



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه  
صلى  
عليه  
وآله  
وسلم

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

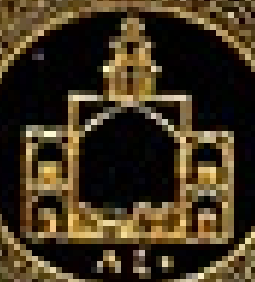
# هذا المصنف هو الذي

في شرح  
أصول الفقه الأندلسي

ألفه  
أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن أبي بكر  
الشيخ محمد بن أبي بكر بن محمد بن أبي بكر  
بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن أبي بكر

في القرن - الثالث

تمت  
في مدينة طرابلس  
في شهر ربيع الثاني سنة 1315



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# هدايه المسترشدين فى شرح اصول معالم الدين

كاتب:

محمد تقى رازى نجفى اصفهانى

نشرت فى الطباعة:

جماعه المدرسين بقم، مؤسسه النشر الاسلامى

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

٥	الفهرس
٢٨	هدايه المسترشدين في شرح اصول معالم الدين
٢٨	اشاره
٢٨	المجلد ١
٢٨	اشاره
٣٠	مقدمه الناشر
٣٢	تقديم
٣٢	اشاره
٣٣	الأقوال في الهدايه
٣٧	نسخ الهدايه و أساس هذا الطبع
٣٨	طبعاات الهدايه
٣٩	شرح الهدايه
٤٠	الحواشى على الهدايه
٤١	تدريس الهدايه و استحضاها
٤٢	الهدايه في كتب علم الاصول المدونه في بيت صاحبها
٤٥	الهدايه في رسائل الشيخ الأعظم و تفريراته
٤٧	الهدايه في تفريرات المجدد الشيرازى
٤٨	الهدايه في الكفايه للمحقق الخراسانى
٤٩	الهدايه في مدرسه المحقق النائينى
٥٤	الهدايه في مدرسه المحقق العراقي
٥٦	الهدايه في مدرسه المحقق الإصفهانى
٥٧	الهدايه في مدرسه المحقق الحازرى
٥٩	الهدايه في تفريرات المحقق البروجردى
٦٠	الهدايه في آثار السيد الإمام الخمينى
٦١	فذلكه القول في الهدايه
٦٢	خانمه المطاف : شكر و تقدير
٦٤	ترجمه المؤلف
٦٤	اشاره
٦٤	عشيرته و اسرته
٦٧	مولده و شىء عن نشأته
٦٨	الهجرة الى ايران
٦٩	الإقامه بإصيهان
٧٠	بعض تلامذته البارزين
٧٤	آثاره العلميه
٧٥	موقع هدايه المسترشدين
٧٨	وفاته
٨١	مصادر الترجمه
٨٤	النقص الاول : في بيان امورا
٨٤	أتعريف الفقه و أصول الفقه
٨٤	متن معالم الدين

- ٨٦ - شرح
- ٨٦ - اشارة
- ٨٦ - تعريف الفقه
- ٨٦ - قوله : (الفقه في اللغة : الفهم) -
- ٨٦ - قوله : (وفي الاصطلاح) -
- ٨٩ - قوله : (هو العلم بالأحكام) -
- ٩٦ - قوله : (عن أدلتها ... الخ) -
- ٩٧ - قوله : (فخرج بالتقييد بالأحكام العلم بالذوات) -
- ٩٧ - قوله : (وبالصفات ككرمه وشجاعته ... الخ) -
- ٩٩ - قوله : (كالمعتقته المحضه) -
- ٩٩ - قوله : (للاصوليه) -
- ٩٩ - قوله : (ويقولنا : عن أدلتها علم الله (١) ... الخ) -
- ١٠٥ - قوله : (وخرج بالتفصيليه علم المقلد ... الخ) -
- ١٠٧ - قوله : (يعلم بالضرورة أن ذلك الحكم المعين ... الخ) -
- ١٠٨ - قوله : (ان كان المراد بالأحكام البعض) -
- ١٠٨ - قوله : (لم يطرده) -
- ١٠٩ - قوله : (إذ لا يتصور على هذا التقدير ... الخ) -
- ١١٠ - قوله : (فالعلم المذكور داخل في الفقه) -
- ١١١ - قوله : (إذ المراد بالعلم بالجميع التمهؤ له) -
- ١١٥ - قوله : (وهو أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المأخذ) -
- ١١٥ - قوله : (وإطلاق العلم على هذا التمهؤ شائع ... الخ) -
- ١١٦ - قوله : (بحمل العلم على معناه الأعم ... الخ) -
- ١١٩ - قوله : (وأما ما يقال : من أن الظن في طريق الحكم ... الخ) -
- ١١٩ - قوله : (فضعفه ظاهر عندنا ... الخ) -
- ١٢٨ - تعريف اصول الفقه
- ١٣٦ - أملاك تقدم بعض العلوم على بعض
- ١٣٦ - متن معالم الدين
- ١٣٧ - شرح
- ١٣٧ - ملاك تقدم بعض العلوم على بعض
- ١٣٧ - قوله : (واعلم أن لبعض العلوم تقدماً على بعض ... الخ) -
- ١٣٨ - قوله : (ومرتبه هذا العلم متأخره عن غيره بالاعتبار الثالث) -
- ١٣٨ - قوله : (فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها ... الخ) -
- ١٤٠ - موضوع علم الفقه و مبادئه و مسائله
- ١٤٠ - متن معالم الدين
- ١٤١ - شرح
- ١٤١ - موضوع علم الفقه و مبادئه و مسائله
- ١٤١ - قوله : (لا بد لكل علم أن يكون باحثاً ... الخ) -
- ١٤١ - قوله : (وتسمى تلك الامور مسائله ... الخ) -
- ١٤٢ - قوله : (وذلك الغير موضوعه) -
- ١٥٨ - قوله : (ولا بد له من مقدمات ... الخ) -
- ١٥٨ - قوله : (ومن تصورات الموضوع ... الخ) -

١٥٨	قوله : (ويستقى مجموع ذلك بالمبادىء) .....
١٥٩	قوله : (عن الأحكام الخمسة ... الخ) .....
١٥٩	قوله : (من حيث كونها عوارض لأفعال المكلفين) .....
١٦٠	قوله : (من حيث الاقتضاء والتخيير) .....
١٦٢	المقصد الثانى : فى تحقيق مهمات المباحث الاصوليه] .....
١٦٢	المطلب الأول : فى نبذة من مباحث الألفاظ] .....
١٦٢	أقسام اللفظ] .....
١٦٢	متن معالم الدين .....
١٦٣	شرح .....
١٦٣	تقسيمات اللفظ .....
١٦٣	قوله : (اللفظ والمعنى إن اتحدا) .....
١٦٣	قوله : (إنا أن يمتنع نفس تصور المعنى ... الخ) .....
١٦٦	قوله : (إنا أن يتساوى معناه) .....
١٦٦	قوله : (أو يتفاوت) .....
١٦٧	قوله : (سواء كانت المعانى ... الخ) .....
١٦٧	قوله : (وإن تكثرت الألفاظ واتحد المعنى) .....
١٦٧	قوله : (من وضع واحد) .....
١٧١	قوله : (وإن اختلفت الوضع بأحدهما) .....
١٧٢	قوله : (من غير أن يغلب فيه) .....
١٧٣	قوله : (فهو الحقيقي والمجاز) .....
١٧٤	قوله : (فهو المنقول اللغوى ... الخ) .....
١٧٥	قوله : (وإن كان بدون المناسبه فهو المرتجل) .....
١٧٦	فوائد .....
١٧٦	الفائدة الأولى : أقسام الدلالة .....
١٨٠	الفائدة الثانية : الوضع الإفادى و الوضع الاستعمالى .....
١٨١	الفائدة الثالثة : فى الكناية و الاستعارة .....
١٩٥	الفائدة الرابعة : أقسام الوضع باعتبار الموضوع .....
٢٠٥	الفائدة الخامسة : أقسام الوضع باعتبار الموضوع له .....
٢٢٨	الفائدة السادسة : كيفته الوضع فى المفردات و المركبات .....
٢٣٢	الفائدة السابعة : هل الاستعمال فى المعنى المجازى توقيفى أو لا ؟ .....
٢٤٠	الفائدة الثامنة : الأصل فى الاستعمال حمل اللفظ على معناه الحقيقى .....
٢٤٨	الفائدة التاسعة : طرق معرفة الحقيقيه و المجاز .....
٢٤٨	إشاره .....
٢٤٨	أحدها : تنصيص الواضع بالوضع أو بلوازمه أو بنفيه أو نفي لوازمه .....
٢٤٨	ثانيها : النقل المتواتر و ما بمنزله .....
٢٤٩	و ثالثها : الاستقراء .....
٢٥٠	و رابعها : التردد بالقرائن و ملاحظه مواقع الاستعمال .....
٢٥٠	خامسها : أصاله الحقيقيه .....
٢٥٧	سادسها : ورود اللفظ فى مقام البيان مجردا عن القرائن .....
٢٥٨	سابعها : انتفاء المناسبه المصخحه للتجوّز بين مستعملات اللفظ .....
٢٥٩	ثامنها : استعمال اللفظ فى معنى مجازى بملاحظه معنى مخصوص من مستعملات اللفظ .....

٢٥٩	تاسعها : أصل العدم
٢٦١	عاشرها : التبادر
٢٧٥	حادى عشرها : عدم صخه السلب
٢٩٥	ثانى عشرها : الإكتراد و عدمه
٣٠٣	امور اخر لطرق معرفه الحقيقه و المجاز
٣١٩	ذكر قاعده فى طرق معرفه الحقيقه و المجاز
٣٢٤	القائده العاشره : دوران الأمر بين الامور المخالفه للمعنى الحقيقى
٣٢٤	اشاره
٣٣٥	المقام الأول : فى بيان ما يستفاد منه حال اللفظ فى نفسه
٣٣٥	اشاره
٣٣٥	أحدها : الدوران بين الاشتراك و المجاز
٣٣٩	ثانيها : الدوران بين الاشتراك و التخصيص
٣٣٩	ثالثها : الدوران بين الاشتراك و التقييد
٣٣٩	رابعها : الدوران بين الاشتراك و الإضمار
٣٣٩	خامسها : الدوران بين الاشتراك و النقل
٣٤٢	سادسها : دوران الأمر بين الاشتراك و النسخ
٣٤٢	سابعها : الدوران بين النقل و المجاز
٣٤٤	ثامنها و تاسعها : الدوران بين النقل و التخصيص و بينه و بين التقييد
٣٤٤	عاشرها : الدوران بين النقل و الإضمار
٣٤٤	حادى عشرها : الدوران بين النقل و النسخ
٣٤٥	المقام الثانى : فى بيان ما يستفاد منه حال اللفظ بالنسبه إلى خصوص الاستعمالات
٣٤٥	اشاره
٣٤٥	أحدها : الدوران بين المجاز و التخصيص
٣٤٧	ثانيها : الدوران بين المجاز و التقييد
٣٤٧	ثالثها : الدوران بين المجاز و الإضمار
٣٤٨	رابعها : الدوران بين المجاز و النسخ
٣٤٩	خامسها : الدوران بين التخصيص و التقييد
٣٥٠	سادسها : الدوران بين التخصيص و الإضمار
٣٥٠	سابعها : الدوران بين التخصيص و النسخ
٣٥٢	ثامنها : الدوران بين التقييد و الإضمار
٣٥٢	تاسعها : الدوران بينه و بين النسخ
٣٥٢	عاشرها : الدوران بين الإضمار و النسخ
٣٥٤	مسائل متفوقه من الدوران
٣٦٩	القائده الحاديه عشر : هل الألفاظ موضوعه للامور الخارجيه أو للصور الذهنيه
٣٩٧	القائده الثانيه عشر : فى المشتق
٣٩٧	اشاره
٣٩٨	المراد بالحال فى بحث المشتق
٤٠٢	المعروف بين علماء العربيه عدم دلالة الصفات على الزمان
٤٠٤	المشتقات التى وضع النزاع فيها تعم أسماء الفاعلين والمفعولين و ...
٤٠٥	المعروف بين الاصوليين فى المشتق قولان
٤٠٧	حججه القول بعدم اشتراط البقاء



٤١٥	حججه القائل باشتراط البقاء امور و أجوبتها
٤١٩	حججه القول بالتفصيل بين المشتقات و جوابها
٤٢٢	تحقيق القول في المسأله
٤٢٩	ما يتفرع على البحث عن المشتق
٤٣٢	الحقيقه الشرعيه
٤٣٢	متن معالم الدين
٤٣٤	شرح
٤٣٤	الحقيقه اللغويه و العرفيه
٤٣٤	قوله : ( لا ريب في وجود الحقيقه اللغويه ... الخ )
٤٣٩	الحقيقه الشرعيه
٤٣٩	اشاره
٤٤٠	قوله : (وأما الشرعيه فقد اختلفوا ... الخ )
٤٤٤	قوله : (فقول : لا نزاع في أن الألفاظ المتداوله ... الخ )
٤٤٩	قوله : (وأما استعمالها الشارع فيها بطريق المجاز)
٤٤٩	ثمره القول بالحقيقه الشرعيه
٤٤٩	قوله : (ويظهر ثمره الخلاف ... الخ )
٤٥١	قوله : (وعلى اللغويه بناء على الثاني)
٤٥١	قوله : (وأما إذا استعملت في كلام أهل الشرع ... الخ )
٤٥٣	قوله : (إن الصلاة اسم للركعات ... الخ )
٤٥٤	قوله : (ثم إن هذا لم يحصل ... الخ )
٤٥٤	قوله : (إنه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ... الخ )
٤٥٥	قوله : (إنه إن اريد بمجازتها أن الشارع ... الخ )
٤٥٥	قوله : (فيقر خلاف الظاهر ... الخ )
٤٥٥	قوله : (فلأن دعوى كونها أسماء ... الخ )
٤٥٥	قوله : (فلما أوردناه على أصل الحججه ... الخ )
٤٥٦	قوله : (لفهمها المخاطبين بها)
٤٥٨	قوله : (لمشاركتنا لهم في التكليف)
٤٥٨	قوله : (وإنما لما وقع الخلاف فيه)
٤٥٩	قوله : (والثاني لا يفيد العلم)
٤٦٠	قوله : (إنما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها)
٤٦٠	قوله : (باعتبار التردد بالقرائن)
٤٦١	قوله : (كيف! وقد جعلها الشارع حقائق شرعيه في تلك المعاني مجازات لغويه في المعنى اللغوي)
٤٦٢	قوله : (ومع النزول نمنع ... الخ )
٤٦٢	قوله : (والتحقيق أن : يقال ... الخ )
٤٦٣	أدله اخرى على ثبوت الحقيقه الشرعيه
٤٦٩	الصحيح و الأعم
٤٦٩	اشاره
٤٦٩	المقام الأول : في بيان محل النزاع
٤٧١	المقام الثاني : في بيان الأقوال في المسأله
٤٧٧	المقام الثالث : في بيان حجج الأقوال المذكوره
٤٧٧	أدله الصحيح

- أدله الأعمى ..... ٤٩٣
- المقام الرابع : في بيان ثمره النزاع في المسأله ..... ٥١٩
- تتميم الكلام في المرام برسم امور ..... ٥٢٤
- أوقوع الاشتراك في لغة العرب ..... ٥٢٨
- متن معالم الدين ..... ٥٢٨
- شرح ..... ٥٣٢
- وقوع الاشتراك في لغة العرب ..... ٥٣٢
- قوله : (وقد أحاله شرذمه) ..... ٥٣٢
- قوله : (إذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا) ..... ٥٣٢
- قوله : (تم إن القائلين بالوقوع اختلفوا ... الخ) ..... ٥٣٥
- قوله : (لنا على الجواز انتفاء المانع ... الخ) ..... ٥٤٩
- قوله : (تبادر الوحده منه ... الخ) ..... ٥٥٠
- قوله : (بأن يراد في إطلاق واحد ... الخ) ..... ٥٥٢
- قوله : (وهو غير مشروط بما اشترط في عكسه) ..... ٥٥٣
- قوله : (إنهما في قوه تكرير المفرد ... الخ) ..... ٥٥٣
- قوله : (والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ ... الخ) ..... ٥٥٣
- قوله : (وتأويل بعضهم له بالمسئى تعسف بعيد) ..... ٥٥٥
- قوله : (فكماً أنه يجوز ... الخ) ..... ٥٥٥
- قوله : (لكن ذلك بطريق الحقيقه) ..... ٥٦٦
- قوله : (له حينئذ ثلاثه معان ... الخ) ..... ٥٦٨
- قوله : (وقد فرض استعماله في جميع معانيه) ..... ٥٦٩
- قوله : (الانتفاء بكل واحد منهما) ..... ٥٦٩
- قوله : (والجواب : أن ذلك مناقشه لفظيه ... الخ) ..... ٥٧٠
- قوله : (فإن أفاد المفرد التعدد أفاد ... الخ) ..... ٥٧٠
- قوله : (فإن السجود من الناس ... الخ) ..... ٥٧٠
- قوله : (وهو غايه الخضوع) ..... ٥٧١
- استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و المجازى ..... ٥٧٥
- متن معالم الدين ..... ٥٧٥
- شرح ..... ٥٧٧
- استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و المجازى ..... ٥٧٧
- قوله : (كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه ...)
- قوله : (فأكثرهم على أنه مجاز ...)
- حجّه المانعين
- قوله : (فالآن من شرط المجاز نصب القرينه المانع ... الخ)
- حجّه المجوزين
- قوله : (إنه ليس بين إرادته الحقيقه ... الخ)
- قوله : (وهو الآن داخل)
- قوله : (في معنى مجازى شامل للمعنى الحقيقي)
- قوله : (أتجه القول بالجواز)
- قوله : (فالقرينه اللازمه للمجاز لا تعانده)
- قوله : (ولعل المانع في الموضوعين ... الخ)

- ٥٩١ ..... قوله : (ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقه ومجازا) .....
- ٥٩٣ ..... [المطلب الثاني : في الأوامر والنواهي] .....
- ٥٩٣ ..... [البحث الأول : في الأوامر] .....
- ٥٩٣ ..... [اصيغه الأمر] .....
- ٥٩٣ ..... متن معالم الدين .....
- ٦٠٠ ..... شرح .....
- ٦٠٠ ..... قوله : (في الأوامر والنواهي) .....
- ٦٠١ ..... مادة الأمر .....
- ٦٠١ ..... قوله : (صيغه الفعل) .....
- ٦٠٦ ..... حدود الأمر .....
- ٦١٤ ..... هل يعتبر العلو أو الاستعلاء أم لا ؟! .....
- ٦١٩ ..... الطلب و الإراده .....
- ٦٢٧ ..... اشتراط الإراده في دلالة الأمر على الطلب .....
- ٦٢٩ ..... هل الأمر يفيد الوجوب وضعاً أو لا ؟! .....
- ٦٣٣ ..... صيغه الأمر .....
- ٦٣٣ ..... قوله : (صيغه «فعل» وما في معناها). .....
- ٦٣٤ ..... قوله : (حقيقه في الوجوب) .....
- ٦٤١ ..... قوله : (وفقاً لجمهور الاصوليين) .....
- ٦٤١ ..... قوله : (وقيل : في الطلب) .....
- ٦٤٢ ..... قوله : (وذهب السيد المرتضى الى أنها مشتركة بين الوجوب والتدب) .....
- ٦٤٣ ..... قوله : (وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا أنها للوجوب أو التدب) .....
- ٦٤٣ ..... قوله : (وقيل : إنها مشتركة بين ثلاثة أشياء) .....
- ٦٤٣ ..... قوله : (وزعم قوم ... الخ) .....
- ٦٤٣ ..... قوله : (وقيل : فيه أشياء اخر) .....
- ٦٤٥ ..... أدلة القائلين بدلالة صيغه الأمر على الوجوب .....
- ٦٤٥ ..... قوله : (لنا أننا نقطع أن السيد ... الخ) .....
- ٦٤٨ ..... قوله : (معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتنال) .....
- ٦٤٨ ..... قوله : (فليقدر كذلك لو كانت في الواقع موجوده) .....
- ٦٤٩ ..... قوله : (والمراد بالأمر ... الخ) .....
- ٦٥٠ ..... قوله : (فإن هذا الاستفهام ليس على حقيقته) .....
- ٦٦١ ..... قوله : (حيث هذه سبحانه مخالف الأمر ... الخ) .....
- ٦٦١ ..... قوله : (لأنه يتقدير كون الأمر للوجوب) .....
- ٦٦٢ ..... قوله : (إذ لا معنى لتدب الحذر عن العذاب أو إيأاحته) .....
- ٦٦٢ ..... قوله : (فلا أقل من دلالة على حسن الحذر) .....
- ٦٦٣ ..... قوله : (إنما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب) .....
- ٦٦٤ ..... قوله : (بل المراد حملة على ما يخالفه) .....
- ٦٦٥ ..... قوله : (ذتهم بمخالفتهم) .....
- ٦٦٥ ..... قوله : (ولو لا أنه للوجوب لم يتوجه الذم) .....
- ٦٦٦ ..... قوله : (يمنع كون الذم على ترك المأمور به) .....
- ٦٦٧ ..... قوله : (فإن كان الأول جاز ... الخ) .....
- ٦٧٥ ..... أدلة القائلين بدلالة صيغه الأمر على التدب .....

٦٧٥	قوله : (إذا أمرتكم بشيء (١) ... الخ)
٦٧٥	قوله : (ردّ الإتيان بالمأمور به الى مشتتتا)
٦٧٦	قوله : (وهو معنى الندب)
٦٧٦	قوله : (وهو معنى الوجوب)
٦٧٧	قوله : (وفيه نظر)
٦٨٠	قوله : (والتحقيق : أنّ النقل المذكور ... الخ)
٦٨١	حجّه القائلين بدلاله الضيفه على القدر المشترك
٦٨١	قوله : (وإنّما لزم الاشتراك المخالف للأصل)
٦٨١	قوله : (لأنّ استعماله في كلّ من المعنيين بخصوصه مجاز)
٦٨٣	قوله : (فالمجاز لازم في غير صورته الاشتراك)
٦٨٥	قوله : (فعلى غايه الندره والشذوذ)
٦٨٦	قوله : (بأنّه لا شبهه في استعمال ... الخ)
٦٨٧	قوله : (وما استعمال اللفظه الواحده في الشئين أو الأشياء ... الخ)
٦٨٧	قوله : (بالنسبه الى العرف الشرعي ... الخ)
٦٨٧	قوله : (وإنّما أصحابنا معشر الإماميه ... الخ)
٦٨٩	قوله : (إنّما يصح إذا تساوت نسبة اللفظ ... الخ)
٦٨٩	قوله : (ولا يذهب عليك ... الخ)
٦٩٠	قوله : (بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر مقلّ ويحتجده)
٦٩١	قوله : (والجواب منع الحصر)
٦٩٢	قوله : (ومرجعها الى تتبع مظان ... الخ)
٦٩٣	[شيوع استعمال الأمر في الندب في عرف الأئمّه عليهم السلام]
٦٩٣	متن معالم الدين
٦٩٤	شرح
٦٩٤	شيوع استعمال الأمر في الندب في عرف الأئمّه عليهم السلام
٦٩٤	قوله : (بحيث صار من المجازات الراجحه ... الخ)
٦٩٩	مسائل
٦٩٩	أحدها : الجمّل الخبرته المستعمله في الطلب
٧٠١	ثانيها : الأمر عقيب الحظر
٧٠٨	ثالثها : انصراف الأمر الى الوجوب العيني ، التعييني ، النفسي
٧١٣	رابعها : ظهور الأمر مع الإطلاق في الطلب الإيجابي المطلق النفسي العيني التعييني ، إذا قامت قرينه صارفه
٧١٧	خامسها : هل يعتبر قصد الأمر أم لا ؟
٧٢٤	سادسها : تعدّد الأمر ظاهر في تعدّد التكليف
٧٢٣	سابعها : هل يقتضى الأصل التداخل أم لا ؟
٧٤٣	التنبيه على امور
٧٥٤	الثامن : التعيين بالنتيه في المطلوبين المتحدّين في الصوره
٧٦٧	فهرس الموضوعات
٧٧٩	المجلد ٢
٧٧٩	اشاره
٧٨١	تنبيه : كلمه مهيه حول الكتاب
٧٨٥	المطلب الثاني : في الأوامر و التواهي
٧٨٥	البحث الأول : في الأوامر

المزّه و التكرار ] ..... ٧٨٥

متن معالم الدين ..... ٧٨٥

شرح ..... ٧٨٨

اشاره ..... ٧٨٨

المزّه و التكرار ..... ٧٨٨

قوله : (الحق أنّ صيغه الأمر ... الخ) ..... ٧٨٨

قوله : (وإنما يدلّ على طلب الماهية ... الخ) ..... ٧٨٩

قوله : (فقالوا بإفادتها التكرار ... الخ) ..... ٧٨٩

قوله : (وإنّ لولها منزله أن يقال : افعل أبدا) القول بالتكرار يتصوّر على وجهين : ..... ٧٩٠

قوله : (فجعلوها للمزّه ... الخ) ..... ٧٩١

قوله : (وتوقّف جماعه) القول بالتوقّف يقتر بوجهين : ..... ٧٩٢

قوله : (والمزّه والتكرار خارجان عن حقيقته ... الخ) ..... ٨٠٠

قوله : (نعم لفا كان ... المزّه) ..... ٨٠٢

قوله : (ويتقيرير آخر) ..... ٨٠٣

قوله : (ومن المعلوم أنّ الموصوف ... الخ) ..... ٨٠٣

قوله : (طلب ضرب ما) ..... ٨٠٤

قوله : (وما يقال ... الخ) ..... ٨٠٤

قوله : (إنّا قد بينا انحصار مدلول الصيغه بحكم التبادر ... الخ) ..... ٨٠٥

قوله : (لما تكرر الصوم والصلاه) ..... ٨٠٧

قوله : (إذ لعلّ التكرار ... الخ) ..... ٨٠٧

قوله : (وهو باطل وإن قلنا بجوازه في الأحكام) ..... ٨٠٨

قوله : (فإنّ النهي يقتضى انقضاء الحقيقه ... الخ) ..... ٨٠٨

قوله : (وأيضا التكرار في الأمر مانع من فعل غير المأمور به) ..... ٨٠٩

قوله : (بعد تسليم كون الأمر بالشيء نهيا عن ضده ... الخ) ..... ٨٠٩

قوله : (أو تخصيصه) ..... ٨٠٩

قوله : (منع كون النهي الذي في ضمن الأمر للدوام) ..... ٨٠٩

قوله : (ولو كان للتكرار لما عدّ مستثلا) ..... ٨١١

قوله : (ولا ريب في شهاده العرف بأنه لو أتى ... الخ) ..... ٨١٢

الفور و التراخي ] ..... ٨١٩

متن معالم الدين ..... ٨١٩

شرح ..... ٨٢٣

الفور و التراخي ..... ٨٢٣

قوله : (ذهب الشيخ رحمه الله وجماعه ... الخ) ..... ٨٢٣

قوله : (وأيهما حصل كان مجزئا) ..... ٨٢٩

قوله : (لنا نظير ما تقدّم في التكرار) ..... ٨٢٩

قوله : (أمّا يفهم ذلك بالقرينه) ..... ٨٣٤

قوله : (إنّ الذم باعتبار ... الخ) ..... ٨٣٦

قوله : (والدليل على التقييد ... الخ) ..... ٨٣٦

قوله : (لو جاز (١) التأخير ... الخ) ..... ٨٣٧

قوله : (فألّفه لولاه لكان إلى آخر أزمينه الإمكان) ..... ٨٣٨

قوله : (ولا عليه دليل) ..... ٨٣٨

٨٣٨	قوله : (بما لو صرح بجواز التأخير) .....
٨٣٩	قوله : (وأما إذا كان ذلك جائزا) .....
٨٣٩	قوله : (لأنها فعل الله سبحانه) .....
٨٤٣	قوله : (فإنهما يتصوران في الموضع دون المشتق) .....
٨٤٤	قوله : (والحاصل أن العرف قاض) .....
٨٤٤	قوله : (والأول كان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة) .....
٨٤٥	قوله : (فتأمل) .....
٨٤٥	قوله : (كلّ مخبر كالفعل) .....
٨٤٥	قوله : (قياس في اللغة) .....
٨٤٦	قوله : (ويطالنه بخصوصه ظاهر) .....
٨٤٦	قوله : (فبالفرق بينهما) .....
٨٤٦	قوله : (بأن الأمر قد يرد في القرآن) .....
٨٤٧	قوله : (إنّ الذي يتبادر من إطلاق الأمر) .....
٨٤٧	قوله : (ولهذا يحسن فيما نحن فيه) .....
٨٤٩	متن معالم الدين .....
٨٥١	شرح .....
٨٥١	فائده فيما يتفرع على القول بالفور .....
٨٥١	قوله : (ذهب إلى كلّ فريق) .....
٨٥١	قوله : (إنّ الأمر يقتضى كون المأمور فاعلا على الإطلاق) .....
٨٥٣	قوله : (افعل في الآن الثاني من الأمر) .....
٨٥٣	قوله : (وبنى العلامة رحمه الله الخلاف) .....
٨٥٤	قوله : (وهو وإن كان صحيحا ، إلا أنه قليل الجدوى) .....
٨٥٥	قوله : (ليس له عن القول بسقوط الوجوب) .....
٨٥٦	قوله : (ولا ريب في فوائده بفوات وقته) .....
٨٥٦	قوله : (فحيث يعصى المكلف بمخالفته) .....
٨٥٧	قوله : (والذي يظهر من سياق كلامهم) .....
٨٥٩	[مقدمه الواجب] .....
٨٥٩	متن معالم الدين .....
٨٦٢	شرح .....
٨٦٢	مقدمه الواجب .....
٨٦٢	قوله : (الأكثرون على أن الأمر بالشيء) .....
٨٦٢	تحقيق معنى الواجب .....
٨٦٤	أقسام الواجب باعتبار ما يتوقف عليه .....
٨٦٦	أقسام الواجب باعتبار تعلق الخطاب به و عدمه .....
٨٧٠	أقسام المقدمه .....
٨٧٧	تحرير محل النزاع .....
٨٨١	الأقوال في المسأله .....
٨٨٢	نمره النزاع .....
٨٨٦	اعتبار المقدورته في المقدمه .....
٨٨٦	قوله : (مع كونه مقدورا ... الخ) .....
٨٨٨	المقدمه السببیه .....

٨٨٨	قوله : (والضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل).
٨٨٨	قوله : (لأنَّ أن يمنع مانع).
٨٨٩	قوله : (وهذا كما ترى يتأدى بالمغايرة).
٨٨٩	قوله : (وما اختاره السيد فيه محلَّ تأمل).
٨٩٠	قوله : (أنه ليس محلَّ خلاف يعرف).
٨٩٠	قوله : (بل ادعى بعضهم فيه الإجماع).
٨٩١	قوله : (وأنَّ القدره غير حاصله مع المستنبات دون السبب فيبعد تعلُّق التكليف بها وحدها).
٨٩٢	قوله : (لعدم تعلُّق القدره بها).
٨٩٣	قوله : (ثم إنَّ انضمام الأسباب إليها ... الخ).
٨٩٤	قوله : (ومن ثمَّ حكى بعض الأصوليين ... الخ).
٨٩٨	قوله : (لأنَّ تعلُّق الأمر بالمستب نادر).
٨٩٨	قوله : (وأثر الشك في وجوبه هين).
٨٩٩	حول ما اختاره الماتن قدس سره
٨٩٩	قوله : (لنا أنه ليس لصيغه الأمر ... الخ).
٨٩٩	قوله : (ولا يمتنع عند العقل ... الخ).
٩٠١	حجج المانعين من وجوب المقدمه مطلقا
٩٠١	إشاره
٩٠٥	قوله : (لو لم يقتض الوجوب ... الخ).
٩٠٥	حجج القائلين بالوجوب مطلقا
٩٠٥	قوله : (وحيث أنَّ بقي ذلك الواجب واجبا ... الخ).
٩١٠	قوله : (وأياها فإنَّ الغلاء لا يرتابون ... الخ).
٩١٢	الجواب عن أدلّه المبتئين
٩١٢	قوله : (أنَّ المقدور كيف يكون ممثعا ... الخ).
٩١٣	قوله : (وتأثير الإيجاب في القدره غير مغفول).
٩٢٠	قوله : (والحكم بجواز الترك ... الخ).
٩٢٢	ف قوله : (لو لم يكن المقدمه واجب لجاز تركها).
٩٢٣	قوله : (منع كون الذم على ترك المقدمه).
٩٢٣	حجج اخرى للقول بوجوب المقدمه
٩٣٩	القول الرابع في وجوب المقدمه
٩٤٢	المقدمات الداخليه
٩٤٤	هل يتصوّر وجوب المقدمه قبل وجوب ذيها؟
٩٥٢	تعارض الأدلّه في المقدمه
٩٥٤	المقدمه الموصله
٩٥٧	مقدمه المنسوب
٩٥٩	مقدمه ترك الحرام
٩٦٠	المقدمه العلميه
٩٦٣	[مبحث الضدّ]
٩٦٣	متن معالم الدين
٩٧٢	شرح
٩٧٢	مبحث الضدّ
٩٧٢	قوله : (الحقُّ أنَّ الأمر بالشيء ... الخ).

- ٩٧٢ ..... قوله : (عن ضده الخاص ... الخ).
- ٩٧٤ ..... قوله : (وأنا العام فقد يطلق ... الخ).
- ٩٧٤ ..... قوله : (وقد يطلق ويراد به الترك).
- ٩٧٥ ..... قوله : (وهذا يدل الأمر على النهي عنه بالتضمن ... الخ).
- ٩٧٥ ..... تحرير محل النزاع .....
- ٩٧٥ ..... قوله : (واضطرب كلامهم في بيان محله).
- ٩٨٣ ..... قوله : (فلا خلاف فيه إذ لو لم يدل الأمر ... الخ).
- ٩٨٤ ..... الضد الخاص .....
- ٩٨٤ ..... قوله : (عين النهي عن ضده في المعنى).
- ٩٨٤ ..... قوله : (لو دل لكات واحد من الثلاث).
- ٩٨٤ ..... قوله : (أما المطابقه فلأن مفاد الأمر ... الخ).
- ٩٨٥ ..... الضد العام .....
- ٩٨٥ ..... قوله : (ما سنينيه من ضعف متمشك مشبته ... الخ).
- ٩٨٥ ..... قوله : (ما علم من أن ماهيته الوجوب ... الخ).
- ٩٨٩ ..... قوله : (إن كل متغايرين).
- ٩٨٩ ..... قوله : (ما لا يفتقر أوصاف الذات بها).
- ٩٨٩ ..... قوله : (ضروره أنه يتحقق في الحركة ... الخ).
- ٩٩١ ..... قوله : (كاجتماع السواد مع الحلاوه ... الخ).
- ٩٩٢ ..... قوله : (وهو الأمر بضده).
- ٩٩٢ ..... قوله : (وأنه محال).
- ٩٩٢ ..... قوله : (أما لأتھما نقيضان).
- ٩٩٣ ..... قوله : (وأما لأنه تكليف بغير الممكن).
- ٩٩٤ ..... قوله : (إن كان المراد بقولهم).
- ٩٩٤ ..... قوله : (منعنا ما زعموا أنه لازم للخلافيين).
- ٩٩٥ ..... قوله : (وقد يكونان ضدّين لأمر واحد).
- ٩٩٥ ..... قوله : (واعتذر بعضهم ... الخ).
- ٩٩٥ ..... قوله : (بأنّ الكلّ يستلزم الجزء).
- ٩٩٦ ..... قوله : (لجواز كون الاحتجاج لإتبات كون الاقتضاء ... الخ).
- ٩٩٦ ..... قوله : (أن يردّد في الجواب بين الاحتمالين).
- ٩٩٨ ..... قوله : (إنّ الأمر الإيجابي طلب فعل ... الخ).
- ٩٩٨ ..... قوله : (ولا نزاع لنا في النهي عنه).
- ١٠٠٠ ..... قوله : (يعنى : أنه لا يدّ عند الأمر من تعلّقه).
- ١٠٠٠ ..... قوله : (فالنهي عن الضدّ لازم له بهذا المعنى).
- ١٠٠٠ ..... قوله : (وأنت إذا تأملت ... الخ).
- ١٠٠٠ ..... قوله : (أحدهما : أنّ فعل الواجب ... الخ).
- ١٠٠٧ ..... قوله : (وهو محزوم قطعاً).
- ١٠٠٧ ..... قوله : (لأنّ مستلزم المحزوم محزوم).
- ١٠٠٧ ..... قوله : (فإنّ العقل يستبعد).
- ١٠٠٨ ..... قوله : (فإنّ انتفاء التحريم في أحد المعلولين ... الخ).
- ١٠١٠ ..... قوله : (وأما إذا انتفت العلتيه بينهما ... الخ).
- ١٠١١ ..... قوله : (إنّ تضادّ الأحكام بأسرها يمنع ... الخ).



- قوله : (على أن ذلك لو أثر)..... ١٠١١
- شبهه الكمبي و جوابها ..... ١٠١١
- قوله : (لثبت قول الكمبي بانتفاء المباح ... الخ) ..... ١٠١١
- قوله : (ولهم في ردّه وجوه : في بعضها تكلف حيث ضابغهم القول ... الخ) ..... ١٠١٣
- قوله : (والتحقيق في ردّه أنه مع وجود الصارف ... الخ) ..... ١٠١٦
- قوله : (وأنما هي من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الأكوان ... الخ) ..... ١٠١٩
- قوله : (وأنما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتنال ... الخ) ..... ١٠٢٠
- معنى الاستلزام ..... ١٠٢٨
- قوله : (إذا تمهد هذا فاعلم ... الخ) ..... ١٠٢٨
- قوله : (لما هو بين من أنّ العله في الترك ... الخ) ..... ١٠٢٨
- قوله : (ألا على سبيل الاجراء) ..... ١٠٢٨
- قوله : (لظهور أنّ الصارف آذى هو العله ... الخ) ..... ١٠٢٩
- قوله : (نعم ، هو مع إرادة الضدّ ... الخ) ..... ١٠٣٠
- قوله : (فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمه) ..... ١٠٣٠
- قوله : (فإذا أتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة ... الخ) ..... ١٠٣١
- قوله : (لو لم يكن الضدّ منهيًا عنه لصح فعله ... الخ) ..... ١٠٣٢
- اجتماع الواجب الغيرى مع الحرام ..... ١٠٣٤
- قوله : (فيلزم اجتماع الوجوب والتحرير في أمر واحد شخصي) ..... ١٠٣٤
- قوله : (يقضى تماميته الوجه الأول من الحجته) ..... ١٠٣٤
- قوله : (ليس على حدّ غيره من الواجبات ... الخ) ..... ١٠٣٤
- قوله : (فلا يجوز تعلق الكراهه ... الخ) ..... ١٠٤١
- قوله : (لكن قد عرفت ... الخ) ..... ١٠٤١
- قوله : (ومن هنا يتجه أن يقال ... الخ) ..... ١٠٤٢
- ثمره مبحث الضدّ ..... ١٠٤٧
- مبحث الترتب ..... ١٠٤٩
- ما أفاد الشيخ البهائي في عنوان مسأله الضدّ ..... ١٠٥٣
- الأمر بالشئ ، على وجه الوجوب لا يقتضى عدم الأمر بضده على وجه الاستحباب ..... ١٠٦٠
- هل الأمر بالشئ ، ندبا يقتضى النهي عن تركه تنزيهاً؟ ..... ١٠٦٠
- النهي عن الشئ ، تحريماً هل يقتضى الأمر بضده إيجاباً أو لا؟ ..... ١٠٦١
- النهي عن الشئ ، تنزيهاً هل يدلّ على الأمر بضده استحباباً أو لا؟ ..... ١٠٦٣
- لو حكم الشارع بإباحه فعل أفاد إباحه ضده العام ..... ١٠٦٣
- الواجب التخيري، الواجب الموضع، الواجب الكفائي [ ..... ١٠٦٥
- متن معالم الدين ..... ١٠٦٥
- شرح ..... ١٠٦٦
- الواجب التخيري ..... ١٠٦٦
- قوله : (المشهور بين أصحابنا) ..... ١٠٦٦
- قوله : (يعلم أنّ ما يختاره المكلف هو ذلك المعين) ..... ١٠٨١
- قوله : (ولقد أحسن المحقق ... الخ) ..... ١٠٨١
- تنبيهات الواجب التخيري ..... ١٠٨١
- متن معالم الدين ..... ١١٠١
- شرح ..... ١١٠٦

11٠٦	الواجب الموثق
11٠٦	قوله : (الأمر بالفعل في وقت يفضل عنه ... الخ).
11٠٨	قوله : (مختص بأول الوقت).
11٠٨	قوله : (ليكون فلا يسقط به الفرض).
11٠٨	قوله : (وإذا فعل في الأول وقع مراعى ... الخ).
1111	قوله : (ففي الحقيقة يكون راجعا إلى الواجب المختار).
1115	قوله : (وهل يجب البديل وهو العزم ... الخ).
1115	قوله : (وتبعه السيد أبو المكارم).
111٨	قوله : (والأكثر ... الخ).
111٨	قوله : (فلا تُوجوب مستفاد من الأمر ، وهو مقتد بجميع الوقت ... الخ).
111٩	قوله : (وليس في الأمر تعرض لتخصيصه ... الخ).
111٩	قوله : (بل ظاهره ينفي التخصيص ... الخ).
111٩	قوله : (فيكون القول بالتخصيص بالأول والآخر تحكما باطلا).
111٩	قوله : (وأيا لو كان الوجوب مختصا ... الخ).
1123	قوله : (إن الأمر ورد بالفعل ... الخ).
112٨	قوله : (لم ينفصل عن المندوب).
112٩	قوله : (وهو أنه لو أتى بأحدهما جزءا ... الخ).
112٩	قوله : (أنا نطلع بأن الفاعل للصلاة ... الخ).
113٠	قوله : (حكم من أحكام الإيمان ... الخ).
1131	قوله : (وهو كما ترى).
1132	قوله : (لأدائها إلى جواز ترك الواجب ... الخ).
1132	قوله : (لما خرج عن العهد ... الخ).
1132	قوله : (وهو باطل أيضا).
1133	قوله : (لعمري بتأخيره ... الخ).
1133	قوله : (وجوابه منع الملازمة).
1133	قوله : (ووينبغي أن يعلم أن بين التخيير ... الخ).
1133	تنبيهات الواجب الموثق
114٩	الواجب الكفائي
11٤٣	تنبيهات الواجب الكفائي
11٨1	مفاهيم
11٨1	متن معالم الدين
11٨4	شرح
11٨4	تعريف الدلالة
11٨4	قوله : (الحق أن تعليق الأمر ... الخ).
11٨٤	أقسام الدلالة
11٩٠	أقسام المنطوق
11٩٧	أقسام المفهوم
11٩٨	مفهوم الشرط
11٩٨	قوله : (يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط).
12٠2	قوله : (وهو مختار أكثر المحققين).
12٠2	قوله : (وهو قول جماعه من العائنه).

- ١٢٠٣ ..... قوله : (يجرى في العرف مجرى قولك : الشرط في إعطائه إكرامك) .
- ١٢١٢ ..... قوله : (بأن تأتير (١) الشرط ... الخ) .
- ١٢١٢ ..... قوله : (ألا ترى أن ... الخ) .
- ١٢١٤ ..... قوله : (لو كان انتفاء الشرط ... الخ) .
- ١٢١٤ ..... قوله : (لم يكن ذلك الشرط وحده شرطاً) .
- ١٢١٥ ..... قوله : (لكن لا يلزم من عدم الحرمة) .
- ١٢١٦ ..... قوله : (لأنه إذا لم يردن التحضن ... الخ) .
- ١٢١٦ ..... قوله : (إذا لم يظهر للشرط فائده أخرى) .
- ١٢١٧ ..... قوله : (ويجوز أن يكون فائدته في الأيه) .
- ١٢١٧ ..... قوله : (أو أنّ الأيه نزلت ... الخ) .
- ١٢١٧ ..... قوله : (ولا ريب أنّ الظاهر يدفع بالقاطع) .
- ١٢٢٣ ..... تنبيهات مفهوم الشرط
- ١٢٤٥ ..... متن معالم الدين
- ١٢٤٧ ..... شرح
- ١٢٤٧ ..... مفهوم الوصف
- ١٢٤٧ ..... قوله : (اختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة) .
- ١٢٥٣ ..... قوله : (ويجئ إليه الشهيد في الذكري) .
- ١٢٥٤ ..... قوله : (وفناه السيد) .
- ١٢٥٤ ..... قوله : (وكثير من الناس) .
- ١٢٥٦ ..... قوله : (إذ نفي الحكم عن غير محلّ الوصف ... الخ) .
- ١٢٥٧ ..... قوله : (لكانت الدلالة عليه بالمنطوق لا بالمفهوم ... الخ) .
- ١٢٥٧ ..... قوله : (فأكدّه لا ملازمه في الذهن ولا في العرف ... الخ) .
- ١٢٦١ ..... قوله : (لعمري تعليقه عليها عن الفائده ... الخ) .
- ١٢٦٢ ..... قوله : (إذا لم تظهر للتخصيص فائده سواء ... الخ) .
- ١٢٦٢ ..... قوله : (إنّ المدعى عدم وجدان صوره ... الخ) .
- ١٢٦٢ ..... قوله : (وإنما هو كونه بياناً للواضحات) .
- ١٢٨٠ ..... تنبيهات مفهوم الوصف
- ١٢٨٥ ..... متن معالم الدين
- ١٢٨٧ ..... شرح
- ١٢٨٧ ..... مفهوم الغايه
- ١٢٨٧ ..... قوله : (والأصح أنّ التقييد بالغايه يدلّ على مخالفه ما بعدها لما قبلها) .
- ١٣١٠ ..... قوله : (وفقاً لأكثر المحققين) .
- ١٣١١ ..... قوله : (وخالف في ذلك السيد ... الخ) .
- ١٣١٢ ..... قوله : (لنا إنّ قول القائل) .
- ١٣٢٦ ..... قوله : (احتج السيد ... الخ) .
- ١٣٣٢ ..... قوله : (والجواب المنع ... الخ) .
- ١٣٣٣ ..... قوله : (إذ لا ينفك تصوّر الصوم المقيد بكون آخره الليل) .
- ١٣٣٥ ..... قوله : (إنّه أقوى دلالة من التعليق بالشرط) .
- ١٣٣٦ ..... تنبيهات مفهوم الغايه
- ١٣٣٩ ..... مفهوم الاستثناء
- ١٣٤٥ ..... مفهوم الحصر

١٣٤١	..... مفهوم الاختصاص و التوقيت و التحديد و البيان
١٣٤٢	..... مفهوم العدد
١٣٤٨	..... مفهوم المقدار و المسافة
١٣٤٨	..... مفهوم الزمان و المكان
١٣٤٩	..... مفهوم اللقب
١٣٧٢	..... مفهوم العله
١٣٧٤	..... مفهوم التلازم
١٣٧٥	..... مفهوم الاقتضاء
١٣٧٥	..... مفهوم الزيادة و النقصان
١٣٧٦	..... مفهوم ترتيب الذكر
١٣٧٦	..... مفهوم ترك البيان
١٣٧٦	..... مفهوم التعريض
١٣٧٧	..... مفهوم الإعراض
١٣٧٧	..... مفهوم الجمع
١٣٧٧	..... مفهوم تعارض الأدله
١٣٨٠	..... [الأمر بالفعل المشروط]
١٣٨٠	..... متن معالم الدين
١٣٨٤	..... شرح
١٣٨٤	..... اشاره
١٣٨٤	..... الأمر بالفعل المشروط مع علم الأمر بانتفاء شرطه
١٣٨٤	..... قوله : (قال أكثر مخالفتنا : إن الأمر بالفعل المشروط جائز وإن علم الأمر انتفاء شرطه ... إلخ)
١٤٠٤	..... قوله : (فأجازه مع علم المأمور أيضا) .
١٤٠٥	..... قوله : (وشرط أصحابنا في جوازه ... إلخ).
١٤٠٥	..... قوله : (كأن الله زيدا يصوم غد وهو يعلم موته فيه) .
١٤٠٥	..... قوله : (لكن لا يعجبني الترجمه ... إلخ).
١٤٠٦	..... قوله : (بشرط أن لا يمنع المكلف ، أو بشرط أن يقدر) .
١٤٠٦	..... قوله : (ويزعمون أنه يكون مأمورا بذلك مع المنع) .
١٤٠٦	..... قوله : (فلا يجوز أن يأمره بشرط) .
١٤٠٧	..... قوله : (فإذا فقد الخير فلا بد من الشرط) .
١٤٠٧	..... قوله : (وأقلها إرادته المكلف) .
١٤٠٨	..... قوله : (لم يعلم أحد أنه مكلف) .
١٤٠٨	..... قوله : (لو اجتمعت الشرائط عند دخول الوقت) .
١٤٠٩	..... قوله : (لو يعلم إبراهيم عليه السلام بوجود ذبح ولده ... إلخ) .
١٤٠٩	..... قوله : (وإنما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف ... إلخ) .
١٤٠٩	..... قوله : (المنع من بطلان اللازم) .
١٤١٠	..... قوله : (ألا بعد تقضى الوقت وخروجه) .
١٤١٠	..... قوله : (بل كلف بمقدماته ... إلخ) .
١٤١١	..... قوله : (بل للعلم على الفعل والانقياد إليه ... إلخ) .
١٤١٢	..... قوله : (وأما ما ذكره في المثال فإنما يحسن ... إلخ) .
١٤١٢	..... فروع مسأله الأمر بالفعل المشروط
١٤١٦	..... [حكم مدلول الأمر بعد النسخ]

١٤١٦	متن معالم الدين
١٤٢٠	شرح
١٤٢٠	حكم مدلول الأمر بعد النسخ
١٤٢٠	قوله : (الأقرب عندي أن نسخ مدلول الأمر ... الخ).
١٤٢٣	قوله : (إن الأمر إنما يدل على الجواز بالمعنى الأعم).
١٤٢٥	قوله : (وإنضمام الإذن في الترك إليه ... الخ).
١٤٢٧	قوله : (والمقتضى للمركب مقتضى أجزائه).
١٤٢٨	قوله : (لأن الفصل عله لوجود الحقه التي ... الخ).
١٤٢٩	قوله : (فقال إيهما معلولان لعلّه واحده).
١٤٢٩	قوله : (ولا نسّم أنّ ارتفاعه مطلقا ... الخ).
١٤٣٠	قوله : (فإن قيل رفع المركب ... الخ).
١٤٣٢	قوله : (والجواب المنع من وجود المقتضى).
١٤٣٢	قوله : (لأن انحصار الأحكام في الخمسة).
١٤٣٢	قوله : (لكن معارضا بأصالة عدم القيد).
١٤٣٣	مسائل تتعلق بالأوامر
١٤٣٣	اشاره
١٤٣٣	أحدها : هل القضاء بالأمر الأول أو بأمر جديد؟
١٤٤٨	ثانيها : المطلوب بالأوامر هل هي الطبايع أو الأفراد
١٤٧٣	ثالثها : في الأمر بالأمر بالشيء
١٤٧٩	رابعها : الأجزاء
١٤٩٠	خامسها : أركان التكليف
١٤٩٠	اشاره
١٥١٦	نفي الخرج
١٥٢٩	تنبيهات نفي الخرج
١٥٣٧	و سادسها : الأصل في الأوامر وجوب المباشرة
١٥٤٠	و سابعها : ما يعتبر في حصول الامتنال
١٥٤٧	ثامنها : هل الكفار مكلفون بالفروع أم لا؟
١٥٥٩	فهرس الموضوعات
١٥٤٨	المجلد ٣
١٥٤٨	اشاره
١٥٧٠	المقصد الثاني : في تحقيق مهمات المباحث الاصولية]
١٥٧٠	المطلب الثاني : في الاوامر و النواهي]
١٥٧٠	البحث الثاني : في النواهي]
١٥٧٠	[صيغه النهي]
١٥٧٠	متن معالم الدين
١٥٧١	شرح
١٥٧١	اشاره
١٥٧١	صيغه النهي
١٥٧١	قوله : (في النواهي).
١٥٧٢	قوله : (اختلف الناس ... الخ).
١٥٧٥	قوله : (ولهذا يذم العبد ... الخ).

- قوله : (وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله). ١٥٧٥
- قوله : (واستعمال النهي في الكراهه شائع ... الخ). ١٥٨١
- متن معالم الدين ... ١٥٨٢
- شرح ... ١٥٨٤
- المطلوب بالنهي ما هو؟ ... ١٥٨٤
- قوله : (فذهب الأكترون إلى أنه هو الكفّ). ١٥٨٤
- قوله : (يعدّ في العرف ممثلاً أو يمدحه العظلاً على أنه لم يفعل). ١٥٨٦
- قوله : (احتجوا بأنّ النهي تكليف ... الخ). ١٥٨٧
- قوله : (المتع من أنه غير مقدور). ١٥٨٨
- قوله : (باعتبار استمراره ... الخ). ١٥٨٩
- متن معالم الدين ... ١٥٩٠
- شرح ... ١٥٩٢
- هل في النهي دلالة على المزه أو التكرار؟ ... ١٥٩٢
- قوله : (إنّ النهي كالأمر في عدم الدلالة على التكرار ... الخ). ١٥٩٢
- قوله : (إنّ النهي يقتضي منع المكلف من إدخال ماهية الفعل ... الخ). ١٥٩٥
- قوله : (بأنّه لو كان للدوام لما انفك عنه ... الخ). ١٦٠٢
- قوله : (وبأنّه يصحّ تقييده بالدوام ... الخ). ١٦٠٤
- قوله : (إنّ عدم الدوام في مثل قول الطبيب ... الخ). ١٦٠٥
- قوله : (من حيث إنّ الاستعمال في خصوص المعنيين بصير ... الخ). ١٦٠٥
- قوله : (بأنّ التجوّز جائز ... الخ). ١٦٠٦
- اجتماع الأمر و النهي] ... ١٦١٠
- متن معالم الدين ... ١٦١٠
- شرح ... ١٦١٣
- بيان محلّ النزاع ... ١٦١٣
- قوله : (الحقّ امتناع توجيه الأمر والنهي ... الخ). ١٦١٣
- قوله : (الوحيد قد يكون بالجنس ... الخ). ١٦١٥
- قوله : (وربما منعه مانع لكنّه شديد الضعف ... الخ). ١٦١٦
- قوله : (لأنّ معناه الحكم بأنّ الفعل يجوز ... الخ). ١٦١٨
- قوله : (فهو محلّ البحث في المقام). ١٦١٨
- قوله : (فمن أحوال اجتماعهما أبطلهما). ١٦٢١
- حججه المانعين ... ١٦٢٢
- قوله : (لنا أنّ الأمر ... الخ). ١٦٢٢
- قوله : (وتعدّد الجهه غير مجد ... الخ). ١٦٢٣
- حججه المجوّزين ... ١٦٣٨
- قوله : (احتجّ المخالف بوجهين ... الخ). ١٦٣٨
- قوله : (إنّ السيّد إذا أمر عبده ... الخ). ١٦٣٨
- قوله : (إذ الاتّحاد في المتعلّقين ... الخ). ١٦٣٨
- قوله : (وقد اختار المكلف جمعهما ... الخ). ١٦٥٢
- قوله : (إنّ الظاهر في المثال ... الخ). ١٦٥٣
- قوله : (سأمنّا لكن المتعلّق فيه مختلف ... الخ). ١٦٥٤
- قوله : (سأمنّا لكن نمنع ... الخ). ١٦٥٥

- قوله : (حيث لا يعلم إرادته الخياطه كيفما اتفقت) ..... ١٦٥٦
- قوله : (فمتعلق الأمر في الحقيقة إنما هو الفرد ... الخ.) ..... ١٦٥٨
- قوله : (باعتبار الحصة آتت في ضمنه من الحقيقة الكلية ... الخ.) ..... ١٦٥٨
- قوله : (وإن أراد أنهما باقيا على المعايير ... الخ.) ..... ١٦٥٩
- تنبيهات اجتماع الأمر و النهي ..... ١٦٦٩
- متن معالم الدين ..... ١٦٨٢
- شرح ..... ١٦٨٦
- هل يدل النهى على فساد المنهين أم لا؟ ..... ١٦٨٦
- قوله : (اختلفوا في دلالة النهي) ..... ١٦٨٦
- قوله : (تاليتها يدل في العبادات ... الخ.) ..... ١٦٩٢
- تتميم ..... ١٧٠٣
- المطلب الثالث : في العموم والخصوص [ ..... ١٧٠٨
- الفصل الأول : في الكلام على ألفاظ العموم [ ..... ١٧٠٨
- متن معالم الدين ..... ١٧٠٨
- شرح ..... ١٧١١
- تعريف العام ..... ١٧١١
- قوله : (في العموم والخصوص) ..... ١٧١١
- أقسام العام ..... ١٧١٨
- ألفاظ العموم ..... ١٧٢٢
- قوله : (إن للعموم في لغة العرب صيغه تخضع ... الخ.) ..... ١٧٢٢
- متن معالم الدين ..... ١٧٢٤
- شرح ..... ١٧٢٦
- الجمع المعرف بالأداة ..... ١٧٢٦
- قوله : (الجمع المعرف بالأداة) ..... ١٧٢٦
- اشاره ..... ١٧٢٦
- بيان الجنس و اسم الجنس و علم الجنس ..... ١٧٢٧
- بيان معنى اللام ..... ١٧٣٤
- في بيان مفاد الجمع المعرف باللام ..... ١٧٥٦
- تتميم الكلام برسم امور ..... ١٧٦٢
- في بيان الحال في المفرد المعرف ..... ١٧٧٢
- قوله : (لنا عدم تبادل العموم منه) ..... ١٧٧٩
- قوله : (لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا) ..... ١٧٧٩
- قوله : (جواز وصفه بالجمع ... الخ.) ..... ١٧٨٢
- قوله : (صحة الاستثناء منه) ..... ١٧٨٢
- قوله : (بالمعنى من دلالة على العموم) كأنه يريد بذلك أن العموم الحاصل في المفرد على القول به إنما يكون بدلالته على كل فرد ، وعموم الجمع إنما هو بدلالته على مجموع الأفراد ولا تطابق بينهما ، ولو قلنا بعموم المفرد فلا بد من التوجيه في تطبيق الوصف على الموصوف عا
- قوله : (بأنه مجاز لعدم الأطراد) ..... ١٧٨٣
- قوله : (فلا تسمى على أن عموم الجمع ليس كعموم المفرد) ..... ١٧٨٣
- قوله : (لا مجال لإنكار إقاده) ..... ١٧٨٤
- قوله : (وكونه أحد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف) ..... ١٧٨٤
- قوله : (إن القرينه الحائيه قائمه ... الخ.) ..... ١٧٨٥
- اشاره ..... ١٧٨٥

- ١٧٨٧ ..... الجمع المضاف و المفرد المضاف
- ١٧٨٨ ..... هل ينصرف المطلق إلى الفرد الشائع أم لا؟
- ١٧٩٩ ..... التكره في سياق النفي
- ١٧٩٩ ..... اشاره
- ١٨٠٥ ..... اختلاف الحال في التكرات
- ١٨٠٧ ..... التكره الواقعه في سياق النهي
- ١٨٠٧ ..... التكره الواقعه في سياق الاستفهام
- ١٨٠٧ ..... التكره الواقعه في سياق الشرط
- ١٨٠٨ ..... التكره الواقعه في سياق الأمر
- ١٨١٠ ..... التكره في مقام الإتيان
- ١٨١١ ..... الفعل الواقع في سياق النفي أو النهي
- ١٨١٣ ..... الجمع المنكّر في سياق النفي
- ١٨١٨ ..... [الفصل الثاني : في جملة من مباحث التخصيص ]
- ١٨١٨ ..... متن معالم الدين
- ١٨٢٢ ..... شرح
- ١٨٢٢ ..... تعريف التخصيص و أقسامه
- ١٨٢٢ ..... قوله : (في جملة مباحث التخصيص)
- ١٨٢٣ ..... منتهى التخصيص إلى كم هو؟
- ١٨٢٣ ..... قوله : (اختلفوا في منتهى التخصيص إلى كم هو)
- ١٨٢٧ ..... قوله رحمه الله : لنا القطع بفتح قول القائل ... الخ
- ١٨٣٠ ..... متن معالم الدين
- ١٨٣٤ ..... شرح
- ١٨٣٤ ..... هل التخصيص في العام يوجب المجازته أم لا؟
- ١٨٣٤ ..... قوله : (وإذا خصّ العام وأريد به الباقي ... الخ)
- ١٨٥٥ ..... قوله : (وينقل للناس هنا مذاهب كثيرة)
- ١٨٥٥ ..... قوله : (كان متناولاً له حقيقه بالاتفاق)
- ١٨٥٨ ..... قوله : (إنه يسبق إلى الفهم إذ مع القرينه ... الخ)
- ١٨٥٨ ..... قوله : (إن تناول اللفظ له قبل التخصيص إنما كان مع غيره ... الخ)
- ١٨٥٩ ..... قوله : (ليس باعتبار تناوله للباقي ... الخ)
- ١٨٥٩ ..... قوله : (كون النزاع في لفظ العام ... الخ)
- ١٨٥٩ ..... قوله : (وأما الأخير فلكونه موضع وفاق من الخصم)
- ١٨٥٩ ..... قوله : (إن كل واحد من المذكورات يقتد بغيره)
- ١٨٦٠ ..... قوله : (لأن أن المجموع في العرف يعدّ كلمه واحده)
- ١٨٦٠ ..... قوله : (مبنى على أن المراد به تمام المدلول)
- ١٨٦٢ ..... متن معالم الدين
- ١٨٦٤ ..... شرح
- ١٨٦٤ ..... هل العام المخصّص حتّيه في الباقي أم لا؟
- ١٨٦٤ ..... قوله : (الأقرب عندي أن تخصّص العام)
- ١٨٦٤ ..... قوله : (لنا القطع ... الخ)
- ١٨٦٦ ..... قوله : (وإذا لم ترده الحقيقه وتعدّدت المجازات ... الخ)
- ١٨٦٧ ..... قوله : (خرج عن كونه ظاهراً ... الخ)



- قوله : (أما إذا كان بعضها أقرب ... الخ.) ..... ١٨٦٧
- قوله : (مع أنّ الحجّه غير وافية بدفع القول ... الخ.) ..... ١٨٦٧
- قوله : (بأنّ أقلّ الجمع هو المحقّق ... الخ.) ..... ١٨٦٨
- الفصل الثالث : في ما يتعلّق بالمخصّص [ ..... ١٨٧٠
- متن معالم الدين ..... ١٨٧٠
- شرح ..... ١٨٧١
- الاستثناء المتعقّب للجمل ..... ١٨٧١
- قوله : (إذا تعقّب المخصّص.) ..... ١٨٧١
- قوله : (وصحّ عوده إلى كلّ واحد.) ..... ١٨٧١
- قوله : (للجمل المتعاطفه.) ..... ١٨٧٧
- قوله : (ظاهر في رجوعه إلى الجميع.) ..... ١٨٧٧
- قوله : (وفتره بعضهم بكلّ واحد.) ..... ١٨٧٨
- قوله : (وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم.) ..... ١٨٧٩
- المطلب الخامس : في الإجماع [ ..... ١٨٨٢
- اشاره ..... ١٨٨٢
- أقسام الدليل ..... ١٨٨٢
- اشاره ..... ١٨٨٢
- المدار في حجّيه الأدلّه الشرعيّه حصول العلم منها ..... ١٨٨٨
- هل المناط في وجوب الأخذ بالعلم هو اليقين بالواقع أو اليقين بالوظيفة؟ ..... ١٨٩٢
- هل الحجّه في زمن الغيبه هو الظنّ المطلق أو الظنّ الخاصّ؟ ..... ١٨٩٥
- أدلّه المانعين عن العمل بالظنّ وأجوبتها ..... ١٩٠٣
- وجوه تصحيح القول بحجّيه الظنون الخاصه ..... ١٩١٧
- حجّه القول بحجّيه مطلق الظنّ ..... ١٩٥٥
- حجّيه الشهره ..... ٢٠٠٧
- قوله : (الثالثه : حكى فيها أيضا عن بعض الأصحاب ... الخ.) ..... ٢٠٠٧
- قوله : (ولقوّه الظنّ في جانب الشهره ... الخ.) ..... ٢٠٢٥
- قوله : (وبأنّ الشهره التي ... الخ.) ..... ٢٠٢٩
- السلامح في أدلّه السنن والآداب ..... ٢٠٣١
- اشاره ..... ٢٠٣١
- حجّه القول الأوّل ..... ٢٠٣١
- اشاره ..... ٢٠٣١
- أحدهما : الأخير المستفيضه الوارده في ذلك ..... ٢٠٣١
- الوجه الثاني : التمشك بقاعده الاحتياط ..... ٢٠٤٧
- المطلب السابع : في النسخ [ ..... ٢٠٥٠
- اشاره ..... ٢٠٥٠
- قوله : (لا ريب في جواز النسخ ووقوعه ... الخ.) ..... ٢٠٦٣
- المطلب الثامن : في القياس والاستصحاب [ ..... ٢٠٦٤
- الأدلّه العقليه [ ..... ٢٠٦٤
- قوله رحمه الله : (المطلب الثامن ... الخ.) ..... ٢٠٦٤
- البحث الأوّل : في التحسين والتقيح العقليتين ..... ٢٠٧٢
- البحث الثاني : في حجّيه العقل ..... ٢١٠٧

٢١١١	البحث الثالث : أصالة النفي
٢١١١	اشاره
٢١١٣	الشك في التكليف ، أدلة القائلين بالبراه
٢١٢٦	الشك في المكلف به
٢١٢٧	الأقل والأكثر غير الارتباطيين
٢١٥٦	الشك في الشرائط والموانع
٢١٥٩	[الشبهه الموضوعية]
٢١٥٩	اشاره
٢١٦٦	المراد بغير المحصور
٢١٨٢	[المطلب التاسع : في الاجتهاد والتقليد]
٢١٨٢	تعريف الاجتهاد
٢١٨٢	قوله رحمه الله : الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد.
٢١٨٢	قوله : وفي الاصطلاح استفرغ الفقيه وسعه ... الخ.
٢١٩٣	التجزى في الاجتهاد
٢١٩٣	قوله : (وقد اختلف الناس في قبوله للتجزئ ... الخ).
٢١٩٩	حججه القول بقبول الاجتهاد للتجزى
٢١٩٩	اشاره
٢١٩٩	الأول : ما أشار إليه المصنف
٢١٩٩	الثاني : أن قضيته حكم العقل بعد انسداد باب العلم و بقاء التكليف هو الرجوع إلى الظن
٢٢١٠	الثالث : إطلائ ما دل على المنع من التقليد و الأخذ بقول الغير من العقل والنقل
٢٢١٣	الرابع : أن الأدلة الدالة على حجية الظنون الخاضع بعم المطلق والمتجزئ
٢٢١٤	الخامس : أن جواز التقليد في الأحكام مشروط بعدم كون المكلف مجتهدا فيها
٢٢١٥	السادس : جريان الطريقة في أعصار الأئمه عليهم السلام
٢٢١٦	السابع : ظواهر عدّه من الأخير
٢٢١٨	حججه القول بالمنع من التجزى
٢٢١٨	اشاره
٢٢١٨	أحدها : أصالة المنع من العمل بالظنّ الثابت من العقل
٢٢٢٠	ثانيها : أنه قد قام الدليل القاطع على عدم عبره بالظنّ من حيث إنه ظنّ
٢٢٢٠	ثالثها : الاستصحاب
٢٢٢١	رابعها : ظاهر مقبوله عمر بن حنظله
٢٢٢٢	خامسها : أن القول بجواز رجوع المتجزئ إلى ظنّه يستلزم الدور
٢٢٣١	وجوه الاحتياط المتصوره للمتجزئ
٢٢٣٣	التجزى في الاجتهاد
٢٢٣٣	قوله : (بمعنى جريانه في بعض المسائل).
٢٢٣٤	قوله : (وذهب العلّامة رحمه الله ... الخ).
٢٢٣٤	قوله : (إنه إذا أُطلِع على دليل مسأله بالاستقصاء ... الخ).
٢٢٣٤	قوله : (فلا يحصل له ظنّ عدم المانع).
٢٢٣٦	قوله : (ولكن الشأن في العلم بالعلم).
٢٢٣٦	قوله : (وهو إجماع الامة عليه وقضاء الضروره به).
٢٢٣٨	قوله : (ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد).
٢٢٤١	في شرعيه الاجتهاد

٢٢٤٤	هل يجب تجديد النظر على المجتهد عند تجدد الواقعة أم لا؟
٢٢٧٣	في عدول المجتهد عن رأيه
٢٢٨١	الجاهل بالحكم
٢٢٩٠	الجاهل بالموضوع
٢٢٩٧	فهرس الموضوعات
٢٣٠٤	تعريف مركز

سرشناسه: محمدتقی بن عبدالرحیم، - ۱۲۴۸ق. شارح

عنوان و نام پدیدآور: هدایه المسترشدين فی شرح اصول معالم الدين / تالیف محمدتقی الرازی النجفی الاصفهانی؛ تحقیق  
موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه

مشخصات نشر: قم: جماعه المدرسين الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ق. = - ۱۳۷۸.

مشخصات ظاهری: ۳ جلد

موضوع: اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره: BP۱۵۸/۸۶ الف ۲ م ۶۰۲۱۸ ۱۳۷۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۹-۸۶۹۱

توضیح: کتاب الاجتهاد و التقليد (هدایه المسترشدين) اثر علامه محقق، شیخ محمد تقی بن محمد رحیم (عبد الرحیم) رازی اصفهانی نجفی (متوفای ۱۲۴۸ قمری) به زبان عربی و در موضوع فقه استدلالی می باشد. این کتاب در موضوع اصول فقه شیعه امامیه است که در واقع شرح استدلالی کتاب «معالم الدین و ملاذ المجتهدین»، نوشته شیخ حسن بن شیخ زین الدین و از آثار بسیار ارزش مند و از مهم ترین کتاب های اصول، بین متاخرین است و همواره مورد نظر و عنایت دانشمندان بوده است.

هدایه المسترشدين را شیخ انصاری رحمه الله علیه بسیار پسندید و به همین جهت با توجه به وجود این حاشیه، شیخ کتاب دیگری در مباحث الفاظ تألیف نفرمود. لذا فرائد الاصول شیخ انصاری فاقد مباحث الفاظ است و از مباحث قطع و ظن شروع می شود.

ص: ۱

المجلد ۱

اشاره

ص: ۱



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى أرشدنا إلى معالم دينه بهدايه رسوله الأمين ونور قلوبنا بضياء كتابه المبين وأتم نعمته علينا بولايه مولانا على أمير المؤمنين وأولاده المعصومين - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - وعصمنا عن متابعه أهل البدع والأهواء المنحرفين الضالين.

وبعد ، لا يخفى على من ألقى السمع وهو شهيد : أن علم الاصول من أشرف العلوم الإسلاميه وأنفعها حيث يتعرف به طرق استنباط الأحكام الشرعيه من أدلتها التفصيليه ، على صعوبه مداركها ودقّه مسالكها ، وهو العلم الذى ازدوج فيه العقل والسمع ، فليست مباحثه عقليه صرفه بحيث لا يتلقاها الشرع بالقبول ولا نقلية محضه لا تؤيدها ولا تسددها العقول ، وهو من العلوم المبتكره للمسلمين ، لا يساهمهم فى إبداعه وتوسعه غيرهم من الملاحده الكافرين.

ولقد اعتنى علماؤنا الإماميه بدراسه هذا العلم أكثر ممّا اعتنى به علماء سائر الفرق ، لشده اهتمامهم بالتفقه ومعرفه الحلال والحرام وتعيدهم والتزامهم العمل بأحكام الإسلام ، ولهذا اشتدت عنايتهم عبر القرون والأعصار بالهدايه إلى معالمه وإحكام قوانينه وتهذيب اصوله وترتيب فصوله وبيان بدائعه ونقد فرائده ، إلى أن أصبح هذا الفن عدّه وافيه وزبده شافيه.

وناهيك شاهدا - ممّا ألفوه وصنّفوه - هذه الموسوعه المنيفه والجوهره النفيسه التى صنّفها فخر الفقهاء العظام واستاذ العلماء الأعلام محيي معالم الدين ومشيّد قوانين سيد المرسلين ، الموقّف بهدايه المسترشدين ، العلامة الربانى الشيخ محمد تقى

الرازي النجفي الإصبهاني ، تغمّده الله برضوانه وأسكنه في أعلى غرفات جنانه.

ونحن التزاما بالعهد الذي أخذناه على عاتقنا منذ تأسيس مؤسستنا في بسط المعارف الدينيه وإحياء الموارث الإسلاميه أقدمنا على تحقيق هذا السفر القيم بتقويم نصوصه وتدقيق متونه ومقابلته كرارا على الأصل وتخريج الآيات المستدلّ بها والأحاديث المستند إليها ، ولم نشر إلى مواضع الأقوال المنقوله فيه ، حرصا على التسرّع في إصداره ولئلا يضخم حجم الكتاب بعد أن قررنا طبعه ونشره في ثلاث مجلّدات.

وفي الختام يجب علينا أن نقدّم ثناءنا الجميل وشكرنا الجزيل إلى سماحه الخلف الصالح من آل المؤلّف حجّه الإسلام والمسلمين الحاج الشيخ مهدي مجد الإسلام النجفي - دام ظلّه - كفاء ما تفضّل به علينا من نسخه الأصل لهذا المجلّد ، مع تقدمه مشتمله على التعريف بالهدايه وأثرها في علم الاصول.

ونشكر أيضا نجله الفاضل سماحه الحجّه الشيخ هادي النجفي - حفظه الله - حيث ساعدنا في إعداد مقدمات التحقيق وأعاننا في شتى المجالات إلى أن خرج الكتاب بهذه الحلّه القشيه.

ونقدّم أيضا الشكر الجزيل للمتتبع البصير والمحقّق الخبير سماحه حجّه الإسلام والمسلمين السيّد أحمد الحسيني الأشكوري بما سمح لنا بترجمه المؤلّف قدس سره من كتابه : «المفصّل في تراجم الأعلام».

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين بقم المشرفه

بقلم سماحه آيه الله الشيخ مهدي مجد الإسلام النجفي آل العلّامة التقى صاحب الهدايه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاه والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعن الدائم على اعدائهم اجمعين من الآن الى قيام يوم الدين.

أما بعد ، فإنّ ائمه اهل البيت - سلام الله عليهم اجمعين - ولا سيما الامام محمد ابن علي بن الحسين الباقر عليه السلام ونجله الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام هم المبتكرون والمؤسسون لعلم الاصول.

لأنّهم ألقوا على تلاميذهم ورواه أحاديثهم ، اسس التفكير الاصولي ، وأنت تجد في رواياتهم بذرتها ، فإن شئت راجع إلى المجلّد الأول من كتاب جامع أحاديث الشيعة.

ثمّ لعلم الاصول أدوار وعصور قد مرّ منّا إجماله في مقدّمتنا على كتاب جدّنا العلّامة المحقّق آيه الله العظمى أبي المجد الشيخ محمّد الرضا النجفي الإصفهاني - طاب ثراه - الموسوم - ب «وقايه الأذهان» نشر مؤسسه آل البيت - لا زالت مؤيّدته لنشر تراث أهل البيت عليهم السلام ومن أراد فعلية بالمراجعته. تدرّج هذا العلم إلى أن انتهت النوبه إلى جدّنا الأعلى ، العلّامة المحقّق ، التقى النقي ، الإمام في الفقه واصوله آيه الله العظمى الحاج الشيخ محمد تقى الرازي النجفي الاصفهاني قدس سره المتوفى عام ١٢٤٨ المدفون في بقعته الخاصه في مقبره تخت فولاد بمدينه



إصْبَهان ، فألّف هذا السفر القيم والأثر الخالد المسمّى ب «هدايه المسترشدين» ألّفه في ثلاث مجلدات ، فرغ من المجلّد الأوّل المنتهى إلى مبحث المّرّه والتكرار ليله الجمعه ١٠ ربيع الثاني ١٢٣٧ وانتهى المجلّد الثاني إلى آخر مفهوم الوصف وجمع ابن اخته وتلميذه الشيخ محمّد بن محمّد عليّ الطهراني النجفي (١) من مسوّداته مجلدا ثالثا أنهاه إلى مباحث الاجتهاد والتقليد.

## الأقوال في الهدايه

١ - قال تلميذه وابن اخته وصهره الشيخ محمد الطهراني النجفي رحمه الله جامع المجلد الثالث من الكتاب ومصّححه الأوّل : إنّ هذا الكتاب المستطاب الموسوم بهدايه المسترشدين من مصنّفات الإمام الهمام ، والمولى القمقام ، العالم العامل ، والفاضل الكامل ، بحر الفواضل والفضائل ، وفخر الأواخر والأوائل ، قدوه المحقّقين ونخبه المدقّقين ، واسوه العلماء الراسخين ، ورئيس الفقهاء والمجتهدين ، مخيم أهل الفضل والحجى ، ومحط رحال أرباب العلم والنهى ، قطب رحى المجد الأثيل ، ومحيط دائره الفعل الجميل ، منبع العدل ، وسباق غايات الفضل ، ملاذ الشيعه ، وموضح أحكام الشريعه ، كاشف أسرار الآثار وابن بجدتها ومبدع أبكار الأفكار وأبو عذرتها ، الزكى الذكى والتقى النقى ، والمهذب الصفى ، والحبر الألمعى مولاي وعمادى وخالى واستاذى الشيخ محمد تقى ...

إنّ الذى برز فى حياه المصنّف طاب مرقدّه من هذا التّأليف ، وأفرغه فى قالب التنضيد والترصيف ، وكان هو الذى باشر جمعه وترتيبه ونظمه وتهذيبه مجلدان ، أنهى الأوّل منهما الى أول مسأله المّرّه والتكرار ، وبلغ من الثانى الى مسأله مفهوم الوصف ، فبينما يكتب المسأله المذكوره وهو يومئذ فى محروسه اصبهان والطلبه

---

(١) راجع فى ترجمته كتاب بيان سبل الهدايه فى ذكر أعقاب صاحب الهدايه ، أو «تاريخ علمى واجتماعى إصفهان در دو قرن اخير» ٣ / ٢٦٠.

مجتمعون عنده من كل مكان ، يقتبسون منه أنوار العلوم الدينيه ، ويرتوون من رحيق المعارف اليقنيه ، إذ أشار الدهر إلينا بالبنان وأصابتنا عين الزمان ، فاخفى بعد أن كان ظاهرا مشهورا ، وأصبح لفقده العلم كأن لم يكن شيئا مذكورا. ثم إنى عثرت له - أعلى الله مقامه - على أوراق متشتته ومسوّدات متفرقه قد كتبها فى سالف الزمان من مسأله الأمر بالشىء مع علم الأمر بانتفاء شرطه الى مباحث الاجتهاد ، فصرفت برهه من الزمان فى جمع شتاتها ، وترتيب متفرقاتها ، ولم أقتصر على إيراد المسائل التامه ، بل نقلت من المباحث كل ما وجدت منه جمله وافيه بتحقيق مقام ، كافيه فى توضيح مرام ، وإن كان المبحث غير تام ، وأسقطت كل مسأله لم أجد منها إلّا قليلا لا يروى غليلا ، فبلغ المجلد الذى جمعته قريبا من عشرين ألف بيت ، وبلغ الكتاب بأجمعه ما يقرب من خمسه وأربعين ألف بيت ، وكان المصنف قدس سره يقول : إنّ الكتاب لو تمّ يكون نحوا من ثمانين ألف بيت ، فيكون الناقص منه اذن نحوا من خمسه وثلاثين ألف بيت (١).

٢ - قال تلميذه الآخر صاحب روضات الجنّات فى ترجمه المؤلف : وله من المصنفات الرشيقة والمؤلفات الأنيقه كتاب شرحه لاصول معالم الدين المسمّى بهدايه المسترشدين فى ما ينيف على ستين ألف بيت فى ظاهر التخمين إلّا أنّ البارز منه الى البياض مجلدان الى آخر مسأله مفهوم الوصف ، والباقي منه متخلف فى المسوّده على ما كان أو خارج منها بتدوين بعض تلامذته الأعيان ... (٢).

٣ - وقال فى كتابه الآخر المسمّى بعلماء الاسره فى عدّ اساتذته : وتطفلت بعد ذلك برهه من الأوان على المشتغلين والمستمعين من مجلس شيخنا المحقّق المدقّق التحرير ، والجامع الفقيه الخبير ، خاتمه المجتهدين ، ورئيس الموحّدين إمامنا البارع الورع التقى النقى الأوحدى الربّانى الشيخ محمد تقى بن عبد الرحيم

---

(١) هدايه المسترشدين / آخر صفحه من الطبعه الحجرية.

(٢) روضات الجنّات ٢ / ١٢٤.

الرازي الطهراني أصلاً ، والحائري النجفي منشأً وتحصيلاً ، الإصفهاني موطناً ومقبلاً ومدفناً ، رزقه الله في أعلى غرف الجنان منزلاً ومسكناً. وكان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في الفقه والاصول ، حاوي مراتب المعقول والمنقول ، له شرح على اصول المعالم مبسوط كبير جداً يقرب كلّه من مائه ألف بيت ، ولم يخرج منه إلّا ثلاث مجلدات تبلغ نصفه ، فوا أسفاً على باقيه إذ لن نكون من بعد بملاقيه ... (١).

٤ - قال ثالث المجلسين الشيخ الميرزا حسين النوري في خاتمه المستدرک : عن قدوه المحققين وترجمان الاصوليين الشيخ محمد تقى بن عبد الرحيم الطهراني المتوطن في إصفهان المتوفى سنة ١٢٤٨ صاحب التعليقه الكبيره على المعالم التي هي بين كتب الاصول كالربيع من الفصول وغيرها من الرسائل في الاصول والفقه ....

٥ - قال العلّامة الشيخ عبد الكريم الجزى في تذكره القبور ما نصّه بالفارسيه : ... در ميان علماء حاشيه شيخ وحاشيه مطلق كه گویند اين كتابست ، بس است در بلندی تحقيق وبلندی وتبحر ذهن وفکر او كه می توان گفت أكثر تحقیقات اصولیه این زمانها در پیش علماء مأخوذ از آن بزرگوار است (٢).

٦ - قال ثقه الاسلام التبريزى الشهيد فى مرآه الكتب فى عدّ شارحى المعالم : ومنهم: المحقق الشيخ محمد تقى بن محمد رحيم الإصفهاني المتوفى سنة ١٢٤٨ ، شرح شرحا وافيا كافيا مبسوطا ، وله تحقیقات أنيقه خصوصاً فى مباحث الألفاظ اطال الكلام ، وحقّق المقام بما مثله لا- يرام يسمّى بهدايه المسترشدين ، إلّا أنه لم يتمّ ، بل خرج الى مبحث حجّيه مفهوم الوصف مرتباً ، وجمع ما علّق على بعض باقى المباحث الشيخ محمد ابن اخته ... (٣).

٧ - قال العلّامة الطهراني فى ترجمه المؤلف فى الكرام البرره : وللمترجم

---

(١) علماء الاسره / ١٨٠.

(٢) تذكره القبور المطبوع ضمن رجال اصفهان / ٧٣.

(٣) مرآه الكتب ٤ / ٧٨.

آثار هامه جليله أشهرها حاشيه المعالم سمّاها هدايه المسترشدين فى شرح اصول معالم الدين ، فرغ من المجلد الأول المنتهى الى مبحث المرّه والتكرار ليله الجمعه ١٠ ربيع الثانى ١٢٣٧ ، وعبر عن نفسه هناك بمحمد تقى بن محمد رحيم ، وانتهى المجلد الثانى الى آخر مفهوم الوصف ، وجمع ابن اخته الشيخ محمد بن محمد على من مسوداته مجلدا ثالثا أنهاء إلى مباحث الاجتهاد والتقليد ، وقد حظى هذا الكتاب بالقبول ، ولاقى استحسان الأكابر والفحول من المحققين والأعلام ، حتى اشتهر المترجم بصاحب الحاشيه ، وبذلك يلقب آله حتى التاريخ ، وإذا اطلق بين العلماء فى عصرنا لم يتبادر الذهن الى غير هذا الكتاب.

والحقّ أنّه يكفى للاستدلال على مدى إحاطه المترجم وتبحره وتحقيقه فى علم الاصول ، ففيه تحقيقات عاليه خلت منها جمله من الأسفار الجليله ، ولم تزل آراؤه ونظرياته محطّ أنظار الأفاضل ومحور أبحاثهم الى الآن ... (١).

٨ - قال صاحب ريحانه الأدب فى ترجمه المؤلف ما نصّه بالفارسيه : بالخصوص در اصول فقه كه تبجرى بى نهايت داشته وگويا كه طينت او از افكار دقيقه و أنظار عميقه سرشته بوده ، وبا قطع نظر از همه چیز همين كتاب هدايه المسترشدين او كه در اصول فقه تا مبحث مفهوم وصف وحاشيه معالم الاصول [است] داراى تحقيقات عميقه مبتكره بوده ... (٢).

٩ - قال المؤرخ المحقق الشيخ محمد على المعلم صاحب مكارم الآثار فى ترجمه المؤلف ما نصّه بالفارسيه : وحاشيه اى بر اصول معالم تأليف شيخ حسن ابن شهيد ثانى أعلى الله مقامه به نام هدايه المسترشدين دارد كه بغايت مشهور ومورد تدريس وتدرس علماء أعلام وفضلاء كرام قرار گرفته ... (٣).

١٠ - قال العلامة السيد مصلح الدين المهدوى فى كتابه الخاصّ المدون لترجمه المؤلف وتراجم العلماء من بيته المسّمى ب «بيان سبل الهدايه فى ذكر

---

(١) الكرام البرره ١ / ٢١٦.

(٢) ريحانه الادب ٢ / ٤٤٩ الطبعه الاولى.

(٣) مكارم الآثار ٤ / ١٣٢٩.

أعقاب صاحب الهدايه» يا تاريخ علمى واجتماعى اصفهان در دو قرن اخير : همانگونه كه قبلا- گفته شد كتاب هدايه المسترشدين مورد توجه و عنايت و قبول واستحسان جميع علماء و بزرگان قرار گرفته ، ومؤلف بزرگوار آن به صاحب حاشيه معروف مى باشد وهمچنين وى را صاحب الهدايه مى خوانند. (۱)

### نسخ الهدايه و أساس هذا الطبع

لَمَّا كان الكتاب موردا للعنايه من كافه أهل التحقيق وفضلاء أهل العلم فلذا كثرت نسخه وتوجد فى أكثر المكتبات العامه والخاصه :

منها : نسخه خط المؤلف من المجلد الأول توجد فى مكتبه ابن عمّتنا العلامة المحقق آيه الله السيد محمد على الروضاتى - مدّ ظلّه - بإصبهان ارسلها الينا مشكورا وصححنا المجلد الأول من الكتاب عليها.

ومنها : نسخه اخرى من المجلد الأول لمكتبه العامره أرسلها أيضا إلينا.

ومنها : اثنا عشره نسخه فى مكتبه سيدنا وإمامنا على بن موسى الرضا عليه آلاف التحيه والثناء (۲) وقد اخترت منها نسختين لتصحيح المجلد الثانى والثالث.

ومنها : نسختان من المجلد الأول كلتاهما مخرومه الآخر فى مكتبه سيدتنا فاطمه بنت موسى بن جعفر عليها وعلى آبائها الصلاه والسلام بقم (۳).

ومنها : خمس نسخه فى مكتبه مدرسه الفيضيه العامره بقم المقدسه (۴).

ومنها : أربع نسخه فى مكتبه آيه الله الكلپايگانى قدس سره بقم المقدسه ، عرّف واحده منها فى فهرسها (۵).

---

(۱) تاريخ علمى واجتماعى اصفهان در دو قرن اخير ۱ / ۱۷۳.

(۲) فهرست الفبايى كتب خطى آستان قدس رضوى / ۶۱۰.

(۳) فهرست نسخه هاى خطى آستانه مقدسه حضرت معصومه عليها السلام ، دانش پژوه / ۱۸۱ و ۱ / ۲۳۳ الرقم ۲۲۶.

(۴) فهرست نسخه هاى خطى كتابخانه مدرسه فيضيه ۱ / ۲۹۸.

(۵) فهرست نسخه هاى خطى كتابخانه آيه الله گلپايگانى ۲ / ۱۹۴ الرقم ۹۳۰.

ومنها : نسختان في المكتبه العامه يا صبهان (١).

ومنها : نسخه من المجلد الأول وقطعه من المجلد الثاني في مكتبه آيه الله المرعشى النجفي قدس سره العامه ، عرّف خطأ بأنها نسخه المؤلف (٢).

ومنها : نسخه من المجلد الأول في مكتبه المسجد الأعظم بقم المقدسه (٣).

ومنها : نسخه من المجلد الأول في مكتبه الإمام الهادي عليه السلام العامه في المشهد الرضوى على ساكنه آلاف التحيه والثناء (٤).

### طبقات الهدايه

طبع كتاب «هدايه المسترشدين» غير مرّه في إيران لشده اهتمام العلماء به واحتياجهم إليه ، فقد طبع أول مرّه في عام ١٢٦٩ ثم اعيد طبعه في عام ١٢٧٢ ثم طبع ثالثا في عام ١٢٨١ وطبع رابعا ١٢٨٢ وخامسا سنه ١٣١٠ هـ. ق ومحلّ الطبع في جميع الطبقات طهران (٥).

وأعادت طبعها بالافست ، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث قبل عشر سنوات بقم المقدسه.

وأشرف الشيخ محمد الطهراني ابن اخت صاحب الهدايه على الطبع في عام ١٢٨٣ وطبعته أصحّ الطبقات ، وصحّحها وعلّق عليها.

ويعتبر أول من جمع كتاب الهدايه وصحّحه بعد مؤلّفه قدس سره الشيخ محمد الطهراني النجفي المذكور.

---

(١) فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی اصفهان ١ / ٣٢٦ الرقم ٦١٨ و ٦١٧.

(٢) فهرست نسخه های خطی کتابخانه آيه الله مرعشى ٢٣ / ٢٨٠ الرقم ٩١٥٣.

(٣) فهرست نسخه های خطی کتابخانه مسجد اعظم قم / ٤٢٣.

(٤) فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی امام هادی عليه السلام - مشهد مقدس / ٧.

(٥) فهرست کتابهای چاپی عربی / ١٠٤ - معجم المطبوعات العربيه في ایران / ٢٠٤ - تاريخ علمي واجتماعي اصفهان در دو قرن اخير ١ / ١٧٣.

وهو أول من علق عليه أيضا ، وهو تلميذ المصنّف وابن اخته وكان صهرا على بنته رحمه الله عليهما.

وأنت تجد ترجمته في كتاب : بيان سبل الهدايه في ذكر أعقاب صاحب الهدايه (١).

### شرح الهدايه

أول من شرح قسما من كتاب الهدايه نجل المؤلف العلامة الفقيه المحقق الرئيس آيه الله العظمى الحاج الشيخ محمد باقر النجفي الاصفهاني المعروف بحجّه الإسلام طاب ثراه المتوفى عام ١٣٠١ ، فإنه شرح بحث حجّيه المظنه من هدايه والده ، وقد طبع مع الهدايه في عام ١٢٨٣ في قريب من مائه وثلاثين صفحه كبيره من الطبع الحجرى.

قال قدس سره في أول كتابه : إننى لَمّا رأيت الرسالة الشريفه بل الجوهره النفيسه التى ادرجت فى كتاب هدايه المسترشدين فى شرح اصول معالم الدين التى صنّفها وهذّبها والدى الامام عماد الاسلام فقيه أهل البيت عليهم السلام مشكاه حنادس الظلام ومرّبى الفضلاء الكرام ، بل استاذ العلماء الأعلام وفخر الفقهاء العظام ، كشاف غوامض عويصات العلوم بفهمه الثاقب ، وحلّال مشكلاتها بفكره الصائب ، محبى ما درس من سنن المرسلين ومحقّق حقائق السابقين ، طود العلم الشريف وعضد الدين الحنيف مالك أزمه التصنيف والتأليف الذى جمع من أنواع الفنون ، فانعقد عليه الإجماع ، وتفرد بأصناف الفضائل ، فبهر النواظر والأسماع ، فما من فنّ إلّا وله فيه القدح المعلى والمورد العذب المحلى.

إن قال لم يدع قولاً لقائل ، أو أطال لم يأت غيره بطائل ، أو صنّف ألف أشتات الفنون كالدرّ المكنون ، وإذا جلس مفيدا فى صدر ناديه جثت بين يديه طلباب فوائده وأياديه ملء أصداف الأسماع من الدرّ الفاخر ، وبهر الأبصار والبصائر

---

(١) تاريخ علمى واجتماعى اصفهان در دو قرن اخير ٣ / ٢٦٠.

فى المحاسن والمفاخر ، فهو علامه البشر ومجدد المذهب فى القرن الثالث عشر ، قدس الله سبحانه نفسه الزكفه ، وافاض على تربته المراحم الرحمانه ورفع مقامه فى بحوجه جنته ، وجمع بینه وبين ائمته ، وجدتها مشتمله على تحقیقات فائقه تفرّد بها عن السابقین ، وتدقیقات رائقه لم یسبقه إليها أحد من الأولین والآخرین ، قد عملها فى إبطال القول بالظن المطلق ، وإثبات المذهب الحق ، كشف فیها عن مشكلات هذه المسأله نقابها ، وذلل صعابها ، وملك رقابها ، وحلل للعقول عقالها ، وأوضح قیلها وقالها ، ففوائدها فى سماء الإفاده نجوم ، وللشكوك والشبهات رجوم ، غیر أنها قد استصعبت على علماء هذا العصر حتى اختفت علیهم دقائقها ، وانطوت عنهم حقائقها ، فجعلوها غرضا لسهام النقض والإبرام ، وليس ذلك إلا من زلل الأفهام.

وحيث وجدت الأمر بهذه المشابه مع كون المسأله من أعظم المسائل التى تعمّ بها البلیه وتشتدّ إليها الحاجه ، بل یتنى علیها أساس استنباط الأحكام الشرعیه رأیت أن أكتب علیها شرحا وافيا بإيضاح مبهماتہا كافيا فى بیان مشكلاتها متكفلا بدفع الشكوك والشبهات عنها وتنقيح مطالبها وتهذيب مقاصدها (١).

أقول : بعون الله تعالى ومنه سوف يطبع هذا الشرح للمره الثانيه بعد إكمال طبع هدايه المسترشدين إن شاء الله تعالى ، وهو المستعان.

### الحواشى على الهدايه

شهره الكتاب فى أندية العلم وقبوله لدى الفطاحل ، دعا جماعه من العلماء إلى كتابه حواش وتعاليق عليه ، لا بأس بالإشاره إلى ما أطلعنا عليه :

منها : حاشيه الشيخ محمد بن محمد على الطهرانى النجفى قدس سره ابن اخت صاحب الهدايه وتلميذه. فهو صحح الهدايه وعلق عليه ، وطبعت حواشيه على الكتاب فى الطبعه الحجريه عام ١٢٨٢ وفى الطبعه الآتيه ستطبع باسمه.

---

(١) شرح حجّيه المظنّه / ١ من الطبعه الحجريه.



ومنها : حاشیه الشیخ میرزا أحمد بن علی أكبر المراغی التبریزی.

كان عالما جليلا من تلاميذ الشيخ الأعظم الأنصاري وكتب تقريراته في الفقه ثم نزل تبريز وتوفي بها بالوباء خامس محرم سنه ١٣١٠ ، وحمل نعشه الى وادي السلام في الغري الشريف.

وله : تفسير مشكلات القرآن [على حواشيه] وشرح نهج البلاغه [على حواشيه] وحاشيه القوانين وغيرها من الكتب.

ترجم له في نقباء البشر (١) ، ومن مصنفاته حاشيه هدايه المسترشدين ، وهي غير مدونه توجد نسختها في حاشيه نسخه مطبوعه من الكتاب في خزانه مخطوطات مكتبه آيه الله المرعشي قدس سره العامه برقم ١٠٠٩٥ ، وقد عرف في فهرس مخطوطاتها (٢).

### تدريس الهدايه و استحضارها

قام بتدريسها الشيخ الأعظم الانصاري - طاب ثراه - في بيته الشريف في جامعه النجف الدينيه وحضر عليه نجل صاحب الهدايه الشيخ الكبير الشيخ محمد باقر أعلى الله مقامه.

يحدثنا العلامة الشيخ عباس القمي رحمه الله عن هذا الدرس : تلمذ مرحوم حاج شيخ محمد باقر در نزد مرحوم شيخ أنصاري در أوائل أمر تدريس مرحوم شيخ انصاري بوده وآن مرحوم به خانه جناب استاد مشرف شده ، وحاشيه پدرش بر معالم را نزد آنجناب می خوانده است و او از شاگردان طبقه اول مرحوم شيخ أنصاري می باشد که علاوه بر فوائد علمي که از آنجناب حاصل کرده به مناسبت صحبت و معاشرت با ایشان نیز تکميل مراتب تقوي و تزكيه نفس و اخلاق نموده است (٣).

قال الشيخ الأعظم في إجازته لنجل صاحب الهدايه المكتوبه في شهر صفر

---

(١) نقباء البشر ١ / ١١٤ الرقم ٢٥٥.

(٢) فهرس مخطوطات مكتبه آيه الله المرعشي ٢٦ / ٦٥ الرقم ١٠٠٩٥.

(٣) فوائد الرضويه ٢ / ٤٠٩ - تاريخ علمي واجتماعي اصفهان در دو قرن اخير ١ / ٣١٦.

زندگانی و شخصیت شیخ انصاری / ١٠٨.

من شهور سنة ١٢٦٢ : ... فقد أجزت للأعز الأمد والأعتقى الأوحد العالم العامل والفاضل الكامل صاحب التدقيقات الرائعة بالذهن ، والتحقيقات الفائقة بالفهم المستقيم ، سلاله الفحول ، ومتقن الفروع والاصول الألمعى المؤيد ، واللودعى المسدد ، جناب الشيخ محمد باقر وفقه الله لمرضاه وبلغه أقصى مناه ...

أقول : وقد طبعت صورته خط الشيخ الأعظم الانصارى فى كتاب تاريخ علمى واجتماعى اصفهان در دو قرن اخير ١ / ٣١٩ و ٣١٨ فراجعها إن شئت.

وكان بعض العلماء مغاليا للهدايه ومستحضرا لأقواله ، ومنهم العلامة الشيخ مهدي المازندراني النجفى طاب ثراه.

قال تلميذه الشيخ جعفر آل محبوبه فى ماضى النجف وحاضرها : ومن مشايخى الشيخ مهدي المازندراني النجفى أحد مشايخى الذين حضرت عندهم كتاب كفايه الاصول خارجا. كان محققا ماهرا فى الاصول ، مغاليا فى حاشيه الشيخ محمد تقى على المعالم ، مستحضرا لأقواله فى كل آن. كان من تلامذه العلماء الحاج ميرزا حبيب الله الرشتى ، واختص بعد وفاته بآيه الله الخراسانى وكان من مقررى درسه ، استقل بالتدريس بعد وفاه شيخه الخراسانى ، حضرت درسه أول قراءتى للكفايه ، توفى فى النجف سنة ١٣٤١ (١).

### الهدايه فى كتب علم الاصول المدونه فى بيت صاحبها

رزق الله تعالى صاحب الهدايه نسلا طيبا وبيتا جليلا-، نشأ فيهم كثير من العلماء والفقهاء والمراجع بحيث كتب العلامة السيد مصلح الدين المهدي رحمه الله تعالى ثلاث مجلدات كبيره فى تراجمهم ، وقد طبع الكتاب (٢).

قال العلامة الطهرانى فى شأنهم : آل صاحب الحاشيه بيت علم جليل فى

---

(١) ماضى النجف وحاضرها ٣ / ٢٨٧.

(٢) راجع بيان سبل الهدايه فى ذكر اعقاب صاحب الهدايه او تاريخ علمى واجتماعى اصفهان در دو قرن اخير.

اصفهان يعد من أشرفها وأعرقها في الفضل ، فقد نبغ فيه جمع من فطاحل العلماء ورجال الدين الأفاضل كما قضوا دورا مهما في خدمه الشريعة ، ونالوا الرئاسة العامه لا في إصفهان فحسب ، بل في إيران مطلقا (١) ...

وأما كتب الاصول المدوّنه في بيته كثيره نشير الى بعضها ، ومن الواضح أنّهم تعرّضوا لمباني جدّهم قدس الله أسرارهم :

منها : الفصول : تأليف شقيق صاحب الهدايه وتلميذه الأكبر العلّامه المحقق الشيخ محمد حسين الإصفهاني طاب ثراه ، فإنّه استفاد بعض المباني من أخيه واستأذنه صاحب الهدايه ، وحيث إنّ كتابه دوره كامله اصوليه أصبح برهه من الزمن من الكتب الدراسيه ، وقد طبع غير مره في إيران.

ومنها : شرح حجّيه المظنّه : تأليف نجله الشيخ محمد باقر رحمه الله وقد مرّ منّا أنّه شرح الهدايه لوالده العلّامه وطبع مع الهدايه في عام ١٢٨٢.

ومنها : وقايه الأذهان : تأليف جدّنا العلّامه الأكبر أبي المجدد الشيخ محمد الرضا النجفي الإصفهاني قدس سره فإنّه تعرّض لمباني جدّه ، ودافع عنها أشدّ الدفاع ، وأجاب مناقشات الشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني عليها ، وقد طبع الكتاب للمرّه الثانيه أخيرا بقم من قبل مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.

وقال في ديوان شعره :

وقيت كلّ الرزايا

لما أتتك الوقايه

خذها ودع ما سواها

فإنّ فيها الكفايه

إنّ الهدايه منّا

بدايه ونهايه (٢)

ومن جمله كتب الاصول المدوّنه في بيته :

لبّ الاصول : من مؤلّفات نجل صاحب الهدايه الشيخ محمد باقر النجفي الإصفهاني.

ومنها : رساله في أصل البراءه : من مؤلّفات جدّنا صاحب مجد البيان في

(١) نقيباء البشر ٢ / ٧٤٨.

(٢) ديوان أبي المجد / ١٤٦.

ص: ١٦

تفسير القرآن ، الشيخ محمد حسين ابن الشيخ محمد باقر ابن الشيخ محمد تقى صاحب الهداياه. ألفها بالتماس ابن أخيه وتلميذه الشيخ جلال الدين ابن الشيخ محمد تقى الآقا نجفى. مجلد كبير. مخطوط صورته نسختها عندنا موجوده.

ومنها : أرائك الاصول : تأليف العلامة الزاهد الشيخ مهدي ابن الشيخ محمد على بن الشيخ محمد باقر ابن الشيخ محمد تقى صاحب الهداياه. طبع الكتاب بإصفهان.

ومنها : غير ذلك من الكتب والرسائل ، والحمد لله على جميع ما أنعم.

### الهداياه فى رسائل الشيخ الأعظم وتقريراته

١ - قال الشيخ الأعظم الانصارى قدس سره فى دليل العقل على حجّيه خبر الواحد : الثالث : ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين فى حاشيته على المعالم لإثبات حجّيه الظنّ الحاصل من الخبر لا مطلقا ، وقد لخصناه لطوله [ثم ذكر حاصل كلامه وقال] : وقد أطل قدس سره فى النقض والإبرام بذكر الإيرادات والأجوبه على هذا المطلب (١).

٢ - قال الشيخ فى وقوع التعيّد بالظنّ : الوجه الثانى : ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه الأول ، وبعض الوجوه الاخر قال : [ثم نقل كلام صاحب الهداياه فى أكثر من صفحتين] (٢).

٣ - ثم بعد أوراق نقل أكثر من صفحه من هدايه المسترشدين فى بحث لزوم الأخذ بمظنون الاعتبار فى تنبيهات دليل الانسداد (٣).

٤ - وقال فى تقريراته فى بحث مقدمه الواجب : ولهم فى التفصيلى عن هذه العويصه طريقان : الأول : ما سلّكه بعض أعظم المحققين فى تعليقاته على المعالم ... (٤).

---

(١) فرائد الاصول / ١٧٢ طبع جماعه المدرسين.

(٢) فرائد الاصول / ٢٢١.

(٣) فرائد الاصول / ٢٣٣.

(٤) مطارح الانظار / ٥٠.

٥ - وقال فى تقريرات بحثه : وهل يصحّ أن يكون الواجب مشروطا بمقدمه محرّمه مقارنة للفعل فى الوجود أو لا؟ وجهان ، بل قولان ، الذى يظهر من ثانى المحقّقين فى جامع المقاصد هو الأول وتبعه فى ذلك الشيخ الأجل الفيلسوف فى مقدّمات الكشف ، وتبعه فى ذلك صهره الصفى التقى فى تعليقاته على المعالم وتبعه أخوه الجليل فى الفصول فحكم فيه بصحّحه الوضوء فيما إذا انحصر الماء فى آنيه مغصوبه وتوقّف الوضوء على الاغتراف فيها (١) ...

٦ - ثمّ بعد صفحه قال : ولذلك سلك بعض أصحاب هذا القول مسلّكا آخر فى تعليقاته على المعالم ومحصّله (٢) ...

٧ - قال مقرّره فى مطارح الأنظار : هدايه : زعم بعض الأجلّه أنّ المعتبر فى وقوع الواجب الغيرى على صفه الوجوب ترتّب الغير عليه ، بحيث لو لم يترتّب عليه يكشف عن عدم وقوعه على صفه الوجوب ، وإذا ترتّب عليه الغير يكشف عن كونه واقعا على صفه الوجوب ، ولعلّه أخذه ممّا احتمله أخوه البارع فى تعليقه على المعالم حيث جعل ذلك من احتمالات كلام المعالم (٣) ...

٨ - قال فى حجج المجوّزين لاجتماع الأمر والنهى : ... أوضحه بعض المحقّقين فى حاشيه المعالم حيث قال (٤) : ... [ونقل نصف صفحه من كلامه].

٩ - وقال بعد صفحات : وهو صريح المجيب الأوّل فى حاشيه المعالم حيث إنّه بعد ما أورد الجواب المذكور فى المقام الأوّل طرد الكلام فى المقام أيضا (٥) ...

١٠ - أقول : وقد نقلوا لنا غير مرّه أسباط الشيخ الأعظم طاب ثراهم الذين يوجد فيهم إلى الآن - بحمد الله - من لهم مراتب عاليه من العلم والعمل من جدّهم الشيخ الأنصارى قدس سره أنّه قال فى جواب من سأل عنه : لما ذا لا يكتب الشيخ فى مباحث الألفاظ بقلمه الشريف شيئا؟

---

(١) مطارح الانظار / ٥٦.

(٢) مطارح الانظار / ٥٧.

(٣) مطارح الانظار / ٧٤.

(٤) مطارح الانظار / ١٣١.

(٥) مطارح الانظار / ١٣٥.

اجاب الشيخ الأعظم : هل الشيخ محمد تقى صاحب هدايه المسترشدين بقى لنا شيئا حتى نكتبه (١).

## الهدايه فى تقريرات المجدد الشيرازى

فقيه الطائفة ومرجعها آيه الله العظمى السيد محمد حسن الحسينى الشيرازى أعلى الله مقامه كان من أعظم تلاميذ شيخنا الأعظم ، وانتقلت الزعامه الدينيه إليه بعد استاذة وقد تتلمذ على العلامة التقى صاحب الهدايه برهه من الزمان فى بلده إصفهان.

نقل العلامة الشيخ آقا بزرك الطهرانى عنه : حدثنى قدس سره أنه صار يحضر درس الشيخ المحقق محمد تقى صاحب الحاشيه ولكثره الجمعيه ما كنت أتمكّن من التكلّم معه ، فقلّ انتفاعى بالدرس العمومى ، فاجتمعت مع بعض إخوانى من أهل الفهم وقلت لهم : هلّا نمضى الى الشيخ ونلتمس منه أن يعين لنا وقتا يقرّر لنا فيه درسه العمومى حتى نتمكّن من التكلّم معه ونذكر له إشكالاتنا ، فوافقوا فيه ، وكنا أربعة ، وذكر لى أسماءهم ، فمضوا إليه والتمسوه على ذلك ، فأجابهم الى ذلك واستأنس منهم ، وعين لهم وقتا مخصوصا ، فصاروا يحضرون الدرس العام والخاص قال : فانتفعت كثيرا ، غير أنه لم تطل أيامه وتوفى بعد أشهر فى سنه ١٢٤٨ (٢).

ولمّا كان المجدد الشيرازى ممّن تتلمذ على المحقق صاحب الهدايه عموما وخصوصا كثيرا ما ينقل عنه فى درسه الشريف ، وتقريراته بقلم تلميذه العلامة المولى على الروزدرى تدلّ عليه ، فإنّه ينقل من صاحب الهدايه قريبا من ستين مورد نشير الى بعضها ، وبعضها الاخر مفوضه الى مراجعتك :

١ - أولها أنه قال فى مجلس بحثه على ما حكى عنه تقريراته : ومنها ما عن الآخرين منهم الشيخ محمد تقى من أنّها هى الكلمه المستعمله فى ما وضعت له من حيث إنّه ما وضعت له (٣).

---

(١) زندگانی و شخصیت شیخ انصاری / ١٠٩.

(٢) هديه الرازى الى الامام المجدد الشيرازى / ٣٨.

(٣) تقريرات آيه الله المجدد الشيرازى ١ / ١٠ طبع مؤسسه آل البيت.

٢ - قال : ثم إنَّ بعض مهرة الفنِّ وهو الشيخ محمد تقى قدس سره احتجَّ على اعتبار الأصل في الموارد الثلاثة (١).

٣ - قال : ثمَّ إنَّ الأقرب عندى فى تعريف الأطراد وعدمه وبيان موردهما هو ما ذكرته نقلا عن الشيخ محمد تقى قدس سره ، وهو المعتمد بجريان مناط الاعتبار (٢).

٤ - قال : وقد تصدَّى بعض المحقِّقين فى حاشيته على المعالم لبيان الضابط بأنَّه ما يجمع شروطا ثلاثة ... (٣).

٥ - وقال : وقد أجاد بعض المحقِّقين من المتأخِّرين فى ما علَّقه على المعالم (٤).

قد مرَّ منَّا بأنَّ المجدِّد الشيرازى ينقل عن استاذة صاحب الهدايه فى تقريرات بحثه فى الاصول قريبا من ستين مورد وحتى نقل من فقه صاحب الهدايه ، فقال : وقد ذهب بعض من المحقِّقين من متأخري المتأخِّرين فى فقهه على ما حكى عنه الى كون الإجازة كاشفه والتزم باللازم الأول وهو جواز تصرّف الأصيل و...

ثم جاء فى هامش الأصل : وهو الشيخ محمد تقى قدس سره على ما حكى عنه (٥).

أقول : قد استخرجت مواقع نقل المجدد الشيرازى عن صاحب الهدايه فى ستين موردا ، ولكن لا فائده لنقل الأعداد ، والأمر واضح لمن أراد.

### الهدايه فى الكفايه للمحقِّق الخراسانى

المحقِّق الأوحى العلامة آيه الله الشيخ محمد كاظم الخراسانى قدس سره صاحب كفايه الاصول أشهر من أن يوصف وأعرف من أن يذكر ، ومسلّم عند الكلِّ مهارته وتبحُّره ودقّته فى علم الاصول ، فإنَّه ينقل من الهدايه فى الكفايه خمس مرّات نشير فيما يلى الى مواضعها :

(١) التقريرات ١ / ٤٤.

(٢) التقريرات ١ / ١٢٥.

(٣) التقريرات ١ / ٢٤٢.

(٤) التقريرات ٢ / ٥٦.

(٥) التقريرات ٢ / ٢٨٢.



١ - قال فى بحث وضع الحروف : ... ولذا التجأ بعض الفحول الى جعله جزئيا إضافيا (١).

أقول : مراده من بعض الفحول العلامه التقى صاحب الهدايه (٢) وأخذ منه أخوه العلامه الشيخ محمد حسين الإصفهاني فى الفصول (٣).

٢ - وفى بحث مقدمه الواجب نقل إشكال صاحب الهدايه فى كون الأجزاء مقدمه للمركب وقال : وربما يشكل فى كون الأجزاء مقدمه له وسابقه عليه بأنّ المركب ليس إلّا نفس الأجزاء بأسرها (٤).

٣ - وفى بحث الضدّ أشار الى قول صاحب الهدايه وإشكاله فيه (٥).

٤ - ثم قال فى الوجوه العقليه التى اقيمت على حجّيه خبر الواحد : ثالثها : ما أفاده بعض المحقّقين بما ملخصه (٦) : [ثم نقل كلام صاحب الهدايه ملخصاً].

٥ - وقال فى بحث دليل الانسداد : ثانيهما ما اختصّ به بعض المحقّقين قال (٧) : [ثمّ نقل كلام صاحب الهدايه فى أكثر من نصف صفحته].

### الهدايه فى مدرسه المحقّق النائينى

آيه الله الميرزا محمد حسين الغروى النائينى من أعظم الفقهاء والاصوليين المتوفّى عام ١٣٥٥ ، ومن الفحول الذين حضروا على المحقّق الخراسانى ، وكان رحمه الله قد تتلمذ على حفيد صاحب الهدايه جدّنا الشيخ محمد حسين صاحب التفسير ثم على نجل صاحب الهدايه ، الشيخ محمد باقر فى اصفهان وقال فى شأن استاذة على منبر تدريسه على ما نقله لنا من حضر بحثه : كان الشيخ محمد باقر فقيها كبيرا كان فقيها كبيرا ، كان فقيها كبيرا ، (ثلاث مرّات). وقد طبع له دورتين كاملتين من تقارير بحثه فى الاصول :

---

(١) كفايه الاصول / ١١ طبع مؤسسه آل البيت.

(٢) هدايه المسترشدين / ٣٠ الطبعه الحجرية.

(٣) الفصول / ١٦.

(٤) الكفايه / ٩٠.

(٥) الكفايه / ١٣٠.

(٦) الكفايه / ٣٠٦.



الاولى : فوائد الاصول : تأليف العلامة المحقق الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني الذي توفي بعد استاذة بعشر سنين ، يعنى عام ١٣٦٥.

الثانية : أجود التقريرات : تأليف مرجع الطائفه و فقيه الامه آيه الله العظمى السيد أبى القاسم الخوئى قدس سره.

١ - قال فى فوائد الاصول : فى بحث المقدمه الموصله من ابحت مقدمه الواجب : ... وهذا وان لم يمكن ان ينطبق عليه مقاله صاحب الفصول لتصريحه بأخذ التوصل قيذا إلا انه يمكن ان ينطبق عليه كلام اخيه المحقق صاحب الحاشيه حيث انه قد تكرر فى كلامه نفي اعتبار قيد التوصل ومع ذلك يقول ان الواجب هو المقدمه من حيث الايصال (١) ...

٢ - وفى مسأله الترتب نقل كلام صاحب الحاشيه ورد اشكال المحقق الرشتى عليه (٢).

٣ - وقال فى تقريب مقدمات الانسداد الصغير : وتقريب مقدمات الانسداد الصغير على هذا الوجه يقرب مما سيأتى من المحقق صاحب الحاشيه واخيه صاحب الفصول من تقريب مقدمات الانسداد الكبير (٣) ...

٤ - قال فى بحث تقرير حكم العقل بحجيه الخبر الواحد : الوجه الثانى : هو ما ذكره المحقق صاحب الحاشيه وحاصله (٤) [ثم نقل حاصل كلامه].

٥ - وقال فى نتيجته بحث دليل الانسداد : فليل : ان مقدمات دليل الانسداد انما تقتضى اعتبار الظن فى خصوص المسأله الاصوليه وهى كون الشىء طريقا ، ذهب اليه صاحب الفصول تبعا لآخيه المحقق صاحب الحاشيه (٥).

٦ - وقال فيه ايضا : الوجه الثانى : ما افاده المحقق صاحب الحاشيه مضافا الى الوجه الاول وحاصله يتألف من مقدمات (٦) [ثم نقل حاصل كلامه فى اكثر

---

(١) فوائد الاصول ١ / ٢٩٣ طبع جماعه المدرسين.

(٢) فوائد الاصول ١ / ٣٩١.

(٣) فوائد الاصول ٣ / ٢٠٦.

(٤) فوائد الاصول ٣ / ٢١٢.

(٥) فوائد الاصول ٣ / ٢٨٠.

(٦) فوائد الاصول ٣ / ٢٨٧.

من صفحہ] وبحث عنه في ست صفحات.

٧- قال في بحث دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين : منها : ما حكى عن المحقق صاحب الحاشيه قدس سره (١) [ثم نقل حاصل كلامه في اكثر من صفحہ].

٨- وقال في أجود التقريرات في بحث وضع الحروف : اما القول الاول فقد اختاره المحقق صاحب الحاشيه (٢).

٩- وقال في بحث مقدمه الواجب : إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المحقق صاحب الحاشيه قدس سره أخرج المقدمات الداخليه بالمعنى الأخص عن حريم النزاع وقد استدلل عليه (٣).

١٠- وقال فيه أيضا : بقى الكلام في ما افاده المحقق صاحب الحاشيه في المقام من أنّ المقدمه إنّما وجبت من حيث الإيصال لا مقيده بكونها موصله. وقد أصرّ على ذلك في مواضع من كلامه وأنكر وجوب المقدمه الموصله (٤).

ثم بعد البحث عنه ارتضاه المحقق النائيني قدس سره.

١١- واعترف بذلك في بحث الترتب حيث قال : فإنّ المقدمه إنّما وجبت من حيث الإيصال كما أفاده المحقق صاحب الحاشيه قدس سره (٥).

١٢- وقال في أواخر بحث الترتب : يتضح لك بطلان الإيراد المذكور وإن توقّف المحقق المذكور قدس سره عن القول بالترتب لأجله ، وتشنيعه على المحقق صاحب الحاشيه قدس سره لأجل ذهابه الى الترتب ليس في محلّه (٦).

١٣- قال في الوجوه العقليه على حجّيه الخبر الواحد : الوجه الرابع : ما ذكره المحقق صاحب الحاشيه قدس سره وهو (٧).

١٤- وقال في نتيجة دليل الانسداد : أو تختصّ بما إذا تعلق بحجّيه طريق

---

(١) فوائد الاصول ٤ / ١٥٢.

(٢) اجود التقريرات ١ / ٢٦.

(٣) اجود التقريرات ١ / ٢١٦.

(٤) اجود التقريرات ١ / ٢٤٠.

(٥) اجود التقريرات ١ / ٣٢١.

(٦) اجود التقريرات ١ / ٣٢٦.

(٧) اجود التقريرات ٢ / ١٢٢.

ص: ٢٣

أو أصل كما ذهب إليه المحقق صاحب الحاشيه وصاحب الفصول قدس سرهما (١).

١٥ - وقال فيه أيضا : ... أمّا الوجه الثاني فهو الذى أفاده المحقق صاحب الحاشيه قدس سره (٢).

تذييل : ولما كان آيه الله الخوئى قدس سره من أعظم تلاميذ المحقق النائينى نشير الى ما ذكره فى تقريرات بحثه فى الاصول هنا :

قال المحقق الخوئى : الوجه الثالث من الوجوه العقلية [التي اقيمت على حجّيه الخبر الواحد] ما حكى عن صاحب الحاشيه وملخصه (٣) ...

وفى تعليقه على أجود التقريرات أيضا اعترض على استاذه المحقق النائينى حيث ارتضى قول صاحب الهدايه فى وجوب المقدمه من حيث الإيصال ، فراجع كلامه إن شئت (٤).

### الهدايه فى مدرسه المحقق العراقى

الفقيه المحقق والاصولى المدقق آيه الله الشيخ ضياء الدين العراقى طاب ثراه من أعلام تلاميذ المحقق الخراسانى ، وقد تتلمذ فى إصفهان على نجل صاحب الهدايه الشيخ محمد باقر ، وخرج من عنده مجتهدا الى الغرى الشريف.

وقد ينقل من صاحب الهدايه فى كتبه وتقريرات بحثه بقلم العلامة الشيخ محمد تقى البروجردى رحمه الله المسماة ب «نهايه الأفكار».

١ - نقل المحقق العراقى قول صاحب الهدايه من التفصيل فى موجديه المعنى بين بعض الحروف عن بعض (٥).

٢ - ونقل عنه هذا المعنى فى تقريرات بحثه نهايه الأفكار (٦).

٣ - قال فى تقريراته فى الاستدلال على حجّيه الخبر الواحد بدليل العقل :

---

(١) اجود التقريرات ٢ / ١٣٩.

(٢) اجود التقريرات ٢ / ١٤٢.

(٣) مصباح الاصول ٢ / ٢١٤.

(٤) اجود التقريرات ١ / ٢٤٢.

(٥) مقالات الاصول ١ / ٢٤ ( ١ / ٩٤ الطبعه الحديثه).

(٦) نهايه الافكار ١ / ٤٧ طبعه جماعه المدرسين.

ص: ٢٤

الثالث من وجوه تقرير دليل العقل : ما ذكره بعض المحققين في حاشيته على المعالم لإثبات حجّيه خصوص الظنّ الحاصل من الخير ، وملخص ما أفاده هو (١).

٤ - قال في تنبيهات دليل الانسداد : ثم إن في المقام تقريبا آخر لصاحب الحاشيه قدس سره في وجه تخصيص النتيجة بالظنّ بالطريق بلا احتياج فيه الى دعوى العلم الإجمالى بجعل الطرق قال قدس سره (٢) : [ثم نقل كلام صاحب الهدايه في أكثر من صفحه وبحث عنه في أكثر من صفتين].

٥ - وقال في تعليقه على فوائده الاصول تقريرات المحقق النائيني : وكان وجهه حينئذ ممتازا عن كلام المحقق صاحب الحاشيه (٣).

تذييل : ومن أعلام تلاميذ المحقق العراقي ومقرّرى بحثه العلّامه المحقق آيه الله الميرزا هاشم الآملى النجفى طاب ثراه ، فإنّه نقل عن صاحب الهدايه في تقريرات بحثه المسماه ب «مجمع الأفكار ومطرح الأنظار» :

قال قدس سره في دلاله العقل على حجّيه الخبر الواحد : الوجه الثالث من حكم العقل ما ذكره المحقق صاحب الحاشيه على المعالم قدس سره لإثبات حجّيه الظنّ الحاصل من الخبر لا مطلقا وملخصه (٤).

### الهدايه في مدرسه المحقق الإصفهاني

الاصول المدقّ والفيلسوف المحقق آيه الله الحاج الشيخ محمد حسين الإصفهاني صاحب نهايه الدرايه في شرح الكفايه المتوفّى عام ١٣٦١ من أعلام تلاميذ المحقق الخراساني نقل عن صاحب الهدايه عدّه مرّات في شرحه منها :

١ - ما ذكره في حاشيه شرحه : وحينئذ يرد عليه ما أوردناه في المتن على المحكى من شيخ المحققين صاحب حاشيه المعالم قدس سره من أنّ الكلام في مانعيه

---

(١) نهايه الافكار ٣ / ١٤٣.

(٢) نهايه الافكار ٣ / ١٧٠.

(٣) تعليقه العراقي المطبوع في ذيل فوائده الاصول ٤ / ١٥٩ طبعه جماعه المدرسين.

(٤) مجمع الافكار ومطرح الانظار تقرير ابحاث المحقق الآملى ٣ / ١٩٨.



الضدّ عن الضدّ للتضادّ (١).

٢ - نقل كلام صاحب الهدايه على حجّيه الظنّ بدليل الانسداد وبحث عنها فى سبع صفحات من شرحه نهايه الدرايه (٢).

٣ - ثم عقد تنبيها وذكر كلام نجل صاحب الهدايه ، المحقّق الشيخ محمد باقر فى شرح كلام والده وقال : تنبيه : ذكر بعض الأجلّه رحمه الله فى شرح كلام والده المحقّق قدس سره (٣).

٤ - وطرح كلام صاحب الهدايه فى بحث وضع الحروف (٤).

٥ - وقال فى رسالته فى الطلب والإراداه : ... وإلّا فيرد عليه ما أورده شيخ المحقّقين فى هدايه المسترشدين من وقوع الفرض المعلق عليه ، فيستحيل الأمر والإراداه بعده كما يستحيل وجود النقيض بعد ثبوت نقيضه (٥).

### الهدايه فى مدرسه المحقّق الحائري

العلّامه المؤسس آيه الله العظمى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدى طاب ثراه المتوفّى عام ١٣٥٥ صاحب درر الفوائد فى علم الاصول نقل عن الهدايه فى كتابه ومجلس درسه الشريف :

١ - قال فى بحث الوجوه العقليه التى اقيمت على حجّيه الخبر الواحد : الوجه الثالث : ما ذكره بعض الأساطين فى حاشيته على المعالم وملخصه (٦).

٢ - وقال فى تنبيهات دليل الانسداد : الوجه الثانى ما أفاده بعض المحقّقين ومحضّل كلامه قدس سره (٧) [تمّ نقل أكثر من صفحه من كلامه تمّ بحث عنه أيضا

---

(١) نهايه الدرايه فى شرح الكفايه ٢ / ١٩٧ طبعه مؤسسه آل البيت.

(٢) نهايه الدرايه ٣ / ٣١٩.

(٣) نهايه الدرايه ٣ / ٣٢٦.

(٤) نهايه الدرايه ١ / ٥٩.

(٥) الطلب والاراده / ٤٢ المطبوع ضمن بحوث فى الاصول ، طبعه جماعه المدرسين بقم.

(٦) درر الفوائد / ٣٩٧ طبعه جماعه المدرسين.

(٧) درر الفوائد / ٤١١.



فى أكثر من صفحه].

٣ - ونقل تلميذه الأكبر آيه الله الشيخ محمد على العراقى المقرّر لأبحاثه : والوجه الثالث : ما ذكره الشيخ محمد تقى طاب ثراه فى حاشيه المعالم وحاصله (١).

٤ - وهكذا قال فى مجلس درسه الشريف على ما حكى فى تقريراته : والوجه الثانى ما ذكره الشيخ محمد تقى صاحب الحاشيه وهو مركّب من مقدّمات (٢) : [ثمّ نقل حاصل كلامه فى أكثر من صفحه ثمّ بحث عنه].

تذييل : من أعظم تلاميذ المحقق الحائرى ، آيه الله السيد محمد رضا الكلپايگانى قدس سره فإنّه كتب تعليقه على درر استاذه وطبع فى مجلّدين بإسم إفاضه العوائد تعليق على درر الفوائد ، فوافق فيها مع صاحب الهدايه وخالف استاذه الحائرى ، واختار تقريب صاحب الهدايه فى بحث دلالة العقل على حجّيه الخبر الواحد ، فراجع تمام كلامه فى كتابه (٣) (قدس الله سره القدوسى).

تنبيه : يأتى عنوان الهدايه فى آثار السيّد الإمام الخمينى رحمه الله فى ما بعد إن شاء الله تعالى.

### الهدايه فى تقريرات المحقق البروجردى

آيه الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردى من أعظم تلاميذ المحقق الخراسانى ، وكان فقيه الامه ومرجع الطائفه فى زمانه ، نقل عن صاحب الهدايه فى تقريراته المسّماه بنهايه الاصول :

١ - قال : وقال المحقق صاحب الحاشيه على المعالم : إنّ معانى الأسماء معان متحصّيه له فى نفس الأمر ومعانى الحروف معان إنشائيه إيقاعيه توجد بإنشاء المتكلم (٤).

---

(١) اصول الفقه ١ / ٦٣٦.

(٢) اصول الفقه ١ / ٦٧٥.

(٣) افاضه العوائد تعليق على درر الفوائد ٢ / ٩٩.

(٤) نهايه الاصول / ١٩ الطبعة الحديثه.

٢ - ونقل عن صاحب الهداياه الحكم بتغاير الطلب والاراده وتخيّل أنّه وافق في هذه المسأله الأشاعره ، وخالف المعتزله والإماميه ، فراجع الى نهايه الاصول (١).

ولكن تفتن مقررّه المحقق في ذيل عباره استاذه وردّ هذه مقاله بما ذكره العلّامه الجّد في الوقايه.

أقول : قال العلّامه الجّد أبو المجد الشيخ محمد الرضا النجفي الإصفهاني في كتابه وقايه الأذهان : العلّامه الجّد (صاحب الهداياه) ، لم يخالف العدليه في ذلك ولم يجنح الى قول الأشاعره قطّ ، بل هو من ألدّ أعداء هذه مقاله ، وأشدّ من خصمهم ، وقد قال في بحث مقدّمه الواجب بعد ما بين مذهب العدليه من أنّ حقيقه الطلب عندهم هي الإراده المتعلّقه بفعل الشئ أو تركه ما نصّه : وقد خالف في ذلك الأشاعره فزعموا أنّ الطلب أمر آخر وراء الإراده وجعلوه من أقسام الكلام النفسى المتغاير عندهم للإراداه والكراهه. وقد عرفت أنّ ما ذكروه أمر فاسد غير معقول مبنى على فاسد آخر أعنى الكلام النفسى (٢) انتهى.

فلينظر المنصف الى هذا الإمام كيف يجعل مقاله الأشاعره أمرا فاسدا غير معقول مبني على فاسد آخر ثمّ ليعجب ممّن نسب إليه موافقتهم ، ويخالف في كلامه سنّه الأدب ، وهو لم يعرف صحيح مرامه من صريح كلامه (٣).

### الهداياه في آثار السيد الإمام الخميني

آيه الله الإمام السيد روح الله الخميني قدس سره من أعظم تلاميذ المحقق الحائري واستفاد واستجاز أيضا من جدنا العلّامه أبي المجد الشيخ محمد الرضا النجفي الإصفهاني صاحب وقايه الأذهان وغيرهما حتى نال مراتب عاليه في الفقه واصوله ، وصار من المراجع العظام ووقفه الله تعالى لتأسيس الحكومه الإسلاميه في إيران وأمره كالشمس في رابعه النهار.

---

(١) نهايه الاصول / ٩١.

(٢) هدايه المسترشدين / ١٣٣ الطبعه الحجريه.

(٣) وقايه الاذهان / ١٨٨ طبعه مؤسسه آل البيت.

١ - قال في كتابه في مباحث الألفاظ : ومنها : ما نسب الى بعض الفحول من كون معانيها جزئيا إضافيا (١).

٢ - وقال : إلا ما عن المحقق صاحب الحاشيه نقلا عن بعض من أنّ الرجوع إلى الهيئه مستلزم لرجوعه الى المادّه دون العكس (٢) ...

٣ - وقال في تعليقه على المجلد الثاني من الكفايه : ومن مواقع النظر فيه : أنّه قال : إن تقريب مقدمات الانسداد ، على هذا الوجه الثاني يقرب ممّا أفاد صاحب الحاشيه وأخوه في الانسداد ، وإن كان فرق بينهما ، وتصدّى لبيان الفرق بما لا يرجع الى محض ، وظنّي أنّه من قصور العبارة (٣).

٤ - وقال فيها : وأمّا ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله تبعا لأخيه المحقق رحمه الله من الاختصاص بالطريق فهو مبتن على مقدمات (٤).

٥ - وفي المجلد الثاني من كتابه (٥) نقل كلام صاحب الهدايه فراجعه إن شئت.

### فذلكه القول في الهدايه

فظهر لك ممّا ذكرنا منزله هدايه المسترشدين في علم الاصول وأنّه كتاب نفيس ومورد لعنايه أهل التحقيق ورؤاد العلم ، وصاحبه الإمام العلّامه التقى الشيخ محمد تقى النجفى الإصفهاني الرازي من أعظم المحققين الذين قلّ نظيرهم في علم الاصول.

تنبيه : وللعلّامه الجّد صاحب الهدايه غير حاشيته على المعالم المسّمّاه بهدايه المسترشدين على اصول معالم الدين ، رساله في مسأله الأقل والأكثر ردّ فيها قول العلّامه السيد محسن الكاظمي طاب ثراه.

---

(١) مناهج الوصول الى علم الاصول ١ / ٨٣.

(٢) مناهج الوصول الى علم الاصول ١ / ٣٦٥.

(٣) انوار الهدايه في التعليقه على الكفايه ١ / ٣٢٥.

(٤) انوار الهدايه في التعليقه على الكفايه ١ / ٣٨٣.

(٥) انوار الهدايه في التعليقه على الكفايه ٢ / ٢٨٨.

قال حفيده العلامة أبو المجد الشيخ محمد الرضا النجفي الإصفهاني في شأنها : وله ردود على العلامة السيد محسن الكاظمي قدس سره في مسألة الأقل والأكثر رأيتها بخطه الشريف (١).

تبصره : قال صاحب الروضات في ترجمه صاحب الهدايه : ... وله أيضا كتاب في الفقه الاستدلالي كبير جدا كان يشتغل به أيام تشرّفنا بخدمته المقدّسه إلّا أنّه بقي في المسوّدات ولم يدوّن منه مجلّد بعد (٢).

واستدرك عليه جدنا العلامة أبو المجد الشيخ محمد الرضا النجفي الاصفهاني : خرج منه كتاب الطهاره وهو في الفقه كالهدايه في الاصول ، وله شرح كتاب الوافي على ما نقل لي والدي طاب ثراه (٣).

أقول : وجدنا نسخه كتاب فقه صاحب الهدايه في قريب من خمسمائه صفحه ، سمي ب «تبصره الفقهاء» ، وفيه جلّ مسائل الطهاره وبحث مواقيت الصلاه ، وبعض الزكاه ، وقسم من البيع.

وهذا الكتاب تبصره الفقهاء في الفقه ، كالهدايه في الاصول كما نقلناه عن جدنا العلامة أبي المجد في شأنه.

وإن شاء الله وبأذنه وعونه سوف يطبع لأوّل مرّه بعد هدايه المسترشدين ، وإنّه على كلّ شيء قدير.

### خاتمه المطاف : شكر و تقدير

وفي الختام يجب علينا أن نشكر كل من سعى لإخراج الهدايه بهذه الصوره الزاهيه ونخصّ بالذكر :

١ - سماحه آيه الله السيّد محمّد علي الروضاتي (مدّ ظلّه) من أسباط صاحب الهدايه ، تفضّل علينا بإرسال نسخه خطّ المؤلف التي تشمل المجلّد الأوّل من

---

(١) تعليقه على روضات الجنات المسماه بأعلاط الروضات / ١٠.

(٢) روضات الجنات ٢ / ١٢٤.

(٣) اعلاط الروضات / ١٠.

الكتاب ، واستفدنا منها وصحّحنا الكتاب عليها ، فلم نحتج إلى ذكر النسخ واختلافها.

٢ - المحقّق الخبير حجّه الإسلام والمسلمين السيّد أحمد الحسيني الأشكوري (مد ظلّه) كتب بالتماس منّا حياه صاحب الهدايه قدس سره.

٣ - قرّه عيننا وولدنا البارّ ، سماحه الحجّه الشيخ هادي النجفي - كان الله له - حيث بذل الجهد في إعداد مقدمات التحقيق وأشرف على طبع الكتاب وإخراجه بهذه الحله القشيه.

٤ - أصحاب مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين بقم المشرفه سيّما حجج الاسلام والمسلمين الشيخ محمّد رضا الفاكر والشيخ محمد مهدي نجف ، والشيخ رحمت الله رحمتى دامت بركاتهم حيث ساعدونا على طبع الكتاب ونشره بهذه الطبعه الزاهيه، أيدهم الله تعالى ووقفهم لطبع التراث.

تمّت هذه المقدمه فى يوم السبت غرّه ثانى الجمادين عام ١٤١٨ ببلدتنا إصفهان صانها الله تعالى عن الحدثان.

وأنا العبد الشيخ مهدي ابن الشيخ مجد الدين بن الشيخ محمد الرضا بن الشيخ محمد حسين بن الشيخ محمد باقر ابن الشيخ محمد تقى النجفى الإصفهانى صاحب هدايه المسترشدين.

والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا ، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين.

من كتاب «المفصل فى تراجم الأعلام» للمحقق الخبير السيد أحمد الحسينى (مدّ ظلّه)

العلّامة الكبير ، الفقيه الاصولى الشهير ، استاذ الفقهاء والمجتهدين ، مولانا الشيخ محمد تقى بن محمد رحيم بن محمد قاسم الأيوان كفى الرازى الاصبهانى النجفى (١).

كان والده يعرف ب «محمد رحيم بيك استاجلو» وقد سمّاه بعض «عبد الرحيم» ، ولكن الموجود بخطّ صاحب الترجمة «محمد رحيم» وهو الأصحّ.

### عشيرته و اسرته

ينتهى نسب الاسره الى عشيره تعرف ب «استاجلو» التى كان لها صلّه وثيقه بالسلطين الصفويه منذ بدايه حكومتها فى ايران ، وتصدّى بعض رجالها وظائف

---

(١) الأيوان كفى نسبه الى قريه «ايوان كى» و «أيوان كيف» من قرى ورامين فى شرقى طهران ، اشتهرت بذلك لبنايه فيها أثريه قديمه يقال : إنها من أبنيه سلاطين إيران الكيانيه. و «استاجلو» عشيره كبيره اتصلت بالأعمال الحكوميه منذ سلطنه الشاه اسماعيل الصفوى. ونسبه النجفى ، لاعتزاز الاسره بمنشأ صاحب الترجمة العلمى النجف الأشرف ، ولم تزل تعرف بهذه النسبه ، وهى تعرف «بالمسجد شاهى» أيضا نسبه الى مسجد شاه حيث كان علماؤها يقيمون صلاه الجماعه فيه.



حكوميه هامه فى أيام الصفويين والقاجارين كما جاء فى تواريخ تلك العصور.

أشغل والد الشيخ صاحب الترجمة بعض الوظائف الحكوميه فى «ايوان كيف» ، إلّا أنه ترك الوظيفه وهاجر الى العتبات المقدسه بالعراق ، وأقام بالنجف الأشرف منصرفا الى العباده حتى وافاه الأجل فى سنه ١٢١٧.

جدّه الأعلى ميرزا مهدي ، أرسله السلطان نادر شاه الى النجف لتولّى شؤون تعمير الصحن العلوى الشريف ، فتصدّى ذلك وسجّل اسمه على القاشى لبعض الكتائب.

برز نجم هذه الاسره العلمى فى إصبهان منذ نحو سنه ١٢٢٥ ، حيث هاجر الشيخ فى ما يقرب من هذا التاريخ من يزد اليها ، واشتهر بالمقام العلمى الرفيع والزهد والتقوى ، والتفّ حوله الخاصّه والعامّه ، وانتهت إليه الزعامه العلميه والإمامه.

اشتهر من الاسره علماء مشاهير وفضلاء ذوى الأقدار والمكانه ، كانوا ولم يزالوا موضع احترام العلماء وحفاوه سائر الطبقات المؤمنه فى إصبهان وغيرها ، نذكر أسماء بعضهم كنماذج بارزه لا للحصر :

١ - أخو صاحب الترجمة ، الشيخ محمد حسين الاصبهانى (ت ١٢٦١) ، العالم الكبير مؤلّف الكتاب السائر فى الأوساط العلميه «الفصول الغرويه».

٢ - ابنه الشيخ محمد باقر المسجد شاهى الإصبهانى (ت ١٣٠١) ، من أعظم علماء إصبهان الفقهاء.

٣ - الشيخ محمد حسين النجفى الإصبهانى (ت ١٣٠٨) ، من وجوه تلامذه الإمام المجدّد ميرزا محمد حسن الشيرازى ومؤلّف التفسير القيم «مجد البيان».

٤ - الشيخ أبو المجد محمد الرضا المسجد شاهى الإصبهانى النجفى (ت ١٣٦٢) ، العالم الكبير والأديب الشاعر المشهور ، مفخره القرن الرابع عشر فى العلم والفضل والأدب.

٥ - الشيخ محمد تقى آقا نجفى الإصبهانى (١٣٣٢) ، حفيد الشيخ وصاحب

المؤلفات الكثيره المطبوعه الذائعه والمتقدّم على علماء عصره بإصبهان.

٦ - الحاج آقا نور الله النجفى الإصبهانى (ت ١٣٤٦) من تلامذه المجدّد الشيرازى والمشارك فى النهضه المعروفه بإيران.

٧ - الاستاذ محمد باقر النجفى الإصبهانى المعروف بالفى (ت ١٣٨٤) ، العلامه الأديب الفاضل المشهور.

٨ - الشيخ محمد على النجفى الإصبهانى (ت ١٣١٨).

٩ - الشيخ مهدي بن الشيخ محمد على النجفى (ت ١٣٩٣) ، صاحب المؤلفات الكثيره المتجاوزة على الثلاثين.

١٠ - الشيخ جمال الدين النجفى الإصبهانى (ت ١٣٥٤) ، من أعلام علماء إصبهان وذى المكانة المحترمه فى مختلف الأوساط.

١١ - الشيخ محمد اسماعيل النجفى الإصبهانى (ت ١٣٧٠).

١٢ - الشيخ مجد الدين الملقّب بمجد العلماء النجفى الإصبهانى (ت ١٤٠٣) ، العالم الجليل الوجيه عند العامه.

يتّصل بيت النجفى مصاهره بيوتات علميه كبيره معروفه فى الأوساط العراقيه والإيرانيه ، بواسطه : بنت الشيخ جعفر الكبير النجفى صاحب كشف الغطاء المسمّاه «نسمه خاتون» أو «حبابه» ، وهى زوجة الشيخ صاحب الترجمة ، وتوفيت سنة ١٢٩٥ ودفنت بجوار قبر زوجها فى «تخت فولاد».

والعلويه بنت السيد صدر الدين العاملى ، زوجة الشيخ محمد باقر النجفى.

والعلويه «ربابه سلطان بيگم» بنت السيد محمد على المعروف بآقا مجتهد ، حفيده السيد محمد باقر حجه الاسلام الشفتى ، زوجة الشيخ محمد حسين الإصبهانى وأمّ أبى المجد.

قال الشيخ آقا بزرك الطهرانى :

(آل صاحب الحاشيه) بيت علم جليل فى إصفهان ، يعدّ من أشرفها وأعرقها فى الفضل ، فقد نبغ فيه جمع من فطاحل العلماء ورجال الدين الأفاضل ، كما قضاوا

دورا مهمًا في خدمه الشريعة ، ونالوا الرئاسة العامه لا في إصبهان فحسب ، بل في إيران مطلقا ، ففيهم علماء وفضلاء وأجلاء.

## مولده و شيء عن نشأته

لم يتعرّض أصحاب التراجم لتاريخ ولاده الشيخ ومحلها على التحديد ، إلّا أنّ السيد المهديّ يحتمل أن تكون الولاده نحو سنه ١١٨٥ - ١١٨٧ في قريه «أيوان كيف» (١) حيث كانت مسكن والده قبل هجرته الى العتبات المقدسه. والسيد الخوانساري صاحب الروضات يصرّح أنّه انتقل في عنفوان الشباب الى عتبات الأئمّه الأطياب ، وهذا يعني أنّه ولد في القريه المذكوره.

كانت دراسته في الحوزات العلميه بالنجف الأشرف وكربلا-والكاظميه ، فبقى أكثر من اثنتي عشره سنه في كربلاء قبل وفاه المولى محمد باقر الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥) ، ويذكر المترجمون له من أساتذته الذين درس لديهم في المراحل العاليه واستفاد من علمهم جماعه لم نعرف تفصيل ما تتلمذ لديهم (٢) ، وهم :

١ - السيد محمد مهدي بحر العلوم الطبائبي النجفي ، استفاد منه علما وعملا.

٢ - الشيخ جعفر كاشف الغطاء النجفي ، وله منه إجازة الحديث والاجتهاد ، وصاهره على بنته كما سبق ذكره.

٣ - المولى محمد باقر الوحيد البهبهاني.

٤ - السيد علي الطبائبي الحائري.

٥ - السيد محسن الأعرجي الكاظمي.

---

(١) «أيوان كي» أو «أيوان كيف» من توابع دماوند ، وهي قريه كبيره في الجنوب الشرقي من مدينه طهران وتبعد عنها ٧١ كم.

(٢) نقل المرحوم الحبيب آبادي في مكارم الآثار عن شخص مجهول أن الشيخ صاحب الترجمة أخذ في العرفان وتهذيب النفس من درويش كافي النجف آبادي الإصبهاني ، وأنكر بعض الأعلام أخذ الشيخ منه في السير والسلوك ، والانكار في محله.

يبدو من بعض القرائن في أحوال الشيخ أنه كان ذا جَدِّ وسعى كبير في تحصيل العلم واكتساب الفضائل أيام الدراسة والتحصيل ، فإنه كما يظهر من قائمه أسماء أساتذته وشيوخه - كان يختار أحسن رجال العلم وأشهر المدرّسين المتقدّمين في التدريس ، ولو أدّى ذلك الى التنقل في الحوزات العلميه وعدم الإخلاء الى الاستقرار والطمأنينه في حوزة ما. بهذا وبما نرى من مؤلفاته العلميه المتناهيه في الدقه والإحاطه والموقع الدراسى والعلمى الذى حصله زمن الإفاده ، نستشف مدى جهده أيام الطلب وذكائه فى تلقى العلوم وتقدّمه على كثير من أترابه ومعاصريه.

اضطرّ الى الهجره من العتبات المقدّسه الى إيران على أثر صدمه الوهابيين وابتلائه بمرض القلب ، ولو كان باقيا بها لكان له شأن عظيم أكثر ممّا حصل له فى إصبهان ، ولكن الله تعالى يقدر الامور وليس ممّا قدر من مفّر.

### الهجره الى ايران

هاجر الشيخ من العراق الى إيران بعد سنه ١٢١٦ التى كان فيها واقعه حمله الوهابيين على كربلاء والمجزره الدمويه التى أجروا فيها وهتكوا الحرم الحسينى ، وظهرت منهم فضائح وجرائم لا يسع المقام شرحها ، وربّما كانت هجرته بعد وفاه والده سنه ١٢١٧ ، ويقال فى سبب هجرته كثره ديونه وابتلائه بمرض القلب واضطراب الوضع فى كربلاء والنجف بسبب الحمله الوهابيه عليهما.

قصد أول دخوله إيران زياره الإمام الرضا عليه السلام ، فنزل بالمشهد فى بيت الحاجّ ميرزا داود الخراسانى الإصبهانى الذى كان من أجلاء فضلاء المدينه (ت ١٢٤٠) ،

---

(١) علّق السيد المهدي هنا ما ملخصه : يظهر أنّ حضور الشيخ لدى الأحسائي لم يكن للاستفاده العلميه ، بل للوقوف على آرائه وأقواله التى كانت سببا لإقبال جمع عليه وتكفير آخرين له.

وأقام في ضيافته لمدّه أربعة عشر شهرا بكلّ تجلّه واحترام ، وكان الميرزا يدرس لديه في هذه المدّه علم الفقه والاصول ، ويذكرون أنّه أدّى كلّ ديون شيخه البالغه في ذلك الوقت ألف تومان.

ثمّ انتقل الشيخ من المشهد الرضوى الى يزد ، واشتغل فيها بتدريس الفقه والاصول العالين ، واجتمع عليه طلاب العلوم الدينيه للاستفاده من علمه وفضله.

بعد بقاء مدّه في يزد - لا نعلم مقدارها بالتحديد - انتقل الشيخ الى إصبهان مهد العلم يومذاك ومجمع كبار العلماء والفحول ، وكان ذلك نحو سنه ١٢٢٥ احتمالا ، فاحتفى به العلماء والطلاب وبقية الطبقات المؤمنه ، وبقى بها الى حين وفاته معزّزا مكرّما.

كان الشيخ - كما علمنا مما سبق - موضع حفاوه العلماء والطلاب أينما حلّ وحيثما ارتحل ، يهتمّ بالتدريس وإفاده الطلاب ممّا رزقه الله تعالى من العلم والدرايه ، حريصا على وقته أن يضيع في ما لا- طائل تحته ، وعلى علمه أن لا- يؤدى زكاته بتعليم الآخرين ، وبهذا كان منبعا فياضا أينما اقام ومأسوفا عليه حيث انتقل.

### الإقامه بإصبهان

أول ما ورد الشيخ المترجم له مدينه «إصبهان» ، سكن في محلّه «أحمد آباد» ، وهى من المحلّات القديمه بهذه المدينه.

كوّن بعد استقراره حوزة تدريسيه فى مسجد المحلّه «مسجد ايلجى» ، وشاع ذكره وعرف مقامه العلمى فى أوساط الأفاضل والطلاب ، فاجتمعوا عليه للاستفاده من درسه وتحقيقاته العلميه المعمّقه ، وخاصّه فى اصول الفقه الذى اشتهر بأنّه صاحب آراء خاصّه فيه.

كان يقيم صلاه الجماعه أيضا بهذا المسجد ، وأمّه كثير من المؤمنين عند ما عرفوا مكاتته الرفيعه فى الزهد والتقوى والإعراض عن زخارف الدنيا والتوجّه

التأم الى الله تعالى ، فكانت الصفوف مزدحمه بالمؤمنين المؤتمين بصلاته جماعه.

كثره الطلاب فى مجالس التدريس وازدياد عدد المصلين فى الجماعه بعد مرور مده على ورود الشيخ ، سببا الشعور بالضييق وضروره الانتقال الى مكان اوسع ، فانتقل الى محله مسجد شاه والصلاه والتدريس فى «مسجد شاه» ، وهو من ابناءه الشاه عباس الصفوى الكبير.

المؤهلات العلميه فى الشيخ وشده ممارسته لعلمى الفقه والاصول وحسن الإلقاء فى محاضراته ، كانت أسبابا لنجاحه فى التدريس لأعلى المراحل العلميه المسمى ب «الخارج» ، حتى نقلوا أن مجلس درسه كان يحضره ثلاثمائه الى أربعمائه طالب ، ولازدهامهم طلب الميرزا محمد حسن المجدد الشيرازى وبعض رفاقه من متقدمى شباب الطلبة الذين كانوا يحضرون فى مجالس الدرس آنذاك ، طلبوا وقتا خاصا بهم يستفيدون به أكثر لحل مشاكلهم العلميه ، فأجابهم الاستاذ على ذلك وعين لهم ساعه يحضرون لديه ويترحون ما أشكل عليهم ، ثم يجدون الحل على أحسن ما يكون ، وكان السيد المجدد يتباهى بذلك ويأسف على قصر مدته ومفاجأتهم بوفاه الاستاذ.

### بعض تلامذته البارزين

لقد ذكرنا سابقا شيئا عن رفيع مقام الشيخ التدريسى وازدهام الطلاب على محاضراته العلميه ، حتى ذكر بعض أن محضر درسه كان يحتوى على ثلاثمائه أو أربعمائه طالب ، وكان فى عصره المدرس الأول فى حوزة إصبهان للدروس العالیه ، والعدد المذكور لا يعنى الحصر فيه، بل كان التلامذه يتجددون حيثما تنتهى دورتهم الدراسيه ، فيكون العدد عالیا جدًا والعطاء العلمى وفيرا لا يمكن حصره فى هذه الفئه خاصه.

وفى ما يلى نسرد أسماء المشاهير من تلامذه الشيخ من دون تعرض لتراجمهم ، وذلك تبعا لطريقتنا فى الأخذ بجانب الاختصار وعدم التطويل فى الكلام :

- ١ - ملا أحمد بن عبد الله الخوانساري.
- ٢ - ميرزا محمد باقر الخوانساري الإصبهاني صاحب الروضات.
- ٣ - الشيخ محمد تقى الكلپايگانی.
- ٤ - المولى محمد تقى الهروى الإصبهاني.
- ٥ - السيد محمد حسن الخواجهنى الإصبهاني.
- ٦ - مير سيد حسن المدرس الإصبهاني.
- ٧ - ميرزا محمد حسن المجدد الشيرازى.
- ٨ - السيد ميرزا حسن الرضوى المشهدى.
- ٩ - آقا حسين اللنجانى الإصبهاني.
- ١٠ - الشيخ محمد حسين الاصبهاني ، أخوه صاحب الفصول.
- ١١ - الحاج ملا حسين على التويسركانى.
- ١٢ - ميرزا داود الشهيد الإصبهاني الخراسانى.
- ١٣ - المولى زين العابدين الكلپايگانی.
- ١٤ - السيد محمد صادق الموسوى الخوانسارى.
- ١٥ - ملا عبد الجواد التونى الإصبهاني.
- ١٦ - الشيخ عبد الجواد الخراسانى.
- ١٧ - ملا على قاربوزآبادى الزنجانى.
- ١٨ - الشيخ فتح الله الشاروى القزوينى.
- ١٩ - مير محمد بن محمد حسين الشهرستانى الحائرى ، وله منه إجازة.
- ٢٠ - الحاج آقا مهدى المهدوى الكرمانشاهى.

٢١ - الشيخ مهدي الكجوري الشيرازي.

٢٢ - المولى هادي الأسرار السبزواري ، مؤلف شرح المنظومه المعروف في الفلسفه.

٢٣ - ميرزا هدايه الله ابرسجى الشاهرودى.

ص: ٣٩



قالوا فيه :

لقد طفحت كتب التراجم بعبارات تنم عن عظيم مكانه الشيخ بين معاصريه وجيله منزلته عند من ترجمه بعد عصره ، فقد وجلوا بمقامه العلمي ومجدوا زهده وتقواه بشتى التعابير ومختلف الألفاظ ، وفي ما يلي نورد بعض ما قالوه اكتفاء باليسير عن الكثير :

قال السيد الخوانسارى فى «روضات الجنات» :

«أصبح أفضل أهل عصره فى الفقه والاصول ، بل أبصر أهل وقته فى المعقول والمنقول ، وصار كأنه المجسم فى الأفكار الدقيقه ، والمنظم من الأنظار العميقه ، استاذا للكل فى الكل ، وفى اصول الفقه على الخصوص ، وجنات الفضل الدائمه الاكل فى مراتب المعقول والمنصوص ، فجعل أفتده طلاب العصر تصرف إليه ، وأخيه أصحاب الفضل تضرب لديه ، بحيث لم ير فى الدنيا مدرس أخص بأهله من مدرسه الشريف ، ولا مجلس أفيد لهله من مجلسه المنيف ...».

وقال الشيخ القمى فى «الفوائد الرضويه» ما تعريبه مختصرا :

«الشيخ العالم الفاضل المحقق المدقق ، قدوه المحققين وترجمان الاصوليين ، صاحب تعليقه كبيره على المعالم. اختص بالشيخ جعفر الكبير صاحب كشف الغطاء حتى زوجه بابنته ...».

وقال المدرس الخيابانى فى «ريحانه الأدب» ما تعريبه :

«من أكابر فحول علماء الإماميه أواسط القرن الثالث عشر الهجرى ، فقيه اصولى محقق مدقق عابد زاهد ، عميق الفكر دقيق النظر .. جلالته العلميه والعملية

---

(١) الشيخ محمد بن محمد على الخراسانى الطهرانى ، ابن اخت صاحب ترجمه ومن المدرسين المجيدين ، رتب الجزء الثالث من كتاب «هدايه المسترشدين» وأخرجه من المسوده الى المبيضة ، صاهر خاله على ابنته الصغرى ولكن لم تدم حياتهما الزوجيه طويلا فافترقا.

مشهوره ، بل تقدّم على معاصريه في المعقول والمنقول بشهاده بعض المترجمين له ، خصوصا في اصول الفقه الذى كان فيه بغايه التبخر .. انتهت اليه المرجعيه بإصبهان ، وكان يحضر في حلقه درسه قريبا من ثلاثائه طالب ..».

وقال الشيخ آقا بزرك الطهرانى في «الكرام البرره» ص ٢١٥ :

«أحد رؤساء الطائفة ومحققى الإماميه المؤسسين في هذا القرن (القرن الثالث عشر). فاز بدرجة عاليه من العلم والعمل ، معقولا ومنقولا فقها واصولا. وقد حظى هذا الكتاب (حاشيه المعالم) بالقبول ، ولاقى استحسان الأكابر والفحول من المحققين والأعلام .. والحقّ أنه يكفى للاستدلال على مدى إحاطه المترجم وتبحره وتحقيقه في علم الفصول ، ففيه تحقيقات عاليه خلت منها جمله من الأسفار الجليله ، ولم تزل آراؤه ونظرياته محطّ أنظار الأفاضل ومحور أبحاثهم الى الآن».

### آثاره العلميه

بالرغم من اشتغال الشيخ بالتدريس وتربيه الطلاب والقيام بالشؤون الاجتماعيه وقضاء حوائج الناس ، دبّجت يراعتة آثارا علميه اشتهر بعضها في الحوزات وعند العلماء ، وبقي بعضها الآخر غير معروف لدى الجهابذه ، وفيما يلي نذكر هاتيک الآثار مع الإجمال في وصفها :

١ - أجوبه المسائل ، جوابات على استفتاءات بعضها مختصر وفي بعضها تفصيل.

٢ - أحكام الصلاه ، في مكتبه السيد المرعشى رساله فارسيه في أحكام الصلاه برقم ٦٥٥ ، الفت سنه ١٢٤٥ نظنها له.

٣ - تبصره الفقهاء ، استدلالى نجز منه كتاب الطهاره وأوقات الصلاه وكتاب الزكاه وبعض البيع.

٤ - تقرير أبحاث بحر العلوم ، كتاب الطهاره شرحا على كتاب «الوافى» ، كتبه

ص: ٤١

حين دراسته على السيد محمد مهدي بحر العلوم النجفي.

٥ - حجّيه المظنّه. طبع مع حاشيه معالم الاصول.

٦ - عدم مفطريه التتن. ردّ على بعض معاصري الشيخ.

٧ - الرساله العمليه.

٨ - فساد الشرط ضمن العقد. في شرط الضمان لو ظهر المبيع مستحقا للغير.

٩ - شرح الأسماء الحسنی.

١٠ - كتاب الطهاره ، وهو غير شرحه على الوافي المذكور سابقا ، توجد نسخه في مكتبه السيد المرعشي العامه بقم.

١١ - الفقه الاستدلالي. الظاهر أنه نفس كتابه الاستدلالي في الطهاره وليس كتابا غيره ، وقد صرّح بعض أنه لم يخرج من المسوّدّه وذكر أنه كتاب كبير جدّا.

١٢ - هدايه المسترشدين في شرح معالم الدين. وهو شرح أو حاشيه موسّعه على قسم اصول الفقه من كتاب «معالم الدين» للشيخ حسن بن زين الدين العاملي ، وقد اشتهر في الحوزات العلميه الشيعيه وتلقاه العلماء بعين الإكبار.

١٣ - مسأله الظنون. ذكرها كذلك تلميذه السيد الخوانساري وقال : إنّه مستخرج من كتاب الهدايه ، ولعلّها هي رسالته «حجّيه المظنّه».

أمّا فوائده الامه في ردّ شياطين الكفره فهو للشيخ محمد تقى المعروف بأقا نجفي الإصبهاني ، وقد نسبوه الى صاحب الترجمة اشتباها.

### موقع هدايه المسترشدين

شرح استدلالی كبير على القسم الاصولی من كتاب «معالم الدين» للشيخ أبي منصور حسن بن الشهيد زين الدين العاملي (ت ١٠١١) ، الذي أصبح منذ تأليفه مدارا للتدريس في الحوزات العلميه في المرحله الوسطی ، وقد شرحه كثير من العلماء المشغولين بالاصول دراسه وتدريسا ، وكتبوا عليه حواش مختصره ومفصّله يصعب عدّ أساميهها وتعداد النسخ الموجود منها في المكتبات العامه والخاصه.

ولعلّ من أبرز هذه الشروح والحواشي ذكرا الكتاب القيم الذى نحن بصدد التعريف به، وقد ذكره جماعه من المؤلفين فى التراجم والمفهرسين للكتب وأشادوا به ، حتى قال عنه العلماء الحاج ميرزا حسين النورى فى كتابه السائر «مستدرك وسائل الشيعة - الخاتمه»: هذا الكتاب فى الاصول كفصل الربيع فى الفصول.

وهو حاشيه مفضّله بعناوين «قوله - قوله» بلغ تبييض المؤلف فيها الى مبحث مفهوم الوصف فى جزأين تمّ الأول منهما فى ليله الجمعة عاشر ربيع الثانى سنه ١٢٣٧ ، ويصرح شيخنا الطهرانى فى كتابه الكرام البرره ص ٢١٦ أنّ ابن اخت المؤلف - وهو الشيخ محمد بن محمد على الخراسانى الطهرانى - جمع مواد الجزء الثالث من مسودّاته ، ولم يكن قد خرج هذا الجزء الى البياض.

ولشهره هذا الكتاب عرف مؤلّفه ب «صاحب الحاشيه» و «صاحب الهدايه» ، وهكذا سمّى فى جمله من كتب اصول الفقه.

طبع هذا الكتاب على الحجر مكررا ؛ منها فى سنوات ١٢٦٩ و ١٢٧٢ و ١٢٨١ و ١٢٨٢ و ١٣١٠ ، ولتداوله بين الطلاب والمحضّين نجد منه نسخا مخطوطه كثيره فى المكتبات العامه والخاصه ، وقد علّق عليه جماعه من العلماء تعاليق لا نطول المقام بذكرها.

يشتمل هذا الكتاب على تحقيقات ممتازه مع التعرّض لمختلف الآراء والأدلّه مع المناقشات الطويله لما ينقل عن اعلام العلماء والاصوليين ، وخاصّه فى مباحث الألفاظ التى لقيت منه عناية أكثر من المباحث العقلية ، ويهتمّ فيه بشكل ملحوظ بآراء العالم الاصولى الشهير ميرزا أبو القاسم الجيلانى القمى المدرجه فى كتابه القيم «قوانين الاصول» ، ويتصدّى لها بمناقشات فيه الشىء الكثير من التحقيق.

نظره خاطفه على كلّ تعليقه من هذه الحاشيه ، تبين مدى إحاطه المؤلف على جمع مختلف الآراء وتمحيصها تمحيصا دقيقا ودراستها من مختلف جوانبها ،

فهو لا- يقنع بنقل قول ما كيفما كان ، ولكنه يقلبه ظهرا لبطن ويحسب له حساب الخير المتمرس المحقق. ويكفي لمعرفه مدى فحص الشيخ في الآراء اللغويه والاصوليه والاستنتاج الصحيح من مجموعها ، النظر بدقه في التعليقه الاولى على قول صاحب المعالم «الفقه في اللغه الفهم».

ومن الجانب الفقهي :

عرف شيخنا المترجم له - في عصره وبعد عصره - بتبحره في اصول الفقه لانتشار كتابه «هدايه المسترشدين» وتداوله بين العلماء في الحوزات العلميه ، والاصول من المقدمات التي لا- بدّ للفقهاء من النظر فيها توطئه للاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعيه والتصدي للفتوى ، وليس هذا الفن مقصودا بالذات كما يعلمه المشتغلون بالدراسات العاليه ، وتوفر آليات الاجتهاد يمهد للشخص طريق الاستنباط ، فكلما كانت هذه الآلات أوفر يكون سبيل الوصول الى الهدف الغائي أيسر وأسهل. ومن هنا نجد كثيرا من أعلامنا المجتهدين يتوغّلون في القواعد الاصوليه ، وبه يكون استنباطهم للمسائل الفقهيّه أوفق وأركز دعامه.

اشتغل الشيخ في أيام الدراسه والطلب بالفقه والاصول معا ، ثم درّس فيهما طيله حياته ممارسا لهما معا وفاحصا عن أدلتها سويه ، ولذا نراه في كتابه «تبصره الفقهاء» مستوعبا لجوانب المسائل الفقهيّه ، كما هو الحال في كتابه «هدايه المسترشدين».

لم يوفق الشيخ الى إكمال الشوط لكلّ أبواب الفقه في كتابه «تبصره الفقهاء» ، بل كتب منه نبذا من كتاب الطهاره والصلاه والزكاه والبيع ، وبهذه النبذ دلنا على قوّه عارضته في الاجتهاد الفقهيّ وتسلّطه على الأقوال والآراء وقدرته الفائقه على نقدها وتمحيصها ، ثم لباقته الممتازه في عرض الأدله من الكتاب الكريم والسّنّه المأثوره عن أهل البيت عليهم السلام واستخراج الحكم الأوفق بها.

نرى شيخنا الفقيه عند ما يتعرّض لموضوع ما ، يبدأ بما ذكره اللغويون مع

الجرح والتعديل لما ذكروه وتطبيقه بالذوق العرفي ، ثم يستعرض أهم الآراء لكبار الفقهاء ويتناولها بالفحص والنقد العلمي ، ثم يأتي بالأدلة الفقهية من الآيات والأحاديث ويسندها بما يؤدي إليه نظره ، ويستخرج بالتالي فتواه غير مشوبه بالضعف على الأغلب. وبهذه الطريقة المتأنية يدلنا على تمكنه من الاجتهاد ويعرّفنا الطريقه الصحيحه للاستنباط.

## وفاته

توفى شيخنا صاحب الترجمة وقت الزوال من يوم الجمعة منتصف شهر شوال لسنة ١٢٤٨ بإصبهان ، وصلى عليه الشيخ محمد إبراهيم الكلباسي أو السيد محمد باقر حجة الإسلام الشفتي ، واقتدى في الصلاة جماعه كبيره من العلماء وبقية الناس.

دفن في المقبره المعروفه ب «تخت فولاد» واقبر في «بقعه مادر شاهزاده» التي عرفت بعد ذلك عند بعض المؤرخين «بقعه الشيخ محمد تقى».

