غير الأمر بذات العمل و هو محلّ البراءة بلا كلام.

و أمّا على القسم الأول أعنى أضيقيته الغرض، فالإطلاق فى كلام واحد و إن كان غير ممكن، لكن فى مجموع الكلمات ممكن، بيان ذلك: أن للإطلاق قسمين، الأول:

ما كان فى كلام واحد و هو الإطلاق المصطلح، و الثانى: ما يستفاد من مجموع كلمات و ارده فى خصوص باب، و مثاله الاخبار الوارده فى الأمر بغسل اليد أو الثوب عند الملاقاه بشىء خاص، فإن كل واحد واحد منها لا يمكن أخذ الإطلاق منه لرفع و جوب العصر و التعدّد؛ فإنها و ارده مورد حكم آخر و هو نجاسه الشىء الخاص، و أمّا أن كفيته الغسل من حيث العصر و التعدّد ما ذا فليست فى مقام بيانها.

و لكن يمكن أن يستفاد من خلوّ جميع هذه الاخبار عن ذكر العصر و التعدّد مع

أنه لو كانا معتبرين للزم التعرّض في واحد من هذه الأخبار-أنه لم يكن في باب التطهير تعيّد زائد على القدر المعتبر عند العرف، وهو صبّ الماء إلى أن يزول العين، فعدم تقييد كلّ منها منفردا وإن لم يكن كافيا في الإطلاق و لكن عدم تقييد الكلّ كاف في ثبوته، بل ربّما يحصل من ذلك اليقين بعدم الاعتبار.

و كذلك الكلام في ما نحن فيه، فإنّ ملاحظه ابتلاء العامه بالصلاه في كلّ يوم و بالصوم في السنه و بغيرهما من العبادات، و ملاحظه أنّ قيد داعي الأمر بمعنى عدم كفايه داعي احتماله، و كذلك داعي الوجه و التميز ممّا يغفل عنه عوام الناس و لا يلتفتون إليه قطعاً، و ابداء احتمال نشأ من المتكلمين، و ملاحظه خلوّ جميع ما ورد من الأئمه الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين في باب العبادات عن ذكره و التعرّض له، يكفى في إثبات إطلاق الغرض و إن لم يمكن إثبات إطلاقه من كلام واحد، بل ربّما يحصل من ذلك القطع بعدم الاعتبار، فإنّ الشارع الذي لم يدع الأحكام الجزئيه كأحكام التخليه إلّا بينها و لم يهملها، كيف يهمل مثل هذا الأمر الذي يكون من المهمّيه بمكان و يجعله في ستره الخفاء.

و أمّا قوله تعالى: «فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» فليس المراد بالإخلاص فيها إلّا فعل العباده ممخضاً لله في مقابل جعلها للصنم و النفس و الشيطان، فهو نهى عن عباده هذه و أمر بعبادته تعالى، و أمّا أنّ عبادته على أى نحو هي يعتبر فيها داعي الأمر أو الوجه أو التمييز فلا تعرّض في الآيه له.

فتبيّن أنّ أصاله الإطلاق الاصطلاحى أعنى ما كان جاريا في كلام واحد و إن لم يمكن هنا، لكن أصاله الإطلاق، بل القطع يمكن اصطيادهما من تضاعيف الكلمات المتكثّره الخاليه عن ذكر القيد، و لو سلّمنا عدم كفايه هذا الإطلاق و بقاء الشكّ في الاعتبار معه بحاله نقول: ما الفرق بين هذا القيد المجهول و القيد المجهول في سائر المقامات في ملاك قبح العقاب بلا بيان، حيث إنّه في سائر المقامات لو عاقب عليه المولى عاقب على أمر مجهول لم يتبه عليه و لم يتمّ الحجّج عليه، و لكن لم يلزم ذلك لو عاقبنا على هذا القيد المجهول.

فإن قيل: الفرق إمكان الأخذ في الأمور به في سائر المقامات و عدم إمكانه هنا.

نقول: إنما كان غير الممكن هو الأخذ في الأمور به، لكن بيان القيد ببيان منفصل كان بمكان من الإمكان، فكما يحتج العبد في سائر المقامات على المولى بأنه لم ما أحدث القيد في الأمور به؟ يحتج عليه هنا بأنه لو أردت القيد فلم ما بينته لى في كلام منفصل؟ و بالجملة، العقل في كلا المقامين يحكم بقبح العقاب بلا فرق أصلا.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الاحتياط في مقام الامتثال و الاكتفاء بالإتيان الإجمالى خال عن الإشكال على جميع الوجوه في تصحيح العباده، لكن هذا في ما إذا لم يكن التكرار في مورد يستلزمه الاحتياط لغوا و كان بداع عقلائي، كما لو شقّ عليه تعيين القبلة أو شقّ عليه السؤال في الشبهه الحكيمه.

و أمّا لو كان التكرار لغوا و عبثا- كما لو تمكّن في الشبهه الحكيمه مثلا عن السؤال و تعيين مورد التكليف بسهولة كما لو كان النبيّ جالسا في المجلس و مع ذلك لم يسأل عنه و أتى بأفعال عديده- و لا يراد باللغوئيه صدور الفعل بدون الداعى؛ فإنّ البحث في الفعل الاختيارى الغير المنفكّ عن الداعى، و المقصود تقسيمه إلى قسمين، أحدهما ما لا يعدّونه لغوا و هو ما يكون بداع عقلائي، و الآخر ما يعدّونه العرف مع وجود الداعى لغوا، و هو ما إذا كان بداع سفهائى، كما لو نصب السلم على سقف البيت ثم استلم السقف بعد طيّ الدرج؛ فإنّ هذا فعل لغو مع كونه صادرا عن الداعى، فتحقّق أنّ اجتماع اللغوئيه مع وجود الداعى ممكن.

ثمّ لا- إشكال أنّ من يحتاط بالتكرار يكون الداعى له إلى أصل العمل أمر المولى، ضروره أنّه لو لا الأمر لما تحمّل مشقّه، بل كان يستريح عن العمل رأسا و إنّما تحقّق منه اللغوئيه بعد تحقّق هذا الداعى العقلائي منه في طريق الامتثال و كيفيته، فيقع حينئذ الكلام في الإجزاء في هذه الصوره المفروض ثبوت اللغوئيه في كيفيه الامتثال بعد صدور أصل العمل بداعى الأمر، و الكلام في ذلك من جهتين:

الاولى: أنّ العمل يتّصف باللغوئيه حتى في الفرد المصادف للواقع؛ و الثانيه أنّ اللغوئيه مانعه عن القرب و العباده، أمّا الاولى فنقول: لا إشكال أنّ من يتمكن من

رفع الشبهه و الاحتمال بسهولة كما لو كان النبي صلى الله عليه و آله جالسا في مجلس العمل فعدم رفع الشبهه في الشبهه الحكميّه بالسؤال عنه مع كمال سهولته و الإتيان بأفعال عديده بداعي الاحتمال يعدّ سفها و لغوا عرفا.

و بعبارة اخرى: إبقاء الاحتمال و إتيان كلّ واحد من الأعمال مستندا إليه مع إمكان رفعه و إبداله بالجزم و اتيان العمل عن جزم يكون عرفا من اللغو و لو في الواحد الذي مصادف للواقع، فلا- يقال: إنّه مع فرض تحقّق داعي الأمر لا- وجه لكون الواحد المصادف عبثا و وقوعه لغوا؛ لما عرفت من أنّ نفس إتيانه بداع الاحتمال الذي يمكن تبديله بالجزم بسهولة يجعله لغوا و لو فرض كون الواحد المصادف حاصلًا في الأول؛ فإنّ أوليته لا تنافي اتّصافه باللغويه، كما أنّه لو كان الاحتياط بإتيان عشره أعمال مخلًا بالنظام فالآتي بها يكون من أوّل اشتغاله بتلك الأعمال آتيا بما يخلّ بالنظام و مشتغلا بالفعل المحرّم و إن كان أوّل ما يأتي به هو الواجب واقعا.

و أمّا الثانيه: و هي بيان منافاه اللغويّه للقرب و العباديه فنقول: لا إشكال أنّه يعتبر في العباديّه و المقرّبيه علاوه على الحسن الفعلى و كون الفعل في حدّ نفسه فعلا حسنا ذا مصلحه أن يصير موجبا لصيروره الفاعل أيضا بواسطه إتيانه بهذا الفعل الحسن حسنا و ممدوحا، و لا شكّ أنّ الفعل اللغو و العبث و إن فرض اشتماله على الحسن الفعلى- كما في الواحد المصادف- و لكن لا يوجب الحسن الفاعلي؛ إذ الفاعل اللاغى العاثر لا يتّصف بالحسن أبدا، فيمتنع أن يكون فعله عباده، فلا يكون مجزيا.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا أنّ ما ذكرنا من كفايه الامتثال الإجمالي- و إن كان مستلزما للتكرار و عدم لزوم تحصيل العلم التفصيلي- إنّما هو في غير ما إذا كان التكرار لغوا، كما أنّه مخصوص أيضا بغير ما إذا كان الاحتياط مخلًا بالنظام، و في هاتين الصورتين يلزم تحصيل العلم التفصيلي بمورد التكليف، لمنافاه الاحتياط مع المقرّبيه في الاولى، و كونه حراما، فلا يتّصف بالعباديّه في الثانيه، و وجه كفايته في غير هاتين الصورتين هو ما عرفت من أنّ إتيان المكلف به على وجهه و بعنوان أنّه

هذا الشيء المعين المتميز عمّا عداه ليس له دخل في حصول القرب، و احتمال دخله في الغرض أيضا مرفوع بالأصل، هذا كله على تقدير إمكان تحصيل العلم التفصيلي.

و أمّا مع عدم إمكانه و إمكان الظنّ التفصيلي، فعلى ما ذكرنا من عدم دخل قصدى الوجه و التميز في القرب و كون احتمال دخله في الغرض مرفوعا بالأصل فالأمر بين القطع بحصول العمل المكلف به و بين الظنّ به، و لا شكّ أنّ الأول مقدّم.

و لا- فرق في ذلك بين الظنّ الخاص أعنى: ما دلّ على اعتباره دليل شرعي، فإنّ غايه هذا الدليل هو الارفاق بالمكلف بارتفاع مثونه الاحتياط عنه و الاكتفاء منه بإتيان المظنون لا- تعيين العمل به و تحریم الاحتياط، و بين الظنّ المطلق أعنى: ما ثبت اعتباره بمقدّمات الانسداد؛ فإنّ غايه تلك المقدّمات الاكتفاء بالظنّ في المقام دون إيجابه؛ فإنّها عبارته عن امور:

أحدها: العلم الإجمالي بوجود تكاليف في الواقع.

ثانيها: تعذّر العلم و العلمي، يعنى العلم التفصيلي و العلمى بهذا العلم بقريته المقدمه الاولى، ثالثها: عدم وجوب الاحتياط بإتيان تمام الأطراف؛ لما فيه من العسر.

و يمكن إرجاع جميع هذه الامور الثلاثة إلى أمر واحد و هو عدم وجوب الامتثال القطعي أعتم من القطع التفصيلي الوجداني و الشرعي الذي هو الظنّ التفصيلي الوجداني و القطع الاجمالي.

و بالجمله، فإذا كان من جمله هذه المقدّمات عدم وجوب الاحتياط فلا يعقل تقدّم الظنّ على الاحتياط، نعم لو كان الاحتياط مخلّا بالنظام أو كان لغوا كان الظنّ التفصيلي بقسميه من الخاصّ و المطلق مقدّما عليه.

و بالجمله، بعد المصير في صورته إمكان العلم التفصيلي إلى كفايه الاحتياط في غير صورتين، يكون الاكتفاء به في غيرهما في صورته عدم إمكانه و إمكان الظنّ التفصيلي، بل أولويّته على الظنّ واضحا.

إنّما الكلام فى تقدّم الظنّ على تقدير القول بتقدّم العلم التفصيلى فى صورته إمكانيه و عدم الاكتفاء بالاحتياط، إمّا لأنّ الإتيان بالمكلف به على وجهه و بعنوان أنّه هذا المعين يكون دخيلا فى القرب، أو لأنّه محتمل الدخلى فى الغرض، و الأصل فيه الاشتغال و إن كان فى غيره من دوران الأمر بين الأقلّ و الاكثر هو البراءه.

فنقول: إن كان الظنّ من الظنون الخاصّه فالأمر دائر بين الامتثال المقطوع و الامتثال المشكوك؛ و ذلك لأنّه لو عمل بالظنّ كان مجزيا قطعاً؛ لانتهائه إلى القطع بواسطه دليل اعتبار هذا الظن، و مع ذلك قد أتى بالقيّد المشكوك الذى يجرى فيه الاشتغال، أو المقطوع دخله فى القرب؛ فإنّه يأتى بالعمل على وجه التكليف الفعلى و لو كان ظاهرياً، و على نحو تميّز المكلف به الفعلى و لو كان ظاهرياً، فيقطع ببراءه الذمه، و هذا بخلاف ما لو احتاط؛ فإنّه قد أحلّ بقصد الوجه أو التميز، فلم يقطع بالبراءه و الأجزاء، و لا شك أنّ الأول مقدّم.

و إن كان الظنّ من الظنون المطلقه، فإن قلنا بالكشف بمعنى أنّ المقدمات تكشف عن جعل الشارع مطلق الظن حجّه، فكذلك الكلام بعينه لوجود الحكم الشرعى الظاهرى فى طرف الظن، و يمكن قصده على التعيين، و لو أراد الاحتياط يأتى بالطرف المظنون مع قصد الوجه و التميز، و يأتى مع ذلك بالطرف الموهوم برجاء كون الواقع فيه، و لا فرق فى حصول هذا الاحتياط بين تقديم المظنون على الموهوم و العكس و إن كان شيخنا المرتضى قدس سرّه جعل فى ظاهر كلامه لتقديم المظنون دخلا فى حصوله، و لكن لم نعلم له وجه.

و أمّا لو قلنا بالحكوميه بمعنى أنّ العقل مستقلّ باعتبار الظن، فحينئذ كما لا يمكن قصد الوجه و التميز مع الاحتياط فكذلك مع الظن أيضاً؛ فإنّ الوجه المقصود لو كان وجه الحكم الواقعى فالمفروض أنّه غير معلوم؛ بل مظنون، و لو كان وجه الحكم الظاهرى فغير موجود؛ فإنّ العمل بالظنّ على هذا التقدير ليس إلّا عملاً بالراجح من أطراف العلم الإجمالى و تقديمه على المرجوح و المتساوى الطرفين بحكم العقل، و أمّا حكم الشرع فغير موجود؛ فإنّ المقام مقام الامتثال، و هو محلّ لحكم العقل محضاً

و ليس قابلا لحكم الشرع؛ فإنَّ العقل يرى للامتنال مراتب:

الاولى:القطعي،و هو الإتيان بتمام الأطراف.

و الاخرى:الظنّي،و هو الإتيان بالمظنونات.

و الثالثه:المشكوك.

و الرابعه:الموهوم،و لا- شكَّ أنّه حاكم بتعيين الظنّي بعد رفع اليد عن القطعي،و الأمر المولوى فى مرحله الامتنال غير ممكن،و هذا غير جعل المظنون بما هو مظنون حجّه كما هو مفاد المقدمات على تقدير الكشف؛فإنّه حكم مولوى فى موضوع الظنّ لا حكم مولوى بالامتنال الظنّي.

و بالجمله،فعلى الحكومه حيث إنّ الموجود فى البين هو حكم العقل المحض فالعامل بهذا الظنّ أيضا كالمحتاط فى أنّه لا بدّ و أن يعمل بالمظنون برجاء كونه الواقع، من دون قصد تعيين التكليف الفعلى و لو كان ظاهريا،و بعد ذلك لا وجه لتقديم الظنّ على الاحتياط،بل الثانى أولى من الأوّل؛لاختصاصه بحصول القطع معه بحصول ذات المكلف به،و على الأوّل يظنّ مع كون كليهما مشتركا فى حصول الأجزاء بهما.

هذا تمام الكلام فى القطع ممّا يناسب المقام،فيقع المقال فى ما هو المهمّ من عقد هذا المقصد و هو بيان.

الامارات المعبره غير العلميه

ما قيل باعتباره من الأمارات الغير العلميه أو صحّ أن يقال.

و قبل الخوض فى ذلك ينبغى تقديم امور:

أحدها:أنّ ما سوى القطع من الأمارات ليس حجّه بالذات و ليس حالها كالقطع،حيث علمت أنّ حجّيته لا يحتاج إلى الجعل؛بل هى يحتاج فى الحجّيه إلى جعل أو ثبوت مقدمات مفيده لحكومته العقل بحجّيتها.

ثمّ لا- فرق فى ذلك بين مرحله الثبوت و مرحله السقوط،ففى كليهما يحتاج الحجّيه فى غير القطع إلى الدليل،بخلاف القطع،بمعنى أنّ القطع بثبوت التكليف حجّه و لا يحتاج إلى الدليل،و كذلك القطع بالفراغ حجّه من دون حاجه إلى دليل؛إذ

ليس فوق القطع حججه أخرى و أعلى.

و أمّا الظن فهو بقسميه من المتعلق منه بثبوت التكليف، و من المتعلق منه بفراغ الذمه عن التكليف المعلوم الثبوت محتاج إلى جعل الحجّيه و دليل الاعتبار.

إلا أنه نقل في الكفايه عن بعض المحققين المصير إلى أنّ الظن بالفراغ يكون حججه عقلا كالقطع.

أقول: لا نفهم كون الظن كالقطع و إن قلنا بعدم وجوب دفع الضرر الموهوم؛ فإنّ معنى كونه كالقطع أنّه يسقط حججه المولى و لا يصحّ عقابه لو فرض كون العبد مشغول الذمه واقعا و كون ظنه بفراغ ذمته مخالفا للواقع، كما أنّ القاطع بالفراغ لا يصحّ عقابه لو فرض كون قطعه جهلا- مرّكبا و كونه غير فارغ واقعا، و هذا المعنى لا يمكن إثباته في الظنّ و لو على مبنى القول بعدم وجوب دفع الضرر الموهوم.

بيان ذلك: أنّ الحكم بعدم الوجوب لا يوجب رفع موضوع الضرر و تبدّل احتماله و وهمه بالقطع بالعدم، بل المقصود أنّه مع بقائه على وصف موهوميته و احتمال طرفي وجوده و عدمه غير واجب الدفع، و معنى ذلك أنّه لو وقع أحيانا في الضرر كان هذا الوقوع عقلائيّا و معذورا فيه عند العقلاء، فمن يسلك طريقا يظنّ بعدم البئر مثلا فيه، و يحتمل بطريق الوهم وجود البئر فيه، لو سلّكه و لم يعتن بهذا الوهم فاتّفق وقوعه في البئر كان غير مذموم عند العقلاء.

و بعبارته اخرى ليس إلقاء النفس في الضرر في هذه الصورة قبيحا مستحقّا للوم و الذمّ عليه، فكذلك نقول في المقام، فإنّ من يعلم من ابتداء الأمر بتوجه التكليف و قطع باستحقاقه العقاب على الترك، ثمّ ظنّ بسقوط هذا التكليف عنه فهو محتمل و هما لعدم سقوطه و كونه معاقبا على تركه، فلو فرضنا حكم العقلاء في هذا الفرض بأنّ هذا العقاب الذي هو موهوم لا يجب دفعه.

و بعبارته اخرى: لا بأس بالإقدام و لو استلزم الوقوع في العقاب، فمعناه أنّ الوقوع فيه على تقدير صدق الوهم وقوع في العذاب على نحو عقلائي، و إمضاء الشرع أيضا ليس زائدا على أنّ الوقوع على هذا النحو عقلائي، و أين هذا من عدم

ترتب العقاب رأسا كما هو المدعى.

و بعبارة اخرى لو تبدل بعد الظنّ بالفراغ و هم العقاب بالقطع بعدمه بواسطة حكم العقل بعدم وجوب دفع الضرر الموهوم و إمضاء الشرع له،فهذا مع ما فيه من أنّ الحكم لا يوجب ارتفاع الموضوع أنّه حينئذ خارج عن مسأله عدم وجوب دفع الضرر الموهوم،و يدخل فى باب القطع بعدم العقاب،و لو لم يتبدل و كان الاحتمال باقيا فهو غير منفكّ عن اتّفاق الوقوع فى العقاب أحيانا، كما هو الحال فى الضرر الدينوى كما مثناه.

و بالجمله، فلم يحصل بمجرد ذلك الأمن من العقاب على كلّ تقدير،و لا نعى بالحجّه إلّا ما يوجب ذلك كالقطع بالبراءة؛فإنّه مؤمن من العقاب؛ إذ نقطع بأنّ عقاب المولى قبيح على تقدير كون القطع جهلا مركبا.

ثانيها: فى إمكان التعيّد بغير العلم من الأمارات و الاصول و عدمه، المعروف هو الأوّل، و يظهر من الدليل الذى أقامه ابن قبه على استحاله التعيّد بخبر الواحد عموم المنع لكلّ ما سوى العلم.

فاعلم أوّلا أنّ الإمكان تاره يقال فى مقابل الامتناع الذاتى، و المراد بالامتناع الذاتى أن يكون مجرد تصوّر الشىء و تعقله كافيا فى الجزم بامتناعه من دون حاجه فى إثباته إلى التشبّث بشىء آخر، و ذلك كاجتماع الوجود و العدم، فإنّ الوجدان يكفى فى الحكم بامتناعه، و لا- يحتاج إلى التعليل، و ينقطع السؤال بلم و بم، كما أنّ قبح الظلم ذاتا معناه أنّ نفس تصوّر ذاته موجب لاشمئزاز العقل عنه من دون حاجه إلى إدراجه تحت عنوان آخر، بخلاف ضرب اليتيم.

فى إمكان حجيه الظن و كلام ابن قبه

و هذا القسم من الإمكان ليس محلا- للنزاع فى المقام، بمعنى أنّ ابن قبه لا يدعى أنّ التعيّد بالأماره ممّا يدرك امتناعه بنفس تعقله، كيف و لو كان مدّعا لذلك لم يحتج إلى الاستدلال و هو حاول إثبات مطلبه بالدليل، مع أنّ من الواضح عدم كون التعيّد بالأماره من هذا القبيل.

و اخرى يقال بمعنى الاحتمال، و يمكن أن يكون هذا المعنى مرادا من الإمكان فى

قاعده الإمكان المقرّره فى باب الحيض، و يظهر الثمره بينه و بين إرادته الإمكان الوقوعى فى أوّل ظهور الدم؛ فإنّه قبل تبين استمراره إلى الثلاثه لا- يستقرّ إمكان حيضيته بالمعنى الثانى، و قد استقرّ بالمعنى الأوّل، و هذا أيضا ليس محلا للكلام؛ فإنّ الاحتمال أمر وجدانى فليس قابلا لأن يقع مطرّحا لأنظار العلماء.

و ثالثه يقال فى قبال الامتناع بالعرض الذى يطلق عليه الامتناع الوقوعى أيضا، و هو ما لا يدرك امتناعه بالوجدان بمجرد تصوّر ذاته، بل يحتاج إلى التشبّث بأمر آخر كان هو محالا بالذات، و كان هذا الشىء محالا لاستلزامه لذاك الأمر المحال، فيكون امتناع هذا الشىء بالغير لا بالذات، و هذا هو محلّ البحث فى هذا المبحث.

فمحصّل محلّ الكلام أنّه هل يستلزم التعيّد بالأمارات الغير العلميه بعد الفراغ عن إمكانه ذاتا محذورا حتى يكون ممتنعا وقوعا، أو هو غير مستلزم لمحذور أصلا فيكون ممكنا وقوعيا أيضا؟، و لا بدّ أن لا يكون هذا الكلام من جهه المقتضى؛ فإنّ الأشياء من هذه الجهه غير خارجه عن الواجب و الممتنع؛ لأنّها إمّا أن توجد علّتها فتجب، و إمّا أن لا توجد فتمتنع، فلا يتصوّر الممكن، و يساوق القطع بالإمكان على هذا مع القطع بالوجود، بل يكون الكلام فى الإمكان الوقوعى من حيث المانع، فالقائل بالإمكان مقصوده نفي المانع مع قطع النظر عن المقتضى، يعنى أنّ التعبّد بالأماره لا يمنع عنه مانع، و لا ينافى ذلك امتناعه وقوعا لأجل عدم المقتضى.

و كيف كان فقد استدللّ المعروف فى قبال ابن قبه: بأنّنا نقطع بعدم المانع واقعا، و استشكل عليهم شيخنا المرتضى قدّس سرّه بأنّ هذه الدعوى فرع الاطلاع على جميع الجهات المحسّنه و المقبّحه، و هو غير حاصل لغير علام الغيوب، فلا يمكن دعوى الجزم لغيره.

فالأولى أن يقال: إنّنا لا نجد من عقولنا مانعا من التعبّد بالأماره، و الحكم بالإمكان عند ذلك أصل عقلاى فى كلّ ما دار الأمر فيه بين الإمكان و الامتناع، نظير عدم وجدان القرينه؛ حيث يجعلونه فى باب الألفاظ عند الدوران بين وجود

القرينه و عدمها قرينه و أماره على العدم، و كذلك كلما دار الأمر بين إمكان شىء و امتناعه يجعلون عدم وجدان المانع عنه دليلا على الإمكان.

و لعل نظره قدس سره إلى القضيّه المحكيه عن الشيخ الرئيس: كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعه الإمكان ما لم يمنعك عنه قائم البرهان، بناء على أن يكون الإمكان فى كلامه بمعنى الإمكان الوقوعى و تكون إشاره إلى الأصل المذكور.

أقول: أمّا دعوى القطع الوجدانى الذى منشائه الوجدان كما هو ظاهر المعروف (1) فإنّما يصحّ ممّن يقطع بعدم لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال من التعيّد بالأماره، و يقطع أيضا بعدم لزوم الإلقاء فى المفسده و تفويت المصلحه، و ذلك لا يحصل إلاّ مع القطع بإصابه جميع الأمارات للواقع؛ فإنّه حينئذ يقطع بعدم لزوم شىء من المحذورات، و أمّا اجتماع المثليين فهو غير لازم؛ لإمكان الحمل على التأكّد، و من الواضح أنّ هذا القطع غير متمشّ فى حقنا، و هذا هو مراد شيخنا قدس سره.

و أمّا ما ذكره من جعل الحكم بالإمكان أصلا عقلايا عند الدوران بين الإمكان و الامتناع و عدم وجدان المانع فى عقولنا فغير مسلّم (2) و لم يثبت هذا الأصل، و

ص: ٤٣٨

١ - ١) - فإنّه على مذهب من يقول بالتوفيق بين الحكم الظاهرى و الواقعى يجعل الواقعى شأنا و الظاهرى فعلنا يمكن له القطع بعد الاطلاع على الدليل على الحكم الظاهرى، أمّا قبل الاطلاع لا يمكن له هذه الدعوى؛ لأنّه لا يدرى لعلّ الأحكام الواقعيه كانت فعليته، و على هذا التقدير يعترف بالاستحاله، فكيف يصحّ له دعوى القطع بعدمها بقول مطلق؟. و كذلك على قول من يذهب إلى الجمع بنحو الترتّب بضميمه أخذ حال التجرد عن الشكّ فى موضوع الواقعى على سبيل الحاليه لا القيديه كما فى التجريد فى موضوع الكلّيّه؛ فإنّه يمكن له بعد الظفر على الدليل أن يستكشف على طريق الإينّ من دخل التجرد على النحو المذكور، و لكن قبل ذلك يحتمل عدم ذلك، و معه يبقى محذور المناقضه و المضادّه بحالهما، فلا يمكن له أيضا دعوى القطع بعدمه لا محاله.

٢ - ٢) - و قد يقال: إنّه غير معقول؛ لأنّه بعد مساواه طرفى الإمكان و الاستحاله فى النظر فترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح، و فيه: أنّه معقول و إلاّ فكيف تعقلتم من -

القضيّة المحكيه عن الشيخ الرئيس إن كان ناظرا إلى ذلك فلا نسلّمها، ويحتمل أن يكون الامكان فيها بمعنى الاحتمال، و على هذا فليست قاعده علميه، بل وصيه للطلاب بعدم المبادره إلى الحكم بعدم المعقوليه بمجرد سماع شيء من الغرائب، بل إبقائه على احتمال الإمكان و الامتناع ما لم يتم على امتناعه البرهان.

و كيف كان فالتعبد بالأماره يبقى على احتمال الإمكان و الامتناع من دون أن يكون هنا أصل عقلائي على إمكانه، نعم ليس على امتناعه أيضا دليل.

و حينئذ يجوز لنا بمجرد عدم القطع بالامتناع و احتمال الإمكان و إن لم يكن الأصل معاضدا لنا أن نأخذ بظاهر دلّ على وقوع التعبد بالأماره كظاهر آيه النبأ؛ إذ لا وجه لطرحة أو تأويله، و حينئذ يتبدّل احتمال الامتناع بالجزم بالإمكان.

نعم يعتبر أن يكون هذا الدليل الدالّ على التعبد قطعيا و إن كان ظاهرا ثبت حجتيه بدليل قطعي، فإنّه لو لم يكن قطعيا لم يحصل لنا القطع بالإمكان، و أمّا لو كان قطعيا كما لو قطعنا بأنّ ظاهر آيه النبأ حجّه، فنقطع بوقوع التعبد بخبر العادل، و من هنا نكشف إمكانه و نقطع بعدم جميع المحاذير واقعا، و هذا ثمره عدم القطع بالامتناع.

و أمّا من يقطع به كابن قبه فهو لم يجز له الأخذ بهذا الظاهر، كيف و هو قاطع بخلافه، فلا بدّ له من التأويل أو الطرح و القول بعدم حجتيه هذا الظاهر.

و محضّيل الكلام أنّه بعد الاحتمال و التردد و عدم القطع بشيء من الطرفين لا يخلو الحال إمّا أن يكون في البين دليل قطعي على التعبد بالأماره من الشرع، و إمّا أن لا يكون، فعلى الأوّل يكشف بهذا الدليل عن الإمكان و يقطع بعدم شيء من المحاذير بقضيّه حكمه الشارع، و على الثاني فلا ثمره عمليّه في البحث عن الإمكان و الامتناع.

و كيف كان فقد استدللّ ابن قبه على امتناع التعبد بخبر الواحد بوجهين، الأول:

أنّه لو جاز التعبد بالإخبار عن النبي صلى الله عليه و آله لجاز بالإخبار عن الله سبحانه، و التالي باطل بالإجماع، فالمقدّم مثله، و سند الملازمه هو القاعده المسلّمه من أنّ حكم الأمثال في ما يجوز و ما لا يجوز واحد، و الإخبار عن النبي و الإخبار عن الله مثالان (1)؛ فإنّ الإخبار عن النبي أيضا إخبار عن الله، غايه الأمر مع وساطه النبي، و لا ملازمه بين الإخبار عن الله و النبوه، فإنّها إنّما كانت لو لم يكن له طريق غير الوحي و ليس كذلك؛ إذ يمكن أن يكون بطريق الإلهام و المكاشفه، فلو كان التعبد بالإخبار عن النبي ممكنا لكان بالإخبار عن الله أيضا ممكنا كأن يقول الشارع: متى أخبركم الزهراء سلام الله عليها أو السلطان أو غيرهما بحكم عن الله تعالى فعليكم بقبول قوله و العمل على طبقه، و لكنّ الثاني غير جائز فكذا الأوّل بقضيّته المماثله.

و الجواب: أنا نسلمّ كونهما مثلين، و لكنّ قضيّته المماثله ليست إلاّ اتّحادهما بحسب الحكم في ما يجوز و في ما لا يجوز، لا في ما وقع و في ما لم يقع، و نحن نقول بمساواه الاخبارين في الإمكان، و الاجماع لم يقيم في الإخبار عن الله إلاّ على عدم الوقوع لا على عدم الإمكان، فهما بعد اتّحادهما في إمكان التعبد افترقا في أنّ التعبد بالإخبار عن النبي واقع و عن الله غير واقع بدليل الإجماع.

و الثاني: أنّ التعبد بخبر الواحد لو جاز لزم تحليل الحرام و تحريم الحلال، أقول:

و هذا بعض المحاذير الذي يتوهم لزومها، و هنا محاذير آخر، و توضيح الجميع أنّه على ما هو الصواب من مذهب المخطئه يكون لنا أحكام واقعيّه مجعوله في حقّ جميع

ص: ٤٤٠

(١ - ١) - و المناقشه في المثليّه بأنّ أحدهما إخبار عن حسّ و الآخر عن حدس، أو أنّ في الإخبار عن الله الدواعى على الكذب متوفّره للكشف عن علوّ الرتبه و سموّ المنزله بخلاف الأخير، مخدوشه؛ فإنّ ذلك إنّما يصلح فارقا في مرحله الوقوع لا الإمكان العقلي؛ فإنّ شيئا من ذلك لا يمنع عن الإمكان العقلي، منه قدّس سرّه.

المكلفين سواء العالم و الجاهل، و أنّ الطرق و الأمارات ليست تقييدا في أدله تلك الأحكام، و لا- شك أيضا في أنّ الأحكام الخمسه بأسرها متضاده.

و إذن فيلزم من التعيّد بالأماره أن يجتمع في واقعه واحده اجتماع الضدين على تقدير مخالفه الأماره للواقع، كما لو كانت صلاه الظهر واجبه واقعا و قامت الأماره على حرمتها، فيلزم اجتماع الوجوب و الحرمة فيها و هما ضدان، و كذلك يلزم اجتماع المحبوبيه و المبغوضيه، و المصلحه اللزوميه و المفسده اللزوميه الاجتناب بدون الكسر و الانكسار.

و لو قام على إباحه ما هو واجب مثلا واقعا يلزم علاوه على اجتماع الضدين اجتماع النقيضين؛ فإنّ الإباحه مضاده للوجوب و مع ذلك يلزم اجتماع المحبوبيه و عدمها، و المصلحه اللزوميه و عدمها؛ فإنّ مبدأ الإباحه هو الخلو عن المفسده و المصلحه، فيلزم في هذا الفرض اجتماع الوجود و العدم في المحبوبيه و المصلحه و هما نقيضان.

و يلزم التكليف بما لا- يطاق في ما لو قام على وجوب المحرّم الواقعي؛ فإنّه يلزم الإيجاب على كلّ واحد من الفعل و الترك، و كذلك لو قام على إيجاب ضد الواجب الواقعي في زمانه، فإنّه يلزم إيجاب الضدين في زمان واحد، و يلزم أيضا تفويت المصلحه اللزوميه الإدراك، فإنّه لو قام على إباحه ما هو الواجب واقعا فيلزم أن يكون الشارع قد فوّت مصلحه هذا الواجب على العباد. و كذلك الإلقاء في المفسده اللزوميه الاجتناب، كما لو قام على إباحه ما هو الحرام واقعا، فيلزم أن يكون الشارع قد ألقى العباد في مفسده هذا الحرام.

هذا كلّه على تقدير مخالفه الأماره للواقع، و يلزم على تقدير إصابتها- كما لو قام على وجوب الجمعه الواجبه واقعا- اجتماع المثلين، فيلزم في المثال اجتماع الوجوبين.

فتحصّل أنّ اللازم من التعيّد بالأماره اجتماع الضدين، و النقيضين، و المثلين، و التكليف بما لا يطاق، و تفويت المصلحه، و الإلقاء في المفسده.

و الجواب عن ذلك على وجه لم يلزم شيء من هذه المحاذير يكون على وجوه:

أحدها: أن يكون الأمر بالعمل بمؤدى الأماره بنحو الترتب على الأمر بالواقع و فى طوله، و بهذا يدفع إشكال اجتماع الضدين و النقيضين و المثلين فى النفس. نعم نحتاج فى دفع إشكال تفويت المصلحه و الإلقاء فى المفسده و لزوم التكليف بما لا يطاق إلى جواب آخر، و توضيح الترتب فى هذا المقام يحصل بمقدمات ثلاث:

الاولى: أنه لا إشكال فى أن الحبّ و الإراده و البغض و الكراهه ليس اتّصاف الشىء بها على نحو اتّصافه بالأعراض الخارجيه- كاتّصاف الجسم الخارجى بالبياض، و النار الخارجى بالحراره- بأن لا يكون لتصوّر هذا الشىء دخل أصلا فى اتّصافه كما هو الحال فى البياض و الحراره؛ فإنّ الجسم الخارجى يتّصف بهما فى الخارج سواء تصوّره ذهن ذاهن أو لم يتصوّره، بل كان مغفولا عنه، و أمّا الحبّ و الإراده و نحوهما فليس الشىء الخارجى فى حال الغفله و عدم تصوّره، متّصفا بها؛ فإنّها امور نفسانيه، فلا يعقل تعلّقها بالأمر الخارجى بلا وساطه تعقله فى النفس.

و إن شئت قلت: إنّ الحبّ و الإراده يتعلّقان بالأشياء المتصوّره، غايه الأمر على نحو يراها المتصوّر خارجيه، و أمّا بلا توسط التصوّر و الالتفات فلا اتّصاف، و لا فرق بين أوامر البارى تعالى و غيره، فوساطه الرؤيه و الالتفات محتاج إليها، و لا يمكن اتّصاف الخارج الصرف، غايه الأمر أنّ الرؤيه و الالتفات فيه تعالى ليس على حدوه فى غيره.

الثانيه: الموضوع المتصوّر تاره يكون على وجه بائى حاله تصوّره المتصوّر و كلّ طور تفكّر له المتفكّر فهو فى جميع تلك الحالات و جميع تلك الأطوار مرید و محبّ له، و ليس شىء من هذه الأطوار و الحالات دخيلا فى حبه و إرادته، و اخرى يكون على خلاف هذا بأن يرى المتفكّر أنه لو تصوّره مع بعض الحالات و ضمّ إليه فى عالم التصوّر بعض الأطوار فهو محبّه و مریده، و لو تصوّره فى غيره هذه حاله و ضمّ إليه ضدّها فهو غير مرید.

و هذا على قسمين؛ لأنّ عدم حبه فى بعض الحالات إمّا يكون لأجل عدم المقتضى فى المتصوّر بهذا النحو، و إمّا أن يكون لأجل الإضرار بغرض آخر له مع

وجود المقتضى فيه، فهو نافع بهذا الغرض، لكن ضارّ بغرض آخر، وغيره نافع به وغير ضارّ بغيره.

فطالب عتق الرقبه المؤمنه يكون عدم طلبه للرقبه الكافره إمّا من باب عدم حصول الفائدة المقصوده به، وإمّا من باب إضراره بغرض آخر له مع حصول الفائدة المقصوده بمطلق عتق الرقبه، فهنا ثلاثه أقسام:

الأول: أن يكون الشئ مع كلّ من الخصوصيات المحاط بها في عالم التصرّو و التفكير لهذا الشئ محصّلا للغرض و مفيدا له،

و الثانى: أن يكون منضمّا إلى بعضها مفيدا لهذا الغرض غير مخلّ بغرض آخر و مع بعضها غير مفيد أصلا لهذا الغرض،

و الثالث: أن يكون مع البعض مفيدا لهذا بلا إخلال بغيره و مع غيره مفيدا لهذا و مضرّا بغيره.

فلا- إشكال في إطلاق الإراده في القسم الأول و تقييدها في الثانى، و كذلك يقع الكسر و الانكسار في مقام الإراده، و يقيد الإراده في الثالث بخصوص البعض المفيد الخالى عن الضرر، و لا ينقدح الإراده في النفس بالنسبه إلى البعض الآخر المقيّد مع الاشتمال على الضرر فرارا عن هذا الضرر، و بالجمله، الفرار عن هذا الضرر مع درك تلك الفائدة يقتضى تقييد الإراده و إن كان الضرر في غايه الضعف، و من المعلوم أنّ هذا مبنى على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهى.

الثالثه: أنّه لو فرض أنّ عنوانين لا يوجدان في عالم التصرّو أبدا إلا على التبادل، و لا يمكن جمعهما في هذا العالم في شئ من الأوقات، و كان في أحدهما مقتضى الحبّ و فى الآخر مقتضى البغض فلا محاله متى تصوّر المتصرّو العنوان المحبوب ينقدح في نفسه الإراده المطلقه نحوه؛ فإنّ هذا قضيه عدم المزاحم له في عالم التصرّو الذى هو الدخيل فى عروض الحبّ و البغض.

و كذلك متى تصوّر العنوان المبغوض ينقدح فى نفسه الكراهه المطلقه نحوه؛ إذ هذا قضيه خلّوه فى التصرّو عن تصوّر ما يزاحم مبغوضيته.

و أما الوجود الخارجى الذى هو مجمع للعنوانين فهو لا يوجد فى الذهن معنونا بأحدهما إلا و هو معرّى عن الآخر؛ إذ المفروض أنه لا- يمكن أن يوجد فى الذهن على نحو وجوده فى الخارج منطبقا عليه العنوانان حتى يزاحم فى مقام الإرادة المبعوض من العنوانين مع محبوبهما، و يخصّ الإرادة بصورة تجرّد العنوان المحبوب عن المبعوض.

و بالجمله، فبعد فرض عدم إمكان دخول كلا العنوانين فى الذهن فلا محيص عن إطلاق الإرادة، فإنه متى وجد فيه وجد وحده بدون العنوان المزاحم له، و لازم هذا توجه الإرادة المطلقة نحوه.

و محصل هذه المقدمات:

أنّ المقدمه الاولى أنّ الحبّ و الإرادة ليس كالأعراض الأخر حتى لا- يحتاج إلى تصوّر الموضوع و درجه فى القوّه الخياليه، فالجسم متّصف فى الخارج بالبياض و إن لم يتصوّر احد، و لكنّه لا يتّصف بالمحبوبيّه لك قبل أن تتصوّر.

و المقدمه الثانيه أنّ المتصوّر إذا تصوّر الموضوع فلا يخلو من حالين: إمّا أنه لو لاحظته مع كل حاله تتصوّر له فى الخيال فهو مع بعض تلك الحالات يكون فيه مقتضى الحبّ دونه مع البعض الآخر، و حينئذ فقها يتقيّد الإرادة بالبعض الأول، و إمّا أنه يكون فيه مقتضيه مع كلّ واحده واحده، و حينئذ فإمّا أن يجد فى شخص بعض هذه المتصوّرات مانع، و إمّا لا يجد فى شىء منها مانع شخصى عن الحبّ ففى هذه الصوره يسرى الحبّ قهرا إلى الجميع.

و أمّا فى الاولى فبناء على امتناع اجتماع الأمر و النهى يلزم عقلا تقييد الحبّ، و ليس مقام ملاحظه الأهميه و المهميه، بل و إن كان الضرر الشخصى أضعف بمراتب من النفع الجسمى؛ فإنّ المحبوب له بدل و مع البدل له يقدم جانب المبعوض فى مقام الإراده حفظا للغرضين.

و المقدمه الثالثه أنّه لو فرضنا أنّ هنا موضوعين، أحدهما يكون فيه مقتضى الحبّ و الآخر إمّا ليس فيه مقتضيه، و إمّا يكون فيه مقتضى البغض، لكن لا يتفق

لمتصوّر ولاحظ أن يجمع بين هذين في عالم تصوّره و لحاظه و قوّه خياله أبداً، بل إمّا هذا متصوّر دون ذاك و إمّا ذاك دون هذا، و في ظرف تصوّر هذا لا يمكن أن يقع في الخيال تصوّر ذاك، و في حال تصوّر ذاك لا يمكن أن يقع فيه تصوّر هذا فلا محاله لا يتقيّد إرادته، فإنّ المناط جمعهما في الخيال و درجهما في التصوّر مجتمعين حتّى يقع الكسر و الانكسار بينهما بحسب الإراده؛ فإنّك قد عرفت أنّه بدون توسيط التصوّر لا يمكن تعلق الإراده بشيء، فلا محاله يكون مناط الكسر و الانكسار في الحبّ و البغض و الإراده و الكراهه اجتماع ما يقتضى الحبّ مع ما يقتضى الخلاف في عالم التصوّر بمعنى تصوّرهما منضمّين؛ فإنّه بعد هذا التصوّر تكون الإراده الجائيه عقيب هذا التصوّر متعلّقا بغير صوره الاجتماع.

و أمّا على ما فرضنا من أنّ هذا لا يتصوّر إلّا بدون ما يقتضى خلاف الحبّ، و ما يقتضى خلافه لا يتصوّر إلّا بدون هذا، فهذا التصوّر لمقتضى الحبّ لا محاله مورث لتعلق الحبّ؛ فإنّ تصوّر الشيء الملائم بدون تصوّر منافر طبع معه لا محاله موجب الحبّ به.

فإن قلت: يمكن أن يتصوّر أحدهما ثمّ بعده يتصوّر الآخر، ثمّ بعد هذا تصوّر اجتماع الشئيين الذين تصوّرهما، فهذا النحو يمكن جمعهما في عالم الخيال و إن كان لا يمكن في النظره الاولى.

قلت: إنّنا نفرض أن يكون اجتماعهما حتّى في النظره الثانيه أيضا غير ممكن و أنّه بهذا النحو أيضا لا يقع صوره اجتماعهما في الذهن، و بالجملة، فلا إشكال على تقدير تحقّق هذا الفرض في عدم تقيّد الإراده، و إنّما الكلام و الإشكال في تحقّق هذا الفرض و إثبات الصغرى له في الخارج.

المقدّمه الرابعه: في إثبات صغرى هذا الفرض و هو محلّ الكلام و النقض و الإبرام، فنقول و على الله التوكّل: إنّ العناوين الأولىه التي هي موضوعات الأحكام الواقعيّه، و العناوين الثانويه التي هي موضوعات الأحكام الظاهريّه، أعني الموضوعات بما هي مشكوكه الحكم، لا يمكن أن يقعا و يندرجا في القوّه

الخياليّه و عالم التصوّر فى زمان واحد أبدا.

بيان ذلك أنّ الإراده مثل العلم، و العلم لا يتعلّق إلاّ بنفس المعلوم لا بالمعلوم مع وصف العلم، فالعلم يتعلّق بالذات المجرّده عن المعلوميه.

نعم يمكن أن يلتفت الإنسان حال العلم إلى علمه، لكن فى رتبه تعلّق العلم لا- يمكن أن يتعلّق إلاّ بالشىء المجرّد، فهو فى هذه الرتبه متجرّد عن وصف المعلوميه، بل لا يعقل أن يكون ملحوظا بوصف المعلوميه؛ فإنّ العلم المأخوذ فيه إن كان نفس هذا العلم الذى يتعلّق به فهذا تقدّم الشىء على النفس و دور، و إن كان علما آخر لزم التسلسل، و هكذا التصوّر، فإنّ الإنسان يتصوّر ذات الشىء لا الشىء المتصوّر، فلا يتعلّق التصوّر بالموصوف بالتصوّر، بل لا يعقل.

و كذلك الكلام فى الإراده، فهى أيضا لا بدّ أن تتعلّق بذات المراد مع التجرّد عن وصف المراديه، بل لا يعقل أن تتعلّق الإراده فى أوّل الوهله بالمراد، و هذا فى الوضوح بمثابه لا يحتاج إلى بيان.

إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ فى ابتداء تعلّق البغض بعنوان الخمر مثلا- لا شكّ أنّه يتصوّر الشارع، فإذا تصوّره بهذا التصوّر الذى لم يوجد فى حاله إرادته و لا- كراهه بل هو مقدّمه و يتعقّبه إحداهما فهو يتصوّر الخمر و يتصوّر جميع ما يطرأ عليه من الكيفيات، فيتصوّر أنّ بعضه أسود و بعضه أبيض و بعضه اصفهانى و بعضه طهرانى، إلى غير ذلك من خصوصياته، فيلاحظ و يرى أنّه مع كلّ هذه الخصوصيات اخذ ليس فيه إلاّ النفره و لا يجد منه إلاّ المساءه، فحينئذ لا محاله يبغضه و يكرهه و يحزّمه.

هذا فى نظرتة الاولى، ثمّ بعد ذلك يعنى بعد ما صار مبغوضا يحدث و يوجد له حينئذ أفراد آخر لم يكن له تلك الأفراد سابقا و هو مشكوك الحكم و معلومه و مظنون، و هذه إنّما يحدث له بعد تحقّق الحكم حقيقه أو بعد تقديره إن لم يكن متحققا، كما لو كان فى حال التصوّر الأوّلى قبل حصول الإراده و الكراهه، فيتصور كون الخمر على تقدير الطلب مشكوك الحكم. و بالجملة، هذه حالات تحصل عقيب الطلب و بعد مفروغيته.

فنقول: لا- إشكال و لا- كلام فى أن هذا العنوان المستحدث بسبب الحكم لا يمكن تصوّره فى رتبه المتصوّر الأوّل أعنى: نفس الخمر؛ فإنّه حادث بالمبغوضيّه، فكيف يتصوّر فى حال حصول المبغوضيّه و انقداحها، و إلاّ لزم الدور التسلسل؛ إذ كما أنّ مبغوضيّه المبغوض لا يمكن، كذلك مبغوضيّه مشكوك المبغوضيّه؛ فإنّ الشكّ فى المبغوضيّه متأخّر عن نفس المبغوضيّه، فإذا لم يعقل اتّصاف الشىء فى حال يتعلّق به المبغوضيّه بالمبغوضيّه، فكذلك لا يمكن اتّصافه بالشكّ فى المبغوضيّه، و هذا أيضا واضح.

فإن قلت: لا ندعى سرايه الحكم إلى هذا المتقيّد بالمشكوكيه، بل نقول: إنّ الحكم متعلّق بالذات، و الذات موجوده فى ضمن المتقيّد بالمشكوكيه، فلا محاله يسرى حكمها إليها.

قلت: إنّ معنى كون مقيد تحت الإطلاق أن يتعلّق الحكم بالذات و القيد بحيث وقعا جميعا فى حيّز الحكم، و هو فرع إمكان رؤيه القيد فى مرتبه الحكم، و المفروض كونه متأخرا عنه، فلا إشكال فى أنّ الحكم الأوّل لا يتجاوز من مرتبه الذات إلى مرتبه نفس الحكم و الطوارى الطاربه عليه.

إنّما الكلام و الإشكال فى عدم إمكان الجمع بين المتصوّر الأوّل مع الثانوى فى رتبه المتصوّر الثانوى، فربّما يقال: إنّ من يتصوّر فى الرتبه الثانيه الخمر المشكوك الحرمة فهو قد تصوّر نفس الخمر الذى أيضا هو متصوّر فى المرتبه الاولى، فقد جمع بين المتصوّرين فى هذه الرتبه، و المقصود عدم إمكان جمعها حتى فى الرتبه الثانيه و النظره الثانيه، و قد اجتمعا فيها، و هذا يكفى فى وقوع الكسر و الانكسار، فتبدّل كراهه الخمر بطرّو عنوان المشكوكيه الخالى عن مقتضى البغض عليه فى عالم التصوّر بعدم الكراهه، و إلاّ يلزم المحذورات جميعا فى هذه الرتبه.

و قد يقال: إنّ جمعها فى هذه الرتبه أيضا لا يمكن، و بيانه أنّ الخمر عند التصوّر الأوّل كان واجدا لكيفيته خاصّه بها صار ضيق الدائره، و فى التصوّر الثانوى زالت تلك الكيفيه عنه و تبدّلت باخرى صار معها أوسع دائره و أكثر أفرادا، فهذا الخمر

المتصوّر في ثاني الحال غير الخمر المتصوّر في أوّل الأمر في هذه الكيفيّة.

فإن قلت: إنّ المطلق موجود في ضمن المقيّد و غايه الأمر أنّ الخمر كان عند التصوّر الأوّل متّصفا بوصف الإهمال بالنسبه إلى قيد المشكوكيه، لا متّصفا بالإطلاق و لا بالتقييد، و لكن في الثاني صار مقيّدا بهذا القيد، و لا إشكال أنّ المهمله موجوده في ضمن المقيّد.

قلت: كيف يكون المتصوّر الأوّل موجودا في ضمن الثاني، و الموجود في ضمن الثاني متكيف بكيفيّة مضاده مع الكيفيه القائمه بالأوّل، و الكيفيه الحاصله في الأوّل هي كونه بحيث لا يصدق على المشكوك، و الكيفيه الموجوده في الثانيه كونه بحيث يصدق عليه، و إن شئت قلت: إنّّه في الأوّل كان فاقد الحكم، و في اللحاظ الثاني صار واجد الحكم، و بينهما بون بعيد.

فإن قلت: إنّ موضوع المبعوضيه نفس الخمر بدون تقييده بشيء حتّى بهذه الكيفيه التي ذكرت، و بالجمله، فرق بين عدم وجود الحكم و عدم وجود الاتّصاف و التقيّد بهذا العدم، فالمعتبر في المرحله الاولى عدم الاتّصاف، لا أنّ البغض يتعلّق بالمتقيّد بعدم الاتّصاف و المشروط به.

قلت: قد ذكرنا أنّ الإيراده تكون مثل العلم و أنّه لا يمكن أن يتعلّق بالمبعوض أو بمشكوك البغض، و حينئذ فقوام المبعوضيه بالتجرّد عن المبعوضيه، فهذا معنى تقيّد الخمر بهذا التجرّد و عدم الاتّصاف، فمعنى التقيّد لازميه وجوده، و أنّه لولاه لما تمّ و صحّ تعلّق الحكم و البغض.

فإن قلت: لا شكّ أنّ قوام المبعوضيه ليس إلّا بنفس الخمر بدون قيد أصلا و لم يحتج إلى ملاحظه سوى نفس الخمر، فكيف يكون قوام المبعوضيه بما ليس بملحوظ أبدا.

قلت: إنّ التقيّد ثابت واقعا و غير ملحوظ بعنوانه، و إن شئت توضيح ذلك في ضمن المثال فاعلم أنّ الكلى الطبيعي يشترط و يعتبر في اتّصافه بالكليه و الصدق على الكثيرين تجريده عن جميع الخصوصيات؛ إذ لولاه كان جزئيا و غير صادق

على الكثيرين، فقوام وصف الكلّيه بوصف التجريد، فهو متقيّد بالتجريد واقعا، وليس قيد التجريد ملحوظا معه بعنوانه، وإلاّ لزم أيضا جزئيته.

فكذلك في ما نحن فيه، فالخمر مثلا مع وصف كونه بحيث يمتنع انطباقه على مشكوك الحكم يكون موجودا في ذهن الحاكم في النظره الاولى، وهذا ثابت له في خياله و لحاظه، كيف و إلاّ لما أمكن تعلق المبعوضيه به، فإنّ متعلقها لا بدّ من أن يتجرّد من ذلك كما عرفت، مع أنّ هذا الوصف غير ملحوظ بعنوانه.

و بعبارة اخرى: ما يتصوّر في الأوّل لا بدّ أن يكون موضوعا بلا حكم، و ما يتصوّر في الثاني موضوع مفروغ عن حكمه، و كيفيه كونه موضوعا بلا- حكم في الأوّل دخيله في مبعوضيته، و لا- يعقل عروض المبعوضيه عليه بدون هذه الكيفيه، كما أنّ كيفيه تجريد الكلّي الطبيعي عن الخصوصيات دخيله في كليته، و لا يعقل عروض الكلّيه عليه بدون هذه الكيفيه.

و حينئذ إذا تصوّرت الإنسان متجرّدا عن جميع الخصوصيات فلا إشكال أنّه متّصف بالكلّيه فتحكم عليه في اللحاظ الثانوي بأنّه كلّى، ثمّ إنّك في قولك: زيد إنسان ما تصوّرت و لا- حظت إلاّ- عين ما لا- حظت و تصوّرت في اللحاظ الأوّل بلا- نقيصه و زياده، فما وجه أنّ ملحوظك في الأوّل كلّى، و أمّا ملحوظك في الثاني و هو الإنسان المخصوص في ضمن زيد جزئي و ليس بكليّ؟، و هل هذا إلاّ- لأجل أنّ الأوّل في لحاظك متجرّد عن جميع الخصوصيات و متكيف بهذه الكيفيه، و في الثاني يكون مقرونا معها و متكيفا بالاقتران؟.

فإن قلت: لكن مع ذلك لو تعلق المبعوضيه بالإنسان كانت متعلقه بالزيد قطعا مع كونهما على الوصف الذي ذكرت من تضادّ الكيفيه.

قلت الأ-عراض التي تعرض الجامع تكون على قسمين، فبعضها تعرضه لا- بوصف جامعيتها و لا- بتوسيط الذهن، و ذلك مثل المبعوضيه و نحوها، و هذا يسرى فيه إلى الأفراد، و بعضها تعرضه بوصف جامعيتها و بتوسيط الذهن كوصف أنّه يصدق على الكثيرين، فهذا لا يسرى منه إلى الأفراد.

كما أنّ أعراض الفرد أيضا على قسمين، فبعضها تعرضه لا بفرديته و توسط الدهن، وهذا يسرى منه إلى الجامع، و بعضها تعرضه بفرديته و توسط الدهن كوصف أنّه لا يصدق على الكثيرين، وهذا لا يسرى منه إلى الجامع، فمناطق عدم سرايه عرض أحدهما إلى الآخر تقوّم العرض بالوصف الذهني و كونه شرطا و واسطه في عروضه.

و الحاصل أنّ هنا مطلبين، الأول: أنّ العنوان الثانوي أعنى المشكوك ليس محفوظا في الرتبة الاولى، و الثاني: أنّ العنوان الأولى غير محفوظ في الرتبة الثانية، أمّا الأول فلا بدّ كلّ عرض لا بدّ أن يكون الذات منسلخا في مرتبه عروضه عن هذا العرض و نقيضه؛ لئلاّ يجتمع المثلاث و لا- النقيضان، فالجسم الأبيض إنّما يرد عليه البياض حال انسلخه عن البياض و نقيضه، و الماهية في رتبة عروض الوجود عليها لا- بدّ أن ينسلخ منه و من العدم، كيف و هو الموضوع و هما محمولاه، و رتبة المحمول متأخره عن الموضوع، ففي رتبة الموضوع هو لا موجود و لا معدوم، يعني له قابليته الوجود و العدم.

فكذلك هنا أيضا عرض البغض في رتبة عروضه بالخمير لا بدّ أن يكون الخمر منسلخا عن البغض و نقيضه و متكيفا بالتجرّد عن الحكم، فيمتنع أن يكون من أفراد مشكوك الحكم و المبعوضيه و إن قلنا على تقدير كونه منها بسرايه المبعوضيه من عنوان الخمر إليه، بناء على سرايه الأعراض من العناوين إلى الجزئيات.

و إذن فلا يرى الناهي عن شرب الخمر في هذه الرتبة مشكوك الحكم حتى تقع المزاحمة و الكسر و الانكسار بينه و بين الخمر بحسب الحبّ و البغض؛ فإنّ الحبّ و البغض أمران حاصلان في النفس كما مرّ، فلا- بدّ من تصوّر العنوان المحبوب مع حاله المبعوضه في القوّه العاقله حتى يحصل التنفّر و يحصل البغض، و أمّا بدون تصوّرهما في الخيال فلا، فالمزاحم الذي لا يتعقّل بل يغفل عنه لا يعقل تزاحمه في باب الحبّ و البغض، فليسا كالحراره و البروده، فالماء البارد و الماء الحارّ لو اختلطا في الخارج وقع بينهما الكسر و الانكسار و لا حاجه إلى التصوّر، و لكن هنا ما لم يتصوّر حاله

اجتماعهما لم يعقل التراحم.

و أما عدم محفوظيّه العنوان الأوّل فى الرتبه الثانيه فربّما يقال: إنّه بعد تمام الحكم و البغض و تحقّق مشكوك الحكم أنّ الخمر المشكوك الحكم كيف يجوز تحليله، و هل هو إلّا تحليل المبعوض؛ فإنّ الخمر مبعوضه و هو هنا موجود مع الزيادة، فليس تحليله إلّا تحمّلا للمبعوض و ترخيصا فيه.

قلت: الكيفيّه التى يتعقّل فى الرتبه الاولى هى كون الخمر متصوّرا بحيث يمكن أن يكون من مصاديقه مشكوك الحكم؛ فإنّه فى هذه الرتبه منسلخ عن الاتّصاف بالحكم، و نقيض هذا الاتّصاف و هى الثانيه قد يعقل على كيفيّه يكون من أفراد مشكوك الحكم، و هاتان الكيفيتان لا- تجتمعان فى لحاظ واحد قطّ، كيف و إلّا يلزم اجتماع المتناقضين فى الذهن؛ فإنّ الانسلاخ عن الحكم و الاتّصاف به لا يمكن جمعهما فى الذهن.

و حينئذ فلا- تقع المزاحمه و الكسر و الانكسار أصلا؛ فإنّه فرع اجتماع ما هو المبعوض و هو الخمر بكيفيّه الخاصّه مع عنوان مشكوك الحكم فى التصوّر، و قد فرض امتناع اجتماعهما، فكيف تقع المزاحمه بحسب الحبّ و البغض؟.

فالخمر الخارجى المشكوك الحكم يكون الخمر الذى فى ضمنه ساريا إليه المبعوضيّه من عنوان الخمر، و لا يسرى إلى وصف كونه مشكوك الحكم، فتكون الذات متّصفه بالمبعوضيّه و الوصف خاليا عنها، أو يكون محبوبا، و لا يزاحم محبوبيّه هذا الجزء لمبعوضيّه ذلك الجزء، و لا مبعوضيّه ذلك الجزء لمحبوبيّه هذا؛ فإنّ المناط هو الذهن و عالم التصوّر؛ و فيه لا يتفق بل لا يمكن الاجتماع، و بدونه لا يقع بين الحبّ و البغض كسر و انكسار، فلا محيص إلّا عن اجتماعهما فى الوجود الخارجى.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّا و إن قلنا بأنّ الحكم يسرى من العناوين إلى الجزئيات، و قلنا أيضا بامتناع اجتماع الأمر و النهى فى عنوانين باعتبار اتّحادهما فى الوجود و لزوم وقوع الكسر و الانكسار بينهما، و لكن هذه السرايه و هذا الكسر و الانكسار إنّما هما فى ما إذا كان هذان العنوانان ممّا أمكن جمعهما فى عالم التصوّر و تصوّرهما

مجتمعين، و كان هذا الجزئي ممّا أمكن وقوعه تحت هذا العنوان في عالم التصوّر. و أمّا لو لا ذلك كما في عنوان مشكوك الحكم و عنوان الخمر فلا محيص عن عدم تقييد حبّ أحدهما ببغض الآخر و لا العكس و عدم السرايه، و لازمه اجتماعهما في الخارج.

ثمّ هذا كلّه بالنسبه إلى عرض الحبّ و البغض الذين هما يعرضان المتصوّر الذهني دون الشئ الخارجى.

و من هنا يندفع الإشكال بأنّه كيف اجتمع الضدّان في موضوع واحد؛ فإنّ الخارج ليس بموضوع الحكم و الإراده و الكراهه، و إنّما هو المتصوّر، و عرفت عدم اجتماع الضدّين و لا النقيضين و لا المثليين فيه.

نعم، يقع الكلام في ما موضوعه الخارج و ليس مرتبطا بعالم التعقل و هو المفسده و المصلحه، و كذلك التكليف بما لا يطاق فيما إذا كان حكم مشكوك الحكم مثلا الوجوب، و حكم نفس العنوان الحرمه، فإنّه يقال: كيف اجتمع المفسده و المصلحه في الوجود الواحد بدون الكسر و الانكسار، و كيف يوجّه التكليف بالفعل و بالترك معا بالنسبه إلى شئ واحد، و كذلك تفويت المصلحه، كما لو أدّى الأماره إلى حرمه الجمع الواجبه واقعا، و الإبقاء في المفسده فيما إذا أدّى إلى حلّيه الخمر المحرّم واقعا.

فنقول: أمّا التكليف بما لا يطاق فهو يلزم على تقدير كون كلا التكليفين منجزا و ليس كذلك؛ فإنّ شرائط التنجيز لا يوجد فيهما معا في شئ من الأوقات، فكّلما كان الحكم الواقعي معلوما فهو منجز دون الظاهري؛ لعدم تحقّق موضوعه و هو الشكّ في الحكم الواقعي، و كلّما كان الحكم الواقعي غير معلوم فالمنجز هو الحكم الظاهري دونه، لعدم العلم به الذى هو من شرط التنجيز.

و أمّا اجتماع المصلحه و المفسده في الوجود الواحد بلا كسر و انكسار فهو ليس بمحذور؛ إذ من الممكن بمكان من الإمكان أن يكون وجود واحد منشئا لأثرين من جهتين، كأن يكون شرب السكنجيين الحارّ مزيلا للصفراء من حيث ذاته، و مورثا لضعف القلب من حيث وصف حراره مائه.

و بالجمله، فليس كلّ مصلحه و مفسده متضادّين، بل لو قلنا في مبحث اجتماع الأمر و النهى بالامتناع أيضا فلا نقول بوقوع الكسر و الانكسار إلا في نفس الطالب بين إرادتيه، لا في الخارج بين المفسده و المصلحه، ففي المثال لو كان حبه بزوال الصفراء أكثر من حبه بعدم عروض الضعف يريد الشرب و يغضّ النظر عن عروض الضعف، و لو كان العكس كان العكس.

و أمّا لزوم التفويت أو الإلقاء أحيانا من العمل بالحكم الظاهري فنلتزم لدفعه بوجود مصلحه في العمل على طبق الظاهري يتدارك بها المصلحه الفائته أو المفسده الواقعه فيها.

تقرير هذا الوجه و توضيحه مرّه أخرى

(١)

المقدّمه الاولى: أنّ الأحكام المتعلّقه بالموضوعات ليست كالأعراض الخارجيه مثل حراره النار و بروده الماء و بياض اللبن، فاتصاف هذه بهذه الأوصاف لا يتوقّف على حضورها في ذهن ذاهن، بل هي واجده لها في الخارج و إن لم يتصوّرهما أحد، و هذا بخلاف الأحكام، فإنّ عروضها على موضوعاتها لا يحصل إلا بتوسّط ملاحظه الموضوع و تصوّره، فالتصوّر دخيل في عروضها و هذا واضح.

المقدّمه الثانيه: أنّ الطالب لشيء متى تصوّر هذا الشيء و تصوّر جميع حالاته التي تطرأ عليه و قلبه في عالم التخيل مع كلّ واحده من تلك الحالات فهذا يكون على ثلاثه أقسام:

الأول أن يكون هذا الشيء مع جميع حالاته مطلوباً.

و الثاني: أن يكون مع بعضها مطلوباً و مع بعضها غير مطلوب، و الصوره

ص: ٤٥٣

(١ - ١) - أي ترتّب الأمر بالعمل بمؤدّي الأماره على الأمر بالواقع، و انظر الصفحه: ١٦٨.

الأولى تكون على قسمين: الأول: أن يكون في خصوصيته بعض الحالات منفر الطبع بأن يكون فيه مع الفائدة المحبوبة فائده أخرى مبعوضه، والثاني: أن يكون الجميع خاليا عن منفر الطبع، وبعباره أخرى واجدا لمقتضى المطلوبيه وفاقدا للمانع، فهذه أقسام متصوره.

فلا- إشكال أنه في صورته يكون الشيء مع بعض حالاته مطلوباً فقط يكون إرادته الطالب مقيداً بهذا البعض، فلو كان طالباً لعتق الرقبه و لم يحصل مطلوبه إلا مع كون الرقبه مؤمنه بحيث لا يحصل المطلوب من عتق الكافره فهو لا محاله يريد عتق المؤمنه.

و كذلك لو كانت الفائدة المطلوبه قائمه بمطلق عتق الرقبه و إن كانت كافره، و لكن كان في خصوص عتق الكافره جهه أخرى منفره الطبع، و عتق المؤمنه سالمه عن هذه الجهه المزاحمه، فلا محاله أيضا يريد عتق المؤمنه للجمع بين غرضيه من تحصيل الجهه المطلوبه و الفرار عن الجهه المنفره، فيرفع اليد عن مصلحه عتق الكافره لأجل الفرار عن مفسدته؛ لأنّ مصلحته ممكن الإدراك في عتق المؤمنه مع السلامه عن محذور مفسدته و إن فرض كون المصلحه أقوى بمراتب من المفسده.

و ليس هنا مقام ملاحظه الأهمّ و المهم، و مقامها مورد الدوران بين فوت المصلحه و الفرار عن المفسده بأن لم يكن لما فيه المصلحه و المفسده، ببدل أمكن درك المصلحه فيه مع السلامه عن المفسده، و قد عرفت البدل هنا؛ و لهذا على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهي تكون الصلاه في الدار المغصوبه فاسده و إن فرض أشدّيه مصلحه الصلاه بمراتب من مفسده الغصب؛ لا يمكن درك هذه المصلحه مع الفرار عن تلك المفسده بالصلاه في مكان آخر مباح.

و أمّا الصوره الثالثه و هي أن يكون الشيء مع جميع الحالات واجدا لمقتضى المطلوبيه مع خلوّ خصوصيته جميع حالاته عن المانع، فحينئذ يكون الطالب مريداً على نحو الإطلاق بدون تقييدها بشيء، و هذه المقدمه أيضا واضحه و لا كلام فيها و إن قلنا بامتناع اجتماع الأمر و النهي.

المقدّمه الثالثه و هى أيضا واضحه، و هى أنه لو فرضنا عنوانين ليس لهما جمع فى عالم الخيال، بل لهما فيه وجود بدلى و كان فى أحدهما مقتضى المبعوضيه و فى الآخر مقتضى الترخيص فالعنوان الأول يصير مبعوضا مطلقا، و الثانى مرخصا فيه كذلك و إن فرض جمعهما فى الوجود الخارجى، و هذا بعد وضوح المقدمتين السابقتين لا إشكال فيه؛ فإنك قد عرفت أنّ عروض الأحكام إنّما هو بتوسيط الذهن.

فإن وصل ما فيه مقتضى المبعوضيه بما فيه مقتضى الترخيص فى عالم الخيال يوجب صرف الترخيص عمّا فيه مقتضيه، و لكن هذا فرع إمكان الوصول الذهنى و الجمع للحاظى، و المفروض عدم إمكانه، و معه لا ثمره لإمكان الجمع فى الخارج بعد أنّ عروض المبعوضيه و الترخيص إنّما هو بتوسيط الذهن، فلا محاله يصير ما فيه مقتضى البغض محلا للكرهه المطلقه، و ما فيه مقتضى الترخيص محلا للترخيص المطلق، و لا كلام فى ذلك.

إنّما الكلام و الإشكال فى تشخيص صغراه و أنّ العناوين الأوليه المتعلّق بها الأحكام الواقعيه مع العناوين الثانويه التى هى موضوع الأحكام الظاهريه يكون من هذا القبيل؟

فنقول و على الله التوكيل:

أمّا المرحله الاولى و هو عدم جمع العنوان الثانوى مع الأولى فى رتبه لحاظ الأولى للحكم عليه بالحكم الواقعى فهو واضح؛ فإنّ الحكم على الخمر مثلا بالحرمة و المبعوضيه لا يمكن إلاّ مع تجرّده عن المبعوضيه؛ فإنّ عروض العرض على المحلّ لا بدّ و أن يكون فى حال خلوّ المحلّ عن هذا العرض، ففى هذه المرحله الخمر المشكوك مبعوضيته لا يمكن تصوّره، فلا محاله لا يحكم عليه إلاّ بالحرمة؛ فإنّه مع كلّ حاله يمكن لحاظه معها فى هذه المرحله لو لوحظ لا يوجد فيه سوى المفسده.

و أمّا المرحله الثانيه و هو عدم اجتماع الأولى مع الثانوى فى عالم لحاظ الثانوى للحكم عليه بالحكم الظاهرى ففيها الإشكال، و وجهه أنّ من يلاحظ الخمر

المشكوك مبغوضيته فهو قد لاحظ عنوانين: شرب الخمر و مشكوكيه الحكم، والأول هو الذى لاحظته فى المرحله الاولى و حكم عليه بالمبغوضيه المطلقه، فكيف يحكم فى الثانيه بالإباحه أو الوجوب؟ و ليس هذا إلا اجتماع الضدين و هما الحبّ و البغض، و الإراده و الكراهه، و الوجوب و الحرمة، أو الحرمة و الإباحه، أو المتماثلين فى محلّ واحد فى النفس.

و جوابه أنّ البغض قوامه إنّما هو بوصف خاص و كفيته مخصوصه تعقلية، و حينما يعرض ضده ينفك عنه هذه الكيفيه و الوصف، بل يحصل له فى عالم التعقل كفيته اخرى مضاده لتلك الكيفيه، و لا ضير فى اجتماع الضدين فى عالم النفس فى شىء واحد مع اختلاف كفيته تعقله عند عروض كلّ من العرضين المتضادين.

و لتوضيح ذلك نمثل لك مثالا- و هو: أنّ الإنسان مثلا إنّما يعرض عليه وصف الكليه فى الذهن عند تعقله مجردا عن جميع الخصوصيات و الضمائم، و لا يصير كليا مع ملاحظته معها، فقوام كليته يكون بوصف تجرده، مع أنّ التجرد لا يمكن أن يقع قيّدا له، فإنّ اللا حظ لو لاحظ وصف التجرد أيضا فلا ينطبق على أمر آخر، و ليس إلا نفسه، فيكون قوام الكليه بثبوت التجرد فى عالم النفس واقعا و عدم كونه ملحوظا للحاكم.

ثمّ لو لاحظ هذا الحاكم نفس الإنسان الذى لاحظه أولا و حكم عليه بالكليه بملاحظه ثانويه مع ملاحظه حاله تجرده فلا يحكم عليه هذا الحاكم فى هذا اللحظ الثانى إلا بالجزئيه، فقد اتّصف الشىء الواحد و هو الإنسان فى عالم النفس بعرضين متضادين و هما الجزئيه و الكليه مع كون الحاكم واحدا.

و نظير ذلك أيضا اجتماع الجزء و الكلّ فى أجزاء المركّب؛ فإنّها على ما ذكره الاصوليون و أهل المعقول يلاحظ.

تاره على نحو خاص و هو لحاظه لا بشرط و على سبيل الاندكاك فى الكل، فيحكم حينئذ عليه بعينيه مع الكلّ و يصير متعلقا للوجوب النفسى مثلا.

و اخرى يلاحظ بما هو شىء برأسه و على سبيل الاستقلال و يعبر عنه بلحاظه

بشرط لا، و حينئذ يحكم عليه بالغيريه للكل و مقدّميته له و أنّه صار متحصّيلا منه و من سائر الأجزاء، و يصير متعلّقا للوجوب المقدمي، فقد لزم اتّصاف الشيء الواحد في النفس بعرضين نفسيين متضادين و هما الجزئيّه و الكلّيّه، و كذا يلزم اجتماع المثليين أعني الوجوب النفسي و الغيري، و ليس وجه صحّه ذلك إلاّ اختلاف كيفيّة التعقّل و نحو الاعتبار.

فقوام كليّه الإنسان في المثال الأوّل بتجرّده عن الخصوصيّات في عالم التعقّل مع عدم ملحوظيه تجرّده، و قوام جزئيه بلحاظ وصف تجرّده، و قوام عيّه الحمد و القطره للصلاه و ماء الحوض بلحاظهما لا بشرط، و قوام جزئيهما بلحاظهما بشرط لا.

فكما جاز في هذين الموضوعين جمع المتضادين و المتماثلين في معروض واحد بمجرّد اختلاف كيفيّة التعقّل، فنقول في المقام أيضا: إنّ الخمر مثلا عند عروض المبعوضيه عليه متّصف في عالم التعقّل بالتجرّد عن المبعوضيه، و مبعوضيته متقومه بذلك، و لا يمكن اتصافه بها مع كونه متّصفا بها، و أمّا عروض الإباحه عليه فيكون في حال كونه متّصفا في عالم التعقّل بمفروغيه مبعوضيته و شكّ المكلف فيها، و هاتان كيفيتان لا يمكن جمعهما في تعقّل واحد، و اتصاف الخمر بالحرمة يكون في حال إحداهما، و بالإباحه في حال الاخرى، و ليس لمقامنا زياده على المقامين أصلا، فكما لا يستشكل فيهما من جهة جمع الضدين أو المثليين فلا بدّ أن لا يستشكل أيضا فيه.

هذا حاصل الكلام في دفع لزوم اجتماع الضدين و المثليين في النفس، بقى الكلام في أمرين آخرين:

أحدهما: اجتماع المصلحه و المفسده و ترخيص ما فيه المفسده و تحريم ما فيه المصلحه.

و الثاني: التكليف بما لا يطاق و هو اجتماع إيجاب الفعل و إيجاب الترك في موضوع واحد في ما لو كان الفعل بحسب الواقع حراما، و أدّى الطرق إلى وجوبه، أو العكس.

فنقول: أمّا التكليف بما لا يطاق فهو إنّما يلزم لو ساق المكلف التكليف نحو الضدّين في آن واحد على وجه صار شرائط التنجيز حاصلًا في كليهما في آن واحد و عرض واحد، كما لو أمر بالقعود و القيام في آن واحد مع علم المأمور بذلك، و أمّا لو أمر بالضدّين على وجه لم يلزم اجتماع شرائط التنجيز في كليهما في زمان واحد أبدا فلا محذور فيه، كما هو الحال في المقام؛ فإنّ إيجاب الفعل مثلا يكون تنجيزه في حال العلم به، و إيجاب الترك لا يحصل موضوعه إلّا مع الشكّ في إيجاب الفعل و هو في حال الشكّ غير منجز؛ إذ العلم من شرائط التنجيز، فالوجوب و الحرمة و إن كانا موجودين فعلا، لكن أحدهما مؤثّر في العقاب بحسب حكم العقل، و الآخر خال عن التبعه و العقاب بحكم العقل.

و أمّا الإشكال الأوّل، فالمصلحه و المفسده و إن كانا من قبيل الحرارة و البرودة، و السواد و البياض من الأعراض الخارجيّة العارضة على محالّها بدون توسط ذهن ذاهن - فالخمر بوجوده الخارجى يكون ذا مفسده فترخيصه في حال الشكّ في حرمة يكون ترخيصا لأمر ذى مفسده، و هو قبيح لا يصدر من الحكيم - إلّا أنا بعد ورود الترخيص من الشرع نلتزم بأنّ مفسده الخمر و إن كانت غير منقلبه إلى المصلحه - كيف و إلّا يلزم التصويب، بل مفسدته لا فرق فيها بين حالتى العلم و الشكّ - إلّا أنّه يمكن أن يكون الخمر مثلا في نظر الشارع ذا مفسده كإيرائه لقساوه القلب، و لكنّه رأى أنّه لو حرّمه في حال الشكّ في حرمة يلزم مفسده اقوى كلزوم العسر الشديد على المكلف في تحصيل الحال فيه و كونه مؤديا إلى قتل النفس مثلا.

و بالجمله، فرأى الأمر في حال الشكّ دائرا بين الوقوع في المفسده الصغرى الكائنه في ذات الخمر، و المفسده العظمى الحاصله في تحريمه حال الشكّ، فرجّح الوقوع في الصغرى على الوقوع في العظمى.

و من هنا ظهر اندفاع الإشكال بلزوم نقض الغرض؛ فإنّ للشارع غرضين، أحدهما أهمّ من الآخر، فعند الدوران رجّح الأهمّ منهما على غيره، فاندفع الإشكال بحذايره.

الوجه الثاني من وجوه الجواب عن إشكال لزوم المحاذير من التعبد بغير العلم ما ذكره شيخنا المرتضى و هو ممّا يمكن أن يقال به و هو: أنّ الأوامر الصادره من الشارع في باب الطرق ليست أحكاما مولويّه، بل هي إرشاد إلى الصواب و الواقع.

و تصوير كونها إرشاديّه في حال انفتاح باب العلم أنّ الانسداد عقلي و شرعي، فالعقلي هو عدم إمكان الواقع، مثل أن يكون السفر من البلاد البعيده إلى مدينه المعصوم للسؤال عنه موجبا لانتشار تشييع السائل و مورثا لقتل النفوس الكثيره من الشيعة أو الإمام عليه السلام، فلهذا يرفع عنه مولويّا و جوب تحصيل العلم؛ فإنّ و جوب تحصيل العلم عقلي، فإنّ مراتب الامتثال أربع، فأولها العلم و بعده الظن و بعده الاحتمال و بعده الوهم.

فإن قلت: هذا مبني على بقاء العلم الإجمالي بالأحكام و عدم انحلاله بالأمارات المعتبره و هو خلاف الواقع.

قلت: الكلام الآن في اعتبار الأمارات، فنحن ندعى عدم جعل الشارع لها حججيه، و إنّما أرشد إلى الطريق الأقرب، و العقل بعد جزمه بصدق الشارع يحكم بالحججيه، فببركه هذا البحث نريد انحلال العلم، و بالجملة، فالصادر من الشارع حكمان، أحدهما مولوي، و الآخر إرشادي، فالحكم المولوي الصادر من الشرع في هذا الحال ليس إلّا رفع و جوب تحصيل العلم بالحكم الواقعي، و هذا موضوع آخر غير موضوع الحكم الواقعي؛ فإنّ موضوع الوجوب مثلا- صلاه الجمع، و موضوع رفع الوجوب تحصيل العلم بحكمها.

فإن قلت: نعم يتغاير الموضوعان و بذلك يرتفع غائله التضادّ و نحوه، لكن إشكال نقض الغرض باق بحاله كما هو جار في الانسداد العقلي؛ فإنّ الشارع يمضي طريقه العقل فيتسبب بإمضائه إلى نقض غرضه.

قلت: لا- محيص عنه؛ فإنّ تحصيل الغرض يكون بإيجاب تحصيل العلم أو بإيجاب الاحتياط و كلاهما مشتمل على المحذور الأشدّ، فلا بدّ من الصبر على عدم مثل هذا الغرض.

ثم بعد حصول هذه المقدمات للمكلف أعنى: صيروره تحصيل الواقع موجبا لمفسده أعظم و دفع وجوبه من الشارع يصير حاله حال من انسد عليه باب العلم بالواقع عقلا- و لا- إشكال أن المكلف فى هذا الحال أى حال انقطاع يده من العلم لو خلى و طبعه، لكان حكم عقله الرجوع إلى ظنه الفعلى فى تشخيص الحكم الواقعى، و كان هو المتعين بعد العلم بحكم عقله.

لا يقال: إن نتيجة مقدمات الانسداد على فرض تماميتها هو التبعض فى الاحتياط لا حجيه الظن.

لأننا نقول: نحن نتكلم على فرض المبنى الأخير، فلو أعلمه الشارع العالم بالغيب بطريق أقرب كما لو رأى الشارع أن المكلف بعد هذه المقدمات لو عمل على طبق ظنه كما هو مقتضى عقله، لوقع فى أكل الميتة و لحم الخنزير و شرب الخمر، و لكن لو عمل على طبق مفاد خبر الثقة لكان واقعا فى أكل الميتة فقط و يكون وقوعه فى خلاف الواقع أقل فأعلمه الشارع حينئذ بأن هذا الطريق الخاص أقرب من سائر الطرق إلى الواقع فهل صدر منه فعل قبيح، و هل يقول العاقل فى ما إذا أدى هذا الطريق الخاص إلى حليته الخمر مثلا: إن الشارع قد أوقعه فى مفسده شرب الخمر؟ أو يقال: إنه فعل فعلا حسنا؟ فإنه لو لم يعلمه وقع فى هذه المفسده و مائه مفسده اخرى، فالشارع حفظه عن الوقوع فى خمسين منها.

و بعبارة اخرى: أنه و إن كان للشارع فى الواقع الواحد حكرمان أحدهما عدم الجواز و الآخر الجواز، إلا أنه صدر الأول منه على أنه حاكم، و صدر الثانى منه على أنه عاقل، فكما أن العقل لو رأى فيما بين الظنون ظنا أقوى من سائر الظنون يحكم بتعيينه، فكذا هنا أرشد الشارع إلى أن خبر الثقة أقوى من الظن الفعلى، و بعد القطع بصدقه يحكم العقل بوجوب اتباع خبر الثقة دون سائر الظنون.

فإن قلت: كيف يمكن منع المكلف عن الطريق الذى يكون أقرب بنظره إلى الواقع إلى غير الأقرب؛ فإن الظنون الفعلية كلها أقرب من الأوهام التى فى قبالها، فكيف يمكن إرجاع المكلف إلى الأوهام؟.

قلت: يمكن كون الظن النوعى أقرب إلى الواقع من الشخصى، فإذا اجتمع جميع الظنون الشخصىة و اجتمع جميع الظنون النوعية يمكن أن يكون الثانية أقرب من الاولى، كما هو الحال فى ظواهر الألفاظ و كما يمكن أن يقطع الإنسان بمخالفه واحد من ظنونه للواقع.

و الفرق بين هذا الوجه و الوجه المتقدم أنّ الحكم الظاهرى على ذلك الوجه كان مولويًا، و على هذا يكون إرشاديًا.