أبته جماعه من الادباء ورثاه جملة من الشعراء وأرخوا وفاته بالعريه والفارسيه ، منها قصيده تلميذه ميرزا محمد باقر الخوانساري التي يقول فيها :

يا للذي أضحى تقيا نهتدى

بهده كالبدر المنير الأوقد

أسفا لفقد إمامنا الحبر الذي

حتى الزمان لمثله لم نفقد

أسفا عليه وليس يعقوب الأسي

في مثل يوسف هجره بمفند

لهفى على من لا يفى لثنائه

رفش الأجام على مجال القدقد

العلم أمسى بعده مترحلا

والشرع لم ير بعده بمؤيد

مهما أخال زحام حلقة درسه

ينشق قلبي من شديد تجلدى

واحسرتا أهل المدارس إذ جنت

أيدي الحوادث في إمام المسجد

واكربتاه لمسلمي هذي الحمى

من ثلمه الإسلام في المتجدد

من ثلمه لا يسدّدنّ وبددت

شمل الفضائل والعلی والسؤدد

ص: ٤٥

نقصت طلاع الأرض من أصرافها

فى موت مولانا التقى محمد

لا يوم للشيطان كالיום الذى

ينعى بمثلك من فقيه أوحى

لما مضيت مضت صبابه من هوى

مجدا وأنت من السليل الأجد

علّامه العلماء من فى جنبه

أركانهم بمكان طفل الأجد

مولاي أى قطب الأنام وطودهم

ومشيد الشرع المنير الأحمدي

لا سقى ربع ملت عنه وحبذا

رمس أحلك طاهرا من مشهد

جسد لك العفر المعطر ضمه

أم لحدوا جدثا لكنز المسجد

من ذا يحل المعضلات بفكره

تفرى ومن لاولى الحوائج من غد

ومن الذى يحيى الليالى بعد كا

بتفقه وتضرع وتهجد

أين الذى ما زال سلسل خلقه

لذوى عطاش الخلق اروى مورد



طابت ثراه كما أتى تاريخه

طارت كراك الى النعيم السرمدي

### مصادر الترجمة

روضات الجنات ٢ / ١٢٣ ، مستدرک وسائل الشیعه ٣ / ٤٠٠ ، أعیان الشیعه ٩ / ١٩٨ ، الفوائد الرضویه ص ٤٣٤ ، قصص العلماء ص ١١٧ ، مرآه الأحوال ١ / ١٣٨ ، مکارم الآثار ص ١٣٢٧ ، ریحانه الأدب ٣ / ٤٠٣ ، الکرام البرره ص ٢١٥ ، نجوم السماء ١ / ٤٧٧ ، تذکره القبور ص ٧٢ ، الروضه البهیة ص ٢٦٢ ، لباب الألقاب ص ٥٠ ، ترجمه هدیة الرازی ص ٣٢ ، الذریعه فی مختلف الأجزاء ، الأعلام للزركلی ٦ / ٦٢ ، معجم المؤلفین ٩ / ١٣١ ، هدیة العارفين ٢ / ٣٦٢ ، تاریخ علمی واجتماعی إصفهان ١ / ١٢٥ (ومنه أكثر هذه الترجمة).

ص: ٤٦

الصوره

□

ص: ٤٧



فصل

الفقه فى اللغة : الفهم وفى الاصطلاح هو : العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه. فخرج بالتقييد بالأحكام العلم بالذوات كزيد مثلا- ، وبالصفات ككرمه وشجاعته ، وبالأفعال ككتابته وخطاطته. وخرج بالشرعيه غيرها كالعقليه المحضه واللغويه. وخرج بالفرعيه الاصوليه. وبقولنا : «عن أدلتها» علم الله سبحانه ، وعلم الملائكه والأنبياء ، وخرج بالتفصيليه علم المقلد فى المسائل الفقهيّه ؛ فأنه مأخوذ من دليل إجمالى مطرد فى جميع المسائل ؛ وذلك لأنه إذا علم أنّ هذا الحكم المعين قد أفتى به المفتى ، وعلم أنّ كلّما أفتى به المفتى ، فهو حكم الله تعالى فى حقّه ، يعلم بالضروره أنّ ذلك الحكم المعين هو حكم الله. سبحانه فى حقّه. وهكذا يفعل فى كلّ حكم يرد عليه.

وقد أورد على هذا الحدّ : أنه إن كان المراد بالأحكام البعض لم يطرد ؛ لدخول المقلد إذا عرف بعض الأحكام كذلك ؛ لأننا لا نريد به العامى ، بل من لم يبلغ رتبه الاجتهاد. وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك ، لعلوّ رتبه فى العلم ، مع أنه ليس بفقير فى الاصطلاح. وإن كان المراد بها الكلّ لم ينعكس ؛ لخروج أكثر الفقهاء عنه ، إن لم يكن كلّهم ؛ لأنهم لا يعلمون جميع الأحكام ، بل بعضها أو أكثرها.

ثم إنَّ الفقه أكثره من باب الظنِّ ؛ لابتنائه غالباً على ما هو ظنِّي الدلالة أو السند. فكيف اطلق عليه العلم.

والجواب : أمّا عن سؤال الأحكام ، فبأننا نختار أولاً : أنّ المراد البعض. قولكم : «لا يطرّد لدخول المقلمد فيه» قلنا : ممنوع ، أمّا على القول بعدم تجزّي الاجتهاد ، فظاهر ؛ اذ لا يتصوّر على هذا التقدير ، انفكاك العلم ببعض الأحكام كذلك عن الاجتهاد ؛ فلا يحصل للمقلمد ، وإن بلغ من العلم ما بلغ. وأمّا على القول بالتجزّي ، فالعلم المذكور داخل في الفقه ، ولا ضير فيه ؛ لصدقه عليه حقيقه وكون العالم بذلك فقيها بالنسبه إلى ذلك المعلوم اصطلاحاً وإن صدق عليه عنوان التقليد بالاضافه إلى ما عداه.

ثم نختار ثانياً : أنّ المراد بها الكلّ - كما هو الظاهر ؛ لكونها جمعا محلّي باللام ، ولا ريب أنّ حقيقه في العموم - قولكم : «لا ينعكس لخروج أكثر الفقهاء عنه» ، قلنا : ممنوع ، إذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له ، وهو أن يكون عنده ما يكفيه في استعماله من المآخذ والشرائط ، بأن يرجع إليه ، فيحكم. وإطلاق «العلم» على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف ؛ فأنه يقال في العرف : «فلان يعلم النحو» مثلاً ، ولا يراد أن مسائله حاضره عنده على التفصيل. وحينئذ فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه.

وأمّا عن سؤال الظنِّ ، فبحمل «العلم» على معناه الأعمّ ، أعنى ترجيح أحد الطرفين ، وإن لم يمنع من النقيض ، وحينئذ فيتناول الظنِّ. وهذا المعنى شايع في الاستعمال ، سيّما في الأحكام الشرعيّه.

وما يقال في الجواب أيضاً - من أن الظنِّ في طريق الحكم ، لا- فيه نفسه ، وظنّيه الطريق لا تنافى علميه الحكم - فضعفه ظاهر عندنا. وأمّا عند المصوّبه القائلين بأنّ كلّ مجتهد مصيب - كما سيأتى الكلام فيه ، إن شاء الله تعالى ، في بحث الاجتهاد - فله وجه. وكأنّه لهم. وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الأصل ، غفله عن حقيقه الحال.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد

وعترته الأطائب الأكرمين .

### تعريف الفقه

#### قوله : (الفقه في اللغة : الفهم)

كما نصّ عليه الجوهري وغيره ، قال الله تعالى : (وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْيِيحَهُمْ) (١) وخصّه بعضهم بفهم غرض المتكلم من كلامه ، وآخر بفهم الأشياء الدقيقة. وفي مفردات الراغب : أنه التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد.

والفهم مطلق الإدراك ؛ ولذا فسره الجوهري بالعلم. وقيل : هو جوده الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب وسرعه انتقاله من المبادئ إلى المقاصد. والظاهر ثبوت الإطلاقين ، وكأنّ الأوّل هو الأصل في معناه والثاني مأخوذ منه.

وكيف كان ، فالظاهر هنا هو الأوّل ، إذ إطلاق الفقه على الثاني بعيد جدّا ، وعلى فرضه فالظاهر أنّه مجاز فيه ، كما لا يخفى.

#### قوله : (وفي الاصطلاح)

الظاهر أنّ ذلك من مصطلحات الفقهاء ، وليس معنى شرعيًا ليكون حقيقه شرعيّه فيه بناء على القول بثبوتها. نعم قد اطلق التفقه في الدين على معرفه أحكام

---

(١) الإسراء : ٤٤.

الشرع في الآيه الشريفه (١) ، وكذا في الأخبار المأثوره. والظاهر أنّ المراد به مجرد العلم بالأحكام الشرعيه ، فاستعماله في الآيه فيما عدا المعنى اللغوي غير معلوم ، وكذا في عدّه من الأخبار المسوقه سوق الآيه. إلّا أنّ الظاهر شيوع إطلاقه على خصوص المعرفه بالأحكام الشرعيه بعد شيوع الإسلام في أعصار الأئمه عليهم السلام ، غير أنّ استعماله في خصوص المعنى المشهور غير معلوم ، فقد يكون المراد به مطلق المعرفه بالأحكام الشرعيه ، سواء كانت بطريق النظر أو الضروره على وجه السماع من المعصوم أو غيره على سبيل الاجتهاد أو التقليد ، كما في قوله عليه السلام : «الفقه ثم المتجر» (٢) فإنّ الظاهر أنّ المراد به معرفه أحكام التجاره ولو بطريق التقليد ، حتّى أنّ إطلاقه على علومهم عليهم السلام بالمسائل الفقهيّه غير بعيد. وإطلاق «الفقيه» على الكاظم عليه السلام معروف في كلام الرواه.

وكان يطلق أيضا في الصدر الأوّل على علم الآخره ومعرفه دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال ومصالحاتها وقوّه الإحاطه بحقاره الدنيا وشدّه التطلّع على نعيم الآخره واستيلاء الخوف على القلب ، نصّ على ذلك بعض أفاضل المتأخرين (٣) وقال : إنّ اسم الفقه في العصر الأوّل إنّما كان يطلق على ذلك ، وجعل آيه التفقه شاهده عليه.

ويظهر من كلام بعض المحدّثين كون المعنى الأوّل من المعاني الشرعيه ؛ ولذا ناقش في المقام في إخراج الضروريات عن الفقه بالمعنى المذكور قائلا : بأنّ الإجماع على بعض الأحكام من فرق الإسلام كلّها لا يخرجها عن كونها مسأله فقهيّه بحسب إطلاق الشرع ، ألا ترى أنّ كثيرا من الفرعيّات ممّا قد انعقد إجماع المسلمين عليها مع أنّها دونت في الكتب ، وذكرها مدارك أحكامها. ونصّ بأنّ الفقهاء لم يزعموا أنّ هذا الإصطلاح اخترعوه من عند أنفسهم ، بل قالوا :

---

(١) وهي قوله تعالى : (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ...) التوبه : ١٢٢. اثبتناه من المطبوع [١].

(٢) الوسائل ١٢ : ٢٨٢ ، الباب ٤ من أبواب آداب التجاره ، ح ١.

(٣) الظاهر أنّ هذا من كلام الغزالي (منه رحمه الله).

إنه مفهوم من الأخبار وكلام الأئمة الأطهار عليهم السلام ، ومن تتبع كلامهم لم يخلجه شك ولا ريب في ذلك.

وأنت خبير بأن ما ادّعاه في المقام غير ظاهر ، أقصى الأمر إطلاق الفقه في الكتاب والأخبار على العلم بالأحكام الشرعيّة في الجملة ، وبمجرد ذلك لا- يثبت كون ذلك من المعاني الشرعيّة ، بل يمكن حمل عدّه منها - بل كلّها - على المعنى اللغوي ، ويكون إطلاقها على علم الشريعة من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد ؛ وليس في كلامهم ما يفيد كون ذلك معنى شرعياً ، ولا ادّعوه في المقام ، كيف! والتعبير عنه بالاصطلاح - كما في الكتاب وسائر تعبيرات الأصحاب - شاهد على خلافه.

وقد احتمله المحدّث المذكور في بعض رسائله وقطع به في موضع آخر ، ونصّ على أنّ ذلك معنى جديد بين المجتهدين ، قال : وإطلاقه المتكثّر في الأخبار هو البصيره في أمر الدين. وعلى هذا فلا وجه للمناقشه المذكوره ، إذ لا مشاحه في الاصطلاح.

نعم ، قد أنكر بعض فضلاء المتأخّرين كون المعنى المذكور من المعاني الاصطلاحية الطارئة ، لئلا يحمل عليه إطلاق الشارع ، ونصّ على أنّ إطلاق الفقه والتفقه على معرفه الأحكام عن أدلتها غير عزيز في الأخبار ، مشهور في الصدر السابق.

وظاهر كلامه يومئ الى دعوى الحقيقه الشرعيه فيه. ثمّ إنّه ذكر أخبارا كثيره ذكر فيها لفظ «الفقه» أو «التفقه» مستشهدا بها على ذلك ، وليس في شيء منها صراحه في إرادته خصوص المعنى المذكور ، بل المنساق من كثير منها هو المعرفه بأحكام الدين كما أشرنا إليه. ثمّ إنّه شدّد النكير على جماعه من الأعلام حيث ادّعوا أنّ اسم الفقه في الصدر السابق إنّما يطلق على علم الآخره ... الى آخر ما مرّ.

قلت : إن أراد الجماعه انحصار إطلاقه المعروف في الصدر السابق في ذلك



فالظاهر وهنه كما أشار إليه الفاضل المذكور ، وليس هناك قرينه على إطلاقه في آيه التفقه على ذلك كما ادّعا بعضهم. وإن أرادوا أنه كان إطلاقاً معروفاً في ذلك العصر في الجملة فليس بالبعيد ، وفي غير واحد من الأخبار شهاده عليه ، كقوله عليه السلام : «لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله تعالى ، وحتى يرى للقرآن وجوهاً كثيره ، ثم يقبل على نفسه ، فيكون لها أشدّ مقتاً» (١).

وكيف كان ، فثبوت الحقيقه الشرعيه في أحد المعاني المذكوره غير معلوم حتى يتعين حمل إطلاق الكتاب والأخبار عليه ، بل واستعماله في خصوص المعنى المصطلح غير معلوم أيضاً. نعم قد يستظهر إطلاقه عليه من بعض الروايات.

ثم إنّه بعد انتشار علم الفقه وتدوينه في الكتب في عصر الصادقين عليهما السلام لا يبعد القول بحصول النقل في الجملة.

ثم إنّه قد فرّع المحدث المتقدّم على ما مرّ ذكره مسأله النذر والوصيه فيما لو نذر أو أوصى لمن تكلم في مسأله فقهيّه ، فإن قلنا بخروج الضروريات عن الفقه لم يثبت ذلك لمن تكلم في إحدى تلك المسائل ، وإلا ثبت له ذلك.

وفيه : أنّ الإطلاقات العرفيه إنّما تنصرف إلى معانيها المتداوله في المحاورات الجاربه دون الاصطلاحات العلميه ، سواء كانت مأخوذه عن الأئمه عليهم السلام أو لا ، وإنّما يتم ما ذكره على فرض اتحاد معناه الاصطلاحى والمعنى العرفى الشائع بين الناس ، لكنّه محلّ تأمل.

### قوله : (هو العلم بالأحكام)

قد شاع إطلاق العلم على أمور : خصوص التصديق اليقيني ، ومطلق الإدراك الشامل له وللتصور ، ونفس المسائل المبيّنه في العلوم ، أى : المعلومات بالعلوم التصديقيه وهى النسب التامه المغايره للتصديقات بالاعتبار - كما بين في محلّه - وعلى الملكه التى يقتدر بها على استنباط المسائل.

ويطلق الحكم على التصديق ، وعلى النسب التامه الخبريه ، وعلى خطاب الله

---

(١) عدّه الداعى : ص ٢١٨ ، بتفاوت.

المتعلّق بأفعال المكلفين ، وعلى ما يعمّ الأحكام الخمسه الشرعيّه ، وعلى ما يعمّها والوضعيّه التي منها : السببيّه والشرطيّه والمانعيّه والصّحّه والبطلان ، وإذا لو حظت وجوه العلم مع وجوه الأحكام ارتقى الاحتمالات إلى عشرين ، والصحيح منها وجوه عديده.

وتوضيح الحال : أنّ الأوّل والثاني من وجوه العلم لا مانع من إرادته في المقام ، وأمّا الثالث فلا يرتبط بالأحكام ، وأمّا الرابع فهو وإن صحّ ارتباطه بالأحكام إلّا أنّه لا يلائم الظرف الواقع بعده ، إذ الملكة إنّما تحصل من المزاولة والممارسه ، ولا تحصل من الأدلّه التفصيليّة. ويمكن أن يصحّ ذلك بجعل الظرف من متعلّقات الأحكام أو التصديق المتعلّق للملكه المذكوره حسبما يأتي الإشاره إليه.

وأما وجوه الأحكام فلا يصحّ إرادته الأوّل منها في المقام ، إذ لا يرتبط به العلم بأحد المعاني المذكوره ، ضروره أنّه لا محصّل للتصديق بالتصديقات ولا- لملكه التصديق بالتصديقات، وكذا لو اريد به مطلق الإدراك أو ملكته ؛ على أنّ مرجعه إلى التصديق.

فما ذكره المحقّق الشريف وتبعه بعض الأفاضل من تفسير الأحكام بالتصديقات ليس على ما ينبغي. ويمكن تصحيحه بحمل «العلم» على مطلق الملكه المجزّده عن التصديق ، فيصحّ تعلّقه بالتصديقات.

وبيّغده : أنّ المعروف في حمل «العلم» على الملكه هو إرادته ملكه العلم منه تنزيلا- للقوّه القريبه منزله الفعل ، لا الملكه المطلقه ليعلم تعلّقها بالعلم من متعلّقها ، إلّا أنّ الظاهر أنّ إطلاق «العلم» على مجزّد الملكه وارد في الاستعمالات أيضا ، كما يقال : فلان عالم بالصياغه أو الحياكه أو النجاره (١) ، ويراد به حصول تلك الملكه له ، فالظاهر صحّحه إطلاقه عليها ، سيّما إذا كان ما اطلق عليه من ملكات

---

(١) في المطبوع [١] : التجاره.

العلوم وإن كان بعيدا عن ظاهر الإطلاق ، فحينئذ يتعين أن يكون الظرف من متعلقات الأحكام.

فما ذكرناه من تعلق الظرف بالعلم غير متجه ، وكأنهما أرادا بالتصديق المصدق به ، لشيوع إطلاقه عليه ، فيرجع الى الوجه الآتى.

وكيف كان ، فالوجه المذكور وإن أمكن تصحيحه إلا أن فيه من التعسف والركاكة ما لا يخفى.

وأما الثانى فهو أظهر الوجوه فى المقام ، وعدم كونه من مصطلحات الاصوليين والفقهاء لا يبيد الحمل عليه ، سيما قبل بيان الاصطلاح ، مضافا إلى قيام بعض الشواهد المبعده للحمل على المصطلح ، كما ستعرف.

وأما الثالث فلا يصح إرادته فى المقام ، إذ ليس العلم بنفس الخطابات فقها ، سواء فسّر الخطاب بتوجيه الكلام نحو الغير أو الكلام الموجه نحوه ؛ وأيضا لا معنى لتعلق الأدلة بها ، إذ من جملة الأدلة الكتاب والسنة وهما عين الخطاب على الثانى ، فيتحد المدلول والدليل ، وقد وقع الخطاب بهما على الأول فلا يكونان دليلين عليه.

وقد أجاب الأشاعره عن ذلك - بناء على ما ذهبوا إليه من القول بالكلام النفسى - بحمل الأحكام على الخطابات النفسى وما عدّ فى الأدلة من اللفظية ، فجعلوا الثانى أدله على الاولى.

وأورد عليه بعض أفاضل العصر : بأنّ الكلام اللفظى حينئذ كاشف عن المدعى لا - أنه مثبت للدعوى ، فلا يكون دليلا عليه بحسب الاصطلاح.

ويدفعه : أنه إنما يتم لو فسّر الكلام النفسى بمدلول الكلام اللفظى ، أعنى نفس ما دلّ عليه اللفظ من حيث إنّه مدلوله ، إذ من الواضح عدم كون اللفظ دليلا على معناه فى الاصطلاح وإن كان دالّا عليه.

وأما إذا فسّر بالكلام القائم بالذات الأزليّه المدلول عليه بالخطاب اللفظى - كما هو الظاهر من مذهبهم حيث يذهبون إلى كونه من الصفات القديمه -

فالخطاب اللفظي دليل عليه بحسب الاصطلاح ، إذ كما يدلّ اللفظ على مدلوله الخارجي يدلّ على كونه مطابقا لما في نفس المتكلم ، فينتظم في المقام قياس بهذه الصورة : هذا ما دلّ الخطاب اللفظي على قيامه بالذات الأزليّة ، وكلّ ما دلّ عليه خطابه اللفظي فهو مطابق للحقيقه ، فينتج أنّ خطابه النفسي هو ذلك.

وقد علّل رحمه الله في الحاشيه عدم كون الخطاب اللفظي دليلا على الخطاب النفسي بحسب الاصطلاح بأنّه : لا بدّ في الدليل الاصطلاحى من تصوّر المدلول قبل الدليل والعلم به على سبيل الإجمال ، وهو غير حاصل في المقام ، إذ الخطابات النفسيه إنّما تعلم بعد ملاحظه الخطابات اللفظيه من غير علم بها قبل ذلك أصلا لا إجمالا ولا تفصيلا.

وأنت خبير بعدم وضوح ما ذكره من الدعويين ، إذ لا يلزم تقدّم العلم الإجمالى بالمدلول على الدليل مطلقا حتّى يكون ذلك من لوازم الدليل بالمعنى المصطلح ، بل قد يكون العلم به مطلقا متأخرا عن الدليل ، كما إذا حصل الانتقال إلى النار بعد ملاحظه الدخان ، غايه الأمر أنّه مسبوق في المثال بمعرفه الملازمه بين مطلق الدخان والنار وهو شىء آخر.

نعم ، ما ذكره رحمه الله من لوازم الاستدلال ؛ وأيضا لا- مانع من تقدّم العلم بالخطابات النفسيه إجمالا على معرفه الخطابات اللفظيه التفصيليه ، كيف! وثبوت الأحكام على سبيل الإجمال من ضروريّات الدين ، كما أشار إليه في الجواب المختار عنده ، وذلك عندهم هو العلم بالخطابات النفسيه على الإجمال ، وهو متقدّم فى المعرفه على العلم بالخطابات اللفظيه ، وهو ظاهر.

هذا ، وقد أجاب الفاضل المذكور عن أصل الإيراد بحمل الأحكام على الأحكام الإجماليه التى دلّت على ثبوتها الضروره ، قال : والمراد من الأدله الخطابات التفصيليه ، فيكون الفرق بين المدلول والدليل بالإجمال والتفصيل.

قلت : وأنت خبير بما فيه ، إذ لا محصّل لما ذكره من التفرقه ، فإنّ من البيّن أنّ المجهول فى المقام إنّما هى الخطابات التفصيليه وهى التى يتوقّف إثباتها على

الأدلة ، والمفروض في الحدّ المذكور كون الدليل عليها هي الخطابات التفصيليّة التي هي عين ذلك المدلول المجهول ، فالمحذور المذكور على حاله واعتبار العلم بها إجمالاً لا يفيد شيئاً في المقام. وليس العلم بها على سبيل الإجمال حاصلًا من تلك الخطابات التفصيليّة حتى يصحّ الفرق بين المدلول والدليل بالإجمال والتفصيل ، بل العلم الإجمالي الحاصل في المقام على نحو سائر العلوم الإجماليّة المتعلّقه بالنتائج عند طلب الدليل عليها ، ومن البين أنّه ليس التفصيل الحاصل من الدليل دليلًا على ذلك المعلوم الإجمالي ، بل هو عين المجهول المعلوم على وجه الإجمال الحاصل من الدليل القائم عليه ؛ على أنّه من الواضح أنّ العلم بتلك الخطابات على سبيل الإجمال ليس من الفقه في شيء ، فلا يصحّ تحديده به.

ثمّ إنّ ما ذكرناه على فرض حمل الخطاب في الحدّ المشهور للحكم على ظاهر معناه ، وأمّا إن أوّل بما يجعل جامعا بين الأحكام الخمسة الشرعيّة والوضعيّة - كما هو ظاهر كلامهم في ذلك المقام حيث جعلوه مقسما لتلك الأحكام - رجوع إلى المعنى الخامس ، ولا يتوجّه عليه شيء من الإيرادين المذكورين.

وأما الرابع فبعد تسليم شيوع إطلاق الحكم عليه بخصوصه لا- يتّجه إرادته في المقام ، لخروج معظم مسائل الفقه عنه ، كبيان شرائط العبادات وموانعها وأسباب وجوبها والبحث عن الصحة والفساد الذي هو المقصود الأهمّ في قسم المعاملات. والتزام الاستطراد في جميعها أو كون البحث عنها من جهة الأحكام التكليفيّة التابعه لها - ولذا قيل بانحصار الأحكام في الخمسة الشرعيّة وإرجاع الوضعيّة إليها - كما ترى! نعم يتّم ذلك على القول بانحصار الأحكام في التكليفيّة وإرجاع الوضعيّة إليها ، وحينئذ فلا مانع من حملها على ذلك ، إلّا أنّ البناء على ذلك غير متّجه ، كما قرّر في محلّه.

وأما الخامس فلا- مانع من إرادته في المقام ، إلّا أنّه إن فسّر بالصفات الخاصّة المحموله - كما هو الظاهر من ملاحظه حدود الأحكام الشرعيّة - لم يمكن تعلق

التصديق بها إلاً بنوع من التأويل ، إذ لا يتعلّق التصديق إلاً بالنسبه. وإن فسّر بانتساب تلك المحمولات إلى موضوعاتها نسبه تامّه - كما هو أحد الوجهين في تفسيرها - صحّ تعلق التصديق بها من غير تأويل ، إذ المراد بها إذا نوع خاصّ من النسب التامّه. وعلى أيّ من الوجهين يكون قيد «الشرعيه» توضيحياً ، إذ لا يكون الحكم المذكور إلاً شرعياً.

وربّما يقال بإخراجه الأحكام الغير الشرعيّه كالوجوب الذي يذكر في سائر العلوم والصناعات أو الحاصل بمقتضى العاده.

وفيه : أنّ ذلك خارج عن المصطلح قطعاً ، كما يظهر من ملاحظه حدودها المذكوره في كتب الاصول.

وقد يجعل حينئذ قيد «الفرعيّه» أيضاً توضيحياً بناء على دعوى ظهور الأحكام في الشرعيّه الفرعيّه ، كما يتراءى ذلك من حدّه المعروف. ولا- يخلو عن تأويل ، إذ الوجوب المتعلّق بالعقائد الدينيه أو المسائل الاصوليه - كوجوب العمل بالكتاب والسنّه - مندرج في الاصطلاح قطعاً ، وكذا غيره من الأحكام ، فلا وجه لانصرافها إلى خصوص الفرعيّه مع شيوع إطلاقها على غيرها أيضاً وشمول المصطلح للأمرين ، كما هو الظاهر من ملاحظه الاستعمالات.

وقد يقال : بأنّ الاصطلاح إنّما يثبت للحكم مقتيداً بالشرعي ؛ ولذا عزّفوا الحكم الشرعي في المبادئ الأحكاميه بالمعنى المذكور ، وقسموه إلى الأقسام المعروفه ، فلا يكون التقييد بالشرعيّه أيضاً لغوا.

هذا ، وقد ظهر بما قرّرناه رجوع الوجوه الثلاثه المتأخّره إلى وجه واحد ، وهو القدر الجامع بين الأحكام الشرعيّه ، ويبنى شموله للأحكام الوضعيه وعدمه على الخلاف المذكور.

والمراد ب «الشرعيّه» المنتسبه إلى الشرع وإن كان إدراكها بمحض العقل من غير توسط بيان الشارع أصلاً كما قد يتفق في بعض الفروض ، أو كان العلم بها بملاحظه بيانه كما هو الحال في معظم المسائل ، أو كان معلوماً بالوجهين.

وقد تفسّر بالمأخوذه من الشرع وإن حكم به العقل أيضا ، ويشكل بخروج القسم الأوّل عنه.

وقد تفسّر أيضا بما من شأنه أن يؤخذ من الشارع ، فلا مانع من استقلال العقل فى الحكم ببعضها وانفراده فى ذلك من دون انضمام بيان الشارع.

وفيه : أنه غير جامع أيضا ، لخروج بعض الأحكام الشرعيه عنه ، كوجوب الحكم بوجود الصانع والحكم بثبوت الرسول والحكم بوجوب النظر فى المعجزه ، إذ ليس من شأن الأحكام المذكوره الأخذ من الشارع ، فإنّ إثبات وجوبها بقول الرسول إنّما يكون بعد ثبوت كونه رسولا- ، ولا معنى حينئذ لوجوب شىء من الامور المذكوره ، لحصولها بعد ثبوت رساله ، فلا يعقل وجوب إثبات رساله بعد حصوله ، وكذا وجوب إثبات الصانع والنظر فى المعجزه لحصولهما حينئذ أيضا من جهة توقّف إثبات رساله عليهما ، إلّا أن يمنع كونها أحكاما شرعيه ، أو يفصل بين الحكم بها قبل إثبات النبىّ وبعده ، وهو على إطلاقه أيضا مشكل ؛ على أنّ تسميته حكما شرعيا بعد العلم بحكم الشارع به لا يجعل التصديق به مأخوذا من الشارع ؛ لحصوله قبل العلم بحكمه ؛ مضافا إلى أنّ كون الحكم شرعيا غير العلم بكونه كذلك ، فغايه الأمر أن يتوقف العلم به عليه.

والمراد ب «الفرعيّه» ما يتعلّق بفروع الدين فى مقابله الاصولين ، أعنى : اصول الدين واصول الفقه.

وقد تفسّر بما يتعلّق بالعمل بلا واسطه.

ويشكل بخروج كثير من مسائل الفقه عنه ، كمسائل الميراث وبعض مباحث (١) النجاسات ، لعدم تعلّقها بالعمل بلا واسطه. ودخول ما ليس من الفقه فيه ، كوجوب رجوع المقلّد إلى المجتهد وصحّحه عمل المجتهد برأيه ووجوب تسليم العقائد الدينيه والإذعان بها ، فإنّه ممّا يتوقّف عليه حصول الإسلام ، إذ مجرد العلم بتلك المعتقدات ليس كافيا فى حصوله من دون حصول التسليم والانقياد ،

---

(١) فى المطبوع [١] : مسائل.

والأولان من مسائل اصول الفقه ، والأخير يتعلّق باصول الدين .

ولو دفع ذلك بالبناء على تخصيص العمل بأعمال الجوارح فمع عدم إخراجها لجميع المذكورات يستلزم خروج كثير من مسائل الفقه ، كمباحث التّيات وسائر الأحكام الثابتة لأعمال القلب : كحرمه الحسد أو كراهته وحرمة بغض المؤمن أو كراهته واستحباب التفكّر والتذكّر ووجوب الحبّ في الله والبغض في الله ، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى .

فالأظهر في المقام إحالة التسميه إلى العرف ، فإنّ مسائل اصول الدين واصول الفقه معروفه بحسب الاصطلاح ، فالمراد بالفرعيه سائر الأحكام الشرعيه ممّا لا يندرج في شيء من الأمرين حسبما ذكرنا .

### قوله : (عن أدلتها ... الخ)

إمّا متعلّق بالعلم ، أو بالأحكام ، أو بعامل مقدّر من أفعال العموم أو الخصوص يقدر صفه للعلم أو الأحكام . ولو أخذنا الأحكام بمعنى النسب التامه أو ما يعمّ الأحكام التكليفيه والوضعيه لم يرتبط الأدلّه بها إلّا مع تعلّقها بمقدّر مخصوص يقدر صفه لها ، كأن يراد المستنبطه أو المعلومه عن أدلتها ، وإضافتها إلى الضمير جنسيه ، فالمراد بها جنس الأدلّه ، فلا يعتبر فيها الاستغراق ؛ ويشهد له سوق الكلام بحسب المقام .

وقد يحمل ذلك على الاستغراق ويجعل مقابلته بالأحكام من مقابله الجمع بالجمع حتّى يصحّ إرادته في المقام ، وذلك بأن يراد كون شمول تعلّق العلم بالأحكام عن جميع الأدلّه ، لا كون العلم بكلّ واحد واحد منها عن كلّ واحد واحد من الأدلّه كما هو الظاهر من الحدّ ، أو يراد بالعموم في الجمعيين العموم المجموعى .

ولا يذهب عليك بعد الوجهين ؛ مضافا إلى أنّ ذلك غير حاصل في الخارج ولا مأخوذ في صدق الفقه .

ولو حمل ذلك على إرادته العموم بحسب أنواع الأدلّه ففيه - مع خروجه عن



ظاهر الاستغراق - أنه غير معتبر في صدق الفقه أيضا ، كما لا يخفى .

والمراد ب «التفصيليه» ما يفيد ثبوت الحكم على جهه التفصيل وإن كان ما يستند إليه من الأدله من جنس واحد ، كما إذا فرض استنباط جميع الأحكام عن السنّه ، كما قد يفرض بالنسبه إلى بعض أصحاب الأئمه عليهم السلام .

ويقابلها الأدله الإجماليه ، وهى ما لا يفيد الحكم إلّا من جهه إجماليه جاريه فى الجميع ، فإنّ المقلّد إنّما يعلم الحكم من فتوى المجتهد من جهه كون حكمه حجّه عليه بحسب ظاهر التكليف ، لا- من جهه كون ذلك هو حكم المسأله فى نفسها ، وليس الدليل القائم عنده إلّا مفيدا لتلك الأحكام من تلك الجهه الواحده ، فهو إنّما يعلم الأحكام من تلك الجهه الإجماليه الجاريه فى الجميع ؛ وهذا بخلاف ما إذا أخذ الأحكام كلّها من الإمامعليه السلام فإنّ قوله عليه السلام مثبت للحكم فى نفسه ؛ وكذا الكلام فى الكتاب والإجماع ودليل العقل . وفيه تأمل .

وقد يفسّر التفصيليه بما يكون ذات وجوه وشعب كما هو الحال فى أدله المجتهد . وفيه أيضا كلام يأتى بالإشاره إليه إن شاء الله تعالى .

#### **قوله : (فخرج بالتقييد بالأحكام العلم بالذوات)**

هذا إذا فسّر العلم بمطلق الإدراك ، وأمّا إذا اخذ بمعنى التصديق فالعلم بالذوات بمعنى تصوّرها - كما هو ظاهر العبارة - خارج عن الجنس .

#### **قوله : (وبالصفات ككرمه وشجاعته ... الخ)**

الظاهر أنّه أراد به تصوّر تلك الصفات والأفعال كما يومئ إليه عطفها على الذوات ، وإن أراد به انتساب تلك الصفات أو الأفعال إليه - كما قد يومئ إليه إضافتها إلى الضمير المشعر بملاحظه الانتساب - فخرجها بقيد الأحكام غير ظاهر ، إلّا بحملها على المعنى المصطلح ، وقد عرفت أنّه يكون قيد الشرعيه حينئذ توضيحيًا ، فلا وجه للحكم بخروج العقليه بالتقييد بها إلّا مع البناء على الوجه المتقدم .

وقد يورد فى المقام : أنّه كما يخرج المذكورات من جهه التقييد بالأحكام كذا يخرج به العلم بالموضوعات الشرعيه كالصلاه والزكاه والحجّ والوضوء

والغسل ونحوها ، مع أنّ بيانها من شأن الفقيه والمعرفة بها إنّما تحصل في الفقه ، فلا ينعكس الحدّ.

ويدفعه : أنّ الحكم بأنّ الصلاة كذا والصوم كذا - مثلا - أحكام شرعيّة وضعيّة مقوّرة من صاحب الشريعة ، إذ لا ينحصر الأحكام الوضعيّة في عدد ، فلا مخرج لها عن الحدّ. وكونها موضوعات لمسائل الفنّ إنّما يقضى بخروج تصوّراتها عن الفنّ وهو كذلك ، لوضوح خروج التصوّرات عن مسائل الفنّون.

ومع الغضّ عن التفصيل المذكور فلا مانع من التزام خروجها عن الفقه ؛ لوضوح كون تصوّر الموضوع وأجزائه وجزئياته خارجا عن مسائل الفنّون وكذا التصديق التابع لها. وكون العلم بها في الفقه وبيانها من شأن الفقيه لا يقضى باندراجها في مسائل الفقه ، كما هو الحال في تصوّر جزئيات الموضوعات في سائر الفنّون ، فإنّ العلم بها غالبا إنّما يكون في تلك الفنّون المدوّنة وبيانها من شأن أربابها مع خروجها عن الفنّ.

هذا ، وقد يقال : إنّ قيد الاحتراز في الحدّ لا بدّ أن يكون محتاجا إليه بحيث لو لم يكن لدخل ما احترز به عنه ، وليس الحال كذلك في التقييد بالأحكام بالنسبة إلى إخراج الامور المذكوره ؛ لخروجها بالتقييد بالشرعيّة الفرعيّة ، فالأولى أن يجعل التقييد بالأحكام لإخراج الموضوعات الشرعيّة حسب ما ذكر ، وكذا صفاتها كصلاه الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحوها ، لعدم خروجها بقيد الشرعيّة الفرعيّة ، فهي إنّما تخرج بالتقييد بالأحكام ؛ كذا يستفاد من كلام بعض الأفاضل.

وأنت خبير بما فيه ؛ لوضوح أنّ المعتبر في القيود الاحترازيّة عدم إغناء الأول عن الأخير دون العكس ، فلا غضاضه فيما ذكره المصنّف رحمه الله أصلا.

نعم ، قد يقال : إنّ لا وجه لتخصيص المخرج بالأحكام بما ذكره.

وفيه : أنّه لا دلالة في كلامه على التخصيص ، غايه الأمر أنّه نصّ على المذكورات ، لوضوحها دون غيرها.

### قوله : (كالعقلية المحضه)

كأنه قيدها بالمحضه إشاره إلى اندراج غير المحضه فى الشرعيه مما يحكم به كل من العقل والشرع استقلالاً ، أو يدركه العقل بضميمه الشرع كوجوب مقدمه الواجب ، وكأنه أخذ الشرعيه بأحد الوجهين المذكورين . وقد عرفت ما فيه .

وإن فسرت بما ذكرناه خرج بها العقلية التي لا ارتباط لها بالشرعيه سواء اخذت عن محض العقل أو النقل أو العقل المعتضد بالنقل ؛ ويمكن تطبيق كلامه على ذلك .

### قوله : (الاصوليه)

سواء كانت من اصول الدين وما يتبعها من الامور المتعلقة بالمبدأ والمعاد وغيرها ، أو من اصول الفقه .

### قوله : (وبقولنا : عن أدلتها علم الله (١) ... إلخ)

إذ ليس علمه تعالى بالأشياء حاصلًا بطريق النظر والاستدلال والانتقال من المبادئ إلى المطالب ، وكذا علوم الملائكة والأنبياء عليهم السلام .

ونحوها علوم الأئمة عليهم السلام فإن علومهم ضروريه حاصله من أسباب باعته عليه قد ذكر عدّه منها فى الأخبار (٢) . وليس قول جبرئيل أو سائر الملائكة للنبي أو الإمام عليهما السلام بمنزله قول النبي أو الإمام عليهما السلام بالنسبه إلينا ، إذ إفاده كلامهم للعلم لنا إنما يكون على سبيل النظر والاستدلال وملاحظه عصمتهم عن الكذب والسهو [والنسيان] (٣) وليس كذلك الحال بالنسبه إليهم صلوات الله عليهم ، بل إنما يستفيد

---

(١) فى هامش المطبوع [١] ما يلى : وقد يقال بخروج علمه تعالى عن التصديق ، لما تقرّر من عدم كون علمه تعالى من قبيل التصوّر والتصديق ، فإنهما قسمان للعلم الذى يكون بحصول الصورة دون غيره ، وقد نصّ أرباب المعقول بأنّ علمه تعالى وعلوم المبادئ العاليه ليس من قبيل التصوّر والتصديق .

وفيه : أنّ المراد بالعلم فى العرف أعمّ من التصديق المصطلح ؛ لصدق العالم عليه تعالى قطعاً مع أنّ علمه تعالى ليس من قبيل التصديق بمعناه المعروف . (منه) .

(٢) راجع اصول الكافى ١ : ٢٥٥ - ٢٦٤ .

(٣) أثبتناه من المطبوع [١] .

النبي صلى الله عليه وآله من الوحي علما ضروريًا بالحكم ، وكذا الإمام عليه السلام من قول الملك والإلهام أو غيرهما من وجوه العلم على نحو ما يحصل لنا العلم الضروري بالفطريات ، وكذا ما يستفيدة الوصي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أو الأوصياء بعضهم من بعض بطريق الوراثة.

وعلم الأئمة عليهم السلام بالكتاب والسنة وضروب الاستدلال على النحو الحاصل لنا لا يوجب صدق كون علومهم حاصله عن النظر ، إذ مع حصول الوجه الأوضح في العلم إنما ينسب العلم إليه ، فالدليل والمدلول عندهم بمرتبته واحده في المعلومية ، وإن كان لو فرض انتفاء تلك الضرورة اكتفى بمعرفة الأدلة في الانتقال إلى مدلولاتها ، فلا يصدق حينئذ كون علومهم حاصله عن الأدلة.

وقد يورد في المقام بعدم خروج العلوم المذكوره بذلك ، إذ يصدق على علمه تعالى وعلوم المعصومين عليهم السلام أنه علم بالأحكام الحاصله عن الأدلة ، ولو كان حصولها عنها عند المجتهد ، إذ ليس في الحد ما يفيد كون ذلك العلم بخصوصه مستفادا عن الأدلة.

واجب عنه تاره بجعل الظرف من متعلقات العلم دون الأحكام ، وعدم صدقه على العلوم المذكوره حينئذ ظاهر.

وفيه : أن قيام الاحتمال كاف في الإيراد ، إذ ليس في الحد ما يقضى بإرجاع الظرف إلى العلم.

ويدفعه : أن المأخوذ من الدليل إنما هو التصديق ، فذلك شاهد على ارتباط الظرف بالعلم ، وارتباطه بالأحكام وإن صح أيضا إلا أنه يتوقف على إضمار مقدّر خاص ، وهو خلاف الظاهر.

نعم ، لو اخذ الأحكام بمعنى التصديقات ارتبط الظرف بها ولا إيراد أيضا ، إذ ليست التصديقات الحاصله للمذكورين عن الأدلة ، مضافا إلى أنه لا بد حينئذ من أخذ العلم بمعنى الملكة كما عرفت ، فلا يندرج علمه تعالى في الجنس. وقد يقال بمثله أيضا في علوم بعض المذكورين.

وتاره باعتبار الحيثيه فى المقام ، فيكون المراد العلم بالأحكام المستنبطه عن الأدله من حيث إنّها مستنبطه عنها ، فيخرج العلوم المذكوره ، فإنّه وإن صدق عليها أنّها علم بالأحكام المستنبطه عن الأدله إلّا أنّها ليست علما بها من تلك الحيثيه ؛ كذا ذكره بعض الأفاضل.

وفيه : أنّ الحيثيه المذكوره إن ارتبطت بالعلم تمّ ما ذكر من الجواب. وأما إن ارتبطت بالأحكام فلا ، إذ يصدق على علمه تعالى أنّه علم بالأحكام المستنبطه عند المجتهدين عن الأدله من حيث إنّ تلك الأحكام مستنبطه عند المجتهد كذلك ؛ وكذا علوم الملائكه والأنبياء والأئمه عليهم السلام إذا علموا بعلم المجتهد بها عن الأدله ؛ لصدق الحدّ المذكور على علومهم حينئذ مع تلك الحيثيه ، ومن البين أنّ الحيثيه المذكوره إنّما ترتبط بما اخذت قيدها فيه ، والمفروض اعتبارها فى ارتباط الأحكام بالأدله فيتعيّن الوجه الأخير.

ولو فرض جواز ارتباطه بالعلم أيضا فلا أقلّ من قيام الاحتمال القاضى فى الحدّ بالإجمال.

ثمّ إنّ ذكر الفاضل المذكور أنّه يمكن إخراج الضروريات عن الحدّ بالقيده المذكور ، إذ ليس العلم الحاصل معها علما محصّيا لا من الدليل وإن كانت تلك الضروره علّه لتلك العلوم فى نفس الأمر.

قلت : ويرد عليه : أنّ ضروريات الدين ونحوها ليست من الامور المعلومه على سبيل الضروره ليتمكن إخراجها بالقيده المذكور ، إذ غاية ما تقضى به الضروره ثبوتها كذلك عن صاحب الشريعه ؛ نظرا إلى التواتر أو من جهة التسامع والتظافر ، لا ثبوت الحكم بحسب الواقع ، إذ ثبوتها الواقعى موقوف على صدق النبىّ صلى الله عليه وآله المتوقّف على البيان وإقامه البرهان ؛ فالظاهر أنّ ما ذكره مبنى على اشتباه ضروريات الدين بسائر الضروريات ، وبينهما من البين البين ما لا يخفى ، إذ ليس المقصود من ضروريات الدين ما يكون ثبوت الحكم وصحّته على سبيل الضروره كما هو الحال فى سائر الضروريات ، بل المقصود ثبوتها من الدين على سبيل

الضرورة ، فيتوقف ثبوتها الواقعي على صحه الدين بحسب الواقع ؛ ولذا زاد في التهذيب وغيره لإخراج ضروريات الدين قيذا آخر ، وهو أن لا يعلم ثبوتها من الدين ضروره.

ثم أقول : الظاهر أنّ الفقه بحسب مصطلحهم اسم للعلم بالمسائل التي لا يكون ثبوتها عن صاحب الشريعة من الضروريات عند الآمه ، سواء كان ثبوتها عنه ضرورياً عند ذلك العالم أو لا ، إذ من البين أنّ الراوى الذى سمع الحكم مشافهه من النبى صلى الله عليه وآله يكون ثبوته عن صاحب الشريعة ضرورياً عنده مع أنّ علمه من الفقه قطعاً ، وكذا الحال فى ضروريات المذهب دون الدين ، سيما ما كان من ضروريات المذهب عند العلماء خاصه أو بلغ فى الوضوح عند الناظر إلى حد الضروره ، فإنّ الظاهر إدراج الجميع فى الفقه ، فإخراج مطلق الضروريات ليس على ما ينبغى ؛ وإئنا حكمنا بخروج ضروريات الدين ، لتصريح جماعه منهم بذلك مع مساعده ظاهر الإطلاقات المؤيد ببعض الاعتبارات ، كما سنشير إليه.

وما ذهب إليه بعض الأفاضل تبعاً لما حكاه عن الأخباريين : من إدراجها أيضاً فى الفقه محتجاً بأنّ البداهه والضروره لو أخرجتا بعض الأحكام عن الفقه للزم أن يكون ضروريات المذهب كذلك أيضاً وهم لا يقولون به - مع أنّ كثيراً من ضروريات الدين والمذهب إنّما صار ضرورياً فى أواسط الإسلام بعد إقامة الدلائل وتظافر الخواطر من المجتهدين والمحدثين من أهل مذهب الإسلام حتّى انتهى الأمر فى هذه الأعصار وما قبلها فصارت ضروريه - فاسد ، إذ بعد نصّ جماعه من أعظم أهل الاصطلاح على خروجها عن المصطلح لا يتّجه المناقشه فيه ، سيما بعد مساعده ما هو الشائع من إطلاقاتهم عليه.

ودعوى كون ذلك من المعانى الشرعيه المأخوذه عن صاحب الشريعة ممنوعه ، كما تقدّمت الإشارة إليه.

والقول بلزوم إخراج سائر الضروريات لا وجه له ، إذ ليس مجرد ثبوته على سبيل الضروره عند العالم به قاضياً بذلك ، كيف! ولو كان كذلك لزم أن لا يكون من

تعلّم المسأله عن النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام على سبيل المشافهه عالما بالفقه ، وهو واضح الفساد كما أشرنا إليه ، بل لَمّا كان المقصود فى الفقه بيان الأحكام التى قرّرها صاحب الشريعة وكان ثبوت بعض تلك الأحكام عنه معلوما عند الخواصّ والعوام من دون حاجه فى إثباته إلى البيان وإقامه البرهان بل كان العالم والعامى فى معرفته سيّان أخرجوه عن مسمّى الفقه ، إذ لا حاجه فى إثباته إلى الاستدلال ؛ بخلاف سائر الضروريات ، لحصول الحاجه فى إثباتها إلى الدليل ولو بالنسبه إلى البعض ، فثبوت تلك المسائل عن صاحب الشريعة نظريّه فى الجملة ، بخلاف هذه.

ولمّا كان المنظور فى علم الفقه إثبات الأحكام المقرّره عن صاحب الشريعة من حيث تقرّرها عنه وإن كان ثبوتها الواقعى واعتقاد صحّتها موقوفا على صحّحه الشريعة ، ولذا عدّ الكلام من مبادئ التصديقيه - كما سيّجىء الإشارة إليه إن شاء الله تعالى - كان إخراج الضروريات المذكوره مناسبا ، إذ ليست مسائل الفنون المدوّنه إلّا عباره عن المطالب النظرية المثبتة فيها دون الأحكام الضرورية ؛ فكما أنّ الضروريات خارجه عن مسائل سائر الفنون المدوّنه فكذا هذا العلم.

وبذلك يظهر ضعف ما حكاه الفاضل المذكور عن الأخباريين فى الردّ على المجتهدين من أنّ ما ذكره إنّما يتمّ على طريقه الحكماء والمتكلّمين ، حيث إنّ تدوين المسائل البديهية فى باب التعليم والتعلّم غير مستحسن ، والفقهاء ظنّوا أنّ ذلك الباعث جار هنا ، وليس كذلك ؛ لأنّه ليس شىء من الأحكام الشرعية بديهيا بمعنى أنّه لا يحتاج إلى الدليل ، والسبب فى ذلك أنّها كلّها محتاجه إلى السماع من صاحب الشريعة ، ووضوح الدليل لا يستلزم بدهاه المدعى ؛ وذلك لما عرفت من أنّ المقصد فى الفقه إنّما هو إثبات الأحكام عن صاحب الشريعة ، ولمّا كان ورود بعض الأحكام عنه ضروريا عند الامّه كان بمنزله سائر الضروريات المخرجه عن سائر العلوم ، إذ لا حاجه فى إثباتها عن صاحب الشريعة إلى إقامه حجّجه. فما توهموه من الفرق بين المقامين غير متّجه ، وبلوغ بعضها إلى حدّ الضروره المذكوره فى أواسط الإسلام لا يمنع منه ، إذ لا مانع من خروجه بعد ذلك عن الفقه

المصطلح ؛ لدوران الأمر في اندراجة وخروجه مدار ذلك كغيره من أسامي العلوم.

ثم إن ما ذكرناه لا يستلزم أن يكون الفقه مجرد العلم بصدور الأحكام عن صاحب الشريعة حتى يلزم أن لا يكون الكلام من مبادئ التصديقيته مع ما فيه من المخالفه لحدوده المعروفه ، بل المقصود أنّ المنظور بيانه في العلم المذكور إنّما هو ذلك وإن كان العلم بنفس المسأله - الذي هو عبارته عن الفقه - متوقفا على صحه الشريعة ، وذلك القدر كاف في صحه ما قرّناه. فتأمل.

والحاصل : أنّ العلم بضروريات الدين وإن كان حاصلًا عن الدليل ، لكن ليس حاصلًا عن الأدله الفقهيّه ، بل عن الأدله الكلاميه الداله على صحه الشريعة المقدسه وصدق النبي صلى الله عليه وآله فيما أتى به ، وذلك ممّا لا يقّرر في الفقه ولا ربط له بوضعه.

وممّا ذكرنا ظهر الوجه في إخراج الضروريات المذكوره عن حدّ الفقه ، وهو أن يجعل قولهم : «عن أدلتها» إشاره إلى الأدله المعروفه في الفقه من الكتاب والسنة والإجماع وغيرها ممّا يستدلّ بها في المطالب الفقهيّه على وقوع الحكم من صاحب الشريعة ، فيكون الإضافه عهديّه ، ومن البين أنّ ضروريات الدين غير مأخوذه عن تلك الأدله وإن قامت عليها أيضا وكانت في الأصل مأخوذه عنها ، وقد أشرنا إلى الوجه فيه.

وقد يشكل بأنّ ذلك بعينه جار في ضروريات المذهب ، فإنّ المعلوم بالضروره هناك ثبوت الحكم عن الإمام عليه السلام وثبوته الواقعي متوقّف على صدق الإمام عليه السلام فيما حكم به وهو أيضا من المسائل الكلاميه ، فلا يكون العلم بالمسأله هناك حاصلًا من الأدله الفقهيّه المعهوده ، فيلزم خروج ضروريات المذهب أيضا.

والقول بأنّ ثبوت الحكم عن الإمام عليه السلام على سبيل الضروره لا يزيد على أخذ الحكم من الإمام عليه السلام على سبيل المشافهه مع حصول القطع بما هو مراده ، ولا ريب أنّ القول الصادر منه دليل فقهي وإن كانت حجتيه موقوفه على علم الكلام.

فكذا الحال في المقام.



مدفوع بجريان ذلك بعينه في ضروريات الدين ، فإنَّ الحجَّه هناك هو قول النبيّ صلى الله عليه وآله فيكون قيام الضروره هناك على ثبوته عنه بمنزله سماع ذلك منه ، ولا ريب أنّ قوله عند السماع منه حجَّه فقهيّه.

ويمكن أن يقال : إنّ المعلوم بالضروره في ضروريات الدين هو نفس الحكم المقرّر في الشريعة لا- قوله صلى الله عليه وآله ليندرج في الأدلّه ، فنفس الحكم المقرّر منه ضروريّ لا- يحتاج إلى الدليل ، بخلاف ضروريات المذهب ، فإنّه ليس حكم الشارع به ضروريّاً ، وإنّما الضروريّ هو حكم الإمام عليه السلام به ، وليس هو بنفسه حكماً شرعيّاً ، إذ ليسوا عليهم السلام بشارعين للأحكام ، فهو في الحقيقة دليل على حكم الشارع لما دلّ على عصمتهم عن الخطأ ، فيندرج بملاحظه ذلك في الأدلّه الفقهيّه. هذا غايه ما يتخيّل في الفرق ولا يخلو عن إشكال. فتأمّل.

### قوله : (وخرج بالتفصيله علم المقلّد ... الخ)

يمكن الإيراد عليه من وجوه :

أحدها : أنّ التقليد مغاير للعلم ، ولذا يجعل قسيماً له ، حيث قسّموا الاعتقاد إلى العلم والظنّ والتقليد والجهل المركّب ، فاعتقاد المقلّد غير مندرج في الجنس.

ويمكن دفعه بأنّ التقليد المقابل للعلم غير التقليد المصطلح في المقام ، فإنّ المراد به هناك هو الأخذ بقول الغير عن غير حجَّه ، وأخذ المقلّد بقول المجتهد ليس كذلك ، لكون أخذه به عن دليل صغراه محسوسه أو ما بمنزلتها ، وكبراه قطعيّه ظاهره يحصل العلم بها بأدنى التفات ، وقد نصّوا بذلك في محلّه.

ثانيها : أنّ علم المقلّد غير حاصل عن الأدلّه ، وإنّما يحصل عن دليل واحد إجماليّ مطّرد في جميع المسائل.

والجواب عنه ما عرفت من أنّ المراد بالأدلّه في المقام جنسها ، ولذا لو فرض كون الفقيه عالماً بجميع الأحكام عن السنّه لم يكن مانعاً عن صدق الفقه ، فالجمعيّه غير منظوره في المقام كما مرّ.

ولو سلّم ملاحظه الجمعيّه فيه فقد يكتفى في صدقها بملاحظه تعدّد الآحاد ،

فإنّ قول كلّ مجتهد دليل بالنسبه إليه ، وكذا كلّ واحد من فتاويه دليل بالنسبه إلى الحكم الذي أفتى به. ومع الغض عن ذلك فالأدله الإجماليه فى شأنه أيضا متعدده ، فإنه قد يكون الحجّه عليه قول المجتهد الحىّ الأفضل ثمّ المفضول ثمّ قول معظم الأموات - فيما إذا لم يتمكّن من قول الحىّ وتمكّن من تحصيل الشهره - ثمّ قول الأفضل من الأموات ثمّ قول أئى منهم ، وقد يرجع إلى الأخذ بالاحتياط إذا تمكّن من تحصيله ؛ إلى غير ذلك من الوجوه المذكوره فى محلّه ، فهناك أدله إجماليه فى شأنه وإن كانت مترتبه فى الحجّيه ، لكن يمكن اجتماعها فى الحجّيه بالنسبه إلى المسائل المتعدده.

ثالثها : أنّه بعد الحكم بكون المقلّد أيضا آخذا عن الأدله فله أيضا تفصيل فيها ، فإنّ قول المجتهد بالنسبه إليه كقول النبىّ صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام بالنسبه إلى المجتهد ، فلكلامه أيضا عامّ وخاصّ ومطلق ومقيّد ونصّ وظاهر ، بل وناسخ ومنسوخ نظرا إلى ما يطروء من العدول فى بعض الأحكام ؛ وكذا قد يأخذ الحكم عنه مشافهه ، وقد يأخذه بالواسطه مع اتّحادها أو تعددها مع اختلاف مراتب العداله وكيفيّه ثبوتها عنده ، إلى غير ذلك ؛ مضافا إلى ما عرفت من أدلته المترتبه. ومع الغض عن ذلك كلّ فقد يضمّ الدليل الإجمالى إلى الأدله التفصيليه كما فى المتجزئ على القول به ، فيصدق إذن على علمه أنّه مأخوذ عن الأدله التفصيليه مع عدم صدق الفقه على ما أخذه على سبيل التقليد.

ويدفعه ما مرّ : من أنّ شيئا من أدله المقامد لا يفيد الحكم على وجه التفصيل ، وإنّما يفيد على جهه الإجمال حسب ما مرّ ، وليس مجرد تعدد الأدله قاضيا بكونها تفصيليه ، كما أنّ اتّحاد نوع الدليل للمجتهد فى صورته الاكتفاء به لا يجعله إجماليا ؛ على أنّ الحجّه عليه هو قول المجتهد وهو دليل واحد إجمالى ، والتفصيل المذكور إنّما يقع فى معرفه حكمه وطريق إثباته والعلم به. ومما ذكرنا يعرف الحال فى المتجزئ بالنسبه إلى ما يأخذه على وجه التقليد.

هذا ، وأنت خير بأنّ الظاهر من الأدله فى المقام هو الأدله المعهوده للفقه بناء

على ظهور الإضافه هنا فى العهد (١) حسب ما مرّت الإشاره إليه ، وحينئذ فلا حاجه إلى ضمّ التفصيليّة. ويعضده أنّه لا يقال عرفا لمن أخذ المسأله عن التقليد : إنّ عرفها بالدليل ، بل يجعل المعرفة على جهه التقليد مقابلا للأخذ عن الدليل كما لا يخفى ، فحينئذ يتّجه كون التقييد بالتفصيليه توضيحيا.

قال بعض أفاضل العصر : إنّهُ يمكن أن يكون قيد «التفصيليه» لإخراج الأدلّه الإجماليّه ؛ لأنّ ثبوت الأحكام فى الجمله من ضروريّات الدين ، فما دلّ على ثبوت الأحكام إجمالا من الضروره وغيرها - مثل عمومات الآيات والأخبار الدالّه على ثبوت التكاليف إجمالا - أدلّه ، لكن إجمالا لا تفصيلا ، وهذا لا يسمّى فقها ، بل الفقه هو معرفه تلك الأحكام الإجماليّه عن الأدلّه التفصيليّة.

وفيه : أنّ الظاهر من العلم بالأحكام هو المعرفة بآحادها على سبيل التفصيل ، إذ لا يعدّ ما ذكره علما بالأحكام ؛ وأيضا العلم بالأحكام على وجه الإجمال حاصل من الضروره كما نصّ عليه ، وليس العلم الحاصل منها [علما] (٢) حاصلًا من الدليل.

ومن العجيب! أنّه نصّ سابقا بخروج الضروريّات عن الفقه بقولهم : «عن أدلّتها» معلّلا - بأنّه لا - يسمّى العلم الحاصل منها علما محصّيا من الدليل ، ومع ذلك ذكر فى المقام ما حكيناه ؛ وأعجب من ذلك! تعجّبه من فحول العلماء أنّهم كيف غفلوا عن ذلك ، ولم يسبقه إلى ما ذكره أحد فيما يعلم.

#### قوله : (يعلم بالضروره أنّ ذلك الحكم المعين ... الخ)

قد يقال فى المقام : إنّ الدليل المذكور ليس دليلا لعلم المقلّد بالحكم ، وإنّما هو دليل على جواز عمله به ووجوب الأخذ به وكونه حجّه عليه ، كما أنّ للمجتهد نظيره أيضا ، فليس للمقلّد إذا علم بالأحكام الشرعيه ، وليس هناك دليل إجمالى يفيد العلم بها حتّى يقال بخروجه بالقيد المذكور.

---

(١) ولا ينافيه ما مرّ من كون الإضافه جنسيّه ، فإنّ المقصود منه إرادته جنس المعهود ، فتأمّل. (منه رحمه الله).

(٢) من المطبوع [١].

وأنت خير بأن العمل يتوقف على العلم ، فلو لا علمه بالحكم لم يصحّ منه الأعمال المتوقّفه على القربه وقصد الامتثال ، كيف! وهو عالم بما هو تكليفه فى الشريعة ، فإنّ ما أفتى به المفتى هو حكم الله تعالى فى حقّه ، ولذا يصحّ له الحكم بالمسأله إذا أخذها عن المجتهد فى وجه قوى ، إذ فتواه دليل شرعى بالنسبه إليه ، فهو حاكم بالمسأله عن دليله ؛ وليت شعرى! كيف يعقل القول بكونه غير عالم بالحكم مع قطعیه المقدمتين المذكورتين المنتجتين لكون ما أفتى به المفتى هو حكم الله فى حقّه؟ وأقصى ما يراد من العلم بالأحكام القطع بأحكامه تعالى ، وهو حاصل له بمقتضى الدليل القاطع المذكور غايه الأمر أن لا يكون قاطعا بحكمه الواقعى الأوّلى ، وهو غير حاصل للمجتهد أيضا فى الغالب ، كما سيجىء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

### قوله : (إن كان المراد بالأحكام البعض)

كأنه يريد به حمل اللام على الجنس الصادق على البعض ، إذ إرادته العهد الذهنى ممّا لا وجه له فى المقام.

### قوله : (لم يطرّد)

لما كانت مساواه الحدّ للمحدود معتبره فى صحّحه التحديد وكان مرجع التساوى إلى موجبتين كليتين اعتبر فى صحّحه الحدّ من صدق قضيتين موجبتين كليتين : إحداهما صدق المحدود على جميع مصاديق الحدّ وحمله عليه كليًا ، والاخرى عكسه ، أعنى صدق الحدّ على جميع مصاديق المحدود وحمله عليه كذلك وإن لم يكن عكسا بالمصطلح. فعبروا عن الأوّل بالأطراد ، وعن الثانى بالانعكاس.

فالمقصود بالأطراد هو أطراد صدق المحدود على مصاديق الحدّ ، فلا يكون شىء من مصاديق الحدّ إلّا ويصدق عليه المحدود ، وعكسه وهو أطراد صدق الحدّ على المحدود يسمّونه بالعكس. وإنّما اعتبروا الأوّل أصلا والثانى عكسا دون العكس ، إذ الملحوظ فى صحّحه التحديد حال الحدّ فى مساواته للمحدود ،

فالأنسب أن يجعل موضوعا فى الكليّه الاولى فيؤخذ فى الأخيره عكسها.

هذا ، والجامعيّه أن لا يخرج عن الحدّ شيء من أفراد المحدود ، والمانعيّه أن لا يصدق الحدّ على غير أفراد المحدود. فالثانى من لوازم الأطراد كما أنّ الأوّل من لوازم الانعكاس ؛ ولذا يقع التعبير فى كلماتهم تارة بالطرد والعكس ، واخرى بالجمع والمنع.

وقد يقال : إنّ الأطراد هو التلازم فى الثبوت ، أى كلّ ما يصدق عليه الحدّ يصدق عليه المحدود ، والانعكاس التلازم فى الانتفاء ، أى كلّ ما لم يصدق عليه الحدّ لم يصدق عليه المحدود ، كذا فسّرهما بعض الأفاضل ، ويمكن إرجاعه إلى ما قلنا. وقد يؤخذ الأطراد من الطرد بمعنى المنع ، أى كون الحدّ ذا منع عن اندراج غير المحدود فيه ، ولا يلائمه إذا ذكر الانعكاس إلّا بوجه بعيد.

**قوله : (إذ لا يتصور على هذا التقدير ... الخ)**

قد يقال : إنّ القائل بعدم التجزئى إنّما يقول بعدم حجّيه الظنّ الحاصل للمتجزئى لا عدم إمكان حصوله ، إذ حصول الظنّ ببعض الأحكام دون البعض ممّا لا مجال لإنكاره.

ويمكن دفعه : بأنّ الأدلّه التفصيليّة بناء على ما ذكر إنّما تكون أدلّه بالنسبه إلى المجتهد المطلق دون غيره ، فيخرج ما يستنبطه المتجزئى عن كلمه المجاوزه ، وقد أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله : «كذلك» أى عن الأدلّه ، وعلى ما سنذكره من حمل «العلم» على اليقين و «الأحكام» على الظاهريّه ، فخروجه ظاهر ، إذ لا يقين له حينئذ بالأحكام الظاهريّه.

وقد يورد عليه أيضا : أنّ القائل ببطلان التجزئى إنّما يقول به بالنسبه إلى المسائل الاجتهاديّه دون الأحكام القطعيّه ، إذ لا كلام فى حجّيه القطع الحاصل من الأدلّه القاطعه بحجّيته ولو لغير المجتهد المطلق ، كيف! والعلم بضروريّات المذهب حاصل للكُلّ مع اندراجها فى الفقه كما عرفت ، فغايه الأمر توقّف الحكم ببعض على الحكم بالكُلّ فى المسائل الاجتهاديّه ، والفقه يعمّها وغيرها ، كما هو مقتضى

الحدّ المذكور على ما اختاره المصنّف رحمه الله في تفسير العلم.

وأيضاً القائل بعدم التجزّي في المسائل الاجتهاديّة إنّما يقول به في هذه الأعصار ونحوها لتوقّف معرفه الأحكام حينئذ على الاجتهاد واستفراغ الوسع من صاحب الملكة ، وأما بالنسبة إلى عصر الإمام عليه السلام فلا كلام في إمكان العلم ببعض الأحكام دون الباقي ، فإنّ من أخذ بعض الأحكام عنه بالمشافهه مثلاً يجوز له العمل به قطعاً ، إذ لا يقصر الإمام عليه السلام عن المجتهد الذي يؤخذ عنه الأحكام ، فكيف يقال بعدم انفكاك العلم ببعض عن الكلّ؟

والحاصل : أنّه يقول بعدم جواز التجزّي في الاجتهاد ، لا بعدم إمكان معرفه ببعض المسائل دون بعض مطلقاً.

ومع الغضّ عن ذلك فلا يذهب عليك أنّ ما ذكره من عدم انفكاك العلم ببعض عن العلم بالكلّ لو صحّ فلا يقضى بتصحيح الحدّ وإن ارتفع به النقص المذكور على التقدير المفروض ، إذ ليس الفقه عبارة عن العلم بمسأله واحده أو ثلاث مسائل ، بل هو كسائر أسماء العلوم اسم للمسائل المتكثّره التي يجمعها وحده أو العلم بتلك المسائل ، إذ الظاهر أنّ أسماء العلوم ليست من قبيل أسماء الأجناس الصادقه على القليل والكثير كالماء الصادق على القطره والبحر على حدّ سواء ، بل الكثره ملحوظه في مفهومها معتبره في وضعها ، كما هو ظاهر من ملاحظه إطلاقاتها ، فعدم الانفكاك بين الأمرين ليس مصلحاً للحدّ ولا مصحّحاً لحمله على المحدود ، كما لا يخفى.

**قوله : (فالعلم المذكور داخل في الفقه)**

إن عني به صدقه عليه مواطاه وضعفه ظاهر ، لما عرفت من عدم صدق أسامي العلوم على مسأله واحده أو ثلاث من مسائلها ، ولا اختصاص لاسم الفقه في الاصطلاح من بين سائر أسماء العلوم. وإن أراد به صدق كونه من الفقه ومن جمله مسائله - كما يومی إليه التعبير بدخوله في الفقه - فمسلم ، ولا يفيد شيئاً في تصحيح الحدّ ، إذ أقصى ما يفيد كونه المتجزّي عالماً ببعض الفقه وكون ذلك حجّه

عليه ، ولا يقضى ذلك بصدق الفقه على علمه ولا كونه فقيها في الاصطلاح.

فظهر بذلك أنه لا دخل لجواز التجزئ في صدق اسم الفقه ، بل إنَّما يفيد كون المتجزئ عالما ببعض مسأله ، فيكون إذا كمن عرف مسأله أو ثلاثا من النحو فيصدق عليه أنه عارف ببعض النحو ، ولا يلزم منه صدق «النحو» عليه ولا صدق «النحو» على علمه بخلاف ما لو قلنا بعدم التجزئ إذ لا يكون حينئذ عالما بشيء من الفقه ، وبذلك يحصل الفرق بينه وبين غيره من أسامى العلوم.

### قوله : (إذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له)

قد يشكل ذلك من جهة عدم ارتباط الأدله حينئذ بالعلم بالمعنى المذكور ، إذ ليست الملكة والتهيؤ حاصله عن الأدله التفصيليه ، وإنَّما تحصل عن الممارسه ، ولو جعلت متعلقه بالأحكام أشكال الحال في اخراج علوم المذكورين من جهة التقييد بها ، إلَّا أن يقال بخروجها عن الجنس أو يجعل الأحكام بمعنى التصديقات على ما مرّت الإشارة إليه ، أو يجعل من متعلقات متعلق الملكة المذكوره ، أعنى ملكه العلم بالأحكام عن الأدله ، فيكون قوله : «عن أدلتها» متعلقا بالعلم الذي تعلقت به الملكة المذكوره ، ولا يخلو شيء من الوجهين المذكورين عن بعد ، كما لا يخفى.

هذا ، وقد اورد عليه : بأن التهيؤ لاستعلام جميع الأحكام كحصول العلم بالجميع فعلا متعذر أو متعسير أيضا ، لحصول التوقف والتخير من فحول الفقهاء في كثير من المسائل ولو بعد است فراغ الوسع وبذل الجهد. وحصول قوه قويه بحيث لا يتوقف في شيء من الأحكام بعد بذل الوسع ممَّا لا يتحقق في العادات ، فالإيراد على حاله ؛ كذا أورده شيخنا البهائي رحمه الله.

وقد يجاب عنه : بأن التوقف في المسأله إنَّما يكون لانتفاء الدليل رأسا أو لضعف الأدله الناهضه أو لتصادم بعضها لبعض لا من جهة ضعف في القوه ، بل قد يكون زياده القوه باعثه على زياده الإشكال في المسأله من جهة سعه الباع الباعثه على استخراج سائر وجوه الاستنباط وتقويه سائر الاحتمالات الضعيفه

فى ظاهر الحال ، أو تضعيف بعض الأدلة القويّة فى بادئ الرأى بإبداء وجوه الإشكال ، فالتوقّف المذكور إنّما هو من جهة انتفاء الأدلة لا لضعف فى القوه.

ويشكل بأنّه إمّا أن يراد بالقوه المطلقة القوه التى يمكن أن يستنبط بها جميع الأحكام من الأدلة الموجوده المتداوله ، أو التى يمكن أن يستفاد بها الأحكام على فرض وجود الأدلة وورودها فى الشريعه.

والثانى ممّا لا وجه له ؛ لظهور أنّه لو كان هناك أخبار ظاهره فى كلّ حكم من الأحكام الشرعيّه لأدركه أكثر الأفهام حتّى كثير من العوام ، سيّما مع اشتهاها وغايه وضوح أسانيدها ، مع وضوح انتفاء صدق «الفقه» و «الفقيه» على تلك القوه ومن حصلت فيه.

وأمّا الأوّل ففيه مع مخالفته للجواب المذكور أنّ من الظاهر امتناعه فى العاده ، إذ مع ما فيه من المخالفه لمجارى العادات قد لا تكون تلك الأدلة فى نفسها وافيّه ، أو يكون بعض الأحكام غير وارد فى الأخبار المأثوره ، ولم يقدّم عليه شىء من سائر الأدلة.

ولو اريد بالقوه المطلقة القوه التى يقتدر معها على استنباط ما يمكن استنباطه من الأحكام من الأدلة الموجوده واستنباط ما لم تنهض به تلك الأدلة ممّا يضاهاى تلك فى وجوه الإشكال وصعوبه الاستدلال ، ففيه - مع ما فيه من التعسف البيّن - أنّ ذلك أيضا ممّا يمتنع بحسب العاده ؛ لوضوح تجدّد ظهور وجوه الاستدلال وطرق الاستنباط بحسب تلاحق الأفكار ؛ ولذا ترى الفقيه الواحد يستنبط فى أواخر عمره من الأدلة ما لم يصل إليه فى الأوّل ، فالقوه المقتدره على استنباط الكلّ بعد الاجتهاد خارج عن مجارى العادات. ثمّ العلم ببلوغها إلى ذلك الحدّ ليعدّ صاحبها فقيها أظهر امتناعا ، كما لا يخفى.

قلت : إن اريد بالأحكام فى المقام : الأحكام الواقعيّه فلا شكّ فى امتناع القوه المفروضه ، إذ من الظاهر امتناع استنباط جميع الأحكام الواقعيّه ولو ظلّنا من الأدلة الموجوده ، إذ كثير من الأدلة ممّا لا ربط لها بالواقع ، والكاشف عن الواقع



منها لا- يرتبط حجّيه كثير منها بإفاده الظنّ بالواقع - كما سيّجىء فى محلّه إن شاء الله تعالى - بل وكذا يمتنع عادة حصول قوّه مقتدره على استنباط جميع ما يمكن استنباطه من الأحكام عن الأدلّه الموجوده.

وإن اريد بالأحكام : الظاهريّه التكليفيّه فلا- وجه لاستبعاد حصول تلك القوّه ، بل لا- شكّ فى حصولها لكلّ من بلغ درجه الاجتهاد المطلق ، فإنّه إن رجّح شيئاً من الأدلّه فذاك ، وإلّا فإمّا أن يبنى على العمل بالاحتياط أو أصاله البراءه أو على التخيير فى العمل ، وكلّ منها من الأحكام الشرعيّه الظاهريّه ، والتوقّف الواقع من العلماء إنّما يكون فى مقام الاجتهاد أعنى المقام الأوّل ، وأمّا المقام الثانى أعنى مقام الفقاهه فلا مجال للتوقّف فيه. وكأنّ هذا هو مقصود المجيب ، فالإيراد المذكور بين الاندفاع ، وسيجيئك ما يؤيد إرادته المعنى المذكور.

نعم ، يرد هناك شىء آخر ، وهو أنّ حمل «العلم» على الملكة والقوّه القريبه وإن صحّح تعلّقه بجميع الأحكام ، إلّا أنّه لا يصحّ تفسيراً للفقّه ، إذ ليس الفقّه ولا غيره من أسماء العلوم المدوّنه أسماء لنفس الملكات الحاصله والحالات الراسخه ، بل لا يتبادر منها فى الاستعمالات إلّا نفس المسائل أو العلم بها على اختلاف الوجهين.

الأ- ترى أنّه يصدق على كلّ مسأله من مسائل العلوم أنّه من ذلك العلم وبعض منه ، ولا يمكن أن يجعل ذلك من الملكة ولا بعضاً منها بالضروره ، وكذا يتّصف الملكة بالضعف والشّدّه والوهن والقوّه ولا يتّصف بها شىء من أسماء العلوم ، وأيضا الملكة حاله بسيطه راسخه فى النفس ولا يصدق ذلك على شىء من العلوم.

فالظاهر أنّ إطلاقتها على الملكات من جهه تنزيل القوّه القريبه منزله الفعل ، فيطلق عليها لفظ العلم ، وليس شىء من أسماء العلوم موضوعاً بإزاء الملكة كما عرفت ، سواء قلنا بكون إطلاق لفظ العلم على الملكة حقيقه أو مجازاً.

ويدلّ أيضا على فساد حمل «العلم» هاهنا على الملكة أنّه لو اريد به ما ذكر

لزم صحّحه إطلاق «الفقيه» على صاحب الملكة المفروضة وإن لم يعلم شيئا من الأحكام الشرعيّة فعلا ، وهو فاسد قطعاً. وحصول الملكة المفروضة من دون تحصيل شيء من الأحكام أو قدر يعدّ معه فقيها عرفاً لا- مانع منه أصلاً ، بل الظاهر حصولها في العادات كثيراً.

فالأظهر في الجواب أن يقال : إنّ المراد بالأحكام هنا وبالمسائل أو القواعد ونحوها المذكوره في حدود سائر الفنون هي جملة معتدّ بها من الأحكام والمسائل والقواعد كافيه في ترتّب الثمره المطلوبه من وضع الفنّ المفروض بحسب العرف بحيث يصدق على العالم بها أنّه عالم بمسائل ذلك الفنّ ، وهذا المعنى قدر جامع بين العلم بجميع المسائل على فرض إمكانه وما دونه إلى أقلّ ما يصدق معه اسم كونه عارفاً بالمسائل.

والظاهر أنّ العلم بالأحكام والمسائل والقواعد المفروضة لا ينفكّ عن الملكة المذكوره إلّا أنّ الفقه وغيره من أسامي العلوم اسم لتلك المسائل أو العلم بها على اختلاف الوجهين دون الملكة المذكوره ، فعدم إطلاق الفقيه والنحويّ والصرفيّ ونحوها على غير أرباب الملكات في تلك العلوم لا- يدلّ على أنّ تلك العلوم موضوعه بإزاء الملكات حسب ما مرّ. وكان المرجع في ما ذكرنا إلى حمل «الأحكام» على الاستغراق العرفي ، فليس فيه مخالفه لظاهر العبارة ، سيّما بملاحظه ما هو معلوم من عدم إمكان الإحاطه التامّه بجميع مسائل شيء من الفنون بحيث لا يشدّ عنها شادّ ، إذ فيه دلالة ظاهره على عدم إرادته الاستغراق الحقيقي لو سلّمنا كون الاستغراق أظهر فيه ، فتأمّل.

وقد يقال بحمل «الأحكام» على الاستغراق الحقيقي ، ويجعل الفقه اسماً لمجموع المسائل أو العلم بها ، لكن يراد بذلك نفس المسائل المعروفه دون الفروع المتجدّده المتفرّعه على تلك المسائل ممّا لا يقف على حدّ وإن اندرجت تلك أيضاً في الفقه ؛ لكونها في الحقيقة تفصيلاً لذلك الإجمال المعلوم ، ويجرى ذلك في أسماء سائر العلوم ؛ وكأنّ هذا هو المراد ممّا احتملوه من كون أسامي العلوم

موضوعه لمجموع المسائل أو العلم بها ، في مقابله احتمال وضعها للقدر المعتدّ به أو العلم به.

وربّما يقال بكون تلك الأسامى موضوعه لمجموع المسائل المعروفة والمتجدّده ، فلا يكون مسمّى تلك الألفاظ متحصّلا لأحد من أرباب تلك العلوم ولا مدوّنا في شيء من الكتب ، وإتّما المعلوم والمدوّن بعض منها ، ويصحّ انتساب أربابها إليها بناء على تنزيل ملكه العلم بها منزله الفعليّ ؛ لشيوع إرادته الملكة من لفظ الفقيه والنحويّ والصرفيّ ونحوها ، كما يراد ذلك من سائر الألفاظ الموضوعه لأرباب الحرف والصناعات المعروفة كالنجّار والصائغ والقارئ والكاتب ونحوها ، فإنّ الظاهر ملاحظه الملكة في أوضاع تلك الألفاظ.

وأنت خبير ببعده ذلك عن إطلاق تلك الأسامى ، ولذا يصحّ أن يقال : فلان عالم بالفقه والنحو والصرف على سبيل الحقيقة إذا كان عارفا بمسائله المعروفة ، نعم اعتبار الملكة في وضع لفظ الفقيه والنحويّ والصرفيّ ونحوها لا يخلو عن وجه ، فتأمّل.

### **قوله : (وهو أن يكون عنده ما يكفي في استعماله من المأخذ)**

لا- يخفى أنّ وجود المأخذ عنده وتمكّنه من الرجوع إليه ممّا لا- ربط له بالملكة والتهيؤ المفروض ، لظهور صدق كونه عالما بذلك الفنّ ولو فرض منعه عن مراجعته الأدلّه أو عدم وجود المأخذ عنده ، فالظاهر أنّ المراد بالتهيؤ القريب هو الملكة والقوّه القريبه الباعثه على سهوله إدراك المسأله واستنباط حكمها من الأدلّه وإن فرض عدم حضور المأخذ عنده ؛ والظاهر أنّ ذلك هو مقصود المصنّف وإن كان هناك اختلال في تعبيره ، وقد يجعل قوله : «من المأخذ» متعلّقا ب «استعماله» فيوافق ما ذكرناه. ولا يساعده عطف «الشرائط» عليه ولا قوله : «بأن يرجع إليه» فتأمّل.

### **قوله : (وإطلاق العلم على هذا التهيؤ شائع ... الخ)**

أراد بذلك دفع ما لعلّه يورد في المقام : من أنّ إطلاق العلم على التهيؤ المذكور

مجاز تنزيلا للقوة القريبه منزله الفعلية كما مرّ ، فكيف يجوز استعماله في الحدّ مع ما اشتهر بينهم من عدم جواز استعمال الألفاظ المشتركة والمجازات في الحدود والتعريفات؟

فأجاب بأنّ إطلاق العلم على المعنى المذكور شائع في الاستعمالات متداول في الإطلاقات ، فيكون إما حقيقه عرفيه أو مجازا شائعا ، وعلى الأوّل لا إشكال ، وكذا على الثانى ، إذ المقصود ممّا ذكره المنع من استعمال ما قد يخفى دلالاته على المقصود ، إذ المقصود من الحدود الإيضاح وتفهم المخاطبين حين التعريف وهو قد لا يحصل بذلك ، ومن البين أنّ اللفظ المذكور بعد انضمام القرينه إليه ليس من هذا القبيل ، فتأمل.

ثمّ لا- يذهب عليك أنّ إطلاق العلم على مجرّد الملكة - كما هو ظاهر العبارة - غير ظاهر في الإطلاقات الشائعه ، وإنّما يطلق غالبا على الملكة مع حصول فعلية معتدّ بها حسبما أشرنا إليه ، فلا تغفل.

### قوله : (بحمل العلم على معناه الأعمّ ... الخ)

يرد عليه : أنّه لا- ظنّ بالأحكام الواقعيه في معظم المسائل الفرعيه ، فكما أنّ طريق العلم بالأحكام الواقعيه مسدود في الغالب (١) كذا لا طريق إلى الظنّ بها في كثير من المسائل ، وإنّما المرجع في معرفه الأحكام إلى الأدلّه الشرعيه والأخذ بمقتضاها ، أفادت الظنّ بالواقع أولا ، ألا ترى أنّ أصالة البراءه والاستصحاب إنّما يفيدان ثبوت الحكم في الظاهر ، واللازم البناء عليهما حتّى يثبت الخلاف ، ولا- دلالة فيهما على الواقع في الغالب ولو على سبيل الظنّ ، وعلى فرض حصول الظنّ هناك فهو من الامور الاتفاقيه وليست حجيتهما مبنيه عليه ، كما سيجىء تفصيل القول فيهما إن شاء الله تعالى.

وكذا الكلام في كثير من الآيات والأخبار ، ألا ترى أنّه يحكم بمقتضى العمومات والإطلاقات والظواهر والقواعد المقرره مع الشكّ فيما يوجب الخروج

---

(١) في المطبوع (١) : الأغلب.

عنها ، إمّا لورود بعض الأخبار الضعيفه أو غيرها ممّا لا يثبت به خلافها ، ومن البين أنّه مع الشكّ فيه لا يبقى ظنّ بذلك الظاهر في المقامات المذكوره مع أنّها حجّه شرعيّه ، لحجّيه استصحاب البناء على الظاهر المفروض حتّى يتبين خلافه من غير خلاف فيه بين الاصوليّه والأخباريّه كما سيقرّر في محلّه إن شاء الله ، إلى غير ذلك ممّا سيجيء بيانه في المباحث الآتيه إن شاء الله تعالى ؛ فيلزم خروج الأحكام المذكوره عن الفقه مع أنّ كثيرا من مسائله من هذا القبيل.

وقد يورد عليه أيضا بأنّه ينافى ما مرّ من حمل «العلم» على الملكة نظرا إلى ابتناء ما ذكر على كون العلم بمعنى الإدراك ، فيحمل على ما يعمّ الإدراك العلمى والظنّى ، والملكة لا تكون علميّة ولا ظنيّه.

ويدفعه : أنّه ليس المراد من العلم مجرّد الملكة كما مرّت الإشارة إليه ، بل إنّما يراد بها ملكة الإدراك أو التصديق ، فيحمل ذلك الإدراك أو التصديق على ما يعمّ العلم والظنّ. نعم إن حمل على الملكة المجرّده كما قرّرناه على فرض حمل الأحكام على التصديقات لم يتّجه ذلك ، وحينئذ يجرى الإيراد والتوجيه المذكوران في الأحكام ، فتحمل على ما يعمّ التصديقات العلميّة والظنيّه.

وقد يورد أيضا بلزوم سبك المجاز من المجاز ، إذ يراد أوّلا- من العلم مطلق الرجحان الشامل له وللظنّ إطلاقا للأخصّ على الأعمّ ، ثمّ ينتقل من ذلك إلى إرادته ملكته تنزيلا للقوّه القريبه منزله الفعليّه.

ويدفعه : أنّه يمكن الانتقال من معناه الحقيقي - أعنى الإدراك اليقيني - إلى ملكة الإدراك الأعمّ من غير حاجه إلى توسيط مجاز آخر في الانتقال إليه لمشاركته للعلم في ظهور المدرك من جهته ، فإنّ وضوحه من جهه العلم إنّما يكون به ، وفي الملكة المذكوره من جهه كونها باعته على حصول العلم أو الظنّ الباعث على الانكشاف في الجملة.

وما قد يقال : من أنّ حمل العلم على المعنى الأعمّ يوجب إدراج القطعيّات في الفقه مع أنّها خارجه عنه ، ولذا لا يتعلّق بها الاجتهاد كما ينطق به حدّه ، حيث

أخذوا فيه الظنّ فلا يطرد الحدّ ؛ ولذا اختار شيخنا البهائي رحمه الله في الزبده في الجواب عن الإيراد المذكور حمل العلم على خصوص الظنّ.

مدفوع بأنّ إخراج القطعيّات مطلقا عن الفقه ممّا لا وجه له أصلا ، كيف! والاجتهاد قد ينتهي إلى اليقين ، وأيضا صدق «الفقيه» على أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّه عليهم السلام ممّا لا كلام فيه ، مع أنّهم كانوا يأخذون الأحكام عن النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّه عليهم السلام بالمشافهه ، ولا- يتصوّر ظنّ في شأنهم في كثير من المسائل ، وعلومهم اليقينيّه الثابته بنصّ المعصوم عليه السلام من الفقه قطعا ، فكيف يعقل إخراج القطعيّات عنه مطلقا؟ نعم القطعيّات التي هي من ضروريّات الدين خارجه عنه حسب ما مرّ ، وأمّا غيرها فهي مندرجه فيه ، إلّا أنّها ممّا لا يتعلّق بها الاجتهاد.

وتوضيح المقام : أنّ القطعيّات إمّا أن تكون من ضروريّات الدين ، أو من ضروريّات المذهب ، أو القطعيّات الغير الواصله إلى حدّ الضروره إلّا أنّها ثابتة في الدين أو المذهب على سبيل اليقين بالنظر أو غيره بحيث لا مجال فيها للاجتهاد ؛ وإمّا أن تكون من المسائل الظنيّه إلّا أنّه اتّفق انتهاء الأمر فيها إلى القطع للبعض.

فالاولى خارجه عن الفقه وليست من متعلّقات الاجتهاد قطعا.

والأخيره مندرجه في الفقه قطعا ، والظاهر كونها من متعلّقات الاجتهاد أيضا ، إذ انتهاء الأمر في المسائل الاجتهاديّه إلى القطع أحيانا لا- يخرجها عن كونها اجتهاديّه ، ولا كون بذل الوسع فيها اجتهادا ؛ وأخذ الظنّ في حدّه لا ينافيه ، إذ المعوّل عليه في المسائل الظنيّه هو الظنّ ، إذ هو المتوقّع حصوله بعد الاجتهاد في الأدلّه ، وحصول اليقين على سبيل الاتّفاق لا ينافي كون بذل الوسع فيه لتحصيل الظنّ كما سيّجىء الكلام فيه في محلّه إن شاء الله. وأمّا المراتب المتوسّطه : فالظاهر إدراج الجميع في الفقه كما مرّ. والأظهر عدم تعلّق الاجتهاد بشيء منها كما هو ظاهر من حدّه ، وسيّجىء الإشارة إليه في محلّه إن شاء الله.

وبالجملة : المسائل الفقهيّه عندنا قسمان : أحدهما : المسائل القطعيّه التي لا- مجال للتأمّل فيها من العارف الناظر في أدلّتها. وثانيهما : المسائل الظنيّه التي

لا يتوقع فيها زياده على الظنّ وإن اتّفق فيها تحصيل العلم أحيانا. ومتعلّق الاجتهاد إنّما هو القسم الثاني ؛ ولذا اخذ الظنّ في حدّه حيث إنّهُ المتوقّع فيه أو للاكتفاء فيه بذلك دون الأوّل ؛ ولذا يمضى قضاياه وأحكامه هنا وإن أخطأ فيها بخلاف تلك الصوره حيث ينقض حكمه مع خطئه فيها حسب ما قرّر في محلّه.

وما ذكروه من جواز التجزّي في الاجتهاد وعدمه إنّما هو في الثاني ، وأمّا القطعيّات فلا مجال للتأمّل في إمكان حصول العلم بها لغير المجتهد أيضا.

فدعوى الملازمه بين العلم ببعض الفقه والاجتهاد ممنوعه لا شاهد عليها ، بل فاسده حسب ما قرّره. فالاستناد في عدم كون القطعيّات من الفقه إلى انتفاء الاجتهاد فيها - كما صدر من بعض الأعلام - كما ترى!

### **قوله : (وأما ما يقال : من أنّ الظنّ في طريق الحكم ... الخ)**

قد يترأى تدافع بين الكلامين ، إذ بعد فرض كون الطريق ظنيّا لا يعقل كون الحكم قطعيّا ، ضروره تبعيّة المدلول في ذلك للدليل.

ويدفعه : أنّه أراد بذلك ظنيّته في نفسه لا مطلقا.

وملخص تقرير الجواب : إنّنا نختار حمل «العلم» على معناه الظاهر ، وما ذكر من أنّ أدلّه الفقه ظنيّه غالبا فيتبعها الأحكام المدلول عليها بتلك الأدلّه ممنوع ، إذ أدلّه الفقه ظنيّه بملاحظه أنفسها ، وأمّا بملاحظه ما دلّ على حجّيه تلك الظنون ووجوب العمل بها قطعيّه ، فظنيّه الطريق في نفسه لا تنافي علميّة الحكم من جهة قيام الدليل القاطع على ثبوت الحكم على المكلف بمقتضى ما دلّ عليه ذلك الطريق ، فالدليل القاطع على ذلك الحكم هو الدليل المذكور بعد الملاحظه المذكوره ، فتلك الأدلّه ظنيّه من جهة وقطعيّه من جهة اخرى ، ولا منافاه بين الوجهين ، فظنيّتها في نفسها لا ينافي قطعيّه الحكم من جهتها نظرا إلى ما ذكرنا.

### **قوله : (ضعفه ظاهر عندنا ... الخ)**

يريد بذلك أنّ الجواب المذكور إنّما يتمّ على اصول الأشاعره القائلين بالتصويب وتعدّد أحكامه تعالى في الواقع على حسب تعدّد آراء المجتهدين ،

فيكون ظنّ كلّ مجتهد بالحكم كاشفا عن كون ذلك هو حكمه بحسب الواقع ، إذ حينئذ يتمّ التقرير المذكور ويكون كلّ مجتهد عالما بما هو حكم الله تعالى في حقّه بحسب الواقع. وأمّا على اصول الإماميّة على ما وردت به نصوصهم المتواتره عن أئمتهم عليهم السلام من كون حكم الله تعالى في الوقائع واحدا بحسب الواقع وأنّ له تعالى في كلّ واقعه حكما مخزونا عند أهله ، أصابه من أصابه وأخطأه من أخطأه ، فلا وجه للكلام المذكور أصلا ، إذ لا تفيد الأدلّه المفروضه القطع بكون ذلك هو حكم الله تعالى في الواقع ، إذ المفروض احتمال الخطأ في الاستدلال ، بل ووقوعه قطعاً بالنسبه إلى الآراء المختلفه فلا يعقل علمهم بحكمه تعالى مع فرض كون الطريق ظنيّاً ، غايه الأمر أن يكون المخطئ مع عدم تقصيره في بذل الوسع معذورا ، فيجب عليه العمل بمؤدّي نظره وإن كان مخطئاً ، وأين ذلك من العلم بأحكامه تعالى كما هو المدعى.

ويضعفه : أنّ ذلك كلّهُ إنّما يتمّ لو كان مبني الجواب على حمل «الأحكام» في الحدّ على الأحكام الواقعيّه ، كما هو الظاهر من كلام المصنّف رحمه الله. وأمّا لو كان مبنيّاً على حمل «الأحكام» على الظاهريّه التكليفيّه فلا ، إذ من الواضح اختلافها باختلاف الآراء ، للقطع بتكليف كلّ مجتهد ومقلّديه بما أدّى إليه ظنّه ، وهي أيضا أحكام شرعيّه متعلّقه لخطاب الشرع ، غايه الأمر أنّها على فرض مخالفتها للواقع أحكام ثانويّه ، وهي أيضا مطابقه للواقع على الوجه المذكور.

وكشف الحال : أنّ هناك حكّمين : حكم واقعي وهو الذي كلّفنا به أوّلا- لو لا- جهل المكلف المانع من تعلّق التكليف به ، وحكم ظاهريّ وهو الذي يجب علينا البناء عليه والتعبّد به في ظاهر الشرع بمقتضى الأدلّه الشرعيّه ، سواء علمنا مطابقته للأوّل أو ظنّناه أو شككنا فيه أو ظنّنا خلافه أو ولو علمنا المخالفه كما في بعض الفروض ، فالنسبه بينهما عموم من وجه.

والفقه بحسب الاصطلاح هو الثاني ، والعلم به يحصل عن الأدلّه الشرعيّه التي قررها صاحب الشريعة وأوجب علينا العمل بمؤدّاها وهي الأدلّه التفصيليّة



المذكوره فى الحدّ. فعلم بذلك أنّ تفسير الأحكام بالظاهرية يعمّ الواقعيه أيضا ، فلا حاجه إلى حملها على الأعمّ من الظاهرية والواقعيه كما فى كلام بعض الأفاضل ، بل لا يخلو ظاهر ما ذكره عن مناقشه ، كما لا يخفى.

فإن قلت : لو كان الأمر كما ذكر فلا فرق بين المصوّبه والمخطئه ، إذ المفروض مطابقه الحكم المذكور للواقع أيضا وإن كان مخالفا للحكم الأوّل ، غايه الأمر أن يكون الثانى ثانويًا ، ولا شكّ أنّ الأحكام الواقعيه ليست كلّها أوليه ، لاختلاف الأحكام الواقعيه باختلاف الأحوال كالقدره والعجز والصحه والمرض والحضر والسفر وغيرها من الامور الطارئه على المكلف.

قلت : فرق بين الأمرين ، فإنّ مطلوب الشارع فى المقام حقيقه هو الأوّل وإنّما تعلق التكليف بالأخير فى الظاهر نظرا إلى اشتباه المكلف.

وتحقيقه : أنّ الحسن أو القبح الحاصل من جهه نفس الفعل إمّا بملاحظه ذاته أو سائر اعتباراته - ولو بانضمام تعلق الأمر به - هو الحكم الواقعى ، وأمّا الحسن أو القبح الطارئ عليه أو على تركه من جهه اشتباه المكلف وغفلته عمّا هو عليه أو عدم إمكان وصوله إليه من غير أن يكون لنفس الفعل أو الترك أو بعض اعتباراتهما بعث عليه فهو الظاهرى المفارق للواقعى ، وبين الأمرين بون بعيد ، إذ الحكم بالامتنال فى الأخير إنّما يكون مع بقاء الغفله والجهل ، وأمّا بعد ظهور الحال فلا امتثال لما هو مطلوب الأمر ، فكلّ من التكليف الظاهرى المفروض والحكم بحصول الامتنال لو أتى بالفعل إنّما يستمرّ باستمرار الجهل ، وأمّا بعد انكشاف الخلاف فيرجع الأمر إلى التكليف الأوّل ، فإن كان الوقت باقيا وجبت الإعاده بمقتضى الأصل لبقاء التكليف ووجوب الامتنال ، وإن كان فائتا وجب القضاء لو دلّ دليل على وجوب القضاء لصدق الفوات.

فإن قلت : كيف يصحّ القول بعدم تحقّق الامتنال مع تعلق التكليف بما أتى به من الفعل قطعاً؟ فيكون الإتيان به قاضيا بالإجزاء محصّلا للطاعه والامتنال بلا امتراء.

قلت : لا شكّ في حصول الإطاعة بأداء ما ثبت وجوبه في الشرع ، وكذا في حصول العصيان بتركه وإن لم يكن مطابقا للواقع ، لكن نقول : إنّ كلّاً من الطاعة والمعصية قد يحصل بالإتيان بما هو مطلوب الأمر على وجه الوجوب أو تركه مثلا ، وقد يحصل بأداء ما يعتقد كونه كذلك من الطريق الذي قرّره الشارع أو بتركه كذلك مع انتفاء المطابقه. إلّا أنّ هناك فرقا بين صورتين ؛ وذلك أنّه كما يكون فعل المأمور به وترك المنهي عنه مطلوبا للأمر مرادا له كذا الإتيان بما يعتقد طاعه من حيث أنّه طاعه وترك المخالفه من حيث إنّها كذلك مطلوب لديه ؛ لما دلّ من الدليل القاطع أو المنتهى إليه على الرجوع إلى الطريق المفروض ، فإذا فرض موافقه ما أتى به للواقع كان الحسن فيه من جهتين ، وكذا القبح في صورته المخالفه، ومع انتفاء المطابقه فلا حسن ولا قبح إلّا من الجهة الأخيره كما هو الحال في التكاليف الاختباريه ، فإنّ الحسن أو القبح فيها ليس إلّا من جهة تعلق الأمر أو النهي بحسب الظاهر ؛ فكما أنّه بعد انكشاف الحال يظهر أن لا وجوب ولا تحريم للفعل في نفسه كذا في المقام وإن حصل الامتثال أو العصيان من جهة الموافقه أو المخالفه المفروضه ، فإذا انكشف الخلاف تبين عدم الإتيان بما هو مطلوب الأمر ، فيجب تداركه بالإعادة أو القضاء على فرض ثبوت القضاء فيه ؛ وكذا الحال لو كان الاشتباه في الموضوع.

فالحال في التكاليف الظاهريّه للمجتهد من جهة اشتباهه في الأحكام نظير الحال في التكاليف الاختباريه. ومن التأمّل في ذلك يتّضح حقيقه المرام في المقام ، وليست التكاليف الاختباريه تكاليف صوريّه مجازيّه خاليه عن حقيقه التكليف ، كما يظهر من جماعه من الأعلام ، وسيجيء بيانه في المحلّ اللائق به.

فصار المحصّل أنّ الواجب أو الحرام الواقعي هو ما كان مطلوبا للشارع أو مبغوضا له في نفسه ، والظاهري هو ما يكون كذلك بحسب اعتقاد المكلف ، نظرا إلى الطريق الذي قرّره المكلف له وأوجب الأخذ به من حيث كونه موصلا إلى الواقع ، فإن تطابقا فقد اجتمع الحكمان وإلّا حصل الافتراق من الجانبين ؛ فالحكم

بوجوب العمل بمؤدّي الدليل إنّما يكون في الغالب من حيث كونه طريقا موصلا إلى الواقع ، فإذا انكشف الخلاف تبين عدم حصول الامتثال وأداء التكليف ، نظرا إلى انتفاء الحيثية المذكوره وعدم حصول ما هو مطلوب الشارع. لكن لا يخرج بذلك الفعل الواقع قبل الانكشاف عن كونه متعلّقا للتكليف مرادا للشارع [لوقوعه حال تعلّق التكليف به كذلك ، إلّا أنّه بعد ظهور الحال يكون التكليف المتعلّق به على نحو التكاليف الاختباريّة حسبما أشرنا إليه] (١) وتفصيل الكلام في هذا المرام ممّا لا يسعه المقام ، ولعلنا نفصل القول فيه في مقام آخر.

إذا تقرّر ذلك فلنرجع إلى ما كنّا فيه ، فنقول : قد عرفت أنّ الأحكام الظاهريّة مع المخالفه للواقع واقعيّه أيضا بوجه وإن لم تكن واقعيّه بمعناها الظاهر ، والفقّه هو العلم بتلك الأحكام ، وهى أحكام شرعيّه مستفاده من الأدلّه التفصيليّة سواء طابقت الحكم الأوّل أو لا.

فإن قلت : إنّ العلم بالأحكام الظاهريّه إنّما يحصل من الدليل الإجمالي دون الأدلّه التفصيليّة ، فإنّ أقصاها إفاده الظنّ بالحكم.

قلت : إنّ تلك الأدلّه ليست مفيدة لليقين بملاحظه أنفسها ، وأمّا بملاحظه الدليل القاطع أو المنتهى إلى القطع القاضى بحجّيتها فهى تفيد اليقين قطعا من غير حاجه إلى ملاحظه الدليل الإجمالي المفروض ، بل ذلك الدليل الإجمالي إجمال لذلك التفصيل ، فتأمل (٢).

---

(١) ما بين المعقوفتين من المطبوع (١).

(٢) إشاره إلى ما قد يورد في المقام من جريان ذلك بالنسبه إلى المقلّد أيضا ، فإنّ كلّ واحد من فتاوى مجتهده دليل تفصيلي له نظرا إلى قيام الدليل القاطع على كون ذلك حجّه عليه. ويدفعه : ما عرفت في بيان معنى التفصيليّة.

فإن قلت : إنّ الأدلّه التفصيليّة بالنظر إلى الواقع لا تفيد بما فيها سوى الظنّ ، وبالنظر إلى الظاهر أنّها تفيد العلم من جهه إجماليّه جاريه في جميع المسائل ، أى من حيث كونه حكم الله في شأنه وشأن مقلّده ، فكيف تعدّ تفصيليّة على الوجه المذكور من حيث إفادتها للعلم بالأحكام؟ -

فإن قلت : لا زال الفقهاء يخطئ بعضهم بعضا ويخالف بعضهم آخر ويقيم كل منهم الأدله على إثبات مطلوبه وتخطئه صاحبه ، ومن البين أن ما اختلفوا فيه هو المطالب الفقهيّ والمسائل المبحوث عنها في تلك الصناعات ، والفقهاء اسم لتلك المطالب النظرية المتداوله بينهم ، وظاهر أيضا أنه ليس الاختلاف الواقع بينهم بالنسبه إلى الحكم الظاهري ضروره اتفاق الكل على تعدده بحسب تعدد آراء المجتهدين واختلافه بحسب اختلاف ظنونهم ؛ للإجماع على وجوب أخذ كل منهم بظنه وعدم جواز أخذه بقول الآخر وإن اعتقد كل منهم تخطئه صاحبه ، فليس اختلافهم إلّا بالنسبه إلى الحكم الواقعي الثابت في نفسه مع قطع النظر عن ثبوته في حقه بخصوصه وحق مقلده ، فلا يكون الأحكام الفقهيّ إلّا بالنظر إلى الواقع ، فكيف يحمل «الأحكام» على الظاهريّ؟

قلت : كون المبحوث عنه هو الأحكام الواقعيّ لا ينافي أن يكون الفقه هو الأحكام الظاهريّ ، فالأحكام الفقهيّ الحاصله للمجتهد من حيث وجوب الأخذ بها والحكم بمقتضاها تكون فقها ، وهي بهذه الحيثيه تكون معلومه للفقهاء مقطوعا بها عنده ، ومن حيث مطابقتها للواقع أو لمقتضى الأدله الشرعيّ تكون ظنيّه في الغالب موردا للاختلاف ، وبهذه الحيثيه تكون متعلقه للاجتهد. ففوق الخلاف في المسائل الفقهيّ وكون المنظور حين الاستدلال هو الوصول إلى الواقع أو إصابه ما هو مقتضى الأدله الموجوده لا يقضى بكون الملحوظ في صدق الفقه هو الأحكام الواقعيّ ، بل لما كان ثبوت الحكم في الظاهر منوطا بظن موافقته للواقع أو لمقتضى الأدله الشرعيّ أو القطع بها مع إمكانه كان الملحوظ هناك حال الواقع أو مؤدى الدليل ، فوقع (١) الاختلاف فيها من تلك الجهه وإن كانت من حيث وجوب الأخذ بها وثبوتها على المكلف بحسب الشرع فقها وكانت معلومه للفقهاء ، فالجهه الاولى

---

- قلت : يكفي الملاحظه المذكوره في كونها تفصيليّه إن كانت إفادتها العلم من جهه إجماليّه ، إذ ليس في العبارة ما يفيد كونها تفصيليه من كل جهه. (منه أعلى الله مقامه).

(١) في المطبوع (١) : ففوق.

حيثيه الاجتهاد ، والثانيه حيثيه الفقاهه ، والجهه الاولى مقدّمه على الثانيه.

ويؤيد ما ذكرناه : أنّ الفقه فى ظاهر كلماتهم اسم للعلم بالأحكام الشرعيّه عن الأدلّه، أو للأحكام المستنبطه عن الأدلّه من حيث كونها كذلك وإن قلنا بكون سائر أسامى العلوم موضوعه لنفس المسائل ؛ ولذا أخرجوا علوم الملائكه والأنبياء والأئمّه عن الفقه نظرا إلى ما مرّ مع وضوح علمهم بأحكام الشريعه (١) على أتمّ وجه ، فيكون جهه تعلق العلم بها على الوجه المذكور معتبره فى صدق الفقه ، وهى حيثيه الفقاهه حسب ما قرّنا.

وأىضا ما حصل عند المجتهدين من الأدلّه التفصيليه فقه عندهم مع اختلافهم فى إصابه الواقع وعدمه والقطع بعدم إصابه بعضهم ، سواء جعلنا الفقه اسما لنفس العلوم المفروضه أو للمعلومات من حيث تعلق العلم المفروض بها ، فيكون ذلك شاهدا على اختلاف حيثيه الفقاهه للحيثيه التى يقع الخلاف من جهتها فى المسائل الفقهيّه.

وقد أجاب بعض الأفاضل عن الإشكال المتقدّم بوجهين آخرين حيث قال : إنّ ظنّيه المدرك لا- يستلزم ظنّيه الإدراك ، والمدرك المظنون إنّما هو حكم الله الظاهريّ ، ولا- ريب أنّ إدراكه علميّ ، فحاصل التعريف : أنّ الفقه هو العلم بالمظنونات عن أدلتها. وإن أبيت عن ذلك مع وضوحه فهذا التوهم إنّما يرد إذا جعلنا كلمه المجاوزه فى التعريف متعلّقا بالعلم ، وأما إن جعلناها متعلّقه بالأحكام وقلنا بكونه ظرفا مستقراّ صفة للأحكام ويجعل الاحتراز عن علم الله والملائكه بقيد حيثيه المعتبره فى الحدود فلا محذور ، فكلامنا المتقدّم فى تعلقها بالعلم إنّما كان جريا على مذاق القوم ، انتهى.

ولا يذهب عليك ضعف الجوابين المذكورين.

أمّا الأوّل ، ففيه : أوّلا- : أنّه لا- ربط له بالإيراد المذكور ولا دخل له فى دفعه ، إذ المذكور فيه كون العلم بها غير حاصل عن الأدلّه التفصيليه وإنّما يحصل عن

---

(١) فى مصحّحه المطبوع (١) : بالأحكام الشرعيّه.

الدليل الإجمالى كالمقلد ، فهذا الجواب غير مرتبط به. نعم ، لو أورد عليه بالتنافى بين تعلق العلم والظنّ به صحّ الجواب عنه بما ذكر.

وثانيا : أنه إن أراد بقوله : «إنّ ظنّيه المدرك لا يستلزم ظنّيه الإدراك» أنه لا يستلزم ظنّيه الإدراك المتعلق به فهو بين الفساد ، لوضوح الملازمه بين الأمرين ، وإن أراد أنه لا- يستلزم ظنّيه إدراكه بإدراك آخر فهو كذلك ، إلّا أنه ليس هناك إدراكا متعلقان بالأحكام الظاهريّه حتى يكون أحدهما مضمونا والآخر مقطوعا.

وكأنّ ما ذكره مبنى على أن يراد بالحكم الظاهريّ هو الواقعيّ المضمون ، فتكون المضمونيّه مأخوذه فى الأحكام ، فالمعنى : أنّ الفقه هو العلم بالأحكام الواقعيّه المضمونه عن أدلّتها التفصيليّه ، وهو فاسد ، لإفادته العلم بأصل النسبه مع فرض مضمونيّتها ، وهو مع اشتماله على التدافع خلاف المدعى ، فلا بدّ من التأويل بإرادته العلم بمضمونيّتها.

وفيه - مع ما فيه من التعسّف - أنه غير حاصل عن الأدلّه التفصيليّه ، بل هو حاصل من الضروره الوجدانيّه ، وقد نصّ فى كلامه على جعل كلمه المجاوزه من متعلّقات العلم.

ولو أوّل ذلك بكون العلم به حاصلّا عن الأدلّه ولو بالواسطه من جهه بعثها على حصول الظنّ القاضى بالعلم به على سبيل الضروره ، فضعفه أظهر من أن يخفى.

وأىضا من الواضح : أنّ العلم بمضمونيّه الحكم ليس فقها فى الاصطلاح ، إذ الفقه عبارته عن العلم بأحكامه تعالى وليست من الوجدانيّات التابعه لحصول المظنّه كما يتلخّص من كلامه ، وهو ظاهر. والظاهر أنّ ما ذكره نشأ عن غفله فى تفسير الحكم الظاهريّ ، والتحقيق فيه ما قدّمناه.

وإن أراد من العلم بالنسبه المضمونه العلم بوجوب العمل بها والبناء عليها ، ففيه مع مخالفته لظاهر كلامه - حيث إنّه جعله جوابا مستقلا عن الايراد المشهور ، ولم يرتض به فى ذلك المقام - أنه ليس الفقه عبارته عنه ، إذ العلم بوجوب العمل بمؤدى الاجتهاد من المسائل الاصوليه أو يتلخّص منها ، وليس مندرجا فى مسائل الفقه ،

فضلا عن كونه عين الفقه كما هو مقتضى التحديد.

وأما الثانى ، ففيه : أنه ينتقض الحدّ بعلم المقلد ، فإنه إذا عرف فتاوى المجتهد فقد علم بالأحكام الحاصلة عن أدلتها ، إذ كما يصدق ذلك على علم المجتهد بالأحكام الحاصلة (١) عنده ، كذا يصدق على علم مقلده بتلك الأحكام الحاصلة عنده من غير فرق ، بل يصدق ذلك على علم الله سبحانه وعلم الملائكة والمعصومين بالأحكام الحاصلة عند المجتهد ؛ لصدق الحدّ المذكور عليه من غير ريب. وتوهم خروجها باعتبار الحيثية المذكورة بين الفساد ، كما مرّت الإشارة إليه.

ولو سلّم إخراجها لعلوم المذكورين فإنّما يخرج به علمهم بنفس الأحكام ، وأما علمهم بالأحكام الحاصلة عند المجتهد فلا ، إذ اعتبار الحيثية المذكورة جاريه فيها قطعاً. نعم ، لو جعلت الحيثية المذكورة مرتبطة بالعلم صحّ ما ذكر ، لكنّه فاسد ، لعدم ارتباطها بالعلم أصلاً ، إذ الحيثيات المعتره في نظائر المقام هي المقرّره لعنوان ما تقيده والمبيّنه لاعتبار الوصف العنوانى فيما اخذت فيه ؛ ولذا يدعى فهمها من الإطلاق ، وهذا إنّما يعطى تقييد الأحكام دون العلم.

ثمّ إنّه صرّح أولاً بحمل «الأحكام» على النسب ، فلا وجه إذا لجعل الظرف مستقرّاً صفه له ، إذ ليست النسب حاصله عن الأدلّه. نعم ، يمكن أن يجعل الظرف متعلّقاً بالمظنون الملاحظه فى الأحكام بالتفسير الذى ذكره ، أو بالمستنبطه ونحوها من الأفعال الخاصّه ، وحينئذ لا يكون الظرف مستقرّاً بمعناه المعروف ، مع ما فيه من البعد.

هذا ، وقد ظهر بما اخترناه فى الجواب عن أصل الإيراد صحّحه عدّ كلّ من أحكام المجتهدين وأقوالهم المتعدّده فى مسأله واحده من الفقه مع القطع بالخطأ فيما يزيد على واحد منها وقيام احتمال الخطأ فى كلّ من آحادها ، نظراً إلى كون كلّ من تلك الأحكام حكماً ظاهريّاً وقع التكليف به فى الظاهر ، فالخطأ الواقع فقه أيضاً ، والعالم به فقيه إذا علم بقدر يعتدّ به من الأحكام حسب ما مرّ وإن فرض

---

(١) فى المطبوع (١) زياده : عن أدلتها.

كون الجميع أو معظمها خطأ بملاحظه الواقع. هذا بالنسبه إلى فقهاء أهل الحقّ مع عدم التقصير فى الاجتهاد.

وأما فقهاء أهل الخلاف فليسوا فقهاء عندنا على سبيل الحقيقة (١) وهو ظاهر مع تقصيرهم فى تحصيل الحقّ. وأما لو فرض بذل وسعهم فى ذلك فغايه الأمر القول بكونهم معذورين ، لا أنّهم مكلفون شرعا بما أدى إليه اجتهادهم ليكون ذلك حكما شرعيّا فى شأنهم على نحو المخطئ من فقهاء أهل الحقّ ، كما هو ظاهر من اصول المذهب ، ويأتى تفصيل القول فيه فى محلّه إن شاء الله.

## تعريف اصول الفقه

ولما كان هذا الكتاب (٢) موضوعا فى الفقه وكان تعرضه لبيان الاصول من باب المقدّمه اقتصر المصنّف رحمه الله فى المقام على بيان حدّ الفقه ، وحيث كان الملحوظ بالبحث عندنا هو الكلام فى اصول الفقه فبالحرى أن نشير إلى حدّه.

فقول : قد جرت طريقه القوم على بيان معناه الإضافى والعلمى ، ومن البين أنّ المقصود فى المقام هو الثانى ، وأما بيان الأوّل فإما لإبداء المناسبه بينه وبين معناه العلمى ، أو لدعوى انطباقه على المعنى العلمى بانحصار مفهومه الإضافى فى الخارج بحسب المصداق فى ذلك ، وهو الذى حاوله جماعه منهم ؛ ولذا جعلوا له حدّين : أحدهما بحسب معناه الإضافى ، والآخر بحسب معناه العلمى ، مشيرين بذلك إلى أنّ بيان معناه الإضافى تحديد بحسب الحقيقة لهذا الفنّ نظرا إلى الدعوى المذكوره ، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّه قد يدعى كون لفظ «الاصول» حين إضافته إلى الفقه علما لهذا العلم ، على أن يكون التقييد داخلا والقيود خارجا ، وهو الظاهر من صاحب الوافيه. وقد يشير إليه ظاهر الإطلاقات ، إذ لا يبعد كون معنى الفقه مقصودا فى استعمالات اصول الفقه.

---

(١) وإطلاق الفقهاء عليهم عندنا إنّما هو من جهه التسميه لهم نظير إطلاق الصلاه وسائر أسامى العبادات على أعمالهم ، ولا تجوز إذا فى الاستعمال كما سنشير إليه. (منه رحمه الله).

(٢) أى كتاب معالم الدين.



وربما يقال بكون معناه التركيبي مأخوذاً في معناه الاصطلاحي ، بأن يكون قد خصّص معناه التركيبي ببعض مصاديقه ، فقد زيدت تلك الخصوصية في معناه الإضافي بالوضع الطارئ عليه من جهة التخصيص أو التخصيص ، كما قد يقال ذلك في لفظ «ابن عباس» وغيره ، فإنّ تعيين ابن عباس في عبد الله لا ينافي أن يكون كلّ من لفظه «ابن» و «عباس» مستعملاً في معناه الحقيقي ، إذا كان التخصيص المذكور حاصلًا من جهة غلبه إطلاق ذلك المركب على خصوص ذلك الفرد ، فيكون قد تعيّن ذلك اللفظ بملاحظه معناه التركيبي لخصوص ذلك الفرد ، ويجرى ذلك في لفظ «الرحمن» بعد اختصاصه به تعالى من جهة الوضع الطارئ ، فإنّ معناه الوصفي ملحوظ فيه أيضا ، وليس اسما لنفس الذات ، فالقول بمثل ذلك في لفظ «اصول الفقه» غير بعيد أيضا ؛ وحينئذ فلا بدّ من ملاحظه معناه التركيبي في معناه العلمي أيضا.

وكيف كان ، فلنجرى الكلام في المقام على حسب ما ذكره.

ف نقول : أمّا حدّه بحسب معناه الإضافي فيتوقّف على بيان أجزائه ، وقد مرّ الكلام في بيان الفقه ، والمراد به هنا هو المعنى الاصطلاحي .

والاصول : جمع أصل ، وهو في اللغة بمعنى ما يبتنى عليه الشيء ، سواء كان ابتناؤه عليه حصّياً كما في أصل الحائط وأسفل الشجرة ، أو معنوياً كابتناء العلم بالمدلول على العلم بالدليل .

ويطلق في الاصطلاح - حسب ما نصّوا عليه - على معان عديده ، منها : الأربعة المشهوره ، أعني : القاعده والدليل والراجح والاستصحاب ، وفي كونه حقيقه بحسب الاصطلاح في كلّ من الأربعة المذكوره نظر .

وكيف كان ، فلا يلائم إرادته شيء منها في المقام سوى الدليل ، وهو أيضا لا ينطبق على شيء من مسائل الفنّ ، إذ أدلّه الفقه موضوع لهذا الفنّ ، ومن البين خروج موضوع كلّ فنّ عن ذلك الفنّ .

وقد يقال : إنّ المقصود من ذلك هو أدلّه الفقه من حيث إنّها أدلّه عليه ، لظهور

ملاحظه الحيثيه فى نظائر تلك العبارة ، فيرجع المراد إلى دلالة تلك الأدلة على الفقه ، وإثبات تلك الدلالات إنما يكون فى الاصول ، فمسائله هو ثبوت الدلالة لكل من تلك الأدلة كدلاله الأمر على الوجوب والإجزاء ، والنهى على التحريم والفساد ، ودلاله الأمر بالشىء على النهى عن ضده ، ونحو ذلك.

يبقى الكلام فى مباحث الاجتهاد والتقليد ، فإنّ البحث فيها ليس عن الأدلة ، فيحتمل أن يكون ذكرها فى الاصول على سبيل الاستطراد. ويمكن إدراج مباحث الاجتهاد فيه نظرا إلى أنّ البحث هناك عن حال المستدلّ ، وهو أيضا يرجع إلى أنّ دلالة تلك الأدلة على ثبوت الأحكام الشرعيّة إنّما هى بالنسبة إلى من جمع تلك الشرائط المخصوصه ، فهو أيضا بحسب الحقيقه بحث عن حال الأدلة.

وأنت خيرير بأنّ أدله الفقه من حيث إنّها أدله عليه هى الموضوع لعلم الاصول ، فهى بتلك الحيثيه أيضا خارجه عن الفنّ ، وملاحظتها من حيث دلالتها على الفقه لا تجعل الأدلة عين الدلالة ؛ مضافا إلى الفرق البين بين أخذ الدلالة بالمعنى التصورى وملاحظتها متعلّقا للحكم والتصديق ، والمأخوذ فى المسائل إنّما هو الثانى ، ومدلول المركّب المفروض لا يزيد عن الأوّل ، فكيف ينطبق ذلك على مسائل الاصول؟ على أنّ أدله الفقه تشمل الأدلة التفصيليّة المذكوره فى علم الاستدلال ، بل أظهر فيها ، فكيف يدعى انطباق المعنى الإضافى على فنّ الاصول كما ادّعوه حسب ما سيحىء الاشاره إليه.

فظهر بما قررنا : أنّ أخذ «الاصول» فى المقام بمعنى الأدله - كما رجّحه جماعه من الأعلام - ليس على ما ينبغى ، سيّما إذا اريد تطبيقه على المعنى العلمى ؛ فالأولى حمل «الاصول» هنا على معناه اللغوى.

ثمّ إنهم قالوا : إنّ هناك جزء ثالثا هو جزؤه الصورى أعنى الإضافه ، وقالوا : إنّ إضافه اسم المعنى - يعنى ما دلّ على معنى حاصل فى الذات ، سواء دلّ معه على الذات كما فى المشتقات أو لا - يفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه

فى المعنى الذى عيّن له لفظ المضاف أعنى وصفه العنوانى ؛ وإئما خصّصوا ذلك باسم المعنى - وإن كان إضافه اسم العين مفيده للاختصاص عندهم - نظرا إلى عدم تعيّن ما به الاختصاص فى تلك الأسماء ، فيختلف ذلك بحسب اختلاف الألفاظ كما فى «دار زيد» و «حمار عمرو» ونحوهما ، بخلاف اسم المعنى ، فإنّ وجه الاختصاص متعيّن هناك ، فإنّ قولك : «مكتوب زيد» و «مملوك عمرو» إنّما يفيد الاختصاص فى وصفه العنوانى أعنى : المكتوبيه والمملوكيه . واستندوا فى الدعوى المذكوره إلى تبادل ذلك بحسب العرف كما هو ظاهر من ملاحظه المثالين المذكورين ونحوهما ، فقالوا حينئذ : إنّ إضافه «الاصول» إلى «الفقه» تفيد اختصاص الاصول بالفقه فى كونها اصولا له ، فيخرج عنه سائر العلوم ممّا يبتنى عليه الفقه ، إذ ليست تلك العلوم ممّا يخصّ الفقه فى توقّفه عليها ، لتوقّف غيره من العلوم أيضا عليها .

وأما علم الاصول وإن كان كثير من مسائله جاريا فى غير الفقه أيضا إلما أنّه لَمّا كان تدوينه ووضع لخصوص الفقه كان له اختصاص به بحسب التدوين ، فيصحّ لذلك أن يقال باختصاصه بالفقه ، فينطبق على معناه العلمى ، فيصير المفهوم المذكور معرّفا رسميا له ، لاشتماله على خاصّته ، وبذلك يصحّ عدّ معناه الإضافى حدّا لهذا الفنّ .

ويمكن المناقشه فى ذلك - مع ما فيه من التكلّف - بأنّه مبنيّ على ما ادّعوه من إفاده الإضافه الاختصاص ، وهو على إطلاقه محلّ منع .

وتوضيح الكلام فيه : أنّ مفاد الإضافه هو انتساب المضاف بالمضاف إليه نسبه ناقصه ، والمستفاد من إضافه اسم المعنى هو انتسابه إليه فى خصوص وصفه العنوانى ، كما هو الظاهر من التأمل فى استعمالته العرفيه ، وحينئذ فإن كان انتسابه إلى المضاف إليه مانعا من انتسابه إلى غيره بأن لم يكن ذلك العنوان قابلا للانتساب إلى شيئين كما فى «مملوك زيد» و «مكتوب عمرو» إذ لا يمكن أن يكون جميع ذلك الشئ مملوكا أو مكتوبا لشخصين أفاد الاختصاص ، وكان

استفاده الاختصاص منه حينئذ مبيّنا على ذلك من غير أن يكون مستندا إلى الوضع ابتداء، وإن لم يكن كذلك بل كان قابلا للانتساب إلى شيئين أو أشياء كما في قولك: «محبوب زيد» و «مطلوب عمرو» و «مقصود بكر» ونحوها لم يفد الاختصاص أصلا، كيف! ولو كان ذلك مفيدا للاختصاص لكان قولك: «الله ربّي وخالقي ورازقي ومصوّري» ونحوها... دالّا على عدم كونه تعالى ربّا وخالقا ورازقا ومصوّرا لغيره، وهو ظاهر البطلان.

وحينئذ فنقول في المقام: إنّ كون الشيء اصولا- للفقّه لا- ينافي كونه اصولا لغيره أيضا حتّى يكون انتسابه إلى الفقّه في ذلك مانعا من انتسابه إلى غيره، فلا يتّجه دلالتها على الاختصاص ليتمّ ما ذكر من التقريب.

فظهر بما قرّنا أنّ دعوى انطباق معناه الإضافي على معناه العلمي غير واضح؛ مضافا إلى أنّه قد يناقش في اختصاص ما دون من العلوم لخصوص الفقّه بالاصول، كما سيأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

وأما حدّه بالنظر إلى معناه العلمي: فهو على ما اختاره جماعه من المتأخّرين: هو «العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة» فخرج بالقواعد العلم المتعلّق بالجزئيات كعلم الرجال. وبالممهّده لاستنباط الأحكام العلوم الغير الآليّه. وبالتقييد بالشرعيّة علم المنطق، إذ ليس تمهيدده لاستنباط الأحكام الشرعيّة، بل لمطلق تصحيح النظر في اكتساب المطالب النظرية؛ وكذا ما مهّد من القواعد لاستنباط الأحكام العقليّه. وبالفرعيّة ما يتقرّر من القواعد في بعض المقامات لاستنباط الأحكام الاصوليّة.

وقد يستشكل في الحدّ بلزوم اندراج القواعد المقرّره في الفقّه ممّا يستنبط منها الأحكام الفرعيّة المترتبه عليه في الاصول.

وقد يجاب بالتزام إدراج جمله منها في مباحث الاصول كأصالة الصّحّه في العقود وأصالة صّحّه تصرفات المسلم ونحوهما ممّا تقرّر لأجل استنباط الأحكام، وادراج جمله منها في الفقّه ممّا يكون المقصود منها بيان نفس الحكم الشرعي وإن استنبط منه حكم شرعي آخر، إذ لا منافاه.

وفيه : أنّ اندراج بعض تلك القواعد فى الفقه لا يقضى بخروجها عن الحد ، إذ لم يؤخذ فيه عدم اندراج تلك القواعد فى الأحكام الفرعيّه ، إلّا أن يقال : إنّ الظاهر من اعتبار كونها ممّهده لاستنباط الأحكام الفرعيّه أن لا تكون هى من جمله الأحكام الفرعيّه ، لكن فى اندراج جميع ما تقرّر من القواعد الفقهيه لاستنباط الأحكام الفرعيّه فى الاصول تأمل .

وقد يجعل التقييد بالفرعيّه مخرجا لعلم الدرايه ، فإنّها موضوعه لاستنباط الأحكام الشرعيّه أصليه كانت أو فرعيّه ، إذ المقصود منها معرفه الحديث ، وهو يعمّ النوعين .

وفيه : أنّ الملحوظ هناك معرفه الحديث لا خصوص استنباط الأحكام الشرعيّه ، ومن البين أنّ الحديث يعمّ الوارد فى الأحكام الشرعيّه وغيرها من القصص ونحوها وإن كان معظم ما يراد منها الأحكام الشرعيّه بل خصوص الفرعيّه .

هذا ، وذكر بعض الأفاضل أنّ التقييد بالممّهده يخرج علم المنطق والعربيه وغيرهما ممّا يستنبط منها الأحكام ، ولكن لم يمهد لذلك ، وبالأحكام ما يستنبط منها الماهيات الشرعيّه كالصلاه والصيام ونحوهما وغيرها مثل صفاتها كصلاه الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعى ونحوها ، فإنّ معرفتها ليست من مسائل الفقه حتّى تكون قواعد الاصول ممّهده لاستنباطها ، بل هى من مبادئه وإن ذكرت فى طيّ مسائله ، فمثل مباحث الحقيقه الشرعيّه ، وجواز إجراء الأصل فى إثبات ماهيه العبادات - ونحو ذلك ممّا يبحث عنه فى علم الاصول - وإن كان يستنبط منها الماهيات ، لكنّها لم تمهّد لمعرفة الماهيات من حيث إنّها هى ، بل لما يترتب عليها من الأحكام .

ولا يذهب عليك ما فيه : أمّا إخراج المنطق والعربيه بقيد «الممّهده» فظاهر الوهن ، لوضوح كون جميع العلوم المدوّنه من الامور الممهّده ، فكيف يعقل خروج شىء منها بذلك؟ نعم ، بعد تقييدها بقوله: «لاستنباط الأحكام الشرعيّه» يخرج ذلك حسب ما أشرنا إليه ،

لا بمجرد التقييد بالممّهده حسب ما ذكره.

وأما إخراجها ب «الأحكام» ما يستنبط منه الماهيات ونحوها ، فغير متجه أيضا ، إذ ليس عندنا قواعد ممّهده لاستنباط نفس الماهيات ؛ ومجرد استنباطها منها لا يقضى بكونها ممّهده لأجلها. ومن الغريب! تسليمه رحمه الله لذلك حيث قال : إن معرفتها ليست من مسائل الفقه حتى تكون قواعد الاصول ممّهده لاستنباطها ، فإنه إذا لم يكن تمهيد الاصول لبيانها كانت خارجة بقيد «الممّهده» على حسب ما ذكره في إخراج المنطق والعربيّه.

على أنه يمكن أن يقال : إن الخارج من الفقه تصوّر تلك الماهيات لا التصديق بما قرّر الشارع من حقائقها ، وخروجها عن الفقه من الحيثية الاولى لا يقضى بخروجها عنه بالاعتبار الثاني ، ولا يبعد حينئذ إدراجها في الأحكام الشرعيّه الفرعيّه الوضعيه كما سيحىء الإشاره إليه إن شاء الله ، ومن البين أن ذلك هو المستفاد أولا من تلك القواعد دون الجبهه الاولى وإن تفرّعت عليها ؛ ومع الغض عن ذلك فلا-ريب في كون المستفاد من تلك القواعد أن الصلاه كذا والصيام كذا ونحوهما ، ولا-ريب في اندراجها في الحكم وإن لم نقل بكونها حكما شرعيا ، فتأمل.

هذا ، وقد يشكل الحال في الحدّ المذكور بخروج مباحث الاجتهاد والتقليد عنه مع اندراجها في مسائل الاصول.

وقد يقال باندرج كثير من المسائل المتعلقه بالاجتهاد في البحث عن حال الأدله ، فإنّ المرجع فيه إلى كون الدليل دليلا بالنسبه إلى المجتهد دون غيره.

وحيئنذ ربّما يلتزم الاستطراد في ذكر المباحث المتعلقه بالتقليد كبعض مباحث الاجتهاد ممّا لا-يتعلّق بالبحث عن الأدله ، كاشتراط العداله في المفتى ونحوه. ولا يخلو عن بعد ، لتصريح جماعه من الأعظم باندراجها في الفن ؛ ولذا زادوا في الحدّ ما يدلّ صريحا على اندراجها في الاصول ، كما هو الظاهر من عدّهم ذلك من مطالب الفنّ.

وما قد يتخيل في إدراج الجميع في الحدّ المذكور من كون البحث عن أحوال المستفتى أيضا بحثا عن حال الدليل فممّا لا يعقل وجهه.



متن معالم الدين

فصل

واعلم : أنّ لبعض العلوم تقدّمًا على بعض ، إمّا لتقدّم موضوعه ، أو لتقدّم غايته ، أو لاشتيماله على مبادئ العلوم المتأخّره ، أو لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها.

ومرتبه هذا العلم متأخره عن غيره ، بالاعتبار الثالث ؛ لافتقاره إلى سائر العلوم واستغنائها عنه.

أمّا تأخّره عن علم الكلام ، فلأنّه يبحث في هذا العلم عن كيفيّة التكليف ، وذلك مسبوق بالبحث في معرفه نفس التكليف والمكلف.

وأما تأخّره عن علم اصول الفقه ، فظاهر ، لأنّ هذا العلم ليس ضروريًا ، بل هو محتاج الى الاستدلال ، وعلم اصول الفقه متضمّن لبيان كيفيته الاستدلال.

ومن هذا يظهر وجه تأخّره عن علم المنطق أيضا ، لكونه متكفلا ببيان صحّحه الطرق وفسادها.

وأما تأخّره عن علم اللّغه والنحو والتصريف ، فلأنّ من مبادئ هذا العلم الكتاب والسنة ، واحتياج العلم بهما إلى العلوم الثلاثه ظاهر. فهذه هي العلوم التي يجب تقدّم معرفتها عليه في الجملة. وليبيان مقدار الحاجه منها محلّ آخر.



## ملاك تقدّم بعض العلوم على بعض

قوله : (واعلم أنّ لبعض العلوم تقدّما على بعض ... الخ)

لا يخفى أنّ العلوم المدوّنه لها مراتب مختلفه في التقديم والتأخير بحسب الشرافه وبحسب التعليم.

أمّا الأوّل فيختلف الحال بحسب اختلاف الموضوعات في الشرافه واختلاف الغايات في ذلك وفي شدّه الاهتمام ، كما في علم الإلهي وعلم الفقه بالنسبه إلى ما عداهما من العلوم.

وأمّا الثاني فقد يكون التقديم والتأخير فيه استحسانيا ، وقد يكون من جهه توقّف العلم المتأخّر عليه.

أمّا الأوّل فمن وجوه :

منها : أن يكون أحد العلمين سهل التناول بينه المقدمات دون الآخر ، فيناسب تقديمه في التعليم لسهوله تحصيله على المتعلّم ، فإذا قوى استعداده للعلوم وحصل له ملكه في الإدراكات سهل عليه الاشتغال بالآخر.

ومنها : أن يكون أدلّه العلم المتقدم أحكم من غيره وأبعد عن حصول الخطأ ، فيقدّم في التعليم حتّى يتعوّد المتعلم على عدم الإذعان بالمطالب إلّا بعد وضوح البرهان والوصول إلى كمال الإيقان ، فلا يعتقد الحكم بأدنى شاهد أو استحسان يشبه البرهان ، لأداء ذلك غالبا إلى اعتقاد ما يخالف الواقع. وهاتان الجهتان حاصلتان في تقديم العلوم الرياضيّة على سائر فنون الحكمه ، كما كان متداولاً في تعاليم الفلاسفه.

ومنها : أن يكون موضوع أحد العلمين متقدما بحسب الرتبه على موضوع العلم المتأخّر ، كعلم النحو الباحث عن أحوال الكلام من حيث صحّه التركيب وسقمه بالنسبه إلى علوم البلاغه الباحثه عن محسناته ، فإنّ الحيشه الاولى متقدّمه في الرتبه على الأخيره.

ومنها : أن يتقدّم غايته على غايه العلم الآخر كذلك ، كما في المثال المفروض ، فإنّ المقصود من النحو حفظ اللسان عن الغلط في البيان ، ومن علوم البلاغه أداء

الكلام جامعا للمحسنات على مقتضى الحال ، ومن البين تقدّم الغايه الاولى على الأخيره.

وأما الثانى فإّما يكون مع اشتمال أحد العلمين على مبادئ الآخر ، فيتوقّف التصديق بمسائله عليه ، وذلك قد يكون من جهه اشتمال أحدهما على إثبات الموضوع للآخر كما فى تقدّم العلم الإلهى على الطبيعى والرياضى ، وقد يكون لاشتماله على إثبات مواد المقدمات المأخوذه فى أقيسه العلم الآخر كما فى تقدّم الاصول على الفقه ، وقد يكون من جهه تكفّله لبيان كيفيه النظر والاستدلال وإثبات انتاج صور الأقيسه المأخوذه فى العلوم كما فى المنطق بالنسبه إلى ما عداها من العلوم.

هذا ، ولا يذهب عليك أنّ التقدّم فى التعليم من الجهات الأخيره وإن كان لازما ؛ لتوقّف التصديق لمسائل العلم الآخر عليه ، إلّا أنّه قد يكون هناك جهه اخرى تمنع من التقديم وحينئذ فإّما أن يبيّن ما يتوقّف عليه ذلك العلم من مطالب العلم الآخر فى مقدماته ، أو يؤخذ فيه على سبيل التسليم أو حسن الظنّ بالاستاذ إلى أن يتبيّن فى العلم المتأخّر ، وقد يعبر عنه بالاصول الموضوعه.

ثمّ إنّه لما كان بيان مرتبه العلم من المطالب التى تذكر فى المقدمه أراد المصنّف رحمه الله بذلك الإشاره إلى بيانه ، وأشار بعد ذلك إلى مبادئه من سائر العلوم.

**قوله : (ومرتبه هذا العلم متأخره عن غيره بالاعتبار الثالث).**

وعن بعض النسخ «بالاعتبارات الثلاثه» وهو لا يناسب التعليل ، إذ هو إنّما يفيد تأخره بالوجه الأخير ، ومع ذلك فالوجه فى تأخره بالوجه الثلاثه عن جميع العلوم المذكوره غير ظاهر ، بل الظاهر خلافه. وقد يوجّه ذلك بجعل الاعتبارات الثلاثه وجها فى تأخره عن مجموع العلوم المذكوره وإن لم يجر الكلّ فى كلّ منها. وقد يتعسف فى إجراء الجميع فى الجميع ببعض التوجيهات البعيده ولا داعى إليه.

**قوله : (فهذه هى العلوم التى يجب تقدّم معرفتها ... الخ)**

أشار بذلك إلى كون العلوم المذكوره مبادئ للفقه كما نصّ عليه جماعه منهم.

وربما زاد على ذلك بعض علوم اخر ، وسيجيء تفصيل الكلام فيه في مباحث الاجتهاد إن شاء الله.

هذا ، ولا يذهب عليك أنّ القدر الذى يتوقف عليه الفقه من علم الكلام هو ما يتحقق به الإسلام والإيمان ، ومن البين أنّ ذلك لا يتوقف على علم الكلام وإن كانت المطالب المذكوره من المطالب الكلامية ، إلّا أنّ العلم بها إن كان بالأدلة الإجمالية الإقناعية - على ما هو المتداول بين العوام - لم يعدّ من علم الكلام ؛ ولذا لا يعدّون العوام عارفين بشيء من الكلام. وكذا الكلام فى المنطق وغيره ، إذ لو اخذت تلك المسائل على نحو الطرق المعروفة فى تلك الصناعات صدق معه أسامى تلك العلوم ، وأما بدونه كالمسائل المعلومه منها بالفطره على جهه الإجمال فلا. وحينئذ فعّدّ جملة من الفنون المذكوره ممّا يتوقف عليها الفقه ليس على ما ينبغى ، فتأمل.

\*\*\*

ص: ١٠٤

## متن معالم الدين

### فصل

ولا بد لكل علم أن يكون باحثاً عن أمور لا يحق له غيرها. وتسمى تلك الأمور مسائله ، وذلك الغير موضوعه. ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ، ومن تصورات الموضوع وأجزائه وجزئياته. ويسمى مجموع ذلك بالمبادئ.

ولمّا كان البحث في علم الفقه عن الأحكام الخمسة ، أعنى : الوجوب ، والنسب ، والإباحة ، والكراهة ، والحرمة ، وعن الصحّة والبطلان من حيث كونها عوارض لأفعال المكلفين ، فلا جرم كان موضوعه هو أفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير. ومبادئه ما يتوقف عليه من المقدمات ، كالكتاب والسنة والاجماع ، ومن التصورات ، كعرفه الموضوع وأجزائه وجزئياته ؛ ومسائله هي المطالب الجزئية المستدلّ عليها فيه.

ص: ١٠٥

## موضوع علم الفقه و مبادئه و مسأله

**قوله : ( لا بدّ لكلّ علم أن يكون باحثاً ... الخ )**

لَمَّا جرت الطريقه على بيان أجزاء العلم فى المقدمه أراد المصنّف رحمه الله الإشاره إلى ذلك. وأجزاء العلوم على ما ذكرها ثلاثه : المسائل والموضوع والمبادئ ، كما سيحىء تفصيل الكلام فيها.

فإن قلت : إنّ أسامى العلوم إنّما وضعت لنفس المسائل أو العلم بها ، فكيف يجعل المسائل أحد أجزاء العلوم ويدرج الموضوع والمبادئ فى أجزاءها مع خروجها عن نفس المسائل والعلم بها؟

قلت : المراد بالعلم فى المقام هو الفنّ الموضوع المشتمل على إثبات المطالب النظرية المطلوب تحصيلها فى الفنّ ، ومن البين أنّ الفنون الموضوعه لا يقتصر فيها على ذكر المطالب مجرّده عن الدلائل ، إذ لا فائده يعتدّ بها فى ذلك ، فاندرجت المقدمات التى يستدلّ بها على تلك المطالب فى تلك الفنون والصناعات ، وكذا غيرها ممّا يتوقّف عليه التصديق بمسائلها ممّا يذكر فى الفنّ ، فصارت أجزاء من الفنّ وإن كانت خارجه عن المسائل ، فظهر أنّ المراد بالعلوم فى المقام غير ما وضعت تلك الأسامى بإزائها ، فهو إطلاق آخر مغاير لما ذكر.

**قوله : (وتسمّى تلك الامور مسأله ... الخ )**

حكى المحقّق الدوانى فى حواشيه على المطالع عن القيل تفسير المسائل بالمحمولات المثبته بالدليل ؛ ولذا احتمل بعض الأفاضل تفسيرها بالمحمولات المنسوبه إلى الموضوعات ، وهو يوافق ما ذكره المصنّف رحمه الله.

وأنت خير بأنّ المحمولات المنسوبه إلى موضوعاتها امور تصوّريه لا يتعلّق بها التصديق الذى يقصد من النظر فى العلم ، بل هى من شرائط حصول التصديق كما أنّ تصوّر الموضوعات كذلك.

فالحقّ أنّ مسائل العلوم : هى المطالب التصديقيه المثبته فيها ، وهى المحمولات التصديقيه التى يراد من وضع الفنّ حصول التصديق بها ، فمسائل الفنّ

هى ما يتعلّق به تلك التصديقات ، ومن البين أنّ المعلوم بالعلم التصديقى هى النسبه التامه الخبريه ، فيكون مسائل الفنون عباره عن تلك النسب التامه ، وهى المتعلقه للتصديق بعد إقامه الأدله ، فتفسيرها بالمحمولات اللاحقه ممّا لا وجه له .

وقد يؤوّل بما يرجع إلى إرادته النسب التامه ، وهو قريب جدًا ممّا حكاه المحقق الدوانى ، فإنّ المثبت بالدليل هى النسب التامه ، فلا بدّ إذن من ملاحظه النسبه فى المحمولات فالمراد نسب المحمولات المثبتة بالدليل فيرجع إلى ما قلناه ، وكأنّه مقصود الفاضل المذكور من تفسيرها بالمحمولات المنسوبه إلى موضوعاتها أى من حيث إنّها منسوبه إليها ، فيكون المراد نسبتها ، ويشير إلى حمل كلام المصنّف رحمه الله عليه تفسيره مسائل الفقه بالمطالب الجزئيه المستدلّ عليها فيه ، ففيه شهاده على تسامحه فى التعبير فى المقام .

وفسّرهما جماعه بالقضايا التى تطلب فى العلم ، فتكون عباره عن مجموع الموضوع والمحمول والنسب التامه المذكوره .

وفيه ما عرفت ، إذ المقصود من إقامه الأدله فى الفنّ إنّما هو التصديق بالنسب التامه ، فالمناسب بل المتعيّن أن يجعل المسائل عباره عنها ، ويضعّفه أيضا أنّهم عدّوا كلّما من الموضوع والمسائل من أجزاء العلوم ، فلو فسّرت المسائل بالنسب المذكوره صحّت المغايره بينهما ، وإنّ فسّرت بالقضايا اندرج الأوّل فى الثانى ، فلا يصحّ عدّه جزء آخر ، وما يعتذر عن ذلك حينئذ ركيك ، كما لا يخفى .

#### قوله : (وذلك الغير موضوعه)

ظاهره يعطى تعريف الموضوع بما تلحقه وتحمل عليه امور غيره ، وهو كما ترى لا يوافق تعريفه المشهور من أنّه ما يبحث عن عوارضه الذاتيه ، وكأنّه عرّفه بالأعم اتكالا- على ما اشتهر بينهم من الحدّ المذكور ، أو أنّه أراد بذلك ما تلحقه اللواحق المذكوره فى العلوم ، والمفروض أنّها من العوارض الذاتيه ، فينطبق على ما ذكره .

وكيف كان ، فلنفضّل الكلام ببيان ما أوردوه في المقام ، ثمّ نتبعه بما تحقّق عندنا في هذا المرام.

فنقول : قد ذكروا أنّ موضوع كلّ علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه ، والمراد بالعوارض المحمولات الخارجه عن حقيقه ما حملت عليه ، وقد فسّروا العوارض الذاتيه بما يعرض الشئ لذاته أو لجزئه أو للخارج المساوى دون غيرها من العوارض ، وفصلوا ذلك بأنّ العوارض على خمسة أقسام :

الأوّل : ما يعرض الشئ لذاته ، كإدراك الكليات العارض للناطق ، وقد يمثّل له بالتعجّب اللاحق للإنسان ، وفيه تأمل (١).

الثانى : ما يعرض الشئ لجزئه ، سواء كان مساويا له كإدراك الكليات العارض للإنسان بتوسط الناطق ، أو أعمّ منه كالتحرك بالإراداه اللاحق له بواسطه الحيوان.

الثالث : ما يعرض الشئ لأمر خارج مساو له كالسطح العارض للجسم باعتبار التناهي وكالضحك اللاحق للإنسان بواسطه التعجّب ، ولا فرق بين أن يكون ذلك الخارج المساوى لاحقا له لذاته أو لجزئه المساوى أو لخارج مساو آخر.

الرابع : ما يعرض الشئ لأمر خارج أعمّ كالتحرك بالإراداه العارض للناطق بتوسط الحيوان.

الخامس : ما يعرضه لأمر خارج أخصّ كإدراك الكليات العارض للحيوان بتوسط الناطق.

وجعلوا الثلاثه الاول عوارض ذاتيه ، وعلّلوا ذلك بأنّ العروض فيها مستند إلى الذات ، أمّا في الأوّل فظاهر. وأمّا في الثانى فلاستناده إلى الجزء ، وهو من مقومات الذات. وأمّا في الثالث فلأنّ العارض المساوى مستند إلى الذات ،

---

(١) لأنّ التعجّب يلحق للإدراك ، والإدراك يلحق للإنسان ، وهما متساويان ، فالإدراك واسطه بينهما (منه رحمه الله).

والمستند إلى المستند إلى الذات مستند إليها. وأما الأخيران فلا استناد لهما إلى الذات بشيء من الوجهين المذكورين ؛ لوضوح عدم استنادهما إليها بلا واسطه وكذا مع الواسطه ، إذ المفروض استنادهما إلى الأعم من المعروض أو أخص منه ، ولا يمكن استناد شيء منهما إلى الذات نظرا إلى انتفاء المساواه.

وقد يورد على ذلك امور :

أحدها : ما أشار إليه بعضهم من أنّ هناك قسما سادسا خارجا عن تلك الأقسام ، وهو ما يعرضه لأمر مباين له كالحراره العارضه للماء بتوسط النار ؛ ولذا اختار صاحب القسطاس تسديس الأقسام ، وعدّ الأخير أيضا من العوارض الغريبه ، بل جعله أولى بالغرابه من الأولين ، فيكون كلّ من العوارض الذاتيه والغريبه عنده ثلاثه.

وردّ ذلك بأنّ المراد بالوسط في المقام ما يقرن بقولنا ، لأنّه حين يقال إنّ كذا فلا بدّ وأن يكون الوسط محمولا عليه ، فلا يتصوّر أن يكون مباينا ، ولحوق الحراره للماء في المثال المفروض ليس بتوسط النار بالمعنى المذكور ، بل بواسطه المماسه أو المقاربه ونحوهما ، وهى من عوارض الجسم ولا مباينه لها للماء ، فهو راجع إلى أحد القسمين الأخيرين.

وتوضيح ذلك : أنّ المراد بالعوارض - كما عرفت - هى المحمولات الخارجه ، وحينئذ فإن كانت تلك العوارض محموله على موضوعاتها من دون ملاحظه حمل شيء آخر عليها أصلا كانت تلك العوارض عارضه لذات الموضوع ، وإن كان عروضها بواسطه حمل شيء عليها ، فذلك الشيء إمّا أن يكون داخلا في الموضوع أو خارجا عنه حسب ما فضلنا من الأقسام ، فلا يعقل أن يكون العروض بواسطه أمر مباين للماهية ، إذ من الواضح أنّ الأمر المباين غير مرتبط في نفسه بالمباين الآخر ، وإن لوحظ الانتساب الحاصل بينهما كانت الواسطه فى الحقيقه هو الارتباط المفروض ، وهو ممّا يصحّ حمله على تلك الذات ، فالواسطه



فى المثال المفروض إنّما هى المماسه أو المقاربه ونحوهما ، وهى أمر خارج عن الموضوع أعمّ منه، فىصحّ حملها عليه.

وقد يورد على ذلك :

أوّلا : بأنّ الواسطه لا تنحصر فىما ذكر ، إذ قد يكون الوسط أمرا مباينا للشئ ، ويكون حمل العارض على ذلك الوسط مصحّحا لحمله على ذلك المعروض كما فى حمل الأبيض على الجسم ، فإنّه بتوسط السطح المباين للجسم ، فىحمل أوّلا على السطح ، ويحمل بتوسّيط حمله عليه على الجسم ، وإن جعل الارتباط الحاصل بين السطح والجسم واسطه فى ذلك فهو أيضا أمر مباين للجسم.

والقول بأنّ الواسطه إنّما هو المسطح دون السطح مدفوع بأنّ المراد بالمسطح إن كان ما صدق عليه ذلك فهو عين الجسم ، وإن كان مفهومه فليس ذلك واسطه فى المقام ، بل الواسطه هو عرضه للسطح الموجود فى الخارج.

وثانيا : أنّ المراد بالوسط فى المقام هو الواسطه فى العروض ، وذلك بأن يكون المحمول ثابتا للوسط أوّلا وبالذات ، ويكون بتوسّيطه ثابتا للذات ، لا بأن يكون هناك ثبوتان ، بل ثبوت واحد ينسب إلى الواسطه بالذات وباعتبار الواسطه المفروضه إلى الذات ، وليس المراد به الواسطه فى الثبوت التى هى أعمّ من ذلك كما قد يتوهم حسبما يأتى الإشاره إليه ، كيف وقد اتفقوا على أنّ السطح من الأعراض الذاتيه للجسم مع أنّه إنّما يعرضه باعتبار الانتهاء الذى هو أعمّ من الجسم ؛ لعروضه للسطح والخط فىعرض بسببه ، وكذا الخط للسطح والنقطه للخط ، وحيث فلا وجه للتفصيل المذكور فى المقام ، ولا لعدّ العارض لأمر خارج أعمّ أو أخصّ من الأعراض الغريبه مطلقا ، إذ لو كان الخارج واسطه فى الثبوت وكانت الصفه عارضه للذات أوّلا وبالذات من دون اعتبار عروضها أوّلا لغيرها كانت من الأعراض الذاتيه.

ومن ذلك يظهر فساد جعل النار أو مماستها أو مقاربتها واسطه فى المقام ،

ص: ١١٠

إذ ليس شيء من ذلك واسطه في عروض الحرارة بالمعنى المذكور ، وإنما تكون واسطه في ثبوتها ، وهي عارضه للجسم العنصرى عروضاً أولياً ، فيكون عروضها للماء بتوسط الجزء الأعم لا لأمر خارج عن الذات.

فتحقّق بما عرفت أنّ الأقسام ستّه ، إلّا أنّه ليس العارض للأمر الخارج المباين من قبيل ما مثّل به القائل المذكور ، وليس أيضاً مندرجاً في العرض الغريب حسبما ذكره ، بل يندرج في الأعراض الذاتية إن كان ذلك الخارج المباين مساوياً للذات في الوجود وإن كان مبايناً له في الصدق كما في المثال المفروض ؛ ولذا يبحث عن الألوان في العلم الذى موضوعه الجسم الطبيعى ، نعم لو كانت الواسطه المباينه مباينه له في الوجود أيضاً - كما في الحركة الحاصله لجالس السفينه بواسطة السفينه - كان ذلك من الأعراض الغريبه ، فإنّ الحركة هنا إنّما هي من أحوال السفينه المباينه للجالس فيها بحسب الوجود ، فلو اريد عدّ العارض لأجل المباين من الأعراض الغريبه أو الذاتيه فليعتبر المباينه في الوجود والمساواه فيه ، فيجعل العارض بتوسط الأول من الأعراض الغريبه وبتوسط الثانى من الأعراض الذاتيه ، سواء كان مساوياً له في الصدق أو مبايناً فيه.

قلت : أمّا ما ذكره من كون المراد بالواسطه في المقام هو الواسطه في العروض دون الثبوت بالمعنى المقابل له فهو الذى يقتضيه التحقيق في المقام ، إذ العارض في الثانى إنّما يعرض ذات الشيء ، فيكون من العوارض الذاتيه لمعروضه وإن كان عروضه بتوسط الأعم أو الأخصّ أو غيرهما ، وليس المراد بكونها ذاتيه أن تكون الذات كافيه في ثبوتها وعروضها ، كيف ولو كان كذلك لزم خروج معظم الأعراض الذاتيه ، وحينئذ فلا يكون شيء من لوازم الوجود من الأعراض الذاتيه ، حيث إنّ الوجود ممّا لا يمكن استناده إلى شيء من الماهيات ، وهو يبيّن الفساد.

وأما ما ذكره من صحّه كون الواسطه في العروض مبايناً للمعروض فغير واضح ، بل الظاهر فساد.

بيان ذلك : أنه إن جعل الواسطه في العروض فيما يفتقر إلى واسطه فيه الأعراض القائمه بمحالها المباينه لمعروضاتها - كما هو الشأن في العروض - كان الحمل في جميع ما يفتقر الى الواسطه الخارجيه بتوسط الأمر المباين ، ولا يتحقق هنا واسطه خارجيه ، لا تكون مباينه للمعروض بحسب الصدق ، ضروره تباين كل عرض لمعروضه ، فلا يتجه الحكم بكون بعض الوسائط مباينا في الصدق دون البعض.

وإن جعل الواسطه فيه العرضيات والمشتقات المحموله على المعروضات لم يتحقق هناك مباينه بالنسبه إلى شيء منها ، ضروره صحه حملها على الذات من غير فرق في ذلك بين خصوصيات الأعراض ، فما ادعى من الفرق بين الفساد ، وليس السطح بالنسبه إلى الجسم إنما كالتناهي والسواد وغيرهما من الأعراض من غير تعقل فرق في المقام ، فكما لا يعدّ توسط التعجب في عروض الضحك للإنسان من توسط المباين فكذا الحال في توسط السطح في عروض اللون.

فإن قلت : إن ما حكم فيه بكون الواسطه غير مباينه من المثال المذكور هو توسط المتعجب في عروض الضحك ، وهو كذلك ، ضروره صدق المتعجب على الإنسان.

قلت : يجرى الاعتبار المذكور بعينه في توسط السطح ، بأن يجعل المسطح واسطه في عروض الأبيض مثلا ، فالفرق الحاصل في المقام إنما هو باعتبار المبدأ أو المشتق ، وهذا يجرى في كل الأعراض ، فلا يصح الفرق بينهما في ذلك ، مضافا إلى أن ما ذكر في الجواب من كون المسطح واسطه في المثال جار في المتعجب أيضا ، إذ المتعجب على ما قرره هو ذات الإنسان إن اريد به المصداق ، وإن اريد به المفهوم فمن البين أن الضحك إنما يعرضه من جهة التعجب الحاصل منه في الخارج دون ذلك المفهوم حسب ما قرره في عروض اللون بتوسط السطح غير أن الفرق بينهما أن ذلك واسطه في العروض وهذه في الثبوت على وجه.

ثم إن ما ذكرناه يجرى بعينه بالنسبه إلى العارض بتوسط الجزء سواء كان أعم

أو مساويا للكلّ ، فإنّ عروض إدراك الكلّيات للإنسان إن جعل بتوسّط مبدأ الناطق فهو أمر مباين للإنسان ، ضروره عدم صحّه حملة عليه ، وإن اخذ المشتق واسطه فيه فإن اريد به مصداقه فليس أمرا وراء الإنسان ، فلا يتحقق واسطه في المقام ، وإن اريد به نفس المفهوم ففيه : أنّ عروض الإدراك له في الخارج إنّما هو بتوسّط صورته الخارجيه المباينه في الوجود لمادّته ، وقضيه ذلك مباينته للكلّ أيضا لا بمجرّد المفهوم الملحوظ على النحو المذكور ، حسب ما ذكر في الوسائط الخارجيه.

فالتحقيق في المقام أن يقال : إنّ ما يحمل على ماهيه من الذاتيات والعرضيات لها اتّحاد مع الماهيه من جهه ومغايره من اخرى ، فالذاتيات في المركّبات الخارجيه والعرضيات في الصفات الخارجيه مغايره للكلّ ، والمعروض من وجه متّحده معه في وجه آخر ، وفي غيرها إنّما يكون المغايره في العقل ، إذ المفروض فيها انتفاء التركيب والعروض في الخارج ، ويدلّ على ما ذكرناه في المقامين حكمهم بقيام صورته بالمادّه وقيام العرض بموضوعه ، ومن البين استلزام ذلك تغاير الأمرين في الخارج ووضوح صحّه حمل الأجزاء والعوارض على الماهيه ومدار الحمل على الاتّحاد في الوجود ، فاللازم من ذلك هو ما قلناه من الاتّحاد في وجه والتغاير في آخر ، فالذاتيات من حيث المغايره مادّه وصوره ، ومن حيث الاتّحاد جنس وفصل ، والعرضيات من حيث التغاير عرض وموضوع ، ومن حيث الاتّحاد عرضيّ وماهيه مثلا.

فإن قلت : إنّ المحمول في تلك المقامات إنّما هو المشتقات دون مبادئها ، والذات مأخوذه في المشتقات وهو المصحح للحمل ، إذ المفروض اتّحاد الإنسان والذات التي ثبت لها النطق أو البياض مثلا ، وهي مغايره للمبادئ المفروضه مغايره حقيقه لا اتّحاد بينهما بوجه.

قلت : مع أنّه من المقرّر أنّ الملحوظ في جهه المحمول هو المفهوم دون الذات ، يرد عليه أنّ المحمول حينئذ إنّما يكون تلك الذات المأخوذه في

المشتقات دون مبادئها ، وتكون المبادئ حينئذ قيودا مأخوذة في الذات ، فيتحد المحمول في جميع المشتقات بالذات وإن اختلفت بحسب القيود واللواحق ، وهو واضح الفساد ، وأنه لا يفترق الحال حينئذ بين حمل الذاتى والعرضى لما عرفت من اتحاد الذات المأخوذة فيهما وأن الذاتيه والشئيه ونحوهما من الامور الخارجة عن حقائق الأشياء فكيف تقع فصولا للماهيات وإن قيدت بغيرها؟.

ومن هنا اختار جماعه من المحققين عدم اعتبار الذات فى المشتقات المحموله من الفصول والعرضيات ، وجعلوا الفرق بين العرض والعرضى بالاعتبار على نحو الفرق بين الصورة والفصل والماده والجنس.

بيان ذلك : أن المفهوم قد يؤخذ بشرط لا ، لا بأن لا ينضم إليه غيره ، بل بأن يتصور معناه بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه ويكون جزء لذلك المجتمع من الأمرين ولو على سبيل الاعتبار ، وقد يؤخذ لا بشرط شىء بأن يتصور معناه مع تجويز كونه وحده ، وكونه لا-وحده بأن يقترن مع شىء آخر ، فيحمل إذن على المجموع وعلى نفسه ، فالمأخوذ مبدأ فى الفصول والعرضيات هو الاعتبار الأول ، وهو بهذا الاعتبار يكون صورته وعرضا بحسب الخارج ؛ ولذا لا يصح الحمل فى شىء منهما ، والمأخوذ اشتقاقا هو الوجه الأخير فى الأمرين ، وهو المصحح للحمل فى الجميع ، فيكون بالاعتبار المذكور فصلا وعرضيا.

والفرق بين الذاتى والعرضى : أن الأول مأخوذ عما هو داخل فى الذات ، والثانى إنما اخذ عما هو خارج عنها ، فتلك المفاهيم المحموله متحده مع الذات اتحادا ذاتيا فى الذاتيات، وعرضيا فى العرضيات.

إذا تمهيد ذلك تبين أن عروض شىء لشىء إما أن يكون بلا واسطه ، أو بواسطه محموله ، فإنه إن صح حمل العارض على موضوعه من دون لحوق شىء آخر للموضوع وحمله عليه كان عارضا لذاته من دون حاجه إلى الواسطه ، وإن افتقر إلى لحوق شىء آخر له فلا بد أن يكون ذلك الشىء من عوارض المحل ، إذ لولاه

لم يعقل كون العارض له عارضا لذلك المحلّ سواء كان جوهرًا أو عرضًا قائمًا بغير المحلّ المذكور ، ولو اطلق العروض في مثله فعلى سبيل المجاز دون الحقيقه ، وهو خلاف الفرض ، إذ الكلام في العوارض الحقيقه وإن كانت غريبه بالنسبه إلى معروضاتها ، فإذا ثبت ذلك لزمه صحّه حمل الواسطه على المحلّ حسب ما مرّ بيانه من صحّه حمل العوارض على معروضاتها بالاعتبار المتقدم.

فبما قرّرنا ظهر فساد ما ذكر من تسديس الأقسام على النحو المذكور ، وجواز كون الواسطه في العروض مباينه للمعروض ، وكذا ما مثّل له من عروض اللون للجسم بتوسط السطح. وما مثّل أيضا من عروض الحركة لجالس السفينه فأبين فسادا منه ، إذ لو اريد بالحركه في المقام مجرّد الخروج من حيز إلى آخر فلا ريب في كونها عارضه لذات الجالس ، وإن اريد بها صدور الحركه منه ومبدئيه لها فمع أنّه ليس من حقيقه الحركه ليس مسندا إلى السفينه أيضا ، وإنّما يسند إلى الماء أو الريح المحرّك لها.

ولو صحّ ذلك بدعوى جعل القاسر في السفينه مبدأ للحركه المفروضه تزول الحركه بزواله ففيه : بعد تسليمه أنّ ذلك غير عارض للجالس في السفينه بوجه ، إذ ليس فيه مبدأ الحركه المفروضه لا أصاله ولا تبعا ، وإنّما هو من عوارض السفينه خاصه ، وهو ظاهر.

ثمّ إنّ ما ذكر من اعتبار المساواه في الوجود في الأعراض الذاتيه إذا كان عروضها لأمر غير الذات ليكون المراد بالمباين في الأعراض الغريبه أيضا هو المباين في الوجود ممّا لا يكاد يصحّ كما لا يخفى (١). هذا كلّ بالنسبه

---

(١) إذ مع عدم جريانه في الأعم والأخصّ المقابلين لهما ، يرد عليه : أنّ المراد بالمساواه في الوجود مجرد عدم الانفكاك بين الأمرين في الخارج ، ومن البين أنّ مجرّد ذلك لا يقضى بكون العارض بتوسطه ذاتيا للمعروض ، إذ لا يلزم من ذلك أن يكون أحدهما مستندا إلى الآخر حتّى يكون المستند إلى المستند إليه مستندا إليه مع أنّه قد يكون العارض مستندا إلى الملزوم أولا ، ولا يقضى ذلك بعروضه لذات اللّازم ولو بالواسطه كما في عكسه ، فكيف -

إلى الواسطه فى العروض.

وأما الواسطه فى الثبوت فىمكن حصول المباينه فيها قطعاً كما مرّت الإشاره إليه. وما قد يتوهم من أنّ المباين فى نفسه لا يعقل أن يكون مصححاً لعروض أمر لمباينه وإنّما الارتباط الحاصل بينهما هو المصحح له وهو ممّا يصحّ حمله عليه مدفوع: بأننا ننقل الكلام إلى الارتباط المفروض، فإنّه أيضاً من العوارض، وحمله عليه بتوسط الأمر المباين.

ثانيها: أنّ عدّ العارض للجزء الأعمّ من العوارض الذاتيه غير متّجه، فإنّ الظاهر عدم كونه من العوارض الذاتيه للأخصّ، إذ عروضة له بتبعيته اتّحاده مع الأعمّ وصدقه عليه، فهو من العوارض الذاتيه للأعمّ.

فإن قلت: إنّ العارض للجزء المساوى إنّما يعرض الكلّ بتوسط اتّحاده معه، فلا يكون عرضاً ذاتياً للكلّ أيضاً، وإنّما يكون ذاتياً بالنسبه إلى ذلك الأمر المساوى خاصّه حسب ما قرّر فى الجزء الأعمّ.

قلت: فرق بين الأمرين، فإنّ الجزء المساوى هو المقومّ عندهم للنوع وبه يتحصّل الجنس، أعنى الجزء الأعمّ، فتذوّت النوع إنّما يكون بالفصل القريب ويكون الجنس متحصّلاً لا بتحصيله، وحينئذ فالعوارض اللاحقه للفصل لاحقه لذات النوع ولو بالواسطه، بخلاف لواحق الجنس فإنّه لا خصوصيه لتلك الذات فى لحوقها، وليس لحوقها لاستعداد حاصل فى خصوصها، ومجرّد كون الجنس ذاتياً للنوع لا يقضى بكون عوارضه ذاتيه له؛ لما عرفت من عدم ارتباطها إلّا بالأمر العامّ.

وتوضيح المقام: أنّ التحقيق فى العوارض الذاتيه أنّها هى المستنده إلى ذات

---

- يقضى ذلك بكون المعروض ذاتياً؟ على أنّ المباين فى الوجود بالمعنى المقابل للمساوى فيه لا يعقل أن يكون واسطه فى العروض، إلّا أن يحمل المباينه على مجرّد عدم الملازمه فى الوجود، كما يدلّ عليه التمثيل بالسفينه والجالس فيها، إذ المفروض اجتماعهما فى الوجود جزئياً، فيندفع عنه المناقشه الاولى أيضاً، إذ لا واسطه بينهما حينئذ. وهو كما ترى (منه رحمه الله).

المعروض استنادا أوليا أو بالواسطة ، بأن تكون معروضها هي تلك الذات ابتداء أو بواسطة مرتبطه بها ارتباطا ذاتيا ، وهو الداخل المساوي ، لما عرفت من كونه الأصل في قوام النوع وأنه إنما يكون نوعا مخصوصا من جهته ، فاللواحق الطارئه عليه طارئه على ذات النوع المخصوص مِمَّا يكون لذلك النوع الخاص مدخلية في عروضها ، وكذا الحال في الخارج المساوي ؛ نظرا إلى عروضها ابتداء لما هو مساو للذات ، فتكون من العوارض اللاحقه لتلك الذات من غير أن ينضم إليها ما يتخصيص ويتقيّد به ذلك النوع ، حيث إنّ ذلك النوع موصوف بالعارض المفروض وإن افتقر في ذلك إلى ضمّ الوصف بالموصوف ، فإنّ الافتقار المذكور لا يقضى بخروج ذلك عن عوارض النوع المفروض كما يعرف الحال فيه من التأمل في وسائط الثبوت.

والحاصل : أنّ العارض بتوسط الخارج المساوي من عوارض الذات بما هو تلك الذات، وهذا بخلاف ما لو كانت الواسطة في العروض عرض أعمّ أو أخصّ ولو كانت ذاتيه.