و نقول لتوضيحه أيضا: ألا ترى أنّه لو كان لحاكم أحكام و كان فى تحصيلها بطريق العلم مفسده أقوى، أو كان غير ممكن فجاء المحكوم إلى هذا الحاكم و استفسر عنه من حيث أنّه عاقل كامل فقال له: الظنون التى هى مرجعى فى أحكامك الغير الممكن علمى بها أى منها أقرب إلى الواقع و يوجب الوقوع فى المفسده أقل؟ فعين الحاكم له على سبيل الإرشاد و إراءه الصلاح بأنّ الطريق الفلانى أسلم، و إيجابه للمفسده أقل، فهل يقال لهذا الحاكم فى ما إذا أخطأ هذا الطريق: إنك حكمت فى موضوع واحد بحكمين متضادين؟.

و لو قيل له ذلك يقول: أمّا من حيث كونى حاكما فلا- يتفاوت حكمى بجهل المكلف و علمه، و ليس لى وراء الحكم الأولى حكم آخر، و أمّا من حيث كونى عاقلا و مرشدا إلى الصواب و هاديا إلى الواقع فقد حكمت بسلوك الطريق الفلانى؛ لأننى رأيتّه أقرب من سائر الطرق إلى الواقع، و لم يصدر منى إلا مجرد إراءه صلاح المكلف و الإرشاد إلى الصواب من دون صدور حكم منى أصلا.

فإن قلت: على تقدير اللابدّيّة من رفع اليد عن المصالح الواقعيّة إمّا بالانسداد و الحرج فى الاحتياط، أو بما ذكرت من المفسده الأعظم فى تحصيل العلم هل يكون فعلية التكليف بمعنى البعث و الزجر الفعلين نحوه إلا فعلا لغوا لا يصدر من الحكيم؟.

قلت: الجواب هو الجواب عن إشكال فعلية التكليف عند جهل المكلف مركبا أو بسيطا مع قصوره، حيث يكون معذورا عقلا و الشارع يمضى ذلك من العقل، و عند علم الشارع بعصيان العبد، فما كان هو الجواب فى ذينك المقامين نقوله فى هذا المقام

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

فى المقام؛لفرض كون الشارع حاكما بحيثيه الشارعيّه فى أحدهما و قطع النظر عن ذلك فى الآخر و حكم بحيثيه العاقلّيّه،فافهم.

الوجه الثالث:أنّ المقام من فروع مسأله اجتماع الأمر و النهى فى الشىء الواحد؛فإنّ هنا عنوانين أحدهما شرب الخمر مثلا،و الآخر اتّباع العادل،فمورد النهى و المفسده هو الأوّل،و مورد الأمر و المصلحه هو الثانى،و قد تقدّم فى بابه أنّ تعدّد العنوان كاف فى رفع غائله اجتماع الحكمين المتضادّين فى موضوع واحد و إن فرض اجتماع العنوانين فى الوجود الخارجى.

لا- يقال:إنّ من يجوز الاجتماع بتعدّد العنوان إنّما يقول به إذا كان للمكّلف مندوحوه كما فى الصلاه و الغصب؛فإنّ النهى و إن كان عن كلّ فرد من الغصب تعيينيّاً، و لكن الأمر لا يقتضى كلّ وجود على التعيين،بل أحد الوجودات،فيمكن امتثاله بالصلاه فى مكان مباح،و هذا بخلاف المقام؛فإنّ المطلوب من المكّلف كلّ فرد من اتّباع العادل على التعيين،ففى المثال نهى تعيينى عن شرب الخمر،و أمر تعيينى بشربه لكون العادل قد أخبر بوجوبه،فعلم أنّ القائل بالجواز لا يقول به هنا لعدم المندوحوه.

لأنّ نقول:لا فرق فى رفع غائله اجتماع المتضادّين بتعدّد العنوان بين صورته ثبوت المندوحوه و صورته عدمها،و تقييد الجواز بصوره ثبوتها ليس لأجل دخله فى رفع هذا المحذور،بل هو لأجل دفع محذور آخر و هو لزوم التكليف بما لا يطاق، و العمده فى المقام رفع محذور اجتماع الضدين و هو حاصل بتعدّد الوجهه عند مجوّز الاجتماع،و أمّا محذور التكليف بما لا يطاق فقد عرفت جوابه و أنّه إنّما يلزم لو كان كلّ من التكليفين منجزاً فى عرض واحد،و ليس كذلك فى المقام،هذا ما ربّما يقال فى تقريب هذا الوجه.

و فيه أنّه لا بدّ فى مبحث الاجتماع أن يكون قوام كلّ من الأمر و النهى بأحد العنوانين كما فى الصلاه و الغصب،و ليس كذلك فى المقام؛فإنّ عنوان اتّباع العادل

ليس مأمورا به على أنه هذا العنوان (١)، بل المطلوب حقيقته إتيان ما أخبر العادل بوجوبه، مثلا على أن هذا العنوان المخبر عن وجوبه واجب، مثلا- لو أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة فاتباعه و معاملته الصدق مع إخباره هو الإتيان بصلاة الجمعة على أنه بعنوان كونه صلاة الجمعة واجبه، لا الإتيان بها على أنها بعنوان كونها متابعه لخبر العادل واجبه.

و على هذا فمرجع أمر الشارع باتباع العادل هو الأمر بنفس العناوين التي أخبر العادل بوجوبها بما هي هذه العناوين.

و بعبارة اخرى: الأمر المذكور أمر طريقي بمعنى أنه طريق إلى ما هو المطلوب حقيقته، و هذا إنما طلب لأجل إيصاله إلى ذاك و مقدميته له، و ليس بأمر موضوعي كان المطلوب نفسه.

و إذن فيلزم في ما إذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة مع حرمتها واقعا أن تكون صلاة الجمعة بعنوان أنها صلاة الجمعة متعلقه للوجوب و الحرمة معا، فيلزم اجتماع المتضادين في الشيء الواحد مع اتحاد الجهه، فهو خارج عن موضوع مسأله الاجتماع و يكون باطلا بالاتفاق.

هذا كله بناء على مذهب المشهور من طريقته الأحكام الظاهريه، و أمّا على ما يظهر من شيخ الطائفة قدّس سرّه من موضوعيتها و أنّ المصالح و المفاسد يكون بالوجوه و الاعتبار، و كوننا ظانين بصدق الراوى جهه من جهات العمل و صفه من صفاتنا، فيمكن أن يتغير بسببه حسن العمل و قبحه، فيلزم التصويب المجمع على بطلانه.

و تفصيل هذا الإجمال أنّ التصويب يكون على ثلاثه أقسام:

الأول: هو القول بعدم ثبوت حكم مجعول واقعي رأسا مع قطع النظر عن العلم و الظن، بل الحكم الواقعي تابع لآراء المجتهدين، و هذا محال عقلا؛ للزوم كون العلم

ص: ٤٦٤

محدثا للحكم بنظر العالم و هو محال للدور (1)، نعم يمكن أن يكون علم شخص يرى للحكم واقعا محدثا له بنظر شخص آخر.

و الثاني: هو القول بأنّ الشارع لكونه عالما بالغيب يعلم بأنّ ما يجعله و ينشئه أيّ مكلف يصل إليه، و أيّ مكلف لا يطلع عليه و إن تتبّع، فمن أوّل الجعل يخصّ جعله بمن يعلم أنّه يتتبّع و يطلع، دون من لو تتبّع لا- يطلع أو يطلع على الخلاف، و هذا هو الشأن في أوامر الموالى الظاهريّه بالنسبه إلى عبيدهم أيضا، فإنّهم يخصّون أحكامهم و أوامرهم بمن يعلمون أنّه يسمع صوتهم، و لا يوجهون الحكم نحو من يعلمون عدم سماعه.

و على هذا فصلاّه الجمعه في حقّ من يؤدّي نظره إلى وجوبها واجبه بجعل الشارع من أوّل الأمر، و في حقّ من يؤدّي إلى حرمة محرّمه كذلك، و هذا و إن كان لا يستلزم محذورا عقليا، و لكن يمكن دعوى الإجماع القطعي على بطلانه؛ فإنّ كلّ أحد يعلم بالضروره بأنّ لله تعالى في كلّ واقعه حكما واحدا يساوي فيه جميع المكلفين.

الثالث: هو القول بأنّ لله تعالى في كلّ واقعه حكما واقعيّا يساوي فيه العالم و الجاهل، إلا أنّ طرق عنوان كون العمل ممّا أخبر بوجوبه العادل يوجب انقلاب المفسده الكامنه في ذاته إلى المصلحه، فيكون الحكم الواقعي في حقّ من قام عنده الأماره اقتضائيا فقط، و لم يصل إلى مرتبه الفعلية، و هذا و إن كان ممكنا عقلا و ليس بمثابه الثاني في ثبوت الإجماع القطعي على بطلانه، إلا أنّ الأساتيد نقلوا الإجماع على بطلانه.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أعلى الله مقامه اختار لدفع المحاذير المذكوره وجها آخر و هو أنّها بين ما ليس بمحذور و بين ما ليس بلازم، ثمّ بيّن هذا بوجهين.

الأوّل: أنّه ليس المجعول في مورد الأمارات هو الحكم، بل المجعول هو الحجّيه

ص: ٤٦٥

(١ - ١) - بيانه قد سبق قبل هذا فليراجع.

بناء على أنّ الحجّية أمر وراء الحكم و تناله يد الجعل، بمعنى أنّ الحجّية ليست منتزعه من الأحكام و لا- مستتبعة لها، فإنّه قد يقال: إنّ الصادر الأمر بتصديق العادل و بسبب ذلك ينتزع الحجّية، فيقال: قد تمّ الحجّية، فإنّ أمر المولى حجّية ذاتية، و قد يقال: إنّ الحجّية بنفسها مجعولة، لكن يلزمها الحكم المولوى و الأمر بالمتابعة، فالمدعى أنّ الحجّية صرفه المعرّاه عن الحكم سابقا و لا حقا مجعولة، فيصير موضوع حكم العقل بلزوم الاتباع، و المقصود منه إعطاء شيء حال العلم.

فكما أنّ العبد العالم بأمر مولاه أو نهيهِ يكون علمه حجّية بالذات بمعنى أنّه لو طابق الواقع تنجّز الواقع، فلا عذر له لو خالف و عصى، و لو كان جهلا مرّكباً يعذّر العبد، فلا عذر للمولى في عقوبه العبد على المخالفه، فكون العلم حجّية معناه كونه على حاله يصحّ به الاحتجاج، و من آثاره حسن العقوبه على الترك عند المصادفه و قبّحها عند عدمها و إسقاط العذر من الطرفين.

ثمّ هذا المعنى فى العلم ذاتى وجدانا، فإنّ من يرى أمر المولى بلا ستره فلا عذر له و يستحقّ العقوبه، فأمر المولى حجّية ذاتية و ما وراءه ليس هكذا قطعاً، فربّما يدعى أنّ للشارع أن يحدث و يوجد هذا المعنى فيه بعد ما لم يكن بتوسط الجعل و الإنشاء، كما يوجد الأحكام، و ذلك كما لو قال المولى لعبده: جعلت قول الشخص الفلانى حجّية بينى و بينك، بحيث لو اتبعته و ظهر مخالفته ما كان لى عذر فى عقوبتك و حقّ لمؤاخذتك، و لو خالفته و كان مطابقاً ما كان لك العذر.

و فيه أنّ الحجّية ليست إلاّ سبباً مخصصه و هو كون الشيء سبباً لرفع العذر عمّا بين شخصين، كما أنّ السند عبارته عمّا هو سبب لرفع الكلام عن بين مترافعين.

و بالجملة، لا يتصوّر معنى للحجّية إلاّ السببية لصحّته العقاب و لعدم صحّته و قد قرّر فى محلّه أنّ مطلق السببية غير قابله للجعل، و عللّ بأنّه لا بدّ من وجود نسخيه و مناسبه بين العلّه و معلولها؛ فإنّ المعلول مرتبه نازله للعلّه، و لأنّه لو لا ذلك لأثر كلّ شيء فى كلّ شيء، و النسخيه إن كانت بين شيئين فهو، و إلاّ فلا يمكن إحداثها فى فاقدها.

فنقول: قول العادل قبل هذا الجعل لم يكن حججه و سببا للآثار المذكوره، و ما كان كذلك لا يعقل إعطاء السبب إياه.

و محصل الكلام أنه قد يقال: إنه بتوسط الوضع و القرار على أنه متى أراد من العبد الفعل الفلاني يقول كذا أو يفعل كذا، فيصر أماره و علامه على إرادته، فيعرض عليه وصف الحججه قهرا، فهذا ليس من باب جعل الحججه أولا، نعم هو فعل يعرض عليه عنوان ثانوى قهرا هو جعل الحججه و هذا هو الحال فى حججه الظواهر، فإن متعلق الجعل أولا ليس هو الحججه، بل ينجعل بتركه الوضع، و قد يقال: إن العنوان الأولى جعل الحججه بدون توسط أمر آخر.

فنقول: لا يتعقل من الحججه إلا معذوريه العبد و استحقاقه اللذان هما وصفان للعبد أو المصححيه للعقاب و المعذريه اللذان هما وصفان لخبر الثقة مثلا، و شىء منهما غير قابل للجعل بهذا النحو، فإن العبد إما معذور و إما لا، و إما مستحق و إما لا، و لا يمكن تكوين المعذوريه أو عدمها فيه، و كذا فى المصححيه و المعذريه، و إن اريد معنى آخر فلا نتعقله.

فالحق ما ذكره شيخنا المرتضى من أنه لا معنى لجعل الحججه إلا جعل الأحكام التى هى مفاد خبر العادل مثلا، فمعنى حججه خبره ليس إلا- و جوب العمل على طبقه و لزوم أتباعه، و معنى هذا إنشاء الحكم الذى هو المخبر عنه فى خبره، و كيف كان فإن قلنا بقابليه الحججه للجعل و إن قلنا بعدم قابليه مطلق السبب له، و قلنا أيضا بأن لزوم الاتباع حكم عقلى يحكم به العقل بعد جعل الحججه، فليس الحاكم به الشرع و على فرضه يكون ارشاديا، نظير أوامر الإطاعه فى الأوامر فلا- يلزم اجتماع حكيمين، بل اللازم إنشاء حكم و حججه، و شأن الحججه أن يصادف تاره و يخالف اخرى، فهذا محذور غير لازم.

و أمّا تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده فهو غير محذور؛ إذ نلتزم بوجود مصلحه اخرى يتدارك بها المصلحه الفائته أو المفسده الواقعه فيها.

و الوجه الثانى (1): أنه لو قلنا بقبول الحجية للجعل و أن لازم جعلها جعل لزوم الاتباع الراجع إلى جعل الحكم الذى أفاده الأماره، أو قلنا بأن الحجية غير قابله للجعل، و معنى جعلها جعل وجوب العمل و لزوم الاتباع، كما قاله شيخنا المتقدم قدس سره فاجتماع الحكمين و إن كان يلزم، إلا أنهم غير متضادين و لا متماثلين، و ذلك لأن الأحكام الواقعية ناشئة عن مصالح أو مفسد فى التعليقات، و الحكم الظاهرى ناش عن مصلحه فى نفس إنشائه، نظير الأمر الامتحانى.

و بعبارة اخرى: تضاد الحكمين إنما هو من باب تضاد منشئهما فى نفس الحاكم بأن يكون الإيجاب عن إرادته الفعل و الحب به، و التحريم عن كراهته و بغضه، فلا محاله لا يمكن اجتماعهما فى محلّ يمكن وجودهما مثلا لنفس النبويه و الولويه، و هذا بخلاف ما إذا كان منشأ أحدهما إرادته الفعل أو كراهته، و منشأ الآخر إرادته نفس الإنشاء.

و توضيح المقام أن الحكم الطريقي بحسب ما يقتضيه الارتكاز يكون عبارته عن حكم لا ملاك فى موضوعه، فإنّ العنوان مشير صرف لا- موضوعيته فيه أصلا، بمعنى أنه لا- يحصل غرضا مستقلا غير الأغراض الواقعية و ليس مقدمه لوجود تلك الأغراض أيضا، فينحصر أن يكون الملاك منحصرًا فى الواقع، و هذا الحكم يكون عن ملاك فى نفسه، ثم مقتضى طريقيته أنه إن صادف الواقع يصير عينه لا مغايرا له مثله حتى يلزم اجتماع المثلين، و هذا معنى جدّيته عند المصادفه.

و لو خالف الواقع يصير إنشاء صرفا ليس موضوعا لوجوب الامتثال عقلا، و هذا معنى صورته عند عدم الإصابه، و من المعلوم أن الإنشاء الصرف و بعبارة اخرى الطلب الإيقاعى الذى هو الموضوع له لصيغته «افعل» بمذاق هذا المحقق الجليل قدس سره لا منافاه بينه و بين الطلب الحقيقى المتعلق بضدّ متعلقه.

و الترخيص المشتمل عليه هذا الطلب الانشائى أيضا ترخيص إنشائى لا حقيقى

ص: ٤٦٨

كما هو واضح، فلا منافاه من جهته أيضا، هذا تقريب رفع المنافاه من جهة المضادّه و المناقضه و المماثله.

و أمّا تقريب كون الحكم الطريقي قائما مقام العلم فى منجزيه الواقع و رفع العقوبه عنه، أنّ الأمر المولى الطريقي الذى شأنه العيئيه مع الواقع لدى الإصابه لا يؤمن عن ضرر عقوبته لأجل هذا الاحتمال، حتى يعلم بصوريته و عدم إصابته، فتتجزّ الواقع يكون مقتضى طريقيته و عدم موضوعيته، و شأنه الأتحاد و العيئيه مع الواقع، و ملاك تنجزه إحراز أمر المولى مع احتمال جدّيته، فإنّ ذلك موضوع للزوم الامتثال عند العقل.

و أمّا وجه الفرق بين الحليّه التى هى مفاد «كلّ شىء حلال» و الحليّه التى هى مفاد خبر الثقة حيث قال بلزوم المنافاه فى الاولى بينهما و بين المنع الفعلى لو صادفته، و بعدم اللزوم فى الثانيه، أمّا عدم اللزوم فى الثانيه فقد اتّضح وجهه ببيان أنّه صرف حكم إيقاعى إنشائى و ليس بترخيص حقيقى، و أمّا اللزوم فى مفاد «كلّ شىء حلال» فلاجل أنّه ترخيص حقيقى فى موضوع مشكوك الحليّه و ليس بطريقي، لأنّ عنوان المشكوك لا طريقيه فيه، و من المعلوم أنّ الإذن الحقيقى ينافى المنع كذلك.

هذا محصّل ما أفاده هذا المحقّق الجليل على ما وضحه عند البحث بعض تلاميذ تلامذته أيدهم الله تعالى بتوفيقه، و لكن استشكل عليه شيخنا المحقّق النحرير و استادنا الذى ليس له نظير أفاض الله تعالى علينا من بركات أنفاسه بما حاصله: إنّ الحكم الطريقي إن جعل عباره عن صرف الإيقاع الذى يحدث فى النفس عند التلفظ ب«افعل» الذى لا تنافى بينه و بين الإيقاع بهذا المعنى الذى هو مفاد «لا تفعل» فكما لا محذور بأن يتلفّظ الإنسان بكلمتى «افعل» و «لا تفعل» لا محذور أيضا فى انقداح معناهما فى الذهن كما فى مقام الهزل، فالإشكال متّضح الورود، إذ حال هذا المعنى معلوم عند العقل و أنّه لا يجب اتباعه أصلا.

و إن اريد به الحاله النفسائيه الباعثه و الزاجره التى يحمل المأمور فى الإراده الأمرية على العمل عند تمام شرائط التنجيز، و الفاعل فى الإراده الفاعليه، فحينئذ

يصحّ كونه موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال، لكن هذا المعنى متى تحقّق في النفس و لو من قبل مصلحه في نفسها على ما حقّقنا من إمكان ذلك يضادّه تحقّق مثله في طرف النقيض، فكيف حكم بأنّه لا مضادّه بين الحكّمين؟ و مجرد كون المصلحه في أحدهما في المتعلّق و عدمها فيه في الآخر لا- يوجب عدم اجتماع كراهتين و حبّين في المتعلّق، و أمّا اجتماع الحاليتين الباعثه و الزاجره فيلزم [أن يكون] هما أيضا متضادّان.

و يرد على هذا أيضا أنّه ما معنى كون الرفع بسبب هذا الحكم مثبتا على تقدير الإصابه و مسقطا على تقدير عدمها؛ إذ الأمر المولوى الجدّى بموضوع تصديق العادل و إن كان طريقا و مرآه إلى العنوان الواقعي، لكنّه في مرحله الحجّيه موضوع، يعنى أنّ المولى لا يؤاخذ العبد عند المصادفه و ترك الامتثال على ترك الواقع، بل على ترك التصديق، فإنّ شأن الأمر هو الحجّيه بالنسبه إلى متعلّقه ليس إلّا.

فتحصّل أنّ الأمر الإنشائي الصورى ليس له قابليته تنجيز الواقع؛ إذ بعد ما لم يدخل تحت حكم العقل بلزوم الإطاعه كيف ينجز الغير؟ و أمّا الأمر الجدّى البعثى فهو موضوع حكم العقل، لكن لا يرتفع غائله التّضاد بالتزامه أوّلا و لا تنجز الواقع ثانيا.

لا يقال: على ما ذكرت من كون المؤاخذة على ترك التصديق لا على الواقع المتروك فلم لا يؤاخذ عند عدم الإصابه.

لأننا نقول: عدم المؤاخذة حينئذ من باب عدم تفويته غرضا من المولى لما هو المفروض من طريقتيه، و على هذا يستشكل بأنّه لا فرق بين الأماره المرخصه و الأصل المرخص، فلو اغمضنا عمّا ذكرنا و قلنا بأنّ محض كون المصلحه في نفس الحكم و لو الحقيقى يرتفع التّضاد بينه و بين ما يكون المصلحه في متعلّقه فعين هذا موجود فى الحكم الأصلي أيضا.

ثمّ قال استادنا دام ظلّه: بأنّ كلامه قدّس سرّه عام فى كلا شقّى الترديد

المذكورين في كلامه من استتباع الحجية للتكليف و استتباع التكليف للحجيه،و يمكن توجيه كلامه و ذب الإشكال عنه على أحد الشقّين أعني استتباع الحجية للتكليف،فإنه على هذا يكون المجعول الأوّلى هو الحجية،غايه ما في الباب من باب الملازمه العقلية لا- ينفكّ جعلها عن جعل حكم بمتابعه الحجّه المجعوله،و من المعلوم أنّ المؤثر في تنجيز الواقع و إسقاطه حينئذ هو الحجية،و الحكم المستتبع بالنسبه إلى هذا الأثر وجوده و عدمه سواء.

فيمكن أن يقال حينئذ بعد الإغماض عن أنّ الحجية إنّما تستتبع الحكم الفعلى و على فرض صدور حكم من الشرع في هذا الخصوص يكون إرشادياً،و القول بإمكان جعل الحكم المولوى،بل لزومه و عدم انفكاكه،بأنّه لا نلتزم بعد هذا التسليم بأنّه حكم جدّى ليس إلا،بل نقول:أمّا عند الإصابه فالحكم الواقعى موجود يكفى عن جعل حكم آخر،و أمّا عند عدمها فالمستتبع-بالفتح- إنّما هو حكم صورى إنشائى،و لا- مضادّه بينه و بين الواقع،و هذا بخلاف الحال فى الأصل،فإنّ فيه يكون المجعول أوّلا هو الحكم لا حجيه مستتبعه للحكم،و الحكم المجعول لا محاله جدّى فينافى الواقع،لكن هذا كلّه على تقدير هذا الشق من التردد.

و أمّا على تقدير القول بأنّ المجعول فى الأمارات أيضا هو التكليف،و الحجية أمر ينتزعه العقل من التكليف،بمعنى أنّ العقل يرى الأمر شيئا يحتجّ به المولى على العبد و العبد على المولى،فحينئذ المؤثر فى التنجيز و الإسقاط لا محاله هو التكليف،فلا محيص عن الالتزام بكونه جدّياً،ضروره عدم الأثر للإنشائى أصلا،فيبقى الإشكالات بحالها.

ثمّ إنّ قدّس سرّه بعد وصوله إلى هنا استدرك بقوله:نعم يشكل الأمر فى بعض الاصول العمليه كأصالة الإباحه الشرعيه،فإنّ الإذن فى الإقدام و الاقتحام ينافى المنع فعلا،كما فى ما صادف الحرام و إن كان الإذن فيه لأجل مصلحه فيه لا لأجل عدم مصلحه أو مفسده ملزمه فى المأذون فيه،انتهى.

فيرد عليه أنّه ما وجه الفرق بين هذا و سائر الطرق؟فكما تقولون فى الأماره

التي مفادها الإباحة بأن المصلحة في نفس الترخيص فلم لا تقولون به هنا؟.

ثم قال ما حاصله:إنَّه لا- محييص في مورد هذا الأصل عن الالتزام بعدم انقذاح الإراده أو الكراهه في النفس النبويّه أو الولويّه أيضا كالمبدأ الأعلى، ولكن هذا لا يوجب عدم كون الحكم الواقعي بفعلي، بل هو مع ذلك فعلي، بمعنى أنّه فعلي مع قطع النظر عن حاله الشكّ و الترخيص.

و توضيح ذلك أنّه كما يكون للحكم مراتب كذلك للفعلي أيضا مرتبتان،الأوّل:

الفعلي بجميع الجهات و بجميع اللحاظات،و الثاني:الفعلي ببعضها،و الأوّل واضح،و الثاني مثل حليّه الغنم؛فإنّها بلحاظ كبر الجثّه و صغرها و السواد و البياض فعلي، بمعنى أنّه ناظر بجميع هذه اللحاظات،و أمّا بلحاظ الموطويّه فشأنى،و ليس إلّا ناظرا إلى الاقتضاء،فلا منافاه بين دليلها و بين دليل حرمة الموطوء،و هكذا في ما نحن فيه.

فحرمة شرب الخمر مثلا- حكم فعلي بجميع لحاظاته بحسب الظاهر،و لكن بعد ورود الترخيص في الخمر المشكوك يعلم أنّ فعليته إنّما هو بجميع لحاظات الخمر من اللون و الكيفيه و المعلوميه إلّا- بالنسبه إلى لحاظ مشكوكيته،فبالنسبه إليه حكم اقتضائي،فما دام الشكّ لا منافاه بينه و بين حكم الأصل،و إذا رفع الشكّ و حصل العلم فقد ارتفع المانع عن الفعليه فلا يحتاج إلى إنشاء جديد،بل يصير بنفسه و قهرا فعليّا.

ثمّ قال ما حاصله:إنَّه على هذا فانقذح أنّه لا يلزم الالتزام بكون الحكم الواقعي في مورد الاصول و الأمارات غير فعلي بل شأنى حتى يلزم عليه إشكالان،ثمّ أخذ في تقريب الإشكالين.

و حاصل الأوّل منهما أنّه لو كان الحكم الواقعي في المورد المذكور شأنيا فيلزم أن لا يوجب الأمارات تنجيز الحكم الواقعي،فإنّ قيامها ليس بأقوى من حصول العلم،و لا شكّ أنّه لو حصل العلم بالحكم الشأنى فلا يلزم امتثاله و أتباعه،فكذا ما يقوم مقام العلم.

ثمّ ذكر هنا سؤالاً و جواباً،و حاصل الأوّل أنّ الحكم الواقعي بنفسه و لو لا قيام

الأماره كذلك، و أما هو بعد أداء الأماره فيصير فعليًا.

و حاصل الجواب أنّ دليل الاعتبار ليس إلاّ- التنزيل للمؤدّي منزله نفس الواقع لا منزله الواقع المؤدّي، و بعبارة اخرى: خبر الثقة مثلا- إنّما يحكى نفس وجوب صلاه الجمعه الواقعي، و دليل الاعتبار أيضا ليس أزيد من الالتزام بهذا المضمون و تنزيل ذلك منزله العلم بهذا المعنى، و ليس حكايته عن الوجوب المؤدّي للطريق، و ليس التنزيل أيضا منزله الوجوب المؤدّي له، بل منزله نفس الوجوب الواقعي.

ثمّ قال ما حاصله: اللهم إلاّ أن يقال: إنّ دليل الحجّيه يدّل على تنزيل المؤدّي منزله الواقع ذى الطريق بدلاله الاقتضاء، فإنّه لو كان تنزيه منزله نفس الواقع فكما أنّ نفس الواقع إنشائي ليس له وجوب اتّباع، فكذا المجعول بدليل الحجّيه أيضا يصير حكما إنشائيا ليس له وجوب اتّباع، فيكون لغوا، فلصون الكلام عن اللغويه لا- بدّ من الحمل على أنّ التنزيل إنّما هو منزله الواقع ذى الطريق، فكما أنّ الواقع ذى الطريق له وجوب اتّباع، فكذلك مؤدّي الأماره.

و لكن هذا إنّما يتمّ في ما إذا لم يكن للحكم الإنشائي أثر أصلا، و إلاّ- أمكن التنزيل بلحاظ ذلك الأثر، كما لو كان الحكم الواقعي حليّه اللحم، فيصح تنزيل مؤدّي الأماره منزلته لا من حيث جواز الأكل، و لكن من حيث جواز الصلاه في الشعر و الوبر و سائر الأجزاء، هذا حاصل الإشكال الأوّل.

و حاصل الإشكال الثاني أنّه لو كان الحكم في المورد المزبور شأنيا لزم إمّا عدم المورد لشيء من الاصول و الأمارات، و إمّا التنافي و التناقض بحسب الاحتمال، بيان ذلك أنّه لا إشكال أنّ موضوع الاصول و الأمارات هو الشكّ في الحكم الفعلي دون الشأنى، ضروره أنّه لو قطع بكون الحكم المحتمل وجوده في المقام شأنيا فلا مجرى لشيء من الاصول و الأمارات.

فنقول: لو كان الحكم الواقعي المحتمل ثبوته في مورد الأصل و الأماره مقطوع الشأنيه و غير محتمل الفعليه فيلزم عدم جريان شيء منهما في شيء من الموارد، فيصيران بلا مورد، و إن كان محتمل الفعليه فيلزم احتمال حكيمين متناقضين في

موضوع واحد؛ فإنَّ الحكم الذي أفاده الأصل أو الأماره فعلى بلا شك، فاحتمال الفعلية في الحكم الواقعي أيضا مع كون أحدهما الحليّ و الآخر الحرمه مثلا- ليس إلا- احتمالا لوجود التناقض، و كما أنّ القطع بالتناقض محذور كذلك احتمالاه أيضا، هذا على تقدير القول بكون الحكم الفعلي ذا مرتبه واحده و هو الفعلي من جميع الجهات.

و أمّا على ما ذكرنا من تحقّق الفعلي ببعض الجهات و كون الحكم الواقعي من هذا القبيل فلا يلزم هذا الإشكال، و ذلك لأنّ الحكم المدلول للأصل أو الأماره و إن كان فعليّا بالقسم الأوّل، و لكنّ الواقعي المشكوك فعلى مع قطع النظر عن الحكم الظاهري المذكور، و هذا ليس بتناقض محتمل، و إنّما يكون لو كان كلا الحكمين فعليّا بالقسم الأوّل، و وجه عدم التناقض في الأوّل أنّه قد اخذ في فعلية أحد الفعليتين قطع النظر عن الآخر، ثم أخذ في بطلان الجواب بالترتب بأنّ الحكم الظاهري و إن كان لا يجتمع مع الواقعي في رتبته، و لكنّ الواقعي يجتمع معه في رتبته، فيلزم اجتماع الضدين و سائر المحاذير في هذه الرتبته.

هذا محض كلامه قدّس سرّه في هذا المقام و قد عرفت الجواب عن إشكاله في جواب الترتب فلا حاجه إلى الإعادة.

و أمّا إشكاله الأوّل على الجواب بكون الواقعي إنشائيّا بأنّه على هذا يلزم أن لا يصير الواقع بعد قيام الأماره منجزا فإنّ الأماره إنّما يحكي نفس الواقع دون الواقع ذي الطريق، و المفروض أنّ الواقع حكم شأنى.

فجوابه أنّ الحكم الشأنى لا بدّ في الحكم بفعليته في زمان من التماس دليل دالّ على أنّه متى يصير فعليّا؟ فإنّ من بينى على كون الواقعي إنشائيّا فلا- محاله يكون مآل أمره إلى هذا، و لا شك أنّ قضيه قوله: الناس في سعه ما لا يعلمون، و رفع عن امتى ما لا يعلمون، هو ارتفاع السعه بعد العلم، فيكون المحضّل منها أنّ الحكم الواقعي متى تعلّق به العلم يصير فعليّا، ثمّ لو قام الأماره على حكم نقول بفعليته أيضا بواسطه قيامها مقام العلم في جميع الآثار، فإنّ العلم المأخوذ في هذه الأدله طريقي بلا إشكال، فيكون مفادها أنّه متى تعلّق العلم أو قام طريق معتبر على حكم يصير فعليّا.

و حينئذ فالأماره علاوه على حكاية الواقع يفيد أمرين آخرين، أحدهما تعبدى و هو صيروره الحكم بسبب قيامه فعليا، فهذا مأخوذ من التعبد، و هو الأدله المذكوره المعلقه لرفع السعه على العلم بضميمه أدله الاعتبار الداله على تنزيل المؤدى منزله الواقع.

و بعباره اخرى: موضوع الفعلية له جزءان، أحدهما الحكم، و الآخر قيام الطريق المعبر عليه، ففى مورد الأماره الجزء الثانى محرز بالوجدان و لا حاجه فيه إلى التنزيل، بمعنى أنه لا حاجه إلى تجسّم أنّ مفاد دليل الاعتبار بدلاله الاقتضاء هو تنزيل المؤدى منزله الواقع ذى الطريق، و ذلك لأنّ الحكم بعد قيام الأماره عليه يكون ذا طريق قهرا، نعم فى كونه هو الواقع يحتاج إلى التنزيل، و دليل الاعتبار متكفّل لهذا التنزيل و إن فرض كون الواقع إنشائيا لا أثر له أصلا؛ فإنّ التنزيل بلحاظ الأكثر التعليقى صحيح، أعنى كون الواقع الإنشائى بحيث لو لا تعلق به العلم أو الطريق يصير فعليا.

و الحاصل أنّ مؤدى الطريق يكون واقعا لو تعلق به العلم أو الطريق ليصير فعليا بدليل التنزيل و تعلق الطريق به بالوجدان.

و الأمر الآخر الحاصل من الأماره عقلى و هو التنجيز، فالأماره تحكى الواقع بدليل الاعتبار و توجب الفعلية بدليل الرفع و السعه و يوجب التنجيز بمقدمات عقلية.

فى أنه لو شكّ فى حجّيه شيء فهو كالمقطوع عدم حجّيته

الامر الثالث بعد تبين إمكان أصل الحجّيه نتكلم قبل الشروع فى الوقوع فى الشك فيها.

فنقول: لو شكّ فى حجّيه شيء و لم يظفر بعد الفحص بالدليل عليها فهو كالمقطوع عدم حجّيته.

بيان ذلك أمّا على رجوع الحجّيه إلى الإيجاب الشرعى بمعنى إيجاب الاتّباع فواضح، فإنّ هذا الإيجاب ليس بأزيد من إيجاب نفس الواقع، مثلا لو أوجب

الشارع العمل على طبق الشهره و قامت على وجوب الجمعه و كانت واجبه واقعا، و لكن شكّ المكلف في كلا الإيجابين فكما أنّه عند العقل معذور بحسب نفس وجوب الجمعه و ليس في قيده، كذلك بالنسبه إلى إيجاب أتباع الشهره الذى هو حكم طريقى يكون كذلك، يعنى لا يترتب الأثر الذى كان مترتباً لو علم بالحجّيه و هو استحقاق العقاب؛ فإنّ أثر الحجّيه هو العذر عند مخالفه الواقع مع متابعتة، و الاستحقاق عند موافقه الواقع و مخالفتة، فهذان الأثران مسلوبان عند الشكّ في الحجّيه بهذا المعنى، فمعنى مقطوعه عدم الحجّيه مقطوعه عدم هذه الآثار، كما هو المراد فى الحكم الواقعى، فإنّ عند الشكّ فى وجوده لا يصير مقطوع العدم بالبديهيّه، و لكنّ الآثار العقليّه و هو وجوب الاتّباع مقطوعه العدم.

و أمّا بناء على القول بأنّ الحجّيه -أعنى المعذوريه فى وقت و الاستحقاق فى وقت- بنفسها مجعول للشارع، فكيفيه كونه عند الشكّ فيه مقطوع العدم أن يقال:

إنّه كما يكون للحكم مراتب كذلك للحجّيه أيضا مراتب، فالمرتبه الاولى نفس الإنشاء و الجعل، فهذا يتحقّق بنفس الإنشاء، و المرتبه الاخرى انجعالها و فعليتها و هو يحتاج مع الجعل إلى علم المكلف بهذا الجعل، فالمعذوريّه و الاستحقاق مشكوك من حيث وجودهما الجعلى الإنشائى، و مقطوع عدمهما بحسب الوجود الانجعالى الفعلى؛ لتوقّفه على علم المكلف و هو مفقود.

و إذن فيرجع فى كلّ واقعه إلى الاصول التى يجرى فى ذاتها، فإن كان الأصل الذاتى فيها البراءه يحكم بالبراءه و إن قامت الحجّيه المشكوكه على ثبوت التكليف، فعلى تقدير موافقه للواقع لا يوجب الاستحقاق، و إن كان الأصل الذاتى فيها الاحتياط -كما لو كان طرفا للعلم الإجمالى، أو كان من باب الأقلّ و الأكثر- يعمل به و إن كانت الحجّيه المشكوكه حاكمه بنفى التكليف عن الطرف أو بنفى جزئيه الجزء المشكوك فلا- يكون عذرا لو أتبعها المكلف و كان التكليف أو الجزئيه ثابتا فى الواقع، فهذا هو الحال فى الشكّ فى الحجّيه بعد الفحص، كما هو الظاهر من كلامهم، فإنّ الرجوع إلى الأصل إنّما يكون بعد اليأس عن الدليل.

و أمّا قبل الفحص فإن كانت قائمه على رفع التكليف فهو كما بعد الفحص فى أنّه على تقدير الثبوت لا أثر لوجودها الواقعى، فلو كان التكليف موجودا فى الواقع و تحقّق أسباب تنجزه مثل العلم الإجمالى، لا- تصير هذه الحجّه مسقطا و إن كانت مثبتة للتكليف، فإن كانت بحسب الواقع ثابتة و المكلف لو فحص لظفر فهو كمن هو عالم بالحكم.

و بعبارة اخرى: الوجود الواقعى للحكم فى هذا التقدير منجز؛ إذ ليس الساتر بينه و بين المكلف سوى التكاهل و التهاون عن الفحص الجزئى، فكذلك الحجّيه بأى المعنيين يكون فى هذا التقدير بوجودها الواقعى منجز؛ إذ ليس الساتر بينها و بين المكلف سوى التهاون فى الفحص بالمقدار المتعارف، فلو كانت مثبتة للتكليف و خالفها المكلف فهو كمن خالف الحجّه المعلوم الحجّيه فى الاستحقاق للعقوبه إذا كانت الحجّه مطابقه للواقع.

و أمّا قبل الفحص مع كون الحجّه ثابتة فى الواقع و لم يكن المكلف على فرض الفحص المتعارف ظافرا به فى علم الله، فقد اختار شيخنا المرتضى قدس سرّه فى الشكّ قبل الفحص فى نفس الحكم الواقعى استحقاق العقوبه، فإنّ نفس التكليف الواقعى لها اقتضاء الاستحقاق، غايه الأمر أنّ العذر مانع عن العقاب، فلو فحص و لم يظفر كان العذر ثابتا، و أمّا لو لم يفحص فهو و إن كان فى علم الله لو تفحص لم يظفر و لكن ليس له فى قبال العقاب عذر.

فعلى هذا المبني يكون الحال فى الشكّ قبل الفحص فى الحجّيه أيضا ذلك، فيقال:

لو فحص و لم يظفر فهو معذور، و لكن قبل الفحص ليس له عذر، فعدم العذر إنّما هو من أثر الشكّ المذكور، و وجود الحجّيه و عدمها سيان، بل على هذا يكون فى صورته كونه لو فحص لظفر أيضا كذلك، يعنى أنّ الشكّ هو المنجز لا الحجّه الواقعى.

و لكن منعنا هذا الكلام فى ذلك المقام بأنّ العقاب بلا- حجّه قبيح، و لا يمكن أن يكون الشكّ حجّه، فمن شكّ فى ثبوت التكليف و لم يفحص وجه كونه ملزما بالاحتياط أو الفحص أنّه شاكّ فى أنّ العقاب مع الحجّه أو بلا حجّه، فلهذا يحكم

عقله بالاحتياط أو الفحص حتى يستريح، ولا يحكم باستراحته قبل الفحص؛ لاحتمال وجود الحكم فى الواقع و وصول المكلف إليه لو فحص عنه بحيث يكون حجته على العقاب على هذا التقدير هو هذا الحكم الواصل، لا الشك قبل الفحص بنفسه.

و بعبارة اخرى: الشك قبل الفحص بيان قطعى على البيان، لا أن نفسه بيان، و أما على ما هو المفروض من أنه و إن فحص فهو لا يصل إلى الحكم فى علم الله فعقابه عند الله عقاب بلا- حجة و إن كان هو يحتمل كونه عقابا مع الحجته، و لا- يرخصه عقله بالاستراحة، بل يوجب عليه الفحص من باب دفع الضرر المحتمل، و على هذا ففى الشك فى الحجته قبل الفحص مع عدم الظفر على تقدير الفحص يحكم بعدم الاستحقاق بعين هذا البيان.

فإن قلت: كما أنه لو علم المكلف بأن هذا المائع خمر و كان غصبا تقولون بأنه مستحق للعقوبة، و وجهه أنه خالف تكليف المولى مع وجود الملزم، فكذلك الحال فى الشك قبل الفحص، الملزم، و هو نفس الشك موجود، و المفروض وقوعه فى مخالفه الواقع.

قلت: وجه الاستحقاق فى المثال أنه علم بأصل الحرمة الشرعية التى كانت نتيجة لقياس «كلّ خمر حرام و هذا خمر فهو حرام» و المفروض إصابه علمه فى هذه الجهة، و هذا بخلاف مقامنا؛ فإنّ الشك وجه ملزميته احتمال وجود البيان، فمع عدم وجوده لا مصحح فى البيان و لا- يكفى وجود البيان على البيان مع عدم نفس البيان، و هل هو إلاّ كوجود البيان على الواقع مع عدم نفس الواقع، و إلاّ- فاللازم فى ما إذا كان التكليف المعلوم فى أطراف العلم الإجمالى موجودا فى جميع الأطراف أن يتعدّد العقاب لو ارتكب الأطراف، فإنّ وجه تنجزه أيضا من باب احتمال الواقع المنجز فى كلّ طرف، فالملزم فى كلّ طرف موجود، فإذا صادف مع الواقع فى الكلّ يلزم على قولك تعدّد العقاب، و وجه الكلّ أن المدار على البيان القائم على الواقع، لا على البيان القائم على البيان.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الحجته المشكوكه بعد الفحص يكون مقطوعا

عدم حجيتها بلا- شك على كلا- معنيها، وكذلك قبل الفحص فى النافيه للتكليف، و أما المثبت فقبل الفحص مع الظفر على تقديره يكون منجزه كالحججه المعلومه بلا شك، وقبل الفحص مع عدم الظفر على تقديره فبناء على مبنى الشيخ المرتضى يكون كصوره الظفر على تقديره، و على ما ذكرنا يكون كالصوره الاولى.

فعلى ما ذكرنا يكون الحججه الواقعيه منجزه فى صورتين، إحداهما: الفحص و الظفر بها، و الثانيه: عدم الفحص و الظفر على تقديره، و غير منجزه فى غيرهما.

و خلاصه ما ذكرنا مع تشریح زائد أن يقال: إن الحججه التى إثباتها و نفيها مهمنا قد اخذ فى حقيقتها أمران و أثران، الأول: التنجيز، و الثانى: الإسقاط، فإذا كان فى الواقع أحكام ملزمه و أصابت الأماره فهى منجزه لهذه الأحكام، و لو كانت الأحكام ملزمه و قامت الأماره على الإباحه فهى مسقطه لها، فنقول: هذان الأمران اللذان هما إما نفس الحججه، و إما فائدتاها لا يمكن عند الشك فى الحججه القطع و الجزم بعدمهما بالضرر القاطع، بل لا بد من التفصيل.

فنقول: أمّا من حيث الأثر الأول و هو التنجيز و الإثبات و الإلزام فهو بعد الفحص و عدم الظفر مقطوع بعدم، بمعنى أن وجود الحججه الواقعيه حينئذ كعدمه و ليس مورثا لوقوع المكلف فى مؤنه التكليف الذى يشتمله هذه الحججه، كيف و الحال كذلك فى نفس الواقع، فالحكم الواقعى بوجوده الواقعى ليس مؤثرا فى عقاب تاركه لو تفحص و لم يجده، فكذا الحججه الواقعيه أيضا لا يؤثر فى تنجيز مفادها لو تفحص عنها المكلف و لم يجدها، و هذا واضح.

و أما الحال بالنسبه إلى هذا الأثر قبل الفحص فهو أنه على مبنى شيخنا المرتضى يكون الحكم هو الإلزام، فيقول بأن نفس الشك ملزم سواء كان فى الواقع حججه واقعيه أم لم يكن أصلا، و على الأول سواء كانت بحيث يظفر به على تقدير الفحص، أم كانت بحيث لم يظفر به على هذا التقدير، غايه الأمر ما دام لم يتفحص يكون الشك بنفسه ملزما، و لكن بعد الفحص لو ظفر بالحججه و علم بها تصير الحججه المعلومه حينئذ ملزمه للمكلف، فينقلب الحججه من الشك إلى الحججه المعلومه،

فتكون على هذا أيضا الحجية الواقعية بلا أثر؛ لأن الأثر للشك.

و أمّا على ما ذكرنا من أنه لا- موضوعية للشك بنفسه و إنما يحكم العقل في حاله بالتفحص لأجل احتمال وجود الحجة في الواقع، فإنه يكفي في حجة المولى على العبد أن يقيم الحجة له بحيث لو تفحص عنها العبد لظفر بها و وصل إليها، فيكون الأمر تابعا للواقع، فإن كان بحسب علم الله تعالى لا حجية واقعية في البين أصلا فالمكلف يكون في فسحة و وسعه، و كذلك لو كانت الحجية الواقعية ثابتة في علم الله و لكن كان الأمر في علم الله تعالى أيضا بحيث لو تفحص المكلف لما يصل إلى الحجية و يظفر، فيكون في فسحة أيضا و لا إزام عليه.

و أمّا لو كان الحجة في علم الله تعالى ثابتة في الواقع و كان في علمه تعالى أيضا بحيث لو تفحص عنه لظفر به، فحينئذ تكون الحجية الواقعية بوجودها الواقعي المجهول مؤثرا في التنجيز و الإثبات، و ليس متوقفا على تحقق الوجود العلمى لها؛ فإن الإيصال الذى شأن الأمر ليس إلا- نصب الدليل على وجه يكون سهل الوصول إلى من أراد الوصول و لم يكن محتاجا إلى مقدمات صعبه خارجه عن المتعارف، و ليس في باب نفس الواقع و لا- دليله حكم العقل بأزيد من ذلك؛ إذ لو اعتبر في تمامية الحجية الإيصال الفعلى للزم إقحام الأنبياء؛ إذ لم يجب على أحد الحضور في مجلسهم و سماع كلامهم، بل كانوا يضعون الأصابع فى آذانهم.

فتحقق من ذلك أنّ الحجية الواقعية المجهولة ليس وجودها الواقعي غير مؤثر بقول مطلق، بل هو مؤثر بشرطين، الأول: أن يكون لها واقعية، و الثانى: أن يكون بحيث لو تفحص لظفر به، هذا هو الكلام من حيث أثر التنجيز.

و أمّا أثر الإسقاط فالحجة المجهولة غير مقيدة من هذا الحث مطلقا، سواء كانت حجة في الواقع أم لم يكن، و على الأول سواء وصل به على تقدير الفحص أم لم يوصل، و سواء قبل الفحص و بعده.

أمّا بعده فواضح، و أمّا قبله مع فرض الوصول لو تفحص- مثلا لو كان المبتلى به من أطراف العلم الإجمالى- ثم قامت الشهره على إباحه هذا الطرف و كان الواجب

واقعا موجودا فيه و شك في حجته الشهره و كانت في الواقع حجه و بحيث لو تفحص المكلف عن حجته لوصل إليها، و مع ذلك لم يتفحص و ارتكب هذا الطرف على جهل بحجته الشهره، فهذه الحجته الواقعيه بوجودها الواقعي لا يورث سقوط تبعه ذلك الوجوب الواقعي عن هذا المكلف.

و سر ذلك أن مقدمات صحه عقوبه المولى و حجته على العبد تامه لا نقص فيها، فإن العلم الإجمالى منجز للواقع و حجه تامه للمولى، و لا بد للعبد في ترك الاطاعه مع وجود هذه الحجته القويّه للمولى من وجود مستند يستند إليه في ذلك حتى يجيب به عند سؤال المولى و يكون حجه له في قبال حجه المولى، و في هذا الفرض المفروض أن تحقق الحجته على الإباحه في الواقع مع شك المكلف فيه ليس لهذا المكلف الشاك حجه في قبال المولى، فيكون حجه المولى و هو العلم الإجمالى حجه عليه و مورثه لصحه عقابه.

و الفرق بين هاهنا و مرحله التنجيز- حيث قلنا هناك بأن الحجته الواقعيه بوجودها الواقعي حجه للمولى و مستند له في العقاب، و قلنا هنا بأن وجوده الواقعي الموصوف بكونه يوصل إليه على تقدير الفحص ليس بمستند و حجه للعبد في رفع العقاب- أن لا يطلب في باب حجه المولى إلا- إتمام المقدمات التى من شأن المكلف- بالكسر- اقامتها، و ليس المقدمات الأخر للوصول إلى المكلف- بالفتح- المطلوبه منه مطلوبه من المكلف- بالكسر- مثلا- لو بين الشارع الحكم في مكان يصل صوته إلى العبد عادة فأوجد العبد باختياره مانعا عن إصغائه، فليس التقصير حينئذ إلا من قبل العبد، فوظيفه المولى إقامه الحجته على وجه كان الوصول إليه بطريق المتعارف سهلا، فلو أقامها كذلك ثم تهاون العبد عن التفحص عنه بالقدر المتعارف، فليس جهله حينئذ عذرا له، بل الحجته الواقعيه حجه للمولى.

فإن قلت: على ما تقدم من الجمع بين الحكمين الظاهري و الواقعي بالترتب مع أخذ حال التجرد لحاظا لا- قيادا في الواقعي فالمكلف في مورد العلم الإجمالى مستريح؛ لأنه شاك.

قلت:إنّما اخذ التجرد من غير الشكّ المقرون بالعلم.

فإن قلت:فما وجه الجمع بين الحكم الترخيصى فى الأطراف مع الواقع؟قلت:

نختار فى باب العلم الإجمالى الطريق الآخر أعنى:حيازه الشرع كرسى العقل و أنّه أرشد إلى ما هو الصلاح، كما لو رخص العقل فى بعض الأطراف، فهنا لم يدرك عقل العامّه، لكن الشارع رآه فأرشد إليه من باب أنّه عقل، و لا منافاه بين الحكم الصادر منه بما هو شارع، و الحكم الصادر عنه بما هو حائز لكرسى العقل.

فإن قلت:فإذا فرضنا أنّه حكم بحجّيه الطريق المؤدّى إلى خلاف التكليف الثابت واقعا فمعناه أنّ سلوكك هذا الطريق مرضى؛ و لا تنجيز للواقع معه، و ليس فى هذا الحكم قيد الوصول إلى المكلف، فمن أين احدث هذا القيد؟.

قلت:حال هذا الحكم كحال الأحكام الواقعيّه، فكما هاهنا بوجوداتها الواقعيّه لا يؤثّر، بل بضميمه العلم، فكذلك هنا أيضا العقل التام الكامل و إن كان حكم بالمعدوريّه، لكن هذا حكم شأنى، و إنّما يصير فعليا عند وصوله إلى المكلف.

و بعبارة اخرى:العلم الإجمالى منجز للتكليف الواقعى لو لم يقم فى أحد الأطراف مؤمن، و وجود الحجّيه العقليّه واقعا مع عدم الوصول إلى المكلف ليس فى حكم العقل مؤمنا، فمؤمّتيّه إنّما يكون فى صورته الوصول، غايه الإشكال المتصوّر هنا بعد تسليم فعليّه الواقع مع العذر العقلى أنّ المعذريّه إن كان متعلّقا بالوجود الواقعى فلا- فرق بين الوصول و عدمه، و إن كان متعلّقا بالموضوع مع قيد الوصول يلزم الدور، مع أنّه خلاف الواقع.

و الجواب أنّه كما أنّ المنجزيه فى العلم الإجمالى يكون بنحو الاقتضاء بحيث يقبل أن يمنع عنه العذر العقلى القائم فى بعض الأطراف، كذلك المعذريه متعلّقه هنا بالواقع، لكنّه على نحو الاقتضاء بحيث يقبل منع المانع.

فنقول:جهل المكلف مانع، و العلم الإجمالى مقتضى للتنجيز، و الحجّيه الواقعيّه أيضا مقتضى للعذر، و لكنّ الجهل مانع عن اقتضائه، فيكون مقتضى التنجيز سليما عن المانع.

و هذا بخلاف مرحله الإسقاط، فوجود الحجّة في الواقع بهذا النحو ليس مضمرا و منتجاً للعبد شيئا في رفع العقاب عن نفسه، فإنّ رافع العقاب عنه استناده في العمل على خلاف القواعد و الاصول المنجّزه عليه التكليف ظاهرا إلى حجّته قائمه على الرخصه، و الاستناد إنّما يتحقّق لو علم بوجود الحجّته المذكوره، فلا يتحقّق الاستناد إليه بمجرد وجودها الواقعي مع عدم العلم بها.

فتحصّل أنّ وجود الحجّته الواقعيّه المجهوله لا- يؤثّر شيئا في مرحله التنجيز و الإثبات إلّا- في صورته واحده، و هي ما إذا كانت موجوده و كان المكلف يظفر بها لو تفحص، و أمّا في مرحله الإسقاط فلا يؤثّر شيئا أصلا في شيء من الصور.

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه حاول في هذا المقام إثبات عدم الحجّيته عند الشكّ بأدله حرمة التشريع عقلا و نقلا، و أنت تعرف أنّه لا مساس لهذه المسأله بمقامنا؛ فإنّ البحث في هذا المقام عن الحجّيته و عدمها و التنجيز و الإسقاط و عدمهما، و ليس لازم وجود الحجّيته صحّه الاستناد إلى الشارع.

ألا ترى أنّ حجّيته الظن بمقدّمات الانسداد على تقرير الحكومه ليس الحاكم بها إلّا العقل، و لا يستند حجّيته إلى الشرع أصلا، و ذلك لأنّ الحجّته العقليّه غير منتهيّه إلى الشرع، فكما أنّ وجوب اتّباع الحكم المعلوم عند انفتاح باب العلم حكم عقلي و لا مدخل للشرع فيه أصلا، فكذا وجوب اتّباع الحكم المظنون عند الانسداد على هذا التقرير أيضا عقلي محض لا دخل للشرع فيه.

و بالجملة، فالحكم بحجّيته شيء مشكوك الحجّيته ليس ملازما لنسبه حكم مشكوك الورد عن الشرع إلى الشرع، و ليس داخلا في هذا العنوان حتى يرجع في حكمه إلى الأدله الدالّه على حرمة هذا العنوان.

إذا عرفت ذلك فلنشرع في وقوع التعبد بعد تبين إمكانه، و نذكر مواضعه في ضمن فصول.

فى أنّ ظهور اللفظ متبع فى تشخيص مراد المتكلم أولاً، و ينبغى أولاً تحرير محلّ الكلام فنقول: الإراده على قسمين، إرادته لبيّه و تسمى بالأغراض، و إرادته استعماليه و هى إرادته تفهيم معنى كل لفظ عند التنطق به.

فهنا كلام بعد إحراز الإراده الثانيه فى أنّها مطابقه للاولى أولاً؟، كما لو علم بأنّ المتكلم أراد معانى الألفاظ التى تكلم بها لنصوصيتها، و لكن لا يعلم مطابقتها مع غرضه اللبى و مقصوده الجدّى، فإذا قال: أكرم العلماء فيعلم أنّه أراد بالإرادته الاستعماليه إيجاب إكرام جميع العلماء، و لكن لا يعلم أنّه بحسب الجدّ أيضاً كذلك أو يستثنى بعض الأفراد، و آخر بيانها لمصلحه، ثمّ يبيّنه قبل حضور وقت العمل، فيقال عند هذا الشكّ: إنّ الأصل العقلائى على التطابق بين الإرادتين، و الكلام فى هذا المقام و هذا الأصل ليس مهمّاً لنا فى هذا المقام.

و كلام فى إحراز إرادته المتكلم معانى ألفاظه بعد الفراغ عن مدلول اللفظ التصورى الانتقائى الذى لو سمع من الجدار أيضاً يكون مصحوباً للفظ، أى ينتقش فى الذهن، أعمّ من أن يكون وضعياً أم انصرافياً، أم حاصلًا بقرينه حالّيه على التجوّز أو مقالّيه، و يسمى هذا بالدلاله التصوريّه، ثمّ البناء بعده و الحكم بأنّ المتكلم أراد من اللفظ تفهيم هذا المعنى بالإرادته الاستعماليه يسمى بالدلاله التصديقيّه.

فنقول: هنا ثلاثه مقدّمات إذا صارت بجمعها مسلّمه متيقّنه تكون نتيجتها القطع:

الاولى: أنّ غرض المتكلم إفاده المراد باللفظ لا شىء آخر كالتعلّم للغه العرب فى التكلّم بالعربى مثلاً.

و الثانيه: عدم وجود قرينه حالّيه أو مقالّيه فى البين دالّه على إرادته خلاف الظاهر.

و الثالثه: عدم غفله المتكلم عن نصب القرينه على مراده.

فعند تحقّق هذه الثلاثه و مسلميتها يحصل القطع بأنّ المتكلم أراد المعانى

التصوريّ الظاهره من الألفاظ بإرادته استعماليه و إلاّ لزم نقض الغرض، مثلا لو قال:

أكرم العلماء، و علم أنّه يكون بصدد إفاده المطلب، و ليس التكلّم لغرض آخر و أنّه لا قرينه في البين، و كان ملتفتا غير عاقل، فلو كان حينئذ مريدا من هذا الكلام ضرب حجر على رأس زيد مثلا فهو ناقض للغرض؛ فإنّ غرضه إفاده ما هو مريد له في مرحله الاستعمال باللفظ، فاتى بلفظ لا- يفيد بل يفيد الخلاف، و نقض الغرض لا- يحتاج إلى إثبات قبحه ليتمسك لعدمه بحكمه الشارع، بل هو و لو فرض عدم قبحه، بل حسنه لا يصدر من أدنى جاهل، بل من واحد من الحيوان فضلا عن الإنسان العاقل.

فالكلام إنّما هو في صورته الشكّ في إحدى تلك المقدمات، كما لو شكّ في أنّه تكلم لغرض الإفاده أو لغرض آخر، أو شكّ بعد العلم بأنّه يتكلم للإفاده في وجود القرينه و عدمها، فهل هنا أصل عقلائي على الحمل على أنّه تكلم للإفاده في المقام الأوّل، أو أنّه أراد ظاهر اللفظ بإرادته استعماليه في المقام الثاني، أو ليس.

لا- كلام في وجوده في المقام الأوّل، فجرى سيره العقلاء على حمل التكلّم على صدوره بغرض الإفاده و لو عند الشكّ، فلو أمر المولى عبده فترك العبد الإطاعه معتذرا بأنّي لم أعرف أنّك تريد الإفاده و احتملت أنّ غرضك مجرد إيجاد الكلام لما تقبل هذه المعذره عند العقلاء في رفع العقوبه عنه.

و هذا غير مقام البيان الذي قد اشتهر في باب الإطلاق أنّه لا بدّ من إحرازه من الخارج، و إلاّ يعامل مع اللفظ معاملة الإهمال؛ فإنّ الإطلاق أمر زائد على مفاد اللفظ، و هذا الأصل إنّما هو بالنسبه إلى ما هو مفاد اللفظ، فمجراه في باب الإطلاق هو المهمله، فلو جهل بأنّه تكلم بالمطلق خاليا عن إرادته المعنى رأسا حتّى المهمله فهذا الأصل يدفعه.

و بالجمله، فباب الشكّ من هذه الجهه مسدود بهذا العقلاني، كما أنّ باب الغفله في كلام الشارع غير محتمل، و في غيره مسدود أيضا بالأصل العقلاني، فيمحصّ منشأ الشكّ في إرادته المتكلم استعمالا لما هو المنتقش من اللفظ بما هو عليه

من الحالات و الخصوصيات فى احتمال وجود القرينه الصارفه،بمعنى أنه يحتمل أنها كانت و اختفت علينا،فالكلام فى هذا المقام قد انعقد لدفع هذا الشك.

و كذلك لا- كلام فى الجملة فى اتباع الظهور فى المقام الثانى و عند الشك فى وجود القرينه،إلا أن الكلام فى أمرين يختلف الحال بحسبهما و هو أنه هل اتكالمهم فى ذلك على أصاله الحقيقه أو أصاله عدم القرينه.

و توضيح الأؤل أن اللفظ إذا وضع لمعنى يحصل طبع (1)،فمقتضى طبع اللفظ بعد الوضع كونه مستعملا فى معناه الموضوع له،فإنه وضع لاجل ذلك،فاستعماله فى غير معناه خروج عن مقتضى طبع اللفظ الموضوع،و بناء العقلاء فى جميع الأشياء هو البناء على ما هو قضيته الطبع الأولى للشئ إلى أن يعلم بما يكون حدوثه من جهه الطوارى.

و من هذا القبيل الحكم بحيضته دم المرأه المردد بين الحيض و الاستحاضه؛فإن الاستحاضه مرض بخلاف الحيض،و مقتضى الطبع الأولى للمرأه صحه المزاج،و المرض يحدث بالعرض،فعند الشك بينى على بقائها على صحه المزاج التى هى مقتضى طبعها الأولى،فيحكم بحيضته دمها.

ص: ٤٨٦

١- ١) -يعنى حصلت له بالوضع طبيعه ثانويه فى أن يقصد به تفهيم ما وضع له،لأن ذلك حكمه الوضع،فلو عومل معه ذلك كان على وفق طبعه،و خلاف ذلك محتاج إلى دليل و إحراز،و أما هو فمقتضى الأصل الأولى. فإن قلت:غايه الأمر أن الطبع مقتض لوجود مقتضاه،لكنه يجامع مع المانع،فبمجرده لا يكفى فى الحكم بتحقق المقتضى-بالفتح-ما لم يحرز عدم المانع،ففى المقام القرينه الصارفه مانع و مزاحم لهذا المقتضى،فلا- بدّ من إحراز عدمها. قلت:معنى بناء العقلاء أنهم يبنون على وفق المقتضى و يحكمون بوجود المقتضى- بالفتح-و من المعلوم أن وجود المقتضى-بالفتح-لا- يجامع مع وجود المانع،فيعلم بالملازمه عدمه،و ليس هذا بضائر فى الاصول اللفظيه؛لأنها أمارات و مثبتها حجّه.منه قدس سرّه.

و من هذا القبيل أصاله الصّحّه في جميع الأشياء؛ فإنّ الفساد في كلّ شيء يكون على خلاف الطبع، فالبطيخ بحسب طبعه الأوّلي صحيح و فساده يطرأ عليه بالعرض، و بالجمله، الطبع الأوّلي للفظ بقاءه في الاستعمال الشخصى على معناه الذى وضع له.

و توضيح الثانى أنّه كثر (1) خروج اللفظ في الاستعمالات عن مقتضى طبعه و استعماله في خلاف معناه مع نصب القرينه إلى حدّ صار له قابليته الانقسام إلى قسمين: اللفظ الجارى على طبعه و هو ما ليس معه قرينه، و الجارى على خلاف طبعه و هو ما يقترن بقرينه، فحينئذ يصير ذاك اللفظ أعنى ما هو مقسم القسمين بلا أثر و طبع، بل الطبع حصل للفظ المجرد، فكما نحتاج في الحمل على المعنى المجازى إلى إحراز القيد و هو وجود القرينه، فكذلك في الحمل على الحقيقى أيضا نحتاج إلى إحراز القيد و هو التجرد عن القرينه.

و تظهر الثمره بين هذين الوجهين فيما إذا كان في الكلام ما يصلح للقرينيه، فإن قلنا بأنّ الاتّكال على أصاله الحقيقه فنحكم بإرادته المعنى الحقيقى للمساعده مع طبع اللفظ ما لم يعلم الخلاف، و إن قلنا بكون الاتّكال على أصاله عدم القرينه فلا نحكم بإرادته المعنى الحقيقى و لا المجازى، بل نتوقّف و يكون الكلام مجملا؛ فإنّ البناء على عدم القرينه إنّما هو فيما إذا كان الشكّ في أصل الوجود، و أمّا لو كان الوجود محرزا، و كان الشكّ في قرينته الموجود، فليس البناء على عدم القرينيه.

ص: ٤٨٧

١- ١) - و الكثره إنّما تحققت في المجازات المتشتمه لا- في واحد معيّن، فلا- يقال: إنّّه يلزم أن ينقلب الطبع و يصير مع المعنى المجازى، و لهذا لو تحققت في واحد صار كذلك و يسمّونه بالمجاز المشهور، و الحاصل أنّ الطبع إنّما يمشى على وفقه ما دام لم يصل الخروج عن مقتضاه إلى خلافه بحدّ الكثره، و بعد هذا ينهدم الطبع و لا- بدّ في إثبات مقتضاه من التماس دليل من الخارج، و في مقامنا لا بدّ من التماس دليل مثبت لعدم القرينه حتى يثبت إرادته المعنى الحقيقى. منه قدّس سرّه الشريف.

و تظهر أيضا فيما إذا تعقّب العام باستثناء كان له قدر متيقّن و كان فى الباقي محتملا، فإن كان الاتّكال على أصله الحقيقه يقتصر على القدر المتيقّن و يؤخذ بالباقي لمساعدته طبع العام، و إن كان الاتّكال على أصله عدم القرينه فيسرى الإجمال بالنسبه إلى الباقي إلى العام؛ لأنّ الشكّ ليس فى وجود القرينه، بل فى قريته الموجود، و هذا فى الحقيقه مثال للفرض المتقدّم.

و شيخنا المرتضى قدّس سرّه فى غير موضع من رسائله ذكر الوجهين على سبيل الترييد و لم يجزم بشىء منهما، و الإنصاف أيضا عدم إمكان الجزم، و إذن فالقدر المتيقّن أنّهم يتبعون الظهور فى ما إذا لم يكن فى البين ما يصلح للقرينه و شكّ فى وجود القرينه، و أمّا أنّه للاتّكال على أى من الأصلين فليس معلوما.

نعم لو كان معلوما اتّباع الظهور عند وجود ما يصلح للقرينه تبين أنّ الاتّكال على أصله الحقيقه، و لكن لم يعلم اتّباعهم الظهور فى هذا المورد، بل يحكمون بالإجمال و يتوقّفون.

فإن قلت: إذا كان التوقّف فى هذا المورد لأنّها مساويا لأصله عدم القرينه فبه يثبت أنّ الأصل الذى ملاك العقلاء فى باب الظهورات هو هذا الأصل، لا أصله الحقيقه، فما معنى قولك: إنّّه مع ذلك لا يعلم أنّ الاتّكال على أى من الأصلين.

قلت: لا- نسلم أنّه لازم مساو، بل أعمّ؛ إذ من المحتمل أن يكون اتّكالهم على أصله الحقيقه فى ذلك المورد- أعنى الشكّ فى وجود القرينه- دون غيره و الأمر سهل.

إذا عرفت ذلك فالمدعى فى هذا المقام أنّ ظهور اللفظ (1) فى معنى يورث حمله

ص: ٤٨٨

١- ١) - يعنى أنّ الظهور الانتقاشى التصورى الحادث قهرا حتّى من اللفظ المسموع من الجدار إذا استقرّ، يعنى ما يتيقّن بعد ضمّ اللواحق و الضمائم و الخصوصيات المكتنفه به من الحالّيه و المقاليّه، فهذا المعنى الانتقاشى متى و الشكّ فى إرادته المتكلم تفهيمه فى مقام الاستعمال و لم يكن فى البين ما يورث الإجمال و التوقّف ممّا يصلح للقرينه فبنائهم على الأخذ بهذا الظاهر الانتقاشى و أنّه الذى أراد المتكلم تفهيمه. فلا يقال: إنّ الظهور

على هذا المعنى عند الشكّ في إرادته المتكلّم له للشكّ في وجود القرينه مع عدم ما يصلح للقرينيه في البين، وهذا الظهور متّبع مطلقا، سواء حصل الظنّ الفعلى على وفاقه أم لا، خلافا للمحقّق القمّي قدّس سرّه حيث خصّ حجّيه ظهور الألفاظ بصوره وجود الظنّ الفعلى منه بإرادته المتكلّم إياه من اللفظ، فإن لم يحصل هذا الظنّ فليس الظهور حجّه.

و سواء حصل الظنّ الفعلى الغير المعّبر على خلافه، أم لا، خلافا لمن اعتبر في حجّيه الظهور عدم الظنّ بإرادته خلاف الظاهر، و سواء بالنسبه إلى من قصد إفهامه و من لم يقصد، خلافا للمحقّق القمّي قدّس سرّه حيث ذهب إلى أنّ الأخذ بالظواهر حقّ لمن قصد إفهامه و ليس لغيره حقّ ذلك، فلعلّه كان بين المتخاطبين مطلب معهود فاريد من الكلام خلاف ظاهره بقرينه العهد، لأنّ من مقدّماته الأصلي اللفظي لزوم نقض الغرض، و هذا غير جار هنا؛ إذ لو كان في البين قرينه معهوده مخفيه على هذا السامع الغير المقصود إفهامه بالخطاب لما لزم نقض الغرض.

و فيه أنّ هذا المطلب ليس طريق صحّته و سقمه إلّا- العرض على أهل السوق، فإذا رأيناهم يمشون بخلافه يعنى لا يفرقون بين من قصد و غيره بعد الشركه في التكليف في صحه الاحتجاج فهذا معنى الحجّيه، إذ هذا مقصودنا من حجّيه الظواهر لا كشف الواقع و إدراكه، و إلّا- فكيف يعقل استكشاف الواقع من طرف الوهم، و الحال أنّ معنى الوهم أنّ احتمال كون الواقع في خلافه أرجح.

ألا ترى أنّه لو فرضنا المقام غير مقام الاحتجاج بين العبد و السيّد، كما لو قال رفيق لرفيقه: اشتر المتاع الفلاني؛ فإنّ فيه النفع، أو لا تشتريه فإنّ فيه الضرر و كان

المخاطب ظانًا بالنفع في الثاني و الضرر في الأول فإنه لا يتبع في المقامين إلا ظن نفسه.

فلو أمر المولى أحد عبيده بأمر و كان بعض عبيده الآخر يسمع كلام المولى و علم أنه يشترك جميع العبيد في الحكم فترك هذا العبد الغير المواجه العمل بظاهر كلام المولى ليس للمولى إذا علم بسماعه عقابه.

و بالجمله، فالمدعى حجته الظهور عند الشك في وجود القرينه من غير تقييد بالظن بالوفاق و لا بعدم الظن بالخلاف، و من غير فرق بين من قصد إفهامه و من لم يقصد، و الدليل في الجميع هو سيره العقلاء على العمل بالظهور في الموارد المذكوره، ثم بضميمه عدم ردع الشارع يصير حجه شرعيه، فلا بد لإثبات المرام من إثبات مطلبين، الأول: وجود سيره المذكوره، و الثاني: عدم ردع الشارع.

أما الأول فنقول: يمكن لنا إثبات الدعاوى الثلاث بالمرتکز في طبعنا؛ فإنّ العقلاء يأخذون بالظواهر حجه لهم و عليهم، فربما كان حجه للمتكلّم على المخاطب فيؤاخذ المتكلّم المخاطب محتجًا بأنّه: أما قلت لك كذا؟ و ربّما يكون حجه للمخاطب على المتكلّم فيؤاخذ المخاطب المتكلّم محتجًا بأنّه أ لم تقل كذا؟، و لا نعى بالحجّه هنا إلاّ ذلك أعنى صحّه المؤاخذة و الاحتجاج لا- الكشف عن الواقعيات، فلا- يرد أنّ الأخذ بالشكّ في مقام الواقع بل بالوهم مقامه ليس من طريقه جاهل فضلًا عن عاقل، فكيف يمكن الحجّيه مع عدم الظن بالوفاق، بل مع الظن بالخلاف.

فنقول مثبتًا لسيره العقلاء في كلّ من المقامات الثلاثه على الترتيب موضحًا بالتمثيل: لو قال مولى لعبده: أضف جميع طلاب البلد، فاحتمل العبد عدم إرادته المولى واحدا معينا منهم، لما شاهد من عدم معامله المولى مع هذا الواحد معامله المحبّه فلأجل هذا الاحتمال لم يخبره بالضيافه، فإذا حضر الجميع إلاّ هذا الواحد فلم ير المولى إياه فيما بينهم، فهل ترى من وجدانك و طبعك مانعا من صحّه مؤاخذة العبد بأنّه لم ما أخبرت الشخص الفلاني، و لو اعتذر العبد بأنّه ما ظننت من قولك إرادته هل يصحّ جوابه بأنّ الأمر لو كان كذلك لقلت: إلاّ فلان، فهذا الذي فعلت فعلته من جانب نفسك، أو لا يصحّ.

و فى عين هذا المثال الذى لم يكن إرادته هذا الواحد مضمونه للعبد و كان شاكًا لو كان الواقع أيضا كذلك و غير مقصود واقعا، كما احتمله العبد، و لكن أخبره مع ذلك و حضر هو مع الجماعه فهل يصح للمولى [أن يقول]: لم أخبرت هذا فإننى لم أحب ضيافته، و لو قال ذلك فأجابه العبد بأنك قلت: أخبر كل الطلاب، فما تقصيرى، كان عذرا مقبولا و حجّه موجهه؟

ثم افرض فى هذا المثال أنّ العبد ظنّ بعدم إرادته الشخص الخاص، لكن بظنّ غير معتنى به عند العقلاء، كالحاصل من النوم، فلم يخبر الشخص و لم يعلمه الضيافه، فهل يصحّ أن يقول فى جواب المولى و يحتج بأننى: رأيت فى المنام أنك لا تحبّ صحبه هذا الشخص و لا تميل فى مجالسته، فظننت من هذا بأنك ما قصدت من قولك إياه؟.

و كذلك فى هذا المثال لو لم يعتن بظنّه الحاصل من نومه و أعلم الشخص، فأتى مع الجماعه المدعوّين، فاتفق مصادفه ظنّه الواقع و أنّ المولى واقعا كان كارها لحضوره و غير قاصد له من الكلام فلا- حقّ له بمؤاخذه العبد، فإنّ حجه العبد فى قبالة-: قلت لى: أعلم الجميع، و ما كان بيدى سوى النوم و هو ليس محلا للاعتبار فما تقصيرى- مسموعه.

نعم لو ظنّ ظنّا يعمل على طبقه العقلاء و يعتنون بشأنه، كما لو حصل من مأخذ صحيح، فحينئذ يصير هذا الظنّ حجّه فى قبالة الظهور، و كذا الحال فى الشارع، و لو كان الظنّ ممّا يعتبره العقلاء و عند الشرع كان ملغى فهو لا يقوم فى قبالة الظهور عند الشرع و إن كان له صلاحته ذلك عند العقلاء.

ثم افرض أنّ لمولى عبيدين، فخاطب أحدهما فى بيته و قال له: يجب على جميع عبيدى احترام العلماء و توقيرهم، و لا بدّ أن لا يصدر منهم خلاف الاحترام بالنسبه إلى واحد منهم، و اتفق وجود العبد الآخر فى البيت و سماعه هذا الحكم، و لم يشعر بذلك المولى، فلم يطع العبد الثانى و صدر منه خلاف الاحترام بالنسبه إلى بعض العلماء، و أطلع المولى فيما بعد وجود هذا العبد فى البيت عند مخاطبته مع العبد الآخر و سماعه للحكم، فهل ترى مانعا من صحّحه المؤاخذه و جعله فى معرض العتاب و

الاحتجاج بأنك: أ لم تسمع مقالتي مع شريكك في التكليف، فلم خالفت؟ و هل له الجواب بأن يقول: كان وجهه كلامك و طرف خطابك عبدك الآخر، فلا ارتباط لذاك الخطاب بي؟

و مثال آخر أوضح: لو كان لك رفيقان، فاتفق اجتماعهما في بيت و أنت في بيت آخر تسمع كلامهما و تعرف شخصهما و هما غير شاعران بوجودك في البيت، فأخذ أحدهما في غيبتك عند الآخر و ذكر عيوبك له، فإذا خلوت معه هل لك أن تقول له: أتذكر ما قلت في عند فلان في المكان الفلاني و أنا كنت أسمع كلامك و لم تستشعر، فلم قلت كذا و كذا في حقّي، فهل له أن يجيبك معتذرا و محتجا بأنّي كنت اقاول مع غيرك فما ربطه بك؟ فهذا هو الكلام في السيره في المقامات الثلاث.

و أمّا إمضاء الشرع، فاعلم أنّ الأمر الذي صار مركزا في أذهان العقلاء و كانوا مجبولين عليه و مفطورين و عجنوا به من أسلافهم فالعامّة لا- يتفطنون لخلافه و لا يدخل في ذهنهم غيره و لو احتمالا أو وهما (1)، مثلا لو اتّخذ مولى خادما جديدا فلا يحتمل هذا الخادم و لا يخطر بباله أن يكون طريقه هذا المولى في المحاوره مخالفه لطريقه سائر الناس، بل يعامل على حسب ما أجبل به من الأخذ بالظواهر من دون أن يكون خلافه محتملا له بل مشعورا به، بل هو أمر مغفول عنه.

نعم نادر قليل و أوحديّ من الناس بواسطه كثره توغّله في الأفكار العلميّه و التخيّلات في الدرس و البحث يقع في ذهنه احتمال أنّه يمكن عدم رضی الشارع بهذا

ص: ٤٩٢

١- ١) - و بهذا يجاب عن الإشكال بأنّ غايه ما في الباب عدم ثبوت الردع من الشارع، لكنّ الإمضاء أيضا غير ثابت، فحيث إنّ المقام مقام الشكّ في الحجّيه، و المرتكز عند العقلاء فيه أيضا عدم معامله الحجّيه فاللازم الحكم بعدمها. و حاصل الجواب أنّ الأمر الجبليّ للناس الذي يكون مغفولا عنه للعامّه و لا ينقدح احتمال خلافه إلا لمن استأنس ذهنه بالدقائق العلميّه، فهذا الأمر لو كان غير مرضى الشرع لوجب عليه إظهار الردع بالتنصيص و عدم الاكتفاء فيه بالعموم و الإطلاق، و حيث ما كان يقطع برضى الشارع هذه الطريقه، فيصير هذا برهانا للأوحدى المحتمل، منه قدّس سرّه.

الأمر و كونه مخطئا لهذه الطريقه.

و حينئذ فإن كان الأمر المركوز فى الأذهان العرفيه غير مرضى للشرع فلا بدّ فى الردع عنه من النصّ و التنصيص، فإنّ رفع اليد عن أمر استقرّ عليه العاده من لدن آدم عليه السلام و عجن الناس به لا يمكن إلاّ بالتصريح و التنصيص، كما هو المشاهد فى باب الربا، فترى النهى عنه على الوجه الصريح مؤكّدا بالتخويات الاكيد و الإنذارات البليغه و الإيعادات الكثيره، حتى ورد فى درهمه و دينارها ما ورد، فكذا الردع عن كلّ أمر مرتكز غير مرضى لا بدّ و أن يكون بهذا النحو.

فقول: ليس فى مقامنا فى قبال الطريقه الجاريه و السيره المستمرّه المرتكزه ما يتوهم منه النهى و الردع سوى الأخبار و الآيات الناهيه عن العمل بالظن، و هى لا- صراحه لها فى شمول المقام، بل لها الظهور، ظهور العام فى الخاص، و هى غير صالحه للردع؛ لأنها لا يخلو حالها من شقين، إمّا أن لا يكون ظهورها حجّه، و إمّا أن يكون، فعلى الأول واضح، و على الثانى يكون مقطوع التخصيص لأقوائيه الارتكاز من ظهورها، فيحرم العمل بالظن إلاّ فى باب ظهور الألفاظ، و إذن فثبت حجّيه الظهور اللفظى عند العرف و الشرع.

فإن قلت: ما المانع من أن يكون مثل قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» رادعا؛ إذ لا شبهه فى أنّ الظواهر ممّا ليس به علم، و يتفطن لذلك العامه أيضا، فما وجه عدم إجرائهم العموم فيه؟.

قلت: نعم إنهم يرون الظواهر مصداقا لما ليس به علم، و لكن حكمهم بدخولها تحت عموم الحكم فرع لأن يكون حجّيه الظواهر عندهم مقيداه بعدم ورود منع من الشارع كما فى الظنّ فى حال الانسداد؛ إذ حينئذ يكون العموم كافيا فى رفع اليد عن الحجّيه، و لكن ليس الأمر كذلك، بمعنى أنّ حجّيه الظواهر يكون عندهم على الإطلاق، و بلغت فى ارتكازهم بمثابه لا يحتملون تخطئه الشارع إيّاهم، و كما لا- يحتمل بعضهم فى حقّ بعض آخر منهم أن يكون له طريقه اخرى فى المحاوره، لا يحتملون ذلك فى حقّ الشارع؛ فإنّهم يرونه كواحد منهم.

ص: ٤٩٣

و لهذا لو قال هذا الكلام واحد من المولى الظاهريّ لعبده لا يأخذ ذلك من يده طريقه المحاوره، و الحاصل و إن كانوا يفهمون أنّ الظواهر ما ليس به علم، لكن لا- يمكن ردعهم عن العمل بمجرد: لا- تعمل بما ليس لك به علم؛ فإنّهم يقطعون بأنّ المراد من هذا العام غير هذا الفرد من الظنون، و يقطعون بتخصيصه في هذا الفرد.

و الحاصل: هنا ثلاثه امور ارتكازيّه، الأول: حجّيه ظواهر سائر الألفاظ غير هذه الآيه و حجّيه ظاهر هذه الآيه، و أنّ العام القطعيّ التخصيص يعمل به في غير مورد القطع بتخصيصه، و هذه الامور الثلاثه لها جمع في ارتكازهم، فييقون على ارتكازهم القطعيّ في سائر الألفاظ و يعملون بهذا الظاهر في غير الظواهر.

و إن قلت: فلو كان الأمر كما ذكرت من الحجّيه على وجه الإطلاق فالتنصيص أيضا لا يفيد بحالهم.

قلت: التنصيص القطعيّ بوجوده يؤثّر في رفع قطعهم و يقفون على خطابهم بسببه.

فإن قلت: لو سئل عنهم هل تقبل هذه الحجّيه منع الشارع بنحو التنصيص أولا؟ لأجابوا بنعم، فكيف تكون الحجّيه عندهم تنجيزيّه؟

قلت: الشرطيّه لا- يستلزم صدق طرفيها، فيمكن أن يتفطنوا عند التنييه، و أمّا عند عدم التنييه فهذا الاحتمال مغفول عنه عندهم بالمرّه، فليس في ذهنهم من هذه الجبهه حكم لا إثباتا و لا نفيًا، و الموجود هو القطع بالحجّيه بلا تقييد.

و هذا التقريب لعدم رادعيّه الآيات كما ترى جار بعينه في حجّيه خبر الثقه و لا- يحتاج إلى تقريب الدور كما فعله في الكفايه، هذا مع أنّ في خصوص مقامنا الذي هو الظواهر و حجّيه الآيات أيضا من باب الظواهر طريقا آخر لعدم الرادعيه، و هو أنّ الظواهر لو كانت حجّه فالآيه مخصّصه، و إن لم يكن حجّه فالآيه أيضا منها، فما وجه الاستدلال؟.

مضافا إلى إمكان دعوى التخصيص و إن لم يتلقّوها بالقبول، و ذلك أنّه بعد ما عرفت من أنّ العامّه قاطعون بالحجّيه قطعًا تنجيزيًا و احتمال الردع مغفول عنه في أذهانهم، فيكون الاتّكال و الاعتماد في عملهم على القطع بالحقيقه دون الظّن.

بقى الكلام فى ظواهر الكتاب حيث ذهب جماعه من الأخباريين إلى عدم حجيتها، و ما يمكن أن يكون وجهها لهم امور:

الأول و هو العمده:الأخبار القريبه من التواتر الوارده على المنع عن تفسير القرآن و الإفتاء به،و أن من فسّره بالرأى فليتبوأ مقعده من النار.

و الثانى:العلم الإجمالى بورود تخصيصات كثيره على عمومات القرآن،و تقييدات كذلك على إطلاقاته،و تجوّزات كذلك على ظواهره،فكلّ آيه أردنا التمسك بها و العمل بظاها كانت طرفا للعلم الإجمالى،فليس بحجّه.