فإن قلت : على هذا يكون جميع العوارض الذاتية للأعراض المساويه من العوارض الذاتية للشيء ، مع أنّه فاسد على إطلاقه ، إذ مجرد كون العرض ذاتيا بالنسبه إلى العرض الذاتي ولو كان مساويا لا يقضى بكونه ذاتيا بالنسبه إلى معروضه ، كما في عروض الشدّه والسرعه للجسم بواسطة البياض والحركه العارضين له ، فإنّهما من أعراضه الذاتية ، والعارضين المذكورين من الأعراض الذاتية بالنسبه إليهما ، ومع ذلك فليسا من الأعراض الذاتية للجسم أصلا ولو فرض كون الحركه أو البياض من الأعراض المساويه له أو لنوع منه.

قلت : الكلام في المقام إنّما هو في العوارض اللاحقه للشيء ممّا يتّصف به ذلك الشيء على سبيل الحقيقه وإن كان تبعا للغير ، إذ لا- ينافي ذلك كون الاتصاف به حقيقيا ، غايه الأمر أن لا- يكون في بعض صوره ذاتيا ، والشدّه والسرعه في المثالين المفروضين ممّا لا يتّصف الجسم بهما إلّا على سبيل المجاز ، من باب



توصيف الشيء بوصف متعلقه ، فهما خارجان عن محلّ الكلام.

والحاصل : أنّ اللازم ممّا ذكرنا أن يكون العارض للشيء بتوسط عرضه المساوى عرضا ذاتيا وهو كذلك ، ولا يستلزم ذلك أن يكون جميع الأعراض الذاتية لأعراضه المساويه أعراضا ذاتيه له وإن لم يتحقّق هناك اتّصاف بين الأمرين .

فإن قلت : كيف يعقل القول بعدم اتّصاف المعروض بالوصف الحاصل لعرضه الحالّ فيه مع ما هو ظاهر من عدم إمكان قيام العرض إلّا بالجواهر ومع حصول القيام لا بدّ من الاتصاف غايه الأمر أن لا يكون الاتّصاف ذاتيا؟

قلت : لا ملازمه بين الأمرين ، فإنّ مجرّد القيام بالواسطة لا يقضى بصحّه الاتّصاف ، إذ قد يكون قيامه بذلك العرض من جهه اعتباره بشرط لا ، أى لا على وجه يمكن حمله على المعروض حسب ما قرّرناه ، وحينئذ فلا يلزم من اتّصاف العرض به اتّصاف المعروض كما هو المفروض فى المثالين المذكورين ، فإنّ الشدّه والسرعه إنّما يعرضان للبياض والحركه باعتبار ملاحظتهما بياضا وحركه أعنى اعتبارهما بشرط لا بالمعنى المتقدّم ، لا باعتبار الأبيض والمتحرك أعنى اعتبارهما لا بشرط ، نعم لو كان الاتصاف حاصلًا بالاعتبار الأخير لزمه اتّصاف الموصوف أيضا على سبيل الحقيقه وإن لم يكن الاتّصاف ذاتيا فى بعض الصور .

هذا ، وممّا قرّرنا يعرف الحال فى العارض للجزء الأعم ، فإنّه ليس لذلك النوع المخصوص مدخلية فى عروضه ، فلا يكون ذلك من العوارض المتعلّقه بذات النوع المفروض ، وإنّما هو من لواحق ذلك الأمر العام ، ويكون اتّصاف النوع به من جهه اتّحاده مع الواسطه المفروضه .

وممّا يشهد لذلك أنّهم نصّوا على أنّ العارض لأمر خارج عام ليس من الأعراض الذاتية كما مرّت الإشارة إليه ، مع أنّ الأمر العام قد يستند إلى الجنس الذى هو جزء من الذات ، فيكون المستند إليه مستندا إلى الذات حسب ما ذكره فى عوارض الفصل .

وبالجملة : لو جعل المناط في كون العرض ذاتيا كونه متعلقا بنفس الذات أو بعض ذاتياتها ولو بالواسطة لزم إدراج ذلك في الأعراض الذاتية ، بل جرى ذلك في جميع ما يعرض الأنواع ، إذ عروض كلّ عارض إنّما يكون لاستعداد حاصل في نفس الذات أو ذاتياته بلا واسطه أو مع الواسطه ، فلا يبقى هناك عرض غريب لشيء من الأنواع وهو خلاف الواقع ، وما نصّوا عليه وإن جعل المناط فيه كون العروض لاستعداد حاصل في ذات المعروض من حيث كونها ذاتا مخصوصه سواء كان بلا واسطه أو معها ، فكما يخرج عنه حينئذ ما يكون عروضه لأمر خارج عامّ كذا يخرج ما يكون لأمر داخل عامّ من غير فرق أصلا ، فظهر من ذلك أنّ ما بنوا عليه من الفرق بين الأمرين غير متّجه.

فتحصّل ممّا ذكرنا : أنّ العرض الذاتي ما يكون عارضا للشيء لنفس ذاته من غير واسطه في العروض أو لأمر مساو للذات ، سواء كان داخلا في الذات أو خارجا عنها كما نصّ عليه جماعه من محقّقي المتأخّرين ، فيكون حينئذ كلّ من العوارض الذاتية والغريبه أقساما ثلاثه ، والواسطه الملحوظه في المقام إنّما هي الواسطه في العروض دون الثبوت ، فما ذكره بعض الأجله وحكاه عن التفتازاني في شرح الرساله - من أنّ المقصود بها الواسطه في الثبوت - فاسد ، كما عرفت تفصيل الحال فيه ممّا قرّنا.

ثالثها : أنّ تفسير الموضوع بالمعنى المذكور لا يكاد ينطبق على شيء من موضوعات العلوم من وجهين :

الأوّل : أنّه ما من علم إلّا ويبحث فيه عن الأحوال اللاحقه للأنواع الواقعه تحت موضوعه أو الأصناف المندرجه فيه ، وقد نصّوا على أنّ الموضوع في مسائل الفنون إمّا أجزاء الموضوع ، أو جزئياته ، أو عوارضه الذاتية ، والعوارض الخاصه اللاحقه للجزئيات ليست أعراضا ذاتيه بالنسبه إلى موضوع العلم ، إذ ليس عروضها لذات الموضوع ولا لأمر مساو له على ما اخترناه ، ولا لذاتيّ أعمّ أيضا على ما ذكره ، بل إنّما يكون لأمر أخصّ ، وإلّا لما اختصّ بالنوع أو الصنف المفروض.

وقد أجاب عنه المحقق الدوّانى بوجهين :

أحدهما : أنّ ما ذكره في حدّ الموضوع طىّ في العبارة ، ومعناه ما يبحث (١) فيه عن عوارضه الذاتيه أو عن العوارض الذاتيه لأنواعه أو لأعراضه الذاتيه ، وكأنّهم أجملوه في المقام ثقه بما فضّلوه في موضوعات المسائل.

ثانيهما : الفرق بين محمول العلم ومحمول المسأله كما فرّقوا بين موضوعيهما ، فمحمول العلم ما ينحلّ إليه تلك الأحوال التي هي محمولات المسائل ، وهو المفهوم المرّد بين جميعها ، وهو عرض ذاتيّ لموضوع العلم وإن كان كلّ واحد عرضا غريبا بالنظر إليه.

ويضعّف الوجهين مع ما فيهما من التعسّف : أنّ الأوّل يقضى باختلاط العلوم وعدم امتياز العلم الأدنى عن الأعلى كسائر العلوم بالنسبه إلى علم الإلهي ، حيث نصّوا على أنّ الموضوعات في سائر العلوم من العوارض الذاتيه لموضوع علم الإلهي ، فيكون البحث عن عوارضها الذاتيه المذكوره في سائر العلوم المدوّنه مندرجا في الإلهي حسب ما ذكره في التوجيه ، وقد يجعل من ذلك علم الطبّ بالنسبه إلى الطبيعي ، إذ الموضوع فيه من أنواع الجسم الطبيعي من حيث الصّحه والمرض ، وهما من العوارض الذاتيه له ، والثاني إنّما يتمّ لو كان الملحوظ في تلك المباحث ما ذكر من القدر المشترك وليس كذلك ، إذ المبحوث عنه في الموارد المذكوره إنّما هو الأحوال الخاصّه ، وليس القدر المشترك إلّا اعتبارا صرفا لا يلحظ حين البحث أصلا.

وتنظير ذلك بإرجاع الموضوع في المسائل والأبواب إلى موضوع الفنّ غير متّجه ؛ لوضوح الفرق ، ضروره أنّ البحث عن كلّ منها بحث عن موضوع الفنّ ، وهذا بخلاف إرجاع المحمولات إلى المفهوم المرّد ، فإنّ إثبات تلك المحمولات ليس إثباتا للمفهوم المرّد قطعا ، نعم غايه الأمر استلزام ذلك صدقه ، وليس ذلك

---

(١) كأنّ ما ذكره مبنّى على التمثيل ؛ لعدم انحصار الوجوه فيما ذكره حسب ما أشرنا إليه في الحاشيه. (منه رحمه الله).

منظورا فى شىء من العلوم كما ذكرنا ، فظهر ممّا قررنا ضعف ما ذكره من وجهين.

الثانى : أنّ المتداول فى المباحث العلميه هو البحث عن الامور العارضه لموضوعاتها بتوسط أمر أعمّ من تلك الموضوعات ، ألا ترى أنّ الفقهاء يبحثون عن وجوب الأفعال وحرمتها ونحوهما مع أنّ تلك الأحكام إنّما تعرض للأفعال باعتبار تعلق طلب الشرع لفعلها أو تركها ونحو ذلك ، وهى امور تعمّ خصوص كلّ من تلك الموضوعات وغيرها.

واجيب عنه : بأنّه يعتبر عندهم فى الأمر الأعمّ فى الفرض المذكور أن لا يكون أعمّ من موضوع العلم ، والحال كذلك فى المحمولات المفروضه ونحوها ، إذ ليست الاعتبارات المفروضه أعمّ من موضوع العلم.

ويدفعه : أنّ مجرد عدم أعمّيته من موضوع الفنّ غير نافع فى المقام ، إذ ليست حينئذ أعراضا ذاتيه لخصوص ما يتعلّق بها من موضوعاتها ، إذ المفروض عروضها لأمر أعمّ منها ، ولا بالنسبه إلى موضوع الفنّ ، إذ لا يلزم أن تكون من الامور المساويه له بل قد يكون أخصّ منه كما فى المثال المفروض.

فالتحقيق فى الجواب عن الإيرادين المذكورين أن يقال : إنّ مجرد أخصّيّه العرض أو أعمّيته عن معروضه لا يقضى بكونه عرضا غريبا بالنسبه إليه ، كيف وقد عرفت أنّ العارض بتوسّيط الأمر الأعمّ أو الأخصّ أو المباين من الأعراض الذاتيه؟ إذا كانت الواسطه ثبوتيه ، ومن البين أنّ أخصّيّه الواسطه قاضيه بأخصّيّه العرض ، والأعمّ والمباين ممّا يمكن معهما وجود ذلك العرض فى غير ذلك الموضوع أيضا ، فقد يكون أعمّ من المعروف ، ألا ترى أنّ عروض الفصل للجنس وعروض العرض المصنّف أو المشخّص للطبيعه النوعيه من الأعراض الذاتيه بالنسبه إلى معروضاتها ، مع أنّ الكلّ عارضه لنفس الذات من دون واسطه فى العروض ولا مساواه لشيء منها للمعروض.

نعم ، العارض بتوسّيط تلك العوارض فى عروضه من الأعراض الغريبه وإن كانت الواسطه ذاتيه ، بل مستنده إلى نفس الذات بذاتها ، بأن تكون نفس الذات

كافيه فى عروضها ، لما عرفت من أنّ عروض تلك الصفه لها ليس لخصوصيّه فى ذلك الموضوع ، فليس عروض تلك العوارض لاستعداد حاصل فى ذات المعروض ، وإنّما هو من جهه الاستعداد الحاصل فى الواسطه التى هى أعمّ أو أخصّ من الموضوع ، وحيث لم يكن لخصوصيه تلك الذات استعداد للعروض لم يكن العرض ذاتيا بالنسبه إليها حسب ما مرّ من التحقيق فى معناه ، وليس تهيؤها لعروض المعروض باعشا على التهيؤ لعروض ما يعرضه ، إذ مع العموم يكون التهيؤ فى الأعمّ ، ومع الخصوص لا تكون متهيئا له إلّا بعد تخصيصها بما يجعلها مستعدّا لذلك ، فلا استعداد لنفس الذات ، وهذا بخلاف ما لو كانت الواسطه مساويه للمعروض على ما مرّ.

إذا تقرّر ذلك فقد ظهر اندفاع الإيرادين ، فإنّ ما ذكر من كون تلك الأعراض لاحقه بتوسط الأعمّ أو الأخصّ لا ينافى كونها أعراضا ذاتيه بالنسبه إلى الموضوع ؛ لكون الواسطه فيها واسطه فى الثبوت ، فتلك العوارض تكون لاحقه لذات الموضوع بتوسط تلك الامور فصولا كانت أو عوارض ، ألا ترى أنّ الرفع العارض للفاعل عارض لذات الكلمه وإن كان بتوسط الفاعليه فى ثبوته ، وكذا نصب المفعول وسائر عوارض الكلمات بسبب ما يعرض لها من الخصوصيات ، وكذا الحال فى عروض الحركه بالإرادته للجسم فى ضمن الحيوان فإنّها من الأعراض الذاتيه للجسم ، وإن كان المبدأ لعروضها هو الإراده التى هى أخصّ منه ، وهى من العوارض الذاتيه للحيوان ، فالحركه المفروضه من العوارض الذاتيه للجسم ، والواسطه فيها من الأعراض الذاتيه للحيوان الغريبه بالنسبه إلى الجسم.

فقد ظهر بما ذكرنا أنّ كون الموضوع فى المسائل هو جزئيات موضوع الفنّ من الأنواع أو الأصناف المندرجه تحته لا ينافى كون الأعراض المذكوره أعراضا ذاتيه بالنسبه إلى موضوع الفنّ ، وكذا الحال فيما ذكره من كون الموضوع فى المسائل هو أجزاء الموضوع أو عوارضه الذاتيه ، فإنّهم يعنون بهما الأجزاء والعوارض المساويه ، وقد عرفت أنّ الأعراض اللاحقه لهما من العوارض الذاتيه للموضوع. فتأمل.

### قوله : (ولا بدّ له من مقدّمات ... الخ)

كأنّه أراد بالمقدّمات التصديقات التي يتوقّف عليها التصديق بمسائل العلم ، وظاهر إطلاقه يعمّ ما لو كان التوقّف عليها قريبا أو بعيدا ، اخذت جزء من القياسات المرتّبه في العلم أو لا- ، فيشمل مسائل سائر الفنون المستقله التي يتوقّف عليها مسائل الفنّ والمقدّمات التي تستعمل في الفنّ لإثبات المطالب المذكوره ؛ ولذا عدّ العلوم الآتية من مبادئ الفقه.

### قوله : (ومن تصوّرات الموضوع ... الخ)

قضيه ما ذكر من التعميم في التصديقات تعميم التصوّرات أيضا لسائر التصورات التي يتوقّف عليها التصديق بمسائل الفنّ ، سواء كانت حدودا للموضوع أو لأجزائه أو لجزئياته أو لعوارضه الذاتيه ممّا يقع موضوعا في مسائل العلم ، وكذا حدود محمولات المسائل وسائر التصورات التي يتوقّف عليها التصديق بالمقدّمات ، قربه كانت أو بعيده ، المذكوره في ذلك الفنّ أو غيره ، فاقتصراره في التصوّرات على ذكر التصورات الثلاثة ليس على ما ينبغي ، وربّما يحمل ذلك على المثال.

### قوله : (ويسمى مجموع ذلك بالمبادئ)

لا يخفى أنّ المبادئ على ما ذكر هو ما يتوقّف عليه التصديق بمسائل الفنّ ، فإن كانت تصديقات كانت مبادئ تصديقيه ، وإن كانت تصوّرات كانت مبادئ تصوّريه ، وحينئذ يشكل الحال في عدّ المبادئ من أجزاء العلوم كما هو المعروف بينهم ، إذ يلزم حينئذ جعل كثير من مسائل سائر العلوم جزء من العلم الذي يتوقّف عليها ، وهو خلاف المعهود ، وكأنّ المعدود من أجزاء العلوم غير المعنى المذكور ؛ ولذا خصّ بعضهم المبادئ التصديقيه بالقضايا التي يتألّف منها قياسات العلم والمبادئ التصوّريه بحدود الموضوع وأجزائه وجزئياته وعوارضه الذاتيه.

وبالجملة : المناسب أن يراد من المبادئ المجعول جزء من العلوم التصورات والتصديقات المذكوره في الفنّ ممّا يتوقّف عليه التصديق بمسائل ذلك الفنّ ،

فالاولى هي حدود الامور المذكوره والمحمولات وحدود سائر التصورات المأخوذه في التصديقات المذكوره في الفنّ ، والثانيه هي التي يتألف منها قياسات العلم ، فيكون للمبادئ إطلاقان ، والمراد منها في المقام هو الأخير ؛ ولذا قوبل بالموضوع والمسائل ، إذ هما الجزءان الآخران للعلوم ، وحينئذ فالتعميم المذكور في المبادئ التصديقيه ليس على ما ينبغي ، وإنما المناسب لذلك هو المبادئ بالمعنى الأول ، فلا تغفل.

وهناك إطلاق ثالث للمبادئ ذكره ابن الحاجب ، وهو إطلاقه على ما يتبدأ به قبل الشروع في المقصود من الفنّ ، والنسبه بينه وبين كلّ من الإطالقين المتقدمين هي العموم من وجه.

### قوله : ( عن الأحكام الخمسه ... الخ )

قد يقال : إنّه يبحث في علم الفقه عن سائر الأحكام الوضعيه كالسببيه والمانعيه والشرطيّه وغيرها ، فلا وجه لتخصيص المبحوث عنه بالامور السبعه.

وقد يدفع : بأنه ليس في كلامه ما يفيد الحصر في المذكورات ، وإنما اقتصر عليها ، إذ هي الأحوال المتعلقة بأفعال المكلفين في الغالب.

وقد يقال برجوع السببيه والشرطيّه ونحوهما إلى الأحكام المذكوره ، فإنّ مرجع سببيه الدلوک مثلا لوجوب الصلاه هو وجوب الصلاه عند الدلوک وعدم وجوبها قبله ، ومعنى اشتراط البيع بالملك أو إجازة المالك عدم صحته مع انتفائهما ... وهكذا.

وفيه : أنّ مرجع الصحه والفساد أيضا إلى الأحكام التكليفيه كما نصّ عليه غير واحد منهم ؛ ولذا قيل بانحصار الأحكام في الخمسه التكليفيه ، فإن بنى على استقلال كلّ من التكليفيه والوضعيّه في كونه حكما شرعيّا - كما هو المختار - لزم ذكر الجميع ، وإلا كان المتّجه ترك ذكر الصحه والفساد أيضا.

### قوله : ( من حيث كونها عوارض لأفعال المكلفين )

يرد عليه : أنّ اعتبار خصوص أفعال المكلفين يقضى بخروج ما كان من

الأحكام المذكوره متعلّقا بأفعال الأطفال والمجانين ، كالحكم بفساد عقودهم وإيقاعاتهم وفساد عبادات المجنون ، واستحباب سائر العبادات للصبى المميّز بناء على شرعيّته عباداته كما هو الأظهر ، ونحو ذلك من الأحكام المتعلّقه بأفعالهم وقد يذبّ عنه بالتزام الاستطراد فى المباحث المذكوره.

وقد يورد عليه أيضا : بأنّ كثيرا من مباحث الفقه قد لا يتعلّق بأفعال المكلفين كمباحث الميراث ، سيّما إذا كان الوارث والمورث غير مكلف ، والتزام الاستطراد فيه بعيد جدّا. وقد يوجّه ذلك بأنّ المقصود هناك هو الأحكام المتفرّعه عليه المتعلّقه بالمكلفين. فتأمّل.

### **قوله : (من حيث الاقتضاء والتخيير)**

فيه : أنّه لا وجه لقصر جهه البحث فى الوجهين المذكورين مع تعميمه فى المحمولات اللاحقه ، فكان ينبغى ذكر جهتى الصحه والفساد ، وقد يؤوّل بالتعميم فى لفظ الاقتضاء بحيث يشمل ذلك ، وكان الأولى أن يقول : من حيث كونها متعلّقات خطاب الشرع.

\*\*\*





## [المقصد الثاني : فى تحقيق مهمّات المباحث الاصوليه]

### [المطلب الأول : فى نبذه من مباحث الألفاظ]

#### [تقسيمات اللفظ]

#### متن معالم الدين

المقصد الثانى : فى تحقيق مهمّات المباحث الاصوليه الّتى هى الأساس لبناء الأحكام الشرعيّه ،

وفيه مطالب :

المطلب الأوّل : فى نبذه من مباحث الألفاظ

تقسيم :

اللفظ والمعنى ، إن اتّحدا ، فأمّا أن يمنع نفس تصوّر المعنى من وقوع الشركه فيه ، وهو الجزئى ، أو لا- يمنع ، وهو الكلّى ثم  
الكلّى : إمّا أن يتساوى معناه فى جميع موارده ، وهو المتواطى ؛ أو يتفاوت ، وهو المشكّك.

وإن تكثّرا ، فالألفاظ متباينه ، سواء كانت المعانى متّصله كالذات والصفه ، أو منفصله كالضدّين.

وإن تكثّرت الألفاظ واتّحد المعنى فهى مترادفه.

وإن تكثّرت المعانى واتّحد اللفظ من وضع واحد ، فهو المشترك.

وإن اختصّ الوضع بأحدها ، ثم استعمل فى الباقي ، من غير أن يغلب فيه ، فهو الحقيقه والمجاز. وإن غلب ، وكان الاستعمال  
لمناسبه ، فهو المنقول اللغوى ، أو الشرعى ، أو العرفى. وإن كان بدون المناسبه فهو المرتجل.

ص: ١٢٧

**قوله : (اللفظ والمعنى إن اتحدا)**

المراد بالمعنى هو المفهوم الذى يقصد من اللفظ دون ما يلاحظ حين الوضع ، سواء كان ذلك اللفظ موضوعا بإزائه على جهه الخصوص أو العموم أو لم يكن موضوعا له .

والمراد باتّحادهما أن يكونا متّحدين فى الملاحظه وإن كان اللفظ المعين لذلك المعنى متعدّدا فى الواقع أو تعدّد المعنى المعين بإزائه ، فيجرى التقسيم المذكور بالنسبه إلى اللفظ والمعنى فى جميع الأقسام الآتية ، إلّا أنّ الاختلاف بين الأقسام بحسب الملاحظه ؛ للزوم ملاحظه الكثره من جانب واحد أو جانبين فى تلك الأقسام بخلاف هذا وإن لم يكن ملاحظه الوحده معتبره فى المقام أيضا ، إلّا أنّه لما كانت الكليه والجزئيه باعتبار ملاحظه نفس المفهوم من حيث تجويز صدقه على الكثره وعدمه لزمه اتّحاد المعنى الملحوظ من تلك الجهه وإن فرض ضمّ غيره إليه ، إذ لا مدخل له فى الاتصاف المذكور أصلا ، فليس الملحوظ فى تلك الملاحظه إلّا معنى واحدا ، ولو فرض ضمّ معنى آخر إليه فهو بملاحظه اخرى لا ربط له بتلك الملاحظه ومن ثمّ لا حظ الوحده فى المقام ليتقابل الأقسام .

ثمّ إنّ المتّصف بالصفات المذكوره بالذات هو المعانى خاصّه ، وإنّما تتّصف الألفاظ بها على سبيل التبعية ، كما أنّ الصفات الآتية يتّصف بها الألفاظ بالذات ، ولا تتّصف المعانى بها إلّا بالتبعية على فرضه .

**قوله : (إمّا أن يمنع نفس تصوّر المعنى ... الخ)**

أراد بذلك أن تكون نفس تصوّر المعنى مانعه من الصدق على الكثره مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنه ، فيكون المعنى فى القسم الآخر أن لا تكون نفس تصوّر المعنى مانعه عن الصدق على الكثره وإن امتنع صدقه عليها بحسب الواقع ؛ نظرا إلى غير الجهه المذكوره ، إمّا بامتناع صدقه على شىء من الأفراد أو امتناع صدقه على ما عدا الواحد .

وهذا البيان فى التقسيم أولى ممّا ذكر من بناء التقسيم على امتناع فرض صدقه على كثيرين وعدمه فى القسمين المذكورين ، لما فى لفظ الفرض من الاشتراك بين التقدير والتجوز ، ولا يصحّ الحدّ إلّا على الأخير ، ولخروج الكلّى الذى يمتنع صدقه على شىء مطلقا كشريك البارى أو على ما يزيد على الواحد كواجب الوجود عن حدّ الكلّى واندراجه فى الجزئى لعدم تجوز صدقه على كثيرين.

وقد يذبّ عنه بإمكان تصحيح الحدّ بالفرق بين استحاله الفرض وفرض المستحيل ، والمذكور فى الحدّ هو امتناع الفرض ، والممتنع فى الكلّى المفروض إنّما هو المفروض دون الفرض.

وفيه ما لا يخفى ؛ نظرا إلى امتناع تجوز العقل ذلك فى بعض الكليات ممّا يكون امتناع صدقها على الأفراد ضروريًا كاللاشىء والممتنع ، وأيضا يلزم اختلاف حال المفهوم فى الكليه والجزئيه باختلافه فى التجوز المذكور ، فإنّه قبل قيام البرهان على امتناع صدقه على كثيرين يندرج فى الحدّ المذكور ، وبعد قيام البرهان عليه عند العقل يخرج عنه.

ثمّ إنّه قد يورد على التقسيم المذكور تاره : بأنّ الشيخ المرئى من البعيد ممّا يجوز العقل صدقه على امور عديده مع أنّه ليس بكلّى ، وقد نصّ الشيخ على أنّ الطفل يدرك شبحا واحدا من امه بحيث يصدق على غيرها ؛ ولذا يتخيّل أن يكون كلّ وارد عليه هى امه ، فيصدق ذلك على كثيرين مع كونه جزئيا حقيقيا.

واخرى : بأنّ كلّا من المفاهيم الجزئيه مطابق لصورها التى فى أذهان الجماعه ، فيلزم أن يكون كليا.

وما يقال من أنّ الكليه والجزئيه من العوارض الذهنيه فهى إنّما تعرض للمفاهيم الحاصله فى الذهن دون الامور الخارجيه.

مدفوع : بأنّ لا- نلاحظ المفهوم المذكور من حيث وجوده فى الخارج ، بل من حيث تصوّر المتصوّر له ، فإنّ ذلك المفهوم الحاصل فى العقل مع كونه جزئيا

حقيقتاً منطبق على جميع تلك الصور الكثيره الحاصله فى الأذهان العديده.

ويندفع الأول : بأن المقصود امتناع صدق المفهوم على الكثره على سبيل الشمول كالإنسان الصادق على أفراده لا على سبيل البدليه ، إذ مصداقه حينئذ واحد شخصى بحسب الواقع لا تكثر فيه ، وإنما يقوم الاحتمال فى العقل لعدم تعين المصداق عنده ، والصوره الشبحيه يمتنع صدقها عند العقل على ما يزيد على الواحد ، إلا أنه لعدم تعينه عند المدرك يدور بين آحاد من نوع واحد أو أنواع عديده على سبيل البدليه ، وكذا الحال فى الصوره المدركه للصبى ، إلا أنه لعدم ادراكه تعدد الآحاد المنطبقه عليها يحسب الجميع واحداً.

ومن ذلك يعلم أن النكره التى يراد بها - باعتبار عدم تعيين مدلوله - فرد ما على سبيل الإبهام تندرج فى الجزئى وإن كان هناك شيوخ فى معناها ، وإطلاق الكلى عليها فى كلماتهم إما مجاز ؛ نظراً إلى ملاحظه شيوخها تنزيلاً لها من تلك الجبهه منزله الكلى الصادق على كثيرين ، أو بملاحظه مدخول التنوين لوضعه للطبيعاه الكليه المطلقه.

والثانى : بأن المراد امتناع صدقها على كثيرين بحسب الوجود الأصيل دون الظلى ، فإنه بناء على ما ذهب إليه المحققون من وجود الأشياء بحقائقها فى الأذهان تكون حقيقه الجزئى موجوده فى أذهان عديده ، مع كونها حقيقه واحده غير قابله للصدق على كثيرين فى الخارج. وهذا مقصود من أجاب بأن المراد هنا هو امتناع الصدق على الكثره باعتبار الوجود الخارجى دون الوجود الذهنى.

فما اورد عليه من انتقاضه بالكليات التى لا وجود لأفرادها إلا فى الأذهان - كالعلم - مدفوع بأن ذلك هو الوجود الخارجى بالنسبه إليها ، فعلى هذا يتحد المقصود من الوجود الخارجى والوجود الأصيل ، كالوجود الذهنى والوجود الظلى.

فإن قيل : لو كانت الصوره المنتزعه من زيد مثلاً جزئياً حقيقياً - كما هو المدعى - لزم قيام الجزئى الحقيقى بمحال متعده ، وهو محال.

قلت : الجزئي - كما عرفت - ما يستحيل صدقه على كثيرين بحسب الوجود الأصيل ، وقيام الجزئي الحقيقي من حيث الوجود الظلي بمحالّ متعدّده لا مانع منه ؛ لرجوعه إذن إلى أشخاص متعدّده من العلم وإن كان المعلوم شخصا واحدا ، والمحال حينئذ قيام شخص واحد من العلم بمحالّ عديده.

### قوله : (إمّا أن يتساوى معناه)

لا يذهب عليك أنّه لا يجرى شيء من القسمين المذكورين في الكليات الفرضيه ، إذ لا صدق هناك حتى يتساوى أو يتفاوت ، فتكون واسطه بين القسمين المذكورين ، وإنّما لم يتعرّضوا لها نظرا إلى أنّه لا فائده في البحث عن الامور الممتنع ، وقد يدرج ذلك في المتواطئ ؛ لتساويها في الصدق على الأفراد الفرضيه ؛ نظرا إلى صدق تلك المفاهيم على أفرادها على نهج واحد مع قطع النظر عمّا هو خارج عنها ، نظير ما قرّرنا صدق الكلّي عليها ، أو يقال: إنّ المراد بالتساوى عدم حصول التفاوت في الصدق ، فيصدق مع انتفاء الصدق أيضا.

### قوله : (أو يتفاوت)

سواء كان الاختلاف بأوليه ، بأن يكون صدقه على أحدهما قبل صدقه على الآخر قبله زمانيه أو غيرها ، والمقصود أن يكون بعض أفراده متقدّما على غيره في صدق ذلك الكلّي عليه بنفس ذلك الكلّي لا بغيره ، فليس من ذلك تقدّم صدق الإنسان على الأب بالنسبه إلى صدقه على الابن ، إذ التقدّم هناك إنّما هو في صدق الإنسان عليه خارجا لا بنفس الإنسانيه ، فهو من التقدّم في الوجود نظرا إلى توقّف وجود الابن على وجود الأب ، ولا تقدّم له بالنسبه إلى نفس الإنسانيه ، إذ ليس صدق المفهوم مطلقا على الابن متوقّفا على صدقه على الأب.

أو بأولويّه ، بأن يكون صدقه على بعض الأفراد بالذات دون بعض آخر.

أو بأشدّيّه ، بأن يكون ذلك المفهوم في بعض الأفراد أقوى من البعض.

وقد يعبر عن الثلاثه بالأولويّه ؛ لحصولها بكلّ من الاعتبارات المذكوره ،

والوجه الثالثه من التشكيك حاصله فى الوجود ، فإن صدقه على الواجب أولى بالوجه الثالثه من صدقه على الممكن.

### قوله : (سواء كانت المعانى ... الخ)

المدار فى تعدد المعنى على اختلافه بحسب المفهوم ، سواء اندرج أحد المعنيين فى الآخر أو لا ، وسواء اتّحدا فى المصداق كليًا كما فى المتساويين أو جزئيًا كما فى العام المطلق أو من وجه ، أو تباينا فيه مع اتّصال أحدهما بالآخر كالصفه والموصوف أو مفارقتة له ، فإنّ جميع الصور المفروضه مندرجه فى المتباينه وإن لم يكن هناك تباين بين المعنيين فى كثير من صورته ، فلا ربط للتباين المعروف بالمقصود فى المقام.

ثمّ إنّ ذلك يعمّ ما لو تعدّد الوضع فيها أو اتّحد كما فى المشتقات (١) ، وما لو وضع اللفظ لهما أو لأحدهما أو لم يوضع لشيء منهما ، فيعمّ الحقائق والمجازات منفردة وملحوظه مع الآخر.

### قوله : (وإن تكثرت الألفاظ واتّحد المعنى)

سواء كان لكلّ من اللفظين وضع مستقلّ أو كان الجميع موضوعا بوضع واحد كما فى «جالس» و «قاعد» فى وجه ، وكذا الحال لو كان الوضع فى أحدهما شخصيًا وفى الآخر نوعيًا لو فرض حصوله ، وليس منه نحو زيد ، وهذا وإن كان الموضوع له فى المبهمات خاصًا ، إذ الموضوع له هناك خصوص أفراد المشار إليه من حيث إنّه مشار إليه ، فالمفهومان متغايران وإن اتّحدا فى المصداق.

ثمّ إنّ إطلاق العبارة قاض بصدق الترادف بالنسبه إلى المجازات والملفق من الحقيقه والمجاز ، وهو خلاف ظاهر الاصطلاح.

### قوله : (من وضع واحد)

فسر المصنّف رحمه الله ذلك بما لم ينظر فيه إلى الوضع الآخر ، فالمقصود توخذ كلّ

---

(١) إذ ليس شيء من خصوص تلك الألفاظ موضوعا بالوضع الشخصى لمعناه ، بل كلّ منها موضوع لمعناه الخاصّ به بالوضع المشترك بين الكلّ ، حسب ما فصل فى محلّه. (منه رحمه الله).

من الأوضاع وتفردّه بأن لا يكون تابعا لغيره ولا منظورا فيه حال الغير ، وكأنّ القرينه عليه أنّ مقتضى العبارة كون تعدّد المعنى حاصلًا من الوضع الواحد ، فلا يلائمه اتحاد الوضع على النحو المعروف ، إذ هو قاض باتّحاد المعنى لا تعدّده ، نعم على القول بثبوت الوضع العامّ مع كون الموضوع له خاصّيًا ينصرف ظاهر العبارة إليه ، إلّا أنّ القول به إنّما شاع بين المتأخّرين ، وليست التقسيمات مبنيّه عليه ؛ ولذا لا- يذكرون ذلك في الأقسام ، وأيضا وضوح الحال في تعدّد الأوضاع في المشترك كاف في الصرف عنه.

وكيف كان ، فعدم إرادته الوحده بمعناه المعروف ظاهر في المقام ، وأنت خير بأنّ مجرد ذلك لا- يعيّن حمله على المعنى المذكور إن اريد به ظاهره من عدم النظر إلى الوضع الآخر مطلقا ، ويومئ إليه عدّه المرتجل فيما يقابله على التوجيه الآتي.

وما يقال من أنّ تفسيره له بذلك بمنزله جزء التعريف بين الفساد ، على أنّه يرد عليه خروج اللفظ الموضوع وضعًا مستقلا لمعنى آخر بملا-حظه مناسبتة للمعنى الأوّل ، فإنّه لا ينبغي التأمل في إدراجه في المشترك مع خروجه عن الحدّ المذكور ، بل ظاهر تقسيمه خروجه عن جميع الأقسام المذكوره ؛ لعدم اندراجه في شيء من الأقسام الآتية أيضا ، وعلى ظاهر عبارته بناء على الوجه المذكور يندرج في المجاز.

ولو حمل العبارة على إرادته الوضع المنفرد الذي لا يكون تابعا لوضع آخر مترتبا عليه كما في المنقول التخصّصي وإن لوحظ فيه المناسبه للمعنى الأوّل فهو - مع بعده عن ظاهر التفسير المذكور - يقتضى فساد ما ذكره في المرتجل ، إذ لا يمكن تصحيحه ظاهرا بالتعسف الآتي أيضا ، على أنّه لو فرض بلوغ المجاز إلى حدّ الحقيقه من جهه الغلبه مع عدم هجر الأوّل كان من المشترك مع خروجه عن الحدّ المذكور قطعًا ، وعلى ظاهر كلامه يندرج في المجاز في وجه وفي المنقول في آخر كما سيأتي الإشارة إليه. والأوّل واضح الفساد ، والثاني بعيد جدًا مخالف لظاهر الاصطلاح ؛ لا اعتبارهم تحقّق الهجر في حصول النقل.



ثم إن اعتبار تعدد الوضع في المشترك قاض بعدم شموله لما إذا تصوّر الواضع معنيين ووضع اللفظ لكلّ منهما ، أو تصوّر معانى مختلفه على سبيل الإجمال ووضع اللفظ بإزاء كلّ منها ؛ لاتّحاد الوضع هناك وإن تعدّد الموضوع له ، مع أنّ الظاهر إدراج ذلك في المشترك ، إذ لا- فرق في الحقيقة بين إبراز الوضع بصيغته مخصوصه به أو بنحو يتعلّق بكلّ واحد من المعانى المختلفه.

ويجرى الإشكال المذكور في المشتقات التي تكون مبادئها مشتركة ، فإنّه يسرى الاشتراك إليها مع عدم تعدّد الوضع فيها ، إذ هي موضوعه بوضع واحد نوعي ، إلّا أن يقال : إنّ لها وضعين : أحدهما شخصي وهو وضعها بحسب المادّه ، والآخر نوعي وهو وضعها الهيئي ، وهو كلام ظاهرّي مخالف للتحقيق وإن أوهمه بعض العبارات ، إذ من البين أنّ وضع المادّه مخصوص بتلك المادّه المأخوذه على الهيئه المخصوصه الملحوظه في مبادئها ولا يعمّ تلك المادّه على أيه هيئه كانت ليعمّ المشتقات ، فالوضع الحاصل في المادّه المأخوذه في المشتقات إنّما يأتي من الوضع النوعي المتعلّق بها ، غايه الأمر أن يكون الوضع النوعي هناك مختصّا بما إذا كان المبدأ موضوعا ، فتكون موضوعيّة المبدأ في نفسه قيّدا ملحوظا في وضع المشتق ، ولا يقضى ذلك بكون المادّه في ضمنها موضوعه بذلك الوضع ، فلفظه «ضارب» موضوعه بالوضع النوعي لمن قام به الضرب ، ويكون انفعال مجموع ذلك المعنى بذلك الوضع لا غير وإن توقّف معرفه مفاد المادّه على العلم بوضع الضرب ؛ نظرا إلى ترتّب الوضع المذكور عليه وتسريه المعنى بهذا الوضع إليه من الموضوع بالوضع الأوّل.

وقد يقال بتنزيل الوضع المذكور منزله وضعين : أحدهما بالنسبه إلى الهيئه ، والآخر بالنظر إلى المادّه ، حيث إنّ الملحوظ عند الواضع كون الهيئه مفيدا لشيء والمادّه لآخر ، فمعناه الهيئي إنّما يحصل بنفس هذا الوضع استقلالاً ، ومعناه المادّي إنّما يسرى إليه من اللفظ الموضوع بوضع آخر ، فاللفظ الموضوع ملحوظ على

سبيل العموم بالنسبه إلى الأمرين ، إلا أنّ الوضع نوعي بالنسبه إلى الهيئه شخصي بالنظر إلى الماده ، والاشتراك المفروض إنّما لوحظ بالنسبه الى الأخير ، وبهذا الوجه يمكن تنزيل بعض العبائر الدالّه على تعدّد الوضع في المشتقات .

فإن قلت : كيف يصحّ القول بكون الوضع بالنظر إلى الماده خاصا مع أنّ معناها المادى ملحوظ على جهه العموم أيضا ، إذ ليس شيء من معاني المبادئ ملحوظا هناك بالخصوص ؟

قلت : الحال كما ذكرت إلا أنّ هناك فرقا بين اللحاظين ، فإنّه قد يكون الملحوظ في الوضع هو الجهه العامه ، ويكون كلّ من الخصوصيات ممّا وضع اللفظ بإزائه من جهه كونه من أفراد المعنى الملحوظ ومن حيث صدق المفهوم المفروض عليه ، كما هو الحال في أسماء الإشاره ونحوها على القول بوضعها للخصوصيات وقد يكون الموضوع له هو خصوص كلّ من المعاني الخاصه ، ويكون المعنى العامّ ملحوظا لمجرّد كونها آله لملاحظتها ووجهها من الوجوه الباعثه لإحضارها في الذهن ، من غير أن يكون لخصوصيته ذلك المفهوم العامّ مدخلية في المعنى الموضوع له كما في الصوره المفروضه ، فإنّ كلّما من خصوصيات المواد الحاصله في ضمنها إنّما وضعت لخصوصيات معانيها الخاصه وإن كان إحضار كلّ منها في الذهن حال الوضع على وجه عامّ .

وكذلك الحال في الصوره المتقدمه فإنّ الوضع هناك وإن تعلق بأمر يعمّ الكلّ إلا أنّ كلّا من تلك الخصوصيات ممّا وضع اللفظ بإزائها لخصوصها ، فهو إذن كالوضع المستقل المنفرد من غير فرق أصلا ، وحينئذ فيمكن إدراج ذلك في العبارة من حيث إنّ تحقّق الوضع لكلّ منها غير منظور فيه الوضع للآخر وإن حصل الوضع للكلّ بجعل واحد . هذا غايه الكلام في توجيه هذا المقام .

ثمّ إنّ ظاهر العبارة يعمّ ما لو بقى الوضعان على حالهما أو هجر أحد المعنيين أو كلاهما ؛ نظرا إلى حصول الوضع بالنسبه إليهما ، وكذا لو وضع اللفظ لأحدهما

فى اللغة ثم وضع للآخر فى العرف ابتداء من دون ملاحظه الوضع للأول مع بقاء ذلك المعنى أو هجره ، وإدراج ذلك كله فى المشترك محلّ خفاء ، والظاهر إدراج الأخير فى المرتجل.

هذا ، ويعمّ الاشتراك ما لو كان الوضعان شخصيين أو نوعيين أو مختلفين ، ولو اتحد اللفظان من جهة إعلالهما أو إعلال أحدهما فلا يبعد إدراجهما فى المشترك كـ «أنّ» الفعلية والحرفية ، إذ الأظهر تعلّق الوضع بما بعد الإعلال إلّا أن يكون الإعلال عارضياً ، فالظاهر عدم اندراجه فيه ولو كان أحد اللفظين موضوعاً بوضعين والآخر بوضع واحد كـ «أنّ» الحرفية والمركبة من فعل الأمر ونون التأكيد ففى إدراجهما فى المشترك وجهان ، وظاهر الحدّ الخروج وإن لحقهما أحكام الاشتراك ، ويجرى ذلك فى المركبات الموضوعه للأعلام كـ «عبد الله» علماً ومركباً إضافياً و«تأبط شراً» ثم إنّ ظاهر الحدّ المذكور يعمّ ما لو كان الوضعان فى لغة واحدة أو لغتين وفى عرف واحد أو عرفين ، إلما أنّه لا يلحقه أحكام الاشتراك غالباً مع الاختلاف ؛ لحمله مع الإطلاق على اصطلاح القائل ، ويجرى التعميم المذكور فى المترادفين أيضاً.

### قوله : (وإن اختصّ الوضع بأحدهما)

لا يخفى أنّه لا يعتبر فى المجاز ولا فى المنقول والمرتجل اختصاص الوضع بأحد المعانى ، بل يعمّ صورته التعدّد أيضاً ، كما لو كان للفظ معنيان أو معانى ثمّ استعمل فى غيرها مجازاً أو نقل إليه ، فلا وجه لاعتباره اختصاص الوضع بواحد منها.

ثمّ إنّّه إن أراد اختصاص مطلق الوضع به لزم أن يكون المنقول خالياً عن الوضع بالنسبه إلى معناه المنقول إليه ، بل يلزم أن يكون المرتجل مستعملاً من دون الوضع والمناسبه ، وهو من الغلط قطعاً ؛ لانحصار الاستعمال الصحيح فى الحقيقة والمجاز.

وإن أراد به الوضع الواحد بالمعنى الذى فسّره به ليكون اللام للعهد لزم أن

يكون اللفظ الموضوع لأحد المعنيين بمناسبه الآخر إذا لم يغلب استعماله فيه مندرجا في المجاز ، نعم لو حمل الوضع الواحد على الوجه الأخير من الوجهين المذكورين - فيما حكى عنه من التفسير - اندفع ذلك ، إلا أنه لا يصح عدّ المرتجل من جمله ذلك ؛ لوضوح تعدّد الوضع فيه بالمعنى المذكور ، كيف ولو لا ذلك لزم أن يكون استعماله قبل الغلبه غلطا ؛ لوقوعها من دون الوضع والمناسبه.

### قوله : (من غير أن يغلب فيه)

قيل : المراد بالغلبه أن يهجر المعنى الأوّل ، فلا يراد إلّا مع القرينه بخلاف المعنى الثاني.

قلت : فيرد عليه : أن يكون اللفظ الذى كثر استعماله فى المعنى الثاني إلى أن وصل إلى حدّ الحقيقة مع عدم هجر الأوّل مندرجا فى الحقيقة والمجاز ، وهو واضح الفساد.

وقد يفسّر الغلبه بشيوع استعماله فى المحاورات إلى أن يتبادر من اللفظ من دون ملاحظه شيء من القرائن الخاصّه والعامّه ، سواء ساوى الحقيقة الاولى أو غلب عليها ، وإنّما أطلقها اتكالا على وضوح الحال ، إذ لا مجال لتوهم الاكتفاء بمطلق الشيوع وغلبه الاستعمال ، وإلّا لا- تنقض حدّ المنقول والمجاز طردا وعكسا بالمجاز المشهور ، فالمراد بها خصوص الغلبه البالغه إلى الحدّ المذكور ، سواء حصل معها هجر الأوّل أو لا- ، وحينئذ فيندفع اندراج الفرض المذكور فى المجاز ، لكن يلزم اندراجه فى المنقول ، ولا يقولون به لما عرفت من اعتبارهم فيه حصول الهجر.

وقد ظهر ممّا ذكرنا ضعف ما قد يورد فى المقام من لزوم اندراج المجاز المشهور فى المنقول وخروجه عن المجاز ؛ نظرا إلى تحقّق الغلبه فيه لمساواته الحقيقة أو رجحانه عليها ، فيفتقر فيه حمل اللفظ على الحقيقة على قيام القرينه ، وذلك لما عرفت من أنّ المراد بالغلبه فى المقام ما يوجب تعيّن اللفظ لذلك المعنى ، فيقضى بالتوقّف فى الحمل أو رجحان المعنى الغالب ، مع قطع النظر عن جميع

القرائن حتّى ملاحظه الشهره ، وهو غير حاصل فى المجاز المشهور.

هذا ، ولا يذهب عليك أنّ استعمال المنقول فى كلّ من معنيه على سبيل الحقيقه ؛ لحصول الوضع بالنسبه إلى كلّ منهما ، غير أنّ إطلاقه مع انتفاء القرائن ينزّل على المعنى الأخير ، والحمل على الأوّل يتوقّف على قيام القرينه ، وربّما يتوهم زوال أثر الوضع بالنسبه إلى الأوّل ، فإذا استعمل فيه كان مجازا فينعكس فيه الأمر ، وهو فاسد ، إذ لا رافع هناك للوضع بعد تحقّقه ، ومجرّد انصراف إطلاقه إلى الأخير وافتقار حمله على الأوّل على القرينه من جهه الغلبه المفروضه لا يقضى بكون الأوّل مجازا ، كيف ولو كان مجازا لما اتّجه جعله قسما برأسه وانتقض به حدّ المجاز ، ومن هنا يعلم أنّ الألفاظ المتروكه فى العرف لا يلحق بالمهمات مع حصول الهجر بالنسبه إليها. هذا إذا استعمل فى الأوّل من جهه الوضع له ، وأمّا إذا كان بملاحظه العلاقه الحاصله بينه وبين الأخير - كما هو الظاهر من استعماله فيه بعد تحقّق النقل - فلا شكّ فى كونه من المجاز ، ويجرى الوجهان فى استعمال المشترك فى أحد معنيه مع هجره أو بقائه على حاله ؛ ولذا اعتبرت الحثيه فى حدّى كلّ من الحقيقه والمجاز.

### قوله : (فهو الحقيقه والمجاز)

المعروف أنّ التسميه بالحقيقه والمجاز فرع الاستعمال ؛ ولذا عرّفنا فى المشهور بالكلمه المستعمله فيما وضع له فى اصطلاح به التخاطب أو ما يؤدّى ذلك ، كما هو مذکور فى الكتب الاصوليه والبيانيه ، وهو غير مأخوذ فى الحقيقه على ما ذكره ، فلا يستقيم إطلاقه.

ولو قيل باختصاص المقسم بما إذا تحقّق الاستعمال إذ المراد بالمعنى هو الأمر المقصود من اللفظ ، ففيه - مع عدم دلالتة عليه - فلا يفيد ذلك كونه مقصودا بالفعل - أنّه يلزم من ذلك تخصيص سائر الأقسام كالمشترك والمترادف بذلك ، وظاهر تحديداتهم لها يعمّ المستعمل وغيره.

ثمّ إنّ فى العبارة إشكالا آخر ، فإنّ تخصيص المجاز بالذى لم يغلب على

الحقيقه يقتضى خروج الغالب عليها مع اندراجها فى المجاز أيضا ، فإنّ المنقول العرفى أو الشرعى مجاز لغوى ولو بعد النقل والغلبه.

وقد يذبّ عنه : بأنّ الحيشيه معتبره فى المقام ، فىكون من حيث غلبته منقولا ، ومع قطع النظر عن غلبته وتعيّن اللفظ له إذا لوحظ فى الاستعمال علاقته لمعناه الأوّل يكون مجازا ، لكن استفاده ذلك من العبارة مشكل ، وكأنّه تسامح فى التعبير اتكالا على وضوح الأمر.

### قوله : (فهو المنقول اللغوى ... الخ)

ينسب إلى ما وقع النقل بحسبه من الشرع أو اللغه أو العرف العامّ أو الخاصّ ، وثبوت المنقول بالوجه الأخير ممّا لا كلام فيه ، والنزاع فى المنقول الشرعى معروف يأتى الكلام فيه إن شاء الله.

والمنقول اللغوى لم يثبت وجوده ، فهو مجرّد فرض ولذا تركه جماعه ، ومثّل له بعضهم بالغائط ، فإنّه اسم للأرض المنخفضه وقد جعل إسما للحدث المعروف ، وهو كما ترى ، وكأنّه مبنى على تعميم اللغه للعرف القديم.

وأما المنقول العرفى العامّ فالمعروف وجوده ، وربّما ناقش فيه بعضهم لشبهه ركيكه بينه الاندفاع ، ثمّ الظاهر أنّ المراد به ما يعمّ عرف معظم أهل اللسان بأن لا يختصّ بطائفة دون اخرى ولا يعتبر فيه العموم لسائر الأفراد ، فلا ينافيه عدم ثبوته عند شذمه قليله ، ولا ينافى العلم بثبوته الجهل بتحقيقه عند جميع الآحاد.

ثمّ إنّه قد يكون الوضع فى المنقول تعيينيا حاصلًا من وضع اللفظ للمعنى الثانى ؛ لمناسبته لما وضع له أوّلا ، وهل يكتفى فيه بمطلق المناسبه الملحوظه أو يعتبر أنّ تكون مصحّحه للتجوّز؟ وجهان ، وظاهر إطلاقهم يومئى إلى الأوّل وهو الأوجه. وقد يكون تعينيا حاصلًا من كثره استعمال اللفظ فيه ، وحينئذ قد يكون الاستعمال فيه أوّلا على سبيل المجاز إلى أن يصل إلى حدّ الحقيقه ، وقد يكون إطلاقه عليه على سبيل الحقيقه كما إذا كان من قبيل إطلاق الكلّى على الفرد لا بإرادته الخصوصيه من اللفظ ، فشاع الإطلاق المذكور إلى أن تعين اللفظ له

وانسبق إلى الفهم بخصوصه ، كما يحتمل ذلك في الدأبه والقاروره ، فلا يكون النقل إذن مسبقا بالمجاز.

وفي كلام العلماءه رحمه الله في النهايه إشاره إلى ذلك ، حيث قال : «واعلم أنّ العرف العام منحصر في أمرين : الأوّل : اشتهار المجاز بحيث يصير حقيقه عرفيه - إلى أن قال : - الثاني : تخصيص الاسم ببعض مسميّاته كالدأبه المشتقه من الدبيب واختصّ ببعض البهائم ، فإنّ مقابلته بالمجاز يومئ إلى عدم كون الاستعمال في الثاني مجازا ، بأن يكون الخصوصيه ملحوظه في استعمالته» فتأمل.

### **قوله : (وإن كان بدون المناسبه فهو المرتجل)**

قضيه كلامه حصول الغلبه في المرتجل على نحو المنقول وخلوّه عن المناسبه فهو الفارق بينه وبين المنقول ، والفارق بينه وبين المجاز أمران : أحدهما ذلك ، والآخر حصول الغلبه فيه بخلاف المجاز.

وأنت خبير بلزوم خلوّ استعمال المرتجل قبل حصول الغلبه المفروضه عن الوضع والمناسبه حسب ما مرّ ، فلا يندرج في الاستعمال الصحيح.

وغايه ما يتعسّف في تصحيح ذلك أن يقال بثبوت الوضع فيه في الجملة ، ويدعى اعتبار ملاحظه عدم المناسبه بينه وبين المعنى الأوّل ، فمن جهه تلك الملاحظه يحصل نوع تبعيه للوضع الحاصل فيه بالنسبه إلى وضعه الأوّل ، فيختصّ الوضع المنفرد فيه بأحد معانيه.

وفيه مع ما فيه من التكلّف البين : أنّ اعتبار ذلك في المرتجل غير معلوم ولا منقول في كلماتهم ، وإنّما المعتبر فيه عدم ملاحظه المناسبه وإن كانت موجوده ، وأين ذلك من اعتبار ملاحظه عدم المناسبه ، مضافا إلى أنّ اعتبار الغلبه فيه غير ظاهر ، إذ لم يعتبروا ذلك في حدّه ، ومع البناء على اعتبارها فيه يلزم خروجه قبل الغلبه عن جميع الأقسام المذكوره ، وظاهر العبارة اندراجّه إذن في المجاز ، وهو بين الفساد.

هذا ، وظاهر إطلاقات المرتجل في كلامهم يعطى اعتبار مغايره واضعه للثاني

لواضعه للأول ، ولو بالاعتبار من جهة اختلاف العرف الذى وقع الوضع فيه ، سواء حصل هناك هجر للمعنى الأول أو لا ، فتأمل .

وحيث إنّ المصنّف رحمه الله اقتصر فى مباحث الألفاظ على قليل من مطالبها وكان هناك فوائد عديدة تليق بالإشارة إليها ومطالب جمّه يتوقف كثير من المباحث المتعلقة بالألفاظ عليها كان الحرىّ الإشارة إلى ما يسع المقام لذكرها ، ولنضع ذلك فى فوائد :

## فوائد

### الفائدة الاولى : أقسام الدلالة

#### الاولى

أنّ دلالة اللفظ على المعنى قد تكون بالوضع وقد تكون بغيره ، فمن الأول دلالة اللفظ على ما استعمل فيه من المعانى المطابقية الحقيقية ، ومن الثانى دلالته على المعانى التضمّنية والالتزامية ، فإنّ دلالته عليها من جهة استلزام الكلّ لجزئه والملزوم للازمه ، وهو إنّما يأتى من جهة العقل من غير ارتباط له بالوضع ، وقد يجعل دلالته عليها وضعيته لتوقفها على الوضع ، وهو الذى اعتبره المنطقيّون فحكموا بكون الدلالات الثلاث وضعيه ، وأمّا ما ذكرناه فهو المذكور فى كتب البيان ، وهو الأنسب بالمقام .

وكيف كان ، فهذا بحث لفظي لا طائل تحته ، فإنّه إن فسّرت الدلالة الوضعيه بما يكون للوضع مدخلية فى حصولها سواء كانت بلا واسطه أو معها اندرج ذلك فى الوضعيه ، ضروره توقفها على الوضع ، إذ دلالة اللفظ على المعانى التضمّنية والالتزامية فرع الدلالة على المعنى المطابقى المتوقّف على الوضع .

وإن فسّرت بما يكون مستندا إلى الوضع ابتداء - كما هو الأظهر فى معناها - لم تكن من الوضعيه .

وقد يقال بالتفصيل بين التضمّنية والالتزاميه ، إذ ليست الدلالة على المعنى المطابقى إلّا عين الدلالة على أجزائه ، والمفروض أنّ الاولى وضعيه ، فتكون دلالته على الأجزاء أيضا كذلك ، وهذا بخلاف الالتزام .



وفيه : أنّ هناك فرقا بين ملاحظه الأجزاء بلحاظ واحد هو لحاظ الكلّ وبين ملاحظه كلّ منها منفردا في اللحاظ ، والمعنى التضمّني هو الأخير ، ودلالته عليه غير الدلاله على الكلّ.

وما قد يقال من أنّه إنّما تكون الأجزاء مدلوله للفظ بملاحظتها في ضمن الكلّ لا منفردة ، فهي مدلوله بدلالته على الكلّ ، فكيف يجعل الدلاله على الجزء مغايره للدلاله على الكلّ؟

مدفوع بأنّهما إنّما يتحدان ذاتا لا اعتبارا ، بمعنى أنّ هناك دلاله واحده إذا نسبت إلى الكل كانت مطابقه ، وإذا نسبت إلى الأجزاء كانت تضمّنيا ، فهما مختلفتان في اللحاظ ، فإذا كانت تلك الدلاله بالملاحظه الاولى وضعيّة لم يستلزم أن تكون بالاعتبار الثاني أيضا كذلك.

ثمّ لا يخفى أنّ اعتبار ملاحظه الجزء في ضمن الكلّ بلحاظ مستقلّ غير ملاحظته في ضمن الكلّ بملاحظه الكلّ ، فالجزء مدلول في ضمن الكلّ على النحو الثاني ، إلّا أنّ اعتبار كون الدلاله تضمّنيه حاصل باللحاظ الأوّل ، فلا ينافي ذلك ملاحظه الجزء استقلالا ولو اعتبر كونه في ضمن الكلّ ، فلا تغفل.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الأظهر إدراج المفاهيم ونحوها في الدلالات العقليّه كسائر الاستلزمات العقليّه ، كدلاله الأمر بالشىء على النهى عن ضده الخاصّ ونحوها.

وقد يتفرّع على الوجهين جواز الاعتماد في ذلك على الظنّ إن قيل بكون الدلاله فيها وضعيّة وعدم الأخذ إلّا بالقطع مع كونها عقليّه ؛ لعدم الاعتداد بالظنون العقليّه.

ويدفعه الاكتفاء بالظنّ في الدلالات اللفظيه لجريان الاستعمالات عليه ، فلا فرق بين جعلها وضعيّة أو عقليّه.

نعم العقليّه الصرفه الغير المستفاده من اللفظ على حسب المخاطبات العرفيه لا- بدّ فيها من القطع ، سواء كانت الملازمه بين الأمرين بيّنا بالمعنى الأعمّ أو غير

بيّن ، كما هو الحال فى الاستلزامات العقليّة من دلالة الأمر بالشىء على الأمر بمقدمته ونحوها ، فإنّها خارجة عن الدلالات اللفظية وإن كانت الدلالة عليها بواسطة اللفظ ؛ ولذا لم يندرج فى شىء من الدلالات الثلاث.

وقد يجعل من الأوّل دلالة المجازات على المعانى المجازيّة ، فإنّه إنّما يصح استعمال المجاز من جهة ترخيص الواضع وإذنه فى الاستعمال ، وهو أيضا نحو من الوضع النوعى ، فتكون دلالتها على تلك المعانى أيضا بالمطابقه ؛ لكونها تمام الموضوع له بالوضع المذكور.

وقد يشكل : بأنّه لا حاجة فى دلالة اللفظ على معناه المجازى إلى الوضع بعد وجود القرينه ، ضروره أنّ المعانى المجازيّة من اللوازم الذهنيّة للمعانى الحقيقيّة ولو بحسب العرف والعادة بعد انضمام القرينه ، فالانتقال إليها يحصل من المعانى الحقيقيّة المنضمّة إلى القرينه ، فهى وإن لم تكن لازمة للموضوع له مطلقا لكنّها لازمة له فى الجملة ولو بعد انضمام القرينه ، وذلك كاف فى حصول الالتزام ، غاية الأمر أن لا تكون لازمة مطلقا ؛ ولذا نصّ علماء البيان على كون الدلالة فى المجازات من قبيل الالتزام ، وحينئذ فيكون الحال فيها كسائر الدلالات الالتزاميّة فى عدم استنادها إلى الوضع بلا واسطه ، اذ ليس لترخيص الواضع تأثير فى دلالتها على تلك المعانى أصلا ، وليس الانتقال إليها إلّا مستندا إلى ما ذكرنا ، فيقوى إذن كونها من قبيل الثانى على نحو غيرها من المداليل الالتزامية ، حسب ما مرّ.

وقد يقال بأنّ الوضع الترخيصىّ الحاصل فى المجاز وإن لم يكن مفيدا لدلالة اللفظ على المعنى كما هو الشأن فى الحقائق إذ الدلالة هناك حاصله مع قطع النظر عنه من جهة انضمام القرينه ، إلّا أنّ جواز استعمال اللفظ فيه بحسب اللغة لَمّا كان أمرا توقيفيا متوقفا على ترخيص الواضع متوقّف عليه ؛ ولذا لا يجوز استعمال اللفظ فى أى جزء وأى لازم فرض ، وإنّما يتبع جوازه الترخيص المذكور المعلوم من تتبع استعمالات أهل اللسان ، فالمعانى المجازيّة أيضا ممّا وضع اللفظ بإزائها على الوجه المذكور ، فيكون دلالتها بهذا الاعتبار وضعيّة مندرجه فى المطابقه ،

كما قرّر ذلك بالنسبة إلى المعاني الحقيقيّة.

وفيه : أنّ ما ذكر إنّما يفيد إناطه جواز الاستعمال في تلك المعاني على إذن الواضع وترخيصه وأمّا نفس الدلالة فغير مستنده إلى إذنه وتقريره ، والملحوظ في المقام هو حال الدلالة لا جواز الاستعمال ، والمناطق في كون الدلالة وضعيّة أو عقليّة كون الباعث على الانتقال إلى ذلك المدلول ابتداء هو الوضع أو العقل ، فإذا لم تكن الدلالة في المقام منوطه بالوضع المفروض وكانت حاصله من جهة التزام ذلك لمعناه الحقيقي ولو بواسطة القرينه لم يتّجه الحكم بكونها وضعيّة ، وإنّما الحال فيها كسائر المداليل الالتزاميّة ، وتوقّف استعمال اللفظ فيها على الوضع المذكور لا يجعل دلالته عليها وضعيّة ، كما قرّرنا.

نعم ، يصحّ بذلك أن يقال بكونها مداليل مطابقيّة لكونها تمام الموضوع له بهذا الوضع النوعي ، وبذلك يظهر وجه الجمع بين ما ذكره علماء البيان من كون الدلالة في المجازات التزاميّة وما نصّ عليه بعض محقّقي الاصوليين من كون المعنى المجازي مدلولاً مطابقيّاً ، فإنّ تلك المعاني مداليل التزاميّة من حيث إنّ الانتقال إليها إنّما يحصل بتوسّط المعاني الحقيقيّة ولو من جهة القرائن المنضمّة ، ومطابقيّة من حيث كونها تمام الموضوع له بهذا الوضع الترخيصى المجوّز لاستعمال اللفظ فيها وإن لم يتوقّف على ذلك دلالتها عليها ، وحيث كان الملحوظ عند البيّانيين هو حال الدلالة أشاروا إلى كونها التزاميّة حاصله بتوسّط المعاني الحقيقيّة.

هذا ، ولا يذهب عليك أنّ المعاني المجازية وإن كانت لازمه للمعاني الحقيقيّة ولو بعد انضمام القرينه إلّا أنّ فهمها لا يتوقّف على الانتقال إلى المعاني الحقيقيّة ، إذ كثيراً ما يفهم المراد من اللفظ من جهة القرائن من غير علم بما وضع اللفظ له ، فتكون القرينه هي الدالّة على إرادته ذلك المعنى من اللفظ ابتداء من غير انتقال إليه ممّا وضع اللفظ له.

وإن شئت قلت : إنّ اللفظ دالّ عليه بتوسّيط تلك القرينه المنضمّة إليه ، وحينئذ يشكل الحال في إدراج ذلك في شيء من الدلالات الثلاث ، إذ ليس الباعث على

الانتقال إليه الوضع ابتداء ولا مع الواسطه ، فالظاهر كونها من الدلالات العقلية ، لكن المدلول بتلك الدلاله مندرج في المدلول المطابقى بالتقريب المذكور ، فتأمل .

ثم إن ما ذكرناه من الكلام جار في دلاله الحكايه على المحكى ، إذ لا- حاجه في دلالتها عليه إلى الوضع ، ضروره حصول الدلاله بنفس التلفظ بها ، غايه الأمر أن يتوقف الالتفات إلى نفس اللفظ على قيام القرينه الصارفه عن جعله آله لملاحظه معناه كما هو الغالب في الاستعمالات ، ولا- يبعد القول بتوقف صحه استعماله كذلك على ترخيص الواضع وإذنه ؛ لئلا يخرج به الاستعمال عن قانون اللغه .

وكيف كان ، فيشكل الحال في إدراجها تحت الحقيقه والمجاز ، والظاهر خروجها عنهما ، فهى واسطه بين الأمرين ، والظاهر عدم إدراجهم لها في شىء من أقسام الكلمه إذا لم تكن من الألفاظ الموضوعه وإن نزلت منزله الاسم في الاستعمالات .

### الفائده الثانيه : الوضع الإفادى و الوضع الاستعمالى

الثانيه

الغالب في أوضاع الألفاظ أن تكون يازاء المعانى التى يستعمل اللفظ فيها كما هو الحال في معظم الألفاظ الدائره فى اللغات ، وحينئذ فقد يكون ذلك المعنى أمرا حاصلًا فى نفسه مع قطع النظر عن اللفظ الدالّ عليه ، فليس من شأن اللفظ إلّا إحضار ذلك المعنى ببال السامع ، وقد يكون ذلك المعنى حاصلًا بقصدّه من اللفظ من غير أن يحصل هناك معنى قبل أداء اللفظ ، فيكون اللفظ آله لإيجاد (١) معناه وأداه لحصوله .

ويجرى كلّ من القسمين فى المركّبات والمفردات ، فالأول من المركّبات : الإخبارات ، والثانى منها الإنشاءات ؛ ولذا قالوا : إنّ الخبر : ما له خارج يطابقه أو لا يطابقه ، والإنشاء : ما ليس له خارج بل يحصل معناه بقصدّه من اللفظ .

(١) وكأَنَّ تعبير المنطقين عن الحروف بالأداه مبنى على ذلك ، إذ كثير من المعانى الحرفيه من هذا القبيل ، والمعانى الإنشائيه الحاصله فى المركّبات إنّما يكون بملاحظه وضعها الهيئى ، وهو أيضا من قبيل الأوضاع الحرفيه . (منه رحمه الله) .

والنوع الأوّل من المفردات معظم الألفاظ الموضوعه فإنّها إنّما تقضى بإحضار معانيها ببال السامع من غير أن تفيّد إثبات تلك المعانى فى الخارج ، فهى أعمّ من أن تكون ثابتة فى الواقع أولا ، والنوع الثانى منها كأسماء الإشاره والأفعال الإنشائيّه بالنسبه إلى وضعها النسبى وعدّه من الحروف كحروف النداء والحروف المشبّهه بالفعل ونحوها ، فإنّ كلّا من الإشاره والنسبه الخاصّه والنداء والتأكيد حاصل من استعمال (هذا ، واضرب ، ويا ، وإنّ) فى معانيها ، فمفاد تلك الألفاظ إيجاد معانيها الأفراديه فى الخارج نظير الإنشاءات فى المعانى التركيبيه.

هذا ، وقد يكون وضع اللفظ لا بإزاء معنى يستعمل فيه ، وحينئذ فقد يكون موضوعا بإزاء امور اخر غير إفاده المعانى ك (أن المصدريه ، وما الكافّه ، وتنوين الترتّم) ونحوها ، وقد يجعل له فائده معنويّه كالتأكيد المستفاد من بعض الحروف الزائده ك (من) فى قولك : «ما فى الدار من رجل» وقد لا يكون فيه ذلك أيضا كبعض آخر من الحروف الزائده ، والظاهر خروج الجميع عن قسمى الحقيقه والمجاز كما يظهر من ملاحظه حدّيهما ، وقد يعبر عن هذا النوع من الوضع فى غير الصوره الأخيره بالوضع الإفادى ، كما قد يعبر عن الأوّل بالوضع الاستعمالى (١) وقد يكون الوضع لأجل أن يتركّب منه الألفاظ الموضوعه كوضع حروف التهجى ، وقد يعبر عنه بالوضع التحصلى.

### الفائده الثالثه : فى الكنايه والاستعاره

الثالثه

قد يكون المقصود باستعمال اللفظ إفاده الموضوع له ، وقد يكون المقصود إفاده غير ما وضع له ابتداء ، وحينئذ فالغالب أن يكون الموضوع له واسطه فى الانتقال إليه بمعونه القرينه الدالّه عليه من غير أن يراد ذلك من اللفظ ، بل إنّما يكون واسطه فى الانتقال خاصه ، وقد لا يكون المعنى الموضوع له واسطه فى الانتقال إليه أيضا ، بل يكون القرينه هى المفهمه لإرادته ذلك المعنى من غير انتقال إلى معناه

---

(١) أى الغالب فى الأوضاع. (منه رحمه الله).

الموضوع له أصلا كما أشرنا إليه ، وقد يكون المقصود بالإفاده غير ما وضع له ، لكن يراد من اللفظ خصوص ما وضع له ابتداء لينتقل منه إلى المعنى المقصود.

ولا إشكال في كون الاستعمال على النحو الأول حقيقه ، وعلى الوجه الثانى مجازا ، وأما الثالث فيندرج فى الحقيقه بملاحظه ما يتراءى من ظاهر حدّها ؛ نظرا إلى استعمال اللفظ حينئذ فى المعنى الحقيقى ابتداء وإن جعل ذلك واسطه فى الانتقال إلى غيره. وفيه : ما سيأتى الإشاره إليه. وهذه الطريقه أيضا شائعه فى الاستعمالات.

منها : العامّ المخصوص على ما هو الأظهر فيه من استعماله فى العموم ، ودلاله المخصّص على ما هو المراد بحسب الواقع ، حسب ما يأتى الكلام فيه فى محلّه.

ومنها : الكنايه حيث إنّ الانتقال إلى المعنى الكنائى إنّما يكون بتوسّط إرادته الموضوع له من اللفظ ابتداء ؛ لينتقل منه إلى لازمه المقصود بالإفاده ، وقد جعلها علماء البيان قسيما للحقيقه والمجاز ، حيث اعتبروا فى المجاز لزوم القرينه المعانده لإرادته الحقيقه ، وجعلوا الكنايه خاليه عنها.

قلت : والظاهر أنّ مقصودهم بذلك عدم اعتبار قيام القرينه على كون المراد هو بيان المعنى الكنائى خاصّه كما هو الشأن فى المجاز ، بل يعمّ ما لو كان المراد هو ذلك أو اريد به بيان الأمرين معا ، فالمعتبر فى الكنايه هو كون المعنى الكنائى مقصودا بالإفاده من الكلام ، سواء كان الموضوع له أيضا مقصودا بالإفاده معه أولا- ، فهو أعمّ من الوجهين ، بخلاف المجاز فإنّ المقصود فيه إفاده المعنى المجازى خاصّه من دون إفاده المعنى الحقيقى ، فهو ملزوم للقرينه المعانده.

والسرّ فيه ظاهر ممّا قرّرناه ، فإنّه لمّا كان اللفظ فى المجاز مستعملا فى معناه المجازى لزمه وجود القرينه المعانده حسب ما ذكره ؛ لمنافاه استعماله فى المعنى المجازى لاستعماله فى المعنى الحقيقى.

وأما فى الكنايه فلّمّا كان المستعمل فيه هو الموضوع له وارىد الانتقال إلى المعنى الكنائى بتوسّطه كان قيام القرينه على كون المقصود من الكلام إفاده ذلك غير مانع عن كون إفاده الموضوع له مقصودا معه أيضا ؛ فلذا قالوا : إنّ القرينه

المعانده غير لازمه في الكنايه ، إذ يتم استعمالها بدونها ، وقيامها في بعض المقامات من المقارنات الاتفاقيه وليس من الامور المعبره في تحققها ، وأمّا قيام القرينه من الحال أو المقال على كون المعنى الكنائى مقصودا بالذات في الجمله فمما لا مجال للتأويل فيه ، إذ لا شك في انصراف الإطلاق مع عدمه إلى الحقيقه على الوجه الأول ، فهي مشاركه للمجاز في لزوم القرينه المفهمه لمشاركتها في الخروج عن الظاهر.

وإنما التفاوت بينهما في كون المستعمل فيه في المجاز ابتداء غير الموضوع له غالبا ، وفي الكنايه هو الموضوع له ، والمقصود منه الانتقال إلى لازمه أو ملزومه والحكم به.

فإن قلت : إن المعنى الحقيقي قد يراد ابتداء في بعض المجازات ويقصد منه الانتقال إلى المعنى المجازى كما يأتي الإشاره إلى عدّه منها ، فلا يتم ما ذكر من الوجه في الفرق بينه وبين الكنايه ، ولا يمكن الفرق أيضا باعتبار وجود القرينه المعانده في المجاز وعدمه في الكنايه ؛ لإمكان وجود القرينه المعانده في الكنايه أيضا وإن لم تكن من لوازمها ، فأى فرق بينها وبين المجاز في تلك الصوره؟ وقد ظهر بذلك أيضا عدم اتجاه ما ذكر من الوجه في اعتبار القرينه المعانده في المجاز دون الكنايه.

قلت : الانتقال في الكنايه إنما يكون من أحد المتلازمين في الوجود إلى الآخر ، فيحكم بثبوت أحدهما حتى ينتقل إلى ثبوت الآخر ، فهناك قد يقصد إثبات اللازم خاصه ، فيكون الحكم بثبوت الآخر لمجرد الوصله إليه ، وقد يراد منه إثبات الأمرين من غير منافاه بين القصدين أصلا ، بخلاف الحال في المجاز وإن فرض جعل إرادته المعنى الحقيقي وصله إلى الانتقال إليه بمعونه القرينه ، فإنه لَمَّا كان الانتقال على غير النحو المذكور لم يمكن الجمع بينهما ، كما في التمثيل والعام المخصوص ونحوهما ، فالفارق بينهما كون التعبير في الكنايه على نحو لا ينافى إرادته غير الموضوع له لإرادته الموضوع له ، بخلاف المجاز إذا لم نقل بجواز

استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، بل ولو قلنا بجوازه للمنافاه بينهما أيضا بحسب الإراده الخاصه المتعلقه بكل منهما ؛ ولذا نصّ أهل البيان بكون المجاز ملزوما للقرينه المعانده لإرادته الحقيقه ، فالقصدان في الكنايه مرتبطان بخلاف الاستعمال في الحقيقه والمجاز ؛ لانفصال كل من الإرادتين هناك عن الآخر ، فكأنّ كلّ منهما هو المراد من اللفظ دون الآخر ، حسب ما يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

هذا على ما هو الأظهر في تفسير الكنايه ، ويستفاد من كلام السكاكي حيث نصّ على أنّ الحقيقه في المفرد والكنايه تشتركان في كونهما حقيقتين ، وتفرقان في التصريح وعدمه.

ومن التفتازاني في التلويح حيث قال : إنّه لا بدّ في الكنايه من أن يقصد تصوير المعنى الأصلي في ذهن السامع لينتقل عنه إلى المكنّى عنه ، فيكون الموضوع له مقصودا في الكنايه من حيث التصور دون التصديق. انتهى.

فإنّ ظاهر كلامه - بل صريحه - أنّ الموضوع له مقصود في المقام من اللفظ إلاّ أنّه ليس مقصودا بالتصديق ، بل الغرض منه الانتقال إلى المكنّى عنه والتصديق به ، فيكون المستعمل فيه في الكنايه هو الموضوع له حسب ما ذكرناه.

فما أورد عليه بعض الأفاضل - من أنّه لا بدّ في المجاز أيضا من تصوير المعنى الحقيقي ليفهم المعنى المجازي المشتمل على المناسبه المصححه للاستعمال ، فدعوى كون الموضوع له مقصودا في الكنايه دون المجاز تحكّم - بين الاندفاع ؛ للفرق البين بين المقامين ، فإنّ المعنى الموضوع له يراد من اللفظ في الكنايه بخلاف المجاز ، إذ لم يستعمل اللفظ فيه إلّا في المعنى المجازي ، غايه الأمر أنّه يدلّ على المعنى الحقيقي بمقتضى الوضع إن كان عالما به ، وينتقل منه الى ما استعمل فيه اللفظ بمعونه القرينه ، وأين ذلك من استعمال اللفظ فيه وإرادته تصويره في ذهن المخاطب كما في الكنايه.

وقد يقال بجواز كون المستعمل فيه في الكنايه هو المعنى الكنائى خاصه ، غير أنّه يجوز معه إرادته الموضوع له أيضا ، إذ ليس معها قرينه معانده لإرادته الحقيقه.



وتوضيح ذلك : أنّ المعنى الكنائى مقصود من الكنايه قطعاً ، إمّا باستعمال اللفظ فيه فلا يكون الموضوع له مراداً أصلاً ، أو باستعماله فى الموضوع له والانتقال إليه بتوسطه ، فىكون الموضوع له مراداً معه أيضاً .

وقد يستظهر ذلك من حدّها المعروف ، من أنّها لفظ ارىد به لازم معناه مع جواز إرادته معه بحمله على كون اللازم مراداً من العبارة قطعاً ، وأمّا الموضوع له فىمكن أن يراد معه أيضاً بأن يستعمل اللفظ فى الموضوع له وينتقل منه إلى اللازم ، وأن لا يراد معه بأن يستعمل فى نفس اللازم لينتقل إليه من المدلول الحقيقى كما فى المجاز ، فعلى الاحتمال الأوّل يكون حقيقه اصوليه ، وعلى الثانى مجازاً اصولياً ، وحيث إنّها محتمله للأمرين وليس معها قرينه صارفه عن إرادته الموضوع له رأساً جعلوها فى البيان قسماً ثالثاً ، وجعلوا المائز بينها وبين المجاز وجود القرينه المانعه .

وفيه : أنّ مجرد دوران اللفظ بين الوجهين المذكورين لا- يجعلها قسماً ثالثاً فى المقام ، غايه الأمر أن يصحّ حمل اللفظ على الحقيقه بالنحو المذكور وعلى المجاز ، ومن البين أنّ عدّهم الكنايه قسيماً للحقيقه والمجاز ليس مبنيّاً على مجرد الاصطلاح لمجرد قيام الاحتمال المذكور ، بل ليس إلّا لكونها نحواً خاصّاً من الاستعمال يخالف المجاز والحقيقه بالتفسير المذكور فى كلامهم ، وهو ما بيناه ، والظاهر انطباق الحدّ المذكور على ما ذكرناه ، إذ قضيه ما ذكر فى الحدّ كون المعنى الكنائى مراداً قطعاً وكون إرادته الموضوع له معه أيضاً محتملاً ومن البين أنّ ذلك إنّما يصحّ مع عدم استعمال اللفظ فى المعنى الكنائى ابتداءً ، إذ مع استعماله كذلك فيه لا- يصحّ استعماله فى المعنى الحقيقى أيضاً إلّا على القول بجواز استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه ، وليس ذلك من الكنايه فى شىء كما سنبيّنه إن شاء الله .

فالمقصود من إرادته اللازم منها ليس باستعمالها فيه ابتداءً ، بل بكونه مقصوداً بالإفاده من العبارة وإن كان بتوسط فهم ملزومه ، وحينئذ فىمكن أن يكون الملزوم مقصوداً بالإفاده أيضاً ، فىراد بالكلام المذكور إفاده أمرين وأن لا يكون بأن يكون

المراد منه إفاده اللانزم خاصّه ، وليس المقصود جواز ذلك فعلا- في جميع الكنايات ، بل المراد أنّ إرادته المعنى الكنائى من حيث هو لا تنافى إرادته المعنى الموضوع له كما تنافىها إرادته المعنى المجازى ، فالاحتمال المذكور قائم فى الكنايه فى نفسها مع قطع النظر عن الخارج ، فلا ينافيه قيام قرينه خارجيه مانعه عن إرادته الموضوع له حسب ما مرّ بيانه ، كيف؟ ولو حمل العبارة على غير ذلك لزم اندراج الكنايه المجامعه للقرينه المانع عن كون الموضوع له مقصودا بالإفاده فى المجاز كما هو اللانزم على التفسير المذكور ، فلا ينعكس الحدّ.

وممّا قرّنا ظهر ما فى كلام التفتازانى فى شرح التلخيص ، حيث نصّ فى غير موضع منه على أنّ المستعمل فيه فى الكنايه إنّما هو غير ما وضع اللفظ له ، إلّا أنّه يجوز إرادته الموضوع له أيضا ، قال فى أوائل بحث الحقيقه والمجاز : إنّ الكنايه لم يستعمل فى الموضوع له ، بل إنّما استعمل فى لانزم الموضوع له مع جواز إرادته الملزوم ، ومجرّد جواز إرادته الملزوم لا- يوجب كون اللفظ مستعملا فيه. انتهى.

إذ من الظاهر أنّه إن قام هناك قرينه توجب الصرف عن الموضوع له فلا مجال لاحتمال إرادته ، ويندرج ذلك إذن فى المجاز ، وليس من الكنايه فى شىء وإن لم تقم هناك قرينه صارفه تعين الحمل على الحقيقه أخذنا بالقاعده المعلومه التى جرت عليها المخاطبات من بدو اللغه ، فقيام احتمال إرادته الموضوع له على الوجه المذكور ممّا لا وجه له.

فإن قلت : إنّ لا بدّ من قيام القرينه على إرادته المعنى الكنائى قطعا ، لكن يقوم هناك احتمال إرادته الموضوع له معه وعدمها ، وهو الفارق بينها وبين المجاز.

قلت : إن كان المقصود من الاحتمال المذكور استعماله فى كلّ من المعنيين المذكورين كان مبيّتا على جواز استعمال اللفظ فى معنيه الحقيقى والمجازى وعدم كونه مرجوحا بالنسبه إلى استعماله فى المجازى خاصّه ، وأمّا مع عدم جوازه أو مرجوحيته بالنسبه إلى استعماله فى خصوص المجازى فلا مجال لهذا الاحتمال.

وإن أريد استعماله في المجموع المركب من المعنيين فلا - شك في كون الاستعمال هناك مجازياً متوقفاً على وجود القرينه الصارفه ، وليس ذلك من الكنايه في شيء وهو ظاهر .

وقد ينزل ما ذكره على ما بيناه ، ويظهر الوجه فيه بملاحظه ما يأتي بيانه في آخر هذه الفائده إن شاء الله .

فتلخص ممّا ذكرناه أنّ الكنايه مستعمله ابتداء في معناه الحقيقي لينتقل منه إلى الأمر الخارج عنه ، سواء كان المقصود هو إفاده ذلك الأمر الخارج خاصّه أو إفاده المعنى الحقيقي معه أيضاً ، ومن البين أنّ في ذلك أيضاً مخالفه للظاهر ، فلا تحمل العبارة عليه إلّا مع قيام قرينه على كون الغرض المسوق له الكلام بيان غير مدلوله الحقيقي في الجملة ، سواء كان المدلول الحقيقي مقصوداً بالإفاده أيضاً أو لا .

وهذا الوجه كما ترى طريق خاصّ في التعبير يخالف التعبير بكلّ من الحقيقيه والمجاز ، ويقع فيه الاختلاف في الدلاله وضوحاً وخفاءً على نحو المجاز ؛ ولذا جعلوه أحد المقاصد في فنّ البيان ، فجعلوا الكنايه قسيمه للحقيقه والمجاز ، فقسموا الألفاظ على أقسام ثلاثه ، واعتبروا في المجاز الاقتران بالقرينه المعانده لإرادته الحقيقيه ، فتأمل .

ومنها : الاستعاره على قول السكّاكي ، حيث ذهب إلى أنّها مستعمله في معناها الحقيقي ، وأنّ التصرف فيها في أمر عقلي فلا يطلق اسم المشبّه به على المشبّه إلّا بعد ادّعاء دخوله في جنس المشبّه به ، فإذا كان نقل اسم المشبّه به إلى المشبّه من جهه نقل معناه لم يكن مجازاً لغويّاً ؛ نظراً إلى ظاهر حدّه .

واحتجّ لذلك بأنّه لو لا ابتناء الاستعاره على ما ذكر لم تكن مشتمله على المبالغه ، إذ لا مبالغه في نقل مجرد اللفظ كما في نقل لفظ المشبّه به إلى المشبّه بالوضع الجديد ، مع ما هو ظاهر من حصول المبالغه فيها زياده على التشبيه .

وردّ ذلك بظهور إطلاق اسم المشبّه به على المشبّه وظهور عدم اندراج المشبّه في المشبّه به على سبيل الحقيقيه ، فلا محاله يكون مستعملاً في غير ما وضع له ،

وهو معنى المجاز ، والمبالغه إنّما تحصل هناك من جهة ملاحظه المشابهه والتشبيه المضمّر في النفس ، فالفرق بينها وبين نقل الاسم بالوضع الجديد ظاهر ، والفرق بينها وبين التشبيه التصريح بالمغايره وعدم اندراج المشبّه في المشبّه به هناك وإيهام اندراجه فيه في الاستعاره ؛ نظرا إلى ظاهر اللفظ لإضمار التشبيه في النفس ، فيكون أبلغ في إظهار المشابهه حيث اطلق عليه اسم المشبّه به ؛ ولذا اختار جمهور أهل البيان كونها من قبيل المجاز اللفظي.

أقول : إنّ مجرد إطلاق اسم المشبّه به على المشبّه مع كون المشبّه خارجا عن أفراده الحقيقيه لا يقضى بالتزام استعمال اللفظ في غير ما وضع له ؛ للفرق بين استعمال اللفظ في المعنى وإطلاق الكلّي على الفرد ، ألا ترى أنّ استعمال الكلّي في خصوص الفرد مجاز مع أنّ إطلاقه على ذلك ليس من المجاز ، ألسنت في قولك : «رأيت إنسانا» قد أطلقت الإنسان على خصوص الفرد الذي رأيت ، مع أنّه ليس مجازا قطعا لاستعماله في نفس مفهومه ، يتّبّهك على ذلك أنّك لو قلت : «رأيت إنسانا» وقد رأيت شجرا كان قولك كذبا ، ولم يكن الاستعمال غلطا ، فإنّك لم تستعمل قولك : «إنسانا» إلّا في مفهوم فرد من الإنسان الغير الصادق على الشجر ، وكذا الحال في قولك : «رأيت عالما» وقد رأيت زيدا الجاهل ، وقولك : «رأيت زيدا العالم» وهو جاهل في الواقع ، فلو اشتبه عليك الحال فزعمته على ما أخبرت ظهر عليك حصول الغلط في الحكم دون الغلط في الاستعمال ، وكذا في الأخير بالنسبه إلى الحكم الضمني اللانزم من التوصيف ، وهذا هو الوجه في عدم كون الأسمى الواردة على الشبح المرئى من بعيد بحسب اختلاف اعتقاد المتكلّم فيه غلطا ؛ لاستعمالها فيما وضعت لها ، وإطلاقها على ذلك من جهة اعتقاد انطباق كلّ من تلك المعانى معها ، وإنّما الغلط هناك في الاعتقاد المذكور.

إذا تبين ذلك ظهر أنّ مجرد إطلاق اسم المشبّه به على المشبّه لا يقضى باستعماله في مفهومه ؛ لإمكان استعماله في المفهوم الذي وضع اسم المشبّه به بإزائه وإطلاقه على ذلك الفرد لدعوى انطباقه عليه من غير استعمال اللفظ في

المفهوم المفروض ليكون مجازاً ، فالمعنى الموضوع له هو المراد من اللفظ ، إلما أنه غير منطبق على ما اطلق عليه على سبيل الحقيقة ، ففيها مخالفه للظاهر من تلك الجبهه وهى جبهه اخرى غير استعمال اللفظ فيه أوّلا الذى عليه مدار الكلام فى المقام ، فالاستناد فى استعمال الاستعاره فى غير ما وضع له إلى الإطلاق المذكور غير متّجه ، وكذا دعوى استعمالها فيما وضع له البتة ، إذ لا شاهد على تعيينه كما عرفت وإمكان استعمالها فى غير ما وضع له تنزيلا له منزله الموضوع له من جبهه المشابهه ، كأن يراد بالأسد فى «أسد يرمى» مطلق الشجاع الصادق على الفرد المخصوص المتعلّق للحكم فى الاستعمال المفروض.

فظهر بما قررنا تصحيح الاستعاره بكلّ من الوجهين المذكورين ودوران الأمر فيها بالخروج عن الظاهر على كلّ من النحوين ، إلّا أنّ الوجه الأوّل أبلغ فلا يتعيّن أحدهما بحسب الاستعمال وإلّا يتعيّن بملاحظه المستعمل ، نعم الظاهر فى بعض أنواع الاستعاره استعمال اللفظ فيما وضع له ، والمقصود منها الانتقال إلى ما يشبهه أو أمر آخر.

فمن ذلك : الاستعاره فى المركّبات ويسمى بالتمثيل ، كما فى قولك : «أراك تقدّم رجلا وتؤخّر اخرى» المستعمل فى مقام بيان تردّد المخاطب ، فإنّ من البيّن أنّ تلك المفردات لا يمكن إخلاؤها عن المعنى.

والقول باستعمال المركّب فى المعنى الذى شبّه بمعناه الأصلي من دون استعمال المفردات فى شىء يبيّن الفساد ؛ لوضوح أنّ المعنى التركيبى إنّما يؤخذ من معانى المفردات ، فإذا لم تكن مستعمله فى شىء لم يعقل استعمال المركّب فى المعنى المقصود ، فهى لا- محاله مستعمله فى معانيها الحقيقيه أو المجازيه ، وحيث إنّ استعمالها فى المعانى الذى يتركّب منها المعنى المجازى المقصود فى المقام غير ظاهر بل فاسد - ولو أمكن تصحيحه فى المثال المفروض على بعض الوجوه الركيكه فلا يجرى فى غيره - انحصر الأمر فى استعمالها فى معناها الحقيقى ، فيكون الغرض من استعمالها فى معانيها هو إحضار معناها التركيبى فى ذهن

السامع لينتقل منها بمعونه القرينه إلى ما يشابهه ، فالمقصود من تأديه العبارة المذكوره هو الحكم بالمعنى المجازى ، إلا أن اللفظ غير مستعمل فيه وإنما استعمل فى معناه الحقيقى ؛ للانتقال إلى المجازى المشابه له بواسطة القرينه حسب ما بيناه. هذا ما يقتضيه التحقيق فى المقام ، وقد يرجع إليه ما ذكره علماء البيان فى بيانه ، إلا أن تطبيق كلامهم عليه لا يخلو عن خفاء.

ومن ذلك : الاستعاره التخيليه كما فى قوله : «وإذا المتيه أنشبت أظفارها» فإن المقصود منها إثبات ذلك الأمر المختص بالمشبه به ؛ لتخيل أن المشبه من جنسه ، وهو إنما يكون باستعمالها فيما وضعت له.

ومنها : المبالغه بأصنافها الثلاثه من التبليغ والإغراق والغلو ، فإن المبالغه هناك إنما تحصل باستعمال اللفظ فيما وضع له ، غير أنه ليس المقصود منه إثبات ذلك المعنى على سبيل الحقيقه ، بل المراد المبالغه فى الأمر المقصود فى ذلك المقام من المدح أو الذم ونحوهما.

هذا ، ولا يذهب عليك أن الصور المذكوره كلها مندرجه فى حدّ الحقيقه على ظاهر حدّها المعروف بين علماء الاصول والبيان ، لما عرفت من استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له فى الجميع ، مع أن الظاهر بعد التأمل فى الاستعمالات عدم اندراج شىء منها فى الحقيقه ، وأتفق الفريقان على عدّ بعضها من المجاز ، واختلفوا فى الكنايه فالبيانيون جعلوها قسما برأسه ، وظاهر علماء الاصول إدراجها فى المجاز ، وقد نصّ عليه بعضهم بل ربّما يحكى إجماعهم عليه ، وحينئذ يشكّل الحال فى الحدّ المشهور بالنسبه إلى كلّ من الحقيقه والمجاز.

والذى يخطر بالبال فى تصحيح هذا المرام أن يقال : إن المراد باستعمال اللفظ فى المعنى فى المقام هو إطلاق اللفظ وقصد إفاده المعنى الملحوظ بأن يكون ذلك المعنى أول ما يراد حقيقه من اللفظ ، سواء تقدّمه مراد صورى جعل واسطه فى الانتقال إليه كما فى الصور المفروضه ، أو لا كما فى الحقائق وسائر أنحاء المجاز.

فيتفرّع على ذلك إدراج الكنايه فى أحد وجهيها فى الحقيقه باصطلاح أهل

الاصول ، وهو ما إذا أريد من اللفظ إفهام معناه الحقيقي واريده الانتقال منه إلى لازمه أيضا ، فيكون المعنيان مقصودين بالإفاده ، فالمستعمل فيه - على ما قررنا - هو المعنى الحقيقي خاصه ، إذ ليس لازمه مرادا بالأصالة ابتداء ، وإنما اريد بتوسيط إرادته المعنى الحقيقي ، فهو مدلول التزامي للفظ قد صارت دلالة اللفظ عليه من جهة كونه لازما لما اريد منه مقصودا للمتكلم من غير أن يستعمل اللفظ فيه ؛ ولذا لا يكون قصده لتلك الدلالة تصرفا في اللفظ ليتوقف جوازه على ترخيص الواضع كما هو الحال في استعمال اللفظ في معانيه المجازيه ، فبعد استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وتعلق القصد به يحصل الدلالة على ذلك اللازم قهرا ، ولا يتفاوت الحال في استعمال اللفظ بين أن تكون تلك الدلالة الخارجيه مقصوده للمتكلم أيضا أو لا .

فالفرق بينه وبين ما إذا لم يكن المعنى الحقيقي مقصودا بالإفاده ظاهر للمتأمل ؛ لوضوح حصول التصرف في اللفظ هناك ، حيث اطلق واريده به غير معناه الموضوع له ، فيتوقف على ترخيص الواضع له لئلا يخرج عن كلام العرب ، من غير فرق بين ما يستعمل اللفظ في غير الموضوع له ابتداء وما يجعل إرادته المعنى الموضوع له صوره وصله إليه ، فإنه حينئذ هو الذي يستعمل اللفظ فيه على الوجهين .

فظهر بما ذكرنا عدم اندراجها إذن في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا ، وسيجيء لذلك مزيد توضيح في محله إن شاء الله .

فإن قلت (١) : إذا كان المناط في استعمال اللفظ في المعنى أن يكون ذلك

---

(١) قوله : «فإن قلت : إذا كان المناط ... الخ» غرض المورد إبطال التفسير المذكور للاستعمال ، بأنه لو كان معنى استعمال اللفظ في المعنى ما ذكر من كونه مقصودا أصليا أوليا من اللفظ وإن تقدمه مراد صوري لمجرد الايصال إليه لزم أن يكون اللفظ مستعملا في مثل التلذذ بمخاطبه المحبوب ، حيث يكون هو الغرض الأصلي من الخطاب أو في لازم الحكم ، حيث يكون الغرض المسوق له الكلام إفادته فلا يكون حقيقه ، ضروره أن اللفظ غير موضوع لتلك الأغراض ، وبطلانه ظاهر . ولو جعل الثاني كون اللفظ في الموارد المذكوره غلطا نظرا إلى انتفاء الوضع والمناسبه للموضوع له لوضوح انتفاء العلاقه المصححه للاستعمال بين مضمون -

المعنى هو المقصود الأصلي الأولى من العبارة بمعنى أن لا يتقدمه مقصود أصلي آخر يكون الانتقال إليه من جهته ، وإن تقدمه إرادته معنى آخر لمجرد الاتصال إليه لزم خروج كثير من الاستعمالات عن الحقيقة ، كما إذا كان الغرض المسوق له الكلام إفاده لازم الحكم أو كان (١) الغرض الأصلي هو التلذذ بمخاطبه المحبوب ونحو ذلك من الأغراض ، مع أنه من الظاهر إدراج ذلك كله في الحقيقة ، فما الفارق في المقام؟

قلت (٢) : من البين أنّ هناك لوازم لنفس الإخبار والمخاطبه ولوازم للمعنى

- الخبر ولوازم الإخبار - كما سيّبه عليه في ذيل الجواب - كان بطلان الثاني أوضح ، وإنما عدل عنه لأنه لم يميّز بعد بين لازم الإخبار ولوازم المخبر به حتى يفرّق بينهما بانتفاء علاقته في الأول وثبوتها في الثاني ، وإنما يتضح ذلك فيما يذكره في الجواب ، وإنما اقتصر هنا على لزوم انتفاء الحقيقة. للشيخ محمّد سلّمه الله تعالى. [وهو ابن اخت المصنّف وتلميذه والمصحح للطبع الحجري وكان صهره له على بنته كما مرّ في المقدمة]. من المطبوع (١).

(١) قوله : «أو كان الغرض الأصلي هو التلذذ بمخاطبه المحبوب ... الخ» لا يخفى وهن الإشكال المذكور بالنسبة إلى مثل التلذذ بمخاطبه المحبوب ؛ لأنه اعتبر في الاستعمال كون المعنى مقصودا بالإفاده ، ومن البين أنّ التلذذ وأشباهه من الأغراض ليست ممّا يقصد إفادتها للمخاطب وانتقاله إليها لوضوح عدم صلوحها للإفاده ، وأنّ المتكلم إنّما يقصد نفس حصولها في الخارج ، فكان الأولى الاقتصار في تقرير الإشكال على لازم الحكم فإنّه المقصود بالإفاده للمتكلم ، فجعلهما من باب واحد والجواب عنهما بوجه واحد ليس على ما ينبغي. للشيخ محمّد سلّمه الله. من المطبوع (١).

(٢) قوله : «قلت : من البين ... الخ» محصل الجواب منع الملازمه المذكوره ، وتوضيحه أنّ المراد بما اعتبرناه في معنى الاستعمال من كون المعنى مقصودا أصلياً أن لا يكون مقصودا لمجرد الانتقال منه إلى غيره كما هو الحال في أحد وجهي الكناية ، وحينئذ فلا يلزم ما ذكر من كون اللفظ مستعملاً في لازم الحكم حيث يكون المقصود بالإفاده للمتكلم ، إذ ليس المعنى الموضوع له حينئذ واسطه في الانتقال إلى اللازم المذكور ؛ لوضوح أنّ الانتقال إلى اللازم إنّما يكون بتوسط ملزومه ، والمفروض أنّ ملزومه الإخبار والحكم دون نفس المعنى الموضوع له ، فإنّما يراد الانتقال إلى اللازم المفروض من ملزومه الذي هو الإخبار ، والحكم لا- من نفس المعنى الموضوع له. وبالجملة : ففرق بين قولك : «زيد كثير الرماد» وغرضك من كثره الرماد مجرد الانتقال إلى جوده وقولك : «مات زيد» وغرضك من الإخبار بذلك -



المخبر به ، فإن كان المقصود بالإفاده هو اللازم على الوجه الثاني فهو يندرج فى المجاز وينطبق حدّه عليه ؛ لكونه من استعمال اللفظ فى غير ما وضع له مع مناسبه له ، وأمّا إرادته اللازم على الوجه الأوّل فليس من استعمال اللفظ فى ذلك أصلا ، بل المستعمل فيه هو المعنى الحقيقى ، إلّا أنّه ليس مقصود المتكلم من الكلام إفاده مضمونه ، بل سائر الفوائد المترتب على ذلك الكلام من لازم الحكم أو غيره ، فالمعنى الموضوع له مقصود بالذات من ذلك الكلام بالنظر إلى ما قصد من الألفاظ وإن لم يكن ذلك هو المقصود بالذات من التكلم ، ولا يعتبر فى قصد المعنى من اللفظ بالذات أن يكون المقصود بالذات من التكلم إفاده ذلك ؛ لوضوح أنّه قد يكون المراد امورا اخر مع عدم استعمال اللفظ فى شىء منها.

وبتقرير أوضح : أنّ لوازم الكلام إمّا أن يكون من لوازم المعنى الموضوع له فلا- يراد من الكلام إفاده الموضوع له بل إفادتها فيكون ذلك إذن من المجاز ، وإمّا أن يكون من لوازم الإخبار أو التكلم أو المخاطبه ونحوها. فكونها هى المقصوده بالإفاده لا ربط له باستعمال اللفظ ، كيف ولو كان اللفظ هناك مستعملا فى تلك اللوازم لزم أن يكون غلطا ؛ إذ لا واسطه بين الحقيقه والمجاز ، والاستعمال الصحيح منحصر فيهما عندهم ؛ وذلك لانتفاء المناسبه بين الموضوع له وبينها ، ألا ترى أنّ المعنى الموضوع له لقولك : «زيد مات» هو موت زيد بحسب الواقع

---

- مجرّد انتقال المخاطب إلى علمك به ، فإنّهما وإن اشتركا فى أنّ المعنى الموضوع له مراد من اللفظ فيهما ، إلّا أنّك فى المثال الأوّل إنّما قصدت المعنى الموضوع له أعنى كثره الرماد لمجرّد الانتقال منه إلى لازمه ، وفى الثانى لم يقصد المعنى الموضوع له أعنى موت زيد بحسب الواقع ليكون ذلك المعنى واسطه فى الانتقال إلى غيره ، وكون غرضك من الإخبار المذكور أن ينتقل المخاطب إلى لازم ذلك الإخبار أمر آخر لا- ربط له بإرادته المعنى الموضوع له فى نفسه ، أى لا لأجل الانتقال منه إلى غيره ، ولذا قلنا : يكون المعنى الموضوع له مقصودا أصليا من اللفظ هنا واللفظ مستعملا فيه وحقيقه ، بخلاف الأوّل فإنّ المقصود للأصلى عن اللفظ فيه هو اللازم واللفظ مستعمل فيه ومجاز. للشيخ محمد (سَلّمه الله). من المطبوع (١).

وهو ممّا لا ربط له بعلم المتكلّم ، وليس بينهما مناسبه مصحّحه لاستعمال اللفظ الموضوع بإزائه فيه ، وإنّما هو من لوازم الإخبار به حيث إنّ الإخبار بشيء يقضى بعلم المخبر بمضمون ما يخبر به ، فذلك من الفوائد المترتبه على الكلام ، وقد كان مقصود المخبر حينئذ هو إفاده تلك الفائده دون الفائده الأصليه المترتبه على ذلك الكلام ، أعنى إفاده ذلك المخبر به ، وهذا ممّا لا ربط له بالمعنى الذى يستعمل فيه اللفظ أصلا.

ويعرف بالتأمّل فيما قرّناه أنّ إرادته التذلل والتخضع ونحو ذلك من الكلام على الوجه المذكور كما فى قولك : «أنا عبدك ومملوكك» ونحو ذلك من القسم المتقدّم ، فيكون اللفظ المستعمل على ذلك الوجه مندرجا فى المجاز ، إلّا أنّ المجاز هناك غالبا فى المركّبات ، فتأمّل فى المقام.

فصار المتحصّل : أنّه ليس المراد بالمستعمل فيه فى المقام ما اريد من اللفظ ابتداء ولو من جهه التوصل إلى غيره ، بل المراد ما كان المقصود الأسمى الأوّلى من اللفظ إفادته ، فحينئذ إن كان المقصود من اللفظ كذلك إفاده ما وضع له كان حقيقه ، وإن أراد مع ذلك الانتقال إلى لازم ذلك المعنى أيضا - كما هو أحد وجهى الكنايه - وإن كان المقصود كذلك إفاده غيره كان مجازا ، سواء كان ذلك بتوسط إرادته الموضوع له أو بدون توسطها ، مع قيام القرينه الصارفه عن إرادته الموضوع له مطلقا ومع عدمه ، ويندرج فى ذلك الوجه الآخر من الكنايه ، هذا على اصطلاح الاصوليين.

وأما على اصطلاح البيانيين فإن كان المقصود بالإفاده هو المعنى الموضوع له خاصه فهو الحقيقه ، وإن كان المقصود بالإفاده هو غير ما وضع له مع قيام القرينه المعانده لإرادته الموضوع له فهو المجاز ، وإن كان غير ما وضع له مقصودا بالإفاده من دون اعتبار قرينه معانده لإرادته الموضوع له فهو الكنايه ، سواء كان الموضوع له مقصودا بالإفاده أيضا أو لا.

فالاصطلاح الاصولى فى كلّ من الحقيقه والمجاز مغاير للاصطلاح البيانى ،

وهما بالمعنى الأول أعمّ مطلقاً منهما بالمعنى الثاني ، ولتحقيق الكلام فى الكنايه محلّ آخر ليس هذا موضع ذكره ، ولعله يجىء الإشاره إلى بعض منه فى بحث استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازته إن شاء الله تعالى .

وقد ظهر بما ذكرنا أنّ استعمال الاستعاره على الوجهين المذكورين من المجاز اللفظى ، إذ ليس المقصود الأسمى من اللفظ هو بيان المعنى الحقيقى ، فما ذكره السكاكى - من كونها حقيقه لغويه بناء على الوجه الأول وأنّ التصرف حينئذ فى أمر عقلى خاصّه - ليس على ما ينبغى ، فالأظهر فيها هو القول المشهور .

هذا غايه ما يوجّه به المقام ، ومع ذلك فتصحیح المقصود بذلك لا يخلو عن كلام ، وتطبيق الحدّ عليه لا يخلو عن خفاء ، والاتيان بمثل تلك التعبيرات فى الحدود والتقسيمات غير خال عن إشكال ، وكأنّ وضوح الحال عندهم من الخارج قرينه متممه للحدّ ، فتأمل .

### الفائده الرابعه : أقسام الوضع باعتبار الموضوع

الرابعه

الوضع باعتبار الموضوع قد يكون شخصياً وقد يكون نوعياً ، وذلك لأنّ الواضع إمّا أن يلاحظ شخصاً من اللفظ متعیناً بما دّته وهیئته ويضعه بإزاء المعنى فالوضع فيه شخصى ؛ لتعلقه بشخص معین من اللفظ غير ممكن الصدق على ألفاظ مختلفه وإن كان بحسب الواقع كلياً لتعدّده بحسب تعدّد أزمنه الاستعمال وتعدّد المستعملين ولو فى زمان واحد ، فإنّ ذلك لا يوجب تعدّداً فى نفس اللفظ ، وإنّما يقضى بتعدّد الاستعمال ، فوحده اللفظ من قبيل الوحده النوعیه لا ينافى التکثر فى الوجود .

فليس المراد بالشخص فى المقام ما لا يمكن صدقه على كثيرين كما يتراءى فى بادئ النظر ، بل المراد به - كما قلنا - هو اللفظ المخصوص الذى يستحيل صدقه على ألفاظ مختلفه ، وحينئذ إذا وضع ذلك اللفظ لمعنى تعین له حيث ما وجد من غير أن يحتاج تعین تلك الجزئيات له إلى معین آخر ، بل يتعین له بذلك الوضع ، وحينئذ فلا وجه لجعل اللفظ حال الوضع مرآه لمستعملاته ووضع

ص : ١٦٠

خصوص كل من تلك المستعملات بإزاء المعنى المقصود ، فإن الاعتبار المذكور تعسف ركيك لا داعى إلى الالتزام به ولا إلى احتمالاه فى المقام مع ظهور خلافه.

وإما أن يلاحظ حال الوضع أمرا عاما شاملا لألفاظ مختلفه شمول الكلى لجزئياته أو شمول العرض لأفراد معروضه ، فيضع ذلك الأمر بإزاء المعنى أو يجعل ذلك مرآه لملاحظه ما يندرج تحته من الألفاظ الخاصه أو الخصوصيات العارضه لها ، ويضع كلاً منها بإزاء ما يعينه من المعنى ، فيكون الوضع حينئذ نوعياً.

أمياً على الأوّل فظاهر لكون الموضوع نفس النوع ، وأمياً على الثانى فلكون النوع هو المتصوّر حال الوضع ، والأمر الموضوع حينئذ وإن كان أشخاص تلك الألفاظ أو الخصوصيات العارضه للألفاظ الخاصه إلا أنّها غير متصوّره بشخصها ، بل فى ضمن النوع حيث جعل تصوّر النوع مرآه لملاحظتها ، فلمّا كان الملحوظ حال الوضع هو النوع وكانت الأشخاص الموضوعه متصوّره إجمالاً بتصوّر ذلك النوع عدّ الوضع نوعياً.

فالوضع النوعى يتصوّر فى بادئ الرأى على كلّ من الوجوه الأربعة المذكوره ، لكنّ الوجه الأوّل منها غير حاصل فى وضع الألفاظ ، ضروره تعلق الوضع فيها بخصوص كل واحد منها.

وأخذ اللفظ على وجه عامّ ووضعه للمعنى من غير أن يتعلّق الوضع بلفظ مخصوص غير معهود فى وضع الألفاظ ، فالقول به فى وضع المشتقات - بأن يجعل الموضوع هناك هو مفهوم ما كان على هيئه فاعل مثلاً الصادق على تلك المصاديق من غير أن يتعلّق الوضع بخصوص شىء منها - تعسف ركيك.

ولو قلنا بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج فإنّه إن اريد بذلك كون المفهوم المذكور موضوعاً بإزاء ذلك فهو بعيد جدّاً ؛ إذ من الظاهر بملاحظه الاستعمالات تعلق الوضع بنفس تلك الألفاظ ، ومن البين أنّ المفهوم المذكور ليس من قبيل اللفظ ، وإنما هو معنى صادق عليه. وإن اريد به كون مصاديق ذلك المفهوم موضوعه بإزائه فهو خروج عن الفرض.

والحاصل : أنّ الظاهر تعلّق الوضع في المشتقات بخصوص كلّ من تلك المصاديق كما هو معلوم من ملاحظه العرف واللغه ، فإنّ كلّاً من الضارب والناصر والقائم والقاعد ونحوها موضوع لمن قام به كلّ من المبادئ المذكوره ، لا أنّ الموضوع هناك أمر عامّ حاصل في ضمن كلّ واحد منها من غير تعلّق الوضع بتلك الألفاظ.

وممّا قررنا يظهر ضعف ما ذكره بعض الأفاضل من أنّ الواضع إن كان غرضه تعلّق بوضع الهيئه أى ما كان على زنه فاعل لمن قام به المبدأ ، فحينئذ إنّما وضع لفظا كليتا منطقيا لمعنى كلى منطقى ، وكما يتشخص كلى اللفظ في ضمن مثل «ضارب» كذلك يتشخص كلى المعنى في ضمن من قام به الضرب ، ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا لمعنى جزئى ، بل لفظه «ضارب» من حيث إنّّه تحقّق فيه الهيئه الكليه موضوعه لمن قام به الضرب من حيث إنّّه تحقّق فيه المعنى الكلى ، أعنى من قام به المبدأ ، ولا يلزم من ذلك تجوّز في لفظه «ضارب» إذا اريد به من قام به الضرب ، كما أنّه لا يلزم التجوّز في إطلاق الكلى على الفرد مثل «زيد إنسان». وبالجملة : وضع اللفظ الكلى للمعنى الكلى مستلزم لوضع اللفظ الجزئى للمعنى الجزئى ، لا أنّ اللفظ الجزئى موضوع للمعنى الجزئى بالاستقلال ، بل بملاحظه المعنى الكلى. انتهى.

فإنّه يرد عليه أولا: أنّ ما ذكره - من كون الموضوع في المقام عامّا منطقيا وهو ما كان على زنه فاعل - غير متّجه ؛ إذ قضيه ذلك أن يكون المفهوم المذكور موضوعا بإزاء المعنى المفروض دون خصوص الألفاظ ، وقد عرفت أنّه في غاية البعد.

وثانيا : أنّ إطلاق المشتقات على معانيها بناء على ما ذكره إنّما يكون حقيقه إذا اريد بها مفهوم ما قام به المبدأ لكن على وجه مخصوص ؛ ليقال إذن يكون الخصوصيه غير مقصوده من اللفظ ، فيكون من قبيل إطلاق الكلى على الفرد على وجه الحقيقه ، وليس المقام من ذلك لما عرفت من أنّ المقصود من لفظه «ضارب»

مثلا هو خصوص من قام به الضرب ، وذلك من مصاديق من قام به المبدأ ، ولم يؤخذ فيه ذلك المفهوم أصلا ، وحينئذ فبعد القول بكون الموضوع له هو مفهوم ما قام به المبدأ كيف يعقل القول بكون استعماله فيما قام به الضرب حقيقه ، وهو مفهوم مغاير للمفهوم المذكور قطعاً.

وما ذكره من التنظير غير منطبق عليه ، فإنّ المراد بالإنسان هناك هو مفهوم الإنسان، وقد حمل على زيد لاتحاده معه ، وأين ذلك ممّا نحن فيه ، والمثال الموافق للمقام إطلاق الماشى وإرادته مفهوم الحيوان منه ، نظرا إلى صدق مفهوم الماشى عليه ، ولا ريب أنّه ليس استعمالا له في الموضوع له أصلا ، وقد يكون ذلك في بعض الصور غلطا.

وثالثا : أنّه لو سلّم كون ذلك استعمالا له في المفهوم المذكور المأخوذ مع الخصوصيه فلا شكّ أنّه ليس المراد به مطلق ذلك المفهوم لتكون الخصوصيه مراده من الخارج ، بل لا ريب في إرادته الخصوصيه من اللفظ ، إذ ليس المفهوم من لفظه «ضارب» إلّا خصوص من قام به المبدأ الذي هو الضرب ، فليست تلك الخصوصيات مراده إلّا من نفس اللفظ ، ولا شكّ في كون إطلاق الكلّي على الفرد مجازا إذا اريد الخصوصيه من اللفظ.

وقد يذبّ عنه : بأنّ الخصوصيه المذكوره إنّما تراد من المادّه ، فمعناه الهيئى على حاله من غير تصرّف فيه سوى إطلاقه على ذلك ، ويمكن دفع الوجه الثانى بما سيأتى الإشارة إليه إن شاء الله تعالى لو صحّ حمل كلامه عليه.

هذا ، وقد يستدلّ على عدم كون الموضوع في المقام عامّا بأنّه لو كان كذلك لزم أن لا يكون شيء من استعمالات خصوصيات الصيغ حقيقه - ضروره عدم تعلق الوضع بخصوص كلّ من تلك الأفراد المندرجه تحت ذلك الأمر العام - ولا مجازا أيضا ، إذ ليس ذلك من استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له من جهه علاقته للموضوع له ، بل استعمال لغير اللفظ الموضوع فيما وضع له ما يناسب ذلك اللفظ ، فهو على عكس المجاز لكون وضع اللفظ هناك لمعنى مخصوص ، فيستعمل

ذلك اللفظ في غيره لعلاقته له ، وهنا قد تعلق الوضع للمعنى بلفظ مفروض ، فيستعمل غيره فيه لارتباطه بذلك اللفظ ارتباط الخاصّ بالعامّ والمقيّد بالمطلق.

وبالجملة : أنّ الوضع المتعلّق بالكلّي على ما فرض في المقام لا يسرى إلى أفرادها ، فهي باقية على إهمالها فلا يصحّ استعمالها ، ومع الغضّ عن ذلك فغاياه الأمر أن تكون تلك الاستعمالات مجازات أو واسطه بين الحقيقة والمجاز لو قلنا بثبوت الواسطه بينهما ، وعلى أيّ من الوجهين فلا شكّ في خروج ذلك عن مقتضى الظاهر ، فلا وجه للالتزام به في جميع تلك الاستعمالات من غير باعث عليه.

وفيه : أنّ وضع الكلّي لمعنى قاض بموضوعيه جميع جزئياته من حيث اتّحادها بتلك الطبيعه الكليه كما هو الحال في الأوضاع الشخصيه حسب ما عرفت ، فليس المستعمل حينئذ مغاير للموضوع حتى يرد ما ذكر لما تقرّر من اتّحاد الطبيعه الكليه مع أفرادها في الخارج.

واجيب عنه : بأنّ المستعمل هنا إنّما هو خصوص الجزئيات المتقومه بخصوص المواد لا مطلق النوع الكلي المتّحد معها ، إذ المفهوم من لفظه «ضارب» مثلا هو الذات المتّصفه بالضرب ، وهو مدلوله المطابق للمعلوم بالرجوع الى العرف ، واللغه ، ولو كان استعماله بملاحظه النوع الكلي الحاصل في ضمنه لكان معناه مطلق الذات المتّصفه بالمبدأ ، من غير أن يؤخذ فيه الاتّصاف بخصوص الضرب أصلا ؛ لوضوح عدم وضع النوع لتلك الخصوصيه مع أنّها مستفاده من نفس اللفظ قطعاً ، ولا يتمّ ذلك إلّا بالقول بتعلّق الوضع بخصوص كلّ من تلك الألفاظ الخاصه.

وما قد يقال من أنّ استفاده تلك الخصوصيه إنّما تجيء من ملاحظه وضعها المادّي المتعلّق بالمبدأ المخصوص فبعد انضمام الوضع الكلي إلى ذلك يكون مفاد المشتقّ وضعاً خصوص المعنى المذكور.

فمدفوع : بأنّ اعتبار خصوصيه الماده غير قاض بذلك أيضا ، أمّا إذا قيل بأنّ وضعها الكلي للدلاله على ذات ما ثبت له المبدأ مطلقاً فظاهر ، إذ المستفاد حينئذ

من خصوص تلك الألفاظ بعد ملاحظه الوضعين هو ذلك المعنى ومعنى المادّه ، وأين ذلك من مفاد المشتقات؟ كضارب ونظائره.

وأما إذا قيل بوضعها للدلالة على ذات ما ثبت له خصوص المبدأ المقترن به فلأنّ المفهوم المذكور أيضا أمر عامّ حاصل في جميع المشتقات ، غايه الأمر أن يلزم من ذلك بعد ملاحظه وضع المادّه كون تلك الذات متّصفه بالمبدأ المخصوص كالضرب مثلا-، فلا- يكون خصوص ذات ثبت له الضرب معنى مطابقيا لضارب ، بل أمرا حاصلًا بالالتزام من ملاحظه وضعه النوعي المتعلّق بالهيئه والشخصي المتعلّق بالماده ، ومن المعلوم خلافه ، إذ ليس مفاد ضارب ابتداء إلّا ذات ثبت له الضرب لا ذات ثبت له المبدأ المقترن بالهيئه المخصوصه الذي هو الضرب بملاحظه معناه المادّي ، فيفهم بعد ملاحظه الأمرين أنّ الضارب من ثبت له الضرب ، وما يتوقّف فهمه من اللفظ على ملاحظه وسط لا يكون اللفظ موضوعا بإزائه ، ضروره عدم الحاجه في فهم المعنى الحقيقي بعد العلم بالوضع إلى وسط يكون الانتقال من جهته.

وفيه : أمّا أوّلا- : فبأنّ وضعها الهيئي لمن قام به المبدأ ليس على نحو يتكرّر ملاحظه المبدأ في الصيغ المندرجه تحت ذلك العنوان - بأن يلاحظ تاره مبادئها الخاصه الموضوعه بالأوضاع الشخصيه ثم يلاحظ فيها المبدأ على سبيل الإجمال ؛ نظرا إلى أخذها كذلك في وضعها الهيئي حتّى يكون الحال فيها على ما ذكر - بل ليس مدلول كلّ من تلك الصيغ بملاحظه الوضعين المذكورين إلّا من قام به ذلك المبدأ الخاصّ الحاصل فيها ، غير أنّ دلالتها على المادّه بملاحظه وضعها المادّي ودلالتها على من يقوم به ذلك بوضعها النوعي الكلي ، فالموضوع له بوضعها الهيئي هو الذات من حيث قيام المبدأ بها ، فمعناها الهيئي مفهوم ناقص تعلّقى لا- يتمّ إلّا بمادّتها ، فأخذ المادّه في معناها الهيئي إنّما هو لكونها من متمّمات ذلك المفهوم لا لكونها جزء منه ، بل لتوقّف تصورها عليها فحيث كان وضعها الهيئي منوطا بوضعها المادّي وكان معناها الهيئي مرتبطا في ذاته بمعناها المادّي



لزم أخذ معناها المادى فى معناها الهيئى ليصحّ بذلك تصوّره ، فالمادّه المأخوذه فى وضعها الهيئى مرآه لملاحظه معناها المادى على سبيل الكليه ، والإجمال قد اخذت فيه لتوقّف تصوّره عليها ، فإذا فرض قيام تلك الهيئه بمادّه مخصوصه تعيّن ذلك الكلى فى ضمن ذلك وكان مفاد الهيئه هو من قام به ذلك المبدأ فأرادّه خصوص من قام به ذلك المبدأ الخاصّ ليس خروجاً عن معناها الموضوع له ، ولا- متوقّفاً فهمه على ما يزيد على ملاحظه الوضعين المذكورين ، إذ التعيين المذكور من لوازم ذلك المعنى حيث اخذ فى مفهومه الارتباط إلى الغير ، فمع تعيّن ذلك الغير بوضعها المادى لا بدّ من تعيينه.

فظهر بما قرّنا أنّ ما ذكر - من توقّف دلالة الضارب على ذات ثبت له الضرب على ملاحظه الوسط بناء على كون ما وضع له الهيئه كلياً - إن اريد به عدم كفايه وضع الهيئه فيه بل لا بدّ من ملاحظه وضع الماده أيضاً فهو ممّا لا كلام فيه ؛ لوضوح عدم تماميّه وضع تلك الألفاظ بناء على الوجه المذكور إلّا بهما ؛ لما عرفت من ارتباط وضعها الهيئى بالمادى.

وإن اريد توقّف الفهم المذكور بعد ملاحظه الوضعين إلى وسط - كما هو مبنى الكلام المذكور - فهو ممّا لا وجه له ؛ ضروره تعيّن معناها الهيئى بذلك بعد تعلق الهيئه بمادّه مخصوصه حسب ما بيّناه ، فينتقل الذهن إلى المعنى المذكور بمجرد ملاحظه تلك الماده والهيئه المقترنتين من غير حاجه إلى الوسط أصلاً ، فتأمل.

وأما ثانياً : فبأنّ ذلك على فرض تسليمه إنّما يفيد عدم وضع النوع (١) المذكور لذات ثبت له المبدأ على سبيل الإطلاق ، وأما إن قيل بوضعه لجزئيات المفهوم المذكور فلا- مانع منه أصلاً ، فغايه الأمر أن يكون الوضع هناك عامّاً والموضوع له خاصّاً ، أعنى خصوص الذات المقترنه بخصوص الموادّ المفروضه ، فيكون الموضوع له للنوع الكلى الحاصل فى ضمن ضارب هو الذات المتّصفه بمبدأ الضرب وإن كان ذلك ملحوظاً بعنوان كلى ، إذ لا يلزم من ملاحظته على نحو كلى

---

(١) كذا فى الأصل وفى المطبوع (١) : وضعه النوعى.

أن يكون الموضوع له أيضا كلياً ، ولا- أن يكون خصيصاً ذلك المفهوم ملحوظه بخصوصها في الخصوصيات التي وضعت بإزائها.

فتبين بما قرّناه أنه كما يراد دفع الإشكال المذكور بجعل الوضع في الموضوع عامًا والموضوع [له] (١) خصوص الجزئيات كذا يمكن دفعه بجعل الوضع في الموضوع له عامًا والموضوع له خصوص الجزئيات وإن كان الموضوع عامًا.

على أننا نقول : يتوقّف اندفاع الإشكال المذكور على جعل الموضوع له هناك خاصيًا ، إذ لا- يندفع الإشكال بمجرد جعل الموضوع خصوص الجزئيات وإن كان الموضوع له مطلق ما قام به المبدأ بأيّ من الوجهين المذكورين ، وإذا جعل الموضوع له خصوص تلك الجزئيات فقد اندفع الإشكال من غير حاجه إلى جعل الموضوع أيضا خصوص الجزئيات كما هو المدعى.

فدفع الإشكال المذكور بمجرد جعل الموضوع خصوص الجزئيات - كما يترأى من التقرير المذكور - كما ترى ، والقول باستلزام خصوصيه الموضوع كون الموضوع له أيضا خاصًا بين الفساد.

فظهر بذلك أنّ الاستناد في إبطال عموم الموضوع في المشتقات إلى ما ذكر غير ظاهر، وأنّ الظاهر الاستناد فيه إلى ما أشرنا إليه ، فظهر أيضا صحّه وقوع الوضع النوعى على الوجه الثانى من الوجوه الأربعة المذكوره دون الأول.

وقد يقال بكون الوضع النوعى المتعلق بالمشتقات على أحد الوجهين الأخيرين ، وذلك بأن يقال : إنّ هناك وضعين تعلقا بتلك الألفاظ : أحدهما بالمواد المعروضه لتلك الهيئات ، والآخر بالهيئات العارضه لها ، ودلاله تلك الألفاظ على معانيها باعتبار الوضعين المذكورين ، فالموضوع بالوضع الأول خصوص المادّه المعروضه ووضع شخصى ، والموضوع فى الثانى كلى ومدلوله أيضا مثله ، وخصوص الجزئيات المندرجه تحته وكون مفاد ضارب من قام به الضرب

---

(١) ما بين المعقوفتين من المطبوع (١).

إنّما حصل من الوضعين المذكورين.

وقد نصّ بعض الأفاضل بأنّ الهيئه من حيث هي لا تدلّ إلّا على الأمر الكلي والخصوصيه مدلول المادّه ، فعلى هذا يكون الوضع هناك على الوجه الثالث ، ولو قلنا بكون الهيئه المفروضه مرآه لملاحظه جزئيات الهيئات العارضه لقائم وقاعد ونائم ونحوها والموضوع خصوص تلك الجزئيات كان من قبيل الرابع ، وعلى أيّ من الوجهين المذكورين يكون الوضع المتعلّق بتلك الهيئات مقيداً بما إذا كانت عارضه لمادّه موضوعه متصرّفه ، والوضع المتعلّق بالموادّ بما إذا كانت معروضه لهيئه موضوعه ، فيكون الوضع المتعلّق بموادها مغايراً للوضع المتعلّق بمصادرهما ، إذ ذلك الوضع غير كاف في موضوعيّته المواد الحاصله في ضمن هيئات المشتقات ، ضروره اختصاص ذلك الوضع بتلك الهيئه الخاصه العارضه للمصادر ، فلا يعقل موضوعيّته المواد الحاصله في المشتقات بذلك الوضع.

هذا غاية ما يوجّه به احتمال كون الوضع في المشتقات على أحد الوجهين (١) المذكورين ، لكنّه ضعيف أيضاً ؛ لما عرفت من بعد تعلّق الوضع فيها بغير اللفظ ، ولزوم التعسف البيّن في التزام تعلّق وضعين بلفظ واحد ، إذ الظاهر عدم تعدّد الوضع المتعلّق بكل من الألفاظ ، فالهيئه والمادّه المعروضه لها موضوعه بوضع واحد نوعيّ ، كما أشرنا إليه.

وما يقال من كون وضع موادّ المشتقات شخصيّاً فإنّما يعنى به الأوضاع المتعلّقه بمصادرهما لا الموادّ الحاصله في ضمنها ، أو أنّه لما كان المنظور في الوضع المذكور هو دلالة المادّه على الحدث ودلاله الهيئه على اعتبار ذلك الحدث جارياً على الذات نزل ذلك منزله وضعين ، وكان وضعه بالنسبه إلى الأوّل شخصيّاً ؛ لاختصاصه بالمادّه المعيّنه تسريه إليها من المبدأ من جهه الوضع المذكور ،

---

(١) وربّما يقال بناء على أحد الوجهين المذكورين بكون وضعها المادّي تابعا لما ذكر من أوضاع هيئاتها حاصلاً بتعلّق الوضع بها من غير أن يتعلّق بها وضع آخر ، وهو أيضاً كما ترى. (منه رحمه الله).

وبالنسبه إلى الثانى نوعيا كليا ، ثم إنه يجرى فى إبطال تعدد الوضع فى المقام ما مرّ من الكلام.

ويدفعه أيضا ما عرفت من الجواب ، نعم يندفع به القول بكون مفاد الهيئه مفهوم من قام به المبدأ كما قد يستفاد من كلمات بعضهم ، وقد مرّ الكلام فيه.

وكيف كان ، فظهر بذلك أيضا عدم كون وضع المشتقات على أحد الوجهين الأخيرين.

نعم ، إن قلنا بثبوت الوضع فى المركبات فالظاهر كون الموضوع فيها نفس الهيئات العارضه ، إذ يبعد جدا الترام وضع هناك فى مجموع الجمله ، بأن تكون تلك الألفاظ المجتمعه المعروضه للهيئات المفروضه موضوعه ثانيا بوضع وحدانى متعلق بالمجموع ، كما لا يخفى.

فما يستفاد من كلام بعض الأجله - من كون الحال فى المركبات على نحو المشتقات - محلّ نظر.

وحينئذ فيحتمل تعلق الوضع بتلك الهيئات على كل من الوجهين المذكورين ، والأظهر كون الموضوع حينئذ مطلق الهيئه فيسرى الوضع إلى جزئياتها لانطباقها معها ، إذ لا داعى إلى الترام تعلق الوضع بجزئيات ذلك المفهوم كما قلنا به فى المشتقات ، لكن ستعرف أنّ الأظهر عدم ثبوت وضع فى المركبات ، فلا يظهر بما ذكر وقوع الوضع النوعى على شىء من الوجهين المذكورين.

نعم ، لا- يبعد القول به فى كثير من الأوضاع الكليه المذكوره فى العريه ، فإنّ كلّما من تلك القواعد حكم وضعى صادر من الواضع ، فهى مندرجه فى الأوضاع النوعيه على أحد الوجهين المذكورين ، إذ ليس الموضوع هناك خصوص اللفظ ، بل ما يلابسه من الأعراب والعوارض اللاحقه له.

والأظهر كون الموضوع هناك عامّا دون كلّ من الخصوصيات المندرجه تحته ، إذ لا داعى إلى الاعتبار المذكور والعدول عن وضع الأمر المتصوّر إلى جعله مرآه لوضع جزئياته ، حسب ما أشرنا إليه.

ومن جملة الأوضاع النوعية : الوضع الحاصل في المجازات ، وفيه عمومته من جهة اللفظ والمعنى ، إذ لم يلحظ فيه خصوص مادّه ولا- هيئته ولا- خصوص معنى دون آخر ، وحيث إنّ الوضع هناك غير قاض بتعيين اللفظ للمعنى - بحيث يفيد دلالة اللفظ عليه على ما هو الحال في الأوضاع الحقيقية ، بل الدلالة الحاصلة في اللفظ هناك إنّما هي من جهة القرينه ، وإنّما يثمر الوضع المذكور جواز استعمال اللفظ فيه بحسب اللغة لا- غير ، كما مرّت الإشارة إليه - لم يندرج ذلك في الوضع بمعناه المعروف ؛ ولذا قالوا باختصاص الوضع بالحقائق ، وجعلوا المجاز خاليا عن الوضع واستعمالا للفظ في غير ما وضع له ، إلّا أنّ الترخيص الحاصل من الواضع في استعمال اللفظ فيه دون المعاني الخالية عن تلك العلاقة نحو من الوضع بمعناه الأعمّ ، وبهذا الاعتبار صحّ شمول الوضع له ، وربّما يسمّى الوضع الحاصل فيه ترخيصا ، ويمكن اعتبار الموضوع هناك عامّا منطقيًا ، فيكون كلّ من الوضع والموضوع عامّيًا وعامليًا اصوليًا ليكون الوضع عامّيًا والموضوع خاصّيًا ؛ لصحّ وقوع الترخيص على كلّ من الوجهين المذكورين من غير تفاوت في المقام بين كلّ من الاعتبارين.

ومن الوضع النوعي الترخيصي : وضع التوابع اللاحقه للكلمات ، كقولهم : عطشان بطشان ، وخراب يباب وهرج ومرج ونحوها ، فإنّ تلك الألفاظ وإن كانت مهملة في أصلها إلّا أنّ الواضع قد رخص في إستعمالها في مقام الاتباع إشباعًا وتأكيديًا ، وذلك أيضًا نحو من الوضع حسب ما أشرنا إليه.

ومن الوضع الترخيصي النوعي أيضًا : وضع الحكايات بإزاء المحكى ، والثمره المتفرّعه على الترخيص المذكور جواز استعمال اللفظ في ذلك بحسب اللغة دون إفادته الدلالة عليه ؛ لحصولها بدون اعتباره ، كما أشرنا إليه في المجاز.

### **الفائدة الخامسة : أقسام الوضع باعتبار الموضوع له**

الخامسة

ينقسم الوضع باعتبار الموضوع له والمعنى المتصوّر حال الوضع إلى أقسام أربعة :

ص: ١٧٠

وتفصيل القول فى ذلك : أن من البين توقّف الوضع على ملاحظه المعنى وتصوّره ، وحينئذ فإمّا أن يكون المعنى الذى يتصوّره حين الوضع أمرا جزئيا غير قابل الصدق على كثيرين ، أو كليا شاملا للجزئيات. وعلى التقديرين فإمّا أن يضع اللفظ لعين ذلك المعنى الذى تصوّره ، أو لغيره ممّا يعمّه أو يندرج تحته بأن يجعل ذلك المعنى عنوانا له ومرآه لملاحظته ليصح له بذلك وضع اللفظ بإزائه.

فهذه وجوه أربعة لا- سبيل إلى الثانى منها ، ضروره أنّ الخاص لا يمكن أن يكون عنوانا للعالم ومرآه لملاحظته إلّا أن يجعل مقياسا لتصوّره ، كأن يتصوّر جزئيا من الجزئيات ويضع اللفظ بإزاء نوعه ، وهو خروج عن المفروض ؛ لتصوّر ذلك الأمر العام حينئذ بنفسه وإن كان ذلك بعد تصوّر الخاص ، فبقي هناك وجوه ثلاثه :

أحدها : أن يتصوّر معنى جزئيا غير قابل الصدق على كثيرين ويضع اللفظ بإزائه ، فيكون الوضع خاصا والموضوع [له] (١) أيضا خاصيا ، ولا- خلاف فى وقوعه كما هو الحال فى الأعلام الشخصيه ، وفى معناه ما إذا تصوّر مفهوما جزئيا وجعله مرآه لملاحظه مفهوم آخر يتصادقان ، فيضع اللفظ بإزاء ذلك الآخر كما إذا تصوّر زيدا بعنوان هذا الكاتب ووضع اللفظ بإزائه.

ثانيها : أن يتصوّر مفهوما عاميا قابل الصدق على كثيرين ويضع اللفظ بإزائه ، فيكون كلّ من الوضع والموضوع له عامًا ، وهو أيضا ممّا لا كلام فى تحقّقه كما هو الحال فى معظم الألفاظ.

ومناقشه بعض الأفاضل - فى جعل هذه الصوره من قبيل الوضع العامّ نظرا إلى أنّه لا عموم فى الوضع لتعلّقه إذن بمفهوم واحد - ليس فى محلّها ؛ بعد كون المقصود من عموم الوضع - كما نصّوا عليه وتبه عليه ذلك الفاضل - عموم المعنى الملحوظ حال الوضع لا نفس الوضع ، فلا مشاحه فى الاصطلاح.

ومع الغضّ عن ذلك فعموم الموضوع له وشموله لأفراده يقضى بعموم الوضع

---

(١) ما بين المعقوفتين من المطبوع (١).

أيضا ؛ لسريانه إلى جميع المصاديق المندرجه في ذلك الأمر العام ، فيصح إطلاق ذلك اللفظ عليها على سبيل الحقيقة من حيث انطباقها على تلك الطبيعة المتحدّه معها.

وحيث إنّ العامّ الملحوظ في المقام هو العام المنطقي فلا يندرج فيه العام الاصولي ؛ لعدم صدقه على كلّ من جزئياته ، فعلى هذا قد يتوهم كون الوضع فيه من قبيل القسم الأوّل وليس كذلك ، فإنّ معنى العموم أيضا كلّى منطقي بالنسبه إلى موارده وإن لم يكن كذلك بالنظر إلى الجزئيات المندرجه فيه ، فإنّ العموم الحاصل في كلّ رجل غير الحاصل في كلّ امرأه وهكذا ، والملحوظ في وضع «كلّ» للعموم هو المعنى الشامل للجميع ، وهكذا الكلام في نظائره ، فهي مندرجه في هذا القسم قطعا ، نعم لا يندرج فيه نحو «كلّ إنسان» إلّا أنّه لم يتعلّق هناك وضع بمجموع اللفظين ، والوضع عام بالنسبه إلى كلّ منهما.

ومن هذا القبيل الوضع المتعلّق بأسماء الأجناس وأعلامها وإن اخذ في الأخير اعتبار التعيّن والحضور في الذهن ، فإنّ ذلك أيضا أمر كلّى ملحوظ في وضعها على جهه الإجمال، فتعريفها من الجهه المذكوره مع اختلاف حضورها باختلاف الأذهان والأشخاص لا يقضى بتعلّق الوضع بالخصوصيات ، على أنّه لو فرض أخذ كلّ من تلك الخصوصيات في وضعها فهو لا يقضى بتعدّد المعنى ، إذ المفروض أنّ الموضوع له نفس طبيعه الكلّيّه وتلك الخصوصيات خارجه عن الموضوع له. ومن ذلك أيضا أوضاع النكرات والمشتقات.

وقد يشكل الحال في المشتقات نظرا إلى أنّ الملحوظ في أوضاعها هو المعنى العامّ الشامل لخصوص كلّ من المعاني الخاصّيه الثابته (١) لكلّ ما يندرج في الصيغه المفروضه دون خصوص كلّ واحد واحد منها ، مع أنّ الموضوع له هو تلك الخصوصيات ، فيكون مرآه الوضع هناك عامّيا والموضوع له خصوص جزئياته ؛ ولذا اختار العضدي فيها ذلك وجعلها كالمبهمات ، وكون كلّ من تلك المعاني

---

(١) في المطبوع (١) : الشامله.

الخاصّه أيضا عامّه شامله لما تحتها من الأفراد لا- ينافى ذلك ، إذ لا يعتبر فى القسم الثالث أن يكون الموضوع له خصوص الجزئيات الحقيقيه.

ويمكن دفعه : بأنّه لمّا كان كلّ من تلك الألفاظ الخاصّه متصوّرا إجمالاً فى ضمن الأمر العامّ الملحوظ للواضع حين وضعه النوعى كان كلّ من معانيها متصوّره على سبيل الإجمال أيضا ، لكن الوضع المتعلّق بتلك الجزئيات إنّما تعلّق بكلّ منها بالنظر إلى معناه المختصّ به حسب ما مرّ فى بيان الوضع النوعى ، فلفظه «ضارب» إنّما وضعت فى ضمن ذلك الوضع لخصوص من قام به الضرب ، ولفظه «عالم» لخصوص من قام به العلم ... وهكذا ، فينحلّ الوضع المذكور إلى أوضاع شتى متعلّقه بألفاظ متعدّده لمعان مختلفه ، فالوضع المتعلّق بكلّ لفظ من تلك الألفاظ إنّما هو لما يقابله من المعنى ، فالمعنى الملحوظ فى وضع كلّ منها عامّ والموضوع له أيضا ذلك المعنى لا- خصوص جزئياته ، فملا-حظه ما يعمّ خصوص كلّ من تلك المعانى حين الوضع إنّما هى من جهه ملا-حظه ما يعمّ مخصوص كل واحد من تلك الألفاظ المتعيّنه بإزاء كلّ منها ، فحيث لم يلحظ لفظا مخصوصا لم يلحظ هناك معنى خاصا. وأمّا إذا لوحظ كلّ لفظ منها بإزاء ما يخصّه من المعنى كان كلّ من الوضع والموضوع له بالنسبه إليه عامّا بتلك الملاحظه التى هى المناط فى وضع كلّ من تلك الألفاظ بحسب الحقيقه.

فإن قلت : إنّ شيئا من تلك المعانى الخاصّه لم يلحظ حين الوضع بخصوصه ، وإنّما الملحوظ هو مفهوم من قام به مبدؤه ، وهو أمر عامّ شامل للجميع فكيف يتصوّر القول بكون كلّ من المعانى الخاصّه ملحوظه للواضع؟

قلت : إنّ كلّما من تلك المعانى وإن لم يكن ملحوظا بنفسه لكنّه ملحوظ بما يساويه ويساوقه ، فإنّ مفهوم من قام به مبدؤه إذا لوحظ بالنظر إلى خصوص كلّ واحد من الألفاظ المختلفه فى المبادئ كقائم وقاعد ونائم ونحوها انطبق على المفهوم المراد من كلّ واحد منها من غير أن يكون أعمّ منه ، فلا- يكون المعنى الملحوظ فى وضع كلّ من تلك الألفاظ لمعناه ما يعمّ ذلك المعنى وغيره وإن لم



يكن كل من تلك المفاهيم الخاصه ملحوظه بخصوصها ، إذ لا يعتبر فيما يكون كل من الوضع والموضوع له فيه عامًا أن يكون الموضوع له متصوّرًا على سبيل التفصيل ، بل لو جعل بعض وجوهه عنوانًا لتصوّره فوضع اللفظ بإزائه كان جائزًا - كما مرّ نظيره - فيما يكون فيه كل من الوضع والموضوع له خاصًا.

والحاصل : أنّ مفهوم من قام به المبدأ ليس ممّا تعلق الوضع به على إطلاقه ولا لجزئياته من حيث انطباقها على ذلك المفهوم كما هو الحال في أسماء الإشاره ونحوها ، بل جعل المفهوم المذكور عنوانًا لإحصار تلك المفاهيم المختلفه المندرجه تحته على حسب ملاحظه الألفاظ الموضوعه في ضمن الأمر العامّ المفروض ، فوضع كل من تلك الألفاظ المختلفه الملحوظه على سبيل الإجمال لكل من تلك المفاهيم المختلفه المساويه للمفهوم المذكور بعد ملاحظه المادّه الخاصه المعبره في كل لفظ من تلك الألفاظ المخصوصه ، فملاحظه تلك المعاني على سبيل الإجمال إنّما هي لكون الألفاظ الموضوعه بإزائها ملحوظه كذلك ، وتلك الملاحظه الإجماليه منزله منزله التفصيل في وضع كل لفظ منها لمعناه الخاصّ به ، كما إذا ذكر ألفاظ مخصوصه ومعان خاصه وقال : وضعت كلّما من الألفاظ المذكوره لكل من تلك المعاني المفروضه ، فإنّه وإن أخذ الألفاظ والمعاني حال الوضع على نحو إجمالي إلّا أنّه منزّل منزله التفصيل كما مرّت الإشاره إليه.

فالفرق بين المشتقات وأسماء الإشاره ونحوها ظاهر لا ستره فيه ، فإن اريد بكون الوضع فيها عامًا والموضوع له خاصًا جعلهما من قبيل واحد فهو واضح الفساد ، وإن اريد به كون تلك المفاهيم المختلفه ملحوظه في الوضع النوعي المتعلّق بها بلحاظ واحد فهو ممّا لا ريب فيه وإن انحل ذلك في الحقيقه إلى أوضاع عديده وتعيّن بسببه ألفاظ متعدّده لمعان كليّه مختلفه ، فيشبه أن يكون الاختلاف في ذلك لفظيًا ؛ نظرًا إلى اختلاف الاعتبارين المذكورين.

وقد ظهر بما قرّناه أنّه لو قلنا بكون الموضوع في المقام هو ما تصوّره الواضع من المفهوم الكلي - أعنى مفهوم ما كان على هيئه فاعل مثلاً - دون

خصوصيات الألفاظ المندرجه تحت المفهوم المذكور والموضوع له هو الجزئيات المندرجه تحت مفهوم ما قام به مبدؤه كان الوضع هناك عامًا والموضوع له خاصًا من غير إشكال ، كما أننا إذا قلنا بكون الموضوع له أيضا ذلك المفهوم مطلقا كان كل من الوضع والموضوع له عامًا قطعًا.

وإنما يجرى الوجهان المذكوران إذا قلنا بكون الموضوع خصوص جزئيات المفهوم المذكور لخصوص جزئيات المفهوم الآخر ؛ لما عرفت حينئذ من حصول الاعتبارين ، وإن كان الأظهر حينئذ هو ما عليه جماعه من المحققين من كون كل من الوضع والموضوع له في كل من تلك الألفاظ المندرجه في ذلك العنوان عامًا ، كما ظهر ممّا ذكرناه.

ثالثها : أن يتصور معنى عامًا ويضع اللفظ بإزاء جزئياته ، فيكون الوضع عامًا والموضوع له خاصًا ، سواء كان الموضوع له هناك جزئيات حقيقته أو إضافيه ، وما يظهر من كلام بعضهم من اختصاصه بالأول غير متجه ، كيف ولا يجرى ذلك في كثير ممّا جعلوه من هذا القسم كالحروف ، فإنها وإن وضعت عندهم لخصوص المعاني المتعينه بمتعلقاتها إلا أنها مع ذلك قد تكون مطلقه قابله للصدق على كثيرين ، كما في قولك : «كن على السطح» و «كن في البلد» ونحوهما ، فإن كلاً من الاستعلاء والظرفيه المتعينين بمتعلقاتهما في المثالين قد استعمل فيهما لفظه «على» و «في» لكنهما مع ذلك صادقان على أفراد كثيره لا تحصى.

وبالجملة : أن مفاد «على» و «في» في المثالين المذكورين قد جعل مرآه لملاحظه حال الكون الكلي بالنسبه إلى السطح والبلد ، فهو تابع له في الكليه وإن كان ذلك جزئياً إضافياً بالنسبه إلى مطلق الاستعلاء والظرفيه ، وكذا الحال في أسماء الإشاره إن قلنا بوضعها للأعم من الإشاره الحسيه وغيرها ، فإن الكليات يشار إليها بعد ذكرها.

وما قيل من أن الكلي المذكور من حيث إنه مذکور بهذا الذكر الجزئي صار في حكم الجزئي ، فاستعملت لفظه «هذا» فيه من تلك الحيشه ، فهو جزئي بتلك الملاحظه.

مدفوع : بأنّ تلك الحيثية إنّما تصحّح الإشارة إليه ، وأما المشار إليه فهو نفس الماهية من حيث هي ، ألا ترى أنّك لو قلت : وضع لفظ الإنسان للحيوان الناطق وذلك المعنى عامّ لم ترد بذلك إلّا الإشارة إلى ذلك المفهوم من حيث هو ، لتحكم عليه بالعموم لا- إلى خصوص ذلك المفهوم الخاصّ من حيث تقييده بالحضور في ذهنك أو ذهن السامع وإن كان ذلك الحضور مصحّحا للإشارة إليه كما هو الحال في المعهود ، يتبّهك على ذلك ملاحظه الاسم المعرّف الواقع بعد ذلك في المثال المذكور ، إذ لا- ينبغي التأمّل في كونه كلياً مع أنّه إشارة إلى المذكور أوّلاً-، وهو عين ما أريد بذلك ، وإن قلنا بوضعها لخصوص الإشارة الحسيّة تعيّن وضعها للجزئيات الحقيقيّة ، فتكون الإستعمالات المذكورة مجازية.

وأما الضمائر فلا ينبغي التأمّل في إطلاقها على المفاهيم العامّة فيما إذا كان مرجعها كلياً ، غايه الأمر أن لا يراد به الطبعه المرسله بل بملاحظه تقدّمها في الذكر ، وذلك لا يقضى بصيرورتها جزئياً حقيقياً كما عرفت ، فما في كلام بعضهم - من الحكم بوضع الضمائر وأسماء الإشارة لخصوص الجزئيات الحقيقيه لكون التعيّن فيهما بأمر حسيّ يفيد الجزئية - ليس على ما ينبغي ، كما عرفت الوجه فيه.

وأما الموصوليات فوضعها - بناء على القول المذكور - للأعمّ من الوجهين أمر ظاهر لا- ستره فيه ، فإنّ غايه ما اخذ فيها من الخصوصية هي التعيّنات الحاصله بصلاتها ، ومن البين أنّ التعيّن الحاصل بها كثيرا ما يكون أمراً كلياً ، كما في قولك : «أكرم الذي أكرمك» و «أعط من جاءك» ونحو ذلك ، ومما يوضّح الحال فيها ملاحظه الموصولات المأخوذه في الحدود ، فإنّها إنّما اوتيت بها لبيان المفاهيم الكليه ، فلا يراد هناك من الموصول إلّا أمراً كلياً.

ومن الغريب ما يوجد في كلام بعض الأفاضل وحكى التصريح به عن العضدى في رسالته الوضعيّة من كون الموضوع له في كلّ من المبهمات الثلاثة جزئياً حقيقياً.

وأجاب عمّا ذكره بعضهم - من كون الصله في نفسها أمراً كلياً وضمّ الكلى

إلى الكلّي لا يفيدته تشخصاً - بأنّ التشخص الحاصل في المقام ليس بمجرد ضمّ ذلك الكلّي إليه ، بل من جهة الإشاره به إلى ذاته المخصوصه ، كما في قولك : «الذي كان معنا أمس» قال : وذلك نظير إضافة النكره إلى المعرفه الباعثه على تعريفها ، كما في قولك : «غلام زيد» فإنّه وإن كان ذلك المفهوم كلياً أيضاً إلّا أنّ المقصود بالإضافه هو الإشاره إلى غلام شخصي .

وفيه : أنّ ما ذكره لو تمّ فأنّما يتم فيما فرضه من المثال ونظائره لا في سائر المواضع حسب ما أشرنا إليه ، والبناء على اختصاص وضع الموصولات بما ذكره وكون استعمالها فيما ذكرناه من المجاز مجازفه بينه .

نعم قد اعتبرت خصوصيه في المفاهيم التي وضعت بإزائها الألفاظ المذكوره تكون تلك الخصوصيه جزئياً حقيقياً بالنسبه إلى كليها الملحوظ حال وضعها ، فإنّ الحروف مثلاً- إنّما وضعت لخصوص المفاهيم الواقعه مرآه لملاحظه حال غيرها ، فتلك المفاهيم الخاصه وإن كانت كليّه في نفسها في كثير من الصور لكن خصوصيه وقوعها مرآه لملاحظه الحال في غيرها جزئي حقيقي من جزئيات كونها مرآه لملاحظه الغير ، فلفظه «على» مثلاً إنّما وضعت لخصوصيات الاستعلاء الواقع مرآه لتعرّف حال الغير ، وحينئذ فمفهوم الاستعلاء الواقع مرآه لحال متعلقه وإن كان كلياً في نفسه لكن في كونه مرآه لملاحظه حال الكون والسطح في قولك : «كن على السطح» جزئي حقيقي من جزئيات الاعتبار المذكور .

والحاصل : أنّ نفس المعنى الجزئي المأخوذ مرآه لحال الغير وإن كانت كليّه في نفسها إلّا أنّ كونها مرآه لخصوص كلّ من متعلقاتها جزئي حقيقي بالنسبه إلى ما اعتبر فيها حال وضعها من كونها مرآه لحال غيرها ، ويجرى ذلك في جميع المبهمات ومعاني الأفعال ، ألا ترى أنّ الموصول إنّما وضع للشئ المتعين بصلته ، وتعيّنه بصلته الخاصه جزئي حقيقي من جزئيات التعين بالصله وإن كان نفس المفهوم التعين بها كلياً أيضاً .

وأنت خبير بأنّ تلك الخصوصيات لا يجعل نفس ما وضع له تلك الألفاظ

جزئيات حقيقته ، وإنما يكون الاعتبار المأخوذ في كل منها جزئياً حقيقياً لمطلقه حسب ما بيناه ، فإن عنى القائل بوضعها للجزئيات الحقيقه إفاده ذلك فلا كلام ، لكن لا يساعده العبارة وإن أراد به كون نفس المفهوم الذى وضعت بإزائه جزئياً حقيقياً ، ففساده ظاهر مما قررنا .

هذا ، وقد اختلفوا فى تحقق الوضع على الوجه المذكور على قولين ، فقد ذهب إليه جماعه من محققى المتأخرين وقالوا به فى أوضاع المبهمات الثلاثه والحروف بأجمعها والأفعال الناقصه وكذا الأفعال التامه بالقياس إلى معانيها النسبيه ، والضابط فيه كل لفظ استعمل فى أمر غير منحصر لمعنى مشترك لا يستعمل فيه على إطلاقه ، فإن الملحوظ عندهم حين وضع تلك الألفاظ هو ذلك الأمر الجامع المشترك بين تلك المستعملات والموضوع له هو خصوص تلك الجزئيات ، فجعل ذلك الأمر العام مرآه لملاحظتها حتى يصح وضع اللفظ بإزائها ، وهذا القول هو المعزى إلى أكثر المتأخرين ، بل الظاهر إطباقهم عليه من زمن السيد الشريف إلى يومنا هذا .

والمحكى عن قدماء أهل العربيه والاصول القول بكون الوضع والموضوع له فى جميع ذلك عامياً ، فيكون الحال فى المذكورات من قبيل القسم الثانى عندهم ، وهذا هو الذى اختاره التفتازانى لكأنه ذكر أن المعارف ما عدا العلم إنما وضعت لتستعمل فى معين ، وظاهر كلامه أن الواضع اشترط فى وضعها لمفهومها الكلى أن لا تستعمل إلا فى جزئياته .

وفى الحواشى الشريفيه أن جماعه توهموا وضعها لمفهوم كلى شامل للجزئيات ، والغرض من وضعها له استعمالها فى أفرادها المعينه دونه ، والظاهر أن هذا الاعتبار إنما وقع فى كلام جماعه من المتأخرين تفضيلاً من المنافاه بين وضعها للمفهوم الكلى وعدم صحه استعمالها إلا فى الجزئيات ، وإلا فالقدماء لم يتبها على ذلك فيما عثرنا عليه من كلامهم .

حجّه القول الأول وجوه :

أحدها : أنه لو كانت تلك الألفاظ موضوعه للمعاني الكليّة لصحّ استعمالها فيها بلا ريبه ، ضرورة قضاء الوضع بصحّ الاستعمال ، فإنّه أقوى السببين في جواز استعمال اللفظ لاندراج الاستعمال معه في الحقيقة ، فعلى هذا ينبغي أن يصحّ استعمال «هذا» في مفهوم المفرد المذكّر المشار إليه على سبيل الإطلاق ، وإستعمال «أنا» في مفهوم المتكلم على الإطلاق ، واستعمال «الذى» في مطلق الشىء المتعيّن بصلته ، والتالى باطل ، ضرورة عدم جواز الاستعمالات المذكوره بحسب اللغة والعرف ، فإنّه لا يقصد بتلك الألفاظ إلّا بيان المعاني الجزئية دون المفاهيم الكليّة ، والفرق بينها وبين الألفاظ الدالّة على تلك الكليات واضح جليّ بعد ملاحظه العرف.

وأورد عليه بقلب الدليل ، بأنّها لو كانت موضوعه بإزاء الجزئيات لجاز استعمالها في المطلقات على سبيل المجاز ؛ لوجود العلاقة المصحّحه للاستعمال ، فكما أنّ وضعها للمفاهيم الكليّة قاض بجواز استعمالها فيها كذا وضعها للجزئيات قاض بجواز استعمالها في المفاهيم الكليّة ، غايه الأمر أن يكون المصحّح لاستعمالها في تلك الكليات بناء على الأوّل هو الوضع الحقيقى ، وبناء على الثانى هو الوضع المجازى ، مع أنّه لا يجوز استعمالها فيها ولو على سبيل المجاز ، فما يجاب به بناء على الثانى يجاب به بناء على الأوّل أيضا.

والجواب عنه ظاهر بعد ملاحظه ما سنقرّه إن شاء الله تعالى من بيان الحال في المجاز ، فإنّ مجرد وجود نوع العلاقة المعروفه غير كاف عندنا في صحّ التجوّز ، وإنّما المناط فيه العلاقة المعتبره في العرف بحيث لا يكون الاستعمال معها مستهجنّا عرفا ، فعلى هذا يدور جواز استعمال المجاز مدار عدم الاستقباح في العرف بخلاف الحال في الحقيقة ؛ لدوران جواز الاستعمال هناك مدار الوضع ، فالفرق بين الصورتين واضح.

وأما على ظاهر كلام القوم من الاكتفاء في صحّ التجوّز بوجود نوع العلاقة المنقوله فبأنّ وجود واحد من تلك العلائق من المقتضيات لصحّ الاستعمال ،

وقد يجامع حصول المقتضى وجود المانع فلا- يعمل عمله ، فالترخيص العامّ الحاصل من الواضع فى استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع حصول واحد من تلك العلائق لا- يقضى بجواز الاستعمال مع تحقّق المنع منه فى خصوص بعض المقامات ؛ لقيام الدليل عليه كما فى المقام ؛ لوضوح تقديم الخاصّ على العامّ.

والحاصل : أنّ الترخيص المذكور كسائر القواعد المقرّره إنّما يؤخذ بها فى الجزئيات مع عدم ظهور خلافها فى خصوص المقام ، وهذا بخلاف الوضع لكونه علّه تامّه لجواز الاستعمال فى الجملة ، ولا يعقل هناك المنع من الاستعمال بالمرّه مع تحقّق الوضع له.

واورد عليه : بأنّا قد نرى المنع من الاستعمال مع تحقّق الوضع كما فى لفظ «الرحمن» والأفعال المنسلخه عن الزمان.

والجواب عنه ظاهر ، أمّا عن لفظ «الرحمن» فبعد تسليم صدق مفهومه الحقيقى على غيره تعالى بأنّه لا مانع من الاستعمال بحسب اللغه وإنّما المانع هناك شرعىّ فلا ربط له بالمقام ، وأمّا عن الأفعال المنسلخه عن الزمان إن سلّم أوّلا وضعها للزمان فلنقلها عن ذلك بحسب العرف فالمنع فى استعمالها فى الزمان إنّما طرأها فى العرف بعد حصول النقل ، ولا- مانع من إستعمالها فيه بملاحظه وضع اللغه ، والتزام مثله فى المقام غير متّجه ؛ لظهور المنع من استعمالها فى ذلك بحسب اللغه أيضا ، ومع الغضّ عنه فلا- داعى إلى التزام النقل من غير باعث عليه ، فإنّه - بعد ثبوت كون الموضوع له لتلك الألفاظ عرفا هو الجزئيات - يثبت بضميمه أصله عدم النقل كونها كذلك بحسب اللغه أيضا ، على أنّ المقصود فى المقام تحقّق الوضع العامّ مع كون الموضوع له هو خصوص الجزئيات ، ووجود ذلك فى الأوضاع العرفيه كاف فى ثبوت المرام ، فتأمل.

أقول : ويمكن الجواب عن الحجّه المذكوره بأنّ المعانى الكليّه المأخوذه فى وضع الألفاظ المفروضه إنّما اخذت على وجه لا يمكن إرادتها من اللفظ إلّا حال وجودها فى ضمن الجزئيات ، من غير أن يكون خصوص شىء من تلك الجزئيات ممّا وضع اللفظ له.

بيان ذلك : أننا قد أشرنا سابقا إلى أنّ المعانى المراده من الألفاظ قد تكون امورا واقعيه مع قطع النظر عن إرادتها من اللفظ ، فإنما يراد من اللفظ إحضارها ببال السامع ، وقد لا تكون كذلك بأن تكون إرادته تلك المعانى من الألفاظ هو عين إيجادها فى الخارج ، فالمعانى التى وضعت تلك الألفاظ بإزائها إنّما يتحقق فى الخارج بإرادتها من اللفظ ، سواء كانت معانى تركيبية كما فى الإنشاءات ، أو إفرادية كما فى أسماء الإشاره ، فإنها إنّما وضعت للمشار إليه من حيث تعلق الإشاره به لا لمفهوم المشار إليه من حيث هو ليحصل إحضار ذلك المفهوم عند أداء اللفظ ، بل لما تعلق به فعل الإشاره وأداتها فيحصل معنى الإشاره فى الخارج باستعمال لفظه «هذا» فى معناه بخلاف استعمال لفظ «الإشاره» و «المشار إليه» فيما وضع له ، فإنه لا يتحقق به الإشاره ولا يكون الشئ مشارا إليه بذلك ، بل إنّما يحصل به إحضار ذلك المفهوم بالبال وتصويره فى ذهن السامع لا غير ، فنظير لفظه «هذا» فى ذلك لفظه «اشير» إذا اريد بها إنشاء الإشاره وإن كان الفرق بينهما واضحا من جهات اخرى ؛ ولهذا قد ينزل «هذا» منزله «اشير» فى الاستعمالات ، فيجرى عليه بعض أحكامه كما اشير إليه فى محلّه.

فحينئذ نقول : إنّ إرادته معنى المشار إليه على الوجه المذكور من لفظه «هذا» ونظائرها غير ممكن الحصول إلّا فى ضمن متعلق خاصّ ؛ لوضوح عدم إمكان تعلق الإشاره إلّا بمتعلق مخصوص وعدم تحققها فى الخارج إلّا فى ضمن فرد خاصّ من الإشاره وجزئى حقيقى من جزئياتها ، ضروره عدم إمكان حصول الكلّيات إلّا فى ضمن الأفراد ، فلا يمكن استعمال تلك الألفاظ إلّا فى معانى خاصّه وإشارات مخصوصه وإن لم تكن تلك الخصوصيات مراده من نفس اللفظ ، بل هى لازمه لما هو المراد منها ؛ لوضوح عدم حصول مطلق الإشاره فى الخارج إلّا فى ضمن إشاره خاصّه وعدم تعلقها إلّا بمتعلق مخصوص.

وبذلك يظهر الوجه فى بناء تلك الألفاظ وإعراب لفظ «الإشاره» و «المشار إليه» فإنّ المأخوذ فيهما مفهوم الإشاره ، وهو معنى تام إسمى بخلاف ما وضع له



«هذا» لاشتماله على نفس الإشارة التي هي معنى ناقص حرفي قد جعل آله ومرآه لملاحظه الذات التي اشير إليها ، وهو مفتقر إلى متعلقها افتقارا ذاتيا كغيره من المعانى الحرفيه.

إذا تقرّر ذلك ظهر اندفاع ما ذكر في الاحتجاج من أنّها لو كانت موضوعه للمفهوم العامّ لزم جواز استعمال «هذا» في مطلق المشار إليه المفرد المذكّر على ما هو الحال في لفظ المشار إليه ؛ لما عرفت من وضوح الفرق بين الأمرين وعدم إمكان إرادته المشار إليه على الوجه المأخوذ في معنى «هذا» إلّا في ضمن خصوص الأفراد ، فهذا هو السرّ في عدم إطلاقه إلّا على الخصوصيات وعدم جواز استعماله في الأمر العامّ على إطلاقه وعمومه ، فلا- دلالة في ذلك على وضعه ؛ لخصوص تلك الجزئيات وعدم وضعه للقدر الجامع بينهما كما زعموه ، بل لا بعد أصلا في القول بوضعها للقدر الجامع بين تلك الخصوصيات ، ويشير إليه أنّه لا يفهم من لفظه «هذا» في العرف إلّا معنى واحد يختلف متعلقه بحسب الموارد ، ولا يكون إرادته إلّا في ضمن جزئيّ معيّن بحسب الواقع ، فلا- يكون إطلاقها على الجزئيات بإرادته الخصوصيّة من نفس اللفظ ، بل لحصول الموضوع له في ضمنها وتوقّف إرادته على ذلك ، فالموضوع له للفظه «هذا» هو المشار إليه المفرد المذكّر من حيث تعلّق الإشارة به وجعل الإشارة مرآه لملاحظته ، وهو مفهوم كلّ في نفسه ، إلّا أنّه لا يمكن إرادته إلّا في ضمن الفرد ، ضروره كون الإشارة الواقعه من جزئيات مطلق الإشارة واقتضاء الاشارة في نفسها تعيّن الأمر المشار إليه لكون ذلك من اللوازم الظاهره لحصولها ، ضروره استحاله الإشارة إلى المبهم من حيث أنّه مبهم فتعيّن المشار إليه ، وخصوصيه الإشارة إنّما يعتبر في مستعملات تلك الأسماء من الجبهه المذكوره لا لوضعها لخصوص تلك الجزئيات ، ويجرى نظير ما قلناه في سائر ما جعلوه من هذا القبيل.

أمّا الضمائر فلأنّها إنّما وضعت للتعبير عن المتكلّم أو المخاطب أو الغائب المذكور وما بحكمه ، لا بأن تكون تلك المفاهيم مأخوذه في وضعها على سبيل

الاستقلال حتى يكون الموضوع له للفظه «أنا» مثلا هو المفهوم من لفظ المتكلم ليصح إطلاقه كلفظ المتكلم على مطلق المتكلم ، بل يأخذ تلك المفاهيم من حيث حصولها وصدورها قيودا في وضع اللفظ للذوات التي تجرى عليها المفاهيم المذكوره وحيثه معتبره فيها ، فتلك الذوات بملاحظه الجهات المفروضه قد وضعت لها الألفاظ المذكوره ، فالمراد بكون «أنا» موضوعا للمتكلم أنه موضوع لذات جعل صدور الكلام حيثه معتبره في وضع اللفظ له ، وكذا الحال في لفظ «أنت» و «هو» وغيرهما ، فالموضوع له للفظ «أنا» هو من صدر منه الكلام ، ولللفظ «أنت» من القى إليه الكلام ، ولللفظ «من» هو من سبق ذكره صريحا أو ضمنا بجعل حصول تلك الصلات قيودا معتبره في وضع اللفظ لها ، فتلك المعاني امور كلييه في نفسها ، فإن من صدر منه الكلام أو تعلق الخطاب به مثلا- مفهوم صادق على ما لا- يتناهى [من مصاديقه ، إنما أن إرادته ذلك المفهوم ملحوظا على الوجه المذكور لا يتحقق إلا في ضمن مصداق من مصاديقه.

فإن قلت : إن كان المراد بمن صدر عنه الكلام أو تعلق الخطاب به مثلا- نفس المفهوم المذكور كان من الألفاظ المذكوره كلفظ المتكلم والمخاطب ، ولزم جواز إرادته المفهوم المذكور منها على وجه العموم وإن جعل المفهوم المذكور عنوانا لمصاديقه الخاصه وكان الموضوع له هو خصوص مصاديقه كان ذلك عين ما ذكره الجماعه من كون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا ، ويجرى ذلك بالنسبه إلى أسماء الإشاره وغيرها ، فلا يصح القول بكون الموضوع له فيها أيضا عاما كما هو المدعى.