و الثالث:أنّ فى القرآن محكما و متشابها،و ورد المنع عن الأخذ بالمتشابه فى الآيه و لم يتبين لنا أنّ الآيات المتشابهه كم هى و ما هى،فكلّ آيه أخذنا بها يحتمل كونها من المتشابهات.

و الرابع:حصول التحريف فى القرآن كما يشهد به الأخبار،و إذن فكلّ آيه محتمله لأن يكون غير قرآن،أو يكون قرآنا و لكن كانت متّصله بقرينه فسقطت تلك القرينه،و بالجمله،فلا يحصل الوثوق بشىء من ظواهر الآيات؛لاحتمال التحريف.

و الجواب أما عن الأخبار المانعه عن التفسير و الإفتاء بالقرآن فبأنّ هذه الأخبار ثلاث طوائف:

الاولى:ما يشتمل على التفسير بالرأى مثل النبوى«من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار».

و الثانیه:ما يشتمل على التفسير بدون التقييد بكونه بالرأى،مثل قوله عليه السلام:«ليس شىء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن».

و الثالثه:الخبران الواردان فى منع المفتين من العامّه و هما أبو حنيفه و قتاده عن الإفتاء بالقرآن.

أحدهما مرسله شبيب (شعيب خ ل) بن أنس عن أبي عبد الله عليه السلام أنه «قال لأبي حنيفة: أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال: فبأي شيء تفتيهم؟ قال:

بكتاب الله و سنته نبيه صلى الله عليه وآله، قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته، و تعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: نعم، قال عليه السلام: يا أبا حنيفة لقد ادّعت علماء، و يلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذى انزل إليهم، و يلك و ما هو إلا عند الخاص من ذريته نبينا صلى الله على وآله، و ما ورثك الله من كتابه حرفاً»

و ثانيهما: روايه زيد الشحام «قال: دخل قتاده على أبي جعفر عليه السلام، فقال له: أنت فقيه أهل البصره؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال: بلغنى أنك تفسر القرآن، قال: نعم، إلى أن قال: يا قتاده إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و أهلكت، و إن كنت قد فسرت من الرجال فقد هلكت و أهلكت، و يحك يا قتاده إنما يعرف القرآن من خوطب به»

أمّا الطائفة الاولى و الثانية فلا- دلالة فيهما على المنع، و وجه ذلك أن تقرير معنى الكلام عند غير أهل اللسان كتقرير الكلام العربى بلسان الفارسيه عند أهل هذا اللسان لا يكون تفسيراً بل هو ترجمه.

و أمّا تقريره عند أهل اللسان مثل ما إذا قال مولى لعبده: أكرم العلماء، فقال هذا العبد لرفيقه أنه قال لى مولاي: أكرم العلماء، أو نقل مطلب الغير بغير ألفاظه بما لا يتغير بسببه المطلب فليس هذا أيضاً تفسيراً، بل يسمى بنقل القول، فالتفسير إنما يصدق إذا كان فى المراد من الكلام محجوبيه و مستوريه و اندماج، فرفع هذه المحجوبيه و صنع له ظاهر بمعونه التدبر و إعمال الفكر، فحينئذ يقال: إنه فسّر الكلام و شرحه، أى كشف القناع و الحجاب عن وجه معناه، و هذا ظاهر.

ثم لو سلم كون حمل اللفظ على ظاهره من التفسير، فلا نسلم كونه تفسيراً بالرأى، فإن المراد بالرأى الاعتبار الظنى الذى لا اعتبار به، فيكون منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره، و حمل المجمع على محتمله لمساعدته الاعتبار، و

لو سلّم شموله للحمل على الظاهر أيضا فلا محيص عن حمل هذه الأخبار على ما ذكر جمعا بينها و بين الأخبار الدالّة على جواز الرجوع إلى ظواهر القرآن.

فالعمده هو الخبران الأخيران حيث إنّه توجّه الخطاب فيهما إلى أبي حنيفة و قتاده الذين كان شأنهما الفقيه، و معناها هو الذى نحن بصددده من الأخذ بالظواهر، لا الأخذ بالتوجيهات العرفيّة و مموّهات المتصوّفه، فإنّه ربّما يقال بأنّه يستفاد منهما أنّ كلّ من هو حاله حال أبي حنيفة و قتاده فى عدم المعرفة بالقرآن حقّ معرفته و عدم معرفه الناسخ من المنسوخ يشترك معهما فى هذا الحكم.

و المفروض أنّ الإمام عليه السلام خصّ هذه المعرفة بالخاص من ذريّه نبينا و من خوطب بالقرآن، فجميع الناس غيرهم حالهم حال هذين الشخصين، فيقال لكلّ مفت بالقرآن و مستخرج للحكم من ظواهره: هل تعرف القرآن حقّ معرفته و الناسخ منه من منسوخه، فإن قال: لا، قلنا: فلم تفتون، و إن قال: نعم، قلنا فى الجواب ما قاله الإمام فى جواب أبي حنيفة و قتاده.

و بالجمله، موضوع كلام الإمام و مورده كلّ من فقد المعرفة المذكوره و هو عامّه الناس ممّن سواهم، فيدلّ على عدم جواز استخراج الأحكام من القرآن فى حقّ من عداهم عليهم السلام و اختصاصه بهم عليهم السلام.

فإن قيل: نختار الشقّ الثانى و لا- يرد الجواب المذكور فى حقّهما فى حقّنا، فإنّا نميز ذلك و نحصل المعرفة بضميمه الأخبار المأثوره عن الأئمّه عليهم السلام، فنحن ندعى المعرفة ببركه آثارهم و بياناتهم.

قلنا أولا: فهذا ليس عملا بالقرآن، بل بالأخبار، و ثانيا: نفرض الكلام فى آيه لا توجد فيها هذه الضميمه؛ فإنّ جميع الآيات لم يرد فيها من الأئمّه عليهم السلام بيان، و لو ورد فليس جميعه و اصلا إلينا، فبالنسبه إلى الآيه الخاليه عن هذه الضميمه يصير حالنا حالهما.

و الجواب أنّ موضوع كلام الإمام عليه السلام هو هذا الشخصان و من يحذو حذوهما، فإنّهما كانا يرجعان إلى القرآن و السنّه من دون رجوع إلى شىء آخر

سواهما، و لم يكونا مراجعين إلى الأئمة عليهم السلام، بل متى وصل إليهما حكم منهم عليهم السلام و كان مخالفا لظاهر القرآن كانا يردّانه به، فكانا في قبال الأئمة لا من أتباعهم، فمقصود الإمام عليه السلام هو أنّ هذا الذي جعلتما شعاركما و صنعكما - من الرجوع في الأحكام إلى القرآن وحده بدون الرجوع إلى شيء - ليس إلا شأن من كان عارفا بالقرآن حق معرفته و عارفا بناسخه و منسوخه، و ليس هذا لكما، فليس المنصب المذكور أيضا لكما، بل هو مخصوص بالخاص من أهل بيت محمد صلى الله عليه و آله (1) و بالجملة يدل على أنّ شخصا يتصدى هذا العمل و

ص: ٤٩٨

١-١) -حاصل الجواب إسقاط الخبرين عن الظهور لا تسليمه و رفع اليد عنه بالأخبار المعارضة: و حاصل المحمل الذي يحمل عليه إيمًا ابتداء و إيمًا بملا -حظه الجمع أنّ الافتاء بالقرآن منحصر في طائفتين لا - ثالث لهما، الأولى: من كان عارفا بالقرآن حق معرفته، يعنى كان عارفا بناسخه و منسوخه و عامّه و خاصّه، أعنى عرف أنّ العمومات التي اريد منها العموم كم هي و ما هي، و العمومات التي اريد منها الخصوص مع كونها بصوره العموم - كما يه الارث حيث إنّها خاصه بغير الزوجه و الحبوّه - كم هي و ما هي، فأنهما بهذا المعنى يصح جعلهما في رديف الناسخ و المنسوخ، و إلا فالعام و الخاص الاصطلاحيان فعرفهما كلّ أحد و لا يختصّ بشخص خاص. و الثانيه من لم يكن له هذه المعرفه و لكنّه يتتبع مظانّ معرفه ذلك و يتفحص عنها أعنى: يرجع إلى الأئمة عليهم السلام. ثم نقول: عدم كون أبى حنيفه من الطائفه الثانيه كان مفروغا عنه و ما كان محتاجا إلى السؤال؛ لمعلوميّه عدم رجوعه إليهم عليهم السلام و كونه مدّعيًا للمرتبه الأولى، و من المعلوم أنّ الخطاب الصادر إلى هذا الموضوع المتحيث بهذه الحثيّه لا يصحّ إلا على الوجه الذي أداه الإمام عليه السلام من سلب معرفه القرآن عنه و توييخه على الإفتاء مع عدم معرفه. و الحاصل: خصوص المورد إنّما لا - يخصّص الوارد إذا علم من الخارج بالغاء الخصوصيات، و أميا مع احتمال دخلها فلا وجه للإلغاء، نظير ما ورد في قضاء الولد الأكبر حيث ورد الخبر بلفظ «الرجل» و إن احتملنا عدم سرايه الحكم إلى المرأه الميّت فلا وجه للإسراء. -

هو الرجوع بالقرآن بالاستقلال و وحده من دون نظر إلى شيء آخر لا بدّ و أن يكون واجدا للمعرفه المزبوره، فالإمام عليه السلام عالم بجميع ما فى القرآن قبل الرجوع إلى القرآن، فما فى القرآن- و هو علم ما كان و ما يكون- و معلومات الإمام متطابقان، لا أنّ الإمام يستخرج الأحكام من القرآن مع مجهوليتها عنده قبل الرجوع.

فالحاصل أنّ المفتى بالقرآن يجب أن يكون عنده علم ما فى القرآن، حتّى يضع القرآن بين يديه و يحكم بطبق ما فيه، من دون رجوع إلى خارج، و هذا ليس إلاّ شأن من خطب بالقرآن، فليس لأحد غيرهم عليهم السلام ذلك أعنى: وضع القرآن بين يديه و الحكم بما فيه بلا- رجوع إلى شيء، و هذا غير ما نحن بصدده من الرجوع إلى ظواهر القرآن فى بعض الأحكام مع استنباط أكثرها من الأخبار المرويّه عن الأئمّه عليهم السلام، و الحاصل: لا إشكال فى اختصاص فهم تمام القرآن بمحكّماته و متشابهاته بمن خطب به، و هذا هو المراد من المعرفه المختصّه بهم عليهم السلام فى الروايتين، ضروره أنّ فى القرآن ما لا- يختصّ فهمه بهم عليهم السلام، مثلا

فهم معنى آيه أوفوا بالعقود.

و أمّا عن شبهه التحريف و المراد به الإسقاط و التصحيف فنقول: أوّلا أنكر جمع من الإماميه وقوع التحريف، و ثانيا: على فرض وقوعه لا علم بوقوعه فى آيات الاحكام إذ لم يكن داعى التحريف بالنسبه إليها موجودا، فتكون هذه الآيات خارجه من أطراف العلم الإجمالى و إنّما فيها احتمال بدوى.

و ثالثا: على تقدير تسليم ذلك أيضا- يعنى كون هذه الآيات أيضا موردا للعلم، لكنّ الغايه كونها أحد طرفى العلم- فإنّ دعوى العلم بوقوع التحريف فى خصوص هذه الآيات مكابره، فغايه ما يمكن ادّعاؤه أنّ العلم حاصل بوقوع التحريف إمّا فى آيات الفضيله و الطعن، و إمّا فى آيات الأحكام.

و حينئذ نقول: قد تقرّر فى باب الاصول العمليّه أنّه لو خرج أحد طرفى المعلوم إجمالا- عن مورد الابتلاء فالأصل بالنسبه إلى الطرف المبتلى به جاريا بلا معارض، فلو علم بخمريّه هذا الإناء أو الإناء الموجود فى الافرنج فأصالة الحلّ و الطهاره بالنسبه إلى هذا الإناء جاريه بلا معارضته بأصالتها فى الإناء الآخر؛ فإنّ الإناء الآخر ليس موردا للحكم أصلا.

فكما لا يضرّ العلم الإجمالى بخلاف أحد الأصلين الخارج مورد أحدهما عن محلّ الابتلاء بالنسبه إلى الآخر الذى مورده مبتلى به فكذلك لا- يضرّ العلم الإجمالى بطرؤ الاختلال على أحد الطرفين و الأمارتين الخارج أحدهما عن مورد الابتلاء بصحّه التمسّك بالآخر الباقي فى محلّ الابتلاء كما فى نحن فيه؛ فإنّ الآيات الوارده فى باب الفضائل و المطاعن ليست محلا للابتلاء، فليس العلم الإجمالى بطرؤ الاختلال إمّا على ظاهرها أو على ظاهر الآيات الوارده فى الأحكام الشرعيّه العمليّه بقادح فى الأخذ بظاهر الثانيه التى هى محلّ الابتلاء.

فإن قلت: فرق فى ذلك بين الاصول و الطرق؛ فإنّ المناط فى الاولى ليس هو الكشف عن الواقع و لم يؤخذ فى موضوعها سوى الشكّ فى الحكم الشرعى أو موضوعه، فإذا تعلق العلم الإجمالى بنجاسه أحد الإنائين الخارج أحدهما عن مورد

الابتلاء، فالإناء الآخر مشكوك الطهاره و النجاسه، فيشمله عموم دليل طهاره كل مشكوك.

و أمّا وجه عدم الجريان عند ثبوت كلا الطرفين في محلّ الابتلاء هو لزوم المحذور العقلي؛ فإنّه لو رخص في ارتكاب كليهما بمقتضى الأصل يلزم الإذن في المخالفه القطعيه، فعدم الجريان ليس لعدم الموضوع، بل لأجل المانع العقلي، فكلمّا ارتفع هذا المانع كان الأصل جاريا.

و لهذا لو تعلّق العلم بالترخيص و كان مفاد الأصلين هو الإلزام كانا جاريين، فلو علم بنجاسه الإنائين تفصيلا ثمّ علم بطرؤ الطهاره على أحدهما إجمالا، فاستصحاب النجاسه السابقه جار في كليهما، فإنّه لا يلزم من ذلك مخالفه قطعيه و إن كان مخالفه أحدهما للواقع معلوما؛ فإنّ مجرد ذلك بدون لزوم المخالفه العمليه ليس بمانع عن جريان الأصل و التمسك بعموم دليله.

و بالجمله الموضوع للأصل هو الشكّ و إنّما لم يحكم به مع العلم الإجمالي لأجل المانع العقلي، فعند خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء كان المانع مرتفعا، فيكون الأصل جاريا، لتحقّق موضوعه و فقدان المانع.

و هذا بخلاف الأمارات، فإنّ المعيار فيها ليس شكّ المكلف حتّى يحكم فيها أيضا بذلك، بل المعيار فيها هو الكاشفيه النوعيه عن الواقع، و لا شكّ أنّ هذا المعيار يرتفع برأسه عند العلم الإجمالي، فلا يبقى الكشف النوعي أصلا، فيسقط عن الحجّيه لارتفاع موضوعه.

ألا- ترى أنّه لو قال المولى: أكرم العلماء، و قال أيضا: لا تهن الفساق، و علم العبد إجمالا بخروج زيد العالم عن العموم الأوّل، أو عمر الفاسق عن العموم الثاني فلا يبقى لهما بالنسبه إلى أحدهما ظهور، بل يصير مجملا في كليهما؟.

قلت: نعم في ما ذكرت من المثال ينتفى الكشف و يسقط بذلك عن الحجّيه، و لكن حيث إنّ المتّبع في باب الظهورات بناء العقل في محاوراتهم، فلا بدّ من الرجوع إليهم، و إذا راجعناهم نرى أنّهم يفرقون بين أمثال هذا المثال و بين ما إذا

علم إجمالاً- بمخالفه الظاهر إمّا بالنسبه إلى ظاهر محلّ الابتلاء و إمّا بالنسبه إلى ظاهر خارج عنه،فراهم يحكمون فى الثانى بالنسبه إلى الظاهر المبتلى به بالحجّيه،و يعاملون معه معامله الاحتمال البدوى،و لا يجعلونه مع الظاهر الآخر فى عرض واحد،و إمّا وجه ذلك فلا نعلم،و ثبوت بنائهم على ذلك مسلّم.

و إن شئت توضيحه لك بالمثال فنقول:لو قال مولى لعبد فى أحد بلاد العجم:

أعلم جميع الطلاب للضيافه،و قال مولى آخر ببلاد الهند لعبد:اقطع أشجار هذه الأجمه،و علم بذلك العبد الأوّل،و حصل له العلم الإجمالى بأنّه إمّا أنّ مولاّه لم يقصد من الطلاب شخصا معينا،و إمّا أنّ مولى ذلك العبد لم يقصد من الأشجار الشجر الفلانى،فلم يخبر الشخص المعين لأجل ذلك فأخذه المولى فاعتذر بأنّى علمت إجمالاً بأنّه إمّا أنّك غير قاصد لهذا الشخص من عاتيك،و إمّا المولى الهندى غير قاصد للشجر المعين من عامه الصادر بالنسبه إلى عبده،فلا شكّ فى أنّ هذا الاعتذار يضحك منه العقلاء،فليس إلاّ لأنّ الظاهر الخارج عن الابتلاء لا يحسبونه طرفا لما هو محلّ الابتلاء،بل يجعلونه منحازا عن هذا.

و حينئذ لو علمنا فى مقامنا بوقوع التحريف إمّا فى آيه «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و إمّا فى آيه «يا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ» و أنّه كان الأصل «ما انزل اليك فى على عليه السلام»فليس هذا مورثا للقدح فى ظاهر الآيه الاولى بعد كونها محلا للابتلاء و عدم كون الثانى كذلك.

و بالجمله،المستند فى المقام بناء العقلاء على الفرق بين الابتلاء بكلا الطرفين،و بين الابتلاء بأحدهما،و هذا الوجه جار و لو علم أنّ الخلل المحتمل فيه أو فى غيره سقوط قرينه متّصله بأحدهما،و دعوى أنّ أصل وجود القرينه حينئذ معلوم،و الشكّ فى وجوده فى هذا أو ذاك،و لم يعلم بنائهم على الأصل فى هذا،و بالجمله،مورد الأصل ما إذا كان عروض الشكّ بعد استقرار ظهور الكلام و هنا لم يحرز استقرار الظهور،فلو علم إجمالاً بوجود قيد فاسقطه إمّا فى آيه أوفوا بالعقود،و إمّا فى آيه يا أَيُّهَا الرسول بلغ،الآيه،فلا يبقى ظهور موثوق به للآيه الاولى،مدفوعه بما

عرفت، مع أنّ الخلل المحتمل فى المقام يحتمل كونها من قبيل الجملة المستقلّة أو الجزء الغير المتغير للمعنى، و هذا وجه آخر للتفصّي و لو اغمض عن خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.

و أمّا الجواب عن العلم الإجمالى بوجود مخيصة صات و مقيدةات، فهو أنّ المقصود إن كان العلم بوجود مخيصة صات و مقيدةات لعمومات الكتاب و إطلاقاته فى ما بأيدينا من السنّة، فهذا واضح الدفع؛ فإنّه إذا تفحصنا فى السنّة و لم نجد لعموم خاص من عمومات الكتاب مخيصة صا، فيخرج عن تحت العلم الإجمالى، نظير ما إذا كان الغنم الموطوء المرّدّد بين القطيعه أسود، فالأبيض خارج عن طرف العلم.

و إن كان المقصود العلم بوجود المخيصة صات و المقيدةات فى الواقع و لو لم يكن فى ما بأيدينا فحينئذ نقول: تاره يدعى هذا العلم فى خصوص غير آيات الأحكام فهذا لا يضرّ بآياتها، و اخرى يدعى بالنسبه إلى مجموع الآيات فتكون آيات الأحكام أيضا طرفا للعلم.

فالجواب ما تقدّم فى مسأله التحريف من أنّ أحد الطرفين خارج عن محلّ الابتلاء، فأيات القصص و الحكايات مثل قصه يوسف و حكاية نوح غير مبتلى بها لنا، فيكون الطرف المبتلى به ظاهره مأخوذا به على ما تقدّم من أنّ القاعده فى الاصول أنّه لو كانت الاصول ملزومه و مثبتة للتكليف و العلم حاصلًا على الترخيص، فلا محذور فى جريان الاصول و العمل بعموم دليلها، فيبنى بحسب الظاهر بحرمة الطرفين مع العلم بحليّه أحدهما واقعا.

و لو انعكس الأمر يعنى كانت الاصول نافيه للتكليف و مرخصه و كان العلم متعلّقا بالتكليف فحينئذ لا يجرى الاصول؛ للمانع العقلى و هو المخالفه القطعيّه، هذا فى الاصول.

و أمّا الأمارات فهى إذا كان العلم الإجمالى فى قبالتها فمطلقا يسقط عن الحجّيه، و إن كان العلم متعلّقا بالرخصه و الأماره حاصله على إثبات التكليف، لارتفاع الكشف النوعى عن الواقع من البين، مثل العلم إجمالا - بخروج واحد من زيد أو عمرو عن تحت «أكرم العلماء» بمعنى أنّ أحدهما لا يجب إكرامه، لا أنّه يحرم، فالعلم

ليس إلاّ - بمجرد عدم الوجوب، و لكن ظاهر أكرم العلماء بحسب عمومته مع قطع النظر عن هذا العلم هو الوجوب في كليهما، فيسقط هذا الظهور عن الحجّية؛ لعدم بقائه بوصف الكشف عن الواقع نوعاً و انقلابه إلى الإجمال.

و لكن فيما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي خارجاً عن محلّ الابتلاء فحال الأمااره في خصوص هذا حال الأصل، فكما يجري الأصل في الطرف الآخر، فكذا الأمااره.

فقصص نوح و لوط و هود و إبراهيم غير مرتبطه بنا، فالعلم بورود تخصيص إِمّا فيها و إِمّا في ما هو محلّ ابتلائنا من آيات الأحكام لا يوجب عدم جواز الأخذ بظاهرها و سقوطها عن الحجّية عند العقلاء كما ذكرنا.

و أمّا إن كان المقصود العلم الإجمالي بمخصّصات في الواقع بخصوص آيات الأحكام نقول: لا محاله يكون لهذا العلم قدر متيقّن، فالواحد معلوم و الاثنان كذلك و هكذا يعدّ إلى عدد توقّف فيه و كان شاكاً فيه فنأخذ القدر المتيقّن. فنقول:

مع وجود هذا العلم و قبل فحص و تجسس لا إشكال في عدم جواز الأخذ و نحن لا نفعل أيضاً، و لكن نفحص فيما بأيدينا من الأخبار و نجد بقدر هذا القدر المتيقّن الذي يكون الزائد منه مشكوكاً بدويّاً.

مثلاً مقدار العشره قدر متيقّن، و مقدار عشره آلاف محتمله، فبالنسبه إلى الزائد عن العشره نجري أصاله البراءه، و أمّا العشره، فإذا راجعنا الأخبار فوجدنا بالنسبه إلى عموم «أوفوا بالعقود» أنه خصص بالبيع الغرري، و عموم آخر خصص بفرد و هكذا وجدنا إلى عشره عامّات و عشره مخصّصات، فهذا العدد القدر المتيقّن و إن كان وقع متعلّقاً للعلم بدون عنوان ما بأيدينا، لكن بعد هذا الفحص و الوجدان ينطبق قهراً العشره المعلومه على هذا العشره الموجوده فيما بأيدينا التي ظفر بها بالفحص، فيكون العلم منحللاً إلى العلم التفصيلي بهذه العشره و الاحتمال البدوي غيرها، و يجري فيها أصاله البراءه بناء على ما تقرّر في محلّه من انحلال العلم الإجمالي بالطرق القائمّه في بعض أطرافه، بل و بالاصول إمّا حقيقه و إمّا حكماً.

و هذا الفحص و العلم في غايه السهوله في زماننا حيث قد بوّب الأخبار و

الأحاديث، و أيضا الكتب الفقهيّة المبسوطة تكون بأيدينا مثل الجواهر، ففي كلّ مسأله إذا روجع الجواهر و لم يذكر فيه مخصّصا يحصل العلم بأنّه ليس في الأخبار له مخصّص و إلاّ لذكره.

فيعلم إجمالاً أنّه بعدد المعلوم بالإجمال يكون المخصّص في أخبار الوسائل مثلا موجودا، فإذا ورد ما في باب الطهاره و لم نشهد خبرا في الوسائل في هذا الباب راجعا إلى المسأله المطلوبه نعلم بكونها خارجه عن مورد الطرق التي انحلّ العلم الإجمالي بسببها، فنعلم بكونها من موارد الشكوك البدويّه، فلا يقال: إنّّه على هذا لا بدّ من الفحص و الانحلال ثمّ استدلال.

و نحن علاوه على هذا الفحص نفحص زائدا على مقدار العلم أيضا بقاعده اخرى غير قاعده العلم الإجمالي، و هو أنّا فرضنا الفحص بمقدار العشره المتيقّنه، و انحلّ العلم الإجمالي، لكن مع ذلك في كلّ آيه نحتمل أن يكون له في الأخبار مخصّص لو فحصنا لوصلنا إليه و ظفرنا به فنفحص بمقدار نظمّن بعدم هذا المخصّص أيضا و صار بحيث لو كان موجودا واقعا كان وجوده الواقعي بلا أثر.

و أمّا الجواب عن إجمال المتشابه فهو أنّ ذلك ممنوع، بل لا إجمال لا في مفهوم الظاهر و لا في مفهوم المتشابه، فإنّ المراد به المجمل، و هو مثل فواتح السور حيث ليس لها ظاهر أصلا، و منه أيضا ما كان له ظاهر و لكن كان المقطوع عدم إرادته، و بعد الغضّ عنه لم يكن له ظاهر ثانوي، بل كان أمره دائرا بين احتمالات لا مرجّح لأحدها، و إذن فمن المعلوم خروج الظواهر عن تحت المتشابه و دخولها تحت المحكم.

و حاصل الجواب أنّه أولا- نمنع إجمال المتشابه، فإنّه مفهوم مبيّن كمفهوم المحكم و النصّ و الظاهر، و المراد به ما ليس له ظاهر عرفا، و لو سلّمنا إجماله مفهومًا فالمتيقّن من النهي عنه هو المجملات، فلا- يكون دليلا على المنع في الظواهر، فيكون من قبيل المخصّص المجمل المفهومى بين الأقلّ و الأ- كثر حيث نأخذ بالقدر المتيقّن منه، و في غيره نرجع إلى العام، ففي المقام يبقى الظواهر بعد إجمال هذا النهي تحت عموم القاعده الارتكازيه من حجّيه الظواهر؛ فإنّه لم يعلّق الجواز في الأدلّه على عنوان

المحكم حتى يحتاج إلى إثبات المحكمية، وإنما ورد النهى عن العمل بالمتشابه، فجواز العمل بعد إجمال المتشابه ليس له حاله منتظره.

ثم إنك بعد ما عرفت فساد ما تمسك به لعدم جواز التمسك بظاهر الكتاب فلا حاجة إلى إقامة الدليل على جوازه في خصوص هذا الظاهر بعد إقامته على الجواز في مطلق الظواهر.

و ما تمسك به للجواز أيضا لا يخلو أكثره عن الخدشه؛ فإنّ منها خبر الثقلين، ويمكن الخدشه فيه بأن غايه ما يستفاد منه جواز التمسك بالكتاب، و أما كيفية التمسك فلا تعرّض لها فيه، فلعلّ المراد التمسك بنصوصه و إن كانت قليلة، دون ظواهره.

و منها قوله عليه السلام في بعض الروايات: «يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله» و ظاهره توبيخ السائل على سؤاله مع إمكان الرجوع إلى الكتاب، و لو كان المقصود الرجوع إلى الظواهر لما كان وجه للتوبيخ، فإنّ العمل بالظواهر شرطه الفحص عن القرينه على خلافها، و لم يكن له طريق غير السؤال عن الإمام عليه السلام، فلم يكن السؤال عنه مع وجود ظاهر القرآن في البين للفحص عن بقائه بحاله أو ورود تجوّز أو تقييد عليه موردا للملامه و التوبيخ، فلا بدّ أن يكون كلام الإمام عليه السلام محمولا على وجه آخر لا نعلمها.

و منها الأخبار الدالّة على عرض الأخبار المتعارضة على كتاب الله و العمل بما وافقه و الطرح لما خالفه، و هذا أيضا قابل للخدشه؛ فإنّ ما يستفاد من هذه الأخبار كون ظواهر الكتاب صالحه للمرجحيه للخبرين المتعارضين، و لا ملازمه بين المرجحيه و بين المرجعيه و الحججيه، فيمكن كون الشيء مرجّحا مع عدم كونه مرجعا و حجّجه كما يقوله الشيخ في الظنون المطلقة، حيث جعلها مرجّحه للخبرين المتعارضين مع عدم جعله إياها حجّجه مستقلّة.

هذا و لكنّ الإنصاف و وجود ما يصلح للدليليه فيما بين هذه الأخبار على صحه الرجوع في الأحكام إلى الآيات و لو مثل الأمر بالتدبّر في القرآن الواقع في الأخبار؛ فإنّه سليم عن الخدشه.

و من جملة الظنون التى اذعى خروجها عن الأصل و اقيم الدليل على حجيتها الظن الحاصل من قول اللغوى، و الظاهر أنّ المراد به هنا الظن النوعى كما فى باب الظواهر دون الفعلى، و المراد حجته قوله فى تشخيص ظواهر الألفاظ بعد فهم مراده الجدى من ظواهر كلامه أو نصوصه، فيقال: هذا الذى ثبت مرادته جذا بظاهر كلامه - كما مرّ فى الباب المتقدم - أو بنصّه يجب الحكم بمطابقتها مع الواقع.

و الحاصل: أنّ الكلام هنا فى تطبيق الإرادة الجدى مع الواقع بحسب العمل، و هو غير تطبيق الإرادة الاستعماليه مع الإراده الجديه، فالمدعى تصديقه فى العمل و ترتيب آثار الصدق على مفاد قوله فى مقام تشخيص الظواهر و إن لم يورث الظن الفعلى، نظير حجته قول العادل، فكما لو أخبر العادل و كان ظاهر كلامه أو نصّه ملكيه هذا لزيد يرتب عليه آثار الملكيه الواقعيه تعديدا و إن لم يورث الظن فعلا، فكذا لو أخبر اللغوى بأنّ لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض، و ظاهر هذا شموله للرمل و الحجر أيضا، فلا بدّ من ترتيب أثر الواقع على هذا الظاهر و إن لم يظن بالصدق، فيحكم بترتيب الأثر الشرعى المرتب على الصعيد على الرمل و و الأحجار (1).

ص: ٥٠٧

١ - ١) - و الحاصل: قد يحصل للإنسان بعد مراجعه كتب اللغة الاطمئنان بالمعنى فهذا فى الحقيقة اعتماد على الاطمئنان، و المدعى من حجته فى المقام هو الاعتماد على قوله و لو لم يورث ظنا أصلا، بل و لو حصل على خلافه نظير الحجته فى الظواهر و قول البيه، فالمقصود منها صحه الاحتجاج بين العبد و المولى و إن كان السر هو الكشف النوعى و حصول الظنّ منه نوعا. منه قدس سرّه الشريف

و الدليل الذى أقاموه على هذا المدعى وجهان:

الأول: أنّ اللغوى خبره فى هذا الباب، و قول الخبره حجّه.

و جوابه أنّ الصغرى و هى خبرويه اللغوى فى مقام تشخيص الظواهر يمكن أن يمنع حقّ المنع، و ذلك لأنّه ليس وظيفه اللغوى إلاّ تتبّع موارد الاستعمال، فيذكرون عقيب كلّ مادّه معانى عديده، و يستشهدون لكلّ معنى ببعض أشعار العرب أو كلام سمعوه من العرب، فكلّ معنى وجدوا استعمال اللفظ فيه فى لسان العرب نقلوه، و ربّما كان فى البين قرينه على هذا المعنى و لم يتبها لذلك؛ لأنّهم ليسوا فى هذا المضمار.

و بالجملة، لم يجر ديدنهم على تميّز الحقيقه عن المجاز، أو المشترك عن الحقيقه و المجاز، فلم يجدى شيئا لما هو المهمّ لنا و هو كون اللفظ عند التجرد عن القرينه ظاهرا فى المعنى الفلانى؛ لما مرّ من أنّهم ليسوا بصدد بيان التجرد عن القرينه و الاحتفاف بها، فلو شككنا من جهه موارد الاستعمال كان للرجوع إليهم وجه، لأنّهم خبره هذا المقام.

فلو عيّن بعضهم بواسطه بعض الأمارات و العلامات الدالّه على الحقيقه مثل أصاله عدم القرينه و نحوها المعنى الحقيقى عن غيره فهو فى هذا التعيين غير خبره و يكون كواحد منّا، و خبرويه هذا المقام إنّما يحصل بالفحص فى استعمالات العرب و محاوراتهم و الممارسه لذلك حتّى يحصل له القطع فى كلّ مورد مورد بأنّ المعنى الفلانى قد أراده المستعمل من حاقّ اللفظ، و فهمه المخاطب أيضا كذلك، و أنّ المعنى الفلانى ليس هكذا، و إنّما اريد و فهم بمعونه القرينه الخارجه عن حاقّ اللفظ لا أن يحرز ذلك بالأمارات الظئيه.

فعلم أنّ الرجوع إلى قول اللغوى بعد تسليم الكبرى المذكوره أعنى حجّيه قول الخبره بيتنى على إحراز مقدّمتين، الاولى: كون اللغوى بصدد تميز الحقائق عن المجازات لا صرف موارد الاستعمال، و الثانيه: كونه خبره فى معرفه الحقائق و المجازات لا متكنا على الأمارات المعموله.

و أمّا لو كان الشكّ فى مقام آخر و هو أنّ الانفهام و التبادر هل هو من حاقّ اللفظ أو من القرينه فحالهم فى ذلك حالنا بلا فرق، و ليس لهم خبرويه فيه أصلا، و

بالجملة، فالصغرى ممنوعه وإن كان الكبرى و هي حجتيه قول الخبره مسلمه بالوجدان، بل عليه الفقهاء فى مسأله التقويم و مسأله التقليد، فرجوع الجاهل فى كل صنعه إلى العالم بها ممّا لا ينكر و إن كان يظهر من شيخنا المرتضى قدس سرّه منع الكبرى أيضا.

لا يقال: إنك تسلّمت خبرويه اللغوى فى تشخيص موارد الاستعمال، و هذا المقدار يكفينا؛ فإنّ الشكّ الحاصل فى مرحله وجود القرينه و عدمها يرفع بأصالة عدم القرينه، فيثبت بذلك أنّ الانفهام من حاقّ اللفظ.

لأننا نقول: لا يثبت بذلك حجتيه قول اللغوى مستقلا كما هو المدعى، نعم الكلام فى الأصل المذكور و جريانه فى هذا المقام أو لا؟ كلام آخر يأتى، و على فرض الجريان لا ربط له بحجتيه قول اللغوى.

الوجه الثانى: مقدّمات انسداد باب العلم، و بيانه أنّ الاستنباط لا شكّ فى كونه واجبا على المجتهدين، و لا شكّ فى توقّفه على فهم الألفاظ الواقعة فى الكتاب و السنّه، و لا طريق له سوى الرجوع إلى كتب اللغه، فلو لم يكن قول اللغوى حجّه يلزم تعطيل باب الاجتهاد؛ لانسداد باب العلم بمعانى الألفاظ.

و الجواب أنّ المقدّمات المذكوره بين ما يمكن منعه، و بين ما لو سلّم صحّته فلا ينتج المدعى، و بيان ذلك أنّ الملازمه بين الانسداد و عدم الحجتيه ممنوعه، فلنا أن نقول بعدم حجتيه قول اللغوى، و مع ذلك لا يلزم كون باب العلم بمسائل الألفاظ مسدودا، بل هو مفتوح؛ فإنّ من المعلوم إمكان تحصيل القطع فى عامّه الألفاظ بدون الرجوع إلى اللغه و الاستفسار من أهلها؛ فإنّ أحدا لا يشكّ فى معنى «ضرب» و هكذا غيره إلّا ما شدّ و ندر، و لا يلزم من إجراء الأصل فى هذا الشاذ النادر محذور.

و أمّا مدرّك هذا القطع فلا نحتاج إلى تشخيصه، و لا يضّرّ كونه اتّفاق أهل اللغه؛ إذ لا منافاه بين عدم حجتيه الظنّ الحاصل من قول واحد واحد منهم، و بين حصول القطع من اجتماع الظنون الغير المعتمره. و بالجملة، لا نحتاج فى تشخيص معانى الألفاظ إلى الاستفسار من أهل اللغه فى عامّه الألفاظ.

و الحاصل: إن كان مقصود المستدلّ إثبات الحجّيه مع ملاحظه انسداد باب العلم بمعظم الأحكام و سائر مقدّمات دليل الانسداد فهذا منتج لحجّيه كلّ ظنّ فعلى، و قول اللغوى إذا حصل منه الظنّ الفعلى يصير حجّيه بملاك مطلق الظنّ و إن فرض انفتاح باب العلم باللغات فى غير هذا المورد، و المقصود إثبات كونه ظنّا مخصوصا.

و إن كان المقصود إثباتها مع قطع النظر عن انسداد العلم بمعظم الأحكام بمعنى أنّ أخبار الثقات كانت حجّيه و هى وافيه بمعظم الفقه، و معانى ألفاظها أيضا غالبا طريق العلم بها موجود و لا يحتاج إلى الرجوع إلى اللغوى و لا يلزم من عدم الرجوع إليه إلاّ الانسداد فى الشاذ النادر، فالقاعده فى هذا الشاذ النادر يقتضى الرجوع إلى الاصول العمليه بعد انقطاع اليد عن العلم و العلمى و إن فرض انسداد باب العلم باللغات فى غير الأحكام، و لا يقتضى مجرّد وجوب الاجتهاد على المجتهد حجّيه قول اللغوى فى هذا المورد.

فإن قلت: نعم لا حاجه إليه بالنسبه إلى تشخيص أصل المعانى، و أمّا موارد الحاجه إلى قوله فى تفصيل المعانى و تعيين الحال فى المصاديق المشكوكه فأكثر من أن يحصى كما فى ألفاظ الوطن و المفازه و التمر و غيرها.

قلت: الإنصاف عدم الحاجه رأسا فى تعيين تفاصيل المعانى أيضا: و وجه ذلك أنّا نقطع بأنّه كما فى لغه العرب لفظ الماء بإزاء المعنى الخاص كذلك فى لغه الفرس لفظ (آب) موضوع له، و إذا خلط مقدار من التراب فى مقدار من الماء بحيث حصل لنا الشكّ فى صدق مفهوم (آب) فلا شكّ أنّ العرب أيضا فى صدق الماء عليه متخيّر و شاكّ، فلا معنى لرجوع طائفه الفرس إلى طائفه العرب فى تشخيص مصاديق المفاهيم بعد فرض عموم التخيّر و ثبوت الشكّ فى كلتا الطائفتين، بل المرجع ليس إلاّ تخليه كلّ طائفه ذهنه و استفهام الحال من المخلى بالذهن من هذه الطائفه لا استفهام العجمى من المخلى بالذهن العربى.

و كذا الحال فى سائر الألفاظ المشكوكه فى سعه مفاهيمها و ضيقها، فإنّ الوطن نقطع بأنّ مرادفه فى الفارسى (جاىگاه)، و كذا المفازه؛ فإنّها اسم للمهالك، سميت

بالمفاوز تفوّلاً- بالخير، فنقطع بأنّ يزاء الصحارى المخوفه المهلكه اسما فى الفارسيه أيضا، ثمّ لو بقينا على الشكّ و لم يتّضح الحال بعد تخليه الذهن أيضا فى نادر من المقامات فلا بأس بإجراء الأصل فى هذا المقام، و لا يلزم ارتفاع الدين بالأصل كما هو إحدى مقدّمات الانسداد.

ثمّ لو سلّمنا تماميه مقدّمات الانسداد فمقتضاها حجّيه كلّ ظنّ فعلى، و من جملته الظنّ الحاصل من قول اللغوى، مثلا إذا قال اللغوى: الصعيد اسم لمطلق وجه الأرض فحصل الظنّ بصدقه فيحصل الظنّ قهرا بترتب حكم الصعيد على الرمل و الحصى، و أين هذا من المدعى من اختصاص الحجّيه بخصوص الظنّ الحاصل من قول اللغوى.

و بالجمله، نتيجة مقدّمات الانسداد على فرض تسليمها مخالفه للمدعى من جهتين، الاولى: أنّ نتيجتها حجّيه الظنّ الشخصى الفعلى و المدعى هو الظنّ النوعى.

و الثانيه: أنّه لا اختصاص بحسب هذه المقدّمات بالظنّ الناشى من قول اللغوى و المدعى هو الاختصاص بهذا الظنّ.

و الحاصل أنّ معنى الحجّيه صحّحه الاعتذار، فلو تيمّم على الحصى مع إمكان التراب، فسأل الله عن ذلك يوم القيامة أمكن أن يجاب بأنّه: قد قال الجوهري مثلا بأنّ الصعيد أعمّ، فإن حصل الاطمئنان بحيث صحّ الجواب عند سؤال الله فهو معنى الحجّيه، و إن لم يحصل هذا الاطمئنان و الجزم فلا حجّيه.

و الإنصاف عدم حصوله من هذه الأدلّه، فإذا بدّ من الرجوع فى كلّ مقام إلى الأصل المناسب به، ففى هذا المثال يرجع إلى الأصل الجارى فى الأقلّ و الأكثر، لكون الترديد بين مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخاص، فإن قلنا إنّ البراءه حكم بها، و إن قلنا إنّ الاشتغال حكم به.

بقى الكلام فى أنّه هل يفيد ضمّ أصل عدم القرينه إلى قول اللغوى فى تشخيص الظواهر أولا؟- فإنّه قد ذكرنا خبرويته فى تشخيص أصل موارد استعمال اللفظ فى كلام العرب، فبعد تشخيص كون المعنى من موارد استعمال اللفظ بالرجوع

إلى اللغوى يرفع احتمال الاتكـال إلى القرينه بأصـاله عدمها، فيثبت بذلك كون المعنى حقيقياً، فينفع ذلك للمواضع التى نجد اللفظ فى كلام الشارع أو غيره بدون قرينه، فنحمله على هذا المعنى.

فنقول: قد تقدّم فى بعض المباحث السابقه أنّ القدر المعلوم من العمل بهذا الأصل هو ما إذا كان الشكّ فى المراد مع محرزّيّه الموضوع له، مثلاً- لفظ الأسد الذى نعلم بأنّه موضوع للحيوان المفترس، و مجاز فى الرجل الشجاع لو شككنا فى أنّ المتكلم ب(جئنى بأسد) هل أراد الأوّل أو الثانى، فعند هذا يجرى الأصل لتشخيص المراد.

و ما نحن فيه عكس هذا، فنعلم أنّ هذا المعنى مراد فى استعمال العرب، و الشكّ فى المعنى الموضوع له، و هذا هو الذى وقع محلاً للنزاع بين السيّد و المشهور، فذهب السيّد إلى أنّ الأصل فى الاستعمال الحقيقه، و ذهب المشهور فى قبـاله إلى أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه، فلا- يمكن الجزم لمكان هذا النزاع بحجّيه الأصل المذكور لإثبات الوضع فى مقام الشكّ فى الموضوع له مع إحراز المراد و إنّما الثابت حجّيته لإثبات الإرادـه فى مقام الشكّ فى المراد مع إحراز الموضوع له، و الظاهر أنّ من قبيل الثانى تشخيص مصداق العامّ بأصـاله عدم التخصيص فى ما إذا علم عدم حكم العام فى موضوع و شكّ فى أنّه داخل فى أفراد العام حتّى يكون خروجه عن الحكم تخصيصاً أو خارج حتى يكون تخصّصاً.

و قد وقع فى مواضع من مكاسب شيخنا المرتضى قدّس سرّه، مثلاً لو قال: أكرم العلماء و علم بأنّ زيدا لا يجب إكرامه، بل يحرم، و لكن لم يعلم أنّه عالم حتى يكون تخصيصاً فى العام، أو جاهل حتى يكون تخصّصاً فيه.

فربّما يقال فى هذا أيضاً: أنّ الثابت جريان هذا الأصل فى ما إذا كان الشكّ فى الحكم بعد إحراز الموضوع، و هذا شكّ فى الموضوع بعد إحراز الحكم، فإذا علم أنّ زيدا عالم يصحّ [إجراء] أصـاله عدم التخصيص لإثبات وجوب إكرامه، و أمّا إذا علم أنّه محرّم الإكرام فلا يصحّ إجرائها لإثبات جهله.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ الشكّ هنا يرجع بالأخره إلى المراد الإجمالى من العام،

فإنه لو كان الزيد المحترم الإكرام عالما يلزم أن يكون المراد الجدّي في أكرم العلماء بعض العلماء، وإن كان جاهلا يلزم أن يكون المراد الجدّي فيه تمامهم، فلا يعلم أنه أراد بقوله: أكرم العلماء تمام العلماء أم بعضهم، ونشأ هذا من الشكّ في علم زيد و جهله مع العلم بحرمة إكرامه، فيصحّ إجراء الأصل لإثبات مراديه التمام دون البعض، فيتشخص بسببه الحال في زيد، فيستكشف عدم علمه و كونه جاهلا، فيكون حال هذا العام حال العام العلمى أو العقلى.

فكما لو علم بمضمون «كلّ عالم يجب إكرامه» و علم أنّ زيدا لا يجب إكرامه، علم بعكس النقيض أنّه ليس بعالم، و كذا إذا حكم العقل بأنّ كلّ إنسان حيوان ناطق، فعلم بأنّ الجسم الخاص ليس بحيوان ناطق، علم بعكس النقيض أنّه ليس بإنسان، فكذا الحال فى العامّ الغير العلمى و العقلى بضميمة الأصل المذكور، و يظهر الثمره فى ما إذا كان حكم مرتّبا على عنوان الجهال فيحكم بترتب هذا الحكم على زيد، فإنّ المثبت من هذه الاصول أيضا حجّه.

و بالجمله، فالشكّ فى هذا المقام راجع إلى الشكّ فى المراد، و هذا بخلاف ما إذا علم أنّ المراد من لفظ الأسد مثلا الرجل الشجاع، و لكن لم يعلم أنّه موضوع لما يعمّ الرجل الشجاع، أو لمعنى يكون الرجل الشجاع معنى مجازيا بالنسبه إليه، فإنّ الشكّ لا يرجع إلى مراد المتكلم أصلا.

و الحاصل أنّ محلّ إجراء الأصل اللفظى ما كان وظيفه المتكلم تعيينه لو كان حاضرا و سئل عنه، ففى مقام علمنا بإرادته من الأسد، الحيوان المفترس قد فرغ من وظيفته من بيان المراد اللفظى و الجدّي.

و أمّا فهم أنّ هذا المعنى معنى حقيقيا فاللائق بهذا السؤال هو من كان خبره من اللغويين فى هذا المقام بخلاف الحال فى العام، فإنّه و إن لم يكن للمكلف تحيّر فى مقام العمل لعلمه بحرمة إكرام زيد، لكن له حقّ فهم مراد المتكلم لينتفع به فى مقام آخر، و هذا من شأنه بيانه بحيث لو كان حاضرا و سئل عنه لكان سؤالا راجعا بحيث متكلميته؛ لأنّه سؤال عن إرادته الجدّيه و أنّها متعلّقه بتمام أفراد العالم أو ببعضها بعد

ما فرغ اللغوى الخيره عن بيان ما هو وظيفته بعكس اللفظ المشكوك كون مورد استعماله حقيقيا أو مجازيا، فإنه قد فرغ من إرادته المتكلم بحسب اللفظ و بحسب الجدّ و بقى ما هو وظيفه اللغوى الخيره.

و بعبارة اخرى هنا مرحلتان، الاولى: أنّ المعنى بعد ان فهمه من اللفظ و كونه تحت الإرادتين يبحث عن كيفيته ان فهمه و أنّه كان بالوضع أو بمعونه القرينه، و الثانية: أنّ المعنى المنفهم بأيّ كيفيته كان من الوضع أو القرينه هل وقع تحت الإراده اللفظيه أو الجدّيه، و لو فرض أنّ المراد بحسب نفس الأمر كان معلوما، و لكن فرق بين المراد الجدّى بحسب نفس الأمر و المراد الجدّى فى مفهوم اللفظ.

فإن قلت: على ما ذكرت يلزم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه فى ما إذا كان بينه و بين المخصّص عموم من وجه، مثل قوله: أكرم العلماء، و قوله: لا تكرم الفساق، فإنه إذا شكّ فى كون زيد العالم مثلا فاسقا: الشكّ فى المراد الجدّى من أكرم العلماء بالتقريب المتقدّم و أصاله عدم التخصيص ينفى احتمال التخصيص، و حيث إنّ هذا الأصل فى اللوازم أيضا حجّه نأخذ بلازمه و هو عدم كون الزيد فاسقا و لا حاجه إلى قيد احتمال استقصاء حال الأفراد من المتكلم كما قيّدته سابقا؛ إذ صورتا وجوده و عدمه متساويتان فى الملاك الذى ذكرته هنا.

قلت: نعم كلّ ما ذكرنا فى هذه المسأله أعنى مسأله دوران الأمر بين التخصيص و التخصيص لترجيح الثانى على الأوّل جار بعينه فى تلك المسأله، و لكن قيد احتمال الاستقصاء محتاج إليه فى كلتا المسألتين، فلو قال: أكرم العلماء، ثمّ قال: أهن زيدا و شككنا فى كونه عالما أو جاهلا و علمنا بكون المتكلم أيضا مثلنا فى عدم العلم بحاله فإنه لا شبهه فى عدم جريان الأصل من رأس، لا أنّه جار و لا يثبت اللازم، فإنّ الأصل المذكور يكون جاريا فى مقام صحّ السؤال عن المتكلم لو كان حاضرا، ففى مورد احتمال الفحص و الاستقصاء يعجرى الأصل و يصحّ السؤال، و مع عدمه العدم من غير فرق بين المسألتين، و من هنا يعرف أنّ الشبهه المراديه بالطريق الذى ذكرنا ليست موردا للأصل على وجه الكليه.

فتحصّل أنّ التمسّك بأصالة عدم القرينه لإثبات الوضع مع معلوميّه المراد غير جائز و إن قلنا بجواز التمسّك بأصالة عدم التخصيص لإثبات خروج الموضوع عن تحت العام مع معلوميّه حكمه مخالفا لحكم العام.

حجج المانعين عن التمسك بظاهر الكتاب

ثمّ إنّ في الكفايه في مقام ذكر حجج المانعين عن التمسك بظاهر الكتاب ذكر وجوها خمسّه:

الأول: أنّ فهم القرآن مختص بأهله و من خوطب به، كما يشهد به ما ورد في ردع أبي حنيفه و قتاده عن الفتوى.

و الثاني: أنّ القرآن مشتمل على مطالب عاليه لا تصل إليها أيدي اولى الأفهام، كيف و لا يصل إلى فهم كلام مثل امرئ القيس و ابن سينا إلاّ الأوحدي من الأفاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان و ما يكون و حكم كلّ شىء، و الفرق بين الوجهين بعد اشتراكهما في عدم فهمنا لمطالب القرآن و عدم معرفتنا بها أنّ الأول يكون بالخبر و التعبّد، و الثاني بالوجدان، و هذا الوجه لم نذكره نحن لوضوح الجواب منها، فإننا نسلم على اشتمال القرآن على البطون و بطون البطون، لكن أين هذا من ظواهر مثل آيه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» فلا يدلّ هذا إلاّ على عدم جواز الأخذ بما لم يظهر معناه.

و الثالث: أنّ المتشابه ممنوع عن اتّباعه و هو شامل للظواهر، و لا- أقلّ من احتمال شموله له بأن يكون ما نزعناه ظاهرا من قبيل الرموزات و الإشارات التي لا يلتفتها إلاّ من خوطب بالقرآن و يكون كما قيل بالفارسيّه.

ميان عاشق و معشوق رمزي است نداند آنكه اشتر مى چراند

مثلا كان الياء في «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» إشاره إلى مطالب عاليه و «أَيُّهَا» إلى مطالب آخر و هكذا.

و الرابع: أنّ ظواهر القرآن و إن لم يكن من قبيل المتشابه ذاتا، إلاّ أنّها صارت منه عرضا للعلم الإجمالى بطرؤ التخصيص و التقييد و التجوّز في كثير من ظواهره.

و الخامس: الأخبار الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى لشمولها لحمل الكلام

الظاهر فى معنى على هذا المعنى.

ثم ذكر بعد ذلك ما حاصله أنّ النزاع يختلف صغرويّه و كبرويّه بحسب هذه الوجوه، و المقصود أنّ مرجع بعض هذه الوجوه إلى نفى الظهور مع تسليم أنّ كلّ ظاهر حجّه، و مرجع بعضها إلى نفى حجّيه كلّ ظهور مع تسليم أصل الظهور، فمرجع عدم المعرفة بمطالب القرآن إلّا لمن خوطب به بكلا وجهيه، و كذا العلم الإجمالى بطرّو التخصيص و نحوه إلى نفى الظهور، و مرجع شمول المتشابه للظاهر و الأخبار الناهيه إلى منع أنّ كلّ ظاهر حجّه.

و الظاهر أنّ هذا الكلام منه قدّس سرّه ناظر إلى الاعتراض بكلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه فى الرسائل حيث حكم بصغرويّه النزاع على وجه الكليّه، و محصّل الاعتراض أنّ هنا تفصيلا، و يختلف صغرويّه النزاع و كبرويّه بحسب الوجوه، فلا وجه للحكم بصغرويّه بقول مطلق، هذا.

أقول: الكبرى المأخوذه فى المقام يختلف باختلافها حال النزاع، فإن كانت هى أنّ كلّ ظاهر حجّه كان كما ذكره قدّس سرّه من الاختلاف باختلاف الوجوه، و لكن شيخنا المرتضى قدّس سرّه لم يجعل هذا كبرى الباب، بل الكبرى التى ذكرها فى صدر البحث هى أنّ الشارع فى تعيين مراده و إفهام مرامه لم يخترع و لم يجعل طريقه جديده غير طريقه العرف، و لا يخفى أنّه على هذه الكبرى يكون جميع النزاعات فى هذا المقام راجعه إلى الصغرى سواء فى ذلك نزاع الأخبارى فى الكتاب و نزاع المحقّق القمى فى السنّه بالاختصاص بمن قصد إفهامه.

بيان ذلك أنّ أحدا لا ينكر أنّ الشارع لم يخترع طريقه جديده فى تعيين مراده، و يقول به الأخبارى و المحقّق المذكور أيضا. و إنّما الأخبارى يقول: إنّ كلّ اثنين تباينا على التكلّم بالرمز فليس لثالث حقّ تشخيص المراد بظاهر كلامهما عند العرف أيضا و أنّه على هذا جرت طريقه العرف، فالقرآن من هذا القبيل.

و كذا المحقّق أيضا يقول: ليس للشارع طريقه جديده، و لكن طريقه العرف أنّ الأخذ بالظواهر مخصوص بمن قصد إفهامه، فهذان و إن كانا بالنسبه إلى حجّيه

الظواهر كبرويين و لكنهما بالنسبه إلى عيته طريقه الشرع مع طريقه العرف ليسا إلا صغرويين، يعنى أن الرسم المألوف بين أهل العرف جرى على أن من يتكلم مع مخاطبه بالرمز لا يكون للغير حق بأن يعين المراد بالأخذ بالظواهر.

و كذا على أن غير المقصود بالإفهام لا- يكون له تعيين المراد بالرجوع إلى الظواهر، لا- أن هذا طريقه جديده مخترعه مجعوله للشرع.

و بالجمله، لا- يلازم كبرويته النزاع على الكبرى التي اتخذها صاحب الكفايه كبرويته على كبرى الشيخ قدس سره، فلا وجه للإيراد و الاعتراض.

تمه، لو اختلفت القراءه فى آيه على وجهين مختلفين فى المؤدى مثل «يطهرن» بالتخفيف و «يطهرن» بالتشديد (1) فلا إشكال أن المتضادين لا يمكن أن يكون

ص: ٥١٧

١ - ١) - فإن الطهاره من قبيل الحصول و الانفعال نحو الشرافه و الكرامه، و التطهر من قبيل الفعل و الحركه، و يعبر عن الأول بالفارسيه ب «پاك شدن» و عن الثانى ب «پاك كردن» و باب التفعّل و إن كان لازما لأنه للقبول و المطاوعه إلا أن الكون من قبيل الفعل و الحركه يلائم مع اللزوم و التعدى، أ لا ترى أن «ضحك» و «تبسم» و «ذهب» و نحوها أفعال لازمه و مع ذلك يكون من قبيل الفعل و الحركه للفاعل دون ما كان قهرى الحصول له. و الحاصل أن قراءه التخفيف لا شبهه فى كونه من قبيل الحصول المعبر عنه فى الفارسيه ب «شدن» فلا- محاله يكون عباره عن الطهاره عن الدم، فيكون غايه الحرمة على هذا هو الانقطاع، و أما التطهر فحيث إنه من باب التفعّل و هو لم يستعمل فى ما عهدنا من مواضع استعماله فى الحصول، بل استعمل فى الكلّ فى الفعل و الحركه للفاعل سواء استعمل فى القبول و المطاوعه أم الغى عنه ذلك فلا- محاله يكون عباره عن التطهير الذى هو من مقوله الفعل الاختيارى للفاعل، و ليس ما كان فعلا للمكلف فى المقام و صالحا للغائيه للحرمة سوى الغسل، و أما غسل الفرج فهو و إن كان فعلا و لكنّه لم يقل بغائيه قائل، فتعين معنى الآيه على هذه القراءه فى غائيه الغسل بالضم، و حيث لا يمكن إرادته كليهما فلا بدّ إمّا من حمل الطهاره على الطهر الحاصل عقب التطهر، فيكون المراد الطهاره من الحدث، و إمّا من حمل التطهر على المعنى الحصولى، و لا يخفى أن الثانى مستلزم للتجوّز بخلاف الأول، فإنّه لم يؤخذ فى معنى الطهاره إلا مجرد الحصول، و أما عدم تعقّبه للفعل

كلاهما حكم الله، فلا يمكن أن يكون حدّ حرمة الوطى النقاء، وأن يكون هو الغسل.

و حينئذ فإن قطعنا بتواتر القراءات، والقول بتواترها يمكن على وجهين:

الأول: يقال: بأنّهما آيتان نزلتا على النبي صلّى الله عليه وآله كان الغايه فى إحداهما يطهرن و فى الاخرى يطهّرن، والثانى، أن يقال: الآية واحده، و لكن فى خصوص هذه اللفظه يكون المنزل على النبي هو المادّه و جعل الاختيار لإحدى الهيئتين بيد القارى.

و على كلّ حال فإن حصل القطع بالتواتر بأحد وجهيه فلا بدّ من ملاحظه أنّ أىّ القطعين أظهر من الآخر فى معناه، مثلاً ظهور يطهرن فى النقاء أقوى أو ظهور يطهّرن فى الغسل، فإن كان فى البين أظهر يجعل الأظهر قرينه على صرف الظاهر، وكذا النصّ لو كان يجعل قرينه لغيره.

و إن لم يحصل القطع بالتواتر فنقول: قد ورد فى الأخبار الأمر بالقراءة كما يقرأ

ص: ٥١٨

الناس و هذا الأمر محتمل لمعنيين، الأول: أن يكون المفاد نظير مفاد دليل التعيّد بالخبر، فكما أنّ مفاده لزوم البناء العلمى على كون ألفاظ الخبر صادرة عن المعصوم، فكذا مفاد هذا أيضا هو البناء على أنّ ما يقرئه الناس هو القرآن و ترتيب آثار القرآن الواقعى عليه، ففى صورته الاختلاف يصدق على كل قراءه أنّه ما يقرئه الناس، فيلزم البناء على قرآنيه الجميع، فيصير القراءتين المتعارضتين فى المؤدى بمنزله خبرين متعارضين رواهما الثقة.

و الثانى: أن يكون الغرض من الأمر بقراءه القرآن الذى يقرئه الناس هو الردع عن التفحص عن القرآن الذى جمعه الأمير عليه السلام و أتاه إلى الجماعة، فقالوا: كفانا ما بأيدينا، فقال لا- ترونه حتّى يجيء به ابني مهدي عليه السلام، و على هذا فيكون الاستفادة من هذا الأمر حصول ثواب قراءه القرآن على قراءه ما يقرءوه و ترتيب آثار قراءه القرآن الواقعى عليه، فلا تعرّض فيه لجواز العمل بالحكم الذى هو مشتمل عليه، و بالجمله فالاستفاد حينئذ جواز القراءه لا جواز الاستدلال.

ثمّ هذا المعنى أيضا محتمل لوجهين:

الأول: أن يكون قضيه مطلقه شامله لكلّ قراءه حتى فى صورته اختلاف القراءات، فمفاده أنّ كلّ قراءه يجوز القراءه على طبقها و تؤثر أثر قراءه القرآن الواقعى من الثواب و غيره.

و الثانى: أن يكون قضيه مجمله و كان فى مقام مجرّد الردع عن فحص قرآن الأمير عليه السلام و الإرجاع إلى ما فى الأيدي من دون نظر إلى أنّ فى صورته الاختلاف يجوز القراءه بكلّ قراءه أولا-؟ فيكون الحال من هذه الجهه مو كوله على مقتضى القاعدة، فإن اتفقت القراءات فلا كلام، و إن اختلفت فلا بدّ من ملاحظه الأوثق الأتقن.

و هذان الوجهان و إن كان لا تظهر ثمره بينهما فى ما نحن بصدده؛ فإنّ كليهما مشترك فى سكوت الأمر المذكور عن جواز الاستدلال و العمل على طبق المدلول، و إنّما يدلّ على جواز القراءه، فمن حيث العمل و الاستدلال لا يجوز الرجوع إلى شىء

من القرآنيين و إن كان نصًا، بل يرجع إلى القاعده.

نعم تظهر الثمره بينهما فى مقام آخر و هو الآثار المترتبّه على قراءه القرآن، فعلى الأول يحكم بترتبها على جميع القراءات، و على الثانى على خصوص الأوثق إن كان، و إلا فيحتاط، مثلا وجوب القراءه فى الصلاه أثر للقرآن أعنى الحمد و السوره، فإن اختلفت القراءه فى واحد من ألفاظ الحمد مثل «مالك» حيث قرء «ملك» أيضا فعلى الوجه الأول يجوز القراءه بكلّ منهما؛ لأنّ قراءه كلّ بمنزله قراءه القرآن، و على الثانى إن كان أحدهما أقوى و أتقن يتعين هو بالقراءه، و إلا فيحتاط بقراءه كليهما.

و كيف كان فعلى المعنى الأول و هو التنزيل منزله القرآن الواقعى قراءه و عملا كالخبر يصير القراءتان المتعارضتان كالخبرين المتعارضين، فإن كان بينهما نصّ أو أظهر يجعل قرينه على الظاهر، و إن تساويا فى الظهور فقد جعل الشارع لتعارض الخبرين قانونا و هو الرجوع إلى المرجّحات، و عند فقدها التخيير، دون الرجوع إلى ثالث، و هذا القانون لو لا التعبّد به من الشرع لكان على خلاف القاعده، فإنّ الأمارات إن جعلت حجّه من باب الطريقيّه فقاعده باب الطرق هو التساقط عند التعارض، و إن جعلت من باب السببيّه فقاعده باب الأسباب هو التخيير عند التراحم كإنقاذ الغريقين، فالترجيح بالمرجّحات يكون على خلاف القاعده على أىّ حال، فيقتصر فيه على مورده و هو الخبران المتعارضان، فيكون المعمول به فى القراءتين هو القاعده، و حيث إنّ المختار هو الطريقيّه كان مقتضى القاعده تساقطهما، فيجوز القراءه بكلّ منهما و لا- يجوز الاستدلال بشيء منهما؛ فإنّه لا تعارض بينهما بحسب القراءه، و إنّما التعارض ثابت بحسب العمل، فيتعين الرجوع إلى دليل آخر و هو مختلف بحسب المقامات.

ففى الآيه المذكوره يبنى على وجود العموم الأزمانى و عدمه، فإن قلنا بالأول يعنى بكون كلمه «أنّى» فى قوله تعالى: «نساءؤكُم حَزَتْ لَكُم فَاتُّوا حَزَّتْكُمْ أَنّى شِئْتُمْ» زمانيه استيعابيه استغراقيه بأن كان الزمان ملحوظا قطعا متعدّده و كلّ قطعه

ملحوظه على وجه الاستقلال بأن كان المفاد هو جواز إتيان الحرث في كل زمان، فحينئذ يكون المرجع عموم هذه الآيه؛ فإنه قد استغرقت جميع الأزمان و من جملتها الزمان بين النقاء و الغسل، و خرج عنه بقضيّه الخاص زمان التلبس بالحيز، فيبقى الباقي تحت العموم.

و إن قلنا بعدم إرادته العموم الزماني إّما يكون كلمه «أنى» ظرفيه مكائيه، أو كانت للزمان لكن لوحظ الزمان قطعه واحده و جعل ظرفا للحكم و استمرّ الحكم باستمراره، لا أن يكون قد لوحظ كل زمان مستقلا، فالمرجع قاعده استصحاب حكم المخصّص.

و الحاصل أنّ هنا ثلاث صور:

الاولى: أن نقول بتواتر القراءات، و حينئذ فكأنّ كلّ قراءه منزله من السماء، فإن كان في البين أظهر أو نصّ يحكم على غيره.

و الثانيه: أن لا نقول بتواترها و لكن قلنا: يجوز الاستدلال و استفاده الأحكام بكلّ قراءه كما يجوز القراءه، و حينئذ فكلّ قراءه منزله من السماء تعبدا قراءه و عملا، فإن كان في البين أظهر أو نصّ يحكم أيضا على غيره.

و الثالثه: أن لا- نقول لا- بالتواتر و لا- بجواز الاستدلال، و أنّ الثابت جواز القراءه، فكلّ قراءه بمنزله المنزل من السماء قراءه لا عملا، و حينئذ لا يجوز التمسك بالنص و الأظهر لو كان أيضا؛ لاحتمال عدم القرآنيه.

ففي جميع صور الصوره الأخيره و في صوره عدم النص و الأظهر من الصورتين الاوليين لا بدّ من الرجوع إلى قاعده اخرى، و لا يلاحظ علاج الخبرين المتعارضين بين القراءتين في الصورتين الاوليين؛ فإنّ الأماره إذا تعارضت بأماره اخرى فمقتضى القاعده هو التساقط و التماس دليل آخر، و أمّا عدم الخروج عنها إّما بترجيح إحداهما لو كان مرجح، و إّما بالتخير بينهما عند فقده فهو خلاف القاعده؛ فإنّ المرجح أيضا إن كان أماره مستقلّه فهو المرجح، و إّلا فكونه مرجحا خلاف القاعده، فيقتصر في ذلك على مورد الأخبار العلاجيّه و هو الخبران المتعارضان.

و بالجمله، ففي القراءتين المتعارضتين مفادا و عملا -لا- بدّ في جميع صور الصورة الأخره و صوره عدم الأظهر و النص من الصورتين الاوليين من الرجوع إلى القاعده و هو مختلف على المبنيين؛ لأنه إن قلنا بأن كلمه «أنتى» فى آيه «فَأْتُوا حَزَنُكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» زمايته و استيعابيه فالمرجع هو العموم الزمانى، و إن قلنا بأنه غير زمايته أو غير استيعابيه فالمرجع قاعده استصحاب حكم المخصّص.

و هذا نظير ما ذكره شيخنا المرتضى فى رسائله و مكاسبه تعرّضا على المحقّق الكركى فى باب الخيارات الحادثه فى البين و بعد حدوث العقد، مثل خيار تلقى الركبان عند الاطلاع على سعر البلد فى مسأله أنه هل بعد مضيّ الزمان بقدر الفسخ يبقّى خيار أولا؟ فإنه قد اختار المحقّق الفوريه مستدلا بآيه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» فإنه يدلّ على وجوب الوفاء فى تمام الأزمان، خرج زمان الفسخ بالدليل، فيبقى الباقي تحت هذا العموم.

و اعترض عليه شيخنا بأنه فرع أن يكون فى الآيه عموم بالنسبه إلى الأزمئه، كما أنّ له عموما بالنسبه إلى أفراد العقود، و ليس كذلك؛ إذ ليس فى الآيه تقييد بالزمان، بل هو حكم واحد ممتدّ بامتداد الزمان، و المفروض أنه انقطع فى جزء من الزمان، و بعده يحتاج إثباته إلى دليل آخر، فليس من مقام الرجوع إلى العموم، بل المرجع استصحاب حكم المخصّص.

توضيح المقام أنّ الاختلاف ينشأ من ناحيه الجاعل و كيفيه جعله و إنشائه، فقد يجعل هو حكمه بحيث يجعل كلّ زمان زمان موضوعا مستقلا فى عالم فرضه، فينحلّ الحكم بحسب هذا الجعل إلى أحكام عديده بحسب قطعات الزمان، و قد يجعل فى عالم الفرض حكما واحدا و يلاحظ الزمان شيئا واحدا فيمتدّ هذا الحكم الواحد بامتداد الزمان ما دام موضوعه باقيا.

فلازم الصورة الاولى أنّ الحكم متى ارتفع فى زمان بدليل خاص يثبت بعد ذلك الزمان بقضيه العموم، و لازم الثانى أنه لو انقطع حكمه و زال استمراره فى زمان فهذا الحكم الواحد المستمرّ قد انقطع استمراره إلى هنا بالدليل، و لا دليل على ثبوت

حكم جديد ثانيا كان مبدؤه ما بعد هذا الزمان.

مثلا تاره يقول: أكرم العلماء فى كلّ زمان، و حيثئذ لو قام إجماع على عدم وجوب إكرام زيد العالم يوم الجمعة و شككنا أنّه يوم السبت واجب الإكرام أولا؟ لا شكّ أنّ الدليل الأوّل اقتضى وجوب إكرامه فى كلّ يوم، و القدر الخارج يوم الجمعة، فيوم السبت باق تحت العموم.

و اخرى يقول: أكرم العلماء، من دون تقييد بالزمان، فلا- شكّ أنّه لو لم يرد مخرج فهو بالنسبه إلى زيد و عمرو و بكر و سائر الأفراد مستمرّ ما دام حياتهم، و لكن إذا قطع استمرار هذا الحكم فى زيد فى يوم الجمعة فلا دليل يدلّ على وجوب إكرامه يوم السبت، و وجوب الإكرام الأوّل قد فرض انقطاعه ليوم الجمعة.

و الحاصل أنّ الرجوع إلى العام يحتاج إلى إثبات دلالتين له:

الاولى: إثبات الحكم من الأوّل إلى ما قبل زمان المخصّص.

و الثانى: إثباته من ما بعد هذا الزمان إلى آخر أزمته الموضوع، و من المعلوم عدم إمكان إثبات الدلاله الثانى، نعم يمكن تقييد الدليل بالنسبه إلى الدلاله الواحده من حيث الأوّل، فيكون منقطع الأوّل، أو من حيث الآخر ليصير منقطع الآخر.

مثلا يمكن جعل مبدإ وجوب الوفاء فى العقد الذى فيه خيار من ابتدائه أوّل انقضاء هذا الخيار، أو فى العقد الذى فيه خيار من آخره بجعل منقطع وجوب الوفاء و منتهاه فى أوّل حدوث هذا الخيار، فيلزم فى الصورتين تقييد البيع بكونه من الزمان الفلانى، أو إلى الزمان الفلانى.

و أمّا إذا انقطع الوجوب من الوسط فلا يمكن إثبات الوجوب فى ما بعد الوسط إلاّ بدالتين، إحداهما على الحكم من الأوّل إلى الوسط، و الآخر من ما بعده إلى الآخر، و ليس للدليل الدلاله الثانى و هو فى هذا نظير الاستصحاب؛ فإنّه ما لم ينقطع استمرار الحكم الموجود فى زمان يستصحب فى ما بعده، و لو حدث القاطع له فى الأثناء انقطع الاستصحاب.

إذا تقرّر ذلك فنقول: إن كان لفظه «أنى» مفيده للزمان على وجه الاستيعاب

فالقدر الخارج زمان التلبس بالدم و يبقى الباقي تحته، فيكون المرجع العموم المستفاد من هذه اللفظه، و أمّا إن كان مفيده للمكان أو للزمان لكن لا- على وجه العموم و الاستيعاب، فيقال: الحكم الثابت فى القطعه السابقه من الزمان حرمه الوطى فيستصحب هذا الحكم فى القطعه اللاحقه.

ثمّ فى كليّه ما ذكره شيخنا قدّس سرّه فى صورته عدم ملاحظه الزمان قطعه قطعه بمقدار يسع الوطى مثلا من أنّ المرجع هو الاستصحاب نظر، بل هنا أيضا تفصيل، و لا يصحّ الرجوع إلى الاستصحاب مطلقا، بل ربّما يكون المرجع أصل آخر، نعم عدم صحّحه الرجوع إلى العموم يكون مطلقا، و ذلك لأنّه لا بدّ من أن ينظر الدليل الدالّ على خلاف حكم العام فى فرد فى زمان و أنّه ما ذا يستفاد منه، هل يستفاد كون الزمان جزء من الموضوع و قيده له، أو كونه ظرفا و خارجا عن الموضوع و المحمول.

و كذا لا- بدّ من ملاحظه حال الزمان فى تلك القضية عند العرف و أنّه هل يراه العرف داخلا فى الموضوع أو المحمول أو خارجا عنها و ظرفا للحكم، فصحّحه الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص مبنى على عدم فهم القيدىّه للزمان لا- من دليل المخصّص و لا من العرف، كما لو كان فى مثال الوطى موضوع الحرمه هو الوطى و كان زمان الحيض ظرفا لهذا الحكم.

و أمّا لو كان الموضوع بحسب الدليل أو العرف هو المقيّد بالزمان الخاص كما لو كان موضوع الحرمه فى المثال هو الوطى فى زمان الحيض بحيث اعتبر حال الحيض قيده فى الموضوع فيحينئذ و إن كان لا يمكن الاستدلال بعموم العام لإثبات حكمه فى ما بعد، و لكن التمسك لإثبات حكم المخصّص أيضا بقاعده الاستصحاب غير صحيح، لعدم بقاء الموضوع مع فرض كونه مقيّدا بالزمان الخاص و انقضاء هذا الزمان، فارتفع الحكم بارتفاع الموضوع، فلا يمكن الاستصحاب، فلا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر و هو مختلف فى المقامات، و فى هذا المثال يكون هو البراءه، و كذلك الحال عند الشكّ و عدم تبيّن أنّ الزمان من أحد القسمين، فلا يمكن الاستصحاب حينئذ، لعدم إحراز الموضوع.

فصل من جملة الظنون التى اقيم على حجيتها الدليل الإجماع المنقول بخبر الواحد..

من جملة الظنون التى اقيم على حجيتها الدليل الإجماع المنقول بخبر الواحد، و تحقيق المقام يبنى على بيان امور:

أحدها: اعلم أنّ الكلام هنا فى أنّه لو سلّمنا دلالة الأدلّة على حجّته الأخبار المنقولة عن النبى و الأئمّه عليه و عليهم السلام، و زدنا فيه كلّ قيد و اشترطنا فيه كلّ شرط احتملناه و صار المحصّل حجّته ما ينقله الثقة و العادل، و فرغنا عن ذلك، فهل نقل الإجماع مع فرض كون الناقل واجدا لما اعتبرناه فى الخبر من العدالة تكون تلك الأدلّة شامله له بالعموم أو الإطلاق أو لا؟.

ثمّ فهم أنّ الأدلّه المذكوره هل يشمل هذا النقل أو لا- يتوقّف على فهم حقيقه الحال فى الإجماعات التى يدّعيه العلماء فى المقامات و معرفه حقيقتها و كيفيتها.

و ليعلم أنّ الإجماع، المخترع و المؤسس له هو العامّه، و ادّعوا قيام النصّ على حجّيته، ثمّ لمّا رأى الخاصّه أنّ عدّ الإجماع بالمعنى الذى هم يعنون و يعرفون فى جملة الأدلّه لا يضرّ؛ فإنّهم تاره يعرفونه بأنّه اتّفاق أمّه محمد صلى الله عليه و آله و سلم على أمر من الأمور الدينيه كما عن الغزالي، و اخرى بأنّه اتّفاق أهل الحلّ و العقد من أمّه محمد صلى الله عليه و آله على أمر من الامور كما عن الفخر الرازى، و المراد من أهل الحلّ و العقد على ما تبّه عليه، غير واحد منهم المجتهدون، و ثالثه بأنّه اجتماع المجتهدين من هذه الامّه فى عصر على أمر كما عن الحاجبى، و من المعلوم أنّ هذا الموضوع متى تحقّق فالمعصوم داخل؛ إذ هو واحد من الامّه و أهل الحلّ و العقد من الامّه و من علماء الإسلام بل أكملهم، لامتناع خلوّ عصر و زمان عن وجوده الشريف.

فعند ذلك و إن كان لم يثبت على خصوص هذا المعنى دليل عندهم و نصّ عن

أئمتهم تبعوا العامّة خوفاً من إثارة الفتنة بإظهار الخلاف منهم و انتهاء الأمر إلى عنادهم مع الشيعة بهذه المخالفه، مع كون المعنى مسلماً، فوجدوا في الوفاق معهم سلامه عن كيد الأعداء مع عدم الخروج عن طريق السداد، فقالوا هم أيضاً بحجّيه هذا المعنى و اعتبار هذا الموضوع لمجرّد متابعه الجماعه، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح جديد، نعم قد يتسامح في إطلاقه على اتفاق جماعه خاصّه يعلم بدخول الإمام فيهم، لوجود الملاك و عدم الاعتناء بمخالفه غيره، مع ما فيه من إسكات الخصم و إلزامه بما التزم.

الأمر الثاني: اعلم أنّ طريق إحراز هذا المعنى أعنى اتفاق علماء الإسلام الموجودين في العصر الواحد بلا استثناء واحد منهم يكون أحد امور ثلاثه:

الأول: أن يستفتى الإنسان بعد الفحص و الاستقراء في تمام أصقاع الارض و نواحيها من كلّ عالم وجد فيها بحيث لم يبق عالم من الاسلام إلاّ و استفتى منه، ثم صار رأى الجميع شيئاً واحداً، و يسهل ذلك لو انحصر علماء الإسلام في دوره قليلين أمكن الإحاطه بهم، لكن مع العلم بوجود الإمام عليه السلام فيما بينهم، فيكون رأيه في جملة الآراء و إن لم يعرف بشخصه الشريف بعينه.

و الثاني: أن يحرز و يحصل فتاوى كلّ من في وجه الأرض من ذوى الفتوى ممّن عدى الإمام عليه السلام، بحيث لا يبقى أحد غير الإمام، ثم بعد تحصيل هذا احرز انضمام فتواه عليه السلام و رأيه بالفتاوى و كونه على طبق الآراء من قاعده اللطف، فإنّ من اللطف الواجب على الإمام أن لا يترك رعيته طراً و كلاً على الجادّه الباطله، بل يظهر الحقّ لهم إمّا بنفسه، و إن كان مغيباً بإرسال واحد فيهم يظهر بتوسّطه الحقّ عليهم و يلقيه إليهم، فحيث ما فعل كشف عن مطابقه رأيه الشريف لآرائهم، فإنّه لا يخلو بحسب الواقع أمر الاتفاق من حالين، إمّا مطابق لرأيه عليه السلام فيتمّ المطلوب، و إمّا مخالف له فيلزم خلاف اللطف، فحيث يمتنع الثاني يتعيّن الأوّل.

ثم بعد إحراز رأيه بهذه القاعده يضمّ إلى سائر الآراء فيتمّ موضوع الإجماع، فإنّ

قبله لم يتم؛ إذ اتفاق جميع علماء الإسلام في عصر واحد لا يتحقق من اتفاق من عدى الإمام ما لم يضم إليهم رأيه؛ فإنه أعلم العلماء و إمامهم، فكيف يتحقق المعنى المذكور بدونه عليه السلام؟ وبالجملة، فبعد إحراز رأيه بذلك يسمى المجموع منه و من سائر الآراء من حيث المجموع إجماعاً.

و الثالث: أن يحصل أيضاً بالفحص و الاستقراء آراء جميع العلماء من عصر واحد بحيث علم عدم بقاء واحد منهم ممن عدى الإمام عليه السلام، و بعد رؤيه اتفاق الجميع فى الرأى يستفاد رأى الإمام عليه السلام بواسطة الحدس، و هو حدس رأى الرئيس من رأى رعيتيه، و لكن ليعلم أنّ الحدس لا يحصل لو كان المسأله ممّا يتطرق فيها العقل بحيث احتمال اعتماد الجميع على حكم العقل، فيتوقف على العلم بعدم تطرق العقل فيه، و كذلك لا يحصل لو كان أخبار صحيحه على طبق آرائهم؛ إذ يحتمل كونهم مستندين إليها، فيتوقف على عدم وجود الأخبار الصحاح فى البين.

ثم بعد استكشاف رأيه بطريق الحدس يسمى المجموع من حيث المجموع إجماعاً، هذا.

و يمكن التسامح فى إطلاق لفظ الإجماع بحسب كل من هذه المناطق الثلاثه، فمن كان مناط الحجّيه عنده الوجه الأوّل يطلقه مسامحه على اتفاق جماعه قليله مثل ثلاثه أو اثنين إذا كان فيه المناطق بأن كان واحدهم الإمام؛ و لذا قال المحقق: و لو خلا المائه من علمائنا عن الإمام لم يكن بحجّه، و لو وجد فى اثنين كان قولهما حجّه.

و من كان مبناه الوجه الثانى مثل شيخ الطائفه قدّس سرّه يطلقه مسامحه على اتفاق خصوص من عدى الإمام مع عدم كونه إجماعاً مصطلحاً، لخروج الإمام عنه، و مع ذلك يطلق عليه اسم الإجماع باعتبار وجود مناط الحجّيه فيه و هو كونه محلاً لقاعده اللطف المتقدمه.

و من كان المناطق عنده الوجه الأخير يطلقه على اتفاق عدد يسير من أعيان العلماء و اساطينهم مع عدم كون المسأله عقليّه و عدم خبر صحيح أو أصل معتبر؛ فإنه ربّما يحصل لبعض -لحسن الظنّ بهذه العده القليله مع ملاحظه كثره تخالف

آرائهم و تشتت مذاهبهم من اتفاقهم في المسأله مع عدم ظهور دليل معتبر-الحدس بمطابقه آرائهم مع رأى الإمام عليه السلام، فيسميه إجماعاً لاشتماله على وجه حجتيه و هو كونه مدركا للحدس عن رأى الإمام.

الأمر الثالث: اعلم أنّ القسم الأوّل يمكن لكلّ أحد دعوى القطع بعدم تحقّقه في الإجماعات المنقوله في كتب أصحابنا الفقهيّه؛ لعدم الوصول إلى جنبه في هذه الأزمنه إلّا للأوحدى في نادر من الزمان، فيمكن القطع بأنّ واحداً من تلك الإجماعات ليس مشتملاً على قول المعصوم بأن يكون أحد مجمعيه جنبه عليه السلام.

و أمّا القسم الوسط ففيه جهتان من المناقشه و الإشكال، الأولى: الاستبعاد؛ فإنّ إحراز الاتفاق يتوقّف على الفحص التام و الاطلاع على رأى العلماء الاعلام و السعى و المدافقه حتى لا يبقى واحد منهم، فإنّه لو احتمل وجود عالم لم يحصل الظفر به و برأيه و كان مخالفاً لم يتم إجراء قاعده اللطف، فإجراؤها يتوقّف على العلم بعدم وجود واحد على وجه الأرض من العلماء إلّا و ظفر به و حصول الاتفاق بين آراء الجميع، و من المعلوم عدم إمكان هذا الأمر لأحد عاده.

ثمّ على تقدير إمكانه في بعض الأحيان كما لو اجتمع جميع علماء الاسلام في بلده مخصوصه يرد الإشكال الثانى و هو القدر في المبنى، فإنّه بعد وجود فوت الفيوض الكثيره و البركات الغفيره من جهه غيبه الإمام لا غرو في أن يكون هذا أيضاً واحداً من الفيوض التي حرمانها بواسطه عدم وجود جنبه فينا، و مع ذلك لا ينافى اللطف، فإنّ عدمه عليه السلام منّا، فإنّا نحن بذنوبنا أوجدنا السبب لغيبته، فحرماننا عن فيوض وجوده إنّما هو سوء بلغنا من سوء أعمالنا، فليس هذا السوء الوارد بنا إلّا منّا، و إلّا فمن ناحيه المولى لم يقع تقصير و لا قصور، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، بل أتمّ أسباب ما يقرب العبد إلى الجنّه و يبعده عن النار كما يليق و ينبغى، و التقصير منّا، فابتلينا بسوء أعمال انفسنا و سوء اختيارنا.