قلت : فرق بين جعل الموضوع له خصوص كل من الجزئيات المندرجه تحت المفهوم المذكور من غير أن يتعلق الوضع بنفس المفهوم المتصور حين الوضع وبين أن يجعل الموضوع له نفس ذلك المفهوم ، لكن توجد فيه حيثه لا يمكن حصولها إلا في ضمن الفرد ، فيتوقف إرادته ذلك المفهوم من اللفظ على إطلاقه على خصوص الحضيّه المقيده بإحدى تلك الخصوصيات. فتأمل [١].

---

(١) ما بين المعقوفتين لم يرد في الأصل ، أورده في المطبوع (١) وكتب في آخره : نسخه.

وأما الموصول فلأنه موضوع للشيء المتعين بصلته لا بضمّ مفهوم التعيين إلى مفهوم الشيء ليكون مفاده هو المفهوم المركب من المفهومين ، بل المراد به الشيء المتحقق تعينه بصلته ، وهذا المعنى ممّا لا يمكن حصوله بدون ذكر الصلّه ، فهو وإن كان أمراً كلياً صادقاً على كثيرين إلّما أنه لا- يمكن استعمال اللفظ فيه بدون ذكر الصلّه التي يتحقّق بها التعيين المذكور ويتمّ بحصولها ذلك المفهوم ، فذكر الصلّه يتوقّف عليه حصول المفهوم المذكور ويفتقر إليه افتقاراً ذاتياً ، حيث إنّ التقييد بها مأخوذ في وضع تلك الألفاظ وإن كان القيد خارجاً ، فلا يعقل إرادته ذلك المفهوم بدون وجود الصلّه ؛ ولأجل ذلك لحقها البناء ، فلا يمكن استعمال تلك الألفاظ في معانيها إلّما مع ذكر صلاتها وإن أمكن تصوّر ذلك المعنى ووضع اللفظ بإزائه من دون ضمّ صلّه خاصّه أو خصوصيه الصلات على جهه الإجمال ، لكن يتوقّف على ملاحظه تقييده بالصلّه ولو كان على وجه كلى حسب ما أشرنا إليه.

فما اورد عليه من لزوم جواز استعمال «الذى» في مطلق الشيء المتعين بصلته مبنّى على الخلط بين الاعتبارين ، مضافاً الى أنّ المفهوم من «الذى» في جميع استعمالاته هو نفس الشيء ، وإلّما الاختلاف في الخصوصيات المأخوذه معه ، فالقول بكون الوضع في الموصولات عامّاً والموضوع له خاصّاً كما ترى ولو مع الغضّ عمّا ذكرنا ، فلا تغفل.

وأما الحروف فلأنّها موضوعه للمعاني الرباطية المتقومه بمتعلقاتها الملحوظه مرآه لحال غيرها حسب ما فصل في محلّه ، وذلك المعنى الرباطى وإن اخذ في الوضع على وجه كلى إلّما أنه لا يمكن إرادته من اللفظ إلّا بذكر ما يرتبط به ، فلا يمكن استعمال اللفظ في ذلك المعنى الكلى إلّما في ضمن الخصوصيات الحاصله من ضمّ ما جعل مرآه لملاحظته لتقوم المعنى الرباطى به ، فالحصول في ضمن الجزئى هنا أيضا من لوازم الاستعمال فيما وضعت له بالنظر إلى الاعتبار المأخوذ في وضعها له ، لا لتعلق الوضع بتلك الخصوصيات بأنفسها ، فعدم استعمالها في

المعنى العام على إطلاقه إنما هو لعدم إمكان إرادته كذلك لا لعدم تعلق الوضع به كما زعموه، فكون المستعمل فيه دائما هو الطبيعه المقترنه بشرط شىء لا ينافى وضعها للطبيعه اللابشرط إذا كان إستعمالها فيها مستلزما لحصول الخصوصيّه ، واستعمالها فى تلك المفاهيم على وجه استقلالها فى الملاحظه ليس استعمالا لها فيما وضعت له ، لما عرفت من عدم تعلق الوضع بها من تلك الجبهه ، فلا- وجه لإلزام القائل بعموم الموضوع له بجواز استعمالها كذلك ، وكذا الحال فى الأفعال بالنسبه الى معانيها النسبيّه فإنّها فى الحقيقه معان حرفيه لا يمكن حصولها إلّا بذكر متعلقاتها حسبما ذكرناه فى الحروف.

وأنت بعد التأمل فيما قرّناه تعرف ضعف ما ذكر فى هذه الحجّه وسائر حججهم الآتيه ، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

وقد ظهر بما بيناه وهن ما ذكره المحقّق الشريف فى شرح المفتاح عند بيان القول المذكور من أنّ الموضوع له عندهم هو الأمر الكلى بشرط إستعماله فى جزئياته المعينه ، وقال فى حاشيه له هناك : إنّ لفظه «أنا» مثلا موضوعه على [هذا] (١) الرأى لأمر كلى هو المتكلم المفرد ، لكنّه اشترط فى وضعها أن لا يستعمل إلّا فى جزئياته ، ثمّ حكم بركاكه القول المذكور واستصوب القول الآخر ، إذ ليس فى كلام الذاهبين إلى القول المذكور إشاره إلى ذلك عدا شذوذ من المتأخّرين كالتفتازانى فى ظاهر كلامه كما أشرنا إليه ، وكأنّه ألجأ الى ذلك ما يترأى من توقّف تصحيح كلام القائل به على ذلك ؛ نظرا إلى ما ذكر فى هذه الحجّه وغيرها ، كما يظهر من التفتازانى فى إلتزامه به.

وقد عرفت ممّا قرّناه فى بيان القول المذكور أنّه لا حاجه إلى اعتبار الشرط المذكور أصلا ولا إلى التزم التجوّز فى استعمالاتها المتداوله كما ادّعاه جماعه من الأجلّه.

ثمّ إنّه لا ريب فى أنّ القول المذكور على ما قرّره فى كمال الوهن والركاكه ،

---

(١) لم يرد فى الأصل.

وفى اعتبار الشرط المذكور فى أوضاع تلك الألفاظ من السماجه ما لا يخفى ، بل مرجع ذلك بمقتضى ما ذكره - من كون الاستعمال فى الجزئيات بخصوصها لا من حيث انطباق الكلّى عليها - إلى كون تلك الألفاظ بمقتضى الاشتراط المذكور متعيّنه فى الحقيقه بإزاء تلك الجزئيات ، فيكون مرجعه على أقبح الوجوه إلى القول الآخر.

نعم ، لو قيل بأن استعمالها فى الجزئيات لا من حيث الخصوصيّة بل من حيث انطباق الكلّيات التى وضعت بإزائها عليها فيجعل ثمره الاشتراط المذكور عدم جواز استعمالها فى تلك الكلّيات على الوجه الآخر نظرا إلى كون الوضع توقيفيا فلا يجوز التعدى فيه عمّا اعتبره الواضع أمكن أن يوجّه به القول المذكور ، إلّا أنّ فيه خروجا عن الطريقه المعروفه فى الأوضاع ؛ لا أنّ فيه تفكيكا بين الوضع ولازمه كما ادّعى فى الاحتجاج المذكور.

ثانيها : أنّها لو كانت موضوعه للمعانى الكلّيه لكانت الألفاظ المذكوره مجازات لا حقائق لها ؛ نظرا إلى عدم استعمالها فى المعانى الكلّيه أصلا ، وهو مع ما فيه من البعد لا وجه للالتزام به من دون قيام دليل ظاهر عليه ، إذ لا داعى لحمل الإستعمالات المعروفه على المجاز والقول بوضع تلك الألفاظ المتداوله لمعنى لم تستعمل فيه أصلا ، كيف ومن المقرر كون الأصل فى الاستعمال الحقيقه حتّى يتبيّن المخرج ، مضافا إلى أنّه لو كان الحال فيها على ما ذكر لما احتاجوا فى التمثيل للمجازات التى لا حقائق لها إلى التمسك بالأمثله النادره كلفظ «الرحمن» والأفعال المنسلخه عن الزمان مع ما فيها من المناقشه ، وكان التمثيل بالألفاظ المذكوره هو المتعيّن فى المقام ، ففى العدول عن ذكرها إلى التمثيل بتلك الأمثله الخفيّه دلالة ظاهره على فساد القول المذكور.

والجواب عنه ظاهر ممّا بيّناه ، إذ لا داعى إلى الترام التجوّز فى تلك الألفاظ بالنظر إلى إطلاقها على تلك المعانى الخاصّه ، إذ ليس ذلك إلّا من قبيل إطلاق الكلّى على الفرد ، ومن البين أنّه إنّما يكون على وجه الحقيقه إذا لم يؤخذ فى

المفهوم المراد من اللفظ ما يزيد على معناه الموضوع له كما هو الحال في المقام ، إذ ليس المراد من لفظه «هذا» مثلاً في سائر الموارد إلماً أمراً واحداً وإن انطبق ذلك على أمور مختلفة ، وقد عرفت أنّ إطلاقها على خصوص الأفراد من اللوازم الظاهره لاستعمالها في معناه الموضوع له ، حيث إنّه لا يمكن إرادتها من اللفظ إلّا في ضمن الفرد ، فليست تلك الخصوصيات مراده من اللفظ منضمّه إلى معناه الموضوع له في الاستعمال ، بل إنّما تكون إرادته تلك الخصوصيات باستعمال تلك الألفاظ فيما وضعت له .

فما عزاه المدقّق الشيروانى رحمه الله إلى القائلين بعموم الموضوع له لتلك الألفاظ من التزام التجوّز في استعمالاتها الشائعه مبنّى على توهم لزوم ذلك للقول المذكور لا- على نصّهم عليه ، وقد عرفت أنّه توهم فاسد لا- وجه لالتزامهم به ، كيف ولو قالوا بذلك لكانت المجازات التى لا- حقيقه لها أمراً شائعاً عندهم لا وجه لاختلافهم فيها ، ولا لتمسّكهم لها بتلك الأمثله النادره حسبما ذكر ، ففي ذلك دلالة ظاهره على كون الاستعمالات الشائعه واقعته عندهم على وجه الحقيقه ، مع ذهابهم إلى كون الموضوع له هناك هو المفاهيم المطلقه دون كلّ من تلك الامور الخاصّه .

ثالثها : أنّ المتبادر من تلك الألفاظ عند الإطلاق إنّما هو المعانى الخاصّه دون المفاهيم الكلّيه ، وهو دليل على كونها موضوعه لذلك دون ما ذكر من المعانى المطلقه ؛ نظراً إلى قيام أماره الحقيقه بالنسبه إلى الاولى وأماره المجاز بالنظر إلى الثانيه .

والجواب عنه ظاهر ممّياً مرّ ؛ لمنع استناد التبادر المذكور إلى نفس اللفظ ، إذ مع عدم إنفكاك إرادته المعانى المذكوره من تلك الألفاظ عن ذلك والدلاله على إرادته تلك الجزئيات بمجرّد الدلاله عليها من غير توقّف على أمر آخر غيرها لا يبقى ظهور فى استناد التبادر المدّعى إلى نفس اللفظ ؛ لينهض دليلاً على الوضع ، وممّا ذكرنا يظهر الحال فيما ذكر من عدم تبادر المعانى المطلقه .

رابعها : أنّها لو كانت موضوعه للمعانى الكلّيه لكانت تلك المعانى هى

المفهومه منها أولاً عند الإطلاق ، وكانت المعاني الجزئيه مفهومه بواسطه الانتقال الى تلك المعاني بعد قيام القرينه الصارفه عن إرادتها كما هو الشأن فى المجاز ، وليس الحال كذلك قطعاً ، إذ المفهوم من لفظه «هذا» مثلاً هو الشخص المشار إليه من غير خطور لمفهوم المشار إليه أصلاً.

وجوابه معلوم بعد القول بعدم التجوّز فى شىء من تلك الاستعمالات ، وأنّ إرادته تلك الخصوصيات غير ممكنه الانفكاك عن إرادته الموضوع له حتّى يتوقّف فهمها على وجود القرينه ، فهى إنّما تكون مفهومه بإرادته الموضوع له.

ودعوى عدم حصول واسطه فى فهم الخصوصيه من اللفظ بالمرّه ممنوعه ، بل إنّما هو من جهه استحاله انفكاك إرادتها عن إرادته الموضوع له. نعم لما كانت الملازمه هناك واضحه جدّاً يترأى فى بادئ النظر فهمها من اللفظ ابتداءً ، وليس ذلك بظاهر عند التأمل.

وما ذكر من عدم خطور مفهوم المشار إليه بالبال إن اريد به عدم فهم ذلك المفهوم ملحوظاً بالاستقلال كما هو الحال فى لفظ المشار إليه فممنوع ، ولا- قائل بوضع لفظه «هذا» لذلك أصلاً ، وإن اريد به عدم فهم شىء اشير إليه وجعلت الإشاره مرآه لملاحظته فهو بيّن الفساد ، كيف وليس المفهوم من لفظه «هذا» فى العرف إلّا ذلك.

خامسها : أنّه لو كان كما ذكره لزم اتّحاد معانى الحروف والأسماء ؛ لكون كلّ من «من» و «إلى» و «على» موضوعاً على هذا التقدير لمطلق الابتداء والانتهاى والاستعلاء التى هى من المعانى الإسميه المستقله بالمفهوميه ؛ ولذا وضع بإزائها لفظ الابتداء والانتهاى والاستعلاء التى هى من الأسماء ، وهو واضح الفساد ، ضروره اختلاف معانى الأسماء والحروف بحسب المفهوم حيث إنّ الاولى مستقله بالمفهوميه ، ويصحّ الحكم عليها وبها بخلاف الثانيه ؛ لعدم استقلالها بالمفهوميه وعدم صحّ الحكم عليها وبها أصلاً ، ويجرى ذلك فى الأفعال أيضاً بالنسبه إلى معانيها النسبيه ، فإنّها أيضاً معان حرفيه ، ومع البناء على الوجه المذكور

تكون معانى إسميه مستقله بالمفهوميّه.

والجواب عنه : أنّ الفرق بين المعانى الإسميه والحرفيه ليس من جهة عموم الموضوع له فى الأسماء وعدمه فى الحروف حتى تتميز المعانى الحرفيه عن المعانى الإسميه ، على القول بوضع الحروف لخصوصيات الجزئيات دون القول بوضعها للمفاهيم المطلقة ، كيف ومن البين أنّ جزئيات تلك المفاهيم أيضا امور مستقله بالمفهوميّه على نحو مفهومها الكلى ، فكما أنّ مطلق الابتداء مفهوم مستقل كذلك الابتداء الخاص وإن افتقرت معرفه خصوصيته إلى ملاحظه متعلقه ، فإنّ ذلك لا تخرجه عن الاستقلال وصحّه الحكم عليه وبه ، بل الفرق بين الأمرين فى كيفيه الملاحظه حيث إنّ الملحوظ فى المعانى الإسميه هو ذات المفهوم بنفسه ، والملحوظ فى المعانى الحرفيه كونه آله ومرآه لملاحظه غيره.

ومن البين أنّ ما جعل آله لملاحظه الغير لا يكون ملحوظا بذاته ، بل الملحوظ بالذات هناك هو ذلك الغير ، فهذه الملاحظه لا يمكن حصولها إلّا بملاحظه الغير ؛ ولذا قالوا : إنّها غير مستقله بالمفهوميّه ، وإنّه لا يمكن الحكم عليها وبها ؛ لتوقف ذلك على ملاحظه المفهوم بذاته.

فحصول المعانى الحرفيه فى الذهن متقوم بغيرها ، كما أنّ وجود الأعراض فى الخارج متقوم بمعروضاتها ، بخلاف المعانى الإسميه فإنّها امور متحصّيه فى الأذهان بأنفسها وإن كان نفس المفهوم فى المقامين أمرا واحدا ، وحينئذ فكما يمكن اعتبار جزئيات الابتداء مثلا- مرآه لملاحظه الغير فيقال بوضع لفظه «من» لكلّ منها كذا يمكن اعتبار مطلق الابتداء مرآه لحال الغير ويقال بوضع «من» بإزائه ، فيكون مفهوم الابتداء ملحوظا بذاته من المعانى الإسميه ، وملحوظا باعتبار كونه آله ومرآه لحال الغير من المعانى الحرفيه ، مع كون ذلك المفهوم أمرا كليّا فى الصورتين.

والحاصل : أنّه لا- اختلاف بين المعنى الإسمي والحرفي بحسب الذات ، وإنّما الاختلاف بينهما بحسب الملاحظه والاعتبار ، فيكون المعنى بأحد الاعتبارين



تأثيراً إسمياً ، وبالاعتبار الآخر ناقصاً حرفياً ، ويتفرع على ذلك إمكان إرادته نفس المفهوم على إطلاقه في الإسماء من غير ضمّه إلى الخصوصيّة بخلاف المعنى الحرفي ، إذ لا يمكن إرادته من اللفظ إلّا بضمّه إلى الغير ، ضروره كونه غير مستقلّ بالمفهوميّة في تلك الملاحظه ، فلا- يمكن إرادته من اللفظ إلّا مع الخصوصيّة حسب ما بيّناه ، وذلك لا يقضى بوضعها لكلّ من تلك الخصوصيات.

فإن قلت : إنّ الابتداء المأخوذ مرآه لحال الغير لا يكون إلّا جزئياً من جزئيات الابتداء متقوماً في الملاحظه بخصوص متعلقه ، فلا يعقل أن يؤخذ مطلق الابتداء مرآه لحال الغير حتّى يكون مفاد لفظه «من» هو الابتداء على إطلاقه.

قلت : توقّف تحقّق الحيثيه المأخوذه في الوضع على تحقّق المفهوم المذكور في ضمن جزئى من جزئياته وكون ما اطلق عليه اللفظ دائماً خصوص الجزئيات لا- يستلزم أن تكون تلك الخصوصيات مأخوذه في الوضع ، إذ لا مانع من تعلق الوضع بنفس المفهوم ، وتكون تلك الخصوصيات من لوازم الحيثيه المعتمده في المعنى الموضوع له ، فلا- يمكن استعمال اللفظ فيه إلّا في ضمن جزئى من تلك الجزئيات حسب ما أشرنا إليه.

فاعتبار الابتداء مرآه لحال الغير إنّما يكون في ضمن الخصوصيه المنضمّه إليه ، والمعنى الملحوظ في الوضع هو القدر الجامع بينها ، أعنى مفهوم الابتداء من حيث كونه مرآه لحال الغير ، فذلك المفهوم من تلك الحيثيه لا يمكن حصوله ولا إرادته إلّا في ضمن الجزئيات ، من غير أن تكون تلك الجزئيات ملحوظه حين الوضع ولو على سبيل الإجمال حسب ما ذكره ، فليس المقصود من كون مطلق الابتداء موضوعاً له للفظه «من» أن يكون ذلك المفهوم بملاحظه حال إطلاقه - كما هو الحال في حال تصوّره - موضوعاً له لذلك اللفظ ، بل المقصود كون ذلك المفهوم لا خصوص جزئياته موضوعاً له لذلك وإن اعتبر هناك حيثيه في الوضع لا يمكن تحقّقها إلّا في ضمن الجزئيات ، فالموضوع له في ضمن تلك الجزئيات هو القدر الجامع بينها ، أعنى مفهوم الابتداء من حيث كونه مرآه لملاحظه الغير ، وتلك

الخصوصيات من لوازم تلك الحثيئه المعبره فى الؤضع ، فذلؤك المعنى الملوؤظ ؤال الؤضع لئس مؤؤوعا له للؤظه «من» بؤلك الملاحظه ، ضروره أنه لئس فى بؤلك الملاحظه مرآه لؤال الؤبر ، وإنما هو إؤضار لؤالها الاؤرى وهى ؤال وقوعها مرآه لؤال الؤبر وؤنوان لملاحظؤها كذلؤك ، كئف والمعنى الؤرفى الؤبر مستؤل فى الملاحظه ، وتؤلؤ الؤضع بالمعنى يستلزم استؤلالها فى اللؤاظ ، فلا يعقل تؤلؤ الؤضع بالمعنى الؤرفى من ؤئث إنه معنى الؤرفى ، بل ذؤك المفهوم من ؤئث إنه معنى اسمى لئؤل لؤونا لؤونه معنى الؤرفىا وئؤضع الؤلفظ بإؤائه، فهو فى بؤلك الملا-ؤظه نظئر ملا-ؤظه المعدوم المؤلؤ فى الؤؤم ؤله بأنه لا لؤؤم ؤله، كما هو الؤال أئضا فى الؤؤم ؤلى المعنى الؤرفى بأنه لا- لؤؤم ؤله ولا به ، فلا تؤؤل . وئؤرى ما قلناه بعئنه فى المعانى النسئبه الملوؤظه فى وضع الأؤعال ، إذ هى أئضا معان الؤرفئه ، والؤال فئهما ؤلى نؤو سؤاء .

سادسها : أنهم صرؤوا بأن للؤروف والؤمائر وأسماء الإؤاره وؤبرها من الألفاظ التى وقع النزاع فئها معانى ؤقئئفه ومعانى مؤازئفه ، وئربؤؤون ؤملها ؤلى معانئها الؤقئئفه مع الؤوران بئنها وئئن الؤبرها ؤال الإؤلاق ، وهو لا ىؤم إلا ؤلى القول بؤضعها للمعانى الؤزئئفه، إذ لو قئل بؤضعها للمفاهئم الكؤئفه لزم أن لؤون ؤمئع بؤلك الاستؤعالات مؤازئفه ، فلا-ؤؤه للؤفصئل ولا لؤرؤئؤ إراده المعانى الؤقئئفه ؤلى ؤبرها ؛ لؤؤوح اشؤراك الؤمئع فى المؤازئفه بؤؤب الاستؤعمال .

وؤوابه ظاهر ممّا ذؤرنا فلا ؤاؤه إلى إؤادؤه .

هذا ، وئؤؤئؤ للقول بؤضعها للمفاهئم الكؤئفه بؤؤوه :

أؤؤها : نصّ أهل اللؤه بأن «هذا» للمؤار إليه و «أنا» للمؤؤم و «أؤؤ» للمؤاطب و «من» للابتداء و «إلى» للانؤهاء و «ؤلى» للاستؤلاء إلى الؤبر ذؤك ، وبؤلك المفاهئم امور كؤئفه .

ئانئها : أنّ ظاهر كلمائهم فى تؤسئم الألفاظ انؤصار مؤعدّ المعنى فى المؤؤرك والمؤقول والمؤرؤؤل والؤقئفه والمؤاز ، ولو كان الؤضع فى بؤلك الألفاظ

لخصوص الجزئيات لكانت من متعدّد المعنى قطعاً مع عدم اندراجها فى شىء من المذكورات، فىكون قسماً خامساً ، وهو خلاف ما يقتضيه كلام القوم.

ثالثها - وهو أضعفها - : أنّها لو كانت موضوعه بإزاء الجزئيات لزم استحضار ما لا يتناهى حال تعلق الوضع بها ، ضروره توقّف الوضع على تصوّر المعنى ، وهو واضح البطلان.

واجيب عن الأوّل بحمل كلامهم على إرادته المصداق دون المفهوم ، كيف ومقصودهم من بيان معانى تلك الألفاظ هو معرفه المراد منها فى الاستعمالات ، ومن البين أنّ المراد منها فى الاستعمال هو ذلك دون نفس المفهوم ؛ للاتّفاق على عدم جواز الاستعمال فيه.

وعن الثانى بأنّ تقسيم الألفاظ إلى الأقسام المعروفه لما كان من القدماء وهم لما لم يثبتوا هذا النوع من الوضع لم يذكروه فى الأقسام ، والمتأخرون مع إثباتهم لذلك لم يغيّروا الحال فى التقسيم عمّا جرى عليه القوم ، بل جروا فى ذلك على منوالهم ، وأشاروا إلى ما اختاروه فى المسأله فى مقام آخر.

وعن الثالث بما هو ظاهر من الفرق بين الحضور الإجمالى والتفصيلى ، والقدر اللازم فى الوضع هو الأوّل ، والمستحيل بالنسبه إلى البشر إنّما هو الثانى.

قلت : وأنت بعد التأمل فى جميع ما ذكرناه تعرف تصحيح الوضع فى المقام على كلّ من الوجهين المذكورين ، وأنّه لا دليل هناك يفيد تعيين إحدى الصورتين وإن كان الأظهر هو ما حكى عن القدماء على الوجه الذى قرّناه ؛ لما عرفت من تطبيق الاستعمالات عليه ، فلا حاجه إلى التزام التغير بين المعنى المتصوّر حال الوضع والموضوع له ، فإنّه تكلف مستغنى عنه مخالف لما هو الغالب فى الأوضاع ، بل وكأنّه الأوفق عند التأمل بظاهر الاستعمالات ، ولو لا أنّ عدّه من الوجوه المذكوره قد ألجأت المتأخرين إلى اختيار الوجه المذكور لما عدلوا عمّا يقتضيه ظاهر الوضع ، ويعاضده ظاهر كلام الجمهور ، ويؤيّدّه أيضاً ظاهر ما حكى عن أهل اللغه.

وحمل كلامهم على الوجه المتقدم وإن كان ممكنا إلا أنه لا داعى إليه مع خروجه عن الظاهر ، وما ذكر من قيام الشاهد عليه مدفوع بما عرفت من تصحيح الاستعمالات على كل من الوجهين المذكورين ، وعليك بالتأمل فى ما فصّلناه فإننى لم أر أحدا حام حول ما قرّرناه ، فإن وجدته حقيقا بالقبول فهو من الله ، ولا حول ولا قوه إلا بالله.

### الفائدة السادسة : كيفيه الوضع فى المفردات و المركبات

السادسه

ذهب جماعه من علماء العربيه إلى اختصاص الوضع بالمفردات ، وأنّ المركبات لا-وضع فيها من حيث التركيب ؛ لحصول المقصود من الانتقال إلى المعنى التركيبى بوضع المفردات ، فلا حاجة فى استفاده ذلك منها إلى وضع آخر.

ويدفعه : أنّ مجرّد وضع المفردات غير كاف فيما يراد من المركبات ، فإنّ الجمل الخبريّه مثلا إذا اريد بها الإخبار عمّا تضمّنته كانت حقيقه دون ما إذا اريد بها غير ذلك ، فتكون موضوعه لإفادته ، وهو أمر وراء ما يعطيه أوضاع المفردات ، فإنّه حاصل فيها مع عدم إرادته الإخبار ، أيضا فإنّه إذا اريد بها إفاده المدح أو بيان التحزّن والتحسير أو التذلل والتخضع أو الضعف والوهن ونحو ذلك كان مفاد المفردات فى الجميع على حاله من غير تفاوت إلا بالنسبه إلى المعنى التركيبى ، فلو لا القول بثبوت الوضع للهيئات التركيبيه لما صحّ القول بكونها حقيقه فى الإخبار منصرفه إليه عند الإطلاق مجازا فى غيره.

وفيه : أنّ دلالة المفردات بعد ضمّ بعضها إلى البعض كافيّه فى إفاده الإخبار ، إذ هو مدلول تلك الألفاظ مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجيه ، وأما كون الملحوظ سائر الفوائد المترتبه على الكلام فلا بدّ من قيام شاهد عليه ، إذ لا تفى المفردات بالدلاله على إرادتها ، وبعد قيام القرينه على ملاحظتها فليست المفردات مجازا قطعاً وكذا المركب وإن لم يكن مجرّد تلك العبارة كافيّا فى فهمها من دون ملاحظه القرينه ، فانصراف إطلاق الجمل الخبريّه إلى خصوص الإخبار بمضمونها لا يستلزم كونها موضوعه بإزائه ؛ لما عرفت من أنّ السبب فى انصرافها

ص: ١٩٣

إليه هو ملاحظه وضعها الأفرادى مع الخلو عن القرائن الدالّه على خلافه ، وكذا افتقار إرادته سائر المقاصد إلى ضمّ القرائن المفهمه لإرادتها لا يفيد كونها مجازا عند إرادتها.

والحاصل : أنّ إسناد الفعل إلى فاعله أو حمل المحمول على موضوعه دالّ على ثبوت تلك النسبه التامه ، وبعد ضمّ أحدهما إلى الآخر يحصل ذلك ، فلو جرّد الكلام حينئذ عن سائر القرائن أفاد كون المقصود هو الإخبار عن ذلك الشىء من دون حاجه إلى وضع آخر متعلّق بالهيئه التركيبية ، ولو انضمّ إليه ما يفيد إرادته سائر المقاصد تمتّ الدلاله عليه بتلك الضميمة من دون لزوم مجاز أصلا ، هذا إذا كان المقصود إسناد تلك المحمولات إلى موضوعاتها على سبيل الحقيقه.

وأما إذا لم يكن إسنادها إلى موضوعاتها مقصودا في ذلك المقام بل كان المقصود بيان ما يلزم ذلك من التخضع ونحوه كما فى قولك : «أنا عبدك» و «أنا مملوكك» فلا ريب إذن فى الخروج عن مقتضى الوضع ، إذ ليس المقصود فى المقام بيان ما يعطيه معانى المفردات بحسب أوضاعها ، فحينئذ يمكن التزام التجوّز فى المفردات كأن يراد ب «عبدك» أو «مملوكك» مثلا لازمه ، أو فى المركّب بأن يراد من الحكم بثبوت النسبه المذكوره لازمها.

وعلى كلّ حال فالتجوّز حاصل هناك ، فظهر ممّا ذكرنا أنّ الجمل المذكوره تدرج فى الحقيقه تاره وفى المجاز اخرى.

فإن قلت : إنّ استعمال الجمل الخبرية فى الدعاء أو بمعنى الأمر مجاز قطعا ، ولو لا وضعها للإخبار لما صحّ ذلك.

قلت : إنّ المجاز هناك فى المفرد - أعنى الفعل المستعمل فى المعنى المذكور مثلا - لخروجه بإرادته ذلك عن مقتضى وضعه.

فإن قلت : إنّ الإسناد الحاصل فى الجمل الخبرية الغير المشتمله على الفعل ممّا يدلّ عليه صريح العبارة ، مع أنّ أوضاع المفردات ممّا لا يدلّ عليه ، فليس ذلك إلّا من جهه التركيب.

قلت : ليس ذلك من جهة وضع المركب ، وإنما هو من جهة الطوارئ الواردة على الكلمة ، فإنها إنما تكون بسبب الأوضاع النوعية المتعلقة بذلك المقرره في النحو ، فالظاهر أنّ الأعراب الواردة على تلك الكلمات هي الموضوعه بإزاء النسب ، والرابطة بين الموضوع والمحمول وكذا سائر الارتباطات الحاصله بين الكلمات إنما يستفاد من الأعراب الواردة عليها ، وربما يضمّ إلى ذلك ملاحظه التقديم والتأخير ونحوهما المأخوذه في تلك الكلمات ، فإن اريد بوضع المركبات ما ذكرناه فلا كلام ، إذ ثبوت الأوضاع المذكوره ممّا لا ينبغي التأمل فيه ، ولم يخالف أحد في الحكم فيه ، وإن اريد به غير ذلك فهو ممّا لا شاهد عليه .

فإن قلت : قد نصّ علماء البيان على ثبوت المجاز في المركبات ، وقد جعلوه قسيما للمجاز في المفردات ، ولا يتمّ ذلك إلّا مع ثبوت الوضع في المركبات ؛ لكون المجاز فرع الوضع . وقد اعتذر بعضهم عن عدم تعرّضهم للحقيقه في المركبات بكون التعرّض للحقائق غير مقصود بالذات في فنّ البيان ، فذلك أيضا نصّ في ثبوت الوضع في المركبات .

قلت : لا منافاه بين نفي الوضع من الهيئات التركيبية وراء وضع المفردات والقول بثبوت الحقائق والمجازات التركيبية ، فإنّ المعانى التركيبية مستنده إلى الأوضاع قطعا ، إلّا أنّه لا حاجه فيها إلى اعتبار وضع زائد على أوضاع المفردات ، وما يتعلّق بها من الخصوصيات فإنّها إذا استعملت فيما قضت به أوضاع المفردات مع مراعاة الخصوصيات الحاصله عند ضمّ بعضها إلى البعض كان المعنى الحاصل من مجموع ذلك حقيقه مركبه ، وإن استعملت في غيرها بأن كان الانتقال له من تلك الحقيقه المركبه كان مجازا مركبا ، وحينئذ فلا يبعد أن يقال بكون ما اشتمل عليه من المفردات مجازا أيضا وإن استعملت في معانيها الموضوع لها ابتداء ، إذ المقصود منها حينئذ إحضار معناها التركيبى والانتقال منها إلى المعنى المجازى ، فلا يكون معانيها الحقيقية حينئذ هي المقصوده بالإفاده .

فدعوى كونها إذن مستعمله في معانيها الحقيقية وأنّ التجوّز إنّما هو في

المرکب - كما فى شرح التلخیص - لیست على ما ینبغى ، إلیا أن ینبى على كون المناط فى استعمال اللفظ فى المعنى كونه مرادا من اللفظ ابتداء وإن ارید الانتقال منه إلى غیره ، وقد عرفت ما فیه .

ویمکن تصحیحه : بأنّ المجاز فى المفرد هو الكلمه المستعمله فى غیر ما وضع له ، بأن يكون ذلك المعنى قد استعملت فیه الكلمه ابتداء ، أو كان ذلك مقصودا منها بالواسطه ، والمفروض انتفاء الأمرین فى المقام ، فتكون مستعمله فى الموضوع له مندرجه فى الحقیقه ، فالتجوّز هنا إنّما يكون بالنسبه إلى المعنى التركیبى المتحصّل من أوضاع المفردات لا باستعمال المجموع فیه ابتداء ، إذ قد عرفت أنّه غیر متصوّر فى المقام بل الانتقال (١) إلیه من المعنى المذكور حسب ما مرّ ، وحينئذ فیکون التجوّز فى المعنى التركیبى خاصّه وإن لم نقل بثبوت وضع خاصّ بالنسبه إلیه ، فحیث لم یکن الانتقال إلیه إلیا بملاحظه المعنى المرکب من غیر ملاحظه لخصوص كلّ من مدالیل المفردات كان التجوّز فى المرکب وإن كان فیه خروج عن مقتضى أوضاع المفردات أيضا ، إلیا أنّ ذلك إنّما هو بالنسبه الى المجموع دون كلّ واحد منها لیكون من المجاز فى المفرد .

وفیه : أنه لیس المقصود الأصلی من كلّ واحد من تلك الألفاظ إفاده معناه الحقیقى قطعا ، فلا تكون مندرجه فى الحقیقه ، فلا بدّ من إدراجها فى المجاز لكون المقصود بكلّ منها إفاده غیر الموضوع له ولو كان ذلك بملاحظه المعنى الذى یراد من جمیع تلك الألفاظ ، فعدم قصد خصوص معنى مجازىّ من كلّ واحد من تلك الألفاظ لا ینافى كونها مجازات مستعمله فى غیر ما وضعت له إذا كان المقصود من الجمیع غیر الموضوع له ، لظهور صدق كون المقصود من كلّ منها غیر ما وضع له وإن كان فى ضمن الكلّ .

فظهر بما ذكرنا أنّ المجاز فى المرکب یتلزم المجاز فى المفرد على النحو المذكور وإن لم یتلزم استعمال كلّ واحد من المفردات فى معنى مجازى

---

(١) كما هو أحد الوجهین فى المجاز فى المفرد كما عرفت . (منه رحمه الله).

مخصوص ، كما هو الشأن فى سائر المجازات المفردة. فتأمل.

إذا عرفت ذلك فقد تبين لك الوجه الذى يمكن الاستناد إليها فى إثبات الوضع للهيئات التركيبية كما هو مختار جماعه من الأجله ، والوجه فى ضعفها ، وظهر لك قوه القول بنفى الوضع فى المركبات.

وربما يقال بثبوت الوضع فيها من جهه دلالة بعض التراكيب على بعض الخصوصيات كدلاله الجمله الإسميه على الدوام والثبوت والفعليته على التجدد والحدوث. وفيه تأمل.

ثم على القول بثبوت الوضع فى التراكيب ففى اندراجها فى حدّ الحقيقه إشكال ، والقول بشمول اللفظ لها كما ادعى غير متجه.

إلا أن يقال بكون الهيئه مرآه لوضع الألفاظ المركبه لا أنها بنفسها موضوعه ، فيتعلق هناك وضع بالأجزاء ووضع بالكلّ. وفيه ما لا يخفى.

نعم ، على ما قررناه فى المجاز المركب يندرج ذلك فى حدّ المجاز ، وكأنه الوجه فى أخذهم اللفظ فى حدّه والكلمه فى حدّ المجاز فى المفرد ، ويجرى نحوه فى اندراج المركب فى حدّ الحقيقه ، والظاهر عدم جريان الحقيقه والمجاز بالنسبه إلى الأوضاع المتعلقة بالخصوصيات المعتوره على الكلمات ، إذ ليس هناك استعمال لفظ فى الموضوع له أو فى خلافه ، كما لا يخفى.

### **الفائده السابعه : هل الاستعمال فى المعنى المجازى توقيفى أو لا؟**

السابعه

أنه لا- شكّ فى كون إثبات المعانى الحقيقيه توقيفيه لا- بدّ فيه من الرجوع إلى الواضع ولو بنقل النقله أو بملا-حظه العلائم والأمارات المقرره ، واختلفوا فى المعانى المجازيه.

فذهب جماعه إلى اعتبار نقل الآحاد فى صحه استعمال كلّ لفظ بالنسبه إلى كلّ من المعانى المجازيه كما هو الحال فى المعانى الحقيقيه.

والمحكى عن الأكثر الاكتفاء فيه بنقل نوع العلاقه المصححه للاستعمال ،

ص: ١٩٧



فلا يصحّ التجوّز إلّا بعد ثبوت الترخيص فى نوع تلك العلاقه من غير حاجه بعد ذلك إلى نقل الآحاد.

وعن بعض المتأخرين التفصيل بين الحروف وما بمنزلتها من الأسماء الناقصه كالظروف وصيغه الأمر والنهى ونحوها ، وما عدا ذلك من سائر الأسماء والأفعال فاختر اعتبار نقل الآحاد فى الأوّل دون الأخير.

والأظهر فى المقام عدم الحاجه إلى نقل آحاد المجاز ولا نقل خصوص أنواع العلائق فى صحّحه التجوّز ، وغايه ما يلتزم به فى المقام هو الاحتياج إلى ترخيص الواضع فى صحّحه الاستعمال بحسب اللغه فى غير ما وضع له من المعانى المجازيّه حسب ما مرّت الإشاره إليه ، وحينئذ نقول : إنّ من البين أنّ الترخيص هنا لم يرد بطريق النقل المتّصل ولا المرسل عن صاحب اللغه ، وإنّما يرجع فيه إلى استقراء الاستعمالات والنظر فى الطريقه الجاربه فى المحاورات وملاحظه موارد الإطلاقات كما هى الطريق فى استنباط الأوضاع النوعيّه ، إذ لا يزيد ذلك عليها.

والمتحصّل من التأمل فى الطريقه الجاربه المتداوله من بدو اللغه إلى الآن فى استعمال الألفاظ فى المعانى المجازيّه والتعدّى عن مقتضى الأوضاع الحقيقيّه هو ملاحظه الارتباط والعلاقه التى لا يستهجن معها استعمال اللفظ فى المعنى المجازى والانتقال إليه من المعنى الحقيقى ، من غير ملاحظه لشيء من خصوص المعانى المستعمله فيها من قديم الأيام المنقوله عن العرب ، ولا لشيء من خصوص العلاقات المقرّره فى شيء من الاستعمالات المتداوله.

فظهر أنّ المدار فى ترخيص الواضع هو ذلك من غير اعتبار لشيء من الوجهين المذكورين ، كيف وتلك الخصوصيّات غير مضبوطه عند أهل العرف ولا معروفه عند العامّه ، مع عدم تأمل أحد من أهل العرف فى صحّحه التجوّز ، واستعمال الألفاظ فى المعانى المستحدثه الجديده ممّا لم يخطر ببال المتقدّمين من أهل اللسان من الاستعارات وضروب الكنايات وسائر أقسام المجاز.

وبالجملة : الملحوظ فى الاستعمالات العرفيه عند التجوّز فى اللفظ هى

العلاقة التي لا يستهجن معها الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المجازي ، بحيث يكون استعماله فيه مرضيًا عندهم غير مستنكر لديهم ، من غير ملاحظه لما يزيد عليه ولا التفات إلى اندراجه في أى نوع من أنواع العلائق المقرّره ، وهو ظاهر لمن تأمل في الاستعمالات الجارية بحيث لا يعتريه شبهه.

وما تصدّوا له من حصر أنواع العلائق في الوجوه المذكوره في كتبهم فإنّما هو مبنى على الغالب ؛ ولذا وقع الاختلاف في تعدادها بحسب اختلافهم في كثره التتبع في أصناف المجاز وقلّته من غير بنائهم على وقوع اختلاف في ذلك ، فملاحظه تلك الخصوصيات غير معتبره في صحّه التجوّز أصلا ، وإنّما الملحوظ فيها هو ما ذكرنا ، فهو المناط في الترخّص وانطباقه على تلك الخصوصيات من قبيل الاتفاق من غير اعتبار في الترخيص لخصوص تلك الجهات؛ ولذا وقع الاختلاف في إرجاع بعضها إلى البعض واقتصر جماعه على عدّه من العلائق بارجاع الباقي إليها.

والحقّ - كما عرفت - إرجاع الجميع إلى أمر واحد هو ما قرّرناه ، كيف ولو كان المصحّح للاستعمال هو خصوص العلائق المقرّره - كما هو قضيه ما ذكره - لكان الملحوظ حين الاستعمال إدراج العلاقة الحاصله في واحد منها ؛ ليصحّ الإقدام على استعماله نظرا إلى إناطه الترخيص به ، ومن المعلوم خلافه ، ولصحّ استعمال المجاز كليًا مع حصول واحد منها ، مع أنّه بين الفساد ، إذ لا يصحّ التجوّز في كثير من الأمثله مع حصول نوع العلاقة المعروفه ولو مع حصول الشرط الذي اعتبروه في بعضها كاستعمال الجزء في الكلّ؛ ولذا قد يصحّ الاستعمال مع انتفاء ما اعتبروه من الشرط كاستعمال اليد في الإنسان كما في الحديث المشهور : «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي» (١) مع أنّها مما لا ينتفى الكلّ بانتفائها ، ويصحّ استعمال مجاز بعينه في مقام دون آخر كما في المثال المذكور ، واستعمال الرّقبه في الإنسان فإنّه إنّما يصحّ فيما تعلق به الرق أو العتق ونحوهما لا في ما سوى ذلك ،

---

(١) سنن البيهقي : ج ٦ ص ٩٥.

كأن يقول : «رأيت رقبه» أو «زرت رقبه» ونحوهما فظهر أنه إنما يدور الأمر في كل من تلك العلاقات مدار ما قلناه.

والقول بأن الترخيص الحاصل في المجازات مقتض لصحّ الاستعمال ، وليس علّه تامّه في ذلك كما في أوضاع الحقائق ، وحصول المقتضى إذا قارن وجود المانع - أعني منعهم من الاستعمال في خصوص بعض المعاني - لم يعمل عمله ، فلا مانع من عدم اطراد العلاقات وعدم جواز الاستعمال مع وجودها.

مدفوع : بأنه لا حاجة إلى التكلف المذكور ، مع أنّ الظاهر من ملاحظه موارد عدم حصول المقتضى لصحّ الاستعمال هناك ، حيث إنه لا-فارق بينها وبين المعاني التي ليست بينها وبين المعاني الحقيقيه مناسبه ظاهره كما هو ظاهر بعد ملاحظه العرف ، لا أنّ المقتضى لصحّ الاستعمال موجود هناك ، وإنما يمنع عنها وجود المانع.

وقد يحتجّ للقول باعتبار نقل الآحاد تاره ، بأن ما لم ينقل عن أهل اللسان خارج عن اللغه لانحصارها في الحقيقيه والمجاز ، وغير المنقول ليس من الأوّل قطعاً ولا من الثاني ، إذ المجاز اللغوي ما كان المتجوّز فيه صاحب اللغه ، فيخرج حينئذ عن العرييه ، فلا يصحّ استعماله فيه في تلك اللغه ، ويقضى وجوده في القرآن بعدم كون جميعه عربياً وقد وصفه تعالى بكونه عربياً الظاهر في كون كلّه عربياً.

وتاره بأنه لو لم يحتج إلى نقل الآحاد لما ذكروا المعاني المجازيه في كتب اللغه ، واقتصروا على بيان المعاني الحقيقيه ، مع أنّهم لا زالوا يذكرون المجازات حسب ما يذكرون الحقائق.

وأنت خبير بوهن الوجهين ، أمّا الأوّل فبأنّ استعمال المجاز لما كان عن ترخيص الواضع صحّ اندراجه في العريي ؛ لما عرفت من كون ذلك نحواً من الوضع ، وأيضاً يكفي في اندراجه في العرييه وقوعه من أتباع أهل اللسان.

ألا- ترى أنّ الحقائق العرفيه العامه والخاصه غير خارجه عن اللسان العريي ، مع أنّ الاستعمال هناك من جهه الوضع الخاصّ المغاير لوضع اللغه ، بل وكذا الحال

فى المرتجلات مع عدم ملاحظه مناسبتها للمعانى اللغوىة لىحصل لها بذلك نوع تبعىة لواضع اللغة.

وأما الثانى فبانّ ذكر المعانى المجازىة لىس لاستقصاء المجازات حتّى لا يصحّ استعمال مجاز غيرها كما هو شأنهم فى بيان المعانى الحقيقىة ، بل إنّما يذكرون المعانى الدائره بين الحقيقه والمجاز لاحتمال كونها من الحقيقه ، أو يشيرون إلى بعض المجازات المتداوله عند أهل اللغة والمجازات الخفىة ممّا يكون علاقته فيها غير واضحه ، لىكون باعثا على سهوله الخطب فى معرفه المعانى المستعمله فيها فى الإطلاقات الواقعه فى الآيات القرآنىة والروايات المأثوره والأشعار والخطب والرسائل ونحوها ، فإنّ فى ذكرها توضيحا لتفسيرها ، كما لا يخفى.

حجّه القائل باعتبار النقل فى أنواع علاقته ووقوع الترخيص بالنسبه إلى كلّ نوع منها من غير حاجه إلى نقل آحاد المجاز ، أمّا على عدم التوقّف على نقل الآحاد فبما يقرب ممّا ذكرناه فى حجّه ما اخترناه ، وأمّا على اعتبار نقل النوع فبعدم جواز التعدّى عن مقتضى الوضع ولزوم الاقتصار فى الاستعمال على حسب ما عيّنه الواضع ، وإنّما يجوز التعدّى عنه بعد ترخيصه وإجازته لكونه أيضا نحوا من الوضع ، فلا بدّ أيضا من الاقتصار فيه على القدر الذى قامت عليه الشواهد من النقل ، وثبت الترخيص فيه لابتناء الأمر فى باب الألفاظ على التوقيف ، والقدر الثابت من الترخيص هو ما ذكرناه فلا بدّ من الاقتصار عليه.

ولا يخفى وهنه بعد ملاحظه ما أشرنا إليه.

على أنّه قد يقال : إنّ ذلك إنّما يتّم إذا كان التصرّف فى المجاز بإطلاق اللفظ من أوّل الأمر على غير ما وضع بإزائه ، فإنّ ذلك خروج عن مقتضى الوضع متوقّف على ترخيص الواضع حسب ما ذكر ، وأمّا إذا كان التصرف فيه بواسطة إرادته معناه الحقيقى والانتقال منه إلى المعنى المجازى - كما مرّ القول فيه - فلا حاجه فيه إلى الترخيص ، إذ لىس ذلك تصرّفا فى اللفظ.

ويشكل : بأن ذلك أيضا نحو من التصرف في اللفظ ، حيث إن المقصود منه حقيقه غير معناه الحقيقي وإن جعل إرادته معناه الحقيقي واسطه في الانتقال إليه.

وقد يناقش فيه : بأنه إنما يتم إذا قلنا بكون دلالة اللفظ على كون مدلوله هو المقصود بالإفاده من جهة الوضع ، وهو غير ظاهر ، وأما إن قلنا بدلاله ظاهر الحال عليه فلا حاجة في التعدي عنه إلى التوقيف بعد إرادته الموضوع له من اللفظ.

وفيه : أن معاني الألفاظ وكيفية استعمالها فيها أمور توقيفيه لا بد من الجرى فيها على النحو المألوف والطريقه المتلقاه عن أهل اللغة ، وإلا لكان غلطا بحسب تلك اللغه ، وقد عرفت أن إرادته المعاني المجازيه من الألفاظ إنما تكون باستعمالها فيها وإن كان بتوسط إرادته معانيها الحقيقيه ، فيتوقف جواز استعمالها كذلك على التوقيف.

حجّه المفصل : أما على عدم الافتقار إلى نقل الآحاد فيما عرفت من عدم توقف استعمال المجازات في شائع الاستعمالات على ورود الخصوصيات من أهل اللسان وثبوت الترخيص في الأشخاص وجريان السيره واستمرار الطريقه عليه حسب ما أشرنا إليه.

وأما على الافتقار إلى نقل الآحاد في الحروف والظروف ونحوهما من الأفعال والأسماء الناقصه فباعثناء علماء العريه في تعيين مستعملاتها وبيان معانيها الحقيقيه والمجازيه من غير فرق بينهما في ذلك ، وفي إيراد الشواهد والأدله لإثبات كل من معانيها ولو كانت مجازيه ، ووقوع النزاع في بعض منها على نحو المعاني الحقيقيه واستناد كل من الطرفين إلى الشواهد والمرجحات ، فلو لا الحاجه إلى النقل وتوقف الاستعمال فيها على التوقيف لم يتجه ما ذكره ، ولم يترتب فائده على ما بينوه ، بل لم ينحصر معانيها المجازيه فيما شرحه ؛ لاتساع الدائره فيها وعدم توقف صحه الاستعمال على نقلهم لها.

وفيه : أن ذلك لا يفيد توقف المجاز على النقل ، فقد يكون ذلك لمزيد عنايتهم بشأنها لكثرة دورانها في الاستعمالات وشيوع استعمالها في المحاورات ، وقد كان

معظم ما يصح استعماله فيه من معانيها المجازية جاريا في استعمالاتهم واقعا في إطلاقاتهم ، فأرادوا بيان معانيها المجازية ليسهل تفسير استعمالاته الواردة في كلامهم.

وحصرهم لمعانيها فيما ذكروه لو سلم فإنما هو لعدم حصول ما ذكرناه من المناط في صحه التجوز إلا بالنسبة إليها في الغالب ، لا لتوقف الأمر فيها على النقل.

وقد يورد على ذلك : بأن استنادهم فيما ذكروه من المعاني إلى الشواهد النقلية نظير المعاني الحقيقية ، ومناقشتهم فيما يستندون إليه في ثبوت الإطلاق على بعض المعاني المفروضة مما يدل على توقف الاستعمال فيها على النقل دون القاعده.

ويمكن الجواب عنه : بأن ما كان من هذا القبيل قد يدعى كونه من المعاني الحقيقية ، إذ لا يتجه المناقشه في صحه التجوز مع حصول العلاقة بين المعنيين بعد ملاحظه ما هو ظاهر من طريقتهم في المجاز ، فلا يبعد حينئذ أن يكون ما ناقشوا في ثبوته من جملة المعاني الحقيقية وإن كان من المعاني القديمه المهجوره.

أو يقال : إنه لمّا كانت العلاقة هناك خفيه أرادوا بالرجوع إلى الشواهد معرفه كون تلك العلاقة معتبره عندهم مصححه للاستعمال في نظرهم حيث وقع الاستعمال من جهتها في كلامهم.

وربما يقال : بأن التجوز في الحروف وما ضاهاها ليس على حدّ غيرها من سائر الأسماء والأفعال ، بل يصح الخروج عن مقتضى أوضاعها باستعمالها في غير ما وضعت له ممّا أجاز الواضع استعمالها فيه بملاحظه القرائن وإن لم يكن مناسبا لمعانيها الحقيقية كاستعمال «إلى» بمعنى مع ، و «الباء» بمعنى من ، و «أو» بمعنى بل ، ونحو ذلك ، بل كثير من المعاني المذكوره لها من هذا القبيل ، فإذا التزم بمجازيتها أتجه البناء على ما ذكرنا ، وهو وإن كان خلاف ما هو المعروف في المجاز إلا أنه غير بعيد عن الاعتبار ، ولا مانع منه بعد إذن الواضع وترخيصه فيه ،

فيكون اعتبار العلاقة والمناسبه حاصلًا في القسم الشائع من المجاز ، ويكون إطلاق كلام القوم في اعتبار العلاقة محموله على ذلك ، ويكون الوضع الترخيصى الحاصل هناك نوعيًا كليًا بخلاف التجوّز على الوجه المذكور ؛ لعدم إناطه الترخيص فيه بالعلاقة ، فيكون الوضع الترخيصى فيه شخصيًا متعلقًا بلفظ خاصّ ومعنى مخصوص على نحو الأوضاع الحقيقيه الشخصيه ، فلا بدّ من ثبوت التوقيف فيه كذلك ، فإنّ الحاجه إلى نقل الآحاد أو النوع يتبع الوضع الحاصل من أهل اللغه ، فإن كان الوضع هناك نوعيًا كليًا لزم حصول التوقيف فيه بالنسبه إلى النوع من غير حاجه إلى نقل الآحاد كما في الوجه الأوّل ، وإن كان شخصيًا خاصًا فلا بدّ من ثبوته كذلك كما في الثانى ، من غير فرق فى ذلك بين الحقيقه والمجاز.

ومن ذلك يظهر وجه آخر فى عدم توقّف صحّحه التجوّز على الوجه الأوّل على نقل خصوص آحاد المجاز ولا أنواع العلائق ، إذ الظاهر كون الوضع الترخيصى الحاصل هناك أمرًا واحدًا كليًا لا أنّ هناك أوضاعًا ترخيصىه شخصيه متعلقه بآحاد المجازات ، أو نوعيه متعلقه بأنواع العلائق متعدده على حسبها ؛ ليفتقر صحّحه التجوّز بالنسبه إلى كلّ منها على نقله و ثبوته عن الواضع.

وكيف كان ، فالتحقيق فى المقام دوران الأمر هناك بين أحد الوجهين المذكورين من التزام كونها من المعانى الحقيقيه ، أو التزام صحّحه التجوّز مع الخلوّ عن العلائق المعتمره من جهه الترخيص الخاصّ المتعلق به ، نظرًا إلى خلوّ معظم المعانى المذكوره لها عن العلائق المسوّغه.

وتعنى بعض التعديّفات الركيكه فى إبداء المناسبه بينها وبين المعانى الحقيقيه لو أمكن فممّا لا داعى إليه ، وتوقّف ثبوتهما إذن على التوقيف ، ونقل الآحاد على كلّ من الوجهين المذكورين واضح.

وأما غيرها من المعانى المناسبه لمعناه الحقيقى فقد يكون تعرّضهم له من جهه احتمال ثبوت الوضع فيه ، أو من جهه بنائهم على استيفاء معانيها المستعمله ، أو لتوضيح المراد منها فى الاستعمالات الوارده حسب ما أشرنا إليه. فتأمل.

الأصل في الاستعمال حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيما إذا دار الأمر بين الحمل عليه وعلى المعنى المجازى ، فيحكم بكون المعنى الحقيقي هو المقصود بالإفاده ، المطلوب إفهامه من العبارة ، إلّا أن يقوم هناك قرينه صارفه عن ذلك قاضيه بحمل اللفظ على غيره ، إمّا باستعمال اللفظ فيه ابتداء ، أو باستعماله في المعنى الحقيقي لينتقل منه إلى المجازى ، كما في الكناية وغيرها حسب ما مرّ.

ويدلّ عليه بعد قيام السيره القاطعه المستمرّة من بدو وضع اللغة إلى الآن عليه النظر إلى الغايه الباعثه على التصدّي للوضع ؛ إذ الغرض من الأوضاع تسهيل الأمر في التفهيم والتفهّم حيث إنّ الإنسان مدنى الطبع يحتاج في أمر معاشه ومعاده إلى أبناء نوعه ، ولا يتمّ له حوائجه من دون الاستعانه بغيره ، ولا يحصل ذلك إلّا بإبداء ما في ضميره وفهمه ما في ضمير غيره ممّا يحتاج إليه ، ولا يتسهّل له ذلك إلّا بواسطة الموضوعات اللفظيّة ؛ حيث إنّ سائر الطرق من الإشاره ونحوها لا يفى بجميع المقاصد ولا يمكن الإفهام بها في كثير من الأوقات ، ويتعسّر إفهام تمام المقصود بها في الغالب ، مضافا إلى ما يقع فيها من الخطأ والالتباس ، فلذا قضت الحكمة بتقرير اللغات وبناء الأمر في التفهيم والتفهّم على الألفاظ.

ومن البين أنّ الفائدة المذكوره إنّما تترتب على ذلك بجعل الألفاظ كافيه في بيان المقاصد من غير حاجه إلى ضمّ شيء من القرائن ، إذ لو توقّف الفهم على ضمّها لزم العود إلى المحذور المذكور ، مضافا إلى كونه تطويلا بلا طائل ؛ لإمكان حصول المقصود من دونه.

نعم ، قد يطلب الإجمال وعدم التصريح بخصوص المقصود في بعض المقامات ، ولذلك وغيره من الفوائد وقع الاشتراك في بعض الألفاظ ، إلّا أنّه ليس في المشترك قصور في الدلاله على المعنى وإنّما طرأه قصور في الدلاله على خصوص المراد من جهه تعدّد الأوضاع ، ولذا جعلوه مخالفا للأصل ؛ نظرا إلى منافاته للحكمه المذكوره في الجمله.



وبالجمله : أصاله حمل اللفظ على المعنى الحقيقى والحكم بكونه مرادا للمتكلّم عند الدوران بينه وبين المعنى المجازى ممّا لا كلام فيه فى الجمله ، وعليه مبنى المخاطبه وهو المدار فى فهم الكلام من لدن زمان آدم عليه السلام إلى الآن فى كافّه اللغات وجميع الاصطلاحات.

نعم ، قد يتأمّل فى أنّ القاعده المذكوره هل هى من القواعد الوضعيه المقرّره من الواضع بتعيينه ووضعها سوى وضعه المتعلّق بالألفاظ؟ فيكون مستفادا من ملاحظه السيره والطريقه المستمرّه حسب غيره من الأوضاع العامّه والقواعد الكليه المتلقاه منه. أو أنّه لا- حاجه فيها إلى وضع سوى وضع الألفاظ لمعانيها ؛ إذ بعد دلالة الألفاظ على المعانى يكون التصدى لاستعمالها فى مقام البيان مع شعور المتكلّم وعدم غفلته وذهوله شاهدا على إرادته معناه ومدلوله ، فيكون كدلاله الإشارات على مقصود المشير ، فيكون الأصل المذكور متفرّعا على الوضع من غير أن يكون متعلّقا لوضع الواضع وإن كان الغايه الملحوظه فى الأوضاع هو فهم المراد ؛ إذ لا يلزم من ذلك أن يكون ترتبها عليه بلا واسطه.

وقد يقال بكون الألفاظ موضوعه للدلاله على معانيها من حيث كونها مراده للمتكلّم مقصوده منها فالوضع هو تعيين اللفظ أو تعيينه ليبدّل على كون المعنى مرادا للمتكلّم ، لا- لمجرّد الدلاله على المعنى وإحضاره بالبال كما هو الظاهر ، وكان ذلك مراد القائل بكون الدلاله تابعه للإرادته ؛ لانتفاء الدلاله المذكوره فى المجاز بعد قيام القرينه الصارفه لا ما يترأى من ظاهره ؛ لوضوح فساده ، وعلى هذا الوجه أيضا تكون دلالة الألفاظ على كون معانيها مقصوده للمتكلّم وضعيه ، فيكون الأصل المذكور مستندا إلى الوضع أيضا.

إلّا أنّ الوجه المذكور بعيد عن ظاهر الأوضاع ؛ فإنّ الظاهر كون الحاصل من نفس الوضع مجرد الإحضار ، ودلاله اللفظ على كون ذلك مرادا للمتكلّم حاصله بعد ذلك بأمر آخر فيتعيّن حينئذ أحد الوجهين الآخرين.

وكيف كان ، فنقول : إنّ إجراء الأصل المذكور إمّا أن يكون من المخاطب ،

أو غيره ، وعلى التقديرين فإنّما أن يعلم انتفاء القرائن المتّصلة أو المنفصلة أو لا ، فمع العلم بالخلوّ عن القرينه المانع لا تأمل في إجراء الأصل من المخاطب وكذا من غيره ، وأمّا مع انتفاء العلم بها وعدم اطلاعه على قيامها فهو أيضا حجّه بالنسبه إلى المخاطب ؛ لجريان الطريقه عليه من غير توقف على الاستفسار ولو مع إمكانه حسب ما بيّناه. وورود السؤال حينئذ عن حقيقه الحال في بعض الموارد من جهه الاحتياط والأخذ بالجزم ، لا لعدم جواز الأخذ بالظاهر.

وأما بالنسبه إلى غير المخاطب سيّما مع عدم الحضور في مجلس الخطاب فقد يتأمل في جريان الأصل المذكور ، خصوصا مع طول المدّه وتعارض الأدلّه وظهور القرائن المنفصله الباعثه على الخروج عن الظاهر بالنسبه إلى كثير من الخطابات الوارده ؛ إذ الأخذ بالأصل المذكور في ذلك غير ظاهر من الدليل المتقدّم لعدم ابتناء المخاطبات العرفيه على مثل ذلك ليتمكن الاستناد فيه إلى الوجه المذكور.

نعم ، الدليل على الأخذ بالظنون المتعلّقه بالأحكام الشرعيّه منحصر عندنا فيما دلّ على حجّيه مطلق الظنّ بعد انسداد باب العلم ، فيتفرّع ذلك على الأصل المذكور دون ما ذكر من قيام السيره القاطعه والإجماع المعلوم على حجّيه الظواهر ؛ فإنّ القدر الثابت من ذلك هو القسم الأوّل خاصّه ، كذا يستفاد ممّا ذكره بعض أفاضل العصر.

قلت : من الواضح المستبين أنّ علماء الأعصار في جميع الأمصار مع الاختلاف البيّن في آرائهم وطرائقهم والتفاوت الواضح في كيفيه استنباطهم وسلايقهم اتّفقوا على الرجوع إلى الظواهر المأثوره ، والاستناد إلى ما يستفاد منها والأخذ بما تدلّ عليها وإن اختلفوا في تعيين الحجّه منها بحسب الإسناد ، وما يصلح من تلك الجهه للاعتماد.

نعم ربّما وقع خلاف ضعيف لبعض متأخري الأخباريين في الظواهر القرآنيه لامور اتّضح فسادها في محلّه.

وقد اعترف بذلك الفاضل المذكور بالنسبه إلى الكتاب ، نظرا إلى أنّ الظاهر أنّ الله تعالى يريد من جميع الامّه فهمه والتدبر فيه والعمل به ، وقال : إنّ ذلك طريقه أهل العرف في تأليف الكتب وإرسال المكاتيب والرسائل إلى البلاد النائية ، ومن البين أنّ هذا الوجه بعينه جار في سائر الروايات والأخبار الواردة بعد فرض حجّيتها ووجوب العمل بمضمونها ؛ إذ هو الطريق في استنباط المطالب من الألفاظ.

وبالجمله : أنّ جواز العمل بالظواهر اللفظيه ممّا قام عليه إجماع الفرقه من قدمائها ومتأخريها ومجتهديها وأخباريها ، بل الظاهر إجماع الامّه عليه على مذاهبها المتشعبه وآرائها المتفرقه ، وقد حكى الإجماع عليه جماعه من الأجله حتى أنّه قد صار عندهم من المشهورات المسلّمات حجّيه الظنّ في الموضوعات ، يعنون بها الموضوعات اللفظيه ، إذ سائر الموضوعات يعتبر فيها القطع أو الأخذ بالطرق الخاصّه المقرّره في الشريعه.

فما ادّعه الفاضل المذكور من الفرق بين الصورتين وقصره مورد الإجماع على الأوّل من الوجهين المذكورين بين الفساد (١).

نعم ، غايه الأمر المناقشه في إجراء الوجه المتقدم في الأخير ، إذ قد يتأمل في جريان طريقه أهل اللسان عليه ؛ إذ القدر الثابت من طريقتهم جريان ذلك بالنسبه إلى المتخاطبين دون غيرهما إذ المدار في التفهيم والتفهيم على فهمهما.

وأما ما ذكرناه من الإجماع فهو جار في المقام قطعا ، فليس حجّيه الظنّ المذكور محلّ كلام أصلا بل هو من الظنون الخاصّيه التي دلّ على حجّيتها إجماع الامّه.

على أنّه لا يبعد القول بجريان طريقه الناس في العادات على ذلك أيضا ،

---

(١) ومن الغريب ما صدر عن الفاضل المذكور من حمل الموضوعات هنا على موضوعات الأحكام سواء كانت من الألفاظ أو غيرها ، فجعل حجّيه الظنّ فيها موردا للإجماع إلّا أنّه قصر الحكم بحجّيه الظنّ المتعلّق للموضوعات اللفظيه على الظنّ الحاصل للمخاطبين ، وقد عرفت وهن كلّ من إطلاقه وتقييده. (منه رحمه الله).

كما يظهر من ملاحظته تفاسيرهم للأشعار والعبارات المنقوله عن السلف ، وكذا الحال فى المكاتيب المرسومه والوصايا المكتوبه فى الدفاتر ونحوها وإن كان المخاطب بها خصوص بعض الأشخاص ، فإنهم لا زالوا يفسرونها على مقتضى قانون اللغه وقواعد العربيه ويحكمون بإرادته ما يظهر منها بمقتضى الاصول المقرره.

وبالجملة : لا نجد منهم فرقا بين المتخاطبين وغيرهما فى حمل العبائر على ظواهرها وإجراء أحكامها عليها ، بل نجدهم مطبقين على الحكم بها من غير فرق بين المقامين ، وقد أشار غير واحد منهم إليه وتبّه على جريان الطريقه عليه.

بقى الكلام فى أنّ الأصل المذكور هل يناط بوضع اللفظ فلا نخرج عن مقتضاه إلا بعد قيام الدليل على الخروج عنه ، أو أنّه إنّما يدور مدار الظنّ فلا يصحّ البناء عليه بعد انتفاء المظنّه بالمراد ولو من غير حجّه شرعيّه صالحه للاعتماد؟ كما إذا عارض القياس أو الاستحسان إطلاق الخبر الصحيح وقضى الظنّ الحاصل من ذلك بانتفاء الظنّ بإرادته الظاهر من العبارة ، فحصل الشكّ بعد تصادمهما أو غلب الظنّ الحاصل من الجهه الاخرى.

وكذا الحال ما لو دلّ خبر ضعيف على تخصيص العامّ وحصل الشكّ فى صدق الخبر وكذبه ، فإنّ الشكّ فى ذلك قاض بالشكّ فى البناء على العامّ.

بل وكذا ما لو شكّ فى ورود مخصّص للعامّ لم يصل الينا [كما] (١) إذا كان هناك من الشواهد ما يقضى بالشكّ المذكور فيتساوى احتمال وجوده وعدمه.

وبالجملة : أنّه لا يبنى على حمل اللفظ على ما يقتضيه الوضع إلاّ مع حصول الظنّ بإرادته الموضوع له وانتفاء ما يقضى بالشكّ فى إرادته ، نظرا إلى أنّ الحجّيه فى المقام هو الظنّ الحاصل من ذلك فإذا فرض انتفاء المظنّه لم ينهض حجّيه ، فالامور المذكوره وإن لم تكن حجّه إلاّ أنّها مانعه عن الاستناد إلى الحجّه مسقطه لها عن الحجّيه.

وقد تبّه على ذلك بعض أفاضل المتأخّرين حيث قال : إنّ أصاله الحقيقه لم

---

(١) ما بين المعقوفتين من المطبوع (١).

يثبت دليل على اعتبارها ولو مع انتفاء المظنه ؛ لأنّ القدر الثابت هو حجّيه ما هو ظاهر مطنون بالنسبه إلى العالم بالاصطلاح وأما أزيد منه فلم يثبت ، فظاهر كلامه المنع من الحجّيه مع انتفاء المظنه.

والظاهر من جماعه من الأصحاب البناء على الأصل المذكور مطلقا إلى أن يقوم دليل على خلافه ، كما يظهر من ملاحظه كلماتهم في طيّ المسائل. وفي كلام بعض الأفاضل أنّ التحقيق القول بلزوم العمل بظواهر الألفاظ إذا حصل الظنّ منها بالواقع وبإرادته المتكلم منها ظواهرها ، وأما مع الشكّ في ذلك فلا يجوز التعويل عليها إلّا أن يقوم دليل على لزوم العمل بها من باب التّعبد ، والقدر الثابت هو ما إذا عارضها ما يوجب الشكّ أو الظنّ بخلافها ممّا لم يقدّم دليل من الشرع على حجّيته.

والحاصل أنّ الأصل المنع من العمل بها بدون الظنّ إلّا أن يقوم دليل على لزوم العمل من باب التّعبد ، فيقتصر على مورد الدليل.

قلت : والذي يقتضيه التحقيق في المقام : أن يقال بالفرق بين ما يكون باعثا على الخروج عن الظاهر بعد حصول الدلاله بحسب العرف وانصراف اللفظ إليه في متفاهم الناس ، وما يكون مانعا من دلالة العبارة بملاحظه العرف وباعثا على عدم انصراف اللفظ إليه بحسب المتعارف في مخاطبه وإن لم يكن ظاهرا في خلافه صارفا إليه عن ظاهره ، وقد ينزل عليه ما حكيناه عن بعض أفاضل المتأخّرين من المنع عن الأخذ بالأصل المذكور إلّا مع الظنّ بمقتضاه.

وما حكيناه عن الجماعه من البناء على الأخذ به إلّا مع قيام الدليل على خلافه ولو فرض إجراؤهم له في غير المحلّ المذكور فهو من الاشتباه في موردّه ، كما يتفق كثيرا في سائر الموارد من نظائره ، وفي طيّ كلمات الأصحاب شواهد على التنزيل المذكور فيرتفع الخلاف في المعنى.

وكيف كان ، ففي الصورة الاولى يصحّ الاستناد إلى ظاهر العبارة حتّى يثبت المخرج ، ومجرّد الشكّ في حصوله أو الظنّ الغير المعبر لا يكفي فيه ، فلو شكّ في ورود مخصّص على العامّ أو ظنّ حصوله من غير طريق شرعيّ وجب البناء على

العام ، ويدلّ عليه عمل العلماء خلفا عن سلف بالعمومات وسائر الظواهر على النحو المذكور حتى يثبت المخرج بطريق شرعي ، كيف! ومن المسلّمات بينهم حجّيه استصحاب العموم حتى يثبت التخصيص واستصحاب الظاهر حتى يثبت التأويل ولم يخالف فيه أحد من القائلين بحجّيه الاستصحاب في الأحكام والمنكرين له ، وقد حكوا الإجماع عليه من الكلّ كما سيجيء الإشارة إليه في محله إن شاء الله تعالى.

والحاصل : أنه بعد قيام الحجّيه ودلالاتها على شيء لا- بدّ من الأخذ بمقتضاها والوقوف عليها حتى تقوم حجّيه اخرى قاضيه بالخروج عن ظاهرها وترك ما يستفاد منها ، والظاهر أنّ ذلك طريقه جاريه بالنسبه إلى التكاليف الصادره في العادات من المولى لعبده والوالد لولده والحاكم لرعيته وغيرهم ، بل وكذا الحال في غير التكاليف من سائر المخاطبات الواقعه بينهم.

وأما الثانيه فلا- يتّجه فيها الاستناد إلى ظاهر الوضع ، أو الحجّيه في المخاطبات العرفيه إنّما هي ظاهر العبارة على حسب المفهوم في العرف والعادة ، فإذا قام هناك ما يرجّح الحمل على المجاز لا بأن يرجّحه على الحقيقة ، بل بأن يجعل ذلك مساويا للظهور الحاصل في جانب الحقيقة لم يحصل التفاهم بحسب العرف ؛ لتعادل الاحتمالين وإن كان الظهور الحاصل في أحدهما وضعيًا وفي الآخر عارضيًا فيلزم التوقف عن الحكم بأحدهما حتى ينهض شاهد آخر يرجّح الحمل على أحد الوجهين ؛ إذ ليس انفهام المعنى من اللفظ مبيّنًا على التعبد وإنّما هو من جهة حصول الظهور والدلاله العرفيه على المراد والمفروض انتفاؤها في المقام.

ومن هنا ذهب جماعه إلى التوقّف في المجاز المشهور ، فلا يحمل اللفظ عندهم على خصوص الحقيقة أو المجاز إلّا بعد قيام القرينه على إرادته أحد المعنيين ، منهم المصنّف رحمه الله في ظاهر كلامه في الكتاب كما سيجيء إن شاء الله.

وقد خالف فيه جماعه فرجّحوا الحمل على الحقيقة ، وآخرون فحملوه مع الإطلاق على المجاز.

والأظهر بمقتضى ما بيناه التفصيل والقول بكلّ من الأقوال المذكوره بحسب اختلاف مراتب الشهره ، فإن لم تكن بالغه إلى حدّ يعادل الظهور الحاصل من ملاحظتها ظهور الحقيقه تعين الحمل على الحقيقه ، وإلّا فإن كان معادلا للحقيقه فى الرجحان لزم الوقف فلا يحمل اللفظ على أحد المعنيين إلّا لقرينه دالّه عليه ، وإن كانت ملاحظه الاشتهار مرجّحه للحمل على المجاز بأن كان الظهور الحاصل منها غالبا على الظهور الحاصل من الوضع كان المتعين حمله على المجاز.

ويجرى ما ذكرناه من التفصيل بالنسبه إلى سائر القرائن القائمه فى المقام ممّا تنضمّ إلى ظاهر الكلام ، فإنّها قد تقرب المعنى المجازى إلى الفهم من غير أن يبلغ به فى الظهور إلى درجه الحقيقه ، فيتعين معها الحمل على الحقيقه أيضا وإن ضعف بها الظهور الحاصل قبلها ، أو تجعله مساويا لإيراده الحقيقه أو غالبا عليها فيتوقف فى الأوّل ولا يحمل اللفظ على الحقيقه مع عدم كون القرينه صارفه عنها إلى غيرها ، وإن صرفته عن الحمل عليها وجعلت إرادته المجاز مكافئه لإرادتها فدار الأمر بين إرادته وإرادتها ويتعين حمله على المجاز فى الأخير ؛ لبناء المخاطبات على الظنون الحاصله من العبارات سواء كانت حاصله بملاحظه الأوضاع أو انضمام القرائن على اختلاف مراتبها فى الوضوح والخفاء ، إذ لا يعتبر فى القرينه أن تكون مقيدّه للقطع بالمراد.

فظهر بما قرّناه أنّه لا وجه لاعتبار حصول الظنّ بالفعل بما هو مقصود المتكلم فى الواقع ولا الالتزام بالخروج عن مقتضى قاعده عدم حجّيه الألفاظ مع عدم ظهورها فى المقصود ودلالاتها عليه دلالة ظنيّه لوجود ما يعارضها ؛ نظرا إلى وجود الدليل على لزوم الأخذ بها فى بعض المقامات مع انتفاء الظنّ أيضا حسب ما قدّمناه حكايته عن الفاضل المذكور ، بل قد عرفت أنّ الأصل المذكور معوّل عليه فى الصوره الاولى مطلقا ولا- معوّل عليه فى الثانيه مطلقا من غير حاجه إلى التزام الخروج عن الأصلين فى شىء من المقامين.

هذا كلّه مع العلم بوجود الشواهد المفروضه المقارنه لتأديه العبارة أو العلم

بانتفائها أو الظنّ بأحد الجانبين ، أمّا لو لم يعلم بمقارنه القرائن ولا بعدمها واحتمل وجودها بحسب الواقع ولم يحصل مظنّه بأحد الجانبين فهل يحكم بأصالة الحمل على ظاهر اللفظ من دون ظنّ بالمراد وبما هو مدلول العبارة بحسب الواقع أو لا بدّ من التوقّف لعدم العلم أو الظنّ بانفهام المعنى المفروض من العبارة حين التأديه وبدلالاتها عليه بحسب العادة حتّى يستصحّب البناء عليه كما فى الفرض المتقدّم؟ وجهان ، أوجههما الأوّل ؛ أخذا بظاهر اللفظ مع عدم ثبوت ما يوجب العدول عنه أو الشكّ فيه ، والظاهر جريان الطريقة المتداوله فى الأحكام العاديه والبناء فى فهم المخاطبات الجاربه بين الناس ، كالخطاب الواصل من الموالى إلى العبيد والحكّام إلى الرعيّه على ذلك وهو الطريقة الجاربه فى العمل بالروايات الوارده من غير أن يجعل احتمال مقارنتها لما يوجب الصرف عن ظواهرها باعثا على التوقّف عن العمل بها.

فصار المتحصّل من الأصل هو الأخذ بظاهر اللفظ ملحوظا مع القرائن والأمارات المنضمّه إليه عند من يرد الخطاب عليه من غير التفات إلى احتمال حصول ما يوجب الخروج عنه من القرائن المتأخّره أو المقارنه الصارفه عن الظنّ. فتأمل.

### **الفائده التاسعه : طرق معرفه الحقيقه و المجاز**

#### **اشاره**

التاسعه

لمعرفه كلّ من الحقيقه والمجاز طرق عديده :

### **أحدها : تنصيص الواضع بالوضع أو بلوازمه أو بنفيه أو نفي لوازمه**

### **ثانيها : النقل المتواتر و ما بمنزلته**

من التسامع والتظافر أو الآحاد ، وحجّيه الأوّل ظاهره ، إلّا أنّه قد يناقش فى وجوده ويدفعه : ملاحظه الوجدان.

ويدلّ على حجّيه الثانى عموم البلوى باستعلام اللغات وعدم حصول الغنى عنها مع انسداد طريق القطع فى كثير منها ، فلا مناص عن الأخذ بالظنّ فيها ، وجريان الطريقه من الأوائل والأواخر على الاعتماد على نقل النقله والرجوع

ص: ٢١٣



إلى الكتب [المعتمده] (١) المعده لذلك من غير نكير فكان إجماعا من الكلّ.

والقول بعدم إفاده كلامهم للظنّ - لاحتمال ابتناؤه على بعض الاصول الفاسده كالقياس فى اللغه أو لعدم التحرّج عن الكذب لبعض الأغراض الباطله مع انتفاء العدالة عنهم فى الغالب وفساد مذهب أكثرهم - فاسد ؛ بشهاده الوجدان والدواعى على التحرّج عن الكذب قائمه غالبا سيّما فى الكتب المتداوله لو لا قيام الدواعى الإلهيه. نعم ، لو فرض عدم إفادته للظنّ لقيام بعض الشواهد على خلافه فلا معول عليه.

وربّما يناقش فى حجّيه الظنّ فى المقام لأصالة عدمها وعدم وضوح شمول أدلّه خبر الواحد لمثله.

وضعه ظاهر ممّا عرفت ، مضافا إلى أنّ حجّيه أخبار الآحاد فى الأحكام مع ما فيها من وجوه الاختلال وشده الاهتمام فى معرفتها يشير إلى حجّيتها فى الأوضاع بطريق أولى.

### و ثالثها : الاستقراء

وهو تتبع موارد الاستعمالات كما فى استنباط الأوضاع النوعيه والقواعد الكليه الوضعيه كأوضاع المشتقات ، وما قرّره من رفع الفاعل ونصب المفعول ونحوها ؛ فإنّ تلك الأوضاع والقواعد إنّما تستنبط من تتبع الموارد ، والطريق إلى معرفتها منحصر فى ذلك فى الغالب وعليه جرت طريقه علماء الأدب فى معرفه ما قرّره من قواعد العرييه وما يتنوه من الأوضاع الكليه.

وأما الأوضاع الشخصيه فيمكن استفادتها من ذلك أيضا بملاحظه موارد إطلاقات اللفظ وإطلاقه على جزئيات ما وضع له لو كان كليا ونحو ذلك ، كما احتجّوا به فى إثبات الحقائق الشرعيه.

ثمّ الاستقراء إن كان مفيدا للقطع كما فى الحكم برفع الفاعل ونصب المفعول فلا كلام، وإن كان مفيدا للظنّ فكذلك أيضا ؛ لما دلّ على حجّيه الظنّ فى مباحث الألفاظ وإطباق أهل الأدب عليه من غير نكير كما ينادى به ملاحظه كلماتهم.

---

(١) ما بين المعقوفتين من المطبوع (١).

## و رابعها : التردد بالقرائن و ملاحظه مواقع الاستعمال

وهو طريقه معروفه فى الأوضاح كما فى الأطفال يتعلمون اللغات والجاهلين بالأوضاح يتعلمونها عن أربابها ، وهو أيضا قد يفيد القطع وقد يفيد الظن ، ويمكن إدراج بعض صورته فى الاستقراء. وقد يجعل الاستناد فى بعضها إلى الوجه الآتى ، إلا أن الظاهر أن فى التردد بالقرائن زياده دلالة على الوضع بالنظر إلى ما سنذكره من الأصل ، فهو وجه آخر يغير الوجوه المذكوره.

## خامسها : أصله الحقيقه

فيما إذا استعمل اللفظ فى معنى مخصوص ولم يعلم كونه موضوعا بإزائه أو مستعملا فيه على سبيل المجاز على المعروف من المذهب مع اتحاد المستعمل فيه أو تعدده والعلم بكونه مجازا فى غيره ، بل ظاهر الاصوليين الإطباق على الحكم بدلالته على الحقيقه ، وإنما اختلفوا فيما إذا تعدد المستعمل فيه.

وقد ذهب السيدان رحمهما الله وغيرهما من المتقدمين إلى جريان الأصل المذكور فى ذلك أيضا ، ولذا اشتهر عنهم تقديم الاشتراك على المجاز كلما دار الأمر بينهما بعد ورود الاستعمال فى المعنيين ، وجروا على ذلك فى إثبات ما يدعونه من الاشتراك فى المباحث الآتية.

والمشهور تقديم المجاز عليه ؛ ولذا قالوا : «إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه» يعنون به مع تعدد المعنى ، فلا يتوهم منافاه بينه وبين الأصل المذكور ، فهناك موردان لإجراء أصل الحقيقه :

أحدهما : فيما إذا علم الموضوع له وشكّ فى المعنى المراد.

وثانيهما : إذا علم المستعمل فيه وشكّ فى الموضوع له مع اتحاد ما استعمل اللفظ فيه ممّا يحتمل تعلق الوضع به ، ومورد للحكم بكون الاستعمال أعمّ من الحقيقه وهو ما إذا تعدد المستعمل فيه الذى يحتمل الوضع له.

وقد خالف فيه الجماعه المذكوره فحكموا هناك أيضا بأصالة الحقيقه فهم ينكرون القاعده الأخيره ولا يقولون بها فى شىء من المقامات ، وقد مرّ الكلام

فى إجراء الأصل المذكور فى الصورة الأولى وهى ليست من مورد البحث فى المقام ، إذ ليس فيها استعمال الوضع من الاستعمال بل بالعكس ، فالكلام إنما هو فى الصورتين الأخيرتين .

ولنوضح القول فىهما فى مقامين :

الأول : فى دلالة الاستعمال على الحقيقة مع اتحاد المعنى ولا كلام ظاهرا فى تحقق الدلالة المذكورة فى الجملة ، وقد حكى الإجماع عليه جماعه من الأجله منهم العلماء فى النهايه ، وقد يستفاد من كلام السيد فى الذريعة أيضا كما سيأتى الإشارة إليه .  
ويدل عليه بعد ذلك جريان طريقه أئمه اللغة ونقله المعانى اللغويه على ذلك .

فعن ابن عباس الاستناد فى معنى «الفاطر» إلى مجرد الاستعمال . وكذا عن الأصمعى فى معنى «الدهاق» . وكذا الحال فىمن عداهم فإنهم لا زالوا يستشهدون فى إثباتها إلى مجرد الاستعمالات الواردة فى الأشعار وكلمات العرب ويثبتون المعانى اللغويه بذلك ، ولا زال ذلك ديدنا لهم من قدمائهم إلى متأخريهم كما لا يخفى على من له أدنى خبره بطريقتهم .

وأن ظاهر الاستعمال قاض باراده الموضوع له بعد تعيينه والشك فى إرادته بغير خلاف فيه كما مرّت الإشارة إليه ، وذلك قاض بجريان الظهور المذكور فى المقام ؛ إذ لا فرق فى ذلك بين العلم بالموضوع له والجهل بالمراد أو العلم بالمراد والجهل بما وضع له لاتحاد المناط فى المقامين ، وهو استظهار أن يراد من اللفظ ما وضع بإزائه من غير أن يتعدى فى اللفظ عن مقتضى وضعه إلا أن يقوم دليل عليه .

مضافا إلى ما فى المجاز من كثره المؤن لتوقفه على الوضع والعلاقة والقرينه الصارفه والمعينه ، بل ويتوقف على الحقيقة على ما هو الغالب وإن لم يستلزمه على التحقيق .

فإن قلت : إن مجرد وجدان اللفظ مستعملا فى معنى كيف يدل على كونه

حقيقه فيه مع احتمال كونه مستعملا في معانى عديده غير المعنى المفروض؟ ومجرد أصاله العدم لا يفيد ظنا به ، وليس الأمر في المقام مبتيا على التعبد ليؤخذ فيه بمجرد الأصل.

قلت : فيه - بعد ما عرفت من الوجه في ظهور الاستعمال في الحقيقه القاضى بكون المستعمل فيه معنى حقيقيا حتى يتبين أن هناك معنى آخر استعمال اللفظ فيه - أنه ليس المراد هو الحكم بالحقيقه بمجرد ما يرى في بادئ الرأى من استعمال اللفظ في معنى مخصوص من دون خبره بسائر استعمالاته ، بل المقصود هو الحكم بها بعد ملاحظه إستعمالاته المعروفه وانحصار الأمر فيما يحتمل الوضع له من مستعمالاته لو فرض استعماله في غيره أيضا في المعنى المفروض ؛ لبعده وجود معنى آخر غيره يكون اللفظ موضوعا بإزائه ممّا لا يوجد في الاستعمالات المعروفه ولا يكون له عين ولا أثر في الإطلاقات المتداوله.

وبذلك يظهر وجه آخر في الحكم بكونه هو الموضوع له ، نظرا إلى دوران الحكم في إثبات الأوضاع مدار الظنّ ، وحصول الظنّ حينئذ بكونه هو الحقيقه ظاهر ممّا ذكرنا إذا لم يقم شيء من الشواهد على كونه مجازا فيه كما هو المفروض.

وقد ظهر ممّا قرناه وجه آخر في قولهم : «إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه» بأن يكون المراد به أنّ مجرد الاستعمال من دون ملاحظه كونه في معنى واحد أعمّ من الحقيقه. فتأمل.

الثانى : في بيان الأصل فيما يتعدّد فيه المعنى مع قيام احتمال كونه حقيقه في الجميع أو فيما يزيد على المعنى الواحد ، والمشهور حينئذ كما عرفت عدم دلاله مجرد الاستعمال على كونه حقيقه فيهما وهو الأظهر ؛ إذ القدر الثابت حينئذ هو تحقّق الوضع لواحد منهما فقضيّه الأصل حينئذ عدم تحقّق الوضع بالنسبه إلى ما عداه ، مضافا إلى أغلبيه المجاز بالنسبه إلى الاشتراك وكونه أقلّ مؤنه منه ، وذهاب الجمهور إلى ترجيحه عليه فيغلب في الظنّ البناء عليه.

فإن قلت : أى فرق بين متعدّد المعنى ومتّحده فى استظهار الحمل على الحقيقه؟ مع أنّ عمده الوجوه المذكوره لرجحان الحمل على الحقيقه فى متّحد المعنى جار فى متعدّده أيضا ، فإنّ استظهار استعمال اللفظ فيما وضع له وعدم خروج المستعمل عن مقتضى الوضع إلّا أن يقوم دليل عليه ممّا لا يفرّق فيه بين متّحد المعنى والمتعدّد ، وكذا كثره المؤن وقلتها جار فى المقام ؛ لعدم احتياج المشترك إلّا إلى وضع وقرينه ، بخلاف المجاز لاحتياجه إلى وضع وعلاقه وملاحظه للعلاقه المجوّزه للاستعمال وقرينه صارفه وقرينه معيّنه .

وكذا الحال فى جريان الطريقه على إثبات الأوضاع بالاستعمالات ، فإنّهم يستندون إليها فى إثبات المعانى المتعدّده على نحو غيرها من غير فرق بين المقامين .

قلت : جريان الوجوه المذكوره فى متعدّد المعنى ممنوع ؛ إذ استظهار كون المستعمل فيه ممّا وضع اللفظ له مع تعدّد ما استعمل اللفظ فيه غير ظاهر ، بل الاستعمال كما عرفت أعمّ من الحقيقه وإنّما يسلم ذلك مع اتّحاد المستعمل فيه كما مرّ .

وظهور الاستعمال فى إرادته الموضوع له مع العلم بالموضوع له والجهل بالمراد واحدا كان الموضوع له أو متعدّدا لا يقضى بظهوره فيها مع الجهل بالموضوع له ، واحدا كان المستعمل فيه أو متعدّدا ؛ إذ لا مانع من مرجوحيه الاشتراك بالنسبه إلى المجاز فى نفسه ورجحان إرادته أحد المعانى المشتركة بالنسبه إلى [المعنى] (١) المجازى بعد تحقّق الاشتراك ، فإنّ ثبوت الوضع المتعدّد إذا كان مرجوحا فى نفسه لا ينافى رجحان إرادته الموضوع له بعد ثبوت ما يخالف الظاهر من التعدّد ؛ ولذا اتّفقوا على رجحان الأخير مع أنّ المشهور مرجوحه الأوّل ولا يجرى ذلك فى متّحد المعنى ؛ ضروره لزوم تحقّق وضع ذلك اللفظ لمعنى فى الجمله ، نظرا إلى توقّف كلّ من الحقيقه والمجاز عليه ، فيستظهر

---

(١) ما بين المعقوفتين من المطبوع (١) .

إذن من الاستعمال فيه كون ذلك هو الموضوع له ، فتعيين الموضوع له بالاستعمال بعد العلم به إجمالاً غير إثبات الموضوع له مع عدم العلم بتعدد الوضع لا إجمالاً ولا تفصيلاً كما هو المفروض في المقام ، فيكون ظاهر الاستعمال هناك شاهداً على تعيين الموضوع له بعد تحقق حصول الوضع ، وأين ذلك من إثبات أصل الوضع به مع قضاء الأصل عدمه؟

ودعوى ظهور عدم خروج المستعمل عن مقتضى الوضع لو سلم حصوله فليس بمثابه يمكن أن يخالف الأصل من جهته ويحكم بحدوث حادث جديد لأجله ، مع ما في الاشتراك من مخالفته الظاهر لوجوه شتى.

نعم ، لو علمنا تعدد الموضوع له إجمالاً في خصوص بعض الألفاظ ووجدناه مستعملاً في معنيين لا غير أمكن إثبات تعلق الوضع بهما واشتراكه بينهما ، نظراً إلى ما ذكرناه فيثبت بذلك وضعه لهما ، وليس في كلام الجماعة ما ينافي ذلك فهو الموافق لما ذكرناه دون ما هو المفروض في محلّ البحث.

ثم إن دعوى قلّه المؤمن في الاشتراك ممنوعه ، بل الظاهر العكس ؛ لافتقاره إلى وضع ثانٍ وملاحظه له حال الاستعمال وقرينتين بالنظر إلى استعماله في كلّ من المعنيين ، بخلاف المجاز ؛ إذ لا يفتقر إلّا إلى ملاحظه العلاقة المسوّغه للاستعمال وقرينه مفهمه له ، إذ الغالب اتحاد القرينه الصارفه والمعينه ، وأمّا الوضع الترخيصى والعلاقة فالمفروض (١) حصولهما على كلّ حال.

مضافاً إلى ما في الاشتراك من الإخلال بالتفاهم الذي هو الحكمه في الوضع ، بخلاف المجاز.

وما ذكر من استناد أهل اللغة في إثبات تعدد الأوضاع إلى مجرد الاستعمالات الواردة عن العرب غير ظاهر.

وما يتراءى من استنادهم إلى بعض الإطلاقات لا يفيد تعويلهم على مجرد

---

(١) إذ بعد وجود العلاقة المصحّحه للتجوّز يجوز استعماله فيه مجازاً بملاحظه علاقته للمعنى الآخر ، سواء قلنا بثبوت وضعه له ليجوز استعماله فيه على سبيل الحقيقه أيضاً أولاً. (منه رحمه الله).

الاستعمال ، فقد يكون الملحوظ هناك تبادر ذلك المعنى من كلامهم أو الرجوع إلى غيره من علائم الحقيقة ، كيف والبناء على أصاله الحقيقة مطلقا ليس معروفا بين أهل اللغة ولا منقولاً عنهم في الكتب الاصولية!

وقد ظهر بما ذكرنا ما قد يستدل به للقائل بأصاله الحقيقة في المتعدد أيضا ، والوجه في تضعيفه ، إلا أنه لا ثمره بين القولين إلا في بعض الصور.

وتوضيح المرام : أنه مع استعمال اللفظ في المعنيين إيمًا أن يقوم بعض أمارات الحقيقة على وضعه لكل منهما أو بعض علائم المجاز على عدم تحقق الوضع لشيء منهما ، أو تقوم الأماره على كونه حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر ، أو تقوم أماره المجاز في أحدهما من غير قيام أماره الحقيقة أو المجاز بالنسبه إلى الآخر ، أو تقوم أماره الحقيقة في أحدهما كذلك ، أو لا يقوم شيء من الأمارتين على شيء من الأمرين.

فعلى الثلاثة الاول لا كلام وكذا على الرابع ، لخروجه أيضا عن محلّ الكلام ؛ لكونه من متحد المعنى كما عرفت.

وعلى الخامس يحكم بالتجوّز في الآخر ، لأصاله انتفاء الوضع فيه وأغلبه المجاز وقله مؤنثه وغير ذلك ممّا مرّ.

والثمره بين القولين هنا ظاهره وربما يتوهم خروجه عن محلّ البحث وهو ضعيف ؛ لإطلاق القائلين بالبناء على الحقيقة من غير إشاره إلى التفصيل.

وعلى السادس قد عرفت الحال فيه إلا أنه لا يتفرّع هنا ثمره على القولين ، لوجوب التوقّف في فهم المراد مع انتفاء القرينه على الوجهين وتوقّف حمله على أحدهما على قيام القرينه في كلّ من المذهبين.

هذا ، وقد يحكى قولان آخران في المقام :

أحدهما : القول بتقديم المجاز على الحقيقة وظهور الاستعمال في المجاز في متحد المعنى ومتعدّده ، فقد عزي إلى بعض المتأخرين الميل إليه ، لما حكى عن ابن جنّي من غلبه المجاز على الحقيقة وأن أكثر اللغة مجازات ، فالظنّ يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب.

وهو بين الفساد ؛ كيف! ولو كان كذلك لزم عدم ظهور اللفظ في معناه الموضوع له حال التجرد عن القرائن وكان حمل اللفظ على معناه المجازي أظهر من حمله على الحقيقي ، وقد عرفت فساده بل مصادمته لما قضت به الضرورة.

وقد ذكر في بيان الغلبه المدّعاء أنّا إذا قلنا : «قام زيد» فقد تجوّزنا حيث أسندنا المصدر المتناول لكلّ قيام إلى واحد وكذا الحال في سائر الأفعال المسندة إلى سائر الفاعلين ، وكذا لفظ «زيد» ونحوه اسم لجميع الأجزاء الذاهبه منها والباقيه وقد أطلق على بعضها ، وبملاحظه ذلك ونظائره يظهر عدم خلوّ شيء من الألفاظ عن التجوّز إلّا نادرا.

وهذا كما ترى بين البطلان ، لظهور أنّ المادّه المأخوذه في ضمن الأفعال إنّما وضعت لمطلق الحدث الصادق على كلّ من الآحاد ، لا- أن يكون موضوعا بإزاء مجموعها ولا- له مقيّدا باعتبار صدقه على الكثره ، وليس البدن بجميع الأجزاء المتحلّله والباقيه مأخوذا في وضع الأعلام وإنّما اخذ فيه على وجه كلّى يأتي الإشاره إليه في محل آخر إن شاء الله تعالى ، فدعوى التجوّز في المثال المذكور ونحوه مجازفه واهيه.

وربّما يوجّه ما ذكره بأنّ أكثر التراكيب المتداوله في ألسنه البلغاء مستعمله في معانيها المجازيه ، إذ لا يريدون غالبا من التراكيب الخبريه مثلا ما وضعت بإزائها ، وإنّما يراد منها في الغالب المدح أو الذمّ أو التحزّن أو التفجّع أو المبالغه ونحوها.

وهو أضعف من سابقه ؛ إذ هو - مع اختصاصه بالتراكيب وخصوص الوارد منها في كلام البلغاء في مقام البلاغه فلا يجرى في المفردات ولا في كلام غيرهم بل ولا في كلامهم في غير المقام المذكور - محلّ منع ظاهر ، وقد عرفت عدم حصول التجوّز في شيء من المركّبات المذكوره في كثير من استعمالها المتداوله ، ومع الغضّ عن ذلك فالدعوى المذكوره من أصلها محلّ خفاء أيضا.

ثانيهما : القول بالوقف وعدم ظهور الاستعمال في شيء من الأمرين ، وقد حكى ذلك بعض المحققين قولاً في المقام فجعل الأقوال في المسأله أربعة ،



واختاره بعض أفاضل العصر وقال : إنه المشهور.

وهو غريب ؛ إذ لم نجد مصرّحاً بذلك بل استنادهم إلى أصالة الحقيقة في متحد المعنى معروف ، وقد عرفت حكاية الإجماع عليه من العلماء رحمه الله وهو الظاهر من السيد في الذريعة حيث ذكر في مقام إثبات كون الاستعمال في المتعدّد أماره على وضعه لهما إنه ليس استعمال اللفظ في المعنيين إلّا كاستعماله في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقة ، فقد جعل الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى مفروغا عنه في المقام.

وكأنّه أخذ ذلك ممّا اشتهر بينهم من كون الاستعمال أعمّ من الحقيقة حملا له على ما إذا تبيّن المراد وشكّ في الموضوع له ، فإريد به دفع دلالة الاستعمال على الحقيقة وإن كان الأصل بعد العلم بالموضوع له والشكّ في المراد هو الحمل على الحقيقة كما هو قضيته الأصل المشهور ، فجمع بين الحكمين المشهورين على النحو المذكور ، وقد عرفت التحقيق في وجه الجمع وأنّ المقصود من الحكم المذكور أحد الوجهين المتقدمين ، فلا ربط له بما ادّعا.

وكيف كان ، فالوجه في ذلك عدم الملازمة بين الاستعمال والوضع وإنكار الظهور المدّعى في المقام ، وقد عرفت ضعفه ممّا قدّمناه ويومئ إليه أنّ الاستعمال في معنى الحمل ، فإنّه إذا اطلق الأسد على الرجل الشجاع كان بمنزله قولك : «الرجل الشجاع أسد» وقد اعترف الفاضل المذكور بكون الحمل ظاهرا في بيان الموضوع له كما إذا قال : «إقرأوا في ليله القدر هذه الليلة السوره الفلانيه وان لم يكن ذلك بنفسه دليلا على الوضع عندنا حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى».

### سادسها : ورود اللفظ في مقام البيان مجرّدا عن القرائن

مع حصول العلم بالمعنى المقصود من الخارج من غير قرينه منصوبه من المتكلّم أو ملحوظه له في الإفهام وعدم استعماله في غيره في مقام البيان ، إلّا مع إقامه قرينه صارفه عن الأوّل معيّنه له ، فإنّه إذا وجد اللفظ على النحو المذكور في الاستعمالات المتداوله دلّ ذلك على كونه حقيقه في الأوّل مجازا في غيره ، فإنّ ذلك من لوازم الوضع

وعدمه ، وكذا الحال فيما إذا لو حظ تردّد أهل العرف في فهم المعنى وحكمهم بإجمال المقصود عند الإطلاق فإنّ ذلك من أمارات الاشتراك.

لكن لا-بدّ في المقام من العلم أو الظنّ بانتفاء سائر الوجوه الباعثة على ذلك ، ككونه الفرد الكامل أو غيره أو الشائع أو غيره ، فلو احتمل أن يكون الاتّكال في الأوّل على كماله الباعث على الانصراف إليه وفي الثاني على نقصه الموجب للانصراف عنه - كما هو الحال في صيغته الأمر بناء على وضعها للطلب بالنسبة إلى انصرافه إلى الوجوب وعدم انصرافه إلى التّذبّ إلاً مع قيام القرينه عليه - لم يصحّ الاستناد إلى إرادته الوجوب منها مع الإطلاق في مقام البيان في كونها حقيقه فيه ، ولا في كونها مجازا في التّذبّ بعدم إرادته حيثنذ إلاً مع وجود قرينه صارفه عن الوجوب ؛ لاحتمال الاتّكال على كمال الطلب الحاصل في الوجوب في عدم الاحتياج إلى نصب قرينه حال إرادته ، وكون ذلك هو الباعث على التّرام نصبها عند إرادته غيره.

وكذا لو احتمل أن يكون شيوع المعنى وغلبته باعثا على الانصراف إليه ليكون ذلك قرينه صارفه عن الحقيقه معيّنه للمجاز ، أو قرينه على الحمل على أحد أقسام المشترك المعنوي وعدم حمله على غيره ، أو الحمل على أحد معنوي المشترك اللفظي دون الآخر أو باعثة على الوقف وعدم انصراف اللفظ إلى الحقيقه ، فلا يمكن الاستناد إلى ما قلناه في شيء من ذلك مع ظهور ما ذكر أو احتمالاه احتمالا متساويا. والاستناد إلى أصل العدم في نفي ذلك كلّ مع عدم إفادته ظنّا بمؤداه قد عرفت وهنه ، سيّما في المقام.

### **سابعها : انتفاء المناسبه المصحّحه للتجوّز بين مستعملات اللفظ**

فإنّه شاهد على تعلّق الوضع بالجميع ، وكذا لو كانت المناسبه الحاصله أمرا بعيدا يبعد اعتبارها في الاستعمالات الشائعه ، وحيننذ فيعتبر في حصول الظنّ بالوضع غالبا شيوع استعماله فيه ، وهذه الطريقه قد تفيد القطع بالوضع وقد تفيد الظنّ به ، ولو احتمل أن يكون هناك معنى ثالث يناسبهما جرى في الكلام المتقدّم ، فيندفع إذن

احتمال وضعه له بما مرّ ، والظاهر تقديم الاشتراك على الاحتمال المذكور ؛ إذ تعلق الوضع بما لم يوجد استعماله فيه في غايه البعد. وهذا كلّ ظاهر في معاني الأسماء التامه والمعاني الحديثه للأفعال.

وأما الأسماء الناقصه والحروف ومفاد هيئات الأفعال فالأخذ بالطريقه المذكوره فيها موقوف على عدم القول بحصول الترخيص هناك في استعمالها في غير ما وضعت لها مع انتفاء المناسبه حسب ما مرّ القول فيه ، وأما مع القول به واحتماله احتمالا مساويا لحصول الوضع أو مرجوحا بالنسبه إليه ، كما هو الحال في الترخيص على الوجه الآخر كما عرفت ، فلا يصحّ التعويل على الوجه المذكور ؛ لدوران الأمر في المقام على الظنّ كما مرّت الإشارة إليه.

### **ثامنها : استعمال اللفظ في معنى مجازيّ بملاحظه معنى مخصوص من مستعملات اللفظ**

فإنّه يدلّ على كونه حقيقه في ذلك المعنى ؛ لعدم جواز سبك المجاز من المجاز إذ يعتبر في المجاز وجود العلاقه المصحّحه بينه وبين معناه الموضوع له ، ويدلّ على كون المعنى مجازيّاً أن يلاحظ في استعملاته حصول العلاقه بينه وبين غيره مما علم وضع اللفظ له ، إذ لا حاجة إلى الملاحظه المذكوره في الحقائق.

وما قد يتخيّل من جواز استعمال المشترك في أحد معنييه من جهه علاقه لمعناه الآخر - وحينئذ فأقصاه أن يكون ذلك الاستعمال مجازاً ولا يقضى ذلك بعدم تعلق الوضع به - مدفوع ؛ ببعده الاعتبار المذكور بعد تحقّق الوضع ، فلا ينافى الظهور المطلوب في المقام ، فلو كان استعمال اللفظ في أحد معنييه بملاحظه العلاقه بينه وبين الآخر دلّ ذلك على كونه حقيقه في ذلك مجازاً فيه.

### **تاسعها : أصل العدم**

ويثبت به مبدأ الوضع فيما إذا ثبت الوضع عندنا في الجملة ، وكذا يثبت به بقاء الوضع عند الشكّ فيه.

وتوضيح ذلك : أننا إذا علمنا ثبوت معنى للفظ في العرف نحكم لذلك بثبوت له في أصل اللغه أيضاً ؛ نظراً إلى أصله عدم النقل وعدم تعدّد الأوضاع ، هذا مع علمنا

بثبوت تلك اللفظه في أصل اللغه ، وأما مع الجهل بذلك واحتمال كونه من الموضوعات الجديده فلا. وكذا إذا علمنا بكون اللفظ حقيقه بحسب اللغه في معنى حكمنا بثبوتها في العرف جريا على الأمر الثابت وأخذنا بأصالة عدم النقل. ولو علمنا بطرؤ وضع آخر عليه حكمنا بتأخره سواء قضى بهجر الأول أو لا.

ومنه يعلم أنّ إثبات المعنى العرفي بحسب اللغه إنّما هو مع عدم ثبوت الوضع فيها لمعنى آخر وإلا بنى على أصالة تأخر الحادث ، فلا- يحكم باشتراكه بين المعنيين في اللغه بمجرد ذلك بل يحكم حينئذ بتأخر ذلك المعنى إلى حين ثبوت الوضع له سواء قضى بهجر الأول أو لا.

ولو علم بحصول الهجر وشكّ في مبدئه بنى على تأخر الهجر سواء علم بوضعه لذلك المعنى قبل تحقّق الهجر أو لا ، إلا أنّه مع الجهل بذلك يحكم بتأخر الوضع أيضا.

ولو ثبت للفظ معنيان بحسب العرف من دون ثبوت وضعه لخصوص أحدهما بحسب اللغه فهل يثبتان له معا في وضع اللغه أيضا؟ وجهان ، وقضيه الأصل عدم ثبوت وضعه لغه إلا لأحدهما ، غير أنّ الظاهر مع عدم ظهور أمارات حدوث الوضع لأحدهما ثبوت الوضعين بحسب اللغه كما هو الشأن في معرفه المشتركة اللغويّه ، إذ طريقه استعلام نقله اللغه غالبا ملا-حظه حال الاستعمالات العرفيه المتداوله في كلام العرب.

هذا ، وقد يستشكل في المقام بأنّ الأوضاع امور توقيفيه لا- يمكن إثباتها إلّا من جهة التوقيف ، فلا- وجه لإثباتها بالأصل والاستصحاب ، فلا بدّ مع الجهل بالحال من التوقّف في المقام ، ولو سلّم جواز الرجوع إليهما فغايه الأمر الاستناد إليهما في نفي الوضع ، وأما إثباته كما هو ديدنهم في كثير من مباحث الألفاظ فليس على ما ينبغي.

ويدفعه : أنّ الحجّه من الأصل والاستصحاب في المقام هو ما أفاد الظنّ بالوضع ومعه فالوجه في الحجّيه ظاهر ؛ لبناء الأمر في مباحث الأوضاع على

الظنون لانسداد طريق العلم فيها غالبا ، وأمّا مع عدم حصول الظنّ فلا- معوّل عليهما في إثبات الوضع في الأزمنة المتقدّمة أو المتأخّره ؛ إذ لا دليل على الرجوع إليهما في المقام على سبيل التّعبد.

ومن هنا يظهر القدح في الاحتجاج المعروف لنفي الحقيقه الشرعيه من الاستناد إلى أصله بقاء المعاني اللغويّه في عهد الشارع ، إذ لا أقلّ من الشكّ في بقائها بعد اشتهاار الخلاف في ثبوت الحقيقه الشرعيّه وقيام بعض الشواهد على خلافه كما لا يخفى بعد الرجوع إلى الوجدان.

### عاشرها : التبادر

وهو سبق المعنى إلى الذهن من نفس اللفظ وإتّما اعتبرنا أن يكون السبق إلى الذهن من مجرد اللفظ احترازا عمّا يكون بواسطه الخارج ، إمّا من القرائن الخاصّه ، أو العامّه ، أو مع انضمامها إليه مع الشكّ في استناد الفهم إلى نفس اللفظ إذ لا يكون ذلك أماره على الحقيقه.

والوجه في كون التبادر على الوجه المذكور أماره على الحقيقه : أنّ فهم المعنى من اللفظ إمّا أن يكون بتوسّيط الوضع ، أو القرينه ، لانحصار وجه الدلاله فيهما لوضوح بطلان القول بالدلاله الذاتيه ، فإذا كان انفهام المعنى من اللفظ بمجرد سماعه من دون إنضمام قرينه إليه دلّ على حصول الوضع له من قبيل دلاله اللازم المساوى على وجود ملزومه ، وهذا بخلاف ما لو انضمّ إليه شيء من القرائن ؛ لاحتمال استناد الفهم حينئذ إليها فلا يدلّ على خصوص الحقيقه ؛ لحصول مطلق الفهم في المجاز أيضا فهو لازم أعمّ ، لا دلاله فيه على خصوص الملزوم.

ومن هنا يظهر أنّه لو احتمل وجود القرينه في المقام واستناد الفهم إليها احتمالا مساويا لاحتمال عدمها لم يحكم بالحقيقه على نحو ما لو وجدت القرينه ولم يعلم استناد الفهم إليها أو إلى اللفظ. ومجرد دفع احتمال وجود القرينه بالأصل غير مفيد في المقام ؛ إذ المدار في إثبات الأوضاع على الظنون.

نعم ، إن حصل منه أو من غيره ظنّ بانتفاء القرينه فالظاهر البناء عليه ، كما لو ظنّ باستناد الفهم إلى مجرد اللفظ وإن انضمّ إليه بعض القرائن.

وقد اورد عليه بوجه :

أحدها : أنّ سبق المعنى إلى الذهن من مجرد اللفظ موقوف على العلم بالوضع ضروره كون العلم بالوضع شرطا في فهم المعنى كذلك من اللفظ ، فإذا كان العلم بالوضع موقوفا على سبق المعنى إلى الذهن كذلك كما هو قضيه جعله دليلا عليه لزم الدور .

والجواب عنه من وجهين :

أحدهما : أنّ المقصود تبادل المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وتوضيحه : أنّ الجاهل بلسان قوم إذا أراد معرفه أوضاعهم رجع إلى أرباب ذلك اللسان ، فإذا وجد انسباق معنى من اللفظ عندهم حال الإطلاق وانتفاء القرائن علم وضع اللفظ بإزائه في لسانهم وجرى ذلك مجرى نصّهم بوضع ذلك اللفظ له ، بل هو أقوى منه لاحتمال الكذب فيه بخلاف المقام ؛ لما عرفت من كون الفهم المذكور من لوازم الوضع المساويه له . والظاهر أنّ ذلك كان طريقه جاريه لأرباب اللغه في معرفه الأوضاع اللغويه كما يشهد به ملاحظه طريقتهم .

وحينئذ فنقول : إنّ العلم بالوضع موقوف على سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع ، وسبقه عنده موقوف على علمه بالوضع لا على علم ذلك الجاهل المتمسك بالتبادر فلا دور .

ثانيهما : أنّ تبادل المعنى من اللفظ مسبق بالعلم بالوضع لكن لا يستلزم ذلك علمه بذلك العلم ، فقد يحصل الغفله عنه لظروء بعض الشبه للنفس وارتكازه في خاطر ؛ إذ من البين جواز انفكاك العلم بالشىء عن العلم بالعلم به ، فهو حينئذ جاهل بذلك الشىء في معتقده غير عالم به وإن كان عالما به بحسب الواقع ، فبالرجوع إلى تبادل المعنى عنده حال الإطلاق الذى هو من لوازم علمه بالوضع يرتفع عنه الجهل المذكور ويكون ذلك موجبا لعلمه بالوضع بحسب معتقده ، فنقول إذن : إنّ علمه بالوضع بحسب معتقده متوقّف على تبادل المعنى من اللفظ وتبادره منه عنده إنّما يتوقّف على علمه بالوضع بحسب الواقع وإن كان غافلا عن علمه

ص : ٢٢٧

جاهلا- به ، فباختلاف الطرفين يرتفع الدور ، وهذا هو المعروف فى الرجوع إلى التبادر فى المسائل المتداوله إذ لا حاجة فيها غالبا إلى الرجوع إلى غير المستدلّ ، كما هو ظاهر من ملاحظه موارد الاحتجاج به.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ مرجع الوجهين المذكورين إلى جواب واحد مرّد بين ذينك الوجهين ؛ وذلك لأنّ المستدلّ بالتبادر إن كان من أهل ذلك اللسان أو الاصطلاح فلا حاجة له غالبا إلى الرجوع إلى غيره ، كما هو المتداول فى الاحتجاج به فى الاصول وغيره ، وحينئذ فالجواب ما ذكرناه أخيرا.

وإن كان من الجاهل بذلك اللسان أو الاصطلاح فحينئذ لا بدّ من الرجوع إلى العالم به وملاحظه ما يتبادر منه عنده ، فالجواب حينئذ ما ذكرناه أولا.

ولبعض أفاضل المحققين جواب آخر عن الدور المذكور وهو منع المقدمه الاولى المذكوره فى الإيراد ، أعنى توقّف سبق المعنى إلى الذهن على العلم بالوضع ، بل المسلّم فى الدلاله الوضعيه هو توقّفه على نفس الوضع ، وأما فهم المعنى فيكتفى فيه باشتهار استعماله فى ذلك المعنى وحصول المؤانسه المفهمه ، سواء كان ذلك هو السبب للوضع كما فى الأوضاع التعيينيه ، أو كان متفرّعا عن التعيين كما فى غيرها من الأوضاع ، فلا يتوقف فهم المعنى على العلم بالوضع فى شيء من الصورتين.

والحاصل : أنّه يكتفى فى فهم المعنى بتلك الغلبه وإن استلزم ذلك حصول الوضع ، نعم إن كان ذلك فى أوائل الاستعمال توقّف الفهم على العلم بالوضع ، وهو فرض نادر ، فغايه الأمر أن لا يصحّ الاستناد فيه إلى التبادر ؛ لعدم حصوله هناك وهو لا ينافى كونه من أمارات الحقيقه فى مواقع تحقّقه ، غايه الأمر أن لا تكون تلك العلامه مطّرده فى سائر الحقائق ولا ضير فيه ، إذ لا يعتبر الأطراد فى شيء من الأمارات.

قال قدس سره : «كيف! والقول باعتبار العلم بالوضع مع القول بأنّ التبادر علامه الحقيقه دور صريح لا مدفع له ، وكون التبادر علامه الحقيقه ممّا اتّفق عليه

الجمهور ، بل الظاهر أنه لا خلاف فيه أصلا فلم يبق إلّا القدر في توقّف الدلالة على العلم بالوضع ، وعدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا- يستلزم كون الوضع بمجرد كافي في حصول الفهم ؛ إذ لا- بدّ من تعلّق السبب بالسامع ، فإنّ وضع اللغات متحقّق ولا يفهمه كلّ أحد ، وكأنّ الذي اعتبر العلم بالوضع إنّما أراد هذا التعلّق الذي هو بمنزلة « إنتهى كلامه رفع مقامه .

قلت : ما ذكره قدس سره محلّ مناقشه ، إذ انفهام المعنى من أجل الاشتهار والغلبه إمّا أن يكون بملاحظه الغلبه والشهره ، أو بدونها بأن تكون الشهره باعته على تعيّن ذلك اللفظ لذلك المعنى أو كاشفه عن تعيينه له ، فيتبادر ذلك المعنى منه من دون ملاحظتها أيضا .

فعلى الأوّل لا- دلالة في التبادر على الحقيقه ، لعدم استناده إلى مجرّد إطلاق اللفظ ، وفهم المعنى في الثاني موقوف على العلم بتعيّن ذلك اللفظ لذلك المعنى أو التعيين له وإن كان ذلك العلم حاصلًا من جهه الممارسه أو الشهره .

والحاصل : أنّ الوضع ربط خاصّ بين اللفظ والمعنى يجعل أحدهما دليلا على الآخر فكيف يعقل حصول تلك الدلالة من غير علم بذلك الارتباط؟

والقول بأنّ العلم بالشهره البالغه إلى الحدّ المذكور كاف في الفهم وإن غفل عن حصول الوضع - فيستدلّ بالفهم المفروض على حصوله ويجعل ذلك طريقا إلى معرفته - لا يرجع إلى طائل ؛ لما عرفت من أنّ الفهم هناك إن استند إلى ملاحظه الشهره المفروضه لم يفد الحقيقه ، وإن كان حاصلًا من دون ملاحظته فلا- يتمّ إلّا بعد معرفه تعيّن اللفظ له الحاصل من الشهره المذكوره أو المتفرّع عن التعيين له المستفاد بتلك الشهره ، فلا يمكن الاستغناء عن ملاحظه الشهره في فهم ذلك المعنى من اللفظ إلّا بعد العلم بذلك التعيّن ، أعني كونه موضوعا بإزائه .

كيف! ومن اليّن أنّ حصول الوضع في الواقع لا يكون سببا لانفهام المعنى من اللفظ ما لم يتعلّق ذلك السبب بالسامع ولا يعقل تعلقه بالسامع إلّا بعلمه به ولو بواسطه الشهره المتفرّع عنه أو الباعته عليه ؛ إذ لو كان العلم بشيء آخر كافيًا في



الانفهام لم يحتج في حصوله إذن إلى الوضع ، وكان حصول ذلك الشيء والعلم به كافيا في الفهم هذا خلف ؛ ولذا تقرّر عندهم كون العلم بالوضع شرطا في الدلالات الوضعيّة ، فالعلم بالشهره المفروضه باعث على العلم بالوضع الباعث على الفهم ، فلا يكون انفهام المعنى إلّا بعد العلم بالوضع (١).

ثانيها : النقص بجزء المعنى ولازمه ، فإنّهما يتبادران من اللفظ ويفهمان منه حال انتفاء القرائن مع أنّ استعمال اللفظ في كلّ منهما مجاز قطعاً.

والجواب : أنّ تبادرهما من اللفظ إنّما هو بواسطة الكلّ والملزوم ، فالمتبادر أولاً هو الكلّ والملزوم خاصّه ، وقد عرفت أنّ علامه الحقيقيه هو تبادر المعنى من اللفظ وفهمه منه بلا واسطه فلا نقض.

فإن قلت : إنّ ما ذكر إنّما يتمّ بالنسبه إلى اللازم وأما بالنسبه إلى الجزء فلا ؛ لوضوح أنّ حصول الكلّ خارجاً وذهنا يتوقّف على حصول الجزء فيكون متأخراً عنه وفهم المعنى من اللفظ ليس إلّا حصوله في الذهن بتوسط حضور اللفظ فيكون فهم الكلّ متأخراً عن فهم الجزء ، فكيف يعقل أن يكون بتوسط الكلّ.

قلت : إنّ الجزء وإن كان متقدّماً في الرتبة على الكلّ إلّا أنّ دلالة اللفظ عليه تابعه لدلالته على الكلّ ولا منافاه بين الأمرين ، ألا ترى أنّ وجود الجزء في الخارج تابع لوجود الكلّ إذا تعلّق الایجاد بالكلّ ، ومع ذلك فهو متقدّم عليه بالرتبه ، وكذا الكلام في فهم الجزء بالنسبه إلى فهم الكلّ ، فالتقدّم الرتبي لا ينافي تبعيّة المتقدّم رتبه للمتأخّر عنه في الرتبة.

وتحقيق المقام : أنّ الدلاله التضميتيه ليست مغايره للدلاله المطابقيّه بالذات وإنّما تغايرها بالاعتبار ، فإنّ مدلوليّه الجزء إنّما هو بمدلوليّه الكلّ غير أنّ تلك الدلاله إذا نسبت إلى الكلّ كانت مطابقه ، وإذا نسبت إلى الجزء كانت تضمّنا كما مرّت الإشارة إليه ، فليس هناك حصولان وإنّما هو حصول واحد يعتبر على

---

(١) وما يستفاد من كلامه رفع مقامه من انحصار دفع الإيراد بمنع المقدّمه المذكوره قد عرفت ما فيه ، وأنّه يبيّن الاندفاع بما قرّناه من غير حاجه إلى المنع المذكور. (منه رحمه الله).

وجهين وهو بأحد الاعتبارين متأخر عن اعتباره الآخر بحسب الرتبة من جهة وإن كان ذلك الاعتبار المتأخر متأخراً، والآخر تابعاً له حاصلًا بواسطة؛ نظراً إلى تعلقه بالكل ابتداءً وتعلقه بالجزء من جهة حصوله في ضمنه.

ومن ذلك يظهر الجواب بالنسبة إلى بعض المداليل الالتراميّة أيضاً فإنّ منها ما يكون تصوّر الملزوم هناك متوقفاً على تصوّر اللازم فيكون دلالاته على الملزوم متوقفة على دلالاته على اللازم؛ إذ ليس مفاد الدلالة كما عرفت إلّا وجود المدلول في الذهن عند وجود الدال كما هو الحال في العمى بالنسبة إلى البصر، وذلك لأنّ تأخر دلالاته على الملزوم نظراً إلى توقّفه على تصوّر اللازم لا ينافي كون الملزوم هو المدلول بالأصالة واللازم مدلولاً بالتبع بواسطة. فتأمل.

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا قلنا أنّ ظهور المعنى المتبادر من اللفظ في شيء لا يفيد كون اللفظ حقيقة فيه - كما يتفق في كثير من المقامات، إذ ليس ذلك ظهوراً ناشئاً من نفس اللفظ لينحصر الأمر مع عدم استناده إلى القرينه في الاستناد إلى الوضع - وإنّما هو ظهور معنويّ ناشئ من انصراف المعنى إلى بعض أنواعه؛ لكونه أكمل من غيره أو لشيوع وجوده في ضمنه أو نحو ذلك (١) ويكشف عن ذلك انصراف الذهن إليه حال إرادته ذلك المعنى ولو من غير طريق اللفظ، فلا دلالة فيه على الوضع وكثيراً ما يكون التبادر الإطلاقي من هذا القبيل وقد يكون من جهة شيوع إطلاقه على بعض الأفراد من غير أن يتعيّن له أو شيوع استعماله في خصوصه وإن كان استعماله حينئذ مجازاً وكثيراً ما يشتبه الحال في المقام فيظنّ التبادر الناشئ من ظهور المعنى ناشئاً من اللفظ من جهة الغفلة عن ملاحظته توسط المعنى في حصول التبادر فيستدلّ به على الحقيقة.

ومن ذلك احتجاج الجمهور على كون الأمر حقيقة في الوجوب بتبادره منه عند التجرد عن القرائن ولذا يحسن الذمّ والعقاب عند العقلاء بمجرد مخالفته العبد

---

(١) كما إذا كان أظهر حصولاً في ضمنه وإن لم يكن أكمل. (منه رحمه الله).

لأمر السيد والظاهر أنّ التبادر الحاصل هناك من جهة وضع الصيغ للطلب وظهور الطلب في الوجود لا من جهة ظهور اللفظ فيه أولاً كما يشهد له ظهور الطلب في الوجود بأيّ لفظ وقع وكذا الحال في احتجاجهم على كون النهي موضوعاً للحرمه إلى غير ذلك من المقامات التي يقف عليها المتتبع فلا بدّ من التأمل فيما ذكرناه في مقام الاستدلال لئلا يشبه الحال.

ثالثها : النقض بالمجاز المشهور لتبادر ذلك المعنى منه حال انتفاء القرائن مع كونه معنى مجازياً.

وجوابه : أنّ اشتهاً استعمال اللفظ في ذلك المعنى من جملة القرائن على إرادته ، والتبادر الذي جعل أماره على الحقيقة هو ما كان مع الخلوّ عن جميع القرائن الحاليه والمقاليه والقرائن الخاصه والعامه ولو بحسب الملاحظه والشهره في المقام من القرائن العامه على إرادته المعنى المشهور الشامله لسائر موارد استعماله إلا أن يقوم قرينه اخرى على خلافه.

فالفرق بينه وبين التبادر الحاصل في الحقيقة أنّ فهم المعنى في المجاز المشهور منوط بملاحظه الشهره وكثره الاستعمال ، بخلاف الحقيقة فإنّه لا حاجه في فهمه من اللفظ إلى تلك الملاحظه وإن كان حصول الوضع من جهة التعيّن الحاصل بالاشتهاً والغلبه كما في كثير من المنقولات العرفيه ، فإنّ الشهره وغلبه الاستعمال قد تصل إلى حدّ يكون تبادر المعنى من اللفظ غير محتاج إلى ملاحظه تلك الغلبه ، وحينئذ تكون سبباً لتعيّن اللفظ لذلك المعنى وقد لا تصل إلى ذلك الحدّ ، وحينئذ لو قطع النظر عن ملاحظه الشهره كان المتبادر هو المعنى الأصلي ولم يتبادر المعنى المجازي إلا بعد ملاحظتها.

وتفصيل الكلام في المرام : أنّ لكثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي مراتب :

أحدها : أن يكون استعمال اللفظ فيه شائعاً كثيراً بحيث تكون تلك الشهره والغلبه باعثه على رجحان ذلك المعنى على سائر المجازات بحيث لو قام هناك

قرينه صارفه انصرف اللفظ إليه بمجرد ذلك من غير حاجة إلى قرينه معينه ، فتكون تلك الغلبه منزله منزله القرينه المعينه فالشهره إنما تكون باعته على رجحان ذلك المجاز على سائر المجازات ، ولا يقاوم الظنّ الحاصل من الوضع لتكون قاضيه بانفهام المعنى المذكور مع الخلوّ عن القرينه الصارفه أيضا بل ليس المفهوم منه حينئذ إلا معناه الحقيقي خاصه .

ثانيها : أن يكون اشتهاار استعماله فيه موجبا لانفهام المعنى المفروض من اللفظ مع ملاحظه الشهره ، لا بأن يرجحه على المعنى الحقيقي بل بجعله مساويا له فيترددّ الذهن بينهما بالنسبه إلى المراد مع الخلوّ عن قرينه التعيين ، فيكون الظهور الحاصل من الشهره مساويا للظهور الحاصل من الوضع .

ثالثها : أن يكون مع تلك الملاحظه منصرفا إلى ذلك المعنى دون المعنى الحقيقي إلّا أنّه مع قطع النظر عن تلك الملاحظه ينصرف إلى ما وضع له .

رابعها : أن يكون بحيث يجعل المعنى المجازى مساويا للحقيقي في الفهم ، مع قطع النظر عن ملاحظه الشهره سواء كان راجحا عليه مع ملاحظتها أو لا .

خامسها : أن يكون راجحا عليه كذلك فينصرف الذهن إليه ، مع قطع النظر عن ملاحظه الشهره فاللفظ في المراتب الثلاث الاول باق على معناه الأصلي ويكون مجازا شائعا في المعنى الثاني على اختلاف مراتب الشهره فيها ، فيقدّم الحقيقه عليه في الصوره الاولى ويتوقّف في الثانيه ، ويترجّح على الحقيقه في الثالثه ، وهذا هو التحقيق في مسأله دوران اللفظ بين الحقيقه والمجاز المشهور كما أشرنا إليه ويأتى الكلام فيه في محلّه إن شاء الله .

والتبادر الحاصل في الصورتين الأخيرتين منها ليس أماره على الوضع ؛ لاستناده إلى ملاحظه الشهره التي هي قرينه لازمه للفظ كما عرفت ، وحينئذ فيفتقر ترجيح الحقيقه في الأوّل منهما وصرفه عن المجاز في ثانيهما إلى وجود القرينه المعينه أو الصارفه كما في المشترك والحقيقه والمجاز .

إلّا أنّ هناك فرقا بين القرينه المرعيّه في المقام والقرينه المعتبره في المشترك

حيث إنّ القرينه فى المشترك لرفع الإبهام الحاصل فى نفس اللفظ ؛ نظرا الى تعدّد وضعه ، وهنا من جهة رفع المانع الخارجى من رجحان الحقيقه ، وكذا قرينه المجاز حيث إنّ القرينه هنا لرفع ما حصل من المانع من رجحان الحقيقه الباعث على مرجوحيتها وهناك إنّما تقام لتكون مقتضيه لرجحان المجاز ، ولذا يكتفى فى المقام بمجرّد القرينه الصارفه عن إرادته المجازى الراجح من غير حاجه إلى القرينه المعينه لإيراده الحقيقه وفى المرتبتين الأخيرتين تكون حقيقه فى المعنى الجديد ، غير أنه فى الأوّل يكون مشتركا بينه وبين المعنى الأصلي ، وفى الثانى يكون منقولا والتبادر الحاصل فيهما يكون علامه للحقيقه كاشفا عن حصول الوضع ، فلا نقض فى المقام من جهتهما.

وقد أنكر بعض المحققين تحقّق المجاز المشهور ؛ نظرا إلى أنه إن بلغ المجاز فى الكثرة إلى حدّ يفهم منه المعنى من دون قيام القرائن الخارجيه كان حقيقه وإلا كان كسائر المجازات وإن كان استعماله أغلب من غيره ، وعلى هذا فالإيراد مندفع من أصله.

إلّا أنّ الأظهر فى المقام ما ذكرناه من التفصيل بين كون الشهره سببا لفهم المعنى من اللفظ بنفسه وبين كونها سببا للفهم بملاحظتها من غير أن يكون اللفظ بنفسه كافيا فى فهمه، كما يشهد به التأمل الصادق فى المقام.

فإن قلت : إنّ حينئذ يشكل التعلّق بالتبادر فى إثبات الأوضاع ، إذ مع حصول التبادر على الوجهين المذكورين لا مائر بينهما فى الأغلب ومع قيام الاحتمال لا يصح الاستدلال.

قلت : لا- بدّ فى الاستناد إلى التبادر من معرفه استناده إلى نفس اللفظ ولو بطريق الظنّ ، وذلك ظاهر فيما إذا كان الرجوع فى التبادر إلى وجدان المستدلّ ، لإمكان قطع النظر عن جميع الامور الخارجيه عن مدلول نفس اللفظ.

وما قد يقال من أنّ العلم بحصول الشهره كاف فى الفهم وإن قطع النظر عن ملاحظته فإنّ وجود القرينه الصارفه والعلم بها كاف فى الصرف ، ومجرّد قطع

النظر عنه لا يوجب الحمل على الحقيقه ؛ إذ فرض الخلوّ عن القرينه غير خلوصه عنها فى الواقع ، فحينئذ لا يصحّ الاستناد إليه فى الدلاله على الحقيقه إلّا مع انتفاء الشهره أو انتفاء العلم بها لا بمجرد قطع النظر عنها ولو مع حصولها فى الواقع والعلم بها.

مدفوع بأنّ فهم المعنى المجازى موقوف على ملاحظه القرينه قطعا ، إذ حال وجود القرينه لو قطع النظر عنها وفرض انتفاؤها كان وجودها كعدمها ، كما يشهد به الوجدان ، وحينئذ لو حصل الفهم مع قطع النظر عن الشهره كان دليلا على حصول الوضع حسب ما ذكرنا.

وأما إذا كان المرجع فى التبادر إفهام العارفين بالوضع من أهل العرف أو الاصطلاح فتحصيل الظنّ بعدم استناده إلى الشهره وغيرها ممّا لا بعد فيه ، والاكْتفاء به فى مباحث الأوضاع ظاهر ، لابتنائها غالبا على الظنون ، بل لا يبعد الاكْتفاء فيه بالرجوع إلى الأصل لإفادته الظنّ فى المقام ، نظرا إلى أنّ تبادر المعنى بمجرد الشهره الخاليه عن الوضع أقلّ قليل بالنسبه إلى الكائن عن الوضع والظنّ إنّما يتبع الأعمّ الأغلب.

نعم ، إن قام فى بعض المقامات شاهد على خلافه بحيث حصل الظنّ بخلافه أو شكّ فيه فلا يصحّ الاستناد إلى التبادر قطعا ، وقد يتوهم حينئذ فى صورته الشكّ كون الأصل فيه أن يكون علامه للوضع نظرا إلى أصاله عدم استناده إلى الخارج ولا يخفى وهنه (١).

رابعها : النقص بالمشترك فإنّه لا يتبادر منه عند الإطلاق إلّا أحد معنيه أو معانيه وليس حقيقه فيه وإنّما هو حقيقه فى خصوص كلّ منها.

وربّما يظهر من السكاكى أنّه حقيقه فى ذلك ، مستدلا عليه بالتبادر ، إلّا أنّه

---

(١) إذ ليست حجّيه الأصل فى أمثال هذه المقامات مبنيه على التعيّد وإنّما تدور مدار الظنّ والمفروض انتفاؤه ، مضافا إلى أنّ الأصل أيضا عدم استناده إلى نفس اللفظ ولا بدّ للمستدلّ من إثباته. (منه رحمه الله).

شاذّ ضعيف ؛ لا معوّل عليه ، والعبارة المنقولة عنه غير صريحة في ذلك ، فحملها على ما يوافق المشهور غير بعيد ، كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله تعالى .

وقد يقرّر الإيراد المذكور بنحو آخر وهو أنّ المشترك موضوع بإزاء كلّ من معانيه مع أنّه لا يتبادر منه خصوص شيء من معانيه لتوقّف السامع عند سماعه مجرداً عن القرائن ، فلو كان التبادر أماره على الحقيقة لزم أن لا يكون حقيقه في شيء منها .

وأنت خبير بوهن الإيراد المذكور وضعفه جدّاً ؛ لوضوح أنّه إنّما يصحّ النقض في المقام فيما لو كان التبادر حاصلًا من دون أن يكون حقيقه في المعنى المتبادر ، وأمّا كون اللفظ حقيقه من دون حصول التبادر فلا- يقضى بانتقاض العلامة ، إذ قد تكون العلامة أخصّ مورداً من ذبيها .

نعم ، إنّما يرد ذلك على ما قرّرناه من الوجه في دلالة التبادر على الوضع حيث جعلناه لازماً مساوياً للحقيقه ، وكذا على جعل عدم التبادر أماره على المجاز ، كما سنقرّره وسيظهر الجواب عنه بما سنبيّنه إن شاء الله تعالى .

وقد غير بعضهم هذه الأماره نظراً إلى تلك الشبهه الواهيه ، فجعل عدم تبادر الغير أماره على الحقيقة وحينئذ فلا انتقاض بالمشترك .

وفيه أولاً : أنّه يتبادر منه أحد المعاني ، وهو غير كلّ واحد منها حسب ما قرّرناه في الإيراد .

وثانياً : أنّه ينتقض بالمعاني المجازيّة الثابته للمشترك ؛ إذ لا- يتبادر من اللفظ غيرها بناء على عدم تبادر المعاني الحقيقه منه حسب ما ذكره .

ثمّ إنّ الجواب عمّا قرّرناه من الإيراد وجهان :

أحدهما : أنّ الذي يتبادر من المشترك عند إطلاقه هو كلّ واحد من معانيه ، غير أنّ المحكوم بإرادته من اللفظ هو واحد منها ، وفرق بين المدلول والمراد ، والدلاله على جميع المعاني وإحضارها ببال السامع حاصله في المشترك مع العلم بالوضع وإن لم يحكم بإرادته الجميع والمقصود بالتبادر في المقام هو فهم المعنى

وإحضاره في الذهن مع انتفاء القرائن ، لا الانتقال إلى كونه مرادا من اللفظ والأمر الأوّل حاصل في المشترك دون الثاني.

وقد يورد عليه : أنّ مجرد إحضار المعنى لو كان كافيا في المقام لزم أن يكون اللفظ حقيقه في جزئه ، ولازمه الذي لا ينفكّ تصوّره عن تصوّره كما في العمى بالنسبه إلى البصر لحصول الفهم المذكور ، بل سبق فهمه على فهم الموضوع له في الجزء واللازم الذي يتوقّف تصوّر الملزوم على تصوّره كما في المثال المفروض.

ويدفعه : ما عرفت من أنّ دلالة اللفظ على الجزء واللازم بتوسّيط الكلّ والملزوم وإن فرض تأخر تصوّرهما عن تصوّرهما في الرتبة ، إذ لا ينافى ذلك توسّطهما في الفهم كما لا يخفى ، وقد مرّ أنّ المقصود من التبادر في المقام ما كان الانتقال إليه من اللفظ من دون واسطه.

نعم ، يرد عليه أنّه يلزم أن يكون دلالة اللفظ على لافظه حقيقيا ؛ لحصول الانتقال إليه من سماع اللفظ ، وكذا غيره من اللوازم التي ينتقل إليه الذهن بمجرد سماع اللفظ من غير مدخله للوضع فيه.

ويمكن دفعه بأنّ المقصود تبادر المعاني المبتنيه على الوضع في الجملة المستفاده من اللفظ بتوسّطه دون الحاصله من جهه العقل ممّا لا مدخل للوضع في فهمها ، بل لا يعدّ ذلك معنى اللفظ.

ثانيهما : أنّه بعد تسليم أنّ مراد تبادر المعنى من حيث كونه مرادا من اللفظ لا مانع من تحقّقه في المشترك بل الظاهر حصوله ، فإنّ كلّا من المعنيين متبادر من اللفظ من حيث كونه مرادا إلّا أنّه يراد على سبيل البدئيه دون الجمع ، فيسبق كلّ منهما إلى الذهن بعد سماع اللفظ على أنّه مراد منه على سبيل البدئيه.

وكيف كان ، فقد ظهر بما قرّناه من الوجهين اندفاع الإيراد المذكور ، إذ ليس المتبادر في المشترك من حيث الدلالة إلّا كلّ من المعنيين بخصوصه وليس المفهوم من حيث الإرادة إلّا ذلك أيضا لكن على سبيل البدئيه ، وأمّا أحد المعنيين الصادق على كلّ منهما أو بمعناه الإبهامي فليس بمتبادر من اللفظ على النحو المذكور.



نعم يلزم العلم به من العلم باستعماله فى المعنى المعين عند المتكلم المجهول عند المخاطب ، وليس هذا من تبادر ذلك فى شىء ، بل لا دلالة فى اللفظ عليه بشىء من الوجهين المذكورين.

وحيث علمت الوجه فى كون التبادر علامه للحقيقه ظهر لك أنّ عدم التبادر علامه للمجاز.

وبعضهم جعل العلم بالنسبه إليه تبادر الغير حذرا من الانتقاض بالمشترك ، إذ لا يتبادر شىء من معنيه مع الخلو عن القرينه مع كونه حقيقه فيهما ، فعلى هذا لا يكون التبادر على الوجه المذكور من اللوازم لمطلق الحقيقه وإنما هو من لوازم بعض أنواعه ، فلا يكون انتفاؤه دليلا على انتفائها ، ولذلك غير العلم بالنسبه إلى الحقيقه أيضا فجعل عدم تبادر الغير أماره عليه ، كما مرّت الإشارة إليه.

ويضعفه ما عرفت من كونه من اللوازم المساويه للحقيقه من حصول التبادر فى المشترك ، فإنّ حصول الوضع عند أهل اللسان قاض بفهمهم للموضوع له مع الغض عن جميع القرائن ، فإنّ الوضع بعد العلم به علّه للانتقال المذكور فإذا انتفى المعلول دلّ على انتفاء علته.

وأجاب بعضهم (١) عن الإيراد المذكور بأنّ عدم التبادر إنّما يدلّ على المجاز حيث لا يعارضه ما يدلّ على الحقيقه من نصّ الواضع وغيره ، بخلاف ما إذا عارضه ذلك كما هو الحال فى المشترك لقيام الدليل من نصّ الواضع ونحوه على الاشتراك.

وفيه : ما لا يخفى ؛ إذ دلالة عدم التبادر على المجازيه إنّما هى من جهه العقل من قبيل دلالة اللازم المساوى على ملزومه فكيف يتعلّل فيه الانفكاك؟ وليست دلالة ذلك على المجازيه من جهه القاعده الوضعيه ليتمكن تطرّق التخصيص إليه.

هذا وقد اختار بعض أفاضل المحقّقين ما ذكره القائل المذكور بالنسبه إلى علامه المجاز فجعل التبادر أماره على الحقيقه وتبادر الغير أماره على المجاز ،

---

(١) ذكره فى رساله له فى مبادئ اللغه ، وهو مذكور أيضا فى الفوائد الحائريه فى الفوائد الرابعه والثلاثين . (هامش المخطوط).

لا- من جهة الانتفاض بالمشترك لما عرفت من اندفاعه ، بل من جهة تحقّق عدم التبادر في اللفظ الموضوع قبل اشتهاؤه فيما وضع له ، فإنّه لا يتبادر منه المعنى مع أنّه حقيقه فيه بنصّ الواضع.

وأنت خبير بأنّ المرجع في التبادر وعدمه إلى أهل اللسان العارفين بالأوضاع دون غيرهم كما مرّ فلا انتفاض بما ذكر.

وأیضا لو صحّ ذلك لجرى نحوه في تبادر الغير أيضا فيما إذا وضع اللفظ لمعنيين وكان الرجوع إلى العلامة المذكوره بعد اشتهاؤه وضعه لأحدهما وقبل اشتهاؤه في الآخر ، فإنّ اللفظ حينئذ حقيقه في كلّ منهما بنصّ الواضع مع حصول تبادر الغير أيضا.

ثمّ إنّّه أورد على ذلك أيضا ما مرّ من الدور الوارد على جعل التبادر أماره على الحقيقه.

ويدفعه ما ذكر هناك في دفعه.

ويمكن الإيراد عليه أيضا بأنّ عدم فهم المعنى قد يكون من جهة الهجر فإنّ الأوضاع المهجوره غير قاضيه بفهم المعنى عرفا عند الإطلاق مع أنّ استعمال اللفظ فيها ليس على سبيل المجاز ، كما مرّ سواء كان الهجر في المنقول بالنظر إلى معناه المنقول منه أو في المشترك بالنسبه إلى بعض معانيه.

والجواب عنه أنّ هجر المعنى في العرف وعدم فهمهم ذلك حال التجرد عن القرائن قاض بسقوط الوضع القديم في العرف وعدم اعتبارهم له في الاستعمالات ، وحينئذ فيكون استعمالهم إيّاه في المعنى المهجور بملاحظه المعنى الآخر واعتبار المناسبه بينه وبينه فيكون مجازا؛ لما تقرّر من ملاحظه الحيثيه في كلّ من حدّى الحقيقه والمجاز ، فيكون المستفاد من ملاحظه العلامة المذكوره كون استعماله العرفي مجازيا ، وذلك لا ينافي كونه حقيقه باعتبار آخر.

والحاصل : أنّه لا- يستفاد من الأماره المذكوره إلّا كونه مجازا في اصطلاح من لا يتبادر عنده وذلك هو المقصود من إعمال تلك العلامة ، وهو لا ينافي كونه

حقيقه فيه بالنسبه إلى الوضع القديم أو وضع آخر.

نعم ، يمكن دفعه حينئذ مع عدم ثبوته بأصالة العدم ومرجوحته الاشتراك أو النقل ، فعلى هذا قد يجعل تبادل الغير علامه للمجاز ونفى الوضع له بالمره ، بخلاف مجرد عدم التبادر ، وقد يجعل ذلك وجها في تبديل عدم التبادر بتبادر الغير ، وهو أيضا كما ترى .

### حادى عشرها : عدم صحه السلب

والمقصود عدم صحه سلبه عنه حال الاطلاق ، فإنّ عدم صحه سلبه عنه حينئذ يفيد حصول معناه الحقيقى المفهوم منه عند إطلاقه ، إذ لو كان على خلاف ذلك لصحّ سلبه عنه ضروره صحه السلب مع عدم حصول المعنى الذى يراد سلبه ؛ ولذا جعل صحه السلب علامه للمجاز أيضا .

ويمكن الاعتراض عليه بوجوه :

الأول : أنّ المحكوم بعدم صحه سلبه إنّما هو معنى اللفظ ، ضروره صحه سلب اللفظ عن المعانى بأسرها ، وحينئذ فإن كان الموضوع فى القضيه المفروضه نفس ذلك المعنى لم يتصور هناك حمل بالمعنى المشهور حتّى يتصور الإيجاب والسلب للزوم اتّحاد الموضوع والمحمول ، وإن كان غيره لم يفد عدم صحه السلب كون ذلك معنى حقيقيا ؛ إذ المفروض مغايرته لما وضع اللفظ بإزائه ، ومجرد (١) الاتّحاد فى المصداق لا يقضى بكون اللفظ حقيقه فيه ، ألا ترى أنّ استعمال الكلّى فى خصوص الفرد مجاز مع أنّه لا- يصحّ سلبه عنه ، وكذا لا- يصحّ سلب شىء من المفاهيم المتّحده فى المصداق عن بعض آخر ، كالإنسان والضاحك والناطق والحيوان والجسم والجوهر مع أنّ شيئا من تلك الألفاظ لم يوضع بإزاء المفهوم الذى وضع له الآخر ، ولا حقيقه فيه إذا اريد عند الإطلاق خصوص ذلك منه .

---

(١) والحاصل : أنّ الحمل يقتضى التغاير فى المفهوم والاتّحاد فى المصداق ، فإن كان المعنى الملحوظ فى الموضوع والمحمول متحدا فى المقام لم يتصور حمل لا إثباتا ولا سلبا ، وإن تغاير المفهوم لم يكن عدم صحه السلب حينئذ دليلا على الحقيقه حسب ما قررنا . (منه رحمه الله).

الثانى : لزوم الدور ، تقريره : أنّ الحكم بعدم صحّته السلب موقوف على العلم بما وضع اللفظ له ، إذ الدالّ على الحقيقة والأماره عليها هو خصوص ذلك ؛ ضروره أنّ عدم صحّته سلب المعانى المجازيه لا يفيد كون ما لا يصحّ سلبها عنه معنى حقيقيا بل يفيد كونه مجازيا والمفروض توقّف العلم بما وضع اللفظ له على الحكم بعدم صحّته السلب لجعله أماره عليه ، وهو دور مصرّح .

وبيان أوضح إن اريد بالمعنى الذى لا يصحّ سلبه مطلق المعنى فمن البين حيثئذ عدم كونه أماره على الحقيقة ، وإن اريد به خصوص المعنى الحقيقى فلزوم الدور عليه واضح .

قال بعض الأفاضل : الحقّ أنّ الدور فيه مضمّر ؛ لأنّ معرفه كون الإنسان مثلا حقيقه فى البليد موقوف على عدم صحّته سلب المعانى الحقيقيه للإنسان عنه ، وعدم صحّته سلب المعانى الحقيقيه للإنسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقى للإنسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل فى الإنسانيه ، ومعرفه عدم هذا المعنى موقوف على معرفه كون الإنسان حقيقه فى البليد .

أقول : من البين أنّ الحكم بعدم صحّته سلب معانيه الحقيقيه فى معنى الحكم بعدم معنى حقيقى للإنسان يجوز سلبه عن البليد ، فإنّ كلّا من معانيه الحقيقيه إذا لم يصحّ سلبه عنه فليس هناك معنى يصحّ سلبه عن ذلك ، ضروره امتناع اجتماع المتنافيين فى المعنى المفروض ، فهذان مفهومان متقاربان متلازمان فى مرتبه واحده من الظهور ، والعلم بكلّ منهما علم بالآخر على سبيل الإجمال وإن لم يكن العالم به متفظنا له بالعنوان الآخر .

فدعوى التوقّف المذكور بين الفساد ، وحيثئذ فادعاء إضمار الدور غير سديد ؛ إذ العلم بعدم صحّته سلب كلّ من المعانى الحقيقيه عن المعنى المفروض متوقّف على العلم بكون اللفظ حقيقه فيه ، والمفروض أنّ العلم به يتوقّف على العلم بعدم صحّته السلب .

وأیضا فالمطلوب فى علامه الحقيقه إثبات الوضع للمعنى المفروض أو

اندراجه فى الموضوع له على ما يأتى تفصيلة وهو حاصل بعدم صحه السلب فى الجملة ، فلا يعتبر فيه عدم صحه سلب كل واحد من المعانى حسب ما ذكره .

ويظهر بذلك أيضا فساد ما ذكره من إضمار الدور من وجه (١) آخر ، وقد أشار الفاضل المذكور إلى ذلك ، إلا أنه طالب بالفرق بين ذلك والمجاز حيث اعتبروا فيه صحه سلب كل من معانيه الحقيقيه ، قال : نعم لو قلنا : إن عدم صحه السلب علامه للحقيقه سالبه جزئيه كما هو الظاهر فلا يحتاج إلى إضمار الدور ، لكنّه لا يثبت به إلا الحقيقه فى الجملة وبالنسبه ، وعلى هذا فلم لم يكتفوا فى حدّ المجاز بالموجبه الجزئيه ويقولوا : إن صحه سلب بعض الحقائق علامه المجاز فى الجملة وبالنسبه؟ قلت : الفرق بين الأمرين بين لا خفاء فيه ؛ إذ من الظاهر أنّ المطلوب فى أماره الحقيقه استكشاف الوضع له أو اندراجه فيما وضع له ، وفى المجاز عدم كونه كذلك ، وظاهر صدق الأول مع تحقّق الوضع له أو الاندراج فى الجملة لصدق الموجبه بذلك ، وأمّا الثانى فلا يصدق إلا مع انتفاء الوضع والاندرراج رأسا .

وبتقرير آخر : المأخوذ فى الحقيقه تحقّق الوضع للمعنى والمأخوذ فى المجاز عدم تحقّق الوضع له ، فإطلاق كون اللفظ مجازا فى المعنى إنما يكون مع تعلّق الوضع به فى الجملة ، لا انحصار الوضع فيه أو اندراجه فى جميع المعانى التى وضع اللفظ بازائها ، إذ ذاك ممّا لم يعهد إعتباره فى ذلك ، ولا يجرى فى معظم الألفاظ المشتركه ؛ لظهور صحه سلب بعض معانيها عن بعض وعدم إندراج مصاديق البعض فى الآخر غالبا ، ولذا يحكمون باندرراج اللفظ فى المشترك مع تعدّد الأوضاع ولا يجعلونه من الحقيقه والمجاز وإن كان اللفظ مجازا فى كلّ منهما لو فرض استعماله فيه لا من جهه الوضع له بل من جهه مناسبتة للمعنى الآخر .

والحاصل : أنه إذا لوحظ اللفظ والمعنى فإن كان اللفظ موضوعا بإزائه كان

---

(١) فإنّ الحكم بعدم صحه السلب عنه فى الجملة متوقّف على العلم بالوضع له أو اندراجه فى الموضوع له والعلم بذلك يتوقّف على الحكم بعدم صحه السلب ، كما هو المفروض . (منه رحمه الله).

حقيقه فيه ، وإلما كان مجازا ولا- واسطه بين الوجهين ، والمقصود فى المقام هو بيان الأماره على كلّ من الأمرين ، ولا يراد هنا بيان حال الاستعمال الخاصّ التابع لملاحظه المتكلم.

نعم يمكن استعمال ذلك بعد بيان العلامتين ، فإنّه إذا لوحظ ذلك بالنسبه إلى المعنى الخاصّ من الجبهه الملحوظه فى نظر المتكلم اتّضح الحال فى ذلك الاستعمال أيضا.

ومع الغضّ عن جميع ما ذكرناه فإنّما يتمّ ما ذكره بالنسبه إلى ما تعدّر فيه المعنى مع عدم صحّحه سلب شيء من معانيه المتعدده عن المصداق المفروض ، وهو إن ثبت فى الألفاظ فليس إلّا فى نادر منها ، فلا إضمار فى الدور بالنسبه إلى غيره ، فكيف يقرّر ذلك على سبيل الإطلاق.

هذا ، ويمكن تقرير الدور مضمرا فى المقام بوجه آخر ، وذلك بأن يقال : إنّ الحكم بعدم صحّحه سلب المعنى المراد حال الإطلاق موقوف على فهم المعنى المراد منه حينئذ ، ضروره توقّف الحكم على تصوّر المحمول ، وفهم المعنى منه حال الإطلاق موقوف على العلم بالوضع ، إذ المفروض انتفاء القرينه والعلم بالوضع أيضا موقوف على الحكم بعدم صحّحه السلب ؛ إذ المفروض استعلامه به وكونه أماره عليه.

وهذا التقرير فى إيراد الدور فى المقام نظير ما مرّ فى إيراده على التبادر ، إلّا أنّ وروده هناك على سبيل التصريح وهنا على نحو الإضمار.

وقد يقرّر هنا أيضا مصرّحا بأن يقال : إنّ الحكم بعدم صحّحه سلب المعنى المفهوم منه حال الإطلاق متوقّف على العلم بما وضع اللفظ له لتوقّف تصوّره حينئذ على العلم بالوضع والعلم بما وضع اللفظ له موقوف على الحكم بعدم صحّحه السلب.

لكتّك خبير بأنّ التوقّف الأوّل ليس توقفا أولّيا ، بل بواسطه توقّفه على فهم المعنى المراد حال الإطلاق المتوقّف على ذلك ، فيكون الدور مضمرا بحسب

الحقيقه وإن قرّر مصرّحا في الصورة.

الثالث : النقض بجزء المعنى وخارجه المحمولين عليه من الكليات الذاتيه والعرضيه ، فإنّه لا يصحّ سلب شيء منها عنه ومع ذلك ليس شيء من تلك الألفاظ موضوعا بإزائه وليس استعمالها فيه حقيقه قطعا ، بل ربّما يخرج عن دائره المجاز أيضا كاستعمال الموجود في مفهوم الحيوان الناطق ونحوه.

والجواب : أمّا عن الأوّل فبيّنتى على تحقيق الكلام في الأمارتين المذكورتين وما يراد بهما ويستفاد منهما بعد إعمالهما ، فنقول : قد يكون الموضوع في تلك القضيه عين المفهوم الّذى يراد معرفه وضع اللفظ بإزائه وعدمه ، وحينئذ فالمراد باللفظ الّذى يراد استعمال حاله الواقع في المحمول إمّا مفهوم المسمّى بذلك اللفظ وما بمعناه ، أو المعنى الّذى يفهم من إطلاق اللفظ عند العالم بالوضع على سبيل الإجمال ، فيكون الحمل الملحوظ فيه متعارفيا في الأوّل وذاتيا في الثاني ، وقد يكون الموضوع فيه خصوص المصداق مع العلم بعدم ثبوت الوضع له بخصوصه ، وحينئذ فقد يكون المراد باللفظ المفروض الواقع في المحمول هو المعنى المنساق منه حال الإطلاق عند العارفين بالوضع على سبيل الإجمال ، وقد يكون خصوص المعنى الّذى وضع اللفظ بإزائه المعلوم على سبيل التفصيل.

فهذه وجوه ثلاثه في العلامه المذكوره ، فعلى الأوّل يستكشف بها خصوص ما وضع اللفظ بإزائه ، لوضوح كون عدم صحّه سلب المسمّى بذلك اللفظ عنه شاهدا على كونه مسمّاه ، وكذا عدم صحّه سلب المفهوم من اللفظ حال الإطلاق عن ذلك المفهوم دليل على كونه عين ذلك المفهوم ، ضروره صحّه سلب كلّ مفهوم عن المفهوم المغاير له ، ولما كان المفهوم من اللفظ حال الإطلاق هو معناه الحقيقي لما عرفت في التبادر ودلّ عدم صحّه السلب على اتّحاد المعنيين ثبت كون المعنى المفروض هو الموضوع له.

والفرق حينئذ بينه وبين التبادر مع ما هو ظاهر من اختلاف الطريق وإن كان المناط فيهما واحدا أنّ المعنى المفهوم حال الإطلاق ملحوظ في التبادر على

سبيل التفصيل وإنما يقصد بملاحظته تبادره معرفه كونه موضوعا له ، بخلاف المقام فإنه ملحوظ عنده على سبيل الإجمال ويستكشف التفصيل بملاحظه عدم صحه سلبه عن ذلك المفهوم الملحوظ فى جانب الموضوع.

وعلى الثانى فالمفهوم الذى وضع اللفظ بإزائه مجهول أيضا ويراد بملاحظه عدم صحه سلب المعنى المفهوم حال الإطلاق استعمال حال المصداق ، وكذا حال نفس الموضوع له من حيث كونه المعنى الشامل لذلك ، فيستعلم به أولا حال المصداق من حيث كونه من مصاديقه الحقيقيه ، وحال الموضوع له فى الجملة من جهه شموله لذلك وعدمه ، بل يمكن تعيينه بذلك أيضا إذا دار بين أمرين أو أمور يتميز أحدها بالشمول للمعنى المذكور وعدمه كما فى الصعيد إذا قلنا بعدم صحه سلبه عمّا عدا التراب الخالص من سائر وجه الأرض ، فإنه يكون شاهدا على كونه موضوعا لمطلق وجه الأرض ، وحينئذ فيكون دليلا على تعيين نفس الموضوع له أيضا.

وعلى الثالث فالمعنى الموضوع له متعين معلوم ولا يراد بالعلامه المذكوره استعمال الوضع له ، بل المقصود منها استكشاف حال المصداق فى الاندراج تحته فهى إذن علامه لمعرفة المصدايق الحقيقيه ومميزه بينها وبين المصدايق المجازيه ، وذلك قريب فى الثمره من معرفه المعنى الحقيقى ، فيكون إطلاقه على الأول حقيقه فى الغالب وعلى الثانى مجازا ؛ ولذا عدّ العلامه المذكوره من سائر أمارات الحقيقه مطلقا.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك الوجه فى اندفاع الإيراد المذكور أما بالنسبه إلى الأخيرين فظاهر.

وأما بالنسبه إلى الأول فعلى الوجه الأول المأخوذ فيه فى جانب المحمول مفهوم المسمى به وما فى معناه فلا خفاء أيضا ، وعلى الوجه الثانى فلا حاجه هناك إلى تصحيح الحمل ؛ إذ المأخوذ علامه إنما هو عدم صحه السلب ومن البين حصوله لعدم صحه سلب الشئ عن نفسه ، ولا يستلزم ذلك صحه الحمل ليلزم



حمل الشيء على نفسه ، لإمكان انتفاء الأمرين معا ، على أنه لو اريد الحكم بصحة الحمل أيضا فيمكن مراعاته باعتبار الحمل الذاتي دون المتعارف كما أشرنا إليه ، إلا أنه غير مأخوذ في العلامة المذكوره ، وأما بالنسبه إلى صحة السلب المأخوذ علامه للمجاز فالأمر أظهر ؛ إذ المفروض هناك تغاير المفهومين فلا إشكال في صحة السلب أصلا.

هذا ، وقد ظهر بما قررنا أن تخصيص الحمل في المقام بالحمل الذاتي كما يوجد في كلام بعضهم (١) في الجواب عن الإيراد الأخير ليس على ما ينبغي ، كيف! ومعظم موارد إعمال العلامتين المذكورتين ما يستعلم به الحال في المصاديق ولا معنى لأخذ الحمل هناك ذاتيا ومن الغريب نصه قبل ذلك بإعمال العلامة المذكوره في مقام تعرف حال المصدق.

وأما (٢) عن الثاني فبأن ما يتوقف عليه الحكم بعدم صحة السلب هو ملاحظه

---

(١) ذكره في رساله له في بيان جمله من المبادئ اللغويه. (منه رحمه الله).

(٢) قوله : «وأما عن الثاني ... إلخ» ..

لا يخفى أن إشكال الدور لا يختص بعدم صحة السلب بل يجرى في صحة السلب أيضا ، ولم يتعرض له المصنف قدس سره بل اقتصر عند تقرير الدور على بيان ما يرد منه في عدم صحة السلب. والأجوبه المذكوره في كلامه منطبقه على دفعه بالنسبه إلى عدم صحة السلب ، إلا أنه صرح في ذيل الجواب الثالث بجريانه بالنسبه إلى صحة السلب أيضا فأشار بذلك إلى جريان الدور فيه أيضا ، وسيأتي منه عند الكلام في الأجوبه المذكوره في كلام القوم تقريره في صحة السلب أيضا. لكن لا يخفى أن الذي قرره بالنسبه إلى عدم صحة السلب يغير ما يرد منه في صحة السلب ولا يجرى أيضا في جميع الوجوه المذكوره له بل يختص ببعضها ، وما يرد منه في صحة السلب يجرى في جميع وجوهها وفي عدم صحة السلب بجميع وجوهه. وتوضيح المقام أن إشكال الدور يجرى في عدم صحة السلب من وجهين :

أحدهما : خاص به لا يجرى في التبادر ولا في صحة السلب ، وهو الدور المصرح الذي قرره أولا فإنه إنما يتجه من حيث أن العلامة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي المتوقف معرفته على معرفه المعنى الحقيقي المتوقفه على معرفه عدم صحة السلب المذكوره فمبنى التوقف الأول على أن السلب المأخوذ في العلامة لا بد أن يعتبر مضافا إلى موصوف بكونه معنى حقيقيا ؛ إذ لو لا ذلك لم يدل على الحقيقة ، كما سبق التنبيه عليه في كلامه. وظاهر -

- أنّ معرفه عدم صحّه السلب المعتبر على الوجه المذكور متوقفه على العلم باتصاف ما اضيف إليه بكونه معنى حقيقيًا ، والتوقف الثاني هو مقتضى كونه علامه للحقيقه ، وهو ظاهر .

وبالتأمل فيما ذكرناه يعلم أنّه لا يرد في التبادر إذ العلامه هناك تبادر مطلق المعنى من نفس اللفظ دون المقيّد منه بكونه معنى حقيقيًا وإنّما تعلم الصفه المذكوره بملاحظه تبادره من نفس اللفظ ، وليس الاتصاف المذكور معتبرا في العلامه ليتوهم توقف العلم بالوضع على العلم به ، وكذلك لا يرد في صحّه السلب فإنّه وإن كانت العلامه هناك صحّه سلب المعنى الحقيقى المشاركه لعدم صحّه السلب فى الإضافه إلى المعنى الحقيقى الموجه للتوقف المذكور ، إلّا أنّ المتوقف على ذلك إنّما هو معرفه المعنى المجازى دون المعنى الحقيقى ليتوهم لزوم الدور .

ثمّ الوجه المذكور من الدور لا يجرى فى جميع الوجوه المذكوره ، لعدم صحّه السلب بل يختصّ بالوجه الثانى منها وبالصوره الثانى من الوجه الأوّل ، ولا يجرى فى الصوره الاولى منه ولا فى الوجه الثالث ، أمّا الأوّل فلأنّ العلامه فى الصوره المذكوره إنّما هو عدم صحّه سلب مفهوم المسمّى وما بمعناه ولا- ريب أنّ معرفته من الجبهه المذكوره لا- تتوقف إلّا على تصوّر المفهوم المذكور ، وظاهر أنّه لا محذور فى ذلك أصلا ، وأمّا الثانى فلأنّ العلامه فى الوجه المذكور عدم صحّه سلب الحقيقه الخاصه والطبيعه المعلومه عن الفرد المذكور المبحوث عنه من غير اعتبار كونه معنى حقيقيا للفظ ؛ إذ ليس المقصود بها إلّا العلم باندرج المبحوث عنه فى تلك الطبيعه وكونه من أفرادها ، فليست الإضافه الى المعنى الحقيقى معتبره فى العلامه ليتوهم لزوم الدور من جهته .

فظهر بما قرّناه أنّ الدور بالتقرير المذكور إنّما يتّجه فى موردين قد اعتبر فيهما عدم صحّه السلب مضافا الى مصداق المعنى الحقيقى ، فإنّه الذى يتوهم توقف العلم على العلم بكون المعنى حقيقيا ثانيهما ما هو نظير الدور الوارد على التبادر من توقف العلم بالوضع على الحكم بعدم صحه السلب - كما هو مقتضى كونه علامه - وتوقف الحكم بعدم صحّه السلب على العلم بالوضع ؛ لوضوح أنّ الجاهل بالوضع مع احتمال له لكون المعنى مجازيًا غير موضوع له اللفظ أو غير مندرج فى المعنى الموضوع له لا يتأتى منه الحكم بعدم صحه سلب المعنى الحقيقى بوجه من الوجوه المذكوره .

وهذا الدور يجرى فى صحه السلب فى جميع الوجوه المذكوره ؛ لعدم صحه السلب حقّ فيما يرد عليه الدور السابق من الموردين المذكورين فيتّجه فيهما إشكال الدور من جهتين ، وهذا الدور كالدور السابق إنّما يرد على وجه التصريح دون الإضمار ، كما أنّ وروده فى -

- التبادر أيضا كذلك حسبما مرّ بيانه هناك في كلامه ولا تعرّض في كلامه هنا لهذا القسم عند تقرير إشكال الدور لكنّه سيّبه عليه عند نقل الأجوبه المذكوره في كلام القوم وردّها.

ويندفع هذا الدور في جميع موارد بالوجهين المذكورين في التبادر ، إلّا في الصورة الاولى من الوجه الأول فيتعيّن فيها الجواب بالرجوع الى العالم ، ولا- يجرى فيها الوجه الآخر من الفرق بين العلم بالشىء والعلم بالعلم به كما أشار إليه رفع مقامه ، والوجه فيه : أنّ كون المعنى موضوعا له وعدم صحه سلب مفهوم الموضوع له عنه مفهومان متلازمان في مرتبه واحده ، ففرض عدم العلم بالعلم بالأوّل يوجب عدم العلم بالعلم بالثاني أيضا ، فلا يعقل الاستدلال بأحد العلمين على الآخر ، وهذا بخلاف عدم صحه السلب في سائر الوجوه ضروره حصول الاختلاف فيها بينه وبين الوضع بحسب المرتبه بالعلم والمعلوليه ، بل نقول : مرجع هذه العلامه على الوجه المذكور عند التحقيق الى التنصيص بالوضع ، ولا يعقل أن يكون التنصيص بالوضع علامه له بالنسبه الى من يصدر عنه ذلك التنصيص. وأمّا في غير الصورة المذكوره فالجواب عنه ما ذكر من الوجهين.

وينبغي أن يعلم أنّ الوجهين المذكورين إنّما يجديان في رفع الدور على الوجه الثاني خاصّه ولا جدوى لها في رفع الدور على الوجه الأول ، لبقائه مع البناء على كل من الوجهين.

أمّا بقاؤه على الوجه الأول من رجوع الجاهل بالوضع الى حكم العالم به بعدم صحه السلب فلأنّ العلامه حينئذ وإن كان حكم العالم بعدم صحه سلب المعنى الحقيقي المتوقف على علمه بالمعنى الحقيقي لا- على علم الجاهل المستدل لكن لا ريب أنّ المستدلّ بعلامه لا- يتأتّى له الاستدلال بها والتوصل بها الى ذبها إلّا مع علمه بتحققها ، فإذا كانت العلامه حكم العالم بالوضع بعدم صحه السلب المخصوص أى المضاف إلى ما يكون معنى حقيقيا للفظ والمفروض أنّ الجاهل المستدلّ يجب أن يعلم بثبوتها وتحققها فلا جرم يتوقف علمه بالوضع على علمه بكون المعنى الذى يحكم العالم بعدم صحه سلبه معنى حقيقيا تحقّقا لما هو العلامه للوضع وهو الدور المذكور.

وبالجملة : فالتوقف الموجب للدور المذكور إنّما ينشأ من إضافه السلب المعبر في العلامه إلى ما يكون معنى حقيقيا موجب لتوقف العلم بالعلامه على العلم به ، ولا ريب في لزوم العلم بالعلامه للمستدلّ فيتوقف علمه بالوضع على علمه بالعلامه المتوقف على علمه بكون المعنى حقيقيا وإن كانت العلامه المعلومه حكم العالم بالوضع بعدم صحه السلب لا حكم المستدلّ نفسه فظهر أنّ كون الحاكم بعدم صحه السلب غير المستدلّ بالعلامه وهو الوجه الأول من الوجهين ممّا لا أثر له في دفع الدور المذكور. -

- وأما بقاؤه على الوجه الثانى - وهو الفرق بين العلم بالشىء والعلم بالعلم به وإنّ الأوّل قد يفارق الثانى والعلم بالعلمه إنّما يتوقف على الأوّل المتوقف على العلم بها إنّما هو الثانى فيختلف الطرفان - فلجريانه حينئذ بالنسبة الى العلم بالعلم ؛ وذلك لأنّ العلم بالوضع إذا كان علّه للعلم بعدم صحّح السلب فالاستدلال بثبوت الثانى على ثبوت الأوّل استنادا فى إثبات العلّه إلى ثبوت المعلول يوجب توقّف العلم بالعلم بالوضع على العلم بالعلم بعدم صحّح السلب ، ضروره أنّ مفاد الاستدلال ومحضّيله تحصيل العلم بالمدلول بالعلم بالدليل الموصل إليه، ولا ريب أنّ العلم بالعلم بعدم صحّح سلب المعنى الحقيقى يتوقف على العلم بالعلم بكونه معنى حقيقيا لعين ما ذكر من توقّف العلم بالأوّل على العلم بالثانى وهو دور ظاهر ، غايه الأمر جريانه حينئذ بالنسبة إلى العلم بالعلم دون العلم نفسه.

فقد اتّضح مما قرّناه أنّ الجوابين المذكورين لا يجديان فى دفع الدور على الوجه الأوّل وإنّما يندفع بها الدور على الوجه الثانى ، والوجه فيه اختلاف جهه التوقف فى المقامين فيختلف وجه التفصّى عنهما لا محاله.

وأما الجواب عن الدور الأوّل فقد ذكر المصنّف - طاب مرقدّه - فيه وجهين والصحيح منهما الثانى ، وتوضيحه : أنّ العلم بعدم صحّح سلب المعنى الحقيقى إنّما يتوقف على العلم باتصاف المسلوب بكونه معنى حقيقيا وإن كان ذلك المسلوب متصوّرا له على وجه الإجمال ، ويكفى فيه تصوّره بعنوان أنّه معنى حقيقى فيعلم من عدم صحّح سلب ذلك المعنى الملحوظ فى المجهول على وجه الإجمال عن المعنى التفصيلى الملحوظ فى الموضوع كونه عين ذلك المجمل على أحد الوجهين ومندرجا فيه على الوجه الآخر ، فيكون الحاصل من العلم به هو العلم بالموضوع له على سبيل التفصيل على أحد الوجهين مع حصول العلم به على وجه الإجمال ، بمعنى أنّ له معنى حقيقيا قبل ملاحظه العلم وإعمالها ، وعلى الوجه الآخر العلم بالاندراج فى الموضوع له المعلوم على سبيل الإجمال قبل ملاحظه العلم به وبعدها أيضا.

وأما الوجه الأوّل فى الجواب فليس بشىء لأنّه إن اعتبر فى العلم علم المستدلّ بالملازمه بين المعنى الملحوظ ، أعنى المفهوم من اللفظ حال الإطلاق وبين المعنى الحقيقى عاد الإشكال لتوقّف الحكم بعدم صحّح سلب المعنى المذكور على العلم بالمعنى الحقيقى ، وإن لم يعتبر فيها ذلك لم يدلّ الحكم بعدم صحّح السلب على الوجه المذكور على الحقيقه وإنّما مقتضاه كون المبحوث عنه مفهوما من اللفظ حال الإطلاق أو مندرجا فى المفهوم منه كذلك ، فيكون العلم المذكوره حينئذ طريقا لإثبات التبادر ولا يكون علامه اخرى مستقلّه ، كما هو المفروض . -

- وأما الجواب الثالث المذكور أخيرا فجواب عن الدور الثاني ؛ لأنّ جهه التوقف المدّعى فيه أنّ عدم صحّ السلب معلول للوضع فيتوقف العلم به على العلم بالوضع توقف العلم بالمعلول على العلم بعلمه فيجاب بالمنع من ذلك ، وأنّه قد تحقّق العلم بالمعلول ولا يتحقّق العلم بعلمه ؛ إذا لاحظ العقل ابتداء وإن تحقّق العلم بها بعد ملاحظه العلم بالمعلول ؛ فإنّ ذلك قضيه كونه أماره عليه الى آخر ما ذكره رفع مقامه ، ومن هنا صحّ اجرائه الجواب المذكور فى صحّ السلب أيضا إذ قد عرفت جريان الدور المذكور فيه أيضا ، وحيث كان هذا جوابا ثالثا مغايرا للجوابين المذكورين فى التبادر صحّ جوابا عن الدور واقعا له من غير التزام شىء من الوجهين المذكورين ، فيجاب به مع التزام توقف العلم بالوضع على الحكم بعدم صحّ السلب دون العلم بالعلم خاصه والتزام رجوع المستدلّ إلى وجدان نفسه فى الحكم المذكور دون غيره من العالمين بالوضع.

بقى الكلام فى الدور الذى يمكن إيراده فى المقام على وجه الإضمار ، والحقّ أنّه ملقّ من القسمين ومركب من الجهتين ، ولذا يختصّ مورده بالموردين المتقدمين للدور الأوّل ، أعنى ما اعتبر فيهما عدم صحّ السلب ، مضافا إلى مصداق يساوق المعنى الحقيقى ويلزمه كالمعنى المراد من اللفظ حال الإطلاق أو المفهوم منه عند الإطلاق ونحو ذلك ، والصحيح فى تقريره : أن يقال : إنّ الحكم بعدم صحّ السلب المعنى المراد من اللفظ حال الإطلاق موقوف على العلم بكونه مرادا منه حال الإطلاق لعين ما ذكر فى وجه التوقف فى الدور الأوّل ، والعلم بكونه مرادا منه حال الإطلاق موقوف على العلم بالوضع لنحو ما ذكر فى الدور الثانى فإذا توقف العلم بالوضع على الحكم بعدم صحّ السلب المذكور - كما هو قضيه جعله أماره عليه - لزم الدور ، وحيث كان التوقف المدّعى فيه أولا- هو التوقف المدّعى فى الدور الأوّل وثانيا هو المدّعى فى الثانى اتّجه اندفاع كلّ منهما بجوابه المختصّ به وإن اندفع بدفع أحدهما.

وأما تقرير الدور على الوجه الذى ذكره المصنف رحمه الله فليس على ما ينبغى لأنّه أشبه شىء بالمغالطات ، فإنّ الحكم بعدم صحّ سلب المعنى المراد حال الإطلاق إنّما يتوقف على فهم المعنى المراد منه حال الإطلاق بمعنى تصوّره كما يقتضيه التعليل على أن يكون الظرف متعلّقا بالمراد دون الفهم ولا توقف له على فهم المعنى المذكور من اللفظ ، والمتوقف على العلم بالوضع إنّما هو فهم المعنى من اللفظ على أن يكون الظرف متعلّقا بالفهم ، والحاصل أنّ الفهم الموقوف عليه فى المقدمه الاولى هو مطلق الفهم والتصوّر لا خصوص الحاصل من اللفظ دون مطلق الفهم. -

المعنى الحقيقي بنفسه لا- ملاحظته بعنوان كونه معنى حقيقياً ، والمعلوم بالعلامة المفروضه هو الصفه المذكوره ، غايه الأمر أن يلاحظ مع نفس المعنى ما يتعين به كونه معنى حقيقياً فى الواقع حتى لا يحتمل بحسب الواقع أن يكون المحكوم بعدم صحه سلبه غير ذلك ، وذلك كان يعتبر فيما يحكم بعدم صحه سلبه أن يكون هو المعنى المفهوم منه حال الإطلاق حسب ما أشرنا إليه ؛ إذ ليس ذلك إلّا معناه الموضوع له بحسب الواقع وإن لم يلاحظ بعنوان أنه الموضوع له ، فلا- دور بالتقرير المذكور. وأيضا المعنى الحقيقي الملحوظ فى جانب المحمول إنّما هو الأمر الإجمالى فيعلم من عدم صحه سلبه عن ذلك المعنى كونه عين ذلك ، فتعين ذلك الحمل حاصل بإعمال العلامة المذكوره وأما العلم بالموضوع له على جهه الإجمال حسب ما اعتبر فى المحمول فهو حاصل قبل إعمال العلامة المذكوره فيكون اللازم توقّف معرفته التفصيلى على المعرفة به على نحو الإجمال ولا ضير فيه. هذا كلّه بالنسبه إلى الوجهين الأولين من الوجوه الثلاثه المذكوره عدا الصوره الاولى من الاحتمالين المذكورين فى الوجه الأول ، فيتعين فيه الجواب بالرجوع إلى العالم.

وأما بالنسبه إلى الوجه الثالث فيندفع بما تقدّم من الوجهين فى جواب الدور الوارد على التبادر ؛ لاتحاد منشأ الإيراد فى المقامين ، وكذا الحال فيما قرّناه أخيرا فى بيان الدور ، ويجرى فيه أيضا ما حكيناه هناك عن بعض الأفاضل من الجواب بمنع كون فهم المعنى متفرّعا على العلم بالوضع مع ما يرد عليه ممّا مرّ

---

- ومما قرّنا يظهر ما فى كلامه قدس سره من أنّ هذا التقرير فى إيراد الدور فى المقام نظير ما مرّ فى إيراده على التبادر مشيرا به إلى أنّ الجواب عنه أيضا نظير الجواب عنه ، كيف! ولزوم تحقق العلامة عند المستدل بها كما أشرنا إليه سابقا قاض بلزوم تصوّر المستدل لمعنى المراد المعتبر فى المحمول سواء أراد الاستدلال بها على الوضع وعلى العلم به سواء كان الحاكم بعدم صحه السلب المذكور هو المستدل أو غيره من العالمين بالوضع ، فلا الدور المذكور نظير الدور الوارد على التبادر ولا الجواب عنه بالوجهين المذكورين بمجد هنا كما اتضح الوجه فى ذلك كلّه مما قرّنا. للشيخ محمد.

أثبتناه من هامش المطبوع - ١.

الكلام فيه ، وهذا كله ظاهر بعد التأمل.

ويمكن الجواب هنا أيضا بوجه ثالث وهو أنه قد يتحقق العلم بالشيء على تقدير تصوّره بعنوان خاصّ مع عدم العلم به إذا تصوّر بعنوان آخر وإن كانا متلازمين بحسب الواقع، فحينئذ نقول : إنّه قد يحصل العلم بكون المعنى ممّا لا يصحّ سلب مدلول اللفظ عنه ولا- يحصل العلم بكونه معنى حقيقيا أو مندرجا فيه من دون ملاحظه عدم صحّح السلب المفروض وإن كان الأوّل متفرّعا على الثانى تابعا له ، لإمكان العلم بالفرع مع الجهل بأصله المبتنى عليه بحسب الواقع ، وحينئذ فالقول بكون الحكم بعدم صحّح السلب مبتنيا على العلم بكونه حقيقه فيه ممنوع ؛ لا- مكان فرض الجهل به إذا لا حظه ابتداء مع العلم بالآخر وإن تحقق العلم به بعد ملاحظه علمه بالآخر ، فإنّ ذلك هو قضيه كونه أماره عليه ، وحينئذ فينتظم قياس بهذه الصوره : هذا مما لا يصحّ سلب مدلول اللفظ عنه على أحد الوجهين المذكورين وكلمة لا- يصحّ سلبه عنه كذلك فهو معنى حقيقى له على أحدهما ومن مصاديق معناه الحقيقى على الآخر ، فينتج ما هو المدعى ، وبمثله نقول بالنسبه إلى صحّح السلب أيضا.

والقول بأنّ الحكم بعدم صحّح سلب مدلول اللفظ موقوف على فهمه إنّما يتمّ لو قلنا بتوقف ذلك على تصوّره على سبيل التفصيل وليس كذلك للاكتفاء فيه بالإجمال.

هذا إذا اريد من ملاحظه العلامه المذكوره معرفه نفس الموضوع له فى الجملة ، وأما إذا اريد معرفه المصداق فالكلام المذكور ساقط من أصله.

وممّا ذكرنا يعرف عدم جريان هذا الجواب فى التبادر حيث إنّ الملحوظ هناك فهم المعنى على سبيل التفصيل وانسباقه إلى الذهن كذلك المتفرّع على العلم بوضعه له ، بخلاف المفروض فى المقام.

هذا ، وقد اجيب أيضا عن الدور المذكور بوجه :

منها : أنّ المراد بصحّح السلب هو صحّح سلب المعنى الملحوظ فى الإثبات فى

نفس الأمر ، لا مطلق المعنى حتى يلزم فساد الحكم بصحة السلب في بعض صوره وعدم دلالة على المجاز في بعض آخر ، ولا خصوص المعنى الحقيقي ليلزم الدور مثلا أنا نعلم أن في إطلاق «الحمار» على البليد قد لوحظ معنى الحيوان الناهق ، إذ إطلاقه عليه إنما هو بهذا الوجه مع أنه يصح سلب هذا المعنى بعينه عنه في نفس الأمر ، فيقال : البليد ليس بحمار ، أى ليس بحيوان ناهق في نفس الأمر ، فيكون مجازا ، وإذا تبين المراد في صحة السلب ففس على الحال في عدم صحة السلب .

ويشكل ذلك بأن المراد بالمعنى الملحوظ في الإثبات في نفس الأمر إما الملحوظ في الاستعمال - يعنى خصوص ما استعمل اللفظ فيه - فهو مما لا يصح سلبه في المجاز ؛ لوضوح أن الحمار في إطلاقه على البليد مستعمل في الحيوان القليل الإدراك لا الحيوان الناهق ، ولذا كان مجازا لغويا ، ومن البين عدم صحة سلبه عن البليد ، فلا يتم ما ذكر من أن إطلاقه على البليد ليس إلا من جهة كونه حيوانا ناهقا ، إلا على قول من يجعل الاستعارة مبنيا على المجاز العقلي باستعمال اللفظ في معناه الحقيقي وادعاء كون ما اطلق عليه من أفرادها على أنه لا- يجرى في غير الاستعارة من سائر أنواع المجاز كإطلاق النهر على الماء وإطلاق القرية على الأهل ونحوهما .

وإما المعنى الملحوظ في استعمال اللفظ في المعنى المفروض بارتباطه به وعلاقته له فالتجوز في الاستعمال إذن ظاهر قبل ملاحظه العلامة المذكورة ؛ إذ مع فرض كون الاستعمال فيه من جهة ملاحظه علاقته لغيره لا مجال للشك في كونه مجازا حتى يفتقر إلى العلامة المذكورة ، ضروره أنه لا يكون ذلك في غير المجاز ، ولو قطع النظر عن ذلك وفرض عدم استفاده الحال من ذلك فصحة سلب ذلك المعنى عنه لا تفيده كونه مجازا فيه ، إلا بعد العلم بكونه حقيقه في ذلك المعنى ، فيكون صحة سلبه عنه إذن موقوفا على العلم بكونه غير الموضوع له فالدور على حاله ، ونحوه الكلام في عدم صحة السلب ، إلا أنه يجرى نحو الكلام الأخير في الشق الأول ولا حاجة فيه إلى الباقي .



ومنها : أنّ المراد بكون صحّ السلب علامه للمجاز أنّ صحّ سلب كل واحد من المعاني الحقيقيه عن المبحوث عنه علامه لمجازيته بالنسبه إلى ذلك المعنى المسلوب ، فإن كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الأمر كان ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا ، وإن تعدد كان مجازا بالنسبه إلى ما علم سلبه عنه لا مطلقا.

ومثله الكلام في عدم صحّ السلب ؛ فإنّ المراد عدم صحّ سلب المعنى الحقيقي في الجملة ، فيقال : إنّ علامه لكون ما لا يصحّ سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبه إلى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وإن احتمل أن يكون لذلك اللفظ معنى آخر يصحّ سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبه إليه ، فلا يتوقّف معرفه كون المبحوث عنه حقيقه على العلم بكونه حقيقه حتى يلزم الدور.

والحاصل : أنّ معرفه كونه حقيقه في هذا المعنى الخاصّ موقوف على معرفه حقيقه في الجملة ، وذلك لا يستلزم دورا.

وأنت خير بما فيه ، إذ لا يفيد شيئا في دفع الدور ؛ فإنّه من اليّن أنّ صحّ سلب المعنى الحقيقي المفروض عن المبحوث عنه تتوقف على العلم بكونه مغايرا له مباينا إيّاه وهو معنى كونه مجازا بالنسبه إليه ، إذ ليس المجاز إلّا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له فالعلم بالمغايره - أعنى كونه مجازا بالنظر إليه - إن كان متوقفا على صحّ السلب - كما هو المدعى - لزم الدور.

وكذا الحال في عدم صحّ السلب ، فإنّه إن كان المقصود من ملاحظه علامه المذكوره معرفه كون المبحوث عنه موضوعا له اللفظ فإن كان المعنى المسلوب عنه معينا معلوما - كما هو الظاهر من الكلام المذكور - فكونه حقيقه فيه لا بدّ أن يكون معلوما قبل إعمال علامه المذكوره كما هو المفروض ، فلو توقّف عليه كان دورا ، وإن اخذ معناه الحقيقي على سبيل الإجمال والإبهام وارىد بالعلامه المذكوره تعيينه ومعرفته بخصوصه فمعلوم أيضا ، أنّ معرفه كون ذلك المجمل هذا المعين موقوف على الحكم بعدم صحّ السلب والحكم به موقوف على العلم باتّحادهما وهو دور.

وإن اريد بها العلم بكون المبحوث عنه مصداقا حقيقيا لمعناه الحقيقي لا موضوعا له اللفظ بخصوصه فهو يرجع إلى جوابه الآتى ولا يكون جوابا آخر وهو أيضا لا يدفع الدور ، كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله.

ومنها : أن المراد بصحة سلب المعنى وعدمها هو صحته سلب المعنى الحقيقي وعدمها عما احتمل فرديته له بأن يعلم للفظ معنى حقيقى ذو أفراد ويشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه ، فيكون الشك في كون ذلك مصداقا لما علم كونه موضوعا له ، لا في كونه موضوعا له بخصوصه ، فيختبر ذلك بصحة السلب وعدمها ، وهذا أيضا لا يستلزم دورا ؛ لإختلاف الطرفين.

وأنت خبير بأن ذلك أيضا لا يفيد في دفع الدور شيئا ؛ إذ نقول حينئذ : إن معرفه كونه مصداقا لذلك المعنى يتوقف على عدم صحته سلبه عنه ، وعدم صحته سلبه عنه يتوقف على العلم بكونه مصداقا له ، وكذا الحال في صحته السلب فيجىء هناك إختلاف في تقرير الدور ؛ نظرا الى تغيير ظاهر المدعى حيث إن ظاهر جعلهما علامه للحقيقه والمجاز كونهما علامتين لمعرفه نفس الموضوع له وغيره فصرف ذلك في الجواب المذكور الى معرفه مصداق كل منهما ، والدور بحاله غير مندفع أصلا.

ومنها : أن صحته سلب بعض المعانى الحقيقيه ، كافيه فى الدلاله على المجاز ، إذ لو كان حقيقه لزم الاشتراك المرجوح بالنسبه إلى المجاز ، وكأن الوجه فى اندفاع الدور حينئذ : أن معرفه كونه مجازا مطلقا متوقفه على صحته سلب بعض المعانى الحقيقيه ، وصحته سلب بعض المعانى الحقيقيه متوقفه على كونه مجازا بالنسبه إلى ذلك المعنى الحقيقى فاختلف طرفا الدور. ولا يخفى وهنه.

أما أولا فلأن العلم بكونه مجازا مطلقا يندرج فيه العلم بالمجازيه بالنسبه إلى المعنى المفروض ، فالدور بالنظر إليه على حاله. وأميا ثانيا فلأن معرفه كونه مجازا مطلقا لا يتوقف على العلامه المذكوره ، بل عليها وعلى الأصل المذكور ، وإنما يعرف من العلامه المفروضه كونه مجازا فيه

بملاحظه المعنى المفروض ، ومن الأصل المذكور عدم ثبوت الوضع له بخصوصه أو لمعنى آخر لا يصح سلبه عنه فالدور أيضا بحاله.

وأما ثالثا فبعدم جريانه فى عدم صحّ السلب ؛ إذ عدم صحّ سلب بعض المعانى الحقيقيه عنه موقوف على العلم بكونه حقيقه فى والمفروض توقف العلم بكونه حقيقه فى على ذلك فالدور فى على حاله.

وأما رابعا فلأنّ المفروض فى الجواب المذكور إثبات كونه مجازا فى بذلك وبالأصل فلا تكون العلامه المفروضه بنفسها أماره للمجاز ، وهو خلاف المدعى.

ومنها : أنّ المراد إنّنا إذا علمنا المعنى الحقيقى للفظ ومعناه المجازى ولم نعلم ما أراد القائل منه فإنّنا نعلم بصحّ سلب المعنى الحقيقى عن المورد ، أنّ المراد هو المعنى المجازى ، وقد نصّ المجيب المذكور بعدم جريان الجواب فى عدم صحّ السلب ؛ إذ لا يعرف من عدم صحّ سلب المعنى الحقيقى عن المورد كونه حقيقه فى ، ضروره عدم صحّ سلب الكلّى عن فرده ، مع أنّ استعماله فى مجاز. واورد عليه بوجوه :

أحدها : أنّ العلامه المذكوره إنّما تلحظ فى مقام الشكّ فى الموضوع له والجهل بكون اللفظ حقيقه فى المعنى المستعمل فى أو مجازا وأمّا مع العلم بكون اللفظ حقيقه فى معنى مجازا فى آخر فلا- حاجه إلى العلامه ؛ إذ مع إمكان حمله على الحقيقه يتعيّن الحمل عليها نظرا إلى أصاله الحمل على الحقيقه ، وبدونه يتعيّن الحمل على المجاز ويكون امتناع حمله على الحقيقه قرينه على ذلك وليس ذلك من العلامه فى شىء.

ثانيها : أنّه لو صحّ ذلك لاقتضى أن يكون كلّ من صحّ السلب وعدمها علامه لكلّ من الحقيقه والمجاز فإنّ صحّ سلب المعنى الحقيقى علامه للمجاز وصحّ سلب المعنى المجازى علامه للحقيقه ، وعدم صحّ السلب بالعكس ، وهم لا يقولون به لجعلهم عدم صحّ السلب أماره للحقيقه وصحّ السلب أماره للمجاز.

ثالثها : أنّ استعمال الكلّى فى الفرد ليس مجازا مطلقا وإنّما يكون مجازا إذا

استعمل فيه بخصوصه ، ومع إرادته الخصوصيّة من اللفظ ، فلا ريب في صحّحه سلب معناه الحقيقي عنه بهذا الاعتبار وإن لم يصحّ سلبه عنه بالاعتبار الأوّل ، فما ذكره في وجه عدم جريان ما ذكره في عدم صحّحه السلب ليس بمتّجه.

قلت : يظهر ممّا ذكر في الإيراد حمل كلام المجيب على أنّه إذا لم يعلم المستعمل فيه أصلا واريده المعرفة به فبصحّحه سلب المعنى الحقيقي عن المراد من جهه القرينه الدالّه على إرادته غيره يعلم إرادته المجازى ، ولذا ذكر في الإيراد عليه : أنّ ذلك ليس من العلامه في شيء ، والذي يظهر بالتأمّل في كلامه أنّ ذلك ليس من مقصود المجيب في شيء كيف! وفساد الكلام المذكور يشبه أن يكون ضروريا ولا-داعى لحمل كلامه عليه مع ظهوره في خلافه ، بل الظاهر أنّ مراد المجيب أنّه إذا اطلق اللفظ على مصداق - كما إذا استعمل الحمار في البليد - وشككنا في كونه مصداقا لمعناه الحقيقي أو المجازى مع العلم بكلّ منهما فلم يعلم المستعمل فيه في المقام من جهه الشكّ المذكور فإنّه إن كان فردا للحيوان الناهق كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي إن اطلق على فرد منه لا- من حيث الخصوصيه ، وإن لم يكن فردا منه فهو من مصاديق معناه المجازى ، أعنى الحيوان القليل الإدراك ويكون اللفظ إذن مستعملا فيه فيتعرّف إذن بصحّحه سلب معناه الحقيقي عنه أنّه من أفراد المعنى المجازى وأنّ اللفظ مستعمل في معناه المجازى.

وقوله : «فإنّا نعلم بصحّحه سلب المعنى الحقيقي عن المورد ... إلخ» كالصريح فيه ، فإنّه إذا لم يطلق اللفظ على مصداق معيّن فمن أين يتحقّق هناك مورد معلوم للاستعمال.

ثمّ إنّ مع الجهل بالمراد مطلقا كيف يعقل سلب المعنى الحقيقي عن المجهول المطلق؟ ويتعرّف بذلك كون المستعمل فيه مجازا. والحاصل : أنّ ما ذكرناه في كمال الظهور من الكلام المذكور.

ثمّ ما ذكره ثانيا من عدم جريان ذلك في عدم صحّحه السلب معلّلا بما ذكره في غايه الظهور أيضا فيما قلناه.

فظهر بما ذكرنا اندفاع الإيرادات المذكوره عنه ، أمّا الأول فظاهر.

وأما الثاني فبأنهم إنمّا اعتبروا صحّح السلب وعدمها بالنسبه إلى المعنى الحقيقي لتعيّنه وتميّزه وأمّا المعنى المجازى فلمّا لم يكن متعيّنا مضبوطا بل كان دائرا مدار حصول العلامه لم تفد صحّح سلب ما نعرفه من المعانى المجازيه كونه مصداقا لمعناه الحقيقي ؛ لاحتمال كونه مندرجا فى مجازى آخر غيرها ، ولا عدم صحّح سلبه عنه كونه فردا من المعنى المجازى ؛ لإمكان أن يكون معناه المجازى أعمّ من الحقيقي فلا يصحّح سلب شىء منهما عنه.

وأما الثالث فلأنّ الوجه المذكور إنمّا يفيد تميّز مصداق معناه المجازى عن الحقيقي من دون إفاده لمعرفه نفس الموضوع له وغيره ، فيستفاد من ذلك كون المستعمل فيه مجازا إذا علم اندراج ذلك المصداق فى معناه المجازى ويتعرّف به كون اللفظ مجازا فى الاستعمال المفروض ، وأمّا إذا علم بعدم صحّح سلبه عنه اندراجه فى معناه الحقيقي لم يفد ذلك كون اللفظ هناك حقيقه أو مجازا ؛ لاحتمال استعمال اللفظ فيه بخصوصه ، فيكون الاستعمال مجازا مع عدم صحّح سلبه عنه ، فما ذكر فى الإيراد عليه من أنّه مع استعماله فى الفرد بخصوصه يصحّح سلب ذلك المعنى عنه غير متّجه ؛ لوضوح عدم صحّح سلب الكلّى عن الفرد بالحمل الشائع وإن لوحظ الفرد بخصوصه.

فمرجع هذا الجواب إلى الجواب الثانى الذى حكيناه عن بعض الأفاضل ، إلّا أنّه جعل صحّح السلب أماره لكون اللفظ مجازا فى استعماله المفروض فلم يصحّح له جعل عدم صحّح السلب أماره لكونه حقيقه كذلك ، وحينئذ فيرد عليه ما أوردناه عليه وأنّه لا حاجه إذن إلى جعله علامه لحال اللفظ بالنسبه إلى ما استعمل فيه حتّى لا يجرى فى عدم صحّح السلب ، بل ينبغى جعله أماره لتميّز المصداق الحقيقي عن المجازى ليجرى فى المقامين حسب ما مرّ ، على أنّه قد يجعل أماره بالنسبه إلى الأول أيضا بعد ملاحظه ما هو الغالب من عدم ملاحظه الخصوصيه فى إطلاق الكلّيات على أفرادها. فتأمل.

ومنها : أنّ المراد صحّحه سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينه في العرف فإنّه يصحّ عرفاً أن يقال للبليد : إنّه ليس بحمار ، ولا يصحّ أن يقال : إنّه ليس بإنسان ، فعلم بالأوّل كون الحمار مجازاً فيه ، وبالثاني صدق الإنسان عليه على سبيل الحقيقه .

وهذا الجواب يرجع إلى أحد الجوابين المذكورين في الجواب عن الدور الوارد في التبادر، إذ قد عرفت ممّا مرّ جريان ذلك بالنسبه إلى ملاحظه صحّحه السلب وعدمها مع الإطلاق في كلام العارفين باللسان غير المتكلم ، وكذا بالنسبه إلى نفسه لو كان من أهل اللسان كما هو الغالب ؛ نظراً إلى الفرق بين العلم بالشىء والعلم بالعلم به ، وحينئذ فالتوقّف على إعمال العلامه هو الثاني والمتوقّف عليه هو الأوّل حسب ما عرفت .

هذا وقد أورد عليه بعض الأفاضل رحمهم الله بأنّ ذلك مجرّد تغيير عباره لا يدفع السؤال ؛ فإنّ معرفه ما يفهم من اللفظ عرفاً مجرّداً عن القرائن هو بعينه معرفه الحقائق سواء اتّحد المفهوم العرفى ففهم معيّناً أو تعدّد من جهه الاشتراك ففهم الكلّ إجمالاً وبدون التعيين ، وذلك يتوقّف على معرفه كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفاً على التعيين أو من جمله ما يفهم عرفاً على الإجمال فيبقى الدور بحاله .

وأنت بعد ملاحظه ما قرّرناه تعرف ما فيه كيف! والحاكم بصحّحه السلب وعدمها بناء على الأوّل هو العرف ، وإنّما يتوقّف حكمهم بذلك على معرفتهم بمعنى اللفظ لا- علم الملاحظ للأماره المذكوره ، والحاصل بملاحظه العلامه المذكوره علم الملاحظ بالحال بعد الرجوع إليهم ، فمن أين يتوهم لزوم الدور؟ وأمّا على الثاني فلا اتّحاد أيضاً في طرفى الدور كما عرفت .

وأما الجواب عن الثالث فبما عرفت من اختلاف الحال في العلامه المذكوره ، فإن كان المراد معرفه حال المفهوم من حيث ثبوت الوضع له وعدمه فلا ريب في صحّحه السلب في المقامات المفروضه ، ضروره أنّ مفهوم الكلّ غير مفهوم الجزء

واللازم ، وإن اريد به معرفه حال المصداق من حيث اندراجه حقيقه فى المفهوم المفروض وعدمه فلا ريب إذن فى إفاده عدم صحّه السلب الحاصل فى المقام اندراجه فيه على سبيل الحقيقه وكونه من أفراد الحقيقه ، فلو اطلق ذلك اللفظ عليه لا من جهه اعتبار الخصوصيه كان الاستعمال حقيقه وهو كذلك فى الواقع ، فلا نقض من الجهه المذكوره أصلا.

وقد يجاب عنه بأنّ المعبر من الحمل فى صحّه السلب وعدمها هو الحمل الذاتى والحمل الصادق فى الموارد المذكوره إنّما هو الحمل الشائع خاصّه. وفيه ما عرفت ممّا قرّنا.

## ثانى عشرها : الإطراد و عدمه

فالأوّل علامه الحقيقه ، والثانى أماره المجاز ، والمراد به اطراد استعمال اللفظ فى المعنى المفروض بحسب المقامات بحيث لا يختصّ جوازه بمقام دون آخر أو مع خصوصيه دون اخرى ويصحّ اطلاقه على مصاديق ذلك المعنى إذا كان كلياً من غير اختصاص له ببعضها.

واختلفوا فى كون الإطراد على الوجه المفروض دليلاً على كون اللفظ حقيقه فى ذلك المعنى وعدمه على قولين :

أحدهما : دلالاته على ذلك ، وحكى القول به عن جماعه منهم الغزالي والسيد العميدى والعلامة فى ظاهر التهذيب.

وثانيهما : عدمها ، ذهب إليه جماعه من العامه والخاصه منهم الأمدى فى الإحكام والحاجبى والعضدى ، وشيخنا البهائى رحمه الله وهو ظاهر العلامة رحمه الله فى النهايه حيث ذكر الإيراد على دلالاته على الحقيقه مقتصرًا عليه ، واختاره الشريف الاستاذ قدس سرّه.

حجّه الأوّل أنّه مع تحقّق الوضع للمعنى لا- ريب فى جواز إطلاق اللفظ عليه بحسب الموارد والمقامات وكذا على كلّ من مصاديقه ، نظراً إلى تحقّق طبيعه فيه وحصولها فى ضمنه ، وأمّا مع عدم حصول الوضع فجواز الاستعمال فيه يتبع وجود العلاقه المصحّحه ، وقد تقرّر أنّه يعتبر فى وجود العلاقه المجوّزه للتجوّز عدم إباء

العرف عن استعمال اللفظ وعدم استهجانته في المخاطبات ، وذلك أمر يختلف بحسب اختلاف المقامات وليس له قاعده مطّرده في الاستعمالات ، ولذا ترى أنّه يصحّ استعمال «القرية» في أهلها في قولك : «سأل القرية» ولا يصحّ في قولك : «جلست القرية أو باعت القرية أو آجرت القرية» ونحوها مع وجود تلك العلاقة بخصوصها ، وكذلك يقال : «أعتق رقبه» ولا يقال : «مات رقبه أو نام رقبه» ويطلق اليد على الإنسان في نحو قوله : «على اليد ما أخذت» ولا- يقال في سائر المقامات إلى غير ذلك مما يظهر بملاحظته موارد استعمال المجازات ، فيختلف الحال في جواز الاستعمال بملاحظته الخصوصيّات الحاصلة في موارد الاستعمالات فالأطراد من اللوازم المساويه للحقيقه وعدمه من اللوازم المساويه للمجاز ، فالأوّل يدلّ على الحقيقه والثاني على المجاز من باب دلالة اللازم المساوي على ملزومه .

ويرد عليه : أنّ المجاز وإن لم يستلزم الإطراد في الاستعمالات إلّا أنّه قد يطرّد سيّما إذا كانت العلاقة في كمال الوضوح وكان الارتباط بين المعنى المجازي والحقيقي في غايه الكمال كما في استعمال «الأسد» في الشجاع ، فإنّه يصحّ استعماله فيه مطّردا على نحو استعمال اللفظ الموضوع لذلك من غير فرق سوى ذكر القرينه المعتره في المجاز ، وحينئذ فيكون الإطراد لازما أعمّ بالنسبه إلى الحقيقه فلا يدلّ عليها ؛ لوضوح عدم دلالة اللازم الأعمّ على خصوص ملزومه ، وهذا هو حجّج القول الآخر المانع من دلالته على الحقيقه ، فيقال : إنّ الأَطْراد كما يوجد في الحقيقه يوجد في المجاز فلا يصحّ جعله علامه للحقيقه ، لما تقرّر من اعتبار الأَطْراد في العلامه .

وقد يجاب عنه بأنّ الأَطْراد في المجازات إنّما يكون في آحاد منها على سبيل الندره فلا ينافي حصول الظنّ المطلوب في باب الأوضاع ، والأَطْراد المعتره في العلامه إنّما يعتبر في أمثال المقام بالنظر إلى الغالب ، نظرا إلى إفادته الظنّ المكتفى به في مباحث الألفاظ .

وقد يمنع الغلبه المدّعا ، فإنّ معظم المجازات المشتمله على المشابهه



الظاهره يطرّد استعمالها فى المحاورات وإنّما ينتفى الأطراد غالبا فى سائر أنواع المجاز ممّا تكون العلاقة فيها غير المشابهه ،  
وحيئنذ فلا يبقى ظنّ بكون المعنى الذى فرض أطراده فى الاستعمال من المعانى الحقيقه.

نعم ، لو علمنا انتفاء المشابهه فى المقام - كما إذا علمنا معنى حقيقيا للفظ ووجدنا استعماله فى غيره مطردا مع انتفاء المشابهه  
بينه وبين معناه الحقيقى وأمكن ملاحظه غيرها من العلائق بينهما - فإنّه حينئذ قد يصحّ الرجوع إلى الإطراد فى إثبات وضعه له ؛  
نظرا إلى ما قلناه.

وبالجملة : إذا دار الأمر بين أن يكون حقيقه فى ذلك المعنى أو مجازا مرسلا أمكن إثبات الوضع بالأطراد ، نظرا إلى أنّ الغالب  
فى المجاز المرسل عدمه ، وأمّا إذا دار [الأمر] (١) بينهما وبين الاستعاره أو بين الثلاثه لم يصحّ ذلك حسب ما عرفت.

واعلم أنّه يمكن أن يؤخذ الإطراد على وجه آخر فيراد به أطراد استعمال اللفظ فيه فى جميع المقامات وسائر الأحوال مع انضمام  
القرينه وبدونه ودورانه بينهم كذلك فى الاستعمالات ، من غير فرق فى استعماله فيه بحسب تلك المقامات ، وحيئنذ يتمّ دلالتة  
على الحقيقه ، ويندفع عنه الإيراد المذكور ؛ إذ لا أطراد فى شىء من المجازات على الوجه المفروض ، إذ مجرد وجود العلاقة  
غير كاف فى التجوّز ما لم يوجد هناك قرينه صارفه.

فإن قلت : إنّه لا شكّ فى جواز استعمال المجازات مع انتفاء القرائن فى حال الاستعمال ، بناء على جواز تأخير البيان عن وقت  
الخطاب - كما هو المعروف - والمفروض فى المقام وجود القرينه فى الجملة وإلّا لم يعلم استعماله فيه قبل العلم بوضعه له ،  
غايه الأمر أن تكون القرينه منفصله.

قلت : إنّ ذلك ممّا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الأقوال ، فقد يكون المقام مقام البيان والإفهام فيكون فى تأخير القرينه  
تفويت للمقصود ، وحيئنذ فلا ريب فى المنع من تأخير البيان عن وقت الخطاب. وليس مقصود القائلين

---

(١) من المطبوع (١).

بجواز تأخيره عن ذلك جوازه كلياً كما نصّوا عليه ويأتي في محلّه الإشاره إليه إن شاء الله.

فإن قلت : إنّ استعماله حينئذ في ذلك من دون اقتران القرينه في المقام المفروض كاف في الدلاله على الحقيقه ، فلا حاجه إلى ملاحظه الأطراد ، وذلك بنفسه أماره على الحقيقه كما مرّت الإشاره إليه.

قلت : قد يعرف المقام المفروض بالخصوص ويرى استعماله فيه على النحو المذكور ، فيمكن استنباط ثبوت الوضع له من ذلك من دون حاجه إلى ملاحظه غيره إذا كان المستعمل مّمن يعتدّ بشأنه ، وقد لا يعلم خصوص المقام ولا خصوص المستعمل فيعرف من أطراد استعماله في المقامات على النحو المذكور وروده في المقام المفروض في الجملة من غير استنكار له في العرف ، فلا مانع من اعتباره أماره مستقلّه بملاحظه ذلك وإن اتّحد الوجه في استفادته منه في المقامين والظاهر أنّه بهذا المعنى ممّا لا ينبغي الخلاف فيه ؛ لوضوح كونه من خواصّ الحقيقه سواء قلنا بكون القرينه مصحّحاً لاستعمال المجاز ، أو قلنا بأنّ المصحّح له وجود العلاقه ، والمقصود منها مجرّد الإفهام. فتأمل في المقام.

هذا ، وأمّا دلالة عدم الأطراد بالوجه المتقدّم على المجاز فقد أثبتتها كثير من الاصوليين منهم : الأمدى والحاجبي والعضدى وشيخنا البهائي.

ونفاها العلماءه رحمه الله في النهايه ؛ نظرا إلى عدم أطراد بعض الحقائق كما سيجيء الإشاره إليه ، واختاره بعض الأفاضل من المعاصرين ، إلّا أنّه ذهب إلى حصول الأطراد في المجازات على نحو الحقائق ولم يفسّر العلامه المذكوره على وجهها ، وسنورد بعض ما ذكره في بيانها.

وظاهر بعض الأعلام التوقّف فيه.

وذهب بعض آخر إلى كونه دالاً على نفى الوضع النوعي خاصّه ، فلا يفيد نفى الأوضاع الشخصيّة سواء كان الوضع فيها عامّاً أو خاصّاً والموضوع له عامّاً أو خاصّاً.

والأظهر هو الأول ؛ إذ لو ثبت وضع اللفظ بإزاء ذلك المعنى لما صحَّ التخلف ، ضروره قضاء الوضع بصحَّه استعمال اللفظ فيه في جميع المقامات من غير اختصاص ببعض الصور دون بعضها ، كما هو الحال في سائر الألفاظ الدائره في الاستعمال.

وقد يورد عليه : أنّ في الحقائق أيضا ما لا يطرّد استعماله في الموارد ولا يصحّ إطلاقه على كلّ من مصاديقه مع وجود المعنى فيه ، كما في إطلاق «الفاضل» عليه تعالى وإطلاق «السخّي» عليه وإطلاق «الأبلى» على غير الفرس مع حصول المعنى فيه وإطلاق «القاروره» على غير الزجاج وإطلاق «الدابه» على غير ذات القوائم إلى غير ذلك.

ويدفعه : أنّ المنع من الإطلاق في الأوّلين شرعيّ فلا مانع من الإطلاق بحسب اللغ ، والأطراد إنّما يلحظ بالنسبه إليها.

على أنّه قد يمنع المنع منه بحسب الشرع أيضا ، إذ قد ورد في بعض الأدعيه إطلاق «الفاضل» عليه تعالى وورد فيه أيضا : «يا ذا الجود والسخاء» مخاطبا إياه تعالى.

مضافا إلى ما قد يقال بعد تسليم عدم الإطلاق عليه تعالى في اللغة أيضا : من أنّ «الفاضل» : هو العالم الّذى من شأنه الجهل ، والسخّي : هو الجواد الّذى من شأنه البخل ، فعدم إطلاقهما عليه تعالى من جهه انتفاء المعنى بالنسبه إليه تعالى ، والمنع من إطلاق «الأبلى» على غير الفرس لاختصاص مفهومه بها ، فإنّه الفرس ذات اللونين ، أو نقول أنّه خصّص بها في العرف بعد أن كان للأعمّ فهو منقول عرفي كما هو الحال في الأخيرين ، إذ لا اختصاص لهما لغه بما ذكر ، وأطراد الاستعمال حاصل فيهما بالنسبه إليها ، وعدم أطرادهما إنّما هو بحسب العرف ، فهو فيهما دليل على المجازيّه في المعنى الأعمّ بحسب الاستعمالات العرفيه لا أنّه ناقض لدلالته على المجازيّه.

وربّما يورد عليه أيضا بلزوم الدور ، فإنّ العلم بعدم الأطراد متوقّف على العلم

بالمجازية ، إذ مع احتمال الوضع له لا- يمكن العلم بعدم الأطراد ؛ ضرورة لزوم الأطراد في الثاني حسب ما مرّ فلو كان العلم بالمجازية متوقفا على العلم بعدم الأطراد كما هو المدعى لزم الدور.

ويدفعه : أنّ العلم بعدم الأطراد إنّما يحصل من ملاحظه موارد الاستعمالات فيستنبط منه انتفاء الوضع لا أنّه يحصل العلم بعدم الأطراد من العلم بانتفاء الوضع ، لما عرفت من إمكان الأطراد في المجاز ولا بعد العلم به ، إذ لا توقّف له عليه بعد ملاحظه العرف بل قد لا يحصل العلم به بعد العلم بعدم الأطراد أيضا مع الغض عن ملاحظه ما ذكر في بيان دلالة عليه.

والوجه في المنع من عدم الأطراد في المجاز حسبما ذكره الفاضل المذكور أنّه إن اريد بعدم أطراد المجاز أنّه يقتصر فيه على موارد الرخصة في نوع العلاقه ولو كان في صنف من أصنافه فلا- يطرد استعماله مع حصول نوع العلاقه إذا كان في غير مورد الرخصة فهو حقّ ، لكن لا ريب أنّ المجاز حينئذ منحصر فيما حصل الرخصة فيه وهو مطرد في مورد الرخصة ، وإن اريد به أنّ المجاز غير مطرد بعد تحقّق الرخصة فيه بالنسبه إلى ما تعلّق الرخصة به فمن السبب خلافه ؛ فإنّ الوضع في المجاز كأوضاع الحقائق يقضى بصحّه الاستعمال مطردا على حسب الوضع.

وأنت خير بأنّه ليس المراد به شيئا من الأمرين المذكورين ، بل المقصود من عدم أطراد المجاز عدم أطراد الاستعمال في المعنى الذي فرض استعماله فيه على سبيل المجاز في بعض المقامات بالنسبه إلى غير ذلك من موارد الاستعمال.

وتوضيح المقام حسب ما مرّت الإشارة إليه أنّ الأمر في العلاقه دائر مدار قبول العرف وعدم استهجان الاستعمال في المخاطبات ، وذلك ممّا يختلف بحسب المقامات اختلافا بيّنا بالنسبه إلى اللفظ الواحد والمعنى الواحد ، فيصح استعماله فيه في مقام دون آخر ، ألا ترى أنّه يصحّ استعمال «القرية» في أهلها عند تعلّق السؤال ، ولا يصحّ ذلك عند تعلّق الجلوس أو البيع أو الشراء أو الضحك ونحوها مع وجود تلك العلاقه بعينها ، وكذا الحال في استعمال «النهر» في مائه فإنّه يصحّ

عند تعلق الجريان أو الوقوف أو نحوهما به ، تقول : جرى النهر أو وقف النهر ، ولا- يصح أن تقول : جمعت النهر أو أخرجت النهر إذا جمعت ماءه أو أخرجت الماء منه ، ونحوه استعمال الرقبه فى الإنسان فى مقام تعلق الرق أو العتق به واستعمال اليد فيه فى مقام الأخذ أو الإعطاء دون سائر المقامات إلى غير ذلك.

فيستعلم من عدم الأطراد على الوجه المذكور انتفاء الوضع للمعنى المفروض وكون الاستعمال من جهة العلاقة ؛ إذ لو تحقق الوضع له لم يتخلف عنه صحه الاستعمال ، وأمّا مع انتفائه فيصح التخلف لاختلاف الحال فى العلاقة بحسب المقامات والمتعلقات فى شدّه الارتباط وضعفه ، واستحسان العرف لاستعماله فيه واستقباحه.

فما ذكره من أنّه مع تحقّق العلاقة والإذن لا- يمكن التخلف ، إن أراد به أنّه إذا تحققت العلاقة مع الخصوصيّة الملحوظه فى الإذن لم يمكن أن يتخلف عنه صحه الاستعمال ، ففيه - مع ما فيه من المناقشه إذ لا- مانع إذن من قضاء الإذن العامّ بجواز الاستعمال ووقوع المنع الخاصّ من استعماله فى خصوص بعض الصور فيقدم الخاصّ على العامّ ، فالإذن العامّ ليس إلّا مقتضيا للصحّه ، ووجود المقتضى إذا قارن وجود المانع لم يعمل عمله - أنّه غير مفيد فى المقام ؛ إذ عدم إمكان التخلف لا يجدى فيما هو بصدده لاختلاف الخصوصيّة الملحوظه فى الوضع بحسب اختلاف المقامات والمتعلقات فيصحّ الاستعمال فى بعضها دون آخر ، فلا- يلزمه الإطراد على ما هو المقصود فى المقام وإن اطرد على حسب الترخيص الحاصل من الواضع ، فليس المراد بعدم اطراد المجاز كونه مجازا مع عدم صحه الاستعمال ، بل المدعى أنّ المعنى الّذى لم يوضع له اللفظ واستعمل فيه على سبيل المجاز قد لا- يكون جواز الاستعمال فيه مطّردا ، بأن لا يكون العلاقة المصحّحه للاستعمال فيه فى مقام مصحّحه له فى سائر المقامات ، لما عرفت من اختلاف الحال فيه بملاحظه موارد الاستعمال ، ولذا يصحّ استعمال اللفظ فى معنى مخصوص فى بعض المقامات دون غيره كما عرفت.

ومع الغض عن ذلك كله نقول : إنه قد يكون المعنى المستعمل فيه مشتقاً على صنف العلاقة المعتمده في مقام دون آخر فيجىء فيه عدم الأطراد من الجهه المذكوره ، فلا- منافاه بين القول بأطراد العلائق في مواردنا وعدم حصول الأطراد في جواز الاستعمال بالنسبه إلى خصوص المعانى ، نظراً إلى اختلاف أحوالها في الاشتمال على العلاقه وعدمه ، فحينئذ لا مانع من القول بعدم حصول الأطراد في المجازات ، نظراً إلى ذلك فيتعرّف به حال المعنى كما هو المقصود في المقام ، وهو ظاهر.

هذا ، والوجه في الوقف عدم حصول الأطراد في بعض الحقائق لمانع خارجي فيحتمل ذلك في موارد استعمال اللفظ ، ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال به على انتفاء الوضع . ودعوى الغلبه بحيث تفيد المظنه محل إشكال.

وأنت خبير بأن انتفاء الأطراد في بعض الحقائق على فرض صحته في غايه الشذوذ والندرته ، فلا ينافى إفاده تلك الأماره للمظنه ، على أنه غير متحقق الحصول في شيء من الحقائق حسب ما مرّت الإشارة إليه.

والوجه في التفصيل أمّا بالنسبه إلى دلالاته على نفى الوضع النوعي فظاهر ، لاعتبار الأطراد فيه قطعاً ، وأمّا بالنسبه إلى عدم إفادته نفى غيره من الأوضاع فلاحتمال أن يكون عدم الأطراد من جهه اختصاص الوضع بما يصحّ الاستعمال فيه من المعنى المفروض من غير تعديده إلى غيره فلا- يفيد انتفاء الوضع ، فلو علم انتفاء الوضع الشخصي بخصوصه ودار الأمر في اللفظ بين أن يكون موضوعاً بالوضع النوعي أو مجازاً دلّ عدم الأطراد على الثاني ، كما هو الحال في الأفعال والمشتقات.

وأنت بعد ما عرفت ما قرّرناه في بيان معنى الأطراد تعرف وهن هذا الكلام ، لظهور دلالاته حسب ما بيّنا على انتفاء الوضع بالنسبه إلى المعنى الذي ثبت فيه نوعياً كان أو شخصياً من غير فرق حتّى أنّه يفيد انتفاء الأوضاع الجزئيه أيضاً.

ثم إنّ ما قرّره على فرض تسليمه غير جار بالنسبه إلى الأوضاع الكليه.

وقد أجاب عنه بأنه لما كان الوضع الشخصى حاصلًا على كلِّ من الوجهين ولم يكن ملازمًا لكليته الوضع أو الموضوع له قام فى نظر الجاهل احتمال كون اللفظ هناك موضوعًا بالوضع الخاصِّ لبعض أفراد ذلك الكلى فلا يطرد فى الكلِّ.

وهو كما ترى ؛ إذ غايه ما يفيد الاحتمال المذكور اختصاص الوضع ببعض أفراد المعنى الملحوظ ، وأين ذلك ممَّا هو المقصود من دلالة على انتفاء الوضع بالنسبه إلى ذلك المعنى الكلى الملحوظ فى ذلك المقام ، فالمقصود دلالة عدم الأطراد على انتفاء الوضع بالنسبه إلى المعنى الذى لا يطرد الاستعمال بالنسبه إليه ، لا بالنظر إلى غيره ولو كان جزئيًا من جزئيات ذلك المعنى ، وهو واضح ، ومع الغضِّ عنه فقد يعلم فى خصوص المقام انتفاء الوضع الخاصِّ فينحصر الأمر بين كونه مجازًا فيه أو موضوعًا بالوضع العامِّ فيحكم بالأول ، نظرًا إلى عدم الأطراد حسب ما ذكره فى دلالة على نفي الوضع النوعى. فتأمل.

هذا ملخّص الكلام فى الامور المثبتة للوضع أو النافية له.

### امور اخر لطرق معرفه الحقيقه و المجاز

وقد ذكر فى المقام امور اخر لإثبات الوضع ونفيه ، وهى ما بين مزيف أو راجع إلى ما قلناه أو مفيد لذلك فى بعض صورته فى موارد نادره فلا بأس بالإشاره إليها ليتبين حقيقه الحال فيها.

منها : التقسيم ، فإنه يفيد عند بعضهم كون اللفظ حقيقه فى المقسم الجامع بين تلك الأقسام إذا وقع فى ذلك كلام من يعتد به من أهل اللغه أو العرف العامِّ أو الخاصِّ ، وبالجمله يفيد كونه حقيقه فى ذلك فى عرف المقسم سواء كان المقسم لغويًا أو غيره.

والمراد بالقدر الجامع بين الأقسام هو المفهوم الصادق على كلِّ منها ، سواء كان صدقًا ذاتيًا أو عرضيًا أو مختلفًا ، فلا دلالة فيه على كون المقسم هو تمام المشترك بين مفهوم كلِّ من القسمين اللذين يرد القسمه عليهما ، ولا بعض المشترك بينهما ، بل قد يكون خارجًا عن حقيقه كلِّ منهما أو أحدهما ، إلّا أنه لا يخلو الواقع عن إحدى الصور المذكوره كما فى تقسيم الحيوان إلى الإنسان والفرس ، وتقسيمه

إلى الانسان والطائر وإلى الأسود والأبيض ، وتقسيم الجسم كذلك.

نعم ، لا- بدّ من اشتراكه في مصاديق الأقسام ، ضروره قضاء القسمه بصدق المقسم عليها فلا دلالة في القسمه على اشتراك المقسم بين الأقسام زياده على ذلك ، وهو معنى ما قيل من اعتبار مفهوم المقسم في الأقسام ، فإنّ تقسيم الحيوان إلى الأسود والأبيض إنّما يفيد ثبوت معنى الحيوان في مصاديق كلّ من القسمين ، فلو عبّر عن تلك الأقسام من حيث كونها قسما للحيوان يعبّر عنها بالحيوان الأبيض والحيوان الأسود ، وليس مفاد ذلك اعتبار مفهوم الحيوان في الأبيض والأسود اللذين وقع التقسيم عليهما ، وهو ظاهر.

ثمّ إنّ المختار عند جماعه منهم العلماءه رحمه الله وابنه فخر الإسلام دلالة التقسيم على كون المقسم حقيقه في الأمر الشامل لتلك الأقسام.

والمذكور في كلام آخرين أنّ التقسيم أعمّ من ذلك وأنه لا- دلالة فيه على الحقيقه نصّوا عليه في طيّ مباحث الاصول عند إبطال الاحتجاج بالقسمه على وضع اللفظ للأعمّ ، ويمكن أن يستدلّ للأوّل بوجوه :

أحدها : أنّ ذلك هو الظاهر من إطلاق اللفظ ، فإنّ قضيه التقسيم كما عرفت إطلاق المقسم على المعنى الأعمّ ، والظاهر من الإطلاق الحقيقه فيكون التقسيم واردا على معناه الحقيقى ، ويكون ذلك إذن شاهدا على عمومه وإطلاقه.

وأنت خير بأنّ ذلك حينئذ راجع إلى دلالة الاستعمال على الحقيقه ؛ لكون الأصل فيه ذلك ، وقد عرفت أنّ الحقّ فيه هو الدلالة على الحقيقه في متحد المعنى دون متعدّده فلو ثبت استعماله في غير المفهوم المشترك أيضا لم يصحّ الاستناد إلى التقسيم ومع عدمه لا- يكون ذلك دليلا آخر وراء الأصل المذكور. نعم يكون محققا لموضوعه حيث يثبت به الاستعمال في الأعمّ.

ثانيها : ظهور الحمل في ذلك ، فإنّ قضيه التقسيم هو حمل كلّ من القسمين على المقسم ، والمستفاد من الحمل في العرف كون عنوان الموضوع صادقا على سبيل الحقيقه على مصداق المحمول ، بمعنى كون مصداق المحمول صادقا للموضوع



بالنظر إلى معناه الحقيقي إن كان الحمل شائعا كما هو المفروض في المقام.

وفيه : أنه إن كان الظهور المذكور من جهة استعماله في المقام فيما يصدق على ذلك فهو راجع إلى الوجه الأول ، وإن كان استظهاره من جهة دلالة الحمل بنفسه عليه ففيه أنه إنما يدل على كون الحمل حقيقيا لا ادعائيا كما يتفق في بعض الصور في نحو قولك : «زيد أسد» على وجه ، فإن الحمل هناك خارج عن حقيقته. وأما أن المراد بالموضوع هو معناه الحقيقي فلا يستفاد من الحمل.

نعم ، إن كان المقام مقام بيان حقيقه اللفظ أو بيان مصداقه الحقيقي أفاد ذلك ، إلا أنه حينئذ مستفاد من ملاحظه خصوصية المقام لا من مجرد الحمل ، فيدل في الأول على كون المحمول هو نفس ما وضع له اللفظ وفي الثاني على صدق معناه الحقيقي عليه ، إلا أنه خارج عن محل الكلام.

كيف! ولو كان مطلق الحمل دليلا على الحقيقه لما جعلوا عدم صحه السلب علامه عليها بل اكتفوا مكانه بصحه الحمل ، فإن في تركهم ذلك واعتبارهم مكانه لعدم صحه السلب دلالة ظاهره على أن الحمل يقع على الوجهين ويصح بظاهره في صورتين ، بخلاف عدم صحه السلب.

ويومئ إلى ذلك أن إطلاق اللفظ على معناه المجازي بمنزله حملة عليه حملا ذاتيا بالنظر إلى المفهوم الذي استعمل اللفظ فيه وحملة شائعا بالنسبة إلى الفرد الذي اطلق عليه ، كما في استعمال الأسد في مفهوم الشجاع وإطلاقه على زيد ، فلو كان الحال على ما ذكر لكان مطلق الاستعمال دليلا على الحقيقه ، وقد عرفت ما فيه.

فإن قلت : أي فرق بين عدم صحه السلب وصحه الحمل حال الخلو عن القرائن مع أن ظاهر اللفظ حينئذ حملة على حقيقته في المقامين ، فكما أن عدم صحه السلب إذن يفيد عدم صحه سلب معناه الحقيقي عنه كذا يفيد صحه الحمل حمل معناه الحقيقي عليه ، فيتحد المفاد فيهما.

قلت : الفرق بينهما أن نفس ملاحظه الموضوع قد تكون قرينه على إرادته

المعنى المجازى فى المحمول أو بالعكس ، فإنّ كون الموضوع هو البليد فى قولك : «البليد حمار» شاهد على إرادته المعنى المجازى من الحمار ، لعدم إمكان حمله عليه إلّا بذلك الاعتبار، فبتلك الملاحظه يصحّ حمله عليه وإن صحّ مع ذلك سلبه عنه أيضا ، فمجرد صحّ الحمل لا ينهض دليلا على الوضع ، نعم قد يفيد ذلك بملاحظه ما ينضمّ إليه فى خصوص المقام ولا كلام فيه ، وهذا بخلاف عدم صحّ السلب ؛ فإنّ نفس ملاحظه الموضوع والمحمول هناك لا تقضى بصرف اللفظ عن ظاهره والمفروض خلوّ المقام عن القرينه فيكون المحكوم بعدم صحّ سلبه عنه هو معناه المنصرف إليه عند الإطلاق وليس إلّا معناه الحقيقى فى نفس الأمر. فتأمل.

ومّا قرّنا يظهر ضعف ما ربّما يظهر من بعض الأفاضل من دلالة الحمل على الحقيقه، ومع الغضّ عن ذلك فلو قلنا بدلاله الحمل على الحقيقه كان ذلك فى نفسه أماره عليها فلا ربط له بدلاله التقسيم على الحقيقه كما هو الملحوظ فى المقام.

ثالثها : أنّ الغالب فى التقسيمات وقوع القسمة بملاحظه المعنى الحقيقى ، فالظنّ يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب.

وفيه تأمّل ؛ إذ لا بدّ فى الغلبه المعتره فى أمثال المقام أن تكون بحيث تفيد ظنّا بالمرام، لدوران الأمر فى الأوضاع مدار الظنّ وكونها فى المقام على النحو المذكور غير واضح ، وما ذكر من أنّ الظنّ يلحق المشكوك فيه بالأغلب ليس على إطلاقه.

نعم ، قد يستفاد من التقسيم ظنّ بذلك بعد ملاحظه خصوصيّة المقام وهو كلام آخر ، وحينئذ فلا مانع من الاستناد إليه فى ذلك المقام.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من دلالة التقسيم على الحقيقه وعدمها إنّما هو بالنسبه إلى تقسيم العامّ المنطقى إلى جزئياته كما هو ظاهر كلام الجماعة ، والظاهر جريان الكلام المذكور بالنسبه إلى تقسيم الكلّ إلى أجزاءه وتقسيم العامّ الاصولى إلى جزئياته ، فيفيد ذلك بناء على ظهور القسمة فى تعلّقها بالمعنى الحقيقى اعتبار

كلّ من الأجزاء المفروضة في المسمى واندراجه في الموضوع له اندراج الجزء في كلّ بالنسبه إلى الأوّل ، واندراج كل من تلك الجزئيات فيه اندراج الخاصّ تحت العامّ الاصولي في الثاني ، فيفيد وضع اللفظ المتعلّق للعموم لما يعمّ الأقسام المفروضة.

ومنها : أصاله الوضع للقدر المشترك إذا وجد اللفظ مستعملا في معنيين أو أزيد وكان هناك معنى جامع بين المعنيين أو المعاني المفروضة صالح لتعلّق الوضع به ، فالمختار عند بعضهم جواز الاستناد إليها ، ولذا وقع الاحتجاج بها في جملة من المباحث الآتية ، وهو المحكى عن الفاضلين والرازي والبيضاوي. وصرح جماعه بالمنع منه ، كما هو ظاهر آخرين.

حجّه الأوّل أنّه لو قيل بوضعه لواحد منها دون الباقي لزم المجاز ، وإن قيل بوضعه لكلّ لزم الاشتراك ، وكلّ من الأمرين مخالف للأصل فلا بدّ من القول بوضعه للقدر المشترك خاصّه حتى يقوم الدليل على خلافه.

ويرد عليه أنّ القول بوضعه للقدر المشترك يقضى بكونه مجازا في كلّ من قسميه أو أقسامه فيلزم زياده المجاز.

واجيب عنه بأنّ تعدّد المجاز لازم على تقدير اختصاص الوضع بواحد من القسمين أو الأقسام أيضا إذا فرض استعماله في القدر المشترك.

وفيه : أنّ التساوي كاف في الإيراد ، على أنّه قد يرجح ارتكاب التجوّز في القدر المشترك ؛ لقوله استعماله فيه بحيث يعلم عدم إرادته خصوص واحد من القسمين أو الأقسام.

ويمكن أن يقال : إنّ وضعه للقدر المشترك كاف في كون إطلاقه على كلّ من الأقسام على سبيل الحقيقة ؛ إذ لا حاجة إلى ملاحظه الخصوصيّة في الاستعمال حتى يلزم المجاز ، بخلاف ما إذا قيل بوضعه لخصوص أحد الأقسام ، فإنّ استعماله في الباقي أو في القدر المشترك لا يكون إلّا على سبيل المجاز ، فلا يلزم القول بحصول التجوّز في شيء من الاستعمالات بناء على الوجه الأوّل ، لا يمكن

تصحيحه على وجه الحقيقه حسب ما قررناه.

ويدفعه أنّ ذلك إثبات اللغه بالترجيح من غير رجوع إلى التوقيف. نعم لو ثبت استعماله في القدر المشترك أمكن الحكم بثبوت الوضع له من جهة الأصل على بعض الوجوه.

وتوضيح المقام: أنّ كلّاً من استعمال اللفظ في القدر المشترك وخصوص كلّ من المعنيين أو أحدهما إمّا أن يكون معلوماً ، أو لا يعلم شيء منهما ، أو يكون الأوّل معلوماً دون الثاني ، أو بالعكس.

فعلى الرابع لا- وجه للقول بكونه حقيقه في القدر المشترك مع فرض عدم ثبوت استعماله فيه رأساً وإن احتمل جريان الاستعمالات على إرادته في كثير من المقامات ؛ إذ مجرد الاحتمال غير كاف فيه ، والاستناد إلى الوجه المذكور تخريج محض لا معوّل عليه في باب الأوضاع ، مضافاً إلى استلزامه للمجاز أيضاً.

وكذا الحال في الأوّل والثاني ، إذ ليس الرجوع إلى ما ذكر استناداً إلى النقل ولا إلى ما يستظهر منه حصول الوضع كما هو معلوم بملاحظه الوجدان.

نعم ، لو فرض حصول ظنّ في المقام أمكن القول بصحّه الاستناد إليه في الجميع كما إذا اطلق على معاني عديده متكثّره مشتركه في أمر جامع ظاهر يقرب جدّاً وضعه بإزاء ذلك الجامع ، فيكون إطلاقه على كلّ من تلك المعاني من جهة حصوله في ضمنه ، فإنّ التزام وضعه إذن لكلّ من تلك المعاني بعيد جدّاً ؛ لما فيه من لزوم التكثر في الاشتراك المشتمل على زياده المخالفه للأصل الحاصله في أصل الاشتراك ، مضافاً إلى ندره وقوعه في الأوضاع بملاحظه اشتراكها في ذلك الجامع الظاهر يرجح في النظر تعلق الوضع به.

وبعد حصول الظنّ من ملاحظه جميع ما ذكرنا بوضعه للقدر المشترك لا إشكال في الحكم به ، وأمّا مجرد ما تقدّم من الوجه فليس قاضياً بحصول الظنّ ، ومع عدم إفادته الظنّ لا عبره به.

وظاهر بعض الأفاضل التوقّف في الترجيح في الصورة الثانيه لكنّه نفى البعد

عن ترجيح الاشتراك المعنوي في الصورة الاولى ؛ نظرا إلى أنّ الغالب في الألفاظ المستعمله في المعنيين أن يكون حقيقه في القدر المشترك.

وفيه - بعد تسليمه - : أنّ بلوغ الغلبه إلى حدّ يورث المظنّه محلّ تأمل ثمّ لو كان قاضيا بحصول الظنّ فلا- وجه للتوقّف في الصورة الثانيه ، بل الحكم به هناك أولى ، إذ لا حاجه فيها حينئذ إلى الالتزام بالتجوّز في شيء من استعمالاته بخلاف الصورة الاولى ، للزوم التجوّز فيما ورد من استعماله في خصوص كلّ من المعنيين أو أحدهما.

وأما الصورة الثالثه فلا- يبعد فيها القول بالوضع للقدر المشترك ، نظرا إلى ثبوت استعماله في المعنى الواحد من غير ظهور استعماله في غيره ، فقضيته البناء على أصاله الحقيقه مع اتّحاد المعنى في الظاهر ، وعدم ظهور التعدّد على ما مرّ الكلام فيه هو البناء على ثبوت الوضع له ، فالأصل المذكور المؤيّد بما ذكر هو المستند فيه إن صحّ الأخذ به مطلقا أو مع إفادته الظنّ به كما هو الغالب فيه ، لا مجرد مرجوحه المجاز والاشتراك كما هو مبني الكلام في المقام.

ومنها : أنّه إذا قيّد اللفظ في الاستعمالات بقيدين مختلفين دلّ ذلك على وضعه للقدر المشترك بينهما ، حذرا من التأكيد المخالف للأصل والتناقض.

والأولى ذكر المجاز مكانه بل ضمّ الاشتراك إليهما أيضا إذا قام احتمالاه في المقام ، والمستند فيه راجع إلى المستند في الوجه المتقدم.

وقد عوّل بعضهم عليه في الاحتجاج على بعض المباحث الآتيه كما يأتي الإشاره إليه ، وحكى البناء عليه من العلّامه رحمه الله في التهذيب وغيره. ومنع منه آخرون ، كما يأتي في كلام المصنف رحمه الله عند استناد البعض إليه.

والوجه فيه : شيوع وقوع كلّ من التأكيد والتجوّز والاشتراك في الكلام ، فلا يفيد مجرد لزوم ذلك ثبوت الوضع للأعمّ كما مرّت الإشاره إليه.

وتحقيق المقام : أنّ الأوضاع اللفظيه من الامور التوقيفيه المبنيه على توقيف الواضع أو ظهور الوضع من ملاحظه لوازمه وآثاره وتتبع موارد الاستعمالات ،

فإثبات الوضع للمعنى ابتداءً بمجرد هذه الوجوه ونحوها غير متّجه على سبيل الإطلاق ، سيّما مع كون التقييد حاصلًا في كثير من المقامات شائعًا في الإطلاقات وما سيجيء الإشارة إليه من الاستناد إلى أمثال ذلك في مسائل الدوران ليس بالنسبه إلى إثبات نفس الأوضاع وإنّما هو بالنظر إلى الحكم باستمرارها أو نفيها حسب اختلاف المقامات من جهة إفادتها الظنّ في ذلك المقام ، أو بالنظر إلى معرفه حال العبارة من جهة ورود الطوارئ عليها ، أخذًا بظواهر الأحوال ، وما جرى عليه الناس في مكالماتهم ومخاطباتهم حسب ما يأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى ، وليس الحال في إثبات نفس المعاني مع عدم ثبوت الوضع لها كالحال في ذلك ، بل لا بدّ من إثباتها بالطرق المقرّره لها ، ومجرّد ملاحظه هذه الاصول لا يفيد ظنًا في الغالب بتعيّن نفس المعنى الذي وضع اللفظ له.

فالتمسك بالوجوه الدائره في مباحث الدوران في إثبات نفس المعاني غير سديد ، كما إذا اريد إثبات كون الصلاه حقيقه فيما يعمّ صلاه الأموات بأننا لو قلنا بوضعها للأعمّ كان إطلاق الصلاه على صلاه الأموات في الاستعمالات الشائعه حقيقه ، وإذا قلنا بكونها حقيقه في خصوص ذوات الركوع والسجود كانت تلك الاستعمالات كلّها مجازًا ، أو لزم القول بالاشتراك ، وهما خلاف الأصل ؛ إذ ليس ذلك إلّا من قبيل الاستناد إلى التخريجات العقلية في إثبات الامور التوقيفيه ، ولذا لا يفيد ظنًا بالمرام في هذا المقام ، بخلاف المقام المذكور في الدوران ، وسنشير إن شاء الله الى أنّه لا حجّيه فيها هناك أيضا مع عدم إفادتها الظنّ في خصوص بعض المقامات ؛ إذ المرجع في مباحث الألفاظ هو الظنّ دون التعيّد فلو فرض حصول ظنّ في المقام بملاحظه الخصوصيات الحاصله في بعض المقامات أتجه الاستناد إلى ما ذكر من وجدانه مقيدًا بالقيدين ، كما إذا شاع تقييد اللفظ بكلّ منهما على نحو واحد بحيث ظهر من ملاحظه الاستعمالات كون مدلول اللفظ هو الأعمّ جاز الاستناد إليه من جهة الظهور المذكور ، لا من مجرد أصاله عدم التأكيد أو المجاز ونحوهما. فتأمل.

ومنها : حسن الاستفهام ، فقيل : إنه يدلّ على اشتراك اللفظ بين المعنيين اللذين يستفهم عنهما اشتراكا لفظيا أو معنويا ، وقد يربّح الثانى بمرجوحية الاشتراك اللفظى ، ويمكن ترجيح الأول بدعوى ظهور حسن الاستفهام فى إجمال اللفظ من جهة تعدّد المعنى ، وإلا لجاز الأخذ بكلّ من الوجهين فى مقام التكليف من غير حاجة إلى السؤال ، وهو ظاهر السيّد رحمه الله حيث استدلّ بذلك فى بعض المباحث الآتية على ما ذهب إليه من القول بالاشتراك اللفظى .

نعم ، إن كان حسن الاستفهام فى مقام الإخبار أمكن ترجيح الأول من جهة الأصل المذكور ، سيّما إذا لم يستحسن ذلك فى مقام التكليف فإنّه يتعيّن معه البناء عليه .

والحقّ أنّه لا يدلّ على شىء من ذلك ؛ فإنّ حسن الاستفهام إنّما يفيد عدم صراحة اللفظ فى أحد الوجهين المذكورين ولو بقيام احتمال التجوّز ونحوه ، فلا يفيد إلّا قيام الاحتمال فى المقام الباعث على حسن الاستفهام ولا دلالة فيه على إثبات الوضع أصلا .

ومنها : صحّح الاستثناء ، فإنّها تفيد وضع اللفظ للعموم فيما إذا شكّ فى وضعه له ، وكذا تفيد وضع اللفظ بنفسه لما يعمّ المستثنى إذا صحّح الاستثناء منه بعد تصديره بأداه العموم ؛ إذ لو لا ذلك لم يندرج فيه بعد تصديره بها فإنّها إنّما تفيد تعميم اللفظ لما يتناوله بحسب الوضع دون غيره ، ويمكن استناد الأمرين منها إذا كان الشكّ فيهما .

فنقول فى كلّ من الصورتين المذكورتين : إنّه لو لا شمول اللفظ لما يعمّ المستثنى لما صحّح استثناءه ؛ فإنّه موضوع لإخراج ما يتناوله اللفظ ، لوضوح كونه مجازا فى المنقطع إذ لا إخراج هناك بحسب الواقع ، ولذا اشتهر بينهم أنّه موضوع لإخراج ما لولاه لدخل فى المستثنى منه .

وربّما يعتبر فى المقام صحّته مطّردا حذرا عمّا لو صحّح فى بعض المقامات ، لجواز أن يكون ذلك لانضمام بعض القرائن .

وقد يفصّل بين المقامين بأن يقال بإثباته دلالة اللفظ على نفس الشمول والعموم مع ظهور المعنى الّذى تعلق العموم به على فرض ثبوته دون إثبات وضع اللفظ لما يعمّ المستثنى ، فإنّه إذا علم نفس المعنى المتعلّق للشمول وشكّ فى عمومه كان صحّه الاستثناء منه مطّردا دليلا على الشمول لابتناء الاستثناء عليه ؛ إذ لا يتعلّق بغير ما يفيد العموم إلّا على سبيل الدرّه.

وأما إذا علم إفادته الشمول وشكّ فى مفاد الأمر المشمول - أعنى المستثنى منه - فإنّ صحّه الاستثناء منه يدلّ على اندراج ذلك فيه ، وملاحظه المعنى الشامل لذلك هناك ، فأقصى ما يفيد استعماله فيما يعمّ ذلك. ومجرّد الاستعمال أعمّ من الحقيقة ولو كان مجازا فالاستثناء المفروض كاف فى الدلالة عليه وكونه قرينه لإرادته ، ولا يلزم حينئذ أن يكون الاستثناء منقطعا ؛ ضروره اندراج المستثنى فى المستثنى منه فى ظاهر المراد ، كما إذا قيل : «تحدّر من الآساد إلّا زيدا» فإنّه قرينه على إرادته الرجل الشجاع أو ما يعمّه من لفظ «الأسد» فصحّه الاستثناء حاصله فى أمثال ذلك مع انتفاء الحقيقة.

ولا ينافيه كونه لإخراج ما لولاه لدخل ؛ نظرا إلى دخوله فيما اريد من اللفظ وإن كانت القرينه على دخوله نفس الاستثناء ، وهو المخرج عنه أيضا ولا منافاه.

ومما يشير إلى ما قلناه أنّ صحه الاستثناء لا يزيد على صحه الحمل بحسب العرف ، فكما لم يجعلوا ذلك أماره على الحقيقة لاحتمال كون المراد من اللفظ المحمول معناه المجازى فكذا الحال فى صحه الاستثناء ؛ لقيام احتمال كون المراد بالمستثنى منه ما يشمل ذلك مجازا ليصحّ الإخراج ، وهذا بخلاف إفادته دلالة المستثنى منه على العموم كما أشرنا إليه ، ولذا جروا عليه فى هذا المقام دون المقام المذكور.

ويشكل بجريان هذا الكلام بعينه فى المقام الأوّل أيضا ؛ إذ غايه ما يتوقّف عليه صحه الاستثناء على سبيل الحقيقة إرادته العموم من المستثنى منه ، كما هو قضيه حدّه حسب ما ذكر فى الاستدلال ، وأما كون تلك الإراده على سبيل الحقيقة فلا ،



حسب ما اشير إليه في الصورة المذكوره.

توضيح ذلك : أنّ هناك وجوها ثلاثة :

أحدها : أن لا يكون المستثنى منه مستعملا في العموم ، وحينئذ يكون الاستثناء مجازا خارجا عن مقتضى وضعه على ما ذكر في الاحتجاج.

ثانيها : أن يكون مستعملا في العموم لكن على سبيل المجاز ، وحينئذ يكون الاستثناء على حقيقته ، إذ المفروض حينئذ اندراج المستثنى في المستثنى منه وحصول الإخراج بالاستثناء ، كما هو مقتضى حدّه ، وخروج المستثنى منه عن مقتضى وضعه لا يقضى بخروج الاستثناء أيضا.

ثالثها : أن يكون مستعملا في العموم موضوعا بإزائه ، وحينئذ لا مجاز في شيء من الأمرين.

والمقصود في المقام هو الاحتجاج بصحّه الاستثناء على ذلك وهو على فرض صحّته إنّما يفيد ما يعمّ الوجهين الأخيرين ، وغايه الأمر أن يتمسك حينئذ في إثبات وضع المستثنى منه للأعمّ بأصالة الحقيقه بعد ثبوت استعماله في الأعمّ ، وقد عرفت أنه لا يتم ذلك إلّا مع اتّحاد المستعمل فيه لا مع تعدّده.

ويمكن تتميم الاستدلال حينئذ بوجهين :

أحدهما : أن يقال : إنّ أطراد صحّحه الاستثناء دليل على استفاده العموم منه في سائر استعمالاته ، وإلّا لم يصحّ ورود الاستثناء عليه فيما إذا استعمل في غيره ، فلا يكون صحّحه ورود الاستثناء عليه مطّردا هذا خلف ، فيكون أطراد صحّحه الاستثناء منه دليلا على اتّحاد معناه ، وحينئذ فلا إشكال في الحكم بأصالة الحقيقه حسب ما مرّ.

فإن قلت : إنّ ورود الاستثناء عليه قاض باستعماله في الخصوص ، وهو مغاير للعموم فيتعدّد معناه.

قلت : فرق بين استعماله أولا في الخصوص ، وكون الخصوص هو المقصود منه أخيرا بعد استعمال اللفظ في العموم أولا ليكون قابلا لورود التخصيص عليه ؛

فإن استعماله في الخصوص على الوجه الأول قاض بتعدد المعنى قطعاً ، وأما على الوجه الأخير فلا سواء أدرجنا التخصيص في أقسام المجاز أو لا كما لا يخفى ، فلا تغفل .

نعم ، يمكن أن يقال : إن الوجه المذكور لا يفيد كون صحه الاستثناء دليلاً على الوضع وإنما هو دليل على جعل اللفظ من مورد إجراء الأصل المذكور ، فالدليل على الوضع حينئذ هو الأصل .

إلا أن يوجه بأنه لما كان سبباً بعيداً في إثبات الوضع اسند ذلك إليه ، ولا مشأحه فيه بعد ظهور المراد . ولا يخلو عن تكلف .

ثانيهما : أن قبول مدلول اللفظ للاستثناء على سبيل الأطراد شاهد على وضع اللفظ للعموم ؛ إذ لو لا وضعه له لكان استفادته منه متوقفاً على قيام القرينه عليه فلا يصح الاستثناء منه إلا بعد قيامها هذا خلف ، والقول بكون نفس الاستثناء قرينه عليه ، مدفوع بأنه إنما يصح جعله قرينه عند وجوده ، وأما مجرد صحه وروده عليه فلا يعقل أن يكون قرينه عليه ، بل هو شاهد على كون المعنى في نفسه قابلاً لذلك ولا يمكن أن يكون كذلك إلا مع وضعه للعموم ، إذ لو كان موضوعاً لغيره فقط أو مشتركاً بينه وبين غيره لم يطرده صحه ورود الاستثناء عليه ، لتوقفها على إرادته العموم أولاً كما عرفت .

وقد جرى التقرير المذكور بالنسبه إلى صحه الحمل في دلالتها على الحقيقه فيفترق إذن بين مطلق صحه الحمل وكون اللفظ مع إطلاقه قابلاً للحمل لتوقف ذلك إذن على قبول معناه الحقيقي له . فتأمل .

هذا ، ويشكل الحال في الاستناد إلى ذلك في المقام الأول بأن أقصى ما يفيد صحه الاستثناء حينئذ هو استفاده العموم من المستثنى منه ، سواء كان إفادته ذلك على سبيل الوضع أو بالالتزام من جهه العقل ؛ لصحه الاستثناء حقيقه على كل من الوجهين ، كما في : أكرم كل رجل إلا زيدا ، أو ما جاءني أحد إلا زيد ، فإن شمول الأول للأحاد من جهه وضعه له ، والثاني من جهه دلالته على نفى الطبيعه

المستلزمه (١) لنفى آحادها ، فالاستناد إليه فى المثال على الوضع للعموم ليس فى محلّه.

نعم ، لو انحصر الأمر فى دلالة على العموم على وضعه له كما فى لفظه «كلّ» ونحوها أمكن الاستناد إليه فى إثباته.

ومنها : اختلاف جمعى اللفظ بحسب معنيه مع ثبوت كونه حقيقه فى أحدهما ، فإنّ ذلك دليل على كونه مجازا فى الآخر كالأمر ، فإنّه يجمع بملاحظه إطلاقه على القول المخصوص المعلوم وكونه حقيقه فيه على «أوامر» وبملاحظه إطلاقه على الفعل على «أمور» فيستفاد من الاختلاف المذكور كونه مجازا فى الثانى ؛ إذ لو لا ذلك لما اختلف الجمع بحسبهما ، فإنّ اختلافه بالنسبه إليهما دليل على اختلاف حال اللفظ بالنظر إليهما ، ولو كان موضوعا بإزاء كلّ منهما لم يؤثّر ذلك اختلافا فى اللفظ بملاحظه كلّ منهما وإنّما يترتب عليه اختلاف المسمّى والاختلاف فى الجمع يترتب على اختلاف فى حال اللفظ وهو غير حاصل ، إلّا مع كونه مجازا فى الآخر. كذا يستفاد من الآمدى فى الإحكام.

وهو من الوهن بمكان ؛ إذ لا مانع من اختلاف جموع المشترك بحسب اختلاف معانيه ، كما أشار إليه العلّامة رحمه الله فى النهايه ، فإن اريد باعتبار اختلاف حال اللفظ فى اختلاف جموعه ما يعمّ ذلك فممنوع ولا يثبت المدعى ، وإن اريد به غير ذلك فهو غير بين ولا مبيّن ، ومع الغضّ عنه فعدم حصوله إلّا من جهه الاختلاف المذكور غير ظاهر أيضا بل الاختلافات اللفظيه ككونه اسما فى وجه ومصدرا فى آخر أولى فى البعث على ذلك.

ثمّ بعد تسليم ذلك فلا فرق بين ما إذا علم وضعه لخصوص أحد المعنيين أو لا ، فإنّ الوجه المذكور على فرض صحّته ينفى احتمال الاشتراك ويعين كونه مجازا فى أحدهما ، غايه الأمر أن لا يتميّز خصوص معناه الحقيقى عن المجازى فلا داعى إلى اعتبار العلم بكونه حقيقه فى خصوص أحدهما.

---

(١) كذا والمناسب المستلزم.

إلّا أن يقال : إنّه لا يترتب على نفى الاشتراك مع الجهل بخصوص الموضوع له وغيره فائده يعتدّ بها فلذا خصّه بالصورة الاولى.

ثمّ إنّه قد يقال بأنّ اختلاف الجمع دليل على عدم وضع اللفظ للقدر المشترك بين المعنيين ؛ إذ مع اتّحاد المعنى لا-وجه لاختلاف الجمع بحسب اختلاف قسميه ، فلو علم كون إطلاقه على أحد المعنيين حقيقيا ولم يعلم حال الآخر أمكن إذن دفع احتمال وضعه للقدر المشترك باختلاف جمعه حسب إطلاقه ، فيحكم حينئذ بكونه حقيقه فى خصوص المعنى المذكور فيكون مجازا فى الآخر ، لكونه أولى من الاشتراك ، فالحاصل من ملاحظه الاختلاف فى الجمع هى المعرفة بعدم وضعه للقدر المشترك بين المعنيين ، وإنّما يثبت كونه حقيقه فى خصوص أحد المعنيين من جهه العلم بكون إطلاقه عليه على سبيل الحقيقه وكونه مجازا فى الآخر من جهه مرجوحية الاشتراك.

وهذا الوجه أولى ممّا ذكره الآمدى ، إلّا أنّه لا دلالة فيه على الوضع لخصوص شىء من المعنيين ، ولا على نفى الوضع بالنسبه إلى شىء منهما وإنّما استفيد وضعه لأحدهما بملاحظه الخارج ، وحكم بنفى الوضع للآخر من جهه أصاله عدم الاشتراك فليس ذلك من الرجوع إلى الأماره فى شىء.

نعم ، يمكن أن يعتبر ذلك أماره لعدم وضعه للقدر المشترك ، وقد عرفت أنّ لذلك مدخلا فى إثبات وضعه لخصوص أحد المعنيين ، فقد يعدّ بملاحظه ذلك من أماره المجاز بل الحقيقه أيضا.

ويمكن أن يقال بأنّ اختلاف الجمع ظاهر فى اشتراك اللفظ وتعدّد معناه على عكس ما ادّعاه الآمدى ؛ إذ لم يعهد للألفاظ بملاحظه معانيها المجازية جمع مخصوص وكما يجوز التوسّع فى المفرد بإطلاقه على غير ما وضع له فلا مانع من جريان ذلك فى جمعه أيضا كما هو الغالب ، فالتعين المذكور بوضع جمع له بملاحظه المعنى المفروض شاهد على كونه ممّا وضع اللفظ له.

وأیضا المفروض ثبوت الوضع بالنسبه إلى الجمع فالمادّه أيضا موضوعه فى

ضمنه فبعد ثبوت الوضع بالنسبه إليها في الجملة وتحقق استعمالها في المعنى المفروض يستظهر كونه حقيقه فيه أيضا.

على أنّ الغالب بل المطرد تبعيه الجموع لأوضاع المفردات ، فتحقق الوضع في الجمع شاهد على حصوله في مفردة أيضا.

ومنها : التزام التقييد ، فإنّه دليل المجاز بالنسبه إلى ما يلتزم فيه مثل : جناح الذل ، ونار الحرب ذكره العلامة رحمه الله في النهايه وكأنّه أراد به غلبه التقييد ، لورود استعمال اللفظين المذكورين في ذلك من دون القيد أيضا.

ودلالته إذن على المجازيه لا يخلو عن إشكال ؛ لاحتمال أن يكون ذلك لتعيين أحد معني المشترك.

والأولى في هذا المقام ما ذكره في الأحكام من أنّه إذا كان المؤلف من أهل اللغه أنّهم إذا استعملوا اللفظ في معنى أطلقوه إطلاقا وإذا استعملوه في غيره قرنوا به قرينه فإنّ ذلك دليل على كونه حقيقه في الأوّل مجازا في الثاني.

والوجه فيه : ظهور الصورة الاولى في استقلال اللفظ بالدلاله والثاني في توقّفه على القرينه ، وإنّما يكون ذلك في المجاز ، ويجرى ما ذكره بالنسبه إلى استعمالات العرف العامّ والخاصّ أيضا ، والتعليل المذكور على فرض صحّته جار في الجميع.

وربّما يتفرّع على ذلك كون الماء مجازا في المضاف ؛ إذ لا يستعمل فيه غالبا إلّا مقّيّدا ، وكذا الصلاه بالنسبه إلى صلاه الأموات. وفيه تأمل ؛ لاحتمال تقييد الوضع في الأوّل بصوره الإضافه وإن كان المضاف إليه خارجا عن الموضوع واحتمال كون اللفظ ظاهرا في أحد المعنيين من جهه الغلبه ونحوها فيتوقّف صرفه إلى الآخر على التقييد.

وبالجملة : غايه ما يستفاد من الوجه المذكور ظهور اللفظ في أحد المعنيين المفروضين وتوقّف صرفه إلى الآخر على وجود القرينه وليس ذلك من اللوازم المساويه للحقيقه والمجاز ؛ إذ قد يكون ذلك من جهه الشهره والغلبه ، أو لكونه

الفرد الأكمل ونحوه ، كما هو الحال في كثير من المقامات. نعم لو علم انحصار الطريق أو ظنَّ به في خصوص المقام أتجه الاستناد إلى ذلك.

ومنها : أن يكون إطلاقه على أحد معنييه متوقفاً على مقارنته للإطلاق على الآخر بخلاف العكس ، فإنَّ ذلك علامه على كونه مجازاً في المتوقف ، ذكره في النهايه والإحكام ، وزاد الأخير دلالة على الحقيقة بالنسبه إلى الآخر ومثلوا له بقوله تعالى : (وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ) (١).

وهو غير متجه ؛ لنسبه المكر إليه تعالى مكرراً من دون المقابله المذكوره ، ولذا أورد على ذلك بعض الأفاضل بمنع التوقف وعدم تسليم الالتزام ، وهو كما ترى مناقشه في المثال. وإن كان المقصود منع حصول التوقف المذكور مطلقاً حتى يكون منعا لتحقق عنوان المسأله. فليس في محلّه ؛ لحصول التوقف في بعض الموارد قطعاً كما في قوله : «قالوا : اقترح شيئاً نجد لك طبخه قلت : اطبخوا لي جبّه وقميصاً» لظهور توقف إطلاق الطبخ على المعنى الأخير على المقابله ، وحينئذ فدلالته على التجوّز متجه إلّا أنّه مندرج في عدم الاطراد وليس أماره اخرى سواء وأمّا دلالة مجرد عدم توقف استعماله في الآخر على المقابله على كونه حقيقه فيه فغير ظاهر.

نعم ، يمكن الحكم بكونه حقيقه في ذلك بعد انحصار ما يحتمل الوضع له من مستعملاته فيه بالنظر إلى أصله الحقيقه.

ومنها : امتناع الاشتقاق مع كون المعنى صفه قائمه بموصوفه ، فإنَّ امتناع اشتقاق اسم منه لموصوفه مع عدم حصول مانع من الاشتقاق دليل على كونه مجازاً فيه كما في إطلاق الأمر على الفعل ، فإنّه لا يشتقّ لمن قام به ذلك الفعل لفظ الأمر ذكره في الإحكام، ثمَّ أورد على ذلك بانتقاضه بلفظ الرائحه القائم معناه بالجسم مع عدم صحّ اشتقاق ، وأجاب عنه بالمنع ، نظراً إلى صحّ اشتقاق

---

(١) سورة آل عمران : ٥٤.

المتروّح له. وقد تبّه على الإيراد المذكور فى النهايه ، إلّا أنّه نصّ على عدم صحّه اشتقاق المتروّح.

وأنت خبير بصحّه الاشتقاق المذكور ووروده فى الاستعمالات ، فالظاهر ما ذكره الأمدى ، إلّا أنّ دلاله ما ذكر على التجوّز ممّا لا شاهد عليه ، وكفى ما فرض من عدم صحّه الاشتقاق فى اللغه مانعا منه ، فكيف يفرض انتفاء المانع ، ألا ترى أنّ العلوم والملكات صفات قائمه بموصوفاتها ولا يصحّ الاشتقاق من لفظ الملكه ولا من أسماء العلوم إلّا فى بعضها كالفقيه والمتكلم.

### ذكر قاعده فى طرق معرفه الحقيقه و المجاز

ولنختم الكلام فى المرام بذكر قاعده فى المقام أشار إليها جماعه من الأعلام وهى : أنّ كلّ معنى يشتدّ الحاجه إلى التعبير عنه بالخصوص ويكثر الاحتياج فى المحاورات إلى بيانه يجب فى الحكمه وضع لفظ بإزائه ، سواء اخذ ذلك المعنى على إطلاقه ووضع اللفظ بإزائه ليكون كلّ من الوضع والموضوع له عامّا ، أو اعتبر المعنى المفروض ووضع اللفظ لجزئياته ، ليكون الوضع عامّا والموضوع له خاصّا ، فليس الكلام فى خصوصيّة الوضع وإّما المقصود ثبوت الوضع له فى الجمله وعدم الاكتفاء فى بيانه بالمجاز والإشاره ونحوهما ، وقد نصّ على الحكم المذكور العلّامة رحمه الله فى التهذيب والنهايه ، وأطال القول فيه فى النهايه فى باب العموم واحتجّ به فى إثبات لفظ العموم ، وقد حكى إنكاره عن جماعه منهم السيّد والشيخ والأمدى والعضدى ، والأظهر الأوّل ويدلّ عليه امور :

الأوّل : أنّ المقتضى للوضع موجود والمانع منه مفقود فيجب تحقّقه ، أمّا الأوّل فلأنّ الباعث على وضع الألفاظ هو تسهيل الأمر فى التعبير عتّما فى الضمير عند الحاجه إلى التعبير والمفروض ثبوت الحاجه فى المقام على الوجه الأكمل ، وأمّا الثانى فظاهر ، لإمكان الفعل فى نفسه وقدره الواضع على إيجاده.

فإن قلت : إنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان الواضع عالما بشدّه الحاجه إليه وكثره دورانه بين الناس حتى يكون مقتضيا لوضعه وهو ممنوع.

قلت : إن قلنا بأنّ الواضع هو الله تعالى فظاهر ، وإن قلنا بأنّه البشر فلوضوح

أنّ مثل ذلك ممّا لا يكاد يخفى عليه لمعاشرته للناس ومعرفته بما يحتاجون إليه في التعبيرات ، ففرض جهله بالحال خارج عن مجارى العادات سيّما فيما يعمّ به البليّ ويكثر الحاجه إليه في المخاطبات الدائره.

الثانى : أنّ قضيه الحكمه عدم إهمال الوضع بالنسبه إلى ما كان كذلك ؛ إذ بعد البناء على وضع الألفاظ بإزاء المعانى وجعلها آله للتعبير والإفهام لم يكن إفهامها إذن بالألفاظ وتوقّف على ملاحظه الإشارات وضّمّ القرائن والأمارات ، وذلك فى الامور الدائره المتداوله مخالف للحكمه الباعثه على وضع الألفاظ.

فإن قلت : إنّ الواضع لم يهمل وضع الألفاظ بإزاء تلك المعانى بالمزّه حتى يتوقّف بيانها إلى التعبير بالإشاره والإفهام بغير اللفظ والعباره حتّى يرد ما ذكرت ، بل وضع جمله من الألفاظ بإزاء معانى خاصّه ثمّ وضعها لكلّ ما يناسب تلك المعانى ويرتبط بها ارتباطا مخصوصا بالوضع النوعى الترخيصى ، وهو كاف فى إفهامها بالألفاظ وإن افتقر إلى ضمّ بعض القرائن ، كما هو الحال فى المشتركات مع تعلق الوضع التعيينى بها ، فأىّ مانع من اكتفاء الواضع فيها بذلك ، فالمدعى هو حصول الوضع التعيينى المخصوص بالحقائق ، والذى يقتضيه الوجه المذكور هو ثبوت الوضع على الوجه الأعمّ.

قلت : لا ريب فى أنّ الحكمه فى وضع الألفاظ هو تسهيل الأمر على الناس فى بيان مطالبهم والتعبير عمّا فى ضمائرهم ، وقضيه ذلك كون الأوضاع المتعلّقه بها تعيينيه على ما هو الحال فى أوضاع الحقائق اللغويه ؛ إذ هو الطريق الأكمل والنحو الأسهل فى ذلك لما فى التعبيرات المجازيه من توقّف الإفهام على القرينه ، فمع ما فيها من الإطاله قد تخفى القرينه أو يصعب إقامتها فى بعض الموارد فيختلّ الأمر ، ولأجل ذلك كان الاشتراك على خلاف الأصل مع ظهور الفرق بين القرينه المعبره فى المجاز والحاصله فى المشترك ؛ إذ ليست القرينه فى المشترك باعته على الإفهام لحصول الفهم بعد العلم بالوضع كما مرّ بخلاف المجاز ، فإنّ نفس إفهام المعنى إنّما يجيء من القرينه دون الوضع المتعلّق به كما سبق بيانه.





شدّه الحاجة إليها وكثره دورانها حسب ما ذكرنا ليسهل التعبير عنها في المخاطبات ، وقضت ملاحظه الاستقراء عدم إهمال الواضع وضع اللفظ لخصوصها.

ومنها : ما يكون معانى ارتباطيه وامور مركبه حاصله من ضمّ المعانى بعضها إلى بعض كالمركبات التامه والناقصه ، فهناك قد وضع الواضع ألفاظا خاصه لمعانيها الإفراديه ، وقرّر قانونا في فهم المركبات بضمّ الألفاظ بعضها إلى بعض ، وتركيبها مع اخر تركيبا تامّا أو ناقصا حسب ما يقتضيه المعنى المقصود ، فجعل هناك إضافه وتوصيفا وتقييدا وجمله فعليه واسميّه وخبريه وإنشائيه لبيان تلك المعانى المركبه على حسب اختلاف تراكيبيها ، وهذا القدر كاف فيها ولا يجب وضع لفظ مفرد بإزاء المعانى التركيبيه. فما ذكر من النقص إن اريد به عدم وضع لفظ لتلك المعانى أصلا ولو بأوضاع عديده فهو ممنوع ، وإن اريد عدم وضع لفظ مفرد بإزائها فقد عرفت أنه لا حاجة إليه.

ومنها : ما يكون امور جزئيه متجدده على مرّ الدهور والأزمنه يحتاج إلى التعبير عن جمله منها جماعه دون اخرى وطائفه دون غيرها ، فهذا ممّا لا يمكن وضع الألفاظ اللغويه بإزائها ؛ لعدم تناهيها ولاختلاف الحاجه إليها بحسب اختلاف الأزمنه ، فينحصر الأمر فيها فى الأوضاع الكليه المتعلقه بالكليات التى تدرج هى فيها سواء وضعت بإزائها أو جعلت مرآه لآحادها ، فيتعلّق الوضع بجزئياتها فيكون إفهام الخصوصيات حينئذ بانضمام القرائن والأمارات ، إلّا أن يحصل هناك مزيه فى بعضها لكثرة الدوران فيحتاج إذن إلى وضع شخصى ، كما فى الأعلام الشخصيه ، ولا ربط له إذن بواضع اللغات ، بل يتصدى له من يحتاج إلى التعبير عنه ؛ ولذا لا يوجد فى الأوضاع اللغويه ما يتعلّق بالمعانى المفروضه.

فإن قلت : إذا كان وضع الألفاظ بإزاء الكليات والتعبير عنها كافيه فى إفهام ما يندرج فيها وبيانه فلا حاجة إذن إلى وضع الألفاظ لخصوص المعانى المندرجه تحت تلك الكليات وإن حصل هناك حاجه إلى التعبير عن تلك المعانى بخصوصها ، واشتدّ الاحتياج إلى بيانها ، وحينئذ فلا يمكن إجراء القاعده المذكوره

فى الموارد المفروضه ؛ إذ هناك ألفاظ موضوعه لمعانى كليه يندرج فيها أكثر المعانى المتداوله.

قلت : من البين أنّ مجرد تلك الألفاظ الموضوعه بإزاء المعانى الكليه غير كاف فى جميع المقامات التى يراد فيها إفهام المعانى المندرجه تحتها.

توضيح ذلك : أنّ إرادته إفهام الجزئيات بواسطه إحضار الكليات قد تكون بملاحظه كون ذلك الأمر المندرج فى الكلى فردا منه ومصداقا له ، فيفهم ذلك الكلى بواسطه اللفظ الدالّ عليه ، ويحصل الانتقال إلى الخصوصيه المذكوره إمّا بواسطه وضع آخر كالتنوين ، أو لقيام القرينه عليه فى اللفظ ، أو من الحال ، فهذا مما يحصل به الإفهام بسهوله وعليه جرى أمر اللغه فى كثير من المقامات.

وقد تكون بملاحظه ذلك الأمر المندرج فى نفسه ، وحينئذ فقد لا يمكن إفهامه باللفظ الموضوع للكلى كذلك كما إذا أردنا بيان معنى التمر أو الزبيب ، فإنّه لا يمكن إفهامه بإحضار معنى الجوهر أو الجسم ونحو ذلك ، فإن اكتفى الواضع فيه بالقرينه الخارجيه أو الإشاره كان فى ذلك تفويت ما هو المقصود بالوضع ، فلا بدّ إذن من وضع لفظ بإزائه فى اللغه مع حصول الحاجه إلى التعبير عنه فى الغالب.

وقد يحتجّ للقول الآخر بأنّ الرجوع إلى ما ذكر استناد إلى التخريجات العقلية فى إثبات الأوضاع اللفظيه ، فلا معول عليه وأنّه مبنى على حكمه الواضع والتفاتة إلى ذلك وعدم غفلته عنه أو عدم معارضته لأمر آخر فى نظره ، وكلّ ذلك غير معلوم ودفع الجميع ظاهر بعد ما قرّناه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ما ذكرناه يفيد ثبوت الوضع اللغوى فيما يشتدّ الحاجه إلى التعبير عنه فى أصل المخاطبات كما هو الحال فى ألفاظ العموم ، ولذا استند العلامة رحمه الله إلى ذلك فى إثباته ، وأمّا ما طرأت الحاجه إليه إمّا لحدوث معناه أو لحدوث الحاجه إليه فإنّما أن يكون الاحتياج إليه من عامه الناس فينبغى القول بثبوت الحقيقه العرفيه العامه فيه أو وضع لفظ مرتجل بإزائه ، وإمّا أن يكون الحاجه إليه فى صناعه مخصوصه وعرف خاصّ فلا بدّ من القول بثبوت الوضع له

فى ذلك العرف ، فىصَحَّ إثبات الوضع التعىنى بإزائه مع ثبوت الحكمة فى واضع تلك الصنائه ومقررها وىشهد له ملاحظه الحال فى الألفاظ الدائره فى الصناعات فىصَحَّ الاستناد إلى ذلك فى إثبات الحقائق الشرعیه حسب ما یأتى الإشاره إليه إن شاء الله تعالى. هذا كله فى ثبوت نفس الوضع.

وأما تعین خصوص الألفاظ الموضوعه فلا ىظهر من القاعده المذكوره ، وىمكن تعینها بملاحظه المقامات إذا قام هناك شاهد على التعین على فرض ثبوت الوضع ، كما هو الحال فى الحقائق الشرعیه وفى ألفاظ العموم فى الجملة.

## الفائده العاشره : دوران الأمر بین الامور المخالفه للمعنى الحقیقى

### اشاره

#### العاشره

إذا دار الأمر فى اللفظ بین أحد الأمرین من الامور المخالفه للأصل ، فهناك صور عشر للدوران دائره فى كتب الاصول ، وتفصیل الكلام فى المرام مع توسعه فى الأقسام أن ىقال :

إنّ هناك امورا سبعة مخالفه للأصل : الاشتراك والمجاز والتخصیص والتقیید والإضمار والنقل والنسخ ، والمقصود فى المقام معرفه الترجیح بینها من حیث ذواتها مع قطع النظر عن سائر الامور الطارئه علیها المرجحہ لها بحسب خصوصیات المقامات ، إذ لیس لذلك حدّ مضبوط ىبحث عنها فى الاصول وإنّما یتبع ملاحظه المقامات الخاصه.

نعم ، ىبحث فى الاصول عن حجیه الظنّ المتعلق بالألفاظ وهو كلام فى ذلك على وجه كلى ، والظاهر أنّه فى الجملة ممّا لا خلاف فیه.

وحینئذ نقول : إنّ الدوران بین الوجوه المذكوره قد ىكون ثنائیًا ، وقد ىكون ثلاثیًا فما فوقها ، لكنّ لما كان معرفه الحال فى الثنائى منها كافیه فى غیرها فرضوا صور الدوران فى الثنائى خاصه ، وجملة صور الدوران بین الوجوه المذكوره تنتهى إلى أحد وعشرین وجها نشیر إلى وجوه الترجیح بینها أو مساواتها إن شاء الله تعالى.

ثم إن ملاحظه الترجيح بين الوجوه المذكوره قد تفيد حال اللفظ في نفسه من جهة ثبوت وضعه للمعنى المفروض أو نفيه ، مع قطع النظر من ملاحظه الحال في استعمال خاص ، كما في أحد عشر وجها من الوجوه المذكوره ، أعنى صور الدوران بين الاشتراك وما عداها من الصور الستة الباقية ، وصور الدوران بين النقل وما عداها من الصور الخمسه ، وقد يفيد معرفه الحال في استعمال مخصوص من غير دلالة على حال اللفظ في نفسه وهو في الصور العشر الباقية ، وحيث ثبت حججه الظن في اللغات وفي فهم المراد في المخاطبات صح الرجوع إلى الوجوه الظنيه المذكوره في الصورتين وجاز الاستناد إليها في إثبات كل من الأمرين ، فلنفضّل القول فيها في مقامين :

### **المقام الأول : في بيان ما يستفاد منه حال اللفظ في نفسه**

#### **إشاره**

وقد عرفت أنّ وجوه الدوران فيه أحد عشر .

#### **أحدها : الدوران بين الاشتراك والمجاز**

وهذه المسأله وإن مرّ الكلام فيها عند البحث في أصاله الحقيقه إلّا أنّنا نستأنف القول فيها ونفضّل الكلام في وجوها ؛ لكونها قاعده مهمه في مباحث الألفاظ .

فنقول : إنّ محلّ الكلام في ذلك ما إذا استعمل اللفظ في معنيين أو أكثر واحتمل أن يكون موضوعا بإزاء كل من ذلك وأن يكون حقيقه في واحد مجازا في الباقي ، لوجود العلاقه المصححه للتجوّز ، فلو لم يكن هناك علاقه مصححه للتجوّز بحسب العرف ، فلا وجه لاحتمال التجوّز حينئذ ولا دوران بينه وبين الاشتراك ، بل يتعيّن القول بالوضع للجميع ؛ لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقه والمجاز . نعم يمكن المناقشه فيه بالنسبه إلى الحروف ونحوها بناء على ما مرّ من الاحتمال المتقدم إلّا أنّ ظاهر ما يترأى من كلماتهم الإطباق على خلافه ، كما أشرنا إليه .

ثم إنّ مجرّد إطلاق اللفظ على معنيين أو أكثر غير كاف في المقام ، بل لا بدّ من ثبوت استعماله في خصوص كل من ذلك في تحقّق الدوران بينهما ، فلو استعمل

الأمر - مثلا - فى الطلب مره واطلق فى مقام إرادته الوجوب تاره وفى مقام إرادته الندب اخرى من غير علم بملاحظه الخصوصيه فى الاستعمال بل احتمال كون الإطلاق عليه من جهه كونه نوعا من الطلب ليكون من قبيل إطلاق الكلى على فرده لم يندرج فى محلّ النزاع ؛ إذ لم يثبت حينئذ للفظ ما يزيد على المعنى الواحد.

ومجرد احتمال تعدّد المستعمل فيه غير كاف فى المقام ؛ إذ الظاهر اعتبار وقوع الاستعمال فى كلّ منها فى محلّ النزاع ، إذ لو دار الأمر بين كون اللفظ موضوعا لمعنى واحد أو معانى من غير تحقّق لاستعمال اللفظ فيها وإن جاز استعمالنا فيها بملاحظه العلاقه على فرض ثبوت الوضع لأحدها فلا قائل بتقديم الاشتراك والحكم بوضعه للكلّ بمجرد الاحتمال ، وهو واضح ، وعمده مستند القائل بتقديم الاشتراك ظهور الاستعمال فى الحقيقة كما سيجىء بيانه إن شاء الله.

ولا بدّ فيه أيضا من عدم العلم أو الظنّ بكون الاستعمال فيه من جهه ملاحظه العلاقه بينه وبين المعنى الآخر ؛ إذ لو كان المعلوم أو المظنون من استعماله فيه ما كان على النحو المذكور لم يكن شاهدا على الحقيقة ، ومجرد احتمال استعماله فيه على وجه يحتمل الحقيقة غير كاف فى محلّ النزاع حسب ما عرفت.

فصار المحضيل أنّه إذا علم استعمال اللفظ فى خصوص معينين مثلا- وجاز أن يكون الاستعمال فيهما على وجه الحقيقة وأن يكون فى أحدهما حقيقة وفى الآخر مجازا فهل قضيه الأصل فيه أن يكون حقيقة فى كليهما ترجيحا للاشتراك ، أو يكون حقيقة فى أحدهما مجازا فى الآخر ترجيحا للمجاز؟ ولا فرق بين أن يعلم تحقّق الوضع فى أحدهما أو يجهل الحال فى الجميع ، وربّما يسبق إلى بعض الأوهام خروج الثانى عن محلّ الخلاف فيحكم فيه بالحقيقة فيهما على القولين ، وهو وهم ضعيف ؛ ينادى ملاحظه كلماتهم بخلافه.

نعم قد يكون المشهور هناك موافقا فى معظم الثمره لمذهب السيد رحمه الله على بعض الوجوه كما مرّت الإشارة إليه.

إذا عرفت ذلك فنقول : ذهب السيدان رحمهما الله ومن وافقهما إلى تقديم الاشتراك

حينئذ على المجاز والحكم بثبوت وضع اللفظ بإزاء المعنيين أو المعانى حتى يثبت خلافه ، وبنوا على أنّ الأصل فى الاستعمال الحقيقه مطلقا حتى يتبين المخرج عنه.

وظاهر المشهور هو تقديم المجاز حينئذ والحكم بعدم دلالة الاستعمال فى ذلك على الحقيقه ، ومن هنا اشتهر منهم أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه ، يعنون به صورته تعدّد المعنى ، وأمّا مع اتّحاده فالمعروف دلالة على الحقيقه كما مرّت الإشارة إليه ، وهذا هو الأظهر ويدلّ عليه امور :

الأوّل : أنّ ذلك هو مقتضى الأصل ؛ إذ ثبوت الوضع لكلّ منهما يحتاج إلى قيام دليل عليه ، وحيث لا دليل عليه لما سنبينه من ضعف ما تمسّكوا به لتقديم الاشتراك فينبغى نفي الوضع بمقتضى الأصل.

فإن قلت : كما أنّ الحكم بالحقيقه يحتاج إلى الدليل فكذا الحكم بالمجازيّة لتوقّفه أيضا على الوضع غايه الأمر الاكتفاء فيه بالوضع الترخيصى فإذا دار الأمر فيه بين كون الوضع فيه على أحد الوجهين توقّف الحكم بتعيين كلّ منهما على قيام الدليل عليه ، فلا بدّ أن يتوقّف مع عدم نهوض دليل على تعيين أحد الوجهين ولا وجه للحكم برجحان المجاز.

قلت : لا شبهه فى حصول الوضع الترخيصى فى المقام ولو على تقدير ثبوت الوضع له ؛ إذ لا منافاه بين الوضعين فيكون اندراج اللفظ تحت كلّ من القسمين تابعا لملاحظه المستعمل ، ولذا اعتبروا الحيثيه فى كلّ من الحدّين لئلا ينتقض كلّ منهما بالآخر ، فالوضع المجازى شامل لذلك قطعا ؛ إذ المفروض وجود العلاقه بينه وبين الآخر ، وإنما الكلام فى حصول الوضع المعتبر فى الحقيقه أيضا فالأصل عدمه.

فإن قيل : إنّ المجاز لا بدّ فيه من ملاحظه العلاقه بينه وبين ما وضع له ، والأصل عدمها.

قلت : قد اجيب عنه بأنّه معارض بلزوم ملاحظه الوضع فى استعماله فيما

وضع له ؛ فإن الالتفات إلى الأمر المصحح أمر لازم على كل حال سواء كان الاستعمال على سبيل الحقيقة أو المجاز فكما أنه يجب الالتفات إلى العلاقة في المجاز فكذا يجب الالتفات إلى الوضع في الحقائق ، فأصله عدم الالتفات في الأول معارضة بأصله عدمها في الثاني فيتساقطان ويبقى أصله عدم الوضع بلا معارض.

ويرد عليه : أن اللازم في المجاز الالتفات إلى العلاقة وإلى المعنى الحقيقي والوضع المتعلق به ؛ لتوقف المجاز على ذلك كله ، بخلاف المعنى الحقيقي ؛ إذ لا يتوقف إنما على ملاحظه الوضع له ، فملاحظه الوضع بإزاء المعنى الحقيقي معتبره في كل من الحقيقة والمجاز ، ويزيد المجاز عليه بتينك الملاحظتين ، بل وبملاحظه اخرى ثالثة وهو الوضع الترخيصى الحاصل فيه المجوز لاستعماله في ذلك مع العلاقة ، والأصل عدم ذلك كله.

فالأولى في الجواب أن يقال : إن الكلام في ثبوت وضع اللفظ وعدمه ولا- ريب أن قضيه الأصل عدمه وليس في المجاز ما يعارض ذلك في هذا المقام وتوقف صحه التجوز على امور عديده لا يقضى بانقلاب الأصل في المقام ، كيف! ولو صح ذلك لكان أصل العدم مثبتا للوضع وهو واضح الفساد ؛ لكونه إذن من الاصول المثبتة ، ولا- مجال لتوهم جواز الاستناد إليها في الإثبات.

فإن قلت : إن أصله عدم الوضع للمعنى المفروض قاض بلزوم اعتبار الامور المذكوره في الاستعمال فيكون ذلك أيضا من الاصول المثبتة ، فكيف يصح الاستناد إليها؟

قلت : إن اعتبار الامور المذكوره مما يتفرع على عدم الوضع الثابت بالأصل ، فإنه بعد البناء عليه بحكم الأصل يتوقف صحه الاستعمال على المصحح ، فلا- بد إذن من ملاحظه الامور المذكوره ، بخلاف وضع اللفظ للمعنى فإنه لا يتفرع على عدم ملاحظه تلك الامور حال الاستعمال لو أثبتناه بالأصل ؛ إذ ذلك إذن من فروع الوضع وليس الوضع فرعا عليه ، فلا وجه لإثبات وجود الأصل من جهه أصله



عدم تحقّق فروعه ، ومثل ذلك يعدّ من الاصول المثبتة لا ما كان من قبيل ما قلناه ؛ لوضوح أنّ قضيه حجّيه الأصل هو الالتزام بفروعه ، فلو كان أصاله عدم حصول فروعه معارضا لأصاله عدم الأصل لم يتحقّق هناك مصداق لجريان الأصل ، كما لا يخفى.

فإن قلت : إنّ الاستناد إلى الأصل إنّما يتمّ في المقام إذا أفاد الظنّ بمؤداه ؛ لابتناء الأمر في اللغات على الظنّ ، وأمّا مع الشكّ في حصول الوضع وعدمه فلا دلالة فيه على ذلك ؛ لانتفاء دليل على حجّيه الأصل في المقام على سبيل التّعبد.

قلت : إنّما يتمّ ما ذكر إذا اريد بإعمال الأصل المذكور إثبات معنى للفظ ، فإنّه لا وجه إذن للحكم به من دون الظنّ ، وأمّا إذا اريد نفيه به فلا وجه لاعتبار الظنّ فيه بل يكتفى في ذلك بمجرد الشكّ. ويشهد له ابتناء إثبات اللغات على الظنّ فمع عدم حصول الظنّ لا يمكن الحكم بالثبوت كما هو المفروض في المقام ، فينبى على عدمه بمقتضى الأصل.

وأنت خير بأنّ قضيه ابتناء اللغات على الظنّ توقّفها عليه في الإثبات والنفي غايه الأمر أنّه مع عدم حصول الظنّ ينبغى التوقّف فيها عن الحكم لا الحكم بنفيها ، كما هو المدعى ، وبعد التسليم فإنّما يصحّ الاستناد إلى ما ادعى من الأصل في نفي الوضع للمعنى المذكور ، وأمّا إثبات اتحاد المعنى الموضوع له لينصرف اللفظ إليه عند انتفاء القرائن ويحكم بكونه مراد اللفظ بخصوصه فهو من الامور الوجوديه المبتنيه في المقام على المظنّه ؛ إذ لا وجه للحكم بكون شىء مقصودا للمتكلّم من دون ظنّ بإرادته له ولا أقلّ من الظنّ به بحسب متفاهم العرف ، والمفروض الشكّ فيه في المقام.

فالتحقيق في الجواب أن يقال : إنّنا لا نقول بما ذكرنا إلّا مع الظنّ به ، وقد عرفت أنّ الكلام في تقديم المجاز على الاشتراك بعد ملاحظه كلّ منهما في نفسه مع قطع النظر عن الامور الطارئه عليهما المرجّحه لكلّ منهما بحسب خصوصيه المقامات ، ولا شكّ أنّ المجاز إذا كان موافقا للأصل والاشترارك مخالفا له من غير

أن يكون في جهة الاشتراك ما يعارضه كان المجاز هو الظاهر ؛ لإفاده الأصل ظنًا بمؤداه في مثل ذلك.

نعم ، إذا قام في جهة الاشتراك مرجح آخر بحسب المقام وحصل الشكّ لزم الوقف إلى أن يحصل مرجح يوجب غلبه الظنّ بأحد الجانبين ، وهو خارج عن محلّ الكلام.

الثاني : أنّ المجاز أغلب من الاشتراك ، فإنّ الألفاظ المستعمله في معان متعدده مجاز فيما يزيد على المعنى الواحد في الغالب ، وما هو حقيقه في المعنيين فما فوقهما قليل بالنسبه إليه ، والظنّ إنّما يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب.

ويرد عليه تاره أنّ الاشتراك أغلب من المجاز ؛ إذ أكثر المواد المذكوره في كتب اللغه قد ذكر لها معان عديده ، فلو لم تكن حقيقه في الكلّ فلا أقلّ من كونها حقيقه غالبا فيما يزيد على المعنى الواحد ، وكذا الحال في الحروف والأفعال ، كما يظهر من ملاحظه كتب العربيّه ، ثمّ مع الشكّ في كون تلك المعانى حقائق أو مجازات فقيام الاحتمال كاف في هدم الاستدلال ؛ إذ لا يثبت معه كثره المجاز بالنسبه إلى الاشتراك ليتّم الاحتجاج.

واخرى بأنّا إذا سلّمنا قلّه الاشتراك بالنسبه إلى المجاز فليس كلّ قلّه وكثره باعثا على حصول الظنّ في جهة الكثير ، بل يعتبر في الكثره المفيده للمظنّه أن يكون ما يقابلها نادرا في جنبها حتى يحصل الظنّ بكون المشكوك فيه من الغالب ؛ إذ من البين أنّ مجرد الغلبه مع شيوع مقابله أيضا لا يفيد ظنّا بكون المشكوك من الغالب كما هو ظاهر من ملاحظه نظائر المقام ، وكون الكثره في المجاز على النحو المذكور ممنوع ؛ بل الظاهر خلافه.

وقد يجاب عن الأوّل بأنّه لا تأمل في غلبه الحقيقه والمجاز على الاشتراك ، ألا ترى أنّ معظم المخاطبات خاليه عن الاشتراك ، وهو مع كمال ظهوره مقتضى الحكمه الباعثه على الوضع ؛ إذ لو لا ذلك لافتقر معظم الاستعمالات إلى ضمّ القرائن المعينه للمراد.

وفيه : فوات الحكمه الباعثه على وضع الألفاظ ؛ إذ المقصود منها عدم الافتقار إلى القرائن فى الانتقال إلى المقصود ، حتى أنه قيل بامتناع الاشتراك نظرا إلى إخلاله بالتفاهم ، فإذا لم نقل بذلك فى جميع الألفاظ لوجود فوائد اخر باعته على الاشتراك فلا أقل من القول به فى المعظم ؛ إذ الإخلال بالتفاهم فى معظم الاستعمالات مخالف للحكمه المذكوره قطعا ، والفوائد المترتبة على الاشتراك لا تعارض تلك الفائده العظمى التى هى العمده فى ثمره الوضع .

وقد يقال : إنّ الوجه المذكور إنما يفيد عدم شيوع الاشتراك فى الألفاظ الدائره فى المحاورات ، وليس كثير من الألفاظ الموضوعه بحسب اللغه دائره فى المحاورات الجاريه ، فأى مانع من غلبه الاشتراك أو مساواته للمجاز بعد ملاحظه الجميع ؟

وفيه : - مع عدم جريان ذلك فى خصوص الألفاظ الدائره لتسليم قلّه الاشتراك فيها - أنّ دوران اللفظ فى الاستعمالات من الامور المختلفه بحسب اختلاف العادات بالنسبه إلى الأزمان والبلدان ، والحكمه المذكوره إنّما تلاحظ حين الوضع ، فغلبه الاشتراك فى الألفاظ الموضوعه مخالف لما هو الغرض الأهم من الوضع ، فالظاهر عدمه ، مضافا إلى ما عرفت من أنه الظاهر من ملاحظه الألفاظ الدائره فى المحاورات ، حتى أنه وقع الخلاف فى وقوع المشترك فى اللغه ، فغلبه الحقيقه المتّحده على المتعدده ممّا لا ينبغى الريب فيه .

وعن الثانى بأنه لو نوقش فى كون غلبه مطلق المجاز على الاشتراك بالغه إلى حدّ يورث الظنّ بالتجوّز عند الشكّ فى حال اللفظ فلا مجال للمناقشه فى غلبته فى خصوص المقام ؛ إذ المفروض هنا حصول العلاقه المصحّحه للتجوّز ، ولا شكّ فى غلبه المجاز حينئذ على الاشتراك ، فإنّ أغلب المشتركات ليس بين معانيها مناسبه مصحّحه للتجوّز .

ويومئى إليه أنه مع حصول العلاقه المصحّحه للتجوّز وحصول الوضع الترخيصى فى المجاز لا حاجه إلى وضع اللفظ ثانيا بإزاء ذلك المعنى ؛ لاشتراك

الاشتراك والمجاز في اعتبار القرينه وحصول التفاهم معها على الوجهين ، فلا يترتب حينئذ على الوضع فائده يعتد بها ، مع ما فيه من المفسده ؛ ولذا يقلّ الاشتراك فيما هو من هذا القبيل.

وقد يقزّر كثره المجاز بوجه آخر ، وهو أن يقال : إنّ المعانى المجازيّة للألفاظ إذا لوحظت بالنسبه إلى معانيها الحقيقيّة كانت أكثر منها جدًّا ؛ وهو أحد الوجوه فيما اشتهر بينهم من أنّ أغلب اللغه مجازات ، وحينئذ فيلحق المشكوك بالأعم الأغلب ، وعلى هذا يندفع عنه بعض ما ذكر من الإيراد من غير حاجة إلى ملاحظه ما ذكر. نعم قد يرد النقص بمتّحد المعنى مع البناء فيه على أصاله الحقيقيه ويمكن دفعه بما مرّ هناك.

الثالث : أنّ في الاشتراك مخالفه لما هو الغرض الأهمّ فى وضع الألفاظ ؛ لإخلاله بالتفاهم والاحتياج معه إلى القرينه فى فهم المراد ، فالظاهر عدم ثبوته إلّا فى موضع دلّ الدليل عليه أو قام بعض الشواهد المرشده إليه.

الرابع : كثره المؤن فى الاشتراك ؛ لاحتياجه إلى وضع وقرينتين بالنسبه إلى المعنيين بخلاف المجاز ، فإنّه لا يحتاج إلّا إلى قرينه واحده. وما يتوهم من أنّ المؤن فيه أكثر ؛ نظرا إلى افتقاره إلى وضعين وعلاقه وقرينتين مدفوع بأنّ المفروض فى المقام ثبوت الوضع لأحد المعنيين فى الجملة ، وحصول العلاقه المصحّحه للتجوّز والترخيص فى استعمال المجاز حاصل على سبيل العموم ، فلا حاجة إلى حدوث وضع فى المقام ، فلا يبقى هناك إلّا اعتبار القرينه وهى متّحده فى الغالب.

نعم ، قد يقال بأنّه لا بدّ فى المجاز من ملاحظه المعنى الحقيقي وملاحظه الوضع بإزائه وملاحظه المعنى المجازى والعلاقه الحاصله بينه وبين المعنى الحقيقي وملاحظه الوضع الحاصل فى المجاز واعتبار القرينه الصارفه بل المعينه أيضا إن احتيج إلى المتعدّد ، بخلاف البناء على الاشتراك للاكتفاء فيه بالوضع وملاحظته وذكر القرينه. فتأمل.

حجّه القول بتقديم الاشتراك وجوه :

أحدها : أنّ الظاهر من الاستعمال كون ما استعمل اللفظ فيه حقيقه ، فإنّ الحقيقه هي الأصل والمجاز طار عليها تابع لها ، ومبنى اللغه على حصول التفاهم بواسطه أوضاع الحقائق وإثما رخص الواضع فى استعمال المجازات من جهه التوسعه فى اللسان ولنكات خاصّه متفرّعه على المجاز ، وأمّا معظم الفائده المترتبه على وضع اللغات فإنّما يترتب على الحقائق ، ولذا ترى معظم المخاطبات مبنيه على استعمال الحقائق حتى فى كلام البلغاء ، فإنّه وإن كان استعمال المجازات والكنايات فى ألسنتهم أكثر من الموارد فى كلمات غيرهم لكنّها ليست بأكثر من الحقائق المستعمله فى كلامهم ، كما يشهد به ملاحظه الأشعار والخطب والرسائل وغيرها ، فكيف سائر المخاطبات الواقعه من سائر الناس؟ فإنّ استعمال المجازات فيها أقلّ قليل بالنسبه إلى الحقائق وحينئذ فظاهر الاستعمال هو الحقيقه حتى يتبين المخرج عنه.

وأیضا لا- كلام فى كون الأصل فى الاستعمال هو الحمل على الحقيقه إذا تميّز المعنى الحقيقى عن المجازى ولم يعلم المراد ، والسبب الداعى هناك بعينه داع فى المقام ؛ إذ ليس الباعث هناك على الحمل على الحقيقه إلّا ظاهر الاستعمال وهو أيضا حاصل فى المقام.

والفرق بين المقامين بكون الموضوع له معلوما هناك وحصول الشك فى المراد وكون الأمر هنا بالعكس لا يصلح فارقا فى المقام ؛ إذ لو كان ظاهر الاستعمال قاضيا بإرادته الحقيقه قضى بها فى كلّ ما يحتمل ذلك ، وكما يقضى بالحكم بإرادته الحقيقه مع عدم قيام قرينه عليها إذا لم يقم دليل على خلافه فكذا يقضى بكون المستعمل فيه هو الحقيقه حتى يقوم دليل على عدمها.

وأیضا فاستعمال اللفظ فى المعنى بمنزله حمل ذلك المعنى عليه ؛ فإنّ استعمال «الأسد» فى الحيوان المفترس بمنزله أن يقال : «الأسد الحيوان المفترس» فكما أنّه إذا ورد نحو تلك العبارة فى كلام من يعتدّ بقوله يفيد كون اللفظ حقيقه فى ذلك كذا ما هو بمنزلته.

ص : ٢٩٨

ثانيها : أنّ الطريقة الجارية بين أهل اللغة من قديم الزمان هو تحصيل الأوضاع بمجرد ملاحظه الاستعمالات ، بل الظاهر أنّه طريقه جاريه في معرفه سائر اللغات إذا اريد معرفتها؛ إذ لم يعهد نصّ الواضع بوضعها لمعانيها ولا نقل ذلك عنه مسندا أو مرسلا ، وإنّما الغالب في الجميع معرفتها بملاحظه الاستعمالات كما يعرف ذلك من ملاحظه شواهدهم المذكوره في كتبهم ، وقد حكى العلامة رحمه الله عن ابن عباس أنّه قال : «ما كنت أعرف معنى الفاطر حتى اختصم إليّ شخصان في بئر ، فقال أحدهما : فطرها أبي» أي اخترعها ، وحكى عن الأصمعي أنّه قال : «ما كنت أعرف الدهاق حتّى سمعت رجلا يقول : اسقني دهاقا» أي ملآنا من غير فرق في ذلك عندهم بين ما إذا اتّحد المعنى أو تعدد.

ثالثها : أنّهم قد حكموا بأصالة الحقيقه في متّحد المعنى وبنوا على كون المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي حتى يتبين خلافه ، فجعلوا الاستعمال شاهدا على الوضع ، ومن البين أنّ ذلك جار في متعدّد المعنى أيضا ؛ إذ ليس استعمال اللفظ في المعانى المتعدّده إلّا كاستعماله في المعنى الواحد في إفاده الحقيقه ، فإن كان دالّا هناك كان دالّا في ذلك أيضا وربّما يؤيد ذلك أيضا بوجه اخر :

منها : أنّه لو كان حقيقه في أحد المعنيين مجازا في الآخر لبيّنه أهل اللغة ، وعلمنا ذلك ضروره من حال أهل اللسان ، وملاحظه استعمالاتهم كما علمنا ذلك في إطلاق الأسد على الرجل الشجاع والحمار على البليد ونظائر ذلك ، فلمّا جرت طريقتهم على إيضاح الحال في المجازات وتبيين الأمر فيها ولم يحصل ذلك في المقام دلّ ذلك على انتفاء التجوّز فيه.

ومنها : أنّ تعدد المعنى أكثر في اللغة من اتّحاده كما يظهر ذلك من ملاحظه الحال في الأسماء والأفعال والحروف ، ويشهد به تتبع كتب اللغة والعريّه فالظنّ يلحق الشيء بالأغلب.

ومنها : ملاحظه فوائد الاشتراك ومفاسد المجاز ، فإنّ المشترك لا اضطراب فيه ؛ نظرا إلى حصول الوضع فيه بالنسبه إلى كلّ من المعنيين ، بخلاف المجاز.

وأَنه يصح الاشتقاق منه بالنسبه إلى كل منهما ، وكذا يصح التجوز فيه كذلك ، وهو باعث على اتساع اللغه وتكثّر الفائده.

وأَنه يتعين إرادته أحد معنئ المشترك بمجرد قيام القرينه على عدم إرادته الآخر ، ولا يحصل ذلك فى المجاز بعد قيام القرينه على عدم إرادته الحقيقه ؛ لتعدد المجازات فى الغالب.

وأَنَّ المشترك لا يتوقف استعماله إلا على الوضع والقرينه ، وأما المجاز فيتوقف على ملاحظه المعنى الحقيقى والوضع المتعلق به والوضع الترخيصى الحاصل فيه وملاحظه العلاقه والإتيان بالقرينه الصارفه والمعينه.

وأيضاً مع خفاء القرينه فى المجاز يحمل اللفظ على الحقيقه فيوجب الخطأ فى فهم المطلوب وفى الامتثال بخلاف المشترك ؛ إذ غاية ما يلزم حينئذ حصول الإجمال وعدم وضوح الحال.

وأيضاً فى المجاز مخالفه للظاهر وخروج عن مقتضى الوضع ؛ ولذا يحتاج إلى القرينه الصارفه بخلاف الاشتراك ، إلى غير ذلك مما يعرف بالتأمل من فوائد الاشتراك ومفاسد المجاز.

والجواب أمياً عن الأول فبالمنع من ظهور الاستعمال فى الحقيقه مطلقاً ، وما ذكر فى بيانه من كون الحقيقه هى الأصل والمجاز طار عليها لا يقضى بذلك ، إذ مجرد كون الحقيقه أصلاً والمجاز طارئاً لا يوجب حصول الظن بالأول مع شيوع الثانى أيضاً ، ودورانه فى الاستعمالات ، غاية الأمر أن يستفاد ذلك مع اتحاد المعنى ، نظراً إلى بعد متروكيه الأصل وشهره الفرع ، إلا أن يقوم دليل عليه بل الظاهر من تعدد المعانى مع وجود العلاقه المصححه للاستعمال بينها اختصاص الوضع بالبعض ، سيما إذا علم حصول الوضع فى خصوص واحد منها ، لما عرفت من شمول وضع المجاز لذلك وتصحيح الاستعمال به ولزوم اعتبار القرينه مع فرض الوضع له أيضاً ، فلا يترتب عليه فائده يعتد بها.

وكثره استعمال الحقائق فى المحاورات مع اتحاد معانى الألفاظ الدائره

لا يقضى الظنّ به مع تعدّده ، كما هو المفروض فى المقام ، مضافا إلى أنّ تلك الغلبه غير مفیده للظنّ بالوضع مع شيوع التجوّز وكثرتة أيضا.

وكون الأصل فى الاستعمال الحقيقه مع تميّز الحقيقه من المجاز والشكّ فى المراد لا يقضى بجريانه فى صورته تميّز المعنى المراد ، والشكّ فى الوضع ودعوى اتّحاد المناط فى المقامين بين الفساد ؛ فإنّ قضيه وضع اللفظ للمعنى بعد ثبوتة هى الحمل عليه حتى يقوم دليل على خلافه ، إذ ذلك ثمره الوضع وعليه بناء المحاورات من لدن آدم عليه السلام إلى الآن ولولاه لما أمكن التفهيم والتفهّم إلّا بواسطة القرائن ، وفيه هدم لفائده الأوضاع ، وأما بعد تعيّن المراد بالقرينه والشكّ فى حصول الوضع له فأى دليل يقضى بثبوت الوضع هناك؟

والاستظهار المذكور مجرد دعوى لا شاهد عليه ، غايه الأمر أن يسلم ذلك فى متّحد المعنى لما تقدّم فى بيانه.

ودعوى كون الاستعمال بمنزله الحمل على فرض تسليمها لا يفيد شيئا ؛ لما عرفت من أنّ الحمل وصحّته لا يدلّ على الحقيقه ، إلّا على بعض الوجوه ؛ ولذا لم يعدّوا ذلك من أمارات الحقيقه وإنّما اعتبروا عدم صحّحه السلب.

وأما عن الثانى فبالمنع من جريان الطريقه على استعمال الحقائق المتعدّده من مجرد الاستعمال ، بل الظاهر حكمهم بها من الرجوع إلى أمارات الحقيقه أو ملاحظه الترديد بالقرائن ، وهى الطريقه الجاربه فى معرفه الأوضاع كما هو الحال فى الأطفال فى تعلّم اللغات ، غايه الأمر أن يسلم ذلك فى متّحد المعنى. وكأنّ أحد الوجهين المذكورين هو الوجه فيما حكى عن ابن عباس والأصمعى.

نعم ، لو لم يكن هناك علاقه بين المعنيين أمكن الاستعلام من مجرد الاستعمال ، وهو خارج عن محلّ الكلام.

وأما عن الثالث فبالفرق البين بين المقامين كما مرّ تفصيل القول فيه ، فقياس المتعدّد على المتّحد ممّا لا وجه له ، وكفى فارقا بين المقامين ما عرفت من ذهاب المعظم إلى دلالة الاستعمال على الحقيقه فى الأوّل وإعراضهم عن القول به فى



الثانى ومن البين بناء الأمر فى المقام على الظنّ ، وهو حاصل بذلك. وما ذكر فى التأييد ممّا لا يفيد ظنّاً بالمقصود ، وقد عرفت الحال فى أكثر ما ذكر ممّا قرّناه فلا حاجة إلى التفصيل.

ومن الغريب احتجاج السيّد رحمه الله بالوجه الأوّل منها على ما ادّعا مع ما هو ظاهر من أنّه لا مقتضى للالتزام بحصول العلم الضرورى بذلك ، وحصول العلم به فى بعض الأمثله لا يقضى بكليّه الحكم ، كيف! وهو منقوض بالحقائق ؛ فإنّنا نعلم بالضروره من اللغه وضع السماء والأرض والنار والهواء وغيرها لمعانيها ، فلو كان المعنى المشكوك فيه حقيقه لعلمنا ذلك بالضروره من الرجوع إلى اللغه ، كما علمناه فى غيرها.

مضافا إلى ما هو معلوم من عدم لزوم حصول العلم الضرورى ولا النظرى بذلك ؛ إذ كثير من الحقائق والمجازات مأخوذ على سبيل الظنّ ونقل الآحاد ، فالاحتجاج على نفي المجازيّة بمجرد انتفاء العلم الضرورى به غريب.

هذا ، واعلم أنّه بناء على ترجيح المجاز على الاشتراك كما هو المشهور لو علم بوضع اللفظ بإزاء أحدهما بخصوصه حكم بكون الآخر مجازا ، وأمّا إذا لم يثبت ذلك فإنّما يحكم حينئذ بكون أحدهما على سبيل الإجمال حقيقه والآخر مجازا ، ولا يمكن الحكم إذن بإرادته خصوص أحدهما مع انتفاء القرينه على التعيين ، فلا بدّ من الوقف ، فعلى هذا لا يترتب هنا على القولين ثمره ظاهره كما مرّت الإشارة إليه. نعم قد يثمر ذلك فى مواضع.

منها : أن يكون أحد المعنيين مناسبا للآخر بحيث يصحّ كونه مجازا فيه لو فرض اختصاص الوضع بالآخر دون العكس ؛ إذ لا ملازمه بين الأمرين كما فى استعمال «الرقبه» فى الإنسان حيث لا يصحّ استعمال الإنسان فى خصوص الرقبه ، وحينئذ فيحكم بكونه حقيقه فى خصوص أحدهما مجازا فى الآخر.

ومنها : أنّه لا يجوز التجوّز فى اللفظ بملاحظه مناسبه المعنى لشيء من المعنيين لاحتمال كونه مجازا ولا يجوز سبك المجاز من المجاز ، نعم لو كان هناك

معنى مناسب لكلّ منهما صحّ التجوّز فيه ، هذا على المشهور وأما على القول الآخر فيصحّ ذلك مطلقا.

ومنها : أنّه لا يتعيّن الحمل على كلّ منهما بمجرد القرينه الصارفه عن الآخر على المشهور إذا لم يكن هناك قرينه على التعيين ، وقام فى المقام احتمال إرادته معنى مجازى آخر ، بخلاف ما لو قيل بالاشتراك بينهما.

وينبغى التنبيه لامور :

أحدها : أنّه كما يقال بترجيح اتّحاد المعنى على الاشتراك كذا يقال بترجيح الاشتراك بين المعنيين على الاشتراك بين الثلاثه ... وهكذا ، وبالجمله كما أنّ المجاز يقدّم على أصل الاشتراك فكذا على مراتبه ، والشواهد المذكوره تعمّ الجميع ، إلّا أنّه قد يتأمّل فى جريان البعض ، وفى البعض الآخر الذى هو العمده فى المقام كفايه فى ذلك.

ثانيها : أنّه لو استعمل اللفظ فى معنيين لا-مناسبه بينهما وأمكن كون اللفظ موضوعا بإزاء ثالث يناسبهما بحيث يصحّ التجوّز فيهما على فرض كونه موضوعا بإزائه لكن لم نجد اللفظ مستعملا فى ذلك فلا وجه إذن لتقديم المجاز على الاشتراك ، بل يحكم بالاشتراك أخذنا بظاهر الاستعمال على نحو ما يقال فى متّحد المعنى بعينه ، فإنّ شيوع استعمال اللفظ فى معنى وعدم استعماله فى غيره يفيد الظنّ بالوضع له دون الآخر.

ثالثها : لو ثبت وضع لفظ لمعنى وكان مجازا فى غيره لكن اشتهر المجاز إلى أن حصل الشكّ فى معادلته للحقيقه وحصول الاشتراك من جهه الغلبه أو لظروّ وضع عليه بعد ذلك فالظاهر أنّه لا كلام إذن فى تقديم المجاز استصحابا للحاله الاولى ، إلّا أن يجيء فى خصوص المقام ما يورث الظنّ بالاشتراك أو يقضى بالشكّ فيتوقّف.

رابعها : لو كان اللفظ مشتركا بين معنيين فترك استعماله فى أحدهما واستعمل فى الآخر إلى أن احتمل هجر الأوّل فى العرف وصرورته مجازا فى المحاورات

ص: ٣٠٣

لم يحكم به من دون ثبوته ، بل بنى على الاشتراك إلى أن يتبين خلافه أو يشك في الحال فيتوقف.

خامسها : لو نقل اللفظ عن معناه واستعمل في معنيين آخرين وحصل الشك في نقله إليهما معا أو إلى أحدهما فإن كان وضعه الطارئ من جهة التعيين وغلبه الاستعمال فلا ريب في الاقتصار على القدر الثابت وعدم تقديم الاشتراك وإن قيل بترجيح الاشتراك على المجاز استصحابا لحال الاستعمال ، وكذا لو كان الوضع الثانوي على سبيل التعيين مع ثبوت استعماله فيه قبل ذلك على سبيل المجاز ، وأمّا مع حدوث المعنى والشك في كون الاستعمال من جهة الوضع أو العلاقة فعلى القول بتقديم الاشتراك وجهان ، ولا يبعد البناء حينئذ على ترجيح الاشتراك أيضا.

### **ثانيها : الدوران بين الاشتراك و التخصيص**

وحيث عرفت ترجيح المجاز على الاشتراك ظهر ترجيح التخصيص عليه أيضا ، سيما بملاحظه شيوعه وكثرته ورجحانه على المجاز ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

### **ثالثها : الدوران بين الاشتراك و التقييد**

والأمر فيه أيضا ظاهر ممّا مر ، سيما إذا كان التقييد خاليا عن التجوّز.

### **رابعها : الدوران بين الاشتراك و الإضمار**

والحال فيه أيضا ظاهر ممّا عرفت ؛ إذ الإضمار عديل المجاز ، والظاهر أنّ القائل بتقديم الاشتراك على المجاز لا يقول بتقديمه على هذين ، إذ العمده فيما استند إليه ظهور الاستعمال فيه والاستعمال في غير المعنى الواحد غير ظاهر في المقامين ، نعم إن كان التقييد بالاستعمال في خصوص المقيّد جرى فيه ما ذكر ، ويجرى الوجهان في التخصيص ، فإن قلنا باستعمال اللفظ في الخصوص كما هو المشهور قام الوجه في ترجيح الاشتراك وإلا فلا وجه له ، لعدم تعدّد المستعمل فيه.

### **خامسها : الدوران بين الاشتراك و النقل**

وذلك بأن يكون اللفظ موضوعا بحسب اللغة مثلا لمعنى ثم يستعمل في العرف في معنى آخر إلى أن يبلغ حدّ

الحقيقه ، أو يوضع له فى العرف وضعا تعيينيا ، ويشك حينئذ فى هجر المعنى الأوّل ليكون منقولا- ، وعدمه ليكون مشتركا قولان.

ذهب العلامة رحمه الله إلى كلّ منهما فى النهايه والتهديب.

والأوّل محكى عن جماعه من العامه كالرازى والبيضاوى واختاره فى المنيه.

وكأنّ الأظهر الثانى ؛ أخذا بأصاله بقاء الوضع الأوّل وعدم هجره إلى أن يثبت خلافه ، وغايه ما ثبت حينئذ بلوغ المعنى الثانى إلى حدّ الحقيقه أو الوضع له ، وأما هجر الأوّل فغير معلوم ، والقول بغلبه النقل على الاشتراك على فرض تسليمه مدفوع ، بأنّها ليست بمثابه تورث الظنّ به لشيوع الأمرين ، غايه الأمر أن يكون ذلك أغلب فى الجمله ، وقد عرفت أنّ مثل تلك الغلبه لا يفيد ظنا فى الغالب.

نعم ، قد يقال : إنّ الغالب فى الأوضاع الجديده هجر المعنى السابق وتركه فى ذلك العرف ، كما يعرف ذلك من ملاحظه المعانى العرفيه العامه والخاصه بل لا- يكاد يوجد صورته يحكم فيها ببقاء المعنى الأوّل ، فقد يستظهر بملاحظه ذلك الحكم بالهجر. فتأمل.

وربّما يؤيده أيضا ذهاب الجماعه إليه حيث إنّه لا يعرف القول الآخر إلّا للعلامة رحمه الله ، وهو ممّن ذهب إلى الثانى أيضا.

ومن التأمّل فيما ذكرناه ينقدح وجه آخر ، وهو التفصيل بين ما إذا كان ثبوت المعنى الثانى فى عرف غير العرف الأوّل أو عند أهل ذلك العرف ، فيقال بترجيح النقل فى الأوّل والاشتراك فى الثانى ، وكأنّه الأوجه. فتأمل.

ثمّ إنّه ربّما يعارض أصاله بقاء المعنى الأوّل وعدم هجره بتوقّف المشترك فى إفاده المراد على القرينه بخلاف المنقول.

وفيه : أنه إن اريد بذلك التمسك بأصاله عدم التوقّف عليها ففيه أنّ الحكم بالفهم من دون القرينه خلاف الأصل أيضا ، فينبغى أن يقتصر فيه على القدر الثابت ، وهو صورته وجود القرينه.

فإن قلت : وضع اللفظ للمعنى قاض بفهمه من اللفظ فالأصل البناء عليه حتّى يثبت خلافه.

قلت : لا مجال لذلك بعد ثبوت الوضع للمعنيين ؛ فإنّ قضيه ذلك الوقف بين الأمرين ، غايه الأمر أن يشكّ في كون أحدهما ناسخا للآخر فمع الغضّ عن أصاله عدمه لا أقلّ من الوقف في الفهم ، لاحتمال الأمرين فلا محصل لأصاله عدم التوقّف عليها ، مضافا إلى ما عرفت من أنّ التوقّف المذكور من فروع أصاله بقاء المعنى الأوّل ، فلا وجه لجعله معارضا لأصاله.

وإن اريد به أصاله عدم ذكر القرينه في مقام التفهيم فمرجه أيضا إلى الوجه الأوّل ؛ إذ ذكر القرينه في المقام إنّما يتبع وجود الحاجه إليها ، فإن فرض استقلال اللفظ في الدلاله وإلا فلا معنى لعدم الحاجه إليها وأصاله عدمها ، مع أنّ المفروض الشكّ في الأوّل ومع الغضّ عن ذلك فهو معارض بأصاله عدم استقلال اللفظ في الإفاده.

وإن اريد به التمسّك بذلك في إثبات قله المؤن في جانب النقل وكثرتها في الاشتراك فذلك مع عدم إفادته ظنا في المقام معارض بوجود ما يعارضه في جانب النقل أيضا.

ثمّ إنه قد يقع الدوران بين الاشتراك والنقل في صور اخرى :

منها : أن يكون اللفظ حقيقه بحسب اللغه في معنى مخصوص ويوجد في العرف حقيقه في آخر ، ويشكّ حينئذ في ثبوت ذلك المعنى في اللغه أيضا ليكون مشتركا بينهما ، وعدمه ليكون منقولا ، وقد يشكّ حينئذ في ثبوت المعنى اللغوي في العرف أيضا ليكون مشتركا بينهما في اللغه والعرف ، وقضيه الأصل حينئذ عدم اشتراكه بحسب اللغه فيقدم النقل عليه ، ويرجع الحال في اشتراكه بحسب العرف إلى الصوره المتقدمه ؛ نظرا إلى الشكّ في هجر المعنى الأوّل وعدمه.

ومنها : أن نجد للفظ معينين في العرف ونجد استعماله في اللغه في معنى ثالث يناسبهما ونشكّ في كون ذلك هو معناه الحقيقي في اللغه ليكون متحد المعنى بحسبها فيكون منقولا- إلى ذينك المعنيين في العرف ، أو أنه حقيقه فيهما من أوّل الأمر ليكون مشتركا بحسب اللغه من دون نقل ، وقضيه أصاله تأخر الحادث عدم

ثبوت الوضع لهما في اللغة ، إلّا أنّه لما لم يكن وضعه للمعنى الآخر معلوما من أصله فقضيّه الأصل عدم ثبوت الوضع له أيضا ،  
وحيثنذ فيحتمل ثبوت المعنيين له بحسب اللغة ؛ لأصالة عدم تغيير الحال فيه ، وأن يقال بوضعه لأحدهما ثمّ طرؤ وضعه للآخر ،  
اقتصارا في إثبات الحادث على القدر الثابت. فتأمل.

ومنها : أن يكون مشتركا بين المعنيين بحسب اللغة واستعمل في العرف في معنى ثالث واشتهر استعماله فيه إلى أن شكّ في  
حصول النقل وهجر المعنيين ، فيدور الأمر بين الاشتراك بينهما بحسب العرف - كما كان في اللغة - ونقله إلى المعنى الثالث ،  
ولا ريب أنّ قضيّه الأصل حيثنذ بقاء اشتراكه بين المعنيين المفروضين إلى أن يثبت النقل.

### سادسها : دوران الأمر بين الاشتراك و النسخ

كما إذا قال : «ليكون ثوبى جونا» وعلمنا بوضع الجون للأحمر ، ثمّ قال بعد ذلك : «ليكون أسود» فشكّ حيثنذ في وضع الجون  
للأسود أيضا حتى يكون مشتركا ، فيكون قوله الثاني قرينه معينه لإرادته ذلك من أوّل الأمر ، أو أنّه نسخ الحكم الأوّل بذلك  
من غير أن يكون هناك اشتراك بين المعنيين ، ويفرض هناك انتفاء العلاقه المصحّحه للتجوّز لثلا يقوم احتمال المجاز أيضا ،  
وحيثنذ ربّما يرحّج الاشتراك ؛ لغلبته على النسخ ، ولأنّه يثبت بأى دليل ظنّي اقيم عليه بخلاف النسخ ؛ إذ لا يثبت إلّا بدليل  
شرعى بل ربّما يعتبر فيه ما يزيد على ما اعتبر في الدليل على سائر الأحكام ، ولأنّ غايه ما يلزم من الاشتراك الإجمال أحيانا  
بخلاف النسخ ، فإنّ قضيته إبطال العمل بالدليل السابق.

وأنت خبير بما في جميع ذلك ؛ فلا وجه لإثبات الوضع للمعنى المفروض بهذه الوجوه الموهونه من غير قيام شاهد عليه من  
النقل أو الرجوع إلى لوازم الوضع ونحو ذلك ممّا يفيد ظنا به.

فالأظهر عدم ثبوت اشتراك اللفظ بين المعنيين بمجرد دفع احتمال النسخ في مورد مخصوص ، ولا الحكم بثبوت النسخ هناك  
أيضا ، وقضيّه ذلك التوقّف في حكمه بالنظر إلى ما تقدم على ورود الدليل المذكور وإن كان البناء على حمله

على معناه الثابت والحكم بكون الثاني ناسخا له لا يخلو عن وجه.

### سابعا : الدوران بين النقل و المجاز

والمعروف فيه ترجيح المجاز لا نعرف فيه خلافا ؛ لأصالة عدم تحقّق الوضع الجديد وعدم هجر المعنى الأوّل ، ولتوقّف النقل غالبا على اتّفاق العرف العامّ أو الخاصّ عليه ، بخلاف المجاز ، مضافا إلى غلبه المجاز وشيوعه في الاستعمالات.

وما قد يتخيّل في المقام من أنّ الدوران بين النقل والمجاز إنّما يكون مع كثره استعمال اللفظ في ذلك المعنى - كما في الحقائق الشرعيّة - ليكون من مظانّ حصول النقل حتّى يتحقّق الدوران بين الأمرين ، وحينئذ فترجيح المجاز يستلزم اعتبار وجود القرينه في كلّ من استعمالاته مع كثرتها وشيوعها ، وقضيّه الأصل في كلّ واحد منها عدمها ، بخلاف ما لو قيل بالنقل ، وربّما يحكى عن البعض ترجيحه النقل على المجاز لأجل ذلك ، ففرّع عليه ثبوت الحقيقه الشرعيّه أخذًا بالأصل المذكور.

موهون جدّا ؛ إذ بعد ظهور التجوّز في نظر العقل من جهة أصالة بقاء الوضع الثابت وعدم حصول ناسخ له ، مضافا إلى كثرته وشيوعه يحكم بلزوم ضمّ القرينه في كلّ استعمال واقع قبل ذلك أو بعده ؛ إذ ذلك من لوازم المجازيّة وامتفّعاته ولا يجعل أصالة عدمه مانعا من جريان الأصل في أصله ، لما عرفت من عدم معارضه أصالة عدم الفروع المترتّبه على عدم الشىء لأصالة عدمه ، فإنّ قضيّه حجّيه الأصل الأخذ بامتفّعاته.

نعم ، لما كان الأمر في المقام دائرا مدار الظنّ فلو فرض تفرّع امور بعيده عن نظر العقل على الأصل المفروض أمكن معارضته له من جهة ارتفاع المظنّه - كما هو الحال في الحقيقه الشرعيّه - إلّا أنّ المقام ليس كذلك ، بل بالعكس لشيوع التجوّز في الاستعمالات.

ومع الغضّ عن ذلك فإنّ ثبات الوضع بمجرد أصالة عدم ضمّ القرينه في الاستعمال استناد في إثبات الأوضاع إلى التخريجات ، وقد عرفت وهنه.

مضافا إلى أنّ لزوم ضمّ القرينه إليه مقطوع به قبل حصول النقل ، فقضيّه

الأصل بقاؤه ، فإن اريد من أصاله عدم ضمّ القرائن أصاله عدم لزومه فهو واضح الفساد ؛ إذ قضيه الأصل فيه بالعكس استصحابا للحكم السابق.

وإن اريد به أصاله عدمه مع لزوم اعتباره فهو أوضح فسادا منه.

فظهر بما قررنا أنّ قضيه الأصل في ذلك تقديم المجاز ولو مع قطع النظر عن ملاحظه الظهور الحاصل من غلبه المجاز.

### **ثامنها و ناسعا : الدوران بين النقل و التخصيص و بينه و بين التقييد**

والأمر فيهما ظاهر ممّا قررناه سيّما بملاحظه اشتهاها في الاستعمالات ، مضافا إلى أنّ التزام التقييد غير ظاهر في استعمال اللفظ في المقيّد ، فضلا عن ثبوت الوضع له.

### **عاشرها : الدوران بين النقل و الإضمار**

كما في قوله تعالى : ( وَحَرَّمَ الرِّبَا ) (١) فإنّ الربا حقيقه لغه في الزيادة ، ويحتمل نقله شرعا إلى العقد المشتمل عليها ، فعلى الأوّل يفتقر إلى إضمار مضاف كالأخذ دون الثاني.

وقد عرفت ممّا ذكرناه ترجيح الإضمار ؛ إذ مجرد أصاله عدم الإضمار لا يثبت وضعا للفظ سيّما مع عدم ثبوت الاستعمال فيه ، فبعد ثبوت المعنى الأوّل وتوقّف صحّه الكلام على الإضمار لا بدّ من الالتزام به ، لا أن يثبت وضع جديد للفظ بمجرد ذلك ، وقد نصّ جماعه على أولويّه الإضمار على النقل من غير خلاف يعرف فيه.

وفي كلام بعض الأفاضل نفى البعد عن ترجيح النقل عليه لكونه أكثر ، ولا يخفى بعده ، على أنّ الكثرة المدّعا غير ظاهره ؛ إذ اعتبار الإضمار في المخاطبات أكثر من أن يحصى وربّما كان أضعاف المنقولات.

### **حادى عشرها : الدوران بين النقل و النسخ**

ففي المنيه ترجيح النقل عليه ، وكأنّه لكثره النقل بالنسبه إلى النسخ.

وأنت خيرير بأنّ بلوغ كثره النقل وقّله النسخ إلى حدّ يورث الظنّ بالأوّل

---

(١) البقره : ٢٧٥.



غير معلوم ؛ لطريان النسخ كثيرا على الأحكام الشرعيه والعاديه ، فلو سلم الغلبه فى المقام فليست بتلك المثابه ، فقضيّه ثبوت المعنى الأوّل وعدم ثبوت الثانى هو البناء على النسخ ، أخذًا بمقتضى الوضع الثابت.

وقد يرجح النقل أيضا بما مرّ من الوجه فى ترجيح الاشتراك على النسخ ، وقد عرفت وهنه. فتأمل.

### المقام الثانى : فى بيان ما يستفاد منه حال اللفظ بالنسبه إلى خصوص الاستعمالات

#### إشاره

وهى وجوه عشره :

#### أحدها : الدوران بين المجاز و التخصيص

والمعروف ترجيح التخصيص ، وقد نصّ عليه جماعه من الخاصّه والعامّه ، كالعلامة وولده والبيضاوى والعبرى والاصفهانى وغيرهم.

وربّما يعزى إلى المصنّف التوقّف فى الترجيح ، فيتوقّف البناء على كلّ منهما على مرجّح خارجى ، وكأنّه لما فى كلّ من الأمرين من مخالفه الظاهر ، ولا ترجيح بحسب الظاهر بحيث يورث الظنّ بأحدهما.

وفيه : أنّ فى التخصيص رجحانا على المجاز من وجوه شتى :

أحدها : أنّ التخصيص أكثر من المجاز فى الاستعمال حتّى جرى قولهم : «ما من عامّ إلّا وقد خصّ» مجرى الأمثال.

وقد يستشكل فيه بأنّ الأكثرية الباعثه على المظنّه ما إذا كان الطرف الآخر نادرا ، وأمّا إذا كان شائعا أيضا فإفادتها للظنّ محلّ تأمل ، كما هو الحال فيما نحن فيه ؛ لعدم ندره المجاز فى الاستعمالات ، كيف! وقد اشتهر أنّ أكثر اللغه مجازات.

وقد يقال بأنّ استعمال العامّ فى عمومه نادر بالنسبه إلى استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى ؛ لشيوع الثانى فإذا دار الأمر فى الخروج عن الظاهر بين الأمرين فالظاهر ترجيح الأوّل.

وقد يناقش فيه بأنّ أفصى ما يدلّ عليه ذلك ترجيح التخصيص على المجاز فى العامّ العذى لا يظهر له مخصّص سوى ما هو المفروض ، وأمّا إذا ثبت

تخصيصه بغير ذلك فهو كاف في الخروج عن الندره ، فترجيح التخصيص الثانى يحتاج إلى الدليل.

ويمكن الذبّ عنه بأنّه إذا ثبت ترجيح التخصيص فى العامّ المذى لم يخصّص فى غيره بالاولى ؛ لو هن العموم بعد تطرّق التخصيص إليه حتّى أنّه قيل بخروجه بذلك عن الحجّيه فى الباقي.

ثانيها : أنّ ذلك هو المفهوم بحسب العرف بعد ملاحظه الأمرين ، كما إذا قال : أكرم العلماء ، ثمّ قال : لا يجب إكرام زيد ، فإنّه لا شكّ فى فهمهم من ذلك استثناء زيد من الحكم ، لا أنّه يحمل الأمر فى «أكرم» على الندب أو يتوقّف بين الأمرين. فتأمّل.

ثالثها : ما عرفت من شهره القول بترجيح التخصيص ، ونصّ جماعه من فحول الاصوليين عليه ، فيقدّم فى مقام الترجيح لابتناء المقام على الظنّ هذا إذا لوحظ كلّ من التخصيص والمجاز فى نفسه ، وقد يعرض لكّل منهما ما يوجب رجحان المجاز أو التوقّف بينهما - كما إذا كان المجاز مشهورا أو كان التخصيص نادرا - فهناك إذن وجوه :

منها : أن يكون المجاز مشهورا والتخصيص بعيدا مرجوحا ، ولا شبهه إذن فى ترجيح المجاز.

ومنها : أن يكون التخصيص نادرا - كما إذا اشتمل على إخراج معظم أفراد العامّ من غير أن يكون فى المجاز مزيه باعته على رجحانه - والظاهر حينئذ ترجيح المجاز أيضا ؛ لبعد التخصيص كذلك حتّى أنّه ذهب جماعه إلى امتناعه فى بعض صورته.

ومنها : أن يكون فى المجاز مزيه باعته على رجحانه من غير أن يكون فى التخصيص ما يوجب وهنه ، فإن كان رجحان المجاز من جهه شهرته وقد بلغ فى الشهره إلى حيث يترجّح على الحقيقه بملاحظه الشهره أو يعادلها فلا شبهه إذن فى ترجيح المجاز ، وإلّا ففى ترجيحه على التخصيص إشكال.

وقد يقال بترجيحه عليه مع كون الباعث على رجحانه الشهره ؛ نظرا إلى كون الغلبه الحاصله فيه شخصيّه بخلاف غلبه التخصيص ، فإنّها غلبه نوعيّة ، والأظهر الرجوع حينئذ إلى ما هو المفهوم بحسب المقام بعد ملاحظه الجهتين .

ومنها : أن يكون المجاز نادرا والتخصيص اللازم أيضا كذلك ، فقد يتخيل إذن ترجيح التخصيص أيضا ؛ لغلبه نوعه والأظهر الرجوع إلى ما هو الظاهر في خصوص المقام ومع التكافؤ فالتوقف .

### ثانيها : الدوران بين المجاز و التقييد

والظاهر أنّ حكمه حكم الدوران بينه وبين التخصيص ، فالظاهر ترجيح التقييد لظاهر فهم العرف ، مؤيدا بما مرّ من الغلبه ، مضافا إلى أنّ التقييد قد لا يكون منافيا لاستعمال اللفظ فيما وضع له فهو وإن كان خلاف الظاهر أيضا إلّا أنّه راجح بالنسبه إلى ما كان مخالفته للظاهر من جهه ارتكاب التجوّز .

وقد يفتعل بين التقييد الذي يندرج في المجاز بأن يستعمل المطلق في خصوص المقيّد وما لا تجوّز فيه ، فإنّ الأوّل نوع من المجاز مع التأمل في شيوعه ، فإنّ معظم التقييدات من قبيل الثاني فهو بمنزله سائر المجازات بخلاف الثاني . ولا يخلو عن وجه .

### ثالثها : الدوران بين المجاز و الإضمار

وقد نصّ العلّامة رحمه الله في النهايه والتهذيب على تساويهما ، فيتوقف الترجيح على ملاحظه المرجّحات في خصوص المقامات ، وكأنّه الأظهر ؛ لشيوع كلّ من الأمرين واشتراكهما في مخالفه الظاهر . ومجرّد أشيعيّة المجاز على فرض تسليمه لا يفيد ظلّما في المقام ، ليحكم بثبوت ما يتفرّع عليه من الأحكام ، هذا إذا اختلف الحكم من جهه البناء على كلّ من الوجهين ، وأمّا إذا لم يكن هناك اختلاف كما في قوله تعالى : ( وَسُئِلَ الْقُرْآنُ ) (١) فلا إشكال .

وذهب غير واحد من المتأخّرين إلى ترجيح المجاز ؛ نظرا إلى كثرته ، وربّما

---

(١) سورة يوسف : ٨٢ .

ضمّ إليه أفيديته ، وكلا الأمرين في محلّ المنع ، وبعد ثبوتها فكون ذلك باعثا على الفهم كما ترى.

وحكى عن البعض ترجيح الإضمار ، وكأّنه من جهة أصله الحمل على الحقيقة ؛ إذ لا مجاز في الإضمار.

ويدفعه : أنّه وإن لم يكن الإضمار باعثا على الخروج عن مقتضى الوضع إلّا أنّ فيه مخالفه للظاهر قطعاً ، فإنّ الظاهر مطابقه الألفاظ للمعاني المقصوده في الكلام ، فبعد كون الأمرين مخالفين للظاهر يحتاج الترجيح إلى مرجح.

وفيه تأمّل ؛ إذ بعد قيام القرينه الظاهره على المحذوف لا حاجة إلى ذكره بل قد يعدّ ذكره لغوا ، فلا مخالفه فيه إذن للظاهر ، بخلاف المجاز للخروج فيه عن مقتضى الظاهر على كلّ حال.

نعم ، لو قيل بثبوت الوضع النوعي في المركّبات وجعلت الهيئه الموضوعه هي ما كانت طارئه على الكلمات التي يراد بيان معانيها الإفراديه للتوصّل إلى المعنى المركّب بعد ملاحظه وضع الهيئه من دون إسقاط شيء منها كان في الحذف إذن خروج عن ظاهر الوضع ، إلّا أنّه أجاز الواضع ذلك مع قيام القرينه على المحذوف إلّا فيما قام الدليل على المنع منه حسب ما فصل في محله.

وحينئذ فقد يقال بكون التوسّع في المدلول ، وقد يجعل من قبيل التوسّع في الدالّ.

وكيف كان يكون ذلك أيضا نحواً من المجاز ، وقد يشير إليه عدّهم الإضمار أو بعض أقسامه من جمله المجاز حيث يعبرون عنه بمجاز الحذف. فتأمّل.

#### **رابعها : الدوران بين المجاز و النسخ**

وقد نصّ في المنيه على ترجيح المجاز عليه ، وكأّنه ممّا لا ريب فيه ؛ لظاهر فهم العرف ، ولغلبه المجاز بالنسبه إلى النسخ ، وندور النسخ بالنسبه إليه.

وقد يقال بكون النسخ من أقسام التخصيص ، فإنّّه تخصيص في الأزمان ، وقد مرّ ترجيح التخصيص على المجاز ، فينبغي إذن ترجيح النسخ عليه أيضا.

ويدفعه : بعد تسليم كونه تخصيصاً أنه ليس المراد بالتخصيص هناك ما يشمل ذلك ، بل المراد به ما عداه ؛ لوضوح ندره النسخ بالنسبة إلى المجاز وغيره وعدم انصراف الكلام إليه مع دوران الأمر بينه وبين المجاز.

وبالجمله : أنه ليس من التخصيص المعروف الذى مرّت الإشارة إليه.

نعم ، لو كان نفى الحكم بالنسبة إلى بعض الأزمان مندرجا فى التخصيص المعروف لم يبعد ترجيحه على المجاز - كما إذا قال : «أكرم زيدا كلّ يوم» ، ثم قال بعد عدّه أيام : «لا يجب عليك إكرام زيد» - إذ من القريب حينئذ البناء على تخصيص الحكم بالأيام السالفه ، إلّا أنّه قد يتأمّل فى اندراج ذلك فى النسخ المذكور فى المقام.

هذا ، ولو كان ورود ما يحتمل النسخ بعد حضور وقت العمل تعيّن الحكم بالنسخ ، لما تقرّر من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو حينئذ خارج عن محلّ الكلام ، هذا إذا علم انتفاء البيان السابق.

وأما مع الشكّ فيه - كما هو الحال فى غالب الأخبار الواردة عندنا سواء كانت نبويّه ليحتمل كونها هى الناسخه ، أو إماميه لا يحتمل فيها ذلك ؛ لقيام احتمال كونها كاشفه عن الناسخ - فالظاهر أيضا فيها ترجيح المجاز ؛ لما قلناه ، ويحتمل التوقّف فى الأوّل ، أو ترجيح النسخ ، نظرا إلى أصاله عدم تقدّم غيره.