و حاصل الإشكال أنّ الواجب عقلاً إنّما هو جعل الأحكام و نصب الإمام، فإنّه مع عدم الأوّل لكان للناس أن يقولوا: أنت السبب في عدم وصولنا إلى الكمال،

فإنّك ما جعلت في حقنا أوامر على طبق المصالح و نواهي في موارد المفسد حتى نرتدع عنها و نتحرّك إلى المصالح، و كذلك مع عدم الثانی، فإنّه مع الجعل و عدم من يبعث و يزجر و يبلغ الأحكام إلى العباد لا يحصل المقصود، و أمّا بعد جعل الأحكام و نصب الإمام فرفع المانع الذي تحقّق من عصيان العصاه فليس واجبا في مقام اللطف، فإنّ الدار دار التكليف و جعل العباد في معرض الإطاعة و العصيان، فالمنع التكويني عن عصيان العصاه خلاف هذا الشأن.

و بالجملة، إبقاء المانع المستند إلى عصيان العصاه بحاله و عدم رفعه تكوينيا لا يقدر في تماميّة اللطف من الله تعالى، و على هذا فكلّ ما كان من تبعه هذا من الحرمان عن فيوضات وجود الإمام عليه السلام التي منها خفاء الحكم الواقعي في الواقع الجزئيّه ليس مخالفا للطف، مع أنّه من الممكن أن يكون اللطف في الإخفاء كما في غالب الأحكام في صدر الاسلام.

فإن قلت: فعلى هذا فالبرهان الذي أقمت على إمضاء الشارع للطريقه الارتكازيّة المغفول عنها للعامّه يمكن الخدشه فيه بمثل هذا البيان.

فإنّه يقال: إنّما عليهم في اللطف الواجب عليهم (عليهم السلام) بيان الأحكام، فلعلّه قد بينوا أيضا في هذه القضية، ثمّ عرض اختفائه من جهه الموانع الخارجيّة، و ليس ابقاؤهم هذه الطريقه بحالها و عدم الردع عنها مع كونها غير مرضيّة لهم نقضا لغرضهم، فإنّ الفرض كون غرضهم إتمام الحجّه و الفرض إمكان حصوله.

قلت: نعم، و لكن نحتاج في ذلك الباب إلى مقدّمه اخرى و هي كون القضيه محلا- لابتلاء العامّه في جميع الأعصار بلا استثناء، مثل الصلوات اليوميّه و الطهاره و النجاسه و مسأله حجّيه الظواهر؛ فإنّ مثل هذا الأمر لا محاله كان بمراى و مسمع من الصادقين و سائر الأئمّه عليهم السلام مع ما رأوا من ابتلاء الناس في يومهم و ليلتهم، ففي مثل هذه القضيه عدم ورود التخطئه و عدم وصوله إلينا موجب للقطع بعدم صدوره عنهم، لكون القضيه ممّا يتوقّر الدواعى على النقل فيها، فلو كان لبان.

ثمّ بعد هذا نقول: لا يخلو الأمر إمّا أنّ هذا الأمر الارتكازى كان مرضيا لهم

أولاً- فعلى الأول يثبت المطلوب، وعلى الثاني يلزم خلاف اللطف- العياذ بالله- وهذا بخلاف الحال في مقامنا؛ فإنه يمكن عدم ورود الحكم فيه من الأئمة عليهم السلام، لعدم كونه محلّ ابتلاء الناس، واستمرّ ذلك إلى زمان من أوان الغيبة فاتفق علمائها في عصر من باب القاعده على رأى واحد. فتحصل أنّ تمامية هذا القسم من الاجماع مخدوشه صغرى و كبرى، فتعين في الوجه الأخير.

إذا عرفت هذا فنقول: لو نقل الإجماع ناقل فحجّيه هذا النقل على الوجه الأخير مبنيّه على تمامية دلالة ما يدلّ على حجّيه خبر الواحد و شمولها لنقل الثقة، و كون مفادها حجّيه الأعمّ من النقل الذى يدركه الحسّ و الذى يدركه الحدس.

ثمّ على تقدير عموم هذه الأدلّة لا بدّ من عدم العلم بابتناء حدس الناقل على مقدّمه اجتهاديّه باطله، فإنّه حاكك لرأى الإمام بأقوال العلماء، و حدسه الناشى من تلك الأقوال على الوجه الباطل، كحسن الظنّ بجماعه لا ينبغى حسن الظنّ بهم فى هذا المقام، نعم لو اشتبه الحال و لم يعلم أنّ حدسه على وجه باطل أو صحيح فمفاد الأدلّة حجّيته، سواء كان المقدار من الأقوال التى حصلها و صارت منشأ لحدسه موجب له حدس المنقول إليه أيضا لو حصلها، أو لم يحصل منها الحدس عنده.

و أمّا على تقدير عدم العموم لتلك الأدلّة و عدم شمولها إلّا للنقل الذى يدركه الحسّ فالمقدار الذى نقل عن حسّ فى نقل الإجماع هو نقل أقوال عدّه من العلماء، و أمّا حدسه فهو اجتهاده، فليس لنقله حجّيه من جهة حدسه، و كذلك من جهة قول الإمام؛ لأنّها مستنده إلى حدسه، فيكون بالنسبه إلى الأمر الحسى أعنى تتبع أقوال العلماء نقله حجّيه، فنأخذ به و نجعل هذا المقدار من الأقوال كالمحصّل و نعامل معاملة المحصل.

مثلا- لو نقل الشيخ الإجماع و قال: أجمعت العلماء، فنعلم أنّه تتبع أقوال خمسين نفرا من علماء عصره لا محاله، و هذا مقدار متيقّن، و الزيادة محتمله، فنفرض أنّ أقوال الخمسين محصّله لنا؛ فإن كان بنفسه موجبا للحدس عندنا فهو، و إلّا فنضمّه إلى أمارات آخر و أقوال سائر العلماء حتى يحصل السبب التام للحدس.

و الحاصل أنّ نقل الإجماع بحسب ما ذكر ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: أن يعدّ الناقل المفتين و يصرّح بأسمائهم في كلامه و كان المنقول إليه بحيث لو حصّل بطريق الحسّ فتاوى هؤلاء المعدودين لقطع بالملازمه بحكم الله و رأى الإمام.

و الثاني: أن لا يكون عنده ملازمه بينهما، و على هذا أيضا قد يكون ما نقله من الفتاوى بمقدار يحصل للمنقول إليه العلم بضميمه الأمارات الموجوده عنده و قد لا يكون كذلك.

و الثالث: أن يشكّ في أنّ هذا الإجماع من الأول أو الثاني، و على تقدير كونه من الثاني من أى من قسميه، بأن ينقل الإجماع بدون تصريح بأسماء المجمعين و تعيين لعدددهم، فيحتمل أن يكون متبعا لأقوال عدد يوجب القطع للمنقول إليه و يحتمل عدمه، و هو الغالب في الإجماعات المنقوله التي بأيدينا.

فنقول: لا إشكال في الأول بمعنى حجّيه نقل الإجماع كاشفا و منكشفا، أمّا الأول و هو إخباره بفتاوى عدّه من العلماء معلوم العدد فواضح أنّه إخبار عن الحسّ، فيكون كما لو حصّل المنقول إليه هذه الأقوال بنفسه، و حيث يثبت في الأمارات اللوازم الثابته للمؤدّي أيضا بخلاف الاصول، و المفروض ثبوت الملازمه بين المؤدّي هنا و هو فتاوى هؤلاء الخاصّه، و بين رأى الإمام، فبعد ثبوت الملزوم بخبر الثقة يحكم بثبوت ما هو لازمه لو حصّله بنفسه و هو رأى الإمام.

مثلا لو قطع أحد بثبوت الملازمه الاتفاقية بين عداله عمرو و فسق بكر، فأخبر البيه بعداله عمرو فيكون حجّه له بالنسبه إلى فسق بكر أيضا، و أمّا الثاني و هو جهه حكايته عن رأى الإمام بالالتزام فلاّنه نقل عن حدس مبناه الحسّ، و أدلّه حجّيه خبر الثقة يشمل مثل هذا أيضا.

ألا ترى قبول الشهاده بالعداله مع أنّها ملكه باطية و ليست قابله للحسّ، و لكنّها يستكشف بالحدس من احساس آثارها، فيعلم أنّ الحدس القريب بالحسّ أيضا بمنزله الحسّ في باب حجّيه الخبر.

و لا- إشكال فى القسم الثانى من القسم الثانى أيضا عكسا، بمعنى عدم إمكان الوصول إلى رأى الإمام بنفس نقل الإجماع لا كاشفا و لا منكشفاف، أمّا الأوّل فلما هو المفروض من أنّه لا يصير سببا للقطع عند المنقول إليه، و أمّا الثانى فلأنّ حكايته مبنى على ما لا يراه المنقول إليه للمدركيه للحدس، و هذا غير مشمول لأدله حجّيه الخبر، بمعنى أنّه قاطع ببطلان الحدس و الخبر المبني على الحدس الباطل لدى من يراه باطلا لا نفى الأدله بحجّيته.

نعم فى القسم الأوّل منه يمكن إثبات حجّيه نقله من حيث الكاشف بأدله الحجّيه بالنظر إلى الأثر التعليقى الثابت لجزء الموضوع، فيفرض ما نقل إليه من فتاوى فلان و فلان و فلان إلى خمسين نفرا مثلا كأنّه المحصّل عنده، و هى و إن كانت بنفسها لا يفيد له القطع، و لكن حسب الفرض يمكن أن يفيد له بعد ضمّ أقوال خمسين نفرا آخر حصّيلها بنفسه، و قرائن و أمارات آخر إلى أقوال الخمسين التى نقلها الثقة، فأوجب المجموع قطعه بحكم الله و رأى المعصوم، فيكون مشمولا للأدله بملاحظه هذا الأثر المعلق حصوله على حصول الضميمة و تتمّه السبب.

بقى الكلام فى القسم الثالث و هو الثابت فى الإجماعات المنقوله، و هو صورته عدم تبين الحال و نقل الإجماع بدون تصريح بصاحبي الأقوال و عددهم؛ فإنّه يحتمل أن يكون هو من قبيل ما ذكره شيخنا المرتضى من أنّه ربّما يكون الإجماع على الأصل فيدعيه الناقل على الفرع، كما لو استدللّ على عدم جواز الصلاه المؤداه فى وسعه الوقت لمن كان عليه المقضيّه بالإجماع لوجود خبر ثقة على هذا المضمون بملاحظه إجماعهم على اتباع خبر الثقة و وجوب العمل به.

أو يحكى الإجماع على طهاره خراء الطير بملا-حظه وقوع الإجماع على أنّ كلّ مشكوك طاهر حتى يعلم أنّه قدر، مع أنّ من المعلوم أن لا- ملازمه بين الإجماع على الأصل فى المسألتين و بينه فى الفرع؛ إذ ربّما لم يكن الراوى عندهم ثقة أو لم يتّضح دلالة الخبر عندهم، أو كان له معارض أقوى، و كذا ربّما كان لهم دليل على النجاسه فى المسأله الثانيه، و لا يجرى الأصل مع وجدان الدليل.

و يحتمل أيضا أن يكون قد اطلع على فتاوى جماعه فى خصوص المسأله، و لكن حصل له القطع لكونه سريع القطع، بحيث لا ينتفى حصول القطع بهذا المقدار بحسب المتعارف.

و يحتمل أن يكون قد اطلع على فتاوى جماعه و حصل له القطع، لكن من جهه أنه تتبع أحوالهم و حصل له اطلاع زائد فصار قاطعا بفتواهم بحكم الله لحسن ظنه بهم و احتسابه إياهم لسانا للفقهاء، كما لو اطلع على حصول علم لهم قد وصل إليهم صدرا بصدر، فهم حاكون لحكم الإمام بما عندهم و الثابت فى صدورهم منتقلا إليه من صدور أسلافهم؛ فإن من المعلوم عدم حجيه النقل فى هاتين الصورتين أيضا بالنسبه إلى من ليس له هذا الاطلاع بأحوالهم، فحيثئذ يبتنى حجيه نقل الإجماع على وجود دليل بحجيه نقل حكم الله بأى وجه كان إذا كان الناقل ثقه.

فقول: أمّا السيره و بناء العقلاء فمعلوم أنه بالنسبه إلى غير هذا المورد، و أمّا الأخبار المدعى تواترها فى الجمله فموردها حجيه نقل الرواه فى الأحاديث التى سمعوها من لسان الإمام، و أمّا الآيه (١) فأولا: يتوقف أصل دلالتها على حجيه خبر العادل على القول بثبوت المفهوم لمطلق الوصف، و تقرّر فى محلّه عدم ثبوته.

و ثانيا: على فرض القول بثبوته فى مطلق الوصف أو فى خصوص هذا الوصف نقول: إنّ الاستفادة من الآيه فى موضوع خبر العادل حكم حيشى و هو الاعتبار بخبره من حيث احتمال تعميده الكذب فى أخباره، فالآيه داله على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال، فخبره فى الحسيات بعد رفع احتمال تعميده الكذب بالآيه، و رفع احتمال خطائه فى الحس و سهوه و نسيانه بالأصل العقلانى الجارى فى حقّ كلّ عاقل، يحمل أقواله و أفعاله و حركاته و سكناته على الوجه الصحيح، لا على وجه الغفله و السهو و النسيان، يكون متبعا.

و أمّا فى الحدسيات فالآيه أيضا داله على الاعتناء بخبره من الحيشه المزبوره

ص: ٥٣٣

أعنى احتمال تعمده الكذب، و أما احتمال خطائه في الحدس فالآية ساكته من رفعه و ليس عليه أصل عقلائي أيضا، و لا ملازمه- كما هو واضح- بين العدالة و مطابقه الحدس للواقع؛ إذ ربّ فاسق يكون أفطن و حدسه أصدق من عادل، فيكون الاعتماد على خبر العادل في الحدسيّات غير مستفاد من الآية على ما ذكرنا من كونه حكما حيثيا لا فعليا من جميع الحيثيات، بمعنى أن يكون المفاد أنّه متى أخبر العادل يجب الأخذ به و التصديق له و البناء على أنّ مؤدّى خبره هو الواقع.

و الدليل على عدم كونه بهذا النحو و كونه بالنحو الأوّل هو التعليل الواقع في آخر الآية و هو قوله تعالى: «أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ فَتُصَيَّبُوا بِأَعْيُنِنَا» فإنّ من المعلوم أنّ ترتّب الوقوع في الندم على الاعتماد على خبر الفاسق بدون التبين إنّما هو لأجل فسقه و عدم تحرّزه عن الكذب في إخباره عمدا بخلاف العادل، فإنّه بمقتضى عدالته متحرّز عن تعمد الكذب، فلا يوجب العمل بقوله الوقوع في الندم، فلا يجب التبين في خبره لأجل هذه العلّة.

و بالجمله، فما به الامتياز فيما بين الفاسق و العادل إنّما هو هذه الجهة، و إلّا فالخوف المذكور من جهه الخطاء في الحدس لا اختصاص له بالفاسق، و ليس جهه فارقه بين الفاسق بما هو فاسق و العادل بما هو عادل، فالآية مسوقة للفرق من الجهه التي يمتازان فيها محضا، و لا- نظر لها إلى غير تلك الجهه، و على هذا فعدم وجوب التبين في خبر العادل من هذه الجهه لا ينافي وجوبه لأجل احتمال خطائه في الحدس.

فالآية على تقدير ثبوت المفهوم لها دالّة على أنّ العادل مأمون في خبره، فهو في إخباره مصدّق من هذه الجهه، يعنى و لو احتمال أنّه صار فاسقا بنفس إخباره هذا لتعمّده بالكذب فيه لا بدّ أن لا يعتنى بهذا الاحتمال، و من هنا علم أنّ الموضوع هو العادل مع قطع النظر عن هذا الإخبار؛ إذ العادل مع النظر إليه ليس محلا للكلام؛ إذ يقطع حينئذ بصدقه.

فان قلت: على ما ذكرت من أنّ ما اشتمله الآية بحسب المفهوم حكم حيثي و ليس بفعلي ناظر إلى جميع الحيثيات، فليست الآية بشمره في شيء من المواضع، أمّا

فى الحدسيّات فلما ذكرت، و أمّا فى الحسيّات فلأنّ الآيه ليس بفعليّ بمعنى أنّه لا تدلّ على لزوم البناء و التعبد على كون مؤدّى الخير هو الواقع، و إنّما دلّت على عدم الاعتناء باحتمال تعميده الكذب، و هذا أعمّ من الحكم بمطابقه خبره للواقع؛ إذ ربّما يكون هذا مشروطا بأمر آخر أيضا، كما هو المشاهد فى باب الشهاده فى الموضوعات، فإنّه لا يجوز البناء على واقعيّه المؤدّى بمجرد إخبار العدل الواحد مع رفع احتمال تعمده الكذب أيضا بعموم الآيه، فكما صار التعبد بقوله فى الموضوعات منوطا بشرط آخر علاوه على العدالة و هو التعدّد، من المحتمل أن يكون خبره فى الأحكام أيضا منوطا بشيء آخر، فلا تدلّ الآيه على هذا على حجّيه خبره فى موضع أصلا.

قلت: لا إشكال فى أنّ وجه محجوبيّه الواقع و مستوريّته علينا بعد إخبار العدل منحصر فى أمرين لا ثالث لهما، بحيث إذا ارتفعا لم يبق وجه لعدم الأخذ بقوله و عدم ترتيب أثر الواقع عليه، أحدهما: احتمال تعمده الكذب فى إخباره و كونه فى إخباره بقيام زيد مثلا كاذبا، و الثانى: احتمال خطائه فى حسّه، فجهه عدم حصول الجزم لنا بإخباره بقيام زيد منحصره فى هذين الاحتمالين.

فإذا دلّ الشرع على إلغاء الاحتمال الأوّل كما هو المفروض من دلالة الآيه و جرى بناء العقلاء على إلغاء الاحتمال الثانى فى حقّ العقلاء يلزم قهرا ترتيب آثار الواقع بلا تأمل؛ إذ قد وضّح الواقع و ارتفع المحجوبيّه عن البين بالتعبد و بناء العقلاء، فلا مانع عن إجراء آثار الواقع.

لا يقال: إنّ هذا رجوع عن الاستدلال بالآيه إلى الاستدلال بالسيره و الأصل العقلائيّ.

فإنّه يقال: المقصود هو عدم التوقّف فى النتيجة و لو كان بتتيمم الاستدلال بالآيه من الخارج، فإنّ مدعى المستشكل على ما حكى هو لزوم التوقّف و عدم إمكان إثبات الحجّيه من الآيه و لو بضميمه من الخارج، فراجع كلامه.

فإن قلت: لا بدّ بعد هاتين القضيتين الحثيتين من بناء ثالث من العقلاء فى مورد

اجتماعهم على وجوب العمل و ترتيب آثار الواقع على مؤدى الخبر، فيكون تتميم الأمر بهذا البناء، و لو نوقش فيه فلا بد من التوقف عند احتمال إناطه الحكم بوجوب الأخذ بوجود شيء آخر.

قلت: لا حاجة إلى البناء الثالث في مورد الاجتماع، فإنه لا يعقل سد باب العدم من هاتين الحثيتين مع فرض انحصار بابه فيهما، و مع ذلك نتوقف في مقام العمل، فلا بد إما من العمل أو رفع اليد من أحد هذين الأصلين التعديدي و العقلاني، فلهذا نقول في موارد عدم رخصه الشارع في ترتيب الأثر بمجرد العدالة كما في باب الشهادة حيث اعتبر العدد أيضا مضافا إلى العدالة: أنه لا بد فيها من الالتزام بأحد أمور ثلاثة:

الأول: أن هذا مستثنى من القاعدة التعديدي المدلول عليها بالآية من إلغاء احتمال التعديد للكذب في إخبار العادل، و القول بتخصيص هذه القاعدة في باب الشهادة، بأن كان الشارع لأجل الاهتمام بهذا المورد قد اعتنى بالاحتمال المذكور، إلا أن يكون المخبر اثنين، و لم يلغ في صورته الوحده، و على فرض القول بأن القاعدة عقلائية و ليست بتعديدي صرفه و الآية إمضاء لطريقه العقلاء و تقرير لبنائهم من تصديق الأمين و الثقة فالشارع في باب الشهادة لم يمض هذه الطريقه بل خطأها.

و الثاني: أن يكون الشارع في باب الشهادة قد خطأ العقلاء في أصلهم الجارى لرفع احتمال الغفله و النسيان، فلم يعتن بهذا الأصل في موضوع العدل الواحد في باب الشهادة و مقام المرافعات.

و الثالث: أن يكون الشارع قد اعتبر في موضوع وجوب الحكم بمعنى فصل الخصومه عميا بين المترافعين-الذى جعله منصبا للقاضى-العدد، فما لم يكن الشاهد متعددا لم يتحقق موضوع الحكم، فليس الحكم عند فقد العدد بمشروع و إن كان الوصول إلى الواقع و ترتيب آثاره بينه و بين الله حاصلًا بنفس إخبار العادل.

و بعبارة اخرى: لنا هنا شيان:

الأول: هو إدراك الواقع و ترتيب آثاره و الالتزام بأحكامه في مقام العمل،

كإدراك أنّ هذا المال مال لزيد دون عمرو، و ترتيب أثر ملكيه زيد كجواز شرائه منه و عدم جوازه من عمرو، و جواز الصلاه فيه لو كان ثوبا ياذن زيد و عدمه ياذن عمرو، إلى غير ذلك.

و الثانى: و جوب فصل الخصومه و النزاع عن البين، بدفع المال إلى زيد بعد نزعه من يد عمرو لو كان فى يده و ختم الأمر بذلك، و لا ملازمه بين هذين الأمرين؛ لوضوح إمكان حصول الأول بأن يلزم على القاضى ترتيب آثار ملكيه زيد دون عمرو من جواز شرائه من الأول المشهود له دون الثانى المشهود عليه، و جواز صلاته فيه ياذن الأول دون الثانى، و لكن كان الأمر و هو وجوب القضاء و مشروعيه الحكم و نفوذ فصله الخصومه منوطا بحسب الشرع على حصول العدد، فلا يشرع له و لا يجب عليه نزع المال من يد عمرو و دفعه إلى زيد و طى النزاع على ذلك ما لم يشهد عنده شاهد آخر بملكيتيه لزيد.

و على هذا فلو شهد فاسق كان فى أعلى درجه من الوثوق فى مقام الإخبار بحيث كان قاطعا بعدم تعمده الكذب فى الإخبار - و كان وجه عدم القطع بخبره منحصر فى صدور غفله و سهو منه فى إخباره - بملكيه المال لعمرو يلزم عليه ترتيب آثار ملكيتيه لعمرو فى مقام عمل نفسه، فإنّه قد وقع الواقع فى يده، فلا يعقل منه عن إجراء أثره، و مع ذلك ليس يجب عليه فصل الخصومه بمجرد شهاده فاسق أو فاسقين بهذا الوصف.

و هذا نظير ما قاله بعض فى ما إذا حصل القطع للقاضى من الخارج بحقيه المدعى مثلا فى حقوق الله تعالى من أنّه لا يجوز له إجراء الحكم بمجرد قطعه ما لم يقيم شاهدان، مع أنّه بحسب معاملات نفسه لا إشكال فى كونه مكلفا بمقتضى قطعه، فيعلم أنّه لا منافاه بين ثبوت الواقع و لزوم ترتيب أثره و بين عدم لزوم القضاء و فصل الخصومه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّه لا دليل على التعبد بقول الثقة فى نقل الإجماع على الوجه الثالث؛ لعدم الدليل على لزوم الأخذ و العمل بحدسه، نعم يكون حجه بالنسبه

إلى من كان مقلدا للناقل؛ فإنّ دليل التقليد قائم في حقه بحجّيه حدسيّات الناقل له و لزوم أتباعها عليه.

ثمّ على تقدير تسليم الإطلاق في مفهوم الآيه بالنسبه إلى جميع أقسام خبر العادل من الحسيّه و الحدسيّه نقول: لا إشكال في أنّ الحدس المبني على مقدّمه اجتهاديّه بعيده عن الحسّ ليس في حقّ غير صاحبه من مجتهد آخر حجّه، كيف و لو كان كذلك لكان اجتهاد كلّ مجتهد في حقّ غيره حجّه و من قبيل خبر العادل و نقل الثقة لحكم الله، و المقطوع خلافه، فعلى فرض الإطلاق في الآيه يكون مخصّصا بغير الإخبار الحدسي الاجتهادي البعيد عن الحسّ.

فإن قلت: القدر المخرج من هذا الإطلاق هو ما علم استناده إلى اجتهاد المخبر كما هو الحال في فتاوى المجتهدين، فإنّهم و إن كانوا يخبرون بطريق القطع يكون مؤدّى نظرهم حكم الله في حقّهم و حقّ جميع المكلفين، إلّا أنّ إخبارهم معلوم الاستناد إلى اجتهادهم، و أمّا المشكوك حاله، المحتمل كونه عن اجتهاد من المخبر و كونه عن حسّه فهو مشمول لهذا الإطلاق، و لم يثبت له مخرج.

قلت: المخرج عن الإطلاق غير مقيّد بالعلم، بل نفس الخبر الذي استناده بحسب الواقع إلى الاجتهاد البعيد خارج، و ليس للعلم و الجهل مدخل في عنوان المخصّص، و إذن فالتمسك بهذا الإطلاق في مورد يحتمل كونه من أفراد المخصّص يكون من باب التمسك في الشبهه المصادقيّه، و هو غير جائز على ما تقدّم في بابيه.

بقي هنا أمر آخر ربّما يتميّك به لحجّيه الإجماع المنقول و هو أنّ بعد حجّيه قول الناقل: أجمعت الطائفة، أو أجمعت العصابه بالنسبه إلى مقدار محسوساته فالذي يمنعنا عن التمسك بقوله أحد أمرين، الأول: أن يكون قد ادّعى الإجماع المنعقد على الأصل في الفرع، و الثاني: أن يكون فتاوى جماعه حصّيلها موجه لقطعه بموافقه الإمام، لكونه في حصول القطع خارجا عن المتعارف فيقطع بما ليس سببا للقطع بحسب المتعارف، فيكون إخبار هذه الجماعه الذي هو مدركه في نقل الإجماع من هذا القبيل.

و لنا لرفع كل من هذين طريق.

أمّا الأوّل: فطريق رفعه أنّ من يقول: ماء الغساله طاهر بالإجماع مثلاً فلا إشكال في ظهور هذا القول في انعقاد الإجماع في نفس الفرع، وقد فرغنا عن حجّيه الظواهر، فيكون ظهور كلامه حجّه يرفع به احتمال إرادته الإجماع على الأصل، وبعد هذا الظهور يرتفع احتمال إرادته الخلاف بدليل اعتبار الظهور، و يرتفع احتمال كونه مریداً للظاهر، لكن كان كاذباً في دعواه و أنّ الواقع كونه محصّلاً للإجماع على الأصل بأدله الغاء احتمال كذب العادل.

و أمّا الثاني: فلأنّ طريقه العقلاء حمل أفعال العاقل على ما هو غير خارج عن حدّ المتعارف، فكما يرفعون احتمال الخطاء و الغفله و النسيان في حقّ من يحتملون فيه ذلك، كذلك يرفعون احتمال الخروج عن المتعارف في حصول التصديق و الاعتقاد أيضاً مع احتمالها، و جرى بنائهم على عدم الاعتناء بالاحتمال في المقام الثاني، كما جرى في المقام الأوّل. و إن شئت قلت: إنّ حاله الخروج عن حدّ المتعارف في الاعتقاد في جانب الحصول مثله في طرف عدم الحصول يكون من الأمراض لصاحبه، فأصالة الصحه صالحه لرفع احتمالها.

قلت: هذا أيضاً لا يسمن و لا يغنى من جوع؛ فإنّا سلّمنا رفع احتمال كون الإجماع المدعى في الفرع منعقداً في الأصل دون الفرع لظاهر الكلام، و لكنّ الأصل المدعى في المقام الثاني ممنوع، ووجه المنع أنّ الاعتقاد بحسب طرفيه من الحصول و عدم الحصول و إن كان محدوداً و هو أن يتعدّى عن طريقه المتعارفه تعدّياً فاحشاً، إمّا في جانب الإفراط بأن لا يحصل له الجزم من إخبار آلاف عدول محتاطين في الإخبار، و إمّا في جانب التفريط، كأن يحصل له الاعتقاد بمجرّد إخبار رجل واحد مجهول غير معتنى بإخباره، لكن ليس لوسطه حدّ محدود و مقدار مضبوط، بل الأشخاص مختلفون في ذلك غايه الاختلاف.

و لهذا ترى أنّه يكون إخبار جماعه عند أحد بالغاً حد التواتر، لإفادته له القطع، و لا يكون عند آخر بالغاً هذا الحد، لعدم إفادته القطع له، فليس للتواتر عدد معلوم،

ولهذا أيضا ترى اختلاف الاشخاص فى الاستظهار من الأدله اللفظيه، فربما يكون شخص فى غايه المتانه و الفطانه يحصل له القطع ياخبار أربعه بواسطه معاشرته معهم و اطلاعه على أحوالهم بما يوجب كمال وثوقه بهم، أو قابل مصنفاتهم مع مصنفات غيرهم، فوجد فى كلماتهم اتقاننا لم يجده فى كلمات غيرهم، و من هنا يحصل له القطع من اتفاهم بموافقه الامام، و لكن لا يحصل هذا القطع لغير المعاشر الغير المتبع.

و بالجمله، فأحوال النقله و تتبعهم مختلف فى ذلك اختلافا كثيرا، و ليس لمتعارفه حد محدود حتى يعين هذا الحد بالأصل فيثبت بذلك كونه من قبيل ما لو كان محصيا لا لدى المنقول إليه لأوجب حدسه و قطعه، بل يحتمل أن يكون حصل للناقل القطع بما لا يوجب للمنقول إليه، مع عدم خروج أحدهما عن المتعارف.

بقى الكلام فى نقل التواتر فى الآيه أو الخبر، فاعلم أولا أن الخبر تاره لا يكون بما هو خبر مفيدا للقطع، بل بملاحظه حال المخبر و وثاقته، فربما يفيد بهذه الملاحظه خبر شخص واحد، و اخرى يكون بما هو خبر مع قطع النظر عن الناقل مفيدا للقطع، و التواتر من هذا القبيل، فإن الاخبار تصير متعدده إلى حد يحصل العلم للإنسان، ثم ليس له حد مضبوط و عدد معلوم متى تحقق الاخبار من هذا العدد تحقق العلم نوعا، و متى لم يتحقق لم يتحقق العلم نوعا، بل هو مختلف بحسب الأشخاص، فربب عدد يكون تواترا و مفيدا للقطع عند شخص و لا يكون عند آخر.

إذا عرفت ذلك فالآثار التى يطلب ترتيبها بحجيه نقل التواتر يكون بين ثلاثه أقسام، الأول: الأثر المترتب على نفس الواقع المخبر به، فإذا نقل تواتر الأخبار على طهاره الغساله فالمنقول اليه هل يرتب أثر الطهاره أولا؟، و الثانى الأثر المترتب على نفس التواتر لو كان أثر لهذا الموضوع، مثل ما لو نذر أن يحفظ كل خبر متواتر، و هذا على قسمين، إما أن يكون موضوع الأثر هو التواتر عنده، و إما أن يكون هو التواتر عندنا، لا إشكال فى ترتيب الأثر المترتب على التواتر عنده، فإنه يشمل أدله حجيه خبر العادل، فإن اخباره مستند إلى الحس و الوجدان؛ فإن اخباره بتعدد المخبرين و الرواه حسى، و بحصول العلم له من إخبارهم وجدانى، فلو لم يقبل نقله

بالنسبة إلى هذا الحسى و الوجدانى لما كان وجه لذلك إلا حمل كلامه على تعمد المكذب المنفى بأدله الحجية.

و كذلك لا إشكال ظاهرا فى عدم ترتب الأثر المترتب على التواتر عندنا و إن كان ربما يتوهم كونه محلا للإشكال باعتبار أنه إذا كان الموضوع للأثر هو الثبوت عندنا فلا فرق بين ثبوته بالعلم أو بطريق تعبدى يقوم مقامه،فهو كما إذا قال المولى:

إذا ثبت عندك قيام زيد فافعل كذا،فإنّ طريق ثبوت القيام كما يكون بالعلم كذلك يكون بإخبار العادل به؛ إذ معنى الثبوت هو وجدان الطريق،فكذا إذا قيل:متى ثبت عندك التواتر فافعل كذا،فإنّه أيضا يلزم ترتيب هذا الأثر عند إخبار العادل بالتواتر،فإنّه قد ثبت عندى التواتر بخبر العادل.

و لكنّه توهم فى غير المحلّ،فإنّك قد عرفت أنّ حدّ التواتر ليس بمضبوط،بأن يكون إخبار الألف مثلا- تواترا بحسب نوع الأشخاص،و إخبار ما دونه لا يكون تواترا بحسب نوعهم،فإذن فلا بدّ فى إحرازه من تحقّق العدد المفيد للعلم عند كلّ شخص حتى ثبت التواتر عنده،و حينئذ فحال إخبار الناقل عن التواتر غير خارج عن شقين،فإنّه إمّا يدعى بأنّ العدد المفيد للعلم عنده قد تحقّق،فهذا ليس بموضوع للأثر؛ إذ قد فرضنا أنه العدد المفيد للعلم لنا.

و إمّا يدعى تحقّق العدد المفيد للعلم عندنا،فلا دليل على التعبد بقوله،فإنّه لا طريق له إلى وجدان شخص آخر غير نفسه،و إنّما ذلك حدس منه نظير الحدس الحاصل من مدعى الإجماع حيث إنّه أيضا يدعى أنّ هذا ممّا يوجب القطع النوعى، كمدعى الظهور النوعى،لكن قلنا:إنّه مع عدم لزوم كون المدعى خارجا عن المتعارف حتى يدفع بالأصل يحصل الاختلاف حسب اختلاف الأشخاص،و بعد عدم شمول الآيه إلا للإخبار عن الحسّ لا ينفى احتمال خطائه فى هذا الحدس بأصل عقلاى و لا شرعى.

فإن قلت:نحن نفرض أنّ الناقل قد أحرز من حال المنقول إليه أنّه يقطع بإخبار ألف نفر،فلو أخبره بهذا العدد فلا بدّ من ثبوت التواتر.

قلت: نعم و لكن يلزم ترتيب آثار الواقعي على هذا أيضا، و مدّعانا أنه في مورد يتوقف في ترتيب آثار الواقع لا- يمكن ترتيب آثار التواتر عند المنقول إليه، فإذا فرضنا أن رؤيه شخص عدد المخبرين في الكثرة بالغا حدا يحصل منه القطع عادة ليس ملازما عاديا لثبوت نفس الواقع، و ذلك لمدخلية خصوصية الأشخاص في ذلك، فكما لا- يمكن الحكم بثبوت الواقع و ترتيب آثاره، فكذلك لا يمكن الحكم بثبوت التواتر الذي هو العدد الملازم لثبوت الواقع، فكما يقال: إن حدسه في المقام الأول لا دليل على أتباعه، فكذلك في المقام الثاني بلا فرق، فدعوى اطلاعه على وجداننا غير مسموعه منه.

و بالجمله، فهذا نظير ما إذا رتب الأثر على نفس العلم و لو على وجه الطريقيه، فإنه لا ريب في أن هذا الأثر يتوقف ترتبه على حصول العلم لنا بالوجدان، و لا يكفي إخبار عادل بحصول العلم، فإنه إن ادعى العلم له فلم يتحقق الموضوع في حقا، و إن ادّعا لنا فهو مقطوع الخلاف، فإن كل أحد أعرف بوجدان نفسه من غيره، فكيف يكون قوله حججه مع اطلاعنا على عدم حصوله في وجداننا.

و هكذا الكلام في التواتر، فإنه عباره عن إخبار عدد يوجب الجزم، و لا ينفك عن الجزم الفعلي؛ إذ قد فرضنا أنه لا يستقر على عدد معلوم حتى يصير له موضوع خارجي معلوم مثل قيام زيد في المثال، بل هو دائر مدار حصول العلم، فيكون مثل نفس العلم، فلا بد من قيام هذا العدد عند كل أحد و إفادته للجزم في نفسه و وجدانه حتى يتحقق عنده موضوع التواتر.

و أما مجرد إخبار عادل بحصول هذا العدد فإن كان مدّعا حصول ما يفيد الجزم له، فهذا ليس محققا لموضوع التواتر بالنسبه إلى غيره، و إن كان مدّعا حصول ما يفيد الجزم لغيره فهذا دعوى لا يسمع من غير من يعلم الغيب.

و إذن فلا- إشكال في عدم حججه نقل التواتر بالنسبه إلى الآثار المترتبة على التواتر عند المنقول إليه و إن فرض كون العلم مأخوذا في الموضوع على وجه الطريقيه دون الصفثيه، بأن كان الموضوع هو العلم بالتواتر بمعنى الطريق إليه.

و أمّا بالنسبة إلى الآثار المترتبة على الواقع أعنى ما هو المخبر به للتواتر فالكلام فى نقل التواتر هو الكلام فى الإجماع المنقول حرفا بحرف؛ فإنّ إخباره عن السبب أعنى سبب العلم ليس إلّا عن السبب عند نفس الناقل، و يحتمل كونه سببا عند المنقول إليه أيضا، و يحتمل عدمه، و حينئذ فيؤخذ بالعدد الذى هو المتيقن من كلامه، فيكون قوله بالنسبة إلى هذا المقدار حججه، فإن أفاد هذا المقدار بنفسه العلم للمنقول إليه لو كان محصّيا له يعامل معه معاملة تمام السبب، و إلّا فيضم إليه من سائر الأمارات و الروايات ما يبلغ به تمام السبب.

فصل فى حجّيه الشهرة

«فى حجّيه الشهرة»

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة، و استدلل له بوجهين:

الأول: أنّ الدليل الدال على حجّيه خبر الثقة يستفاد منه حجّيه الشهرة بطريق أولى، فإنّ حجّيه الخبر يكون من باب إفادته الظنّ، و لا شك أنّ الظنّ الحاصل من الشهرة أقوى من الحاصل عن الخبر.

و تقرير ذلك على نحوين:

الأول: أن يكون على نحو فحوى الخطاب.

و الثانى: أن يكون على نحو القياس الاولوى القطعى و تنقيح المناط، و الفرق أنّه على الأول يكون من باب دلالة اللفظ، و على الثانى يكون من باب إسراء الحكم إلى ما وجد فيه مناطه القطعى، و هذا الوجه بكلا نحويه باطل.

أمّا الأول فواضح؛ فإنّ المعترف فى الفحوى أن يكون المعنى منفهما عند العرف من اللفظ عند إطلاقه، بل يكون سوق الكلام لأجل إفادته و كان هو المقصود الأصلى كما فى قوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» فإنه يفهم منه عرفا حرمة الضرب، بل ربّما

لا يكون المدلول المطابق ملحوظا أصلا، كما يقال: لو نظرت إلى ظلّ فلان نظر سوء لأفعلنّ بك كذا، فإنّ المقصود في الحقيقة ليس النهى عن النظر إلى ظلّه، بل إيراد أنواع التوهين عليه، و من المعلوم أنّه لا يتفوّه أحد مثل ذلك في الشهره بالنسبه إلى أدلّه حجّيه خبر الثقة، و أنّى لأحد أن يدعى أنّ العرف يفهم من قولنا: خبر الثقة حجّه، أنّ الشهره أيضا حجّه.

و أمّا الثانی فتماميته مبتنيه على كون المناط لحجّيه خبر الثقة إفادته الظنّ الفعلی أو النوعی، و ليس كذلك، بل مناط الحجّيه غلبه المطابقه مع الواقع بحيث كان موارد التخلف في غايه الندره، كما لو كان المتخلف بين المائه واحدا.

فإن قلت: إنّ العقلاء-كالشرع-يرون خبر الثقة حجّه، و يرون الشهره أيضا حجّه، و الفرق بين هذين الظنّين و سائر الظنون الغير الحجّيه عندهم ليس لا محاله إلاّ من جهه رؤيه غلبه المطابقه في هذين دون ذلك، و لا يخفى أنّ هذا المناط عندهم في الشهره أقوى من خبر الثقة.

قلت: لو نزلنا الأدلّه الوارده في حجّيه خبر الثقة على تقرير طريقه العرف، تمّ ذلك على فرض تسليم ما ذكرت من حجّيه الشهره عند العقلاء و أتمّيه المناط عندهم فيها، و أمّا لو كانت الأدلّه المذكوره بصدد التأسيس فلا يخفى أنّ إحراز أغلبيّه المطابقه إنّما يكون بنظر العرف، و لا ملازمه بينها و بين الأغلبيّه بنظر الشرع، و الملاك إنّما هو الثانی.

فإن قلت: إذا احرز الأغلبيّه بنظر العرف فلا محاله يحرز بنظر الشارع؛ لأنّ هذا معنى الظنّ و إدراك الواقع بطريق الراجح، و إلاّ يلزم التناقض و أنّه رجّح في نظرهم ذلك، و ما رجّح.

قلت: نعم، و لكن غايته الظنّ بذلك دون القطع، فيصير تنقيحا ظنّيا للمناط لا قطعيا، و لا دليل على حجّيه هذا الظنّ، و ذلك لأنّ الإنسان إذا جمع مائه فرد من ظنون الحاصله في مائه مورد فهو لا-يقطع بأنّ المخالف ممّا بين المائه واحد، بل يحتمل موهوما كون الجميع مخالفًا، نعم يظنّ ذلك، و هو ما ذكرنا من التنقيح الظنّي، ثمّ من

الممكن أن يكون المناط في نظر الشارع لم يكن مطلق الغلبه، بل الغلبه بالحدّ الخاص، و من الممكن عدم بلوغ الغلبه المظنونه لنا في الشهره ذلك الحدّ، و بذلك يخرج عن كونه تنقيحا ظنيا أيضا.

فتحصّل أنّ ملاك الحجّيه في خبر الثقة هو الطريقيه، و لكنّ الطريقيه هناك ليس بمعنى الظنّ الفعلى أو النوعي، بل المقصود بها هو أنّ الشارع رأى هذا الطريق أغلب مطابقه من غيره فلهذا أوجب العمل به دون غيره، و لم يحرز هذا المعنى في الشهره؛ إذ لا طريق لنا إلى إثبات كون الأغلّب من أفرادها مطابقا، بل يحتمل موهوما أن تكون جميع أفرادها أو غالبها مخالفًا، و على تقدير كون غالب أفرادها مطابقا فمن أين نعلم كون الغلبه فيها على حدّ الغلبه في الخبر، فلعلّ الغلبه في الخبر يكون في نظر الشارع بحدّ ليس بين المائه خبر إلاّ مخالف واحد، و هذا الحدّ له خصوصيته في نظر الشارع في الحجّيه.

و بالجمله، من أين لنا سبيل إلى إحراز الغلبه في الشهره على حدّو الغلبه التي رآها الشارع في الخبر بلا تفاوت أصلا؟ و بدون ذلك لا يمكن دعوى القطع بتنقيح المناط، بل يمكن أن يقال: إنّ مناط الحجّيه ليس هو الأقربيه إلى الواقع و قلّه المتخلف، و ذلك لأنّ ظواهر الألفاظ عند العقلاء حجّه في تشخيص مراد المتكلم، و لو كان الظنّ الفعلى على خلافه من طريق غير معتبر فلا يعتنون بهذا الظن، حتى لو فرض وجود هذا الظن في غالب موارد الظواهر، مع أنّه لا يمكن الحكم في تلك الموارد بأنّ المتخلف في هذا المظنونات المخالفه للظواهر أكثر من المتخلف في تلك الموهومات الموافقه لها، فلا بدّ أن يقال: إنّ الأقربيه المذكوره ليست تمام المناط، بل لخصوصيته المورد أيضا دخل تعبدا عقلايا.

ألا ترى أنّ الوثوق الحاصل من المخبر بعد الفراغ من إخباره متّبع عندهم، و أمّا الوثوق الحاصل بأصل صدور الخبر من الخبر لا من قول مخبر بالصدور غير متّبع، مع أنّهما في ملاك الأقربيه بنظرهم بمرتبته واحده.

و الوجه الثاني: دلالة مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله الواردتين في

الخبرين المتعارضين على ذلك.

ففى الاولى: «خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر» وجه الاستدلال أنّ المورد و إن كان خصوص الشهره فى الروايه، و لكنّ العبره بعموم اللفظ دون خصوص المورد، فيستفاد من تعليق الحكم بالشهره كون الشهره فى حدّ نفسها حجّه و إن تحققت فى الفتوى.

و منه يعلم وجه الاستدلال بالثانيه؛ فإنّ فيها: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، و إنّما الامور ثلاثه، أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ حكمه إلى الله و رسوله، قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك الخ».

فإنّ التعليل بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه بعد معلوميّه أنّ المراد به المشهور بقريته قوله: «و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور» أوضح دلالة على المدعى من الخبر السابق.

و هذا الوجه أيضا باطل؛ فإنّ فيه.

أولا: أنّ خصوصيّة المورد فى أمثال ذلك لها مدخلية عرفا، ألا ترى أنّه لو سئل عن أحد عن أحبّ الرمانين إليه فأجاب بما هو أكبر لا- يلزم كون كلّ أكبر أحبّ إليه و لو كان يقطينا؟، و كذا لو سئل عنه عن أحبّ المسجدين إليه فأجاب بما كان أكثر جمعيّه، فلا يلزم أحبيّه كلّ مكان كان أكثر جمعيّه و لو كان سوقا أو خانا.

فكذا مورد السؤال فى الروايتين الخبران المتعارضان، فاجيب بوجوب الأخذ بما اشتهر، فلا ربط له بما اشتهر من الفتوى بينهم. (1)

و ثانيا: سلّمنا أنّ لفظ الجواب عام و الحكم قد علّق بمطلق الشهره، و لكن

ص: ٥٤٦

١- ١) - و حاصل هذا الجواب أنّ الخصوصيّة كون الشهره فى الروايه مأخوذه فى الجواب، و نحن إنّما لا نعتنى بخصوصيّة المورد مع كون الوارد عامّا، لا فى مثل المقام، و هذا الجواب مختصّ بالمرفوعه و لا يجرى فى المقبوله؛ لعموم العلّه فيها. منه قدّس سرّه.

نقول: إنَّ الشهره الاصطلاحية التي هي عبارته عن الكثرة في مقابل القلة اصطلاح جديد يطلق في مقابل الإجماع، وإلا فمعنى هذه اللفظة لغه هو الوضوح والظهور، يقال: فلان شهر سيفه و سيف شاهر، يعنى برز، فالمراد بالمشهور فى الروايتين هو الواضح الذى يعرفه كل أحد، وهذا داخل فى بين الرشد، و من هنا قال: «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه» و استشهد بحديث التثليث، و هذا المعنى متى يتحقق لا ريب فى حجتيه، و لكنّه أجنبي عن الشهره.

و ثالثا: لو سلمنا كون الشهره أعم من الفتاويه و كون المراد هى الاصطلاحية بملاحظه قوله: هما معا مشهوران، و الجواب بالرجوع إلى أعدلهما، فإنّه مع مقطوعيه صدور كل منهما و عدم الشكّ لا معنى للأخذ بالأعدل كما هو واضح، و لكن غايه ما يثبت بالروايتين مرجعيه الشهره، و لا منافاه بين كون الشىء مرجحا و عدم كونه مرجعا بالاستقلال، و لهذا على مبنى شيخنا المرتضى فى الخبرين المتعارضين - حيث تعدى عن المرجحات المنصوصه إلى كل ظنّ حصل من أى سبب، فعند وجود ظنّ على طبق أحد المتعارضين ذهب إلى الأخذ بالطرف المطابق له - يكون الظنّ المطلق مرجحا، مع عدم قوله قدس سرّه بحجتيه و مرجعيته.

و بالجمله، فلا ملازمه بين المعنيين، و الثابت من الروايتين هو المرجعيه، فيبقى مرجعيه الشهره بلا دليل، فيكون داخله تحت الأصل أعنى حرمه العمل بالظنّ.

فإن قلت: قوله فى المقبوله: «فإنَّ المجمع عليه لا - ريب فيه» بعد فرض كون المراد هو المشهور كما ذكرنا، و وضوح أنّ المراد بكونه «لا - ريب فيه» أيضا لا - يمكن كونه كذلك بقول مطلق، فلا - بدّ من إرادته أنّه لا - ريب فيه بالإضافة إلى مقابله الذى ليس بمشهور، و وجه إطلاق «لا ريب فيه» عليه بقول مطلق أنّه ممّا لا ريب فيه عند العقلاء و لا يصير كذلك إلاّ مع كون المشهور متبعا و حجّه عقلاييه، فحينئذ يحصل من التعليل أمران: تشخيص صغرى الحجّه العقلاييه، و تقرير الشارع هذه الطريقه، و من المعلوم أنّ الشهره مثلا إذا كانت كذلك عند العقلاء كان ذلك مساوقا لحجتيه بالاستقلال.

قلت:نمنع ذلك؛إذ لا- يستفاد من الروايه إلاّ أنّه ممّا لا ريب فيه في مقام ترجيح أحد المتعارضين لا مطلقاً،و لا غرو في ثبوت ذلك عند العقلاء،و لهذا تراهم عند تعارض الظهورين يعتمدون على بعض المؤيّدات الموجوده في أحد الجانبين مع عدم اعتمادهم على هذا المؤيّد بالاستقلال.

وقد يجاب بأنّ كون المشهور ممّا لا ريب فيه عقلائيّاً مختصّاً بالحسيّات،و لا يورث ظناً فضلاً عن الحجّيه في الحدسيّات.

و فيه أنّ الشهرة في الحدسيّات متّحد الملاك مع الإجماع على مذاق الحدس،غايه الأمر هي أدون منه مرتبه،فإنّ اتفاق المشهور من الماهرين في الفتوى و اولى الأنظار يورث الظن بأنّ ذلك من جهه وصول الحكم الواقعي إليهم يدا بيد.

و حينئذ فالذي يمكن أن يقال في المقام:إنّ الشهرة لها مراتب فإذا وصلت بالمرتبه التي حصل منها الاطمئنان و سكون النفس فهي حجّه،و ذلك لأنّ الظنّ من أيّ سبب حصل لا يبعد دعوى أنّه مع وصوله بهذا الحدّ حجّه عقلائيّه،و بضميمه عدم الردع يصير حجّه شرعيّه سواء في الموضوعات أم في الأحكام،و لكن هذا ليس إثباتاً للحجّيه في بعض أقسام الشهرة،بل الحجّه في الحقيقه هو الاطمئنان،هذا.

فصل في حجّيه الخبر الواحد

«في حجّيه الخبر الواحد»

من الظنون الخارجه عن الأصل خير الواحد.

اعلم أنّ ما له نفع كثير في الفقه من الاصول هو[بحث]حجّيه الظواهر و حجّيه الأخبار؛فإنّه لا بدّ أوّلاً من إحراز حجّيه الأخبار و ضمّ حجّيه الظواهر إليه،ثمّ ننظر أنّه وصل إلى حدّ يكفينا هذا المقدار في الفقه و يوجب انحلال العلم الإجمالي،أو أنّه

ص: ٥٤٨

لا- يصل إلى هذا المقدار، و أمّا حجّيه الظواهر فقط بدون حجّيه الأخبار فلا يكفينا قطعاً، فإنّه حينئذ ينحصر الدليل في ظواهر الكتاب و الخبر المتواتر أو المحفوظ بالقرينه القطعيه، و من المعلوم قلّه ذلك بحيث لا يفي بمعظم مسائل الفقه، فيلزم انسداد باب العلم بالنسبه إلى غالب المسائل، فينتهي إلى القول بحجّيه مطلق الظنّ.

و أمّا بعد الفراغ عن حجّيه الظواهر فلو فرغنا أيضاً عن حجّيه سند الأخبار و لم يكن الخبر الذي فرغنا عن حجّيته قليل الفرد، نادر الوجود- كما يقول به صاحب المدارك و المسالك، فإنّهما قائلان بحجّيه فرد مخصوص من الخبر و سميّاه بالصحيح الأعلائي و هو ما يكون جميع رجال السند فيه عدلاً إماميّاً إلى أن ينتهي إلى المعصوم، فإنّ من المعلوم ندره وجود ذلك في الأخبار- بل كان شائعاً بين الأخبار مثل خبر الثقة، فإنّ الوثوق يجتمع مع فساد المذهب و مع عدم العدالة.

فحينئذ لو رأينا في الفقه أنّه يوجد لنا خبر الثقة بالنسبه إلى غالب الأحكام بحيث ينحل علمنا الإجمالي و لا يوجب العمل بالأصل في ما عداه خروجاً عن الدين فلا يلزم القول بحجّيه المطلق.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا وجدنا خبر واحد غير مقطوع الصدور و له ظاهر فالحكم بأنّ ما يستفاد منه بحسب ظاهره هو حكم الله تعالى يتوقّف على مقدّمات فرغنا عن بعضها في علم الكلام، مثل إثبات الصانع و النبي و الوصي، فقول الصادق صلوات الله عليه مثلاً لكونه مفترض الطاعة يجب العمل به، و بعد المقدّمات المفروغ عنها في الكلام يتوقّف على مقدّمات أربع:

الاولى: أنّ هذا الخبر صادر عن الإمام عليه السلام.

و الثانيه: إحراز معاني ألفاظ الخبر و ما هو المفهوم منها عرفاً.

و الثالثه: إحراز كون هذا المفهوم و الظاهر لدى العرف مراد.

و الرابعه: أنّ هذا المراد مطابق للحكم الواقعي اللوح المحفوظي، و بعبارة اخرى:

كان الداعي إلى إظهاره بيان لحكم الله الواقعي لا التقيّه و الخوف، فإنّه قد يكون

الظاهر من اللفظ مستعملا فيه و مرادا جديا، لكن الداعى إليه الخوف أو التقيّه دون بيان الواقع اللوح المحفوظى.

فالمقدّمه الثانيه قد عرفت حالها و أنّ طريق إحراز الظواهر منحصر فى القطع و إثباتها بقول اللغوى محلّ إشكال و المقدّمه الثالثه أيضا قد مرّ البحث فيها فى حجّيه الظواهر و أنّ إثباتها بالظواهر لا إشكال فيه. و المقدّمه الرابعه أيضا يمكن إحرازها بالأصل العقلائى، فإنّهم متفقون على حمل كلام المتكلّم صادرا لغرض بيان المطلوب الواقعى لا لتقيّه أو خوف، و ليس هو أصاله تطابق الإرادتين الاستعماليه و الجديّه، بل بعد إجرائها و إحراز التطابق يكون هنا أصل آخر و هو أنّ الداعى إلى إظهار هذا المراد الجدى هو بيان الواقع دون التقيّه (1) و الخوف و نحوهما.

فيقى المقدمه الاولى هى: إثبات الصدور و لو تعبدا، و هى التى عقد هذا المبحث لها، ثمّ تعرّض هنا شيخنا المرتضى لإثبات كون المسأله اصوليه ببيان أنّ البحث راجع إلى أنّه هل السنّه الواقعيّه أعنى قول المعصوم و فعله و تقريره التى هى مفروغ عن دليليته يثبت بخبر الواحد أولا؟ فعلى المشهور من كون مسائل الاصول باحثه عن أحوال الأدلّه بعنوان كونها أدلّه و بعد الفراغ عن ذلك يتّضح كون هذه المسأله اصوليه، و لا يحتاج إلى جعل الموضوع خبر الواحد الذى هو الموضوع الذى يحتاج إلى البحث عن دليليته و تجسّم أنّ المراد بالأدلّه فى الموضوع ذاتها، ليرجع البحث عن الدليليه إلى البحث عن أحوال الموضوع.

و استشكل عليه قدّس سرّه بأنّ مسائل العلم لا بدّ و أن يكون باحثه عما يعرض بموضوعه، بعد الفراغ عن وجوده و ثبوته، و بعبارة اخرى عمّا يثبت له ثبوت شىء

ص: ٥٥٠

١- ١) - و ليعلم أنّ المقصود تقيّه نفس الإمام فى بيان الحكم بأن يبين خلاف الواقع لخوفه عليه السلام عن الظالمين، لا أن يكون الداعى تقيّه غيره بأن يبين حكم عامّه الشيعه المبطلين بالتقيّه، فتبصّر منه عفى عنه و عن والديه

لشيء الذى هو مفاد كان الناقصه، فالبحث عن أصل ثبوت الموضوع الذى هو مفاد كان التامه يخرج عن المسائل و يندرج فى المبادئ.

و اجيب بأن الثبوت الذى هو مفاد كان التامه إنما هو الثبوت الوجدانى، و أما الثبوت التعبدى الذى هو المبحوث عنه هنا فهو من مفاد كان الناقصه كما هو واضح.

و اجيب عن هذا الجواب بأن هذا و إن كان مفاد كان الناقصه، لكنه ليس من عوارض السنه الواقعيه المحكيه بخبر الواحد، بل من عوارض نفس الحاكي الذى هو الخبر، فإن معنى الحجيه أنه يجب العمل بالخبر و الحكم بمطابقه مؤداه مع الحكم الواقعي و السنه الواقعيه.

قلت: لو سلمنا عدم ورود هذا الإشكال و أنّ البحث عن الحجيه يرجع إلى البحث عن أحوال الدليل نقول: إن أمكن إتمام هذا المعنى أعنى وجوب إرجاع كل مسأله إلى البحث عن أحوال الدليل فى تمام مسائل الفن فهو، و لكن لا يتم ذلك فإن الموضوع فى مسأله الاستصحاب و أصل البراهه هو الشك فى التكليف مع الحاله السابقه أو مع عدمها، أو فعل المكلف فى الحالين، و ليس ذلك واحدا من الأدله لا بعنوانها و لا بذاتها.

و أيضا فلا بد من ملاحظه أنّ موضع الذى تتكلم فيه و نرد السلب و الإثبات عليه فى المسأله ما ذاهو هو فى مسأله حجيه خبر الواحد، خبر الواحد، فلا داعى إلى إخراجها عن وضعه و إرجاعها إلى البحث عن أنّ السنه الواقعيه هل يثبت بخبر الواحد أولا، بل نسبه هذه المسائل بالمسائل الفقهيّه، فإنها بحث عن الحكم الفرعى و وجوب العمل بالحاله السابقه أو بمضمون الخبر، أو إباحه الفعل و الترك، و هذا الحكم مستفاد من الأدله التفصيليه أيضا من الآيه و الخبر و العقل، و موضوعها أيضا فعل المكلف، فينطبق عليها تعريف الفقه الذى هو العلم بالأحكام الفرعيه عن أدلتها التفصيليه.

و حينئذ فيجب رفع اليد عن هذا الميزان أعنى كون ميزان الاصوليه رجوع

البحث فى المسأله إلى البحث عن أحوال واحد من الأدله إمرًا بعنوانها أو بذاتها و الرجوع إلى ميزان آخر و هو أن الاصول هو العلم بالقواعد الممهده لكشف الحال بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه.

و بعباره اخرى نتيجه هذه القواعد مفيده بحال تلك الأحكام إمرًا علما بها، و إمرًا تنجيزا لها، و إمرًا عذرا عنها على تقدير الثبوت، يعنى ثبوت الإلزام فى الواقع.

أقول: لا- بأس بتفصيل الكلام فى هذا المرام و إن تقدم الكلام فيه فى أول الشروع فى الفن، فنقول: إن القوم جعلوا موضوع الاصول الأدله الأربعة فاستشكل عليهم بأنه على هذا يلزم خروج جل المسائل لو لا كلاًها عن كونها مسائل الفن و اندراجها فى المبادى، و ذلك لأن البعض الذى يكون مباديا للعلم من قبيل المبادى اللغويه واضح كونها من المبادى.

و أما البعض الذى يحسب من المسائل فلا إشكال أن البحث فى شىء منها ليس عن عوارض الأدله بعد الفراغ عن كونها أدله، و إنما يبحث فيها عن الدليلية إلا- مباحث التعادل و التراجيح، فإنها باحثه عن أحوال الدليل بعد إثبات دليليته، مع أنه يمكن أن يقال: إن البحث فيها أيضا عن الدليلية، ضروره أنه يبحث فيها عن أن الدليل عند تعارض الدليلين ما هو، هل هو شىء ثالث، أو الأقوى منهما أو الأرجح أو أحدهما، فالبحث إنما هو عن الدليلية فى هذا الحال، و إذن فلا يبقى من المسائل ما كان مسأله و يلزم اندراج الجميع فى جمله المبادى.

فأجاب بعضهم عن هذا الإشكال بأن المراد بالأدله التى جعلناها موضوعه هى ذواتها لا هى بوصف كونها أدله، و لا يشكل بأن ذواتها متباينه بالحقيقه، فإنه يقال:

نعم لكنّها مندرجه تحت جامع مثل عنوان الذوات التى يمكن البحث فيها عن الدليلية، و على هذا فيكون البحث عن الدليلية بحثا عن عوارض هذه الذوات.

و حاول شيخنا المرتضى تصحيح الحال مع محفوظية كون الأدله بوصف أنها أدله موضوعه للاصول بدون الحاجه إلى تجشم أن المراد ذاتها بما عرفت من التوجيه.

و فيه أيضا بعد تسليمه أنّ هذا لا يتمّ في الاصول العمليّة؛ فإنّ موضوع مسأله الاستصحاب ليس هو السنه و إن قلنا باعتباره من باب الأخبار، لوضوح أنّه على هذا يكون البحث عن دلالة «لا- تنقض» من أجل كونه مدركا للمسأله، و إلاّ- فليس العنوان الذى هو المطرح فى أوّل هذه المسأله أنّه: هل يكون لقوله عليه السلام:

«لا تنقض» الخ دلالة أو لا؟ بل ما يعنون فى صدر الباب أنّ الشكّ فى الشىء بعد العلم بتحقيقه سابقا يوجب البناء على بقائه أولا.

ثمّ قد يجعل المدرك للأوّل دلالة هذا الخبر، و قد يجعل العقل، فالموضوع هو الشكّ الذى له حاله سابقه، كيف و لو كان البحث عن دلالة «لا- تنقض» موجبا لجعله بحثا عن أحوال السنّه لزم دخول تمام مسائل الفقه، فإنّها أيضا مشتمله على البحث عن دلالة الأدلّه، و كذلك الكلام فى سائر الاصول العمليّه.

و حينئذ نقول: قد عرف الفقه بأنّه العلم بالأحكام الشرعيّه الفرعيّه عن أدلّتها التفصيليّه، و جعل موضوعه فعل المكلف، و أنت خير بأنّه يمكن جعل مسأله الاستصحاب من هذا القبيل، فإنّ البحث فيه عن حكم شرعى مأخوذ عن الأدلّه التفصيليّه و هو وجوب البناء على حاله السابقه و عدمه، و موضوعه فعل المكلف و هو البناء على حاله السابقه. بل يمكن ذلك أيضا فى حجّيه الأمارات و حجّيه الظواهر، فإنّ البحث عن حجّيه خبر الواحد مثلا- بناء على أنّ الحجّيه ليست أمرا آخر وراء وجوب العمل على طبق خبر الواحد بحث عن حكم شرعى، و موضوعه عمل المكلف، و هكذا حجّيه الظواهر.

و نحن نذكر أولا ما هو وجه التمييز و الفرق بين علمى الاصول و الفقه ثمّ نشير إلى ما هو الموضوع لهذا العلم، فنقول: لا إشكال أنّ لله تعالى فى كلّ واقعه حكما واقعيّا ثابتا فى اللوح يعبر عنها بالأحكام الواقعيّه الأوّليه، و هى مطلوبه بنفسها و ليس ما وراءها حكم آخر يكون الغرض من جعلها ملا-حظه ذاك الحكم، و إنّما الغرض من جعلها بنفسها، مثل حرمة الخمر و وجوب الصلاه، فالشارع جعل حرمة

الخمير لأجل نفسه و المفاسد الكامنه فى الخمير، و كذا جعل وجوب الصلاه لأجل نفسها و المصالح الكامنه فى الصلاه، لا أن كان مطلوبه و ملحوظه فى جعلهما حكما آخر ورائهما.

ثم تبين حال المكلف بالنسبه إلى هذه الأحكام يحتاج إلى مقدمات مثل النحو و الصرف و اللغه و حجته خبر الواحد، و غير ذلك، فإن المكلف فى طريق استكشاف تلك الأحكام يحتاج إلى العلوم الثلاثه لفهم معانى ألفاظ الكتاب و السنه، و كذلك يحتاج إلى مقدمات آخر، فإنه قد لا يظفر بشيء فى طريق استكشاف الواقع و يبقى فى الشك و التحير فيحتاج إلى قواعد من الشرع أو العقل تبين حاله عند الشك و التحير.

و على هذا فكل مسأله متى بلغنا بعد إمعان النظر فيها و بذل الوسع إلى نتيجه تكون هذه النتيجه حكما شرعيا و ليس مجعولا إلا بملاحظه نفسه لا بملاحظه شيء آخر فهى مسأله فقهيه، مثل قاعده كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فإنه قاعده مطلوبه لنفسها و ليس المطلوب منها كشف الحال بالنسبه إلى حكم آخر ورائه.

و كل مسأله وصلنا بعد طي طريق الاحتجاج و الاستدلال فيها إلى نتيجه هى مجعوله بلحاظ حكم ورائه لا لأجل نفسه، فهى مسأله اصوليه مثل مسأله حجته خبر الواحد، فإننا و إن قلنا بأن الحججه ليست إلا وجوب العمل، لكن لا إشكال أنه ليس مجعولا على حدو وجوب الصلاه و كون نفسه عملا مطلوبا للشارع، بل هنا واقع محجوب مستور تحت الحجاب، و هذا الخبر إما مطابق له، و إما مخالف، فالشارع جعل هذا الوجوب ملاحظه لحال ذاك الواقع المستور، فإن طابقه يكون التارك له مستحقا للعقاب و لا عذر له فى ترك الواقع، و إن خالفه يكون العامل به معذورا على ترك الواقع.

و كذلك الاستصحاب، فإن البناء على الحاله السابقه ليس له عند الشارع مطلوبه نفسيه، و إنما جعله واجبا على المكلف إما لسقوط عذره بالنسبه إلى الواقع

لو ترك العمل مع الموافقه، أو كونه معذورا لو عمل مع المخالفه، وكذلك البراءه فى الشك بعد الفحص، فإنها أيضا مجعوله لأجل الأحكام الواقعيه و سقوطها عن المكلف على تقدير الثبوت.

و من هنا يعلم عدم تماميه ما ذكره شيخنا المرتضى قدس سرّه فى مسأله الاستصحاب فى مقام تعيين المعيار لكون المسأله اصوليه أو فقهيه، من أنه إن كانت ثمره المسأله نافع بحال المجتهد و المقلد على السواء فالمسأله فقهيه، و إن لم ينفع ثمرتها إلا للمجتهد فهى اصوليه، مثلا حجيه خبر الواحد لا ينفع للمقلد إلا بواسطة التقليد عن المجتهد، و ليس له العمل به بلا واسطه، كما هو الحال فى حرمه الخمر إذا تلقاها من المجتهد، فإنك تعلم أنّ هذا ليس معيارا، فإنّ القاعده المتقدمه أعنى قولنا: كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده، لا إشكال فى كونها قاعده فقهيه، و مع ذلك لا يمكن رجوع المقلد إليها، بل هى مرجع للمجتهد لا غير، لأنه متمكن من تشخيص صغراها لا غير.

ثم نقول فى مقام تشخيص الموضوع: إنّ بعض مقدمات استكشاف الواقع قد دونوه فى علوم آخر مثل مسائل النحو و الصرف و اللغه، فإنهم -شكر الله مساعيتهم- و إن دونوها لأجل غرض آخر، لكن يكفى لمهمنا، فبقى أشياء آخر نحتاج إليها فى تحصيل هذا الغرض، فهى دونت فى هذا العلم و سميت بالاصول، و هذه المسائل لها موضوعات شتى، و حينئذ لا داعى لنا إلى جعل الموضوع شيئا واحدا، بل نجعل هذه المتشتمات موضوعا للاصول، و بينها جامع لا محاله على ما تقرّر فى المعقول من عدم إمكان انتهاء غرض واحد و نتيجته واحده إلى أشياء متعدده، و لسنا بصدد تعيين الإسم لهذا الجامع.

و من هنا علمت أنّ تمايز العلوم ليس بتمايز الموضوعات، كما أنّ وحدتها لا تكون بوحدتها، ألا ترى أنّ علمى النحو و الصرف علمان و مع ذلك يكون لهما موضوع واحد و هو الكلمه و الكلام.

فإن قلت: قد جعلوا موضوع الأوّل هما من حيث الإعراب و البناء، و موضوع الآخر هما من حيث الصّحّه و الاعتلال تحفظاً لتلك القاعدة.

قلت: لا- إشكال في أنّ الإعراب و البناء من مسائل النحو، و كذا الصّحّه و الاعتلال من مسائل الصرف، فكيف يجعل ما هو من المسائل داخلاً في الموضوع؟ فالتمايز ليس إلّا بتمايز الغرضين، فالمسائل المدوّنه لأجل غرض واحد يكون علماً واحداً و إن كان موضوعها متعدّداً، و المسائل المتعلّقه بموضوع واحد يعدّ علمين إذا كان تدوينها لغرضين، فعلم أنّ في مسألتنا لا حاجة إلى جعل الموضوع ذات الأدلّه ليصير البحث عن الدليليه بحثاً عن أحوال الدليل، و لا إلى جعل الموضوع هو السنّه الواقعيّه، بل الموضوع خبر الواحد.

استدلال المانعين عن الحجّيه

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّه قد اختلف في حجّيه خبر الواحد، فالمنقول عن السيّد المرتضى و القاضي و ابن زهره و الطبرسي و ابن إدريس عدمها، و المشهور على الحجّيه.

و استدلال المانعين بالأدلّه الثلاثه، أمّا الكتاب فالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم و الظن، و التعليل الواقع في آيه النّبأ، حيث يستفاد منه النهي عن كلّ ما يوجب خوف الوقوع في خلاف الواقع و في الندم، و هو موجود في كلّ ما ليس بعلم.

و أمّا السنّه فأخبار كثيره بالغه حد التواتر الإجمالي الناهيه عن العمل بما لا يوافق الكتاب، و ما خالفه، و ما ليس له شاهد أو شاهدان في الكتاب أو السنّه المعلومه، فيعلم منها المنع عن العمل بالخبر المجرّد عن القرينه.

و أمّا الإجماع فقد ادّعاه سيّدنا المرتضى حتى أنّه جعل بطلان العمل بخبر الواحد معلوماً من مذهب الشيعه كمعلوميّه بطلان القياس.

و الجواب أمّا عن الآيات الناهيه عن العمل بالظن و ما عدى العلم فهو أنّ هذه الآيات ليست إلاّ عمومات، و الأدلّه التي نقيمها على الحجّيه مخصّصه لها، بل نقول:

إنّ تلك الأدلّه حاكمه على هذه الآيات، فإنّ الخبر بعد ما صار حجّه لا يكون العمل

به عملا- بغير العلم؛ إذ معنى الحجية جعله بمنزلة العلم، فالعمل به عمل بالعلم تنزيلا و إن كان عملا بغيره حقيقه و لغه، فتكون أدله الحجية حاكمه على تلك الآيات و هو أقوى من المخصص.

و أما عن التعليل فيظهر الجواب عنه عند البحث عن دلاله آيه النبيا، و محصله أنّ مدلول التعليل ليس إلا المنع عن العمل السفهائي الناشئ عن جهاله، فإنّ صاحب هذا العمل يقع في الندم عند كشف الخلاف، و أمّا إذا كان العمل عقلائيّا فليس متعقبا بالندم و إن انكشف خلافه، و نحن إذا جعلنا خبر الواحد حجّة بالسيره أو بناء العقلاء أو التبعّد الشرعي يصير العمل به من الأفعال العقلانيّه، فلا يتعقبه الندم و إن ظهر الخلاف، فعلم أنّ أدله حجّيه الخبر و ارده على التعليل المذكور و رافعه لموضوعه حقيقه، و هو أقوى من المخصص و الحاكم.

و أمّا عن الأخبار المذكوره فهي ليست متواتره لا لفظا و لا معنى بأن يكون لفظ واحد منقولاً بالتواتر، أو مضمون واحد منقولاً بألفاظ مختلفه، كشجاعه الأمير عليه السلام، و هذه ليست لا متواترا بحسب اللفظ و لا بحسب المضمون، نعم هي متواتره إجمالا بمعنى أنّها بالغه عددا يحصل القطع بعدم كذب جميعها، مثلا إذا نقلت إلينا مائه أخبار يحصل لنا القطع بعدم كذب تمام المائه و نقطع بوجود الخبر الصادر في ما بينها، و حينئذ لو لم يكن بين تلك المائه قدر جامع لم ينتج في مقام العمل، و أمّا لو كان يجب العمل بالأخصّ مضمونا من تلك الأخبار، فإنّ الصادر إن كان هو فهو، و إن كان الأعمّ فالأعمّ موجود في الاخصّ، فالعمل بالأخصّ متعين على أيّ حال.

فقول: هذه الأخبار بين ثلاث طوائف:

الاولى: ما يكون واردا لبيان الحال عند التعارض و أنّ ما لا يوافق الكتاب يجب طرحه.

و الثانيه: ما اشتمل على طرح ما لا يوافق الكتاب على الإطلاق من دون تقييد بصوره التعارض، فيشمل بإطلاقه الخبر الغير الموافق الذي لا معارض له.

و الثالثه: ما يشتمل على الأمر بطرح ما خالف الكتاب.

أمّا الاولی: فالجواب عنها واضح، فإنّ موردها صورته التعارض، فلا عموم ولا إطلاق لها بالنسبه إلى غيرها، فكأنّه قيل: الخبران المتعارضان يجب الأخذ بما يوافق الكتاب منهما، و بعبارة اخرى: لا يلزم من المرجحيّته لدى التعارض سقوط ما لا يوافق عن المرجعيّته مع عدمه، و اختصاص المرجعيّته أيضا بما يوافق، فربّما يكون الشئ مرجّحا و لا دخل له في المرجعيّته.

و أمّا الطائفتان الاخريان فالقطع حاصل بوجود الصادر في ما بينها، لكثرة مجموع الطائفتين، فلاحظ الوسائل في كتاب القضاء، و أخصّيهما مضمونا هو الطائفة الثانية اعنى الأمره بطرح ما خالف الكتاب، فإنّ عدم الموافقه كما يصدق مع وجود خلاف الحكم في الكتاب، كذلك يصدق مع عدم وجوده و لا وجود خلافه رأسا في الكتاب بحسب ظاهره، دون باطنه الذي علمه لدى الإمام عليه السلام، فيكون هذا المعنى منطبقا على المخالفه أيضا.

فنقول: غايه ما يثبت بتلك الأخبار طرح خبر الواحد الموجود خلاف مضمونه في القرآن، و أين هذا من خبر الواحد الوارد في مسأله الشكّ بين الثلاث و الأربع في الصلاه التي لا عين و لا أثر لها في القرآن و نحوها من المسائل الغير الموجوده فيه؟ و هذا المقدار يكفي في المطلوب، فإنّ مطلوبنا إثبات الحجّيه بالإيجاب الجزئي في قبال السلب الكلّي.

و أمّا المخالفه على وجه العموم و الخصوص دون التباين الكلّي فربّما يتوهم شمول هذه الأخبار لها محتجّا بأنّ المخالفه على وجه التباين الكلّي لا يصدر من الكذّابين، ضروره أنّه لو جاء أحد و قال: إنّ الصادق قال: يا أيّها الذين آمنوا لا يجب عليكم الوفاء بالعقود، لا- يسمع منه أحد، فلا- يصدر منهم إلّا- المخالفه على وجه العموم و الخصوص، فلا- بدّ من عموم تلك الأخبار لتلك المخالفه، لئلا يلزم الحمل على الفرد النادر أو المعدوم.

و فيه أننا نقطع بصدور المخالفه على هذا الوجه منهم عليهم السلام كثيرا كما فى البيع الغررى، و منع الزوجه عن العقار، و اختصاص الولد الأ-كبر بالحبوه، و غير ذلك ممّا ورد التخصيص فى عموم الكتاب بالسنة و الأخبار المرويّه عن الأئمه عليهم السلام.

فعلى ما ذكر من شمول الأخبار المذكوره للمخالفه على هذا النحو يلزم كون ذلك تخصيصا فيها، و كلّ أحد يعلم أنّها آييه عن التخصيص، فإنّ المعصوم عليه السلام فى مقام التحاشى عن التحديث و القول بما لا يوافق الكتاب و الأمر باتقاء الله من نسبه ذلك إليهم و كونه زخرفا و باطلا.

و كيف يظنّ أحد إمكان تعقيب هذه المضامين بالاستثناء و لو بالنسبه إلى مورد واحد أو موردين، فكيف بهذه الأخبار الكثيره فى الموارد الكثيره، فيتعين حمل هذه الأخبار على المخالفه بنحو التباين الكلى، مضافا إلى أنّ الطائفة الأمره بطرح ما لا يوافق أيضا يمكن إرجاعها بحسب المضمون إلى الطائفة الاخرى، و أنّ المفهوم عرفا من عدم الموافقه هو المخالفه و إن كان بحسب اللغه أعمّ.

ألا ترى أنّه إذا قيل: فلان لا يوافق ميلى فى أفعاله، يشمل بحسب اللغه ما إذا لم يكن لك ميل أصلا، أو كان على الخلاف، و لكنّ العرف يفهمون منه الثانى، و حينئذ فتصير متواتره مضمونا و معنى، و يكون مؤدى الكلّ لزوم طرح الخبر المخالف للقرآن على وجه التباين الكلى.

و أمّا ما ذكر فى الاحتجاج على شمولها للمخالفه من حيث العموم و الخصوص بأنّه يلزم على تقدير عدمه حملها على الفرد النادر أو المعدوم، فالجواب: أنّه لا بعد فى صدور المخالفه بنحو التباين الكلى عن الكذابه إذا كان جعلهم إياها بنحو الدس فى كتب أصحاب الأئمه عليهم السلام، نعم لا يتصور صدورها منهم إذا أسندوا الروايه إلى أنفسهم، و لكن بنحو الدس ممكن، و الداعى لهم إلى ذلك تخفيف الأئمه فى أنظار عوام الشيعة، و إظهار أنّهم عليهم السلام ما كانوا بصيرين بآيات القرآن-العياذ

بالله-حتى صدر منهم مخالفتها بهذا الوجه.

و أما عن إجماع سيدنا المرتضى فهو أنّ هذه الدعوى ليست ممّا انفرد به السيد قدس سرّه، بل كلّ أحد يعترف بها بأدنى تأمل في حال أصحاب الأئمة، فإنّهم حيث كانوا مبتلين بمعاشره العامّة، فلهذا صاروا هم السبب لأن يشتهر و ينتشر بين المخالفين أنّهم غير عاملين بخبر الواحد، ولا يجوز ذلك في مذهبهم كالقياس حتى يصير ذلك مغروسا في أذهان مخالفهم، حتى إذا جاء أحد منهم بخبر إلى الشيعة عن أنّهم، كان عذرهم في عدم قبوله كونه خبر واحد، فهذا الإجماع-أعنى عدم جواز العمل بخبر الواحد من دون تقييده بغير الإمامي أو بغير العدل أو الثقة-صدر منهم لمصلحه.

و بهذا يجمع بين إجماع سيدنا المرتضى، بل دعواه لضروره المذهب على المنع و بين إجماع شيخنا المرتضى، بل دعواه ضروره المذهب على الجواز، فإنّهم كانوا مجمعين على منع العمل بخبر الواحد بقول مطلق في الظاهر، و كانوا مجمعين على جواز العمل بخبر الواحد الإمامي في الباطن.

حجج المجوزين:

آيه النبأ من جمله الآيات التي استدل بها على الجواز

و أما حجج المجوزين فالأدلة الأربعة، أمّا الكتاب فأيات، و من جمله الآيات التي استدل بها على الجواز آيه النبأ و هو قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» .

تقريب الاستدلال بهذه الآيه يكون من ثلاثه وجوه:

الأول: بمفهوم الشرط، فإنّ مفهومه أنّه: إن لم يجئكم فاسق النبا فلا يجب التبين، يعنى إن جاءكم عادل به فلا يجب التبين، و هذا الوجه على ما قرره القدماء محتاج إلى ضمّ مقدّمه اخرى و هى أنّه بعد نفي وجوب التبين في خبر العادل بمقتضى المفهوم إمّا يردّ بدون التبين، و إمّا يقبل كذلك، و حيث إنّ الأول باطل؛ إذ يلزم أن يكون العادل أسوأ حالا من الفاسق، فيتعيّن الثاني و هو المطلوب، لكن قد كفانا مؤونه هذه المقدمه شيخنا المرتضى جزاه الله خيرا ببيان: أن ليس المراد في الآيه الوجوب

النفسي للتبيين، بل المراد الوجوب الشرطي؛ إذ من المعلوم أنه لا يجب علينا تفتيش الحال عند كلّ خبر يخبره فاسق في العالم، بل المقصود أنه يجب التبيين عند خبر الفاسق للعمل، فلا يجوز العمل بدون التبيين.

فيصير المفهوم على هذا أنه يصحّ العمل في خبر العادل بدون التبيين، وهو المطلوب، فإنّ مفاد المنطوق على هذا يصير هكذا: إن جاء كم فاسق نبيا فيشترط في صحّحه العمل بمضمون هذا النبأ الفحص و الوصول إلى صدق هذا المضمون، فيصير المفهوم هكذا: إن جاء كم غير الفاسق نبيا فلا يشترط في صحّحه العمل التبيين و تحصيل العلم، و معنى نفى الاشتراط هو الإطلاق و هو المطلوب.

لا- يقال: يلزم اللغويه في الشرطيّه؛ إذ المحصّل أنّ العمل بخبر الفاسق مشروط بالعلم، و الحال أنّه مع العلم يكون العمل به لا بخبر الفاسق.

فإنّا نقول: المقصود أنّ العمل بمضمون هذا النبأ مشروط بالعلم، و هذا لا يلزم منه لغويّه كما هو واضح.

هذا مضافا إلى ما ذكره قدّس سرّه أيضا من أنّه: لو كان المراد الوجوب النفسي لما تمّ الاستدلال بالآيه أصلا، فإنّه على هذا يكون مفاد المنطوق مطلوبيّة التبيين عند خبر الفاسق لإظهار فسقه و تفضيحه، و المفهوم أنّ خبر العادل لا- يجب التبيين عنده لأجل احترامه.

و أنت خبير بأنّ هذا ساكت عن مقام العمل رأسا، فيكون اجنبيا عن المقام بالمّرّه و لا يلزم أسويته حال العادل أيضا، بل يلزم أحسّيته كما هو واضح، و أمّا بحسب مقام العمل فيمكن توقّفه على التبيين في كليهما و عدم جوازه قبله فيهما، و بالجملة، بعد وضوح أنّ المراد هو الوجوب الشرطي فالأمر سهل.

و الوجه الثاني: هو التمسّك بمفهوم الوصف بأن يكون النظر إلى مجرد تعليق الحكم على وصف الفسق، فكما أنّ قولنا: أهن الفاسق يدلّ بحسب المفهوم على عدم وجوب الإهانه في غير الموصوف، فكذا في المقام حيث وجب التبيين في خبر الفاسق

يدل بالمفهوم على عدم وجوبه في خبر غير الموصوف.

و الوجه الثالث: هو التمسك بمناسبه وصف الفسق لوجوب التبين، وهذا أقوى من مفهوم الوصف؛ فإنّ المفهوم دائر مدار استفاده حصر العليه من تعليق الحكم على الوصف و إن لم يعلم مناسبه بينهما، بل الملحوظ مجرد الوصف، و أمّا هنا فببنتى استفاده العليه على أمرين، الأول: درك المناسبه بينه و بين الحكم مثل: أكرم العالم و أهن الفاسق، و تبين في خبر الفاسق، و الثاني: كون الوصف عرضيًا و طارئًا على الذات، فإنّه يستفاد من ذلك عليه الوصف و لو لم يستفد حصرها الذى هو مبنى أخذ المفهوم؛ إذ لو كان للذات اقتضاء لكان التعليل بالوصف لغوا، بل لزم جعل الحكم معللاً بالذات، لكونه أقدم رتبه من الوصف، و إن فرض اقتضاء للوصف أيضا، مثلا- لو قيل: أكرم الرجل العالم، فالعالمية و إن كان لها اقتضاء وجوب الإكرام، لكن لو كان للرجوليه أيضا اقتضاءه لكان اللازم جعل الوجوب معللاً بالرجوليه، لأنّه موضوع و العلم محموله، و رتبه الموضوع مقدّم على محموله.

و الحاصل: أنّ مبنى الوجه الثانى على مجرد تعليق الحكم على الوصف و أنّه يفيد العليه مع الحصر و لو كان وصفا غير مناسب كما فى: أكرم الجهال، و مبنى الوجه الثالث على حصر استفاده أصل العليه بدون الحصر على التعليق مع وجود المناسبه بين الحكم و الوصف المعلق عليه مثل: أكرم العالم.