### خامسها : الدوران بين التخصيص و التقييد

كما فى قولك : «أكرم العلماء ، وإن ضربك رجل فلا تكرمه» فيدور الأمر فى المقام بين تخصيص العامّ فى الأوّل بغير الضارب ، وتقييد الرجل فى الثانى بغير العالم ، وجهان :

التوقّف فى المقام حتّى يظهر الترجيح من ملاحظه خصوصيات الموارد ؛ لشيوع الأمرين وتساويهما فى كونهما مخالفين للأصل.

وترجيح التقييد ؛ لضعف شموله للأفراد بالنسبه إلى شمول العامّ ، فإنّ شمول العامّ لها بحسب الوضع وشمول المطلق من جهه قضاء ظاهر الإطلاق ، وأنّه لا تجوّز فى التقييد فى الغالب بخلاف التخصيص . وكأنّه الأظهر.

وقد يتأمل فيما لو كان التقييد على سبيل التجوّز باستعمال المطلق في خصوص المقيّد، إذ قد يقال حينئذ بكونه من المعارضه بين التخصيص والمجاز. فتأمل.

وقد يعدّ من ذلك دوران الأمر بين إخراج بعض الأفراد عن العموم أو تقييد الحكم فيما يراد إخراج بعض الأحوال ، كما في قوله تعالى : (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)(١) فإنّه بعد ثبوت خيار المجلس مثلاً في البيع يجب ارتكاب أحد الأمرين من القول بخروج البيع عن العامّ المذكور وتخصيصه بغيره أو تقييد الحكم الثابت للبيع بغير الصورة المفروضة.

وأنت خبير بأنّه لا دوران في المقام بين التقييد والتخصيص ، فإنّا إن قلنا بعموم الحكم لكلّ الأفراد في كلّ الأحوال فلا تأمل إذن في أنّ القدر الثابت إخراجاً هو خصوص حاله المذكور ، وهو أيضاً تخصيص للعامّ ، وإن قلنا بأنّ عمومّه إنّما يثبت بالنسبه إلى الأفراد دون الأحوال فلا-موجب إذن للقول بالتخصيص ؛ إذ الدليل إنّما دلّ على عدم ثبوت الحكم بالنسبه إلى الحال المفروض فيثبت اللزوم في سائر أحواله من جهة إطلاق دلالة العامّ على ثبوت اللزوم.

وبالجملة : أقصى ما يقتضيه الدليل المذكور إخراج البيع بالنسبه إلى خصوص حاله المفروضه ليس إلماً ، فمن أين يجيء الدوران بين التخصيص والتقييد ، فما في كلام بعض الأفاضل من عدّ ذلك من المسأله كما ترى.

### سادسها : الدوران بين التخصيص والإضمار

والظاهر ترجيح التخصيص ؛ لرجحانه على المجاز المساوي للإضمار ، وعلى القول برجحان المجاز على الإضمار فالأمر أوضح ، وأمّا على القول برجحان الإضمار على المجاز فرّبما يشكل الحال في المقام ، إلّا أنّه لا يبعد البناء على ترجيح التخصيص أيضاً ؛ نظراً إلى غلبته وشيوعه في الاستعمالات.

### سابعها : الدوران بين التخصيص والنسخ

فغن ظاهر المعظم ترجيح التخصيص

---

(١) سورة المائده : ١.

مطلقا ، وهو الأظهر ؛ إذ هو المفهوم بحسب العرف سيّما مع تأخّر الخاصّ ، بل الظاهر الاتّفاق عليه حينئذ ، ولغلبه التخصيص على النسخ ، ولما فى النسخ من رفع الحكم الثابت ومخالفه ظاهر ما يقتضيه المنسوخ من بقاء الحكم ، بخلاف التخصيص ؛ إذ ليس فيه إلّا مخالفه لظاهر العامّ ، كما مرّت الإشارة إليه ، وأيضا قد عرفت تقدّم المجاز على النسخ فيقدم عليه التخصيص الراجح على المجاز.

وعن جماعه منهم السيد والشيخ القول برجحان النسخ على التخصيص فى الخاصّ المتقدّم على العامّ ، لدعوى فهم العرف ، وأنّ التخصيص بيان فلا- يتقدّم على المبيّن. وهما مدفوعان بما لا يخفى ، وسيجىء تفصيل القول فى ذلك إن شاء الله تعالى فى مباحث العموم والخصوص عند تعرّض المصنّف رحمه الله له.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من ترجيح التخصيص على النسخ إنّما هو بملاحظه كلّ منهما فى ذاته حسب ما مرّ ، وأمّا بملاحظه الخصوصيّات اللاحقه ، فقد يقدّم النسخ عليه ، كما إذا كان التخصيص بعيدا وكان البناء على النسخ أقرب منه كما إذا لزم مع البناء على التخصيص إخراج معظم أفراد العامّ ، أو كان فى المقام ما ينافى ذلك ، وهو كلام آخر خارج عن المرام.

واعلم أنّه لو كان فى المقام ما يوجب تكافؤ احتمالى التخصيص والنسخ فالواجب التوقف حينئذ فى الحكم بأحد الأمرين ، إلّا أنّه لا فرق بين الوجهين مع تأخّر الخاصّ بالنسبه إلى ما بعد وروده ؛ للزوم الأخذ الخاصّ حينئذ والعمل بمقتضى العامّ فيما عداه من أفرادها ، وإنّما الكلام حينئذ فى حال الزمان السابق ممّا يحتمل وقوع النسخ بالنسبه إليه ولا يتفرّع عليه ثمره مهمّه ، مضافا إلى ما عرفت من كون احتمال النسخ حينئذ فى كمال الوهن فاحتمال تكافؤهما بعيد جدا.

وأما إذا تقدّم الخاصّ وتأخّر العامّ فلا إشكال إذن بالنسبه إلى سائر أفراد العامّ ؛ إذ لا معارض بالنسبه إليها ، وأمّا بالنسبه إلى مورد الخاصّ فهل يحكم بعد تكافؤهما وانتفاء المرجّحات بمقتضى الاصول الفقهيّه من التخيير ، أو الطرح والرجوع إلى البراءة ، أو الاحتياط ، أو لا بدّ من الأخذ بالخاصّ؟ وجهان ، من أنّهما

بعد تكافؤهما لا ينهضان حجّهما على المطلق فلا بدّ من البناء على الوجه المذكور ، ومن أنّ الحكم بمدلول الخاصّ قد ثبت أوّلاً قطعاً وإنّما الكلام في رفعه وهو مشكوك بحسب الفرض فيستصحب إلى أن يعلم الرافع ، وحيث أنّ حجّيه الاستصحاب مبنيّه على التبعّد فلا مانع من الأخذ به مع انتفاء الظنّ. وكأنّ هذا هو الأظهر.

### ثامنها : الدوران بين التقييد والإضمار

### تاسعها : الدوران بينه وبين النسخ

والحال فيهما كالحال في دوران الأمر بين التخصيص وكلّ منهما ، بل الظاهر أنّ الحكم بالتقديم فيه أوضح من التخصيص ، لانتفاء التجوّز فيه في الغالب ، ويجيء في الأوّل منهما نظير ما مرّ من احتمال التفصيل.

### عاشرها : الدوران بين الإضمار والنسخ

وقد نصّ في المنية بترجيح الإضمار ، ولم أعرف من حكم فيه بتقديم النسخ أو بنى على الوقف. ويدلّ عليه ظاهر فهم العرف ، وبعد النسخ ، وشيوع الإضمار ، ومخالفه النسخ للأصل والظاهر ، كما مرّت الإشارة إليه.

ولو تكافأ الاحتمالان بملاحظه خصوصيّة المقام ، فإن كان هناك قدر جامع اخذ به ، ولا بدّ في غيره من الوقف والرجوع ، الى القواعد والاصول الفقهيّة.

ثمّ إنك قد عرفت أنّ ما ذكرناه من ترجيح بعض الوجوه المذكوره على آخر إنّما هو بالنسبه إلى معرفه المراد من اللفظ ، وتعيين ما هو المستفاد منه في متفاهم أهل اللسان بعد معرفه نفس الموضوع له ، وأمّا استعمال المعنى الموضوع له بملاحظه ذلك - كما إذا كان ترجيح التخصيص باعنا على الحكم بثبوت الوضع للعموم - فلا يحصل بمثل ذلك ؛ فإنّ الاستناد إليها في ذلك يشبه الاعتماد على التخريجات العقلية في إثبات الامور التوقيفيه ، وتحصيل الظنّ بالوضع من جهتها في كمال البعد ، والفرق بين المقامين ظاهر كما لا يخفى على المتأمل.

هذا ملخّص القول في مسائل الدوران ، وقد عرفت أنّ ما ذكرناه من ترجيح



بعض هذه الوجوه على البعض إنما هو بملاحظه كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الامور الطارئة بحسب المقامات الخاصه ، فلا بدّ إذن في الحكم بالترجيح في خصوص المقامات من الرجوع إلى الشواهد القائمه في خصوص ذلك المقام.

ولا- يغرتك ما ذكر من وجوه الترجيح في الحكم به مع الغفله عن ملاحظه سائر المرجحات الحاصله في المقامات الخاصه ، كيف! وليس الأمر في المقام مبتئا على التعيد وإنما المناط فيه تحصيل الظنّ وحصول الفهم بحسب المتعارف في المخاطبات ، فإن حصل ذلك من ملاحظه ما ذكرناه مع ضمّ ما في خصوص المقام إليه فلا- كلام ، وإلا فلا وجه للحكم بأحد الوجهين وترجيح أحد الجانبين من غير ظنّ به.

فالعنده في فهم الكلام عرض العبارة الوارده على العرف وملاحظه المفهوم منها عند أهل اللسان فيؤخذ به وإن كان فيه مخالفه لما قرّر لما في التراجيح من وجوه شتى ، فلا يمكن دفع فهم العرف في خصوص المقام بمثل ما مرّ من الوجوه.

نعم ، إن لم يكن في خصوص المقام ما يقضى بالحكم بأحد الوجوه فالمرجع ما قرّرناه ، والظاهر جريان فهم العرف على ذلك كما مرّت الإشارة إليه.

هذا ولو دار الأمر بين المجازين والمجاز الواحد والتخصيصين أو التخصيص الواحد رجح الواحد على المتعدّد ... وهكذا الحال في غيرهما من سائر الوجوه ، إلا أن يكون في المقام ما يرجح جانب المتعدّد.

ولو دار الأمر بين المجاز الواحد والتخصيصين لم أر من حكم بترجيح أحد الجانبين. والظاهر الرجوع إلى فهم العرف في خصوص المقام.

ولو دار الأمر بين المجازين والإضمار الواحد أو الإضمارين والمجاز الواحد قدّم الواحد في المقامين بناء على مساواة المجاز والإضمار.

ويعرف بذلك الحال في التركيبات الثلاثيه والرباعيه وما فوقها ، الحاصله من نوع واحد أو ملّفقه من أنواع متعدّده مع اتّفاق العدد من الجانبين واختلافه ، والمعول عليه في جميع ذلك ما عرفت من مراعاة الظنّ بالمراد على حسب متفاهم العرف.

ولنختم الكلام فى المقام بذكر مسائل متفرقة من الدوران غير ما بيناه ليكون تكميلاً للمرام.

منها : أنه لو كان اللفظ مشتركاً بين معنيين أو معانٍ ودار المراد بينهما حيث لم ينصب قرينه على التعيين فإن كان بعض تلك المعانى مشهوراً فى الاستعمالات دون الباقي تعيّن الحمل عليه ، فيكون اشتهاؤه قرينه معيّنهُ للمراد. لكن قد عرفت أنّ مجرد الأغلبيه غير كافٍ فى ذلك ، بل لا بدّ من غلبه ظاهره بحيث توجب انصراف الإطلاق إليه عرفاً ولو على سبيل الظنّ.

ولو لم يكن هناك شهره مرجّحه للحمل على أحد المعنيين أو المعانى وجب التوقّف فى الحمل ، وكذا الحال بالنسبه إلى المعانى المجازيه بعد وجود القرينه الصارفه وانتفاء ما يفيد التعيين رأساً كما سيجيء بيانه إن شاء الله.

وعلى قول من يذهب إلى ظهور المشترك فى جميع معانيه عند الإطلاق يجب حمله على الكلّ مع الإمكان ، فيرجع إلى العموم. وعلى ما ذهب إليه صاحب المفتاح من ظهوره فى أحد معانيه بناء على كون مراده من أحد المعانى هو الكلّى الصادق على كلّ منها يتخيّر فى الإتيان بأىّ منها ، فيرجع إلى المطلق.

وهما ضعيفان حسب ما يأتى بالإشاره إليه إن شاء الله.

وقد يتعيّن الحمل على أحد المعانى الحقيقيه أو المجازيه من جهه لزوم أحد الامور المخالفه ، للأصل فى بعضها ، وعدم لزومه فى الآخر ، فيترجّح الخالى عن المخالفه على المشتمل عليها والمشتمل على الأهون على غيره أخذاً بمقتضى ما قرّر فى مسائل الدوران ، فيكون ذلك قرينه على التعيين ، وليس ذلك استناداً فى تعيين المراد إلى التخريجات والمناسبات ، بل لقضاء فهم العرف به ، فالبناء على ذلك مبتن على فهم العرف فلو انتفى الفهم فى خصوص بعض المقامات لم يصحّ الاتكال عليه حسب ما مرّت الإشاره إليه.

ثمّ مع تكافؤ الحمل على كلّ من المعنيين لتساوى الاحتمالين فى أنفسها أو من جهه ملاحظه العرف فى خصوص المقام فلا بدّ من التوقّف فى الحمل ، وحيثنذاً

فإن كان أحدهما مندرجا في الآخر اندراج الخاصّ تحت العامّ أو الجزء تحت الكلّ اخذ به قطعا ودفع الباقي بالأصل إن كان الحكم هناك مخالفا للأصل ، وإلا اخذ به من جهة الأصل لا لاستفادته من اللفظ.

ثمّ على الأوّل إنّما يصحّ دفع الزائد بالأصل إذا لم يكن الحكم في الكلّ منوطا بجميع أجزائه أو جزئياته بحيث لا يحصل الامتثال إلاّ باجتماع الكلّ ، وأمّا مع ذلك فالأظهر لزوم الاحتياط أخذاً بيقين الفراغ بعد اليقين بالاشتغال ، وسيجيء تفصيل القول فيه في مباحث أصاله البراءة إن شاء الله.

ولو علّق عليه ثبوت تكليف آخر فالظاهر إذن عدم ثبوته إلاّ مع ثبوت الأخصّ أو الأكثر أخذاً بالبراءة.

ولو علّق جواز الفعل فإن لم يكن محرّما مع قطع النظر عن ذلك اخذ بالأقلّ أو الأعمّ، عملا بالأصل ، وإلاّ اخذ بالأخصّ أو الأكثر تقليلا للتخصيص بناء على جواز التخصيص بالمفهوم.

وإن لم يكن أحدهما مندرجا في الآخر فإن كان هناك قدر جامع بين المعنيين ثبت ذلك إن أمكن الأخذ به ، ويرجع فيما عداه إلى حكم الأصل فيما إذا كان الحكم في أحدهما موافقا له دون الآخر ، وإلاّ يرجع الأمر فيه إلى التخيير أو الطرح والرجوع إلى أصل البراءة أو الاحتياط حسب ما يبني عليه في ذلك.

وإن لم يكن هناك قدر جامع فإن كان أحد المعنيين موافقا للأصل والآخر مخالفا اخذ بما يوافق الأصل ؛ لعدم ثبوت ما يخالفه نظرا إلى إجمال اللفظ.

وقد يرّجح الحمل على المخالف ؛ نظرا إلى كونه على الأوّل مؤكداً لحكم الأصل ، فالتأسيس أولى منه. وهو ضعيف وإلاّ لزم الرجوع إلى الاصول الفقهيّة.

ومنها : أنّه لو قامت قرينه صارفه عن المعنى الحقيقي وكانت هناك معانٍ مجازيّة ودار الأمر بينها فإن كان الكلّ متساويا بحسب القرب من الحقيقة والبعد عنها وكذلك في كثره الاستعمال فيها وقلّته فلا إشكال في لزوم الوقف في الحمل ، والحكم بإجمال المراد إلى أن يجيء قرينه على التعيين ، والحكم فيه إذن على

حسب ما فصلناه فى المشترك.

وربّما يحتتمل فى المقام حملة على جمىع المعانى المجازيّه نظير ما قيل من ظهور المشترك فى إرادته الجمىع عند انتفاء القرينه المعينه.

وهو فاسد جدّا ؛ أمّا على القول بعدم جواز استعمال اللفظ فى المعنيين ولو كان محاذيين فظاهر ، وأمّا على القول بجوازه فلأنّ حمل اللفظ على الكلّ أيضا مجاز ولا دليل على تعيينه ، مضافا إلى أنّه على فرض جوازه من أبعد المجازات فى الاستعمالات ، فكيف يحمل اللفظ عليه مع الإطلاق.

وربّما يقال بلزوم حمل اللفظ عليها بأسرها على سبيل البدليّه ، حكاة العلّامه رحمه الله فى النهايه حيث قال : «وإن انحصرت وجوه المجاز وتساوت حمل اللفظ عليها بأسرها على البدل ، أمّا على الجمىع فلعدم أولويّه البعض بالإرادته ، وأمّا البدليّه فلعدم عموم الخطاب حتّى يحمل على الجمىع ، هذا عند من يجوز استعمال المشترك فى مفهوميّه» إنتهى.

وهذا أيضا كسابقه فى الوهن ؛ لبعدها استعمال المذكور جدّا عن ظاهر المخاطبات العرفيه ، فحمل المطلق عليه فاسد جدّا.

ومجرّد جواز استعمال المشترك فى معنيه غير قاض به عند القائل به ، ولذا ذهب معظم القائلين به إلى إجمال المشتركات حتى يقوم دليل على التعيين أو إرادته الكلّ ، بل نصّ جماعه منهم بكون إطلاقه على الكلّ أبعد الوجوه ، فكيف يصحّ على القول به حمل اللفظ هنا مع الإطلاق على جمىع المجازات؟ ففى إسناده رحمه الله القول المذكور إلى من جوز استعمال المشترك فى مفهوميّه ما لا يخفى ، وكأنّه تخريج منه رحمه الله ، تفرىعا على القول المذكور.

وأنت خير بآئنه إن صحّ التفرىع فى المقام فإنّما يتفرّع ذلك على ما يتراءى من كلام صاحب المفتاح فى المشترك حسب ما مرّت الإشاره إليه أو على القول بظهور المشترك فى جمىع معانيه ، إلّا أنّ الظاهر حيثنذ البناء على ظهور المجاز أيضا فى الجمىع تنزيلا للمعاني المجازيّه منزله المعاني الحقيقيه ، وحيثنذ فما ذكره

فى بيان كون إرادتها على سبيل البدليه من انتفاء العموم فى الخطاب ليس فى محلّه ، كيف! وهو جار فى المشترك أيضا.

ثم إنّ قضيه ما ذكره هو الحمل على الجميع على سبيل الاستغراق لو كان هناك ما يفيد العموم ، كما إذا كان اللفظ نكره وارده فى سياق النفي أو النهى أو دخل عليه أحد أدوات العموم.

وكيف كان ، فالوجه المذكور أيضا بين الفساد ، لا حاجة إلى إطالة الكلام فيه.

وأما إذا اختلفت المجازات فإما أن يكون اختلافها من جهه قرب بعضها من الحقيقه وشده علاقته لها وبعد الباقي وضعفه فى العلاقه ، أو من جهه اشتهاار بعضها وتداوله فى الاستعمالات دون الباقي ، وكلّ من الوجهين المذكورين باعث على تعين المجاز بعد وجود القرينه الصارفه عن الحقيقه من غير حاجه إلى ضمّ القرينه المعينه للمراد.

أما الأول فلما فيه من كمال الارتباط والمناسبه الجليه الباعثه على فهم ذلك بحسب العرف بعد تعذر الحقيقه ، ففهم العرف هو المناط فى ذلك ، والمنشأ له هو الأقربيه وشده الارتباط والمناسبه.

وفى كلام بعض المحققين أنّ السبب فيه الغلبه والاشتهاار المقتضى للتعين بنفسه أو بواسطة التبادر ، فإنّ قوه العلاقه فى المجاز وشده المناسبه من أعظم دواعى الرغبه فى استعماله المفضيه إلى الغلبه والاشتهاار.

وأنت خير بأنّ انفهام أقرب المجازات بعد تعذر الحقيقه ليس إلّا من جهه ملاحظه نفس المعنى من غير ملاحظه لغلبته واشتهااره أصلا ، ولو كان الفهم من الجهه المذكوره للزم اعتبارها وملاحظتها حال الانتقال إليه ، ومن البين خلافه.

وأیضا كون الأقربيه باعته على شهره المجاز محلّ منع ، وإئما الباعث عليه شده الحاجه إلى المعنى ووفور الاحتياج إليه فى المحاورات ، وهى قد تكون بالنسبه إلى غير الأقرب دونه ، إذ من الواضح أنّ مجرد القرب من الحقيقه لا يقتضى شده الحاجه إليه ، فالظاهر أنّ نفس قرب المعنى هو الباعث على

الانتقال إليه ، والحمل عليه بعد تعذّر الحقيقة ، وليس ذلك استنادا فى الفهم إلى التخريجات العقلية والمناسبات الاعتبارية بل إلى فهم أهل اللسان ، وتبادر ذلك عندهم بعد تعذّر الحقيقة حسب ما ذكرناه.

فالمناطق فى الأقربيه الملحوظه فى المقام هى التى تكون باعته على انصراف اللفظ إليه حينئذ بمقتضى فهم العرف ، لا مطلق الأقربيه فى الجملة وهو ظاهر.

فمن ذلك : انصراف اللفظ الدالّ على نفي الحقيقة بعد العلم بوجودها إلى نفي الصحه عند دوران الأمر بينه وبين نفي الكمال.

ومنه أيضا : انصراف نفيها فيما لا تتصف بالصحه إلى نفي الآثار والفوائد المطلوبه ، كما فى لا علم إلّا ما نفع ، ولا كلام إلّا ما أفاد.

ومنه أيضا : انصراف التحليل والتحرير المضافين إلى الأعيان إلى تحليل المنافع المقصوده الغالبه وتحريمها ، فلا إجمال فى شىء من ذلك.

وأما الثانى فلإلحاق المشكوك بالأعمّ الأغلب ، وعليه يجرى الأمر فى المخاطبات العرفيه ، فلا بدّ حينئذ من كون الشهره بحيث توجب انصراف اللفظ إليه فى العرف بعد قيام الصارف عن الحمل على الحقيقة فمجرد الأشهرية غير كاف فيه ، بل لا بدّ من كونها بحيث توجب انفعال المعنى من اللفظ عند الإطلاق ، وكون الشهره والغلبه باعته على ذلك ممّا لا ريب فيه ، بل ربّما يقتضى اشتهاى المجاز إلى مساواته للحقيقة أو رجحانه عليها ، فتكون قرينه صارفه ومعينه ، فكيف لا تكون معينه للحمل عليه ومرجح له على سائر المجازات بعد وجود القرينه الصارفه عن الحقيقة؟ وهذا أيضا ظاهر.

ومن ذلك حمل الألفاظ التى استعمالها الشارع فى المعانى الشرعيه على القول بنفي الحقيقة الشرعيه فيها ، بعد قيام القرينه الصارفه عن إرادته معانيها اللغويه ودوران الأمر فيها بين إرادته المعانى الشرعيه أو مجاز آخر ، فيحمل على الاولى نظرا إلى غلبه استعمالها فى كلام الشارع فى المعانى المذكوره واشتهاىها فيها حتى قيل بحصول النقل ، ومن البين أنّ ما عداها ليس كذلك فيقدّم الحمل عليها ،

ولا يكون اللفظ مجملا ، كذا ذكره بعض المحققين.

وأنت خير بأن الدعوى المذكوره على إطلاقها فى محل المنع ، إذ ليس جميع الألفاظ المتداوله عندنا ممّا ثبت كثره استعمال الشارع لها بحيث يحصل الظنّ بإرادته تلك المعانى منها بعد وجود القرينه الصارفه عن إرادته الحقيقه.

نعم ، هو ظاهر فى الألفاظ المتداوله فى كلامه كالصلاه والصيام والحجّ والزكاه ونحوها ، والقول بثبوت الحقيقه الشرعيّه فيها لا يتعيّن أن يكون من جهه الشهره والغلبه ، بل ظاهر المشهور خلافه ، كما سيجىء الكلام فيه إن شاء الله.

هذا ، ولو اجتمعت الجهتان المذكورتان - أعنى الشهره والقرب إلى الحقيقه فى بعض المجازات - فتقديمه على الخالى عنهما واضح ، وكذا على الخالى عن أحدهما.

ولو تعارضت الجهتان بأن كان بعض المجازات مشهورا فى الاستعمالات وبعضها أقرب إلى الحقيقه فربّما يشكّل الحال إذن فى الترجيح ، والظاهر حينئذ مراعاة أقوى الوجهين وأقربهما إلى الفهم ، لاختلاف مراتب الشهره والقرب إلى الحقيقه ، فلا بدّ من ملاحظه الراجح منهما والأخذ بمقتضاه.

ومنها : أنه إذا دار الأمر بين حمل اللفظ على الحقيقه المرجوحه والمجاز الراجح ولم يكن هناك قرينه دالّه على تعيين المراد فهل يقدّم الحقيقه أو المجاز؟ أقوال.

فعن أبى حنيفه ترجيح الحقيقه.

وعن الشافعى ترجيح المجاز.

وعن جماعه من العامّه والخاصّه منهم الغزالى والبيضاوى والعلامة والسيد العميدى والشهيد الثانى والمصنّف والفاضل الخراسانى والعلامة الخوانسارى وجماعه من المتأخرين البناء على الوقف وعدم ترجيح أحد المعنيين فى الحمل إلّا بقرينه دالّه عليه ، وحكى القول به عن الشافعى أيضا.

حجّه الأوّل أصاله الحمل على الحقيقه حتّى يتبيّن المخرج ، ومجرّد الشهره لا يصلح صارفا عنها ، كيف! وقد شاع تخصيص العامّ فى الاستعمال حتّى جرى

قولهم : «ما من عامٍ إلّا وقد خصّ» مجرى الأمثال ، ومع ذلك لا يستراب في حمله على العموم حتّى يقوم صارف عنه.

وحجّه الثانى أنّ الغلبه وشهره الاستعمال باعثه على انصراف الإطلاق إلى المعنى الشائع ، وهى من أعظم الأمارات المفيده للظنّ.

وحجّه الثالث تكافؤ الظنّ الحاصل من الشهره للظنّ الحاصل من الوضع ، فلا يحصل معه ظنّ بالمراد ومع عدمه لا يمكن الحكم بأحد الوجهين ؛ لابتناء مداليل الألفاظ وفهم المراد منها على حصول الظنّ ، إذ لا أقلّ منه فى حصول الفهم ، فلا وجه لحمله على أحدهما إلّا مع قيام قرينه خارجيه على التعيين.

والتحقيق فى المقام : أنّ مراتب الغلبه مختلفه ودرجاتها متفاوتة ، فإنّ شهره استعمال اللفظ فى المعنى ورجحانه قد يكون بحيث يوجب فهمه من اللفظ وترجيحه على سائر المجازات من غير حاجه إلى قيام قرينه معيّنه عليه ، لكن بعد قيام القرينه الصارفه عن معناه الحقيقى ، ولا- تكون تلك الغلبه بالغه إلى حيث يكافؤ الظنّ الحاصل منها الظنّ المتفرّع على الوضع ، فلا ريب إذن فى ترجيح الحمل على الحقيقه مع إطلاق اللفظ.

وقد يكون غلبه استعماله فيه فوق ذلك بأن يكون الظنّ الحاصل من ملاحظه الشهره مكافئاً لظنّ الحقيقه ، ولا ريب إذن فى الوقف وعدم جواز حمله على أحدهما من دون قرينه دالّه عليه.

وقد تكون الغلبه فوق ذلك أيضا فيكون اللفظ بملاحظتها ظاهرا فى ذلك المعنى فيكون الظنّ الحاصل من الشهره غالبا على ظنّ الحقيقه فيتعين القول حينئذ بترجيح المجاز الراجح ، وتكون الشهره إذن قرينه صارفه عن المعنى الحقيقى معيّنه لحمله على ذلك ، فإنّ دلالة القرائن لا- تعتبر أن تكون علميه بل يكتفى فيها بالمظنّه ؛ لابتناء مداليل الألفاظ على الظنون ، وقيام الإجماع على حجّيه الظنّ فيها.

ويجرى ما ذكرناه فى مراتب الشهره بالنسبه إلى سائر القرائن المنضمّه



إلى اللفظ ، فإنَّ الظنَّ الحاصل منها قد لا يعادل ظنَّ الحقيقة فلا يوجب صرف اللفظ عن الموضوع له ، نعم توجب وهن الظنَّ الحاصل منه.

وقد يترجّح مفادها على ذلك فيعادل ظنُّها الظنَّ الحاصل من الوضع ، فيقضى حينئذ بالوقف عن الحمل على الحقيقة أو المجاز ، فلا يمكن الحكم بشيءٍ منهما ، فهي وإن لم توجب الحمل على المجاز إلَّا أنَّها مانعه من الحمل على الحقيقة أيضا.

وقد يترجّح على ذلك أيضا فيقضى بصرف اللفظ عن معناه الحقيقي وحمله على المجازى على اختلاف مراتبه فى الظهور.

فليس الأمر فى اللفظ دائرا بين حمله على الحقيقة أو المجاز بأنَّه إن وجدت قرينه صارفه حمل على المجاز وإلَّا فعلى الحقيقة ، كما قد يتراءى من ظاهر كلماتهم بل هناك واسطه بين الأمرين ، وهو الوقف عن الحملين ؛ لدوران الحمل مدار الفهم بحسب العرف بعد ملاحظه المقام ، فإذا حصل هناك مانع عن الفهم من شهره أو قيام قرينه اخرى توجب ترديد الذهن فلا دليل على لزوم الحمل على الموضوع له.

والحاصل : أنَّ حمله على الموضوع له أو غيره يدور مدار المتفاهم بحسب العرف ، وأقل مراتبه الظنَّ ، وليس الأمر مبتيا على التعبد حسب ما مرَّ تفصيل القول فيه.

فظهر بما قررنا ضعف كلِّ من الوجوه الثلاثة المذكوره التى هى المستند للأقوال المتقدمه.

وهناك درجتان اخريان للغلبه فوق ما ذكر قد مرَّت الإشاره إليهما ، وهما خارجتان عن محلِّ الكلام ؛ لخروج اللفظ معهما عن حدِّ المجاز واندرجاه فى الحقيقة.

وما قد يقال من أنَّ مجرّد الغلبه لا- يكون باعثا على حمل اللفظ عليه من دون البلوغ الى حدِّ الحقيقة ، كيف! ولو كان قاضيا بذلك لزم رجحان المجاز على الحقيقة مطلقا ، نظرا إلى غلبه مطلق المجاز على الحقيقة حتّى اشتهر أنَّ أكثر اللغه

مجازات ، والبناء على كون العامّ مخصّصا قبل ظهور المخصّص ، نظرا إلى شهره التخصيص وغلبيه فى الاستعمالات.

مدفوع بأنّه ليس المدار فى المقام على مطلق الغلبه ، بل الغلبه القاضيه بانصراف اللفظ إلى ذلك المعنى أو الباعثه على توقّف الذهن عن الحمل على الحقيقه بحسب المتفاهم بين الناس ، ومن البين أنّ استعمال المجازات والعمومات المخصّصه ليس كذلك.

وكأنّ الوجه فيه أنّ اشتهاار الاستعمال فى غير المعنى الحقيقى هناك نوعى لا شخصى ؛ لعدم شيوع استعمال اللفظ فى خصوص مجاز أو مرتبه من التخصيص.

مضافا إلى كون الاستعمالات هناك مقرونه فى الغالب بالقرينه الصارفه ، ومثل تلك الغلبه لا يوجب صرف اللفظ غالبا عند الإطلاق على نحو ما إذا اشتهاار اللفظ فى مجاز مخصوص ، سيّما إذا كان كثير من استعمالاته خاليا عن القرينه المقارنه ، ويعلم الحال فيه من ملاحظه الخارج ، كما لا يخفى على المتأمل.

على أنّ دعوى اشتهاار المجازات وغلبيتها على الحقائق غير ظاهره ، بل من الظاهر فساده ؛ فإنّ من البين أنّ غالب الاستعمالات العرفيه والمخاطبات المتداوله من قبيل الحقائق دون المجازات ، وإنّما يؤتى بالمجاز فى بعض المقامات لمراعه بعض النكات ، فإن اريد بما اشتهاار من أنّ أكثر اللغه مجازات هذا المعنى فهو بين الفساد ، وقد مرّت الإشاره إليه ، وإلّا فلا دلالة فيه على ذلك.

ومنها : أنّه لو كان أحد معنى المشترك مهجورا وقامت قرينه على عدم إرادته الآخر ، فدار الأمر بين إرادته معناه المهجور أو الحمل على المجاز ، فإن كان معناه المجازى مشهورا فى الاستعمالات فالظاهر تقديمه على الحقيقه المهجوره ، ومع عدمه ففى تقديم الحقيقه المهجوره نظرا إلى كونه معنى حقيقيا ، أو التوقّف بين الحمل عليه وحمله على معناه المجازى وجهان؟

ومنها : أنّه إذا ثبت نقل اللفظ إلى معنى ودار المعنى المنقول إليه بين كونه الأقرب إلى الحقيقه أو الأبعد منه تعين الأوّل مع كون الوضع حاصلًا بالتعین ،

لكون النقل المفروض مسبقاً بالتجوّز ، والغالب فيه مراعاة الأقرب إلى الحقيقة ؛ ولذا يحمل اللفظ عليه عند الإطلاق قبل حصول النقل بعد تعذّر الحقيقة.

وبالجمله : يجب الحكم بأنّ المنقول إليه هو المجاز المذى يجب حمل اللفظ عليه مع عدم ثبوت النقل ، سواء كان باعتبار غلبه استعمال اللفظ فيه التى هى أحد وجوه الأقربيه ، أو باعتبار المناسبه الاعتباريه التى هى أحد وجوهها أيضا ، كذا قيل .

وأنت خير بأنّه إن علم تحقّق الغلبه بالنسبه إلى أحدهما بخصوصه فلا مجال للشك ، وإلّا فمجرد الأقربيه غير قاض بذلك ؛ لتفرّع النقل على غلبه الاستعمال ، وهى إنّما تتبع شدّه الحاجه لا مجرد القرب من الحقيقة كما مرّ .

وليس الوجه فى حمل اللفظ على أقرب المجازات بعد تعذّر الحقيقة كونه غالبا فى الاستعمالات ، بل لكون نفس الأقربيه معيّنه له عند انتفاء القرينه المعينه والمفروض انتفاء العلم فى المقام بوجود القرينه المعينه وعدمه ، فكيف يمكن الحكم بحصول الغلبه فى المعنى المفروض بمجرد ما ذكر؟ .

إلّا أن يقال : إنّ الأصل عدم الحاجه إلى القرينه المعينه لما استعمل فيه فيتعيّن بملاحظه ذلك كون المعنى المذكور هو الشائع فى استعماله ، لافتقار غيره إلى القرينه المعينه . وفيه ما لا يخفى .

ومنها : أنه إذا ورد لفظ فى كلام الشارع أو الأئمه عليهم السلام واختلف معناه بحسب اللغه والعرف العامّ فلا إشكال فى حمله على الأوّل لو علم بتأخّر العرف ، كما أنه لا إشكال فى حمله على الثانى مع ثبوت تقدّمه ، وإنّما الإشكال فيما إذا لم يثبت أحد الوجهين ودار الأمر بين الحمل على كلّ من المعنيين ، فهل يحكم بتقديم اللغه أو العرف قولان؟

فالمحكى عن بعضهم ترجيح الأوّل .

وعن الشيخ والعلماء والشهيدى والبيضاوى القول بالثانى ، وهو الأظهر ؛ إذ الغالب فى المعانى العرفيه العامّه ثبوتها من قديم الزمان كما يعرف ذلك بعد

ملاحظه المعانى العرفيه وتتبع موارد استعمالها فى كلمات الأوائل وملاحظه كتب اللغه لبيانهم غالبا للمعانى العرفيه العامه ، ويكشف عن ذلك حكم الأ-كثر ممن عرف آراؤهم بتقديم العرف ؛ إذ ليس ذلك إلّا من الجبهه المذكوره الباعثه على الظنّ بالمراد ، وقد حكى بعضهم عليه الشهره ، بل ربّما يعزى القول به إلى جميع الاصوليين ، وهو فى الحقيقه حجّه اخرى على ذلك لبعثه على المظنّه الكافيه فى المقام.

وربّما يستدلّ على ذلك أيضا باستبعاد استقرار العرف العامّ فى المدّه القليله من بعد زمن النبى صلى الله عليه وآله.

وبأنّه لا- مجال للتأمّل فى حمل اللفظ على معناه الثابت فى العرف العامّ إذا لم يعرف له معنى آخر بحسب اللغه مع قيام احتمال وجوده ، وهو مبنّى على تقديم العرف ؛ إذ لو لا ذلك لوجب الوقف فيه والحكم بإجمال اللفظ لاحتمال وجود معنى آخر له فى اللغه واستمراره إلى وقت صدور الروايه ، وهو باطل بالاتّفاق.

وأنت خير بوهن الوجهين ؛ إذ لا بعد فى استقرار العرف العامّ فى المدّه المذكوره بل وفيما دونها أيضا ، ولو سلّم فليضمّ إليه زمن النبى صلى الله عليه وآله وما قبله ليحكم باستقرار العرف بملاحظه الجميع ، فلا عرف إذن فى زمانه صلى الله عليه وآله بل وكذا فى أزمنتهم ، إذ المفروض فى الاحتمال المذكور حصول النقل بملاحظه الكلّ.

والوجه فى الحمل على المعنى العرفى فى الصوره المفروضه من جهه استظهار اتّحاد العرف واللغه ؛ نظرا إلى أصاله عدم النقل ، ولذا تداول بينهم إثبات اللغات بمجرد ثبوت المعنى فى العرف على ما هو شأن نقله اللغات وطريقه علماء الاصول فى إثبات مداليل الأمر والنهى وألفاظ العموم وغيرها.

حجّه القول بتقديم اللغه أصاله تأخّر الحادث ، إذ المفروض عدم ثبوت مبدأ النقل.

ويضعفه أنّ الأصل المذكور لا معوّل عليه فى المقام إلّا بعد إفادته الظنّ بمؤداه ، لما عرفت من ابتناء اللغات على المظنّه وحصول الاستفاده من العبارة ،

فمجرد الأصل المذكور لا تعويل عليه مع الظنّ بخلافه من التتبع ومصير الأكثر إليه كما عرفت.

ولا- يذهب عليك أنّ قضيه ما ذكرناه أنّه لو شكّ في خصوص بعض المقامات في مبدأ النقل ولم يكن هناك مظنه بحصوله حال صدور الخطاب لزم التوقّف في الحمل ، والحكم بإجمال اللفظ والرجوع إلى ما يقتضيه الاصول الفقهيّه ، فيؤخذ حينئذ بما وافق الأصل من المعنيين المذكورين إن وافقه أحدهما ، وليس ذلك من جهة حمل اللفظ عليه ليكون إثباتا للغه بالترجيح ، بل من جهة استقلال الأصل إذن بإثباته وعدم مزاحمه النصّ له لإجماله.

ومنها : أنّه لو اختلف عرف المتكلّم والمخاطب في لفظ فدار المراد بين ذينك المعنيين - لعدم قيام قرينه على كون الخطاب بأى من العرفين - فهل يقدّم الأوّل أو الثانى أو يتوقّف بينهما؟ أقوال.

والأوّل مختار الشريف الاستاذ قدس سره ويحكى القول به عن ظاهر السيّد.

والثانى محكى عن العلامة والشهيد الثانى.

والثالث مختار جماعه من المتأخرين منهم صاحب المدارك ، واختاره في الفوائد الحائريّه.

وتفصيل الكلام في المرام مع خروج عن خصوص المقام أن يقال : إنّهُ إذا صدر الخطاب من المتكلّم وكان عرفه وعرف المخاطب وعرف المحلّ الّذى وقع الخطاب فيه متّحدا فلا إشكال في حمله مع الإطلاق على ذلك العرف ، وكذا إذا لم يكن للمحلّ أو المخاطب أو المتكلّم عرف مع اتّحاد الآخرين ، أو انحصر الحال فيه في عرف المحلّ أو المتكلّم أو المخاطب ، فهذه وجوه سبعة لا إشكال فيها ، حيث لا دوران هناك نظرا إلى انحصار العرف في معنى واحد.

وإن اختلف الحال فإمّا أن يكون باختلاف عرف المتكلّم لعرف المخاطب مع انتفاء العرف في المحلّ ، أو موافقته لأحد العرفين ، أو باختلاف عرف المتكلّم لعرف المحلّ مع انتفاء عرف المخاطب ، أو موافقته لعرف المتكلّم ، أو باختلاف

عرف المخاطب لعرف المحل مع انتفاء عرف المتكلم ، أو باختلاف كل منها للآخر ، فهذه أيضا وجوه سبعة يقع التأمل فيها.

فإن اختلف عرف المتكلم والمخاطب مع انتفاء العرف في محل الخطاب فالأظهر تقديم عرف المتكلم ؛ إذ الظاهر من المخاطبات الدائره بين الناس مراعاة المتكلم لعرف نفسه والوضع الحاصل بملاحظه اصطلاحه إن ثبت له عرف ، ولذا يقدم العرف الخاص على اللغه والعرف العام من غير خلاف يظهر بينهم ، وليس ذلك إلا من جهه ظهور جريه فى الكلام على وفق مصطلحه ، وهو بعينه جار فى المقام.

ومتابعته فى الاستعمال لعرف المخاطب مجرد احتمال لا ظهور فيه ليزاحم الظهور المذكور ، حتى يقضى بالوقف بين الأمرين.

فالظاهر المذكور متبع فى المقام حتى يجيء هناك ما يزاحمه من ملاحظه الخصوصيات فى بعض المقامات ، لما عرفت من أن المدار فى أمثال هذه المسائل على حصول الظن كيف كان.

وقد يقزر الاحتجاج المذكور بملاحظه الغلبه فإن عاده الناس جاريه على المكالمه بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم لاصطلاح الغير فى محاوراتهم ، إلا لقصد التعلم أو فائده اخرى.

واورد عليه بأن المسلم من الغلبه المذكوره ما إذا كانت المكالمه مع من يوافق عرفه عرف المتكلم ، وأميا إذا كانت مع من يخالف عرفه لعرفه فالغلبه المدعاه ممنوعه ، بل الظاهر عدمها ، وإلا لما خفيت على من يذهب إلى خلاف القول المذكور.

وفيه : أنه لما تحققت الغلبه فى معظم المحاورات فمع حصول الشك فى الصوره المفروضه - وهو ما إذا كانت المخاطبه مع من يخالف عرفه - قضى ذلك بإلحاقه بالأعم الأغلب ، ولا- يعتبر ثبوت الغلبه فى خصوص الصوره المفروضه ، بل حصولها فى معظم المحاورات كاف فى تحصيل المظنه فى محل الكلام.

نعم ، يعتبر أن لا- يحصل هناك غلبه في خصوص المورد على عكس الغالب في سائر الموارد ليزاحم بها الغلبه المفروضه ، وهى غير متحققه في المقام ولو على سبيل الظنّ قطعاً.

ثمّ دعوى انتفاء الغلبه في خصوص المقام من جهه ذهاب المخالف إلى عدم الحمل عليه غير متّجهه ، وأىّ بعد في خفاء الغلبه المذكوره عليه؟ وكم له من نظائر في سائر المباحث؟

على أنّه قد يكون ذلك من جهه اعتقادهم ما يعارض ذلك ممّا يعادله أو يترجّح عليه، وقد يومئ إليه ملاحظه ما احتجوا به في المقام.

وربّما يحتجّ لذلك أيضا بأنّه لو حمل الكلام على عرف المخاطب لزم المجاز ، وهو مخالف للأصل فلا يحمل عليه إلّا بعد دلالة القرينه.

وهو في وضوح الفساد بمكان لا يحتاج إلى البيان.

حجّه القول بتقديم عرف المخاطب أنّ في تكلمه بمقتضى عرفه إغراء بالجهل حيث إنّ المخاطب يحمله على عرف نفسه فلا يصدر من الحكيم.

وأیضا قد ورد أنّ النبی صلی الله عليه وآله والأئمّه عليهم السلام إنّما يخاطبون الناس بما يعقلونه فينبغى أن يكون مخاطبتهم بمقتضى عرف مخاطبيهم.

ولا يذهب عليك وهن كلّ من الوجهين المذكورين ، فلا حاجه إلى إطاله الكلام فيما يرد عليهما.

حجّه القول بالوقف كون اللفظ إذن مشتركا بين المعنيين ، وصحّه تكلم المتكلم على كلّ من عرفه وعرف مخاطبه ، فلا يحكم بأحدهما إلّا بعد قيام القرينه عليه.

وقد ظهر ما فيه ممّا قرّناه ؛ إذ صحّه التكلم على الوجهين لا ينافى ظهوره في أحدهما مع انتفاء القرائن حسب ما بيّناه.

ثمّ إنّ لو كان عرف المتكلم موافقا لعرف البلد فالأمر فيه حينئذ أظهر ، وظهور الحمل على العرف المذكور حينئذ ممّا لا ينبغى التأمل فيه كما لا يخفى بعد ملاحظه

الاستعمالات. فتوقف بعض الأفاضل في هذه الصورة أيضا ليس على ما ينبغي.

نعم ، لو وافق عرف المخاطب عرف المحلّ فلا يخلو المقام عن إشكال ؛ لاتباعهم عرف المحلّ كثيرا في المخاطبات سيما مع طول المكث فيه ، فلتوقف فيه إذن مجال سواء وافق عرف المخاطب أو لا- وإن كان الإشكال في الثاني أظهر ، إلّا أن يكون الحكم متعلّقا ببلد المتكلم ، فيحتمل قويا ترجيح عرفه أيضا ، وكذا لو لم يتحقّق مكثه في المقام قدرا يعتدّ به سيما مع اتّحاد عرف المتكلم والمخاطب.

ولو دار الأمر بين عرف المحلّ وعرف المخاطب من غير أن يكون للمتكلم عرف فيه فلا يخلو الحال أيضا عن إشكال وإن كان ترجيح عرف المحلّ قويا مع طول مكثه فيه.

ولو دار الأمر بين الوجوه الثلاثة قوى تقديم عرف المتكلم أيضا ، إلّا مع مكثه في المحلّ ففيه الإشكال المذكور.

ثم إنّ ما ذكرناه من الدوران فيما إذا كان المتكلم عالما بعرف المخاطب أو المحلّ وأما مع جهله بهما فلا تأمل في حمل كلامه على عرفه ، وكذا لو كان جاهلا بأحدهما في عدم حمل كلامه على العرف المجهول ، وكذا لو كان عالما بعرف المخاطب مع علمه بعدم علمه بعرفه وعرف المحلّ ، فإنّه لا شبهه في حمله على عرف المخاطب إذا كان المقام مقام بيان ، ومع جهله بعلمه وعدمه وجهان ، وكذا لو شكّ في الحال.

هذا ، ولا- فرق فيما ذكرناه بين ما إذا كان لكلّ من المتكلم أو المخاطب أو المحلّ عرف خاصّ في اللفظ المفروض ، أو يكون المعنى الثابت عند بعضهم هو المعنى اللغوي أو العرفي العامّ.

وبالجمله : المراد بالعرف المنسوب الى المتكلم أو المخاطب أو المحلّ أعمّ من الوجوه الثلاثة ؛ لاتّحاد المناط في الجميع وإن اختلف الحال فيها ظهورا وخفاء بحسب المقامات.



أنهم اختلفوا فى كون الألفاظ موضوعه للامور الخارجيه ، أو للصور الذهنيه ، أو غيرهما ، على أقوال :

ثالثها : أنها غير موضوعه لشيء من الأمرين وإنما هى موضوعه لنفس المفاهيم والماهيات مع قطع النظر عن الوجودين .

رابعها : التفصيل بين الكليات والجزئيات ، فالكليات موضوعه بإزاء المفاهيم الكليه مع قطع النظر عن الوجودين ، والجزئيات الخارجيه بإزاء الموجودات الخارجيه ، والجزئيات الذهنيه بإزاء الموجودات الذهنيه ، وحيث إن الأقوال المذكوره غير خاليه عن إبهام فبالحرى توضيح الحال فيها فى المقام .

فنعول : إن القول بوضع الألفاظ للامور الخارجيه يحتمل فى بادئ الرأى وجوه .

أحدها : أن يقال بوضعها للموجودات الخارجيه على أن يكون الوجود الخارجى معتبرا فى الموضوع له على سبيل الجزئيه .

ثانيها : أن يكون ذلك قيذا فيه على أن يكون القيد خارجا والتقيد داخلا .

ثالثها : أن يقال بوضعها للمفاهيم باعتبار وجودها الخارجى ومن حيث تحققها كذلك ، فالموضوع له هو نفس المفاهيم بتلك الملاحظه أعم من أن تكون موجوده فى الخارج أو لا ، ويحتمل أن يعتبر الوجوه الثلاثه المذكوره باعتبار كونها خارجيه وإن لم تكن موجوده فى الخارج ، أو يفصل بين ما يكون موجوده فى الخارج فيؤخذ وجودها الخارجى على أحد الوجوه المذكوره ، وما يكون نفسها خارجيا فيؤخذ خارجيتها كذلك .

رابعها : أن يراد بذلك وضعها للمفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها فى الواقع ، سواء كان من شأن مصاديقها أن تكون خارجيه أو ذهنيه أو أعم منهما ولو كان تقديريا كما فى الممتنعات ، أو لم يكن تقديرها إلا بنحو من الاعتبار ، كما فى «اللا شىء» و «اللاموجود المطلق» ونحوهما فكونها خارجيه باعتبار مقابلتها

للصور الذهنيّة وخروجها عن الإدراكات المفروضة وإن كانت مدركات للعقل على فرض تصوّرها.

والمراد بوضعها للصور الذهنيّة إمّا نفس الصور الحاصله في العقل من حيث كونها مرآه لما يطابقها في الخارج إن كان ما يطابقها امورا خارجيّة ، أو لما يطابقها في الذهن إن كانت ذهنيّة ، فتكون الألفاظ دالّة على الصور الذهنيّة الدالّة على ما يطابقها حسب ما ذكر ، فتكون تلك الامور الخارجيّة أو الذهنيّة مدلوله للفظ بتوسّط تلك الصور.

وإمّا المفاهيم المعلومه عند العقل من حيث تقييدها بكونها معلومه ، وإنّما عبّر عنها بالصور لآتّحادها معها في الذهن وإن أمكن الانفكاك بينها بتحليل العقل ، وإطلاق الصورة على ذلك ممّا لا مانع منه ، وقد تكرر إطلاقها عليه في كلماتهم.

ويحتمل هناك وجوه اخر في بادئ الرأى كأن يكون المراد وضعها بإزاء الصور والإدراكات بنفسها ، أو يكون المراد وضعها بإزاء المفاهيم المقيّده بالوجود الذهني مع اندراج القيد في الموضوع له أو خروجه ، أو بملاحظه حصولها في الذهن من دون أن يؤخذ ذلك شرطاً أو شرطاً على حسب الاحتمالات المتقدّمه. لكنّها ضعيفه جدّاً ، بل فاسده قطعاً.

والظاهر أنّ شيئاً من ذلك ممّا لا يقول به أحد أصلاً ، إذ لا معنى لكون الألفاظ أسامى للامور الذهنيّة بنفسها ؛ ضروره دلالتها على الامور الخارجيّة قطعاً ، والصور الذهنيّة بنفسها غير مقصوده بالإفاده والاستفاده غالباً ، والوجوه المذكوره مشتركه في ذلك.

وكذا الحال في الوجهين الأوّلين للقول بوضعها للامور الخارجيّة ، إذ كون الوجود الخارجى جزء من الموضوع له أو قيده فيه واضح الفساد ؛ إذ لا دلالة في اللفظ عليه أصلاً كما لا يخفى ، وسيجىء توضيح الكلام في ذلك إن شاء الله.

والمراد بوضعها للمفاهيم إمّا مطلق المفهوم الشامل للحاصل منها في الذهن ، أو الخارج وإن لم يكن الأوّل من مصاديقه الحقيقيّة ، أو المراد بها المفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها حسب ما ذكر في الوجه الرابع ، فيرجع ذلك اليه.

ويعرف ممّا ذكرنا الحال فى القول الرابع ، ويجرى فيه عدّه من الاحتمالات المذكوره ، كما لا يخفى على المتأمل فيما ذكرنا.

ثمّ إنّ قد يستشكل فيما ذكر من التفصيل فى وضع الجزئيات بأنّه ليس عندنا ألفاظ موضوعه بإزاء الجزئيات الذهنيه ليكون الوجود الذهنى ملحوظا فى وضعها على أحد الوجوه المذكوره.

نعم ، هناك معان لا وجود لها إلّا فى الأذهان كالكليّه والجنسيّه والفصليّه ونحوها ، لكنّها امور كليّه أيضا فلا يتّجه التعبير عنها بالجزئيات.

وقد يقال بأنّ أسماء الإشاره اذا اشير بها الى المعانى الحاصله فى الأذهان كانت موضوعه لتلك الجزئيات الذهنيه ، بناء على كون الموضوع له فيها خاصّا كما هو المعروف بين المتأخرين. إلّا أنّ حمل كلام المفصل على ذلك لا يخلو عن بعد.

وكأنّ المقصود منه هو الوجه الأوّل وإن كان التعبير عنه بما ذكر غير خال عن التعسف.

لكن يرد عليه عدم ظهور فرق بينها وبين سائر الكليات ؛ إذ عدم قبولها للوجود الخارجى لا يقضى باعتبار الوجود الذهنى فى وضع اللفظ بإزائها.

هذا ، ولا يذهب عليك بعد التأمل فيما قرّر من الأقوال المذكوره الفرق بين هذه المسأله وما وقع الخلاف فيه من اعتبار الاعتقاد فى مداليل الألفاظ وعدمه ، حيث يمكن القول بكلّ من الوجهين على كلّ من الأقوال المذكوره ، وليس اعتبار الاعتقاد فى الموضوع له مبتئا على كون الألفاظ موضوعه بإزاء الصور الذهنيه.

بل يمكن القول بنفيه ولو مع البناء على القول المذكور ، والقول بإثباته على القول بوضعها للامور الخارجيه أيضا ، فإنّ القائل المذكور يجعل ما وضع اللفظ له بحسب الواقع هو ما يعتقد أنّه ذلك المفهوم سواء كان المعنى الملحوظ فى الوضع هو الأمر الخارجى أو الذهنى.

فالخلاف فى المقام فى كون المعانى المتعلّقه للأوضاع هل هى الامور الخارجيه ، أو الصور الذهنيه ، أو غيرهما؟ وهذا القائل قد زاد عليه زياده فجعل الموضوع له هو الأمر الخارجى ، لكن على حسب الاعتقاد أو الصورة الذهنيه

للشئ على حسب الاعتقاد وإن لم يطابقه بحسب الواقع.

ويشهد بالفرق بين المقامين أنه لم ينقل هناك قول بالتفصيل ، والقول بالتفصيل معروف في المقام ، مضافا الى أنّ القول بملاحظة الاعتقاد في مداليل الألفاظ مذهب سخيّف قد أعرض المحققون عنه وأطبقوا على فساد القول به ، ولم يقل به إلّا شذوذ من الناس ممّن لا- تحقيق له ، ومع ذلك فهو في غايه الوضوح من الفساد ، ولا- يدري أنّ العبره عندهم في الاعتقاد المأخوذ في مدلول اللفظ هل هو اعتقاد المتكلم ، أو المخاطب ، أو المكلف؟ وظاهر ما حكى عنهم الأخير ، وهو لا يجري في الإخبارات إلّا أن يفصل في ذلك بين المقامين. وأما الخلاف في المقام فهو معروف بين الأفاضل الأعلام. فتأمل.

والحقّ في المقام هو القول بوضع الألفاظ للامور الخارجيه مطلقا بالتفسير الرابع.

وتوضيح القول في ذلك : أنّ الألفاظ إنّما وضعت للماهيات بالنظر الى حصولها اللائق بها وإن لم يكن ذلك حاصلها بالفعل ، فلفظ الإنسان - مثلا- قد وضع بإزاء الحيوان الناطق من حيث حصوله في الخارج ، وبملاحظة كونه أمرا خارجيا وإن لم يتحقّق له حصول في الخارج ، فهو ملحوظ في الوضع على نحو ملحوظيه الموضوع في القضية المقدّره ، فإنّ المراد بالإنسان في قولك : «كلّ إنسان حيوان» هو الإنسان الخارجى حيث حكمت على جميع أفراده بالحيوانيه ، وكذا الحال في قولك : «النار حارّه» و «الماء بارد» و «التراب ثقيل» ونحو ذلك فإنّ المقصود بالنار والماء والتراب ليس إلّا الامور الخارجيه وإن لم تكن موجوده بالفعل ، حيث إنّ الوجود اللائق بحالها هو الوجود الخارجى ، فالموضوع له هو تلك الماهيات بملاحظه حصولها في الخارج من غير أن يكون الوجود الخارجى جزء من الموضوع له ، ولا- قيّدا فيه ، لكنّه ملحوظ في وضع اللفظ بإزاء تلك الماهيات بمعنى أنّها قد وضع اللفظ بإزائها بملاحظه كونها عنوانات لمصاديقها الخارجيه ، فالمفهوم الملحوظ حال الوضع لم يوضع له اللفظ بملاحظه صورته

الحاصله فى الذهن ولا بملاحظه نفسه - سواء كانت حاصله فى الذهن أو فى الخارج - ليكون حكاية عن الأعم من الموجود فى الذهن أو فى الخارج ، بل من حيث كونه حكاية وعنوانا للأمر الخارج.

فالمفاهيم التى من شأنها الاتصاف بالوجود الخارجى على فرض وجودها كالمذكورات ونحوها إنما وضعت الألفاظ بإزائها بملاحظه كونها خارجيه وإن لم توجد فى الخارج أصلا كالعقلاء ، بل ولو كانت ممتعه فى الخارج كشريك البارى ، فإنه إنما يراد به الأمر الخارجى المشارك للبارى فى صفات الكمال.

وأما ما لم يكن من شأنها الاتصاف بالوجود الخارجى كالكليه والجنسيه والفصلية ونحوها فهى أيضا قد وضعت لها الألفاظ من حيث كونها عنوانا للأفراد الموجوده بوجودها اللائق بحالتها وإن كان حصولها فى الذهن.

والحاصل أن الكليه ليست موضوعه لمفهوم جواز الصدق على كثيرين بملاحظه نفسه ، ليصدق على ذلك بملاحظه كونه متصورا عند العقل ، بل من حيث كونه عنوانا لملاحظه تلك الحثيه الحاصله فى المفاهيم الكليه من الإنسان والحيوان وغيرهما وإن كان حصول تلك الحثيه فى الذهن خاصه.

وأما ما كانت من شأنها أن تكون فى الخارج وفى الذهن معا فهى موضوعه بإزائها بكل من الاعتبارين كالزوجيه ، فإنها موضوعه بإزاء المفهوم المذكور من حيث كونه عنوانا للأفراد الذهنيه أو الخارجيه ، فالمفاهيم إنما وضعت لها الألفاظ بملاحظه تحصيلها فى ظرفها اللائق بحالتها من الذهن أو الخارج ، من غير أن يكون ذلك التحصل جزء من الموضوع له ولا قيده فيه ، بل قد وضع الألفاظ بإزائها بتلك الحثيه ومن تلك الجبهه ، سواء كانت تلك الحثيه حاصله لها فى الواقع أو لا ، وذلك مما لا إشكال فيه بالنسبه الى ما يكون له وجود كذلك إما فى الذهن ، أو الخارج ، أو ما يصح تقدير وجوده كذلك كما فى العقلاء وشريك البارى.

وأما ما لا يكون له وجود فى نفسه مع قطع النظر عن تصوّره ولا يصح أن يفرض له مصاديق خارجيه أو ذهنيه يصدق عليها على حسب التقدير

«كالا شىء» و «اللا موجود» ونحوهما فقد يشكل الحال فيها ؛ إذ ليس لتلك المفاهيم تحقّق في ذاتها من حيث كونها مدلوله لتلك الألفاظ ، ومقصودا إفهامها بها ولو على سبيل التقدير ، وليس حصولها في الذهن هو وجودها اللائق بحالها ، وليست تلك الألفاظ موضوعه بإزائها من تلك الحيثية.

قلت : لا شك أنّ الوجود الخارجى أو الذهنى غير ملحوظ فيما وضع له لفظ العدم والنفى وأمثالهما ، بل الملحوظ فيه هو مفهوم العدم المحض ، وبطلان الذات فليس مفهوم العدم من حيث كونه حاصلًا فى العقل قد وضع له لفظ العدم ، بل من حيث كونه أمرا باطل الذات لا تحقّق له فى الكون أصلا ، فحيثية البطلان ، فذلك المفهوم من حيث كونه عنوانا لتلك الحيثية قد وضع اللفظ له فحيثية حقيقه العدم هي حيثية البطلان والليس المحض ، وهي بتلك الحيثية مراد من تلك اللفظه ، فالحال فيما وضع تلك الألفاظ بإزائه على نحو سائر المفاهيم ، غايه الأمر أنّ حيثية الحقيقه فى سائر المفاهيم متحصّله ولو تقديرا بخلاف هذه ؛ فإنّها حيثية العدم وبطلان الذات.

فإن قلت : إذا كانت تلك الحيثية فيها هي حيثية العدم الصرف والليس المحض فكيف يمكن ارتباط أمر وجودى به بأن يتعلّق به الوضع ؟.

قلت : لا مانع من ذلك ، فإنّ المفهوم المذكور ممّا يمكن أن يتصوّر العقل ويتعلّقه ، وهو بهذا الاعتبار يمكن أن يتعلّق الوضع به وإن كانت حيثية كونه موضوعا له هي حيثية اخرى ، يظهر ذلك بملا-حظه ما قرّره فى الجواب عن شبهه الحكم على المعدوم المطلق بعدم إمكان الحكم عليه.

فصار المتحصّل أنّ تلك المفاهيم إنّما تكون متعلّقه للأوضاع من حيث كونها عنوانات لحقائقها فى نفس الأمر ، من غير فرق بين أن يكون حقائقها قابله للوجود الخارجى أو الذهنى أو لكليهما معا ، أو غير قابله لشيء منهما ، سواء كانت ممكنه الاتّصاف به ، أو ممتنعه ، ولا- بين أن تكون حقيقتها هي حيثية الوجود والتحقّق كما فى مفهوم الوجود أو حيثية العدم والبطلان كما فى مفهوم العدم ، فتلك

المفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها قد وضع الألفاظ بإزائها من غير فرق بين الصور المذكوره أصلا ، ويدلّ على ذلك وجوه :

أحدها : أنّ المتبادر من الألفاظ عند التجرد عن القرائن هو ذلك ، إذ لا ينساق منها الى الذهن إلّا نفس المفاهيم على النحو المذكور ، مع قطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج ، ولا أخذها بحيث يشمل تصوّراتها الذهنيّة ، بل أنّما ينصرف الى تلك المفاهيم من حيث كونها عناوين لمصاديقها ، فليس حصول تلك المفاهيم في الذهن إلّا من جهه كونه آله لملاحظه ما عيّن اللفظ بإزائه ومرآه لمعرفته ، فهي من حيث حصولها عند العقل مرآه لملاحظتها في نفسها من حيث كونها عنوانا لمصاديقها ، وهي بالحيثيّة الثانيه قد وضع اللفظ لها إلّا أنّ حصولها في الذهن إنّما يكون على الوجه الأول .

ثانيها : أنّا نجد مفاد الألفاظ والمفهوم منها في العرف قابلا للحكم عليه بالوجود الذهني أو الخارجي ، على حسب اختلاف المفاهيم في قبول الوجود غير متحقّق الحصول بالوجود اللائق به ، ولذا يصحّ حمل المعدوم عليها من غير تناقض ولا لزوم تجوّز ، ولو كان الوجود مأخوذا فيه شرطا أو شطرا لما صحّ ذلك ، فإذا انضمّ الى ذلك صحّ سلب المعنى المفهوم من تلك الأسمى بحسب العرف عن صورها الذهنيّة وتصوراتها الحاصله عند العقل - كما هو واضح بعد ملاحظه العرف ولو بالنسبه الى الامور الذهنيّة فإنّ تصوّر العقل لها غير حصولها في العقل - دلّ ذلك على عدم وضعها للصور الذهنيّة ولا للمفاهيم على النحو الأعمّ بحيث يشمل تلك الصور أيضا ، وحيث عرفت أنّ الحقائق التي يراد الانتقال اليها من تلك الألفاظ قد تكون امورا خارجيه وقد تكون غيرها فلا وجه للقول بملاحظه خصوص الوجود الخارجي في وضعها ، فتعيّن القول بوضعها للمفاهيم على النحو الّذي ذكرنا .

فإن قلت : كما أنّه يصحّ ما ذكر مع كون الألفاظ موضوعه بإزاء المفاهيم على الوجه المذكور كذا يصحّ لو قيل بكونها موضوعه لنفس الصور من حيث كونها

مرآه لملاحظه ما تعلقت بها ، وحينئذ فليس الملحوظ بالدلاله إلا الامور الخارجيه بالمعنى المذكور من غير أن يكون الصوره ملحوظه أصلا ؛ إذ ذلك قضيه كونها مرآه فإن ذات المرآه غير منظور إليها أصلا في لحاظ كونها مرآه ، فغايه ما يستفاد من الوجه المذكور عدم كون الصور الذهنيه موضوعا لها من حيث ذواتها لا من حيث كونها مرآه لملاحظه غيرها.

قلت : هذا الاحتمال وإن صح قيامه في المقام في بادئ الرأي إلما أنه فاسد بعد التأمل في العرف ؛ لصحّ السلب عنها ولو بملاحظه كونها مرآه ، ألا ترى أنه يصحّ أن يقال في العرف : إن الصوره الحاصله من التمر في الذهن ليس تمرا وإن اخذت مرآه لملاحظه الحقيقه الخارجيه ، من غير أن تكون ذات الصوره ملحوظه أصلا.

وبالجمله : أنه يصحّ سلب التمر - مثلا - عن الصوره الذهنيه مطلقا سواء اخذت ملحوظه بنفسها أو مرآه لملاحظه غيرها.

ثالثها : أن المعانى التى يحتاج الى التعبير عنها فى المخاطبات إنما هى تلك المفاهيم على الوجه المذكور ، دون صورها الذهنيه أو وجوداتها الخارجيه ، وأنما وجودها فى الخارج من جملة أحوالها ، فينبغى أن تكون الألفاظ موضوعه بإزائها.

نعم ، الوجودات الخارجيه أو الذهنيه قد تكون مقصوده بالإفاده والموضوع بإزائها هو لفظ الوجود ، لا بأن يكون موضوعا لعين الوجود الخارجى أو الذهنى ؛ لعدم إمكان حصول الوجود الخارجى فى العقل ، ولا حصول الوجود الذهنى الحاصل فى ذهن فى آخر ، ومن البيّن أن الغرض من وضع الألفاظ هو حصول المعنى فى الذهن بواسطه اللفظ بل بوجه من وجوهه ، أعنى المفهوم المذكور الصادق عليه وهو عنوان كاشف عنه ومرآه لملاحظته ، وقد تقرّر فى محلّه أن المعلوم بالوجه إنما يتعلّق العلم حقيقه بذلك الوجه ، فليس الموضوع له هناك أيضا إلما المفهوم.

حجّه القول بوضعها للامور الخارجيه أن من قال : أكلت الخبز ، وشربت الماء ،



واشترت العبد ، وبعث الدابّه ، وخرجت من الدار ، ودخلت البلد ... الى غير ذلك من الاستعمالات الكثيره إنّما يريد من تلك الألفاظ الامور الخارجيه كما هو ظاهر من ملاحظه الخطابات العرفيه ، فلو كانت هي الموضوع لها فهو المدعى وإلاّ لزم أن تكون تلك الاستعمالات كلّها مجازات ، من جهه مشاكله تلك الامور الخارجيه لصورها الذهنيه ، وهو واضح الفساد ؛ لأدائه الى انسداد باب الحقيقه والتزام التجوّز فى جميع الألفاظ المتداوله ، وهو مع مخالفته للأصل ضروره كون الأصل فى الاستعمال الحقيقه باطل بالاتفاق.

ويمكن الإيراد عليه من وجوه :

أحدها : المنع من استعمال تلك الألفاظ فى الامور الخارجيه ، بل إنّما استعملت فى الامور الذهنيه من حيث كونها مرآه للامور الخارجيه ، فالانتقال من تلك الألفاظ الى الامور الخارجيه بواسطه تلك الصور الذهنيه ، فقضيّه الدليل المذكور إبطال القول بوضعها للامور الذهنيه من حيث حصولها فى الذهن ، وذلك ممّا لا يتوهمه أحد فى المقام كما مرّ.

وأما وضعها للصور الذهنيه من حيث كونها مرآه لملاحظه الامور الخارجيه وآله موصله اليها فلا ؛ إذ غايه ما يسلم من ملاحظه الأمثله المذكوره وغيرها هو كون الحكم واقعا على الامور الخارجيه ، وهو لا يستلزم استعمال اللفظ فيها ؛ إذ قد تكون تلك الألفاظ مستعمله فى تلك الصور الموصله الى تلك الامور حيث جعلت مرآه لملاحظتها فوقع الحكم عليها.

ثانيها : المعارضه بالألفاظ المستعمله فى المعدومات من الممتنعات وغيرها ، كشريك البارى ، واجتماع النقيضين ، والعنقاء ، وذى الرؤوس العشره من الإنسان ونحوها ، فإنّ استعمالها فى معانيها حقيقه قطعاً ولا وجود لشيء منها فى الخارج حتى يعقل كونها موضوعه للامور الخارجيه.

ثالثها : المعارضه أيضا بصدق أحكام كثيره على المفاهيم ممّا لا تحقّق لها إلّا فى الذهن، مثل قولك : «الانسان نوع» و «الحيوان جنس» و «الجوهر صادق

على كثيرين» ونحوها فليس المراد بتلك الموضوعات إلّا المفاهيم الموجوده في الذهن ، ضروره عدم ثبوت تلك الأحكام لها في الخارج ، ومن المعلوم بعد ملاحظه العرف انتفاء التجوّز فيها.

ويمكن دفع الأوّل بأنّ المفهوم عرفاً من تلك الألفاظ في الأمثله المفروضه ليس إلّا الامور الخارجيه ابتداء ، فهي مستعمله فيها قطعاً لا أن يكون المراد منها الصور الحاصله في الأذهان الموصله الى تلك الامور ليكون فهم الامور الخارجيه بتلك الواسطه ، وذلك أمر معلوم بالوجدان بعد ملاحظه المفهوم من تلك الألفاظ في تلك المقامات.

فإن قلت : لا شكّ أنّ الانتقال هناك الى الامور الخارجيه إنّما يكون بتوسط الصّور الذهنيه ؛ لعدم إمكان إحضار نفس الامور الخارجيه بواسطه الألفاظ المستعمله من غير واسطه ، فمن أين يعلم كون اللفظ مستعملاً في الامور الخارجيه دون الصور الذهنيه؟ مع أنّ المفروض حصول الانتقال الى الأمرين ، فكما أنّه يحتمل أن تكون مستعمله في الامور الخارجيه - ويكون الانتقال الى الصور الذهنيه من باب المقدمه ، حيث إنّّه لا يمكن إحضارها إلّا بصورها - كذا يحتمل أن تكون تلك الصّور هي المستعمل فيها من حيث إيصالها الى الامور الخارجيه ، فيتبعها الانتقال الى الخارج ، فإنّ الانتقال الى الصّور من حيث كونها مرآه للخارج يستلزم الانتقال الى الامور الخارجيه.

قلت : لا-ريب أنّ الصور الذهنيه الحاصله في المقام غير ملحوظه من حيث كونها صوراً حاصله في الذهن أصلاً ، بل ليست ملحوظه إلّا من حيث ملاحظه الخارج بها ، فليس المفهوم من تلك الألفاظ إلّا الامور الخارجيه وليس الانتقال من اللفظ في ملاحظه السامع إلّا اليها ابتداء غير أنّ الانتقال اليها في الواقع إنّما كان بواسطه صورها وقضيّه ذلك كون حصول الصوره مقدمه عقليه للانتقال الى تلك المعاني ، فإنّ دلالة اللفظ على المعنى كونه بحيث يلزم من العلم به العلم بمعناه ، فمعنى اللفظ في الحقيقه غير العلم بمعناه الحاصل من الدلاله - أعني

الصورة الحاصله - فتلك الصورة الحاصله من ثمرات الدلالة ، لا أنها نفس المدلول. فتأمل.

ويمكن دفع الثانى بأنه إنما يتم المعارضه المذكوره إذا كان المراد من وضع الألفاظ للامور الخارجيه وضعها لها بحيث يؤخذ وجودها الخارجى جزء للمدلول أو قيدها فيه ، ولو اريد وضعها للامور الخارجيه بمعنى كون الملحوظ فيها ذلك ولو كان وجودها تقديرياً حسب ما تقدمت الإشارة اليه فلا نقض بما ذكر. نعم قد يصحّ المعارضه بمثل المعدوم المطلق واللا شىء ونحوهما.

والتزام القائل المذكور بالتخصيص غير بعيد حينئذ ؛ لبداهه عدم إمكان القول بوضعها للامور الخارجيه ، حيث إنه لا مصداق لها فى الخارج لا محققاً ولا مقدراً.

ودفع الثالث بالتزام التجوّز فى الألفاظ المذكوره ، ودعوى القطع بعدم كونها إذن مجازات ممنوعه ؛ كيف! ومن الظاهر أنّ المتبادر من الإنسان والحيوان ونحوهما ليس إلّا الامور الخارجيه ، ويصحّ سلبها قطعاً عن الامور الحاصله فى الأذهان ، وحينئذ فكيف يقطع بانتفاء المجاز فى المقام مع كون المراد بها المعانى الحاصله فى الأذهان؟ ولو قرّرت المعارضه بالنسبه الى لفظ «النوع» و «الجنس» و «الفصل» ونحوها فهى من الاصطلاحات الخاصه ، ولا بعد فى الالتزام بالتخصيص بالنسبه اليها أيضاً.

ولا- يذهب عليك أنّ التزام التخصيص فى المقام وفيما مرّ مبنى على حمل القول بوضعها للامور الخارجيه على الوجه الثالث ، وأمّا لو اريد به ما قلناه فالإشكال مندفع من أصله ، كما هو ظاهر من ملاحظه ما قرّرتاه.

والأولى الإيراد على الدليل المذكور بأنه غير مثبت للمدعى ؛ لإمكان القول بوضعها للماهيات من حيث هى ، ولا تجوّز إذن فى إطلاقها على الامور الخارجيه ؛ لحصول الماهيات فى الخارج ، إلّا أن يدعى كون تلك الاستعمالات فى خصوص الامور الخارجيه مع ملاحظه خصوصيه فى المستعمل فيه ، وهو حينئذ محلّ منع ، مضافاً الى ما عرفت من كونه أخصّ من المدعى ؛ لعدم جريانه

فى كثير من الألفاظ ممّا وضع للامور الذهتيه كالكليه ونحوها ، وما وضع للأعمّ كالزوجيه والفرديه ونحوهما والتزام التخصيص إذن يرجع الى القول بالتفصيل.

حجّه القول بوضعها للامور الذهتيه امور :

أحدها : أنّ وضع الألفاظ للمعاني إنّما هو لأجل التفهيم والتفهّم ، ومن البين أنّ ذلك إنّما يكون بحصول الصور فى الذهن ، فليس المفهوم من الألفاظ إلّا الصور الحاصله ، وهى التى ينتقل اليها من الألفاظ فتكون الألفاظ موضوعه بإزائها وهى مرآه لملاحظه الامور الخارجيه وآله لمعرفتها.

ويدفعه أنّ كون التفهيم والتفهّم بحصول الصور لا- يستدعى كون الألفاظ موضوعه بإزاء الصور ؛ لجواز أن تكون موضوعه للامور الخارجيه ويكون الانتقال اليها بواسطه صورها ، ضروره انحصار طريق العلم بها حينئذ بذلك ، فليس المنتقل اليه إلّا نفس الامور الخارجيه إلّا أنّ الانتقال اليها بحصول صورها لا أنّ المنتقل اليه هو نفس الصورة ، وهذا هو الظاهر من ملاحظه العرف.

فإن قلت : إنّ الصورة الحاصله إذا اخذت مرآه للخارج ووضع اللفظ بإزائها من تلك الجهه كان المنتقل اليه أوّلا- بحسب الملاحظه هو الأمر الخارج قطعاً ، إلّا أنّ المنتقل اليه فى الواقع هو الصورة أوّلا- ، فكون المنتقل اليه بحسب العرف هو الامور الخارجيه أوّلا إنّما هو من هذه الجهه ، لا لكون اللفظ موضوعاً بإزائها.

قلت : الظاهر تعلق الوضع بما يحصل الانتقال من اللفظ اليه ابتداء بحسب ما يفهم منه فى العرف حسب ما مرّت الإشارة اليه ، ومع الغضّ عنه فمجرد قيام ما ذكره من الاحتمال كاف فى هدم الاستدلال.

ثانيها : أنّها لو لم تكن موضوعه لذلك لما اختلفت التسميه بحسب اختلاف الصور الذهتيه مع عدم اختلاف الشئ فى الخارج ، فدوران التسميه مدار ذلك دالّ على وضعها بإزاء الصور الذهتيه حيث اختلفت الأسامى باختلافها من دون اختلاف الأمر الخارجى ، يدلّ على ذلك أنّ من رأى شبحاً من بعيد يسمّيه إنساناً إذا اعتقده ذلك ، ثمّ إذا اعتقده شجراً يطلق عليه اسم الشجر ، ثمّ إذا اعتقده حجراً ،

أطلق عليه اسمه من غير خروج عن حقيقه اللفظ في شيء من ذلك ، فلو كانت الألفاظ أسامي للامور الخارجيه لزم أن يكون إطلاق غير ما هو اسمه في الواقع عليه إما غلطا ، أو مجازا مع أنه ليس كذلك قطعا فتوارد تلك الأسامى عليه على سبيل الحقيقه ، مع كون الحقيقه الخارجيه متّحده ليس إلّا لتعدّد الصور المتوارده عليه ، فيكون أوضاعها متعلّقه بالصور الذهنيه حيث دار الاستعمال الحقيقى مدارها.

وكذا لو ظنّ الأشياء المختلفه فى النوع من نوع واحد واطلق اسم ذلك النوع عليها كان حقيقه وإن كانت حقائقها مختلفه متباينه. فظهر من اختلاف التسميه على سبيل الحقيقه مع اتّحاد الحقيقه الخارجيه ومن اتّحادهما كذلك مع اختلاف الحقيقه فى الحقيقه وضع اللفظ بإزاء الصور الذهنيه دون الامور الخارجيه حيث كانت التسميه فى المقامين تابعه للاولى دون الأخيره.

واورد عليه بوجه :

الأوّل : المنع من الملازمه المذكوره ، فليس اختلاف التسميه بحسب اختلاف الاعتقاد لازما للقول بوضعها للامور الذهنيه ، لاحتمال كونها موضوعه للامور الخارجيه على حسب اعتقاد المتكلّم ، فغايه ما يلزم من الدليل المذكور بطلان وضعها للامور الخارجيه المطابقه لنفس الأمر من غير مدخلية لاعتقاد المتكلّم فيه ؛ إذ لا-وجه إذن لتغير التسميه مع عدم اختلاف المسمّى بحسب الحقيقه ، وأمّا لو قيل بوضعها للامور الخارجيه على حسب ما يعتقد المستعمل فلا مانع ، إذ من الظاهر حينئذ دوران التسميه مدار اعتقاد المتكلّم نظرا الى اختلاف الحال فى الأمر الخارجى بحسب معتقده.

ويدفعه أنّه إن أراد بوضعها للامور الخارجيه على حسب اعتقاد المتكلّم أنّها موضوعه بإزاء ما يعتقد المتكلّم خارجيا حتى يكون الاعتقاد مأخوذا فى وضع الألفاظ فهو راجع الى المذهب الضعيف المتقدّم وإن خالفه فى اعتبار خصوص اعتقاد المتكلّم إن اريد اعتباره فيه مطلقا ، وقد قام الدليل القاطع على فساده ، كما مرّت الإشارة اليه.

ص : ٣٤٦

وإن أراد به وضعها للامور الذهنيّة من حيث كونها مرآة للخارج فمع بعده عن التعبير المذكور أنّه بعينه مراد القائل بوضعها للامور الذهنيّة ؛ لظهور فساد القول بكونها موضوعه بإزاء الامور الذهنيّة من حيث حصولها في الذهن ، ولا مجال لذهاب أحد اليه حسب ما مرّ بيانه ، فيكون ذلك إذن تسليماً لكلام المستدلّ وإرجاعاً للقول الآخر اليه.

الثاني : أنّه يجوز أن يكون لفظ الإنسان والشجر والحجر موضوعاً للإنسان والشجر والحجر الخارجي ، إلّا أنّ المتكلم لما ظنّ الشبح إنساناً في الخارج أطلق عليه ما هو موضوع له ثمّ لما ظنّه شجراً أطلق عليه اسمه ... وهكذا ، فإطلاق اللفظ ليس إلّا باعتبار كون الموضوع له هو الأمر الخارجي.

وفيه أنّ ذلك لا يصحّح الاستعمال ؛ إذ غاية الأمر أن يكون المستعمل معذوراً في إطلاقه نظراً الى ظنّه ، وأمّا بعد الانكشاف فلا بدّ من الحكم بكون الاستعمال غلطاً ، وملاحظه حدّي الحقيقة والمجاز تنادى به ؛ لعدم اندراجه في شيء منهما ، ومن البين انحصار الاستعمال الصحيح فيهما ، مع أنّه من الواضح أيضاً خلافه ، إذ ليس شيء من تلك الإطلاقات غلطاً بحسب اللغة.

الثالث : أنّه لو تمّ ذلك لقضى بنفي الوضع للصور الذهنيّة أيضاً ، إذ على هذا القول تكون الألفاظ موضوعه بإزاء الصور الذهنيّة المطابقيه لذيها بحسب الواقع ، كما أنّ القائل بوضعها للامور الخارجيّة يريد بها الامور الخارجيّة المطابقيه للواقع ، فحينئذ ينبغي أن لا يطلق اللفظ إلّا على الصورة الواحدة المطابقيه دون غيرها ، والبناء على اعتبار المطابقيه في الثاني دون الأوّل تحكّم بل فاسد ؛ إذ لا داعي للفرق.

وأنت خبير بما فيه ؛ إذ من البين أنّ القائل بوضعها للامور الخارجيّة لا يحتاج الى اعتبار المطابقيه ، ضروره كون الشيء الخارجي هو نفس الواقع ، وكذا القائل بوضعها للامور الذهنيّة بالنسبه الى مطابقتها لما في الذهن ، إذ ليس الأمر الذهني إلّا الشيء الحاصل في الذهن ، فلا مغايره في المقامين حتّى يعتبر المطابقيه.

نعم ، يعتبر المطابقيه فى المقام بين الصوره الحاصله وذيها ، وهو حاصل ضروره اتحادهما بالذات وإن تغايرا بالاعتبار ، وأما المطابقيه بين الصوره الحاصله المطابقيه للماهيئه المعلومه للمصداق الذى ينتزع منها تلك الماهيئه ويطلق اللفظ عليها من تلك الجئه ، فلا دليل على اعتبارها ، غايه الأمر حينئذ أن يكون استعمال اللفظ فى المعنى المذكور فى غير محلّه ، وذلك لا يستدعى غلطا فى الاستعمال.

الرابع : المعارضه بقلب الدليل بأن يقال : إنها لو كانت موضوعه للصور الذهنيّه لما تغيرت التسميه مع تغير الشبح المرئى بحسب الواقع إذا لم يعلم به المتكلم وكانت الصوره الاولى باقيه مستمرّه ، والتالى باطل قطعاً ؛ لامتناع إطلاق الحجر على الإنسان حقيقه. فإن قيل : إن الموضوع له هو صوره الشبح المطابقيه له بحسب الواقع ، فتغيير التسميه إنّما يكون من تلك الجئه.

قلنا : قضيه ذلك عدم صحّه الإطلاق فى الصورتين ، ومبنى الاحتجاج على صحتهما ، والقول بكون المناط فى صحّه الاستعمال اعتقاد المطابقيه للواقع جار على القول بوضعها للامور الخارجيه أيضا ، فيصحّ توارد الأسمى المختلفه مع اتحاد المسمى ، نظرا الى اختلاف الاعتقاد ، ففيه هدم للاحتجاج ، وتجويز ذلك على القول بوضعها للامور الذهنيّه دون القول بوضعها للامور الخارجيه تحكّم بحت.

وفيه : أنّ الاعتقاد لا يصحّ الاستعمال بحسب الواقع وإنّما يصحّحه بحسب اعتقاد المستعمل ، فبعد انكشاف الخلاف ينبغى الحكم بالغلط حسب ما مرّ ومن المعلوم خلافه ، فذلك إذن شاهد على وضعها للامور الذهنيّه ، لما عرفت من الوجه فى صحّه الاستعمال حينئذ على القول المذكور ، غايه الأمر أن يكون إرادته المعنى المذكور فى غير محلّه ، وذلك لا يوجب غلطا فى الاستعمال كما عرفت.

فما ذكر من تغيير التسميه مع تغيير الشبح إن اريد به تغيير الاسم بالنسبه الى من

يعلم به فممنوع ، وليس ذلك إلا لملاحظه الصورة الحاصله ، وإن اريد تغييره بالنظر الى الواقع مع عدم ملاحظه الصورة الحاصله فممنوع ؛ إذ من الواضح أنّ القائل بوضع الألفاظ للصور الذهنيّه لا يقول به ، فإنّ المناط عنده في ذلك ملاحظه الصورة الذهنيّه. وكذا الحال لو اريد تغييره بالنسبه الى من يعتقد بقاء الأوّل ؛ لوضوح فساد ضروره صحّه إطلاق اللفظ الأوّل عليه بالنسبه اليه فيصحّ استناده الى ذلك نظير ما مرّ من الاحتجاج.

الخامس : المعارضه بأنّها لو كانت موضوعه بإزاء الصور الذهنيّه لم يجز إرادته الامور الخارجيه منها إلا على سبيل المجاز ، ومن الواضع بملاحظه الاستعمالات خلافه.

ويدفعه ما عرفت من أنّه ليس مراد القائل بوضعها للامور الذهنيّه كونها موضوعه للصور بنفسها بل من حيث كونها مرآه لملاحظه الخارج ، وحينئذ إرادته الامور الخارجيه بتوسّط تلك الصور الذهنيّه ممّا لا مانع منه أصلا ولا تقضى بتجوّز في اللفظ ، كيف! ولا بدّ من التوسّط المذكور على القولين وإن كان هناك فرق بين الوجهين حسب ما عرفت.

أو أنّ المراد وضعها للمفاهيم من حيث كونها مدركات للعقل ، وحينئذ لا تجوّز في إطلاقها على الامور الخارجيه أيضا ؛ ضروره صدق تلك المفاهيم عليها ، غايه الأمر أن يعتبر في استعمال اللفظ فيها كونها مدركات للعقل.

السادس : المعارضه أيضا بأنّها لو كانت موضوعه بإزاء الصور الذهنيّه لوجب الانتقال اليها عند الإطلاق وتبادرها في الفهم ، مع أنّه لا ينتقل الذهن عند سماع الألفاظ إلا الى الامور الخارجيه من غير التفات الى الصور الذهنيّه.

وفيه : ما عرفت من فساد حمل كلام القائل بوضعها للامور الذهنيّه على إرادته نفس الصور والإدراكات بنفسها ، فعدم الالتفات الى نفس الصور الذهنيّه غير مانع عن صحّه القول المذكور حسب ما عرفت تفصيل القول فيه.



فالتحقيق فى الجواب أن يقال : إنَّ القائل بوضع الألفاظ للامور الخارجيه إنما يقول بوضعها لها على حسب نفس الأمر ، ضروره مطابقه الخارج لنفس الأمر ، لكن من الظاهر أنه لا بدّ فى استعمال الألفاظ فى تلك المعانى وإطلاقها بحسب الموارد من طريق الى معرفتها حتّى يستعمل الألفاظ فيها ويصحّ إطلاقها على مصاديقها.

وحينئذ فنقول : إنَّ إطلاق الألفاظ المذكوره على الشبح المرئى من البعيد إمّا أن يكون على سبيل الحمل - كأن يقول : هذا شجر ، أو حجر ونحو ذلك - أو باستعمالها فى خصوص ذلك - بأن يقول : هذا الشجر كذا ، أو هذا الحجر كذا - وهكذا.

أمّا على الأوّل فمن البين أنه ليس المستعمل فيه لتلك الألفاظ إلّا معانيها الخارجيه ، غايه الأمر أنه مع عدم المطابقه يلزم كذب ذلك الحكم وعدم مطابقته للواقع من غير لزوم غلط فى الاستعمال ، وحصول الكذب حينئذ ممّا لا مجال لإنكاره بناء على المشهور فى تفسير الصدق والكذب ، ومنه يظهر وجه آخر لضعف الإيراد الأوّل ، إذ بناء على ما ذكر لا كذب فى تلك الإخبار ، لكونه حجراً فى اعتقاده وكذا شجراً أو إنساناً فذلك إنما يوافق مذهب النظام دون ما هو المشهور.

وأمّا على الثانى فليس استعمال تلك الألفاظ إلّا فى معانيها الحقيقيه ؛ إذ لم يرد بالشجر والحجر والإنسان إلّا معانيها الخارجيه وإنّما أطلقها على الشىء المفروض من جهه اعتقاد مطابقته لها وكونه فرداً لذلك المعنى وحصول تلك الطبيعه فى ضمنه ، فالمستعمل فيه اللفظ هو معناه الكلى الخارجى - أعنى الطبيعه اللابشرط - وإطلاقه على ذلك الفرد من جهه اعتقاد انطباقها معه واتّحادهما به ، فبعد انكشاف الخلاف وظهور عدم المطابقه لا يلزم كون ذلك الاستعمال غلطاً ؛ لوضوح استعماله فيما وضع له ، غايه الأمر ظهور كون استعماله فى ذلك المعنى فى غير محلّه ، لعدم انطباق ما اطلق عليه لتلك الطبيعه التى استعمال اللفظ فيها ، وليس ذلك من قبيل استعمال الشجر فى الحجر مثلاً حتّى يرد ذلك فلا دلالة فى الدوران

المذكور على وضع الألفاظ للحقائق الذهنيّة أصلا.

ومع الغصّ عن ذلك كلّه فغايه ما يلزم من الدليل المذكور على فرض صحّته عدم وضعها للامور الخارجيه ، وبمجرد ذلك لا يتعيّن القول بوضعها للامور الذهنيّه ؛ لاحتمال كونها موضوعه بإزاء المفاهيم من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها في الذهن أو في الخارج.

ثالثها : أنّها لو كانت موضوعه بإزاء الامور الخارجيه لزم امتناع الكذب في الإخبار ؛ إذ ليس ما وضع له اللفظ حينئذ إلا الأمر الموجود في الخارج ، فإذا كان اللفظ مستعملا في معناه كان ذلك موجودا في الخارج ؛ إذ ليس مدلول اللفظ إلا عين ما في الخارج ، ومن ذلك يعلم امتناع صدق الخبر أيضا ، فإنّ الصدق والكذب مطابقه مدلول الخبر لما هو الواقع وعدمها ، فإذا فرض كون الكلام موضوعا بإزاء الامور الخارجيه كان مدلوله عين ما هو الواقع ولا معنى لمطابقه الشيء لنفسه وعدمها.

واجب عنه تارة بأنّ الدلاله الوضعيه ليست كالدلاله العقليه حتّى لا يمكن تخلفها عن المدلول ، بل إنّما توجب إحضار مدلوله بالبال سواء طابق الواقع أو خالفه ، فيلحظ المطابقه وعدمها بالنسبه الى المعنى الحاضر في الذهن بواسطه الدلاله المذكوره.

واخرى بأنّ المراد من وضعها للامور الخارجيه هو وضعها للموجودات الخارجيه بزعم المتكلّم واعتقاده ، لا الامور الخارجيه المطابقه لنفس الأمر ، فحينئذ يكون مع مطابقته للواقع صدقا ومع عدمه كذبا.

وثالثه بالمعارضه بأنّه لو كان الكلام موضوعا للنسبه الذهنيّه لكان مدلول الكلام هو تلك النسبه ، فيكون الواقع بالنسبه اليه هو ذلك ، وحينئذ يكون صدقه وكذبه بملاحظه تحقّق تلك النسبه في الذهن وعدمه لا بملاحظه حصول النسبه الخارجيه وعدمه ، فيكون المناط في الصدق والكذب باعتبار المطابقه للاعتقاد وعدمها ، هو إنّما يوافق مذهب النظام دون المشهور.

ص: ٣٥١

ورابعه بأنه أخص من المدعى فإنه إنما يفيد عدم الوضع للامور الخارجيه بالنسبه الى المركبات الخبريه دون غيرها.

ويرد على الأول أنّ الأمر الحاصل في الذهن إنما يؤخذ مرآه لما هو مدلول اللفظ والمحكوم عليه بالمطابقه وعدمها إنما هو مدلوله ، والمفروض أنّ مدلوله هو عين ما في الخارج فلا يمكن فرض المطابقه وعدمها بالنسبه اليه ، وحينئذ فمع انتفاء مدلوله في الخارج يكون اللفظ خاليا عن المعنى لوضعه لخصوص الموجود في الخارج والمفروض انتفائه ، هذا إذا كان الملحوظ استعماله فيما وضع له ، وأمّا إذا فرض استعماله في غير ما وضع له - أعني المفهوم المعدوم - فيكون إمّا غلطا أو مجازا ، ولا يندرج أيضا في الكذب إلّا أن يلاحظ كذبه بالنظر الى ظاهر اللفظ ، وفيه ما لا يخفى.

ومع الغض عن ذلك نجعل التالي للشرطيّه المذكوره عدم إمكان الكذب مع استعمال اللفظ في حقيقته ، وهو أيضا واضح البطلان ، والملازمه ظاهره ممّا ذكر.

وعلى الثاني ما عرفت من وهن الكلام المذكور ؛ إذ لا ربط للاعتقاد بموضوعات الألفاظ خصوصا على هذا القول ، وأخذ العلم في معاني الألفاظ مذهب سخيّف قام الدليل القاطع على فساده ، مضافا الى عدم جريانه في صورته تعمّد الكذب ، لانتفاء مطابقتها لاعتقاده أيضا.

وعلى الثالث أنّ ما ذكر مبنى على أن يكون المقصود وضع الألفاظ للصور الذهنيه بأنفسها أو ما يقرب من ذلك ، وقد عرفت وضوح فساده ، وأنه ممّا لم يذهب اليه أحد ، وأمّا إذا اريد وضعها للصور الذهنيه من حيث كونها مرآه لملاحظه الخارج أو للمفاهيم المقيده بكونها معلومه حسب ما مرّ فلا ورود لذلك أصلا.

مضافا الى أنه لو بنى الأمر في القول المذكور على ما ذكر فاللازم حينئذ عدم اتّصاف الخبر بالصدق والكذب على القول المذكور أيضا ، فيكون اللازم مشترك الورود بين القولين ، نظرا الى كون الواقع بناء عليه هو الأمر الذهني والمفروض أنه عين الموضوع له فلا تغاير بين المدلول والواقع حتّى يعتبر المطابقه وعدمها ،

فلا وجه للترام اعتبار الصدق والكذب على مذهب النظام دون المشهور.

وعلى الرابع بأنه إذا ثبت ذلك في المركبات الخبرية يثبت في غيرها فإنه إذا اعتبرت النسبة ذهنيه فلا بد من اعتبار الموضوع والمحمول كذلك ، فيعمّ الحكم لسائر الألفاظ حتى الإنشاءات نظرا الى وضع مبادئها لذلك فيتبعها أوضاع المشتقات.

والتحقيق في الجواب : أن يقال : إنّ الدليل المذكور على فرض صحته إنّما يفيد عدم وضع الألفاظ للامور الخارجيه المأخوذه مع الوجود شطرا أو شرطا ، وأما لو قيل بوضعها للماهيات بملاحظه وجودها في الخارج أو على النحو الذي اخترناه فلا دلالة فيه على بطلانه أصلا ؛ إذ لا يستلزم دلالة اللفظ عليها ، كذلك وجودها في الخارج إذ دلالة اللفظ على شيء باعتبار وجوده لا يستلزم وجوده ، فإن طابق مدلوله ما هو الواقع كان صدقا وإلا كان كذبا واللفظ مستعمل في معناه الحقيقي على الوجهين.

ومع الغض عن ذلك فمن البين أنّ أقصى ما يفيد ذلك عدم وضعها للامور الخارجيه ولا يثبت به الوضع للامور الذهنيه ، لإمكان وضعها للماهيات.

رابعها : أنّ في الألفاظ ما وضع للمعدومات الممتعه أو الممكنه وما وضع للامور الذهنيه كالكلية والجنسيه والفصليه ونحوها ، ومع ذلك كيف يعقل القول بوضعها للامور الخارجيه؟ وفيه - مع عدم دلالة ذلك على وضعها للامور الذهنيه لاحتمال كون الوضع للماهيه من حيث هي وعدم ثبوت الكلّيه بذلك ، إذ أقصى ما يفيد ثبوت وضع الألفاظ المذكوره للامور الذهنيه - أنّه إنّما يتمّ ذلك لو اريد وضعها للامور الموجوده في الخارج على أحد الوجهين السابقين ، وأما لو اريد وضعها للامور الخارجيه على ما ذكرناه فلا ، وكذا لو اريد وضعها للمفاهيم بالنسبه الى وجودها في الخارج ولو امتنع وجودها كذلك.

نعم ، يتمّ حينئذ بالنسبه الى المعدوم واللاشيء ، وكذا المفاهيم الذهنيه ممّا لا يقبل الوجود في الخارج ، وقد مرّت الإشارة اليه.

حجّه القول بوضعها للماهيات - مع قطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج - أنها المنساقه من تلك الألفاظ ، ولذا لا تدلّ الألفاظ الموضوعه لمعانيها على وجود تلك المعاني ويصحّ الحكم على معانيها بالوجود والعدم.

وفيه : أنه إن اريد بالماهيـه المفهوم من حيث كونه عنوانا لمصادقه بحسب الواقع فهو راجع الى ما قلناه ، وإن اريد بها الماهيـه من حيث هي بحيث يعمّ الصورة الحاصله منها في الذهن أو الموجود في الخارج فالتبادر المدعى ممنوع ، بل من البين خلافه ؛ إذ لا يتبادر من الألفاظ إلّا المفاهيم على النحو الذي قرّرناه.

والوجه في القول الرابع ما ذكر في القول بوضعها للماهيات إلّا أنّ ذلك الوجه إنّما يجرى بالنسبه الى الكليات ، وأمّا الامور الشخصيه فلا يصحّ القول بوضعها للماهيـه ؛ ضروره عدم كون أسامي الأشخاص كزيد وعمرو موضوعه بإزاء نفس ماهيـه الإنسان من حيث هي ، وليس هناك مع قطع النظر عن الوجودين ماهيـه غير ماهيـه الانسان ليتحصّل بانضمامها ماهيـه الشخص ، بل ليس في هويـه الشخص إلّا الماهيـه الكليه بعد انتزاع العقل إياها عن الوجود ، فهي إنّما تكون شخصا بانضمام الوجود اليها من غير حاجه الى انضمام أمر آخر من العوارض الخارجيه ، أو أمر نسبه الى الماهيـه نسبه الفصل الى الجنس ، فهي إذا انضمّ اليها الوجود الخارجى كانت شخصا خارجيا وإذا انضمّ اليها الوجود الذهني كانت شخصا ذهنيًا ، فالوجود هو الأمر الذي نسبه الى الماهيـه النوعيه نسبه الفصل الى الجنس لتحصّل الشخص من جهته ، فصيروتها شخصا إنّما هي باعتبار انضمام أحد الوجودين اليها ومن البين أيضا استحاله حصول كلّ من الوجودين في ظرف الآخر ، فيستحيل أيضا حصول كلّ من الشخصين كذلك ، فالشخص الخارجى لا يكون إلّا في الخارج كما أنّ الذهني لا يكون إلّا في الذهن.

فإذا تقرّر ذلك تبين أنه ليس الموضوع له في الجزئيات الخارجيه سوى الماهيـه المنضمّه الى الوجود الخارجى ، وفي الجزئيات الذهنيـه سوى المنضمّه الى الوجود الذهني ، وقد عرفت أنّ الألفاظ الموضوعه للكليات إنّما وضعت

للماهيات من حيث هي الشامله للوجود منها فى الذهن أو الخارج فصّح ما ذكر من التفصيل.

قال بعض أفاضل المحققين : إنّ هذا هو الحقّ المذى لا- محيىص عنه إن اريد بوضع الألفاظ للجزئيات الموجوده فى الذهن أو الخارج وضعها للذوات المعينه التى لو كانت موجوده لكانت موجوده فى الذهن أو الخارج ، على أن يكون الوجود الخارجى أو الذهنى وضعاً تقديرياً للموضوع له ، فإنه لو اعتبر الوجود جزء من الموضوع له أو وصفاً محققاً له - كما يوهمه ظاهر القول بأنها موضوعه للموجودات الذهنيه أو الخارجيه - كان فاسداً ؛ فإننا نقطع بأنّ المفهوم من زيد مثلاً ليس إلّا الذات المشخصه من دون التفات الى كونها موجوده فى الخارج أو معدومه فيه ، ولذا صحّ الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجاز التردد فى كونه موجوداً فى الخارج أو لا ، قال رحمه الله : والظاهر أنّ مراد القائل هو ذلك المعنى وإن كانت عبارته موهمه لخلافه.

قلت : إن صحّ ما ذكر فى الاحتجاج على وضع الجزئيات للامور الخارجيه أو الذهنيه من عدم تعيين الماهيه مفهوماً إلّا بعد ضمّ الوجود - بأن لا- يكون هناك وراء عين الوجود الخارجى أو الذهنى أمر يوجب تعيين ذلك المفهوم - فحينئذ كيف يمكن أن يتعين لها ذات من دون انضمام الوجود الخارجى أو الذهنى إليها ، وأيضاً بعد فرض عدم تعيين الماهيه بملاحظه الخارج إلّا بانضمام عين الوجود الخارجى إليها مع ما هو واضح من عدم إمكان حصول عين الوجود الخارجى فى الذهن لا يمكن القول بحصول مفهوم الجزئى فى الذهن ، نظراً الى عدم إمكان حصول ما يعينه فيه ، فحينئذ كيف يصحّ القول بوضع الألفاظ بإزائها؟ ضروره كون المقصود من وضعها إحضار معانيها بالبال عند استعمال ألفاظها والمفروض امتناع حصولها كذلك.

وإن قيل بإمكان تعيين الماهيه بحيث تكون مفهوماً يمتنع صدقه على كثيرين مع قطع النظر عن تحقّق الوجود له فى الخارج وعدمه - كما هو قضيه ما ذكر

وهو الحقّ في ذلك - بطل ما ذكر من الاحتجاج وجاز وضع اللفظ بإزاء ذلك المفهوم على حسب سائر المفاهيم من غير فرق أصلا.

والحاصل أنّه إذا كان للجزئى مفهوم حاصل عند العقل كما أنّ للكلى مفهوما كذلك - على ما هو قضيه تقسيم المفهوم الى الكلى والجزئى - لم يكن هناك فرق بين الأمرين ، وكانا على حدّ سواء وكون ذلك المفهوم فى الجزئى الخارجى مرآه لملاحظه الخارج جار بالنسبه الى الكلى أيضا ، فإنّه أيضا عنوان للأمر الخارجى حسب ما مرّ بيانه ، فالتفصيل المذكور غير متّجه فى المقام.

هذا واعلم أنّ بعض الأفاضل جعل النزاع فى المسأله مبنيًا على النزاع فى مسأله المعلوم بالذات ، فمن قال بكون المعلوم بالذات هو الصوره الذهنيه ، وذو الصوره يكون معلوما بالتبع من جهه انطباقه معه يجعل الألفاظ أسامى للصور الذهنيه ، ومن قال بأنّ المعلوم بالذات إنّما هو ذو الصوره ، نظرا الى أنّه الملتفت اليه والصوره مرآه لملاحظته ولذا لا يحصل الالتفات اليها عند ملاحظه ذى الصوره - كما هو الشأن فى الامور التى يجعل مرآه لملاحظه غيرها فإنّ من شأن المرآه أن لا يلحظ بالذات عند جعلها مرآه - فالألفاظ عنده أسامى للامور الخارجيه.

فعلى هذا ربما يزداد قول آخر فى المقام ، وهو كونها أسامى للامور الخارجيه فى الموجودات الخارجيه وللأمور الذهنيه فيما عدا ذلك ؛ لذهاب بعض الأفاضل الى التفصيل المذكور فى تلك المسأله ، فبناء على ما ذكر من المبنى يتفرّع عليه القول بالتفصيل فى هذه المسأله أيضا.

وعن بعض الأفاضل جعل النزاع فى تلك المسأله لفظيا بإرجاع الإطالقين الى التفصيل المذكور ، وعليه فيكون النزاع فى هذه المسأله أيضا لفظيا بناء على صحّه المبنى المذكور.

لكنّك خير بوهن ذلك ؛ إذ لا- ربط لهذه المسأله بالمسأله المذكوره ، وأيّ مانع من أن يكون المعلوم بالذات هو الصوره ويكون ما وضعت له الألفاظ هى ذوات تلك الصور؟ نظرا الى أنّ المحتاج اليه فى التعبير إنّما هى تلك الامور دون صورها

الحاصله عند العقل ، والوضع إنّما يتّبع مورد الحاجه وما يحتاج الناس الى التعبير عنه غالبا في الأحكام المتداوله بينهم ، فيكون الموضوع له على هذا هو ذوات تلك الصور دون الصور بأنفسها ، سواء كان المعلوم بالذات هو الصور أو ذواتها.

وكأنّ ملحوظ القائل بوضعها للصور الذهنيه كون تفهيم تلك الامور الخارجيه بواسطه إحضار معانيها وجعلها مرآه لملاحظتها ، فجعلوا الموضوع له هو تلك الصور من تلك الجهه حسب ما مرّ سواء كانت معلومه بالذات أو بالتبع.

وأنا الى الآن لم يتبين لى الوجه فى حكم الفاضل المذكور بابتناء هذه المسأله على تلك المسأله ؛ وكأنّه توهم ذلك من جهه كون المعلوم بالذات أعرف فى النظر وأبين عند العقل ، فينبغى أن يكون الوضع بإزائه.

وأنت خير بعدم وضوح الدعوى المذكوره أولا وعدم تفرّع الحكم المذكور عليه ثانيا ؛ إذ مجرّد الأعرفيه عند العقل غير قاض بوضع اللفظ بإزائه ، لدوران الوضع غالبا مدار الحاجه وتعلّق القصد به فى المخاطبه ، فجعل النزاع فى المسأله مبيّنا على ذلك غير متّجه ، كيف!ولو كان كذلك لزم الاختلاف فى وضع اللفظ إذا كان الموضوع له موجودا حال الوضع ثم انعدم ، ومن الواضح خلافه ، وكذا الحكم بكون النزاع لفظيا من تلك الجهه غير ظاهر ، بل جعل النزاع فى تلك المسأله لفظيا بإرجاع الإطالقين الى التفصيل المذكور فى كمال البعد.

وما يتخيّل فى وجهه من وضوح فساد كون المعلوم بالذات فى المعدومات الخارجيه هو الامور الخارجيه فينبغى حمل كلام القائل بكون المعلوم بالذات هو الامور الخارجيه على الحكم بذلك بالنسبه الى الامور الخارجيه ، وكذا يبعد القول بكون المعلوم بالذات فى الامور الخارجيه هو الصور الذهنيه ؛ لوضوح كون المعلوم هناك هو الأمر الخارجى ، فينبغى حمل كلامهم على غير ذلك ، فيكون مرجع القولين الى التفصيل المذكور غير متّجه ؛ لابتنائها على أن يكون المراد بالامور الخارجيه فى كلامهم هو الموجودات الخارجيه وليس كذلك ، بل المراد



نفس الامور الحاصله بصورها سواء كانت من الموجودات الخارجيه أو لا-، وعلى استبعاد كون الصوره معلومه بالذات فى الموجودات الخارجيه وليس فى محلّه.

فمحصّل البحث المذكور أنّ المعلوم بالذات بالعلم الحصىلى هل هو نفس الصوره أو المعلوم المدرك بحصولها؟ فبالنظر الى كون الصوره هى المنكشفه بالذات عند العقل وانكشاف ذى الصوره إنّما يكون بتوسّطها يتّجه الأوّل، وبملاحظه كون العلم مرآه لملاحظه المعلوم وآله لانكشافه فلا تكون تلك الصوره الحاصله ملحوظه بذاتها ولا معلومه بالذات يتّجه الثانى، فلكلّ من القولين وجه ظاهر، فحمل الإطالقين المذكورين على ذلك التفصيل فى كمال البعد، بل بين الوهن.

مضافا الى ما فى التفصيل من الحزازه الظاهره والمخالفه للوجدان السليم؛ إذ لا- نجد فرقا بين المعلومات الموجوده وغير الموجوده فى كيفيه العلم بها، كيف! ومن البين عدم الفرق فى الإدراك الحاصل بين بقاء المعلوم على حاله أو زواله إذا اعتقد بقاءه على حاله.

وما يقال من حصول الفرق بين القسمين - فإننا نجد من أنفسنا فى القسم الأوّل الالتفات الى أمر خارج عنّا، وفى الثانى نجد أنّا قد التفتنا الى ما فى أنفسنا وراجعنا اليه - كما ترى؛ لوضوح كون المنكشف فى المقامين هو نفس الصوره بذاتها وإن لم تكن ملتفتا إليها كذلك، لكونها مرآه لملاحظه المعلوم والمعلوم إنّما ينكشف بتوسّط تلك الصور فى المقامين.

وقد عرفت أنّ المراد بالامور الخارجيه هو نفس المعلومات سواء كانت موجوده فى الخارج أو لا.

مضافا الى أنّ ملاحظه الخارج بالمعنى المتوهم ليست مقصوره على الموجودات الخارجيه، بل هى حاصله فى المعدومات أيضا إذا لوحظ كونها موجوده على سبيل التقدير، فالملحوظ هناك خارج عن أنفسنا بالوجه المذكور أيضا.

وما قد يتخيل في المقام في توجيه ذلك من أنّ المعلوم في الامور الخارجيه هو نفس الأمر الخارجى من غير حصول صورته منه في النفس ، فيكون تلك الامور هي المعلومه بالذات بخلاف الامور الغير الموجوده فيبين الوهن ؛ إذ قضيه ذلك انحصار المعلوم في الامور الخارجيه بالأمر الخارجى من غير أن يكون هناك معلوم آخر بالتبع ، وهو خلاف ما يقتضيه كلامهم من تعدد المعلومين ووقوع الخلاف فيما هو معلوم منهما بالذات وما هو معلوم بالتبع ، فإن ذلك صريح في كون النزاع فيما يكون العلم فيه بحصول الصورة كما ذكرنا فلا تغفل.

هذا وقد يجعل النزاع في المسأله لفظيا من جهه اخرى ، وذلك بحمل كلام القائل بوضعها للامور الذهنيه على إرادته الماهيه من حيث هي بناء على إطلاقهم اسم الصورة عليها في بعض المقامات ، وحمل كلام القائل بوضعها للامور الخارجيه على ذلك أيضا ، نظرا الى كونها في مقابله الصور نفسها فهي امور خارجه عن تلك الصور من حيث كونها إدراكات ، وإرجاع القول بالتفصيل اليه أيضا بناء على أنّ القول بوضع الجزئيات الخارجيه أو الذهنيه للامور الخارجيه والذهنيه إنما يعنى بها المفاهيم الجزئيه التي لو وجدت كانت في الخارج أو الذهن ، وحمل القول بوضعها للماهيات على إرادته المفاهيم على الوجه المذكور قريب جدا ، فيرجع الحال في الجميع الى القول بوضع الألفاظ للمفاهيم كليه كانت أو جزئيه.

ولا يذهب عليك أنّ حمل كلماتهم على ذلك مجرد احتمال ، فإن كان المقصود من ذلك احتمال جعل النزاع لفظيا فلا بأس به وإلّا فلا شاهد عليه ، مضافا الى أنّ حمل القول بوضعها للصور الذهنيه على إرادته المفاهيم من حيث هي في كمال البعد ، وإطلاق الصورة على الماهيه وإن ورد في كلامهم لكن الظاهر إطلاقها على الماهيه المعلومه ، نظرا الى اتحادها مع الصورة ، وأما إطلاقها على الماهيه من حيث هي فبعيد عن ظواهر الإطلاقات.

والتقريب في ذلك بأنّ الماهيات التي توضع لها الألفاظ لما كانت معلومات

حين الوضع كان الوضع بإزاء المعلومات وإن لم يكن بملاحظه كونها معلومات فقد اطلق الصور بملاحظه ذلك على الماهيات المعلومه لا يخلو عن بعد ؛ إذ مع عدم ملاحظه كونها معلومات يكون المراد بالصور هو نفس الماهيات أيضا وإن كانت معلومه حين ملاحظتها ، وقد عرفت بعده عن ظاهر الإطلاق.

واعلم أنه لو بنى على كون النزاع فى المقام معنويًا فلا- ثمره يترتب عليه ظاهرا وإثما هى مسأله علميه لا يتفرع عليها شىء من الأحكام الفرعيه ؛ إذ لا- شك على الأقوال فى كون المقصود بالألفاظ الامور الواقعيه ، سواء كانت هى مقصوده من تلك الألفاظ أو لا لتكون موضوعه بإزائها مستعمله فيها أو كانت مقصوده بواسطه صورها الذهنيه ، وسواء قلنا بكون تلك المفاهيم ممّا وضع الألفاظ بإزائها مطلقه أو مقيدته بحضورها عند العقل ، كما هو أحد الوجوه المتقدمه.

نعم ، قد يتوهم على الوجه الأخير توقّف أداء المكلف به واقعا على العلم بكون ما يأتى به هو المكلف به ، كما إذا قال : «أتنى بشاه» فإنه لا بدّ فى صدق إتيانه بالمأمور به معرفته بمعنى الشاه ثم إتيانه بفرد يعلم اندراجه فيه.

ويدفعه أولا : أنّ حضور المعنى غير العلم بوضع اللفظ بإزائه فإذا أتى بالشاه عالما بكونه شاه فقد أتى بما وضع اللفظ بإزائه وإن لم يعلم بالوضع له ، وكذا لو أتى بالمصدق معتقدا خلافه أو شاكا فى كونه مصدقا مع علمه بما كلف به لصدق إتيانه بتلك الطبيعه المعلومه وإن لم يكن اندراج ذلك المصدق فيها معلوما له حين الإتيان.

نعم ، لو كان غافلا- عن الطبيعه التى كلف بإتيانها غالطا فى المصدق أيضا احتمال حينئذ عدم تحقّق الامتثال على الوجه المذكور.

وثانيا : أنّ الحضور المأخوذ فى المكلف به بناء على الوجه المذكور هو الحضور عند المستعمل دون المكلف ، فإذا أتى بالطبيعه الحاضره عند تحقّق الإتيان سواء كان المكلف عالما بالحال أو لا. نعم لا يتم ذلك على إطلاقه فى العبادات ، وهو كلام آخر لا ربط له بهذه المسأله.

ومن غريب الكلام ما تخيله بعض الأعلام من تفرّع أمرين على الخلاف فى المقام.

أحدهما : الاكتفاء بأداء الأذكار الموظّفه وغيرها بتخيّلها بناء على القول بوضعها للصور الذهنيّه ، وأورد على ذلك أنّه لا يتمّ إذا كان مستند الحكم نحو من ذكر أو من قال ونحوهما ، إذ لا يتحقّق ذلك إلّا باللسان ، وأجاب بأنّ تلك أيضا ألفاظ والمفروض وضعها للصور الذهنيّه قال : بل يلزمه الحكم بعدم الامتثال فيما إذا قرأها مع الغفله عن صورها الذهنيّه ، ولك أن تقول : إنّه يلزم بناء على ظاهر القول المذكور جواز النظر الى المرأه الأجنبيّه فى الخارج ، إذ مقتضى الأصل حمل اللفظ على حقيقته الّتى هى الصور الذهنيّه دون الامور الخارجيه ، وهكذا الحال فى أمثاله فلا بدّ له من التزام ذلك أو التزام التجوّز فى جميع الاستعمالات وجعل ذلك من الأدلّه على فساد القول المذكور.

ثانيهما : اعتبار اعتقاد المستعمل والمكلّف فيما وضع له اللفظ بناء على وضعها للصور الذهنيّه وإناطه الحكم بالواقع ونفس الأمر بناء على القول بوضعها للامور الخارجيه قال : وهذا من أهمّ المباحث فى الباب ، وكم يتفرّع عليه من الثمرات : مثلا أمر الشارع بإيقاع الصلوات فى مواقيتها والى القبله مع الخلوّ عن النجاسه وأمر بترك المحرّمات وغير ذلك ممّا تعلق به التكليف الشرعيّه ، فلو قلنا إنّ المعانى الموضوع لها هى ما يكون باعتقاد الملّكف يلزم دوران الأمر مدار ما اعتقده دون الواقع بخلاف ما إذا قلنا بوضعها للامور الواقعيّه.

وأنت خير بوضوح عدم تفرّع شىء من الأمرين على المسأله المذكوره ، وتفرّع الأوّل عليها مبنّى على حمل مراد القائل بوضعها للصور الذهنيّه على الصور بملاحظه أنفسها لا من حيث كونها مرآه للواقع ، وقد عرفت أنّه لا مجال لأنّ يحتمله أحد فى المقام ، كيف! ولو كان كذلك لكان اللزوم على القول المذكور الاكتفاء فى أداء العبادات والمعاملات والواجبات والمحرّمات وغيرها بمحض التخيّلات ، وكذا فى سائر الأحكام الجاريه فى العادات، أو التزام التجوّز فى جميع

تلك الاستعمالات ، ومن البين أنّ عاقلا لا يقول به ومثله لا يليق أن يذكر في الكتب العلميه ولا أن يعدّ ثمره.

وتفريع الثانى مبنى على الخلط بين هذه المسأله ومسأله أخذ الاعتقاد فى مدلولات الألفاظ ، وقد عرفت الفرق بين المقامين وأنّ اعتبار ذلك ممّا لم يذهب اليه أحد من المحقّقين وإنّما ذلك من توهمات بعض القاصرين.

نعم ، قد وقع الكلام بين جماعه من الأعلام فى خصوص بعض الألفاظ كالطاهر والنجس بحسب الشرع ، نظرا الى ما يفيدّه بعض الأخبار ، وهو كلام آخر.

وممّا يستطرف فى المقام ما قد يسبق الى بعض الأوهام من تفرّع حرمه النظر الى صوره الأجنبيّه فى الماء أو المرآه أو المنقوشه فى الحائط أو القرطاس ، وهو إنّما نشأ من الاشتراك فى لفظ الصوره. نعم لو ذكر مكان ذلك تخيل الصوره الأجنبيّه أمكن التفرّع بناء على الخيال المذكور.

### الفائده الثانيه عشر : فى المشتقّ

#### إشاره

#### الثانيه عشر

لا- خلاف ظاهرا فى كون المشتقات من الصفات كاسم الفاعل والمفعول والصفه المشبهه ونحوها حقيقه فى الحال ، لا بمعنى وضعها لخصوص الحال على أن يكون الزمان جزء من مدلولها ، ولا بمعنى اعتبار اتّصاف الذوات التى تجرى عليها بمبادئها فى خصوص الحال التى يحكم فيها بثبوتها لموصوفاتها ، ليلزم القول بالاشتراك لو قيل بكونها حقيقه فى الماضى ، بل المراد كون إطلاقها على ذلك فى الجمله على سبيل الحقيقه سواء كانت موضوعه لخصوص ذلك أو لما يعمّه ، فهى حقيقه فى ذلك فى الجمله سواء كانت موضوعه له بالخصوص أو كان ذلك مصداقا حقيقيا لما وضع له.

وقد نصّ جماعه من القائلين بكونها حقيقه فى الماضى على كونها حقيقه فى القدر المشترك ، فلا وضع عندهم بالنسبه الى خصوص الحال كما قد يتوهم فى المقام.

وكذا لا خلاف فى كونها مجازا فى الاستقبال سواء اخذ فيها معنى الاستقبال

أو اريد إثبات ذلك المفهوم له حال الحكم ؛ نظرا الى حصوله فى المستقبل فيكون الثبوت المأخوذ فى تلك الصفات هو الثبوت فى الجملة الشامل لثبوته فى الاستقبال أيضا ، فيصحّ الحمل فى الحال نظرا الى تلك الملاحظة.

وظاهر ما حكى فى الوافيه عن صاحب الكوكب الدرّى احتمال كونه حقيقه فى الاستقبال أيضا ؛ لذكره أنّ إطلاق النحاء يقتضى أنّه إطلاق حقيقى.

فإن أراد بذلك أنّ حكمهم بمجىء المشتقّ للاستقبال - كما نصّوا بمجيئه للماضى والحال - ظاهر فى كونه حقيقه فيه فوهنه ظاهر ، سيما مع عدم منافاته للحال بالمعنى الذى سنقرّه إن شاء الله.

وإن أراد الاستناد الى إطلاقهم اسم الفاعل على ضارب غدا - كما قد يحكى عنه - فهو موهون من وجوه شتى سيما مع خروج ذلك عن محلّ الكلام أيضا ؛ إذ هو من قبيل الاستعمال فى حال التلبّس وإن لوحظ فيه الاستقبال بالنسبه الى حال النطق.

فما يظهر من غير واحد من الأفاضل فى كون ذلك من قبيل الاستعمال فى الاستقبال بالمعنى الملحوظ فى المقام كما ترى ، وسيظهر لك حقيقه الحال.

وقد وقع الخلاف فى صحّحه إطلاقه حقيقه من جهه التلبّس به فى الماضى على قولين أو أقوال يأتى الإشاره اليها ، وقبل الخوض فى المسأله وبيان الأقوال فيها والأدله لا بدّ من بيان امور ينكشف بها حقيقه المقصود :

### المراد بالحال فى بحث المشتقّ

أحدها : أنّ المراد بالحال فى المقام هو حال التلبّس أى الحال الذى يطلق عليه اللفظ بحسبه ، سواء كان ماضيا بالنسبه الى حال النطق أو حالا أو مستقبلا ، فلو قلت : «زيد كان ضاربا أو سيكون ضاربا» كان حقيقه لإطلاقه على الذات المتّصفه بالمبدأ ، بالنظر الى حال اتّصافه وتلبّسه به وإن كان ذلك التلبّس فى الماضى أو المستقبل ، وأمّا اذا اريد به الاتّصاف فى حال النطق فهو أيضا حقيقه ، إلّا أنّه لا قائل باعتبارها بالخصوص فى صدق المشتقات حتّى يكون إطلاقها على من تلبّس فى ماضى النطق أو مستقبله مجازا مطلقا ، وهذا مع غايه ظهوره من ملاحظه إطلاقات المشتقات منصوص به فى كلامهم ، بل حكى عن جماعه

دعوى الاتفاق عليه والزمان المأخوذ فى الفعل ملحوظ على الوجه المذكور أيضا ، فالحال الملحوظ فى المضارع إنما يراد به حال التلبس على الوجه الذى قررناه ، سواء وافق حال النطق أو كان ماضيا بالنسبه اليه أو مستقبلا ، كما فى قولك : جاءنى زيد وهو يتكلم ، وسيجىء زيد وهو يضرب عمرا وكذا الحال فى الماضى والاستقبال فيعمّ كلّ منهما كلّا من حال النطق وماضيه ومستقبله.

وظهور إطلاق الفعل إذا اريد به الحال فى حال النطق كما يظهر من الرجوع الى العرف إنما هو من جهه استظهار كونها حال التلبس ، كما أنّ الماضى والمستقبل أيضا إنما ينصرفان مع الإطلاق الى ما يقابل حال النطق.

وربما يعزى الى البعض القول باختصاص الحال هنا بحال النطق وقد حكى عن ظاهر أكثر العبارات ، وصريح بعض أنّ المراد بالحال فى المقام هو حال النطق وربما يومئ الى ذلك ما يأتى من الاحتجاج بقول النحاه على صحّته قولنا : «ضارب أمس» على كونه حقيقه فى الماضى ، وما ذكره جماعه من كون ضارب فى قولنا : «ضارب غدا» مجازا بل فى كلام العضدى حكاية الاتفاق عليه وهو لا- يتمّ إلّا على إرادته حال النطق ؛ إذ لو كان الملحوظ هو حال التلبس لم يصحّ الاحتجاج المذكور ولا- حكمهم بالمجازيه فى قولنا : «ضارب غدا» ، إذ ليس إطلاق الضارب فى قولنا : «ضارب أمس ، أو ضارب غدا» إلّا باعتبار حال التلبس سواء اخذ قولنا : «أمس وغدا» ظرفا للنسبه أو قيدا فى المحمول.

والحاصل أنّه قد اطلق الضارب على الموضوع المذكور باعتبار حال صدقه عليه من الأمس أو الغد ، سواء اريد بذلك الحكم بصدق ذلك المفهوم عليه فى الأمس أو الغد - كما هو الظاهر من العبارة - أو اريد بصدق ذلك المفهوم مقيدا بملاحظه حصوله فى الأمس أو الغد عليه فى الحال ، إذ من البين إطلاق المشتقّ على كلّ من الوجهين على الذات المتلبسه بالمبدأ ، فعلى الأوّل قد حمل على الذات الغير المتلبسه فى الحال لا باعتبار حال عدم تلبسها ، بل باعتبار زمان تلبسها به ، وعلى الثانى قد لوحظ صدقه على المتلبس بالمبدأ بالنظر الى حال

تلبسه به من الماضي أو المستقبل وحمل مقيدا بذلك الاعتبار على الذات الغير المتلبسه في الحال فليس إطلاق المشتق حينئذ إلا بالنظر الى حال التلبس أيضا ، إلا أنّ في صحه الحمل المذكور ، إذن من دون حاجه الى التأويل تأملا وهو كلام آخر لا ربط له بالمقام ، فبملاحظه ذلك قد يشكل الحال في دعوى الاتفاق المذكور.

قلت : كلامهم في المرام غير خال عن الإبهام ، وكثيرا ما يقع الخلط في المقام ، والذى يقتضيه التحقيق هو ما ذكرناه ، والظاهر أنّ إطلاق «الضارب» في المثالين على سبيل الحقيقة حسب ما قرّناه وغايه ما يمكن أن يوجه به ما ذكرناه أنّ قضيه الحمل في قولنا : «زيد ضارب» هو ثبوت ذلك المفهوم لزيد في حال النطق كما هو ظاهر من الرجوع الى العرف ، فإذا قيّد بذلك كان خارجا عن مقتضى وضعه.

نعم ، لو اكتفينا في صدق مفهوم الضارب بالفعل بثبوت المبدأ للذات في أحد الأزمنه الثلاثه صحّ الحمل على سبيل الحقيقة ، وكان قولنا : «غدا» قرينه على خصوص ما هو حاصل في المقام من تلك الأقسام ، إلا أنّه ليس ذلك هو المفهوم من المشتق بالاتفاق ، وهذا بخلاف قولك : «زيد يكون ضاربا غدا» إذ قضيته ثبوت المحمول له في المستقبل فلا مجاز أصلا.

وأما قولك : «ضارب أمس» فيبتنى المجازيه وعدمه فيه على الخلاف المذكور ، فلو قيل بوضع المشتق للأعم من الماضي والحال فلا شكّ في صدق ذلك المفهوم عليه في الحال من غير تجوّز ويكون ذكر «أمس» قرينه على تعيين أحد الوجهين ، وإن قلنا بوضعه للحال كان أيضا مجازا كالمستقبل.

والتجوّز في المقام وإن كان بالنسبه الى الحمل دون اللفظ بالنظر الى معناه الأفرادى ، إلا أنّ السبب فيه هو ملاحظه معناه الافرادى كما عرفت ، فالإجماع على المجازيه في المثال المذكور من جهه إجماعهم على عدم وضعه للمعنى الأعم.

وأنت خير بأنّ ذلك مع وهنه وإن احتمل بالنسبه الى ما ذكر في الاحتجاج ،



إلّا أنّه بالنظر الى كلام العضدى فى غاية البعد ؛ لظهور عبارته جدّا فى حكاية الإجماع على التجوّز فى المشتقّ.

إلّا أن يقال : إنّ مع ظهور الحمل المذكور فى اتّصاف الموضوع بالمحمول فى حال النطق يكون ذلك قرينه على استعمال المشتقّ فى الأعمّ ممّا حصل له المبدأ فى الاستقبال ، فيصحّ الحمل ويكون قوله : «غدا» قرينه على ذلك ، ويجرى مثله فيما ذكره فى الاحتجاج.

وفيه : أنّه لا- شكّ فى أنّ الملحوظ فى المقام ليس إثبات مفهوم الضارب له فى الحال ليلزم الملاحظه المذكوره فى مفهومه حتّى يصحّ حمله كذلك ، بل المقصود على الوجه الأوّل إثبات ذلك المفهوم له فى زمان الماضى أو المستقبل ، وعلى الوجه الثانى إثبات المفهوم المقيّد بحصوله فى الماضى أو المستقبل بالنسبه الى الحال ، نعم قد يكون دعوى الإجماع المذكور مبنيًا على ما ذكر وإن كان فاسدا كما عرفت.

وكيف كان ، فلا- ينبغى التأمّل فى كون المشتقات حقيقه بالنسبه الى حال التلبس ولا عبره فيها بحال النطق ، وينبغى حمل ما يترأى منافاته لذلك من كلماتهم على ما لا ينافيه لوضوح الحال فيه.

وكأنّ المنشأ فى توهم البعض على ما حكى عنه انصراف حمل المشتقّ على الذات مع الإطلاق الى اتّصافها به فى حال النطق كما فى قولك : «زيد قائم ، أو عالم ، أو نائم» ونحو ذلك ، فتوهم من ذلك كونه حقيقه فى خصوص حال النطق وهو بين الفساد ؛ إذ قضيه الحمل حينئذ هو الحكم بثبوت المحمول له بالنسبه الى الحال فيكون حال تلبسه هو حال النطق ، فانصرافه اليه على القول بوضعه للحال من جهه كونه حال التلبس ، لا من جهه كونه حال النطق ، وهو ظاهر.

وكذا المراد بالاستقبال فى المقام هو الاستقبال المقابل للحال المذكور ، وذلك بأن يطلق المشتقّ على غير المتلبس بالمبدأ نظرا الى تلبسه به بعد ذلك ، كأن يطلق الضارب على زيد فى الحال باعتبار صدور الضرب منه فى الاستقبال ، وهذا الذى

اتَّفَقوا على كونه مجازاً فيه ، فمحلّ الخلاف هو إطلاقه على المتلبّس في الماضي في مقابله الحال والاستقبال المذكورين وليس الخلاف في كونه حقيقة في خصوص الماضي أيضاً ، كما قد يتوهم على ما سيجيء الإشارة إليه عند بيان الأدلّة ، بل النزاع كما أشرنا إليه في كونه موضوعاً لخصوص المتلبّس بالمبدأ بالنظر الى حال تلبّسه به أو لما حصل له التلبّس به في الجملة ، سواء كان في الحال أو الماضي ليكون إطلاقه حقيقة في صورتين.

### المعروف بين علماء العربيّة عدم دلالة الصفات على الزمان

ثانيها : المعروف بين علماء العربيّة وغيرهم عدم دلالة الصفات على الزمان على سبيل التضمّن على ما هو الحال في الأفعال ، والظاهر أنّه ممّا لا كلام فيه وإن أوهم بعض العبائر دلالتها على الزمان كذلك ؛ إذ كونها من جملة الأسماء وعدم اندراج الزمان في مداليل الأسماء من المسلّمات المشهورات كما هو ظاهر من ملاحظه حدودها وغيرها.

مضافاً الى اتّضح ذلك من ملاحظه الاستعمالات ؛ إذ لو كان الزمان جزء من مدلولها لدلّت عليه على نحو دلالة الأفعال ، مع وضوح الفرق بينهما بعد ملاحظه العرف ، وظهور عدم انفهام الزمان منها كذلك.

وقد يترأى من كلام القائلين بكون المشتقّ حقيقة في الحال أن يكون الزمان مأخوذاً في مفهومه على سبيل التضمّن ، ولذا احتمل بعضهم اختلاف مذهبي أهل العربيّة والاصول في دلالة المشتقات على الزمان.

وهو توهم ضعيف ؛ إذ ليس في كلام أهل الاصول ما يوجب الى كون الزمان مدلولاً لتضمّنياً للمشتقات كما ستعرف ذلك من ملاحظه أقوالهم وأدلّتهم في المقام.

والأظهر أنّه لا كلام في عدم دلالتها على الزمان على سبيل القيدية أيضاً - بأن يكون قد اخذ أحد الأزمنة الثلاثة قيدياً في مدلولها بحسب الوضع ، فيكون ما وضعت بإزائها هو الذات المتّصفه بالمبدأ مقيداً بكون الاتّصاف في الحال على أن يكون القيد خارجاً والتقييد داخلياً - لما عرفت من أنّ القائل بكونها حقيقة في الماضي لا يقول بدلالاتها على الزمان أصلاً ، وإنّما يعتبر في مفهومها تحقّق

الاتّصاف في الجملة ، وليس مقصوده اشتراكها بين الماضي والحال لتكون دالّة على الزمان ، واحتجاجهم على ذلك بتحقيق استعمالها في الأزمنة ، فظاهر الاستعمال يقتضى كونها حقيقة في الكلّ خرج الاستقبال بالإجماع فبقي الباقي لا دلالة فيه على ذلك ؛ إذ المقصود من ذلك إطلاق اللفظ باعتبار الاتّصاف في الماضي أو الحال أو الاستقبال لا استعماله في خصوص كلّ من تلك الأزمنة ، كيف! ولو اريد ما يترأى من ظاهره لكانوا قائلين باندراج الزمان في مدلولها على سبيل التضمّن كما في الأفعال ، وقد عرفت وضوح فساده.

فمحصل استدلالهم أنّها قد اطلقت على الذات المتّصفه بالمبدأ في أيّ من الأزمنة الثلاثة ، وحيث دلّ الدليل على كونها مجازا باعتبار الاتّصاف اللاحق فالأصل المذكور يقتضى كونها حقيقة باعتبار الاتّصاف الحاصل ، سواء كان في الماضي أو الحال ، وذلك ممّا لا ربط له بدلالاتها على الزمان على نحو الشطريّة أو الشرطيّة كما لا يخفى ، مضافا الى ما عرفت من عدم ظهور قائل باشتراك المشتقات لفظا بين المعنيين.

وقد صرّح جماعة من القائلين بكونها حقيقة في الماضي بكونها حقيقة في القدر المشترك ، وسيظهر لك ذلك من ملاحظه أدلّتهم إن شاء الله.

وأما القائلون بكونها حقيقة في الحال فلم يريدوا بذلك إلّا كونها حقيقة في الذات المتّصفه بالمبدأ على أن يكون اتّصافها به حاصلًا متحقّقًا فمهما اطلقت على ذات لا بدّ من اتّصافها بذلك المبدأ في الحال الملحوظ في ذلك الإطلاق ، وأين ذلك من دلالاتها على الزمان وأخذ الزمان قيدا في مدلولها؟ فالحال فيها نظير الحال في الجوامد فإنّها إنّما تصدق على مصاديقها مع صدق مفاهيمها عليها في الحال ، وسيجيء توضيح الكلام فيه إن شاء الله.

على أنّك قد عرفت أنّ الحال المذكوره هي حال التلبّس ، وليست بالحال المعدوده من أحد الأزمنة وإن اندرجت فيها في بعض الاعتبارات.

فجعل النزاع في المقام في كون الحال قيدا فيما وضعت بإزائه على القول

بكونها حقيقه فى الحال - لىكون الحال إذن مدلولاً التزامياً بينا بالمعنى الأخصّ للمشتقات ويكون دلالتها عليه على نحو دلالة العمى على البصر وعدمه على القول الآخر ، لكون مجرد الاتّصاف ولو فى الماضى كافياً فى صدقها عندهم كما يوجد فى كلام بعض الأفاضل - لىس على ما ينبغى ؛ إذ لا دلالة فى كلام القائلين بكونها حقيقه فى الحال على ذلك ، لإمكان تصحيحه على نحو ما قلناه بل واستظهاره من كلامهم حسب ما سنقرّه إن شاء الله.

فظهر بما قرّناه أنّه لا ربط للنزاع المذكور بأخذ الزمان فى مفاهيم المشتقات على سبيل التضمّن أو التقييد ، ولا يلزم اعتبار شىء من الوجهين فى شىء من الأقوال المذكوره فى المسأله ، ولا معارضه بين كلمات علماء الاصول وما ذكره النحاه من عدم دلالتها على الزمان ، وما صرّح به علماء البيان من عدم إفادتها التقييد بأحد الأزمنه الثلاثه حسب ما حكى عنهم (١).

### المشتقات التى وضع النزاع فيها تعمّ أسماء الفاعلين والمفعولين و ...

ثالثها : أنّ المشتقات التى وقع النزاع فيها فى المقام تعمّ أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهه وأسماء التفضيل والأوصاف المشتقه ، كالأحمر والأصفر والحمراء والصفراء ونحوها من الصفات.

وربما يقال بخروج اسم المفعول عن محلّ البحث ، وكذا الصفه المشبهه واسم التفضيل لظهور الوضع للأعمّ فى الأوّل ، ولخصوص الحال فى الأخيرين.

ويضعفه إطلاق كلمات الاصوليين من غير إشاره منهم الى تخصيص النزاع باسم الفاعل والتعبير الغالب فى كلماتهم بلفظ المشتق الشامل للجميع.

وقد فرّع غير واحد من الأفاضل على المسأله كراهه الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال حرارته ، مع أنّه من قبيل اسم المفعول.

ثمّ إنّ ظاهر كلماتهم تعميم النزاع فيها لسائر أحوالها وأنواعها من غير تقييد لمحلّ البحث ببعض صورها إلّا أنّه قد وقع تقييد النزاع ببعض الصور فى كلمات

---

(١) فبناء بعض الأفاضل على تحقّق المعارضه بين ما حكى عن علماء البيان وما ذهب اليه جماعه من علماء الاصول لىس على ما ينبغى (منه رحمه الله).

جماعه من المتأخرين على وجوه شتى :

منها : ما ذكره التفتازانى من أنّ النزاع فى اسم الفاعل المذى بمعنى الحدوث لا فى مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والحزّ والعبء ونحو ذلك ممّا يعتبر فى بعضه الاتّصاف به مع عدم طريان المنافى وفى بعضه الاتّصاف بالفعل البتّه.

ومنّها : ما ذكره الشهيد الثانى طاب ثراه والإسنوى وجماعه من المتأخرين من اختصاص النزاع بما إذا لم يطرأ على المحلّ ضدّ وجودى للوصف الزائل ، وأمّا مع طريانه فلا كلام فى عدم صدق المشتقّ على سبيل الحقيقه ، وحكى عن الرازى فى المحصول دعوى الاتّفاق على المجازيّه حينئذ ، قال بعض أفاضل المتأخرين : لم نجد ذلك فى المحصول ولا فى كلام علماء الاصول.

ومنّها : تخصيص النزاع بما إذا كان المشتقّ محكوماً به ، وأمّا إذا كان محكوماً عليه فلا كلام فى صدقه مع الزوال ، وقد حكى التخصيص المذكور عن الشهيد الثانى والغزالى والإسنوى وهذا التخصيص من جانب القائل باشتراط البقاء ، كما أنّ الأولين من جانب القائلين بعدمه.

ويضعّف جميع هذه التقييدات إطلاق كلماتهم فى المسأله وعدم تعرّض أحد من المتقدمين للتقييد ، بل وكذا جماعه من المتأخرين ، وتصريح جماعه منهم بأنّ تلك التقييدات إنّما نشأت بين المتأخرين وليس هناك تعرّض لها فى كلام الأولين.

ويشهد له ملاحظه أدلّتهم فى المسأله حيث استندوا فيها الى ما هو من قبيل ما أخرجوه من محلّ البحث ، ومنه حدث إلتجاء كلّ من الفريقين الى التخصيص حيث ضاق به الخناق فى الحكم بالإطلاق ، ورأوا ظهور فساد القول بإطلاق الاشتراط أو عدمه فنوا على خروج ذلك عن محلّ البحث.

وكيف كان ، فمع البناء على الإطلاق فى محلّ البحث كما هو الظاهر يكون التخصيصات المذكوره فى بعض الوجوه تفصيلاً فى المسأله.

### **المعروف بين الاصوليين فى المشتقّ قولان**

إذا تقرّر ذلك فنقول : المعروف بين الاصوليين فى المقام قولان :

أحدهما : عدم اشتراط بقاء المبدأ فى صدق المشتق ، وهو المعروف بين أصحابنا وقد نصّ عليه العلامة رحمه الله فى عدّه من كتبه والسيد العميدى والشهيد والمحقّق الكركى ، وعزاه جماعه الى أصحابنا الإماميه مؤذنين باتّفاقهم عليه منهم السيد العميدى والشهيد الثانى ، وأسنده فى المبادئ الى أكثر المحقّقين ، وفى المطوّل الى الأكثر ، وقد ذهب اليه كثير من العائمه منهم عبد القاهر والشافعى ومن تبعه ، وحكى ذلك من الجبائى والمعتزله ، وعزى الى ابن سينا وغيره .

ثانيهما : القول باشتراط البقاء ، وعزى الى الرازى والبيضاوى والحنفيّه ، وحكاها فى النهايه عن قوم .

ويحكى هناك قول ثالث ، وهو اشتراط البقاء فيما يمكن بقاؤه وعدمه فى غيره ، وعزاه فى النهايه الى قوم ، إلّا أنّه قال فى أثناء الاحتجاج : «إنّ الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفى بالإجماع» وهو يومئ الى حدوث القول المذكور أيضا وكونه خرقا للإجماع .

ولبعض المتأخّرين من أصحابنا تفصيل آخر ، وهو أنّ المشتقّ حقيقه فى الماضى إذا كان اتّصاف الذات بالمبدأ أكثرّيّا ، بحيث يكون عدم الاتّصاف بالمبدأ مضمحلا فى جنب الاتّصاف ، ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه ، سواء كان المشتقّ محكوما عليه أو به ، وسواء طرأ الضدّ أو لا .

وربما يفصّل فى المقام بين الألفاظ وخصوص المشتقّات فلا يجعل هناك ضابطه فى الاشتقاق ، بل يقال بدوران الأمر فى كلّ لفظ مدار ما هو متبادر منه ، فنحو القاتل والضارب والأكل والشارب والبائع والمشتري حقيقه فى الأعمّ ، ونحو النائم والمستيقظ والقائم والقاعد والحاضر والمسافر حقيقه فى الحال .

وربما يجعل الأصل فى أسماء المفعولين البناء على الأوّل ؛ نظرا الى غلبه وضعها لذلك ، والأصل فى الصفات المشبّهه وأسماء التفضيل هو الثانى لذلك أيضا ، فيلحق المشكوك بالغالب .

وقد يقال بخروج المشتقّات المذكوره عن محلّ النزاع حسب ما أشرنا إليه .

وجوه :

أحدها : الأصل فإنّها تستعمل تاره فى الحال ، واخرى فى الماضى ، والأصل فيما استعمل فى معينين أن يكون حقيقه فى القدر المشترك بينهما ، دفعا للاشتراك والمجاز.

ثانيها : التبادر ، إذ المتبادر من القاتل والضارب والمحسن والمكرم والبائع والمشتري ونحوها هو من تحقّق منه تلك المبادئ ، سواء كان فى حال صدوره أو بعدها ، ولذا نجد الفرق بين قولنا : «ضارب وضارب الآن ...» وهكذا فى غيره وليس ذلك إلّا لإطلاق الأوّل وتقييد الثانى.

ثالثها : عدم صحّحه السلب ، إذ لا يصحّ سلب القاتل والضارب مطلقا عمّن وقع منه القتل أو الضرب وانقضى ، فيفيد ذلك اندراجّه فى المفهوم المذكور فيكون موضوعا لما يعمّه.

رابعها : أنّه يصحّ قطعاً أن يقال فى العرف على سبيل الحقيقه لمن وقع منه الضرب فى اليوم السابق : «إنّه ضارب أمس» وصدق المقيد يستلزم صدق المطلق.

خامسها : صحّحه تقسيمها الى المتلبس بالمبدأ فى الحال والمتلبس به فى الماضى ، وظاهر القسمة يعطى كون المقسم حقيقه فيما يعمّ القسمين.

سادسها : صحّحه تقييدها بالحال والماضى تقول : «زيد ضارب الآن وضارب أمس» من غير لزوم تكرار ولا تناقض ولو كانت حقيقه فى أحد الأمرين لزم أحد المذكورين.

سابعها : أنّها لو كانت حقيقه فى الحال خاصّه لكان إطلاق المؤمن على الغافل والنائم والمغمى عليه مجازاً ؛ لعدم حصول المبدأ فيهم ، ومن الواضح خلافه ؛ للإجماع على صدق المؤمن عليهم فى تلك الأحوال من غير شكّ.

ثامنها : أنّه لو اعتبر فى صدقها التلبس بالمبدأ فى الحال للزم أن لا يصحّ الاشتقاق من المبادئ التى لا يمكن حصولها فى الحال ، والتالى باطل فالمقدّم مثله.

أما الملازمه فظاهره ؛ إذ ما لا يمكن وجوده في الحال لا يعقل حصول الاتّصاف به في الحال.

وأما بطلان التالي فللزوم عدم صدق المخبر والمتكلم وكذا الصادق والكاذب والأمر والناهي ونحوها على أحد ؛ إذ الخبر : اسم لمجموع القول الّذى يحتمل الصدق والكذب ، ومن البين أنّه تدريجى الحصول غير قارّ الذات ، فلا يمكن اجتماع أجزائه في الوجود ، وليس الكلّ والجزء متشاركين في الاسم ليكفى في صدق التلبس به التلبس بجزئه ، فلا قيام له بها في الحال ، وكذا الكلام في الكلام والصدق والكذب والأمر والنهى.

أما الأوّل والأخيران فلكونها أسامى للحروف الصادره على الترتيب ، ولا يمكن الاجتماع بينها في الوجود.

وأما الثانى والثالث فلائهما متعلقان بالخبر ، وهو غير حاصل في الحال.

تاسعها : أنّه لو لا الوضع للأعمّ لما صحّ الاستدلال بقوله تعالى : (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ... ) إلخ (١) وقوله : (السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ... ) الخ (٢) على وجوب حدّ الزانى والسارق لانصرافهما إذن بمقتضى الوضع الى من تلبس بالزنى أو السرقة حال نزول الآية فلا يندرج غيرهم فيهما وهو فاسد ؛ لاحتجاج العلماء خلفا عن سلف بهما على ثبوت الحكم لمطلق الزانى والسارق.

وهذا التقرير مبنى على كون المراد بالحال في المقام حال النطق وقد عرفت أنّه خلاف التحقيق ، فالصواب تغيير الاحتجاج بجعل التالي عدم صحّ الاستدلال بهما على وجوب الحدّ إلّا على من كان مشغولا بالزنى أو السرقة متلبّسا بهما دون من وقع منه ذلك وانقضى، وهو خلاف ما اتّفقوا عليه ، على ما ذكر.

عاشرها : ما يستفاد من ظاهر غير واحد من الأخبار :

فعن الصادق عليه السلام بعد ذكر قوله تعالى : ( لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ) (٣) : «من

---

(١) سورة النور : ٢.

(٢) سورة المائدة : ٣٨.

(٣) سورة البقره : ١٢٤.



عبد صنما أو وثنا لا يكون إماما» (١) ، وليس الوجه في ذلك إلّا صدق الظالم عليه بذلك وإن تاب عنه.

وفى خبر آخر عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : «أنا دعوه أبى إبراهيم» فسئل عن ذلك فذكر صلى الله عليه وآله ما أوحى الله الى إبراهيم من جعله إماما للناس ، وسؤاله ذلك لبعض ذريته (الى أن قال) : قال لا اعطيك لظالم من ذريتك عهدا ، فقال إبراهيم عندها : واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام قال صلى الله عليه وآله : فانتهدت الدعوه إلیّ ، وإئني وعلیّ لم نسجد للصنم واتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا (٢).

فإنّ الظاهر من سياقه أنّ من سجد للصنم لا يناله العهد ، وليس ذلك إلّا لاندراجة في الظالم.

حادی عشرها : اتّفاق أهل اللغة على أنّ اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولو لا صحّح إطلاقه على الماضي لما أمكن ذلك ، كذا قرره العلّامة في النهاية.

وهو بظاهره غير متّجه ؛ لوضوح أنّ غايه ما يفيد الاتّفاق المذكور صحّح استعماله في الماضي وهو ممّا لا كلام فيه ، إلّا أن يقال : إنّ اتّفاقهم على الحكم المذكور يشير الى كونه معنى حقيقيا ، نظرا الى ظهور حكمهم بكونه معنى للمشتقّ واختصاصه بحكم مخصوص في ذلك.

وقد يقرّر الاحتجاج بوجهين آخرين أشار إليهما العضدي :

أحدهما : أنّ أهل اللغة أجمعوا على صحّح «ضارب أمس» والأصل في الإطلاق الحقيقه.

ويوهنه ما عرفت من ضعف الاستناد الى الأصل المذكور في متعدّد المعنى ، إلّا أن يرجع ذلك الى الوجه الأول ، وهو خلاف ظاهر التقرير المذكور.

مع أنّه موهون أيضا بما عرفت ، مضافا الى أنّه لا حاجة إذن الى الاستناد في صحّح استعماله الى إجماع أهل العربيّه على صحّح الاستعمال المذكور ، إذ جواز إطلاقه على المتلبّس في الماضي في الجملة ممّا لا كلام فيه.

---

(١) الكافي ١ / ١٧٥.

(٢) راجع بحار الأنوار ٢٥ / ٢٠٠.

ثانيهما : أنهم أجمعوا على أنه اسم فاعل ، فلو لم يكن المتّصف به كذلك فاعلا حقيقه لما أجمعوا عليه عادة ، وتوضيحه أنهم اتّفقوا على كون لفظ «الضارب» اسما للفاعل فيما إذا اطلق على من انقضى عنه التلبس بذلك الفعل ، فقد اتّفقوا على صدق الفاعل عليه مع إنقضاء تلبسه به وهو أيضا من جمله المشتقات ، فظاهر إجماعهم يفيد كونه حقيقه لبعده كون اتّفاقهم على صدق المجازى.

ويوهنه أنّ ما أجمعوا عليه كونه اسم فاعل بمعناه المصطلح دون معناه الإشتقاقى ، ولو فرض إرادته ذلك فيمكن تصحيحه بإطلاق الفاعل حينئذ على المتلبس فى الحال بالمعنى المتقدّم ، كما لا يخفى.

وقد يقرّر ذلك بوجه آخر ، وهو أنّ لفظ «الضارب» بالمعنى المذكور اسم فاعل حقيقه ، للاتّفاق عليه فقضيّه الاتّفاق المذكور أن يكون استعمال اسم الفاعل بمعنى الماضى حقيقه.

وهو فى الوهن كسابقه ؛ نظرا الى كونه من باب اشتباه العارض بالمعروض ، وقد وقع منهم نظائر هذا الاشتباه فى موارد اخرى ، يأتى الإشاره اليها إن شاء الله تعالى.

ثانى عشرها : أنهم قالوا فى تعريف اسم الفاعل : «إنّه ما اشتقّ من فعل لمن قام به» فظاهر لفظ «قام» هو القيام فى الماضى ، وقضيّه ذلك كونه حقيقه فى خصوص الماضى ، فلمّا قام الإجماع على كونه حقيقه فى الحال فى الجملة لزم حمله إذن على ما يعمّها ، وحمله على خصوص الحال بعيد جدّا ، كما أنّ حمله على ما يعمّ الثبوت ولو فى الاستقبال مضافا الى كونه أبعد من الوجه المذكور مدفوع بالإجماع ، فدلّ ذلك على وضعه لمن تحقّق فيه المبدأ فى الجملة ، سواء كان فى الماضى أو فى الحال ، وهو المدعى.

والجواب أمّا عن الأوّل فبما عرفت من ضعف الاستناد الى الأصل المذكور فى إثبات اللغات ، سيّما فيما إذا كان الاستعمال فى القدر المشترك غير متحقّق الحصول كما فى المقام.

مضافا الى أنّ الإطلاّق على الماضي غير ثابت في كثير من المشتقات - كالأحمر والأصفر والنائم واليقظان والقائم والقاعد ونحوها - فهو أخصّ من المدعى. ودعوى انتفاء القائل بالفصل في المقام محلّ منع.

على أنّ المتبادر من الأمثلة المذكوره خصوص الحال ، وهو دليل المجازيّة في غيرها ، ولا ريب أنّ ذلك أقوى في الدلالة من الأصل المدعى.

وقد يورد عليه أيضا بأنّ ذلك إنّما يتمّ إذا لم يعلم كونه حقيقه في خصوص أحد المعنيين ، إذ قضيه الأصل مع العلم به ترجيح كونه مجازا في الآخر والقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك المرجوح بالنسبه الى المجاز وهو كذلك في المقام ، لإجماعهم على كونه حقيقه في الحال.

ويدفعه ما عرفت من أنّ إجماعهم على الأعمّ من كونه معنى حقيقيّا أو مصداقا حقيقيّا له ، لا- على خصوص الأوّل ، كما قد يتراءى في بادئ النظر.

وأما عن الثاني فبما عرفت من انتفاضة بتبادر خلافه أيضا في موارد كثيره اخرى ، على أنّ تبادر القدر المشترك منها في الأمثلة المذكوره محلّ نظر حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وأما عن الثالث فبأنّه إن اريد بذلك عدم صحّه سلب الضارب عنه بالنسبه الى ماضى النطق وإن كان بملاحظه حال تلبسه به فممنوع ، ولا يفيد إلّا كونه حقيقه في حال التلبس ، وهو كما عرفت خارج عن محلّ البحث.

وإن اريد عدم صحّه سلبه عنه بحسب حال النطق نظرا الى تلبسه به في الماضي فممنوع ، على أنّه معارض بصحّه السلب في أمثله كثيره اخرى مما تقدّم الإشارة اليها.

وأما عن الرابع فبأنّ صدق قولنا : «ضارب أمس» في المثال المفروض ليس من محلّ النزاع ؛ لاستعماله إذن في حال التلبس حسب ما مرّ بيانه ، وما ذكر من استلزامه صدق زيد ضارب مع الإطلاق إن اريد به صدقه عليه بملاحظه حال اتّصافه به - أعنى أمس - فلا يفيد المدعى ، إذ ذلك أيضا من قبيل إطلاقه على حال التلبس.

وان اريد صدقه بالنسبه الى حال النطق فممنوع وصدق المقيّد لا يستلزم إلّا صدق المطلق على نحو المقيّد ، لقضائه بصدق المطلق نظرا الى حصوله فى ضمن ذلك المقيّد لا بالنظر الى حصول آخر.

وأما عن الخامس فبعد ما عرفت من وهن دلالة التقسيم على الحقيقة أنّ القسمه المذكوره إنّما تفيد كونه حقيقة فى الأعمّ من حال النطق ، وهو غير المدعى لما عرفت من الاتفاق على كونه حقيقة فى حال التلبس ، وهو أعمّ من حال النطق ، فيصدق «الضارب» فى المثال المفروض على من هو متلبس بالضرب فى حال النطق وعلى من انقضى عنه ، بملاحظه تلبسه به فى الوقت الملحوظ فى إطلاقه عليه ، ومع تسليم صحّته التقسيم بالنسبه الى حال التلبس وماضيه أيضا فهو إنّما يجرى فى بعض الأمثله دون غيرها ، فلا يفيد تمام المدعى.

على أنّه معارض بصحّته السلب وغيرها من علائم المجاز الحاصله فى أمثله اخرى ، حسب ما أشرنا اليها.

وبنحو ذلك يجاب عن السادس.

وأما عن السابع فأولا:- بأنّ التصديق حاصل للنفس فى الحالتين المذكورتين غير أنّه غير ملتفت اليه فيهما ، وفرق بين حصول التصديق والالتفات الى حصوله كيف! ولو كان التصديق مرتفعا بالنوم أو الغفله توقّف حصوله ثانيا على كسب جديد وليس كذلك قطعا.

وما يقال من أنّ التصديق يتوقّف على تصوّر أطرافه والحكم بوقوع النسبه أو لا وقوعها ، وهو غير حاصل فى حال النوم أو الغفله.

مدفوع ؛ بأنّ حصول الصورة فى النفس غير التفاته الى ذلك الحصول ، وأقصى ما يسلم حينئذ انتفاء الالتفات لا نفس الحصول ، فتصوّر الأطراف والحكم بثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه حاصل للنفس ، إلّا أنّه غير ملتفت الى شىء منها فى الحالتين وما بمنزلتها.

وما قد يقال من عدم توقّف التصديق على تصوّر الأطراف فى بقائه

واستدامته وإنّما يتوقّف عليه في ابتداء حصوله غير متّجه ، كيف! وليس التصديق إلّا نفس الحكم أو مجموع الحكم والتصوّرات ، فكيف يعقل حصوله من دونها ابتداء أو استدامه؟!

وقد يقال بمثل ذلك في طريان الجنون أيضا ؛ إذ لا يحتاج المجنون بعد رفع الجنون الى تجديد الاكتساب لما حصّيه من العلوم ، فهي حاصله له موجوده عنده في الخزانة .

إلّا أنّ الجنون مانع من التفاته اليها كالسكر والإغماء ، فإبدال النائم والغافل بالمجنون غير نافع في المقام .

نعم ، لو طال جنونه بحيث زالت الصورة المذكوره عن النفس بالمرّه صحّ ما ذكر ، إلّا أنّ صدق المؤمن عليه حينئذ على سبيل الحقيقه غير مسلم ، وإنّما هو في حكم المسلم للأطفال ، بل لو بنى الأمر على ذلك في كل مجنون لم يكن بعيدا ، وربما يستظهر ذلك من كلام جماعه من الأصحاب .

وثانيا : بأنّه أخصّ من المدّعى أو غير مطابق للدعوى ، فإنّه إن جعل النزاع في الأعم ممّا يكون المبدأ فيه حدوثيا وغيره كما هو الظاهر ، فهو غير واف به ، وإن خصّ بما إذا كان المبدأ فيه حدوثيا فهو غير مطابق للمدّعى .

وثالثا : بانتقاضه بعدم صدق المؤمن عليه بعد ارتداده ، وعدم صدق الكافر عليه إذا سبق منه الكفر ، وإلّا لكان جمله من اكابر الصحابه كفّارا على الحقيقه .

والجواب عنه بكون المنع هناك من جهه الشرع دون اللغه جار في المقام .

ورابعا : بالتزام عدم صدق المؤمن عليه حينئذ على سبيل الحقيقه وإنّما هو بحكم المؤمن في الشرع ، وهو كما ترى .

وأما عن الثامن فأولا : بخروج الأمثله المذكوره عن محلّ النزاع على ما قيل ، وقد مرّت الإشارة اليه .

وثانيا : بأنّه أخصّ من المدّعى ، فلا يثبت به العموم ، والإجماع المركّب غير متحقّق في المقام .

وثالثا : بأنه ليس المدار في حصول المبدأ في الحال على التحقق العقلي بل الصدق العرفي كاف فيه ، وهو حاصل في المقام لصدق قولك : «فلان يتكلم أو يخبر» في هذا الحال قطعا من غير تجوّز أصلا اذا كان في حال التكلم والإخبار.

ورابعا : بما عرفت من أنّ المدار في إطلاق المشتقات على ملاحظه التلبس وهي أعمّ من حال النطق ، وحينئذ فلا يمنع عدم إمكان حصول مبادئها في الحال من صدقها على سبيل الحقيقة ، بالنظر الى حصول التلبس بها في الزمان وإن لم يمكن اجتماع أجزائها في الوجود. فتأمل.

وأما عن التاسع فأولا : بخروج الأمثلة المذكوره عن محلّ النزاع على ما قيل.

وثانيا : بأنه أخصّ من المدعى ولا مانع من القول بالتفصيل.

وثالثا : بقيام القرينه عليه في المقام ضروره عدم إرادته إيقاع الحدّ عليه في حال تلبسه بالزنى أو السرقة ، ولا كلام في جواز استعمال المشتقات باعتبار التلبس في الماضي مع انضمام القرينه.

ورابعا : بالمنع من استعمال المشتقّ في الآيتين المذكورتين وما بمعناهما في الماضي باعتبار الحال الملحوظ في الإطلاق ، حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وأما عن العاشر فبعد الغضّ عن إسنادهما بعدم وضوح دلالتهما على المدعى إذ غايه الأمر دلالتهما على إطلاق الظالم في الآيه على المعنى الأعمّ ، وهو أعمّ من الحقيقة ، على أنّه قد يصحّح ذلك بإطلاقه باعتبار حال التلبس ، كما ستعرف الوجه فيه إن شاء الله.

وأما عن الحادى عشر فأولا : أنّ اتّفاق أهل اللغه لا يفيد زياده على استعماله في الماضي ، وهو أعمّ من الحقيقة كما مرّ.

واتّفاقهم على ثبوت ذلك المعنى وثبوت حكم مخصوص له بحسبه لا يفيد ثبوت الوضع له بوجه كيف! وجميع ما ذكر حاصل بالنسبه الى استعماله في المستقبل مع كونه مجازا فيه بالاتّفاق ، فملاحظه اتّفاقهم على إطلاقه باعتبار

المستقبل وبيانهم لحكمه فى الأعمال مع كونه مجازا فيه تشهد بكون الملحوظ عندهم بيان حكم اللفظ ، سواء كان حقيقه أو مجازا ، فلا دلالة فى ذلك على كونه حقيقه بالنسبه الى الماضى أيضا.

وثانيا : أنّ استعماله فى الماضى فى المثال الذى ذكره إنّما هو من قبيل استعماله فى حال التلبس وإن كان ماضيا بالنسبه الى حال النطق وليس ذلك من محلّ النزاع حسب ما مرّ القول فيه ، مضافا الى أنّ ذلك لو تمّ لم يقد تمام المدعى ؛ لعدم جريانه فى جميع المشتقات.

وأما عن الثانى عشر فبأنّ إطلاق الماضى على الحال ممّا لا مانع منه ولا بعد فيه بعد جريان التعبير به عن الحال فى الاستعمالات ، كما لا يخفى على من لاحظ أمثال المقام فى الإطلاقات ، مضافا الى ما عرفت من كون المراد بالحال فى المقام هو حال التلبس وقد مرّ أنّه لا ينافى الماضى بالنسبه الى حال النطق ، فحمل العبارة على الأعمّ من الماضى والحال غير مناف لما ذكرناه.

ومع الغضّ عن ذلك فهم عنوا بالتحديد المذكور بيان اسم الفاعل بحسب اصطلاحهم سواء استعمل الصيغه فى معناه الحقيقى أو المجازى ولا ريب فى شمول اسم الفاعل للصيغه المفروضه فى الأحوال الثلاثة ، وليسوا بصدد بيان ما وضع له الصيغه المفروضه حتى يستفاد من ذلك كونه حقيقه فى صورتين ، فتأمل.

### حجّه القائل باشتراط البقاء امور و أجوبتها

حجّه القائل باشتراط البقاء امور.

أحدها : أنّ المتبادر من الأحمر والأصفر والأبيض والحسن والقييح والجميل والكريم والصالح والتقوى والزاهد والعالم والجاهل ونحوها هو خصوص من اتّصف بتلك المبادئ فى الحال ، والتبادر دليل الحقيقه.

ويجاب عنه تاره بمنع كون التبادر المدعى مستندا الى نفس اللفظ بل الى غلبه الاستعمال ، ويكشف عنه أنّه لو كان كذلك لا طرد فى غيرها من المشتقات ؛ لاتّحاد جهه الوضع فيها ، لما تقرّر من كون أوضاعها نوعيه ، ولعدم قائل بالتفصيل فى الألفاظ على ما يظهر من كلماتهم كما عرفت ، وليس كذلك ؛ إذ لا يتبادر ذلك

فى نحو القاتل والجارح والبائع والمشتري والمعلم والمضروب والمنصور ونحوها.

واخرى بأن التبادر المدعى فى تلك الأمثلة معارض بتبادر خلافه فى أمثله اخرى ، فإن اجيب بكون تبادر الأعم فى تلك الأمثلة من جهه الغلبه لم يكن ذلك أولى من العكس.

ثانيها : صحه السلب مع انتفاء التلبس فى الحال فى الأمثلة المذكوره.

ويرد عليه المعارضه المذكوره بعدم صحته فى الأمثله الأخيره.

وقد يقتر ذلك بوجه آخر ، بيانه : أنه يصح أن يقال لمن انقضى عنه الضرب فى الحال : «إنه ليس بضارب الآن» واذا صح السلب المقيّد صحّ السلب المطلق ، ضروره صدق المطلق بصدق المقيّد.

وبعباره اخرى قولنا : «ليس بضارب الآن» قضيه وقتيه وصدق الوقتيه يستلزم صدق المطلقه العامه ، فيصح القول بأنه ليس بضارب مع الإطلاق ، وصحه سلبه كذلك دليل المجاز ، فيكون مجازا فى الماضى فلا يكون موضوعا لما يعمه ، فتعين وضعه لخصوص المتلبس فى الحال وهو المدعى.

ويمكن الإيراد عليه بالنقض والحل ، أما الأول فلائه لو تم ذلك لدل على صحه سلبه عن المتلبس فى الحال أيضا ؛ إذ يصح أن يقال لمن لم يكن متلبسا بالضرب فى الماضى وقد تلبس به فى الحال : «إنه ليس بضارب أمس» وصدق المقيّد يستلزم صدق المطلق ... الى آخر الدليل.