و الحاصل: إنّ يقال: يستفاد من الآيه أنّ ذات الحجّه مع قطع النظر عن الطوارى ليس فيه اقتضاء التبين، بل بملاحظه الطوارى، فهذه الاستفاده مبنيّه على استفاده العليه من المناسبه العرفيه و لو لم يستفد الحصر؛ إذ لو كان للذات أيضا الاقتضاء لكان الإناطه بالفسق لغوا، كما نقول فى قضيه «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء»، إنّ يعلم أنّ ذات الماء ليس فيه مقتضى الاعتصام فى قبال من يقول:

إنّه كذلك، لا فى قبال من يثبت الاعتصام للجارى أيضا.

فهنا أيضا الآيه ردّ لمن يسلب الحجّيه عن طبيعه الخبر بالسلب الكلى، لا لمن

يثبت اقتضاء وجوب التبين لوصف آخر أيضا، مثل كونه نأ العادل الكثير السهوء، ومقصودنا أيضا إثبات الإيجاب الجزئي في قبال السلب الكلي.

وقد اورد على هذه الوجوه إيرادات كثيرة، ونبداً أولاً- بذكر ما كان صعب الذب منها، فقد استشكل على التمسك بمفهوم الشرط بأن القائلين بمفهوم الشرط إنما يقولون به فيما إذا كان هناك موضوع و محمول و واسطه بحسب متفاهم العرف من القضيئه، كما في قولنا: إن جاء ك زيد فأكرمه، فإن العرف يفهم منها أن زيدا موضوع، و وجوب إكرام زيد محمول، و المجيء واسطه لثبوت هذا المحمول لذاك الموضوع، و كان انتفاء الواسطه غير موجب لانتفاء الموضوع كما في المثال، حيث لا يلزم من انتفاء المجيء انتفاء الزيد.

فحينئذ يقولون بأن القضيئه تدلّ مفهوما على أن انتفاء الواسطه يوجب انتفاء الحكم من الموضوع، فعند عدم المجيء في المثال يحكم بعدم وجوب الإكرام لزيد، و لكن لا يثبت بذلك عدم وجوبه لعمرو؛ إذ هو موضوع مغاير لموضوع القضيئه، فهو مسكوت عن حكمه.

و أمّا لو كان انتفاء الواسطه ملازما لانتفاء الموضوع فلا موضوع عند انتفاء الواسطه حتى يحكم بقضيئه المفهوم بانتفاء الحكم عنه.

نعم هنا مطلب عقلي أجنبي عن المفهوم ثابت في كلّ قضيئه و لا- اختصاص له باللفظيه الشرطيّه و هو انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، و من المعلوم أنه ليس من باب الدلاله المفهوميّه، و إن شئت سمّاه مفهوما، لكنّه ليس من المفهوم النافع في سائر المقامات، و من هذا القبيل القضايا التي تكون بصوره الشرطيّه يذكر أداء الشرط فيها، و لكن سيقّت لأجل تحقّق الموضوع.

وقد مثّلوا لها بأمثله، منها قولك: إذا رزقت ولدا فاختنه، فوجوب الختان حكم موضوعه الولد للمخاطب لا ولد غيره، و الشرط أعنى المرزوقيه بالولد محقّق له، و لا وجود له بدونه، و معه يكون عدم وجوب ختان الولد أمرا عقليا، و لا تعرّض في

القضيّة لحال غير ولد المخاطب حتى يقال بثبوت المفهوم فيه، فيقال عند عدم المرزوقية: لا- يجب ختان غير الولد من ولد الأشخاص الآخر.

و بالجمله، فالآية الشريفه من هذا القبيل، و ذلك لأنّ الموضوع فيها خبر الفاسق، فإنّ الجزاء وجوب التبين في خبر الفاسق، و من المعلوم أنّ هذا الموضوع معدوم عند عدم الشرط أعني: عدم مجيء الفاسق بالنبيا، و أما خبر العادل فهو أجنبي عن موضوع الحكم في الآية، فهو مثل العمرو في مثال: إن جاءك زيد فأكرمه، فكما لا تعرّض فيه لحال العمرو لا منطوقا و لا مفهوما، فكذا هنا لا تعرّض لحال خبر العادل لا في منطوق الآية و لا في مفهومها.

فإن قلت: مبني ما ذكرت على أنّ مبني أخذ المفهوم وجود ثلاثه أشياء:

موضوع و محمول و شرط خارج عن الطرفين، حتى يكون الموضوع بجميع خصوصياته محفوظا في جانب المفهوم.

و فيه أنّه غير معقول؛ لأنّه لا- محاله يتأتّى من قبل الشرط تضييق في عالم الموضوع، لا نقول إنّ بمنزلة التقييد، لكن حاله حال المقدّمه الموصله في أنّه موضوع في لحاظ الشرط، و ليس له إطلاق حالي يشمل حال عدم الشرط، و على هذا فإذا جعلنا الموضوع طبيعه النبيا فلا محاله يصير متضيّقه بلحاظ وجود الشرط أعني مجيء الفاسق به، فالطبيعه منفكّه عن هذا اللحاظ ما وقع تحت حكم وجوب التبين، فلا يلزم الإشكال الذي ذكرت من سرايه الحكم إلى النبيا المجيء به للعادل، كيف و الشرط مساوق لعلّه الحكم، فلو سري الحكم إلى الفرد الغير المقترن بالشرط لزم انفكاك المعلول عن علته، و هذا ما ذكرنا من عدم المعقولية.

قلت: لا- يرد هذا الإشكال أصلا، و ذلك بعد مقدّمه و هي أنّه من الممكن أن يكون وجود الشرط في فرد من الطبيعه موجبا لإنشاء الحكم في فردا الآخر، مثل قولك: إن جاءك زيد فأكرم عمرا، فحينئذ نقول: من الممكن أن يكون اقتران الطبيعه المهمله بالشرط موجبا للحكم في جميع أفرادها حتى الخالي منها على

الشرط، وليس هذا إنكارا لما قرّرتّه من ورود التضيّق من قبل الشرط على الموضوع.

فإنّا نقول: نسلم هذا التضيّق في المقام، لكن في قبال أنّ الطبعه بنفسها مع قطع النظر عن أمر خارج لا يصير محكوما بالحكم، وليس مقتضاه تحديد الموضوع الذي يتعلّق به وجوب التبيّن أيضا بالشرط، فمتى اتّصفت المهمله فالمتّصف و غير المتّصف منها يصير تحت الحكم، بل لو كان ذلك ممكنا في الموضوع الشخصي مثل «الزيد» في: إن جاء زيد فأكرمه لقلنا بذلك فيه أيضا، لكن لا يتصوّر فيه بعد حاله المجيء حاله عدم المجيء، وأما الطبعه المهمله فانقسامها إلى القسمين بعد محفوظ، فلا مانع من الإطلاق فيه، بل لا وجه للتقييد.

فعلم أنّه إن اريد السلامه من هذا فلا بدّ من ملاحظه التقييد في موضوع الجزاء، فيقال: طبعه النبأ إن جاء بها الفاسق، فتلك الطبعه المتّصفه بمجيء الفاسق بها يجب فيها التبيّن، فيجرى إشكال شيخنا المرتضى قدّس سرّه.

فإن قلت: إنّ لنا في الآيه موضوعا موجودا في حالتى وجود الشرط و عدمه و هو مطلق النبأ من دون اعتبار إضافته إلى الفاسق أو العادل، فكأنّ القضيّه تكون بهذه الصوره: النبأ إذا جاء به الفاسق فتبيّن عنه، و لا شكّ أنّ مفهومه يصير حينئذ:

النبأ إذا جاء به العادل فلا يجب التبيّن عنه، فاتّحد الموضوع في المنطوق و المفهوم.

و نظير ذلك أيضا ممكن في المثال، فيقال: الولد إن رزقته فاختنه، فالمفهوم يصير: الولد إذا لم تكن أنت رزقته فلا يجب عليك اختنانه، يعنى لا- يجب عليك اخنتان ولد غيرك، و لا- ملزم لنا بأن نجعل الموضوع للقضيّه في الآيه نبأ الفاسق، و في المثال هو الولد لك حتى يقال: إنّّه على فرض عدم مجيء الفاسق بالنبا و عدم المرزوقيّه بالولد فلا موضوع في البين، و عدم الحكم حينئذ ليس من المفهوم في شيء.

قلت: إن اريد بالنبا الذى يجعل موضوع القضيّه طبعه النبأ الغير المقيده بالتشخيص الخارجى فلا شكّ أنّ الطبعه بعد حصول الشرط و هو مجيء الفاسق بها

قابله للانقسام إلى قسمين: ما جاء به العادل، و ما جاء به الفاسق؛ ضروره أنّ الطبيعه المجرىء بها الفاسق يتصوّر لها الفرد المجرىء بها العادل، نعم خصوص هذا الشخص المجرىء به الفاسق لا يتصوّر مجىء العادل به، و لكن نفس الطبيعه المجرده تكون بعد مجىء الفاسق بها على حالها قبل المجرىء بلا تفاوت، فلها فردان كما كانا له قبل حصوله.

و بالجملة، فيصير محصّل مدلول القضيه حينئذ: إن جاء الفاسق نبيا فطبيعه النبأ يصير واجب التبين سواء جاء بها العادل أم الفاسق، و هذا خلاف المقصود، و أيضا لا يخفى ما فى المعنى حينئذ من البروده؛ إذ يلزم وجوب تبين تمام أخبار العالم بمجرد مجىء فاسق نبيا، و حينئذ فلا بدّ من أن نجعل الطبيعه باعتبار التقيد بمجرىء الفسق موضوعا للحكم بأن نعتبر الموضوع فى قولنا: النبأ إن جاء كم فاسق به فتبينوا عنه، هو النبأ المجرىء به الفاسق، فالطبيعه المقيده بقيد مجىء الفاسق يكون واجب التبين، فإذا صار القيد فعليا و موجودا فى الخارج يصير الحكم و هو وجوب التبين منجزا لتنجز شرطه، و حينئذ فيستقيم المعنى، لكن لا يفيد المفهوم؛ إذ عند عدم تحقّق الشرط لا- تحقّق للموضوع أعنى الطبيعه المقيده، فيعود الإشكال من أنّ الانتفاء عند انتفاء الموضوع ليس من المفهوم، و نبأ العادل مغاير لموضوع القضيه.

و إن اريد بالنبا المجرىء موضوعا للأفراد الخارجيه، يعنى أنّ الموضوع كل شخص شخص من الأخبار الموجوده فى الخارج، فلا ريب أنّ النبأ الشخصى الخارجى ليس قابلا للتقسيم بين ما جاءه العادل و ما جاءه الفاسق، ضروره أنّ ما جاءه الفاسق لا يتصوّر فيه مجىء العادل و بالعكس، و لكن يصحّ فيه الترديد فيقال:

هذا الشخص من النبأ إمّا جاء به العادل و إمّا جاء به الفاسق، فحينئذ يصحّ تركيب القضيه على وجه يفيد المفهوم، بأن يقال فى كل واحد واحد من الأنباء الشخصيه:

إن كان الجائى به فاسقا فيجب فيه التبين، فيصير المفهوم أنّه إن لم يكن الجائى به فاسقا و لا محاله يكون حينئذ عادلا فلا يجب التبين.

لكن هذا كما ترى إنّما يناسب مع المضى كما مثلنا و هو خلاف الموجود فى الآيه، فإنّ الشرط فيها يكون مسوقا للاستقبال، فلا يناسب إلاّ مع الطبيعه، ضروره أنّه لا يصحّ التعبير ب(يجىء) فى النبا الشخصى الخارجى، و إنّما الصحيح هو التعبير ب (جاء) على معنى المضى، نعم التعبير ب(يجىء) يناسب الطبيعه، فيقال: طبيعه النبا إمّا يجىء بها العادل و إمّا يجىء بها الفاسق، كما يناسبها التعبير بالمضى أيضا، و لا يخفى أنّ كلمه (جاء كم) فى الآيه يكون بمعنى الاستقبال.

و الحاصل: الفرد الموجود فى الخارج فعلا أو الذى وجد و انعدم فى الأوصاف التى تكون من نحو وجوده، مثل الرجوليه و الانوثيه فى الإنسان، و لا محاله يكون قابليته لأمرين منها على نحو التردد، يكون التعبير الصحيح فى مثل ذلك بالمضى فقط، مثلا يقال: هذا الشخص إمّا وجد رجلا و إمّا امرأه، و لا يصح إمّا يوجد.

و كذا فى الفارسيه يقال: يا مرد است يا زن است، و لا يقال: يا مرد مى شود يا زن، بخلاف الأوصاف العرضيه التى يعثور اثنان منها على فرد واحد فى حالين مثل العلم و الجهل، فالتعبير بالاستقبال حينئذ صحيح، فيقال: الزيد إن كان يصير عالما فكذا، و فى الفارسيه أيضا يصحّ التعبير بأنّه «اگر عالم شود چنين» و من هذا القبيل قضيه «إذا بلغ الماء قدر كره».

و أمّا الفرد الذى لم يوجد بعد و يوجد فى المستقبل ففرديته موقوفه على لحاظ الفراغ عن وجوده و رؤيته موجودا فى الخارج كأنّه المحسوس و المشاهد بالعين، و لو لم يلاحظ كذلك فكلّ ما زيد القيد على القيد لا يصير جزئيا، بل كليّا مضيقا، فالتعبير بالاستقبال حينئذ و إن كان صحيحا لكن حاله حال الكلى، كما يقال: النبا الذى يوجد فى ما بعد إمّا يجيئه العادل و إمّا يجيئه الفاسق.

و أمّا لو لوحظ على نحو الفراغ عن الوجود فحاله حال الموجود الفعلى أو الماضوى فى أنّ التعبير بالاستقبال فيه غلط، فلا يصحّ أن يقال فى هذا اللحاظ بالفارسيه مثلا: مردى كه فردا موجود مى شود يا مرد موجود مى شود يا زن، بل

يقال: يا مرد است يا زن، و كذلك لا يقال: صيدى كه فردا زيد مى كند يا آهو صيد مى كند يا چيز ديگر، بل يقال: يا آهو است يا چيز ديگر، نعم يصح هذا التعبير فى اللحاظ الأول أعنى لحاظ عدم الفراغ الذى تكون الكلئيه معه محفوظه، فتدبر فإنه دقيق.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ هنا ثلاثه أشياء: الأول: النبأ الموجود الخارجى، و هذا لو جعلناه موضوعا و إن كان يمكن تركيب القضيه على وجه أمكن أخذ المفهوم منها، إلاّ أنّه لا يمكن موضوعيته فى الآيه المفروض كون الشرط فيها المجيء فى المستقبل.

و الثانى: طبيعه النبأ، و على تقدير موضوعيته يلزم وجوب التبيّن فى خبر العادل أيضا عند حصول مجيء الفاسق بهذه الطبيعه، و هو مضرّ بالمدعى من حجّيه خبر العادل لا نافع، مضافا إلى بشاعه المعنى على تقديره.

و الثالث: طبيعه النبأ المقيده بمجىء الفاسق، و جعل هذا موضوعا متعيّن؛ لسلامته عن الإشكال بحسب المعنى و اللفظ، لكن على تقديره لا مفهوم للآيه؛ لعدم التحقّق لهذا الموضوع عند عدم الشرط، فتحصل بعدم الشرط سالبه منتفيه الموضوع، و لا ربط لها بانتفاء وجوب التبيّن عن موضوع نبأ العادل، فعلم عدم إمكان ذبّ الإشكال بجعل الموضوع مطلق النبأ و إن تخيله بعض الأساطين قدس سرّه.

فإن قلت: المفروض هو بناء الاستدلال على القول بثبوت المفهوم للقضيّه الشرطيه، ففى ما إذا لم يكن فى البين موضوع موجود فى كلتا الحالتين ليمنع انتفاء الحكم عن الموضوع الموجود عند انتفاء الشرط يجب الأخذ بالمفهوم مهما أمكن، فإنّ مبنى المفهوم هو إفاده الأداه للعلّيه المنحصره، فإذا لم يكن الأخذ بظهورها فى العلّيه المنحصره فى الموضوع المذكور فى القضيه واجب الأخذ بظهورها فى العلّيه فى الجملة، بأن يقال بالعلّيه للتالى بالنسبه إلى سنخ الحكم، نظير ما يقال فى مفهوم الوصف على القول به، فإنّه يدلّ على انتفاء سنخ الحكم، لا شخص الحكم المذكور فى القضيه المحمول على الموضوع المذكور فيها.

مثلا قولنا: أكرم الرجل العالم لو قيل بالمفهوم فيه فمعنى مفهومه انتفاء سنخ وجوب الإكرام عند انتفاء العلم و لو كان في الرجل الجاهل، و ليس مفاد المفهوم انتفاء نفس هذا الحكم المنشأ في هذه القضية؛ فإنّ المذكور في هذه القضية هو وجوب الإكرام المعلق على الرجل العالم، فليس المفهوم أنّه لو انتفى العلم ينتفى وجوب الإكرام المعلق على الرجل العالم؛ إذ هذا من باب حكم العقل بانتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع، و ليس بقضيّة المفهوم، بل قضيّتها كون العلم علّه منحصره لسنخ وجوب الإكرام للرجل أعمّ من المعلق منه على العالم أو الجاهل، فيكون الحكم عند انتفاء العلم بانتفاء هذا الوجوب عن العالم من باب حكم العقل، و عن الجاهل من باب المفهوم، فيكون المفهوم في القضية الوصفيّة هو انتفاء الحكم عن غير الموضوع المذكور فيها، كما أنّه في القضية الشرطيّة انتفاؤه عن الموضوع المذكور فيها.

و حيثنذ نقول في الأمثلة التي ليس فيها موضوع محفوظ في كلتا الحالتين بأنّ كلمه «إن» و «إذا» لم يسقطا عن إفاده العليّه المنحصره بالمرّه، بل هما يفيدان في هذه الموارد مفاد الوصف و العليّه المستفاده منه، فنحن و إن استشكلنا في إفاده الوصف بنفسه للمفهوم، و لكن إذا وقع في سياق أداه الشرط في أمثال تلك الموارد قلنا بإفاده هذا المفهوم للأداه.

فنقول في الآيه: إنّّه لو كان الكلام بصوره القضية الوصفيّه بأن قيل: يجب التبيّن في نبأ الفاسق و قلنا بثبوت المفهوم للوصف، كان المستفاد عليّه وصف الفسق لثبوت التبيّن، بمعنى أنّه متى انتفى هذا الوصف انتفى وجوب التبيّن الكلّي لا- الشخص المعلق منه على نبأ الفاسق، ضروره أنّه بديهيّ بحكم العقل بانتفاء الحكم لانتفاء موضوعه، فكان مفاد المفهوم انتفاء وجوب التبيّن عن نبأ العادل؛ إذ لو ينتف لما كان الفسق علّه تامّه منحصره لوجوب التبيّن الكلّي و سنخه، و قد فرض استفاده ذلك من القضية.

فنقول: إنّ عين هذا المعنى يكون لكلمه «إن» في الآيه، فليست لمجرّد ربط

الوجود بالوجود بدون مفهوم له أصلاً، بل نقول بالمفهوم له على طرز مفهوم الوصف، وهذا الوجه لإثبات مفهوم الشرط في الآيه قد تعرّض له المحقق الجليل المولى محمّد كاظم الخراسانى طاب ثراه فى حاشيته على الرسائل و أشار إليه فى كفايته أيضاً، و نقل الاستاد دام ظلّه إصراره عليه فى الدرس.

قلت: هذا مبنيّ على إثبات ظهورين لأداه الشرط فى معنيين و لو لم يكونا فى عرض واحد و بوصفين، بل كان أحدهما فى طول الآخر و من باب أقرب المجازات عند عدم إرادته، الأوّل: ظهورها فى العليّه المنحصره كما هو مبنيّ الأخذ بالمفهوم، و الثانى ظهورها فى ثبوت هذه العليّه للتالى بالنسبه إلى الحكم المتعلّق بالموضوع الأجنبى عن التالى كما فى: أكرم زيدا إن جاءك، حيث أفادت كلمه «إن» العليّه المنحصره للمجىء بالنسبه إلى وجوب الإكرام المتعلّق بالزيد الذى هو غير المجىء.

و حينئذ فإذا لم يمكن الأخذ بظهور الأداه فى المعنى الثانى أعنى خصوصيّه ثبوت العليّه المنحصره للتالى لثبوت الحكم للموضوع المغاير للتالى، كان ظهورها فى المعنى الأوّل أعنى أصل العليّه المنحصره محفوظاً.

و لكنك خير بأننا إن قلنا بثبوت مفهوم الشرط فلا إشكال أنّ للأداه وضعا واحداً و ظهوراً واحداً فى معنى واحد و هو العليّه المنحصره الخاصّه بخصوصيّه كونها فى التالى المغاير للموضوع، و ليس لها ظهور فى مطلق العليّه المنحصره بعد عدم إمكان إرادته الخاصّيّه.

فدعوى أنّ الوضع و إن كان واحداً بإزاء العليّه الخاصّه، إلّا أنّنا نقول بمراتب الظهور و كون مطلق العليّه أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقى، لوضوح أنّ أمر الأداه بعد عدم إمكان الحمل على العليّه الخاصّه يدور بين الحمل على مجرد ربط وجود هذا بوجود ذاك من دون إشعار بالعليّه أصلاً، و بين الحمل على العليّه لسنخ الحكم المستلزمه لانتفائه عن موضوع آخر، و لا شك أنّ الأقرب إلى العليّه الخاصّه هو الثانى دون الأوّل، فنحن و إن سلّمنا عدم الظهور فى مطلق العليّه فى عرض الظهور

فى العليّه الخاصه بأن يكون هنا وصفان، و لكن نقول بثبوت الظهور الأوّل عند رفع اليد عن الثانى و فى طوله، و بعبارة اخرى: و إن سلّمنا عدم ثبوت الظهور فى مطلق العليّه من باب الحقيقه، و لكن نقول به من باب أقرب المجازات عند تعذّر المعنى الحقيقى، نظير ظهور صيغه الأمر بالنسبه إلى الاستحباب عند تعذّر الوجوب.

مدفوعه بأنه لا يخفى على من راجع الأمثله العرفيه من قبيل قولنا: إذا رأيت زيدا فاقرأه منّى السلام و نحوه أنّ دعوى انفهام العليّه بالنسبه إلى سنخ الحكم منها بعيده، بل إمّا يكون هذا المعنى فى الظهور و الانفهام العرفى مساويا مع مجرد تحقيق الموضوع بدون نظر إلى العليّه، و إمّا أنّ الثانى أظهر، و لا- يبعد القول بأنّ المتفاهم لدى العرف من هذه الأمثله هو سوق الشرط لمجرد تحقيق الموضوع، فهى متّحده المفاد مع القضيه الحملئيه، و ليس الملحوظ فيها اشتراط شىء بشىء و إناطته به على وجه العليّه المنحصره، هذا هو الكلام فى مفهوم الشرط.

و أمّا مفهوم الوصف فالجواب أنه تقرّر فى محلّه عدم ثبوت المفهوم للوصف، و أمّا المناسبه العرفيه و قضيه فهم العليّه من ذلك، فلا يخفى أنّ الاستشكال على أصل فهم المناسبه بأنه يحتمل أن يكون النكته لإتيان الوصف هو التنبيه على فسق و ليد لا لأجل دخالته و عليّته فى حكم وجوب التبين، خروج عن طريق السداد و بعيد عن الإنصاف، لكمال الظهور للآيه فى كونها مسوقه لبيان الحكم الكلى، لا أن يكون الغرض من التعليق بيان نكته شخصيه، هذا.

و لكن يرد على هذا الاستدلال أنه و إن كان مناسبه الوصف فى الآيه و هو الفسق للحكم المقترن به فيها و هو وجوب التبين مسلّمه، إلاّ- أنه من القريب أن يكون وجه تعليق الحكم بوجوب التبين على مجىء الفاسق بالنيا هو أنّ الغالب عدم حصول العلم من إخبار الفاسق بملاحظه فسقه و عدم تحرّزه عن الكذب، بخلاف العادل؛ فإنّ الغالب حصول العلم من خبره بملاحظه قيام ملكه العداله المانعه عن ارتكاب تعمّد الكذب به، مع كون خبره فى المحسوسات، و الاشتباه فيها قليل، مثل احتمال خروج

العادل عن عدالته بنفس هذا الإخبار لتعمّده الكذب فيه، فإنّ باب هذا الاحتمال منسَدٌ غالباً.

و بالجمله، فمن المسلم غلبه العلم بالمخبر به في جانب العادل و غلبه الجهل به في جانب الفاسق.

و حينئذ فمن المحتمل قريباً أن يكون وجه تعليق وجوب التبيّن على مجيء الفاسق بالنيا هو ما يكون الغالب في خبره من ثبوت الجهل معه بالمخبر به، و حينئذ فيصير الكلام في قوّه إناطه وجوب التبيّن على الجهل، و إناطه عدمه على العلم، و هذا أجنبيّ عمّا نحن بصدده من جعل الضابط لوجوب التبيّن عنوان خبر الفاسق، و الضابط لعدمه عنوان خبر العادل، و بعبارة اخرى: يصير موضوع وجوب التبيّن الخبر الغير المفيد للعلم، و موضوع عدمه الخبر المفيد للعلم، و هذا غير أن يكون موضوع الوجوب خبر الفاسق و موضوع عدمه خبر العادل.

و الحاصل أنّ الظاهر عدم مدخلية خصوص الفسق بما هو فسق و إن كان ظاهر العنوان نوعاً هو الموضوعية لا المعرفية، لكن في خصوص المقام بملاحظه هذا المحمول أعني وجوب التبيّن تكون الموضوعية بعيدة، بل الظاهر أنّ وجه التعليق هو كون الفاسق ليس له ملكه رادعه عن الكذب، فاحتمال تعميّد الكذب فيه متمشٍ، فيحب التبيّن في خبره لأجل هذا الاحتمال، و إلاّ- فلو كان المخبر شارب الخمر مثلاً لكن نعلم بعدم تعميده الكذب فلا تعمه الآيه بظاها.

فعلم أنّ خصوصية الفسق ملغاه، و إنّما المعتبر هو احتمال تعميّد الكذب، و لكن لمّا كان فرد الشائع في الفاسق فلهذا خصّ بالذكر، و أمّا العادل فدرجاته مختلفه، فربّ عادل لا يحتمل في حقّه الكذب في شخص إخباره هذا، و هذا لا يحتاج في حجّيته خبره إلى التعميّد؛ لأنّ احتمال كذبه مفقود، و احتمال خطائه مسدود بالأصل العقلائي، و ربّ عادل لا تكون الملكة الرادعه فيه بمثابة في الأوّل، بل يحتمل في حقّه الخروج عن مقتضاها في شخص الإخبار الشخصي، و هذا يحتاج إلى التعبد، و قد عرفت

قصور الآيه عن الدلاله على حجّيته.

و من هنا تعرف أننا لو أغمضنا عن إشكال شيخنا المرتضى في ثبوت المفهوم للشرط في الآيه بكونه محققا للموضوع و قلنا:إنّه ليس كذلك و أنّ الموضوع مطلق النبأ،فيفيد المفهوم لأنباء الفاسق،لكن نقول بعد فرض إلغاء خصوصيّه الفسق في جانب المنطوق و كون الاعتبار باحتمال تعمد الكذب كان المعبر في المفهوم أيضا ذلك.

فكأنّه قيل:إذا جاءكم مخبر يحتمل في حقّه تعمد الكذب بنيا فتبينوا،فالمفهوم أنّه:

إذا جاءكم غير هذا المخبر-يعنى من لا يحتمل في حقّه تعمد الكذب-فلا يجب التبين، و قد عرفت أنّ هذا لا يفى بالمقصود.

و الحاصل كلّما فرض الفراغ منه في الموضوع لا يصحّ جعله تلو«إن»و هنا حيث إنّ أصل مجيئه الخبر مفروغ عنه حسب الفرض لا يصحّ تلوّيته لإن،نعم يصحّ ذلك بالنسبه إلى قيد المجيء أعنى كون الجائي فاسقا.

و حينئذ نقول:هذا و إن كان صحيحا،لكنّه خلاف الظاهر في تلك القضيه و أمثالها مثل:إن رزقت ولدا و نحوه؛فإنّ الظاهر فيها عدم المفروغيه من الذات في الموضوع حتى لوحظ التعليق بالنسبه إلى القيد فقط،بل الظاهر تعلق التعليق بمجموع الذات و القيد،و معه عرفت أنّه لا يصحّ أن يكون الموضوع مفروغ الاتّصاف بأصل الذات.

فتبين أنّ إشكال عدم ثبوت المفهوم للآيه غير ممكن الذبّ،كما ذكره الشيخ الأجلّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه.

الايرادات التي يورد على الاستدلال بآيه النبأ

بقي الكلام في الإيرادات التي يورد على الآيه بعد تسليم المفهوم لها.

أحدها:أنّ المفهوم يعارضه عموم التعليل في ذيل الآيه،فإنّه قد علّل فيها وجوب التبين للعمل بخبر الفاسق بأنّ الإقدام عليه قبله بجهاله و غير علم يكون في معرض ظهور خلافه و حصول الندم لذلك.

فيدلّ على أنّ كلّ إقدام على عمل كان عن غير علم و في معرض تبين الخلاف و

الوقوع في الندم لا- يجوز قبل التبين، ولا شك أن هذا ينطبق على العمل بخير العادل الغير المفيد للعلم فإنه إقدام عن جهل، و يكون في معرض الوقوع في مخالفه الواقع و الندم، فيكون ممنوعا بمقتضى التعليل، فإن الحكم المعامل يتبع العله عموما و خصوصا، فربما تكون العله مخصصه للمورد، و ربما تكون معممه له، و ثالثه تكون مخصصه من جهه و معممه من اخرى.

ألا ترى أن قول القائل: لا تشرب الخمر لأنه مسكر يفيد حرمه كل مسكر و إن كان الموضوع في القضية خصوص الخمر، و قول القائل: لا- تأكل الزمان لأنه حامض مخصيص من جهه إخراج الفرد الغير الحامض من الزمان، و معمم من جهه إدخال الفرد الحامض من غير الزمان.

لا- يقال: إن التعليل عام يشمل كل عمل صادر عن جهل، و لكن المفهوم أخص منه مطلقا، لاخصاصه بخير العادل الغير العلمى، و عدم اشتماله الخير العادل العلمى، فيلزم تخصيص عموم التعليل بالمفهوم، فيكون المحصل وجوب التبين في كل إقدام عن جهاله إلا في العمل بخير العادل.

لأننا نقول: ليس المناط في التقديم مجرد كون أحد الدليلين أخص، بل الوجه في تقديم الأخص إما كونه نصا أو أظهر، فيدور الأمر بين رفع اليد عن النص أو الأظهر و حفظا للظاهر و بين عكسه، و لا شك في تعيين العكس كما في قولك: أكرم العلماء، و قولك: لا تكرم زيدا العالم، فإن الثاني نص في حرمه إكرام الزيد، و الأول ظاهر في وجوبه.

و أمّا هنا فالأمر دائر بين طرح ظهور التعليل في العموم و حفظ ظهور القضية في المفهوم و بين العكس، فالتعارض واقع بين الظهورين.

و بعبارة اخرى: إنما نعمل بالخاص لأن في العمل به عملا- بكلا الدليلين؛ لأن فيه العمل بالعام في بعض أفراده، بخلاف العمل بالعام حيث يلزم منه طرح الخاص بالمره، و ليس العمل بالعام هنا إلا على نحو العمل بالخاص من حيث كون كل منهما

أخذنا ببعض الدليل المخالف و طرحا لبعضه، فإننا إن أخذنا بظهور القضية في المفهوم لا- يلزم إلا- طرح العموم في بعض أفرادها، كذلك لو أخذنا بالعموم لا يلزم إلا طرح أحد جزئي القضية و هو المفهوم، و لا يلزم طرح ظهورها بالمره.

و حينئذ فالترجيح لأظهرهما، و لا شك أنه التعليل، فإن ظهور القضية في المفهوم لو سلمناه فإنما هو بالالتماس، و ليس إلا ظهورا أوليا لا- يقاوم مع ظهور التعليل خصوصا بملاحظه أن العموم المستفاد من العلل أقوى من المستفاد من الصيغ، ككلمه «كل» و نحوها.

و إن شئت قلت: إن المفهوم و إن كان اخص، و لكنّه ليس بدليل مستقل حتى يلاحظ في مقام المعارضه بانفراده، و إنّما الدليل نفس القضية التي يكون المفهوم بعض مدلولها، و النسبه بينها و بين العام المعارض إنّما هو العموم من وجه (1)، فإذا كان العموم المعارض منفصلا عن القضية فلا- بدّ من ملاحظه الأظهرية فيما بينهما، و يمكن أن يكون ظهور القضية في المفهوم أقوى من ذلك العام في العموم، و أمّا إذا كان العموم في ذيل القضية المشتمله على المفهوم، و كانت هي معلله به، فحينئذ حيث قلنا إنّ العبره في المعلل بالنظر إلى العلّه عموما و خصوصا و لا ينظر إلى نفس المعلل فلو فرض المساواه أيضا بين ظهور القضية في حدّ ذاتها في المفهوم و ظهور العلّه في العموم لوجب رفع اليد عن المفهوم، لكون العموم في العلّه قرينه صارفه مانعه عن انعقاد ظهور المفهوم، فكيف مع كون العموم المستفاد من التعليل أقوى من سائر العمومات و آيبا عن التخصيص.

هذا حاصل الإيراد، و قد عدّه شيخنا المرتضى قدّس سرّه ممّا لا يمكن الذبّ عنه، و الحقّ إمكان التفصي عنده بأن يقال: إنّ كلمه «جهاله» الواقعه في التعليل و إن كانت

ص: ٥٧٥

(١- ١) - و لو فرض أنه ليس من هذا القبيل اصطلاحا فلا شكّ في اتّحاده معه في الملاك، لراقمه عفى عنه.

بحسب المادّة ظاهره فى المعنى المقابل للعلم فىشمل كلّ شكّ و ظنّ، إلّا أنّ المراد بها هنا هو السفاهة، أعنى العمل بالجهل الذى لا- يكون عقلائيّاً، و لا ينبغى صدوره عن العاقل، و الدليل على إرادته ذلك منه هو تفرّيع الندامة عليه، فإنّ العمل بالشكّ بمجرّد كونه عملاً- بالشكّ لا- يكون معرضاً للندامة؛ إذ ربّما يعمل العقلاء بالشكوك فيما إذا كانت معتبره عندهم و لا يحصل الندم عقب ظهور الخلاف.

ألا- ترى أنّه إذا أخبر البيّنه بطهاره شىء فعاملت معه معاملة الطهاره، ثمّ ظهر كونه نجساً لا- تحصل لك الندامة على موافقه البيّنه، لأنّه فعل عقلائى و هو لا يتعقّب الندم، فكلّ إقدام كان مستنداً إلى حجّه عقلائيّه ممضاه للشرع أو تعبدّيّه شرعيّه فليس متعقّباً بالندم.

و إذن نقول: خبر العادل بعد ما جعله الشارع حجّه بقضيّه المفهوم تكون موافقه فعلاً- عقلائيّاً، فيخرج عن عموم التعليل خروجاً موضوعيّاً، نعم قبل جعله حجّه كان من أفراد و معدوداً من الأفعال السفهائيّه.

إن قلت: كيف يمكن ذلك فى كلام واحد؛ فإنّ استقرار ظهور نفس القضيّه المعلّله فى المفهوم مبنّى على عدم شمول التعليل لخبر العادل، و عدم شموله مبنّى على استقرار ظهورها فى المفهوم.

قلت: إنّما يلزم ذلك لو كان التعليل منافياً لأخذ المفهوم و هاهنا الأخذ به و عدمه فى حدّ سواء بالنسبه إلى التعليل، و ذلك لأنّه إن كان خبر العادل حجّه فيلزم خروجه عن التعليل خروجاً موضوعيّاً، و إن لم يكن حجّه يكون واحداً من أفراد موضوعه، فنقول: نأخذ بظهور القضيّه فى المفهوم كما هو المفروض و نحكم باستقراره من دون ارتكاب خلاف ظاهر فى التعليل، و إذا أمكن الجمع بين الظهورين فلا- وجه لطرح أحدهما، و ملا- حظه تمام أجزاء الكلام التى من جملتها العلّه إنّما يلزم لأخذ المفهوم ليكون المفهوم المنتزع مطابقاً لها و لم يكن فى الكلام ما يخالفه، و المفروض أنّه هنا كذلك؛ إذ ليس فى المفهوم مخالفه للعلّه أصلاً، فطرحة مع ذلك ليس إلّا طرحاً للظهور بلا دليل.

فإن قلت: لا شكَّ أنه لو لا حجّيه خبر العادل كان مشمولاً لعموم التعليل، فنحن ندّعي أنها متأخره رتبه عن هذا العموم بيان أنّ وجوب التبيّن لكونه معلولاً- لهذه العلّه متأخره رتبه عنها، فنقيضه الذى هو الحجّيه أيضاً متأخر عنها بقضيّه وحده رتبه النقيضين، فحيث لا حجّيه فى رتبه التعليل أثر التعليل أثره.

قلت: هذا خلط لمقام الثبوت بمقام الإثبات؛ فإنّ قضيّه العلّيه و المعلوليه بحسب مقام الثبوت ما ذكرت، و أمّا بحسب مقام الإثبات و التلّفظ و ترتيب ترصيف المعانى فى الذهن و انتقاشها تكون طبق الألفاظ، فما كان فى اللفظ مقدّماً كان مقدّماً فى التصرّو و الانتقاش، و لا- شكَّ أنّ القضيّه الشرطيّه حسب الفرض فى حدّ ذاتها لها دلالة تصوّريّه انتقاشيّه على المفهوم، غايه ما فى الباب أنّك تقول: إنّ هذا الظهور الانتقاشى يحتاج استقراره إلى تمام الكلام و حجّيته منتظره لاستقراره.

فنقول: نعم الأمر كذلك، لكن بعد ثبوت أصل هذا الظهور الانتقاشى من الصدر يلاحظ فى الذيل، فإن كان فيه ما ينافيه و لا يجامعه نرفع اليد عنه، كما فى قضيّه رأيت أسدا يرمى بالقوس، و أمّا إذا لاحظناه غير مماس به و لا متعرّض لنفيه و لا إثباته فقهرنا يستقرّ ما فهمناه تصوّراً من الصدر عند تمام الكلام.

فنقول: أى منافاه بين هذين الكلامين لو فرضناهما مستقلّين، أعنى قولك:

لا تعمل بغير الحجّيه و قولك: خبر العادل حجّيه، فإن فهمت فى صوره الاستقلال منافاه فقل فى صوره الاتّصال و كون أحدهما فى الصدر و الآخر فى الذيل: إنّ أحدهما قرينه صارفه عن ظهور الآخر، و أمّا بعد عدم المنافاه- كما هو الواضح- لعدم تعرّض الاولى لحجّيه شىء و عدمها فلا وجه للصرف.

فعلى هذا نحن نقول: لا- شكَّ أنّ العلّه و إن كانت مضيقه لدائرته الموضوع فى بعض الأحيان، لكنّه ليس كالتقييد، بمعنى أنّه لو شكَّ فى فرد من العام أنّه متّصف بالعلّه أو لا، يمكن الأخذ بالإطلاق أعنى إطلاق قوله: لأنّهم عدول مثلاً فى قوله: أكرم العلماء لأنّهم عدول، و إن كان يتوقّف فى مشكوك العداله من العلماء لو كان الكلام بصوره

التقييد، كما قال: أكرم العلماء العدول؛ لأنه تمسك بالعام في الشبهه الموضوعية.

و حينئذ نقول: كما يرفع الشكّ بواسطة العله عن الأفراد المشكوكه، كذلك لو كان الكلام ذا مدلولين، منطوق و مفهوم، فالعله المذكوره فيه تدلّ على انتفاء نفسها في مورد المفهوم، وجه الدلاله أنّ العله عله لمجموع ما للكلام من المدلول، و الفرض أنّ من مدلوله حصر الحكم على الموضوع المذكور فيه الذى هو منشأ أخذ المفهوم.

فإذا قيل: أكرم زيدا إن جاءك لأنه يعطيك درهما، يفهم منها أنّ العله أيضا مقصوره على صورته المجيء و أنّ فى صورته عدمه لا يعطى الدرهم و إن أكرمه.

و بالجملة، بعد ما فرضنا أنّ القضيّه الشرطيّه و مدلولها و مفادها فى حدّ ذاتها إثبات الحكم على وجه الحصر، فإيراد العله أيضا لا محاله يكون على هذا المفاد، و معنى إيرادها عليه أنّ العله غير مشتركه بين صورتى وجود الشرط و عدمه، بل مختصّه بالصوره الاولى.

نعم لو فرضنا العلم من الخارج بالاشتراك فحينئذ نأخذ بعموم العله و نجعله صارفا و مانعا عن انعقاد استقرار ظهور الجملة فى المفهوم، لكن عند عدم العلم و فرض مشكوكيه الحال يحكم ظاهر العله بواسطه ارتباطها بالحصر بعدم وجودها فى حاله عدم الشرط، و يرفع الشكّ الحاصل لنا، كما قلنا: إنّ العالم المعلوم من الخارج عدم عدالته نحكم بخروجه من العام فى قوله: أكرم العلماء لأنهم عدول بقضيّه العله، و أمّا الفرد المشكوك العداله يرفع الشك فى عدالته و يحكم بدخوله بقضيّتها أيضا.

ثانيها: و هو إشكال على جميع أدلّه الحجّيه لخبر الواحد و لا اختصاص له بالآيه: أنّ حجّيه خبر الواحد يلزم من وجودها عدمها، و كلّ ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال، ينتج أنّ حجّيه خبر الواحد محال.

أمّا الكبرى فواضح، و أمّا الصغرى فلائذ من جمله أخبار الآحاد التى نقول بحجّيتها خبر السيّد قدّس سرّه بعدم حجّيه خبر الواحد، لاجتماعه جميع شرائط القبول و الحجّيه، فلو كان خبر الواحد الذى من جملته خبر السيّد بعدم الحجّيه حجّه لزم من حجّيته عدمها.

و أجاب شيخنا المرتضى قدس سرّه بما حاصله أنه لا بدّ من ملاحظه أنّ هذا الأمر المحال نشأ من قبل أى شىء؟ فنقول: لا ريب فى أنه ناش من شمول أدلّه الحجّيه لهذا الخبر أعنى خبر السيّد قدس سرّه، فإنّ هذا الخبر لو كان داخلا لزم من دخوله عدم حجّيه نفسه، و لا- شىء من سائر الأخبار فيلزم من الحجّيه عدمها، فعليّنا أن نقلع مادّه الفساد و هو دخول هذا الخبر، فتكون العمومات مخصّصه بغير هذا الفرد بتخصيص عقلى.

أقول: يمكن الاستشكال عليه قدس سرّه بما قد علّمه قدس سرّه إيّانا و هو أن نقول: كما أنّكم تفحصتم عن منشأ لزوم المحال فى أدلّه الحجّيه و قلتم: إنّه دخول خبر السيّد نحن أيضا نتفحص عن أنّ موجب لزوم المحال فى خبر السيّد قدس سرّه ما ذا؟

فنقول: لهذا الخبر مدلولان، أحدهما أنّ ما سواه من الأخبار ليس بحجّه، و الثانى أنّ نفسه غير حجّه، و لا شكّ أنّ دلّته على عدم حجّيه غيره من الأخبار لا مدخل لها فى لزوم المحال كما هو واضح.

و أمّا دلّته على عدم حجّيه نفسه فهى المنشأ بمعنى عدم إمكان شمول الأدلّه لخبر السيّد بملاحظه دلّته هذه، فنحن نقول: لا تشمل الأدلّه لخبر السيّد بلحاظ هذا المدلول و هو سلب الحجّيه عن نفسه، فتكون شامله له من حيث مدلوله الآخر و هو سلب الحجّيه عن غيره، فيلزم من دخول خبر السيّد تحت الأدلّه خروج الأخبار الوارده فى باب الصلاه مثلا عنها، كما أنّه يلزم من دخول تلك الأخبار فيها خروج خبر السيّد.

فغايه ما فى الباب وقوع التعارض بين خبر السيّد و أخبار الصلاه و غيرها، فيكون الجواب وجود المرحّح فى طرف الأخبار لكثرتها و وحده خبر السيّد، فإنّه إذا دار الأمر بين خروج فرد واحد أو خمسمائه فرد مثلا فلا ريب فى رجحان الأوّل، هذا مضافا إلى ما يلزم على الثانى من صيروره الكلام من نحو اللغز و المعّمّا، فإنّه قد حكم على جميع الأفراد بحكم و اريد فرد واحد ينافى ثبوت الحكم لسائر الأفراد،

فقيل: كلّ خبر عادل حجّه و اريد به خبر السيّد الذي مضمونه أنّه لا شيء من خبر عادل بحجّه.

و حاصل الإشكال أنّ حجّيه خبر الواحد محال؛ لأنّه يلزم من حجّيته عدم حجّيته، وذلك لأنّه لو كان خبر الواحد حجّه لكان خبر السيّد حجّه؛ لأنّه أيضا خبر واحد، و حجّيته مستلزمه لعدم حجّيه خبر الواحد، و هذا هو المدعى من استلزام حجّيه خبر الواحد عدم حجّيته.

و حاصل الجواب الشيخ عنه أنّ هذا المحذور مختصّ بخبر السيّد دون سائر الأخبار، و ذلك لأنّ خبر السيّد دالّ إمّا باللفظ و إمّا بالملاك على عدم حجّيه نفسه قطعاً، و لذا لو سئل عن السيّد عنه لقال: ليس بحجّه، و لهذا لو كان خبره المذكور المفيد لعدم حجّيه نفسه حجّه لزم من حجّيته عدم حجّيته، فالاستلزام المذكور مختصّ بخصوص هذا الخبر دون الأخبار الأخرى، فاللازم إخراج هذا الخبر بتخصيص عقلي.

و حاصل إشكالنا على الشيخ - و هو في الحقيقة شيء تّبهنّا له ببركه تنبيه الشيخ فأوردنا ما استفدنا منه عليه - هو أنّه كما أنتم حلّتم الإشكال في كلّى خبر الواحد و يتّتم أنّه من جهه خبر السيّد، كذلك نحن أيضا نحلّل الإشكال في خبر السيّد و نبيّن أنّه من جهه أيّ من مداليه.

فنقول: هو عامّ يشمل نفسه أيضا بالقطع إمّا لفظاً و إمّا ملاكاً، فله مدلولان، عدم حجّيه نفسه و عدم حجّيه غيره، فحجّيته بالنسبه إلى المدلول الأوّل محال؛ إذ يلزم حجّيته و عدم حجّيته، و أمّا بالنسبه إلى المدلول الثاني فغير محال، فيمكن شمول أدلّه الحجّيه له بملاحظه هذا المدلول، فخير السيّد بعد اندراجّه تحت دليل الحجّيه بمنزله عام لا يمكن إرادته فرد منه، فيكون مخصّصاً عقلاً بغيره، فحيثنذ يقع التعارض بين هذا الخبر مع سائر الأخبار؛ إذ دخوله مستلزم لخروجها، و دخولها مستلزم لخروجه.

و إذن فالأولى فى الجواب أن يقال: بعد دوران الأمر فى الآيه بين أن تكون نازله من السماء لخصوص خبر السيد و بين كونها نازله لأجل غيره من الأخبار الكثيره أن المقدم هو الثانى، لا لأجل مجرد كثرته و استلزام الأول انتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لاستلزام الأول استبشاع المعنى؛ إذ يلزم إفاده عدم حجيه خبر الواحد بعبارة داله على حجيه خبر الواحد و هو من المضحكات و الهزليات و محسوب من الألغاز و المعميات، هذا.

و من أغرب ما كتب فى حاشيه المولى الأعظم محمّد كاظم الخراسانى طاب ثراه على الرسائل ما كتبه فى هذا المقام ممّا حاصله: أنه يمكن الالتزام بأن الآيه تدلّ على حجيه خبر الواحد إلى زمان السيد، و تدلّ على عدم حجيته بعد هذا الزمان بدلالته على حجيه خبر السيد، ثم ذكر ما حاصله أنه و إن كان التفكيك مقطوع الخلاف للإجماع على أنه لو كان خبر الواحد حجّه للأولين فيكون حجّه للآخرين أيضا، بل و لا يحتمل كونه حجّه للأولين و غير حجّه للآخرين و إن كان عكسه و هو عدم حجيته للأولين بملاحظه انفتاح باب العلم و حجيته للآخرين باعتبار انسداده محتملا، إلا أنه لا بأس بأن نلتزم فى مرحله الظاهر بعدم حجيه خبر الواحد بعد زمان خبر السيد لوجود الحجّه عليه و هو خبر السيد، و أمّا ما قبل هذا الزمان فهو خارج عن محلّ الابتلاء.

و الحاصل أن الأخذ بهذه الحجّه و إن كان لا- يمكن فى غير محلّ الابتلاء للزوم القبح، لكن لا يضرّ ذلك بمحلّ الابتلاء إذا أمكن الأخذ بها فيه.

و حاصل مراده بعبارة اخرى أن مخالفه الإجماع على المطلب الواقعى لموافقته حجّه ظاهريه لا تضرّ، و هنا من هذا القبيل، فالواقع حسب الإجماع لا- يخلو من أحد الأمرين فقط، إمّا إرادته الحجيه و إمّا عدمها، و لكن فى مقام الظاهر و الأخذ بالحجّه وقع التفكيك، ففى قطعه من الزمان- و هو ما بين صدور الآيه إلى زمان صدور خبر السيد- كانت الحجّه الفعلية الغير المزاحمه واقعا بشىء قائمه على الحجيه، فكان

تكليف الناس في مرحلة الظاهر الأخذ بهذه الحجّة أعنى ظاهر عموم الآيه، و في قطعه اخرى- و هو ما بعد صدور خبر السيّد- كانت الحجّة الفعلية قائمه على عدم الحجّيه، فمن هذا الحين صار تكليفهم الرجوع إلى هذه الحجّة الظاهرية و هو خبر السيّد المخصّص بعموم الآيه.

فإن قلت: صدور خبر السيّد و إن كان في الزمان المتأخّر، لكن مفاده عدم الحجّيه من الزمان الأوّل، فيشمل زمان صدور الآيه أيضا، فيعود الإشكال.

قلت: نعم و لكن الحجّيه مختصّه بمفاده بالنسبه إلى زمان وجوده و ما بعده، فلا يلزم محذور بالنسبه إلى ما هو الحجّيه، أمّا بالنسبه إلى الأوّلين فلعدم الموضوع أعنى خبر السيّد، و أمّا بالنسبه إلينا فلعدم كون تلك الأزمان السابقه محلا- لابتلائنا و موردا لعملنا، فتكون الحجّيه مختصّه بنا بالنسبه إلى الزمان المتأخّر.

و أنت خير بما فيه، أمّا أولا فلائّن إشكال الاستبشاع جار بعينه في ما بعد زمن إخبار السيّد أيضا، فإنّ التعبير عن عدم حجّيه خبر الواحد بعبارته مؤداه أنّ خبر الواحد حجّيه يكون مستبشعا مطلقا، سواء كان بملاحظه أوّل زمان صدور الآيه أم بملاحظه ما بعد خبر السيّد.

و أمّا ثانيا فلائنا نحصر ما يحتمل إرادته من الآيه في وجوه بالفحص و الترديد و الدوران، و نبيّن بطلان إرادته كلّها سوى الوجه الذي ذكرنا من خروج خبر السيّد و دخول ما عداه.

فنقول: المراد بمفهوم الآيه الدال على أنّ خبر الواحد حجّيه لا- يخلو إمّا أن يكون حجّيه خصوص خبر السيّد من أوّل زمان الصدور، و إمّا حجّيه خبر الواحد من الأوّل إلى زمان خبر السيّد، و حجّيه خبر السيّد فقط ممّا بعد هذا الزمان، و إمّا حجّيه خبر السيّد و الأخبار الأخر معا، و إمّا حجّيه الأخبار الأخر دون خبر السيّد، و لا خامس لهذه الوجوه.

لا سبيل إلى الأوّل؛ للزوم الاستبشاع في المعنى، و لا إلى الثاني؛ لكونه مقطوع

الخلافاً، ولا إلى الثالث؛ للزوم المحال من حجّيه الأخبار الأخر و عدم حجّيتها، فتعيّن الرابع و هو المطلوب.

ثمّ إنّ أحسن الأجوبه عن أصل الإشكال أن يقال: إنّ خبر السيّد غير مشمول لأدله الحجّيه رأساً؛ لأنّه إجماع منقول، و قد عرفت في ما تقدّم أنّ الآيه إنّما تدلّ على حجّيه الخبر عن حسّ أو قريب عن الحس، و لا يشمل الإخبار الحدسي فتذكّر.

ثالثها: و هو أيضاً وارد على جميع أدله حجّيه خبر الواحد و لا اختصاص له بالآيه—و له تقريران مرجعهما إلى الواحد:

الأوّل: أنّ تلك الأدله موردها الخبر بلا واسطه، و لا يمكن أن يشمل الخبر مع الواسطه، بيان ذلك أنّه إذا أخبرنا الشيخ أنّه قال المفيد: كذا، فالخبر الوجداني لنا منحصر في خبر الشيخ، فلا بدّ من إجراء «صدّق العادل» في خبر الشيخ ليثبت بركه هذا الحكم خبر المفيد تعبداً، لترتب بعد حصول موضوع الخبر التعبدى نفس حكم «صدّق» عليه أيضاً، فيلزم أن يكون الحكم محققاً لموضوع نفسه، فإنّ حكم «صدّق» المترتب على خبر الشيخ تحقّق موضوع خبر المفيد التعبدى، فيصير حكماً له، فيلزم تقدّم الحكم على موضوعه و الواجب العكس، فالواجب أن لا يشمل الحكم الموضوع المتحقّق بسببه لثلا يلزم هذا المحذور.

فقول القائل: كلّ خبرى صادق، لا بدّ أن لا يشمل نفسه، فإنّ حكم «صادق» يكون سبباً لتحقّق موضوع هذا الخبر، فلا يمكن أن يكون حكماً له أيضاً، غايه الأمر أنّ الحكم في هذه القضيه موجد المخبر حقيقه و في قضيه «صدّق» موجد له تعبداً.

و الثاني: أنّ معنى «صدّق العادل» ليس هو التصديق الجناني، بل المراد هو التصديق العملى الذى هو عباره عن ترتيب الأثر الثابت لمقول قوله عليه، و مقول قول الشيخ هنا قول المفيد، و ليس أثر قول المفيد لزوم العمل مثل قول الصادق عليه السلام، بل إنّما أثره تصديق العادل، فيلزم أن يكون صدق العادل المرتب على خبر الشيخ بلحاظ ترتيب نفسه، و لا يمكن أن يكون الحكم التنزيلي ناظراً إلى نفسه، بل

لا بد أن يكون الحكم بتصديق العادل بلحاظ أثر آخر غير هذا الأثر الذى هو نفسه.

ولا يخفى أن مرجع التقرير الأوّل إلى الثانى؛ فإنّه ليس الحال فى «صدّق العادل» هو الحال فى «كلّ خبرى صادق»؛ فإنّ الثانى يكون الخبر و يوجد الفرد الحقيقى له، و أمّا هنا فصدق العادل لا يوجد الفرد الحقيقى لخبر المفيد مثلاً، بل الخبر التبعدى، و الخبر التبعدى يعنى ما يكون له أثر الحقيقى، و ليس التبعّد بالخبر إلا ترتيب أثر الخبر الحقيقى و هو تصديق العادل.

و بعبارة اخرى: معنى «صدّق العادل» فى خبر الشيخ هو البناء على وجود خبر المفيد، و معنى البناء على وجوده ترتيب أثر التصديق عليه، فيرجع إلى عدم إمكان أن يكون الحكم بالتصديق بلحاظ ترتيب نفسه.

و قد أجابوا عن هذا الإشكال أن المراد بقوله: رتب الأثر، ترتيب طبيعه الأثر، و هذه طبيعه صادقه على هذا الحكم الذى هو وجوب التصديق، فخبر العادل كلّ أثر يكون لقوله يجب ترتيبه و إن كان الأثر وجوب التصديق، و على هذا فهذه القضية تشمل نفسه بالمدلول اللفظى، و يمكن بتنقيح المناط أيضاً، للعلم بعدم خصوصيته أثر دون آخر فى نظر الشارع، هذا ما قالوه.

و أظن أن هذا الجواب غير نافع لهذا المقام، لأنّ المراد بتصديق العادل كما اعترفوا به هو التصديق العملى، و الحاصل أنّه لا بد أن يكون معنى «صدّق العادل» «صلّ الجمعه» مثلاً، فما لم يرجع معناه إلى العمل لا معنى لإجرائه، و على هذا فالأثر الذى يهّم ترتيبه هنا على خبر الشيخ باخبار المفيد ليس إلا تصديق المفيد فى خبره، و تصديق المفيد لا إشكال فى أنّه فى حدّ ذاته ليس عملاً مطلوباً شرعياً.

فإن قلت: ثمرته الانتهاء إلى قول الإمام عليه السلام: «صلّ الجمعه» و هو أثر عملى، و تصديق المفيد و غيره من الوسائط وسائط لهذا الأثر.

قلت: فيكون «صدّق العادل» بلحاظ ذاك الأثر الذى هو الحكم الصادر عن الإمام، و هو مناف لما ذكره من أنّ الأثر المرتب على تصديق الشيخ تصديق المفيد

و أثره تصديق الصدوق و هكذا إلى أن ينتهى إلى قول الإمام، فهنا يجب إجراء حكم «صدق العادل» المتعدد المرتب في الطول، و كل لا حق يكون بلحاظ سابقه.

و الحق في الجواب أن يقال: إنه لا - حازه لنا إلى أزيد من الخطاب الواحد ب «صدق العادل»، و بإجراء الفرد الواحد من «صدق» يرتفع الإشكال، بيان ذلك أنه إذا أخبرنا الشيخ أنه أخبره المفيد أنه أخبره الصدوق أنه أخبره أبوه أنه أخبره الصفار أنه قال له العسكرى عليه السلام: صلاه الجمعة واجبه مثلا، فلا شك أنه من هذه السلسله قد استفدنا قول الإمام و حكى لنا رأيه عليه السلام، و ذلك لأن خبر الشيخ يحكى بالحكاية الظنية الشخصية مثلا عن خبر المفيد، و هو يحكى لنا و يفيد الظن الشخصي بقول الصدوق، و هكذا كل يفيد الظن الشخصي بمحكيه إلى قول الصفار، و هو أيضا يفيد الظن الشخصي بمحكيه و هو صدور قول: «صل الجمعة» عن الامام.

فتحقق هنا الحكايات الظنية عن قول الإمام مستنده إلى خبر العادل، و الدليل دل على أن الظن بالحكم الشرعى المستند إلى خبر العادل واجب الاتباع، و لا يلزم فى باب الأماره أن يكون الحكم الشرعى الذى يقصد ترتيبه أثرا شخصيا لمؤداه.

ألا - ترى أنه لو قام البيه على طهاره أحد الإنائين المعلوم إجمالا نجاسه أحدهما يحكم بنجاسه الإناء الآخر، مع أن نجاسه الثانى ليست أثرا شرعيا لطهاره الأول، و إنما حصل التلازم بينهما بحسب علمك، فأنت بهذا الاعتقاد قاطع على تقدير صدق البيه بنجاسه الإناء الثانى، فإذا حصل لك الظن الشخصى من قول البيه الحاكى لطهاره الأول حصل لك الظن أيضا بنجاسه الثانى، فيكون خبر البيه حاكيا لنجاسته بالحكاية الظنية.

فكذلك هنا أيضا يكون التلازم بين قول العادل و الصدق ظنا، فكل من خبر الشيخ و المفيد الخ يكون متلازم الصدق ظنا إلى قول الإمام، فيصدق الحكايات الظنية عن قول الإمام عليه السلام مستنده إلى خبر العادل، ثم بعد هذه الحكايات يدور

الأوّل: أن يكون القول صادرا عن الإمام عليه السلام، والثاني: أن يكون عادل كاذبا، فإنه لو لم يصدر القول عنه عليه السلام فلا يخلو إما يكون الشيخ كذب في قوله: أخبرني المفيد، و لو صدق هو فيلزم أن يكون المفيد كاذبا في خبره:

أخبرني الصدوق، و لو صدق هو كان الصدوق كاذبا في خبره: أخبرني أبي، و هكذا لو صدق الأب لزم كذب الصّفّار، و لا يمكن أن لا يكون في البين كذب عادل و مع ذلك لم يكن القول صادرا عن الإمام.

نعم لو كان في الوسائط فاسق و لو واحدا لأمكن صدق العادل و عدم صدور الحكم عن الإمام، و أمّا بعد كون الوسائط جميعا محقق العدالة غير مشكوك في عدالتهم فلا محالة يكون عدم الصدور ملازما لكذب عادل واحد، و حينئذ فالتوقف عن العمل بالحكم المحكّي بالحكاية المذكورة أعنى وجوب الجمعه ليس له سبب و علّه إلا احتمال كذب العادل، ضروره أنه مع القطع بعدم كذب العادل فلا مانع عن المصير إلى العمل، فعند هذا التوقف لأجل هذا المانع يكون المكلف مخاطبا بخطاب «صدّق العادل» و هذا الخطاب يدعوه إلى العمل بالحكم المزبور؛ إذ مع إلغاء هذا الاحتمال ينتفى المانع عن العمل مطلقا.

فعلم أنّ المحتاج إليه ليس بأزيد من فرد واحد من «صدّق العادل» و يكون المقصود طبيعه العادل من دون إشاره إلى شخص خاص من الشيخ و من قبله من الوسائط، و يكون اللازم العادى لتصديقه هو العمل أعنى صلاه الجمعه.

و الحاصل أنّ قول الإمام صدورا و عدما يدور مدار صدق العادل بقول مطلق و كذبه و لو في ضمن فرد واحد منه، و كون تمام توقف المكلف عن العمل بسبب مجرد احتمال كذب العادل يكفي في توجه خطاب واحد إليه بتصديق العادل.

فإن قلت: ما ذكرت من كفايه خطاب واحد إنما يتم في ما إذا كان هناك اخبار عدول متعدده محققه محرزه لنا وجدانا، كما لو علمنا وجدانا بصدور الخبر عن كلّ

واحد من الشيخ و من قبله إلى الصّفار، فحينئذ لو لم يكن القول صادرا عن الإمام فلا محاله يلزم كذب عادل واحد، فخطاب واحد بتصديق طبيعه العادل يكفى فى سدّ باب هذا الاحتمال، و التحريك نحو العمل، و هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث إنّ الخبر الوجدانى المحقّق منحصر فى خبر الشيخ، و أمّا خبر غيره فلا- بدّ من إحرازه بخطاب «صدّق» المتعلّق بخبر الشيخ، فب«صدق العادل» فى خبر الشيخ يثبت خبر المفيد و ب «صدق العادل» الجارى فى خبر المفيد يثبت خبر الصدوق، فلا محيص عن خطابات عديده طوليه، و لا يكفى سوق خطاب واحد نحو طبيعه العادل مع عدم إحراز ما عدا خبر الشيخ.

قلت: لكن مع ذلك كلّ لا يخرج الأمر من حالين، إمّا صدر من الإمام الحكم، و إمّا كذب عادل واحد، و لا ثالث لهذين، و هذا العادل الواحد إمّا الشيخ و إمّا المفيد و إمّا الصدوق و إمّا أبوه و إمّا الصّفار، فنحن نرفع احتمال الكذب عن الجميع بخطاب «صدّق العادل» و من المعلوم أنّ اللّازم العادى للاخبار المسلسله هو صدور الحكم عن الإمام ظلّا.

و إن شئت التوضيح فافرض حصول القطع من خبر كلّ من الشيخ و من قبله، فعند هذا القطع يلزم قهرا حصول القطع بقول الإمام، فكذلك لو حصل الظنّ بصدق العادل حصل قهرا الظنّ بالصدوق، فيصدق أنّه حصل الظنّ بقول الإمام من خبر العادل كما يصدق فى المثال حصول القطع به من خبر العادل، و قد قلنا: إنّ لا يلزم أن يكون أثرا لقول العادل، بل يكفى ثبوت الملازمه بينهما بمعنى أن يكون العمل لازما له أو ملزوما بحيث صدق الحكايه.

فهنا أيضا تكون الملازمه بين قول العادل و الظنّ بالصدق و بقول الإمام عليه السلام كما هو واضح، فإذا رفع احتمال الكذب عن البين بواسطه «صدّق العادل» فلا معنى لهذا الخطاب إلاّ الإلزام بصلاه الجمع.

و حاصل الكلام فى المقام أنّ مجرّد تصديق العادل ما لم ينته إلى العمل ليس بأثر؛

إذ ليس مفاد «صدق» هو التصديق القلبي، حتى أنّ في ما يكون الأثر الشرعي لمؤدّي الأماره بواسطه ملازمات خارجيه أيضا ليس المقصود تصديق ما هو اللازم للمؤدّي بلا واسطه، بل المقصود توجيه المكلف نحو العمل الذى هو متأخر عن الجميع، مثلا لو أخبر بشيء و كان فى الخارج ملازما مع وجوب صلاه ركعتين فليس معنى «صدق» ابن على وقوع هذا الأمر الخارجى، بل المقصود: صلّ الركعتين.

و حيثنذ نقول: يكفى فى الحكايه بقول العادل كون الوقوع و اللاوقوع منوطين بصدقه و كذبه، كما فى مثال المخبر بأحد المتلازمين بعد الفراغ عن الملازمه الخارجيه بينهما، فإنّه لو لم يكن اللازم الآخر متحققا فلا محاله كذب العادل، و لو صدق فلا محاله يكون اللازم الآخر متحققا، و بمجرد هذا القدر حصل المطلب بحكايه قول العادل و ببركته، و لا يحتاج فى تحقّق الحكايه إلى كون المحكى مدلولاً مطابقاً لقوله، بل و لا كونه التزامياً بأن لا يلتفت المخبر بملازمته أصلاً، بل و لو كان قاطعاً بالخلاف.

فإذا أخبر بطهاره أحد المشتبهين كان حكايه عن نجاسه الآخر لمن له العلم الإجمالى، و إن كان نفس المخبر قاطعاً بطهاره الآخر فيكفى فى الاستفاده و التحصيل للمطلب من قول العادل ثبوت الوقوع على تقدير صدقه، و هذا هو المراد لو اعتبر كون الواسطه من اللوازم العقليه أو العاديه، فإن الملاك هو الحكايه المتحققه بدوران الوقوع و اللاوقوع على صدقه و كذبه.

فنقول فى ما نحن فيه: وجوب الجمعه الذى هو الأثر العملى و إن لم يكن مدلولاً مطابقاً إلا لقول الصفار، و لكن نحن لا نشكّ فى أنّه لو لم يكن الشيخ و المفيد و الصدوق و أبوه و الصفار كاذبين فهذا الحكم واقع، و إن كان لا واقعيه له فلا محاله إمّا مستند إلى كذب الصفار و إمّا أب الصدوق و هكذا، فتحقّق الحكايه عن قول الإمام بخبر العادل، و أنّا قد استفدنا من هذه السلسله من العدول و ببركه أخبارهم حكم الإمام، فإذا نحن مكلفون بصدق العادل لأجل نفس هذا الأثر العملى المحكى بقول العادل المترتب على صدقه، هذا غاية توجيه مرام شيخنا الاستاد دام ظلّه على

ما استفدته من تقريره في مجلس الدرس.

و أنا أقول: هنا سؤال و هو أنّ طبيعه خبر العادل التي علّق عليها في الأدلّه حكم «صدّق» لا يخلو من حالين، إمّا يسرى حكمه إلى أفراد و إمّا لا، و حيث إنّ المختار هو سرايه الحكم من الطبيعه إلى الفرد فيتعيّن الأوّل، و حينئذ فنقول: إخبار شيخ الطائفة لنا بخبر المفيد الذي هو الفرد الحقيقي لهذه الطبيعه في المقام و ليس غيره فرد وجداني آخر لا يخلو إمّا يكون من جمله تلك الأفراد التي يسرى إليها الحكم المذكور من الطبيعه و إمّا خارج عنها.

فإن كان الثاني فنحن في الراحة؛ إذ لا يجب علينا تصديق هذا الخبر، و ليس غيره خبر آخر في أيدينا، و إن كان الأوّل كان هذا النزاع في ما بين الاستاد و الشيخ الأجلّ المرتضى لفظيا، فإنّه على هذا يجب إسراء حكم «صدّق» في خبر الشيخ من الطبيعه، و به يتحقّق موضوع خبر المفيد تعبدا، فيشملة هذا الحكم بالسرايه، فيتحقّق موضوع الخبر التعبدى للصدوق، فيشملة أيضا، فهنا أحكام طوليه، كلّ لاحق محقّق لموضوع السابق.

فينحصر وجه تصحيح الإشكال بما ذكره الشيخ من جعل قضيه صدق العادل طبيعته، بأن يكون المراد منها طبيعه الأثر و لو كان جاريا بنفس هذا الحكم، فهو قدس سرّه إنّما يقول بتعلّق حكم «صدّق» بخصوص شخص خبر الشيخ من باب السرايه، و إلا فلا يقول بتعلّقه به أولا و بالذات.

و الاستاد دام ظلّه يقول: هنا حكم على طبيعه العادل من دون نظر إلى خصوص الأفراد، و هذا مسلّم إلا أنّه تبعا يتعلّق بالأفراد كما هو معترف أيضا، فلا محاله يكون النزاع- في أنّ المحتاج إليه خطاب واحد ب «صدّق» أو خطابات طوليه بعدد الاخبار- على هذا الوجه نزاعا لفظيا.

و طريق التخلّص منحصر في جعل القضيه عامه إمّا بالملاك و إمّا بجعلها طبيعته، و المراد بالتصديق أيضا تصديق عملي، و لكن لا يلزم عدم الواسطه بينه و بين العمل،

بل يكفي كون المنتهى إليه عملاً- كما هنا، فصدق في خبر الشيخ ناظر إلى «صدق» في خبر المفيد و هو إلى «صدق» في خبر الصدوق إلى أن ينتهى إلى «صلّ الجمعه»، والغايه الأصلية للجميع هو هذا بحيث لو لم يكن هذا لما كان محلّ لخطاب «صدق» أصلاً.

فإن قلت لا- شبهه في أنّ حكم «صدق» موجود في موضوع خبر العادل قبل أن يخبر، غايه الأمر على نحو التعليق، يعنى لو وجد صدقه، وهذه القضية التعليقيه أبدا موجوده و إن لم يكن لها مصداق في العالم أصلاً.

فقول: خبر الصفار و الصدوق و المفيد و الشيخ موضوع لهذا الحكم التعليقى بلا- ترّقّب لحصول أمر، فحينئذ إذا حصل لخبر الشيخ المصداق الخارجى و صار فعلياً صار هذا الحكم التعليقى فعلياً، وهذا الحكم بانضمام الأحكام التعليقيه الموجوده في نفسها في موضوع خبر الآخرين من دون توقّف له على تحقّق الحكم لخبر الشيخ يفيد المدعى و يكفي في الوصول إلى قول الإمام؛ فإنّ مقول قول الشيخ هو قول المفيد و نحن مكلفون بالتكليف الفعلى التنجيزى بتصديق خبر الشيخ، و حينئذ فإن لم يقل المفيد لزم كذب الشيخ، وهذا خلاف ما امرنا به، و إن قال فالمفروض أنّه أيضا واجد للقضيّه التعليقيه، وهكذا نقول في خبر الصدوق و الصفار، فيكفى لنا أيضا خطاب واحد ب«صدق العادل».

قلت: هذا عين تقرير مطلبنا، فإنّ القضية التعليقيه قبل صيرورتها منجزه لا- يترتب عليها أثر، و هذا من البديهيات الأوليه في الميزان، فلا- بدّ من صيروره هذه القضية التعليقيه في خبر المفيد بتوسط و بركه فعليتها في خبر الشيخ حتّى يكون لها أثر، ففي مرتبه القضية التعليقيه و إن كان لا ترتب بين القضايا، بل كلّها في عرض واحد، و لكن في مرتبه الفعليه و التنجيز الذى هو لا بدّ منه يكون بينهما الترتب، بمعنى أنّ فعليته الحكم التعليقى للموضوع السابق الذى هو خبر المفيد يحدث من قبل فعليته للموضوع اللاحق الذى هو خبر الشيخ.

فالحكم المتصوّر هنا في كلّ من الأفراد بدون الترتب و توقّف وجود السابق

بوجود اللاحق-و هو التعليق-غير مفيد،و الحكم الذى له فائده و هو الوجوب الفعلى لا يتصوّر بغير الترتّب و مجيء السابق من قبل اللاحق،فعلم أنّه لا يمكن إخراج المقام عن إيجاد الحكم بالحكم كما هو واضح،هذا و قد قرّر دام ظلّه مرامه بتقرير آخر دفعا لما أوردناه عليه.

و حاصل تقريره الثانى أنّه لا بدّ من تقديم مقدّمه لها كمال الدخل فى فهم المطلب و هى.فهم الفرق بين الاصول و الأمارات.

فقول:يجب فى الاصول الاقتصار على مدلولها،و لا يجوز التعدّى منه إلى شىء أجنبى عن مدلولها،مثلا مدلول الاستصحاب عدم نقض اليقين بالشكّ،فلو كان إناء ان مشكوكا الطهاره و كان أحدهما مسبوقا بها دون الآخر،و لكن علم التلازم بين طهارتيهما فحينئذ يبنى على طهاره الأوّل دون الثانى،لعدم كون الحكم بطهارته من مصاديق عدم نقض اليقين بالشكّ،و مدلول الأصل هو هذا لا غيره فلا يجوز التعدّى عنه.

و كذلك لو كان فى طول المدلول و مترتبا عليه،كما لو شكّ فى حياه الزيد بعد العلم بها،و كان من لوازم حياته إلى هذا الزمان بياض لحيته،و كان لبياض لحيته أثر شرعى كوجوب صلاه ركعتين،فإنّه لا يحكم باستصحاب الحياه بوجوب الركعتين،فإنّ بياض اللحيه أجنبى عن مدلول الاستصحاب،لعدم تحقّق المصداق، لعدم نقض اليقين بالنسبه إلى بياض اللحيه،و إنّما تحقّق بالنسبه إلى الحياه و هى غيره.

نعم يحكم باللوازم الشرعيه مثل طهاره الملاقى عند استصحاب الطهاره فى ملاقاه،فإنّ مدلول الأصل البناء على الطهاره،و معنى ذلك معامله الطهاره التى من جملته طهاره ملاقيه.

و هذا بخلاف الإمارات،فمعنى «صدّق العادل»مثلا:رتّب أثر الصدق على قوله و ألق احتمال الخلاف،فكلّ كشف يحصل للإنسان بواسطه الاعتماد على «صدّق العادل»لزم الأخذ به إذا كان كشفا لحكم شرعى،فإذا علمنا التلازم بين طهاره

الإنائين المشكوكين و أخبر العادل بطهاره أحدهما فمدلول قوله و المخبر به لإخباره إنَّما هو طهاره هذا الأحد لا غير، لكنَّ المقدار الحاصل من الكشف عن طهاره هذا الأحد من قوله تحصيل هذا المقدار بعينه بلا زياده و نقيصه بالنسبه إلى طهاره الآخر، فيندرج تحت دليل «صدق» و إن كان العادل لم ير الملازمه أو قطع بالنجاسه.

و كذا الحال فى ما إذا كان الأثر فى طول ما أخبر به العادل، كما لو أخبر بأن المنار الموجود فى بلاد الإفرنج ستَّه عشر ذرعاً، و كان بين كون المنار المذكور بهذا القدر و بين وجوب صلاه ركعتين ملازمه فإنَّه كما يحصل الكشف بالنسبه إلى مقدار المنار يحصل بعينه بالنسبه إلى وجوب الركعتين، و حينئذ لا يلزم تعلق خطاب «صدق» أولاً باللازم بلا واسطه و هو المقدار الخاص للمنار ثم تعلقه بالأثر، بل يكون متعلقاً من الأوّل بلحاظ الأثر، يعنى هذا الكشف الحاصل من إخبار العادل يجب الأخذ به و إلغاء احتمال خلافه الملازم لكذب العادل.

و الحاصل: حيث ما دار وقوع الحكم و عدم وقوعه مدار صدق العادل و كذبه و جب البناء على صدقه و إلغاء احتمال الكذب، و لو كان معنى «صدق العادل» هو البناء على مقول قوله لما كان فرق بين الأماره و الأصل، فليس الموضوع لوجوب التصديق خبر العدل، بل ما انكشف بسبب ملاحظه الملازمه بين خبره و مطابقتها للواقع.

و حينئذ نقول فى ما نحن فيه: بين قول الصَّفَّار و مطابقه مقوله للواقع ملازمه ظنيّه، و كذا الصدوق، فيحصل الكشف الظنى من قول الصدوق بإخبار الصَّفَّار، و منه يحصل الكشف الظنى بوجود تكليف «صلّ الجمعه» فيتحقّق هنا كشف فى نفس الإنسان لحكم وجوب الجمعه من جهه الاعتماد على صدق العادل، بحيث لا يمكن الخلاف إلاّ مع كذب عادل واحد لا محاله، فإذا علمنا من الشارع أنّه أراد إلغاء هذا الاحتمال فى حقّ العادل كان معناه وجوب الجمعه، فلو كان بالفرض حجّيه قول العادل دائراً مدار الظنّ الفعلى لكان يصدق أنّ الظنّ الفعلى حصل بصلاه الجمعه من قول العادل، إذ لا إشكال فى أنّ قول العادل فى حدّ نفسه مع قطع النظر عن حكم

«صدّق» يكون بينه و بين مطابقه مدلوله للواقع ملازمه ظنّيه.

فبقول الشيخ يحصل الكشف الظنّي بقول الصّفّار، و به يحصل بوجوب الجمعه، فيتحقّق هنا كشف حاصل من الاعتماد على مطابقه قول العادل، فلو كان أحد الوسائط فاسقا لما حصل هذا المضمون أعني: الكشف الحاصل من الاعتماد على صدق العادل. و كذلك الحال على ما هو الواقع من اعتبار الظنّ النوعي؛ فإنّ معناه أنّه قد لا يكون فعليا لأجل شوب الذهن ببعض العوارض و المعارضات، و إلاّ كان اللازم حصول الظنّ الفعلي.

و كيف كان فحينئذ يكون هنا كشف ظنّي نوعي لوجوب الجمعه حاصل من قول العادل يعني من صدقه و عدم كذبه فلا تغفل، فإنّه لا- نجعل الموضوع خبر العادل حتّى نحتاج إلى تجشّم تعلّقه أوّلا بخبر الشيخ حتى يثبت به موضوع خبر الصّفّار، بل نجعل الموضوع الانكشاف الحاصل في النفس من جهه الاتّكال على صدق العادل و إلغاء احتمال كذبه، و هذا يكون ملازما بلا واسطه للحكم الشرعي، و يكون معنى «صدّق» من أوّل الأمر «صلّ الجمعه».

و الحاصل (1) أنّه لو كان معنى الحجّيه الطريقيه هو التعيّد بمدلول القول مطابقه أو التزاما، و بعبارة اخرى: كانت الحجّيه دائره مدار عنوان الإخبار و المخبر بهيّة و لازم ذلك الجمود على هذا، كما في التعيّد بعنوان عدم النقض، و عدم التعدّي إلى اللوازم و الملزومات و الملازمات العاديّه أو العقليّه، فضلا عن الملازمات العلميّه،- إذ ليس في الكلام إشعار بذلك و لا في ذهن المتكلم احتمال، فكيف يصحّ إطلاق أنّه:

قاله، أو أخبر به، أو دلّ عليه لفظه، أو كان معناها إيراد التنزيل أوّلا على المقول ثمّ

ص: ٥٩٣

(١- ١) - هذا تقرير آخر لكلام آيه الله العظمى الحائري قدّس سرّه و إشكال المؤلّف طاب ثراه عليه.

على الوسائط فيكون هنا تنزيلات طوليه مترتبه بعدد الوسائط و ترتيبها- كان الإشكال متوجها؛ إذ يلزم على التقدير الأول في المقام إجراء التعبد في خبر الشيخ ليثبت ببركته مقوله و هو قول المفيد، ثم في هذا القول الثابت تعبدا ليثبت ببركته قول الصدوق و هكذا، و على التقدير الثاني إجراء الحكم أولا في قول الشيخ ثم جعل الملازمه بينه و بين قول المفيد و هكذا، و حيث إن الأثر الملحوظ في التنزيل على كل من التقديرين وجوب التصديق لزم كون الحكم ناظرا إلى نفسه.

و لكن الأمر على خلاف ذينك التقديرين، و الحق في استكشاف حقيقه معنى الطريقيه هو الرجوع إلى العرف في الطرق العرفيه، و نحن إذا راجعناهم وجدنا معنى طريقيه قول الثقة مثلا عندهم هو الاعتبار بكل انكشاف كان منشائه حسن الظن بالثقه و بعد احتمال الكذب في خبره، فلو فرض انكشافات طوليه حاصله بتوسط الملازمه القطعيه فهذه الانكشافات و إن كانت مترتبه في الوجود، و لكنّها في ملاك الأخذ عندهم في عرض واحد.

و كذا لو أخبر ثقه أنه أخبر فلان الثقة بكذا، فعين تلك الدرجه من حسن الظنّ و البعد المذكورين يحصل هنا كما يحصل عند إخبار الثقة بلا- واسطه، و ليس الغرض التشبث بهذا الأصل المطلب حتى يقال: لعل وجه الأخذ وجود المناط أو صحه القضيه الطبيعيه، بل المقصود التشبث بهذا في فهم الطريقيه الوارده في الأدله اللفظيه الشرعيه.

فنقول: الفرق بين «لا تنقض» و بين «صدق العادل» هو الدوران في الأول مدار صدق العنوان، و أما في الثاني فنحكم بشهاده ذلك الارتكاز العرفي أنّ كل انكشاف لحكم شرعي نشأ من الاعتماد بقول العادل و لو بغير هذا الحكم، بحيث لزم من عدمه كذب العادل في خبر من أخباره، فالشارع حكم بلزوم الأخذ بهذا الحكم و لو كان في البين وسائط عقليه أو عاديه، فالجعل يتعلّق أولا بهذا الكشف المتعلّق بالحكم الشرعي، لأنه القابل للجعل من دون تعلّق له بتلك الوسائط أصلا.

و حينئذ نقول: إذا قال الشيخ: قال المفيد: قال الصدوق: قال الصفار: قال العسكري عليه السلام: تجب صلاة الجمعة، فنحن بعد إحراز عداله هؤلاء المذكورين في السلسله و عدم تخصيص حكم «صدق العادل» بالنسبه إلى واحد منهم لا نحتاج إلا إلى تعبد واحد بوجوب صلاة الجمعة.

و ذلك لأنّ خبر الشيخ محرز وجدانا و هو كاشف نوعي عن خبر المفيد، و هذا المكشوف كاشف نوعي عن خبر الصدوق و هكذا إلى وجوب صلاة الجمعة، بحيث لو فرض حصول الظنّ الفعلي من قول العادل لكتبا ظانين بوجوب الجمعة فعلا من قول العادل، غايه الأمر أنّ الحال يحصل الظن النوعي من هذه السلسله التي أولها وجداني، نعم هذا كشف ناقص فنحتاج - كما في كلّ مقام - إلى تميمه بقول الشارع:

«صدق العادل».

و بالجملة، يصدق على هذا الانكشاف أنّه حصل من قول العادل و نشأ من حسن الظنّ به و بعد احتمال الكذب في حقّه، بحيث لو لم يكن المنكشف لزم كذب أحد العدول المذكوره في السلسله.

نعم لو كان واحد من أهل السلسله خارجا عن حكم «صدق» بأن كان فاسقا أو مشكوك الحال لا يتمّ ما ذكرنا، فحاله حال ما إذا كان في الوسائط أولويّه ظنيّه أو غيرها من الظنون الغير المعتمده، و وجهه كما مرّ أنّنا نحتاج إلى وجود دليل الاعتبار في كلّ واسطه و لو على نحو التعليق على وجود الموضوع من دون حاجه إلى إحراز الموضوع، فإنّه مع عدم ترتيب الأثر يلزم قطعاً إمّا كذب الشيخ، و لو صدق هو كذب المفيد و هكذا، و الحال أنّ الكلّ واجب التصديق و محرّم التكذيب بلا تقييد بوصول شخص خبرهم إلينا تفصيلاً؛ إذ الألفاظ موضوعه للمعاني النفس الأمريّه لا المحرزه الواصله إلى المكلف تفصيلاً.

فتحصّل أنّنا لا نحتاج في إجراء دليل التعبد في هذا الانكشاف إلى إدراجه تحت عنوان مقول العادل، و لا إلى تصحيح الملازمات الكائنه قبله لنحتاج على

التقديرين إلى التبعّدات المترتبه، بل نجرى أوّلا دليل التبعّد في نفس هذا الانكشاف لا تصافه بما هو المعيار من كونه حاصلًا من قول العادل و أنّه لولاه لزم كذب عادل في خبر لا محاله.

ثم إنّ شيخنا الاستاد دام بقاءه استشكل على القضيّه الطبيعيّه في المقام بوجهين، الأوّل: في كلّ شمول الطبيعيه نفسها، والثاني: في خصوص المقام و لو فرغ عن كليته، أمّا الخاص بالمقام فهو أنّ التصديق الواجب ليس المراد به التصديق الجنائي، بل العمل الخارجي، و ليس لخبر المفيد و غيره في المقام أثر عملي حتى بعد ملاحظه كونه موضوعا لوجوب التصديق، فإنّه بعد عدم كون المراد منه البناء القلبي على الصدق ليس في حدّ نفسه أثرا عمليا، فيرجع الأمر بالأخره إلى إيجاب الصلاه التي هي المنتهى إليه السلسله، و منه يعلم أنّه لو صحّحنا الطبيعيّه في مقام آخر فلا ينفعا في هذا المقام، بل النافع هي الطريقه التي ذكرناها ليس إلّا.

و فيه أنّه يمكن تجزئه هذا العمل الواحد الذي هو الصلاه و تسهيمه على هذه الأخبار، فباب عدمها من ناحيه كلّ خبر ينسّد بواسطه «اعمل» المتعلّق بهذا الخبر، فكّل يتكفّل لسدّ باب من ابواب عدمه و لإصلاح طرف من أطرافه، نظير شيء له مقدّمات أخبر بكلّ واحده منها عادل.

و أمّا الإشكال العام فهو أنّ المتكلم لو لاحظ الطبيعه في جانب الموضوع على نحو لا يتعدّى نظره منها إلى الأفراد أصلا و بعباره اخرى: كان بصدد امتياز الطبيعه عن طبيعه اخرى كما في قضيّه، «الرجل خير من المرأه» ففي هذه الصوره يمكن شمول حكم القضيّه لنفسها باعتبار الطبيعه الموجوده فيها، لفرض أنّ النظر مقصور على صرف الطبيعه، و الإشكال أعنى وحده الحكم و الموضوع و بعباره اخرى إيجاد الحكم لموضوع نفسه إنّما يحدث من وقوع النظر على خصوصيّة شخص هذا الفرد المتأتّي من قبل الحكم.

و أمّا لو لاحظ الطبيعه على نحو السريان و أنّها بكلّ وجود تلبّس، لها هذا الحكم

فلا محاله حينئذ يقع نظره على هذا المصداق المتأتى من قبل الحكم أيضا.

فإن قلت: إنما يسرى إليه بما هو وجود للطبيعة لا بما هو وجود خاص.

قلت: الخصوصية خارجة، ولكن الخاص بما هو خاص يصير معروضا.

فإن قلت: مع هذا أيضا يمكن التفكيك؛ فإن الخاص بما هو حصّه خاصّه للطبيعة مغاير ذهنا معه بما هو وجود هذا الفرد كما قلت في مبحث الاجتماع.

قلت: فرق بين العرض التحليلي أعنى ما يتعلّق بالطبيعة باعتبار وجودها التحليلي، ففيه يتمّ ذلك و محلّ الكلام في ذلك المبحث من هذا القبيل، وبين العرض الخارجي و ما يعرضها في الوجود الخارجي؛ فإنّه لا محاله يسرى إلى الفرد، فإذا صار الإنسان أبيض فلا محاله يصير الزيد أيضا أبيض، و ما نحن فيه من هذا القبيل، و الفرق هو اختلاف ما بين الأفعال المتعلّقه للأحكام و الموضوعات المتعلّقه لتلك الأفعال.

و فيه أنّه فيما إذا علّق الحكم على الطبيعة بلحاظ الوجود السارى يكون النظر مقصورا على حصّه الطبيعة بما هي هذه الحصّه الخاصّه للطبيعة، و هي مغايره في اللحاظ عن الخاص بالخصوصيات الشخصيّة الفرديّه، و لهذا يصحّ إيقاع الحمل بينهما، و يقال: هذا الإنسان مثلا زيد، فنقول: إذا ثبت عرض لهذا الإنسان فالمتكلّم ما لاحظ الزيد و إن كان صحّه النسبه و صدقها تكون موقوفه على ثبوت هذا العرض في الخارج على وجه لا ينفكّ عن وقوع الخاص بتمام الوجود، بحيث لا يبقى حيثه منه خارجا متلبّسا بهذا العرض، و لكن في لحاظ الإثبات إنّما اثبت العرض بحيثه واحده و هي حيثه حصّه الطبيعة.

ففرق بين: كلّ إنسان كذا و قولنا: الإنسان كذا بلحاظ الطبيعة بالوجود السرياني، ففي الأوّل وقع كلّ خاصّ خاصّ بشراشر وجوده و حيثياته تحت الحكم في لحاظ الحاكم بنحو الإجمال، و لهذا نقول: لا يمكن شمول القضيّه بهذا النحو نفسها؛ إذ لحاظ ما يتفرّع على الحكم و يتأتى من ناحيته غير ممكن قبل الحكم و لو على نحو

الإجمال. و أما فى الثانى فلم يتعلّق نظر الحاكم بالخصوصيّة المتأّتيه من قبل الحكم لا إجمالاً و لا تفصيلاً.

فإن قلت: فعلى هذا نحتاج إلى المناط بالإضافه إلى الخصوصيّة لإحراز أنّه لا مانع من قبلها فى فعليّه الحكم المتعلّق بالحصّه.

قلت: بعد ما وقع هذه الحصّه تحت الحكم لا يعقل وقوع الخصوصيّة تحت ما يصادّه، فإنّه لا يعقل أن يحكم على هذا الإنسان بما هو هذا الإنسان بأنّه واجب الإكرام، و يحكم عليه بما هو زيد بأنّه محرّم الإكرام.

فإن قلت: لا مانع من أن يتعلّق حكم بالذات بلا سرايه إلى الخصوصيّة، و حكم مصادّ له بالخصوصيّة كما هو الحال فى الظاهرى مع الواقعى.

قلت: قد استشكلنا عين هذا الإشكال هناك أيضاً و هو أنّه و إن كان فى الرتبه الثانیه لا يسرى الحكم إلى الاولى و لكنّه ينافى معه؛ لأنّ لحاظ أصل الذات مع فرض الحكم عليه بالوجوب مثلاً- ينافى مع الحكم فى الرتبه الثانیه بمصاده، و قد أجبتم عن الإشكال بإمكان دخل قيد التجرّد فى الحكم، و لكن هذا لا- يتمشّى هنا؛ إذ الفرض تأتى الحكم بمقتضى الإطلاق فى هذه الذات، و بعد ذلك يلزم اللغويه لو جعل الحكم المصادّ فى الخصوصيّة.

و بالجملة و إن كان الإطلاق قاصراً عن شمول الخصوصيّة، لكنّه يكون بحيث يكفينا مئونه تحصيل المناط من الخارج؛ إذ بنفسه يستكشف عدم المانع من قبل الخصوصيّة لمكان التنافى بينهما، و الأمارات مثبتاتها أيضاً حجّه.

من جمله الآيات التى استدلّ بها لحجّيه خبر الواحد آيه النفر

و من جمله الآيات التى استدلّ بها لحجّيه خبر الواحد آيه النفر، و هى قوله تعالى: «فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فى الدّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» حيث دلّت الآيه على وجوب الحذر عقيب الإنذار، فيدلّ على وجوب القبول عند التفقّه و الإخبار.

أمّا دلالتها على وجوب الحذر عقيب الإنذار فمن وجوه:

الأوّل: أنّ معنى كلمه «لعلّ» هو الطلب مع الرجاء للحصول، و احتمال عدم الحصول و قيد الرجاء غير ممكن فى البارى تعالى فىنسلخ عنه و يبقى الطلب المجرد، و بعد ذلك يصير المحصل أنّ الحذر مطلوب.

فنقول: إذا ثبت رجحان الحذر ثبت وجوبه لوجهين، الأوّل: ما ذكره فى المعالم من أنّ مقتضى الوجوب إمّا موجود و إمّا لا، و بعبارة اخرى: إمّا تكون الحجّة تامّة و إمّا لا، فعلى الأوّل يجب الحذر و على الثانى لا يحسن، و الثانى: الإجماع على أنّه متى ثبت هنا الرجحان ثبت الوجوب، و ذلك لأنهم فى هذا الباب بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد و بين من يوجبّه، و لا قائل بالرجحان و عدم الوجوب.

و الوجه الثانى: أنّ الحذر وقع غايه للإندار و هو واجب؛ لأنّه وقع غايه للنفر و هو واجب بواسطه كلمه «لو لا» و غايه الواجب واجبه إذا كانت من فعل المكلف.

و الوجه الثالث: أنّ الإندار واجب لما تقدّم، و وجوبه مستلزم لوجوب الحذر و القبول؛ إذ لو لم يجب القبول لزم لغويّه و وجوب الإندار، و بنظير ذلك استدّلوا فى باب وجوب قبول شهاده المرأه بما فى رحمها، لثبوت النهى عن كتمان ما فى أرحامهنّ فى الآيه، فهذه الوجوه الثلاثه ثبت وجوب الحذر و القبول عقيب الإندار، فىكون خبر الواحد فى الأحكام الشرعيّه واجب القبول.

أقول: أمّا ما ذكر فى الوجه الأوّل من انسلاخ لفظه «لعلّ» عن معنى الترجى فمبنى على كون مثل هذه الكلمه من هيئه الأمر و نحوها حقيقه فى الصفات الموجوده فى النفس كالترجى الحقيقى و الإراده الحقيقيه، و أمّا على قول من يقول بأنّ تلك الهيئات و الألفاظ حقيقه فى المعنى الذى يوجد بها تلك الألفاظ، و بعبارة اخرى:

هيئه الأمر موضوعه للطلب الإيقاعى دون الطلب الواقعى، و لفظه «لعلّ» موضوعه للترجى الإيقاعى دون الواقعى، فهى أبدا مستعمله فى معناها الحقيقى الإيقاعى، و الاختلاف إنّما هو فى الدواعى، فقد يكون إيقاع هذا المعنى بداعى الوصف الواقعى، و قد يكون بداعى آخر.

فحينئذ لا يلزم الانسلاخ لإمكان تمشّي الترجي الإيقاعي في حقّ الباري؛ لعدم منافاه إيقاع هذا المعنى مع العلم بالحصول أو عدم الحصول، بخلاف القول الأوّل أعني كون هذه الألفاظ كواشف عن الصفات المتحقّقه في النفس دون كونها موجدة لمعانيها- كما قوّيناه-غايه الأمر أنّ الصفه القائمه بالنفس المحكيه بهذه الألفاظ قد تكون حاصله عن مصلحه في المتعلّق، وقد تكون ناشئه عن المصلحه في نفسها يعنى يوجدها الإنسان لمصلحه فيها، فإنّه كما أنّ الترجي الحقيقي الناشئ من المصلحه في المتعلّق غير ممكن في حقّ الباري لابتنائه على الشكّ الممتنع في حقّه تعالى، كذلك ما يوجد لأجل المصلحه في نفسه، فإنّه صفه قائمه بانفسنا، ولو قلنا به في حقّه تعالى لزم كونه تعالى محلا لهذه الصفه الإيجاديّه وقيامها بذاته تعالى و هو محال.

و لكن يمكن حفظ المعنى الحقيقي لهذه اللفظه و أمثالها إذا وقعت في كلامه تعالى على هذا القول أيضا بأن يقال: ربّما يكون المتكلّم عالما و ينزل نفسه منزله الشاكّ فيستفهم، فحينئذ يستعمل كلمه الاستفهام في كلامه في معناه، كذلك ربّما ينزل من هو عالم بحصول أمر نفسه منزله الشاكّ بحصول هذا الأمر المتوقع لحصوله، فيستعمل لفظه «لعلّ» فتقع اللفظه في كلامه مستعمله في معناها الحقيقي من دون حاجه إلى تجريد و انسلاخ.

و بالجمله، بحسب مقام المحاوره و المكالمه يمكن أمثال ذلك في حقّه تعالى أيضا، و الأمر في ذلك سهل، و لعلّ من هذا القبيل كلمه «لعلّ» فيما إذا كان المقصود إلقاء التّرجي و إبدائه للمخاطب بدون أن يكون الغرض إظهار تّرجي نفس المتكلّم كما في قوله تعالى: «و ما يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى» .

و كيف كان فالحق عدم جواز الاستدلال بالآيه لحجّيه الخبر (1)، و الوجوه

ص: ٦٠٠

١ - ١) - الأولى في ردّ التمسّيك بالآيه أن يقال: مفاد الآيه وجوب الإنذار و مطلوبّيّه الحذر، لكنّ الحذر عباره عن الخوف النفساني لا العمل الأركاني، فإنّه يحصل للإنسان عقيب

المذكوره كلها مخدوشه، أما توجيه الملازمه بين رجحان الحذر عقيب الإنذار و بين وجوبه بما ذكره في المعالم، فلأنه إنما يتم بالنظر إلى العقاب؛ إذ هو إما معلوم الاستحقاق فيجب الحذر، وإما غير معلوم فلا يحسن، للعلم بعدمه بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فإنذار المنذر إما حجّه فيجب الحذر، وإما لا فلا يحسن، ولكنه بالنظر إلى المصلحه و المفسده غير تام (1)؛ إذ يمكن فرض الرجحان بدون الوجوب للحذر عن فوت المصلحه أو الوقوع في المفسده الكامنتين في الفعل، فيحسن لأجل ذلك الاحتياط و التحذّر و إن كان لا يحسن من حيث العقوبه.

و أمّا توجيه الملازمه بالإجماع المركّب و الوجه الثاني -أعنى إثبات وجوب الحذر بكونه غايه للإنذار الواقع غايه للنفر الواجب بقضيه لفظه «لولا»- و الوجه الثالث اعنى -إثبات الوجوب في الإنذار بما ذكروا في الحذر بلزوم اللغويه- فالخدشه في الكلّ من جهتين.

الاولى: أنّ الآيه إنّما تدلّ على المدعى لو استفيد منها وجوب الحذر مطلقا، سواء

ص: ٦٠١

١-١) -الإنصاف أنّ هذا الإشكال بعد تسليم أنّ المراد مطلوبية العمل بعد الحذر و لأجله غير وارد من وجهين، الأول: أنّ الظاهر من الحذر في الآيه هو الخوف عن العقوبه الاخرويه، و الثاني: أنّ المصالح و المفساد يختصّ فهمها بالأوحدى من الناس ممّن يحكم عقله باستتباع الأحكام للمصالح و المفساد في المتعلقات، و بعد الفهم أيضا يختصّ الارتداع عن الوقوع في ضررها بالأوحدى من الأوحدى. منه قدس سرّه الشريف.

كان الإنذار مفيدا للعلم أم لا، وليس كذلك، فليست الآية إلا بصدد أصل مطلوبية النفر و التفقه و الإنذار و الحذر عقيبه، أما أن مطلوبية الحذر تكون مطلقة أو مشروطة بحصول العلم فالآية ساكتة عن هذه الجهة.

و بالجملة الآية متعرضه لتكليف النافرين و فى مقام تحريضهم على النفر و التفقه، و ذكر الحذر من المتخلفين يكون على سبيل الفائدة، فتكون من جهته فى مقام الإهمال.

فحينئذ من الممكن أن يكون وجوب الحذر مخصوصا بما إذا حصل العلم بصدق الإنذار، لصدوره من طائفه و جماعه واحدا بعد واحد، بل ربما يستظهر ذلك من كلمه «لعل» و من استدلال الإمام عليه السلام بهذه الآية لوجوب النفر لمعرفة الإمام؛ إذ يعلم منه أن الآية إما مخصوصه بالاصول أو عامه لها و للفروع، و من المعلوم أن الإنذار فى الاصول يجب قبوله لو أفاد العلم لا غير.

و الثانيه: أن النفر وجب لأجل تفقه المسائل التى هى من الدين واقعا، و الإنذار بهذه المسائل أيضا واجب، فالحذر إنما يجب عقيب الإنذار بالامور التى تكون من الدين واقعا، و هذا لا يصير منجزا إلا بعد إحراز كون إنذار المنذر إنما تعلق بالأمر الواقعى، و هو لا يتحقق إلا مع العلم بصدقه، و أما لو لم يعلم أنه أنذر بالواقع أو لا فلا يجب الحذر، و الحاصل أنه لا يستفاد من الآية حكم تعبدي بلزوم قبول إخبار المنذر و إن لم يفد العلم.

فإن قلت: إن ما ذكرت من عدم كون الآية بصدد إيجاب تصديق المنذر و قبول قوله تعبدا، و عدم استفادة التعبّد منها أصلا ينافيه إيجاب جميع أفراد الإنذار ما أفاد منها العلم و ما لم يفد؛ إذ الطائفة الغير المفيدة للعلم يكون إيجابها على هذا لغوا، لعدم إيجاب قبوله.

قلت: لو كان بين هاتين الطائفتين مميّز خارجى أو أمكن التقييد فى الكلام بقيد يساوق الأفراد المفيدة للعلم كان ما ذكرته حقا، و لكن ليس تلك الأفراد متمايّزه

بنفسها، و ليس هنا قيد حصل الامتياز بسببه أيضا و إن كان هو علم المنذر بحصول العلم للمنذر بإنذاره، فإنّ الشارع رأى أنّه لو قيّد بذلك فأوجب الإنذار الذي يعلم المنذر أنّه مفيد للعلم فربّما يخطأ في تشخيص مصداقه، فيعلم المفيد غير المفيد، فلهذا أوجب عليه جميع الأفراد إدراكا لما فيها من الواجب الأصلي، و لا يعدّ هذا من اللغو في شيء.

و إن شئت توضيح ذلك بالمثال فلاحظ حاكم البلد حيث يأمر الحفظه بالليل بأخذ كلّ من وجدوه بعد مضيّ أربع ساعات من الليل مثلا، مع أنّ من الواضح أن ليس المقصود إلّا أخذ السارق، و لكنّ لما لم يكن للسارق علامه يمتاز بها عن غيره، و الإحالة إلى نظر الحفظه أيضا قد يؤدّي إلى خلاف الواقع، إذ اللّازم حينئذ عدم أخذ مشكوك الحال لأجل الشبهه المصداقيه فلا جرم جعلوا المأمور به أخذ كلّ من يخرج بالليل بعد المدّة المعيّنه.

و هنا فرد آخر و هو ما إذا حصل العلم بسبب إنذار المتعدّد منضمّا لا من كلّ واحد منفردا، فحينئذ حاله حال ما إذا لم يتمكّن العشره كلّ منهم منفردا لرفع الحجر مع قدره المجموع بهيئه الاجتماع عليه، فحينئذ و إن كان إعمال قوّه كلّ مطلوباً مقدّمياً- و قد قلنا في باب المقدّمه: إنّ وجوب المقدّمه مختصّه بحال وجود سائر المقدّمات- و لكنّ الواجب هنا تعليق الحكم بنحو الإطلاق نحو عمل كلّ واحد واحد؛ إذ لو كان الوجوب في حقّ كلّ مشروطا بإقدام غيره فيلزم أن يتقاعدا جميعا و لا يكونوا في هذا الفرض بعاصين، فيلزم نقض الغرض، فإذا انحصر طريق دفع نقض الغرض بتوجيه الأمر المطلق نحو كلّ واحد يجب عقلا ذلك و إن كان ملاك الحبّ مخصوصا بحاله الاجتماع، فهذا نظير أمر العسكر بالتهاجم على العدو بإلزام كلّ فرد منهم على سبيل الإطلاق و توعيده على التخلّف، غايه الأمر حمل كلّ على الإقدام هناك بالعمل الخارجى يعنى بالزجر الخارجى، و هنا يكون بالأمر التشريعى.

فقد تحصل ممّا ذكرنا أنّ الآيه لا تنفع لحجّيه الإنذار تعبدا أصلا، و إنّما يفيد

وجوب الحذر لو حصل العلم من الإنذار، فكلّ فرد من الإنذار واجب على المنذر بالكسر، لكن لا يجب القبول على المنذر بالفتح إلاّ عقيب خصوص الإنذار المفيد للعلم.

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه - بعد الغضّ عن الإشكاليين السابقين و تسليم دلالة الآية على لزوم الحذر مطلقا سواء حصل العلم من قول المنذر أم لا - استشكل في دلالة الآية على حجّية الخبر أيضا بما حاصله: أنّ الراوى ليس له الإنذار للمجتهد؛ لابتناؤه على فهم معنى ألفاظ الحديث، فإنّ الإنذار إنّما هو بمعناها، و ربّما اختلف فهمه مع فهم المجتهد في ذلك، ففهم هو الوجوب فلهذا أنذر، و المجتهد يفهم عدم الوجوب فلا - إنذار بحسب رأيه، نعم له حقّ ذلك بالنسبة إلى من يكون رأيه متّبعاً في حقّه كمقلّديه؛ و أمّا المجتهد فليس للراوى إنذاره ممّا فهمه من معنى الرواية، و إنّما يكون له بالنسبة إليه نقل ألفاظ الحديث فقط.

فالآية حيث إنّها مشتملة على وجوب الحذر عقيب الإنذار، و وجوب قبوله مختصّه بإنذار المجتهد لمقلّديه فهي إنّما تدلّ على حجّية الإنذار في مقام الفتوى، و لا - دلالة له لحجّيته في مقام الخبر و الرواية، فالاستدلال بها لوجوب التقليد أولى منه لوجوب تصديق الرواه.

قلت: قد عرفت أنّ مع عدم الإغماض عن الإشكاليين لا دلالة للآية لحجّية الإنذار أصلا لا في مقام الإفتاء و لا في مقام الإخبار، و إنّما تفيد وجوب القبول في مقام حصول العلم، و أمّا مع الغضّ عنهما فالإنصاف تماميّة دلالتها على حجّية الخبر دون الإفتاء، و ذلك لأنّ الاجتهاد و التقليد قد حدثا في هذه الأزمنة بعد عدمهما في زمان حضور الإمام.

فحال الرواه في تلك الأزمنة كان كحال نقله الفتاوى للمقلّدين في هذه الأزمنة، فكما أنّه قد ينذر ناقل الفتوى للعوام كأن قال: قال العالم الفلاني: من شرب الخمر عوقب بكذا من دون مدخلية رأى الناقل في ذلك أصلا، كذلك في تلك الأزمنة

كان ناقل الأحكام عن الإمام بلفظه أو بالمعنى قد يندر المنقول إليهم، و كان الغالب تصديقهم له فى فهم المعنى من دون إظهار مخالفه له فى فهمه كما هو الحال فى نقل الفتوى فى زماننا.

و الحاصل: كان همّ الرواه مصروفا بضبط المطالب و المعانى دون مجرد الألفاظ، و كان المهمّ فى النقل أيضا نقل المطالب، و كان تفقّهم ذلك، و الاختلاف فى فهم المعانى كان كما هو كذلك الآن فى غايه الندره، و على هذا فصدق الإنذار على نقل الراوى لا إشكال فيه، هذا.

و يمكن أن يقال: إنّ ظاهر الآيه و جوب الحذر عقيب الإنذار بطور الإطلاق و هو ينافى مع كونها فى مقام الحجّيه على المجتهد الذى شأنه الفحص فى سائر ما بيده من الأمارات و الأدلّه، و ملاحظه وجود المعارض و عدمه، و قوته و عدمه، ثمّ بعد اليأس عن المعارض الأقوى يحذر من قول المنذر، و ظاهر الآيه أن لا يكون للمنذر بالفتح بعد الإنذار حاله منتظره، بل يتحدّر و يتخوّف بنفس الإنذار و يكون الإنذار علّه تامّه لحذره، فالآيه مناسبه بحال المستفتى و المفتى.

و إن شئت التوضيح فلاحظ مندرين أحدهما يندر مقلّده و الآخر يندر المجتهد، فالأول بمحض إنذاره يذهب مقلّده نحو العمل بلا- مهله، و أمّا المجتهد فيقول: اصبر حتى اراجع لأن أفهم هل فى البين دليل أقوى أولا، فعلى الثانى اتحدّر من قولك، فأنصف من نفسك أيهما ألصق و أنسب بالمدلوليه للآيه؟.

و حاصل الكلام أنّ الحذر أولا- ليس هو العمل، و ثانيا ليس للآيه إطلاق حتى فى حال الشكّ، و ثالثا سلّمنا أنّ الحذر بمعنى العمل و أنّ للآيه الإطلاق، و لكن ليس فى مقام التعيّد و إنّما الحكم متعلّق بنفس الواقع المنذر به، و أين هو من التعيّد و جعل الإنذار حجّه فى مقام الظاهر، و رابعا سلّمنا أنّ الحذر بمعنى العمل، و الآيه لها إطلاق و تكون بمقام التعيّد، لكن ليس مرتبطا بجعل حجّيه الخبر و قول الراوى، و إنّما ترتبط بحجّيه قول المفتى فى حقّ المستفتى، و ذلك لأنّ استناد العمل فى الأوّل إلى

فهم نفس المنذر بالفتح، و في الثاني أيضا و إن كان العمل يحتاج إلى الفهم، و لكنّ الفهم فيه فهم مدّعى المنذر بالكسر، و في الأوّل يكون فهم مستنده، و ظاهر الآيه أن يكون الحذر مستندا إلى الإنذار بلا واسطه شيء في ما بين العمل و الإنذار.

و الحاصل: في مقام الروايه الإنذار سبب لفهم المنذر، و فهمه سبب لحذره، و لكن في مقام الفتوى الإنذار سبب بلا واسطه للحذر، غايه الأمر الالتفات شرط تأثيره، و لعلّ مراد شيخنا المرتضى أيضا ذلك فراجع عبارته.

و بالجمله فالآيه على هذا تدلّ على حجّيه الروايه مع الإنذار، و تكون دالّه على الحجّيه بدونه بضميمه عدم القول بالفصل، بمعنى أنّه تكون الآيه دليلا فيما يشتمل على الوجوب أو التحريم و نفى غيره ممّا يشتمل على الإباحه أو الكراهه أو الاستحباب، و يتمّ الحكم فيه بعدم القول بالفصل بين الأخبار.

من جمله الآيات التي استدللّ بها لحجّيه خبر الواحد آيه الكتمان

و من جمله الآيات آيه الكتمان، و هي قوله تعالى في سوره البقره: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ).

حيث دلت على حرمة الكتمان و وجوب إظهار الحق للناس، و لو كان القبول غير لازم لزم اللغوّيه.

و جوابه يظهر ممّا مرّ في آيه النفر من خلوّ الآيه عن التعيّد بقبول قول المظهر، لسكوته عن أنّ وجوب القبول عقبيه يكون على نحو الإطلاق سواء حصل العلم أم لا، و إنّما المقصود وجوب إظهار الحقّ، و لعلّه كان وجوب القبول مشروطا بوضوح الحقّ و العلم به لكثره مظهره، فأوجب الله على الآحاد الإظهار ليتّضح بسبب إظهاراتهم الحقّ و يصير معلوما للناس، فيصير قبوله حينئذ واجبا، و أيضا فما يحرم كتمانها و يجب إظهاره إنّما هو الحقّ الواقعي، فالواجب قبوله أيضا هو الحقّ الواقعي، فلا بدّ أولا من إحراز أنّ ما يظهره المظهر حقّ واقعي ثمّ الحكم بوجوبه، و هو لا- يتمّ إلا- مع حصول العلم من إظهاره، و أمّا بدونه فيكون من الشبهه المصدقيه.

ثمّ الجواب عن لزوم اللغويّ في إيجاب الفرد الغير المفيد للعلم من الكتمان هو الجواب منه في الآية المتقدّمه حرفا بحرف.

من جملة الآيات التي استدلّ بها لحجّته خبر الواحد آيه السؤال

و من جملة الآيات آيه السؤال عن أهل الذكر و هي آيتان، إحداهما في سورة النحل و هي قوله تعالى: «و ما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ» .

و الاخرى في سورة الأنبياء و هي قوله تعالى: «و ما أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» .

وجه الاستدلال نحو ما تقدّم من أنّ وجوب السؤال ملازم لوجوب القبول، و إلاّ يلزم اللغويّ، ثمّ بضميمه عدم القول بالفصل يثبت المدعى في جميع الأخبار ممّا كان مسبوقا بالسؤال و ما كان كلاما ابتدائيا.

و فيه أمّا أولاً: فلائذّ ظاهر هذا الكلام وجوب تحصيل العلم كما يقال عرفاً: إن كنت جاهلاً- فاسئل من العالم يعنى لتصير عالماً، فمعنى الآية و الله العالم: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون لتعلموا، فليس في مقام الحكم بالتعبّد بالجواب حتى يقال:

إنّ العلم طريقي، و الظنّ بعد التعيّد يقوم مقام العلم الطريقي و يكون علماً، بل يكون في مقام الإرشاد إلى علاج رفع الجهل وجدانا.

و أمّا ثانياً: فلائذّ ظاهر سياق الآية كما يظهر من ملاحظه المصدر هو السؤال عن علماء أهل الكتاب عن أحوال أنبياء السلف، فلا يشمل الرواه، و من هنا يظهر وجه آخر لعدم كون الآية في مقام التعبّد؛ فإنّ موردها مسأله اعتقاديّه متعلّقه بمعرفه الأنبياء، و لا شكّ في عدم التعبّد في العقائد و لزوم تحصيل العلم فيها.

و أمّا ثالثاً: فمع الغضّ عن ذلك فقد ورد في الأخبار أنّ المراد بأهل الذكر هم الأئمّه عليهم السلام إمّا لكون هذا الكلام جملة مستقلّه و عدم كونها تتمّه للمطلب السابق و إن كان خلاف ظاهر «الفاء» التفرعيّه، و إمّا على وجه التأويل.

و حينئذّ فإن كانت هذه الأخبار متواتره فلا ربط للآيه بما نحن فيه، و إن كانت

أخبار آحاد فيلزم من الاستدلال بالآيه على حججه أخبار الآحاد أن يلزم من حجيتها عدم حجيتها؛ فإن من جملة أخبار الآحاد هذه الأخبار الدالة على أن المراد بأهل الذكر هم الأئمة، فإذا صارت حجة بالآيه ثبت أن المراد من الآيه غير الرواه، فيلزم من وجود الحججه عدمها.

ثم على تقدير الغض عن جميع ذلك و تسليم اشتغال الآيه على لزوم قبول الجواب تعديداً قد يتوهم عدم دلالتها على حججه الروايه أيضاً؛ لأن المراد من أهل الذكر أهل العلم، فتكون مسوقه لحججه قول المجتهد على العوام إذا سألوا عنه، فالآيه داله حينئذ على وجوب التقليد دون حججه قول الراوى، وهذا التوهم فاسد فإن الرواه فى الأزمنه السابقه كانوا هم أهل الذكر و العلم و هو كذلك، و يشهد لذلك ما ورد فى الأخبار المستفيضه من أنه «اعرفوا منازل الرجال منّا بقدر رواياتهم عنّا» (١).

و على هذا فكل من كان راوياً لروايه يكون بالنسبه إلى من لا علم له بهذه الروايه فرداً حقيقياً لأهل الذكر، فلا حاجه إلى تجشّم أن مثل الزراره و ابن مسلم و أمثالهما كانوا من أهل الذكر أيضاً، فإذا ثبت حججه الروايه منهم ثبت من الراوى الذى ليس من أهل الذكر بعدم القول بالفصل، حتى يجاب عن ذلك بأن كون قول زراره و ابن مسلم و أضرابهما من حيث هم أهل الذكر حجه لا يدل على حججه القول الصادر عنهم من حيث هم رواه.

من جملة الآيات التي استدلل بها لحججه خبر الواحد آيه الاذن فى سورة التوبه

و من جملة الآيات آيه الاذن المذكوره فى سورة التوبه، و هى قوله تعالى: «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» .

قد قرن الإيمان للمؤمنين بالإيمان بالله تعالى و مدحه بهما، و من ذلك نعلم أن الإيمان للمؤمن و تصديقه مطلوب على حد مطلوبيه الإيمان بالله، فيكون واجبا

ص: ٦٠٨

أيضا، فيدلّ على حجّيته خبر المؤمن و وجوب تصديقه، فإن استفيد من أدلّه اخرى زياده قيد آخر علاوه عن الإيمان قيّدنا الآية به و خصّصنا الحجّيه بخبر المؤمن الواحد لذاك القيد، و إلاّ فيكون خبر المؤمن بقول مطلق حجّه، هذا.

و الإنصاف عدم الدلاله في هذه الآية أيضا، و ذلك لأنّ الإيمان الذي هو المراد في تلك الآية و مدح به النبي و قرن بالإيمان بالله تعالى ليس هو التصديق بمعنى ترتيب جميع ما للواقع من الآثار على مفاد خبر المؤمن (1)، بل المقصود حسن المعاشره مع المؤمن و قبول قوله في الآثار المرتبطه بمقام المعاشره و حسن المصاحبه.

و الذي يرشدك إلى هذا أنّ من كان رئيسا على قوم فمن أعظم أركان بقاء رئاسته و ميل النفوس إليه و عدم تشتّتهم عن حوله اتّصافه بمقدار من الاذنيه بمعنى أن يكون سريع التصديق لهم في الآثار التي بينهم و بين شخص نفسه، مثلا لو أطلع و لو بإخبار ألف عدل على أنه قال في حقّه فلان بكذا، ثم أنكر هذا الفلان و ادّعى أنه ما تكلم في ذمّه و سبّه بشيء يصدّقه، و يفرض ما صار في الوضوح كالمرئى بعينه كأنه لم يره و لم يسمع به، و لا يقطع موّدته و محبّته معه، ضروره أنّ الرئيس لو بنى على أن يرتّب الأثر على كلّ خبر يحكى عنده من ارتكاب بعض رعيّته سوء أدب بالنسبه إليه فقام بصدد مجازاته لم يبق في أطرافه إلاّ شاذ قليل أو حدى واحد أو قليل، فيختلّ بذلك أمر رئاسته، و به يسقط عن تمام الأغراض و القيام بما هو الوظيفه، و هذا معلوم بالحسّ و العيان و بالتجربه الحاصله من النظر إلى أحوال الرؤساء العامه

ص: ٦٠٩

١- ١) - فإنّه ليس اذن خير على هذا لجميع المؤمنين كما يستفاد من قوله تعالى: قل اذن خير لكم، بل يكون اذن خير لبعض و شرّ لآخر، فإنّه إذا سعى مؤمن مؤمنا آخر فترتيب جميع الآثار يقتضى إجراء الحد مثلا لو كان المسعى به مقتضيا له عليه، و أمّا إذا كان اذن خير في مقام المعاشره فلازمه أن لا يسخط على الساعى و لا يطرده و لا يعامل مع المسعى أيضا معاملة العداوه، بل يصدّق ظاهرا و يقبل قول كليهما و لا يغيّر حسن سلوكه في حقّ واحد منهما. منه قدّس سرّه الشريف.

و على هذا فالآيه مسوقه مساق الروايه الوارده فى باب حسن معاشره الإخوان من أنه «إذا شهد عندك خمسون قسامه أنه قال قولاً و قال: لم أقله فصدقه و كذبهم» و قد فسّر القسامه بالبينه الشرعيّه أعنى العدلين، فإنّ الملحوظ بهذا الكلام هو المبالغه فى حفظ مقام الاخوّه و مراعاة حسن السلوك مع الإخوان و عدم قطع علاقته المودّه و لو بإخبار هذا العدد من العدول بأنّه قال فى غيابك كذا و كذا إذا أنكر هو و قال: ما صدر منى جواره إليك، فالمقصود من تصديقه حينئذ قبول قوله و إظهار الاعتقاد القلبى بمفاد قوله، و ليس المقصود هو التصديق بمعنى ترتيب مطلق الآثار، و إلا فكيف يمكن تكذيب خمسين بينه و تصديق الواحد.

فلو كان لما أخبر به العدول أثر شرعى غير مربوط بمقام معاشره مثل الحدّ مثلاً لو أخبروا بأنّه شرب الخمر-مثلاً-فليس هنا مقام التصديق و عدم إجراء الحدّ عليه، بل المراد هو التصديق بمعنى عدم ترتيب ما كان للمخبر به من الآثار بحسب المعامله الشخصيه المرتبطه بمقام مرآوده شخص المخبر له مع المخبر عنه، مثل قطع المودّه و نحوه، و ممّا يؤيّد إرادته هذا المعنى من الآيه أيضاً هو تكرار لفظه «يؤمن» فيها و تعديده الأوّل بالباء و الثانى باللام الدالّه على المنفعه.

فإن قلت: إنّ فى خبر إسماعيل بن جعفر الصادق صلوات الله عليه دلالة على أنّ المراد بالإيمان فى الآيه التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع للتالى، فإنّه عليه السلام قال لإسماعيل بعد أن شهد عنده المسلمون على أنّ الرجل القرشى المرید للسفر إلى اليمن شرب الخمر و أراد مع ذلك أن يدفع إليه دنائره ليتجر بها له: إذا شهد عندك المسلمون فصدّقهم، و استشهد بهذه الآيه.

قلت: المراد بالتصديق فى هذه الروايه أيضاً ما ذكرنا، يعنى و إن كان مع إنكار الرجل ذلك لا بدّ أنّ لا يغيّر معه السلوك و يقبل قوله بأنّه ما شرب، و لكن لا بدّ من الاقتصار على مجرّد اظهار التصديق و عدم التعدى إلى مقام الفعلية، بمنى الحذر عنه

فى الباطن و عدم المعامله معه معامله الأمين،فبالنسبه إلى مقام الفعلیه و العمل يجب تصدیق الشهود،و من حیث آثار المعاشره الظاهریه تكذیبهم و تصدیقه.

هذا مضافا إلى ما فى تسلیم المال إليه بلا خوف مع سماع قول جماعه من المسلمین بما یدلّ على عدم أمانته بمجرد إظهاره الإنكار من توهین تلك الجماعه و عدم الاعتناء بأخبارهم و الإعراض عن متابعه خبرهم،فمقتضى حسن المعاشره معهم و حفظ حقوقهم أيضا هو التصدیق لهم بعدم استیمان الرجل،فتحصل من جمیع ما ذكرنا عدم جواز الاستدلال بالآیه للمقام لكونها أجنبيّه عنه،هذا ملخص الكلام فى الآيات التى تمسك بها فى الباب.

الاستدلال بالسنة لحجیه الخبر الواحد

و أمّا السنّه،فاعلم أنّ الأخبار التى يتمسك بها لهذا المقام لا بدّ و أن تكون متواتره،لوضوح عدم إمكان إثبات حجیه أخبار الأحاد بأخبار الأحاد،و المتواتر قد يكون متواترا باللفظ و هو أن يكون لفظ الخبر مرویه بطرق كثيره بالغه حدّ التواتر،و اخرى يكون بالمعنى و هو أن يخبر عدد كثير يحصل من كثرتهم العلم بمضمون واحد بألفاظ مختلفه،و ثالثه يكون لا- باللفظ و لا بالمعنى و ىسمى تواترا إجماليا،و هو أن يكون كثره عدد المخبرین بقضايا عديده كلّ منها فى مطلب غير ما يفیده الآخر بحدّ يحصل العلم بأنّ أحد هذه القضايا التى أخبر بها هذه الجماعه صدق مطابق للواقع.

كما لو أخبر ألف نفر كلّ منهم بخبر غير خبر الآخر،فالإنسان يقطع بعدم إمكان كذب جمیع هذه الأخبار و عدم صدق واحد منها عاده،فحينئذ لو لم يتوافق هذه الأخبار على معنى واحد أصلا فلا ثمره،و أمّا لو كان هنا معنى يتوافق عليه كلّ هذه الأخبار يحصل العلم بصدق هذا المعنى و واقعته و تحقّقه فاللازم الأخذ بما كان أخصّ مضمونا من هذه الأخبار؛ إذ هو الذى يتوافق الكلّ عليه.

مثلا- لو دلّ طائفه كثيره من الأخبار على حجیه خبر الواحد،و طائفه كثيره اخرى على حجیه خبر الثقه،و طائفه كثيره ثالثه على حجیه خبر العدل فحينئذ

تكون حجّيه خبر الواحد الثقة العدل مقطوعا بها، لعدم إمكان وجود الخبر الصادق بين هذه الطوائف المتكثرة.

و حينئذ نقول: يجب أولاً ملاحظه أنّ ما يستفاد حجّيته من تضاعيف الأخبار يكون بحيث يفى في الفقه بمقدار لم يبق من العلم الإجمالي شيء حتّى احتجنا إلى مقدّمات تفيد حجّيه مطلق الظن، أو أنّه قليل بحيث لا يقضى منه الحاجه في الفقه بهذا المقدار، و حينئذ أيضا يمكن الاكتفاء بهذا العدد المتيقّن الغير الوافى في الفقه بدون لزوم انتهاء الأمر إلى حجّيه مطلق الظن، و ذلك بأن يوجد في الأخبار ما يكون فردا لهذا المتيقّن الحجّيه و كان هذا الخبر دالّا على حجّيه مقدار واف من الأخبار.

مثلا لو فرضنا أنّ القدر المتيقّن من الأخبار حجّيه خبر العدل الإمامي عن مثله حتى يصل إلى المعصوم، الذي يعبر عنه بالصحيح الأعلائي، و فرضنا عدم وفائه في الفقه على مقدار العلم الإجمالي، و لكن وجدنا في الأخبار خبرا واحدا صحيحا اعلائيّا كان دالّا على حجّيه خبر الثقة و فرضنا وفاء خبر الثقة بمقدار العلم، كان هذا مثل ما إذا كان مضمون التواتر بلا واسطه حجّيه خبر الثقة، ثمّ لو فرضنا عدم وفاء خبر الثقة أيضا فإن وجد خبر ثقة دلّ على حجّيه خبر غيره على وجه كان وافيا أخذنا به، و هكذا الحال إلى أن يثبت الحجّيه على قدر الوفاء، فلا ينتهي الأمر إلى حجّيه مطلق الظنّ.

فنقول: قد ادّعى صاحب الوسائل أنّ الأخبار متواتره على حجّيه خبر الثقة، فإن ثبت هذا التواتر فنعم المطلوب، و إن لم يثبت فلا أقلّ من أنّ المتيقّن حجّيه ما كان من قبيل الصحيح الأعلائي، و قد ظفرنا -بحمد الله تعالى- على فرد من هذا القسم دلّ على حجّيه خبر الثقة و هو قوله عليه السلام: «لا عذر لأحد من مواليّنا في التشكيك في ما يرويه عنا ثقاتنا»، ثمّ لا يخفى على من راجع الفقه وفاء هذا النوع من الخبر على مقدار العلم، و الحمد لله، و لكن ليعلم أنّه لا يثبت بهذا الخبر إلّا حجّيه روايه الثقة دون مطلق الروايه التي حصل الوثوق بصدورها و لو من غير جهه

الوثوق براويها، بل من الأماره الخارجيه، نعم حجيه الثاني هو مفاد الإجماع على تقريره ببناء العقلاء كما يأتي إن شاء الله تعالى.

الاستدلال بالاجماع

و أما الاجماع فتقريره من وجوه:

الأول: تحصيل الإجماع إما من ملاحظه فتاوى المفتين بحجيه خبر الواحد، وإما من نقل نقله الإجماع لوصوله إلى حد التواتر على حجيه خبر الواحد مطلقا.

و الثاني: تحصيله بأحد الوجهين على حجيه في حال انسداد العلم، فالأول إجماع من غير السيد و أتباعه، فلو حصل العلم بهذا النحو من الإجماع لا بد من تخطئه السيد و من تبعه، و الثاني إجماع من السيد و غيره؛ فإن السيد أيضا معترف بحجيه الخبر في حال الانسداد.

و الثالث: سيره المسلمين و المتدينين بهذا الدين من حيث هم مسلمون و متدينون على العمل بخبر الواحد الغير العلمى، و الفرق بينه و بين الإجماع أنه إجماع جميع أهل الدين من غير اختصاص ببعضهم، بخلاف الثاني، فإنه إجماع خصوص العلماء منهم فتوى و عملا.

و الإنصاف أن التمسك بالإجماع من هذه الوجوه مخدوش، أما الإجماع تحصيليا أو نقلا على الحجيه مطلقا، ففيه أنه إنما ينفع لو لم يحتمل أن مدرك المجمعين و مستندهم هو ما تقدم من الآيات و الروايات، و أما لو احتمل ذلك فلا يكون كاشفا قطعيا عن رأى الإمام عليه السلام، و من المعلوم أن باب هذا الاحتمال واسع.

و أما الإجماع على أحد الوجهين على الحجيه في حال الانسداد ففيه أنه مركب من إجماع طائفتين، إحداهما من يقول بالحجيه من باب الظن المطلق، و الاخرى يقول بها من باب الظن الخاص، فأما الاولى فمستندهم مقدمات الانسداد، و أما الثانيه فمدركهم الآيات و الروايات، فكيف يتأتى من هذا الإجماع الكشف القطعى عن قول الإمام.

هذا مضافا إلى الخدشه بما فى الكفايه من أن هذا الإجماع غير مفيد؛ لأن القائلين كلاً

منهم قائل بحجّيه خبر خاص، و مثل هذا لا يفيد الكشف لحجّيه أصل الخبر.

بيان ذلك أنّ العدد الذي يفيد قول جمعهم العلم لامتناع تواطئهم على الكذب إنّما هو مفيد للعلم إذا أخبروا بمضمون واحد، كما لو فرضنا أنّ العشره هكذا، فأخبر عشره رجال بأنّ الزيد قائم، فبملاحظه امتناع تواطئهم على الكذب يحصل العلم بالصدق. و أمّا لو أخبر هذا العدد كلّ منهم بمجىء شخص غير من أخبر بمجّيته الآخر، فحينئذ لا يحصل العلم لا بمجىء أحد الأشخاص المعيّنه ولا بمجىء الإنسان، أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني فلاّنه لو سئل عن كلّ من المخبرين أنّه لو لم يجىء الشخص الذى أخبرت بمجّيته فهل جاء الإنسان؟ لقال: لا أعلم، و أمّا لو وصل عدد هؤلاء المخبرين بمجىء الأشخاص المختلفين إلى حدّ حصل العلم العادى باستحاله كذب مثل هذا العدد عادة- و يعبر عنه بالتواتر الإجمالى- حصل العلم حينئذ بالقدر المشترك أعنى: مجىء الإنسان و إن لم يحصل بأحد الخصوصيات معيّنا.

مثلا لو أخبر مائه رجل كلّ واحد بمجىء شخص غير من أخبر الآخر بمجّيته، و قلنا: إنّ كذب المائه محال عادة، حصل العلم بأنّ واحدا من الأشخاص قد جاء و إن كان كلّ منهم مرددا لو سئل عن مجىء الإنسان على تقدير عدم مجىء الخاص الذى أخبر بمجّيته.

نعم يمكن حصول العلم بالقدر المشترك من إخبار العشره أيضا لو كان إخبار كلّ واحد بمجىء الشخص المعين متضمّنا للإخبار بمجىء الإنسان، فكان قد أخبر بخبرين، الأوّل: مجىء الإنسان، و الثانى: أنّه هذا الشخص، فحينئذ يحصل العلم بمجىء الإنسان؛ لامتناع التواطؤ على الكذب و إن كان لا يحصل بواحد من الخصوصيات.

و حينئذ نقول: إنّ المفتين بحجّيه خبر الواحد طائفه منهم قائلون بحجّيه خبر الثقة مثلا- و طائفه بحجّيه خبر العدل مثلا، و طائفه بحجّيه خبر خاص آخر، فإن كانوا هذه الطوائف لو سألوا أنّه على تقدير فساد مذهبكم هل يكون هنا خبر حجّه؟

لقالوا: لا- نعلم فهذا الإجماع غير مفيد للعلم لا بحجّيه أحد الخصوصيات و لا بحجّيه أصل الخبر فى الجملة، و إن كانوا أجابوا بوجود خبر كان حجّه فكان فى ما بينهم من المسلم حجّيه خبر واحد و اختلفوا فى خصوصياته، فحينئذ إجماعهم نافع، للعلم بحجّيه خبر الواحد فى الجملة، و لكن دون إثبات كون إجماعهم من القبيل الثانى خرط القتاد.

و أما التمسك بالسيره فإتما ينفع لو احرز أنّ بناء المسلمين من حيث هم مسلمون و متدينون على العمل بالخبر الموثوق به، و أمّا لو لم يحرز ذلك و احتمال ذلك و احتمال أنّه لأجل كونهم عقلاء فلا يبقى الكشف الحاصل بالسيره، نعم يصير دليلا من باب البناء فيرجع إلى رابع الوجوه.

و كيف كان فالتمسك بالسيره على وجه لم يرجع إلى التمسك ببناء العقلاء غير وجيه، نعم لو أمكن تحصيل القطع بالإجماع على أحد المعنيين أعنى الحجّيه المطلقه أو المقيّده بحال الانسداد على وجه كشف عن قول المعصوم بأن علم عدم استناد المجمعين إلى هذه الوجوه كان هذا الإجماع نافعا بحالنا.

و لا- يتوهم عدم نفعه لأجل أنّه على تقدير عدمه كان الحجّيه ثابتة بدليل الانسداد، و ذلك لظهور الثمره بين إثبات الحجّيه بالإجماع و بين إثباته بدليل الانسداد فى أمرين، الأول: أنّه لو أثبتنا الحجّيه بنتيجته دليل الانسداد فاللازم الاقتصار على الظنّ الفعلى، فيدور الأمر مدار إفاده الخبر الظنّ الفعلى و عدمها، فإن أفاد كان حجّه و إلّا فلا، و أمّا على إثباته بالإجماع فالخبر فى نفسه حجّه سواء أفاد الظنّ فعلا أم لا.

و الثانى: أنّه لو قلنا بالحجّيه بنتيجته دليل الانسداد ورد إشكال التبعض فى الاحتياط الذى نبه عليه شيخنا المرتضى، بمعنى أنّه لا يفيد المقدمات الاقتصار على المظنونات و إجراء البراهه فى المشكوكات و الموهومات، بل قضيتها هو العمل بالمشكوكات أو ببعضها أيضا إذا لم يوجب الوقوع فى الحرج و العسر، بل و

بالموهومات مع عدم استلزام العسر.

و بالجمله، فالاحتياط الغير الموجب للعسر واجب الأخذ، و هو قد ينطبق على المظنونات فقط، و قد ينطبق عليها و على بعض المشكوكات، و قد ينطبق على المظنونات و المشكوكات مع إضافه بعض الموهومات.

و أمّا على تقدير الحجّيه بالإجماع لا ورود لهذا الإشكال، بل القائل فى سلامه عنه كما هو واضح، لفرض قيام الإجماع على حجّيه الظنّ النوعى الحاصل من الأخبار، فعلى الثانى يثبت حجّيه الظنّ النوعى المذكور، و الأوّل غير ملازم لحجّيه الظنّ الفعلى المطلق.

الوجه الرابع من وجوه تقرير الإجماع على حجّيه الخبر هو التمسّك ببناء العقلاء، فإنّه لا شكّ فى استقرار طريقه العقلاء على العمل بخبر المفيد للاطمئنان و لو لم يكن الناقل ثقّه، و لكن حصل الوثوق بالصدق من أجل أماره خارجيه، و جرت عادتهم على ذلك فى امورهم العاديه، و هذا ثابت فى غير فرق المسلمين من أهل الملل، بل و من غيرهم ممّن لا يتديّن بدين كالدهرى، فإنّه لو اطمئنّ الدهرى بأنّ سفر البحر و ركوب السفينه لا يوجب الغرق لنفسه و ماله و حصل له هذا الاطمئنان من إخبار المخبرين فهو يقدم على هذا السفر، مع أنّه محتمل مع ذلك للغرق و لكن لا يعتنى به، بل يعامل معامله المعدوم.

و كذلك الحال فى معامله العبيد مع مواليتهم، فلو حصل الاطمئنان للعبد أنّ مولاه أراد الركوب و أراد ركوبه معه فى ركابه، و حصل له ذلك بنقل ناقل مع وثوق الناقل أو ضميمه أماره خارجيه، يركب بمجرد ذلك و يذهب إلى مقرّ المولى، بحيث لو لم يركب و كان المولى يريد واقعا لم يكن معذورا، و بالجمله فمجبولىه العقلاء و اقتضاء فطرتهم ذلك فى جميع امورهم ممّا لا يقبل الإنكار.

إن قلت: نعم و لكنّهم غير معصومين و قابلون للخطأ، و هذا هو الفارق بين بناء العقلاء و حكم العقل، فإنّ الحاكم قاطع بحكمه و لا يحتمل الخلاف و إن كان من

الممكن كون قطعه جهلا- مركبا، ولكن لا يتفق احتمال ذلك لنفس القاطع، و أما لو استقرّ طريقه العقلاء على أمر فمن المحتمل خطائهم، فحكم العقل حجّه شرعيّه في نفسه بلا حاجة إلى ضمّ شيء آخر، و أما بناء العقلاء فلا يصير حجّه إلا بعد إحراز الإمضاء من الشرع، و أما بدونه فيحتمل خطائهم، و مع الإمضاء كان الحجّه هو إمضائه.

قلت: نعم و لكن نحن نستكشف إمضاء الشارع بعدم رده، فنجعل عدم رده دليلا على إمضائه و طريقا إليه، و وجه طريقيته أنّه بعد ما عرفت من أنّ مقتضى الفطره هو العمل بالاطمئنان الحاصل من نقل النقله، فهم لو لم يصرفهم صارف فهم باقون على حسب فطرتهم و يعاملون مع الشارع معاملتهم مع سائر الموالى و الأرباب؛ فإنّ الله تعالى ربّ الأرباب و نبيّه صلّى الله عليه و آله مفترض الطاعه كسائر الموالى العرفيه بنظرهم، فكما يعملون فى أحكام سائر الموالى و أوامرهم بالاطمئنان الحاصل لهم من النقل كذلك يعملون به فى أحكام هذين الموليين، فلو كان الموليان مخطئين لهذه الطريقه لكان عليهما إعلام العبيد بذلك و صرفهم عمّا يمشونه بفطرتهم، فحيث لم يعلموا و لم يصرفا علم أنّهما راضيان بهذه الطريقه و مضميان لها.

فإن قلت: كيف لم يردعها و قد ورد فى الآيات حرمة العمل بغير العلم و بالظن، و بهذا المعنى ينادى الأخبار أيضا بأعلى صوت، أ فلا- يكفى فى الردع مثل هذه النواهي البليغه الأكيده،؟ و بالجمله، فنحن و إن كنّا نسلّم جريان بناء العقلاء على حجّيه الاطمئنان من الخبر إلا- أنّ موضوع حجّيه بناء العقلاء مقيّد بعدم ردع الشرع، فالأدله الناهيه عن العمل بغير العلم الوارده من الشرع وارده على بناء العقلاء؛ لكونها ردعا، فلا يبقى معها موضوع الحجّيه فى بناء العقلاء.

قلت: لا بدّ لتوضيح دفع هذا الإشكال من التكلّم فى صلاحيّه هذه الأدله للردعيّه و عدمها.

فنقول: قد ادعى المولى الجليل المولى محمّد كاظم الطوسي في حاشيته على رسائل شيخنا المرتضى قدس سرهما و حكي إصراره عليه في الدرس استحاله رادعيه هذه الأدله، و محصل ما أفاد في وجه الاستحاله أنّ هذه الأدله ليست بأزيد من عمومات قابله للتخصيص، فالعمل بعمومها في المقام أعني الظنّ الحاصل من الخبر الموثوق به و حجّيه ظهورها في هذا الفرد - حتى يحصل لها وصف الرادعيه - يتوقّف على عدم حجّيه هذا الظنّ؛ إذ لو كان حجّيه كانت العمومات مخصّيه به، فلا تتّصف بالرادعيه، فإذا توقّف عدم حجّيه هذا الظنّ أيضا على رادعيه هذه الأدله كان دورا، و حاصله توقّف رادعيه الأدله على عدم حجّيه هذا الفرد، و توقّف عدم حجّيته أيضا على رادعيته، هذا حاصل ما أفاده.

و لكنّك خبير بأنّه ممكن القلب؛ لا يمكن تقرير هذا الإشكال بعينه في طرف الحجّيه، فنقول: حجّيه هذا الظنّ يتوقّف على عدم رادعيه الأدله، و عدم رادعيته أيضا متوقّف على حجّيه هذا الظنّ، أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني أعني: توقّف عدم رادعيه الأدله على حجّيه هذا الظنّ فلاّ أنّ تلك العمومات بطبعها مقتضيه لشمول هذا الفرد أيضا، و المفروض عدم المخصّيه، فتكون شامله له، فتكون رادعه، فصحّ أن يقال: إنّ عدم رادعيته يتوقّف على حجّيه هذا الظنّ، فإذا توقّف حجّيته أيضا على عدم رادعيته كان دورا محالا.

هذا مضافا إلى عدم لزوم الدور رأسا، بيانه أنّه: إذا ورد دليلان متنافيا المضمون فمن شرط تنافي أحدهما للآخر و معارضته معه أن لا يكون موضوع أحد الدليلين مقيدا بعدم الآخر، و إن شئت المثال فلاحظ دليل حرمة العمل بالقياس، فإنّه عام أو مطلق شامل لحالتي الانفتاح و الانسداد، و أمّا الظنّ المستفاد حجّيته من نتيجة دليل الانسداد فهو و إن كان مطلق الظنّ، لكن موضوعه مقيد بعدم قيام دليل على المنع، فنتيجة دليل الانسداد إنّما يثبت حجّيه الظنّ الذي لم يقدح دليل من الشرع، فلا يفيد حجّيه الظنّ القياسي، مع أنّ دليل حرمة القياس ليس إلّا عموما أو إطلاقا

و يمكن تقرير الدور في عمومها للظنّ القياسى في حال الانسداد فيقال: إنّ شمولها و عمومها لهذا الظنّ متوقّف على عدم حجّيته هذا الظنّ؛ إذ لو كان حجّه كان عموم هذا الدليل مخصّصا في هذا الفرد، فإذا توقّف عدم حجّيته هذا الظنّ على شمول العموم أيضا كان دورا، فيلزم حجّيته هذا الظنّ في حال الانسداد عند القائل بحجّيته الظنّ المطلق.

و السرّ في تقديم العام و رفع الدور أنّ وجه تقديم المخصّصات المنفصلة على عموم العام إنّما هو المعارضه بالأقوى و كون الخاص نصّا أو أظهر من العام، فإذا ورد:

أكرم العلماء، و ورد: لا تكرم زيدا، فليس الأوّل بعد ورود الثانى مسلوب الدلاله أو الحجّيه الذاتيه لخروج الزيد عن أفراد العالم، بل معه أيضا مقتضى بعمومه، لوجوب إكرام الزيد و حجّه ذاتيه عليه، و لكنّ الثانى أقوى دلالة و حجّيه من العام، فلهذا يقدم على العام.

و بالجملة، فعقد موضوع الحجّيه الذاتيه الاقتضائيه فى العام غير مقيد بعدم المخصّص المنفصل، بل و لو كان مقيدا بعدم المنفصل أيضا، لكنّ المضرّ إنّما هو المنفصل الذى كان حجّيته مطلقه، دون ما كان حجّيته منوطا بعدم العام كما هو واضح.

نعم بناء على أصاله عدم القرينه هو مقيد بعدم المخصّص المتّصل، و أمّا الخاص المفروض فى المقام أعنى الحجّيه المستفاده من دليل الانسداد فعقد حجّيته منوط و مربوط بعدم المنع المنفصل من الشرع، فيكون العام الوارد واردا على هذا الخاص، و وجه عدم الدور أنّ الأخذ بالعام كما عرفت بحسب الحجّيه الاقتضائيه غير متوقّف على عدم الخاص، فإذا أخذنا به يكون منعا يرفع موضوع الخاص أعنى عدم المنع، أعنى يقوم المنع فى مقام عدم المنع؛ لأنّهما فى مرتبه واحده، فيرتفع حجّيه الخاص برفع موضوعها.

و من هنا يظهر أنّ الخاصّ المقدم على العام إنّما هو خاص لا يكون عقد الموضوع فيه مقيدا بعدم دليل على خلافه، و إلا فكان اللازم تقديم العام عليه، لوضوح عدم

المقاومه للخاص بهذا الوصف مع أدنى دليل،مثلا لو ورد:أكرم العلماء،و ورد:

لا- تكرم زيدا ما دام لم يتم دليل على وجوب إكرامه فهل ترى يقدمون هذا الخاص على العام،بل لا شك في أنهم عاملون بالعام؛لأنه دليل،و موضوع الخاص مقيد بعدم الدليل،فيكفي في رفع اليد عنه وجود أدنى دليل.

إذا تقرّر هذا فنقول:هكذا الحال في ما نحن فيه،فإنّ الأدلّه الناهيه عن العمل بغير العلم عمومات شامله بعمومها للاطمئنان الحاصل من قول الثقة و بناء العقلاء،و إن كان ثابتا في خصوص هذا الاطمئنان،إلا أنّ حجّيه ما يثبت حجّيته ببناء العقلاء مقيد بعدم قيام دليل على منعه،فإذا دلّ عليه عموم كان له الورود على بناء العقلاء.

و هنا جواب آخر للدور تعرّضه شيخنا في الكتاب،و هو أنّ توقّف الردع على عدم الحجّيه مسلم،لكن توقّف عدم الحجّيه على ثبوت الردع ممنوع،بل يكفي فيه عدم ثبوت الإمضاء قبل ثبوت حال الآيه في الردع و عدمه،و فيه أنّ الموقوف عليه عدم الحجّيه إنّما هو ثبوت الردع،و لا يكفي عدم ثبوت الإمضاء؛لأنه معه يستكشف الإمضاء لئلا يلزم نقض الغرض.

هذا و الذي يمكن الاستظهار به لدفع رادعيه العمومات هو أن يقال:إنّ المرتكزات العرفيه تكون بحيث يغفل عن كون حجّيتها مقيدّه بعدم منع الشرع نوع النفوس،فالارتكاز مانع عن خطور خلافه في ذهن النوع،فالعبد كما يعامل مع مولاه في أحكامه و أوامره بالعمل فيها على الاطمئنان الحاصل من قول القائل على حسب فطرته كذلك هو باق على مقتضى هذه الفطره لو صار عبدا لمولى آخر،من دون أن يخطر بباله أن تكون طريقه هذا المولى في امتثال أوامره غير طريقه المولى السابق.

فكذا الحال في معاملة العبيد مع الموالى الحقيقيه،يعنى لا يخطر ببال العامه أنه يريد منهم أمرا جديدا و طريقه مخترعه غير ما هم مجبولون عليه،فلا يرضى بالعمل

بالاطمئنان من قول القائل، بل لا يرضى إلا بترتيب الأثر على العلم، وكذلك لا يخطر ببالهم أن حججه هذا الارتكازى موقوف على عدم منع المولى، فهم عاملون على هذا التقييد صغرى و كبرى، فالحاصل عندهم هو الحججه التنجيزيه الإطلاقيه.

فلهذا لو ورد من الشارع النهى عن العمل بالظن ينصرف نظرهم إلى غير هذا الاطمئنان فيقطعون أنه بمنزله العلم و إن كان غير علم، بل و يعممون الحكم المعلق على العلم بالنسبه إلى هذا الاطمئنان مثل عدم نقض اليقين إلا باليقين، فالتنقض بهذا الاطمئنان يكون فى نظرهم نقضا باليقين، و بالجمله، لا يدخل فى ذهنهم من دليل مثبت للحكم على الظن هذا الفرد، و يدخل فى ذهنهم من الدليل السدال على الحكم فى العلم هذا الفرد، و السبب لذلك هو الارتكاز و المجبوليه المانع عن دخول مضاده فى أذهانهم، بمعنى أنهم مع وقوع نظرهم إلى هذا العموم و الإطلاق الصادرين من المولى لا يحتملون أن هذا الطريق الذى يمشونه من العمل بمقتضى الاطمئنان لعله كان على خلاف الواقع و غير مرضى لمواليهم و كان طريقه المولى طريقه اخرى.

و يمكن أن يقال: إن صورته المعارضه الصوريه أيضا ينقدح فى ذهنهم، لكنه مقرون بالقطع بالتخصيص، و بالجمله، لا يذهب عنهم هذا العموم قطعهم بعدم قابليه طريقتهم للردع، و بعبارة اخرى: لا- يذهب قطعهم بالكبرى، و الاحتمال الصورى إنما يتعلق بمقام الصغرى، فهم يرون الإراده الصوريه المستفاده من العموم قد تعلق بأمر لا يقبل الإراده الجديّه، فهو عام عندهم قطعى التخصيص نظير أكرم العلماء مع القطع بلا تكرم زيدا، و الفرق بين هذا و سابقه أن الأول دعوى الانصراف و هذا دعوى التخصيص.

هذا هو الحال فى عامه الناس المتّصّفين بالغفله عن تصوّر خلاف مرتكزهم، و أمّا الملتفتون و هم الشاذ القليل من الناس فهذه الطريقه و إن كان ليست فى نفسها حججه لهم لاحتمالهم الخطاء فى حقهم لعدم كونهم معصومين، و لكن يثبت الحججه عند تحقق الارتكاز عندهم أيضا بالبرهان.

و هو أن يقال: لو كان للشارع طريقه جديد غير ما الناس مجبولون عليه، و يكون خلافه مغفولا عنه لهم، و النهى عن العمل بالظنّ على وجه العموم منصرفا عندهم عمّا ارتكز حجّيته عندهم، أو مخصّصا قطعيا بغيره، لكان يجب على الشارع التنصيص على إظهار أنّه يريد منهم خلاف هذا الطريق المعمول، كما هو المشاهد في المرتكزات في الجاهليّة التي خطّأها الشارع بالإبلاغات الصريحة الأكيدة و الإيعادات بأنواع العذاب، فإنّ صرف الأذهان عن ما ارتكز فيها لا يحصل بغير هذا الوجه و لا يمكن الاكتفاء في تبليغه بعموم و إطلاق، فيلزم على تقدير الاكتفاء في بيانه بهما إغراء عامّة الناس بالقبيح.

و الحاصل: لو كان احتمال أن تكون الطريقه المجهول عليها من العمل على وفق الاطمئنان الحاصل من قول المخبر غير مرضيّه لدى الشرع و أنّه يحتاج إلى إحراز ذلك حاصلًا لعامّة الناس، كان أدلّه النهى عن العمل بالظنّ صالحه للردع و محكمه؛ إذ المفروض أنّ كلاً من آحاد النوع يحتمل عدم إمضاء الشرع للطريقه التي يمشى عليها في الامور العاديه، و من المعلوم أنّ هذه الطريقه إنّما تصير حجّه في الامور الشرعيّه لو لم ترد تخطئه من الشرع، فإذا ورد العمومات الناهيه عن العمل بالظنّ كان لها الورود و كانت ردعا و تخطئه لهذه الطريقه كما ذكرنا نظيره.

و لكنّ الذى سهّل الخطب أنّ الاحتمال غير حاصل إلاّ للشاذ القليل من الأشخاص، فيقوم عند هذا الأشخاص -المحتملين- البرهان على حجّيه الطريقه المألوفه بين أهل العرف.

و حاصله أنّ هذه العمومات غير صالحه للردع لصرف أذهان العامه منها إلى غير مورد ارتكازهم، و يثبت عدم الرادع من جهه اخرى بلزوم الإغراء بالجهل على تقديره؛ إذ لو كان واقعا غير راض بالطريقه المألوفه المأنوسه كان الواجب عليه إقامه الدليل بحدّ لا يبقى لأحد تشكيك من كثره التصريحات المحفوفه بالإنذارات و البيانات المكتنفه بالوعيدات، فعدم الرادع في مقام الإثبات يصير دليلا على عدمه

فى مقام الثبوت، و احتمال نصب هذا الدليل و عدم وصوله إلينا مقطوع العدم، فإنه لا بدّ فى هذه الامور إقامه النصّ الصريح على وجه تبلغ صيته جميع العالمين، فإذا لم يثبت هذا الدليل قطعنا بأنّه ليس طالبا لهذا الأمر.

و من هنا نقول فى باب اعتباريّة الوجه و التمييز فى العباده أنّ لنا رفع هذين القيدين و إن قلنا بعدم جريان البراءه فيهما كما يقوله شيخنا المرتضى بهذا الطريق، فنقول: إنّ اعتبار الوجه و التمييز مغفول عنه للعامّه و لا يخطر احتمالهم، و إنّما يحتمله بعض أهل الدقه من العلماء، و ما كان شأنه هكذا فلو طلبه الشارع كان الواجب عليه إقامه مقدمات تبليغه من التنصيص الغير القابل للتشكيك عليه، و لو كان لبان، و حيث ما أقام نقطع بأنّه ما أراد، و بالجملة، يصحّ دفع الدور المذكور بأن نقول: سلّمنا توقّف الحجّيه على عدم الرادع، و لكن نجعل العدم فى مرحله الإثبات دليلا على العدم فى مرحله الثبوت بمعونه البرهان.

و بعبارة اخرى: الحجّيه الشرعيه لدى الملتفت موقوفه على عدم الرادعيه لتلك العمومات، و هى موقوفه على الحجّيه الارتكازيه، و هذا بخلاف من يدعى أنّ العقلاء مع كونهم محتملين عدم رضى الشارع بطريقتهم و عدم كونهم غافلين عنه يبنون على رضائه به ما لم يثبت ردعه عنه، و هذا بمنزله أصل عندهم، حيث إنّ عند الشكّ فى وجود الردع يبنون على عدمه، فإنه و إن كان لا يلزم الدور ببيان تقدّم، لكن يتمّ الرادعيه للعمومات على هذا التقدير لما مرّ من عدم المعارضه بين المقتضى التنجيزى و هو العمومات و التعليقى و هو البناء، بل اللازم تقديم التنجيزى؛ لوروده على التعليقى.

الدليل العقلى على الحجبه

و أمّا الدليل العقلى فهو على قسمين، قسم يفيد حجّيه خصوص الخبر، و الآخر يفيد حجّيه الظنّ فى الجملة، و من أفراد الخبر، غايه الأمر يدور الحجّيه حينئذ مدار حصول الظنّ الفعلى منه. أمّا الأوّل: فتقريره من وجوه:

الأوّل: و هو الذى قال شيخنا المرتضى: و هو الذى اعتمده سابقا، و هو أنا

نعلم إجمالاً- بأنّ كثيراً من الأخبار التي بأيدينا و غالبها و جلّها صادرة، و طريقنا إلى هذا العلم هو الفحص عن حال الرجال و متانتهم و ضبطهم و حفظهم الأحاديث لأن لا يتغيّر حرف و كلمه و لا يزيد و لا ينقص، و غير ذلك مثل اقتصارهم على ما سمعوا دون ما وجدوا في الكتب، حتّى أنّ بعضهم قد سمع من أبيه في حال الصغر فلم يرو عن أبيه لأجل كونه صغيراً في حال السماع، و روى عن أخويه، و مثل تركهم روايه من يعمل بالقياس، حتّى أنّ أحمد بن محمّد بن عيسى أخرج البرقي عن القم لأنّه كان يروى عن الضعفاء مع كمال وثاقته؛ لأجل مجرد روايته عن الضعفاء، إلى غير ذلك.

فيحصل من ذلك علم إجمالي بأنّ كثيراً من الأخبار صادرة عن المعصومين عليهم السلام، و يكون في هذه الأخبار مقدار المعلوم الإجمالي على قدر التكاليف المعلومه بالإجمال، يعنى نعلم اجمالاً بصدور هذا المقدار في الأخبار التي بأيدينا، و حينئذ ينحلّ علمنا الإجمالي بالتكليف إلى علم إجمالي صغير و شكّ بدوى، كما لو كان هذه الأخبار الصادرة التي نعلم بوجودها إجمالاً بين الأخبار معلومه لنا بالتفصيل، فإنّه لا إشكال في انحلال العلم الإجمالي حينئذ إلى العلم التفصيلي بموارد هذه الأخبار و الشكّ البدوى في غيرها. فكذلك في فرض العلم الإجمالي بالأخبار الصادرة في ضمن الأخبار، فإنّه ينحلّ إلى العلم الإجمالي بخصوص ما في الأخبار و الشكّ البدوى في غيرها.

و ليعلم أنّ النافع لانحلال العلم هو العلم الإجمالي بصدور خصوص الأخبار المثبته للتكليف كما هو واضح، و لا بعد في وجود هذا العلم، فإنّ الأخبار المثبته كثيره، و بضميمه حال الرجال يحصل العلم الإجمالي بصدور غالبها، و إن كان لنا هذا العلم أيضاً في خصوص النافيه أيضاً فهنا علمان إجماليان، أحدهما متعلّق بالمثبته و الآخر بالنافيه، إلّا أنّ النافع لانحلال هو العلم الإجمالي الذي يكون قوامه بالمثبته المحضه، و أمّا لو كان قوامه به و بالنافيه بمعنى أنّه لو لم يضمّ النافيه إلى المثبته

فلا يبقى علم إجمالي، فلا يؤثر في انحلال العلم الإجمالي بالتكليف.

و نحن نمثل لذلك مثالا في العلم الإجمالي الصغير حتى يتضح الحال في الكبير، مثلا لو علمنا إجمالا بوجود واجب واحد علينا و كان غير معلوم بعينه و مشتبهها بين الأفعال، فقام عندنا خبر على وجوب فعل معين، و قام خبر آخر على وجوب فعل آخر، و قام خبر ثالث على إباحه فعل ثالث، فإن حصل لنا علم إجمالي بصدور واحد من هذه الأخبار الثلاثة، فالعلم الإجمالي الأول بوجود واجب باق بحاله. و أما لو حصل لنا علم إجمالي بصدور أحد الخبرين الدالين على الوجوب فلا شك أن العلم الإجمالي بتكليف واحد ينحل إلى تفصيلي بالموجود بين الفعلين و شك بدوى في غيرهما و هذا واضح.

و الجواب عن هذا الوجه أنه لا- يفيد المدعى؛ فإن غاية ما يثبت بهذا هو وجوب العمل على طبق الخبر، لمكان العلم الإجمالي المذكور و من باب الاحتياط لإحراز الواقع، و هذا غير حججه الخبر التي إثباتها مهمنا.

فعلى هذا لو كان في قبال الخبر عموم الكتاب أو السنه القطعيه أو إطلاق أحدهما لم يخصص العموم و تقييد الإطلاق بالخبر، بل يجب العمل بهما دون الخبر، و كذلك لو قام أصل- ثبت حججه بالأخبار المتواتره و نحوها- على خلاف الخبر لا يجب طرح الأصل؛ لعدم الحججه في قبالة، سواء كان الأصل المخالف نافيا للتكليف أم مثبتا لتكليف آخر ضد ما يفيد الخبر، كما لو أفاد الخبر وجوب الفعل و قام الاستصحاب (1) مثلا- على حرمة، بل الواجب حينئذ هو العمل بالأصل في المقامين، غاية الأمر أنه أصل قائم في بعض الموارد التي علم إجمالا بخلاف الأصل فيها؛ فإن الأصل معمول به في هذا المورد إذا كان بلا معارض، كما في الإنائين

ص: ٦٢٥

١- ١) - و قد استفاد من شيخنا الاستاد دام بقاءه دعوى تواتر الأخبار بحججه الاستصحاب. منه قدس سره الشريف

المشتبهين بالنجاسه إذا كان الأصل في أحدهما فقط هو الطهاره، فإنه جار بلا إشكال.

نعم لو قلنا بأن العلم المأخوذ غايه للاصول أعم من التفصيلي و الإجمالي، لما كان له حينئذ مجرى، و لكنّه خلاف المختار، و إذن فالواجب هو العمل بالأصل النافي أو المثبت المقابل للخبر، فإنه لا يعقل مزاحمه اللاحجه مع الحجه.

هذا كله مع عدم العلم بمخالفه الاصول إجمالاً، و أمّا لو علم إجمالاً ذلك فإن كان العلم الإجمالي بمخالفه بعض الاصول المثبتة للتكليف للواقع و مطابقه الخبر الدالّ على ضدّ هذا التكليف له، بمعنى أنّا إذا لاحظنا مجموع الاصول المثبتة القائمه على خلاف الأخبار المثبتة في الموارد المتفرقه كما لو قام الخبر في مورد على الوجوب و الأصل على الحرمة، و في مورد آخر قام الخبر على الحرمة و الأصل على الوجوب و هكذا، فإننا نعلم إجمالاً - بصدور بعض هذه الأخبار القائم في قبالتها الأصل المثبت للتكليف، فيتولد منه العلم الإجمالي بمخالفه بعض من هذه الاصول المثبتة القائمه على خلاف الخبر للواقع، فيلزم من العمل بهذه الاصول في جميع هذه الموارد و طرح العمل بالخبر في قبالتها مخالفه قطعيه للتكليف.

فيكون كما إذا كان الأصل في كلّ من الإنائين المشتبهين هو الطهاره، فإنّ العمل بالأصل موجب لمحذور المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، غايه الأمر أنّ الاحتياط هناك ممكن بالاجتناب عن كلا الإنائين، لكونه جمعا بين الدليل و الأصل، فإنّ مقتضى الأصل هو الترخيص في الارتكاب لا إلزامه، فاختيار الاجتناب ليس مخالفه له، و أمّا هنا فالاحتياط غير ممكن، لكونه من باب الدوران بين المحذورين؛ لدوران الأمر في كلّ من الجمعه و الدعاء مثلاً بين الوجوب و الحرمة، فالاحتياط بالجمع بين الواقع المعلوم و الأصل غير ممكن.

فحينئذ هل يجب إلغاء الأصلين في المقام للزوم المحذور المذكور كما في مثال المشتبهين و الاحتياط بعد ذلك بالعمل بالخبرين باجتناب الجمعه و إتيان الدعاء،

فنحن و إن لم نقل بأنّ غايه الاصول هو الأعمّ من الإجمالى، بل خصصناه بالعلم التفصيلى فلا نقول بجريانه هنا لأجل المانع العقلى، أو أنّ العلم الإجمالى بمخالفه أحد الأصلين هنا لا- يوجب طرحهما، غايه الأمر لّما لم يمكن العمل بكليهما أيضا للزوم محذور المخالفه القطعيّه كان المكلف مختيرا فى العمل بأحدهما، بمعنى أنّ كلاً من الدعاء و الجمععه مثلا أمره دائر بين كونه واجبا واقعيًا، و بين كونه مصداقا للنقض الحرام، فيتخيّر المكلف فى كليهما فى الفعل الآخر.

قد يرجح الأوّل بعدم الفرق بين المقام و مثال الإنائين أصلا، فيجرى هنا كلّ ما يجرى هناك حرفا بحرف، فإنّ وجه طرح الأصلين هناك أنّ العمل بكليهما يوجب المخالفه القطعيّه، و العمل بأحدهما بعينه ترجيح بلا مرجح؛ فإنّ نسبه الدليل إلى كليهما على السواء، و العمل بأحدهما بعينه الذى مرجعه إلى التخيير فى العمل بواحد منهما يكون بلا دليل؛ فإنّ دليل الأصل مقتضاه جريان حكمه فى مورده على التعيين، فالتخيير يحتاج إلى دليل آخر عليه، و هذا بعينه جار فى المقام.

و لكنّه فاسد، فإنّ الدليل الآخر على التخيير يكفى فيه حكم العقل أيضا، أ لا ترى أنّ الغريقين المتعدّر إنقاذ أحدهما مع إمكان الآخر حكم العقل فيه هو التخيير، مع أنّ الدليل الدال على وجوب الإنقاذ له اقتضاء تعيينى فى وجوب إنقاذ هذا و اقتضاء تعيينى لوجوب إنقاذ ذاك.

و سرّ ذلك أنّه لو احرز أنّ الغرض و المقتضى فى كليهما حال التعدّر أيضا موجود تام، فاحرز من حال المولى بواسطه إطلاق المادّه أنّ إنقاذ الغريق محبوب له من غير تقييد بحال، فإنّه حينئذ يجب بحكم العقل أن لا يترك كلا غرضى المولى، بل يبادر بدرك أحدهما.

و حينئذ فحيث لا يعلم أنّ أيّا من الغرضين أهمّ بنظره كان مختيرا فى إنقاذ أيّهما شاء.

ثمّ من جمله المقتضيات هى العناوين التى رتب عليها الحكم فى الأدلّه، حيث إنّ الظاهر كونها مقتضيات لأحكامها و من جملتها عنوان المشكوك، فقولنا: المشكوك

محكوم ببقاء حرمة السابقه مثلا، أو محكوم بالترخيص ظاهر في كون الشك مقتضيا لذلك.

فإن قلت: الترخيص لا يكون باقتضاء المقتضى، بل هو ناش عن الاقتضاء، فالشك لا يمكن أن يكون مقتضيا للترخيص.

قلت: بل الترخيص تاره يكون من جهه عدم الاقتضاء كما في إباحه شرب الماء، و اخرى يكون من جهه المقتضى له كما في الترخيص الناشى عن العسر و الحرج، حيث إنه من جهه اقتضاء العسر و تقدّم العناوين الثانويه على الأوليه إنما هو في خصوص الأول، فلو صار شرب الماء منذورا أو محلّوفا عليه خرج عن اللاقتضاء إلى الاقتضاء، أما لو تعلّق الحلف أو النذر بأمر صار مباحا لأجل لزوم العسر من التكليف فيه كان من باب تراحم المقتضيين.

ثم إنّ الشكّ من هذا القبيل أيضا مثلا المشكوك المائيه و الخمرية مباح، معناه أنّ الشكّ سبب للإباحه و إن كان المانع في الواقع خمرا.

و بالجملة، فإذا استفدنا من أدلّه الاصول أنّ لموضوعها-أعنى الشكّ-اقتضاء لحكمها، ففي الموردين الذين علمنا بمخالفه حكم الأصل في أحدهما للواقع نعلم أنّ الشكّ في هذا مقتض لحكم الأصل، و الشكّ في ذاك أيضا مقتض له، فإذا لم يمكن العمل بكليهما وجب بواحد منهما على التخيير، فالتخيير و إن لم يكن مستفادا من الدليل الشرعى، لكنّه مستفاد من الدليل العقلى.

و حينئذ نقول: لا بدّ في صحّه الأخذ بأحد المقتضيين على التخيير عند عدم إمكان الجمع بينهما أن لا يكون هنا مقتض آخر يقتضى خلافه، كما في مثال إنقاذ الغريقين، حيث إنّ المقتضى للإنقاذ الذى يؤتى به تخييرا يكون موجودا و المقتضى لعدمه ليس فى البين، ضروره أنّه لو كان و كان أقوى كان هو المقدم، و إن لم يعلم الأقوائيه لأحد الجانبين فالتخيير.

و من هنا يظهر الفرق بين الأصلين فى المقام و بينهما فى مثال الإنائين المشتبهين،

فإنّ هنا يكون الشكّ في بقاء الحرمة السابقه مثلا مقتضيا تعييتيا لحرمة هذا و الشكّ في بقاء الوجوب السابق في ذاك مقتضيا تعييتيا لوجوب ذاك، وهذا و إن كان موجبا للأخذ بالاقتضاء مهما أمكن، فعند عدم إمكان الجمع يعين الأخذ بأحدهما، إلا أنّ هنا مقتضيا آخر يقتضى خلاف ما يقتضيه هذا المقتضى و هو العلم الإجمالي، فإنّه لا شكّ أنّ العلم الإجمالي بالواقع مؤثّر و مقتض لآتيان الواقع، وهذا مناف للعمل بأحد الأصلين.

فإن كان هذا المقتضى بنظر الشارع أقوى من اقتضاء الشكّ المذكور، لا شكّ في أنّه يطلب من المكلف حينئذ طرح الأصل و العمل على وفق علمه، و إن كان اقتضاء الشكّ أقوى فلا شكّ أنّه يطلب من المكلف العمل بالأصل في كلا الموردين، و حيث إنّ المكلف متخيّر و لا يعلم أقوائيه أحدهما و لا عدمها كان نتيجة تحييره التخيير بحكم العقل.

مثلا- الشكّ في بقاء حرمة الدعاء مقتض للإلزام على تركه، و الشكّ في بقاء وجوب الجمعه مقتض للإلزام على فعله، و لا يمكن إعمال كلا المقتضيين للزوم محذور المخالفه القطعيه، للعلم الإجمالي بصدور أحد الخبرين الدال أحدهما على وجوب الدعاء و الآخر على حرمة الجمعه، فيتحصّل من الأصل و هذا العلم إحراز ثلاث مجعولات شرعيه في السنين، اثنان منهما الحكم الاستصحابي المفروض كون غايته خصوص العلم التفصيلي، لا- الأعمّ منه و من الإجمالي، فإطلاق المادّه يقتضى أنّ هنا استصحابين مجعولين، و المجعول الثالث مضمون أحد الخبرين المقطوع صدور أحدهما.

فإن قلت: كيف يمكن وجود الإرادتين مع وجود الإراده الواقعيه بالخلاف، و لو فرض أنّه ليس تناقضا في الإراده فلا شبهه في كونه تناقضا بحسب مقام الأثر.