وأما الثانى فبأن قوله «الآن» أما أن يؤخذ قيّدا فى المحمول أو ظرفا للحكم ، فعلى الأول يسلم صدق السالبه المذكوره ، لكن لا يكون نفس السلب حينئذ مقيّدا بل يكون من قبيل سلب المقيّد ، ومن الين أن سلب المقيّد لا يستلزم سلب المطلق ، وعلى الثانى صدق القضيه المذكوره ممنوع ، بل هو أول الدعوى ؛ إذ القائل بعدم اشتراط البقاء يقول بصدق الضارب عليه فى الحال مع تلبسه به فى الماضى.

وقد يجاب أيضا بعد تسليم صدق النفى مع جعل القيد ظرفا للحكم بأن قضيه ذلك صدق السلب فى الوقت الخاص ، وأقصى ما يلزم من ذلك صدق السلب على



سبيل الإطلاق العامّ وهو غير مناف لصدق الايجاب كذلك ؛ ضروره عدم تناقض المطلقتين.

ويدفعه أنّ المطلقتين إنّما لا- يتناقضان في حكم العقل لا- في حكم العرف ، ضروره وجدان التناقض عرفا بين قولك : «زيد ضارب وزيد ليس بضارب» وهو المحكّم في المقام وأيضا لو سلّم صدق الايجاب أيضا فهو غير مانع لصحّه الدليل ؛ إذ المقصود صحّه السلب لا عدم صحّه الايجاب ، فإنّه المأخوذ دليلا في المجاز ، وأمّا صحّه الايجاب فلا ربط له بالدلاله على حال اللفظ ، ولذا لم يعدّ من علائم الحقيقه.

ويمكن الجواب عن ذلك بالفرق بين صدق السلب على سبيل الإطلاق بملاحظه الإطلاق العامّ المنظور في حكم العقل وصدقه على سبيل الإطلاق في حكم العرف ، فالأوّل مسلّم ، ولا ثمرة فيه ؛ إذ ليس مجرّد ذلك علامه للمجاز ، والثاني ممنوع.

قلت : بعد تسليم صدق السلب المذكور في الحال على أن يكون الحال ظرفا للحكم كما هو المفروض يتمّ الاحتجاج ولو اخذ صدق الإطلاق العامّ اللازم لذلك بملاحظه العقل ، والرجوع الى العرف إنّما هو في الحكم الأوّل وأمّا الثاني فلا حجه فيه الى ملاحظه العرف ، بل قطع العقل بصحّه السلب كاف في الدلاله على المقصود.

وأنت خير بأنّه لا حجه إذن الى ضمّ المقدمات الأخيره ، بل مجرّد إثبات صدق السالبه المفروضه كاف في إثبات المطلوب ، إذ عدم صدق المفهوم من اللفظ عليه في الحال وصحّه سلبه عنه حينئذ قاض بعدم وضع اللفظ للمفهوم الأعمّ وإلا لما صحّ سلبه عن مصداقه ، فلا حجه الى إثبات صحّه سلبه عنه مع إسقاط القيد المذكور ؛ إذ المفروض إطلاق المسلوب وإن اعتبر كون السلب في الحال.

فإن قلت : إنّ صحه السلب الدالّ على المجاز إنّما هو صحّه السلب المنافي للايجاب، وليس صحّه السلب المذكور منافيا للايجاب ؛ لإمكان صحّه الإثبات أيضا.

قلت : أولاً : أنه لا دليل على اعتبار الشرط المذكور ، بل لا وجه له حسب ما عرفت تفصيل القول فيه .

وثانيا : أنّ المعبر في منافاته للإيجاب لو قيل به إنّما هو على نحو ما تعلّق به السلب ، ومن البين أنّه لا يصحّ أن يقال له : «إنّه ضارب الآن» فتعيّن الجواب في المنع عن صحّح السلب لو اخذ الحال قيّدا للحكم .

وما يترأى من صحّح السلب مع التقييد فإنّما هو مبنى على انصراف التقييد الى كونه قيّدا في المحمول ، وفيه تأمل سيأتي الإشاره اليه إن شاء الله تعالى .

ثالثها : أنّها لو كانت موضوعه للأعمّ لصحّ إطلاق القاعد على القائم والقائم على القاعد والنائم على المستيقظ والمستيقظ على النائم ونحوها ، ومن الواضح فسادها ، وكذا يلزم صحّح إطلاق الكافر على المؤمن والمؤمن على الكافر ، وليس كذلك وإلّا لكان جملة من أكابر الصحابه كفّارا على الحقيقة ، والمرتدّ عن الدين مؤمنا على الحقيقة ، وليس كذلك إجماعا .

واجيب أولاً : بالتزام المنع والتخصيص في محلّ النزاع ، لطريان الضدّ الوجودى في المقام ، ومحلّ النزاع ما إذا لم يطرأ ذلك ، وكون المبدأ ثبوتيا في بعضها ومحلّ النزاع ما إذا كان حدوديا ، وقد عرفت ما فيه .

وثانيا : بأنّ ذلك معارض بأنّه لو كان موضوعا للحال لما صحّ إطلاق القاتل والضارب والجرح والبايع والمشتري ونحوها على من انقضى عنه المبدأ إلّا على سبيل المجاز ، مع أنّ ملاحظه الاستعمالات تشهد بخلافه .

والوجه في التفصيل بين ما يمكن حصوله في الحال وما لا يمكن فيه ذلك هو الأخذ بأدلّه القائل باشتراط التلبس في الحال ، إلّا أنّ ذلك إنّما يتمّ فيما يمكن فيه ذلك دون غيره ؛ إذ لا يعقل اشتراط التلبس في الحال فيما لا يمكن حصوله فيها كالمخبر والمتكلّم ونحوهما ، فلا- يمكن القول بوضعه لخصوص المتلبس في الحال ؛ إذ لا وجه لوضع اللفظ للمعنى على وجه لا يمكن إرادته في الاستعمالات ، ولأنّه يلزم أن يكون استعمالاته كلّها مجازات لا حقيقه لها ، وذلك وإن لم يكن

متعدرا إلا أنه لا أقل من كونه مستبعدا مخالفا للظاهر ، وهو كاف في المقام لابتناء ثبوت الأوضاع على الظن.

ويدفعه ما عرفت في رد أدله القائلين باعتبار الحال وأنّ المعبر في صدق وجود المبدأ في الحال على القول باشرطه كونه على النحو الصادق في العرف دون التدقيقات العقلية ... الى آخر ما مرّ.

### حجّه القول بالتفصيل بين المشتقات و جوابها

حجّه التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين أنهم يطلقون المشتقات مع حصول الاتّصاف على النحو المذكور من دون نصب قرينه كالكتاب والخياط والقارئ والمعلم والمتعلم ونحوها ولو كان المحلّ متصفا بالضدّ الوجودي كالنوم ونحوه ، قال : والقول بأنّ الألفاظ المذكوره كلّها موضوعه لملكات هذه الأفعال ممّا يأبى عنه الطبع السليم في أكثر الأمثله ، وغير موافق لمعنى مبادئها على ما في كتب اللغه.

وفيه أولا : أنّ صدق المشتقات المذكوره ليس مبتيا على أكثرية الاتّصاف بالمبدأ ، إذ ليس هناك أغلبيّه في الغالب ، غايه الأمر حصول الاتّصاف في زمان يعتدّ به وإن كان مغلوبا بالنسبه الى أزمنته عدم الاتّصاف ، بل قد يكون زمان عدم الاتّصاف به أضعاف زمان الاتّصاف كما في المعلم والمتعلم والقارئ ونحوها فلا يطابق ما عنون به الدعوى.

وثانيا : أنّه منقوض بالنائم والمستيقظ والساكن والمتحرّك والحاضر والمسافر ، فإنّه لا يصدق شيء من تلك المشتقات مع زوال المبدأ مع عدم إعراض الذات عنها وعدم قصور زمن الاتّصاف بها عمّا فرض في المبادئ المذكوره ، بل ومع أغلبيّه اتصافها بها.

وثالثا : أنّ ما ذكر على ما فرض صحّته إنّما يثبت كونه حقيقه في الصوره المذكوره ، وأمّا عدم صدقه على سبيل الحقيقه في غيرها فلا دلالة في ذلك عليه ، مضافا الى ما يرى من صدقها حقيقه بحسب العرف كالقاتل والضارب والبائع والمشتري ونحوها ، لوجود أمارات الحقيقه في تلك الأمثله مع عدم اتّصاف

الذات بمبادئها إلّا في زمان يسير ولو مع إعراضها عن ذلك ، فإنّك تقول : «فلان قاتل عمرو» بعد مضيّ اتّصافه بقتله مع عدم إمكان عوده اليه ، وكذا يصدق عليه أنّه جارحه أو ضاربه ولو مع ندامته عن ذلك وعزمه على عدم العود اليه ، وتقول : «فلان بائع الدار أو مشتريه» ولو ندم عن ذلك وعزم على عدم إقدامه عليه.

فظهر أنّ جعل المناط في صدق المشتقّ وعدمه ما ذكر ممّا لا وجه له أصلا ، واعتبار الإعراض عن المبدأ وعدمه ممّا لا مدخل له في صدقها.

نعم ، إنّما يلاحظ ذلك في الصنائع والملكات كالبنّاء والعمّارة والخياط ونحوها ؛ لقضاء الإعراض برفع اليد عن الصنعه ، فلا بقاء للمبدأ معه ، والمبادئ المأخوذه في الأمثله المفروضه يطلق على الصنعه والملكه قطعا ، بل لا يبعد كونها حقيقه في ذلك عرفا كما يظهر ذلك من ملاحظه الاستعمالات الدائره ، خصوصا بالنسبه الى الخياط فإنّ الشائع إطلاقه على صاحب الصنعه المعروفه.

والوجه في التفصيل الأخير اختلاف الحال في المشتقات بعد الرجوع الى العرف وعدم جريانها على نحو واحد في الاستعمالات ، ولم يثبت هناك أصل كلّى يعمّ جميعها ، ولا وضع نوعي يجري عليه فيها ، فينبغي الرجوع في كلّ منها الى ما هو المتبادر منه في العرف ، ودلّ عليه أمارات الحقيقه والمجاز.

نعم ، لا يبعد البناء على أصله الحمل على الحال في الصفات المشبّهه وأفعال التفضيل ؛ لغلبتهما في ذلك بل لا يعرف فيهما مثال اريد به غير ذلك ، وأصله الحمل على الأعمّ في اسم المفعول ؛ لغلبته في ذلك مع احتمال خروج الثلاثه عن محلّ البحث حسب ما مرّ نقله عن الفاضل المذكور.

وأنت خبير بأنّ إرجاع الأمر الى خصوصيات الألفاظ والبناء على الرجوع الى المتبادر من كلّ لفظ من غير أن يكون هناك معنى ملحوظا في وضع الجميع ينافي كون الوضع نوعيّا في المشتقات ، كما هو المعروف بل الثابت من تتبع أقوالهم ، وملاحظه المشتقات الدائره في المحاورات الجاربه.

وأنا الى الآن لم يحضرني قائل بكون الوضع في المشتقات شخصيّا ، فالبناء

على ذلك في غايه البعد ، وكان الوقف في موضوعها الأولى والبناء على النقل فيما يتبادر منه خلاف ذلك أولى من التزام شخصيته أوضاعها كما لا يخفى.

هذا والذي يتقوى في بادئ النظر أن يقال بالتفصيل بين المشتقات مأخوذه على سبيل التعديه ولو بواسطة الحرف والمأخوذه على سبيل اللزوم ، فالأولى موضوعه للأعم من الماضي والحال ، والثانية موضوعه لخصوص الحال ، فيكون هناك وضعان نوعيان متعلقين بالمشتقات باعتبار نوعيها ولو مع اتحاد الصيغه ، فاعتبر في أحدهما حصول الاتصاف في الجملة ، سواء كان حاصلًا في الحال أو لا ، وفي الآخر تحققه بالفعل على النحو المذكور.

يشهد بذلك استقراء الحال في المشتقات ، فإن ما كان من قبيل الأول يكون المتبادر منه هو المعنى الأعم ، فيصدق أساميها بحسب العرف مع حصول الاتصاف في الحال وعدمه ، كالقائل والضارب والبائع والمشتري والمضروب والمنصور والمكتوب والمنقوش وغيرها من الأمثلة مما اخذ متعديا ، سواء كان من أسماء الفاعلين أو المفعولين.

وما كان من قبيل الثاني فالمتبادر منه هو الاتصاف في الحال ، كالقائم والقاعد والجالس والمضطجع والمستلقي والنائم والمستيقظ والأحمر والأصفر والحسن والقبيح والأفضل والأحسن الى غير ذلك.

وحيث كانت الصفات المشبّهة وأسماء التفضيل مأخوذه على وجه اللزوم كان المتبادر منها هو الحال وكان استعمالها في الماضي خروجًا عما يقتضيه وضعها ، ولما كانت أسماء المفعولين مأخوذه على سبيل التعديه في الغالب كان الغالب صدقها مع زوال المبدأ أيضا ، ولو كانت مأخوذه على وجه اللزوم لم تصدق كذلك كالمحموم والمهموم والمغموم والموجود والمعدوم ونحوها ، فإن المقصود بها ما ثبت له صفة الحمى والهّم والغمّ أو الوجود أو العدم من غير ملاحظه تعديه تلك الصفة من الغير اليه ، ولو لوحظ ذلك في وضعها بواسطة الحرف كانت كالأول كالممرور به والمهدى اليه فتتبع صيغ المشتقات ، واستقراء أقسامها شاهد لما فصلناه ،

ولو وجد هناك بعض الصيغ على خلاف ذلك فيمكن القول بثبوت وضع ثانوى بالنسبه اليه ولا- ينافى ذلك ما قرناه ، إذ الأوضاع النوعية إنما تستفاد من ملاحظه غالب الألفاظ وتتبع معظم الموارد. هذا ما يقتضيه ظاهر النظر فى المقام.

### تحقيق القول فى المسأله

وأما ما يفضى اليه التحقيق بعد التأمل فى المرام أن يقال بكون المشتقات موضوعه بإزاء مفاهيم الصفات المدلول عليها بها ، فالعالم والقائم والقاعد والأحمر والأصفر ونحوها أسام للمفهومات المعينه والصفات المعلومه الجاريه على الذوات المتحدّه معها المحموله عليها ، فهى عنوانات لتلك الذوات ومفاهيم يصحّ التعبير عن تلك الذوات بها من جهه اتّحادها معها واندراجها فيها ، وهذا هو المراد باعتبار الذات المطلقه فى تلك الأوصاف ، فإنّ المقصود بذلك إجراؤها على الذوات والتعبير عن تلك الذوات بها وبالعكس ، نظرا الى اتّحادها بها ، لا أنه قد اعتبر هناك صريح مفهوم الذات جزء من مداليلها حتى يكون مفهوم «الضارب» هو ذات ثبت له الضرب ومفهوم «العالم» ذات ثبت له العلم ... وهكذا وإن أمكن التعبير عنها بذلك حيث إنّها جاريه على تلك الذوات ، فيقال : إنّ العالم ذات ثبت له العلم ، كما أنه قد يقال ذلك فى الجوامد أيضا فيقال : إنّ الحيوان ذات ثبت له الحسّ والحركه ، وذلك لا يستدعى كون الذات جزء من مفاهيمها.

كيف! ولو كان كذلك لكانت مفاهيم تلك الألفاظ عباره عن الموصوف والصفه معا فتكون دالّه على كلّ من الأمرين بالتضمّن ، بل وعلى الاتّصاف أيضا فيكون مفادها مفاد المركّب التامّ أو الناقص ، ومن البين خلافه ؛ إذ لا يستفاد منها بحسب الوضع إلّا معنى واحد ومفهوم فارد وضعى عنوان لذات متّصفه بتلك المبادئ ، غايه الأمر أن يقال بدلالتها على الذات والاتّصاف بالالتزام ، بناء على وضع اللفظ لتلك المفاهيم من حيث كونها جاريه على الذوات بخلاف نفس المبادئ حيث لم تؤخذ عنوانا للذات ولا اجريت عليها وإنّما وضعت للصفات المباينه لموصوفاتها.

وأیضا لو أخذ بظاهر التفسير المذكور كان المشتقّ اسما لنفس الذات المقيده

بالقييد المفروض على أن يكون القيد خارجا والتقييد داخلا ، فإن مفاده حينئذ هو الذات المتّصفه بالمبدأ لا مجموع الذات  
وأتّصافها بالمبدأ ، ليكون كلّ من الأمرين جزء مّا وضع له ، فيتخلّص وضعه إذن للذات ويكون معناه الحدّثي خارجا عن معناه  
قيدا فيه ، كما في العمى والبصر ، ولا ينبغي الريب في فساده.

ومما يشير الى ذلك أيضا أنّها تقع محمولات على الذوات من غير تكلف وتأويل ، ومن المقرّر أنّ المأخوذ في جانب الموضوع  
الذات وفي جهه المحمول المفهوم.

كيف! ولو كانت الذات جزء من مفاهيم تلك الصفات لكان في قولك : «هذا الذات ضارب» تكرار للذات ، فكأنّك قلت :  
«هذا الذات ذات ثبت له الضرب» وهو مع ركاكته بعيد عن فهم العرف ، كما لا يخفى بعد إمعان النظر.

فإن قلت : إذا لم يكن الذات مأخوذه في مفاهيم تلك الصفات لم يلائم ذلك جعلها موضوعات والحكم عليها ؛ لما تقرّر من  
اعتبار الذات في جانب الموضوع مع وقوعها موضوعات من غير تكلف.

قلت : لئما كانت تلك المفاهيم جاريه على الذوات وعنوانات لها صحّ جعلها موضوعات بذلك الاعتبار ، ففي قولك : «العالم  
كذا» قد جعلت «العالم» عنوانا للذات المعيّنه وحكمت على تلك الذات المعلومه بذلك العنوان المندرجه فيه بما ذكر في  
المحمول ... وهكذا في سائر الأمثله.

إذا تقرّر ما ذكرناه فنقول : إنّه إذا اريد التعبير عن الذوات بتلك المفاهيم وجعلها عنوانات لها فلا بدّ من صدق تلك المفاهيم  
عليها واندراجها فيها ، وإلا لم يصحّ إطلاقها عليها على سبيل الحقيقه ؛ إذ ذلك إنّما يكون من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد ولا  
يعقل ذلك إلّا بصدق تلك المفاهيم عليها ، فإذا حصل ذلك صحّ التعبير المذكور سواء كانت تلك الذوات مندرجه تحت  
تلك العنوانات حال التكلّم أو لا ، ففي قولك : «كلّ عالم كامل» قد حكمت بثبوت الكمال للذات المتّصفه بالعلم ، سواء كان  
اتّصافها به حال قولك هذا أو قبله أو بعده ، فالمقصود ثبوت

الكمال لها حين الاندراج فى ذلك العنوان ، فالتعبير المذكور حينئذ ممّا لا إشكال فيه ولا خروج فيه عن مقتضى الوضع أصلا ، والحال فيه كحال سائر الألفاظ الجامده الموضوعه للمفاهيم الكليّه أو الجزئيه ، وهذا هو المراد بإطلاق المشتقّ على الذات باعتبار حال التلبس وقد عرفت أنّه لا خلاف فى كونه حقيقه جاريا على وفق الوضع.

وأما إذا أردت التعبير بها عن تلك الذات بملاحظه حال عدم اندراجها فى ذلك العنوان فإن كان ذلك باعتبار ما يحصل من الاندراج بعد ذلك فمن البين حينئذ عدم صحّح الإطلاق المذكور على سبيل الحقيقه ؛ إذ التعبير المذكور كما عرفت من قبيل إطلاق الكلى على فرده والمفروض أنّ ما اطلق عليه اللفظ حينئذ ليس من جملة أفراده ، فلا يكون ذلك المفهوم حاصلًا فى ضمنه حتى يصحّ الإطلاق من جهته ، فلا بدّ إذن من التصرّف فى معنى اللفظ بأن يكون من قبيل استعمال اللفظ فيما يؤول اليه حتّى يصحّ إطلاقه على ذلك الفرد، فيصير اللفظ بذلك مجازا غير مستعمل فى المفهوم الذى وضع له ، وهذا ما ذكره من كونه مجازا فى المستقبل.

وقد يجعل ذلك من باب المجاز فى الحمل كما فى الاستعاره على مذهب السكّاكى ، فيكون مجازا عقليا ، إلّا أنّه بعيد عن ظاهر الاستعمالات. نعم ، لو قام قرينه على ملاحظته فلا مانع منه.

وهكذا الحال إذا اطلق المشتقّ على الذات بملاحظه حصول الاتّصاف فى الماضى إذا كان المنظور صدق المشتقّ فى الحال من جهه سبق الاتّصاف بالمبدأ ؛ إذ لا معنى لصحّح إطلاق اللفظ عليه على سبيل الحقيقه ، مع أنّ المفروض عدم كونه من مصاديقه.

والقول بكون المفهوم من تلك الألفاظ هو المعنى الأعمّ الصادق مع بقاء المبدأ وزواله مدفوع ببعد ذلك عن ظاهر تلك الألفاظ لوضوح عدم حصول ذلك المفهوم فيه بعد زوال المبدأ ، ولذا لا يصحّ أن يحمل المشتقّ عليه مع تقييد الحمل بالحال ،



فلا يقال: «إنه ضارب الآن» على أن يكون الآن ظرفا للنسبه ، ومنع صحه سلبه عنه كذلك كما مرّت الاشاره اليه مما لا وجه له.

كيف! ومن البين صحه السلب المذكور بأدنى التفات الى العرف ، وهو أقوى شاهد على المجازيه وعدم كون الموضوع له هو المفهوم الأعم من الماضى والحال.

فإن قلت : لا شبهه فى صحه إطلاق القاتل والضارب والناصر ونحوها حقيقه على من تلبس بتلك المبادئ ولو بعد زوالها ، كما يشهد به ملاحظه الاستعمالات العرفيه ، ولذا لا يصح سلبها عنه مع الإطلاق كما مر فكيف الجمع بين الأمرين؟.

قلت : يمكن تصحيح كون الإطلاقات المذكوره على سبيل الحقيقه بملاحظه جعل الوصف المفروض عنوانا لتلك الذات ، من حيث اتّحادها معه حين اتّصافها به وثبوت ذلك المفهوم لها ، فتلك الذات لما كانت أمرا واحدا فى الحالين لا تغيير فيها باعتبار ثبوت ذلك الوصف لها وعدمه صحّت الإشاره اليها بذلك العنوان ، بملاحظه حال اندراجها فيه وإن لم تكن مندرجه فيه حال الإطلاق ، فقد جعل ذلك الوصف من جهه صدقه على تلك الذات حال تلبسها به عنوانا لها وان ارتفع صدقه عليها بعد ذلك ، نظرا الى اتّحاد الذات فى الحالين ، فاللفظ حينئذ مستعمل فيما وضع له ، أعنى نفس ذلك المفهوم وجعل ذلك المفهوم عنوانا لتلك الذات مطلقا ، فإطلاق ذلك المفهوم على تلك الذات إنّما هو باعتبار حال اتّحادها معه ، إلّا أنّه لم يلحظ تلك الذات بشرط الاتّحاد المذكور ، بل جعل ذلك عنوانا معرّفا لها فى نفسها فيصحّ الحكم عليها مع ملاحظه حال الاتّصاف وبعدها ، فإطلاق القاتل على زيد إنّما هو باعتبار حال اتّصافه بالقتل حين صدوره منه ، إلّا أنّه جعل ذلك عنوانا معرّفا له ولو بعد انقضاء الاتّصاف.

وقد يجرى الاعتبار المذكور فى الجوامد أيضا ، كما إذا قلت : «أكرم زوجه زيد» وأردت بذلك العنوان بيان الذات الواقعه مصداقا له من غير أن يكون المقصود صدق العنوان عليه حال الإطلاق ، بل المراد تعيين تلك الذات بالوجه

المذكور بملاحظه حال اتّحادها به وصدقه عليها ، سواء بقى الصدق أو لا ، ولذا يثبت الحكم حينئذ بعد زوال الصدق أيضا ويصحّ الحكم عليها ولو كانت حال الإطلاق خارجه عن ذلك العنوان من غير أن يكون هناك تجوّز فى استعماله على النحو المذكور.

نعم ، لا بدّ هناك من قيام قرينه على كون المقصود ذلك حيث إنّ مخالف لظاهر متفاهم العرف حال الإطلاق.

فإن قلت : إن إطلاق الكلّى على الفرد ينزّل منزله حمل ذلك الكلّى على الفرد المفروض حملا شائعا ، ولا وجه لصحّته الحمل فى المقام بعد انقضاء الاتّصاف ؛ لانتفاء الاتّحاد الذى هو المناط فى صحّته الحمل.

قلت : إنّ إطلاقه على الفرد المفروض إنّما هو بملاحظه حال اتّحاده معه ، إلّا أنّه جعل ذلك عنوانا لمعرفة تلك الذات وآله لملاحظتها فى نفسها والحكم عليها من غير اعتبار للوصف العنوانى فى إطلاقه ، وقد تقرّر عدم لزوم اعتبار ذلك فى صحّته الحمل فكما أنّه قد لا يعتبر الوصف العنوانى فى صحّته الحمل فقد لا يعتبر فى صحّته عقد الوضع يجعل العنوان آله لملاحظه الذات المأخوذه فى جانب الموضوع ، ولذا صحّ تقييد العامتين باللاذوام من دون لزوم تجوّز فى اللفظ ، فمجرّد الاتّحاد المفروض كاف فى صحّته الإطلاق المذكور وجعل ذلك العنوان آله لملاحظه تلك الذات فى نفسها وإن ارتفع الاتّحاد حين الإطلاق ، إذ لا منافاه بين ارتفاع الاتّحاد حال الإطلاق وملاحظه حال حصوله فى إطلاق اللفظ.

وحيث كان المعتبر فى جانب الموضوع هو الذات وعند وقوع المشتقّ موضوعا للحكم إنّما يراد به الإشاره الى الذات التى وقعت مصداقا له كان المفهوم المذكور ملحوظا من حيث كونه عنوانا للذات ومرآه لملاحظته ، فلذا يكثر فيه الملاحظه المذكوره حتّى أنّه قيل بالاتّفاق (١) على كونه حقيقه فى الأعمّ عند وقوعه موضوعا ، كما مرّ.

---

(١) باتّفاقهم خ ل.

والوجه فيه في الحقيقة هو ما بيناه ، لا كونه إذن موضوعاً للأعم كما هو ظاهر الكلام المذكور ؛ إذ لا وجه للترام وضع خاص للفظ حال وقوعه موضوعاً دون سائر الأحوال ، وهو وإن جاز عقلاً إلا أنه عديم النظير في الأوضاع اللفظية.

فإن قلت : على هذا لا فرق بين إطلاقه على الذات المفروضة بعد اتحادهما مع المفهوم المذكور أو قبله ، إذ كما يصح جعل الاتحاد المفروض حال حصوله مصححاً لإطلاق اللفظ وجعل ذلك المفهوم آله لملاحظتها في نفسها من غير لزوم تجوز فيما إذا حصل الاتصاف في الماضي فليصح ذلك بالنسبة إلى المستقبل أيضاً.

قلت : الحال على ما ذكرت إلا أنه لما كان الاتحاد المفروض حاصلًا في الأول صحَّ جعله عنواناً لمعرفه تلك الذات معرّفًا لها ، نظرًا إلى حصول الاندراج بخلاف الثاني ، إذ مع عدم حصول الاندراج والاتصاف يبعد الاعتبار المذكور بحسب ملاحظته العرف ، ولذا لم يجر عليه الاستعمالات العرفية ، إلا أنه لا تجوز فيما لو اعتبر ذلك وقام عليه القرينه ، كما هو الحال في الخاصتين بجعل الوصف هناك عنواناً للذات مصححاً للحكم عليه ولو مع زوال الاتصاف أو عدم حصوله ، فإن مضمون اللا دوام سلب الحكم عن الموضوع حال عدم اتصافه بالوصف المأخوذ في العنوان وهو يعم الوجهين.

ودعوى التجوز في الاستعمال المفروض مما لا وجه له ، بعد ما عرفت ، غايه الأمر عدم انصراف اللفظ إليه عرفاً مع الإطلاق ، لما عرفت من مخالفته لظاهر الملاحظات العرفية ، وهو لا يقضى بالمجازية بعد ثبوت استعمال اللفظ في معناه الموضوع له ، حسب ما قررناه وإن كان اعتباره كذلك خارجاً عن الملحوظ في أنظار العرف.

فإن قلت : على هذا ينبغي صحّح الإطلاق المذكور بالنسبة إلى سائر المشتقات ، مع أننا نرى الفرق بينها فإن ما كان مبادئها من قبيل الأفعال الصادره كالقتل والضرب والإكرام ونحوها نجد صحّح استعمالها في الغالب مع زوال المبدأ

أيضا ، ولذا يقال : «هذا قاتل زيد أو ضاربه أو مكرمه» وإن لم يكن في حال صدور تلك الأفعال منه ، وأما ما كان من قبيل الصفات كالصغير والشاب والحي والأحمر والأصفر ونحوها فالغالب عدم استعمالها كذلك ، ولذا لا يطلق شيء من تلك الألفاظ بعد زوال الاتصاف سيما مع طريان الضد الوجودي ، كما في تلك الأمثلة.

قلت : لا يخفى أنّ ظاهر إطلاق اللفظ بملاحظه معناه الموضوع له على مصداق من المصاديق تحقّق ذلك المعنى في ذلك المصداق بالفعل واندرجه تحته بحسب الحال الذي لو حظ إطلاق اللفظ عليه بحسبه وإن لم يكن حال النطق ، وإطلاقه عليه باعتبار تحقّقه في زمان سابق وجعل ذلك عنوانا لملاحظه تلك الذات المندرجه تحته ولو بعد زوال الاتصاف خروج عن مقتضى ظاهر اللفظ ، إلّا أنّه لما قام الدواعي على ملاحظه ذلك في جملة من المشتقات كان ذلك باعثا على جريان الإطلاقات عليها كما في الأمثلة المتقدّمة ، فإنّه لما كان اتصاف الذات بذلك المبدأ في آن من الأوان وكانت الأغراض متعلّقه بحسب العاده بتعريف تلك الذات وبيانها بالجهد المذكور جروا في التعبيرات على النحو المذكور ، وشاع فيها الملاحظه المذكوره في الإطلاقات العرفيه بحيث صار الاعتبار المذكور هو الظاهر في كثير منها بخلاف الصفات اللازمه ، فإنّ تعريف الذات وبيانها غالبا إنّما يكون بتلك الصفه الحاصله فيها سيما مع طريان الضد الوجودي فهناك وإن أمكن الاعتبار المذكور بحسب العقل ، إلّا أنّه لم تجر العاده به ولم يتعارف في المخاطبات ، فلذا لا ينصرف اللفظ اليه مع الإطلاق ، بل ولا مع القرينه في بعضها ؛ إذ إرادته المجاز من جهه علاقته ما كان قد يكون أقرب منه في الملاحظات العرفيه ، اللهم إلّا أن يقوم قرينه دالّه على خصوص الاعتبار المذكور كما إذا وقع ذلك موضوعا في الخاصّتين لدلاله اللادوام بملاحظه المقام على الاعتبار المذكور.

فتحصّل ممّا بيّناه أنّ إطلاق المشتقات على من زال عنه المبدأ على سبيل الحقيقه كما هو الظاهر في كثير من الأمثلة لا ينافي وضعها لخصوص الحال بالمعنى المذكور ، وتبين الوجه في الفرق الحاصل بين الأمثلة من غير حاجه الى

التزام شىء من التفصيلات المذكوره مِمَّا أورده فى تخصيص محلّ النزاع ، وما ذهب اليه الجماعه من المتأخرين فيما حكينا عنهم من التفاصيل ، فتأمل فى المقام ؛ فإنّه من مزال الأقدام.

### ما يتفرّع على البحث عن المشتقّ

تتميم : قد فرّع على الخلاف فى المسأله كراهه الوضوء بالماء المسخّن بالشمس بعد زوال السخونه عنه على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ فى صدق المشتقّ بخلاف ما لو قيل بالاشتراط ، وكذا الحال فى كراهه التخلّى تحت الأشجار المثمره بعد رفع الثمره ، وكذا لو نذر مالا- لمجاورى المشاهد المشرفه أو لساكنى بلده معيّنه أو لخدمه الروضات المعظمه ، أو وقف دارا عليهم ، أو أوصى بمال لهم ، أو للغزاه أو المعلمين أو المتعلمين ، أو وقف شيئاً عليهم ، أو شرط خروج المحدودين أو الفساق أو شاربى الخمر ونحوهم عن الوقف ... الى غير ذلك من الأحكام المتعلقه بنحو تلك الألفاظ ، سواء تعلّقت بها فى أصل الشرع أو بحسب جعل الجاعل فى العقود أو الإيقاعات أو سائر الالتزامات الواقعه من الناس.

والذى يقتضيه التأميل فى المقام - حسب ما مرّ من الكلام من القول بوضع تلك الألفاظ للمفاهيم المعيّنه المعلومه الجاريه على الذوات الصادقه عليها - أنّ قضيه تعلق الحكم بتلك العنوانات اعتبار اندراج الأفراد تحت تلك العنوين وصدقها عليها ، إلّا أنّه يختلف الحال فيها من جهه الاختلاف فى ملاحظه ذلك العنوان على الوجهين المذكورين ، فقد يكون العنوان ملحوظا بذاته فلا بدّ إذن فى اندراج المصدق تحت ذلك العنوان من حصوله فيه بالفعل ، وقد يؤخذ مرآه لملاحظه الذوات الصادق عليها على الوجه الذى فصّلناه ، وحينئذ يكتفى بتحقيقه فى ضمن ذلك الفرد ولو فى الماضى ، كما فى المحدود والزانى والسارق والقاتل ونحوها ومعظم أسماء المفعولين من هذا القبيل ، فيكون اندراجه تحت العنوان بعد زوال المبدأ بملاحظه الاعتبار المذكور الملحوظ فى ذلك العنوان حسب ما مرّ ، وحينئذ فلا- بدّ من ملاحظه الحال فى اللفظ المفروض ومراعه ما هو الملحوظ فيه بحسب المحاورات وفى خصوص ذلك المقام ، ومع الشكّ لا يبعد البناء على

الوجه الأول لما عرفت من أنه قضيه ظاهر اللفظ ، مضافا الى أصله عدم تعلق الحكم بما عدا ذلك وكذا يختلف الحال فيه من جهة اختلاف المبادئ المأخوذة في المشتقات فقد يكون المبدأ فيها وصفا أو قولا ، وقد يكون ملكه راسخه أو حاله مخصوصه ، وقد يكون حرفه وصناعه .

ويختلف الحال في صدق التنبس بحسب اختلافها فلا بدّ في الأوّل من حصول التنبس بالفعل في صدقه .

وأما الثاني فيعتبر فيه بقاء الملكة والحاله ، ومنه شارب الخمر وشارب القهوة وشارب القليان ونحوها ، فإنّ المراد بتلك الألفاظ من كان مشتغلا بذلك الفعل وكان ديدنه ذلك ، فالمأخوذ مبدأ في تلك المشتقات هو المعنى المذكور كما يعرف من الرجوع الى العرف ، ونحوه الكلام في المجاور والساكن والقاطن والخادم ونحوها .

وأما الثالث فلا بدّ في صدقه من عدم ترك الحرفه والإعراض عن الصنعه وإن وقع منه ذلك أحيانا على سبيل الاتّفاق ، كما يعرف من ملاحظه موارد استعمال المشتقات المأخوذة على ذلك الوجه كالبقال والخياط والصائغ والتاجر والحائك ونحوها ، وقد يكون المبدأ مشتركا بين الوجوه الثلاثة أو وجهين منها كما في الكاتب والقارئ ونحوهما فيعتبر التعيين من ملاحظه المقام ، ويختلف الحال جدّا من جهة ذلك ، ولا بدّ من ملاحظه ما هو الظاهر في خصوص كلّ من الألفاظ ومراعاة الأمارات القائمه في خصوص المقامات . فتأمل .

\* \* \*



أصل

لا ريب في وجود الحقيقه اللغويه والعرفيه. وأما الشرعيه ، فقد اختلفوا في إثباتها ونفيها. فذهب إلى كل فريق. وقبل الخوض في الاستدلال ، لا بد من تحرير محل النزاع.

فنقول : لا نزاع في أنّ الألفاظ المتداوله على لسان أهل الشرع ، المستعمله في خلاف معانيها اللغويه ، قد صارت حقائق في تلك المعاني ، كاستعمال «الصلاه» في الأفعال المخصوصه ، بعد وضعها في اللغه للدعاء ، واستعمال «الزكاه» في القدر المخرج من المال ، بعد وضعها في اللغه للنمو ، واستعمال «الحج» في أداء المناسك المخصوصه ، بعد وضعه في اللغه لمطلق القصد. وإنما النزاع في أنّ صيرورتها كذلك ، هل هي بوضع الشارع وتعيينه إياها بازاء تلك المعاني بحيث تدلّ عليها بغير قرينه ، لتكون حقائق شرعيه فيها ، أو بواسطه غلبه هذه الألفاظ في المعاني المذكوره في لسان أهل الشرع ، وإنما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونه القرائن ، فتكون حقائق عرفيه خاصه ، لا شرعيه.

وتظهر ثمره الخلاف فيما إذا وقعت مجرّده عن القرائن في كلام الشارع ؛ فإنّها تحمل على المعاني المذكوره بناء على الأوّل ، وعلى



اللغويّ بناء على الثانی. وأمّا إذا استعملت في كلام أهل الشرع ، فأنّها تحمل على الشرعيّ بغير خلاف.

احتجّ المثبتون : بأنّنا نقطع بأنّ «الصلاه» اسم للركعات المخصوصه بما فيها من الأقوال والهيئات ، وأنّ «الزكاه» لأداء مال مخصوص ، و «الصيام» لامساک مخصوص ، و «الحجّ» لقصد مخصوص. ونقطع أيضا بسبق هذه المعاني منها إلى الفهم عند إطلاقها ، وذلك علامه الحقيقه. ثمّ إنّ هذا لم يحصل إلّا بتصرّف الشارع ونقله لها إليها ، وهو معنى الحقيقه الشرعيّه.

وأورد عليه : أنّه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها أن تكون حقائق شرعيّه ، بل يجوز كونها مجازات.

وردّ بوجهين : أحدهما : أنّه إن اريد بمجازيّتها : أنّ الشارع استعمالها في [غير] معانيها ، لمناسبه المعنى اللغويّ ، ولم يكن ذلك معهودا من أهل اللغه ، ثم اشتهر ، فأفاد بغير قرينه ، فذلك معنى الحقيقه الشرعيّه ، وقد ثبت المدعى ؛ وإن اريد بالمجازيه : أنّ أهل اللغه استعمالوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه ، فهو خلاف الظاهر ؛ لأنّها معان حدثت ، ولم يكن أهل اللغه يعرفونها ، واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته.

وثانيهما : أنّ هذه المعاني تفهم من الألفاظ عند الاطلاق بغير قرينه. ولو كانت مجازات لغويّه ، لما فهمت إلّا بالقرينه.

وفي كلا هذين الوجهين مع أصل الحجّه بحث.

أمّا في الحجّه ، فلأنّ دعوى كونها أسماء لمعانيها الشرعيّه لسبقها منها إلى الفهم عند إطلاقها ، إن كانت بالنسبه إلى إطلاق الشارع فهي ممنوعه. وإن كانت بالنظر إلى اطلاق أهل الشرع فالذى يلزم حينئذ هو كونها حقائق عرفيه لهم ، لا حقائق شرعيّه.

وأما في الوجه الأول ، فلأنّ قوله : «فذلك معنى الحقيقه الشرعيّه»

ممنوع ، إذ الاشتهار والافاده بغير قرينه إنما هو فى عرف أهل الشرع ، لا فى إطلاق الشارع. فهى حينئذ حقيقه عرفيه لهم ، لا شرعيه.

وأما فى الوجه الثانى ، فلما أوردناه على الحجّه ، من أنّ السبق إلى الفهم بغير قرينه إنما هو بالنسبه إلى المتشرّعه لا إلى الشارع. حجّه النافين وجهان.

الأوّل : أنه لو ثبت نقل الشارع هذه الألفاظ إلى غير معانيها اللغويه ، لفهمها المخاطبين بها ، حيث أنّهم مكلفون بما تتضمّنه. ولا ريب أنّ الفهم شرط التكليف. ولو فهمهم إيّاها ، لنقل ذلك إلينا ، لمشاركنا لهم فى التكليف. ولو نقل ، فإمّا بالتواتر ، أو بالآحاد. والأوّل لم يوجد قطعا ، وإلّا لما وقع الخلاف فيه. والثانى لا يفيد العلم. على أنّ العاده تقضى فى مثله بالتواتر.

الوجه الثانى : أنّها لو كانت حقائق شرعيه لكانت غير عربيّه ، واللّازم باطل ، فالملزوم مثله. بيان الملازمه : أنّ اختصاص الألفاظ باللغات إنما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها. والعرب لم يضعوها ؛ لأنّه المفروض ، فلا تكون عربيّه. وأما بطلان اللّازم ، فلاّنه يلزمه أن لا يكون القرآن عربيّا ؛ لاشتماله عليها. وما بعضه خاصّه عربي لا يكون عربيّا كلّه. وقد قال الله سبحانه : (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا).

وأجيب عن الأوّل : بأن فهمها لهم ولنا باعتبار التّرديد بالقرائن ، كالأطفال يتعلّمون اللّغات من غير أن يصرّح لهم بوضع اللفظ للمعنى ؛ إذ هو ممتنع بالنسبه إلى من لا يعلم شيئا من الألفاظ. وهذا طريق قطعي لا ينكر. فان عنيتم بالفهم بالنقل : ما يتناول هذا ، منعنا بطلان اللّازم ، وإن عنيتم به : التصريح بوضع اللفظ للمعنى ، منعنا الملازمه.

وعن الثانى : بالمنع من كونها غير عربيّه. كيف ، وقد جعلها الشارع حقائق شرعيه فى تلك المعانى مجازات لغويه فى المعنى اللّغويّ ؛ فإنّ

المجازات الحادثة عربيّه ، وإن لم يصرّح العرب بأحاديها ، لدلاله الاستقراء على تجويزهم نوعها. ومع التنزل ، نمنع كون القرآن كلّه عربيّا ، والضمير في «إنا أنزلناه» للسوره ، لا للقرآن ، وقد يطلق «القرآن» على السوره وعلى الآيه.

فان قيل : يصدق على كلّ سوره وآيه أنّها بعض القرآن ، وبعض الشيء لا يصدق عليه أنّه نفس ذلك الشيء.

قلنا : هذا إنّما يكون فيما لم يشارك البعض الكلّ في مفهوم الاسم ، كالعشره ، فإنّها اسم لمجموع الآحاد المخصوصه ، فلا يصدق على البعض ، بخلاف نحو الماء ، فإنّه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع ، فيصدق على الكلّ وعلى أيّ بعض فرض منه ، فيقال : هذا البحر ماء ، ويراد بالماء مفهومه الكلّيّ ، ويقال : إنّ بعض الماء ، ويراد به مجموع المياه الذي هو أحد جزئيات ذلك المفهوم. والقرآن من هذا القبيل ، فيصدق على السوره أنّها قرآن وبعض من القرآن ، بالاعتبارين ، على أنّنا نقول : إنّ القرآن قد وضع - بحسب الاشتراك - للمجموع الشخصيّ وضعا آخر ، فيصحّ بهذا الاعتبار أن يقال السوره بعض القرآن.

إذا عرفت هذا ، فقد ظهر لك ضعف الحجّتين.

والتحقيق أن يقال : لا ريب في وضع هذه الألفاظ للمعاني اللغويّه ، وكونها حينئذ حقائق فيها لغه ، ولم يعلم من حال الشارع إلّا أنّه استعملها في المعاني المذكوره. أما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل ، أو أنّه غلب في زمانه واشتهر حتّى أفاد بغير قرينه ، فليس بمعلوم ؛ لجواز الاستناد في فهم المراد منها إلى القرائن الحاليّه أو المقاليّه ؛ فلا يبقى لنا وثوق بالإفاده مطلقا. وبدون ذلك لا يثبت المطلوب. فالترجيح لمذهب النافين ، وإن كان المنقول من دليلهم مشاركا في الضعف لدليل المثبتين.

## الحقيقه اللغويه و العرفيه

**قوله : ( لا ريب فى وجود الحقيقه اللغويه ... الخ )**

لَمَّا كانت الحقائق المذكوره معروفه حكم بوجود الأولين وذكر الخلاف فى الثالثه من دون إشاره الى تعريفها ، وما تقدّم من بيان المنقول اللغوى والعرفى والشرعى لا ربط له بها ؛ فَإِنَّ الحقائق المذكوره أعمّ منها.

وقد يعرّف الحقيقه اللغويه بأنها اللفظ المستعمل فيما وضع له بحسب اللغه ، والحقيقه العرفيه بما استعمل فيما وضع له لا بحسب اللغه.

والموضوع له فى الأول يعمّ جميع المعانى اللغويه المتعدده للفظ الواحد وإن تقدّم بعضها على البعض ، بل ولو كان وضعه للثانى مع هجر الأول ، كما فى المنقول اللغوى.

واستظهر بعض المحققين من كلام علماء الاصول والبيان أنّ المعتبر فى الحقيقه اللغويه كونها أصليّه غير مسبوقة بوضع أصلا ، وعلى هذا يلزم أن لا يتحقّق مشترك لغوى إلّا مع فرض تقارن الوضعين ، وهو كما ترى ، وهو أيضا يعمّ الأوضاع المهجوره والباقيه وإن كان المعنى المهجور مجازا بالنسبه الى المعنى الطارئ ؛ إذ لا منافاه بين الحقيقه اللغويه والمجاز العرفى ولا ينتقض الحدّ به باعتباره الثانى ؛ لاعتبار الحيثيه فيه.

والوضع فى الثانى يعمّ الأوضاع التعيينيه والتعيينيه الملحوظه فيها المناسبه للمعنى اللغوى وغيره فيندرج فيها المنقولات والمرتجلات العرفيه ويندرج فيه أيضا الأوضاع العرفيه المهجوره وغيرها.

وربما يعزى الى ظاهر البعض اعتبار بقاء الوضع فى الحقيقه العرفيه ، فيخرج عنه المهجوره ، وهو ضعيف وإدراجه إذن فى الحقيقه اللغويه أضعف.

وظاهر الحدّ المذكور اندراج الألفاظ المستحدثه فى العرفيه ، وهو غير بعيد ؛ لخروجها عن حدّ اللغويه وجعلها واسطه من البعيد ، فالأولى إدراجها فى العرفيه ، وقد قطع به بعض المحققين ، وعلى هذا لا يستلزم الحقيقه العرفيه الحقيقه اللغويه ، ولا الموضوع اللغوى كما لا ملازمه فى العكس.

وربما يظهر من بعضهم (١) اعتبار طرق الوضع الجديد على الوضع الأصلي في الحقيقة العرفية ، وحينئذ يخرج الألفاظ المذكوره عنها.

وعليه أيضا لا- يثبت الملازمه بين الحقيقتين في شىء من الجانبين ؛ إذ لا ملازمه بين الوضع والاستعمال إلا أنه حينئذ يستلزم الحقيقة العرفية الموضوع اللغوى.

وظاهر الحدّ المذكور وغيره إدراج الأعلام الشخصيه المتجدده في الحقيقة العرفيه.

وأما القول بأن ظاهرهم حصر العرفيه في العامه والخاصه وهى غير مندرجه في شىء منهما - أمّا الأول فظاهر ، وأما الثانى فلتصريحهم بكون الوضع فيها من قوم أو فريق والأعلام الشخصيه إنّما يكون الوضع فيها غالبا من واحد ، وأيضا استعمال الأعلام في مسميّاتها حقيقه من أى مستعمل كان والعرفيه الخاصه إنّما يكون حقيقه لو كان المستعمل لها من أهل ذلك الاصطلاح - فيمكن المناقشه فيه أولا-: بمنع الحصر ، وكما أنّ ظاهرهم حصر العرفيه في العامه والخاصه فكذا ظاهرهم حصر الحقيقة في اللغويه والعرفيه فأى داع للقول بثبوت الواسطه بين الأخيرتين دون الأوليين.

وثانيا : بالتزامه وإدراجها في العرفيه الخاصه ، واعتبار كون الوضع فيها من قوم أو فريق غير ثابت ، بل الظاهر خلافه كما هو قضيه حدّ العرفيه ، وورود مثل ذلك في كلامهم مبنى على الغالب.

والقول بأنّ الحقيقة العرفيه الخاصه إنّما تكون حقيقه إذا كان المستعمل من أهل الاصطلاح محلّ منع ، بل الظاهر أنّه إذا استعمل في كلام أهل ذلك الاصطلاح وكلّ من تابعهم في ملاحظه ذلك الوضع كان حقيقه كما هو الشأن في جميع الحقائق من غير فرق.

---

(١) صاحب الوافيه. (منه رحمه الله).

نعم ، هناك فرق بين وضع الأعلام الشخصيّه وغيرها من الحقائق العرفيه ، نظرا الى وقوع الوضع فيها بحسب صناعه مخصوصه أو اصطلاح أقوام مخصوصين وعدم اعتبار ذلك فى وضع الأعلام ، ولذا لا يتفاوت الحال فيها باختلاف الصناعات والاصطلاحات بل اللغات أيضا ، لعدم اختصاص الوضع فيها بشىء من ذلك ، ولا ينافى ذلك كونها عرفيه خاصّه ، نظرا الى صدور الوضع فيها من خاصّ وتبعيه غيره فيه. فتأمل.

نعم ، ملاحظه ظاهر إطلاقاتهم يعطى خروج ذلك عن العرفيه ، وعدم اندراجها فى اللغويه ظاهر ، فتكون واسطه بين الأمرين ، وكأنّه لعدم تعلق غرض بها لم يعتنوا بشأنها ولم يجعلوها قسما برأسه ، وحينئذ ينبغى زياده قيد آخر فى حدّ العرفيه هذه ليخرج ذلك عنها ، وربما يجعل ذلك مندرجا فى العرفيه مغايرا لأقسامها المعروفه ، ولا يخلو عن بعد.

وقد يقال بخروجها عن الحقيقه والمجاز وتجعل واسطه بينهما ، كما قد يعزى الى الرازى والآمدى ، وهو ضعيف جدّا ؛ لعدم انطباقه على شىء من حدود الحقيقه والمجاز الوارده فى كلمات علماء الاصول والبيان ، وربما يؤول ما عزى اليهما بما يوافق المشهور.

ثم إنّ الحقيقه العرفيه إمّا عامّه ، أو خاصّه ، والمناطق فى عموميتها عدم استناد الوضع فيها الى عرف شخص مخصوص أو فرقه معينه ، وعدم كون وضعها فى صناعه مخصوصه وحرفه معينه - مثلا - فخصوصيتها إمّا أن يكون لكون وضعها فى عرف شخص معين أو فرقه معينه أو لكونه فى صناعه مخصوصه ونحوها وإن لم يكن الوضع فيها مستندا الى خاصّ ، كما لو قلنا باستناد الوضع فى الألفاظ الشرعيّه الى عامّه استعمالات أهل الشريعه الشامل لكافّه العرب بعد شيوع الإسلام ، فإنّه لا يجعلها عرفيه عامّه ، فما يظهر من غير واحد من الأفاضل من اعتبار العموميّه والخصوصيه بملاحظه من يستند الوضع اليه خاصّه ليس على ما ينبغى.

ثم إنَّ الحقيقه الشرعيه مندرجه فى العرفيه الخاصه ، إلّا أنّهم للاعتداد بشأنها جعلوها قسما برأسه ، وحينئذ ينبغى زياده قيد آخر فى تعريف العرفيه ليخرج عنه الشرعيه ، وحينئذ فيبين الأقسام المذكوره تباين كلى كما هو قضيه تقسيم الحقيقه اليها على ما هو المعروف ، وقد يطلق الحقيقه العرفيه على اللفظ المستعمل فيما هو حقيقه فيه فى العرف سواء كان بوضع أهل اللغه أو غيرهم ، كما يقال : «إنَّ الأصل اتحاد الحقيقه العرفيه واللغويه حتى يثبت التعدد» وكأنّه توسّع فى الاستعمال أو أنّه اصطلاح آخر ، وكأنَّ الأوّل هو الأظهر ، وبين العرفيه بهذا المعنى واللغويه عموم من وجه ، كما هو الحال بينهما وبين العرفيه بالمعنى المتقدّم وهو ظاهر.

ثمَّ إنّ نفيه الريب عن وجود الحقيقتين وذكره الخلاف فى خصوص الشرعيه يومئى الى انتفاء الخلاف بالنسبه الى الاوليين وهو كذلك ، إلّا أنّ هناك خلافا ضعيفا فى خصوص العرفيه العامه.

وربما يعزى الى شذوذ من العامه وأخباريه الخاصه المنع منها ، وهو بين الفساد ؛ وكأنّه مبنى على الشبهه المعروفه فى عدم تحقق الإجماع ثمّ العلم به بعد ذلك ، فيقال بامتناع اجتماع الكلّ على النقل ثمّ امتناع العلم به ، وهو موهون جدّا.

ومع الغضّ عن ذلك فأقصى ما يلزم منه امتناع حصول النقل بالنسبه الى آحاد أهل اللسان المتشكّنين فى البرارى والبلدان ، وأمّا لو اعتبر فى المقام حصول النقل بالنسبه الى معظم أهل اللسان من غير ملاحظه لحال جميع الآحاد - كما هو الظاهر - فلا يدلّ على ثبوت الحقيقتين المذكورتين - بعد الاتفاق عليه - ما يشاهد من الألفاظ المعلوم وضعها بحسب اللغه لمعانيها المعروفه بالتسامع والتظافر بحيث لا مجال فيها للريب ، وكذا ما يشاهد من الموضوعات العرفيه العامه والخاصه.

وما قد يناقش فى العلم بثبوت الحقيقه اللغويه من أنّ القدر المعلوم هو وضع تلك الألفاظ لمعانيها المعروفه ، وأمّا كون ذلك عن واضع اللغه فغير معلوم ؛ إذ ربما كانت كلّها منقولات عن معانى اخر قديمه ممّا يقطع بفساده وعلى فرض تسليمه

فثبوت تلك المعانى المهجوره القديمه كاف فى ثبوت المطلوب ، لما عرفت من كون الحقيقه اللغويه أعمّ من المهجوره والباقيه ، والقول بأنّ القدر اللازم ثبوت وضعها لمعانيها بحسب اللغه وهو لا يستلزم الاستعمال.

مدفوع بأنّ عمدته ثمرات الوضع هو الاستعمال ، فسقوط الثمره المهمّيه بالنسبه الى الكلّ ، وحصول النقل فى الجميع قبل استعمالها ممّا يقضى العاده بامتناعه ، ولو سلّم حصول نقل كذلك فإنّما هو بالنسبه الى شذوذ من الألفاظ كما لا يخفى.

### قوله : (وأما الشرعيّ فقد اختلفوا ... الخ)

الكلام فى الحقيقه الشرعيّ يقع فى مقامات :

أحدها : فى تعريفها وبيان مفهومها.

الثانى : فى بيان محلّ النزاع فيها.

الثالث : فى بيان الأقوال فيها.

الرابع : فى بيان ثمره الخلاف.

الخامس : فى بيان ما يحتجّ به على إثباتها أو نفيها.

والمصنّف رحمه الله قد أعرض عن الأوّل اكتفاء بشيوعه كما ذكرنا ، أو اكتفى عنه بذكر المنقول الشرعى حيث إنّ معظم الموجود من الحقائق الشرعيّيه أو جميعها على القول بها من المنقولات الشرعيّيه وإن كان مفهومها أعمّ لشموله للمرتجل وغيره كما نصّوا عليه.

وكيف كان ، فقد عزّفوها بأنّها اللفظ المستعمل فى وضع أوّل شرعى.

والمراد بالوضع الأوّل هو الوضع الذى لا يعتبر فى تحقّقه ملاحظه وضع آخر ، والمقصود بذكره إخراج المجاز حيث إنّ الوضع الترخيصى الحاصل فيه ممّا يعتبر فيه وضع الحقيقه.

وقد يورد عليه وضع المنقولات الشرعيّيه ، فإنّه قد اعتبر فيه ملاحظه وضع المنقول منه فيخرج عن الحدّ معظم الحقائق الشرعيه.



ويمكن دفعه بأنه إنما يعتبر ذلك في تحقّق النقل لا في أصل الوضع ، أو يقال : إنّ الملحوظ فيه ، إنّما هو المعنى المنقول منه لا خصوص الوضع بإزائه ، وهو كما ترى.

وقد يفسّر الوضع الأوّل بما لا يعتبر حال استعمال اللفظ في ذلك الوضع ملاحظه وضع آخر فلا يرد عليه ما ذكر.

وأنت خير بأنّ إطلاق الوضع إنّما ينصرف الى وضع الحقائق ، فلو سلّم تحقّق الوضع المذكور في المجاز بناء على توقّف صحّه التجوّز عليه فلا حاجة الى التقييد المذكور.

وربما يورد على منعه بدخول الألفاظ التي وضعها الشارع ممّا لا ربط له بالشريعة كالأعلام الخاصّه ونحوها ، مع أنّها غير مندرجه في الحقيقه الشرعيّه.

ويدفعه ما هو ظاهر من اعتبار الحيثيه في الحدّ.

ثمّ إنّ ظاهر الحدّ المذكور كغيره إنّما ينصرف الى ما كان الوضع فيه بتعيين الشارع ، فلا يشمل ما إذا كان الوضع له حاصلًا بالتعيين من جهة الغلبه وكثره الاستعمال ، وأقصى ما يقال حينئذ إدراج ما يكون التعيّن فيه حاصلًا من جهة الغلبه الحاصله في كلام الشارع بخصوصه ويبقى ما يكون التعيّن فيه حاصلًا بكثره استعمال المتشرّعه في زمانه أو بمجموع الاستعمالين خارجًا عن الحدّ ، مع اندراجه في الحقيقه الشرعيّه على ما نصّ عليه جماعه.

إلّا أن يقال بأنّ الشارع لمّا كان هو الأصل في استعماله في المعاني المذكوره وكانت استعمالات المتشرّعه فرعا على استعماله اسند الوضع الحاصل من استعمال الجميع اليه.

وفيه : أنّ أقصى ذلك أن يكون مصحّحا لإسناد الوضع اليه على سبيل المجاز فكيف يصحّ إرادته ، من غير قرينه ظاهره عليه؟! سيما في الحدود والتعريفات.

وكأنّ الحدّ المذكور ونحوه من الحدود المذكوره في كلامهم مبنيّ على اختيار

كون الوضع فيها تعيينا ، كما هو ظاهر مذهبهم.

ولو قيل إنها اللفظ المستعمل في المعاني الشرعية الموضوع لها في عهد صاحب الشريعة كان شاملا للوجهين.

هذا ، واعلم أنّ المحكى عن المعتزله تقسيم الموضوعات الشرعيه على وجوه أربعة : وذلك بأنها إما أن يعرف أهل اللغة لفظها ومعناها ، أو لا يعرفون شيئا منهما ، أو يعرفون اللفظ دون المعنى ، أو بالعكس.

وخصّوا الثلاثة الأخيره بالديتيه فهي أخصّ مطلقا من الشرعيه (١). وربما يخصّ الشرعيه بالأوّل ، وهو إطلاق آخر لها في مقابله الديتيه.

وأنت خير بآئه لا- وجود لقسمين من الأقسام الثلاثة الأخيره ؛ إذ ليس في الألفاظ الشرعيه لفظ مخترع لا يعرفه أهل اللغة كما اعترف به جماعه ، فلا يوجد من أقسام الديتيه إلّا الثاني.

ثمّ من الظاهر أن جلّ المعاني الشرعيه أو كلّها امور مستحدثه من صاحب الشريعة لا يعرفها أهل اللغة ، فلا يكاد يتحقّق مصداق للحقيقه الشرعيه غير ما فرض حقيقه ديتيه ، فيتحد مصداقا الحقيقتين في الخارج ، وحينئذ فلا- يتّجه جعل النزاع في الحقيقه الديتيه مغايرا للنزاع في الشرعيه كما وقع في المختصر وغيره حيث اسند القول بثبوت الديتيه الى المعتزله بعد اختياره القول بثبوت الشرعيه.

وقد يوجّه ذلك بأنّ كثيرا من تلك المعاني امور معروفه قبل هذه الشريعة ثابتة في الشرائع السابقه ، وهي معلومه عند العرب ، وربما يعبرون عن كثير منها بالألفاظ الشرعيه أيضا ، إلّا أنّه حصل هناك اختلاف في مصاديق تلك المفاهيم بحسب اختلاف الشرائع كاختلاف مصاديق كثير منها في هذه الشريعة بحسب اختلاف الأحوال ، والمفهوم العامّ متّحد في الكلّ ، فما لا يكون معروفا أصلا يكون مندرجا في الديتيه.

---

(١) في المطبوع : بالمعنى الأوّل.

وفيه : تأمل ؛ إذ فيه - بعد الغصّ عن صحّحه الوجه المذكور - أنّه لا ينطبق عليه ظاهر كلماتهم حيث نصّوا على حدوث المعانى الشرعيّه ، ومع ذلك فمع البناء على كون النزاع فى المسأله فى الإيجاب والسلب الكلّين كما سيجىء بيانه لا يتحقّق وجه لما ذكر أيضا ، لاندرج الديتية إذن فى الشرعيّه فيقول بها من يقول بها كلّيا وينفيها من ينفىها كذلك، إلّا أن يخصّ الشرعيّه بما يقابل الديتية ، وهو خلاف ظاهر كلماتهم كما ينادى به ملاحظه حدودهم.

ثمّ إنّّه قد حكى عن المعتزله أيضا أنّ ما كان من أسماء الذوات كالمؤمن والكافر والإيمان والكفر ونحوها حقيقه ديتيه ، بخلاف ما كان من أسماء الأفعال كالصلاه والزكاه والمصلّى والمزكى ونحوها.

والظاهر أنّهم أرادوا بأسماء الذوات ما كان متعلّقا باصول الدين وما يتبعها ممّا لا يتعلّق بالأعمال ، وبأسماء الأفعال ما كان متعلّقا بفروع الدين ممّا يتعلّق بأفعال الجوارح ونحوها.

وفيه حينئذ مع ما فيه من ركاهه التعبير أنّ دعوى الفرق بين ما كان متعلّقا باصول الدين وما يتعلّق بالفروع بكون الأوّل ممّا لا يعرف أهل اللغه لفظه أو معناه ، بخلاف ما تعلق بالثانى من وضوح الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان.

والذى يتحصّل من الكلام المذكور أنّ الحقيقه الديتية عندهم ما يتعلّق باصول الدين ويكون الشرعيّه أعمّ من ذلك ، أو خصوص ما يتعلّق بأفعال الجوارح بناء على الاحتمال المتقدّم ، فتعبيرهم عنها بأنّها ما لا يعرف أهل اللغه لفظها أو معناها أو كليهما فاسد كما عرفت.

وحيث إنّ الحقيقه الشرعيّه منسوبه الى وضع الشارع - كما هو قضيه حدّها المذكور وغيرها - أو ما هو أعمّ منه حسب ما مرّ فبالحرى أن نشير الى معناه.

فنقول : قد نصّ بعضهم بأنّ الشارع هو النبىّ صلى الله عليه وآله بل عزى ذلك بعض الأفاضل الى ظاهر كلام القوم ، وهو قضيه ما ذكروه فى المقام وغيره فإن ثبت كونه حقيقه عرفيه فيهلّى الله عليه وآله كما ادّعاه بعضهم فلا كلام ، وإلّا فإن اخذ اللفظ على مقتضى وضعه

اللغوى فصدقه عليه صلى الله عليه وآله لا- يخلو عن إشكال ؛ إذ ظاهر معناه بحسب اللغه : هو جاعل الشرع وواضعه ، كما هو المتبادر منه ، فيختص به تعالى ، وقد قال تعالى : (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) (١) وقال : (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا) (٢) الآيه ، وقد ورد «الشارع» فى أسمائه تعالى.

نعم ، إن فسّر الشارع بمبيّن الشريعة صدق عليه صلى الله عليه وآله وقد يستند فى مجيئه بالمعنى المذكور الى نصّ جماعه من أهل اللغه بكون «شرع» بمعنى سنّ ، وقد نصّ فى القاموس بأنّ «سنّ الأمر» بمعنى بيّنه ، لكنّه حينئذ يشمل الأئمّه عليهم السلام بل سائر العلماء المبيّنين للشريعة.

والظاهر الاتّفاق على عدم صدقه عليهم ، مضافا الى أنّه خلاف المتبادر منه فى العرف ، ومجىء سنّ بمعنى بيّن على فرض ثبوته لا يستلزم مجىء شرع لذلك.

قلت : ويمكن تصحيح صدقه عليه صلى الله عليه وآله على كلّ من الوجهين المذكورين :

أمّا على الأوّل فبأنّه صلى الله عليه وآله هو الذى جعل الشرع فى الظاهر ووضعه بين الناس وإن كان من تعليم الهى ، وهذا القدر كاف فى تصحيح صدقه عليه.

وأمّا على الثانى فيقال بأنّه ليس المراد مطلق المبيّن للشرع ؛ لبعده عن الإطلاقات جدّا ، فعلى فرض مجيئه بالمعنى المذكور ينبغى أن يراد به المظهر له من أوّل الأمر والمبيّن له بعد عدم ظهوره رأسا ، وكأنّ مراده من تفسير «سنّ الأمر» بمعنى بيّنه هو ذلك ، وهو حينئذ لا يصدق على الأئمّه عليهم السلام والعلماء.

وكيف كان ، فالظاهر صدقه على الله تعالى أيضا على كل من الوجهين المذكورين ، وحينئذ فلو قلنا بأنّ الوضع منه تعالى أو من النبيّ صلى الله عليه وآله أو منهما يصحّ النسبه المذكوره على كلّ حال.

وأمّا لو قلنا باختصاص الشارع بمعناه اللغوى به تعالى وقلنا بكونه حقيقه عرفيه فى النبيّ صلى الله عليه وآله لم يصحّ النسبه الى أحد الوجهين.

---

(١) المائده : ٤٨.

(٢) الشورى : ١٣.

إلّا أن يلتزم بإرادته القدر الجامع من الشارع مجازا ، أو يقال باستعماله فى المعنيين بناء على جواز استعماله كذلك ، وهو أيضا على فرض جوازه بعيد جدّا ، إلّا أن يقال : إنّ الحقيقة الشرعيّة إنّما نسبت الى الشرع دون الشارع واعتبر حينئذ فى مسماه كون وضعه من الله تعالى أو النبيّ صلى الله عليه وآله سواء خصصنا الشارع بالله تعالى أو النبيّ صلى الله عليه وآله أو عمّناه لهما .

ثمّ إنّ قد يصحّ القول بصدق الشارع على النبيّ صلى الله عليه وآله بالبناء على تفويض الأحكام اليه فى الجملة ، للأخبار الكثيرة الدالّة عليه المرويّة من طرق أهل العصمة عليهم السلام (١) .

إلّا أنّه يشكّل بأنّ عدّه من تلك الأخبار (٢) قد دلّت على التفويض الى الأئمّه عليهم السلام أيضا فيلزم صدق الشارع عليهم أيضا .

والظاهر أنّه خلاف الاتفاق ، وأيضا إن قلنا بالتفويض فليس كلّ الأحكام منه صلى الله عليه وآله بل جلّها من الله تعالى ، وقد ورد جملة منها فى الكتاب (٣) العزيز ، فإن صحّ البناء على التفويض فليس الأحكام المنسوبة اليه إلّا آحاد مخصوصه ، وصدق الشارع عليه بمجرد ذلك محلّ إشكال إلّا أن يقال بكون كلّ حكم من الأحكام الشرعيّة شرعا ؛ فيكون صدقه على البعض كصدقه على الجملة ، كما هو الظاهر ؛ ولذا يعدّ اختراع بعض الأحكام تشريعا .

مضافا الى أنّ القول بالتفويض مشكّل جدّا فإنّه صلى الله عليه وآله كان ينتظر كثيرا ورود الوحي فى الأحكام ، وقد دلّ نصّ الآيه الشريفه على انتظاره لحكمه تعالى فى مسأله القبله (٤) ، ولو كان الأمر مفوضا اليه صلى الله عليه وآله لما احتاج الى ذلك .

وأيضا دلّت الآيه والأخبار على أنّه صلى الله عليه وآله ما كان يأتى بالأحكام من تلقاء نفسه وإنّما كان ما يأتى به امورا مأخوذه من الوحي .

---

(١) الكافى : ج ١ ص ٢٦٦ - ٢٦٧ ح ٣ و ٤ و ٥ و ٦ .

(٢) الكافى : ج ١ ص ٢٦٥ - ٢٦٨ ح ٢ و ٨ و ٩ .

(٣) آل عمران : ١٥٤ ، الأعراف : ٥٤ ، يونس : ٣ .

(٤) البقره : ١٤٤ .

وأيضاً قد دلت الأخبار الكثيره على أنّ في القرآن تبيان كلّ شيء (١) وأنّه قد أكمل الدين بحيث لم يبق شيء إلّا وبين الله تعالى حكمه لرسوله ، وبينه الرسول لأمر المؤمنين عليه السلام، الى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع ، وكلّ ذلك مناف للقول بالتفويض . وقد يجمع بين ذلك وبين الأخبار الدالّه على التفويض على أن لا يراد من التفويض المذكور هو التفويض في تشريع الأحكام ، ولتفصيل الكلام فيه مقام آخر .

### قوله : (فقول : لا نزاع في أنّ الألفاظ المتداوله ... الخ)

هذا هو المقام الثاني من المقامات المذكوره ، وقد يشكّل فيما ذكره في بيان محلّ النزاع أنّ ظاهر القائل بثبوت الحقيقه الشرعيه هو القول بثبوتها مطلقاً ، كما هو ظاهر كلام المصنف رحمه الله وغيره ممّن حرّر النزاع في المسأله وعلى ما ذكره من كون النزاع في الألفاظ المتداوله في ألسنه المتشرّعه الكائنه حقيقه عندهم في المعاني الشرعيه يلزم أن يكون القائل بالثبوت قائلاً بثبوت الحقيقه الشرعيه في جميع تلك الألفاظ .

وهو بين الفساد ؛ إذ في الألفاظ المذكوره ما لا يعلم استعمال الشارع لها في المعاني الجديده ومع ذلك فقد يعلم كون بعضها من المصطلحات الجديده وقد يشكّ فيه ، وعلى فرض استعمال الشارع فيها على سبيل الندره فقد يشكّ في بلوغها الى حدّ الحقيقه عند قدماء الأصحاب من أرباب الكتب الفقهيّه فضلاً عن كونها حقيقه في عهد الشارع . والقول بخلوّ جميع الألفاظ المتداوله عن جميع ذلك واضح الفساد .

والمدى يقتضيه النظر في المقام أنّ هناك امور إذا حصلت كان عليها مدار البحث في المقام ، والقائل بالثبوت إنّما يثبتها مطلقاً بالنسبه الى تلك الألفاظ .

أحدها : أن تكون الألفاظ متداوله في ألسنه المتشرّعه من قديم الأيام ، أعني

---

(١) بحار الانوار : ج ٩٢ باب ٨ ص ٧٨ - ١٠١ لاحظ أخبار الباب .

فى مبدأ وقوع النزاع فى الحقيقه الشرعيه ، إذ من البين انتفاء التفاوت فى موضوع البحث من ذلك الزمان الى الآن.

ثانيها : أن تكون مستعمله فى المعانى الجديده الشرعيه بالغه الى حدّ الحقيقه عند المتشرّعه فى ذلك الزمان.

ثالثها : أن تكون تلك الألفاظ هى التى يعبر بها الشارع عن تلك المعانى غالبا ويستعملها فيها ويريد بها إفهامها.

وبالجملة : إذا أراد التعبير عن تلك المعانى عبر عنها بتلك الألفاظ وإن عبّر غيرها أيضا على سبيل الندره ، فإذا تحققت هذه المذكورات كان موردا للنزاع ، فالمثبت لها يثبتها فى جميع ما كان بالصفه المذكوره وهو معيار الثبوت عنده والمانع ينفىها كذلك ، وإذا انتفى أحد الامور المذكوره فليس ذلك من محلّ البحث فى شىء.

نعم ، قد يحصل الشكّ فى اندراج بعض الألفاظ فى العنوان المذكور وعدمه ؛ ولأجل ذلك يقع الكلام فى ثبوت الحقيقه الشرعيه فى بعض الألفاظ من المثبتين لها أيضا ، كما هو الحال فى عدّه من الألفاظ على ما يعرف من كتب الاستدلال ، ويمكن تطبيق ما ذكره المصنّف على ما بيناه ، كما لا يخفى على المتأمل فيها.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ المعروف بين الاصوليين هو القول بالإثبات والنفى المطلقين ولا يعرف بينهم فى ذلك قول ثالث ، ولذا اقتصر المصنّف رحمه الله على ذكرهما وكذا غيره فى سائر الكتب الاصوليه من الخاصّه والعامّه ، والمعروف بين الفريقين هو القول بالإثبات ؛ إذ لم ينسب الخلاف فيه إلّا الى الباقلانى وشرذمه اخرى من العامّه ولا يعرف من الأصحاب مخالف فى ذلك ولا نسب الى أحد منهم ذلك ، بل حكى جماعه من متقدّميهم الإجماع على ثبوت الحقيقه الشرعيه فى غير واحد من الألفاظ. منهم السيّد والشيخ والحلى ، وفى ذلك بضميمه ما ذكرناه شهاده على إطباقهم على الثبوت.

وكيف كان ، فقد ظهر بين المتأخّرين من أصحابنا القول بالنفى ، وممّن ذهب

اليه المصنّف ومال اليه جماعه من متأخري متأخريهم.

ثم إنّه قد أحدث جماعه منهم القول بالتفصيل حيث لم يروا وجها لإنكارها بالمزّه ولم يتيسّر لهم إقامه الدليل على الثبوت المطلق ، ولهم في ذلك تفاصيل عديده :

منها : التفصيل بين العبادات والمعاملات ، فقليل بثبوتها في الاولى دون الثانيه.

ومنها : التفصيل بين الألفاظ الكثيره الدوران كالصلاه والزكاه والصوم والوضوء والغسل ونحوها ، وما ليس بتلك المثابه من الألفاظ فالترزم بثبوتها في الاولى دون الثانيه.

ومنها : التفصيل بين عصر النبي صلى الله عليه وآله وعصر الصادقين عليهما السلام وما بعده ، فقليل بنفيها في الأول الى زمان الصادقين عليهما السلام وثبوتها في عصرهما وما بعده.

وهذا التفصيل في الحقيقه قول بالنفي المطلق ؛ لما عرفت من عدم صدق الشارع على الأئمه عليهم السلام فهو في الحقيقه تفصيل في الحقيقه المتشريعيه وبيان لمبدأ ثبوتها.

ومنها : التفصيل بين الألفاظ والأزمان ، فقليل بثبوتها في الألفاظ الكثيره الدوران في عصر النبي صلى الله عليه وآله وفيما عداها في عصر الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما ، وهو في الحقيقه راجع الى التفصيل الثاني في المسأله حسب ما عرفت.

ومنها : التفصيل أيضا بين الألفاظ والأزمان ، فقال : إن الألفاظ المتداوله على ألسنه المتشريعه مختلفه في القطع بكلّ من استعمالها ونقلها الى المعانى الجديده بحسب اختلاف الألفاظ والأزمنه اختلافا بيّنا ، فإنّ منها ما يقطع بحصول الأمرين فيه في زمان النبي صلى الله عليه وآله.

ومنها : ما يقطع باستعمال النبي صلى الله عليه وآله وإياه في المعنى الشرعي ولا يعلم صيرورته حقيقه إلّا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين.

ومنها : ما لا يقطع فيه باستعمال الشارع فضلا عن نقله.

ومنها : ما يقطع فيه بتجدد النقل والاستعمال في أزمنه الفقهاء.



وأنت خير بعد ملاحظه ما ذكرناه في محلّ النزاع أنّ هذا التفصيل عين التفصيل المتقدّم أو قريب منه ، وهو كسابقه راجع الى التفصيل الثانی.

هذا محصّل الكلام في الأقوال وهو المقام الثالث من المقامات المذكوره.

### **قوله : (وإنّما استعمالها الشارع فيها بطريق المجاز)**

هذا الكلام يعطى اتفاق القائلين بثبوت الحقيقه الشرعيّه ومنكريها على ثبوت استعمال الشارع لها في المعاني الجديده.

وفيه : أنّ أحد النقلين عن الباقلاني هو إنكاره للاستعمال في المعاني الشرعيّه رأسا ، وإنّما قال باستعمالها في المعاني اللغويّه وجعل الزيادات شروطا خارجه عن المستعمل فيه ، وكأنّه لعدم ثبوت هذه النسبه ، أو لوهنه جدّا ووضوح فساده لم يلتفت اليه.

### **ثمره القول بالحقيقه الشرعيّه**

### **قوله : (ويظهر ثمره الخلاف ... الخ)**

هذا هو المقام الرابع من المقامات المذكوره ، وقد يشكّل الحال فيما ذكره بأنّه إن قيل بكون الوضع هناك تعيينيا حاصلًا من الغلبه والاشتهار في زمان الشارع - كما هو المتعيّن عند جماعه من المتأخّرين على فرض ثبوت الحقيقه الشرعيّه - فلا يتمّ ما ذكره من الثمره ؛ لعدم انضباط تاريخ الغلبه ولا تاريخ صدور الروايه ، فينبغي التوقّف في الحمل.

والقول بأنّ قضيه الأصل تأخرهما فيتقارنان ، وهو كاف في المقصود مدفوع ؛ بأنّ الغلبه ليست ممّا تحصل في آن واحد وإنّما هو من الامور التدريجيّه ، فلا وجه للحكم بمقارنته لحال صدور الروايه.

مضافا الى أنّ العبره في المقام بالظنّ والأصل المفروض لا يفيد ظنّا في المقام ليتمكن الرجوع اليه في معرفه المراد من اللفظ ، وليس الأمر في فهم معاني الألفاظ مبنيّا على التعيّد ، مع ما في الأصل المذكور من المناقشه المذكوره في محلّه ، على أنّه غير جار في اللفظ الوارد في الروايات المتعدّده ، لمقارنته إذن لواحد منها فيشتبه المقارن بغيره.

وقد يجاب عن ذلك بأن الغلبة الحاصله ليست فى أيام وفاه النبى صلى الله عليه وآله بل الظاهر حصولها على القول بها قبل ذلك ، فالأصل حينئذ تأخر ورود الروايه .

وفيه حينئذ ما عرفت من التأمل فى حجيه الأصل المذكور ، مع انتفاء المظنه بمؤداه كما فى المقام .

مضافا الى أن هناك أخبارا صدرت بعضها قبل حصول الغلبة قطعا وبعضها بعده فيرجع الأمر هنا الى المشتبه ولا يقتضى الأصل حينئذ أن يكون هذه الروايه هى المتأخره ، إلا أن يقال بكون ذلك من المشتبه بغير المحصور فيجرى عليه حكم غير المحصور فى المقام ، لكن فى كلا الدعويين تأمل كيف! وليس إلحاقه بالثانى أولى من إلحاقه بالأول .

نعم ، لو ثبت كون الغلبة حاصله فى أوائل الإسلام أمكن الحكم بتأخر الروايه ، نظرا الى أن الغالب تأخر الأخبار عن ذلك ، نظرا الى انتشار الإسلام حينئذ وكثره المسلمين ووفور الحاجه الى الأحكام .

وكأن ما ذكره من الثمره مبنى على ما هو الظاهر من كلام المثبتين من بناء الأمر على كون الوضع تعييتيا كما هو الظاهر .

وقد يناقش حينئذ أيضا بأنه ليس تأريخ الوضع أيضا معلوما .

إلا أنه مدفوع بأن الظاهر حصوله حينئذ من أول الأمر ؛ إذ الداعى الى ذلك حاصل من الأول ، وهو قضيه ما يقام عليه من الأدله كما سيأتى الإشاره اليه ، واتفاق القائلين بالثبوت على الحمل على المعانى الشرعيه أقوى شاهد على بنائهم عليه .

ثم إنه قد يناقش فى المقام بأن الحمل على الحقيقه الشرعيه حينئذ مطلقا مبنى على تقديم عرف المتكلم فى المخاطبات ، وعلى القول بتقديم عرف المخاطب أو غيره أو التوقف بشكل الحكم المذكور مع كون المخاطب من أهل العرف أو اللغه .

ويدفعه أن الحقيقه الشرعيه ليست كغيرها من العرفيات ، بل لا بد من حمل

كلام الشارع عليها مع الإطلاق على كل حال ؛ إذ هو ثمره وضعها لذلك ولذا لم يتأمل أحد في ذلك مع حصول التأمل في تقديم أحد العرفين.

على أنّ المخاطب إذا كان من أهل الشرع فهو تابع لعرف الشارع إذا كان في مقام بيان الأحكام وإن لم يتبعه في سائر المخاطبات.

### قوله : (وعلى اللغويّ بناء على الثاني)

أراد بها غير الشرعيّ فيعمّ العرفيّ إن ثبت هناك عرف.

وقد يتأمل في الحمل المذكور أيضا بأنه قد يقال بحصول الاشتهار في المجاز المفروض ؛ إذ لا ينافي القول به القول بنفي الحقيقة الشرعيّ ، فحينئذ يتنى المسألة على تقديم الحقيقة المرجوحه على المجاز الراجح ، ولهم فيه أقوال فكيف يحكم بحملها على المعاني اللغويّ على كل حال؟ إلا أن يقال بأن المنكرين للحقيقة الشرعيّ ينكرون ذلك أيضا في جميع الألفاظ ، وهو كما ترى.

### قوله : (وأما إذا استعملت في كلام أهل الشرع ... الخ)

أراد به بعد زمان الشارع ، إذ من الظاهر أنّ الحال في وروده في كلام أهل الشرع في زمانه كحال وروده في كلامه صلى الله عليه وآله.

وقد يناقش في ذلك أيضا بأن تلك الألفاظ مع البناء على نفي الحقيقة الشرعيّ لم تصر حقيقة في المعاني الجديدة بمجرد وفاته صلى الله عليه وآله وإنما صارت حقيقة بالتدرّج بعد مدّه ولم يتعين فيه مبدأ النقل ، وحينئذ فإطلاق القول بحمله على المعاني الشرعيّ في كلام أهل الشرع ونفي الخلاف عنه ليس في محله.

وكأنه أراد به كلام الفقهاء المعروفين من أرباب الكتب الفرعيّ ومن قاربهم في الزمان ؛ إذ لا كلام في ثبوت الحقيقة المشرعه في تلك الأزمنة.

ثم لا يذهب عليك أنّ النزاع في المسألة ليس بتلك المثابه في الفائده ؛ إذ الثمره المذكوره كما عرفت إنّما هو في صورته انتفاء القرائن ولا يتحقق ذلك في الألفاظ الموصوفه في الكتاب والسنة إلّا قليلا ، إذ الغالب أنّ في الألفاظ الشرعيّ المستعمله من القرائن المتّصله أو المنفصله ما يفيد إرادته المعنى الشرعي ، وخلوّ

سابق الكلام ولا- حقه عمّا يفيد ذلك وانتفاء سائر الشواهد عليه كأنه نادر فيهما ، وأيضا معظم أحاديثنا المرويّه في الأحكام الشرعيّه إنّما هي عن الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما وليس عندنا من الروايات النبويّه في الأحكام من غير جهتهم عليهم السلام إلّا أقل قليل ولا يكاد يوجد فيما اختصّ غيرهم عليهم السلام بنقله حديث معتبر يمكن التعويل عليه في الأحكام إلّا قليل من الروايات المعتضده بالشهره ، ومع ذلك فوجود تلك الألفاظ فيها خاليا عن القرينه في كمال الندره.

وكذا الحال فيما يتعلّق بالأحكام من القرآن ؛ لورود تفسير معظم تلك الآيات في الروايات المأثوره عن الأئمّه الهداه عليهم السلام ، أو في كلام من يعتمد عليه من أئمّه التفسير ، وورود ما هو من الألفاظ المذكوره فيها من دون ظهور ما هو المراد بوجهه إلّا من جهه هذه المسأله قليل أيضا ، وحينئذ فملاحظه ما عرفت من عدم صدق الشارع على الأئمّه عليهم السلام لا تكون الثمره المتفرّعه على هذا المرام بتلك المثابه من الاهتمام.

وإن اريد ترتّب تلك الفائده عليها بالنسبه الى كلام الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما من جهته ، لوضوح أنّه مع ثبوت الحقيقه في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله يثبت بالنسبه الى أعصارهم ، وأمّا مع عدمه فربما يشكّ بالنسبه الى كلامهم أيضا ، ففائده الخلاف المذكور وإن لم تكن مهمّه بالنسبه الى ما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله لكنّها مهمّه بالنسبه الى ما ورد عن الأئمّه.

ففيه : أنّ تلك الفائده وإن ترتّبت على القول بثبوت الحقيقه الشرعيّه إلّا أنّها ترتّبت في الحقيقه على الكلام في مبدأ الحقيقه المتشرعه على القول بنفي الشرعيّه أيضا إذا تعيّن حصولها في عصرهما كما هو الظاهر وكأنّه ممّا لا ينبغي التأمل فيه بل الظاهر كما قيل وقوع النزاع في الحقيقه الشرعيّه في تلك الأعصار مع إطباقهم إذن على ثبوت الحقيقه المتشرعه.

واحتمال ترتّب الفائده عليه بالنسبه الى الأحاديث النبويّه المرويّه من جهتهمعليهم السلام إن كان هناك لفظ خال عن القرينه.

موهون بأنّ الظاهر من نقلهم لها مطلقا في مقام بيان الأحكام مع فرض اختلاف العرف إرادته المعاني الشرعيّة ؛ إذ لو لا ذلك لأشاروا اليه ولم ينقلوها على إطلاقها مع كون المنساق عنها في زمانهم خلاف ما أرادته النبيّ صلى الله عليه وآله.

على أنّ كون المنقول لفظ «النبيّ» صلى الله عليه وآله في الغالب غير معلوم ، بل لا يبعد أن يكون إسنادها الى النبيّ صلى الله عليه وآله غالبا من جهة التقية ، كما في روايات السكوني وأضرابه ، نظرا الى كون جميع ما عندهم مأخوذا عنه صلى الله عليه وآله وآله وكلّما يذكرونه من الأحكام فهو عن الرسول صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عن الله تعالى.

وبالجملة : ليس المقصود عدم ترتّب فائده على المسألة ولا غناء الفقيه عنها بالمرّة - إذ لا شكّ في لزوم معرفتها واستفراغ الوسع في تحصيلها ، لاحتمال اختلاف الحكم من جهتها وتوقّف بعض المسائل عليها - بل المدعى أنّها ليست بتلك المكانة من الحاجة بحيث يتوقّف الأمر عليها غالبا ويكون استنباط الأحكام من جهتها كثيرا ، بل لا يتوقّف الحكم عليها إلّا في أقلّ قليل من المسائل ، كما لا يخفى بعد ممارسه كتب الاستدلال.

### قوله : (إنّ الصلاة اسم للركعات ... الخ)

ظاهر قوله : «اسم» يعطى كونها حقيقة في ذلك ، وحينئذ فذكره المقدّمه الثانيه المشتمله على دعوى القطع بكونها حقيقة فيها من جهة تبادرها منها ليس بمتمّجه ، بل ينبغي جعل ذلك دليلا على المقدّمه الاولى.

والقول بكون تلك المقدّمه مسوقه لأجل الاحتجاج على الاولى وإن عطفها عليها بعيد جدّا وان كان ذلك ظاهر كلامه الآتي في الإيراد سيّما مع دعوى القطع بالمقدّمه الاولى ، ودعوى القطع بالثانيه مع زياده لفظه «أيضا» إذ لو كان القطع بالاولى حاصلا عن الثانيه لم يصحّ التعبير بذلك.

فالأظهر أن يحمل قوله : «اسم» على مجرّد استعمالها في المعاني المذكوره وكونها مفيدا لها في الجملة ؛ دفعا للاحتمال المعزى الى الباقلاني من إنكاره استعمال تلك الألفاظ في المعاني الشرعيّه الجديده ، وحينئذ فيكون المقدّمه الثانيه في محلّها.

نعم ، قد يحمل المقدمه الثانيه على دعوى القطع بسبق تلك المعانى فى إطلاق الشارع، وحينئذ يمكن حمل قوله : «اسم» على ظاهره ويراد به ذلك بالنسبه الى استعمالات المتشّرع ، إلّا أنّه حينئذ تكون المقدمه الثالثه - أعنى خصوص دعواه عدم حصول ذلك إلّا بتصرّف الشارع ونقله - لغوا لثبوت المدعى حينئذ بالمقدمتين المذكورتين.

إلّا أن يقال بأنّ تلك المقدمه ليست لإثبات مجرد كونها حقيقه بل لخصوصيته كونها على سبيل التعيين حيث إنّ الحقيقه الشرعيه هو ذلك عندهم ، كما يقضى به ظاهر حدّها المعروف ، ويومئ اليه ظاهر الثمره المتفرّعه على القولين.

أو يراد ب «تصرّف الشارع ونقله» مجرد استعمال الشارع ونقله من المعانى اللغويه اليها ولو على سبيل المجاز ويكون مقصوده من بيان ذلك وإن كان واضحا إظهار كون الشارع هو الأصل فى استعمالها فى المعانى الجديده ، ليّتجه نسبتها إذن الى الشارع وإن كان وصولها الى حدّ الحقيقه بضميمه استعمالات المتشّرع فى زمانه ، وكلا الوجهين لا يخلو عن تعسف ، فتأمل.

### قوله : (ثم إن هذا لم يحصل ... الخ)

لا يخفى أنّه لو جعل المقدمتين المتقدمتين لإثبات الحقيقه فى لسان المتشّرع كما هو أحد الوجوه المذكوره ثمّ اريد بذلك إثبات كونه بوضع الشارع ليثبت كونها حقيقه شرعيه كان ما ذكر مصادره على المطلوب ؛ إذ ليس ذلك إلّا عين المدعى ، فإنّ الكلام كما مرّ فى أنّ وضع الألفاظ المذكوره بإزاء المعانى المعروفه هل هو من جعل الشارع وتعيينه ، أو من الاشتهار فى ألسنه المتشّرع؟ وليس فى المقدمه المذكوره سوى دعوى كونه من جعل الشارع وتعيينه ، وهو عين ذلك المدعى.

### قوله : (إنه لا يلزم من استعمالها فى غير معانيها ... الخ)

لا يخفى أنّ هذا الإيراد لا يرتبط بشيء من المقدمات المذكوره ؛ إذ ليس فى كلام المستدلّ استناد الى دلالة مجرد الاستعمال على الحقيقه حتّى يورد عليه بمنع ذلك.

وقد يوجّه ذلك بجعله منعا للمقدّمه الأخيره حيث ادّعى أنّ كونها حقيقه إنّما كان بتصرّف الشارع ونقله فذكر أنّ القدر المسلّم من تصرّف الشارع فيها هو استعماله إيّاها فى المعانى المذكوره ولا يلزم من ذلك كونها حقائق شرعيّه ، وأمّا نقلها الى المعانى الشرعيّه على سبيل التعيين أو التعيّن فغير معلوم ، فاقصر فى بيان ذلك على ما ذكر لوضوح الحال ، وهو كما ترى.

**قوله : (إنّه إن اريد بمجازيّتها أنّ الشارع ... الخ)**

فيه : - مع عدم كون شيء من الوجهين المذكورين تفسيراً للمجازيّة ، بل قد اخذ مع مجازيّتها أمر آخر مردّد بينهما - أنّ الوجوه غير منحصره فى ذلك ؛ لإمكان أن يكون الشارع قد استعملها فى غير معانيها ولم تشهر فى زمانه الى أن تبلغ حدّ الحقيقه ، هذا إذا أراد بالاشتهار الاشتهار والغلبه فى زمانه صلى الله عليه وآله ، وإن أراد الأعمّ فهو واضح الفساد ، كما يشير اليه المصنّف.

**قوله : (فهو خلاف الظاهر ... الخ)**

فيه : أنّ تلك الخصوصيّة ممّا لا ربط له بالمقام ؛ إذ لو فرض بلوغها الى حدّ الحقيقه فى زمان الشارع كانت حقيقه شرعيّه أيضا وإن كانت الخصوصيّة المفروضه خلاف الظاهر ، وإن لم تبلغ اليها فى زمانه لم تكن وإن كانت المعانى من مستحدثات الشارع ، فالمناطق بلوغ تلك الألفاظ حدّ الحقيقه فى تلك المعانى فى عصره ، سواء كان أهل اللغه يعرفون تلك المعانى أو لا.

**قوله : (فلأنّ دعوى كونها أسماء ... الخ)**

فيه : أنّه لم يستدلّ على كونها حقائق شرعيّه بمجرد تينك المقدمتين حتّى يتوجّه المنع المذكور ، بل ضمّ اليهما مقدّمه اخرى فيكون الثابت منهما الوضع فى زمان المتشرّعه غير هادم للاستدلال ، فالمناسب منع المقدّمه الثالثه.

نعم ، ما ذكره يتّجه على بعض الوجوه السالفه فى بيان الاستدلال ، وحمل كلام المستدلّ عليه بعيد جدّا ، كما أشرنا اليه.

**قوله : (فلما أوردناه على أصل الحجّه ... الخ)**

قد يقال : إنَّ دعوى تبادر تلك المعاني منها لَمَّا كانت من قدماء الاصوليين وكانت أعصارهم قريبه من عهد الشارع فلا يبعد علمهم بالحال بالنسبه الى زمانه صلى الله عليه وآله ، فمجَرَّد منعه من التبادر من جهة بعد العهد وخفاء الحال لا يكون دافعا للاستدلال بالنسبه اليهم مع علمهم بها ، بل هو الظاهر عندنا أيضا ، كما يظهر من تتبع موارد استعمالاتها في المنقول من كلام الشارع والمتشرّعه في ذلك العصر ، غايه الأمر أن لا يتم ذلك بالنسبه الى كلّ الألفاظ فيتم الاحتجاج بعدم القول بالفصل حسب ما مرّ.

### قوله : (لفهّما المخاطبين بها)

فيه : أنّ ذلك إنّما يلزم لو قلنا بحصول النقل على سبيل التعيين وأمّا لو قيل به على سبيل التعيّن فلا ، بل ملاحظه الغلبه كافيّه بالنسبه اليهم والى من بعدهم ممّن يقف على استعمالاتهم ، كما هو الحال في سائر المنقولات الحاصله بالغلبه سيّما إذا قلنا باستناد النقل الى مجموع استعمالات الشارع والمتشرّعه.

واورد عليه أيضا بأنّ ما يقضى به الوجه المذكور لإثبات هذه المقدمه هو وجوب تفهيم المراد من تلك الألفاظ ، وهو كما يحصل ببيان الوضع كذا يحصل ببيان المراد من الألفاظ المذكوره ، وقد حصل ذلك بالبيانات النبويّه حيث روى في تفسير الألفاظ المستعمله في غير المعاني اللغويّه أحاديث كثيره.

واجيب عنه بأنّ ثمره الخلاف إنّما تظهر في الألفاظ الخاليه عن القرينه المتّصله أو المنفصله كما سبق ، فلو ثبت نقل الشارع لهذه الألفاظ من معانيها اللغويّه كانت تلك المعاني مراده من الألفاظ الخاليه عن القرينه كما هو شأن الحقائق ، فلا بدّ إذن من بيان كون تلك المعاني مراده ، وذلك إمّا ببيان المراد ، أو بيان الوضع ، والمفروض انتفاء الأوّل فتعيّن الثاني وهو ما أردناه.

واجيب أيضا بأنّ فائده الوضع أن يستغنى عن القرينه في الاستعمال ؛ إذ لو نصب القرينه كلّما استعمل في تلك المعاني لعرى الوضع عن الفائده ، ومن البيّن أنّه مع عدم إفهام الوضع وإعلامه المخاطبين لا يستغنى عن القرينه في الاستعمال.



واورد عليه أنه لو تمّ ذلك لكان دليلاً آخر لا تميماً لهذا الدليل ؛ إذ بعد أخذ هذه المقدمه - أعني انتفاء فائده الوضع على تقدير عدم الإعلام - يلغو حديث كوننا مكلفين واشتراط التكليف بالفهم ، إذ يمكن تقرير الدليل مع طرح تينك المقدمتين ، بأن يقال : لو ثبت النقل لزم الإعلام به ، وإلّا لعرى الوضع عن الفائده والتالى باطل لما ذكر من انتفاء التواتر الخ ، وبناء الاعتراض على الدليل المذكور فى الأصل لا على هذا الدليل ، ففى هذا الجواب تسليم للاعتراض وتغيير للدليل.

قلت : مبنى هذا الجواب والجواب المتقدم أمر واحد ، ولا يتم الاحتجاج فى شىء منهما بدون أخذ المقدمتين المذكورتين ؛ لا ابتناء الأمر فى الجواب الأوّل على كون المراد من الألفاظ الخاليه عن القرائن هو المعنى الشرعى دون المعنى اللغوى.

وهذا المجيب قد اعتبر ذلك أيضا وإن لم يصرح به ، ضروره أنّ هناك ألفاظا خاليه عن القرائن وأنّه اريد منها أحد المعنيين ، إلّا أنّه قد استند الأوّل فى حملها على المعانى الشرعيّه الى اتّفاق الفريقين عليه حيث جعلوا ذلك ثمره للنزاع ، وفى الجواب المذكور قد استند فيه الى ما هو المنشأ لذلك الاتّفاق ، فإنّه لو التزم فى إفهام تلك المعانى بالإتيان بالقرائن ليكون المراد بالألفاظ الخاليه عنها هو المعنى اللغوى لعرى الوضع عن الفائده ؛ لوضوح أنّه مع عدم الإعلام بالوضع يفتقر إفهام الموضوع له الى الإتيان بالقرينه بخلاف إفهام المعنى الأوّل على ما كان الحال عليه قبل الوضع.

وإذا بطل حمل الألفاظ العاريه عن القرينه على المعانى اللغويّه فى صورته تحقّق الوضع لها إمّا لاتّفاق الفريقين عليه ، أو لزوم عراء الوضع عن الفائده فلا بدّ إذن من إفهام الوضع ؛ إذ لا شكّ فى كوننا مكلفين بما تضمّنه وأنّ الفهم شرط التكليف ... الى آخر الدليل ، فجعل هذا الجواب مبيّنا على تغيير الدليل بخلاف الوجه الأوّل ليس على ما ينبغى ؛ إذ لو كان الاستناد الى عدم حمل المطلقات حينئذ على المعنى اللغوى موجبا لذلك فهو مشترك بين الوجهين ، وإلّا فلم يعتبر فى

الثانى ما يزيد على ذلك عند التحقيق وإن كان ظاهر تقريره قد يوهم خلاف ذلك.

وقد ظهر بما ذكرنا أنّ ما ذكر من إمكان تقرير الدليل بطرح المقدمتين المذكورتين ليس بمتمّجه ، وما ذكر فى بيانه من الاكتفاء فى إثبات الملازمه بانتفاء فائده الوضع إنّما يتمّ مع أخذ هاتين المقدمتين ، فإنّه حينئذ إنّما أن يلتزم فى إرادته الموضوع له من مراعاة القرينه فيراد من المطلقات هو المعنى السابق ففیه خلوّ الوضع عن الفائده ، وإمّا أن يراد منها المعنى الموضوع له بمجرد الوضع له من غير إعلام وهو باطل ؛ إذ لا يفهم المقصود حينئذ بمجرد ذلك ، ولا شكّ فى كوننا مكلفين بما تضمّنه وأنّ الفهم شرط التكليف ، فإبطال هذه الصوره يتوقّف على ملاحظه المقدمتين المذكورتين وبذلك يتمّ الدليل. فتأمل.

### قوله : (لمشاركتنا لهم فى التكليف)

لا- يخفى أنّ مجرّد المشاركة فى التكليف لا- يقضى بنقل الوضع الينا ، ووجوب ذلك عليهم غير معلوم ؛ لاحتمال اكتفائهم فى معرفه ذلك بما يظهر من استقراء كلام الشارع واستعمالاتهم ، وعلى فرض التسليم فلا عصمه فيهم يمنع من ترك الواجب أو الغفله عنه ، ومع الغضّ عن ذلك فالواجب بيانهم لما هو مراد الشارع منها وهو حاصل بتفسيرهم لما أطلقه الشارع ممّا أراد به المعانى الشرعيّه ، وإطلاقهم ما اريد به المعانى اللغويّه ولو بترك القرينه المنضمّه اليها ، لانتفاء الحاجه اليها مع عدم بيان النقل.

لا- يقال : إنّ مع وضع الشارع لتلك الألفاظ لا- بدّ من حمل المطلقات عليه اتّفاقا ، فكيف يقال بحملها حينئذ على المعانى اللغويّه؟.

إذ نقول : إنّ الاتّفاق إنّما هو بعد ثبوت الوضع لا بمجرد احتمالها ، والمقصود ممّا ذكرنا عدم صحّ الاستناد الى الوجه المذكور فى لزوم بيان النقل الينا على تقدير حصوله ، نظرا الى قيام الاحتمال المذكور.

### قوله : (وإنّ لما وقع الخلاف فيه)

فيه : أولا : أنّه منقوض بوقوع الخلاف فى كثير من المتواترات ، وثانيا :

أن مجرد كون الشيء متواترا لا يقضى بانتفاء الخلاف فيه ؛ لإمكان حصوله عند قوم دون آخرين أو عدم إفادته القطع للبعض أو الكل نظرا الى وجود ما يمنع منه ، كما بين في محله.

ويجاب عنه بأننا ننقل الكلام إذن الى الفرقة التي لم يتواتر بالنسبة اليهم ، فنقول : إن التواتر مفقود والآحاد غير مفيد.

وفيه : أن الكلام في عدم صحه الاستناد في انتفاء التواتر بلزوم انتفاء الخلاف ، وهذا الكلام على فرض صحته لا يصحح الاستناد اليه ، فالإيراد بحاله.

### قوله : (والثاني لا يفيد العلم)

اورد عليه بأن تفهيم المعنى المراد كاف في المقام ، وليس ذلك مسأله اصوليه ليعتبر فيه القطع ، بل هو بيان لما اريد من اللفظ ، والمسأله الاصوليه هي معرفه وضع الشارع لها ، وهو غير لازم.

ويدفعه أن هذا راجع الى منع إحدى المقدمتين المذكورتين من لزوم إعلام الشارع بالوضع ولزوم نقل المخاطبين اليها ، وقد مرّ الكلام فيه ، ولا ربط له يمنع هذه المقدمه بعد تسليم المقدمتين المتقدمتين.

ثم لا- يذهب عليك أن ما ادّعه من اعتبار القطع في المقام كلام في غايه السقوط ؛ لكون المسأله من مباحث الألفاظ وهي ممّا يكتفى فيها بالظن اتفاقا ، ولو استند فيه الى ما اشتهر من وجوب القطع في الاصول.

ففيه أولا- : أنه لم يحم حجه عليه ؛ إذ ليست المسائل الا-صوليه إلما كغيرها من الأحكام الشرعيه ، ولا بدّ فيها من القطع أو الظن المنتهى اليه.

وثانيا : أن المراد بالاصول هناك اصول الدين لا اصول الفقه.

وثالثا : بعد التسليم فمباحث الألفاظ خارجة عنها قطعاً ، والتفصيل بين الأوضاع الشرعيه وغيرها من اللغويّه والعرفيه ، كما قد يحتمل في المقام غير معقول ؛ لاتحاد المناط في الكل ، بل الظاهر الاتفاق عليه كذلك.

ثم إن عدم إفاده الآحاد للعلم لا يقضى بعدم حصول النقل الذي هو تكليف

الحاضرين ، فغايبه الأمر عدم ثبوته بذلك عندنا ، وهو لا يقضى بانتفائه فى الواقع ، كما هو المقصود .

فإن قلت : إن الواجب على الحاضرين إبلاغه بطريق التواتر ؛ إذ لا فائده فى نقل الآحاد فى المقام .

قلت : لا معنى لوجوب نقله متواترا على كل من الآحاد ، فغايبه الأمر وجوب النقل آحادا على كل منهم لحصول التواتر بالمجموع ، وليس الجميع عدولا لئلا يتهاونوا بالتكليف ، على أنه قد يحصل مانع آخر من حصول التواتر فى الطبقات .

**قوله : (إنما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها)**

إن أراد بذلك حصول الوضع فى تلك اللغة من أرباب اللسان فمسلم ولا- يثبت به المدعى ؛ إذ المفروض كون الشارع من العرب وسيدهم ، ولو فرض كون الواضع لها هو الله تعالى فكون النقل بحسب ذلك اللسان كاف فيه ، كما أن وضعه كذلك كاف فى الانتساب الى اللغة لو قلنا بكون واضع اللغات هو الله سبحانه لا اتحاد الواضع اذن فى الكل ، وإن اعتبر وقوع الوضع من واضع أصل اللغة فممنوع ، بل ظاهر الفساد ؛ لوضوح كون المنقولات العرفية العامة والخاصة مندرجه فى العريية مع كون الوضع فيها من غيرهم ، على أنه لا يتم لو قلنا بأن واضع اللغات هو الله تعالى ، وقلنا بكون الوضع فى الحقيقة الشرعية منه تعالى .

**قوله : (باعتبار التردد بالقرائن)**

اورد عليه بأن العلم بالترديد بالقرائن لو حصل لكل لم يقع خلاف ، وإلا لنقلنا الكلام الى من لم يحصل له العلم ، فنقول : إن علمه إما بالتواتر ، أو بالآحاد ... الخ .

ويدفعه أن التردد بالقرائن قد حصل بالنسبه الى الحاضرين ، وهم قد نقلوا تلك الأخبار على حالها ليقف من بعدهم على الحال ، فإن لم يحصل هناك علم لبعضهم فلا مانع ، وكون طريق معرفته حينئذ منحصر فى التواتر والآحاد وعدم حصول الأول وعدم الاكتفاء بالثانى لا يقضى بعدم حصول التفهيم لهم ونقلهم ما يفيد ذلك ، فكيف يمكن تميم الاحتجاج بمجرد ذلك؟ .

## قوله : (كيف! وقد جعلها الشارع حقائق شرعيه في تلك المعاني مجازات لغويّه في المعنى اللغوي)

لا يخفى أنّ الألفاظ المذكوره إنّما تكون حينئذ مجازات لغويّه في المعنى الشرعي لا في المعنى اللغوي ، ولو اريد به صيرورتها مجازات في معناها اللغوي بعد النقل فهو ممّا لا ربط له بالمقام ، مع أنّها حينئذ تكون مجازات شرعيه لا لغويّه.

وقد يتكلّف في توجيهه بأنّ المراد من قوله : «في المعنى اللغوي» بالنسبه الى المعنى اللغوي أى بملاحظه ما وضع لها في اللغه ، فالمراد أنّ تلك الألفاظ صارت حقائق شرعيه في المعاني الحادّثه بالنسبه الى العرف الشرعي مجازات لغويّه فيها بالنسبه الى اللغه.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الألفاظ المذكوره إذا استعملها الشارع حينئذ في المعاني الشرعيه كانت حقائق شرعيه ، وليست بهذه الملاحظه مجازات أصلا ، وإن استعملها غيره في تلك المعاني من غير تبعيته - بل من جهه مناسبتها لمعناها اللغوي - كانت مجازات لغويّه ولم تكن حينئذ حقائق شرعيه.

فإن أراد المصنّف بذلك اجتماع تينك الصفتين في لفظ واحد في آن واحد بالاعتبارين كما هو الظاهر من العبارة المذكوره فذلك فاسد قطعاً ؛ إذ لا يمكن اجتماع الأمرين كذلك ، كما هو ظاهر من حدّيهما لاعتبار الحثيّه في كلّ منهما.

وإن أراد كونها مجازات لغويّه لو استعملت فيها بمناسبه المعاني اللغويّه من غير ملاحظه لوضعها في الشرع فهو غير مجد فيما هو بصدده ، فإنّ كونها مجازات لغويّه من تلك الجهه يقضى بكونها عربيّه لو استعملت على تلك الجهه ، فمن أين ثبت كونها عربيّه لو استعملت فيها من جهه الوضع لها مع الفرق الظاهر بين الجهتين؟ فإنّ الاستعمال في الاولى من جهه تبعيه الواضع بخلاف الثانيه.

وغايه ما يوجّه به ذلك أن يقال : إنّ مراده من ذلك بيان تقريب للحكم ، فإنّ تلك الألفاظ بالنظر الى استعمالها في تلك المعاني إذا كانت عربيّه لم يخرجها الوضع الشرعي من ذلك ، لعدم تصرّف الشارع حينئذ في اللفظ ولا في المعنى ، وهو كما ترى.

ومن الغريب ما قيل (١) في توجيهه من أنّ تلك الألفاظ حال استعمالها في المعاني الشرعيّة حقائق شرعيّة فيها مجازات لغويّة عند صدور استعمالها فيها من أهل اللغة ، فيكون المراد أنّ تلك الألفاظ حقائق شرعيّة بالفعل مجازات لغويّة بالقوّة ، وهذا القدر كاف في اتّصافها بوصف العربيّة ، إذ بعد صيروره القوّة فعلا تكون عربيّة لا محاله.

قلت : فهي إذن غير عربيّة لكنها قابله لأن تكون عربيّة لو استعملت على غير هذا النحو ، وأين ذلك من الحكم بكونها عربيّة بالفعل؟ كما هو المفروض في كلام المجيب ، إلّا أن يحمل ما ذكره المجيب على المجاز ويجعل ذلك علاقه للتجوّز ، وهو مع ما فيه من التعسّف - لعدم ملائمته لسوق كلامه - غير كاف في دفع الاستدلال.

### قوله : (ومع التنزّل نمنع ... الخ)

لا يخفى أنّ هذا الكلام صدر من المجيب في مقام المنع لإبداء المناقشه فيما استند اليه المستدلّ وإن لم يكن موافقا للتحقيق ، فإنّ كون القرآن كلّ عربيّا أمر واضح غنيّ عن البيان ، وقد قال الله تعالى : (لَقَالُوا لَوْ لَا فَصَّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ) (٢).

فالأولى مع التنزّل أن يقال بأنّ وجود غير العربيّ فيه لا يقضى بعدم كونه عربيّا ؛ إذ المناط في صدق العربيّ والعجميّ على النظم والاسلوب كما هو ظاهر ، كيف! وقد ورد المعرّب والروميّ والأعلام العجميّة وغيرها في القرآن وليست بأقرب الى العربيّة من الحقائق الشرعيّة.

### قوله : (والتحقيق أن : يقال ... الخ)

ما حقّقه في المقام إنّما يتمّ إذا أفاد الظنّ بانتفاء الوضع تعيينا وتعيّنا ، وأمّا مع الشكّ في ذلك - نظرا الى شيوع الخلاف فيه من قديم الزمان وذهاب المعظم الى

---

(١) ذكره بعضهم في كتاب له في المبادئ اللغويه. (منه رحمه الله).

(٢) سورة فصلت : ٤٤.

الثبوت وقيام بعض الشواهد على النقل - فإنه وإن فرض عدم إفادتها الظن في مقابله الأصل لتنهض حججه على الإثبات إلا أنه لا أقل من الشك كما هو معلوم بالوجدان بعد الغض عن الأدلة المفيدة للظن.

وكأنه الظاهر من آخر كلامه حيث قال: «إنه لا يبقى لنا وثوق بالإفاده مطلقاً» فلا وجه للحكم بالنفي من جهة الأصل، إذ ليست حججه الأصل في مباحث الألفاظ من باب التعييد وإنما هي من جهة إفاده الظن، فمع عدم حصول الظن من جهته لا وجه للرجوع إليه والحكم بمقتضاه مع عدم حصول ظن بما هو مراد الشارع من تلك الألفاظ.

والحاصل: أنه لا شك في حمل تلك الألفاظ على المعاني اللغوية بالنسبة إلى ما قبل الشرع، وكذا في الحمل على المعاني الشرعية في عرف المشرّعه، وقد حصل الشك في زمان الشارع في كون الحال فيه حال زمان المشرّعه أو حال ما قبل الشريعة، فمع الشك لا وجه لتعيين أحد الوجهين وحمل الحديث على أحد المعنيين مع عدم انفهام أحدهما منه حينئذ وحصول الشك في فهم أهل ذلك العصر، فلا بدّ إذن من التوقف، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك في المسائل المتقدّمة، فبناؤه على النفي والرجوع إلى الأصول الفقهيّة محتجاً بما بينه رحمه الله ليس على ما ينبغي.

نعم إن قام هناك دليل على حججه الأصل المذكور في مباحث الألفاظ على سبيل التعييد أتجه ذلك، لكنّه ليس في الأدلة ما يشمل ذلك، بل الحججه في باب الألفاظ هو الظن حسب ما قرّره، والمفروض انتفاؤه في المقام.

فظهر ممّا قرّره أن احتجاج النافين بمجرّد الأصل غير كاف في المقام، بل لا بدّ بعد العجز عن إقامه الدليل على أحد الطرفين وحصول الشك في النقل وعدمه من التوقف في الحكم والحمل.

### **أدله اخرى على ثبوت الحقيقه الشرعيه**

ثمّ إنّ هنا أدله اخر غير ما ذكره تدلّ على حصول الوضع فيها في زمان الشارع بل من أول الأمر.

منها : أنّ المسأله لغويّه متعلّقه بالأوضاع ومن البيّن حجّيه النقل فيها وإن كان مبتيا على الاجتهاد وملاحظه العلامات ، كما هو الحال غالبا في إثبات اللغات وأنا إذا راجعنا كلمات أهل الخيره في المقام وجدنا معظم العامه والخاصه قائلين بثبوتها ، حتّى أنّه لا- يعرف فيه مخالف من العامه سوى القاضى وبعض آخر ممّن تبعه ، ولا من الخاصه سوى جماعه من متأخريهم ، بل الإجماع منقول عليه في الجمله من جماعه من متقدميهم حسب ما مرّت الإشاره اليه وعدم ظهور قائل بالفصل مع اعتضاده بعدم ظهور خلاف فيه بينهم ، وقد اكتفى بما دون ذلك في مباحث الألفاظ فلا مجال لإنكاره في المقام.

مضافا الى تقديم قول المثبت على النافى ، فبعد فرض تكافؤ القولين ينبغى ترجيح قول المثبت أيضا ، وليس في المقام دليل على النفي سوى الأصل ففي الحقيقه لا معارض لأقوال المثبتين ، فمرجع هذا الوجه عند التأمل الى وجوه ثلاثه.

ومنها : الاستقراء فإنّ من تتبع موارد استعمالات كثير من الألفاظ المستعمله في المعانى الجديده كالصلاه والزكاه والصوم والحج والوضوء والغسل ونحوها وجد استعمال الشارع لها في تلك المعانى على نحو استعمال الحقائق ، بحيث يحصل الظنّ من ملاحظه استعمالاتها بالبناء فيها على النقل.

والحاصل أنّه يفهم ذلك من ملاحظه استعمالات الشارع على نحو ما يفهم أوضاع اللغه ونحوها من ملاحظه استعمالات العرب وأرباب الاصطلاح ، ويعبّر عنه بالترديد بالقرائن ، وذلك طريقه جاريه في فهم الأوضاع بل هو الغالب في المعرفه باللغات ، فيستفاد من ذلك ثبوت الحقيقه الشرعيّه في الألفاظ التي حصل الاستقراء في موارد استعمالها دون جميع الألفاظ ممّا فرض فيه النزاع ، وحينئذ فلا بدّ في تميم الدليل من ملاحظه عدم القول بالفصل حسب ما مرّت الإشاره اليه.

وهناك طريق ثان للاستقراء يستفاد منه شمول الحكم للكلّ تقريره : أنّ المستفاد من تتبع الألفاظ وملاحظه نقل الشارع لجمله منها الى المعانى الجديده هو بناء الشارع فيما يعبّر عنه من المعانى الجديده المتداوله على نقل اللفظ اليها ،



وتعيين تلك الألفاظ للتعبير عن تلك المعاني ، كيف! والأمر الباعث على النقل فيما عرفت نقلها بالاستقراء المذكور أولا هو الباعث على النقل في الباقي.

وبالجمله : أنّ استفاده ذلك من ملاحظه جملة من الألفاظ المذكوره غير بعيد لمن تأمل في المقام بعد استنباط جهه النقل فيها من استقراء خصوصياتها.

وفيه أيضا طريق ثالث يستفاد منه أيضا عموم الوضع ، وهو أنّا إذا استقرأنا طريقه أرباب العلوم المدوّنه كالنحو والتصريف والبيان والمنطق وغيرها وكذا أرباب الحرف والصناعات على كثرتها وجدناهم قد وضعوا ألفاظا خاصّه بإزاء كلّ ما يحتاجون الى بيانها ويتداول بينهم ذكرها ، لئلا يقع الخلط والاشتباه ولا يطول المقام بذكر القرينه من غير طائل ، ومن البين أنّ اهتمام الشارع في بيان الشريعه أعظم من اهتمامهم في حرفهم وصنائعهم ، وملاحظته للحكم أكثر من ملاحظتهم والاحتياج الى أداء تلك المعاني أعظم من الاحتياج اليها والاهتمام بشأنها أشدّ من الاهتمام بغيرها ، وقضيه ذلك وقوع النقل من صاحب الشريعه بالأولى.

وبالجمله : أنّ المستفاد من استقراء الحال في سائر أرباب الصناعات العلميه والعملية الظنّ بوقوع ذلك عن صاحب الشريعه أيضا ، فمرجع الاستقراء أيضا الى وجوه ثلاثه وإن كان الوجه الأوّل منها مأخوذا في الثاني.

ومنها : أن ذلك هو المستفاد مما ورد في الأخبار في بيان جملة ، منها : كقوله عليه السلام : «الصلاه : ثلث طهور ، وثلث ركوع ، وثلث سجود» (١) والتعبير بنحو ذلك وما يقرب منها كثير في الأخبار وقد وردت في عدّه من الألفاظ وهو ظاهر فيما قلناه ، فإنّ ظاهر الحمل قاض بكونه حقيقه في المعنى المذكور كما يستفاد ذلك من تعبيرات أهل اللغه.

ومنها : دليل الحكمه ، فإنّ من المقرّر في مباحث الألفاظ أنّ كلّ معنى تشتدّ الحاجه اليه يجب في الحكمه وضع لفظ بإزائه ، ومن البين شدّه الحاجه الى المعاني

---

(١) الوسائل ١ : ب ١ من أبواب الوضوء ص ٢٥٧ ح ٨.

الجديده الشرعيه وكثره دورانها فى الشريعه فكيف يهمل الشارع الحكيم وضع الألفاظ يازائها؟ مع ما يرى من شدّه اهتمامه بالشريعه وعظم حاجه الناس اليها وقوام امور الدين والدنيا بها.

ومنها: أنّ جملة من تلك الألفاظ قد صارت حقائق فى المعانى الشرعيه فى الشرائع السابقه ، كالصلاه والصوم والزكاه وقد عبّر بها فى القرآن حكايه عن الأنبياء السابقين ، وهو معلوم أيضا من الخارج فهى حقيقه فيها قبل مجيء هذه الشريعه أيضا.

وما يورد عليه من مخالفه هذا اللسان للغاتهم فغايبه الأمر أن يكون للمعانى المستحدثه عندهم ألفاظ موضوعه من لغاتهم ، ولا يلزم من ذلك وضع هذه الألفاظ يازائها ، ومن أنّ هذه المعانى امور جديده لم يكونوا يعرفونها وإنّما اتى بها فى شرعنا ، فعلى فرض كون هذه الألفاظ حقيقه فى المعانى الثابته فى شرائعهم لا يثبت به كونها حقيقه فيما ثبت فى شرعنا ، بل لا بدّ فى ثبوته عندنا من وضع جديد.

مدفوع ، أمّا الأوّل فبانّ الظاهر أنّ العرب كانوا يعبرون عنها بهذه الألفاظ ، ولذا وقع التعبير بها فى الكتاب العزيز ، وقد كان كثير من العرب متدينين ببعض تلك الأديان وكانت تلك الألفاظ معروفه عندهم وإن كان المعبر به عنها فى أصل شرعهم من غير اللغه العربيّه.

وأما الثانى فبما مرّت الإشاره اليه من أنّ الاختلاف إنّما وقع فى المصداق كاختلاف كثير من تلك العبادات فى شرعنا بحسب اختلاف الأحوال ، وأمّا المفهوم العامّ المأخوذ فى وضع تلك الألفاظ فهو يعمّ الجميع.

فقد ظهر ممّا قرّرناه من الوجوه قوّه القول بالثبوت مطلقا ، ولو نوقش فى استقلال كلّ واحد من الوجوه المذكوره فى إفاده الظنّ فلا مجال للإنكار بعد ضمّ بعضها الى البعض ، لحصول المظنّه بمؤدّاها ، وهى كافيه فى المقام قطعاً ، بل يكتفى بما دون ذلك فى مباحث الألفاظ.

وأما حجج القائلين بالتفاصيل المذكوره فهي مبنيه على كون الوضع فيها تعينياً لا تعيينياً ، فيختلف الحال فيه باختلاف الألفاظ في شدّه الحاجه وكثره الدوران وعدمها وطول المدّه وقصرها ، وكلّ ذهب على حسب ما اعتقده في البلوغ الى حدّ الحقيقه.

نعم ، التفصيل بين العبادات والمعاملات ليس مبيّناً على ذلك وإنما احتجّ عليه بأنّ ألفاظ المعاملات باقيه على معانيها اللغويّه ولم يستعملها الشارع في معان جديده ، وإنما ضمّ الى معانيها اللغويّه شروطاً لصحّتها من غير أن يعتبر ذلك في تسميتها ، ولذا يرجع فيها الى العرف ولا يتوقّف تفسيرها على توقيف الشرع ، بخلاف العبادات لكونها من الامور المجعوله الشرعيّه والماهيات المقرّره من صاحب الشريعه ، ولذا حكموا بأنّها توقيفيّه يعنون به توقيفيّه موضوعاتها ، وإلّا فالأحكام توقيفيّه في العبادات والمعاملات من غير فرق اتّفاقاً ، فالألفاظ الدالّه عليها موضوعه بالأوضاع الشرعيّه على خلاف المعاملات.

ويدفعه أنّ المناط في المقام حسب ما ذكره وتقدّمت الإشارة اليه هو كون المعنى من الامور المجعوله الشرعيّه دون المعانى القديمه الثابته قبل الشريعه ، لكن لا اختصاص لذلك بالعبادات كما زعمه ؛ إذ للشارع في غيرها أيضاً ماهيات مخترعه وامور مجعوله لم يكن قبل ورود الشريعه كالإيمان والكفر ، والطهاره والنجاسه ، والفسق والعداله ، والخلع والايلاء واللعان ونحوها ، فلا اختصاص للمعاني المستحدثه بالعبادات ولا تمتاز العباده بذلك عن غيرها ، بل لا امتياز لها إلّا بالتوقّف على القربه بخلاف غيرها ، وهذا ممّا لا ربط له في ثبوت الحقيقه الشرعيّه ونفيها.

نعم لو لم يكن للشارع ماهيه مجعوله ومعنى جديد في غير العبادات صحّ ما ذكره ، لكن ليس الحال على ذلك كما عرفت.

وأنت خبير بأنّ مقتضى الكلام المذكور خروج المعاملات عند هذا القائل عن محلّ النزاع في الحقيقه الشرعيّه ؛ إذ قد عرفت أنّ محلّ النزاع هو الألفاظ

المستعمله فى المعانى الجديده المقرره فى الشريعه ، وهو حينئذ قائل بثبوتها فى ذلك مطلقا ، إلا أنه يعتقد انتفاء ذلك فى المعاملات فلذا حكم بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه بالنسبه اليها.

ولو اعتقد ثبوت معان جديده هناك يقال بثبوتها فيها أيضا بمقتضى ما نسب اليه من الاحتجاج فهو فى الحقيقه مفصل فى أمر آخر غير هذه المسأله.

ثم لا يذهب عليك أن ما استند اليه لا ينهض دليلا على ثبوت الحقيقه الشرعيه فى العبادات ؛ إذ ما ذكره من كونها امورا جعليه وماهيات جديده متوقفه على بيان صاحب الشريعه ممّا لا خلاف فيه بين الفريقين ، ولا دلاله فيه على حصول الوضع ؛ ولذا وقع الخلاف فيه مع الاتفاق على ذلك فلا وجه للاستناد اليه ، إلا أن يضم اليه غيره ممّا مرّ فى الاحتجاج.

وكان مقصود القائل من ذلك إبداء الفرق بين العبادات والمعاملات بأنه لم يقرّ الشارع فى المعاملات معان جديده ليضع الألفاظ بإزائها بخلاف العبادات ، ثم يحتجّ لثبوتها فيها بما يحتجّ به المثبتون لها.

وكيف كان ، فقد عرفت ما فيه ، وقد عرفت أيضا أن الأمر فى الحقيقه الشرعيه ليس متوقفا على كون الوضع فيها تعينيا كما زعموه ، بل الظاهر القول بكونه تعينيا كما هو ظاهر كلام القوم حسب ما عرفت.

وقد يستبعد من وقوع ذلك ؛ إذ لو وقع لصرح به النبى صلى الله عليه وآله وصعد على المنبر لإبلاغه لما يترتب عليه من الثمره العظيمه ، ولو كان كذلك لما خفى على أحد من الامه لتوفر الدواعى الى نقله كيف! ولم ينقل ذلك أحد من أرباب التواريخ ولا غيرهم ولا حكوا إيقاعه بشيء من تلك الأوضاع.

ويدفعه أن وقوع الوضع لا يستتبع شيئا من ذلك ؛ إذ هو تعيين قلبى لا يفتقر الى عقد ولا إيقاع ، وإفهام ذلك للمخاطبين لا يتوقف على صعود على المنبر ولا تصريح بالحال ، بل يحصل بالترديد بالقرائن كما هو الحال فى سائر الاصطلاحات واللغات ، وهو ظاهر.

ولتبع الكلام فى المرام بمسأله اخرى تداول ذكرها بين الأعلام يناسب إيرادها فى المقام، وهى أن ألفاظ العبادات كالصلاه والزكاه والصيام هل هى أسامى للصحيحه المستجمعه لجميع الأجزاء المعتره فى الصّحه وشرائطها ، أو يعمّها والفايده؟ وقد اختلفوا فى ذلك على قولين ، أو أقوال ، ولنوضح الكلام فى المسأله برسم مقامات أربعه :

### المقام الأول : فى بيان محلّ النزاع

الأول فى بيان محلّ النزاع فى ذلك :

فنبول : إنّ النزاع فى المقام إنّما هو فى ألفاظ العبادات ممّا استعملها الشارع فى المعانى الجديده المستحدثه كالصلاه والزكاه والصوم والوضوء والغسل ونحوها ، دون ما كان من ألفاظ العبادات مستعمله فى معانيها اللغويّه كالزياره والدعاء وتلاوه القرآن ونحوها ، فلا ريب فى وضعها فى اللغه للأعمّ ، والمفروض استعمالها فى المعانى اللغويّه فتكون مستعمله فى الأعمّ من الصحيحه والفايده. نعم هناك شرائط اعتبرها الشارع فى صحّتها كما اعتبر نظير ذلك فى المعاملات.

ثمّ إنّ الخلاف فى أنّ المعانى المقرّره من الشرع التى استعمل فيها تلك الألفاظ هل هى خصوص الصحيحه ، أو هى أعمّ منها ومن الفاسده؟ فيصحّ النزاع فيها من القائلين بثبوت الحقيقه الشرعيّه ونفاتها ، إذ لا كلام فى استعمال تلك الألفاظ فى المعانى الجديده كما عرفت، وإنّما الكلام هناك فى كونه على وجه الحقيقه أو لا كما مرّ.

فإن قلت : على هذا يكون النزاع بناء على القول بنفى الحقيقه الشرعيّه فى المعنى المستعمل فيه فى كلام الشارع وليس ذلك قابلا للخلاف ، لوضوح استعمالها فى كلّ من الصحيحه والفايده كصلاه الحائض وصوم الوصال وصيام العيدين ونحوها.

وبالجملة : أنّ صحّحه استعمالها فى كلّ من المعنيين ووقوعه ولو على القول المذكور ليس ممّا يقبل التشكيك ليقع محلّا للكلام ، وإنّما القابل لوقوع النزاع فيه بناء على ثبوت الحقيقه الشرعيّه هو تعيين ما وضع اللفظ له ، سواء كان على سبيل

التعین أو التعین ، ومع البناء على نفيها فلا مجال للنزاع فيها ؛ إذ وضوح استعمالها في كل من الأمرين بمكان لا يحتاج الى البيان.

قلت : ليس النزاع في المقام في تعيين المعنى الحقيقي ليعتد على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ، ولا في مجرد ما استعمل اللفظ فيه لئلا يكون قابلا للخلاف والمنازعة ، بل الخلاف في أنّ المعاني المحدثه من الشارع المقرره في الشريعة المستعمله فيها تلك الألفاظ المخصوصه هل هي خصوص الصحيحه ، أو الأعمّ منها ومن الفاسده؟ ولا ينافي ذلك استعمالها في الفاسده أيضا ، لغرض من الأغراض.

والفرق واضح بين الأمرين وإن كان استعمالها مجازا على الوجهين ، فإنّ الأول هو الشائع في الاستعمال حتّى أنّها صارت حقيقه عند المتشرّعه بخلاف الثاني ، لبقائه على المجازيه في ألسنه المتشرّعه ، إذ لا قائل باشتراكها لفظا عند المتشرّعه بين الأمرين.

ويظهر الثمره في ذلك فيما إذا قامت القرينه الصارفه عن إرادته المعنى اللغوي ، فإنّه يتعيّن حملها على ما هو المختار في المقام من غير حاجه الى القرينه المعينه ، ولا تبقى دائره بين حملها على الأعمّ أو خصوص الصحيحه ، كما مرّت إليه الإشاره.

وإن أبيت عن ذلك فقرّر الخلاف في المقام في تعيين ما هي حقيقه فيه عند المتشرّعه ، إذ هو المعنى المستعمل فيه عند صاحب الشريعة ، ولا مجال للإيراد المذكور فيه ومرجه الى ما تقدّم.

وما في كلام بعض الأفاضل بعد حكمه بعدم ابتناء المسأله على ثبوت الحقيقة الشرعيه : «أنّه لا ريب في أنّ الماهيات المحدثه امور مخترعه من الشارع ، ولا شك أنّ ما أحدثه الشارع متّصف بالصّحّه لا غير بمعنى أنّه بحيث لو أتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتنال للأمر بالماهيه من حيث هو أمر بالماهيه».

غير مفهوم المعنى سيّما مع ذهابه الى القول بكونها للأعمّ فإنّه إن أراد أنّ

الماهيات المحدثه من الشارع التي استعمل الشارع فيها تلك الألفاظ متّصفه بالصّحّه لا غير - إذ لا يحدث الشارع أمرا فاسدا - فهذا هو عين القول بكون تلك الألفاظ يزاء الصحيحه مع الإشاره الى دليله ، وإن أراد أنّ الماهيات التي أحدثها الشارع متّصفه بالصّحّه قطعاً فالشارع على القول بالأعمّ لم يستعمل تلك الألفاظ فيما أحدثه وإنما استعملها في شيء آخر أعمّ منه فهو كما ترى ومع ذلك فالعبارة لا تفي به.

ثمّ إنّ اعتباره الحيثية في الأمر في قوله : «للأمر بالماهية من حيث إنّ أمر بالماهية» غير مفهوم الجبهة.

والحاصل : أنّ الكلام في أنّ ما أحدثه الشارع وقوّره من تلك الطبائع الجعلية وعبر عنها بتلك الألفاظ الخاصّة هل هو خصوص الصحيحه ، أو الأعمّ منها ومن الفاسده؟ وإن حكمنا بأنّ مطلوب الشارع هو قسم منها بعد ما قام الدليل على فساد بعضها فهذا هو عين المتنازع فيه في المقام ، فكيف ينفي عنه الريب في بيان محلّ الكلام؟.

### المقام الثاني : في بيان الأقوال في المسألة

وهي عديدة :

منها : القول بوضعها للصحيحه الجامعه لجميع الأجزاء المعتبره وسائر شروط الصّحّه، واليه ذهب جماعه من الخاصّة والعامّة.

فمن الخاصّة : السيّد والشيخ في ظاهر المحكى عن كلاميهما ، والعلامة في ظاهر موضع من النهايه ، والسيّد عميد الدين في موضع من المنية والشهيدان في القواعد والمسالك ، واستثنى الأوّل منه الحجّ لوجوب المضى فيه ، ومن فضلاء العصر الشريف الاستاذ قدس سره وعزاه الى أكثر المحقّقين ، والفقيه الاستاذ رفع مقامه وغيرهما.

ومن العامّة : أبو الحسين البصرى وعبد الجبار بن أحمد ، وحكى القول به عن الأمدى والحاجبي وغيرهما ، وحكاه الإسنى عن الأكثرين ، وحكى في

المحصول عن الأكثرين القول بحمل النفي الوارد على الأسماء الشرعيّة كقوله: «لا صلاة إلّا بطهور» على نفي الحقيقه ، لإخبار صاحب الشرع به.

ومنها : القول بوضعها للمستجمعه لجميع الأجزاء المعتره فيها من غير اعتبار للشرائط في وضعها ، وهو محكى عن البعض ، وكأنّ ملحوظ القائل به مراعاة دخول الأجزاء في الكلّ فلا يمكن الحكم بصدق الكلّ مع انتفاء شىء منها ، وأنّ الشرائط خارجه عن المشروط فلا وجه لأخذها فيه ، وإلّا لكانت أجزاء ، هذا خلف. وستعرف وهنه.

ومنها : أنّها موضوعه بإزاء الأعمّ من الصحيحه والفايده من غير مراعاة لاعتبار جميع الأجزاء ولا الشرائط ، بل إنّما يعتبر ما يحصل معه التسميه في عرف المتشرّعه ، واليه ذهب من الخاصّه العلّامه في غير موضع من النهايه وولده في الإيضاح والسيد عميد الدين في موضع من المنيه والشهيد الثاني في تمهيده وروضته وشيخنا البهائي وجماعه من الفضلاء المعاصرين ، ومن العامّه القاضي أبو بكر وأبو عبد الله البصرى وغيرهم.

ثمّ إنّهُ يمكن تقرير القول المذكور على وجوه :

أحدها : أن يقال بوضعها لخصوص أجزاء مخصوصه من غير اعتبار وجود سائر الأجزاء معها ولا عدمها في التسميه ، فيقال : إنّ الصلاه مثلا- اسم لخصوص الأركان المخصوصه وسائر الأجزاء لا- يعتبر وجودها في التسميه ، فإذا انتفى أحد الأركان انتفت التسميه بخلاف غيرها.

ويشكل حينئذ بأنّ سائر الأجزاء ممّا عدا الأركان تكون خارجه عن المسمّى فتكون كالشرائط فلا يصحّ عدّها أجزاء ، كيف ومن الواضح انتفاء الكلّ بانتفاء جزئه فكيف يلتزم في المقام بخلافه؟!.

ويمكن الجواب بأنّ القدر الثابت هو كونها أجزاء في الجملة لا كونها أجزاء لمطلق الصلاه ، فنقول : إنّها أجزاء للصلاه الصحيحه ولا منافاه ؛ فإنّ كون الشىء جزء للأخصّ لا يستلزم أن يكون جزء للأعمّ ، ضروره كون الناطق جزء للإنسان دون الحيوان.



وفيه : أنه مع عدم اعتبار تلك الأجزاء في مسمى مطلق الصلاة يكون استعمالها في المستجمع للأركان وغيرها كما هو الغالب مجازا ؛ لكونه استعمالا للفظ فيما وضع له وغيره، إذ المفروض خروج الباقي عن الموضوع له.

وقد يجاب عن ذلك بأنه مع كون ما اندرج فيه ذلك أنواعا أو أصنافا لذلك الكلى لا يلزم أن يكون إطلاق الكلى عليه مجازا ، كما يشاهد ذلك في إطلاق الحيوان على الإنسان وإطلاق الإنسان على الرومي والزنجي.

ويدفعه أن إطلاق الحيوان على الإنسان ونحوه إنما يكون حقيقه إذا اريد به معناه المطلق ، فيكون استعماله في المقيّد من جهة حصول المطلق فيه ، ومع التنزّل نقول به إذا استعمل في خصوص الحصّه المقيّده بتلك الخصوصيّة ، وأمّا استعماله في مجموع الحيوان والناطق فلا ريب في كونه مجازا ، بل قد يشكّ في صحّ استعمال الكلى فيه ، وقد يقطع بعدم جوازه كما إذا استعمل لفظ «الجسم» في مفهوم الجسم النامي الحساس الناطق ، فإنّ إرادته هذا المفهوم المركّب منه غير صحيح ولو على سبيل المجاز. والترام التجوّز في المقام ممّا لا وجه له.

كيف! ويصحّ القول بكون القراءة جزء من الصلاة ، كما هو ظاهر من ملاحظه الشرع بل الظاهر قضاء الضروره به ، وكذا الحال في غيرها من أجزائها ، ولا- يصحّ أن يقال : إنّ الناطق جزء من الحيوان أو الحساس جزء من الجسم النامي أو الجسم المطلق ... وهكذا ، وهو ظاهر.

وأیضا فأجزاء الصلاة ونحوها أجزاء خارجيه متباينه وليست من الأجزاء التحليليه المتّحده في المصداق ، فإطلاق اللفظ الموضوع لبعضها على الكلّ مجاز ، بل قد يكون غلطا وليس من قبيل إطلاق الجنس على النوع أو النوع على الصنف أو الفرد.

ثانيها : أن يقال بكون جميع الأجزاء المفروضه للعباده جزء لمطلق تلك العباده ولا يلزم من ذلك انتفاؤها بانتفاء كلّ منها ؛ إذ الأجزاء على قسمين :

فإنّ منها : ما يكون بقاء الكلّ وقوامه مرتبطا بها كالأعضاء الرئيسيّه ونحوها

للإنسان ، ولا ريب حينئذ بانتفاء الكلّ مع انتفاء كلّ منها.

ومنها : ما لا- يكون كذلك كاليد والإصبع والظفر للإنسان ، لعدم انتفاء الكلّ بانتفائها ، وصدق الإنسان بعد قطع كلّ منها كصدقه قبله.

فإن قلت : بعد فرض شىء جزء لشىء كيف يعقل وجود الكلّ حقيقه مع انتفائه؟ إذ من الفطريات الحكم بانتفاء الكلّ بانتفاء جزئه.

قلت : إنّما يرد ذلك إذا قلنا بكون ذلك جزء معتبرا فى معنى اللفظ على كلّ حال ، وأمّا إذا قلنا بجزئيته حين حصوله دون عدمه فلا- ، ويتصوّر ذلك بأن يقال بوضع اللفظ لما يقوم به الهيئه العرفيه المخصوصه من تلك الأجزاء مثلا ، فإن قامت بعشرين منها مثلا كان ذلك كلّا ، وإن قامت بعشره منها كان ذلك أيضا كلّا ، ولا ينتفى مسمّى اللفظ مع انتفاء الباقي وإن انتفت الخصوصيه السابقيه ؛ إذ هي غير مأخوذه فى معنى اللفظ وقد وقع نحو ذلك فى كثير من الأوضاع ، فإنّ لفظ «البيت» إنّما وضع لما قام به هيئه البيت المخصوصه المعروفه فى العاده ، وتلك الهيئه قد تقوم بجميع الأركان والجدران والروازن والأبواب والأخشاب وغيرها ممّا يندرج فى اسم البيت مع وجوده ، وقد تقوم بمجرّد الأركان وبعض الجدران ، وقد تقوم بذلك وبعض آخر على اختلاف وجوهه ، إلّا أنّ وجود الأركان ونحوها قد اعتبر فى تحقّق مفهومه لتقوم الهيئه بها بحيث لا حصول لها بدونها ، وأمّا البواقي فغير مأخوذه بالخصوص فإن حصلت كانت جزء لقيام الهيئه بها حينئذ أيضا ، وإلّا فلا.

واختلاف الهيئه مع زياده ما تقوم به ونقصه لا يوجب اختلاف المعنى ؛ فإن خصوصيه شىء منها غير مأخوذه فى الوضع وإنّما اعتبرت على وجه يعمّ الجميع.

ونحوه الكلام فى الأعلام الشخصيه ، نظرا الى عدم اختلاف التسميه مع اختلاف المسمّى جدّا فإنّ البدن المأخوذ فى وضعها مختلف فى نفسه جدّا من زمن الرضاع الى حين الشيخوخه ، مع قطع النظر عن ورود سائر الطوارئ عليه ، والتسميه على حالها من غير اختلاف وليس ذلك إلّا لكون الوضع فيها على ما ذكرنا.

إذا تقرّر ذلك فنقول : إنّ الوضع فى المقام إنّما كان على النحو المذكور ، فهناك أجزاء قد اخذت فى تحقّق المفهوم وبها قوامه ، فإذا انتفى شىء منها انتفى ذلك المفهوم بانتفائه ، وأجزاء ليست على تلك الصفة فهى أجزاء مادامت موجوده وإذا انعدمت لا ينعدم الكلّ بانعدامها ، فالصلاه مثلا قد اخذت الأركان المعروفه فى تحقّق مفهومها على كلّ حال ، وأمّا سائر الأجزاء فإن وجدت كانت أجزاء ، لقيام الهيئه حينئذ بالمجموع ، وإلا لم ينتف الكلّ بانتفائها لقيام الهيئه حينئذ بالأركان ، وهذا الوجه قد مال اليه بعض الفضلاء وإن لم يذكر فى بيانه ما فضلناه.

ويضعفه أنّه لا- فرق بين أركان الصلاه وغيرها من الأجزاء فى صدق اسم الصلاه عرفا مع انتفاء كلّ منها إذا تحقّق هناك من الأجزاء ما يصدق معه الاسم.

والحاصل : أنّ كلّ واحد من أجزاء الصلاه إذا انتفى وحصل الباقي صدق معه الاسم بحسب العرف قطعا من غير فرق بين الأركان وغيرها ، فليس هناك أجزاء معيّنه للصلاه تعتبر هى بخصوصها فى تحقّق مفهومها ، فهى بناء على وضعها للأعمّ موضوعه بإزاء جمله من تلك الأفعال المخصوصه ممّا يقوم بها الهيئه المعروفه من غير تعيين لخصوص ما يقوم به ، وقد يكون الحال كذلك فى غيرها من العبادات أيضا.

وكيف كان ، فينبغى أن يقال حينئذ بكونها أسامى لما يقوم به هيئاتها بحسب العرف ممّا يصدق معها الاسم ، سواء اعتبر فى حصولها تحقّق بعض الأجزاء بخصوصها كما قد يقال به فى بعض العبادات ، أو لا كما هو الحال فى الصلاه ، وهذا ثالث الوجه فى المقام.

ويشكل ذلك أيضا مع بعد الوجه المذكور فى نفسه أنّه لا معيار حينئذ لتعيين المعنى المراد ، والرجوع فيه الى العرف إنّما يكون بعد حصول الغلبه والاشتهار ، وأمّا قبله فلا- يكاد يتعيّن الموضوع له أو المستعمل فيه بوجه ، لعدم إمكان الإحاله الى العرف حينئذ ، بل لا يكاد يحصل فى العرف معنى جامع بينها بحيث يشمل الصحيح والفاقد عندنا أيضا ، وسيجىء تتمّه الكلام.

ثم إنك بعد ما عرفت ما قررناه في تبين المرام تعرف ضعف ما قرره بعض الأفاضل في المقام ، حيث إنه رأى القول بوضع الألفاظ المذكوره للأعم من الصحيح الجامع لجميع الأجزاء والشرائط - بحيث يعم صدقه حال انتفاء الجزء أو الشرط - مشكلا.

فقرر النزاع تاره في الأعم بحسب الشرائط دون الأجزاء فجعل مدلول اللفظ على القول المذكور هو المستجمع لجميع الأجزاء من غير اعتبار استجماع الشرائط ، فهي على هذا معتبره في الصحه خاصه ، وحينئذ فالقائل بالوضع للصحيح والوضع للأعم متوافقان في اعتبار استجماع الأجزاء ، وإنما التفاوت بينهما في اعتبار الشرائط.

واخرى عمم النزاع في الكل ، ودفع الإشكال المذكور بأن مبنى كلام القوم على العرف وليس كل جزء مما ينتفى الكل بانتفائه عرفا ، بل منها ما ينتفى الكل بانتفائه كالرقبه للإنسان ، ومنها ما لا ينتفى كالإصبع والظفر له لبقاء الكل في العرف مع انتفائهما ، فالصلاه وإن كانت موضوعه للماهية التامه الأجزاء لكن لا يصح سلبها عنها بمجرد النقض في بعض الأجزاء.

وظاهر كلامه المذكور أنه وإن انتفى الكل حقيقه في حكم العقل بانتفاء ذلك إلا أنه لا ينتفى ذلك بالنظر الى العرف ، وهو المناط في مباحث الألفاظ.

وأنت خير بأن تخصص النزاع بالشرائط خلاف ما هو المعروف ، بل خلاف ما هو الواقع في المقام.

ومن الغريب أنه قرر النزاع أولا- في الأعم من الجزء والشرط ، ورد ما ربما يظهر من بعضهم من التفصيل بينهما بما ذكره في الوجه الثاني من الوجهين المذكورين ، وحينئذ فلا وجه لتقريره النزاع على الوجه المذكور وتفسيره قول القائل بالأعم بما ذكره ، ففي كلامه رحمه الله اضطراب لا يخفى على الناظر فيه.

ثم إنه بعد فرض الشيء جزء ووضع اللفظ لتمام الأجزاء لا بد من انتفاء الكل بانتفاء أي جزء منها ، لقيام الضروره على انتفاء الكل بانتفاء الجزء ، والحكم ببقاء

الكل عرفا بعد فرض الجزئيه إنما هو من باب المسامحه العرفيه ، ولا يناط بها الأحكام الشرعيه ، كما قرر في محله ، وإن فرض كونه جزء من المسمّى لا- مأخوذاً في التسميه فليس المسمّى خصوص ذلك المفروض كلّاً حسب ما قررناه آنفاً ، فانتفاء ذلك الجزء لا- يستلزم انتفاء أصل المسمّى عقلاً ولا عرفاً ، وهو كلام آخر وقد يرجع كلامه الى ذلك ، إلّا أنّ ظاهر تعبيره بما ذكر ياباه كما لا يخفى.

### المقام الثالث : في بيان حجج الأقوال المذكوره

#### أدله الصحيحى

أمّا القول بكونها للصحيحه فيحتج له بوجوه :

الأول : التبادر فإنّ أسامى العبادات كالصلاه والصيام والزكاه والوضوء والغسل والتميم وغيرها إذا اطلقت عند المتشرّعه انصرفت الى الصحيحه ، ألا ترى أنّك إذا قلت : «صليت الصبح أو صمت الجمعه أو توضأت أو اغتسلت» لم ينصرف إلّا الى الصحيح من تلك الأعمال ولم يفهم منها في عرف المتشرّعه إلّا ذلك ، فاطلاق تلك الألفاظ لا ينصرف إلّا الى الصحيحه ولا يحمل على الفاسده إلّا بالقرينه ، كما هو واضح من ملاحظه الإطلاقات الدائره ، وذلك من أقوى الأمارات على كونها حقيقه فى الاولى مجازاً فى الثانيه.

ومما يوضح ذلك أنّ المتشرّعه إنّما يحكمون بكون الصلاه وغيرها من الألفاظ المذكوره عباره عن الامور الراجحه والعبادات المطلوبه لله تعالى ولا يجعلونها أسامى لما يعتم الطاعه والمعصيه فقد تكون طاعه وقد تكون معصيه بل الأغلب فيها المعصيه ، بل لا يمكن عدّها مطلقاً من الطاعات أصلاً ؛ إذ لا يتعلّق الأمر حينئذ بما هو مفهوم الصلاه مثلاً وإنّما يتعلّق ببعض أنواعها خاصّه ، وكأنّ هذا بين الفساد بعد الرجوع الى عرف المتشرّعه ؛ إذ لا يعدّون الصلاه والزكاه ونحوهما إلّا من الطاعات والعبادات.

واورد عليه بأنّ تبادر الصحيحه من تلك الألفاظ مسلّم ، إلّا أنّه ليس كلّ تبادر أماره على الحقيقه بل ما لا يكون لغير اللفظ فيه مدخلية فإنّ سبق المعنى من اللفظ إذا استند الى مجرّد إطلاقه من غير ملاحظه شيء من الامور الخارجيه معه دلّ

على حصول الوضع له ، وأمّا إذا انضم إليه شيء آخر أو احتتمل انضمامه إليه احتمالا متساويا لم يكن دليلا على الحقيقة ؛ إذ لا ملازمه حينئذ بين الفهم المذكور والوضع كما مرّ بيانه ، ألا ترى أنّ المتبادر من سائر العقود كالبيع والإجاره والمزاعه والمساقاه وغيرها إذا اطلقت ليس إلّا الصحيحه مع أنّها موضوعه للأعمّ فكذا الحال فى التبادر الحاصل فى ألفاظ العبادات ، فإنّ الظاهر أنّ التبادر الحاصل فى المقامين من قبيل واحد والباعث عليه فى العقود والإيقاعات هو الباعث على الانصراف فى العبادات.

وما يتوهم من أنّ الأصل فى التبادر أن يكون دليلا- على الحقيقة إلّا أن يدلّ دليل على خلافه وهو ثابت فى المعاملات فنقول بمقتضاه ، بخلاف ما نحن فيه.

فمما لا دليل عليه بل ليس الدليل على الوضع إلّا التبادر على النحو المذكور بعد تحقّقه والمعرفه بحصوله ولو على سبيل الظنّ.

ودعوى كون الأصل فى كلّ تبادر أن يكون مستندا الى نفس اللفظ ممنوعه.

والقول بأصالة عدم ضمّ شيء آخر الى اللفظ فى حصوله معارض بأصالة عدم استقلال اللفظ فى إفادته.

على أنّ الأصل لا- حجّه فيه فى هذه المقامات إلّا من جهه إفاده الظنّ دون التعبد ومع حصول الظنّ لا كلام وإنّما الكلام فى حصوله فى المقام ، وهو ممنوع إن لم نقل بكون المظنون خلافه ، كما يشهد به ملاحظه نظائره من المعاملات كما عرفت.

ويشهد له أيضا أنّه لو كان التبادر هنا ناشئا عن الوضع لكان ذلك منساقا الى الذهن فى سائر المقامات وليس كذلك ، ألا ترى أنّك إذا قلت : « رأيت فلانا يصلّى ، أو جماعه يصلّون » لم يدلّ ذلك على كون ما وقع صحيحا كيف! ولو لم يكن كذلك لصحّ الإخبار بأنّ زيدا لا يصلّى ولا يصوم ولا يغتسل من الجنابه إذا كانت أعماله المذكوره فاسده ومن الظاهر أنّه يحكم بكذب القائل إذا أطلق حينئذ فى الإخبار بخلاف ما إذا قيدها بالصحيحه ، فلو كانت تلك الألفاظ منساقه الى

خصوص الصحيحه لم يكن فرق بين الإطلاق والتقييد ومن الواضح خلافه.

وأیضا لو كان الأمر كما ادّعى لما صحّ الإخبار عن أحد بأنّه صلّى أو صام أو أتى بشيء من العبادات إلّا مع العلم بصحّ فعله ، وهو ممّا لا يمكن عادة ولو تحقّق ففى غايه الندره مع صحّ الإخبار بها بحسب العرف من غير إشكال ولا زال بعضهم يخبر عن بعض بما ذكر.

فظهر من جميع ذلك أنّ التبادر المدّعى ليس من جهه الوضع وإنّما هو من جهه قضاء خصوص المقام ، أو ظهور الإطلاق فيه فى بعض المقامات.

والجواب عنه أنّ مجرد احتمال كون التبادر المذكور ناشئا من الخارج غير دافع للاستدلال ؛ إذ لو كان انفتاح أبواب الاحتمالات باعثا على المنع من الأخذ بالظاهر فى مباحث الألفاظ لانسدّ باب إثبات الأوضاع بالتبادر أو غيره فى سائر المقامات.

وظاهر الحال هنا استناد التبادر الى نفس اللفظ ؛ إذ ليس ذلك من جهه شيوع الصحيحه ، إذ الفاسده أكثر منها بكثير.

ولا من جهه شيوع استعمالها فيها ؛ إذ قلّه استعمالها فى الفاسده على فرضها بحيث يوجب صرف الإطلاق عنها لو كانت حقيقه فيها غير ظاهره ، لإطلاقها كثيرا على الفاسده أيضا.

ولا من جهه انصراف المطلق الى الكامل وإلّا لانصرفت الى الفرد الكامل الجامع لمعظم الآداب والمندوبات ، ومن البين خلافه.

ودعوى بعض الأفاضل انصراف الإطلاق اليها غريب ، فدوران الانصراف مدار الصحّ شاهد على استناده الى نفس اللفظ.

وما توهم من انتقاص ذلك بسائر العقود والإيقاعات لانصرافها أيضا الى الصحيحه مع أنّها موضوعه للأعمّ فهو على إطلاقه ممنوع.

والقول بوضعها للأعمّ مطلقا غير مسلم أيضا وإن لم تكن موضوعه لخصوص الصحيح الشرعى ، كما سنبين الحال فيها إن شاء الله تعالى.

ثم إن ما ذكر من عدم انصراف الألفاظ المذكوره في الأمثله المفروضه الى الصحيحه مع الخلو عن القرينه ممنوع ، بل الظاهر خلافه.

توضيح ذلك : أن الصلاة مثلا إنما وضعت للأفعال المعهودة المتكرّره في اليوم والليله المطابقه لأمره تعالى ، لكن حصل هناك اختلاف في تعيين مصداقها فهو في كلّ من المذاهب والآراء شيء غير ما يقوله الآخر ، بل العاملون على مذهب واحد يختلف الحال فيهم من جهه المعرفه بالأحكام وتأديه القراءه والأذكار الواجبه وغيرها ، كما يشاهد ذلك في صلوات العوام ، إذ كلّ يعتقد أن ما يؤدّيه مصداق لتلك الماهية الصحيحه المطلوبه لله تعالى مع ما بينها من الاختلاف الفاحش ، بل لا يبعد القول بكون اختلاف صلاه اليهود والنصارى للصلاه الثابته عندنا من هذا القبيل أيضا ، كما مرّت الإشاره اليه ، فإنّ المفهوم الإجمالى الملحوظ في وضع الصلاه صادق عليها أيضا حال صحّتها ، غير أنّ النسخ الطارئ عليها أخرجها من ذلك المفهوم من جهه طريان الفساد عليها وارتفاع الأمر بها ، فلفظه «الصلاه» مستعمله في معنى واحد وكلّ يطلقها على المصداق الثابت عنده لاعتقاد مطابقته لتلك الطبيعه ، وإطلاق كلّ من الفرق تلك على ما هو باطل عنده صحيح عند غيره يصحّ من جهه تبعيته له ، كما أنّه يصحّ التبعيه في الوضع من غير لزوم تجوّز ليصحّ بملاحظه ذلك إطلاق الصلاه على الصحيحه عندنا وعلى الصحيحه عند سائر الفرق من المخالفين كالنواصب والخوارج بل واليهود والنصارى ، إلّا أنّ صدقها على الواقعه من الفرقه المحقّقه المطابقه لأمره تعالى واقعى وعلى غيرها من جهه التبعيه لمعتقده.

وكذا الحال في كلّ فرقته بالنسبه الى ما يعتقده ذلك فإنّ إطلاق اللفظ عليه بملاحظه الواقع وعلى ما يعتقده غيره من جهه تبعيته له من غير لزوم تجوّز في اللفظ ؛ إذ المفروض استعماله فيما وضع له - أعنى تلك العباده الصحيحه - وإطلاقه على المصداق المعين من جهه حصولها فيه واقعا أو في اعتقاد عاملها تبعا لما يعتقده ، وهذه التبعيه وإن كانت خلاف الظاهر أيضا إلّا أنّ في الأمثله المذكوره



قرينه عليه ، فإنّ نسبه الصلاه فيها الى أشخاص معيّنه تفيد إيقاعها على ما هو معتقدهم ؛ فإنّه لما اختلفت الآراء فى تعيين تلك الطبيعه واختلفت الأشخاص فى أدائها فحيث ما نسب الى شخص فإنّما ينصرف الى تلك العباده المأتى بها على حسب معتقد الفاعل ، سواء كان من أهل الحقّ أو من سائر الفرق حتّى اليهود والنصارى.

والحاصل : أنّها تنصرف حينئذ الى الأفعال المعهوده ممّا يعتقد الفاعل كونه مصداقا للصلاه المطلوبه ، ولذا يصحّ أن يقال : ما صلّى إذا صلّى صلاه فاسده باعتقاده كأن صلّى مع الحدث عالما عامدا ، وكذا إذا أتى المسلم بصلاه اليهود أو النصارى بخلاف ما إذا أتوا بها ، وليس ذلك إلّا من جهه كون النسبه قرينه على إطلاقها على الصحيحه فى نظر الآتى بها ، ومن هذه الجهه لا يصحّ سلبها مع أدائه لها كذلك ، وكذا الحال فى سائر العبادات.

وأما ما ذكر من عدم صحّته الإخبار بأدائه لتلك الأفعال إذا لم يعلم صحّتها بالخصوص فأوهن شىء ؛ إذ مبنى الإخبار بالمذكورات شرعا وعرفا على ظاهر الحال ، وسيجىء إن شاء الله ما يزيد المقام توضيحا. فتأمّل.

الثانى : صحّ السلب ، فإنّه يصحّ سلب كلّ من العبادات عن الفاسده فيصحّ أن يقال لمن صلّى مع الحدث متعمّدا أو بدون القراءه كذلك : إنّه لم يصلّ حقيقه ، وإنّما وقع منه الصوره ، وكذا الحال فى غيرها من الوضوء والغسل والتيمّم ونحوها ، وصدق تلك العبادات على الفاسده منها ليس إلّا من جهه المشاكله ، وإلّا فصحّ السلب عنها عند التأمل فى العرف ظاهر ، وذلك دليل على عدم كون الفاسده من الأفراد الحقيقيه لها ، فلا تكون أسامى لما يعمّها فينحصر الأمر فى كونها أسامى لخصوص الصحيحه منها ، وهو المدعى.

ويمكن أن يقرّر ذلك بوجه آخر بأن يستند الى عدم صحّ السلب بناء على ما تقرّر فيما مرّ من كون عدم صحّته السلب على بعض الوجوه مثبتا لنفس الموضوع له ابتداء دون مصاديقه الحقيقيه ، وذلك بأخذ الحمل ذاتيا لا متعارفيا وأخذ معنى

اللفظ في الموضوع أو المحمول على جهة الإجمال ، فإنه إذا لم يصحّ سلب الحيوان الناطق عن الانسان أو سلب الانسان عنه بحسب العرف دلّ على أنّ ذلك هو معناه ، ضروره صحّح سلب كلّ مفهوم عن مفهوم مغاير له على الوجه المذكور وإن اتّحدا في الصدق ، وبهذا الوجه يصحّ سلب الخاصّ عن العامّ وبالعكس ، تقول : «الحيوان ليس بانسان ، والانسان ليس بحيوان» وإن لم يصحّ ذلك بحسب الحمل الشائع فنقول في المقام إنّهُ إذا اخذت الماهيّة مستجمعه لجميع الأجزاء والشرائط المعتبره في صحّتها فلا يصحّ سلب الصلاه عنها بالمعنى المذكور في عرف المتشرّعه ، كما لا يخفى على من أجاد التأمل في ملاحظه عرفهم فيكون ذلك هو عين معناها.

والجواب عن ذلك بمنع الدعويين المذكورتين ، والقول بعدم صحّح السلب على الوجه الأول وصحّته في الثاني كما ترى ؛ إذ من أمعن النظر في العرف يجد الأمر على ما ذكرنا.

الثالث : ظواهر الآيات والأخبار كقوله تعالى : (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) (١) وقوله عزوجل : (إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا) (٢) وقوله عليه السلام: «الصلاه عمود الدين» (٣) و «الصلاه قربان كلّ تقى» (٤) و «الصوم جنّه من النار» (٥) و «الصوم لى» (٦) الى غير ذلك من الأخبار المتكثّره جدّا الوارده في الأبواب المتفرّقه ، فإنّ حمل تلك المحمولات على مطلق الصلاه معرّفًا باللام ظاهر جدّا في أنّ الطبيعه المقرّره من الشارع المحدثه منه هي المتّصفه بذلك ، لا أنّ نوعا منها كذلك والبواقي امور محرّمه متّصفه بما يصادّ الصفات المذكوره كالزنا والسرقه ، فإنّه في غايه البعد عن ظواهر تلك التعبيرات الوارده في تلك الآيات والروايات كما لا يخفى.

---

(١) سورة العنكبوت : ٤٥.

(٢) سورة النساء : ١٠٣.

(٣) المحاسن : ص ٤٤.

(٤) عيون أخبار الرضا : ج ٢ ص ٧ ح ١٦.

(٥) المحاسن : ص ٢٨٩.

(٦) بحار الأنوار : ج ٩٦ ص ٢٥٥ ح ٣١.

الرابع : ما دلّ من الأخبار على نفي الصلاه مع انتفاء بعض الأجزاء والشرائط كقوله عليه السلام : «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» (١) وقوله عليه السلام : «لا صلاه إلّا بطهور» (٢) وقوله عليه السلام : «لا صلاه لمن لم يقيم صلبه» (٣) و «لا صلاه إلّا الى القبلة» (٤) وقولهم عليه السلام فى حدّ الركوع والسجود : «ومن لم يستح فلا صلاه له» (٥) وقوله : «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» (٦) ... الى غير ذلك ممّا ورد فى الأخبار فى الصلاه وغيرها ممّا يقف عليه المتتبع ، فإنّ قضيه ذلك بحسب ظاهر اللفظ هو نفي الحقيقه ، وقد أخبر به صاحب الشريعه ، ولو كانت أسامى للأعمّ لما صحّ ذلك بل لزم حملها على نفي صفه من صفاتها كالكمال أو الصّحه مع بقاء الحقيقه ، وهو خروج عن ظاهر العبارة.

ثمّ إنّ هذه الروايات وإن كانت وارده فى خصوص بعض الألفاظ وبعض الأجزاء والشرائط إلّا أنّه يتمّ الكلام فى المقامين بعدم القول بالفصل ، إذ لا- فارق بين تلك الألفاظ وغيرها ولا تلك الأجزاء والشرائط وما عداها ، مضافا الى عدم فرق فى العرف الذى هو عمده معتمد القائلين بوضعها للأعمّ بين تلك الأجزاء والشرائط وتلك الألفاظ وغيرها.

وقد أورد عليه بوجوه :

أحدها : المنع من كون العبارة المذكوره حقيقه فى نفي وجود الماهيه وإنّما مفادها نفي وجود صفه من صفاتها الظاهر ذلك فى بقاء الحقيقه. نعم قضيه وضعها القديم هو نفي الحقيقه لكن قد هجر ذلك المعنى بالنسبه الى التركيب المذكور وحصل النقل الى المعنى الثانى، كما يظهر ذلك من ملاحظه استعماله كما فى «لا صلاه لجار المسجد إلّا فى المسجد» و «لا قراءه إلّا من مصحف» و «لا علم إلّا

---

(١) عوالى اللآلى : ج ١ ص ١٩٦ ح ٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٥٨ ح ١٢٩.

(٣) الوسائل : ب ١٨ من أبواب الركوع ح ٦ ص ٩.

(٤) من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٢٧٨ ح ٨٥٥.

(٥) الوسائل : ب ٤ من أبواب الركوع ح ٧ ص ٩٢٤.

(٦) عوالى اللآلى : ج ٣ ص ١٣٢ ح ٥.

ما نفع» و «لا عمل إلّا بتّيه» و «لا كلام إلّا ما أفاد» ... الى غير ذلك ، فعلى هذا تكون تلك الأخبار أدلّه على القول بوضعها للأعمّ على عكس ما أراد المستدلّ.

ثانيها : أنّ العبارة المذكوره قد شاع استعمالها فى نفي الكمال أو الصّحّه من غير أن يراد بها نفي الحقيقه ، فإن سلّمنا بقاء وضعها لنفي الحقيقه فلا- أقلّ من شهره استعمالها فى نفي الصفه ، فبملاحظه تلك الشهره تكون من المجازات الراجحه على الحقيقه فيقدّم الحمل عليه على الحمل على الحقيقه ، ومن التنزّل فلا أقلّ من مساواه الظنّ الحاصل من الشهره للظنّ بإرادته الموضوع له فيحصل الإجمال الباعث على سقوط الاستدلال.

ويضعّف هذين الوجهين أنّه لا شكّ فى كون مفاد العبارة المذكوره بحسب اللغه بل العرف أيضا هو نفي الحقيقه.

ودعوى نقلها أو كونها مجازا راجحا أو مساويا للحقيقه فى نفي وجود الصفه مع انتفاء القرائن الخاصّه مجرد دعوى خاليه عن الحجّه ، بل ملاحظه فهم العرف فى استعمالها مجردا عن القرينه تنادى بخلافه ، كما فى قولك : «لا وصول الى الدرجه العاليه إلّا بالتقوى ، ولا روح للعمل إلّا بالإقبال ، ولا قبول للطاعه إلّا بالولايه» الى غير ذلك من الأمثله المتكثّره.

ومجرد استعمالها فى عدّه مقامات قضت القرائن الداخله أو الخارجه بإرادته نفي صفه من الصفات - نظرا الى القطع ببقاء الذات - لا يقضى بعدم انصرافها الى ما وضعت له مع انتفاء القرينه ، كيف! وليس بأشيع من تخصيص العامّ واستعمال الأمر فى الندب ولم يقل أحد فيهما بالنقل.

نعم ، ربما قيل بصيروره الثانى مساويا للحقيقه ، إلّا أنّه موهون مردود عند المعظم.

فدعوى مرجوحه الحمل على المعنى المذكور أو مساواته للآخر عجيب. وأعجب منه دعوى الحقيقه العرفيه فى ذلك كما لا يخفى على من أعطى النظر حقّه فى استعمالات تلك العبارة فى مواضع الخلوّ عن القرينه.

ومما يوضح ما ذكرناه أنه قد احتج جماعه من الخاصه والعامه فى مبحث المجمل والمبين على نفى الإجمال فى : «لا صلاة إلا بطهور» ونحوه بأن مفاد العبارة نفى الحقيقة وهو ممكن ، وقد أخبر الشارع به فيحمل على الحقيقة ولم يتفوه أحد هناك بمنع دلالة العبارة على ذلك حتى أن من ذهب الى الإجمال فيها لم يتشبث بذلك بل ادعى صدق الصلاة على الفاسده ، فأثبت بذلك عدم إمكان صرف النفى الى الحقيقة ، فالتزم بصرف النفى الى الصفه ، وحينئذ بنى على إجمال العبارة من جهة تعدد الصفات كالكمال والصحة ، ولم يقع منهم مناقشه فى دلالتها على نفى الحقيقة كما هو معلوم من ملاحظه الباب المذكور من كتب الاصول.