قلت: يأتي إن شاء الله تعالى في مبحث الشكوك ما يندفع به هذا الإشكال، و بالجمله، فيدور أمر المكلف في كلّ من الفعلين بين الوجوب و الحرمة مع عدم إحراز

الأقوى منهما، فيكون مخيراً بين الفعل و الترك.

هذا في ما إذا كان كل من العلم الإجمالي و الأصل مثبتين للتكليف، و أما لو كان العلم مثبتا للتكليف و الأصل نافيا له كما في مثال الإنائين فإن العلم مقتضى تعييني في تحريم كل من الإنائين، و الأصل مقتضى تعييني لترخيص كل منهما، و لا شك في تقديم مقتضى التحريم على مقتضى الترخيص و إن فرض كون الثاني أقوى من الأول بمراتب، فإن في العمل بالأول عملا- بكلا المقتضيين بخلاف العمل بالثاني، فإنه طرح للأول، فلهذا يجب الاحتياط في ذلك المثال، و يثبت التخيير في المقام.

و من هنا يظهر حال العلم الإجمالي بمخالفه الاصول النافية الوارده في موارد الأخبار المثبتة، و أن الحكم العمل بالعلم و طرح الأصل، و ذلك لأدنى الشك في كل واحد من الفعلين مقتضى تعييني لترخيص، و لكن إجراء كليهما غير ممكن، فيرجع الأمر بحكم العقل إلى التخيير بإعمال المقتضى المذكور في أحد الإنائين، و العمل في الآخر على طبق العلم الإجمالي، و لكن مع ذلك يكون في السين مقتضى على الخلاف في السين، فإن العلم الإجمالي يقتضى التجنب عن النجس الواقعي، و لعله كان في ضمن هذا الإناء الذي حكم بتخصيصه بالأصل.

و حينئذ فإن كان اقتضاء هذا العلم واقعا و بنظر الشارع أقوى من اقتضاء الشك كان اللازم طرح الأصل في الموردين و التجنب عن كلا الإنائين، و إن كان اقتضاء الشك أقوى، لزم ترك العمل بالعلم و إجراء الترخيص في كلا الإنائين، و لو شك في أن أيهما أقوى كان المتعين حينئذ هو الاحتياط بالجمع بعدم مخالفه أحد المقتضيين لإمكانه هنا، فإن ترك الارتكاب ليس مخالفه للحكم الترخيصى كما عرفت.

فتحصّل أن نتيجة تحيّر المكلف في الأقوى من المقتضيين في الصورة السابقة أعنى ما إذا كان الأخبار مثبتة للتكليف و الاصول مثبتة للتكليف المخالف هو التخيير في كل مورد بين الفعل و الترك، لعدم إمكان الاحتياط، و اما في الصورة الثانية اعنى ما إذا كان الأخبار مثبتة للتكليف و الأصل نافيا له فهو الاحتياط.

و هنا صورته ثالثه يظهر حكمها ممّا تقدّم، و هي ما إذا كان الأخبار نافية للتكليف و الاصول مثبتة له، فإنّه يعمل بالأصل في جميع مواردّه، غايه ما يلزم التزام ترك مباح أو فعله و هو ليس بمحذور، و هو من قبيل إجراء استصحاب النجاسه في الإنائين المشتبهين مع العلم بطهاره إحداهما.

هذا ملخّص الكلام في حكم الاصول، و علم أنّ الدليل المذكور لا يفى بما هو المقصود من حجّته الخبر التي معناها عدم الاعتناء بالأصل في مقابله أصلاً للحكومته أو الورود، و إنّما يثبت بسببه وجوب العمل بالأخبار من باب العلم الإجمالي من دون كونها حجّته، فيجري الأصل في مقابله على ما تقدّم من التفصيل، و محصّله لزوم العلم بالأصل مثبتاً كان أم نافياً لو لم يكن علم إجمالي بمخالفته للواقع بالعلم إجمالاً بمطابقه ما في قبالة من الأخبار له، و أمّا مع هذا العلم فالمتعين التفصيل بين الصور الثلاثه.

فإن قلت: كيف يمكن إجراء الأصل مع احتمال وجود الخبر الحجّته في موردّه و معه مورود أو محكوم؟.

قلت: المفروض نفي العلم بالصدور أعني صدور مضمون بعض الأخبار في موارد الاصول للواقع، و أين هو من العلم بالحجّته.

فإن قلت: نعم، لكن ظاهر لفظ الخبر الصادر حجّته و به يتمّ المطلوب.

قلت: مضافاً إلى أنّ الكلام من حيث الصدور لا الظهور ليس حال الحجّته إلّا كحال نفس الواقع، فكما أنّ نفس الواقع إنّما ينافي الأصل بوجوده الواصل لا بوجوده الواقعي، كذلك الحجّته أيضاً لا تصير حاكمه أو وارده بوجودها الواقعي حتى يكون الأصل حكماً ظاهرياً في حكم ظاهري، بل مجراه نفس الواقع، فلا يوجب الحكومه أو الورود إلّا الوجود الواصل للحجّته، و الوصول أيضاً لا بدّ أن يكون على نحو العلم التفصيلي، و أمّا الإجمالي فحسب الفرض لا يضرّ وصول نفس الواقع بهذا النحو لجريان الأصل، فكيف بالحجّته و إلّا يلزم زياده الفرع على الأصل.

ثم إن في هذا المقام إيراد للمولى الجليل الخراساني على الشيخ الأجل المرتضى طاب ثراهما قد تعرّض له في الحاشية و حكي الاستاد تسجيله إياه في درسه، و منشأه الاشتباه في مراد الشيخ و حمل كلامه على ما ليس مدّعا، و التحقيق أنّه على تقدير صحّه مدّعا قدس سرّه لا مجال للإشكال عليه، و المناقشه الممكنه إنّما هي في أصل مدّعا، فالإشكال لو كان كان بمنع الصغرى.

و بيان هذا الاجمال أنّ الشيخ بعد أن ذكر هذا الوجه و أنّه ممّا اعتمده سابقا و أنّ العلم الإجمالي بمقدار من التكاليف يتحلّ بواسطة العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار أورد على ذلك بأنّا إذا ضمّنا سائر الأمارات إلى الأخبار نجد علما إجماليّا أوسع دائره من الأوّل بين مجموع الأخبار و سائر الأمارات من الشهرة و الإجماعات المنقوله و غيرهما، فهنا علمان إجماليان: الأوّل مخصوص بالأخبار، و الثاني موجود بينها و بين الإمارات الأخر، فالعلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار لا يوجب انحلال العلم الإجمالي الأوسع، بل هو باق بحاله، فاللازم الاحتياط في جميع أطرافه من الأخبار و سائر الأمارات.

أقول: لا بدّ لتوضيح مرام الشيخ من تقديم بيان مطلب و هو: أنّ كلّما كان لنا علمان إجماليّان متداخلان في بعض الأطراف و كان أحدهما أوسع دائره من الآخر فلذلك تصويران:

الأوّل: أن يفرض ذلك مع اتحاد عدد المعلوم بالإجمال في كلا العلمين، كما لو علم إجمالا بموطوءين في الغنم السود و كان في مجموع القطيع المشتمل على السود و غيرها أيضا هذا العلم موجودا، اعنى العلم بوجود موطوءين لا أزيد.

و الثاني: أن يصير في العلم الإجمالي الأوسع عدد المعلوم بالإجمال أزيد و أكثر، كما لو كان لو نظر إلى خصوص سود الغنم علم بوجود موطوءين في ما بينها، و أمّا لو نظر إلى مجموع القطيع كان المعلوم الموطوءيه اكثر من اثنين.

ففي الصورة الاولى لو عزل المقدار المعلوم الإجمالي من الطائفة الخاصه لم يبق

علم إجمالي بينها وبين غيرها، ففي المثال لو عزل اثنان من الغنم السود و ضمّ بقيته السود إلى سائر الغنم لم يكن فيها علم إجمالي، بل الثابت مجرد الاحتمال، لاحتمال أن يكون الاثنان الموطوءان هما هذين الغنمين الذين عزلناهما، و أمّا في الصورة الثانية لو عزلنا مقدار المعلوم الإجمالي عن الطائفة الخاصّة و ضمّمنا الباقي إلى غيرها فالعلم باق بحاله.

مثلا لو علمنا بعشره موطوءات في قطع الغنم، و لكن كان خمسة منها متعيّنه في السود، و الخمسة الأخرى لم يعلم كونها في السود أم في غيرها، فإذا عزل عن السود خمسة و ضمّم الباقي إلى باقي القطيع، فحينئذ يبقى علم إجمالي بوجود خمسة موطوءات و إن كان قد ارتفع العلم بوجود الخمسة المتعيّنه في السود بالعزل المزبور، إلّا أنّ العلم بما ورائها الموجود في مجموع القطيع بحاله.

و حينئذ نقول: مراد الشيخ قدّس سرّه أنّ العلم الكبير الأوسع طريق معرفه أنّه غير العلم الإجمالي الصغير الأضيق أو أنّه عينه هو عزل المقدار المعلوم إجمالا من أطراف العلم الأضيق، فإن كان الباقي مع ضمّ أطراف الأوسع غير محلّ للعلم فهما علم واحد، و الأضيق يوجب انحلال الأوسع إلى شبهه بدويّه في غير أطراف الأضيق و علم إجمالي فيها.

و إن كان الباقي، مع ضمّ أطراف الأوسع محلا للعلم الإجمالي أيضا فهما علمان إجماليان، فالأوسع لا يصير منحلا بالأضيق.

مثلا: إنّنا من ابتداء الأمر إذا نظرنا إلى مجموع ما بأيدينا من الأخبار و سائر الأمارات علمنا إجمالا بوجود تكاليف كثيرة واقعيّه في ضمنها، فهذا علمنا الأوسع، ثمّ إذا نظرنا إلى خصوص الأخبار علمنا بوجود الأحكام الصادره في ما بينها أيضا، فهذا علمنا الأضيق و إن كان مقدارا لتكاليف المعلومه إجمالا بين تمام الأخبار و الأمارات أكثر من مقدار الأحكام الصادره المعلومه إجمالا بين الأخبار، و الكاشف عن ذلك أنّا لو عزلنا المقدار الذي علم إجمالا بين خصوص الأخبار من التكاليف

عن الأخبار و ضممننا بقيه الأخبار إلى سائر الأمارات وجدنا أيضا ثبوت العلم الإجمالى بينها، فتعين مقدار من التكاليف فى الأخبار لا يوجب انحلال العلم الثابت بينها و بين الأمارات فى الزائد عن هذا المقدار.

و إن تطابق المقداران فكان مقدار التكاليف المعلومه بين الأخبار و غيرها مساويا للمقدار الذى علمناه ثانيا فى خصوص الأخبار و احتملنا أن يكون هذا هو ذاك، فحيثئذ و إن كان المعلوم الأولى غير مقيد، لكن عند حصول العلم بهذا المقدار مقيدا بالأخبار صار ذاك المطلق منطبقا على هذا المقيد، و يظهر نتيجه فى اخراج ما عدى الأخبار عن طرفيه العلم و كونها ملحقه بالشبهه البدويه.

ثم المولى المتقدم توهم أن مراد الشيخ هو صورته التطابق، فاستشكل عليه بما حاصله، أن تعين المعلوم بالإجمال فى طائفه خاصه كيف لا- يوجب الانحلال، ألا ترى أنا لو كنا علمنا إجمالا بوجود عشرين موطوء فى القطيع، ثم قام البينه على كون العشرين من خصوص السود موطوء فلا شك أن مورد العلم بعد عدم كونه ذا علامه يصير منطبقا على ذى العلامه، أعنى العشرين المتصفه بالسواد، و فائدته خروج غير مورد العلامه عن طرفيه العلم و صيرورته الشبهه البدويه.

و أنت خبير بأن مراده صورته عدم التطابق و كون مقدار المعلوم بالإجمال فى العلم الصغير أقل منه فى الكبير.

و بالجملة، فالشيخ مثلا يدعى أن عدد التكاليف المعلومه فى مجموع ما بأيدينا هو أربعون تكليفا مثلا، و ليس هذا المقدار معلوما فى الأخبار، بل المعلوم فيها ثلاثون مثلا، فبعد تعين ثلاثين فى الأخبار تكون الأمارات الأخر أيضا طرفا بالنسبه إلى العشره الأخرى، و الذى ينادى بأعلى صوت أن مراده قدس سره هو الصوره الثانيه دون الأول مثاله قدس سره بالعلم الإجمالى بالموطوء فى قطع الغنم.

قال قدس سره بعد بيان الإشكال فى الأخبار: نظير ذلك ما إذا علمنا إجمالا بوجود شياه محرّمه فى قطع غنم، بحيث تكون نسبته إلى كل بعض منها كنسبته إلى

البعض الآخر، و علمنا أيضا بوجود شياہ محرّمه فى خصوص طائفه خاصّه من تلك الغنم، بحيث لو لم يكن من الغنم إلا هذه علم إجمالا- بوجود الحرام فيها أيضا، و الكاشف عن ثبوت العلم الإجمالى فى المجموع ما أشرنا إليه سابقا من أنّه لو عزلنا من هذه الطائفه الخاصّه التى علم بوجود الحرام فيها قطعه يوجب انتفاء العلم الإجمالى فيها، و ضمنا إليها مكانها باقى الغنم حصل العلم الإجمالى بوجود الحرام فيها أيضا، انتهى.

فإنّ فرضه قدّس سرّه بقاء العلم الإجمالى بعد العزل و الضمّ صريح فى صورته كون مقدار المعلوم بالإجمال فى الطائفه الخاصّه أقلّ من مقداره فى تمام القطيع، إذ مع فرض تطابق عدديهما فلا- يمكن فرض بقاء العلم الإجمالى بعد العزل و الضمّ المذكورين، فعلم أنّه على تقدير تماميته ما ادّعا قدّس سرّه من عدم وفاء الأخبار المقطوع الصدور بتمام المعلوم بالإجمال من التكاليف و أنّها إنّما تكون وافية ببعض من هذا المقدار، و الباقي من هذا المقدار يحتمل كونه فى الأخبار، و يحتمل كونه فى سائر الأمارات، يكون ما ذكره من عدم إيجاب العلم الإجمالى بصدور كثير من الأخبار، الانحلال، صحيح لا محيص عنه.

نعم يمكن الخدشه فى صغرى هذه الدعوى أعنى كون الأخبار بهذه الصفة، و هذا أمر راجع إلى وجدان كلّ أحد بحسب تتبعه فى الفقه و الأخبار، و بعد ذلك يمكن أن يدعى أنّا بالمقدار الذى علمنا بالتكاليف و صدور الأحكام عن المعصومين صلوات الله عليهم فى أبواب الفقه، نعلم إجمالا- بوجود الأخبار الصادره بهذا القدر فى ضمن ما بأيدينا من الأخبار، فيكون اللازم هو الانحلال و إلحاق غير الأخبار من سائر الأمارات بالشبهه البدويّه.

و يمكن أن يدعى مثل دعوى الشيخ بأنّ القدر المعلوم الصدور من الأخبار أقلّ عن عدد التكاليف المعلومه الصدور الموجوده بين تمام ما بأيدينا من الأخبار و سائر الأمارات، فيكون اللازم حينئذ عدم انحلال العلم و كون سائر الأمارات أيضا

طرفاً، فيجب الاحتياط فيها كما في الأخبار، غايه الأمر أنه يجب في الأخبار من جهتين، و في سائر الأمارات من جهه واحده.

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الوافيه، و حاصله أنا مكلفون بالأحكام الواقعيه و لا سيما الاصول الضروريه من الصلاه و الصوم و الحج، و لا- شك أنّ لهذه الأركان أجزاء و شرائط و موانع، و المتكفل لبيان ذلك هو الأخبار، فلو تركنا العمل بخبر الواحد لزم خروج هذه الحقائق عن الصوره التي جاء بها النبي؛ لأنّ جلّ كفيّتها مذكور في الأخبار.

و هذا كما ترى صريح في دعوى العلم الإجمالي بالصدور في الأخبار الوارده في بيان كفيّته هذه الأركان و أجزاءها و شرائطها، فيكون مثل الوجه السابق، غايه الأمر أنّ ذاك علم في مجموع الأخبار، و هذا في خصوص طائفه منها، فيرد على هذا كلّ ما ورد على ذاك حرفاً بحرف.

و يرد على هذا علاوه على ذاك أنّه بناء على دعوى اختصاص العلم الإجمالي بهذه الطائفه تكون الأخبار الوارده في بيان الأحكام الابتدائيّه من غير كونها لبيان كفيّته واحد من الضروريات غير واجب العمل؛ لخروجها عن أطراف العلم.

و الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ محمّد تقى طاب ثراه في حاشيه المعالم، و حاصله: أنا مكلفون بالعمل بالكتاب و السنّه إلى يوم القيامه بالبدايه و الضروره، و حينئذ فإنّ أمكن العمل بهما على وجه العلم أو الظنّ المعبر فهو، و إلّا- و جب العمل على وجه الظنّ، و نتيجته ذلك و جوب العمل بالأخبار الظنيّه الصدور، فإنّه عمل بالسنّه على وجه الظنّ، و أمّا من حيث الدلاله فقد فرغنا عن كفايه الظنّ النوعي.

و فيه أنّه إن كان المراد بالكتاب و السنّه هو الكتاب و السنّه الواقعيّه التي هي واجب العمل بالضروره، فهذا راجع إلى الانسداد، فبعد ضمّ سائر المقدمات و تماميتها يكون منتجاً لحجّيه كلّ ظنّ حاصل بالكتاب و السنه الواقعيين و لو كان من شهره و نحوها من الأمارات.

و بالجمله، يلزم حجّيه كلّ ظنّ بحكم الله الواقعي، فإنّه ظن لا محاله بالكتاب أو السنّه، للعلم بأنّه إمّا مدلول للسنّه قولاً أو فعلاً أو تقريراً، وإمّا مدلول للكتاب، ولا أقل من الأخير؛ إذ «لا- رطبٍ ولا- يابسٍ إلّا- في كتابٍ مُبينٍ»، و بالجمله، فالنتيجه أعمّ من المدّعى؛ فإنّ المدّعى وجوب العمل بخصوص الظنّ الحاصل من الخبر لكونه مظنون الصدور، و النتيجه وجوب العمل على طبق كلّ أماره ظنيّه.

و إن كان المراد بالسنّه هي الأخبار الحاكيه للسنّه الواقعيّه فلا بدّ أن لا يكون جميع ما دوّن في الكتب، و إلّا كان الدعوى من أوّل الأمر حجّيه تمام الأخبار، بل لا بدّ من دعوى العلم الإجمالي بوجوب العمل على طبق خبر في ما بين الأخبار.

و حينئذ يرد عليه أولاً: أنّ هذا المعنى- أعنى كون خبر في ما بين أخبار الآحاد واجب العمل- ليس من الضروريات، كيف و القائل بعدم الحجّيه موجود.

و ثانياً: أنّه إن كان المراد هو العلم الإجمالي بوجود الخبر الصادر في مجموع الأخبار فهو راجع إلى الوجه الأوّل الذي قد عرفت الكلام عليه.

و إن كان المراد هو العلم الإجمالي بوجود الخبر الحجّيه في ما بين الأخبار فلا- شكّ أنّ الأخبار من هذه الجهه بالتفاوت، مثلاً الخبر القوي إذا لوحظ مع الخبر الضعيف كان الأوّل قدراً متيقّناً، ثمّ القوي إذا لوحظ مع الممدوح كان أحدهما متيقّناً و هكذا.

و بالجمله، لا- يحتمل أحد أن يكون الخبر الصحيح الأعلائيّ مثلاً- غير حجّيه، و يكون الأدون منه حجّيه، فهو متيقّن الحجّيه لا محاله، و حينئذ فإن انتفى العلم الإجمالي و انحلّ كان المتعيّن هو الاقتصار على الصحيح الأعلائيّ، فإن لم يكن وافياً بالفقّه فيؤخذ بالخبر الأوسع الذي قام على حجّيه الصحيح الأعلائيّ، فإن لم يف هو أيضاً فيؤخذ بثالث دلّ الثاني على حجّيته، و هكذا إلى أن يفي.

ثمّ إن بقي بعد أخذ القدر المتيقّن المذكور أعنى الصحيح الأعلائيّ علم إجماليّ أيضاً بأن علم بوجود الحجّيه في غيره أيضاً فلا محاله يكون في ما بين الباقي أيضاً قدر متيقّن مثل خبر الثقة مثلاً، فإن كان في غير أيضاً علم إجماليّ فيؤخذ بالقدر

المتيقن من غيره، وهكذا إلى أن انتفى العلم الإجمالي، ثم لو فرض على سبيل مجرد الفرض عدم وجود القدر المتيقن في ما بين الأخبار و كان نسبه العلم الإجمالي إلى الجميع على حدّ سواء، فاللازم هو الاحتياط بالعمل على طبق كلّ خبر كان محتمل الحجّيه، دون ما ليس فيه هذا الاحتمال، لخروجه عن أطراف العلم، وهذا الاحتياط غير مستلزم للعسر كما على مذهب من يزعم حجّيه جميع الأخبار المدوّنه في الكتب.

ثمّ لو فرض على سبيل مجرد الفرض كونه مستلزماً للعسر فاللازم حينئذ هو الاقتصار على الخبر المظنون الحجّيه، و أين هذا من الخبر المظنون الصدور، كما أنّ المدعى وجوب العمل به، فيرد عليه حينئذ ما ورد على الوجه الأول من عدم جواز العمل بالأخبار في قبال الاصول المثبتة، و علاوه عليه عدم كونه منتجاً للمطلوب، هذا هو الأدلّه على وجوب العمل بالظنّ الخبري.

و أما الأدلّه التي اقيمت على حجّيه مطلق الظنّ.

فهى وجوه:

الأول: إنّ المجتهد إذا ظنّ بوجوب شيء أو حرمة ظنّ بأنّ في مخالفته الضرر، و دفع الضرر المظنون واجب، ينتج أنّ العمل بالظنّ المذكور واجب، أما الكبرى فمسلمه، و أما الصغرى فيمكن إثباتها بنحوين:

الأول: أنّه إذا ظنّ بوجوب شيء ظنّ بالعقاب على تركه، و إذا ظنّ بالحرمة بالعقاب على الفعل، فالظنّ بالتكليف ظنّ بالضرر الاخرى.

و الثانى: أنّ الظنّ بالوجوب ظنّ بالمفسده فى الترك، و بالحرمة ظنّ بالمفسده فى الفعل بناء على ما هو المشهور بين العدليّين من أنّ الأحكام تابعه للمصالح و المفسد الكامنه فى نفس المتعلّقات دون الإنشاء و الجعل، فالظنّ بالتكليف ظنّ بالضرر الدنيوى.

و الجواب أما على تقدير فرض الضرر العقاب فيمتنع الصغرى، و ذلك لأنّ الظنّ بالتكليف لا يحتمل العقاب بعد مسلميّة قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ إذ لو عاقبه

المولى على مخالفه التكليف المظنون كان بلا بيان و حجّه و هو قبيح، فيحصل القطع بعدم العقاب، و بالجمله فهذه القاعده يرتفع موضوع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل؛ و ذلك لأنّ المفروض أنّه ليس في البين ما يصلح لأن يكون بيانا و حجّه إلا نفس هذه القاعده أعنى: وجوب دفع الضرر المحتمل، و هذا أيضا غير صالح، و وجهه أنّه لا يعقل أن يكون حكم الشئ محققا لموضوعه، بل لا بدّ من تحقّق الموضوع من الخارج ثمّ تعليق الحكم على الموضوع المحقّق.

و لو جعلت هذه القاعده بيانا و جعلت هي وارده على القاعده الاخرى و نافية لموضوعها لزم أن يكون موضوع القاعده و هو احتمال الضرر محققا من قبل نفس القاعده، و هو غير معقول، فتحقّق أنّ العقاب هنا غير محتمل حتى يصير موضوعا لقاعده دفع الضرر.

و أمّا على تقدير فرض الضرر و هو المفسده الكامنه في القول أو الفعل، فأوّلا بأنّا نمنع الكبرى أعنى وجوب دفع الضرر عقلا، بيان ذلك أنّ بعضا من الأحكام مبناها الحسن و القبح، مثل حكم العقل بقبح الظلم و حسن الإحسان، ففي هذه الموارد يكون العقل حاكما بوجوب الإقدام أو الترك، و يكون حكمه مستلزما لحكم الشرع أيضا، و إن لم يكن مستلزما له كما في الحكم بقبح المعصيه أو بقبح التجزّي حيث عرفت عدم قبولها للحكم الشرعي، فلا أقلّ من كونه مصحّحا للعقوبه.

و بالجمله، ففي موارد حكم العقل بالقبح يترتب على الإقدام علاوه على الوقوع في القبيح استحقاق المقدم للعقاب؛ لكونه فعل القبيح، و ليس كذلك قاعده دفع الضرر، فإنّه لو أقدم فغايه ما يترتب هو الوقوع في الضرر، بل و لو فرضنا كون الضرر مقطوعا لا مظنونا، فإنّه ليس في مخالفته و الإقدام عليه إلاّ التضرّر بهذا الضرر، يعنى بحسب حكم العقل ليس هنا أثر آخر للإقدام كما في الإقدام على الظلم.

و الحاصل أنّ الكلام في أنّه لو فرض عدم ورود حكم الشرع على وجوب الدفع الضرر المالى أو النفسى فهل يكون هنا حكم بالاستقلال للعقل؟ مثلا لو أوقع أحد

على نفسه ضررا و فرض له الداعى العقلانى لئلا يلزم اللغويه فيلزم القبح من هذه الجهه، مثل أن يقتل نفسه بداعى أن يستريح من هموم الدنيا، فهل هو فى نظر العقل علاوه على الضرر الذى أوقع نفسه فيه مستحق لعقوبه على نفس فعله الذى هو الإيقاع، لكونه فعل فعلا قبيحا، كما لو أقدم على الظلم؟ من المعلوم عدم ذلك.

حتى أنّ الحال ذلك فى الضرر الاخرى أيضا، كما لو علم بأنّ الفعل الفلانى موجب لدخول النار، فليس فى نظر العقل فى إقدامه إلاّ الدخول فى النار، و لا يحكم بدخوله فى نارين أحدهما بقطعه، و الاخرى لإقدامه على عمل قبيح و هو إيقاع نفسه فى النار، و توضيح ذلك كمال الإيضاح مشاركه الحيوانات للإنسان فى دفع الضرر عن النفس، فإنّه يعلم أنّه ليس مبناه اللزوم العقلى المبتنى على الحسن و القبح، بل لأجل جبله النفوس على حبّ النفس الباعث على تجنّب الضرر، و إلاّ فليس حفظ الكلب مثلا نفسه عن الوقوع فى البئر لأجل خوفه صدور أمر قبيح منه.

فإذا لم يكن مبنى دفع الضرر الحسن و القبح العقليين فليس له وجوب عقلى، فالتعبير بأنّ دفع الضرر لازم بحكم العقل مسامحه، و الحقّ أنّ الضرر لا يتحمّله الطباع و يفزون منه بالفطره و الجبله، فالمتحقّق عدم الصدور و عدم الارتكاب دائما لا الوجوب العقلى، فتحقّق أنّه ليس هنا حكم عقلى حتى يكون مستلزما للشرعى أو موجبا لصحّه العقاب، هذا كلّ مع قطع النظر عن عمومات حرمة الضرر بحسب الشرع و ملاحظه حكم العقل محضا.

و أمّا العمومات المذكوره فهى أيضا غير شامله للمقام، و ذلك لأنّ الحكم فيها مرتّب على موضوع الضرر يعنى ما يسمّى عرفا ضررا و إلقاء فى التهلكه، مثل شرب السمّ و نحو ذلك، أمّا مثل المقام ممّا لا يلتفت إلى ضرريته إلاّ أهل المعقول بالدقه العقليه- فإنّ الضرر الاخرى منتف بالفرض، كما بيّن فى الجواب على التقدير الأوّل، و أمّا الضرر الكامن فى نفس الفعل أو الترك و هو المفسده فهو غير ملتفت إليه لعامة أهل العرف- فلا يكون النهى عن إلقاء النفس فى الضرر شاملا لمثل

هذا الفرد، فثبت من جميع ما ذكرنا منع الكبرى في المقام عقلا و شرعا.

و ثانيا: نمنع الصغرى و بيانه أنا سلّمنا مقاله المشهور من أنّ الأحكام تابعه للمصالح و المفسدات، دون الإنشاء و الجعل كما هو مقاله آخرين، لكن نقول مع ذلك: إنّ المفسده في نفس المتعلّق لا يلزم أن يكون شخصيّه راجعه إلى شخص المقدم، بل يمكن كونه نوعيّه راجعه ضرره إلى النوع، مثل وجوب الجهاد و الدفاع في مقابل الكفّار، فإنّ عدم الإقدام عليه ربّما لا يكون فيه مفسده على شخص التارك، بل فيه مصلحه له من سلامه بدنه، و لكن فيه مفسده النوع و هو إضرار الكفّار و تسلّطهم على النوع، فحينئذ لم يلزم من ترك الواجب الوقوع في المفسده.

نعم يصحّ ذلك في مثل شرب الخمر ممّا يعود ضرره إلى شخص الفاعل؛ فإنّ فيه ضرر قساوه قلب الشارب، و بالجمله، فالصغرى بكليّتها ممنوعه، يعنى ليس كلّما ظنّ بالتكليف حصل الظن بالضرر الدنيوى على النفس.

هذا مضافا إلى وضح الفرق بين المفسده و الضرر و المصلحه و النفع، فإنّ المصلحه ليست إلّا عباره عن كون العمل في نظر العقل راجحا، و المفسده ليست إلّا عباره عن كونه في نظره مرجوها.

و بعباره اخرى: الاولى عباره عن استحسان العقل، و الثانيه عن اشمئزازه، و لا ملازمه بين الاولى و بين النفع، و لا بين الثانيه و بين الضرر، بل ربّما يشتمل ذو المصلحه على الضرر كالإحسان و يشتمل ذو المفسده على النفع كالظلم و نهب مال الناس، و وجه ذلك أنّه ليست المصلحه و لا المفسده في الشىء معلّله بعله و إلّا لتسلسل، بل لا بدّ من انتهاء الأمر إلى نفس استحسان العقل أو نفس اشمئزازه، فليست المصلحه لأجل النفع، و لا المفسده لأجل الضرر، بل هما أمران ذاتيان قد يجامع أولهما مع الضرر و ثانيهما مع النفع، فظهر ما في دعوى المستدلّ من أنّ الظنّ بالمفسده ظنّ بالضرر.

الثانى: أنّ الأخذ بالظن أخذ بالطرف الراجح، والأخذ بالوهم أخذ بالطرف المرجوح و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، ينتج وجوب العمل و الأخذ بالظن.

و الجواب يبتنى على تقديم مقدمه و هى أنّ هنا أمران: الترجيح بلا مرجح، و ترجيح المرجوح على الراجح، فالأول يمكن دعوى عدم استحالته بأنه يمكن أن تكون نفس الإراده مرجحاً، فالممتنع هو الترجيح بلا مرجح، و أمّا الترجيح فلا.

و أمّا الثانى فله معنيان، أحدهما محال، و الآخر قبيح.

فالأول: ترجيح الراجح بالنظر إلى أغراض الفاعل على المرجوح بالنظر إليها، فإنه يتحقق بحسب الأغراض الفاعليّة راجح و مرجوح، مثلاً لو كان غرض الفاعل رفع العطش عن نفسه و لم يكن له غرض آخر أصلاً، و الحاصل كان الغرض العملى الحاصل له بعد الكسر و الانكسار بين جميع الجهات و ملاحظه تمام المزاحمات هو رفع العطش، و كان هناك ماء بارد رافع للعطش، و ماء آخر حارّ إمّا غير رافع له و إمّا مزيد له و إمّا رافع لقدر قليل منه، فحينئذ لا يعقل من فاعل أن يترجّح هذا الثانى، فإنه نقض للغرض و هو محال أن يصدر من فاعل عاقلاً كان أم غيره.

و الثانى: أن يؤخذ الراجح و المرجوح بملاحظه القواعد العقليّة و بالنظر إلى الحسن و القبح الفعليين، مثلاً لو صار نصب الإمام واجبا بحكم العقل على الرعيه، و تردّد الأمر بين من كان أعلم و من كان غير أعلم، فالراجح هو ما كان أقرب بالغرض العقلانى و هو نصب الأعلم، و المرجوح ما كان أبعد منه فى النظر، فتقديمه و ترجيحه قبيح عقلاً و ليس بمحال؛ لإمكان أن يصير الأبعد من الغرض العقلانى أقرب من الغرض النفسانى و أشدّ ملائمته بنفس الفاعل و المقدم.

و ما حكى عن الأشعري من تجويزه ترجيح المرجوح على الراجح لا بدّ من حمله على المعنى الثانى، فإنه لإنكاره الحسن و القبح لا يرى المرجوح مرجوحاً و الراجح راجحاً، بل يزعم أنه متى حصل الملاءمه للنفس فى جانب المرجوح دون

الراجح فاختره الفاعل لم يصدر عنه قبيح، فمعنى تجويزه ترجيح المرجوح على الراجح إنكاره الحسن و القبح، وإلا فتجويزه بالمعنى الأول لا يمكن صدوره من أحد و لو كان فى أدنى مرتبه الجهاله و قصور الإدراك.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن أراد المستدل من الكبرى المذكوره فى كلامه ترجيح المرجوح على الراجح بالمعنى الذى يكون محالاً فالجواب أنّ الكبرى و إن كانت مسلّمه إلا أنّ الصغرى ممنوعه و هو لزوم الترجيح بهذا المعنى من الأخذ بالموهوم، و ذلك لأنّ الظانّ بوجوب شيء التارك له لا يختار جانب الترك إلاّ لأجل كون هذا الطرف ملائماً لنفسه و أوفق بغرضه النفسانى من الآخر، فترجيحه للموهوم ليس إلاّ ترجيحاً للراجح بحسب أغراضه النفسائيه على المرجوح بحسبها، بل و لا يمكن أن يتحقّق منه ترجيح المرجوح بحسب هذه الأغراض على الراجح بحسبها؛ لما عرفت من كونه نقض غرض يمتنع صدوره من كلّ فاعل.

و إن أراد بالكبرى فى كلامه ترجيح المرجوح على الراجح بالمعنى الذى يكون قبيحاً فلا يتمّ الصغرى إلاّ على تقدير تماميه مقدّمه، و هى أنّ المكلف يكون بحكم العقل ملزماً بتحصيل الواقع و التجسّس عنه مهما أمكن، فإنّ الأنسب بهذا الغرض العقلانى أنّ يقدّم بعد تعدّد القطع مظنوناته على مشكوكاته و موهوماته، و لو عكس كان ترجيحاً للمرجوح على الراجح بحسب هذا الفرض، و مع ذلك يحتاج إلى ضمّ هذه المقدمه إلى سائر مقدّمات دليل الانسداد و بدون أحدها لا يتحقّق موضوع للكبرى، فلا يكون دليلاً آخر وراء دليل الانسداد.

و كذا الحال فى الوجه الثالث المحكىّ عن السيد الطباطبائى قدّس سرّه، فإنّه ليس إلاّ تعرّضاً لبعض مقدّمات دليل الانسداد مع حذف بعضها الآخر، فلا يصلح عدّه دليلاً فى قبالة.

فعلم انحصار الدليل فى الباب أعنى لإثبات حجّيه مطلق الظنّ فى

و هو: الوجه الرابع و هو مركب من مقدمات أربع أو ثلاث، فإن جعلنا العلم الإجمالي منها كانت أربعاً و إلاً فثلاثاً، و يمكن أن يقال بعدم كونه من المقدمات، فإنه علة لبعض المقدمات فلا يصلح عدّه في عرضها، فإن ما يكون مقدّمه لصحّه مقدّمه النتيجة لا يصحّ عدّه في عرض مقدماتها، و وجه ذلك أنّ من بعض المقدمات أنّه لا يجوز لنا ترك التعرض للوقائع المشتبهه، فلو صحّ هذا كان النتيجة حاصله و لو لم يضمّ إليه العلم الإجمالي، فإنه لو لم نعلم إجمالاً- بوجود أحكام و تكاليف كثيره و لكن علمنا من إجماع و نحوه أنّه لا- يجوز لنا إهمال الوقائع المشتبهه، و ضمنا المقدمات الأخر كانت النتيجة حاصله، فالاختياج إلى العلم الإجمالي إنّما هو في طريق إثبات عدم جواز ترك التعرّض، فإنه معلّل بوجوده منها الإجماع القطعي، و منها العلم الإجمالي، ثم مع الإغماض عن ذلك نذكره في عداد المقدمات.

فنقول: المقدمه الاولى: أنا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف و أحكام كثيره لا نعلمها تفصيلاً و إنّنا مكلفون بها.

المقدمه الثانيه: و هذه يمكن عدّها مقدمات، و يمكن عدّها مقدّمه واحده- أنّه لا يجب علينا الامتثال القطعي لهذه المعلومات الإجماليه، و لا يكون شغلنا الخروج عن عهدته التكاليف الواقعيه خروجاً قطعياً، و تفرغ الذمّه منها فراغاً علمياً، و ذلك لأنّ طريق الفراغ و الخروج القطعي إمّا بتحصيل العلم بها و الإتيان، و إمّا بتحصيل الواقع على وجه الظنّ الخاص ثمّ الإتيان، و إمّا بالاحتياط بإتيان كلّ محتمل الوجوب و ترك كلّ محتمل الحرمة، و إمّا بالعمل بالاصول المثبتة للتكليف الثابته الحجيّه بالأدله القطعيه، مثل استصحاب التكليف السابق في الشبهات الحكميه المسبوقه بثبوت التكليف، و مثل الاحتياط في جزئيات الموارد من الشبهات الحكميه، مثل دوران الأمر بين الأقلّ و الأ- كثر فيها، فإنّ بناء العمل في موارد هذه الاصول عليها يوجب انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف، بناء على المختار من أنّ

الاصول المثبتة لو كان في أطراف العلم بالتكاليف فهي جاريه و يورث انحلال العلم.

فأمّا القطع و الظنّ الخاص فلا- سبيل لنا إليهما، و الاحتياط غير واجب أو غير ممكن، و العمل بالاصول المثبتة و الاكتفاء بها في هذا المقام غير جائز فثبت أنّ الامتثال القطعي بجميع طرقه و أنحائه ليس شغلا تعيبيّا لنا، فالعبارة الجامعه أنّ الامتثال و الخروج القطعي ليس واجبا علينا أعمّ من أن يكون من جهه عدم الإمكان أو من جهه الرخصه في تركه مع الإمكان، أو من جهه عدم جوازه في هذا المقام.

و المقدمه الثالثه: أنّ حالنا ليس كالبهائم و المجانين حتّى يجوز لنا إهمال هذه الوقائع المشتبّهه و ترك التعرّض لها، سواء كان بواسطه إجراء أصاله البراءه في جميع موارد ثبوت التكليف أو بدون واسطتها.

و المقدمه الرابعه: أنّ تقديم الموهومات و المشكوكات على المظنونات قبيح، هذا.

أمّا المقدمه الاولى: فهي من الوضوح بمثابه لا تكون مخفيه على أهل الملل و الأديان الخارجه عن الإسلام، فإنّهم أيضا عالمون بأنّ في شريعه الإسلام أحكاما و تكاليف مجعوله لا بدّ للداخل فيه من التدبّر بها و العمل عليها.

و أمّا المقدمه الثانيه: فبالنسبه إلى دعوى عدم السبيل إلى العلم في مقدار الوافي من الأحكام بمقدار المعلوم بالإجمال يساعدها وجدان كلّ أحد؛ فإنّ المعلومات بالتواتر أو الضروره من الأحكام قدر قليل إذا لوحظ في جنب الباقي يلحق بالمعدوم.

و أمّا بالنسبه إلى انسداد الظنّ الخاص بالمقدار الوافي، فالانصاف أنّ خبر الواحد حسب قضيه الأدله المتقدمه يكون حجّه بمقدار واف و هو خبر الثقة، بل بملاحظه بناء العقلاء قلنا: إنّ الحجّيه لا يختصّ بخصوص هذا، بل تشمل كلّ خبر موثوق بصدوره و إن لم يكن من جهه وثاقه الراوى، و لهذا استقرّ بناء المشهور على انجبار الخبر الضعيف بعمل الأصحاب، و وجهه أنّ بعملهم يحصل الوثوق بصحّه

السند، وإلا فلا معنى لانجبار الدلالة بذلك، ولكن لو لم يستفد أحد حججه هذا المقدار من خبر الواحد من الأدلة المتقدّمة فله أن يدعى هنا انسداد باب الظنّ الخاص أيضا.

و أما بالنسبة إلى العمل بالاصول المثبتة فوجه عدم جواز الاكتفاء بها هنا أمران:

الأول: أننا إذا لاحظنا جميع موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف في موارد الشكّ في الحكم الكليّ و ضممنا إليها الاحتياطات الجزئية في موارد هذا الشكّ فالإنصاف عدم بلوغ مجموع هذين على قدر المعلوم الإجمالي بوجود التكليف، فمع هذا يكون لنا علم إجمالي بالتكليف غير ما اشتمله هذه الاصول، وبالجملة، فالعلم الإجمالي بالتكليف لا ينحلّ بهذه الاصول، فيبقى وجوب الاحتياط بحاله بالنسبة إلى سائر موارد الاصول و لا يرفع العمل بها مثونه ذلك عنّا.

و الثاني: أننا نعلم إجمالاً - بأنّ بعضاً من هذه الاصول على خلاف الواقع إمّا بأن نعلم بأنّ في محلّ هذا البعض تكليفاً مضاداً لما أثبتته، و إمّا بأن نعلم بأنّ في محلّه اللاتكليف، و على كلّ حال لا ينفع الاصول نفعاً بحالنا.

أمّا على الأوّل فواضح، فإنّه يجب حينئذ الجمع بين الأصل و العلم بقدر الإمكان، فافرض أنّ العلم الإجمالي بمقدار مائه تكليف، و كان الاصول المثبتة أيضاً مائه، و لكن علمنا بأنّ في ما بين هذه المائه تكليف على خلاف مقتضى الأصل، فلا يجوز لنا الاكتفاء بهذه الاصول مع هذا العلم، بل يجب العمل بالعلم في بعض هذه الموارد و بالأصل في البعض الآخر كما تقدّم تفصيله.

و أمّا لو كان العلم بنفي التكليف في بعض الاصول المثبتة له فحينئذ و إن كنّا في غير المقام قلنا بأنّ العمل على طبق الاصول لا يضرّ العلم بعدم التكليف في بعضها، و لكن لا يجرى هذا في هذا المقام، و وجه ذلك أنّ المفروض هنا ثبوت العلم الإجمالي بالتكليف، فلو سلّمنا وفاء الاصول المثبتة بمقداره أيضاً، كما فرضنا من كون مقدار كلّ من المعلوم بالإجمال و موارد الاصول المثبتة مائه تكليف، و لكن

علمنا إجمالاً أنّ ثلاثين من هذه الاصول مخالفة للواقع بمعنى أنّ عوضها اللاتكليف، فنعلم بقضيّة العلم الإجمالي بمائه تكليف بثبوت ثلاثين تكليفاً في غير موارد الاصول، فيحصل العلم الإجمالي في خارج الاصول، فيجب الاحتياط فيها.

و نظير هذا ما لو علمنا بوجود عشرين شاه موطوءه في جملة قطع غنم، فأخبر البيّنه بموطوءيه عشرين من هذا القطيع، ثم علمنا بأنّ عشره من هذا العشرين غير موطوءه و إخبار العادل بموطوءيتها كذب، فإنّه يجب حينئذ الاجتناب من كلّ القطيع.

و أمّا بالنسبه إلى الاحتياط بأن يرتكب كلّ محتمل الوجوب و يجتنب كلّ محتمل الحرمة فرّبما يدعى بعضهم بأنّ ذلك موجب لأمر أعظم من العسر و الحرج و هو اختلال النظام و فساد امور العامه معاشا و معادا، و ادعى ذلك أيضا شيخنا المرتضى، فيكون الاحتياط حراما بالدليل العقلي، و لسنا رهين اقامه الدليل الشرعي على رفع وجوب موجب العسر و تقرير الدعوى أنّه على هذا يلزم بأن يرفع جميع الناس أيديهم عن أشغالهم و يصرفوا جميع وقتهم في تعلّم موارد الاحتياط، و يصرف المجتهد وقته في تعليم ذلك إياهم؛ إذ كثيرا ما يتفق الاحتياط في الاحتياط، فيجب معرفه ذلك لمقام الابتلاء و الحاجه.

أقول: الإنصاف عدم استلزام الاحتياط في جميع الموارد اختلال النظام و فساد جميع امور بنى النوع، و توضيح ذلك أنّ كثيرا من الأفعال لا يحتمل أحد وجود التكليف فيها، أ ترى أنّ أحدا يحتمل أن يكون جعل اليد بوضع خاص مثلا محرّما شرعا؟ و هكذا من هذا القبيل كثير، فهذه الموارد خارجه عن أطراف العلم، بقى الموارد التي يكون وجود التكليف فيها احتمالا عقلايّا إما لكون العنوان مستحدثا غير موجود في عصر الشارع مثل شرب التتن، فيحتمل وجود التكليف فيه و لم يبلغ إلينا، أو لغير ذلك، و هذه الموارد محصوره لا- يحصل الاختلال من مراعاة الاحتياط فيها، فلاحظ موارد ذلك من الصلاه، فإنّ أحد موارد الاشتباه فيها اللباس المشكوك فيبني على خلعه في حالها، و أحدها جلسه الراحه فيبني على

إتيانها، وأحدها السوره فكذلك، وهكذا.

و أما الابتلاء بالاحتياطات العديده الداخل بعضها في بعض الموجه لاستيعاب الوقت كما مثله الشيخ فقد يتفق بندره، كما لو فرض انحصار الماء في المضاف فيحتاط بالتوضؤ منه و التيمم، و لو فرض انحصار الساتر في النجس فيصلى صلاه عريانا و صلاه مع الساتر، و لو تردّد ما يصحّ السجود عليه بين أمرين كزّر الصلاه عريانا و مع الساتر مع كلّ من الأمرين، و لا يخفى قلبه الابتلاء بذلك للإنسان، نعم المبتلى بذلك نلترم بحجّيه الظنّ في حقّه، لكن لا يورث ذلك في حقّ النوع الغير المبتلين به.

و الشاهد على أنّ موارد احتمال التكليف و الاشتباه ليس بمثابه لزم من مراعاة الاحتياط فيها اختلال معاش الإنسان أنّا قد اطلعنا على عصرين متتابعين انحصر المرجع للناس في الفتوى في شخص واحد، أحدهما: عصر شيخنا المرتضى، فقد انتقل الرئاسة الإماميه إليه، و الآخر بعده، فانتقل الرئاسة العامه إلى السيد الأجلّ الميرزا الشيرازي جزاهما الله عن الإسلام و أهله خير الجزاء، و قد كان طريقتهم في أكثر الموارد هو الاحتياط، و مع ذلك لم نطلع على انتهاء الأمر في حقّ أحد من العامه إلى الحرج و العسر و اختلال نظام المعاش، فإنّ العامل بهذه الاحتياطات كان موجودا بين الناس قطعاً، فالحقّ عدم استلزام الاحتياط في موارد الاشتباه للاختلال، نعم لا شبهه في كونه مستلزماً للحرج على العامه و أنّه يتضيق الأمر عليهم لو كانوا ملزمين بمراعاة الاحتياط فيها.

و بالجملة، إنّ العسر المخلّ بالنظام صغراه ممنوعه و إن كان كبراه أعنى عدم وجوبه بل عدم جوازه عقليّه مسلّمه، و أما العسر على غير وجه الإخلال فصغراه واضحه في مقامنا، و لكن كبراه أعنى عدم وجوبه شرعي لا- عقلي، فنحتاج فيه من التمسك بالأدله الشرعيّه (1). ثمّ الخدشه في هذه الكبرى الشرعيّه المستفاده من الأدله

ص: ٦٤٨

١-١) - يمكن رفع الحرج بأدلته الشرعيّه بوجهين، الأول: بالتصرّف في مرحله الامتثال -

اللفظية من مثل قوله تعالى: «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» هي دعوى عدم شمول هذه الأدلة اللفظية لهذا المقام، فإن مفاد نفى الحرج بحسب جعل الشارع أن جعل الشارع أمرا ونهيا ليس متعلقا بما فيه العسر والحرج، وهذا لا ينافي أن يكون الحرج حاصلًا لا- بجعله، بل كان جعله خاليا عن الحرج، ولكن طرأ عليه العسر بواسطة جهل المكلف مع ضميمه حكم العقل، فإن التكاليف المجعولة بحسب الواقع ليس بحدّ كان في أمثالها الحرج، ولكن لما جهل بها المكلف و ترددت عنده بين أمور كثيرة أوجب حكم عقله بوجوب الاحتياط الحرج عليه.

وإن شئت توضيح ذلك بالمثال، مثلا لو تردّد القبلة في أربع جهات و انحصر الساتر في النجس و تردّد حكم البسمله بين الجهر والإخفات، فمراعاة الاحتياط موجب لإتيان ستّ عشره صلاه، مع أنّ المجعول فيها صلاه واحده.

و الحاصل أنّ وجوب تمام الأطراف ليس بجعل الشارع، بل بعضها، و وجوب الباقي جاء من قبل الجهل و حكم العقل بالاحتياط، فيصدق أنّ الشارع ما جعل على المكلف حرجا.

و الجواب أنّ هذا المعنى دقّه عقلّيّه، و أمّا فى فهم العرف فلا فرق بين القسمين، فكما يفهمون من نفي جعل الحرج نفي الأمر أو النهي الذى نفس امتثاله حرج، كذلك يفهمون نفي الأمر أو النهي الذى يصير منشأ للحرج بعد جهل المكلف.

نعم فرق بين جعل الشارع الحرج و بين جعل المكلف إياه و التزامه له على نفسه، مثل أن ينذر الحجّ ماشيا مع كونه شاقاً عليه، أو يؤجر نفسه للعمل الشاقّ، فإنّ أدلّه الوفاء بالعقود لا مانع من شموله لهذا المقام، و لا معارضه له مع دليل نفي الحرج، فإنّ المنفى هو أن يكون الحرج مجعولا- من قبل الشارع بالجعل الابتدائي، و أمّا لو كان الجاعل له نفس المكلف غايه الأمر لم يمنعه الشارع و أبقاه على جعله، فلا- يصدق أنّ الشارع جعل عليه الحرج، و من المعلوم أنّ المقام على تقدير وجوب الاحتياط ليس من هذا القبيل، نعم لو نذر المكلف أن يحتاط فى جميع الوقائع المشتبهه كان منه، فيكون خارجا عن تحت هذا الكبرى الشرعيّه، و أمّا بدونه فمشمول لها بلا كلام.

و أقيا المقدّمه الثالثه: أعنى عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهه و ترك التعرّض لها، فالدليل عليه هو العلم الإجمالى، و أمّا عدم وجوب الامتثال القطعى و الترخيص فى تركه- كما مرّ فى المقدّمه الثانيه- فليس بمانع من تأثير العلم الإجمالى فى الأطراف الخاليه عن الحرج.

بيان ذلك أنّ المختار هو حفظ فعليّه الواقع مع ورود الحكم الظاهرى و الجمع بين فعليّتهما بكون الظاهرى فى طول الواقعى كما مرّ تفصيله، و على هذا يمكن حفظ العلم الإجمالى بالتكاليف الفعلية مع الترخيص المذكور بدون منافاه لهذا الترخيص مع فعلية المعلوم بالإجمال.

فإن قلت: نعم، و لكن إذا ورد الترخيص من الشرع بارتكاب بعض الأطراف و المفروض احتمال كون الواقع فى ضمنه، فيكون الطرف الآخر شبهه بدويّه، فلو كان الواقع فيه و ارتكبه المكلف كان العقاب عليه بلا بيان و حجّه.

قلت: الحجّه و البيان هو العلم الإجمالى، و الحاصل أنّ العلم الإجمالى إذا تحقّق

صار الحجّج على التكليف تامّه فى كلا- الطرفين، فإذا ورد الترخيص فى أحدهما فالحجّج بالنسبه إلى الآخر تامّه، لبقاء العلم الإجمالى.

و بعباره اخرى: أثر العلم الإجمالى شيئان: وجوب الموافقه القطعيّه، و حرمة المخالفه القطعيّه، فحكم العقل بالنسبه إلى الأوّل حكم تعليقى معلّق على عدم الأمن من العقاب، فالترخيص الشرعى يرفع موضوعه، و بالنسبه إلى الثانى حكم بتّى، فالعقل قاطع بقبح المخالفه القطعيّه و قبح تجويزها، فلو ارتكب مع الطرف المرخص فيه الطرف الآخر لزم ذلك، و بالجمله، فعلى المبنى المذكور لا إشكال فى إيجاب الاحتياط بقدر لا يحصل الحرج.

و حينئذ نقول: إذا جاء دفع الحرج بترك بعض الاحتمالات فهل يجوز دفعه بترك المظنونات و الإتيان بالمشكوكات و الموهومات؟ مقتضى حكم العقل بوجوب الخروج عن عهدته الواقعيّات يعيّن دفع الحرج بترك المشكوكات و الموهومات و إتيان المظنونات دون العكس؛ لكون الأوّل أقرب إلى امثال الواقع، فترجيح الثانى قبيح.

و بعباره اخرى: تكون للموافقّه بحسب العقل مراتب مرتبه لا- مجال للمرتبه اللا-حقه مع إمكان السابقه، فالأولى منها الموافقه القطعيّه، فإذا تنزّلنا منها بالترخيص الشرعى تعيّن الموافقه الظنيّه، و لا تنتزّل مع إمكانها إلى الشكّيّه و الوهميّه، فإذا حصل التنزّل من الظنيّه تعيّن الشكّيّه و بعدها الوهميّه، فهذه هى المقدمه الرابعه، فتحصل أنّ على مبنا كان جميع المقدمات تامّه على فرض تماميّه انسداد باب الظنّ الخاص بمعظم الأحكام.

بقى الكلام بناء على مبنى المولى الجليل المحقّق الخراسانى طاب ثراه فى الجمع بين الواقعى و الظاهرى، فإنّه على هذا المبنى لا يمكن الجمع بين العلم الإجمالى بالأحكام الفعلية مع الترخيص الشرعى ظاهرا فى بعض الأطراف، فإنّه لو أذن الشارع فى شرب أحد الإنائين المشتبهين بالخمر مثلا فلو كان هو الخمر واقعا علم

أن «لا تشرب الخمر» لم يكن فعليًا، فينحل العلم الإجمالي و يتبدل بالشبه البدويّ، فإنّ الواقع على تقدير وجوده في الأطراف الغير المرخص فيها كان حكماً فعليًا واجب الامتثال.

و على تقدير وجوده في الأطراف المرخص فيها كان شأنيًا و ليس له وجوب الامتثال، فالعلم الإجمالي و إن كان حاصلًا بأصل الحكم أعمّ من الفعلى و الشأني، لكن بخصوص الفعلى غير حاصل، و العلم الذى يكون الامتثال معه واجبا عقلا- هو العلم بالتكليف الفعلى، فالعلم الإجمالي على هذا المبنى يرتفع من البين، فلا بدّ من التمسك لإيجاب الاحتياط فى غير الطائفه المرخص فيها بدليل آخر و هو أن يقال:

إنّه و إن لم يكن علم إجمالى بالتكليف الفعلى مع الرخصه الشرعيّه، و لكن قام الإجماع القطعى على أنّه لا يجوز ترك جميع المحتملات.

و لكن يرد عليه حينئذ أنّه لا- وجه لتعيّن العمل بالمظنونات، بل يمكن عدم ترك جميع الوقائع بإتيان الموهومات و المشكوكات، فإنّ المعين له هو لزوم إتيان الواقع و تنجزه، و المفروض أنّ شرط ذلك و هو العلم الإجمالى مفقود.

فإن قلت: نستكشف من هذا الإجماع اهتمام الشارع بالواقعيّات، فيكون احتمالها فى كلّ واقعه احتمالاً للواقع المهمّ به و هو عند العقل منجز كالعلم، و من هذا الباب أيضا منجزه الأحكام الطريقيّه للواقع، فإنّ احتمال الواقع فى موارد احتمال للواقع الذى اهتمّ به الشارع حتّى جعل للوصول إليه هذا الطريق، و لأجل هذا أيضا يلزم الفحص عند دعوى مدعى النبوه عن صدقه و كذبه.

قلت: أى فرق بين هذا و بين احتمال كون الواقع الموجود فى مورد الشبهات البدويّه الأخر واقعا مهمّما به؟ و مجرد كون الكبرى فى المقام قطعيّه- و هو كون الواقع مهمّما به و إنّما الشكّ فى مقام التطبيق و الصغرى، و فى سائر المقامات يكون الشكّ فى كلتا المقدمتين، أعنى شكّ فى أصل وجود الواقع فى المورد و فى كونه على تقدير الوجود مهمّما به- لا يجدى شيئا بعد كون النتيجة تابعه لأخسّ المقدمتين، ففى كلتا

الصورتين تكون النتيجة احتمال وجود الواقع المهمم.

و حينئذ نقول: إن قست حالك مع أغراض مولاك بحالك مع أغراض نفسك وجدت نفسك في أغراض نفسك لا تدور مدار المهتميه و عدمها، بل متى بلغ الغرض درجه الوجوب أو التحريم، ففي موارد الاحتمال مع عدم الابتلاء بالمزاحمه بمعنى أن يكون في أحد من جانبي الفعل و الترك الوقوع في خلاف ذلك الغرض اللازم الاستيفاء، و لا يكون في الجانب الآخر ضرر و لا في هذا الجانب نفع يتدارك به ذلك المحذور، فهل تقدم على ذلك الطرف المحتمل المحذور؟.

نعم في موارد الابتلاء بالمزاحمه كما في ركوب البحر تقدم، و حينئذ فكيف صار أغراض نفسك أولى بالرعايه من أغراض مولاك، مع أن الواجب كون الأمر بالعكس، فعلى هذا لا بد من كون كل احتمال منجزاً، و هذا إشكال غامض لا بد من أن نجيب عنه في محله إن شاء الله تعالى، و القول بأن الاحتمال لا يكون له تأثير في باب الأمر و النهي أصلاً و مطلقاً، و باب الطرق يكون من باب إحراز أمر المولى و هو حججه ما لم يعلم صورته، و باب الفحص عن مدعى النبوه لأجل حججه نفس الواقع الذى لو فحص لوجد و ظفر به، فقياس بهما في غير المحل.

و إذن فالوجه أن يقال: إنه يستكشف بهذا الإجماع الاهتمام، و يستكشف بالاهتمام إيجاب الاحتياط أو جعل الطريق، و حيث لا طريق واصل غير الظن يتعين كونه ذلك المجعول، فتكون اللازم من هذا حججه الظن على تقرير الكشف.

فإن قلت: إنا نستكشف من هذا الإجماع بطريق اللّم أن للشارع تكاليف فعلية يهتم بمراعاتها و لا يرضى بتركها، و قضيه ذلك هو تقديم الظن على الشكّ و الوهم، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

قلت: إن كان هذا الاستكشاف على نحو العلم كان وجود التكاليف الفعلية المستكشفه بإيجابه الاحتياط مناقضا مع صدور الرخصه منه كما هو مذاق المولى المذكور، فيلزم صدور المتناقضين عن الشارع، و إن كان على سبيل الاحتمال نقول:

المتبع حينئذ بعد عدم الدليل العقلي و تمخض الدليل فى الشرعى هو لسان هذا الدليل، فإن أوجب علينا هذا الدليل التبعدى إتيان خصوص المظنونات صار متعينا، و لو أوجب خصوص الموهومات أو المشكوكات فكذلك، و لو أحال الاختيار إلى أيدينا كان لنا الخيار فنختار ما شئنا و إن كان هو الموهومات أو المشكوكات.

فتحصّل أنه لا محيص حينئذ من دعوى إجماع آخر على تعيين اختيار خصوص المظنونات على غيرها، و بدونه لا يتم المطلوب، و معه تكون حجّيه الظنّ شرعيّه لا عقليّه، و قد كان المقصود إثبات الحجّيه العقليّه.

و حاصل الكلام على هذا المبنى أنّ الرخصه فى ترك الاحتياط الكلى إذا ثبت من الشرع بأدله نفى الحرج ارتفع العلم الإجمالى عن السبب، فلا بدّ من أن يتمسك بالإجماع على أنّ الشارع لا يرضى بترك مراعاة هذه التكاليف المحتمل مع كونها محتمله، فيكشف من هذا الإجماع أنّ مجعول الشارع فيها إيجاب الاحتياط كما يستكشف ذلك فى الشبهات البدويه فى باب الدماء و الفروج، فيستشكل حينئذ أنه لا دليل على أنه جعل إيجاب الاحتياط فى خصوص الطائفة المظنونات، فلعلّه جعله فى المشكوكات أو الموهومات، فلا بدّ من دعوى إجماع آخر على أنه جعله فى خصوص الاولى.

اللهم إلاّ- أن يقال: إنه يكفي الإجماع الأوّل لكشف إيجاب الاحتياط فى خصوص المظنونات بالتقريب الذى سننكره فى ردّ إشكال شيخنا المرتضى على القائلين بالكشف، و حاصله أنه إذا كشف المقدمات أنّ الشارع جعل لنا طريقا لامثال الواقع فمن أين يكون هو الظنون؟ فإنّ الطريق المجعول للشارع لا بدّ أن يكون أقرب إلى الواقع بنظره لا بنظرنا، و لهذا ترى طرقه المجعوله قد لا تكون مفيدة للظنّ الفعلى، فلا يكون النتيجة حجّيه الظنّ.

و حاصل الردّ أنّا إذا علمنا أنّ الشارع عيّن لنا طريقا و لكن لم يبيّنه لنا تعيّن فى الطريق الواصل إلينا و ما هو الأقرب بنظرنا، فلا تصير النتيجة على الكشف مهمله،

بل يكون كما على الحكومه، فيقال في المقام أيضا: إذا علمنا بالإجماع بأن الشارع جعل لامثال الأحكام المحتمله طريقا و لم يبين لنا أن هذا الطريق ما ذا تعين في ما هو الطريق عندنا؛ إذ لو لم يكن هذا مراده كان عليه البيان، فيستكشف بملاحظه هذا من الإجماع الأول حجيه الظن، و لكن كما عرفت يلزم الحجيه الشرعيه دون العقليه الثابته بمعونه المقدمه الرابعه.

و كيف كان فعلى المبنى الذى هو المختار من أن الرخصه فى ترك الاحتياط الكلى لا- يورث قدحا فى العلم الإجمالى يتم حجيه الظن بحكم العقل.

و ينبغى التنبيه على امور:

الامر الاول: الظن الذى يكون حججه بمقتضى المقدمات هل هو أى ظن

الأول: الظن الذى يكون حججه بمقتضى المقدمات هل هو أى ظن؟ فنقول: هنا احتمالات ثلاثه:

الأول: أن يكون الحكم و التكليف نفيا و إثباتا دائرا مدار الظن و تابعا له، فإذا حصل الظن بالتكليف حكم بإثباته، و إذا حصل بعدمه حكم بعدمه، و الحاصل يعامل مع الظن فى كل مورد حصل، معامله العلم، و فى الموارد المشكوكه يرجع إلى الاصول الثابته فى تلك الوقائع، و هذا هو مراد المشهور القائلين بحجيه الظن المطلق.

و الثانى: أن يؤتى بالموافقه الظنيه و يعمل بالظن على مقدار عدد التكليف المعلومه بالإجمال، بأن يلاحظ أن القدر المتيقن من العلم الإجمالى بالتكليف فى الوقائع المشتبهه أى عدد، فيعمل بمظنونات الوجود بهذا العدد، فلو فرض أن القدر المتيقن مائه تكليف و كان الظنون المشبهه للتكليف خمسمائه فلا- يجب علينا إلا- العمل بمائه من هذه الخمسمائه و نترك الاحتياط فى عداها؛ فإن قضيه العلم الإجمالى بمائه تكليف أولا هو الامثال القطعى لمائه تكليف بأن يؤتى بتمام الاحتمالات، فإذا فرض التنزل عن هذه المرتبه كان الواجب بعد ذلك الامثال الظنى لمائه تكليف.

فإذا كانت الظنون المشبهه خمسمائه فأولا لا بد من ملاحظتها من حيث القوه و

الضعف، فيرجح الظنّ الأقوى على غيره، فإنّ المرتبه النازله بعد الامتثال على وجه القطع هو الامتثال على وجه الظنّ الاطمئنانى، فإن كان بين الظنون شدّه و ضعف فيعمل بمائه من الظنون الاطمئنانيه، ولا يجب بالظنون الآخر، وإن لم يكن بين الظنون تفاوت كان المكلف مخيراً فى اختيار كلّ مائه منها شاء.

و الحاصل: ليس يجب على هذا الوجه إلاّ العمل بالظنّ و الامتثال الظنّى على المقدار المتيقّن من العلم الإجمالى، و تظهر الثمره بين هذا و الوجه المتقدّم فى الظنون المثبتة زائداً على هذا المقدار، فيجب العمل بها على الأوّل دون الثانى.

فإن قلت: بعد تعدّد العلم لا بدّ من التنزّل إلى أقرب المراتب إلى العلم، و لا شكّ أنّه الإتيان بما عدى مقدار دفع الحرج جميعاً، لا الاقتصار على المائه من الظنون الاطمئنانيه، ضروره أنّ الكلّ أعظم من الجزء، فإنّ احتمال عدم التكليف فى هذه المائه موهوماً ينسّد كثير منه بإتيان سائر الظنون و الاحتمالات.

قلت: بعد فرض كون ثبوت التكليف فى هذه المائه مظنوناً بظنّ اطمئنانى متاخم للعلم، فلا يصير الاطمئنان بمائه موافقه و امتثال أقوى بإتيان سائر المظنونات و المحتملات، لاستحاله تحصيل الحاصل، فإنّ إتيان المظنونات إنّما يؤثّر فى الزائد عن المائه، و كذلك المحتملات، يعنى يطمئنّ المكلف بعد إتيان الكلّ بمائه موافقه و يظنّ أو يحتمل الزيادة على المائه، و الحاصل: الاطمئنان بالمائه قد يحصل بكثرة الأطراف المأتى بها، و هذا إذا لم يكن بشخص مائه منها الاطمئنان، و قد يحصل بشخص مائه طرف اطمئنانى.

و الثالث: أن يتعيّن ترك الاحتياط فى الظنون الاطمئنانيه بعدم التكليف و يجب الاحتياط فى الظنون الضعيفه بالعدم، و المشكوكات و مظنونات الوجود، و إن لم يدفع الحرج بهذا القدر يقيم مقدار الدافع له من الظنون الضعيفه، و هذا هو الذى يعبر عنه بالتبويض فى الاحتياط.

ثمّ يتبيّن تحقيق الحقّ من هذه الوجوه بتصفيه الكلام فى مبنيين، و هو أن يقال:

المقدار الذى علم إجمالاً به من التكليف ما ذا يكون قضيه العلم الإجمالى بحسب حكم العقل فى تنجيز هذا المقدار؟ فهذا العلم الإجمالى ينجز على المكلف الموافقه لهذا المقدار بطريق القطع و إلاّ فبالظن، أو ينجز عليه عدم المخالفه لهذا المقدار قطعاً و بعده ظناً، مثلاً لو علم إجمالاً بنجاسه أحد الإنائين فالتكليف المعلوم إجمالاً واحداً، فهل يوجب عليه موافقه التكليف الواحد أو عدم مخالفه التكليف الواحد؟ و تظهر الثمره فى ما شرب أحدهما و ترك الآخر فأنكشف بعد ذلك كون كليهما نجساً.

فعلى الأول لا يستحق العقوبه، فإنّ غرض الشارع قد حصل و هو موافقه «اجتنب» واحداً، فإنّه قد وافق تكليفاً واحداً بالاجتناب و إن كان هو غير ملتفت إليه، لكنّه فى علم الله يكون كذلك، نعم صدر عنه مخالفه تكليف واحد أيضاً، لكن لم يصحّ عقوبته عليها، لعدم علمه إلاّ بتكليف واحد.

و على الثانى يستحقّ العقوبه، فإنّ المطلوب منه عدم مخالفه تكليف واحد، و يصدق فى هذا المثال أنّه خالف تكليفاً واحداً، و المفروض أنّ الحجّه بالنسبه إلى عدم مخالفه تكليف واحد كانت عليه تامّه.

فإن قلت: كما أنّه فى صورته طلب المولى الموافقه الواحده قد خرج عن العهده باجتناب الإناء الواحد لكون المطلوب فرداً منتشرًا و نكره يقبل الانطباق على كلّ طرف على نحو البدليّه، كذلك لو كان المطلوب ترك المخالفه الواحده على سبيل النكره، فقد خرج عن العهده بواسطه تسليم مخالفه واحده متروكه، و أيضاً فاللازم ممّا ذكرت اجتماع الموافقه و المخالفه بالنسبه إلى تكليف واحد فى المثال، فإنّك اعترفت بصدق الموافقه لتكليف واحد بلا عنوان، و مع هذا اعترفت بصدق المخالفه، فقد اجتمع الضدان فى أمر واحد.

قلت: ليست لنا قضيه لفظيه نتكلم فى صدق ألفاظها، و بعبارة اخرى: ليس نزاعنا فى صدق الإسم، و إنّما النزاع فى أمر عقلى، و هو أنّ قضيه العقل عند عرض المثال المذكور عليه كون هذا العبد عاصياً و مستحقاً للعقوبه، أو متجربياً و غير

عاص، فإن حكم بالأول كما هو الذى نجده بالوجدان كان هذا معنى حكم العقل بترك حقيقه المخالفه، و سم ذلك ما شئت، و إن كان حكمه بالثانى كان هذا معنى اكتفائه بموافقه واحده، و سمّه أيضا ما شئت.

و الحاصل: فإن قلنا بالثانى فلا محيص عمّا ذكره شيخنا المرتضى من الوجه الثالث، و ذلك لأنّ من علم بمائه تكليف يجب عليه بمقتضى العلم الإجمالى أولا- القطع بعدم مخالفه مائه تكليف، و لا- يحصل إلا بإتيان جميع محتملات الوجوب و ترك جميع محتملات الحرمة، فإذا تنزّلنا عن القطع كان الواجب عليه الظنّ الاطمئنانى بعدم مخالفه مائه تكليف، و هذا لا- يحصل إلا بتخصيص ترك الاحتياط فى الظنون الاطمئنائيه بعدم التكليف، فإنّه لو ترك الاحتياط فى المشكوكات لم يحصل الظنّ الاطمئنانى بعدم مخالفه المائه، بل يحتمل خلافه، فلو كان هناك مائه ظن اطمئنانى بثبوت التكليف لا يجوز الاقتصار عليها؛ إذ لا يحصل الظنّ الاطمئنانى بعدم مخالفه مائه تكليف بموافقتها، بل يتوقّف على الاقتصار فى ترك الاحتياط على موارد الظنّ الاطمئنانى بعدم التكليف، فإن حصل العسر يضمّ بعض من موارد الظنّ الضعيف بعدم التكليف إلى حدّ انتفى الحرج.

و إن قلنا بالوجه الأوّل تعيّن ما لا قائل له من الوجه الثانى، فإنّ من علم بمائه تكليف كان الواجب عليه أولا بحكم العقل موافقه مائه تكليف قطعا بأن يأتى بجميع محتملات الوجوب و يترك جميع محتملات الحرمة فإذا تنزّلنا عن القطع كان الواجب عليه الظنّ الاطمئنانى بموافقه مائه تكليف، فإذا عمل على طبق مائه ظن اطمئنانى مثبت للتكليف حصل ذلك و لا يجب عليه العمل بالظنّ أزيد من هذا، فقد تحقّق أنّ ما ذكره الجمهور القائلين بمطلق الظنّ من الوجه الأوّل لا يستقيم على قاعده.

ثمّ التحقيق من المبنيين هو الثانى، بمعنى أنّ حكم العقل فى العلم الإجمالى تنجيز عدم مخالفه المقدار المعلوم الإجمالى على المكلف لا تنجيز موافقه هذا المقدار، و الدليل على ذلك أنّه لو فرض أنّ المكلف علم إجمالا بنجاسه أحد الإنائين و كان

كلاهما فى الواقع نجسا فشرى أحدهما و ترك الآخر يستحق العقاب على شرب هذا الواحد لمكان العلم الإجمالى الذى هو الحجّه على التكليف.

لا يقال: فىلزم أن يكون الشارب لكليهما فى هذا المثال مستحقاً لعقوبتين مع أنه واضح البطلان، فإنّ العقاب على مقدار علمه و هو تكليف واحد.

لأننا نقول: بل لا يلزم إلاّ استحقاقه لعقاب واحد على مخالفته التكليف الواحد المعلوم إجمالاً، و لكن هذا التكليف الواحد الذى يعاقب على مخالفته ليس له علامه، فلا يمكن تعيينه فى خصوص هذا النجس و لا فى ذاك، فنقول: لا فرق بين صورته ارتكاب الجميع و بين ارتكاب أحد الطرفين و ترك الآخر فى أنه يصدق أنه خالف تكليفاً واحداً مع كون حجّه المولى عليه تماماً، غايه الأمر أنه فى الصورة الثانيه صدر منه موافقه تكليف واحد أيضاً.

و وجهه ما ذكرنا من أن العلم الإجمالى صار حجّه على تكليف واحد، و هذا التكليف بلا علامه يصدق على كلّ من الطرفين، فلا يمكن أن يقال: إنه خصوص هذا الذى حصل موافقته، فىكون الآخر الذى حصل مخالفته بلا حجّه، فىكون العقاب عليه قبيحاً، بل من الواضح بطلان هذا و صحّه العقاب على مخالفته الواحد الذى شرب، و هذا دليل على أن المطلوب فى باب العلم الإجمالى عدم المخالفه لا- الموافقه، و معه فقد عرفت أنه لا محيص عن الوجه الأخير من الأوجه الثلاثه، فىكون نتيجة المقدمات تبعيض الاحتياط دون حجّيه الظن، نعم يكون الظنّ الاطمئنانى بعدم التكليف حجّه على هذا.

الامر الثانى: عرفت أن نتيجة دليل الانسداد إما حجّيه كلّ ظنّ،...

الامر الثانى: عرفت أن نتيجة دليل الانسداد إمّا حجّيه كلّ ظنّ، و إمّا حجّيه الظنّ بمقدار العدد المتيقن من التكاليف المعلومه بالإجمال، و إمّا حجّيه الظنون الاطمئنائيه النافيه للتكليف، و عرفت أن الأقوى هو الأخير، فهل الظنّ الذى يثبت حجّيته بمقدمات الانسداد أيّا من هذه الثلاثه؟ كان هو خصوص الظنون المتعلّقه بالواقع، أو خصوص الظنون المتعلّقه بالطريق- كما اختاره صاحب الفصول و

الحاشيه-أو الأعمّ من القسمين، كما اختاره شيخنا المرتضى قدس سرّه؟ وجوه.

و حاصل ما أفاده شيخنا في تقريب مدّعاة هو أنّ العلم الإجمالي بالتكليف مقتضاه هو العلم بالمبرئ و المؤمن دون تحصيل الواقع، و كما أنّ المكلف في حال الانفتاح لو علم بالواقع و أتى به حصل له العلم بالمبرئ، كذلك لو علم بالطريق المنسوب إلى الواقع و أتى على طبقه أيضا يحصل له العلم بالمبرئ.

فقول: في حال الانسداد يتنزّل من العلم إلى الظنّ في كلّ مقام وجب العلم حال الانفتاح، فعند تعدّر العلم بالواقع و العلم بالطرق المجعوله إليه يرجع إلى الظنّ بهما، فكما أنّ العلم بالواقع موجب للعلم بالمبرئ، كذلك الظنّ بالواقع أيضا موجب إلى الظنّ بالمبرئ، و كما أنّ العلم بالطرق المجعوله إلى الواقع أيضا يورث العلم بالمبرئ فكذا الظنّ بها أيضا ظنّ بالمبرئ، فينتقل في حال الانسداد من كلّ من العلمين إلى الظنّ، فينتقل من العلم بالواقع إلى الظنّ به، و من العلم بالطريق إلى الظنّ به، هذا.

و فيه نظر واضح، و وجهه أنّه لو كان الحجّيه الواقعيه بنفسها مع قطع النظر عن تعلق العلم بها مبرئ كان ما ذكره حقّا، حيث إنّ الظنّ بالحجّيه الواقعيه كان ملازما مع الظنّ بالمبرئ، كما هو الحال في الظنّ بنفس الواقع؛ إذ لا إشكال في كون نفس صدور الواقع عن المكلف مبرئ، و لو كان بغير التفاته فلا محاله يكون الظنّ به ملازما للظنّ بمبرئيه، و لكن كون نفس الحجّيه بوجودها الواقعي مبرئ ممنوع.

ألا- ترى أنّه لو علم إجمالا- بوجوب واحد من الظهر و الجمعه في يوم الجمعه، فأتى بالجمعه دون الظهر و كان في الواقع الظهر واجبا و كان أيضا في الواقع طريق معتبر قائما على وجوب الجمعه، و لكنّ المكلف لم يستشعر به فهل يجدى مجرّد مصادفه عمله اتّفاقا مع الحجّيه الواقعيه في رفع العقاب عنه على مخالفه الواقع الذي صار منجزا عليه بسبب العلم الإجمالي؟ من الواضح عدمه و كونه مستحقّا للعقوبه.

و بعبارة اخرى: الموجب للعدر و المبرئ للذمه هو استناد العمل إلى الحجّيه و الطريق المعتبر، و الاستناد إليها في العمل إنّما يتحقّق مع العلم بالحجّيه، فالمؤمن و

السبب للمعذوريه إنما هو العلم بالحجيه دون نفسها، فإذا تحقّق العلم بها فلكون العلم طريقاً معتبراً في ذاته يحصل علم ثانوي بالمبرئ أعنى الطريق المعلوم الحجيه، فالعلم الأوّل مأخوذ في موضوع المبرئ.

و أمّا لو حصل الظنّ بالحجيه فنفس الظنّ ليس كالعلم حجّه ذاتيه، وإلاّ لحصل العلم بالمبرئ في الرتبه الثانيه كما في العلم، وإثبات الحجيه بالمقدمات أيضاً دور، فإنّه يتوقّف شمولها لهذا الظنّ على كونه ظناً بالمبرئ، والمفروض توقّف وصف الإبراء على شمولها أيضاً، والحاصل لا يمكن أن يحقّق الحكم موضوعه.

و أمّا ما أفيد في تقريب المدعى الثاني و هو حجيه خصوص الظنّ المتعلّق بالطريق فوجهان، الأوّل: ما ذكره صاحب الفصول قدّس سرّه و حاصله أنّه لا إشكال في أنّه كما أنّا نقطع إجمالاً بوجود تكاليف في الواقع متوجّهه إلينا، وقد انسدّ باب العلم التفصيلي بنفس هذه الأحكام و بالطرق المجمعوله إليها، كذلك نقطع إجمالاً بأنّ الشارع نصب إلى معرفه هذه الأحكام طرقاً مخصوصه، و كلّفنا بالرجوع إلى هذه الطرق المخصوصه لمعرفه الواقعيّات، و قد انسدّ علينا باب العلم التفصيلي بنفس هذه الطرق المخصوصه و بالطرق المجمعوله إليها، و مرجع هذين العلمين إلى علم واحد، فإنّ المتحصّل من العلمين أنّنا نعلم بكوننا مكلفين بالأحكام الواقعيّه التي اشتملت عليها هذه الطرق المخصوصه.

و إذن فنحن ندور مدار هذه الطرق، فإن كان العلم بها ممكناً تعيّن، وإلاّ فالمتّبع هو الظنّ بها، و لو حصل الظنّ بالواقع الذي ليس مشمولاً لهذه الطرق فهو غير معتنى به، لخروج الاحتمالات التكليف الواقعي المعلوم عدم إيصال طريق إليها عن الأطراف العلم الإجمالي، و التنجيز و لحوقها بالشبهه البدويّه.

و فيه أوّلاً: أنّ ما ذكره قدّس سرّه من أنّ مرجع العلمين الإجماليين إلى علم إجمالي واحد و إن كان حقّاً، و ذلك لأنّنا إذا علمنا بثبوت تكاليف واقعيّه، و علمنا أيضاً بثبوت طرق جعلها الشارع طريقاً إلى تلك الواقعيّات فقد انحلّ العلم الأوّل

بواسطه الثانى و توضيح دائرته لتعين أطرافه فى محتملات ثبوت الطريق و بقى محتملات التكليف الخارجيه عن دائره محتملات ثبوت الطريق شبهه بدويه خارجه عن أطراف التنجيز.

مثلا- لو علمنا إجمالاً- بوجوب واحد من الظهر أو الجمعه، أو الدعاء عند الرؤيه و قام طريق على وجوب الجمعه و آخر على وجوب الظهر، و علمنا إجمالاً بكون أحد هذين الطريقين حجه، فعند العلم الثانى يتضح دائره العلم الإجمالى الأول و يتعين فى الظهر و الجمعه، و يصير الدعاء خارجاً عن أطرافه، فيصير العلمان علماً واحداً.

إلا أن ما ذكره من الرجوع ابتداءً إلى الظن بالطريق مع هذا العلم الإجمالى الثانى لا يتم إلا على تقدير عدم القدر المتيقن فى ما بين الطرق و الأمارات، و أمياً معه كما هو الواقع، فإنّ الخبر الصحيح مثلاً- لا- يحتمل عدم مجعوليته و مجعوليه الخبر الضعيف، فاللازم الاقتصار على القدر المتيقن لو كان و اياً بالقدر المتيقن من العلم الإجمالى، و إلا فيؤخذ بالقدر المتيقن بالإضافة إلى الباقى، و هكذا إلى أن يحصل المقدار الوافى، فيرجع فى ما عدا ذلك إلى مقتضى الاصول و إن كان مخالفاً للظن، لكونها من الشبهه البدويه.

و ثانياً: سلمنا عدم القدر المتيقن، لكن ما ذكره من الرجوع ابتداءً إلى العمل بالظن مخالف لقاعده العلم الإجمالى، فإنّ مقتضاه هو الاحتياط، فيلزم هنا الاحتياط بجميع محتملات التكليف من محتملات الطريق، و لا- وجه للاقتصار على التكليف المحتمل فى خصوص مضمونات الطريق و ترك الاحتياط فى الباقى، و استلزام هذا الاحتياط للعسر ممنوع، لوضوح أنّ من بنى على العمل بجميع التكليف المثبتة فى الأخبار المذكوره فى الوسائل- مثلاً- لا يلزم عليه حرج أصلاً.

و ثالثاً: أنّ لنا منع العلم الإجمالى المذكور رأساً، بمعنى أنّنا لا- نقطع بأنّ للشارع فى حال الانسداد طرقاً خاصه مجعوله، بل من المحتمل أن يكون قد أحال العباد إلى القواعد و الطرق المعموله عند العقلاء حال انسداد باب العلم عليهم فى أوامر

مواليهم الظاهريه و هو العمل بالظن عند تعذر العلم.

فتحصّل أنّ العلم الإجمالي بالطرق أولاً ممنوع، و العلم الإجمالي منحصر بما يتعلّق بنفس التكليف، و معه قد عرفت عدم إمكان القول بحجّيه الظن بالطريق بمقدّمات الانسداد، و على تقدير تسليم العلم الإجمالي بالطرق فالنتيجه و هو حجّيه الظنّ بها ممنوعه، بل اللازم أولاً هو الرجوع إلى القدر المتيقّن و مع تسليم عدمه الاحتياط.

و كفيّته أن يعمل على طبق الطرق المثبتة للتكليف بجميعها، و الاصول النافيه الجاربه في موارد ساقطه؛ إذ لو عمل بجميع هذه الاصول لزم المخالفه القطعيه في الطرق، و لو عمل ببعضها دون بعض كان ترجيحاً بلا مرجح، فيلزم سقوط الجميع.

و أمّا الاصول المثبتة للتكليف على خلاف الطرق فلو عمل بها لزم المخالفه القطعيه في الطرق، و لو عمل بالطرق لزم المخالفه القطعيه في الاصول، فاللازم هو التخيير كما مرّ تفصيل ذلك في ما تقدّم.

مثال ذلك في العلم الإجمالي الصغير ما لو علم المكلف إجمالاً - بأنّه يجب عليه إمّا الظهر أو الجمعه أو الدعاء عند رؤيه الهلال، فقام طريق على وجوب الجمعه و آخر على وجوب الظهر، و كان الأصل في كليهما هو الحرمة و علم إجمالاً بحجّيه أحد الطريقين، فإنّ العمل بالأصل في كليهما طرح للطريق المعلوم الحجّيه إجمالاً، و بالطريق في كليهما طرح للأصل المعلوم الحجّيه إجمالاً، فيعمل في أحدهما بالأصل و في الآخر بالطريق.

هذا هو الكلام في الاصول التي في قبال الطرق المثبتة، و أمّا الكلام في ما بقبالها من الطرق النافيه فنقول: لو تعارض طريقان فأثبت أحدهما التكليف و نفاه الآخر فإمّا أن يكونا مختلفي السنخ كأن يكون أحدهما شهره و الآخر إجمالاً منقولاً، و إمّا أن يكونا متحدى السنخ، و حينئذ إمّا أن يكون السنخ الواحد هو الخبر كأن يقوم خبر ثقه على التكليف، و خبر ثقه آخر على عدمه، و إمّا أن يكون غير الخبر كأن

يكون شهره على التكليف و شهره اخرى على عدمه.

و محصّل الكلام فى هذه الأقسام الثلاثة أمّا فى القسم الأوّل-و هو ما إذا كان الطريق المثبت و الطريق النافى مختلفين سنخا- فاللازم هو العمل على الطريق المثبت، لكونه من أطراف العلم الإجمالى بثبوت الطرق؛ إذ المحتملات فى الواقع ثلاثة:

الأوّل: أن لا يكون شىء منهما بحسب الواقع حجّه و يكون المرجع هو الأصل

و الثانى: أن يكون كلاهما حجّه و يكونان متساقيين للتعارض، فيكون المرجع أيضا هو الأصل.

و الثالث: أن يكون أحدهما حجّه و الآخر غيرها، فلا- يكون مجرى للأصل، و لازم هذا هو العمل بالطريق المثبت دون الطريق النافى كالأصل النافى، و أمّا الأصل المثبت فقد عرفت التخيير بينه و بين الطريق المثبت.

و أمّا فى ما إذا كان الطريق المثبت و النافى من سنخ واحد غير الخبر فالمتعيّن حينئذ هو الرجوع إلى الأصل، إذ المحتمل بحسب الواقع أمران، الأوّل: أن يكون كلاهما حجّه، و الآخر: أن يكون كلاهما غير حجّه، و على أىّ حال يكون المرجع هو الأصل، أمّا على الثانى فواضح، و أمّا على الأوّل فلتساقت الطريقتين الحجتين بالتعارض.

و أمّا فى ما إذا كان الطريقتان من سنخ الخبر فالمتعيّن هو العمل بالأرجح (1) إن كان، و التخيير إن لم يكن؛ إذ المحتمل على تقدير وجود الأرجح عدم حجّيتهما و حجّيتهما، فعلى الأوّل المرجع هو الأصل، و على الثانى المرجع هو الأرجح، و على تقدير عدم الأرجح و التساوى يحتمل أيضا الحجّيه فيهما و عدم الحجّيه كذلك، فعلى الثانى المرجع هو الأصل، و على الأوّل هو التخيير، فالاحتياط فى المسأله

ص: ٦٦٥

١ - ١) - و لا- يلزم ثبوت الأخبار العلاجيّه بالدليل القاطع، فإنّه على فرض احتمال حجّيه الخبر فهى أيضا من هذا السنخ، و بالجمله، الخبر إن كان حجّه فهى أيضا حجّه. منه قدّس سرّه الشريف.

الأصولية هو العمل بالأرجح أو التخيير، فلا مجرى للأصل النافي، لكون الخبرين من أطراف العلم الإجمالي، وأما الأصل المثبت فالمكلف مخير بين العمل عليه و العمل بالأرجح أو التخيير.

ثم على تقدير كون الأرجح هو الخبر النافي أو عدم الأرجح و كون المكلف مخيراً بين العمل بالخبر المثبت أو النافي، فلا يجب الاحتياط في المسألة الفرعية بالعمل بالخبر المثبت على تقدير كون الأصل نافياً، فإنّ هذا الاحتياط معلوم بعدمه، فإنّه إما لا يكون الخبران حجّتين فالمرجع هو الأصل النافي، وإما يكونان حجّتين فالمرجع هو الخبر النافي الذي هو الأرجح، أو التخيير بينه و بين المثبت، فتعيّن العمل بالمثبت منفى قطعاً على كلّ تقدير.

و أمّا إذا كان ما بقبال الطريق المثبت طريقاً مثبتاً للتكليف المضاد، فالعمل على الأصل في غير صورته كونهما فردين من الخبر، و فيهما على التخيير إن لم يكن مرجح، و تعيين أحدهما مع المرجح.

و رابعاً: سلّمنا العلم الإجمالي بثبوت الطرق المجمعوله لامثال الواقعيّات و أنّ القدر المتيقّن بينها غير موجود و أنّ الاحتياط بالعمل بأطراف الطرق حرج، و بعبارة أخرى سلّمنا تماميّة مقدّمات الانسداد بالنسبه إلى الطرق، فهل تكون النتيجة هي حجّية الظنّ بالطريق متعيّناً أو حجّية الظنّ مطلقاً، سواء كان بالطريق أم بالواقع؟

هذا مبنيّ على تحقيق مطلب و هو أنّه لو علمنا إجمالاً بالواقع بين أطراف، ثمّ قام طريق معتبر معلوم الحجّية تفصيلاً على هذا الواقع في واحد من الأطراف، مثلاً لو علمنا إجمالاً بوجود واحد من الظهر و الجمعه و قام طريق احرز حجّيته على التفصيل على وجوب الظهر، فهل العلم الإجمالي الثابت قبل قيام الطريق يصير بعد قيامه منحللاً حقيقه و معدوماً صرفاً و يكون الطرف الآخر شبهه بدويّه في الحقيقه؟ كما لو حصل بعد العلم الإجمالي المذكور علم تفصيلي و جداني بوجود الظهر، فإنّه موجب للانحلال الحقيقي و انعدام العلم الإجمالي موضوعاً، فالطريق المعتر أبضاً

و لازم هذا أنه لو خالف المكلف فى هذا المثال و لم يعمل بالطريق و ترك الظهر و الجمعه معا ثم تبين أن الواجب واقعا كان هو الجمعه، لم يكن المكلف مستحقاً لعقوبه إلا- عقوبه التجري؛ فإنّ الظهر الذى قام الطريق على وجوبه تبين عدم كون الواقع متحققا فيه، و قد تقرّر فى محله أنّ الأحكام الظاهرية ليس فى مخالفتها من حيث نفسها استحقاق عقاب، و إنما هو من جهه مخالفه الواقع، و المفروض أنه لو صادف مع خلاف الواقع لم يكن فى مخالفتها عقاب أصلا إلا عقاب التجري.

و أمّا عدم الاستحقاق على ترك الجمعه فهى و إن كان الواقع فى ضمنها، و لكن كان للمكلف فيها أصاله البراءه، فيلزم ارتفاع العقوبه عن ترك الجمعه و عن ترك الظهر معا، نظير ما لو علم جهلا مركبا بوجوب الظهر بعد العلم إجمالا بوجوب واحد منه و من الجمعه، ثم خالف و ترك كليهما، ثم ظهر أنّ الواجب هو الجمعه، فإنّه لا إشكال حينئذ فى عدم استحقاقه عقابا على ترك شىء منهما.

أو أنّ قيام الطريق المعتبر ليس بمنزله العلم الوجدانى موجبا للانحلال الحقيقى و انعدام العلم الإجمالى موضوعا، بل مع ذلك يكون موضوعه موجودا و يكون أثره بالنسبه إلى تنجيز الواقع على المكلف باقيا، ففى المثال يكون له استحقاق العقوبه على ترك الواقع، و غايه ما هناك بعد قيام الطريق أنه لو أتى المكلف بالطرف الذى قام عليه طريق و لم يأت بالطرف الآخر فظهر وجود الواقع فى الآخر كان العقاب مرتفعا؛ إذ ليس للمولى مطالبه الواقع المعلوم بالإجمال منه و عدم اكتفائه بمؤدى الطريق، فإنّ هذا مناف لتزليه المؤدى منزله الواقع و جعله إيّاه نفس الواقع، فإنّ مقتضى ذلك أنه متى سلّم العبد هذا المؤدى عند طلب المولى للواقع تسلّمه المولى عوضا لمطلوبه.

و الحاصل أنّ قضيه العلم الإجمالى الموجود بالوجدان بعد قيام الطريق المعتبر هو تنجيز الواقع على المكلف بمعنى أنه يوجب على المكلف و يلزم عليه بحكم العقل

أن يمثّل الواقع و يأتي به إمّا بنفسه و إمّا ببدله، و أمّا في ما ذكر من المثال فالمكّلف قد تركّ الواقع و لم يمثّله بشيء من نحوى امثاله، فللمولى أن يؤاخذ منه و يطالب الواقع الذى علم به.

الذى يحكم به الوجدان هو الثانى، فيقضى بوقوع المكّلف تحت قيد التكليف بسبب العلم الإجمالى بالنسبه إلى الواقع أو بدله بحيث لا يستريح و لا يخلّى سبيله لو رفع اليد عن الواقع و بدله لو خالف طريقه الواقع، و لا يصير كمن لم يتوجّه إليه تكليف و لم يحصل له علم إلاّ فى خصوص التجرى.

و على هذا فنلتزم بأنّ أصاله البراءه فى الطرف المقابل المتحقّق فى ضمنه الواقع إنّما هى جاريه معلقا على الإتيان بمؤدّى الطريق حتى يكون قد حصل الامتثال بالبدل، و إلاّ فلا مجرى فيه للبراءه.

إذا عرفت ذلك فنقول: العلم الإجمالى بثبوت الطرق إن قلنا بأنّه لا يوجب ارتفاع العلم الإجمالى بالواقعيات، بل هو مع ذلك باق بحاله موضوعا و باق على اقتضائه من تنجيز الواقع على المكّلف فحينئذ لو احتاط المكّلف، بالإتيان بمقتضى كلّ ما احتمال طريقته فقد علم بالمبرئ؛ فإنّه يعلم بالخروج عن عهده الواقع بتسليم نفسه أو بدله.

و أمّا لو كان الاحتياط حرجا و صار الأمر متعيّنا فى العمل بالظن فحينئذ الظن بالطريق و الظن بالواقع فى عرض واحد، فإنّ الظنّ بالواقع ظن بالأصل، و بالطريق ظنّ بالبدل، و الأوّل لو لم يكن بأقوى من الثانى ليس بأقصر قطعاً، فلا وجه لحجّيه الظنّ بالطريق متعيّنا.

نعم لو قلنا بانحلال العلم الإجمالى بالواقعيات حقيقه (1) بسبب العلم الإجمالى

ص: ٦٦٨

١-١) - و التحقيق هو الانحلال الحقيقى بتقريب أن يقال: إنّه لا شكّ فى أنّ العلم الإجمالى بالتكليف مع كون التكليف الواقعى واحداً يكون منجزاً لشخص هذا التكليف الواحد و-

بشوت الطرق المجعوله بقدر الوفاء بالمعلومات الإجماليه من التكاليف فى ما وصل إلينا من الطرق و الأمارات كان الأمر منحصرًا فى الطرق و يكون الخارج منها محلا- للبراءه، فلا- همّ للمكّلف إلا- تحصيل الظنّ بالطريق، و لا همّ له بتحصيل الظنّ بالواقع؛ إذ ذلك قضيه انحصار تكليفه فى مؤدّى الطريق و تعيّن محلّ ابتلائه فيه.

ثمّ لا يخفى أنّ الإشكال الذى أوردناه على شيخنا المرتضى لا يرد على صاحب

الفصول قدّس سرّهما، فإنّه مدّع للعلم الإجمالى بثبوت الطرق، والطريق إذا تعلّق العلم به يصير مبرئ، وبالجملة، موضوع المبرئ أعنى الطريق المعلوم الحجّيه متحقّق على هذا، فيكون الظنّ بالطريق ظنّاً بالمبرئ أعنى الحجّيه المعلوم الحجّيه.

و الوجه الثانى: ما ذكره الشيخ محمّد تقى صاحب الحاشيه و هو مركب من مقدّمات:

الاولى: إنّنا نقطع ببقاء التكليف بالنسبه إلينا بالواقعيات و أنّ مجرّد الجهل بالتعيين لا يوجب سقوطها عنّا.

و الثانى: أنّ كلّ ما يجب حال انفتاح باب العلم بتحصيل العلم به ففى حال الانسداد يلزم الظنّ بهذا الشىء، و يقوم الظنّ به فى هذا الحال مقام العلم فى تلك الحال.

و الثالثه: أنّ الواجب فى حال الانفتاح هو تحصيل العلم بالمبرئ فى حكم المكلف و الأمر و فى نظره، فيكون الواجب فى حال الانسداد أيضا تحصيل الظنّ بالمبرئ، و ذكر فى بعض مقدّمات مطلبه فى مقام الاستشهاد على هذه الدعوى - أعنى كون الواجب فى حال الانفتاح هو العلم بالمبرئ فى نظر الأمر - ما حاصله أنّه يتّضح ذلك بملاحظه سيره السلف و أصحاب النبى و الأئمّه عليهم السلام، فإنّ المعلوم من حالهم عدم بذل الجهد فى تحصيل الواقع، بل همّهم كان بتحصيل العلم بالمبرئ، و إلا لوجب أن يقتصروا فى طريق تحصيل الأحكام و تعليمها على السماع من المعصوم أو بالتواتر أو بالخبر المحفوف بالقرينه القطعيه، و من المعلوم عدم كون ذلك من سيرتهم، فنعلم من هذا أنّ الواجب فى حال الانفتاح لم يكن تحصيل الواقع علما، بل كان هو العلم بالمبرئ.

و الرابعه: أنّ الظنّ بالواقع ليس مستلزما للظنّ بالمبرئ، بخلاف الظنّ بالطريق، فإنّه مستلزم له، أمّا عدم استلزام الظنّ بالواقع للظنّ بالمبرئ فلأنّه يجتمع مع القطع بعدم الإبراء كما فى الظنّ الحاصل من القياس، فإنّه ظنّ بالواقع و مع ذلك نقطع بعدم

الإبراء، و لو كان الظن بالواقع ملازماً للظن بالإبراء لامتنع هذا.

و أما استلزام الظن بالطريق للظن بالمبرئ فلا أن معنى الحجية و الطريقيه هو أنّ المولى متقبّل لو سلّم إليه العمل على وفق الطريق و لو لم يكن مطابقاً للواقع، و لانزم هذا سقوط الواقع و فراغ ذمه المكلف عنه، فيكون الظن بالطريق ملازماً للظن بالإبراء، هذا حاصل ما مهّده لاستنتاج المطلب المذكور.

أقول: و يرد عليه.

أولاً: النقض بما إذا حصل الظن بالطريق أيضاً من طريق القياس، فإنّه ظن بالطريق و قد اجتمع مع القطع بعدم الإبراء، فعدم الملازمه على فرض تسليمه مشترك الوجود بين الظنين و لا وجه لتخصيصه بالظن بالواقع.

و ثانياً بالحل، و هو أنّنا لا نتعقّل معنى لقوله: إنّ الواجب في حال الانفتاح هو تحصيل العلم بالمبرئ في حكم المكلف و الأمر؛ فإنّ البراءة و فراغ الذمه عقيب الامتثال لا- يرتبط بحكم الأمر، و إنّما الحاكم بها العقل دون الأمر، و وظيفه الأمر إنّما هو جعل نفس الحكم أو نفس الطريق، و أمّا حصول البراءة و الفراغ عقيب عمل المكلف على طبق ما جعله الأمر من الحكم أو الطريق فليس إلّا بحكم العقل.

و إذن فليس العلم بالواقع أو بالطريق في حال الانفتاح علماً بالمبرئ، و إنّما يحصل العلم بالمبرئ بعد العمل الخارجى على طبق الحكم أو الطريق المعلومين.

هذا حال الانفتاح، و أمّا في زمان الانسداد فلا فرق أيضاً بين الظن بالواقع و العمل على وفقه، و الظن بالطريق و العمل به في أنّ العمل على وفق كلّ منهما يوجب الظن بالبراءة، كاستلزام العلم بهما مع العمل للعلم بالبراءة في حال الانفتاح بلا فرق أصلاً، فهل ترى المكلف لو ظنّ بوجود الدعاء عند الرؤيه عليه فأتى به لا يظنّ بسقوط هذا الوجوب المظنون عنه؛ إذ لا يعقل بقاء التكليف بالواقع مع إتيان المكلف به.

و أمّا ما ذكر من القطع بعدم الإبراء في الظنّ القياسى، فإنّما المقصود بهذا القطع أنّه على تقدير خطأ هذا الظنّ و ظهور كون التكليف على خلافه، كما لو كان ما ظنّ

بوجوبه بهذا الظنّ محرّماً واقعاً لا- يكون المكلف معذوراً في ترك الواقع؛ إذ معنى هذا في ما إذا كان الظنّ بعدم التكليف و الوهم بثبوتة و كان المقطوع الحرمة الطريقيّة جعل إيجاب الاحتياط الطريقي بمراعاة جانب الوهم، وأمّا مع الحرمة النفسية فمعذوريّة الظنّ بحالها، غايه الأمر ارتكب معصية بالركون إليه، كما أنّ معناه في الظنّ بالثبوت هو عدم فعليته الواقع المظنون من حيث هذه الجهة سواء كانت الحرمة طريقيّة أم نفسيّة.

و أمّا على تقدير الإصابه كما هي المظنون فلا- يعقل تفكيك الظنّ بالواقع مع الظنّ بالإبراء و لو في الظنّ القياسي، فإنّ العمل بالقياس إمّا نقول بحرمة موضوعا و بالحرمة النفسية كسرب الخمر، و حينئذ لا منافاه بين حصول البراءة عن التكليف الواقعي و استحقاق العقوبه على ارتكاب هذا المحرّم النفسى، و إمّا أن نقول بأنّ معنى حرمة هو مجرد عدم حجّيته، و حينئذ فمن الواضح حصول البراءة على تقدير الإصابه، و بالجملة، فالظنّ بالواقع من أىّ طريق حصل و لو كان من طريق مقطوع عدم حجّيته يكون ملازماً للظنّ بالإبراء عقيب العمل على طبقه، هذا.

مضافاً إلى أنّه يرد عليه قدّس سرّه ما أوردناه على شيخنا المرتضى، فإنّه قدّس سرّه غير مدّع للعلم الإجمالى بثبوت الطرق المجعوله، فيرد عليه أنّ الظنّ بالطريق ليس ظنّاً بالمبرئ، فإنّ نفس الحجّيه الواقعيه ليست بمبرئ ما لم يعلم بها المكلف و يستند عمله إليه، فلم يكن الظنّ بنفس الحجّيه ظنّاً بالمبرئ.

الامر الثالث: في أنّ نتيجه مقدّمات دليل الانسداد هي الكشف او الحكومه

الامر الثالث: إنّ نتيجه مقدّمات دليل الانسداد هل هي حجّيه الظنّ على وجه الكشف أو على نحو الحكومه (1)؟ قولان، و المراد بالكشف أن تكون تلك

ص: ٦٧٢

١ - ١) - وهم و دفع، أمّا الأوّل فهو أنّه ما معنى هذا النزاع مع تسليم الجانبيين أنّ مرحله الامتثال غير قابله لحكم الشرع، و إنّما المتصرّف فيه العقل، فكيف يمكن أن يستكشف العقل جعل الشرع في ما لا يقبل الجعل، أمّا الثاني فهو أنّ تصرّف الشرع يمكن على نحوين، الأوّل: أن يقوم الشرع في مقام العقل و يحكم ما حكمه العقل من تعيين وظيفه -

المقدمات العقلية كاشفه عن كون الظن حجة بحكم الشرع في حال الانسداد، فطريق الاستكشاف هو العقل، وإنما المستكشف به هو الحكم الشرعي، فحجته الظن حال الانسداد حكم شرعي استكشف بطريق عقلي، والمراد بالثاني أن العقل له الحكومه في هذا الباب على الاستقلال، فالحكم عقلي دون أن تكون الحكومه للشرع و كاشفه العقل، بل الحكومه لنفس العقل بالاستقلال، وذلك لأنَّ المقام باب الإطاعه و الامتثال، و الحاكم في هذا الباب هو العقل دون الشرع فكما أن الحاكم بوجوب الموافقه القطعيه عند إمكانها و انفتاح بابها هو العقل و لم يكن لحكم الشرع فيه مجال، فكذا الحاكم بوجوب الطاعه الظنيه مع تعذر القطعيه أيضا هو العقل، و لا مجال لحكم الشرع فيها.

و حينئذ فلا مجال لدعوى أنه إذا ثبت حكم العقل ثبت حكم الشرع بقاعده الملازمه بين الحكمين، فتكون الحجية على هذا أيضا شرعيه مستكشفه بالعقل.

لأننا نقول: هذا الموضوع - أعنى الإطاعه - كالمعصيه غير قابل لحكم الشرع، و الملازمه إنما هي في المورد القابل له، و وجه عدم القبول أن الغرض من الحكم المولوى هو إيجاد الباعث أو الزاجر بالنسبه إلى النوع، و لهذا يقال: إنَّ حكم الشرع في موارد حكم العقل لطف، و هذه العله منتفيه في موضوع الإطاعه، فإنَّ اللطف قد تمَّ بالأمر الأول، فإذا قال: «صلِّ» فلا حاجه إلى أمر ثانوى بإطاعه الأمر، فيكون هذا الأمر الثانى لغوا، لعدم مدخليته في اللطف، فيمتنع صدوره من الحكيم تعالى.

فإن قلت: قد قرّر في محلّه أنّ العلم بالحكم متى حصل لا- يمكن جعل آخر في موضوعه من الشارع لا إثباتا ولا نفيًا، وبعبارة أخرى: حجّيه العلم عقليّه و ليس بتعديّه و إلّا لزم التسلسل و سائر المحاذير المذكورة في محلّه، خلافا للظنّ؛ فإنّ حجّيته محتاجه إلى التعيّد، فالحاصل أنّه لا إشكال في قبوله للتعبّد و إمكان التعبّد فيه، و إنّما الكلام في وقوعه و أنّه هل يساعد دليل عليه أولا، و على هذا فإذا ثبت حكم العقل بحجّيه الظنّ حال الانسداد و المفروض ثبوت الملازمه بينه و بين حكم الشرع فقد ثبت حكم الشرع؛ لأنّ المقتضى موجود و المانع مفقود، فقولكم في الجواب عن قاعده الملازمه بأنّ المورد غير قابل لحكم الشرع كيف التوفيق بينه و بين القول بإمكان التعبّد الشرعي في الظنّ و قبوله له؟ و هل هو إلّا التناقض الواضح؟

قلت: جعل الظنّ حجّيه يتصوّر على نحوين، أحدهما ممكن الصدور من الشارع و الآخر غير ممكن، و أمّا الأوّل الذي هو الممكن هو أن يحكم الشرع في موضوع ظنّ المكلف بحكم فيه مطابقا لمظنون المكلف، فإن كان قد ظنّ الوجوب جعل فيه الوجوب، و إن ظنّ الحرمة جعل فيه الحرمة، و هذا ممّا يمكن من الشارع صدوره، فإنّه حكم مستقلّ كسائر أحكامه، فلو علم به المكلف وجب عليه امتثاله بحكم العقل، فيكون حكم العقل بامتناله متأخرا عن نفس جعله و إنشائه و يكون جعله و انشائه موضوعا لحكم العقل؛ لأنّه حكم مستقل، فيقتضى امتثالا مستقلا، فليس هذا تصرّفا في مرحله الامتثال، بل في موضوع الحكم العقلي بضم أمر إلى الأوامر الواقعيّه حتى يحكم عليه العقل بالامتثال مثلها.

و أمّا الثاني فهو أن لا- يجعل الحكم بما هو مستقلا مطابقا للمظنون، بل يجعل الوجوب في مورد الظنّ به بعنوان كونه امتثالا للحكم الواقعي المظنون، فهذا الاعتبار لا يستتبعه حكم العقل بالامتثال، و هذا غير ممكن الصدور من الشرع، لما مرّ من أنّه كما أنّ الطاعه العلميّه يكفي في اللطف في موردها الأمر الأوّل بنفس

المأمور به، كذلك الإطاعة الظنيّة أيضا يكفي في تمام اللطف في موردها الأمر الأوّلي، فلا مدخلية للأمر ثانيا بنفسها في اللطف أصلا.

إذا عرفت هذا فنقول: أمّا على مبنا الذي أسلفناه في المقدمات فلا محيص عن القول بالحكومة، وهو أنّ العلم الإجمالي بالواقعيّات محفوظ ولا يورث قدحا فيه أصلا الترخيص الشرعي الوارد في موارد لزوم العسر، فإنّه حكم ظاهري، و متعلّق العلم حكم واقعي، وهما مرحلتان طوليتان، فليس للتخصيص في بعض الأطراف بحسب الرتبة الثانية مساس بالعلم الإجمالي (1) المتعلّق بالأحكام بحسب الرتبة

ص: ٦٧٥

١ - ١) - الحقّ اختصاص الجواب عن إشكال مناقضه الظاهري مع الواقعي بتعدّد الرتبة بالشبهات البدويّة، أمّا في موارد العلم الإجمالي فللتوفيق ورفع المناقضة مسلّكان سلّكهما شيخنا الاستاد دام بقاءه في بحثه، أحدهما أنّ الشرع يقوم مقام العقل ويظهر ما لا يدركه العقل، فكما أنّ العقل لو أدرك مفسده أهمّ في الموافقه القطعيّه يحكم بسقوطها، كذلك لا مانع لو لم يدرك، ولكن الشرع بما هو عقل كامل يقوم مقام عقل المكلف وبيّن له ما كان عقله يريد و يرشد لو كان يدرك تلك المفسده، ولا مناقضه بين حكمه في هذه النظره مع حكمه الصادر عنه بالنظره المولويّه و الشارعيّه، كالمفتي بحرمة العصير الذي يرشد العوام باعتبار كونه خبره إلى الأعلّم منه، المفتي بحليّته، فإنّ إرشاده إلى تقليد ذلك الأعلّم حتى في مسأله العصير لا يناقض فتواه و حكمه بحرمة العصير و اعتقاده بخطاء رأى الأعلّم المذكور، لأنّ الثاني من حيث كونه مفتيا، و الأوّل من حيث كونه خبره و مرشدا. و المسلّك الثاني: سلّمنا عدم قبول مرحله الامتثال لتصرّف الشرع حتى بمثل هذا التصرف الذي مرجعه إلى تنزيل نفسه منزله العقل، و إلغاء جنبه المولويّه و إصدار الحكم الإرشادي، و لكن نقول: لفعليّه الواقع مراتب، فمرتبته منها هي الفعليّه التامّه من جميع الجهات أعنى من الجهات الراجعه إلى قيود نفس ما هو محصّل الغرض بحيث كان مع انتفائها المقتضى ناقصا، و من الجهات الأخر الطارئه بملاحظه المزاحمات و ملاحظه الكسر و الانكسار الحاصله في طريق امتثال الحكم الصادر على طبق محصّل الغرض، مثل الحرج اللازم عند الإتيان بجميع الأطراف و المحتملات، و مرتبه اخرى هي الفعليّه -

الاولى؛ إذ حينئذ بعد ضمّ سائر المقدمات لا ملازمه بين اجتماع المقدمات مع جعل الشارع طريقا للمكلفين ليكون هو المرجع لهم حال انسداد باب العلم عليهم بعد فرض أنّ العقل له الحكومه و الاستقلال فى تعيين ما هو المعيار فى باب الامتثال و ليس تحيّر و توقّف حتّى يحتاج لتعيينه إلى الشرع.

ألا- ترى أنّك لو صرت عبدا لمولى ظاهرى و علمت بتكاليف من قبله عليك و لم تتمكن من امتثالها على وجه العلم و لم ينصب لك طريقا لحال عدم تمكن العلم فهل تتوقّف عن العمل؟ أو ترى نفسك مكلفا بتكليف عقلى نازل و هو الموافقه على مقدار الظن من دون أن تنسب إلى مولاك تكليفا بالاحتياط الطريقي على تقدير

ص: ٦٧٦

الالتفات، بمعنى أنه لو التفت على هذه الحالة لأمرني بالاحتياط، نظير ما تنسبه في حال غرق ابنه، هذا كله على المبنى المختار.

و أما على مبنى المولى الجليل محمّد كاظم الطوسي قدس سرّه حيث يقول بأنّ العلم الإجمالي بالتكاليف يصير منحلا بسبب ورود الترخيص في بعض الأطراف و يكون متبدلاً بالشكّ البدوي فقد يقال: إنّه يتعيّن حينئذ القول بالكشف؛ إذ لا يبقى حينئذ مورد قابل لحكم العقل، فإنّ مورد حكم العقل بالتنجيز و لزوم الامتثال صورته وجود العلم، فإذا انتفى العلم و ارتفع من البين مورد اقتضاء الامتثال و التنجيز العقلي، فلا يبقى مجال للحكومه العقليه و يخرج الأمر عن يد العقل.

و إذن فلا بدّ من الرجوع إلى الشرع، و إذا أحرزنا من الشرع بواسطة الإجماع أنّ الوقائع المشتبهه لكثرتها لا يجوز لنا إهمالها و الاستراحه من جهتها كشف ذلك لنا من وجوب الاحتياط، و لو اقتصر على هذا الإجماع يلزم جواز الاقتصار على المشكوكات و الموهومات، و حيث لا يقول به أحد فهنا إجماع آخر على عدم الاكتفاء بالمشكوكات و الموهومات، فينتج الإجماع أنّ الشارع جعل طريقا إلى الواقعيات و هو و إن لم يتعيّن بدليل شرعي، لكن يمكن إحراز تعيينه في خصوص المظنونات بسكوت الشرع و عدم تعيينه في غيرها، فإنّ عدم تعيينه دليل على تعيينه في ما هو أقرب بنظرنا إلى الواقع و هو المظنونات، و على هذا فيصير حجّيه الظنّ شرعيه لا عقليه.

و كذلك الكلام بناء على قول من يدّعي أنّ العلم الإجمالي لا يكون منجزا بل حاله حال الشكّ البدوي، كما يظهر من بعض كلمات صاحب القوانين قدس سرّه، فبين هذين القولين تناف مع القول بالحكومه، و لا يمكن جمعهما معه، هذا.

و لكن يمكن أن يقال بعدم المنافاه (1) و إمكان القول مع ذلك بالحكومه كما هو

ص: ٦٧٧

(١- ١) - قد عرفت في ما تقدّم أنّ صرف استكشاف الاهتمام لا يوجب منجزية الاحتمال، و-

مختار المولى المتقدم قدس سرّه، و توضيحه أن يقال: إنّ بعد احراز القطع من الإجماع أو الضروره بأنّ الشارع لا يرخّصنا في ترك التعرّض للوقائع المشتبهه و إهمالها نستكشف من ذلك أنّ للشارع اهتماما بالواقعات، بمعنى أنّها على فرض وجودها في ضمن هذه الأطراف التي ليست موردا للترخيص يهتمّ الشارع بها، و مع إحراز الاهتمام يكون الاحتمال أيضا منجزا بحكم العقل، و لا يبقى مجال للبراءه العقليّه كما في باب الدماء و الفروج حيث لا تجرى البراءه فيها لأجل اهتمام الشرع فيها.

و بالجملة، فمع إحراز الاهتمام من القطع المذكور لا- يبقى مجال لدعوى الإجماع الثانى و لا لاستكشاف جعل الشارع إيجاب الاحتياط الطريقي، بل يستقلّ العقل بوجوبه و تقرير حكومته حيثئذ بأنّ الوقائع المهمّته بنظر الشارع يجب أولا بحكم العقل و لو لم يتعلّق العلم بها، بل كان الموجود مجرد احتمالها امتثالها بطريق القطع، يعنى يقطع امتثالها على تقدير وجودها، و إذا تنزّلنا عن الامتثال القطعى بأدله الحرج و جب الاقتصار على مقدار دفع الحرج و الاحتياط فى غيره، فتتنزّل من

الامتثال القطعي إلى الامتثال الاطمئنانى، و يكون الثانى متعينا بعد الأول بحكومه العقل و استقلاله.

الامر الرابع: فى ان النتيجة هى مهملة او معينه

الامر الرابع: فى أن نتيجة مقدمات الانسداد هل هى مهملة على كل من تقريرى الحكومه و الكشف، أو ليست بمهملة على كليهما، أو مهملة على أحدهما و معينه على الآخر؟

تفصيل الكلام فى ذلك أنه أمرًا على القول بالحكومه فلا إهمال فى النتيجة أصلا، و ليس هذا مبتنيا على الكبرى التى ذكرها شيخنا المرتضى من أن حكم العقل لا يقبل الإهمال، فإنه أولا يأخذ فى الموضوع كل قيد يرى دخله فى الحكم و بعد استجماع تمام هذه الصور يحكم، و من المعلوم أن الموضوع المستجمع لها واجد أبدا للحكم، و لا يرتفع الحكم منه فى وقت، و وجه عدم الابتداء (1) أنا قد استشكلنا فى هذا الكلام كما يأتى فى محلّه فى مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى، و حاصله أن الموضوع الذى لا يقبل الإهمال و لا يتصور فيه الإجمال هو ما يكون موضوعا لإدراك العقل فعلا، فإنه لا محاله يدرك القبح فى موضوع متين، و هو ما اجتمع فيه القيود المحتمله الدخل، و بعبارة اخرى: ما كان اتصافه بالحسن أو القبح متيقنا على كل تقدير.

مثلا ضرب اليتيم إذا انضم إليه قصد الإيذاء صار موضوعا لجزم العقل و انزجاره الفعلى، و كذلك الكذب الضارّ يجزم العقل بقبحه، فموضوع الجزم و

ص: ٦٧٩

١ - ١) - لكن يمكن تقرير كلام شيخنا المرتضى قدس سره بأن ما يجزم و يدرك حسنه فعلا عند تمام المقدمات لا يقبل الإهمال و لو كان بعض القيود المأخوذه فى موضوع جزمه و حكمه الفعلى مشكوك الدخل فى الملاك، و الكلام هنا أيضا فى أن ما يحكم عليه العقل بالحجيه هو المهملة أو المعينه، فيتوجه عليه كلام شيخنا أنه كيف يمكن إهمال الموضوع فى نظر الحاكم و الجازم، يعنى أن القاطع لا يدري أن موضوع قطعه و عدم ترديده هل هو المطلق أو المقيّد، بل هو متعين عنده لا محاله و إن كان مرددا فى الملاك، منه قدس سره الشريف.

الانزجار الفعلى معلوم لدى العقل، و هو مجموع القيد و المقيّد فى المثالين، و أمّا أنّ ملاك القبح و موضوع القبح ما ذا؟ فيمكن تشكيك العقل و ترديده من جهته و عدم معلوميّته عنده كما فى المثالين، حيث إنّ بعد العلم بوجود الملاك فى مجموع القيد و المقيّد لا يعلم بأنّ ما يقوم به الملاك و يدور معه هل هو خصوص المقيّد و إن فارق عنه القيد أو مجموع الأمرين، فلو سئل عنه أنّ الكذب الغير الضار قبيح أم لا لأجاب بعدم العلم لا بالعلم بعدم القبح.

فتحصّل أنّه يمكن أن يكون موضوع حكم العقل غير معلوم عنده و إن كان موضع جزمه و إدراكه القبح معلوماً لديه.

و حينئذ فى المقام حيث يحكم العقل فى حال الانسداد بحسن العمل بالظنّ يمكن و يتصوّر أن يكون العقل مردّداً و شاكاً فى أنّ الظنّ الذى يكون العمل به حسناً فى هذا الحال هل هو خصوص الظنّ الاطمئنانى، أو مطلق الظنّ، فليس المدعى عدم تصوير الإهمال فى النتيجة لكونها حكم العقل، بل المدعى أنّ الإهمال مع إمكانه و تصويره لا وقوع له فى المقام بحسب الاتفاق.

و بيانه أنّنا إمّا أن نقول بأنّ اقتضاء العقل فى باب العلم الإجمالى تنجيز عدم مخالفه المعلوم بالإجمال، و إمّا أن نقول إنّ تنجيز موافقته، فإن قلنا بالأوّل فلا- إشكال أنّ المعتبر أوّلا- هو القطع بعدم المخالفه، كما لا- إشكال فى أنّ المعتبر بعد القطع هو الاطمئنان، فكما أنّ المعتبر فى حال إمكان القطع كان هو القطع بعدم المخالفه كذلك القائم مقام هذا القطع عند عدم إمكانه هو الاطمئنان بعدم المخالفه، و إن كان المعتبر حال الانفتاح هو القطع بالموافقه كان القائم مقامه حال الانسداد هو الاطمئنان بالموافقه، فلا- بدّ أوّلا- من إحراز أنّ قضيه العقل فى باب العلم الإجمالى أى من الأمرين، و بعد إحرازه لم يبق إهمال فى حكم العقل فى هذا المقام.

هذا كلّ هو الكلام فى عدم إهمال النتيجة من حيث درجات الظنّ، و أمّا من حيث الأسباب و الموارد فالحقّ عدمه بناء على الحكومه من هاتين الجهتين أيضاً، و

ذلك لأنّ المعبر أولاً هو القطع بالواقع من أيّ سبب حصل، وبعده الظنّ به من أيّ سبب حصل، فكما لا يفرق بين الأسباب في القطع حال الانفتاح كذلك لا تفاوت بينها في الظنّ في حال الانسداد، و سرّه أنّ الملاك هو الكشف عن الواقع، و من المعلوم أنّه لا مدخل في هذا الملاك لخصوصيات الأسباب.

و أمّا من حيث الموارد (1) فلا فرق في نظر العقل بين أبواب الفقه، و ذلك لأنّ اللازم أولاً هو العلم بواقعيات أحكام الله تعالى، و مع عدمه فاللازم هو الظنّ بها من دون فرق في ذلك بين أحكام الله المتعلّقه بالعبادات و المعاملات و العقود و الايقاعات إلى غير ذلك من أوّل الفقه إلى آخره، فإنّ كلّ ذلك أحكام الله، هذا كلّ على الحكومه.

و أمّا بناء على القول بالكشف فقد أورد الشيخ المرتضى قدس سرّه على هذا القول أنّه لو تمّ هذا لزم بقاء المكلف في الجهالة و الحيره و عدم العلم بما هو شغله، و ذلك لأنّ نتيجة المقدمات على هذا ليس إلاّ أنّ الشارع قد جعل للمكلفين طريقاً إلى الواقع، و أمّا أنّ هذا الطريق خصوص الظنّ فلا يدلّ عليه دليل، فلعلّه كان أمراً آخر غير الظن، كما نشاهد في الطريق التي حكم الشرع بحجّيتها إمّا جعلاً و إمّا امضاء حيث لا يحصل منها الظنّ، بل ربّما يكون الظنّ على خلافها.

ص: ٦٨١

١-١) - قد يقال: إنّ قضيه حكم العقل بحسب الموارد هو التفصيل بين ما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه، و بين ما فيه مزيد الاهتمام كما في الفروج و الدماء و سائر حقوق الناس و أنّه مستقلّ بالاكتفاء بالإطاعة الظنيّه في الأوّل و وجوب الاحتياط في الثاني، و لا يخفى ما فيه، فإنّ الكلام ممحّض في ما يحكم به العقل من قبل المقدمات، و أين هو ممّا هو ثابت سواء تمّت المقدمات أم لا، فوجوب الاحتياط في ما احرز الاهتمام على القول به لا يختصّ بحال دون حال، فاحتساب التفصيل نتيجة للمقدمات لا وجه له، فالذي يقتضيه المقدمات أنّه لا فرق بين الموارد، و من المعلوم أنّ الكلام ممحّض في موارد لم يتحقّق التنجيز من جهات اخرى، منه قدس سرّه الشريف.

ألا- ترى أنه ربما لا- تفيد البيّنة ظنًا، بل يظنّ على خلافها، وكذلك الحال في ظواهر الألفاظ، و مع ذلك جعلها الشارع حجّه، و بالجمله فالمعتبر على هذا هو الأقرب إلى الواقع في نظر الجاعل، و حيث لا- سبيل لنا إلى تعيينه فلا محاله يكون ما جعله حجّه مرّددا غير معلوم، هذا.

و الحقّ أنه لا- إهمال في النتيجة بناء على هذا القول أيضا أصلا، و موضوع الحجّيه معلوم متبيّن لا إجمال فيه من جهه كما على القول بالحكومه، بيان ذلك أنه لا إشكال في قضيه المقدمات على هذا هو أنّ الشارع أراد رفع الحيره عن المكلفين عند حصول هذه المقدمات، و انفتاح القفل لهم بواسطه جعل الطريق، و لا يحصل هذا الغرض و هو رفع الحيره و الجهاله بمجرّد جعل الطريق واقعا بدون بيانه للمكلف، فحيث لم يبيّن طريقا آخر يعينه العقل في الطريق الذي له امتياز عمّا عداه في إراءه الواقع و الأقربيه إلى إصابه الواقع و الأبعديّه عن مخالفته في نظر المكلف، و لا شكّ أنّ هذا بعد تعذّر القطع ليس إلا الاطمئنان، ثمّ كلّ مرتبه من الظنّ على ترتيب الدرجات.

و إذن فيصير موضوع الحجّيه في حكم الشرع بناء على الكشف هو الموضوع لها في حكم العقل بناء على الحكومه، فلم يبق ثمره بين القولين على هذا.

ثمّ لو سلّمنا وجود الثمره بين القولين فإنّه إهمال النتيجة بناء على الكشف كما ذكره شيخنا قدّس سرّه، فيحتاج إلى مقدمات آخر لتعيين النتيجة و رفع الإهمال عنها، فنقول: من جمله الوجوه لتعيين النتيجة هو الأخذ بالقدر المتيقن لا بمعنى القدر المتيقن على وجه الإطلاق، فإنّه لو كان كان حجّه معلومه بالتفصيل و هو خلاف الفرض من انسداد باب العلم و العلمى، بل بمعنى أنه على تقدير صدور جعل الطريق من الشارع كان القدر المتيقن هو هذا القسم.

مثلا لو جعل الشارع طريقا فالقدر المتيقن في ما بين الشهرة و الاستقراء و الخبر هو الخبر، فإنّه حجّه على هذا التقدير قطعا و لا بدّ أن يكون القدر المتيقن وافيا بمقدار

المعلوم بالإجمال من الأحكام، وإلا فالاعتبار بالمتيقن فالمتيقن، مثلا المتيقن في ما بين الصحيح الأعلاني و خبر الثقة هو الأول، ولو فرض عدم وفائه و أنّ الطريق المجعول موجود في غيره أيضا كان القدر المتيقن بعده هو خير الثقة، وبالجملة، فتعيين الطريق بهذا النحو مَيّالا- إشكال فيه، وإنما الكلام في ما إذا لم يكن بين أقسام الطرق قدر متيقن رأسا، بل كان كلّها في عرض واحد، فالمرجع بناء على مذاق الكشفي في هذه الصورة ما ذا؟

فنقول: لا بدّ عنده حينئذ من إقامه مقدّمات الانسداد في نفس الطرق أيضا، فتكون قضيتها أنّ الشارع جعل طريقا لتعيين الطريق إلى الحكم الواقعي من بين الطرق، فإن حصل الإجمال و التريديد في طريق الطريق أيضا فصار مردّدا بين امور مع عدم القدر المتيقن الوافي في البين أعمل المقدمات مرّه ثالثه في هذه الامور أيضا، و هكذا يعمل المقدمات في كلّ مرتبه إلى أن يتعين الأمر في واحد معيّن و ينحصر الطريق في موضوع مبين، أو متعدّد لا محذور في الاحتياط فيه.

و لنمثّل لك مثلا للتوضيح فنقول: إنّنا نعلم إجمالا بوجود أحكام واقعيه أوليه للشارع و لا يمكن الاحتياط إلى غير ذلك من سائر المقدمات، فتصير النتيجة أنّ الشارع جعل لنا طريقا إلى تلك الواقعيات، ثمّ إذا تردّد عندنا هذا الطريق بين الشهره و الإجماع المنقول و الخبر و الأولويه و الاستحسان، فعند ذلك يحصل لنا علم إجمالي آخر بوجود أحكام طريقيه ثانويه مردّده بين هذه الامور الخمسه، و الاحتياط غير ممكن إلى آخر المقدمات، فتكون النتيجة أنّ الشارع جعل طريقا لما هو المجعول طريقا للواقع من هذه الامور، فإذا نظرنا وجدنا أنّ الشهره لم يجعل طريق على حجيتها، و كذا الإجماع المنقول و الاولويه و الاستحسان، و انحصر ذو الطريق في الخبر تعيّن هو للطريقيه.

و لو كان أربعة منها مثلا- ذا طريق أعمل المقدمات في طرق هذه الأربعة، فإن كان ذو الطريق بينها منحصرا في واحد اتّضح الحال، و إلا اجريت في هذه الطرق

المتعدّده أيضا، وهكذا إلى أن انتهى الأمر إلى أن يتعيّن و ينحصر ذو الطريق في واحد معيّن.

فظهر من جميع ما ذكرنا اندفاع كلا الإشكاليين الذين أورد أحدهما شيخنا المرتضى، و الآخر بعض الأساطين في طيّ كلماته بصوره الإلزام على القول بالكشف.

أولهما: أنّ النتيجة تكون مهمله لاحتمال أن يكون ما جعله الشارع حجّه في حال الانسداد أمرا غير الظن، و الثاني: أنّه جعل النتيجة بناء على الكشف دائرا بين ثلاثه، الأول: حجّيه الطريق الواصل بنفسه، و الثاني: حجّيه الطريق الواصل و لو بطريقه، و الثالث: حجّيه الطريق و لو لم يصل أصلا لا بنفسه و لا بطريقه.

ثم جعل قضيه القسم الأول الأخذ بالقدر المتيقّن الوافى لو كان و إلّا- فالكل حجّه، و لم يجعل للمقدمات حينئذ مجرى، لأنّ النتيجة على هذا متعيّن تعيينا أو تعميما، و إجراءاتها فرع الإهمال.

و قضيه القسم الثانى أنّه لو لم يكن الموجود فى يد المكلف ممّا بين الطرق المحتمله إلّا واحدا، أو كان الموجود متعددا، و لكن لم يكن بينها تفاوت أصلا فى القطع بالحجّيه و عدمه و فى قيام الطريق على الحجّيه و عدمه، فلا إشكال فى الصورتين، لارتفاع الإجمال و تعيّن فى ذاك الواحد فى الاولى و فى الكلّ فى الثانية، و أمّا إن كان الموجود متعددا و متفاوتا، فإن كان القدر المتيقّن منها وافيا فهو، و إلّا فلا بدّ حينئذ من إجراء المقدمات ثانيا فى الطرق مرّه أو مرّات إلى أن ينتهى إلى ظن واحد أو متعدّد بلا تفاوت، أو متفاوت يكون القدر المتيقّن منه وافيا.

و قضيه القسم الأخير الأخذ بالمتيقّن لو كان، و إلّا فيحتاط فى الطريق إن لم يلزم محذور، و إلّا فلا بدّ من الانتهاء إلى حكومه العقل بالاستقلال فى تعيين مرتبه الامتثال، و لا يجرى على هذا مقدمات الانسداد فى تعيين الطريق؛ إذ لا يلزم محال من بقاء نتيجة المقدمات فى الفروع على الإهمال حسب ما هو المفروض من أنّ النتيجة حجّيه طريق و لو لم يصل أصلا.

هذا محصل كلامه قدس سره المأخوذ من التعليقه و الكفايه، و أنت خبير بأن ما ذكره في القسم الأخير من منع إجراء المقدمات في الطريق لعدم لزوم المحال من بقاء النتيجة مهمله غير تام، فإنه لا يعقل فرق بين المسائل الفرعيه و هذه المسأله الاصوليه أعني تعيين ما هو المرجح و المتبع في حال الانسداد، غايه ما في الباب أن الاولى حكم شرعي أولي، و الثاني حكم شرعي ثانوي، و مجزء عدم أخذ الوصول في الموضوع مشترك في المسألتين، كما أن حيثه الأوليه و الثانويه غير فارقه قطعاً، و عدم لزوم المحال من الإهمال أيضاً مشترك، و ما كان وجهها لاستكشاف العقل لحجته الطريق في الفروع موجود في الاصول.

و ليت شعري كيف أفادنا المقدمات عند ما أجريناها في الفروع و الأحكام الأوليه استكشاف جعل الطريق من الشارع، و لم يفدنا ذلك عند ما أجريناها في الاصول و الأحكام الثانويه؟

فإن قلت: بعد فرض كون النتيجة الطريق الأعم من الواصل و غيره، ففي المرتبه الثانيه أيضاً تكون النتيجة هكذا.

قلت: نعم، و لكن الفائده حينئذ أن دائره الاحتياط في طرق الواقع أضيق من دائرته في نفس الواقع، و في طرق الطرق أضيق منها في نفس الطرق، و هكذا في كل مرتبه نازله أضيق منها في المرتبه العاليه، فإما أن ينتهي الأمر إلى الظن الواحد أو المتعدد الذي يكون فيه المتيقن الوافي، أو لا يلزم من الاحتياط فيه محذور عقلي أو شرعي.

و محصل الجواب عن الإشكال الأول أننا مع إمكان أن يكون الشارع في غير هذا الحال جعل غير الظن حججه نقول بأن المجعول في هذا الحال خصوص الظن، و وجهه أنه لما لم يعلم الشارع بغيره علم أن ما جعله هو الظن، فإنه لو جعل شيئاً آخر لزم الإعلام به لتلاً- ينقض غرضه من رفع التحير عن المكلفين، فحيث لم يعلم بشيء آخر يقطع العقل بأن ما جعله حججه هو خصوص الظن، فإنه الطريق الواصل إلى

و على هذا فموضوع الحجية بعينه يكون نفس ما كان على تقرير الحكومه بلا- فرق إلا- في أنّ الحجية على ذاك التقرير كان بحكومه العقل و استقلاله، لكن على هذا يكون بحكومه الشرع، غايه الأمر طريق استكشافه العقل، فالذى شأن العقل مجرد أنّ الشارع جعل شيئاً حججه و تعيين هذا الشيء في الظنّ، و أمّا أصل الحجية فحكم الشرع لا مدخل للعقل فيه.

و أمّا الجواب عن الثانى فبأننا بعد أن سلّمنا الإهمال في هذا المقام، لكن نقول:

لا ينتهى الأمر إلى تقرير الحكومه، بل لا بدّ من إجراء مقدّمات الانسداد مرّه اخرى للأحكام الثانويه المعلومه بالإجمال في ضمن الطرق المحتمل الحجية بعد إجرائها أوّلا- للأحكام الأوّليه، فعند عدم القدر المتيقّن أو عدم وفائه و تعسير الاحتياط في جميع الطرق كان النتيجة أيضا حجيه طريق لتعيين تلك الأحكام الثانويه على وجه الإهمال، و في هذه الرتبة يصير أطراف الاحتمال أقلّ من الرتبة الاولى، فيرتفع عسر الاحتياط، و لو فرض عسر الاحتياط فيه أيضا اجريت المقدّمات ثالثه لتلك الأحكام الثانويه في الرتبة الثالثه لأجل تعيين الأحكام الثانويه، فتكون النتيجة أيضا حجيه طريق إلى تلك الأحكام، فنصير دائره الاحتمال عند هذا أضيق من الربتين الاوليين، فإن أمكن الاحتياط بدون العسر، و إلا- فيتنزّل بالمقدّمات في المراتب النازله حتى يتعين الحجية و ينحصر موضوعها في واحد مخصوص، أو متعدّد مع عدم تعسير الاحتياط، فعلم عدم انتهاء القول بالكشف بالأخره إلى القول بالحكومه أصلا.

الامر الخامس: في الظنّ القياسى

الامر الخامس: في الظنّ القياسى على تقرير الحكومه و أنّ أى امتياز له في ما بين الظنون أو جب خروجه عن دائره الحكومه العقلية، و قد أطال فيه الكلام شيخنا المرتضى قدس سرّه، و ملخص القول فيه أنّ الطريق منحصر في ثلاثه، إمّا أنّ ملاك حكم العقل غير موجود في الظنّ القياسى، و إمّا أنّه موجود فيه، و لكن قد خصّص الحكم العقلى بالنسبه إليه، و إمّا أنّ الملاك غير موجود و كذا التخصيص أيضا و

نلتزم بحجّيه الظنّ القياسى فى هذا الحال، و أنّ النواهى مخصوصه بأزمته انفتاح باب العلم، و لا يمكن الالتزام بشىء من هذه الثلاثه.

أمّا الأوّل و هو عدم الملاك فمن الواضح أنّ ملاك حكم العقل ليس إلّا الظنّ، و تحصيل الموافقه الظنّيه، و من المعلوم تحقّقه فى الظنّ القياسى، و أمّا الثانى فلأنّ الحكم العقلى كيف يقبل التخصيص، و أمّا الثالث فهو خرق لما هو من ضروريات المذهب من بطلان القياس.

فان قلت: نختار الشق الأوّل و هو عدم الملاك و وجهه أنّ الموضوع الذى يحكم العقل بحجّيته عند الانسداد هو الظنّ الذى لم يمنع عنه الشرع، و من المعلوم أنّه إذا ورد منع من الشرع فى خصوص ظنّ يرتفع الحكمه بارتفاع موضوعها، و يصير هذا المنع واردا على حكمه العقل و رافعا لموضوعها.

قلت: فعلى هذا يلزم عدم حكمه العقل فى الظنون التى يحتمل منع الشارع عنها، و قلّ ظنّ خاليا عن هذا الاحتمال، فإنّه لا بدّ أوّلا من إحراز أنّ هذا الظنّ لم يمنع عنه الشارع، و حينئذ يجزم العقل بالحكم لحجّيته، و ما دام لم يحرز بالقطع فلا جزم للعقل و لا حكمه.

و الذى يمكن أن يقال فى دفع الإشكال هو: إنّنا نختار الشق الأوّل و هو عدم الملاك و نقرّر ذلك بأنّ الموضوع لحكم العقل بالحجّيه هو الظنّ الذى لم يعلم منع الشارع فيه، فالظنّ القياسى المعلوم فيه المنع الشرعى خارج عن موضوع حكم العقل فمنع الشرع بضميمه القطع به رافع لموضوع حكم العقل، و هذا سالم عن الإشكال المتقدّم، لبقاء محتمل المنع تحت موضوع حكم العقل على هذا، فيكون هناك دعاو ثلاث.

الاولى: عدم ملاك حكم العقل فى ما علم فيه منع الشارع،

و الثانیه: أنّ احتمال منع الشارع عن العمل بخصوص ظنّ لا يكون دافعا لجزم العقل بحجّيته و لزوم العمل على طبقه،

و الثالثه: أنّ الشارع مع وجود جعل الأحكام الواقعيه و إرادتها من المكلفين

منعهم عن الظنّ القياسى مع مصادفته لتلك الواقعيّات كثيرا، وبعبارته اخرى: ردّ الإشكال بأنّه كيف يجوز للشارع الجمع بين هذين أعنى إرادته تلك الاحكام من المكلف و منعه عن العمل بهذا الظن.

أمّا الدعوى الاولى فتقريبها أنّ العقل ما يكون بصدده و يتوجّه إليه همّه، و تمام توجّهه إنّما هو استخلاص المكلف عن العقوبه و تحصيل براءته عن التكليف و الأمن من تبعته، و ليس وراء ذلك له مقصد و مهمّ، فلو فرض أنّ ارتكاب الفعل مأمون عن العقاب جوّز ارتكابه و إنّ كان فيه ألف مفسده أو خلاف المصلحه.

و حينئذ نقول: إذا قطع من الشرع المنع عن العمل بظنّ فهذا القطع راجع إلى القطع ببراءه الذمّه عن الواقع الذى هو فى ضمن المظنون على تقدير وجوده، بمعنى أنّه بعد القطع بممنوعيته ظنّه بالتكليف يقطع بأنّ هذا التكليف على تقدير تحقّقه فهو فى الفسحه منه و ليس فى مضيّقه، فيقطع بأنّه لو ارتكبه كان سالما عن المؤاخذه المولويه و العقاب و لو كان مصادفا للتكليف الواقعى، و عند هذا فقد انتفى الملاك من البين، فإنّه كان تمام ملاك حكمه بلزوم العمل بالظنّ تفرّغ الذمّه و تحصيل البراءه عن الواقعيّات المعلومه بالإجمال على وجه الظنّ عند التنزّل عن العلم، و المفروض حصول البراءه القطعيّه فى ترك العمل بهذا الظنّ، فلا جرم ينتفى حكمه بوجوب العمل.

و أمّا الدعوى الثانيه - و هو عدم دافعيّه احتمال منع الشارع عن حصول ظنّ عن جزم العقل و حكومته بحجّيته - فبيانها أنّه عند احتمال المنع فهو يحتمل براءه الذمّه على تقدير وجود التكليف فى هذا العمل، و ليس له أزيد من الاحتمال شىء، فإنّ المفروض أنّه يحتمل المنع، فلا جرم ليس له إلا احتمال البراءه، و قد فرضنا أنّ العلم الإجمالى بالتكاليف قضّيته بحكم العقل تحصيل العلم بالفراغ منها، و مع التنزّل عنه تحصيل الظنّ بالفراغ و المؤمن من العقاب، فلا يجوز بعد العلم، التنزّل إلى شكّ الفراغ أو وهمه مع إمكان تحصيل الظنّ به، و لهذا يستقلّ عند هذا بتعيّن العمل على

طبق الظن المذكور، فإنّ فيه الظنّ بالبراءة على أيّ حال، إذ الواقع إمّا غير موجود فلا يضسرّ العمل، وإمّا موجود مع البراءة عنه لمنع الشرع عن العمل بالظنّ المتعلّق به فأیضا لا يضسرّ العمل، وإمّا موجود مع اشتغال الذمّه به فقد حصل المطلوب، فقد حصل بهذا التقدير الظنّ بالبراءة عن التكليف الذي هو أحد أطراف العلم الإجمالي على نحو الظنّ، بخلاف صورته ترك العمل بهذا الظنّ، فإنّه ليس فيه إلاّ احتمال البراءة، والعقل حاكم بعدم الاجتزاء به ما دام البراءة الظنيّة ممكنة.

و أمّا الجواب عن الإشكال المذكور فهو أنّه إن أردت بهذا الإشكال المعروف من قديم الأيام من لزوم التناقض أو الوقوع في المفسده أو خلاف المصلحه فقد فرغنا عن دفعه في ما تقدّم باختلاف رتبه الحكم الظاهري مع الواقعي، وبذلك يندفع التناقض و أنّ المفسده و خلاف المصلحه يتدارك بمصلحه أقوى، وبالجملة، فليس إشكالا جديدا، وإن كان المقصود كلاما جديدا غير ذاك الإشكال فلا بدّ من بيانه.

الامر السادس: في الظنّ المانع و الممنوع

الأمر السادس: في الظنّ المانع و الممنوع، وهو أن يحصل ظنّ بحكم فرعي، و ظنّ آخر بعدم حجّيه الظنّ الأوّل، مثل أن يظنّ بنجاسه العصير العنبي، ثمّ حصل الظنّ الآخر بأنّ هذا الظنّ ليس بحجّه، وهذا البحث مبنيّ على أن تكون مقدّمات الانسداد منتجه و أن يقال بتعميم النتيجة للواقع و الطريق.

أمّا على تخصيصها بالأوّل فالأمر واضح، و على التخصيص بالثاني يتمخض محلّ البحث في ما إذا كان متعلّق الظنّين هو الطريق، مثل أن يحصل ظنّ من الشهره بحجّيه الأولويّه، ثمّ حصل ظنّ من الاستقراء بأنّ الظنّ الحاصل من الشهره ليس بحجّه.

و كيف كان فعلى التعميم لا- إشكال في أنّ معيار الحجّيه موجود في كلا- الظنّين و لا- يمكن اجتماعهما في الحجّيه، فإنّ مفاد أحدهما أنّ العصير نجس، و مفاد الآخر أنّه لا يمكن التعويل على هذا الظنّ و يكون ساقطا عن درجه الاعتبار، و هذان مضمونان متباينان لا يمكن شمول الحجّيه للظنّ بكليهما، و حينئذ فهل الحجّيه هو الظنّ المانع أو الممنوع؟

فنقول: أمّا بناء على القول الغير المختار من أنّ النتيجة كون الظنّ حال الانسداد كالعلم نفيًا و إثباتًا فهو نظير ما إذا حصل العلم بفرع، ثمّ حصل العلم بأنّ العلم الأوّل لا يكون حجّة، وهذا وإن كان فرضا غير ممكن التحقّق، لكن لو فرض وقوعه فلا إشكال أنّ العقل لا يحكم بحجّيته أحدهما و وجوب العمل به بالخصوص، لتساويهما في الملاك، فتعيّن أحدهما ترجيح بلا مرجّح، فكذا على المبني المذكور يكون حال الظنّ حال العلم، فمع فرض التساوي في الملاك ليس للعقل إلّا التوقّف و لا حكم له بالحجّيته على شيء منهما.

لكن قد يقال حينئذ بأنّ المتعيّن حجّيته الظنّ المانع و عدم حجّيته الممنوع، و يقاس ذلك بالشكّ السببي و المسببي، فكما أنّ حكم الأصل يختصّ بالشكّ السببي دون المسببي، كذلك حكم العقل في المقام أيضا يشمل الظنّ المانع دون الممنوع.

و تقرير ذلك أنّ وجه الاختصاص بالشكّ السببي أنّ إجراء «لا تنقض» في الماء المسبوق بالطهارة يكون من اثره شرعا طهاره الثوب المتنجّس المغسول به، و أمّا إجرائه في الثوب لا يكون من أثره نجاسه الماء، فالشكّ في الثوب بإجراء «لا تنقض» في الماء يرتفع موضوعا، فيكون خارجا عن دليل الاستصحاب من باب التخصّص، و الشكّ في الماء على فرض إجراء «لا تنقض» في الثوب يكون باقيا بحاله، فلا محيص عن التزام عدم إجراء الحكم فيه من باب التخصيص، و إذا دار الأمر بين التخصّص و التخصيص فالأوّل أولى.

و هذا الوجه أعنى دوران الأمر بين التخصّص و التخصيص جار في ما نحن فيه، فإنّ الحجّية لو شمل الظنّ المانع يصير الممنوع ظنّا قام الدليل على عدم حجّيته، فيخرج عن موضوع حكم العقل؛ لأنّ موضوعه الظنّ الذي لم يقدّم الدليل على عدم حجّيته، فيكون خروجه من باب التخصّص، و أمّا لو تعلّق الحجّية بالممنوع فلا يصير المانع ممّا قام الدليل على عدم حجّيته، فإنّ الممنوع ليس مفاده عدم حجّيته المانع، بل حكم مربوط بالمسألة الفرعيّة، غايه الأمر لا يجمع حجّيته مع حجّيته

المانع، و بمجرد ذلك لا يدخل المانع في عنوان ما دلّ الدليل على عدم حجّيته، فلا حجّه يكون خارجاً عن حكم العقل مع كونه من افراد موضوعه، فيكون خروجه من باب التخصيص.

بل التحقيق كما يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى عدم ابتناء الحكم في المقيس عليه أعني تقدّم الشكّ السببي على المسببي في عبارته «لا تنقض» على كونه مستلزماً للتخصيص و خلافه للتخصيص، بل الحكم كذلك و إن قلنا بعدم استلزام الإجراء في المسبب أيضاً إلا لخروج السبب من باب التخصيص، كما لو اخترنا القول بحجّيته الأصل المثبت أو قلنا بكون الاستصحاب حجّه من باب الطريق، فإنّه حينئذ و إن لم يكن نجاسة الماء من آثار استصحاب النجاسة في الثوب المغسول به شرعاً، إلا أنّه لا شكّ في كونها ملازماً لنجاسة الماء، فيؤخذ بهذا الملزوم أيضاً عند استصحاب نجاسة الثوب، فيكون الشكّ في الماء أيضاً مرتفعاً موضوعاً بإجراء الأصل في الثوب كالعكس، و وجه تقدّم السبب مع ذلك بحيازه الأصل سبقه رتبه على المسبب، فإنّ الشكّ في الثوب معلول الشكّ في الماء، فيكون رتبته متأخّره عن رتبه علّته، فيكون الشكّ المسببي في درجة حكم الشكّ السببي لا في درجة نفسه.

و حينئذ نقول: قد تقرّر في مسأله العلتين و المعلول الواحد أنّه لو تحقّق علّتان و كان كلّ منهما صالحاً لحيازه المعلول و كان إحدى العلتين متقدّمة في الرتبة على الاخرى اختصّ هي بحيازه المعلول، فهنا أيضاً يكون كلّ من الشكّ السببي و المسببي علّه لحكم «لا تنقض» فإذا كان السببي متقدّماً في الرتبة على المسببي اختصّ هو بحيازه هذا المعلول و بقي المسببي بلا أثر لا محاله.

و الحقّ أنّ قياس الظنّ المانع و الممنوع بالشكّ السببي و المسببي مع الفارق، فإنّ إجراء حكم الأصل في السبب يوجب خروج المسبب عن الموضوع دون العكس كما مرّ من أنّ «لا تنقض» لو أجرى في الماء صار الثوب ممّا قام الدليل على طهارته و خرج عن عنوان المشكوك، و لو أجرى في الثوب لم يصر الماء ممّا قام الدليل على

نجاسته و كان مشكوكا مع ذلك، فهذا مستلزم للتخصيص، و الأول للتخصيص.

و أمّا ما نحن فيه فكما أنّ حكم الحجية العقلية لو أجرى في المانع يصير الممنوع ممّا قام الدليل على عدم حجّيته، فكذلك لو أجرى في الممنوع يصير المانع ممّا قام الدليل على عدم حجّيته، لأنّهما مشتركان في أنّ كلا منهما صار تحت الدليل العقلي يصير الآخر مقطوعا عدم حجّيته و ممّا قام القطع على عدم حجّيته، فدخول كلّ منهما لا يستلزم إلاّ التخصّص في الآخر.

ثمّ لو سلّمنا في الشكّ السببي و المسببي أيضا أنّ دخول كلّ يوجب التخصّص في الآخر لا التخصيص كما على حجّيه الأصل المثبت أو حجّيه الاستصحاب من باب الطريقيه فنقول كما تقدّم: أنّ الترجيح مع ذلك لجانب السبب لأسبقيته في الرتبة، فيكون أولى بحيازه «لا- تنقض» عند عدم السبيل إلاّ- إلى «لا- تنقض» في جانب واحد و عدم إمكان الجمع كما هو المقرّر في العلتين المترتبتين في الوجود مع وحده المعلول، حيث يحيز المعلول أسبقهما و يبقى الآخر بلا محلّ، و لا مجرى لذلك أيضا في المقام، لأنّ الظنّين في رتبة واحده و ليس بينهما ترتّب أصلا لحصولهما من سببين غير مرتبطين، كما لو حصل الشهره على نجاسته العصور من تتبع الأقوال و حصل الظنّ بعدم حجّيه الشهره من الاستقراء مثلا، هذا.

مع أنّا لو سلّمنا أنّ المقام أيضا مثل مسأله الشكّين في دوران الأمر بين التخصّص و التخصيص نقول: مع ذلك لا يلزم من الحكم بتقدّم السبب هناك بقاعده تقدّم التخصّص على التخصيص الحكم بتقدّم المانع هنا لتلك القاعده؛ فإنّ القاعده المذكوره إنّما يفيد في مقام الإثبات بعد أخذ الحكم من الحاكم، فإنّ القاعده حينئذ يقتضى أنّ الحكم ما دام الموضوع باقيا يحكم بثبوتّه، إلاّ أن يدلّ دليل على الخلاف، و بعبارة اخرى أن يؤخذ بعموم الحكم لكلّ فرد إلاّ ما دلّ الدليل على تخصيص الحكم فيه، فلا جرم إنّما يفيد في ما دار الأمر بين فردين من عام ورد الحكم به كان أحدهما مخرجا للآخر عن الموضوع دون الآخر.

فحينئذ قضيته تلك القاعده تعيين الأول، فإنه لا يستلزم إخراج الموضوع عن تحت الحكم بلا- دليل، بل رفعه عمّا ليس بموضوع، فليس فيه مخالفه لقاعده العمل بالعموم مهما أمكن، بخلاف الثانى، فإنه رفع الحكم عن فرد الموضوع و تخصيص بلا دليل، و أمّا المقام فهو مقام تأسيس الحكم.

و بعبارة اخرى: الكلام هنا مع الحاكم فى حكمه، فيقال: أيها الحاكم الذى هو العقل بعد فرض أنّ هذين الظنين كلاهما على السواء فى ملا-ك حكمك و تساويهما فى القوه و الضعف فما المرجح لتقديمك المانع على الممنوع فى مرحله الحكم؟ و لا عبره بأنّ الممنوع يخرج عن الموضوع بتقديم المانع دون العكس، فإنّ هذا إنّما هو بالنظر إلى ما بعد الحكم و الفراغ عنه و الكلام مع قطع النظر عنه، و لا شك أنّ كلاهما فى هذه مرحله فرد الموضوع، فلا جرم لا يكون ترجيح أحدهما على الآخر إلاّ ترجيحاً بغير مرجح.

و الحاصل أنّ المسأله المتقدمه مقام استفاده المراد بالقواعد المقرره مع الجهل بالملاك، فالمقصود سدّ باب الاحتجاج على الحاكم، فإنه لو رجح فى مقام الإثبات الشكّ السببى ليس له المؤاخذة على ذلك، إذ للبعد أن يجب بأنّه يكون فيه السلامه عن محذور التخصيص فى كلا الفردين، بخلاف ما لو رجح المسبب، فإنّ للمولى أن يقول: لم رجحته على السبب و خصّصت عمومى فى السبب.

و أمّا مسألتنا فالنزاع فيها مع الحاكم فى مرحله أصل الحكم و مقام واقعه و ثبوته، و من المعلوم أنّ القاعده غير مربوطه بهذا المقام، فعلم أنّ المسألتين بينهما كمال بينونه لا وجه لتشبيه أحدهما بالآخرى.

ثمّ هذا كلّ بناء على ما هو خلاف المختار فى نتيجة المقدمات من كون الظنّ حال الانسداد كالعلم نفيًا و إثباتًا، و قد عرفت أنّ الحقّ عليه هو طرح كلا الظنين، لاستلزام تقديم كلّ منهما الترجيح بغير مرجح.

بقى الكلام على ما هو قضيته القاعده و إن كان على خلاف المشهور من أنّ النتيجة

إنّما هي لزوم الامتثال الظنّي على قدر المعلوم إجمالاً من التكليف، فيعمل في باقى الظنون فضلاً عن الشك و الوهم بالتكليف بأصالة البراءة، أو أنّ النتيجة إنّما هي الظنّ بعدم المخالفه على مقدار المتيقّن من العلم الإجمالى ليلزم العمل بجميع مظنونات التكليف و مشكوكاته و بعض موهوماته.

فنقول: أمّا على التقدير الأوّل فلا شكّ أنّ العمل على عدم التكليف في موارد الظنون المتعلّقه بعدم التكليف لا يكون من باب العمل بالظنّ بل لحصول الظنّ بالموافقته على قدر المعلوم بالإجمال بدون العمل بهذا التكليف.

نعم في الظنون المتعلّقه بالتكليف على القدر المذكور يكون العمل عملاً بالظنّ؛ إذ اللازم على المكلف هو الظنّ بالموافقته المذكوره على ما هو الفرض، و حينئذ إذا كان الظنّ الممنوع من الظنون المتعلّقه بعدم فإذا قطع بعدم حجّيته أو حرمة العمل به لا يضرّ بعمل المكلف و بنائه على العدم، لأنّه غير معتمد على الظنّ فضلاً عن الظنّ بعدم حجّيته أو حرمة العمل به، و هذا واضح.

و أمّا إذا كان الممنوع من الظنون المتعلّقه بالثبوت فإن كان الظنّ المانع متعلّقاً بمجرد أنّ الممنوع ليس بحجّه فلا شكّ أنّه إذا أتى على طبق الممنوع فقد حصل الظنّ بالموافقته الذى هو المطلوب، فيكون العمل على الممنوع، و إن كان المانع متعلّقاً بأنّ الظنّ الممنوع محرّم العمل نفساً فلا يخلو إمّا أنّ هذا التكليف التحريمى يكون من أطراف العلم الإجمالى، و إمّا لا يكون، فإن كان من الأطراف فالمتعيّن العمل بالمانع، لأنّ فى ترك العمل به و العمل بالممنوع ظناً بمخالفته هذا التكليف، أعنى حرمة العمل بالممنوع و إن كان يحصل الظنّ بموافقته الواقع.

لا يقال: كذلك الحال فى ترك العمل بالممنوع، فإنّ فيه الظنّ بمخالفته التكليف الذى هو الواقعى و إن كان ظناً بموافقته الظاهرى.

لأنّنا نقول: ليس هكذا، فإنّ الظنّ المانع إذا قام على حرمة العمل بالممنوع فمعناه أنّ التكليف على فرض ثبوته ليس فى تركه عقاب و لا يؤاخذ الشارع عليه، فيكون

متعلق الممنوع تكليفاً بظنّ يعدم فعليته على تقدير ثبوته، وأما المانع فمتعلقه تكليف فعلي، إذ لم يرد ظنّ آخر على حرمة العمل به، فهو باق على فعليته، ويرفع فعليته الممنوع، وإذن ففي ترك العمل بالمانع ظنّ بمخالفه التكليف الفعلي و ظنّ بموافقته التكليف الغير الفعلي، وفي ترك العمل بالممنوع ظنّ بمخالفه الغير الفعلي و ظنّ بموافقته الفعلي، ومن المعلوم تعين الثاني، وأما إن لم يكن هذا التكليف الظاهري من أطراف العلم فالمتعين هو العلم بالممنوع لأصالة البراءة عن هذا التكليف.

و أما على التقدير الثاني فلا يخفى أنّ العمل بالتكليف في موارد الظنون المثبتة لا يكون من باب العمل بالظن، بل لأجل تحصيل الاطمينان بعدم المخالفه على قدر المعلوم بالإجمال، نعم البناء على عدم التكليف في موارد الاطمينان بالعدم يكون عملاً بالظنّ من حيث هو ظنّ، إذا لالزم العمل بالاطمئنان المذكور على ما هو الفرض و حينئذ فيكون الأمر هنا على عكسه على التقدير المتقدم.

فان كان الظن الممنوع من الظنون المثبتة فلا فرق بين أن يكون مفاد المانع عدم حجّيه الممنوع أو حرمة العمل به في كون عمل المكلف على ثبوت التكليف، بل و مع القطع بعدم الحجّيه أيضاً كذلك، إذ لا أقل من الشكّ و قد كان اللازم عليه على هذا التقدير الاحتياط في المشكوكات أيضاً.

و أمّا إن كان الممنوع من جملة الظنون الاطمئنائيّه بالعدم فحينئذ إن كان مفاد المانع مجرد عدم الحجّيه فلا ضير في العمل بالممنوع، إذ معه يحصل المطلوب من الاطمئنان بعدم المخالفه بالوجدان، و إن كان مفاده الحرمة النفسية و كان هذا التكليف من الأطراف تعين العمل بالمانع، إذ في ترك العمل به الظنّ بمخالفه هذا التكليف و إن كان يحصل الظنّ بعدم مخالفه الواقع، و هذا بخلاف ترك العمل بالممنوع؛ إذ هو ظنّ بعدم مخالفه كلا التكليفين، و إن لم يكن من الأطراف فالأصل البراءة عنه، فالعمل على الممنوع.

فتحقّق أنّ على هذين التقديرين الكلام في مسأله الظنّ المانع و الممنوع خال عن

شوب الإشكال رأساً، و يتضح الحال على كل حال و لا يبقى التردد و الخفاء في صورته حتى نتكلم فيها.

و الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً و الصلاة على محمد و آله الطيبين الطاهرين.

ص: ٦٩٦

فهرست المطالب

المقدمه

في حال الوضع و اقسامه ٥

في تقسيم الوضع ٧

في المعنى الحرفي ٨

في الانشاء و الاخبار ١٧

في ان المجاز لا يتوقف على ترخيص الواضع ٢٥

في صحه استعمال اللفظ في نوعه و صنفه و شخصه ٢٥

في ان الالفاظ المفرده موضوعه بازاء المعانى المعزاه عن الوجود الخارجى و الذهنى او ٢٨

في ان الدلاله تتبع الاراده ٣٣

في وضع المركبات ٣٤

في ان التبادر دليل الوضع ٣٥

في ان عدم صحه السلب علامه الحقيقه ٣٨

في ان الاطراد علامه الحقيقه ام لا ٣٨

في تعيين حمل اللفظ على المعنى الحقيقى ما دام ممكنا ٤٠

ص: ٦٩٧

فى الحقيقه الشرعيه ٤٠

فى كون الفاظ العبادات موضوعه للصحيحه او للاعم ٤٦

الاستدلال للصحيحى ٥٢

فى كون الفاظ المعاملات موضوعه للصحيحه او للاعم ٥٥

فى استعمال اللفظ فى اكثر من معنى ٥٩

فى ان المشتق حقيقه فى خصوص ٦١

فى ان بعض المشتقات غير داخل فى حريم النزاع ٦٢

فى دلالة الافعال على الزمان ٦٣

فى ان اختلاف المشتقات فى المبادى ٦٥

فى انه لا اصل فى نفس هذه المسأله ٦٥

الحق فى المسأله ٦٥

فى ان مفهوم المشتق مفهوم واحد ٦٩

دفع وهم ٧٦

المقصد الاول فى الاوامر فى مادّه الامر و صيغته ٨٠

فى الانشاء و الاخبار ٨٤

فى ان صيغه الامر موضوعه للوجوب ٨٦

فى الجمل الخبريه المستعمله فى مقام الانشاء ٨٩

فى تقسيم الواجب إلى التبعدى و التوصلى ٩٠

فى تقسيمات الوجوب ١٠٠

فى دلالة الصيغه على المره و التكرار ١٠٣

فى ان صيغه الامر عقيب الحظر ظاهره فى الوجوب ام لا ١٠٨

فى الاجزاء ١١٠

فى مقدمه الواجب ١١٩

تمام الكلام فى هذا المقام فى ضمن امور الامر الاول ١٢٢

الامر الثانى ١٣٢

الامر الثالث ١٤٦

الامر الرابع ١٥٢

الامر الخامس ١٥٥

الامر السادس فى ذكر حجج القائلين بوجوب المقدمه ١٥٦

الامر السابع فى مقدمات الحرام ١٦١

فى ان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده ١٦٣

فى ما نقل عن بعض الاساطين ١٦٧

فى ما افاده الميرزا الشيرازى و السيد محمد الاصفهانى ١٦٨

المقصد الثانى فى النواهى فى جواز اجتماع الامر و النهى و امتناعه ١٧٤

ينبغى رسم امور الامر الاول ١٧٤

الامر الثانى ١٧٥

ص: ٦٩٩

الامر الثالث ١٧٥

الامر الرابع فى ان العامّ المطلق و الخاصّ ايضا يمكن ان يجرى فيه النزاع ام لا ١٧٦

الامر الخامس فى جواب التهافت المتراءى بين الكلمات ١٧٨

احتجاج المجوزين ١٧٨

فى من توسط ارضا مغصوبه ١٨٣

ايضا فى جواز اجتماع الامر و النهى و عدمه الامر الاول فى محلّ النزاع ١٨٦

الامر الثانى فى الفرق بين هذا النزاع و النزاع فى النهى فى العبادات ١٨٧

الامر الثالث فى انّ هذه المسأله فقهيّه او اصوليه و كلاميه ١٨٩

الامر الرابع ١٩١

الامر الخامس فى عموم هذا النزاع للوجوب و الحرمة الغيريين ١٩٢

فى عدم عموم هذا النزاع فى التخييريين ١٩٢

الامر السادس فى قيد المندوحه ١٩٤

الامر السابع فى دفع توهمين ١٩٥

الامر الثامن فى انّ محلّ الكلام ما اذا كان ملاك المحبويه و المبعوضيه تماما ١٩٦

الامر التاسع فى الاجزاء باتيان المجمع فى التوصليات و التعبديات ١٩٨

الامر العاشر فى دفع توهمين آخرين ٢٠٠

حجّه المجوزين ٢٠١

التنبيه الاول فى من توسط ارضا مغصوبه ٢١١

ص: ٧٠٠

فى ذكر وجوه لتعيين اقوى المناطق ٢٢٠

فى حكم التوضؤ من الإناءين ٢٢٤

فى أنه هل يعتبر فى الاستصحاب اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين ٢٢٧

الكلام فى باب الاسباب ٢٢٨

المقام الاول فى أنّ مقتضى القاعده هل هو كفايه الفعل الواحد لسببين او اسباب ام لا

المقام الثانى فى أنّه هل يصحّ التمسك بهذا الباب للقول بجواز الاجتماع ٢٣٤

فى اقتضاء النهى للفساد و عدمه ٢٣٤

فى الاستدلال فى طرفى العبادات و المعاملات ٢٤٤

المقصد الثالث فى المفاهيم فى مفهوم الشرط ٢٥١

بقى البحث فى امور فى مفهوم الشرط ٢٤٠

فى مفهوم الوصف ٢٤٤

تذنيب ٢٤٨

فى مفهوم الغايه ٢٤٩

فى مفهوم الاستثناء

المقصد الرابع فى العامّ و الخاصّ تعريف العامّ ٢٧٧

فى النكره الواقعه فى سياق النفى او النهى ٢٧٨

فى حجّيه العامّ المخصّص فى الباقي ٢٨٠

فى عدم الفرق بين المخصّص المتّصل و المنفصل ٢٨١

ايقاظ ٢٩٢

وهم و ازاحه ٢٩٥

هل يجوز اجراء اصاله عدم التخصيص فيما اذا علم بخروج فرد ٢٩٨

هل يجوز التمسك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص ٣٠٠

ايقاظ ٣٠٣

فى تخصيص العامّ الكتابى بخبر الواحد ٣٠٥

فى العامّ و الخاصّ المتعاقبين و المتقارنين ٣٠٨

المقصد الخامس فى المطلق و المقيّد و المجمل و المبيّن ٣١٣

فى مقدّمات الحكمه ٣٢٥

فصل؛ اذا ورد مطلق و مقيّد فلا يخلو إما ان يكونا متخالفين فى الايجاب و السلب و اما ان يكونا متوافقين ٣٣٨

فى أنّ مقتضى مقدّمات الحكمه هو الشيع ٣٤٦

المقصد السادس فى الامارات المعتبره البحث عن احكام القطع ٣٥٥

هل القاطع يحتاج إلى جعل قطعه حجّه ٣٥٩

البحث فى التجزى ٣٧١

الدليل القطعى الذى اقاموه على استحقاق المتجزى كالعاصى ٣٨٤

فى القطع الطريقى و الموضوعى ٣٨٥

ص: ٧٠٢

هل يجب الموافقه الائتزاميه ٣٩٥

فى أنّ المخالفه القطعيه العمليه التدريجيّه هل تكون مانعه عن إجراء الاباحه ٤٠١

شرح عباره الكفايه ٤٠٨

فى المخالفه العمليه للتكليف المعلوم بالاجمال ٤١٠

هل يجوز للشارع ان يرخص فى المخالفه القطعيه ٤١٢

هل يجوز الترخيص فى بعض الاطراف ٤١٧

هل يكتفى فى مقام الامتثال بالاتيان على وجه الإجمال فى التوصليات و التعبديات ٤٢٠

فى امتناع التقييد بقيود تاتى من ناحيه الامر ٤٢٤

هل هنا اطلاق يدفع به مؤونه التعبديه عند الشك ٤٢٨

الامارات المعتبره غير العلميه ٤٣٤

الاصل فى ما سوى القطع عدم الحجيه ٤٣٤

فى امكان حجيه الظن و كلام ابن قبه ٤٣٦

فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى ٤٤١

فى أنّه لو شكّ فى حجيه شىء فهو كالمقطوع عدم حجيته ٤٧٥

فى حجيه الظواهر ٤٨٤

فى حجيه ظواهر الكتاب ٤٩٥

فى اعتبار قول اللغوى ٥٠٧

حجج المانعين عن التمسك بظاهر الكتاب ٥١٥

لو اختلفت القراءه ٥١٧

فى حجيه الاجماع المنقول ٥٢٥

فى التواتر المنقول ٥٤٠

فى حجيه الشهره ٥٤٣

فى حجيه الخبر الواحد ٥٤٨

فى انّ هذا البحث من مسائل الاصول ام لا ٥٥٠

استدلال المانعين عن الحجيه ٥٥٦

حجج المجوزين: آيه النبأ ٥٦٠

الايرادات التى يورد على الاستدلال بآيه النبأ ٥٧٣

آيه النفى ٥٩٨

آيه الكتمان ٦٠٦

آيه السؤال ٦٠٧

آيه الاذن ٦٠٨

الاستدلال بالسنة لحجيه الخبر الواحد ٦١١

الاستدلال بالاجماع ٦١٣

الدليل العقلى على الحجيه ٦٢٣

دليل الانسداد ٦٤٤

التنبيه على امور ٦٥٦

الامر الاول ٦٥٦

الامر الثانى ٦٦٠

الامر الثالث فى انّ نتيجته مقدّمات دليل الانسداد هى الكشف او الحكومه ٦٧٢

الامر الرابع فى انّ نتيجته هى مهمله او معينه ٦٧٩

الامر الخامس فى الظنّ القياسى ٦٨٦

الامر السادس فى الظنّ المانع و الممنوع ٦٨٩

ص: ٧٠٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



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