ومن غريب الكلام ما ذكره بعض الأعلام فى المقام حيث استشهد على عدم دلالة العبارة المذكوره على نفى الحقيقة بأنه لم يتمسك أحد من العلماء الفحول فى ذلك المبحث لإثبات نفى الإجمال بأصالة الحقيقة وتمسكوا بكونها موضوعه للصحيحه من العبادات ، لما عرفت من أن الحال على خلاف ما ذكره مصرّحين بخلافه وهى المذكوره فى معظم الكتب الاصوليه منصوص به فى كلام الأجله ولو لا مخافه الإطناب فى الكلام لذكرنا جملة من عبائهم فى المقام.

ثم الظاهر أنّها فى معظم الموارد التى لم يرد بها نفى الحقيقة على الحقيقة فإنما اريد بها ذلك أيضا على سبيل المبالغه فإنّ المقصود بالتعبير المذكور حصر الموضوع فى المحمول ادعاء ، جعلاً لما عداه بحكم العدم كما هو واضح بعد ملاحظه موارد تلك الاستعمالات.

ومجرد شيوع استعمالها كذلك لا يوجب هجر وضعها لنفى الحقيقة ونقلها الى نفى الصفه ؛ إذ المفروض ابتناء المعنى المذكور عليه وعدم استفاده ما هو المقصود إلا بذلك.

على أنه لو ادعى النقل أو الشهره فإنما يدعى فى نحو «لا صلاة إلا بطهور» حيث إنّ له نظائر كثيره استعملت فى المعنى المذكور ، وأمّا نحو «لا صلاة له ، ولا صيام له» ونحوهما كما فى عدّه من الأخبار المذكوره وغيرها فلا وجه لهذه

الدعوى بالنسبه اليه أصلا ، وفيه كفايه فى الدلاله على المدعى .

ثالثها : أنّ ظاهر تلك العبارة وإن كان ذلك إلّا أنّ ظاهر المقام يصرفها عن ذلك ، فإنّ شأن الشارع بيان الأحكام الشرعيّه لا مجرد انتفاء الحقيقه والماهيّه وعدم حصول مسمى الموضوعات اللفظيّه ، فينصرف الى نفي الكمال أو الصّحّه ، كما قيل نحوه فيما أثبت فيه ذلك كقوله عليه السلام : «الطواف بالبيت صلاه» (١) و «الإثنان فما فوقها جماعه» (٢) حيث حمل على إرادته الفضيله .

وفيه أنّه لا- مانع من إرادته نفي الحقيقه فى المقام ؛ إذ الحقيقه المذكوره من مقرّرات صاحب الشريعه فليس بيان ذلك إلّا من شأنه ، والفرق بينه وبين المثالين المذكورين ظاهر لا يخفى .

رابعها : أنّه لو بنى على ظاهر العبارة لزم أن لا تكون الصلاه الخاليه عن الفاتحه صلاه ولو كانت متروكه نسيانا أو لعذر ولا قائل به ، والقول بتقييدها بصوره القدره والعمد خروج عن ظاهر اللفظ فليس بأولى من حملها على نفي الكمال من غير التزام بالتخصيص ؛ إذ لا بعد فى كون صلاه الناسى للفاتحه أو غير القادر عليها دون صلاه الآتى بها عن الكمال ، بل الظاهر ذلك .

ودعوى ترجيح التخصيص على المجاز غير جاريه فى المقام ؛ لشيوع التجوّز هنا حتّى قيل فيه بالنقل ، مضافا الى ما فى التخصيص المذكور من الخروج عن الظاهر ؛ لكونه تخصيصا بالأكثر وهو على فرض جوازه بعيد جدّا ، ولا أقلّ من مساواته لما ذكر من الإحتمال ، وهو كاف فى هدم الاستدلال .

وفيه - مع اختصاص المناقشه ببعض الروايات المذكوره فلا مانع فى غيره من تلك الجهه - أنّه لا بدّ من التقييد المذكور قطعا ، للأدله الداله عليه ، فالمراد أنّه لا صلاه للقادر الغير الغافل إلّا بالفاتحه .

ودعوى معارضه ذلك بالحمل على نفي الكمال ولا حاجه إذن الى التقييد فيقاوم الاحتمالان غير متّجهه ؛ ضروره كون الحمل عليه فى غايه البعد من اللفظ .

---

(١) عوالى اللآلى : ج ٢ ص ١٦٧ ح ٣ .

(٢) عيون أخبار الرضا : ج ٢ ص ٦١ ح ٢٤٨ .

ويشهد له فهم كافه الأصحاب وغيرهم حيث اتفقوا على دلالتها على وجوب الفاتحه فى الصلاه ، ولو حمل على المعنى المذكور لم يكن دالما على وجوب الفاتحه أصلا ، وهو كما ترى إسقاط للروايه عن الإفاده ، فعلى فرض الخروج عن حقيقه اللفظ فلا مناص حينئذ من حملها على نفي الصّحّه ، فلا بدّ من الالتزام بالتقييد ، وحينئذ فيلزم الخروج عن الظاهر من وجهين ، بخلاف ما إذا حمل على ما قلناه فيقدّم عليه.

وما ذكر من لزوم التخصيص بالأكثر فمما لا يعرف الوجه فيه ، فإنّ نسيان الفاتحه فى كمال الندره ، وكذا عدم القدره عليها كما يشاهد ذلك بالنظر الى أحوال المسلمين.

خامسها : أنّها معارضه بقوله عليه السلام : «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاه» (١) فإنّ ظاهر العطف قاض بالمغايره ، وتحقّق مفهوم كلّ منهما بدون الآخر وقوله عليه السلام : «الصلاه : ثلث طهور ، وثلث ركوع ، وثلث سجود» (٢) ونحو ذلك ممّا ورد فإنّ ظاهر عبارته تحقّق الماهيّة بذلك ، وهو يعمّ الصحيح والفساد.

وفيه أنّ الروايه الاولى لا دلالة فيها على ذلك بوجه ؛ لظهور مغايره الشرط للمشروط ، وليس القائل بوضع الصلاه للصحيحه قائلا باندراج الشرائط فى مسمى اللفظ كما قد يتوهم.

فإن قلت : إذا حكم بوجوب الصلاه فقد دلّ ذلك على وجوب ما اشترط فى مسماه ، فأى فائده فى ذكره؟

قلت : أولا : أنّ ذلك مبنى على القول بوجوب المقدمه ، فلا دلالة فيها على ذلك على القول بعدمه ، كما هو مذهب المعترض وإن اخذ فى التسميه.

وثانيا : أنّ فى التصريح بالحكم زياده دلالة على المقصود ؛ إذ قد يخفى الحكم بالوجوب لعدم اندراجه فى الدلالات اللفظيه ، مضافا الى ما فيه من الدلالة على

---

(١) الوسائل : ب ٤ من أبواب الوضوء ح ١ ج ١ ص ٢٦١.

(٢) الوسائل : ب ١ من أبواب الوضوء ح ٨ ج ١ ص ٢٥٧.

عدم وجوب المقدمه قبل تعلق الوجوب بذيها.

وثالثا : أنّ المذكور أولا هو وجوب الطهور ، وهو لا يغنى عن الحكم بوجوب الصلاة، ولو كان المذكور أولا وجوب الصلاة فربما أغنى عنه.

والروايه الثانيه غير مشتمله على سائر الأركان ولا سائر الواجبات ، وظاهرها إدراج الطهور فى الصلاه فلا بدّ من تنزيلها على بعض الوجوه الصحيحه ، ومثل ذلك لا ينهض حجّه فى مقام الاستدلال ، مضافا الى أنّ ظاهرها عدم صدق الصلاه بدون الطهور ، ولا يقول به القائل بوضعها للأعمّ بل وكذا الركوع والسجود على ما مرّ القول فيه ، فهى بالدلاله على الوضع للصحيح أقرب من خلافه.

سادسها : المنع من عدم القول بالفصل فغايه الأمر أن تدلّ تلك الروايات على كون ما ذكر فيها من الأجزاء والشرائط مأخوذه فى التسميه ، وأين ذلك من القول بوضعها للصحيحه؟ وأيضا غايه ما يدلّ عليها كون ما وردت فى تلك الروايات كالصلاه والصيام موضوعه بإزاء الصحيحه ولا يستلزم ذلك ثبوته فى سائر ألفاظ العبادات.

وفيه : أنّا لم نجد الى الآن مفضّلا فى شىء من المقامين ، ولا تخيله أحد فى المقام ، فبعد ثبوت اعتبار ما ذكر فيها فى تحقّق الماهيّة يكتفى به فى اعتبار سائر الشرائط والأجزاء وفى ثبوته فى سائر الألفاظ وان لم يتحقّق هناك اجماع ؛ إذ المسأله متعلّقه بمباحث الألفاظ فيكتفى فيها بالظنّ ولو كان دون ذلك.

على أنّ عمده أدلّه القائل بوضعها للأعمّ هو العرف ، ومن الواضح عدم فرق العرف بين ما ذكر وغيره ، فإذا ثبت فساد ما استند اليه انهدم به أساس القول المذكور.

الخامس : أنّ الأمر المهمّ به فى الشريعه الذى يشتدّ اليه الحاجه وبه ينوط معظم الأحكام الوارده فى الكتاب والسّنّه ويكثر التعبير عنه فى المخاطبات المدائره فى كلام الشارع والمتشرّعه إنّما هى الصحيحه ، إذ بها ينوط المثوبات الاخرويّه وعليها بنيت أساس الشريعه ، فالطبيعه المقرّره من الشارع هى تلك ،



كيف! وهي الأمر المجعول عباده والمعدود من الفروع الشرعيه ، فهي الماهيه المحدثه من صاحب الشريعه ، وأما الفاسده فهي خارجه عن العباده مندرجه في أنواع البدعه ولا حاجه الى التعبير عنه في الغالب ، ولو احتيج اليه فإنما هو بواسطه بيان الصحيحه ، ولو فرض تعليق بعض الأحكام عليها فإنما هو في كمال الندره.

وعلى ما اخترناه من ثبوت الحقيقه الشرعيه فالأمر أوضح ؛ إذ قضيه الحكمه وضع اللفظ بإزاء ما يشتد اليه الحاجه ويعتد بشأنه سيما بعد إثبات عرف خاص لأجل بيانه ، وذلك ظاهر. ويرشد اليه التعبير عن تلك الألفاظ بأسامى العبادات ، إذ ليست الفاسده مندرجه في العباده على سبيل الحقيقه.

السادس : ما أفاده بعض المحققين من أننا نعلم أنّ للعبادات أجزاء معتبره فيها يتألف منها ماهياتها ، كما هو ظاهر من ملاحظه الشرع ولو كانت للأعمّ لما كانت كذلك ، إذ صحّ إطلاقها حينئذ مع فقد كل واحد منها يستلزم انتفاء جزئيتها أو تحقّق الكلّ بدون الجزء ، هذا خلف.

وأورد عليه بمنع الملازمه ، فإنّ القائل بوضعها للأعمّ يسلم وجود أجزاء معتبره في الماهيه ولا يقول بحصول الماهيه مع عدمها ، سواء اعتبرت على نحو الإجمال أو التعيين ، وانما القول بأن جميع الأجزاء ليس من ذلك القبيل بل هناك أجزاء اعتبرت بخصوصها في خصوص الصحيح ، كالتشهد والقراءه ونحوهما ، أو يقول بصدق الصلاه على ما هو فاسد من جهه انتفاء الشرائط ، أو وجود الموانع من الصحه والدليل المذكور لا يبطل شيئا من ذلك.

ويدفعه أنّ المقدمه المذكوره أولا- كافيه في دفع ذلك ، فإنّ من راجع عرف المتشرّعه وجد حكمهم بجزئيه جميع الأجزاء المقرّره للصلاه على سبيل الإطلاق من غير حاجه الى التقييد.

وبالجملة : أنّه بعد ثبوت الجزئيه في الجملة يحكمون بكونه جزء لمطلق الصلاه ، فالمنع المذكور موهون بعد الرجوع الى عرف المتشرّعه ، والتفصيل بين الأجزاء والشرائط ليس مذهبا معروفا ، فلا معول عليه بعد إبطال كونها للأعمّ مطلقا.

السابع : ما أفاده المحقق المذكور أيضا ، وهو أنّ كلّ واحد من العبادات متعلّق لطلب الشارع وأمره ، ولا شيء من الفاسده كذلك فلا شيء من تلك العبادات بفاسده ، ويمكن تقريره بالشكل الأوّل بأن يقال في الكبرى : ولا شيء من متعلّق طلب الشارع بفاسده فينتج النتيجة المذكوره.

واورد عليه أنّه إن اريد أنّ كلّا من العبادات مأمور به في الجملة فمسلم ولا يجدى نفعا ، وإن اريد أنّه مأمور به على كلّ حال فهو ممنوع ، ولو استند فيه الى إطلاقات الأمر ففيه مع منع ورودها في جميع الموارد أنّها لا تقاوم ما دلّ على الوضع للأعمّ ، القاضى بتقييدها بما إذا كانت جامعها لجميع الأجزاء والشرائط ممّا ثبت اعتبارها في الصحه.

ويدفعه : أنّه لا ريب في تعلّق الأوامر أو ما بمعناها بجميع العبادات ؛ إذ قوام العباده بالأمر ومن البين أنّ الأوامر لا تتعلّق بالفاسده ، فقضيّه ذلك كون ما تعلّق به تلك الأوامر صحيحه ، ولما كانت متعلّقه بها على إطلاقها يثبت صحّتها كذلك فتكون الفاسده خارجة عنها.

ودعوى عدم مقاومته لما دلّ على الوضع للأعمّ تسليم لدلاله ذلك على المدعى ، فيتشبّث في دفعه الى كون ما يدلّ على الوضع للأعمّ أقوى ، وستعرف إن شاء الله تعالى أنّ ما احتجّ به لذلك غير ناهض عليه في نفسه ، فكيف بمقاومته لذلك؟!.

الثامن : ما أفاده المحقق المذكور أيضا من أنّها لو كانت موضوعه للأعمّ لم تكن توقيفيه بل كان المرجع فيها الى العرف ؛ إذ هو المناط فيها على القول المذكور والتالى باطل ضروره كونها امورا توقيفيه متلقاه من صاحب الشريعه لا يصحّ الرجوع فيها الى عرف ولا عاده.

واورد عليه تاره بالنقض فإنّ القائل بوضعها للصحيحه يرجع أيضا في إثباته الى العرف ، ولذا استدّلوا عليه بالتبادر وصحّه السلب كما مرّ.

واخرى بمنع الملازمه ؛ إذ مجرد الرجوع الى العرف لا يقضى بعدم كونها توقيفيه.

نعم إنّما يلزم ذلك لو كان المرجع فيها الى العرف العامّ كما هو الحال في المعاملات ، وليس كذلك بل المرجع فيها الى عرف المتشرّعه الكاشف عن مراد صاحب الشريعة ، وهو أخذ بالتوقيف ، وكما أنّه يرجع في الألفاظ اللغويّه والعرفيّه العامّه الى اللغه والعرف العامّ ولا- ينافي كون ذلك توقيفيًا بل يحقّقه فكذا في المقام ، غايه الأمر أنّ المعتبر هناك التوقيف من أهل اللغه والعرف العامّ والمعتبر هنا التوقيف من الشرع وهو حاصل بالرجوع الى عرف المتشرّعه ؛ للاتّفاق على اتّحاد المعنى العرفي لما استعمل فيه في كلام الشارع ولا- فارق بين التوقيفين والعله المجوّزه هناك مجوّزه هنا أيضا ، لاشتراكهما في التوقّف على التوقيف وعدم سبيل للعقل في الحكم به ، وهو ظاهر.

قلت : لا- يخفى أنّ هنا توقيفيًا في معرفه المعنى في الجملة ككونه العباده المعروفه المستجمعه لجميع الأجزاء والشرائط المعتبره في الصّحّه أو الأعّم من ذلك ومن الفاسده ، وتوقيفيًا في معرفه تفاصيل ذلك المعنى من أجزائه وشرائطه المعتبره فيه فيتميّز به خصوص المصاديق.

ولا ريب أنّ الأوّل ممّا يتحصّل من ملاحظه عرف المتشرّعه ولا مانع من الرجوع اليه ، ولذا استند الفريقان فيما ادّعوه الى العرف حيث احتجّوا بالتبادر وغيره.

وأما الثاني فهو الّذى عناه المستدلّ في المقام ، ولا ريب أنّ العرف لا يفي بتلك التفاصيل بل يرجع فيه المقلّم الى المجتهد ، والمجتهد الى الأدلّه التفصيليّه من غير رجوع في تعيين شيء من واجباته وشرائطه الى العرف ، سواء قلنا بكون تلك الألفاظ موضوعه بإزاء المعنى الإجمالي - حسب ما أشرنا اليه في الصلاه من غير أن يؤخذ في نفس ما وضع اللفظ له تلك التفاصيل كما هو الظاهر ، فيدور الأمر في صدقه مدار صحّته وكونه مقرّبا سواء زادت أجزاؤه أو نقصت ، حتّى أنّه يقال بصدق الصلاه مثلا على الصلوات المقرّره في الشرائع المتقدّمه بملاحظه زمان صحّتها - أو قلنا بكونها موضوعه بإزاء ما اعتبر فيه الأجزاء، على التفصيل بأن

يجعل كلّاً من الأجزاء والشرائط معتبراً في الموضوع له.

أمّا على الأوّل فظاهر ، إذ معرفه المصداق حينئذ ليس من شأن العرف ، ألا ترى أنّ القيمه السوقيه ونحوها يرجع في فهم معناها الى العرف ، لكن في تعيين ما هو قيمته أنّما يرجع الى أهل الخبره ، فكذا في المقام.

وأمّا على الثاني فلائنه لثمة كانت الأجزاء والشرائط المعتبره فيها متكثره والعرف لا يفى غالباً بمعرفه تلك التفاصيل - فهم إنّما يتصوّرون المعنى الموضوع له في أمثال ذلك على وجه يميّزه من غيره من غير أن ينتقل الى التفصيل ، فهم إنّما يعرفون من الموضوع له في أمثال المقام أنّه معنى شأنه كذا مثلاً - فلا بدّ في معرفه التفصيل أيضاً من الرجوع الى الأدلّه التفصيليه.

والحاصل : أنّ كون المعنى موضوعاً له عند أهل العرف للفظ لا يستلزم تصوّره لهم لذلك المعنى على سبيل التفصيل حتّى يتميّز تفاصيله بالرجوع اليهم ، بل الغالب فيه في مثل المقام هو تصوّر المعنى بالوجه وعلى سبيل الإجمال حسب ما ذكر ، وهو كاف في فهمه ، وحينئذ فلا- وجه لما ذكر من الرجوع في تمييز تفصيل المعنى الى العرف ؛ إذ ليس ذلك من شأنهم وإنّما شأن أهل العرف الرجوع في ذلك الى العلماء وأهل المعرفه ، كما هو ظاهر من ملاحظه الحال في كلّ واحد من العبادات ، كيف! ولو كان العرف مرجعاً في معرفه التفصيل لما كانت حاجه الى الرجوع الى الأخبار وغيرها من الأدله الشرعيّه في معرفه أجزاء الصلاه وغيرها ، وهو واضح البطلان ، وليس الوجه فيه إلّا ما عرفت من الفرق بين الإجمال والتفصيل ، والمستفاد من تلك الألفاظ ليس إلّا الامور المجمله هو الّذى يستفاد من العرف ، ولا يعرف التفصيل إلّا بالرجوع الى الأدله ، وهذا كلّ واضح بناء على القول بوضعها للصحيحه.

وأما القائل بوضعها للأعمّ فيذهب الى تعيين المعنى بحسب عرف المتشرّعه على التفصيل ، ولذا يذهب الى جريان الأصل في كلّ ما شكّ في جزئيه أو شرطيته بعد إحراز ما يصدق معه الاسم في العرف.

فمحصل الاستدلال أنه لو كانت تلك الألفاظ موضوعه للأعمّ لكان الرجوع الى عرف المتشرّعه كافياً في معرفه تفاصيل معانى العبادات المقرّره فى الشريعة ، مع أنه ليس كذلك بل لا- يعرف تلك التفاصيل إلّا بالرجوع الى الأدلّه التفصيليه المقرّره فى الكتب الاستدلاليه.

والمراد من كونها توقيفيه هو هذا المعنى ، وهو الفارق بين ألفاظ العبادات وغيرها حيث جعلوا الاولى توقيفيه والثانيه محوّله الى العرف ، كيف! ولو كان الأمران ممّا يحال الى العرف لم يكن هناك فرق بينهما.

وكون إحديهما محاله الى العرف العامّ والاخرى الى عرف المتشرّعه الذى هو بمنزله العرف العامّ بعد انتشار الإسلام لا يصلح فارقا فى المقام ، وسياق كلامهم يأبى عنه غايه الإباء ، كما لا يخفى على المتأمل فيما قرّنا.

### أدلّه الأعمى

حجّه القائلين بكونها للأعمّ وجوه :

أحدها : قضاء أمارات الحقيقه به ، وهو من وجوه :

منها : التبادر فإنّ المنساق فى العرف من نفس تلك الألفاظ مع قطع النظر عن الامور الخارجيه هو ما يعمّ القسامين ، ولا دلالة فيها على خصوصيه أحد الوجهين ، ولذا يصحّ الإخبار بأنّ فلانا يصلّى وإن لم يعلم صحّه فعله ، بل وإن علم فساده ، ولو لا تبادر الأعمّ لكان ذلك كذبا.

ومنها : عدم صحّه سلبها عن الفاسده ، ولذا لا يصحّ الإخبار عمّن كان وضوؤه وغسله فاسدا أو عباداته فاسده : إنّه لا يتوضأ ولا يغتسل من الجنابه. ولا يصلّى ولا يصوم، ولو أخبر كذلك من دون قيام قرينه على إرادته خلاف الظاهر عدّ كذبا ، بخلاف ما لو قيّد بالصحيحه.

والحاصل : أنّ الفرق بين نفي المطلق ونفى المقيّد فى العرف - كما هو معلوم من ملاحظته - دليل على عدم صحّه سلب المطلق عن الفاسده عندهم.

ومنها : صحّه تقسيمها الى الصحيحه والفاسده ، وهو ظاهر فى كونها حقيقه فى المقسم.

ومنها : أنها تقيّد بالصّحّه تاره ، وبالفساد اخرى ، والأصل فيما هو كذلك أن يكون حقيقه فى القدر المشترك بين القيدين .

ومنها : صحّه استثناء الفاسده منها إذا دخل عليها أداه العموم ، كما فى قولك : «كُلّ صلاحه توجب التقرب الى الله تعالى إلّا الفاسده ، وكُلّ صلاحه صلّاها فلان كانت مجزيه إلّا صلاحته الكذائيه» وهى دليل على اندراج المستثنى فى المستثنى منه ، إذ الأصل فيه الاتصال .

ومنها : حسن الاستفهام فيما لو أخبر أحد بوقوع شىء من تلك العبادات ، أو حكم عليه بشىء أنّها هل كانت صحيحه أو فاسده ، والأصل فى ذلك كون المستفهم عنه مشتركاً لفظياً بين ذينك الأمرين أو معنوياً ، وحيث إنّ الأوّل منفى فى المقام بالإجماع فيتعيّن الثانى .

ومنها : أنّها تطلق على الصحيحه تاره ، وعلى الفاسده اخرى ، والأصل فيما هو كذلك أن يكون حقيقه فى القدر المشترك بين الأمرين ، حذراً من الاشتراك والمجاز .

والجواب : أمّا عن الأوّل فبمنع التبادر ، بل الأمر فيه بالعكس ؛ إذ ليس المتبادر إلّا الصحيحه حتّى أنّه اعترف به القائل بوضعها للأعمّ إلّا أنّه ادعى كونه إطلاقياً ، وما ذكر من المثال فمحمول على الوجه المتقدم من جهه إسنادها الى معيّن ، لما عرفت من كون ذلك قرينه على إطلاق المفهوم على ما هو مصداق له عند العامل ، لما فى تعيين مصداق تلك المفاهيم من الاختلاف فى الآراء والأداء ، وكُلّ عامل فإنّما يأتى بها على حسب ما يعتقد فيها أو جرى عمله عليها ، فإذا اسند ذلك اليه قضى ذلك بأدائها على حسب ما عنده ، والمتبادر منه حينئذ هو الصحيحه بزعم العامل ، كما هو ظاهر من ملاحظه العرف ، ولو لا ما قلناه من كون المتبادر هو الصحيح وكون الانصراف هنا من الجهه المذكوره لما كان فرق بين الأمرين ، بل كان الصحيح بزعمه الفاسد فى الواقع كالفاسد بزعمه أيضاً من غير فرق فى الانصراف مع وضوح الفرق ، وهو شاهد على ما ذكرناه .

ويومئى الى ما قلناه أنه يقال : إن المخالفين يأتون بالعبادات ويؤدّون الواجبات ويواظبون على السنن مع أن العبادة والواجب والسنة ليست إلا الصحيحة ، فقد اطلق المذكورات على خصوص ما يعتقدونه كذلك ، فاللفظ فى تلك الإطلاقات قد استعمل فى معناه الموضوع له - أعنى العبادة المخصوصة الصحيحة وإنما اطلقت على المصداق المخصوص تبعا لاعتقاد عاملها كونه مصداقا لها - وذلك لا يقضى بتجوّز فى المقام كما لا تجوّز فيما إذا استعمل اللفظ فى غير الموضوع له عنده تبعا للوضع الثابت فى عرف آخر ، غايه الأمر أن فيه مخالفه للظاهر ، وتكفى النسبه المذكوره شاهده عليه حسب ما عرفت.

ومما يشهد على ما ذكرنا أنه يصحّ سلب الصلاه الحقيقيه عن تلك الأعمال الفاسده وأن يقال : إنها ليست بصلاه أتى بها الشرع وليست من الماهيه المجعوله فى الشريعة ، ومن البين أن القائل بالوضع للأعمّ يقول بكون الأعمّ هى الصلاه المجعوله المقرّره من الشارع ، ويقول بكون المستعمل فيه للفظ الصلاه والموضوع لفظها بإزائه (١) هو ذلك ، لنصّه على كون المعنى الشرعى قابلا للصحة والفساد ، وكون المقرّر من الشرع قدرا جامعا بين القسمين وإن لم يقل بكونها مطلوبه كذلك.

ومن غريب الكلام ما وجدته فى كلام بعض الأعلام حيث إنّه بعد ما نفى الريب عن كون الماهيات المحدثه امورا مخترعه من الشرع قال : «ولا شك أن ما أحدثه الشارع متّصف بالصحة لا غير ، بمعنى أنه بحيث لو أتى به على ما اخترعه يكون موجبا للامتنال للأمر بالماهيه من حيث إنّه أمر بالماهيه» ونصّ أيضا على أنه : إذا وضع الشارع اسما لهذه المركّبات أو استعمله فيها لمناسبه فهو يريد تلك الماهيه على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور. وبعد ذلك كلّ ذهب الى كونها أسامى للأعمّ فيكون الموضوع له أو المستعمل فيه هو الأعمّ. وهل هذا إلا تدافع بين وتناقض ظاهر؟!.

وقد ظهر ممّا ذكرنا الجواب عمّا ذكر فى الوجه الثانى ، ووجه الفرق بين نفى

---

(١) وما وضعت بإزائه. (خ. ل).

المطلق والمقيّد بالصحيحه ظاهر ممّا قرّناه ؛ إذ التصريح بالصّحّه في المقام مع دلالة اللفظ على اعتبار الصّحّه في الجملة ظاهر في اعتبار الصّحّه الواقعيه ، كما لا يخفى ذلك بعد التأمل في العرف.

وأما الثالث ففيه : أنّ التقسيم إنّما يفيد كون المقسم مستعملا في خصوص الأعمّ ومجرد الاستعمال أعمّ من الحقيقيه ؛ لاستعماله في خصوص الصحيحه قطعا.

ودعوى كون التقسيم ظاهرا في كون المقسم حقيقه في الأعمّ محلّ منع ، سيّما إذا اشتهر استعماله في خصوص أحد القسمين ، وكذا الحال فيما ذكر من التقييد وصّحّه الاستثناء ولا يلزم كون الاستثناء منقطعا إن قلنا بكونها موضوعه للصحيحه ، لتسليم دلالة على استعمال المستثنى منه في الأعمّ إلّا أنّ مجرد الاستعمال غير كاف في المقام.

وكذا الكلام في دعوى كونها حقيقه في القدر المشترك من جهه إطلاقها على كلّ من القسمين.

وحسن الاستفهام إنّما يتبع حصول الاحتمال ويختلف الحال فيه بحسب قرب الاحتمال وبعده ، ولا دلالة فيه على كون المستفهم عنه مشتركا لفظيا أو معنويا أصلا ، وقد عرفت الحال في ذلك كلّه فيما قدّمناه في بيان أمارات الحقيقه ، على أنّه لو سلّم دلالة تلك الأمارات على الحقيقه ففيها ظهور ما في ذلك ، ولا يعادل ذلك ما قدّمناه من الشواهد على كونها للصحيحه.

ثانيها : أنّه قد شاع استعمال تلك الألفاظ في مواضع عديده في الأعمّ من الفاسده ، يستفاد من كلّ منها وضعها بإزاء الأعمّ من الصحيحه ، ويبعد التزام التجوّز في تلك الاستعمالات الشائعه.

منها : أنّه قد شاع في الأخبار بل جاوز حدّ التواتر بمرار الأمر بإعادة الصلاه وغيرها من العبادات إذا طرأها فساد لترك جزء أو ارتفاع شرط أو وجود مانع ، وقد تداول الحكم بالإعاده حينئذ في ألسنه العلماء كافّه من الخاصّه والعائمه ، وقد جروا على استعمالها في كتبهم المصنّفه وشاع استعمالها في ذلك المقام حتّى بين



العوام ، ومن البين أن الإعادة بحسب العرف واللغة عبارته عن الإتيان بالشىء ثانياً يعنى بعد الإتيان به أولاً ، بل ذلك هو معناه المصطلح أيضاً وإن اخذ فيه بعض الخصوصيات ، وقضيه ذلك كون الفعل الواقع أولاً مندرجا فى المسمى وإلا لم يكن الفعل الثانى إتيانا بذلك الفعل ثانياً ، بل كان إتيانا أولياً وبذلك يخرج عن كونه إعادة.

وبالجملة : لو كانت أسامى العبادات موضوعه بإزاء الصحيحه لم يمكن تحقق الإعادة إلا مع صحه المأتى به أولاً ، ولا يجرى ذلك إلا فى نادر من المقامات ممّا وردت إعادته مع صحه الأول كالمعاده جماعه ونحوها ، وأمّا معظم ما ورد فيه الإعادة وتواتر نقله عن أهل العصمه وشاع استعماله بين المتشرّعه فإنّما هو مع فساد الفعل الأول ، كما هو قضيه الأمر بالإعادة والحكم بوجوبها ؛ إذ لا وجه له مع صحه الفعل الأول.

والتزام التجوّز فى جميع الاستعمالات المذكوره مع شيوعها وتداولها بعيد كمال البعد ؛ بل ربما يقطع بفساده ، على أن مجرد الظهور كاف فى المقام ، لكون المسأله لغويه متعلّقه بالأوضاع اللفظيه.

ومنها : أنه قد شاع فى الاستعمالات الجاربه وتداول بين الخاصه والعامه الحكم ببطلان الصلاه وفسادها عند حصول ما يفسدها ، وكذا الحال فى غيرها من العبادات ، ولو لا أنّها موضوعه للأعمّ لم يصحّ الحكم عليها بذلك ؛ لوضوح بطلان الحكم ببطلان العباده الصحيحه والحكم بفسادها ، والتزام التجوّز فى تلك الإطلاقات الشائعه بعيد جداً.

ومنها : أنه قد تظافر النهى عن جمله من العبادات ولو كانت أسامى للصحيحه لما صحّ تعلق النهى بها ، أو لزم القول بعدم اقتضاء النهى عنها للفساد ، بل قضى ذلك بدلاله النهى عنها على الصحه بمقتضى المادّه ، كما حكى القول به عن أبى حنيفه وتلميذه ، لتعلق النهى بمسمى اللفظ الذى هو خصوص الصحيحه ، فيكون الإتيان به صحيحاً بمقتضى المادّه ، محرّماً خاصه بمقتضى الهيئه ، وإلا لزم المناقضه بين

والقول بأنّ ذلك إنّما يتمّ على فرض إمكان وقوعه منه وهو ممنوع مدفوع بما هو ظاهر من عدم جواز تعلق النهى بغير المقدور ، كما لا يصحّ تعلق الأمر بما لا يقدر على تركه كالكون فى المكان ، ولذا يقبح أن يقال للأعمى : لا تبصر ، وللإنسان : لا تطر ، ونحو ذلك فتعلق النهى بها دليل على إمكان وقوعها .

والقول بالتزام التجوّز فى لفظ الإعادة ، أو فى مادّة النهى والخروج عمّا وضعت له مدفوع بكونه خلاف الظاهر ؛ لبعده التزام التأويل فى جميع تلك الاستعمالات ، بل ربما يقطع بفساده ، سيّما مع عدم قيام دليل على الوضع للصحيحه لبعث على ذلك ، وعلى فرض قيامه فلا ريب فى كون الجرى على الظاهر فى تلك الاستعمالات الشائعه أظهر ، فهو بالترجيح أولى .

والجواب عن الأوّل أمّا أولاً فبأنّ ذكر الإعادة فى الأخبار وسائر الاستعمالات ليس مختصّاً بما إذا وقع الفعل كاملاً بحيث يصدق عليه الاسم ، بل كثيراً ما يطلق مع الإتيان ببعض الفعل بحيث لا يصدق عليه اسم تلك العباده ، وإنّما يعدّ بعضاً منه كما إذا صلّى ركعه من الظهر أو العصر أو بعضاً منها وشكّ بين الركعه والركعتين أو طراه غير ذلك من المفسدات ، فإنّه يقال : إنّه يعيد صلاته ، مع أنّ ما أتى به لم يكن مصداقاً محقّقاً من مصاديق الصلاه ، والفرق بين ذكر الإعادة فى هذه المقامات وغيرها بالتزام التجوّز فى المقام دون غيره بعيد جدّاً ؛ إذ الظاهر كون الإطلاق فى الجميع على نهج واحد .

والمدى يخطر بالبال فى تصحيح ذلك أن يقال : إنّ صدق الإعادة لا يتوقّف على الإتيان بتمام الفعل أولاً ، بل إذا تلبّس بفعل ودخل فيه ثمّ تركه فاستأنفه يقال : إنّه عاد الى ذلك الفعل وأعاده ، وليس القدر المتكرر منه إلّا البعض ، فذلك كاف عرفاً فى نسبه الإعادة الى مطلق ذلك ، والظاهر أنّه كذلك لغه أيضاً ، ونظير ذلك واقع فى غيرها من الألفاظ ، تقول : «ضربت زيدا ، ومسحت الجدار» ولم يقع الضرب والمسح إلّا على البعض منهما ، فنقصان بعض الأجزاء أو الشرائط وإن قضى بفساد العمل إلّا أنّه يصدق معه الإتيان ببعض ذلك العمل ، وهو كاف فى

صدق الإعادة بحسب العرف كما عرفت.

فإن قلت : إنه على القول بكون الصلاة اسما للصحيحه لا يكون القدر الواقع منه بعد ابطال العمل بعضا من الصلاة لطرو الفساد الباعث على خروجه عن ذلك ، فكما أنه على فرض إكماله فاسدا لا يندرج فى الصلاة حقيقه فليس مع الاقتصار عليه بعضا من الصلاة أيضا ، فالوجه المذكور إنما يتم على القول بكون الصلاة اسما للأعم.

قلت : لما كان الفعل قبل طرو المفسد متصفا بالصحة ، ولذا يقال بعد طروه : «إنه أفسد عمله أو فسد عمله بكذا» ولا يصح القول ببطلان عمله من حين شروعه بكشف ما لحقه من المفسد عن فساده من أول الأمر : كان ذلك مصححا للحكم بإتيانه ببعض الصلاة الصحيحه وإن طرأ البطلان بعد ذلك.

وبالجملة : الصحة والفساد إنما يطريان حقيقه على تمام العمل ويتصف الأبعاض بهما تبعا للكلى ، فإذا وقع بعض العمل على الوجه المعتبر أتصف بالصحة بملاحظه كونه بعضها من العمل الصحيح ، فهو صحيح بالوجه المذكور قبل طرو المفسد من غير منافاه بين وقوعه صحيحا بالوجه المذكور وما طرأه من الفساد بعد ذلك ، ولذا يصدق حينئذ دخوله فى الصلاة على الوجه الصحيح ، ويتعلق بذمته أداء المنذور فيما لو نذر أن يتصدق بدرهم ، إذا دخل فى الصلاة على الوجه الصحيح فى الأماكن المكروهه.

بل حكم الشهيد رحمه الله بالحنث مع نذره عدم إيقاع الصلاة فيها بمجرد الدخول فيها صحيحا ، والوجه فيه أنه يصدق عرفا مع الشروع فى الفعل : أنه يصلّى فى ذلك المكان ، والمفروض أنه نذر أن لا يصلّى فيه ، وعدم صدق الصلاة على ما أتى به بعد إفساده فى الأثناء لا يقضى بعدم صحته إطلاقا يصلّى هناك على سبيل الحقيقه قبله ، فإنّ الأفعال التدريجيه يصحّ إسناد ذلك الفعل الى المتلبس بها حقيقه على النحو المذكور قطعا (١).

---

(١) وفى كلامه رحمه الله إشكال ليس تفصيل الكلام فيه لائقا بالمقام. (منه رحمه الله).

ومن هنا يظهر وجه آخر لصدق الإعادة في المقام ؛ إذ الظاهر أنه لا يعتبر في تحقّق مفهومها ما يزيد على ذلك ، فصحّه إسناد الفعل اليه حينئذ قاضيه بصدق الإعادة على استثنائه كذلك.

فإن قلت : إنّ ما ذكر إنّما يصحّ صدق الإعادة إذا كان المأتي به صحيحا عند الشروع فيطرؤه الفساد بعد ذلك ، وأمّا إذا كان فاسدا من أوّل الأمر كما إذا انكشف إيقاعها من غير طهاره فلا يتمّ ذلك.

قلت : قد يصحّ ذلك بأنّ وقوع تلك الأفعال على وجه الفساد لا يقضى بعدم صدق الإتيان ببعض ذلك العمل ؛ إذ لا يعتبر في صدق ذلك اتّصاف ذلك البعض بالصحّه لما عرفت من أنّ الصحّه إنّما يتّصف بها في الحقيقه العمل بتمامه دون الأبعاض ، واعتبارها في التسميه إنّما هو بالنسبه الى وضع اللفظ للكُلّ ، والمدار في صدق كون المأتي به بعضا من العمل أنّه لو انضمّ اليه سائر الأجزاء والشرائط كان عملا تاما وهو كذلك في المقام ، فقد يكتفى بالإتيان بذلك في صدق الإعادة بحسب العرف ، ومن ذلك يظهر وجه آخر في الجواب عن الإيراد المتقدّم.

ومع الغضّ عن ذلك فيمكن تصحيح إطلاق الإعادة في المقام بما سنذكره في الوجه الثاني.

ومع الغضّ عنه أيضا فالترام التجوّز في خصوص الصوره المفروضه في لفظ الإعادة أو اللفظ الموضوع لتلك العباده غير مستنكر ، وليس ذلك إلّا كتجوّزهم في إطلاق تلك الأسمى على العبادات الفاسده.

وأما ثانيا فبأنّ المراد بالصلاه في قولهم : «أعد صلاتك أو يعيد صلاته» ونحوهما إمّا مطلق الصلاه من غير أن يكون إطلاقا لها على ما أوقعه من الفعل ، فلا مانع من أن يراد به الفعل المخصوص الموافق لأمر الله تعالى ، فيكون صدق الإعادة على فعله ثانيا من جهه إتيانه أولا- بالفرد المفروض ، على أنّه أداء للصحيح وبملاحظه كونه إتيانا بتلك الطبيعه وإن لم يكن ما فعله أولا إتيانا بالصحيح بحسب الواقع ، حتّى يكون أداءا لذلك الفعل حقيقه ، فإنّ غايه ما يعتبر

فى صدق الإعادة هو إيقاع الفعل ثانيا سواء كان الواقع منه أوّلا- من أفراد تلك الطبيعة بحسب الحقيقة أو بحسب الصورة ، واعتقاد العامل كونه أداء لذلك الفعل وإتيانا بتلك الطبيعة وإن لم يكن بحسب الواقع كذلك ، ألا ترى أنه يصحّ أن يقال فى الصورة المفروضة : «أعد ما كلفت به أو ما أمرك الله بأدائه أو ما افترضه الله عليك» مع أن شيئا من ذلك لا يشمل الفاسد قطعا ، إلا أنه لما كان إتيانه بالفعل الأوّل من جهه كونه أداء للمكلف به وإتيانا بالواجب صحّ التعبير المذكور ، وظاهر العرف لا يأبى عن صدق الإعادة على ذلك على سبيل الحقيقة.

وإمّا أن يراد به الفعل الصادر منه على أنه مصداق للصلاه والإتيان به إتيان بتلك الطبيعة المخصوصه ، فاللفظ المذكور قد استعمل فيما وضع له واطلق على المصداق المفروض بالاعتبار المذكور حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ، فى بيان الحال فى إطلاق الصلاه على الصلوات الفاسده بحسب الواقع الصحيحه باعتقاد الآتى بها ، فىكون الأمر بإعادتها دليلا على عدم صحّته الأوّل واشتماله على الخلل ، ويكون صحّته إطلاق الإعادة منوطا بصحّته إطلاق الصلاه على الفعل الأوّل بالنظر الى اعتقاد العامل حسب ما عرفت.

وقد يجعل من هذا القبيل إطلاق الصلاه فيما لو قيل : رجل صلّى بغير طهاره ، أو صلّى بغير سوره ، أو صلّى مع الخبث ناسيا أو جاهلا بالحكم ، أو صلّى الى غير القبلة ... الى غير ذلك ، فىصحّ الاستعمالات المذكوره على سبيل الحقيقة على القول بوضعها للصحيحه بالملاحظه المذكوره.

ومما يشهد بما قلناه أنه لو فرض ثبوت وضع الصلاه بإزاء الصحيحه صحّ استعمال الإعادة فيما ذكر من الاستعمالات قطعا ، ولا يأبى عنه العرف على الفرض المذكور أيضا ، ولذا يستعملها القائل بوضعها للصحيحه أو الأعمّ على نحو واحد ، فتأمل.

وأمّا ثالثا فبالترام التجوّز فى جميع تلك الاستعمالات إمّا فى لفظ الإعادة ، أو فى أسامى تلك العبادات حيث اريد بها المعنى الأعمّ ليتحقّق بذلك صدق

الإعاده على سبيل الحقيقه ولا مانع من ذلك ؛ إذ لا دلالة لمطلق الاستعمال على الحقيقه كما مرّ ، وكذا لا دلالة في لزوم التجوّز في لفظ آخر على فرض كونها حقيقه في معنى مخصوص دون غيره على عدم وضعه له ووضعها للآخر ، نظرا الى مخالفه المجاز للأصل لما عرفت في مباحث الدوران من عدم صحّه إثبات الأوضاع بمثل الأصل المذكور ، فإنّها امور توقيفيه لا يصحّ الاستناد في إثباتها الى الوجوه التخريجه.

نعم ، لو حصل ظنّ بالوضع من ملاحظه العرف صحّ الأخذ به ، لما دلّ على حجّيه مطلق الظنّ في مباحث الألفاظ ، وحصول ذلك في المقام محلّ منع.

والحاصل : أنّ الاحتجاج المذكور إن كان من جهه الاستناد الى لزوم المجاز في لفظ الإعاده أو اسم العباده في تلك الاستعمالات لإثبات كون تلك الألفاظ موضوعه للأعمّ من الصحيحه فقد عرفت أنّ مجرّد لزوم التجوّز على أيّ من الوجهين لا يصبح دليلا على وضعها لذلك ، وليس الأصل المذكور بنفسه أصيلا في إثبات الأوضاع ونفيها.

وإن كان من جهه بعد التجوّز في تلك الاستعمالات الشائعه فيه أنّه لا مانع من شيوع المجاز مع انضمام القرينه اليه كما هو المفروض في المقام ، سيّما مع قرب المجاز وكمال ارتباطه بالحقيقه وقيام الشواهد من الخارج على المجازيه ، فتأمل.

وعن الثاني أنّه لا باعث على التزام التجوّز في تلك الاستعمالات بناء على وضعها للصحيحه ؛ إذ المراد بالصلاه حينئذ هو مفهوم الصلاه المستجمعه للأجزاء والشرائط ، وقد اطلقت على ما كان مشتغلا بأدائه ، نظرا الى مطابقته لتلك الطبيعه بملاحظه ما أتى به من أجزائها وما هو بصدد الإتيان به من باقى تلك الأجزاء ، ومفاد الحكم ببطلان ما أتى به لطريان المفسد عليه هو خروجه عن كونه مصداقا لتلك الطبيعه وإتيانا بذلك الواجب ، فالمقصود أنّ ذلك المصداق المحصّل لتلك الطبيعه في الخارج قد خرج عن كونه مصداقا لها مصحّحا لوجودها ، فالبطلان

إنّما يتّصف به ذلك المصدّق باعتبار طرؤ المفسد عليه ، وإطلاق الصلاه عليه إنّما هو بالاعتبار الآخر ، أعنى من جهة اعتبار المكلف أداءه مستجمعه للأجزاء والشرائط ليتحقّق الطبعه فى ضمنه ، وقد يجعل البطالان أيضا متعلّقا بتلك الطبعه من جهة وجودها نظرا الى منع المبطل عن وجودها وإطلاق الصلاه عليها باعتبار المفهوم الملحوظ حين الاستعمال حسب ما قرّنا.

وعن الثالث أمّا أوّلا- فبالمنع من استلزامه دلالة النهى على الصّحّه ؛ إذ ذلك إنّما يتمّ إذا أمكن الإتيان بالماهيّه الصّحيحه فى ضمن المنهى عنه ، وأمّا مع استلزامه استحاله الإتيان به كذلك فمن أين يجيء الدلاله على صّحّه المنهى عنه؟.

والقول بأنّ استحاله إتيانه حينئذ بالصّحيح قاضيه بقبح تعلّق النهى به حسب ما مرّ مدفوع بالفرق بين ما يستحيل الإتيان به من جهة تعلّق النهى وما كان مستحيلا قبل تعلّقه، وما يقبح تعلّق النهى به إنّما هو الأوّل خاصّه ؛ لما فيه من الهذريه ، وأمّا الثانى فلا مانع منه لإفاده النهى إذن استحاله حصوله.

فإن قلت : إن استحاله صدور ذلك من المكلف من الامور الواقعيه بالنظر الى ملاحظه الشىء فى نفسه وليست حاصله بالنهى ، فما تعلّق النهى به مستحيل قبل تعلّقه.

قلت : ثبوت الأحكام الشرعيه إنّما يتبع الأدلّه المنصوبه عليها من الشارع ، فلو لا- تعلّق النهى بها كانت محكومه بصّحتها فى الشرعيه ، نظرا الى إطلاق الأوامر بعد ثبوت الماهيه بظاهر الأدلّه الشرعيه ، وإنّما يحكم بفسادها من جهة تعلّق النهى بها ، فالقاضى بفسادها عندنا واستحاله وقوعها صّحيحه فى ظاهر الشرع إنّما هو النهى عنها.

ويشكل ذلك بأنّ المفروض كون النهى المتعلّق بذلك للتحريم ، والمفروض استحاله وقوع ذلك المحرّم فى الخارج بحسب الواقع سواء نهى عنه الشارع أو لا ، فيكون الحكم بحرمة هذرا ، فلا فائده إذن فى النهى سوى إعلام المكلف بذلك من تعلّق النهى به فلا يكون النهى إلّا إرشاديا هذا خلف.

ويمكن دفعه بالفرق بين إيقاع الفعل بحسب قصد الفاعل وملاحظه إيقاعه ووقوعه بحسب الواقع.

توضيح ذلك : أنّ هناك حصولاً للطبيعه في ضمن الفرد بحسب الواقع واعتباراً من الفاعل لا يجادها في ضمنه ، وهو لا يستلزم الحصول بحسب الواقع ، فإنّ ذلك إن صادف الإتيان به في ضمن ما هو من أفراده بحسب الواقع كان هناك حصول لتلك الطبيعه بحسب الواقع وإلّا فلا ، والمنهى عنه في المقام إنّما هو الثاني دون الأوّل.

فإن قلت : إنّ ظاهر النهى بحسب الوضع هو طلب ترك نفس الطبيعه لا ترك القصد إلى إيقاعها في الخارج ولو في ضمن ما ليس بمصدقها ، وحمله على ذلك مجاز أيضاً يأتى عنه شيوع تلك الاستعمالات.

قلت : المقصود أنّ أسامى العبادات موضوعه بإزاء الصحيحه والأفعال المطلوبه بالشريعه ، فإذا وقعت متعلّقه للنهى فالظاهر أيضاً تعلّق النهى بتلك الأفعال ، غايه الأمر أنّه يرتفع عنها المطلوبيه من جهه تعلّق النهى بها ، فمفاد تلك النواهي حرمة أداء ما يصحّ قبل النهى بعد تعلّقه بها فماده النهى إذن مستعمله فيما وضعت له ، إلّا أنّه يلزم من تعلّق النهى بها خروج المنهى عنه عن كونه مصداقاً لما وضع المبدأ له.

والمتحصّل من ذلك هو حرمة الفعل الملحوظ به أداء تلك العباده الشرعيه ، فكما أنّ الواجب قبل تعلّق النهى هو الفعل الملحوظ به أداء العباده المخصوصه فكذلك هو المحرّم بعد تعلّق النهى به ، إلّا أنّه يلزمه الفساد في الثاني ، والخروج عن كونه مصداقاً لتلك الطبيعه بحسب الواقع هو أمر آخر لا مدخل له بما استعمل اللفظ فيه حتّى يلزم استعماله في غير ما وضع له.

وأما ثانياً فبالتزام التجوّز في النواهي الوارده بحملها على إرادته الفساد دون التحريم ، لما ذكر من امتناع حصول الصحيحه ، فلا يتّجه الحكم بتحريمها ، فالمقصود من تلك النواهي الدلاله على فساد تلك الأعمال اللازمه من دلالتها



على عدم مطلوبيتها ، ولذا تكرر في كلام الشارع بيان الموانع عن الصحه بالنواهي في العبادات والمعاملات على نحو بيانه الأجزاء والشرايط بالأوامر.

والظاهر أنّ ذلك طريقه جاريه في مخاطبات العرف أيضا في أمثال تلك المقامات ، فمفاد تلك النواهي عدم حصول تلك الطبائع المقرّره في ضمن ما تعلق النهي به ، بالألفاظ المذكوره مستعمله في خصوص الصحيحه من غير حاجه الى صرفها عن ذلك ، فيجىء تحريم الإتيان بما تعلق النهي به من جهه البدعه خاصّه لا لحرمة في نفسه مع قطع النظر عن كونه بدعه إلّا أن يقوم شاهد عليه.

والقول بأنّ البناء على وضع تلك الألفاظ للصحيحه لئلا كان مستلزما للخروج عن مقتضى وضع الصيغه في الاستعمالات المذكوره كان ذلك مدفوعا بالأصل موهون بما عرفت من عدم جواز إثبات الأوضاع التوقيفيه بمثل تلك الاصول ، ولذا لم يتداول بينهم إثبات شيء من الأوضاع بذلك في سائر المقامات.

مضافا الى لزوم الخروج عمّا يستظهر من المادّه بناء على القول بوضعها للأعم لتبادر الصحيحه منها ولو من جهه الإطلاق ، فالالتزام بالخروج عن ظاهر الإطلاق حاصل على القول المذكور أيضا ، فأى بعد إذن في الخروج عن ظاهر وضع الصيغه؟ سيّما مع دورانه في الاستعمالات في أمثال تلك المقامات ، فتأمل.

هذا ، وقد يلتزم بالتجوّز في أسامي العبادات المتعلقة للنهي ؛ نظرا الى كون تعلق النهي بها قرينه على إطلاقها على الفاسده ، فيراد بها صورته تلك العباده ممّا يطلق الاسم عليه بحسب استعمال المتشرّعه ، واستبعاد التجوّز في تلك الاستعمالات غير متّجه سيّما مع انضمام القرينه وعدم شيوع استعمالها كذلك ، لورودها في موارد مخصوصه ، والاستناد الى الأصل في دفع التجوّز في الاستعمالات المذكوره قد عرفت ما فيه.

لكن مع البناء على ذلك يلزم القول بحرمة الإتيان بما يطلق عليه اسم تلك العباده بحسب العرف وإن لم يأت به الفاعل بملاحظه كونه العباده المطلوبه ، وهو مشكل بل لا يبعد استظهار خلافه ، وهذا ممّا يرد على القائل بوضعها للأعم

أيضا إلاً أن يبنى فيه على التقييد ، وهو مع مخالفته للأصل خلاف المنساق من العبارة كما عرفت ففي ذلك تأييد لما قرّناه من أحد الوجهين المتقدمين.

ثالثها : أنّها لو كانت موضوعه للصحيحه لزم التزام أحد أمرين في لفظ الصلاة من القول باختصاصه بواحد من الصور - ويكون غيرها من سائر صورها غير مندرجه في الصلاة ، إلاً أنّها تنوب منابها وتقوم مقامها في إسقاط التكليف بها - أو القول بثبوت ماهيات متعدده متباينه للصلاه فوق حدّ الإحصاء ، والتالى بقسميه باطل فالمقدّم مثله. أمّا الملازمه فلاّ أنّ ماهيه الشىء عباره عمّا يكون به الشىء هو ، فلا بدّ أن يكون أمرا محققا في نفس الأمر متعيّنا في حدّ ذاته ، ولا يكون تابعا لاعتبار المعبر بحيث يزيد أجزاءه وينقص بمجرد الاعتبار ، وإذا وضع لفظ بإزائها فلا بدّ أن يلاحظ الواضع تلك الماهيه على نحو يتعيّن ويتميّز عمّا سواها ، وحينئذ إذا انتفى شىء من أجزائها أو شرائطها المعبره فيها يلزم انتفاء تلك الماهيه وخروجها من الموضوع له ، فإذا كانت الصلاة اسما لماهيه معينه محدوده مكيفه بشرائط عديده فيلزم من ذلك انتفاؤها بانتفاء جزء منها أو شرط ، كما هو قضيه ما مهّدناه ويعترف به القائل بكونها أسامي للصحيحه.

فقول : حينئذ لا شكّ أنّ الصلاة يختلف أجزاؤها بحسب أحوال المصلّين فلها بالنسبه الى الحاضر أجزاء وبالنسبه الى المسافر أجزاء ، وكذا بالنسبه الى القادر والعاجز على اختلاف مراتب العجز ، وكذا بالنسبه الى المتذكّر والساهى على اختلاف أنحاء السهو الواقع منه ، وكذا الحال بالنسبه الى شروطها على اختلاف المراتب فى القدره والعجز والسهو والنسيان ، فقد تحصّل إذن ماهيات كثيره غير محصوره مختلفه فى المقومات والأجزاء والشرائط المعبره.

فإن قيل بكون الصلاة اسما للجامع لجميع تلك الأجزاء والشرائط لا غير لزم خروج الباقي عن الصلاة حقيقه ، فيكون أجزاءها عن الصلاة لنيابتها عنها ، وهو اللازم الأوّل ، وإن قيل بوضعها لكلّ من تلك الحقائق المختلفه الخارجه عن حدّ الإحصاء فهو اللازم الثانى.

وأما بطلان اللّازم بقسميه فأما الأوّل فظاهر ، لانفاق الكلّ على فساد.

وأما الثاني فلوجهين :

أحدهما : أنّه خارج عن الطريقه الدائره فى الأوضاع ، إذ التسميه للماهيات ووضع الألفاظ بإزاء المعانى إنّما يكون بعد تعيينها وتمييزها حين الوضع من أوّل الأمر ، من غير توقّف على طرؤ شىء وحصول شرط كما هو العاده الجاربه فى الأوضاع والمفروض خلافه فى المقام ، إذ ليس الوضع للطبيعه التامه والناقصه على اختلاف مراتبها على النحو المذكور وإنّما يكون الوضع لها متوقفاً على طرؤ الطوائى على اختلاف وجوهها وعدمه ، فما دام متمكناً متذكراً يكون الصلاه بالنسبه اليه شيئاً وما دام عاجزاً أو ناسياً أو ساهياً باختلاف المراتب فى ذلك شيئاً آخر ، ويختلف التسميه بحسب اختلاف الأحوال ومثله غير معهود فى الأوضاع.

ثانيهما : أنّه لو فرض تحقّق الوضع على النحو المذكور ، سواء قلنا بوضعها لذلك على سبيل الاشتراك اللفظى أو المعنوى فلا بدّ أن ينوى المكلف أولاً صلاته الّتى هى تكليفه فى نفس الأمر ، لما عرفت من اختلاف الصلوات وتعدّد الماهيات ، وحينئذ فلا بدّ أن ينوى أولاً من ينسى التشهد - مثلاً - فى الركعه الثانيه تلك الصلاه الناقصه ، وهو ضرورى الفساد.

ولو قيل : إنّ ينوى الصلاه التامه أولاً ، وحينئذ كيف يجزى عنه غير ما نواه؟ وكيف يجزى قصد ماهيه عن غيرها مع وقوع الثانيه من دون نيّه؟ وقصد الناقصه فى الأثناء كيف يقضى بالإجزاء مع دخوله فيها بغير قصدها؟.

ولو قيل بتركّب ذلك إذن من الماهيتين حيث إنّ من التامه الى حدّ التمام فيجزى فيه نيّتها ، ومن الناقصه بعد طرؤ النقص فلا بدّ من نيّتها.

فهو واضح الفساد أيضاً ، إذ لا وجه لتركّب الماهيه من ماهيتين مختلفتين متباينتين.

والحاصل : أنّه لا يصحّ من الشارع إيقاع مثل تلك التسميه ، ولا للمصلّى القصد الى ذلك المسمّى ونيّته ، هكذا ذكره بعض الأفاضل ، ورأى أنّ شيئاً من ذلك

لا يلزم القائل بوضعها للأعم ، إذ هي حينئذ اسم لما يقبل الصحه والفساد والزيادة والنقصان ولا يتفاوت فيه الحال ولا يرد عليه الإشكال ، إذ تلك الزيادات والنقصات إنما هي من طوارئ الماهيه وعوارضها ولا اختلاف في الماهيه بحسب اختلافها ، فلا مانع من التسميه ولا إشكال في تصحيح التيه.

قلت : إنَّ القائل بوضعها للصحيحه يقول أيضا بنحو ذلك بعينه ، إذ لا يقول أحد باشتراك الصلاه لفظا بين تلك الخصوصيات وأنَّ هناك ماهيات عديده متباينه خارجه عن حدِّ الإحصاء ، بل إنَّما يذهب الى وضعها للقدر الجامع بين الجميع ويجعل تلك الاختلافات اختلافًا في الأفراد والخصوصيات ، ويقول بكون نفس الماهيه أمرا قابلا لتلك الزيادات والنقصات على ما يلتزم به القائل بكونها للأعم ، غير أنَّه يعتبر خصوصيه زائده على ما يقول به القائل بالأعم وهو كون تلك الماهيه حسنه مقربه الى الله تعالى ، فإنَّ تلك الاختلافات قد تكون على نحو يوجب خروج العمل عن قابليه التقرب ، وقد لا- تكون كذلك ، فيجعل الموضوع له هو تلك الماهيه مقيده بذلك ليخرج الأوّل عن المسّمى ، وهذا التقييد إن لم يوجب زياده تعين للمسّمى فلا يزيده إبهاما حتّى أنّه يكون قبل التقييد به ماهيه محدوده متعيّنه الحدود والأجزاء ، وبعد التقييد به ماهيه مبهمه غير متعيّنه ليتوقّف تعينه على ملاحظه تلك الخصوصيات.

بل قد يقال بأنَّ الأمر فيما ذكر بالعكس ، فإنَّه يصحّ للقائل بوضعها للصحيحه ملاحظه معيار للتسميه - أعنى ما يحصل به القربه ويكون معروضا للأجزاء والصحّه - بخلاف القائل بوضعها للأعم ، فيشكل الحال بالنسبه اليه ، إذ لا معيار له حينئذ سوى التسميه ، والمفروض أنّ التسميه فرع تعين المسّمى حسب ما ذكره.

والقول بتعين أجزاء مخصوصه يتعلّق بها التسميه موجب لخروج الباقي عن الحقيقه فلا- يصحّ إطلاقها على الكلّ على سبيل الحقيقه وهو باطل باتّفاق الكلّ كما مرّت الإشارة اليه.

على أنّه لا فارق بين الأجزاء في ذلك لصدق الصلاه بحسب العرف قطعا

مع انتفاء كل منها ، من غير فرق أصلا كما مرّ ، وكيف يعقل تصوّر أمر متميّز معلوم جامع بين الصلوات الصحيحه والفايده بحيث يشمل الصلاه الجامعه لجميع الأجزاء والشرائط المعتمده فى حال الشعور والاختيار والقدره ، وصلاه التكبير التى تجزى فيها تكبيرات أربع ، وما بين هذين من المراتب التى لا تحصى الواقعه على الوجه الصحيح والفايده فما أورده على القول المذكور فهو أشدّ ورودا على القائل بكونها للأعمّ.

ثمّ نقول أيضا : إنّ من البين أنّ التكبيرات الأربع إذا صدرت من القادر المتمكّن من الصلاه التامه لا يسمّى صلاه عند المتشرعه قطعا ، بخلاف ما إذا وقعت فى محلّها ، وكذا فى غيرها من بعض الوجوه التى قد تقع الصلاه عليه.

فما أورده من لزوم اختلاف التسميه باختلاف الأحوال الطارئه على القول بوضعها للصحيحه وارد عليه أيضا ، غاية الأمر أن لا يختلف الحال عنده فى التسميه بالنسبه الى بعض الوجوه ، ولا بدّ فى بعض آخر من القول باعتبار خصوصيات الأحوال فى التسميه ، إذ كما يقضى اختلافها باختلاف الحال فى الفساد والصحّه فكذا يقضى باختلاف التسميه كما لا يخفى بعد ملاحظه الإطلاقات العرفيه.

وقد أتضح لك بملاحظه ما قرّناه فى المقام وما أشرنا اليه سابقا اندفاع الإيرادين المذكورين.

أمّا الأوّل فلا بدّ ما ذكر من اختلاف الحال فى التسميه بحسب اختلاف الأحوال ليس من جهة ورود أوضاع مترتبه على اللفظ بحسبها ، حتّى يكون خارجا عن القانون المتعارف ، بل لاختلافها فى الصحّه المأخوذه فى الوضع والموضوع له مفهوم كلى إجمالى شامل للجميع ، كما مرّت الإشاره اليه وإنّما يختلف الحال فى مصاديقه بحسب اختلاف تلك الأحوال.

وأمّا الثانى فلما عرفت من عدم اختلاف الطبيعه فى النوع بحسب اختلاف تلك الأحوال حتّى لا يصحّ الأمر فى النيه وإنّما هو اختلاف فى الامور العارضيه

يختلف مصاديق تلك الطبعه بحسب اختلافها ، وذلك ممّا لا يقضى بإشكال فى التّيه ، وهو ظاهر.

رابعها : أنّها لو كانت موضوعه لخصوص الصحيحه لما صحّ تعلق الطلب بشيء من العبادات معلقا له على أساميتها ، والتالى ظاهر الفساد ، بيان الملازمه : أنّ الألفاظ المذكوره حينئذ دالّه بنفسها على مطلوبيه معانيها مع قطع النظر عن تعلق صيغ الطلب بها ، إذ المفروض دلالتها على العمل الصحيح وهو لا يكون إلّا مطلوبا ، فلا يحصل من تعلق الطلب بها فائده جديده ويكون بمنزله أن يقول : اريد منك العمل الذى هو مرادى.

وفيه أولا- : أنّ هناك فرقا بين دلالة الألفاظ المفردة على مطلوبيه معانيها ودلاله المرّكبات على وقوع الطلب ، فإنّ غايه ما يستفاد من المفردات إحضار مداليلها المقيّده بكونها مطلوبه ، وأمّا كون ذلك الطلب حاصلا بحسب الواقع فلا ، لظهور كون ذلك معنى خبريا لا يدلّ المفرد عليه ، مثلا لفظ «الصوم» اسم للإمساك المعروف المطلوب لله تعالى ، فغايه ما يستفاد من لفظه إحضار المعنى المذكور ببال السامع ، وأمّا أنّ ذلك المعنى أمر متحقّق فى الواقع قد تعلق طلب الشارع به فلا دلالة فيه عليه أصلا ، والمستفاد من تعلق الطلب بها هو المعنى الأخير فلا تكرار.

نعم ، لو قال الشارع : «إنّ الصوم ثابت فى الشريعة» أفاد على القول المذكور كونه مطلوبا للشارع ولا فساد فيه بل الظاهر بحسب متفاهم العرف دلالته عليه ، وهو ممّا يؤيد القول المذكور.

وثانيا : أنّ تلك الأوامر هى الدالّه على كون تلك الأعمال عباده مطلوبه للشارع ، فيعلم بذلك كون تلك الألفاظ مستعمله فى تلك العبادات ، فلو لا- ما دلّ على مطلوبيتها لما علم كون تلك الألفاظ من أسامى العبادات وأنّ مداليلها من الامور الراجحه ، فغايه الأمر أنّه بعد تعلق الطلب بها ومعرفه كون تلك الأفعال عباده يمكن الرجوع قهقري واستعلام المطلوبيه من مجرد اللفظ ، وأين ذلك من

عدم صحته تعلق الأمر بها كما هو المدعى. هذا بالنسبة الى الأوامر الابتدائية التي يستفاد منها أصل المطلوبيه؟.

وأما الأوامر المتكزرة الواردة بعد معرفه كون تلك الأفعال عباده مطلوبه فهي أيضا ممّا لا مانع في ورودها ، فإنها كالأمر بالطاعة مع أنّ الطاعة فيما يراد إيجاد الفعل هي موافقه الأمر ، فغايه الأمر أن تكون مؤكده وهي إنّما سيقّت لأجل ذلك.

وثالثا : أنّ تعلق الأمر بها يفيد كون ما تعلق به واجبا إن كان الأمر إيجابيا ، أو مندوبا إن كان نديبا ، وذلك لا يستفاد من مجرد ملاحظه الألفاظ المذكوره ، فإنها إنّما تدلّ على المطلوبيه في الجملة الأعمّ من الوجوب والندب.

وقد يناقش فيه بأنّ غايه ما يصحّح به من ذلك كون تعلق الأمر الإيجابى أو الندبى مفيدا ، وأما إذا كان اللفظ الدالّ على المطلوبيه أعمّ من الوجهين بأن يدلّ على مطلق الرجحانيه فالإيراد على حاله ، إذ المفروض كون الألفاظ المفروضه مفيده لذلك أيضا ، وقد وقع ذلك كثيرا في الأدلّه الشرعيه.

خامسها : أنّها لو كانت موضوعه لخصوص الصحيحه لزم دخول وصف الصحه في مفاهيمها ، وهو بين الفساد ، لظهور كونها من عوارض وجودها في الخارج.

ويدفعه أنّه ليس المقصود أخذ مفهوم الصحه في مداليل تلك الألفاظ حتّى يرد ما ذكر ، بل المدعى كون الموضوع له هو الأفعال الجامعه للأجزاء والشرائط ، وهي من شأنها الاتصاف بالصحه عند وجودها في الخارج ، ولا يلزم من ذلك أخذ مفهوم الصحه في الموضوع له مطلقا فضلا عن أخذها بعنوان الجزئيه ، كما توهم في الاحتجاج والتعبير عن المدعى بأنّ تلك الألفاظ موضوعه للصحيحه إنّما اريد به ما ذكرنا بجعل الصحيحه عنوانا لتلك الماهيه المستجمعه للأجزاء والشرائط.

سادسها : أنّها لو كانت موضوعه للصحيحه لزم دخول الشرائط في مفاهيم تلك العبادات ، فلا يبقى فرق بين أجزائها وشرائطها ، لاندراج الجميع إذن في مفاهيمها ، وهو فاسد بالإجماع ، وقد أشار الى ذلك العضدى.

وهو كسابقه في غايه الوهن ، للفرق بين أخذ الشئ جزءا من المفهوم

وقيدا فيه على أن يكون القيد خارجا والتقييد داخلا- ، وأقصى ما يلزم في المقام هو الثاني ، والفرق بينه وبين الجزء في كمال الوضوح وإن اشتركا في لزوم الانتقال اليهما عند تصوّر المفهوم على سبيل التفصيل ، وبذلك يفترق الحال بينها وبين الشروط العقلية الخارجيه ممّا لا يمكن حصول المطلوب في الخارج إلّا بها حيث إنّ لا يلزم الانتقال اليها من تصوّر المشروط بها أصلا ، بل يمكن أن يقال : إنّ الحال فيها أيضا كذلك ، إذ لا يلزم من القول بوضعها للصحيحه ملاحظه الشروط أصلا ولو بكونها قيدا في الموضوع له ، إذ قد يكون الملحوظ في الوضع هو تلك الأجزاء من حيث كونها حسنه مطلوبه أو من حيث كونها صحيحه مبرته للذمه ونحو ذلك ، فغايه الأمر حينئذ أن لا يمكن وقوعها في الخارج إلّا مع استجماعها للشروط ولا ربط لذلك بالانتقال الى الشروط بتوسطها.

ثمّ إنّ قد أيد بعض الأفاضل هذا القول بامور :

منها : اتفاق الفقهاء على أنّ أركان الصلاه هي ما تبطل الصلاه بزيادتها عمدا أو سهوا ، ومن اليّين أنّه لا يمكن زياده الركوع - مثلا - عمدا إلّا عصيانا ، ولا ريب في كونه منهيّا عنه ومع ذلك يعدّ ركوعا حقيقه لا صورته الركوع ، لوضوح عدم بطلان الصلاه بإيجاد صورته كمن انحنى بمقدار الركوع للهوى الى السجود أو لأخذ شيء من الأرض.

وفيه : خروج نحو الركوع والسجود عن محلّ البحث لكونها من الألفاظ اللغويه وليست معانيها من الماهيات الجعليه الشرعيه ، كما أشرنا اليه في أوّل المسأله.

ولو سلّم كونها من المعاني المستحدثه فليست الألفاظ المذكوره من أسامي العبادات وإنّما هي أسام لأجزاء العباده ، ومن اليّين أنّه لا- يتعلّق هناك أمر بالخصوص حتّى يعتبر فيها الصّحّه والفساد ، واعتبار الأمر المتعلّق بالكلّ في أوضاع تلك الأجزاء ممّا يستبعد جدّا ، ومع الغصّ عنه فعدم اعتباره هناك لا يفيد عدم اعتباره في محلّ البحث مع الفرق اليّين بينهما.



ومنها : ما روى فى الصحيح من بناء الإسلام على خمس الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية ، قال عليه السلام : «ولم يناد بشيء كما نودى بالولاية فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه» (١) يعنى الولاية فحكمه عليه السلام بأخذهم بالأربع مع ما ثبت من فساد عباداتهم لا يتم إلّا مع جعل تلك العبادات أسامى للأعمّ.

وفيه : ما عرفت من الفرق بين مفهوم الصلاة وما اخذ من التفاصيل فى مصاديقها ، ففساد عباداتهم من جهة انتفاء شرط الولاية أو غيره من ترك بعض الأجزاء والشرائط لا يقضى بعدم أخذهم بتلك العبادات ، بل واعتقادهم ببناء الإسلام عليها بل وإتيانهم بها ومواظبتهم عليها على حسب معتقدهم وإن أخطأوا فى كيفية أدائها ، ولا دلالة فى حكمه عليه السلام بأخذهم بها على ما يزيد على ذلك.

بل نقول : إنّ الظاهر من الرواية إرادته خصوص الصحيحه ، لوضوح عدم بناء الإسلام على الفاسده إذ هى من الامور المحرّمه التى نهى عنها فى الشريعة ، وأراد الشارع عدم وقوعها فكيف يصحّ القول بابتناء الإسلام عليها؟ فذلك من أقوى الشواهد على إرادته الصحيحه منها ، فهى إذن لتأييد القول بوضعها للصحيحه أولى كما لا يخفى.

ومنها : أنّه لا إشكال عندهم فى صحّه اليمين على ترك الصلاة فى مكان مكروه أو مباح مثلا وحصول الحنث بفعالها ، ويلزمهم على ذلك المحال لأنّه يلزم من ثبوت اليمين حينئذ نفيها ، فإنّ ثبوتها يقتضى كون الصلاة منهيّا عنها والنهى فى العباده مستلزم للفساد ، وكونها فاسده يستلزم عدم تعلّق اليمين بها ، إذ المفروض تعلّقها بالصحيحه ويلزم حينئذ أن لا يتحقّق الحنث بفعالها ، لعدم تحقّق الصلاة الصحيحه ، والقول بأنّ المراد الصلاة الصحيحه لو لا- اليمين لا- يجعلها صحيحه فى نفس الأمر كما هو المدعى.

وفيه : أنّ مبنى الكلام المذكور على لزوم استعمال الصلاة فى المقام فى الأعمّ لعدم إمكان إرادته الصحيحه ، وإلّا لزم الفساد المذكور ، وحينئذ يرد عليه :

---

(١) المحاسن : ٢٨٦ ح ٤٢٩.

أولاً: النقض بما إذا حلف أن لا يصليّ صلاه واجبه أو مندوبه في الحمام مثلا ، إذ من الواضح عدم شمول الواجب والمندوب للفساد ، بل فيما لو نذر أن لا يصليّ صلاه صحيحه فيه ، فإنه إن قيل بصحّه صلاته فيه بعد ذلك وعدم انعقاد النذر فهو ممّا لا وجه له ، على أنّه جار في نذر المطلق أيضا فلا مانع إذن من التزام القائل بوضعها للصحيحه بذلك ، وإن قيل بعدم صحّتها نظرا الى انعقاد النذر فكيف يتحقّق الحنث؟ مع أنّ الواقع ليس من أفراد المحلوف على تركه.

وثانيا : أنّ متعلّق الحلف في المقام ليس هو الأعمّ من الفاسده ، بل الصحيحه خاصّه وليس اللفظ مستعملا إلّا في ذلك ، و الفرق بين الفساد الحاصل قبل النذر والحاصل به ، فلفظ الصلاه في المثال المفروض قد استعملت في الصحيحه الجامعه لجميع الأجزاء والشرائط إلّا أنّها لزمها الفساد بعد تعلّق النذر وانعقاده ، ونظير ذلك أنّه لو نذر ترك المكروهات في يوم معلوم أو حلف على ترك المباحات فيه فإنّه يحنث قطعا بالإتيان بشيء مكروه أو مباح قبل النذر والحلف ، مع أنّ المأتي به ليس من المكروه والمباح ولا تجوّز في لفظ المكروه ولا المباح المتعلّق للنذر والحلف المفروضين ، فكذا الحال في المقام ، ومن التأمّل في ذلك يتّضح حقيقه الحال في العبادات المتعلّقه للنهي حسب ما مرّت الإشارة اليه.

ومنها : أنّه يلزم على القول بكونها أسامى للصحيحه أن يفتّش عن أحوال المصلّي إذا نذر أن يعطيه شيئا ليعلم صحّه صلاته بحسب نفس الأمر حتّى يحكم ببراءه ذمّته عن النذر ، والأخذ بأصالة حمل فعل المسلم على الصحّه غير متّجه في المقام ؛ إذ أقصى ما يقتضيه هو حملة على الصحيح عنده وهو ممّا يختلف باختلاف الآراء ، فقضيه الأصل المذكور عدم تعدّده الإتيان بالفساد ، بل عدم إيقاعه لما يعتقد إفساده ولو على سبيل السهو.

وأما إتيانه بما يحكم الناذر بصحّته فلا ، مثلا إذا رأى رجلا صالحا يصليّ صلاه جامعته لجميع الأركان والواجبات لكن لا يدري أنّه هل صلىّ بغسل غير الجنابه من غير وضوء؟ لفتواه أو فتوى مجتهده بالاكْتفاء به فليس له الاجْتزاء

بذلك فى حكمه بأداء الصلاه حقيقه إذا رأى الناظر بطلان الصلاه الواقعه كذلك ، وهكذا الحال فى سائر الاختلافات الواقعه فى الأجزاء والشرائط.

وأما بطلان اللازم فلائنا لم نقف الى الآن على من التزم بهذه التفحصات والتدقيقات وقال بتوقف البراءه عليها ، وإنما يكتفون بإعطاء من ظاهره الأداء ، وليس ذلك إلا لأجل كونها أسامى للأعمّ لصدق الصلاه حينئذ على فعله قطعاً مع عدم علمه بفساده المانع من إعطائه ، فإنّ ذلك هو غايه ما دلّ الدليل على خروجه عن متعلّق النذر ، ولعلّه لأجل ذلك جرت الطريقه فى الأعصار والأمصار على عدم التفحص عن مذهب الإمام فى جزئيات مسائل الصلاه عند الائتمام به ويكتفون بثبوت عدالته.

نعم ، إذا علموا بمخالفته لما عندهم كما إذا ترك السوره لذهابه الى عدم وجوبها أو توضعاً بالماء القليل الملاقى للنجاسه - لحكمه بطهارته - لم يصحّ القدوه فما لم يعلم بطلان صلاته يجوز الاقتداء به لأنه ائتم بمن يحكم بصحّه صلاته شرعاً ، والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وإن كان صحيحاً عند الإمام ، فليس هذا إلا من جهه الاكتفاء بمسمى الصلاه ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لا - أنه لا - يصحّ الاقتداء حتّى يعلم بصحّتها على مذهب نفسه ، كما هو مقتضى القول بوضعها للصحيحه.

وفيه : المنع من الملازمه المذكوره ؛ إذ يجوز البناء فى ذلك على ظاهر الحال قطعاً ولو على القول بوضعها للصحيحه ، كيف! ولو لا ذلك لوجب التفتيش بالنحو المذكور على القولين فيما لو نذر شيئاً لمن يصلّى صلاه واجبه أو مندوبه ، ضروره عدم اتّصاف الفاسده بشىء منهما مع أنّا لم نقف على من يدقّق فى ذلك أيضاً ، ولا من يفصل بين هذه الصوره وما تقدّمها ، وليس ذلك إلا من جهه الاكتفاء بظاهر فعل المسلم فى الحكم بالصحّه كما هو قضيه الأصل المقرّر.

والقول بأنّ أقصى ما يقتضيه الأصل المذكور هو الحمل على الصحّه عنده مدفوع ، بأنّ الذى يظهر من ملاحظه الطريقه الجاريه هو الحمل على الصحّه

الواقعيه ، كيف! ولو لا- ذلك لم يقيم للمسلمين سوق لاختلافهم في أحكام الذبائح والجلود وغيرها ، وكثير من العامه لا يشترطون الإسلام في المذكى ويحللون ذبائح أهل الكتاب ، وجماعه منهم يقولون بطهر جلد الميتة بالذباغ ، فلو لم نقل بأصالة حمل فعل المسلم على الصّحه الواقعيه لم يجر لنا أن نأخذ منهم شيئاً من اللحوم والجلود مع عدم علمنا بحقيقه الحال، وهو خلاف الطريقه الجاريه من لدن أعصار الأئمه عليهم السلام بل يجرى ذلك أيضا بالنسبه الى أهل الحقّ أيضا ، لاشتباه العوام كثيرا في الأحكام فيزعمون صّحه ما هو فاسد عند العلماء ، فإذا كان مفاد الأصل المذكور مجرد إفاده الصّحه بزعم العامل صعب الأمر جدّا ولم يمكن الحكم بصّحه شيء من العقود والإيقاعات ولم يجر أخذ شيء من اللحوم والجلود ولو من أهل الحقّ إلّا بعد التجسس عمّا يعتقد ذلك الشخص وهو ممّا تقضى الضروره بفساده.

ومع الغضّ عن ذلك - إذ قد يذبّ عنه ببعض الوجوه - فالاختلاف الحاصل بين علماء الفرقه وحكم بعضهم بفساد ما يزعم الآخر صّحته كاف في ذلك ، غايه الأمر أنّه يحكم بصّحه العقود والإيقاعات الواقعه على كلّ من تلك المذاهب بالنسبه الى من لا- يذهب اليه ، ولا- يجرى ذلك في سائر المقامات كمباحث الطهارات والنجاسات وكثير من الأحكام ، فالإشكال من جهته حاصل قطعاً.

ثمّ بعد تسليم ما ذكر فعدم الاكتفاء بالصّحيحه عند العامل محلّ منع.

نعم ، إذا لم يكن مكلفاً في حكم الشرع بالعمل به بأن لا يكون تكليفاً شرعياً ولو ثانوياً في حقّه صحّ ما ذكر ، للحكم بفساده شرعاً كما في صلاه المخالفين وإن بذلوا جهدهم في تحصيل الحقّ وقلنا بإمكان عدم الوصول حينئذ الى الحقّ ، إذ غايه الأمر حينئذ معذوريّتهم في عدم الإتيان بما تعلق بهم من التكاليف الواقعيه وذلك لا يقضى بتعلق التكليف الثانوى بالإتيان بما زعموه ، كما هو الحال بالنسبه الى سائر الأديان.

وأما إذا كان ذلك مطلوباً منه في الشرع كما في الأحكام الثابته باجتهاد أهل

الحق بالنسبة الى ذلك المجتهد ومن يقلده فيه فعدم اندراجہ اذن في الصلاه مع مخالفته للواقع محل إشكال ؛ لصحة صلاته شرعا بالنظر الى تكليفه الثانوى المقطوع به من ملاحظه المقدمتين المشهورتين ، فلا يبعد شمول الصلاه الصحيحه لها كما سيجىء الإشارة اليه إن شاء الله تعالى.

ومع الغض عن ذلك أيضا ، فلو بنى على ما ذكر اشكل الحال فى ذلك بناء على القول بوضع تلك الألفاظ للأعم أيضا ، نظرا الى أنّ المفهوم عرفا بحسب المقام المفروض هى الصحيحه ، ولذا حكم بخروج معلوم الفساد عنه ولو بالنظر الى معتقد الناظر إذا عرف منه المخالفه كما مرّ.

وحيث فنقول : إنّه إذا حكم بفساد الفعل مع عدم موافقته لمعتقده ولم يكن عالما من الخارج بكون ما يأتى به موافقا لما يعتقده ، ولا أصاله صحه فعل المسلم قاضيه بصحته كذلك لم يمكن حكمه اذن بصحة ما يأتى به ويكون دائرا عنده بين الوجهين ، وحيث كيف يمكن الحكم بخروجه عن الاشتغال اليقيني بالدفء اليه مع الشك فى كونه متعلقا للنذر ، وكون الدفء اليه أداء للمندور؟

ومجرد صدق اسم الصلاه على ما أتى به لا يقضى بحكمه بالصحة ليكون من متعلق النذر.

والقول بأنّ القدر المعلوم خروجه عن المسمى هو ما علم مخالفته لما يعتقده فيبقى غيره مندرجا تحت الإطلاق بين الفساد ؛ لوضوح أنّ الباعث على خروج ذلك إنّما هو فساده عنده من غير مدخلية لنفس العلم فى ذلك ، وإنّما العلم به طريق اليه ، فإذا لم يكن هناك طريق الى ثبوت الفساد ولا الصحة وجب الوقف لا الحكم بالصحة.

فظهر بذلك ما فى قوله : «إنّ ذلك هو غايه ما دلّ الدليل على خروجه عن متعلق النذر» وجعله لما ذكره مبنى حكمهم بجواز القدوه مع عدم علمه بموافقه مذهب الإمام لمذهبه ، وكيف يمكن القول بصحة القدوه بمجرد صدق اسم الصلاه عليه؟! والمفروض عدم قضاء أصل ولا غيره بصحة على الوجه المذكور ، فيكون

احتمال فسادة في ظاهر الشرع مكافئا لاحتمال صحته من غير فرق مع وضوح اعتبار صحه صلاه الإمام ، ولو في ظاهر الشرع في صحه الائتمام فالظاهر أنّ الوجه في البناء المذكور أيضا أحد الوجهين المتقدمين.

هذا ، والوجه في القول بالتفصيل بين الأجزاء والشرائط أما في اعتبار الأجزاء فيما مرّت الإشارة اليه من ظهور عدم إمكان تحقّق الكلّ مع انتفاء الجزء ، فإذا تحققت الجزئيه لم يعقل صدق الكلّ حقيقه بدونه ، وإذا شكّ في حصوله أو في جزئيته مع عدم وجوده لزمه الشكّ في صدق الكلّ.

وأما في عدم اعتبار الشرائط بظهور خروج الشروط عن ماهيه المشروط ، كيف! ولو كانت مندرجه فيه لما تحقّق فرق بين الجزء والشرط ، فإذا وضع اللفظ بإزاء المشروط كان مفاده هو ذلك من غير اعتبار للشرائط في مدلوله ، وعدم انفكاك المشروط بحسب الخارج عن الشرط لا يقضى بأخذه في مفهومه ؛ إذ غايه ما يقضى به ذلك امتناع وجوده بدونه ، وذلك ممّا لا ربط له باعتباره في موضوع اللفظ.

وفيه : ما عرفت ممّا فصّلناه ، أمّا ما ذكر من عدم تعقّل الحكم بصدق الكلّ بدون الجزء أو الشكّ فيه فيما مرّ توضيح القول فيه في توجيه كلام القائل بوضعها للأعمّ ، فلا حاجه الي تكراره.

وأما ما ذكر من لزوم اندراج الشرط في الجزء على فرض اعتباره فيه فيدفعه ما أشرنا اليه من الفرق بين اعتبار الشيء جزء واعتباره شرطا ، فإنّ الملحوظ في الأوّل إدراجه في الموضوع له ودخوله فيه ، والمعتبر في الثاني هو تقييد الموضوع له به ، وأمّا نفس الشرط فخارجه عنه.

ومع الغضّ عن ذلك فلا- يلزم من القول بوضعها للصحيحه مطلقا اعتبار كلّ من الشرائط بخصوصها في المفهوم من اللفظ ، لإمكان أن يقال بوضعها لتلك الأجزاء من حيث إنّها صحيحه أو مبرئه للذمه ونحوهما ، وحينئذ فيتوقّف حصولها في الخارج على حصول تلك الشرائط من غير أن تكون معتبره بخصوصها في الموضوع له.

## المقام الرابع : فى بيان ثمره النزاع فى المسأله

فقول : عمدہ الثمره المتفرعه على ذلك صحه إجراء الأصل فى أجزاء العبادات وشرايطها ، فإنها إنما يثبت على القول بوضعها للأعمّ دون القول بوضعها للصحيح ، وعلى القول بالتفصيل بين الأجزاء والشرايط يفصل بينهما.

وتوضيح المقام : أنّ الشكّ المتعلّق بالأجزاء أو الشرايط إن كان فيما يشكّ مع انتفائه فى التسميه ولو على القول بوضعها للأعمّ نظرا الى وضوح اعتبار القائل به أجزاء وشرايط فى الجملة لتحقق التسميه فلا يمكن إجراء الأصل فيه على شىء من المذهبين ، لتحقق اشتغال الذمه بالمسمى وعدم حصول العلم بأدائه ، من دون ذلك من جهه الشكّ المفروض.

وأما إذا علم بحصول المسمى على القول بوضعها للأعمّ وحصل الشكّ فى اعتبار جزء أو شرط فى تحقق الصحه فالقائل بالأعمّ ينفيه بالأصل ، نظرا الى إطلاق المكلف به من غير ثبوت للتقيد ، بخلاف القائل بوضعها للصحيحه ؛ لإجمال المكلف به عنده وعدم العلم بحصول المسمى فى مذهبه ، إلّا مع العلم باستجماعه لجميع الأجزاء والشرايط المعبره فى الصحه.

فالشكّ فى اعتبار جزء أو شرط فى الصحه يرجع عنده الى الشكّ فى الجزء أو الشرط المعبر فى التسميه ، كما فى الوجه الأوّل فلا- يجرى فيه الأصل عنده لقضاء اليقين بالاشتغال اليقين بالفراغ ، ولا- يحصل إلّا مع الإتيان بما يشكّ فى جزئيه أو شرطيه وترك ما يحتمل مانعيته.

فإن قلت : لا- شكّ فى كون مطلوب الشارع والمأمور به فى الشريعة إنما هو خصوص الصحيحه ، لوضوح كون الفاسده غير مطلوبه لله تعالى بل مبغوضه له لكونها بدعه محرّمه ، فأى فارق إذن بين القولين مع حصول الشكّ فى إيجاد الصحيحه من جهه الشكّ فيما يعتبر فيها من الأجزاء والشرايط؟.

قلت : لا ريب فى أنّ العلم بالصحه إنما يحصل من ملاحظه الأوامر الوارده ، فما وجد متعلّقا للأمر ولو بالنظر الى إطلاقه من غير أن يثبت فساده يحكم بصحته ؛

إذ ليست الصّحّة في المقام إلّا موافقه الأمر ، فإذا تعيّن عندنا مسمّى الصلاه وتعلّق الأمر بها قضى ذلك بصحّه جميع أفرادها وأنحاء وقوعها لحصول تلك الطبيعه بها ، إلّا ما خرج بالدليل وقامت الحجّه الشرعيه على بطلانه ، فيثبت الصّحّه إذن بملاحظه إطلاق الأمر وعدم قيام دليل على الفساد ، نظرا الى حصول المأمور به بذلك بملاحظه الإطلاق ولا يجرى ذلك على القول بوضعها للصحيحه ، لإجمال المأمور به عنده ، فكون المطلوب في الواقع هو الصحيحه لا يقضى بإجمال العباده حتّى لا يثبت بملاحظه إطلاق الأمر بها صحّتها في ظاهر الشريعة.

فإن قيل : إن العلم الإجمالي بكون مطلوب الشارع هو خصوص الصحيحه يوجب تقييد تلك الإطلاقات بذلك ، فيحصل الشكّ أيضا في حصول المكلف به ؛ إذ هو من قبيل التقييد بالمجمل فلا يمكن تحصيل العلم بالامثال بحسب الظاهر أيضا.

قلت : قبل ظهور ما يقضى بفساد بعض الأفراد من ضروره أو إجماع أو روايه ونحوها فلا علم هناك بفساد شيء من الأقسام ليلتزم بالتقييد ، فلا بدّ من الحكم بصحّه الكلّ ، وبعد ثبوت الفساد في البعض يقتصر فيه على مقدار ما يقوم الدليل عليه ويحكم في الباقي بمقتضى الأصل المذكور ، فلا تقييد هناك بالمجمل من الجبهه المذكوره ويتّضح ذلك بملاحظه الحال في المعاملات ، فإنّ حكمه تعالى بحلّ البيع وأمره بالوفاء بالعقود ليس بالنسبه الى الفاسده قطعا ، ومع ذلك لا إجمال في ذلك من تلك الجبهه لقضائه بصحّه كلّ البيوع ووجوب الوفاء بكلّ من العقود ، فلا يحكم بفساد شيء منها إلّا بعد قيام الدليل على إخراجها من الإطلاق والعموم المذكورين ، وحينئذ يقتصر على القدر الذي ثبت فساده بالدليل.

نعم ، لو قام دليل إجمالي على فساد بعض الأفراد ودار بين أمرين أو امور لم يمكن معه الأخذ بمجرّد الإطلاق ، وهو كلام آخر خارج عن محلّ الكلام.

وربما يقال بجريان الأصل في أجزاء العبادات وشرائطها بناء على القول بوضعها للصحيحه أيضا ، لدعوى إطلاق ما دلّ على حجّيه أصاله البراءه والحكم



ببراهه الذمه الى أن يعلم الشغل ، لشموله لما إذا علم الاشتغال في الجملة أو لم يعلم بالمره.

والتحقيق خلافه ؛ فإن الظاهر الفرق بين الصورتين وما دلّ الدليل على حجّيه أصاله البراهه بالنسبه اليه إنّما هو الصوره الثانيه ، وما يرجع اليها من الصوره الاولى بالآخره ، ويأتى تفصيل القول فيه إن شاء الله عند الكلام في أصاله البراهه.

وقد ظهر ممّا أشرنا اليه أنّه لو لم يكن هناك توقّف في صحّحه الإتيان ببعض أجزاء العباده على بعض آخر كما في الزكاه صحّ إجراء الأصل فيه على القولين ، حسب ما يأتى تفصيل القول فيه في محلّه إن شاء الله.

هذا ، ولا يذهب عليك بعد ملاحظه ما قرّناه أنّ الأصل في المسأله بحسب الثمره مع القائل بوضع تلك الألفاظ للصحيحه إذا فرض عدم قيام الدليل على شيء من الطرفين ، وعدم نهوض شيء من الحجج المذكوره للقولين وإن لزم التوقّف حينئذ في تعيين الموضوع له ، نظرا الى وضوح عدم إجراء الأصل في تعيين موضوعات الألفاظ لكونها من الامور التوقيفيه المتوقّفه على توقيف الواضع ولو على سبيل المظنّه ، فلا وجه لإثباتها بمجرد الأصل كما مرّت الإشارة اليه ، والظاهر أنّه ممّا لا إشكال فيه ولا كلام.

وأما بالنسبه الى ملاحظه تفرّغ الذمه فلا بدّ من الإتيان بما شكّ في جزئيه أو شرطيته، ليحصل اليقين بتفرّغ الذمه بعد تيقّن الاشتغال ، حسب ما أشرنا اليه ويأتى تفصيل القول فيه في محلّه.

وممّا يستغرب من الكلام ما ذكره بعض الأعلام في المقام حيث حكم بإجراء الأصل فيما يشكّ فيه من الأجزاء والشرائط على القولين ، وأسقط الثمره المذكوره بالمره من البين.

ومحصّل كلامه : أنّا إذا تتبعنا الأخبار والأدله وتصفحنا المدارك الشرعيه على قدر الوسع والطاقه ولم يثبت عندنا إلّا أجزاء مخصوصه للعباده وشرائط خاصّه لها حكمنا بأنّه لا يعتبر في تلك العباده إلّا تلك الأجزاء والشرائط الثابته عندنا ، فإن ادّعى أحد جزئيه شيء أو شرطيته من غير أن يقيم عليه دليلا تطمئن النفس

اليه دفعناه بالأصل ولو قلنا بكون تلك الألفاظ أسامى للصحيحه الجامعه لجميع الأجزاء وشرائط الصحه ، وذكر أنّ الوجه فيه أنّ الوجه فيه أنّه لو ثبت هناك جزء أو شرط آخر لعثرنا عليه ولحصل النقل بالنسبه اليه ، لتوفّر الدواعى الى النقل وتحقّق الحاجه بالنسبه الى الكلّ ، ولا فارق بين أجزاءها وشرائطها فى توفّر الحاجه الى كلّ منها ، فكما حصل النقل فيما وصل ينبغى حصوله فى غيره أيضا على فرض ثبوته فى الواقع ، فعدم وصوله اليها مع عظم الجدوى وعموم البلوى دليل على العدم ، واستشهد لذلك بأنّ أكثر الفقهاء والاصوليين قائلون بكون تلك الألفاظ أسامى للصحيحه ، كما هو ظاهر من تتبع الكتب الاصوليه مع أنّهم لا زالوا يجرون الأصل فى العبادات بالنسبه الى الأجزاء والشرائط من غير فرق ، كما يظهر من ملاحظه كتب الاستدلال سوى بعض المتأخرين منهم ، فلا يبعد دعوى اتفاهم عليه ، والظاهر أنّ السرّ فيه هو ما بيّناه.

ثمّ أورد على نفسه بأنّه مع ملاحظه ذلك لا يكون عدم اعتبار ذلك الجزء أو الشرط مشكوكا فيه ، كما هو المفروض للظنّ بعدمه حيثئذ.

وأجاب بأنّ حصول الشكّ إنّما هو فى أوّل الأمر وأما بعد التتبع فى كلمات الشارع والالتفات الى الأصل فلا.

وأنت خير بما فيه أمّا أوّلا : فلاّنه لو تمّ لفضى بعدم وقوع النزاع فى شىء من أجزاء العبادات وشرائطها ، لقضاء عموم البلوى وعظم الحاجه والجدوى بعدم خفاء شىء منها على العلماء المتقنين الباذلين وسعهم فى تحصيل أحكام الدين ، إذ لو جاز ذلك بالنسبه اليهم لجاز بالنسبه اليها بالطريق الأولى ، وفساده من أوضح الضروريات.

وأما ثانيا : فلاّنه دعوى عموم البلوى بجميع أجزاء العبادات وشرائطها على جميع الأحوال ممنوعه ، كيف! وكثير منها إنّما يتحقّق الحاجه اليه فى موارد خاصّه نادره ، كما فى مراتب التيمّم بعد العجز عن تحصيل التراب ، وأحكام اللباس بالنسبه الى غير المتمكّن من الثوب الطاهر ، واعتبار ستر العوره بالطين ونحوه عند تعدّد الستر بالمعتاد ، وحكم القبله فى حال الاشتباه وعدم التمكن من

الاستعلام ولو على سبيل الظنّ ... الى غير ذلك من المسائل الكثيره المتعلقه بالأجزاء والشرائط المعتمده فى الصلاه حال الضروره ممّا لا يتفق عاده إلّا على سبيل الدرّه ... وهكذا الحال فى غيرها من العبادات.

وأما ثالثا : فلأنّ مجرد عموم البلوى لا- يقضى بثبوت الحكم عندنا ، غايه الأمر وروده فى الأخبار وروايتها لنا بتوسط الرواه ، وبمجرد ذلك لا- يثبت الحكم عندنا لما فيها من الكلام سندا ودلاله وتعارضه ، كما هو الحال فى معظم تلك المسائل ووقوع التشاجر فيها من الأواخر والأوائل ، وحينئذ فمن أين يحصل الظنّ بالحكم بمجرد عدم قيام الدليل عليه عندنا؟ كيف! والضروره الوجدانيه قاضيه بخلافه فى كثير من تلك المسائل ، ولا مفرع حينئذ إلّا الى الرجوع الى الأصل أو الحائطه بعد حصول الشكّ من ملاحظه الأقوال والأدلّه المتعارضه.

وأما رابعا : فلأنّ ذلك عين القول بحجّيه عدم الدليل وأنّه دليل على العدم ، والوجه المذكور الذى قرره عين ما استدّلوا به على حجّيه الأمر المذكور ، ومن البين أنّ ذلك على فرض إفادته الظنّ من قبيل الاستناد الى مطلق الظنّ ولا حجّيه فيه عندنا إلّا بعد قيام الحجّيه عليه ، ومن البين عدم اندراجه فى شىء من الظنون الخاصّه التى ثبت اعتبارها والرجوع فى استنباط الأحكام الشرعيه اليها ، واحتمال خفاء الحكم للفتن الواقعه وذهاب معظم الروايات الوارده عن أهل بيت العصمه عليهم السلام فى غايه الظهور ، فكيف يمكن الاعتماد على مجرد ذلك الظنّ الضعيف؟.

على أنّه لو تمّ الاستناد الى عدم وجدان الدليل على ذلك فهو إنّما يتمّ عند فقدان الدليل بالمّرّه ، وأما مع وجوده فى الجمله مع تعارض الأدلّه فلا وجه له أصلا ، كما أشرنا اليه.

نعم ، إن تمّ دليل أصاله البراءه بحيث يعمّ الموارد المفروضه كان ذلك وجها ، وهو كلام آخر لم يستند اليه القائل المذكور ، والظاهر أنّه لا يرتضيه أيضا ، ولا حاجه معه الى ما ذكره.

نعم ، للفقيه الاستاذ حشره الله تعالى مع محمّد وآله الأمجاد كلام فى المقام بالنسبه الى خصوص ما قد يشكّ فيه من الأجزاء والشرائط ممّا لم يرد به نصّ

ولا- روايه ولا- تعرّض الأصحاب لذكر خلاف فيه في كتاب أو رساله ، فذهب الى عدم وجوب الاحتياط فيه ، لحصول العلم العادى إذن بعدم اعتباره أو قيام الإجماع عليه كذلك ؛ إذ من المعلوم أنه لو كان ذلك شطرا أو شرطا لتعرضوا له وأشاروا اليه ولا أقلّ من ورود روايه تدلّ عليه ، فإذا لم نعثر له فى الروايات وكلمات الأصحاب على عين ولا أثر حكما بعدمه، وغرضه من ذلك حصر الاحتياط فى اعتبار الأجزاء والشرائط المشكوكه فيما لا يخرج عمّا هو مذكور فى الروايات وكلام الأصحاب حتّى لا يشكل الأمر فى الاحتياط ؛ إذ قد يعسر الأمر مع الغضّ عنه فى مراعاة الاحتياط ، ويؤول الى الإتيان بعباده خارجه عن الطريق المألوف ، فربما يشكل الحال فيه من جهه اخرى فلا معوّل على تلك الاحتمالات الواهيه ، ولا يجب مراعاة الاحتياط من تلك الجهه ، وهذا كلام آخر غير بعيد عن طريق الفقاهه .

### تتميم الكلام فى المرام برسم امور

ولنتّم الكلام فى المرام برسم امور :

أحدها : أنّ الصّحّه المأخوذه فى المقام هل هى الصّحّه الواقعيه - أعنى الموافقه للأمر الواقعي - أو الصّحّه الشرعيه؟ - سواء كانت حاصله بموافقه الأمر الواقعي أو الظاهري ، فيندرج فيه الفعل الصادر على سبيل التقيه المخالف لما عليه الفعل فى الواقع فى الموارد التى حكم الشرع بصّحته ، وكذا الأفعال المختلفه باختلاف فتاوى المجتهدين وإن لم يجز كلّ من تلك الأفعال عند غير القائل به ، نظرا الى أنّ كلّا من تلك الأفعال محكوم بصّحته شرعا قد دلّ الدليل القاطع على تعلّقه بذلك المجتهد ومقلّده ، فيندرج الكلّ فيما يشمله أسامى تلك العبادات وإن قطع بعدم موافقه الجميع للحكم الأوّلى الثابت بحسب الواقع - وجهان :

أوجههما الأخير ، ولذا يحكم كلّ مجتهد بأداء المجتهد الآخر ومقلّده العباده المطلوبه منه بحسب الشرع وإن كانت فاسده لو وقعت منه ومن مقلّده ، حسب ما يأتى تفصيل القول فيه فى محلّه إن شاء الله .

هذا بالنسبه الى اختلاف الأحكام من جهه الاختلاف فى الاستنباط إذا تعلق

التكليف الثانوى بذلك على فرض مخالفته للواقع دون ما إذا لم يتحقق هناك تكليف ثانوى به وإن قلنا بمعذوريه الفاعل على فرض بذل وسعه أو غفلته لانتفاء الأمر بالفعل القاضى بصحته ولو فى الظاهر ، كما سيجىء بيانه إن شاء الله .

وأما الاختلاف الحاصل من جهه الموضوعات فإن كان الحكم فيه دائرا بحسب الواقع مدار ما دلّ عليه الطرق الشرعيه فى إثبات ذلك الموضوع - كما هو الحال فى القبله فى بعض الوجوه والظنّ المتعلق بأداء الواجبات غير الأركان فى الصلاه - فالظاهر الحكم بالصحة واندرج الفعل فى تلك العباده وإن خالف الحكم الأولى .

وأما ما كان الحكم فيه دائرا مدار الواقع وإن انيط الحكم ظاهرا بما دلّ عليه الدليل الذى جعل طريقا اليه فلا يبعد القول بالخروج عن المسمى مع المخالفه .

وقد يفصل بين صورته انكشاف الخلاف وعدمه ، وما إذا علم بخلوّ أحد الفعلين والأفعال المحصوره عن الأمر المعتبر فى الصحة وعدمه ، فمع عدم انكشاف الخلاف وعدم العلم به على النحو المذكور يقال بحصول الطبيعه واتصافها بالصحة الشرعيه ، فيندرج الكلّ فى العباده المطلوبه وإن كان على خلاف ذلك بحسب حكمه الأولى .

بخلاف صورته الانكشاف أو دوران المانع بين فعلين أو أفعال محصوره ، كما لو دارت الجنابه بين شخصين فلا يحكم معه بصحة الفعلين وإن حكم بصحة كلّ منهما فى ظاهر الشرع بالنظر الى المتلبس به ، ولتفصيل الكلام فى ذلك مقام آخر لعنّا نشير اليه فى بحث دلالة الأمر على الإجزاء إن شاء الله تعالى .

ثانيها : أنه يمكن إجراء البحث المذكور فى غير العبادات ممّا ثبت فيه للشارع معنى جديد كاللعان والإيلاء والخلع والمبارات ... ونحوها بناء على استعمال الشارع لتلك الألفاظ فى غير المعانى اللغويه ، فيقوم احتمال كونها أسامى لخصوص الصحيحه منها ، أو الأعمّ منها ومن الفاسده .

وكان الأظهر فيها أيضا الاختصاص بالصحيحه ، ويجرى بالنسبه اليها كثير من الوجوه المذكوره ، ويتفرّع عليه عدم الحكم بثبوت تلك الموضوعات إلّا مع

قيام الدليل على استجماعها للأجزاء والشرائط ، فلا يصح نفي جزء أو شرط عنها بمجرد الأصل حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ثالثها : أنه نصّ الشهيد الثاني في المسالك بكون عقد البيع وغيره من العقود حقيقه في الصحيح مجازا في الفاسد ، لوجود خواصّ الحقيقه والمجاز ، كالتبادر وعدم صحّ السلب وغير ذلك من خواصّها.

قال : ومن ثمّ حمل الإقرار به عليه ، حتّى أنه لو ادّعى إرادته الفاسد لم يسمع إجماعا ، ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبيل تفسيره بأحدهما كغيره من الألفاظ المشتركة ، وانقسامه الى الصحيح والفاسد أعمّ من الحقيقه.

وقال الشهيد الأوّل قدس سره في القواعد : الماهيات الجعليه كالصلاه والصوم وسائر العقود لا تطلق على الفاسد إلّا الحجّ ، لوجوب المضىّ فيه.

وظاهره أيضا كون العقود أيضا حقيقه في خصوص الصحيحه.

وقد يشكل ذلك بأنه بناء على ما ذكر يكون ألفاظ المعاملات مجمله كالعبادات متوقّفه على بيان الشارع لها ، لفرض استعمالها إذن في غير معناها اللغوي ، فلا يصحّ الرجوع فيها الى الإطلاقات العرفيه والأوضاع اللغويه.

والقول بكون ما وضعت له بحسب اللغه أو العرف هو خصوص الصحيحه الشرعيه بين الفساد ؛ لظهور المغايره بين الأمرين ، مع أنّ صحّ الرجوع فيها الى العرف واللغه ممّا أطبقت عليه الامّه ولا خلاف فيه ظاهرا بين الخاصّه والعامه.

فقضيه ذلك هو حملها على الأعمّ من الصحيح الشرعي وغيره ، فلا يتّجه القول بكونها حقيقه في خصوص الصحيحه ، ولا يوافق ذلك إطباقهم على ما ذكر ، ولذا نصّ جماعه من المتأخّرين بكونها حقيقه في الأعمّ من الصحيح والفاسد ، فالوجه في انصرافها الى الصحيح قضاء ظاهر الإطلاق به ، فيكون التبادر المذكور إطلاقيا ناشئا من حمل المطلق على الفرد الكامل ، أو من جهه قضاء ظاهر المقام ، أو ظاهر حال المسلم به.

ويشكل ذلك أيضا بأنّ الظاهر انفهام ذلك من نفس اللفظ في الإطلاقات واحتمال استناده الى غير اللفظ في غايه البعد ، ولذا يصحّ سلبها عن الفاسده عند

التأمل في إطلاقات المتشرّعه ، بل صحّح سلبها بالنسبه الى بعضها في غايه الظهور ، مع أنّ إطلاق تلك الأسمى على ذلك كغيره من غير فرق.

فالأظهر أن يقال بوضعها لخصوص الصحيحه أى المعامله الباعثه على النقل والانتقال أو نحو ذلك ممّا قرّر له تلك المعامله الخاصّه ، فالبيع والإجاره والنكاح ونحوها إنّما وضعت لتلك العقود الباعثه على الآثار المطلوبه منها ، وإطلاقها على غيرها ليس إلّا من جهه المشاكله أو نحوها على سبيل المجاز.

لكن لا يلزم من ذلك أن تكون حقيقه في خصوص الصحيح الشرعى حتّى يلزم أن تكون توقيفيه متوقّفه على بيان الشارع لخصوص الصحيحه منها ، بل المراد منها إذا وردت في كلام الشارع قبل ما يقوم دليل على فساد بعضها هو العقود الباعثه على تلك الآثار المطلوبه في المتعارف بين الناس ، فيكون حكم الشرع بحلّها أو صحّتها أو وجوب الوفاء بها قاضيا بترتب تلك الآثار عليها في حكم الشرع أيضا ، فيتطابق صحّتها العرفيه والشرعيه ، وإذا دلّ الدليل على عدم ترتّب تلك الآثار على بعضها خرج ذلك عن مصداق تلك المعامله في حكم الشرع وإن صدق عليه اسمها بحسب العرف ، نظرا الى ترتّب الأثر عليه عندهم.

وحينئذ فعدم صدق اسم البيع - مثلا - عليه حقيقه عند الشارع والمتشرّعه لا ينافى صدقه عليه عند أهل العرف مع فرض اتحاد العرفين ، وعدم ثبوت عرف خاصّ عند الشارع ، إذ المفروض اتحاد المفهوم منه عند الجميع ، وإنّما الاختلاف هناك في المصداق فأهل العرف إنّما يحكمون بصدق ذلك المفهوم عليه من جهه الحكم بترتب الأثر المطلوب عليه ، وإنّما يحكم بعدم صدقه عليه بحسب الشرع للحكم بعدم ترتّب ذلك الأثر عليه ، ولو انكشف عدم ترتّب الأثر عليه عند أهل العرف لا من قبل الشارع لم يحكم عرفا بصدق ذلك عليه أيضا كما أنّ البيوع الفاسده في حكم العرف خارجه عندهم عن حقيقه البيع.

فظهر أنّه لا منافاه بين خروج العقود الفاسده عند الشارع عن تلك العقود على سبيل الحقيقه ، وكون المرجع في تلك الألفاظ هو المعانى العرفيه من غير أن يتحقّق هناك حقيقه شرعيه جديده ، فتأمل جيّدا.

أصل

الحقُّ أنّ الاشتراك واقع في لغة العرب. وقد أحاله شردمه. وهو شاذٌ ضعيف لا يلتفت إليه.

ثمّ إنّ القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في أكثر من معنى إذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكناً؛ فجوّزه قوم مطلقاً، ومنعه آخرون مطلقاً، وفصّل ثالث: فمنعه في المفرد وجوّزه في التثنية والجمع، ورابع: فنفاه في الاثبات وأثبتته في النفي.

ثمّ اختلف المجوّزون؛ فقال قوم منهم: إنّهُ بطريق الحقيقة. وزاد بعض هؤلاء: أنّه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن؛ فيجب حمله عليه حينئذ. وقال الباقون: إنّهُ بطريق المجاز.

والأقوى عندى جوازه مطلقاً، لكنّه في المفرد مجاز، وفي غيره حقيقة. لنا على الجواز: انتفاء المانع، بما سنبينه: من بطلان ما تمسك به المانعون، وعلى كونه مجازاً في المفرد: تبادل الوحدة منه عند إطلاق اللفظ، فيفتقر إرادته الجميع منه إلى إلغاء اعتبار قيد الوحدة. فيصير اللفظ مستعملاً في خلاف موضوعه. لكنّ وجود العلاقة المصحّحة للتجوّز أعني: علاقة الكلّ والجزء يجوّزه، فيكون مجازاً.

فإن قلت: محلّ النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كلّ من المعنيين بأن يراد به - في إطلاق واحد - هذا وذاك، على أن يكون كلّ



منهما مناطا للحكم ومتعلقا للثبات والنفى ، لا فى المجموع المركب الذى أحد المعنيين جزء منه. سلّمنا ، لكن ليس كلّ جزء يصحّ إطلاقه على الكلّ ، بل إذا كان لكلّ تركب حقيقى وكان الجزء ممّا إذا انتفى انتفى الكلّ بحسب العرف أيضا ، كالرقبه للانسان ، بخلاف الإصبع والظفر ونحو ذلك.

قلت : لم ارد بوجود علاقه الكلّ والجزء : أنّ اللفظ موضوع لأحد المعنيين ومستعمل حينئذ فى مجموعهما معا ، فيكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء وإرادته الكلّ كما توهمه بعضهم ، ليرد ما ذكرت. بل المراد : أنّ اللفظ لمّا كان حقيقه فى كلّ من المعنيين ، لكن مع قيد الوحده ، كان استعماله فى الجميع مقتضيا لإلغاء اعتبار قيد الوحده كما ذكرناه ، واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له أعنى : ما سوى الوحده. فيكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للكلّ وإرادته الجزء. وهو غير مشترك بشىء ممّا اشترط فى عكسه ، فلا إشكال.

ولنا على كونه حقيقه فى التشبيه والجمع : أنّهما فى قوّه تكرير المفرد بالعطف. والظاهر: اعتبار الاتفاق فى اللفظ دون المعنى فى المفردات ؛ ألا ترى أنّه يقال : زيدان وزيدون ، وما أشبه هذا مع كون المعنى فى الآحاد مختلفا. وتأويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد. وحينئذ، فكما أنّه يجوز إرادته المعانى المتعدّده من الألفاظ المفردة المتّحده المتعاطفه ، على أن يكون كلّ واحد منها مستعملا فى معنى بطريق الحقيقه ، فكذا ما هو فى قوّته.

احتجّ المانع مطلقا : بأنّه لو جاز استعماله فيهما معا ، لكان ذلك بطريق الحقيقه ، إذ المفروض : أنّه موضوع لكلّ من المعنيين ، وأنّ الاستعمال فى كلّ منهما بطريق الحقيقه. وإذا كان بطريق الحقيقه ، يلزم كونه مريدا لأحدهما خاصه ، غير مريد له خاصه ، وهو محال.

بيان الملازمه : أنّ له حينئذ ثلاثه معان : هذا وحده ، وهذا وحده ،

وهما معا ، وقد فرض استعماله فى جميع معانيه ، فيكون مريدا لهذا وحده ، ولهذا وحده ، ولهما معا . وكونه مريدا لهما معا معناه : أن لا يريد هذا وحده ، وهذا وحده . فيلزم من إرادته لهما على سبيل البدليّه ، الاكتفاء بكلّ واحد منهما ، وكونهما مرادين على الانفراد ؛ ومن إرادته المجموع معا عدم الاكتفاء بأحدهما ، وكونهما مرادين على الاجتماع . وهو ما ذكرنا من اللازم .

والجواب : أنّه مناقشه لفظيّه ؛ إذ المراد نفس المدلولين معا ، لا -بقاؤه لكلّ واحد منفردا . وغايه ما يمكن حينئذ أن يقال : إنّ مفهومي المشترك هما منفردين ، فاذا استعمل فى المجموع ، لم يكن مستعملا فى مفهوميّه ، فيرجع البحث إلى تسميه ذلك استعمالا له فى مفهوميّه ، لا إلى إبطال أصل الاستعمال . وذلك قليل الجدوى .

واحتجّ من خصّ المنع بالمفرد : بأنّ التشبيه والجمع متعدّدان فى التقدير ، فجاز تعدّد مدلوليهما ، بخلاف المفرد .

واجيب عنه : بأنّ التشبيه والجمع إنّما يفيدان تعدّد المعنى المستفاد من المفرد . فان أفاد المفرد التعدّد ، أفاداه ، وإلّا ، فلا .

وفيه نظر يعلم ممّا قلناه فى حجّه ما اخترناه .

والحقّ أن يقال : إنّ هذا الدليل إنّما يقتضى نفى كون الاستعمال المذكور بالنسبه إلى المفرد حقيقه ، وأمّا نفى صحّته مجازا حيث توجد العلاقه المجوّزه له ، فلا .

واحتجّ من خصّ الجواز بالنفى : بأنّ النفى يفيد العموم فيتعدّد ، بخلاف الاثبات .

وجوابه : أنّ النفى إنّما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات ؛ فاذا لم يكن متعدّدا فمن أين يجيء التعدّد فى النفى ؟

حجّه مجوّزيه حقيقه : أنّ ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كلّ من المعنيين ، لا بشرط أن يكون وحده ، ولا بشرط كونه مع غيره ، على ما هو

شأن الماهية لا بشرط شيء ، وهو متحقق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون حقيقه في كل منهما.

والجواب : أنّ الوحده تتبادر من المفرد عند إطلاقه ، وذلك آيه الحقيقه. وحينئذ ، فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء ، بل هي بشرط شيء. وأمّا فيما عداه فالمدعى حق ، كما أسفلناه.

وحججه من زعم أنه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن ، قوله تعالى : (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ). فإنّ السجود من الناس وضع الجبهه على الأرض ، ومن غيرهم أمر مخالف لذلك قطعاً. وقوله : (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ). فإنّ الصلاه من الله : المغفره ، ومن الملائكه : الاستغفار. وهما مختلفان.

والجواب من وجوه :

أحدها : أنّ معنى السجود في الكل واحد ، وهو : غايه الخضوع. وكذا في الصلاه وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازاً.

وثانيها : أن الآيه الاولى بتقدير فعل ، كأنه قيل : «ويسجد له كثير من الناس» ، والثانيه بتقدير خبر ، كأنه قيل : إنّ الله يصلّي. وإنما جاز هذا التقدير ، لأنّ قوله : (يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ) ، وقوله : (وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ) مقارن له ، وهو مثل المحذوف ، فكان دالا عليه ، مثل قوله :

نحن بما عندنا وأنت بما

عندك راض والرأى مختلف

أى نحن بما عندنا راضون. وعلى هذا ، فيكون قد كثر اللفظ ، مراداً به في كل مره معنى ؛ لأنّ المقدّر في حكم المذكور. وذلك جائز بالاتفاق.

وثالثها : أنه وإن ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقه ، بل نقول : هو مجاز ، لما قدّمناه من الدليل. وإن كان المجاز على خلاف الأصل. ولو سلّم كونه حقيقه ، فالقرينه على إرادته الجميع فيه ظاهره ؛ فأين وجه الدلاله على ظهوره في ذلك مع فقد القرينه؟ كما هو المدعى.

ص: ٤٩٦

## وقوع الاشتراك فى لغة العرب

## قوله : (وقد أحاله شذمه)

أراد بالاستحالة مخالفته للحكمه ، فلا يصدر من الحكيم كما يدلّ عليه ما احتجوا به من أنه إن ذكر مع القرينه كان تطويلا بلا طائل وإلا كان مخلاً بالفاهم.

وفساد الوجه المذكور كأصل الدعوى ممّا لا يكاد يخفى ؛ لوضوح فوائد الاشتراك ووجود الفوائد فى استعماله مع القرينه وعدم إخلاله بمطلق الفهم مع تجريده عن القرائن. على أنه قد يكون الإجمال مطلوباً فى المقام.

مضافاً الى أنه مبنى على كون الواضع هو الله سبحانه أو من يستحيل عليه مخالفه الحكمه ، وأمّا لو كان ممّن يجوز عليه ذلك فلا يستحيل أن يقع منه ذلك.

على أنه قد يقع ذلك من جهه تعدّد الواضع وعدم اطلاع أحدهم على وضع الآخر.

ثم إنّ فى القائلين بإمكانه من يمنع من وقوعه فيؤوّل ما يرى من المشتركات الى الحقيقه والمجاز أو غيره ، وهو تعسف ظاهر لا موجب له.

وفى القائلين بوقوعه من يذهب الى وجوبه ، مستدلّاً بما وهنه أئين ممّا مرّ.

نعم ، قد يقال بوجوبه بمعنى كونه مقتضى الحكمه ، لقضائها بوجود المجملات فى اللغه نظراً الى مسيس الحاجه اليها فى بعض الأحوال ، ولما فيه من فوائد اخر لفظيه ومعنويه.

## قوله : (إذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعانى ممكناً)

قيل (١) أراد به أن يكون المعنيان ممّا يجتمعان فى الإراده بحسب استعمالات العرف ، فالمراد بغير الممكن ما لم يعهد الجمع بينهما فى الإراده كاستعمال الأمر فى الوجوب والتهديد ولو بالنسبه الى شخصين ، ولا يريد به ما يستحيل اجتماعهما عقلاً ، إذ لا استحاله فيما ذكر.

وفيه : أنه لا وجه حينئذ للحكم بعدم إمكان الاجتماع ، إذ عدم معهوديه

(١) ذكره الفاضل الشيرازي. (منه رحمه الله).

ص: ٤٩٧

استعمالهم له في ذلك لا يقضى بالمنع منه مع وجود المصحح ، ومن البين أن كثيرا من المجازات مما لم تكن جارية في كلام العرب القديم ولا- كانوا يعرفونها وإنما اقترحها المتأخرون بخيالاتهم ، كيف! ولو بنى على إخراج المتروكات عن محلّ البحث لم يبق هناك محلّ للنزاع ، لوضوح متروكيه استعمال المشترك في معنييه من أصله ، إذ لم نجد شيئا من ذلك في الاستعمالات الدائرة ولو ورد من ذلك شيء محقق في كلماتهم لكان ذلك من أقوى أدلّه المجوّزين ، فلم لم يستند إليه أحد منهم في إثبات الجواز ، فلو قطعنا النظر عن ظهور عدم وروده في كلامهم فلا أقلّ من عدم تحقّق الورود أيضا فلا يكون هناك موضع يعرف كونه من محلّ الخلاف.

ومع الغضّ عن ذلك فمتروكيه الاستعمال لا يمنع من استعمال الحقائق.

والقول بكون الاستعمال المذكور حقيقه إمّا مطلقا أو في بعض الصور من الأقوال المعروفه في المسأله فلا وجه إذن لاعتبار عدم المتروكيه في محلّ النزاع.

وقيل (١) أراد به إخراج ما لا يمكن إرادتهما معا منه في إطلاق واحد كاستعمال صيغه الأمر في الوجوب والتهديد ، وكأنّه أراد ذلك بالنسبه الى شخص واحد وفعل واحد وزمان واحد ، نظرا الى استحاله اجتماع الأمر والنهي كذلك ، هذا إذا قلنا باستحاله اجتماع الأمر والنهي بناء على كونه من قبيل التكليف المحال ، لا التكليف بالمحال كما قيل.

ولو قلنا بالثاني فلا مانع من نفس الاستعمال الذي هو محطّ الكلام في المقام ، غايه الأمر عدم وروده في كلام الحكيم.

وكذا الحال في استعمال اللفظ في الضدين مما لا يمكن تحقّقهما في الخارج ، كما في قولك : «هند في القرء» إذا أردت به الطهر والحيض معا ، فإنّ عدم جواز الاستعمال حينئذ من جهه لزوم الكذب لا لمانع في اللفظ ، فلا منع من جهه نفس الاستعمال الذي هو المنظور في المقام كيف! ولو قيل بالمنع من الاستعمال لأجل

---

(١) ذكره سلطان العلماء. (منه رحمه الله).

ذلك لجرى فى استعمال سائر الألفاظ إذا لم يطابق مفادها الواقع ، ومن البين أن أحدا لا يقول به ، إذ لا مدخلية لمطابقه المدلول للواقع وعدمه فى صحه الاستعمال بحسب اللغه وعدمها ، هذا إذا أراد بإمكان الجمع بينهما فى الإراده من جهه صحه اجتماع المعنيين بحسب الواقع .

وأما إذا أراد به صحه اجتماع الإرادتين بأنفسهما كما هو قضيه ما ذكرناه أولا فله وجه إن تم ما ادعوه من الاستحاله ، إلا أن عدم قابليه المعنيين حينئذ للاجتماع ليس لمانع فى نفس الاستعمال ، بل لعدم إمكان حصول الأمرين فى أنفسهما ولو أديا بلفظين ، فليس المنع حينئذ من جهه اللغه ولا لمدخلية اجتماعهما فى الإراده من اللفظ الواحد ، فلا يكون للتقييد به كثير مدخلية فى المقام .

وكان الأولى تفسير ذلك بما إذا كان المعنيان مّا يختلفان فى الأحكام اللفظيه ولم يمكن اجتماعهما فى الإراده بحسب ما يلزمهما من التوابع المختلفه ، كما إذا كان اللفظ بالنظر الى أحد المعنيين اسما ، وبالنظر الى الآخر فعلا أو حرفا ، أو كان اللفظ بالنظر الى أحد المعنيين مرفوعا ، وبالنظر الى الآخر منصوبا أو مجرورا مع ظهور الإعراب فيه .

### **قوله : (ثم إن القائلين بالوقوع اختلفوا ... الخ)**

أقول : قبل تحقيق المرام وتفصيل ما يرد على الأقوال من النقص والإبرام لا بد من تبين محلّ الكلام وتوضيح ما هو المقصود بالبحث فى هذا المقام ، فنقول : للمشارك على ما ذكره إطلاقات :

أحدها : أن يستعمل فى كلّ من معنيه أو معانيه منفردا ، ولا كلام فى جوازه ولا فى كونه حقيقه ، وهو الشائع فى استعماله .

ثانيها : أن يستعمل فى القدر المشترك بين معنيه أو معانيه كالأمر المستعمل فى الطلب على القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب ، ومنه إطلاقه على مفهوم المسمى بذلك اللفظ كإطلاق زيد على المسمى به حسب ما ذكره فى مثني

الأعلام ، ولا- تأمّل في كون ذلك مغايراً لمعناه الموضوع له فيتبع جوازه وجود العلاقة المصحّحه للتجوّز ، وليس مجرّد كون ذلك قدراً مشتركاً كافياً في صحّحه التجوّز ، فما يظهر من بعض الأفاضل من صحّحه الاستعمال على النحو المذكور مطلقاً كما ترى.

ثالثها : أن يطلق على أحد المعنيين من غير تعيين ، وعزى الى السكّاكي أنّه حقيقه فيه ، وحكى عنه أنّ المشترك كالقرء - مثلاً - مدلوله أن لا- يتجاوز الطهر والحيض غير مجموع بينهما ، يعنى أنّ مدلوله واحد من المعنيين غير معيّن ، فهذا مفهومه ما دام منتسباً الى الوضعين لأنّه المتبادر الى الفهم ، والتبادر الى الفهم من دلائل الحقيقه.

أقول : إطلاق المشترك على أحد معنيه إمّا أن يكون باستعماله في مفهوم أحدهما ، أو في مصداقه.

وعلى الأوّل فكلّ من المعنيين ملحوظ في المقام إلّا أنّه مأخوذ قيّدا فيما استعمل فيه ، أعنى مفهوم الأحدهما فالقيّد خارج عن المستعمل فيه والتقيّد داخل فيه على نحو العمى ، فإنّه العدم الخاصّ المضاف الى البصر ، فليس خصوص كلّ من المعنيين ممّا استعمل اللفظ فيه ، وحينئذ إمّا أن يراد به المفهوم الكلّي الشامل لكلّ منهما ، أو يراد به أحدهما على سبيل الإبهام ، بأن يجعل آله لملاحظه أحد ذينك المعنيين على سبيل التريّد والإجمال فيدور بينهما.

والفرق بين الوجهين أنّ الأوّل من قبيل المطلق فيحصل الامتثال بكلّ منهما ، والثاني من قبيل المجمل فلا يتعيّن المكلف به إلّا بعد البيان.

وعلى الثاني فإمّا أن يكون المستعمل فيه أحد المعنيين المفروضين على سبيل الإبهام والإجمال بحسب الواقع فلا يكون متعيّناً عند المتكلّم ولا المخاطب ، أو يكون معيّنًا بحسب الواقع عند المتكلّم إلّا أنّه يكون مبهماً عند المخاطب ، نظراً الى تعدّد الوضع وعدم قيام القرينه على التعيين والأوّل باطل ؛ إذ استعمال اللفظ



فى المعنى أمر وجودى لا يصحّ أن يتعلّق بالمبهم المحض كما فى هذا الفرض ، إذ المفروض عدم استعماله واقعا فى خصوص شىء من المعنيين وإلّا كان المستعمل فيه معيّنا بحسب الواقع ولا فى مفهوم أحدهما الشامل لكلّ منهما كما هو المفروض فلا يتصوّر استعماله على النحو المذكور ، وكلّ من الوجوه الثلاثة الباقية ممّا يصحّ استعمال المشترك فيه .

وأنت خبير بأنّ الوجه الأخير هو الوجه الأوّل الشائع فى استعماله ، والوجه الأوّل راجع الى الوجه الثانى ، لكونه فى الحقيقة من الاستعمال فى القدر المشترك وإن لوحظ فيه خصوص كلّ من المعنيين بل وكذا الوجه الثانى ، إذ المستعمل فيه هو القدر المشترك أيضا وإن ضمّ اليه اعتبار آخر ، فلا يكون استعماله فى أحد المعنيين إطلاقا آخر ، وكأنّه لذا لم يذكره بعضهم فى عداد استعمالات المشترك .

بقى الكلام فى العبارة المنقولة عن السكّاكى ، وهى فى بادئ الرأى قابله للحمل على كلّ من الوجوه الثلاثة المذكوره ، وظاهر التفتازانى فى المطول حملها على أحد الوجهين الأولين حيث ذكر فى تحقيق كلامه ما محصّله :

أنّ الواضع عيّن المشترك تارة للدلالة على أحد معنييه بنفسه ، وكذا عيّنه اخرى للدلالة على الآخر كذلك ، وحينئذ فافتقاره الى القرينه ليس لأجل نفس الدلالة بل لدفع مزاحمه الغير ، ثمّ إنّ حصل من هذين الوضعين وضع آخر ضمنا ، وهو تعيينه للدلالة على أحد المعنيين عند الإطلاق غير مجموع بينهما ، وقال : إنّ هذا هو المفهوم منه ما دام منتسبا الى الوضعين ، لأنّه المتبادر الى الفهم ، والتبادر من دلائل الحقيقة .

فعلى هذا يرجع ذلك الى الوجه الثانى من إطلاقاته ، كما أشرنا اليه ، ولعلّه لذا أسقطه فى شرح الشرح وجعل استعمالات المشترك أربعة .

وربما يظهر من الفاضل الباغوى ذلك أيضا ، إلّا أنّ الظاهر من كلامه حمله على الوجه الثانى من الوجهين المذكورين .

وكيف كان ، فالظاهر بعد الحمل المذكور بل فساد ، إذ لا يخفى أنّ المعنى المذكور معنى ثالث مغاير لكلّ من المعنيين المفروضين ، ولا ملازمه بين وضعه لكلّ منهما والوضع لهذا المعنى ، والاحتجاج عليه بالتبادر بين الفساد ؛ إذ لا يتبادر من المشترك ذلك أصلاً وإنما المتبادر منه خصوص أحد المعنيين المتعين عند المتكلم المجهول عند المخاطب من جهة تعدّد الوضع وانتفاء القرينه المعينه ، فحينئذ يعلم إرادته أحد المعنيين ولا يتعين خصوص المراد ، وأين ذلك من استعماله فى المفهوم الجامع بين المعنيين؟ كيف! ولو تمّ ما ذكره لم يمكن تحقّق مشترك بين المعنيين ، ولخرج المشترك عن الإجمال واندرج فى المطلق بناء على الوجه الأوّل من الوجهين المذكورين ، وفساد ذلك ظاهر.

ولا باعث على حمل كلام السكّاكى عليه من إمكان حمله على المعنى الصحيح سيما مع عدم انطباق العبارة المذكوره عليه ، حيث نصّ على أنّ مدلوله ما لا يتجاوز معنيه ، ومن البين أنّ حمله على المعنى المذكور تجاوز عن معنيه وحكم باستعماله فى ثالث.

فالأظهر حمل كلامه على الوجه الثالث ، ومقصوده من العبارة المذكوره بيان ما يدلّ عليه المشترك بنفسه ، فإنّه من جهة الإجمال الحاصل فيه بواسطة تعدّد الوضع لا يدلّ على خصوص المعنى المقصود ولا يقضى بانتقال المخاطب الى ما هو مراد المتكلم بخصوصه.

وتفصيل القول فى ذلك : أنّ وضع اللفظ للمعنى بعد العلم به قاض بالانتقال من ذلك اللفظ الى ذلك المعنى وإحضاره ببال السامع عند سماع اللفظ ، وهذا القدر من لوازم الوضع ، ولذا اخذ ذلك فى تعريفه من غير فرق بين الحقيقه والمجاز والمشارك ، فإنّ كلّاً من المعانى التى وضع المشترك بإزائه مفهوم حال إطلاقه حاضر ببال السامع عند سماع لفظه ، وكذا المعنى الحقيقى مفهوم من لفظ المجاز وإن قامت القرينه على عدم إرادته.

ثم إن هذا المدلول هو المراد من عدم قيام قرينه على عدم إرادته إن لم يكن هناك تعدد في الوضع ، ومع التعدد يدور المراد بين واحد منها على ما ذهب اليه المحققون من عدم ظهوره في إرادته جميع معانيه ، فيكون المشترك حينئذ مجملا- في إفاده المراد غير دال على خصوصه بنفسه وإنما يدل عليه بمعاونه القرينه كالمجاز.

إلما أن الفرق بينهما أن المجاز محتاج غالبا الى القرينه في المقام الأول أيضا ، فإن إحضار المعنى ببال السامع فيه إنما يكون بمعاونه القرينه في الغالب أو بتوسط المعنى الحقيقي فهما مشتركان في الحاجة الى القرينه في تعيين المراد ، ويختص المجاز بالاحتياج اليها في فهم السامع وإحضاره بباله في الغالب وذلك فارق بينه وبين الحقيقة.

وهناك فارق آخر ولو على تقدير الانتقال الى المعنى المجازي من دون ملاحظه القرينه ، كما يتفق في بعض المجازات ، فإنه يحمل اللفظ على معناه الحقيقي الى أن يقوم قرينه صارفه عن الحمل عليه ، بخلاف المشترك.

نعم ، يحصل الأمران بل الامور المذكوره بقرينه واحده في كثير من المقامات ، إلا أن الحثيات فيه مختلفه والجهات متعدده ، بخلاف قرينه المشترك.

فظهر بما قرّناه استقلال المشترك في الدلاله على ما وضع بإزائه من المعاني وإحضارها ببال السامع ، بعد علمه بوضعه لها وقصوره في إفاده المراد بنفسه وعدم استقلاله في الدلاله على خصوصه.

ولا ينتقض به حدّ الوضع ، نظرا الى أخذهم فيه استقلال اللفظ في الدلاله على المعنى؛ إذ المأخوذ هناك الاستقلال في الدلاله على الوجه الأول لا في الحكم بكونه مرادا للمتكلم.

كيف! والوضع للمعنى الحقيقي حاصل في المجاز ، مع أنه غير دال على إرادته فوضع اللفظ للمعنى أمر وراء الحكم بكون الموضوع له مرادا للمتكلم ، وإنما هو من فوائده وثمراته على نحو مخصوص ، مستفاد من القانون المقرّر في اللغات من

أصالة الحمل على الحقيقيه وغيرها.

وهذا الاستقلال فى الدلاله حاصل فى المشترك بالنسبه الى جميع معانيه فهو دالّ بنفسه على المراد وإن لم يكن دالّا على كونه هو المراد وهذا هو الفارق بينه وبين المجاز كما قرّنا ، فإنّ الانتقال الى معناه المجازى لا يكون بنفس اللفظ بل بتوسّط القرينه فى الغالب ، أو بتوسّط المعنى الحقيقى خاصّه فى بعض المجازات.

وأما فى عدم الاستقلال فى إفاده خصوص المراد فهما مشتركان فيه ، ولا يكون الانتقال اليه إلّا بتوسّط القرينه فيهما كما ذكرنا.

فتحصّل ممّا قرّنا : أنّ ما يستقلّ المشترك بإفادته إنّما هو الدلاله على إرادته أحد معانيه لا بمعنى المفهوم الجامع بينها بل خصوص واحد منها ، فصحّ القول بأنّ مدلول المشترك واحد من المعنيين غير معيّن.

ولا ينافى ذلك تعيّن ذلك المعنى فى الواقع وعند المتكلّم وبحسب دلاله المشترك أيضا فى وجه ، فإنّ المقصود عدم دلاله المشترك على خصوصه.

وهذا هو مقصود صاحب المفتاح من العبارة المذكوره ، وقد أحسن التأديه عنه حيث قال : إنّ مدلوله ما لا يتجاوز معنييه غير مجموع بينهما ، فإنّه ظاهر الانطباق على إرادته مصداق أحد معنييه دون مفهوم أحدهما الصادق على كلّ منهما أو الدائر بينهما كما لا يخفى.

ومن الغريب ما صدر عن بعض الاعلام من حمل ذلك الكلام على كونه مستعملا فى المعنيين معا ، إلّا أنّه يكون الحكم والإسناد واقعا على أحدهما ، حيث قال : الظاهر منه أنّه يجعل كلّا من المعنيين مفهوما من اللفظ ومتعلّقا للحكم ، لكن على سبيل التخيير والترديد ، فالفرق بينه وبين المتنازع فيه إنّما هو فى الجمع بينهما فى الحكم وعدمه ، انتهى.

وكأنّه غفل عن قوله : «إنّ مدلوله واحد من المعنيين غير معيّن» لصراحتة فى خلاف ما ذكره.

على أنّ عبارته المتقدّمه غير ظاهره أيضا فيما ذكره ، بل ظاهره فى خلافه ،

فإنَّ قوله : «غير مجموع بينهما» بعد قوله : «إنَّ مدلوله ما لا- يتجاوز معنييه» كالصريح في عدم اجتماع المعنيين في الإرادة ، وحملها على عدم الاجتماع في الحكم بعيد جدًا كما لا يخفى.

ولعلَّ الوجه فيما ذكره أنَّ ما نصَّ عليه من دلالة على أحد المعنيين لا يمكن حصوله إلَّا بالدلالة على المعنيين معا ، إذ من دون دلالة على كلِّ منهما لا يعقل دلالة على أحدهما ، فيكون كلُّ من المعنيين مدلولًا للفظ كما هو المفروض في محلِّ البحث ، فحكمه بدلالته على أحدهما وكذا التخيير والترديد المستفاد من ذلك إنَّما هو بالنسبة الى تعلق الحكم لا في نفس الدلالة ، إذ المفروض ثبوت دلالة على كلِّ منهما.

وأنت خبير بما فيه بملاحظه ما قدَّمتنا.

رابعها : أن يستعمل في المجموع المركَّب من المعنيين بأن يكون كلُّ منهما جزء ما تعلق الحكم به ، كقولك : «زيد يرفع هذا الحجر» إذا أردت أنَّ الزيدين معا يرفعا له لا- أنَّ كلًّا منهما يرفعه ، ونقل عن بعضهم أنَّ ذلك هو محلُّ البحث في المقام ، وهو غلط ظاهر ؛ لعدم انطباق الأقوال عليه ، ضروره كون الاستعمال المذكور في خلاف ما وضع له اللفظ قطعاً ، فلا محاله لو صحَّ كان مجازاً ، وقد نصَّ جماعه على خروجه عن المتنازع فيه.

قال الفاضل الباغنوي : لا نزاع في امتناع ذلك حقيقه ، وفي جوازه مجازاً.

قلت : نفيه النزاع عن جواز الاستعمال فيه مطلقاً كما هو ظاهر إطلاقه محلَّ منع ، بل الظاهر أنَّ ذلك يتبع العلاقة المصحَّحه للتجوُّز عرفاً ، بحيث لا يستهجن استعماله كذلك ، فلو اطلق البيع على مجموع البيع والشراء ، والقرء على مجموع الطهر والحيض ، وعسعس على مجموع أقبل وأدبر فلعله لا- مانع منه ، لوجود المناسبه المعتبره ، بخلاف إطلاق العين على مجموع الجاسوس وكفَّه الميزان ، إذ لا ربط بين الكلِّ وكلِّ من المعنيين.

ومجرد كون كلِّ من المعنيين الحقيقيين جزء من المستعمل فيه ولو في

الاعتبار لا يكون مجوّزا للاستعمال مطلقا.

وكأنّه بنى على وجود علاقة الكلّ والجزء حينئذ ، فاطلق صحّه استعماله فيه على سبيل المجاز ، وهو بين الوهن.

وأنكر بعض الأفاضل جواز استعماله في ذلك مطلقا ، نظرا الى أنّ العلاقة الحاصله في المقام هي علاقة الكلّ والجزء لا غيرها ، وهي مشروطه بكون الكلّ ممّا ينتفى بانتفاء الجزء وأن يكون للكلّ تركّب حقيقى ، وذلك منتف فى المقام فلا مصحح للاستعمال.

والدعويان الاوليان محلّ منع بل وكذا الثالث ، لإمكان وضع اللفظ بإزاء كلّ من جزئى المركّب الحقيقى مع انتفاء الكلّ بانتفاء كلّ منهما.

خامسها : أن يستعمل فى كلّ من المعنيين على أن يكون كلّ منهما مناطا للحكم ومتعلّقا للإثبات والنفى.

والفرق بينه وبين السابق عليه هو الفرق بين العامّ المجموعى والأفرادى على ما ذكر ، وهذا هو محلّ النزاع على ما نصّ عليه جماعه.

فإن قلت : إذا اريد من اللفظ كلّ واحد من معنيه لم يكن ما استعمل فيه اللفظ إلّا المعنيين معا كما لو اريد منه مجموع المعنيين ، وإلّا لم يكن فيه استغراق فالعامّ فى قولك : « كلّ من فى الدار يرفع هذا الحجر » ليس مستعملا على كلّ من الوجهين إلّا فى الاستغراق - أعنى جميع مصاديقه - غير أنّ تعلق الحكم فى الأول بجميع ما استعمل فيه اللفظ - أعنى مجموع الجزئيات - وفى الثانى بكلّ من الجزئيات المندرجه فيما استعمل فيه - أعنى خصوص كلّ واحد من الأفراد - فعلى هذا ليس الفرق بين العامّ المجموعى والأفرادى إلّا فى تعلق الإسناد والحكم ، إذ يجعل الموضوع فى القضيّه تاره خصوص فرد فرد ، فيكون لفظه « كلّ » سورا لها ، وتاره مجموع الأفراد فلا يكون كلّ حينئذ سورا بل الموضوع حينئذ هو مع ما اضيف اليه ، وذلك لا مدخل له فى إطلاق اللفظ على معناه واستعماله فيه الذى هو محطّ النظر فى المقام ، إذ استعمال اللفظ لم يقع إلّا فى معنى واحد على ما بينا.

قلت : الفرق بين المعنيين واضح مع قطع النظر عن ملاحظته الإسناد والحكم ، إذ المراد بكلّ الرجال فى العامّ المجموعى هو مجموع الآحاد ، وفى الاستغراقى هو كلّ واحد منها ، وهو معنى آخر ومفهوم مغاير لذلك المفهوم ضروره كيف! وليس الملحوظ فى الأوّل إلّا المجموع وليست الآحاد ملحوظه إلّا فى ضمنه ، وكلّ من الآحاد ملحوظه فى الثانى على جهه الإجمال ، فالفرق بين المعنيين بين لا خفاء فيه.

نعم ، يمكن أن يقال : إنّ المستعمل فيه فى العامّ الاستغراقى أيضا معنى واحد شامل للجزئيات ، فىكون المستعمل فيه فى المشترك عند استعماله فى جميع معانيه معنى آخر مغايرا لكلّ واحد من معانيه ، غير أنّه يندرج فيه اندراج الخاصّ فى العامّ الاصولى ، كما نصّ عليه غير واحد من محرّرى محلّ النزاع ، فلا يكون استعمالا فى شىء من معانيه ، بل هو استعمال له فى غير ما وضع له قطعاً ، نظير استعماله فى مجموع معانيه ويتوقّف صحّته على وجود علاقته المصحّحه فلا يكون من محلّ النزاع فى شىء ولا ينطبق عليه الأقوال الموجوده فى المسأله.

فالحقّ خروج ذلك عن محلّ النزاع أيضا ، وإنّما البحث فى استعماله فى كلّ من معنييه أو معانيه على نحو آخر.

وتوضيح المقام : أنّ استعمال المشترك فى المعنيين يتصوّر على وجوه :

أحدها : أن يستعمل فى المعنيين معا فيندرج فيه كلّ منهما على نحو اندراج الآحاد تحت العشره مثلا ، وحينئذ فقد يكون الحكم منوطا بكلّ منهما بحيث يكون كلّ من المعنيين متعلّقا للإثبات والنفى ، كما قد يناط الحكم بكلّ من آحاد العشره إذا اسند حكم اليها.

وقد يكون منوطا بالمجموع من حيث المجموع.

وهذان الوجهان مشتركان فى استعمال اللفظ فى المعنيين معا ، إلّا أنّه قد انضمّ الى كلّ منهما اعتبار غير ما فى الآخر حيث اسند الحكم بملاحظته الى كلّ منهما فى الأوّل ، والى المجموع فى الأخير.

ويوضح الحال في ذلك : ملاحظه العشره إذا اسند الحكم اليها على الوجهين لاستعمالها في معناها على الصورتين ، إلا أنه يختلف الحال في ملاحظتها في المقامين.

وكذا الحال في التشبيه ، فإنّ مدلولها الفردي وكلّ منهما جزء مدلوله قطعاً ومع ذلك فقد يناط الحكم بهما على سبيل الاجتماع ، وقد يناط بكلّ واحد منهما ، والمفهوم المراد منها واحد في الصورتين إلا أنّ هناك اختلافاً في الملاحظه يترتب عليه ذلك.

ثانيها : أن يستعمل في مفهوم كلّ منهما على نحو استعمال العامّ في معناه ، فيكون ما استعمل فيه عبارته عن مفهوم إجمالي شامل لهما وهو ككلّ من المعنيين مفهوم مستقلّ ، ومن الّين مغايرته لكلّ منهما.

ثالثها : أن يستعمل في كلّ من المعنيين على سبيل الاستقلال والّفراد في الإراده بأن يراد به هذا المعنى بخصوصه مره ، والآخر اخرى فقد استعمل حينئذ في كلّ من المعنيين مع قطع النظر عن استعماله في الآخر.

والفرق بين هذه الصوره والّتي قبلها أنّ كلّاً من المعنيين على الاولى ليس ممّا استعمل فيه اللفظ مستقلاً بل المستعمل فيه هو الأمر الشامل لهما كما في العامّ ، إذ من البين أنّ لفظ «العامّ» إنّما يستعمل في معنى واحد هو العموم ، وكلّ واحد من الأفراد مراد منه تبعاً وضمناً من حيث الّندراج في المعنى المذكور على نحو يشبه إرادته الأجزاء من المستعمل في الكلّ المجموعى.

وأما في هذه الصوره فكّلّ واحد من المعنيين قد استعمل فيه اللفظ مستقلاً مع قطع النظر عن إرادته الآخر من غير أن يستعمل في مفهوم كلّ منهما الشامل لهما ، فالمفروض هناك استعماله في مفهوم كلّ منهما من غير أن يكون مستعملاً في خصوص كلّ منهما ، كما هو الشأن في العامّ الاصولى بالنسبه الى جزئياته ، لوضوح عدم استعمال العامّ في خصوص شىء من الأفراد ، والمفروض في هذه استعماله في خصوص كلّ من المعنيين مستقلاً من غير تبعيته لاستعماله في



مجموع الأمرين ولا لاستعماله في مفهوم كلّ منهما الشامل لهما ، نعم يتبعه صدق هذا المفهوم فالأمر هنا على عكس العامّ.

وهذه الصورة هي محلّ البحث في المقام ، وهو المراد من استعماله في كلّ من المعنيين ، فيكون الاستعمال المذكور بمنزله استعمالين ، فهناك إرادتان مستقلّتان من اللفظ يتعلّق كلّ منهما بأحد المعنيين ، فاللفظ حينئذ مستعمل في معنيين مطابقين ، كما أنّ دلالته على كلّ منهما على سبيل المطابقيه.

وأما في الصورة الاولى فقد اريد من اللفظ المعنيان معا ولم يرد خصوص كلّ منهما إلّا بالتبع ، فلا يكون الموضوع له بكلّ من الوضعين إلّا جزء من المراد ، ومن البين أنّه ليس هناك وضع ثالث بإزاء المعنيين ، ولا يلزم الوضع لهما من ذينك الوضعين فيكون الاستعمال فيهما مجازا قطعا ، سواء اخذ كلّ من المعنيين مناطا للحكم أو لا.

وكذا الحال في الصورة الثانيه ، إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ كلّا من المعنيين في الاولى مندرج تحت المستعمل فيه اندراج الجزء تحت الكلّ ، وفي الثانيه اندراج الخاصّ تحت العامّ الاصولي ، فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له في شيء منهما ، ويتبع صحّه استعماله فيهما وجود العلاقه المصحّحه حسب ما عرفت ، وملاحظه كلماتهم في المقام تنادي بما قلناه.

ومّا يوضح ذلك أنّ استعمال المشترك فيهما على نحو دلالته عليهما ، فكما أنّه يدلّ على كلّ من المعنيين مستقلّا من غير ملاحظه لغيره أصلا كذا يراد استعماله فيه على ذلك النحو ، ولا يتصوّر ذلك إلّا على ما بيّناه ، فهناك وحده في الإراده بالنسبه الى كلّ من المعنيين ؛ إذ لا يراد بملاحظه كلّ وضع إلّا معنى واحدا إلّا أنّ هناك انضماما بين الإرادتين ، فما يظهر من غير واحد من الأفاضل من كون محلّ النزاع من الصورة الثانيه بين الفساد.

وقد نصّ بعضهم في بحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه - في ردّ احتجاج القائل بالمنع بكون المجاز ملزوم القرينه المانع المعانده لإرادته الحقيقه ،

فيلزم الجمع بين المتنافيين - ما لفظه : المعتبر في المجاز نصب القرينه المانعه من إرادته المعنى الحقيقى فى هذه الإراده بدلا عن المعنى المجازى ، وأما لزوم كون القرينه مانعه من إرادته المعنى الحقيقى بإرادته اخرى منضمّه الى إرادته المعنى المجازى فهو ممنوع بل هو عين النزاع.

وهذا كما ترى صريح فيما قلناه ، ومن البين أنّ محلّ النزاع فى المقامين من قبيل واحد.

وإذ قد عرفت أنّ المناط فى محلّ النزاع كون كلّ من المعنيين ممّا استعمل فيه اللفظ واريد منه على سبيل الاستقلال من غير تبعيه واندراج تحت كلّ أو عامّ فهو حينئذ يعمّ ما إذا كان كلّ من المعنيين مناطا للحكم ومتعلّقا للإثبات والنفى ، أو كان الحكم متعلّقا بالمعنيين معا.

وتوضيح المقام : أنّ هناك استقلالاً فى الإراده من اللفظ بأن يكون كلّ من المعنيين مرادا بإرادته مستقلّه واستقلالاً فى تعلّق الحكم وكونه مناطا للإثبات والنفى ، فالوجه فى المقام أربعة :

إذ قد يكون كلّ من المعنيين مستقلاً فى الإراده مستقلاً فى تعلّق الحكم.

وقد يكون كلّ منهما مستقلاً فى الأوّل دون الثانى.

وقد يكون بالعكس.

وقد لا يكون مستقلاً فى شىء منهما ، ويعرف الجميع من ملاحظه ما قدّمناه ، والصورتان الاوليان محلّ النزاع فى المقام ، بخلاف الأخيرتان.

فإن قلت : إذا كان كلّ من المعنيين مستقلاً فى الإراده من اللفظ فكيف يتصوّر كون الحكم منوطا بالمجموع؟ لقضاء ذلك بكون الكلّ مرادا من حيث هو كلّ ، وهو خلف.

قلت : لا- منافاه أصلا ، إذ لا- ملازمه بين إرادته كلّ من المعنيين بإرادته مستقلّه وكون الحكم منوطا بهما معا ، إذ الاستقلال فى الأوّل إنّما يلاحظ بالنظر الى الإراده من اللفظ والثانى بالنسبه الى تعلّق الحكم والإسناد ، فقد يكون المعنيان مرادين

استقلالاً إلاّ أنهما يلاحظان معا من حيث وقوع الحكم عليهما.

ألا- ترى أنّك إذا قلت : قتل زيد و «عمرو بكرا» فقد أردت من كلّ من اللفظين معناه بإرادته منفردة ، لكنك أسندت القتل الى المجموع فكذا فى المقام ، إذ المفروض وقوع الاستعمال الواحد مقام استعمالين حسب ما ذكرناه.

فقد ظهر بما فصّلناه ما فى كلام القوم من الإجمالى فى المقام ، وعدم توضيح المرام بما يرفع غشاوه الإبهام عمّا هو محلّ البحث والكلام ، وأنّ ما اعتبروه فى المقام من كون كلّ من المعنيين مناطا للحكم ومتعلّقا للإثبات والنفى ليس فى محلّه.

وكذا ما ذكره من إناطه الحكم بالمعنيين معا فى الوجه الرابع حيث جعلوه وجه الفرق بين الوجهين الأخيرين ، بل أكثر كلماتهم فى تحرير محلّ النزاع لا يخلو ظاهره عن إيراد كما لا يخفى على الناظر فيها بعد التأمل فيما قرّنا.

وظهر أيضا ممّا قرّنا أنّ استعمالات المشترك ترتقى الى ثمانية.

ثمّ لا- يذهب عليك أنّ ما ذكرناه فى بيان محلّ النزاع إنّما يتمّ بالنسبه الى المفرد وأمّا فى التشبيه فلا يصحّ ذلك ، إلاّ إذا قرّر النزاع فيها بإرادة الفردين من كلّ من المعنيين أو المعانى التى يراد من مفردهما ، ليكون المراد بها الأربعة أو الستّه ، وهكذا على النحو الذى قرّنا.

والظاهر أنّهم لم يجعلوا ذلك محلّا للنزاع بالنسبه اليها بل اكتفوا فيها بمجرد إرادته المعنيين ، فيكون تعدّد المعنيين بأنفسهما كافيا فيما يعتبر من التعدّد فى مدلولها ، أو يكون المراد بها الفردين ولو كانا من معنيين ، والثانى إنّما يتمّ فى غير الأعلام.

وكيف كان ، فليس الاستعمال هناك فى معنيين مطابقين كما هو المفروض فى المفرد ، لاعتبار الإثنيه فى أصل وضع التشبيه والمفروض انتفاء التعدّد بالنسبه اليها وأنما اعتبر فى معناه الأفرادى الذى هو جزء مدلولها ، فمرجع النزاع فيها الى أنّه هل يجوز بناء التشبيه من معنيين مختلفين أو لا بدّ فى بنائها من اتحاد المعنى ،

وهى مسأله أديبه لا مدخل لها فى استعمال المشترك فى معنيه على النحو المذكور.

وقد يقال بأنّ فى التشبيه وضعين أحدهما بالنسبه الى مفردها ، والآخر بالنسبه الى علامه التشبيه اللاحقه لها ، والاشتراك الحاصل فيها إنّما هو بالنسبه الى الأول وهو المقصود بالبحث فى المقام ، وأما وضعها الآخر فهو خارج عن محلّ الكلام ، إذ لا اشتراك بالنسبه اليه.

نعم ، لو كان التعدّد مأخوذاً فيها بملاحظه وضع واحد قام الإشكال ، إلّا أنّه ليس الحال فيها على ذلك ، فالنزاع جارٍ فيها على نحو المفرد من غير فرق.

ويشكل بأنّ كلّاً من الإثنين ملحوظ فى التشبيه ، على أنّه بعض المراد.

فالتعدّد المستفاد من وضع العلامه إن كان ملحوظاً بالنسبه الى نفس المعنيين فمع خروجه عن وضع تلك العلامه قطعاً يخرج ذلك عن محلّ البحث ، لكون كلّ من المعنيين إذن بعضاً من المراد.

وإن كان ملحوظاً بالنسبه الى الفردين فإنّ لوحظ ذلك بالنسبه الى كلّ من المعنيين لزم ما قلناه أولاً من كون المراد بها على القول بالجواز هو الأربعة أو الستّه ... وهكذا ، والظاهر أنّهم لا يقولون به كما هو ظاهر ما احتجوا له.

وإن لوحظ كلّ من ذينك الفردين بالنسبه الى معنى غير ما لوحظ فى الآخر ففيه أنّه لا يمكن حينئذ إرادته كل من المعنيين على سبيل الاستقلال أيضاً حسب ما اعتبرناه فى محلّ الخلاف ، إذ المفروض كون دلالتها على كلّ من الفردين على سبيل التضمّن ، والمفروض أيضاً ملاحظه كلّ من المعنيين فى إرادته الفردين ، فيكون المعنيان مرادين على حسب إرادته الفردين.

ومع الغضّ عن ذلك كلّه فلا يجرى الكلام فيها فيما إذا اريد بها ما يزيد على المعنيين، مع أنّ محلّ البحث فى المفرد يعمّ ذلك قطعاً ، فالتشبيه أولى بالشمول ، إلّا أنّ الظاهر تقييد النزاع فيها بخصوص الاستعمال فى المعنيين.

فظهر من جميع ما قرّناه أنّ محلّ البحث فيها غير محلّ البحث فى المفرد ، فمرجع النزاع فيها ما قلناه من الاكتفاء فى بنائها بمجرّد الاتفاق فى اللفظ من غير

حاجه الى اعتبار الاتحاد فى المعنى ، أو يعتبر فيه ذلك أيضا.

ويجرى الإشكال المذكور أيضا فى الجمع مصححه ومكسره ، غير أنه لا يجرى فيه الإشكال المذكور أخيرا.

والظاهر أن محل النزاع فيه على نحو الشئيه فى الاكتفاء فيه بالاتفاق فى اللفظ أو اعتبار الاتفاق فى المعنى أيضا ، فتأمل فى المقام جيدا.

### قوله : (لنا على الجواز انتفاء المانع ... الخ)

قد يورد عليه تاره بأن مجرد انتفاء المانع غير كاف فى إثبات المقصود من غير إثبات المقتضى ، فاللازم أولا إثبات وجود المقتضى ثم بيان انتفاء المانع حتى يتم الاحتجاج.

وتاره بأن الحكم بانتفاء مطلق المانع من جهه انتفاء خصوص ما توهمه المانعون غير متجه ؛ إذ انتفاء الخاص لا يدل على انتفاء المطلق ، فلعل هناك مانعا آخر وبمجرد الاحتمال لا يتم الاستدلال.

وقد يجاب عن الأول بأن المهم فى المقام هو إثبات ارتفاع المانع ، لوضوح وجود المقتضى من جهه حصول الوضع بالنسبه الى كل من المعنيين القاضى بصحة الاستعمال لو لا المانع ، أو من جهه أصاله الجواز ، فتركه ذكر وجود المقتضى من جهه ظهوره لا للاكتفاء فى ثبوت المدعى بمجرد رفع المانع.

وفيه : أن دعوى كون الوضع مقتضيا لجواز الاستعمال فى المعنيين فى محل المنع فضلا عن كمال ظهوره ، إذ غايه ما يلزم منه كونه مصححا لجواز الاستعمال فى كل من المعنيين على سبيل البدل ، وأما كونه مصححا للاستعمال فى المعنيين معا فهو فى مرتبه الدعوى.

ودعوى قضاء الأصل فيه بالجواز ممنوعه أيضا ، إذ جواز الاستعمال المذكور من الامور التوقيفيه المتوقفه على توقيف الواضع وظهور جوازه من اللغة إمّا لقضاء دليل خاص ، أو عام به ، ففضيه الأصل إذن قبل ثبوته هى المنع ، وسيتضح لك إن شاء الله تعالى أن وجود المقتضى فى المقام غير ظاهر إن لم نقل بظهور خلافه.

وعن الثاني بأن المسأله لغويه مبنيه على الظنّ فاذا انتفى المانع الّمدى ادّعا المانعون بعد بذل وسعهم في ملاحظه الموانع حصل الظنّ بانتفاء المانع مطلقا ، إذ لو كان هناك مانع لاهتدوا اليه مع مبالغتهم في تحصيله ، فمجرد احتمال مانع لم يهتد اليه أحد خلاف الظاهر ، على أنّه مدفوع بالأصل.

وفيه : أيضا تأمل لا يخفى.

### قوله : (تبادر الوحده منه ... الخ)

قلت : من الظاهر أنّ الوحده التي يدعى اعتبارها في المقام ليس مفهوم الوحده ، ولا الوحده اللازمه للشئ المساوقه لوجوده ، ولا الوحده الطارئه عليه من جهه عدم وجود ثان أو ثالث معه وأنما الوحده التي تدعى في المقام هي وحده المعنى بالنسبه الى كونه مستعملا فيه ومرادا من اللفظ.

فظهر أنّ اعتبار المصنّف للوحده في الموضوع له وعدم اعتبار غيره لها لا ينافى وضع أسماء الأجناس للطبائع المطلقة المعزاه عن الوحده والكثره ووضع النكرات للفرد المنتشر الذي لوحظ فيه الوحده المطلقة ؛ إذ الوحده الملحوظه هناك وجودا وعدما هي الوحده الملحوظه في الطبيعه بالنسبه الى أفرادها ، فيراد في الأوّل وضعه للطبيعه المطلقة من غير ملاحظه شئ من أفرادها من حيث الوحده أو الكثره ، وفي الثاني وضعه للفرد الواحد من الطبيعه ، والوحده الملحوظه في المقام كما عرفت هو كون المعنى الموضوع له منفردا في الإراده ، بأن لا يضمّ اليه معنى آخر في الإراده من اللفظ ، فلا منافاه بين ما ذكر في المقامين في شئ من الوجهين.

ثمّ إنّ اعتبار الوحده في المقام يمكن تصويره بوجوه :

أحدها : أن يكون وحده المعنى في إرادته من اللفظ جزءا من المعنى الموضوع له ، بأن يكون اللفظ موضوعا بإزاء ذات المعنى وكونه منفردا في الإراده ، فيكون الموضوع له مركبا من الأمرين المذكورين - أعنى نفس المعنى وصفتها المفروضه - وهذا هو الذي اختاره المصنّف.

ثانيها : أن يكون الموضوع له هو ذات المعنى مقيدته بكونها في حال الوحدة المذكوره ، فلا تكون الوحدة جزءا من الموضوع له بل تكون قيدها فيه.

ثالثها : أن تكون الوحدة المذكوره قيدها في الوضع ويكون الموضوع له هو نفس المعنى لا بشرط شيء ، فالواضع قد اعتبر في وضعه اللفظ للمعنى أن يكون المعنى منفردا في إرادته من اللفظ واستعماله فيه.

رابعها : أن يكون الوضع حاصلًا في حال الوحدة من غير أن يكون الموضوع له هو المعنى مع الوحدة ولا بشرط الوحدة ، فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة ، إذ هو القدر الثابت من الوضع له ، وحينئذ فيكون استعماله في المعنى في غير حال الوحدة خروجًا عما علم وضع اللفظ له.

أمّا الوجه الأول ففيه بعد القطع بأنّ الموضوع له هو ذات المعنى من غير أن يكون جزءًا ممّا وضع اللفظ له أن إنفراد المعنى في الإرادة من طوارئ الاستعمال والصفات الحاصله للمستعمل فيه عند استعمال اللفظ فيه ، وليس مدلولًا لللفظ فكيف يعقل كونه جزءًا ممّا وضع اللفظ له؟ والتبادر الذي ادّعاه في المقام لا دلالة فيه على ذلك أصلا ، إذ ليس المتبادر من اللفظ هو المعنى ووحدته في الإرادة بحيث ينتقل من اللفظ الى الأمرين معا حتّى يكون كلّ منهما جزءًا ممّا استعمل اللفظ فيه ؛ إذ ذلك ممّا يقطع بفساده ، بل لا يخطر الوحدة غالبا بالبال عند سماع اللفظ ، كيف! ولو كان ذلك جزءا من الموضوع له لزم فهمه حال الإطلاق وانسباق الأمرين الى الذهن ، إذ المفروض وضع اللفظ بإزائهما بل المتبادر منه هو المعنى الواحد وهو غير ما ذكره ، فإنّ الوحدة حينئذ قيد للمعنى في وجه لا أنّه جزء له وذلك لا يستلزم إحضار الوحدة بالبال ، إذ انسباق ذات المعنى المتّصف بالوحده حال الانسباق كاف فيه لحصول القيد بذلك ، بخلاف ما لو كان موضوعا للأمرين للزوم فهمهما إذن حسب ما عرفت.

وأمّا الوجه الرابع ففيه أنّ وضع اللفظ للمعنى في حال الإنفراد لا بشرط الإنفراد المأخوذ في الوضع أو الموضوع له لا يفيد شيئا في المقام.

والقول بعدم ظهور شمول الوضع له حينئذ مطلقا بل في حال انفراده فلا يعلم تعلقه به في صورته اجتماعه مع غيره فلا بد من الاقتصار على ما علم تعلق الوضع به وهو خصوص حال الانفراد ولا يجوز التعدى عنه لكون الوضع توقيفيا.

مدفوع بأن مجرد تعلق الوضع به في حال الانفراد لا يقضى بالاقتصار عليه مع عدم كون الوضع بشرط الانفراد على أحد الوجهين المذكورين ، ضروره كون ذات المعنى حينئذ متعلقا للوضع ، وهو حاصل في الحالين.

ومجرد حصول صفه له حال الوضع لا يقضى باختصاص وضعه لذلك المعنى بتلك الحاله الخاصه مع عدم اعتبار الواضع لتلك الخصوصيه قيّدا في المقام.

وكون الوضع توقيفيا لا يقضى بالاقتصار عليه مع الاعتراف بكون اللفظ موضوعا لذلك المعنى لا بشرط الانفراد.

كيف! ولو كان وجود صفه في حال الوضع باعنا على الاقتصار في الوضع على ذلك لزم عدم صدق الأعلام الشخصيه على مسميّاتها بعد تغيير الحاله الحاصله لها حين الوضع ، إلّا مع ملاحظه الواضع تعميم الوضع لسائر الأحوال في حال الوضع ، وهو ممّا لا يتوهمه أحد في المقام ، ولو فرض ذهول الواضع عن تعميم الوضع بل ملاحظته لذات المعنى لا بشرط شيء كاف في التعميم المذكور.

فعلم بما قررنا أنّ عدم شمول الوضع في المقام لحال اجتماع المعنى مع غيره متوقّف على اعتبار أحد الوجهين المتوسّطين ، والمآل فيهما واحد ، وسيجيء القول فيهما وفيما هو التحقيق في المقام إن شاء الله.

### قوله : (بأن يراد في إطلاق واحد ... الخ)

قد عرفت أنّ مجرد ذلك غير كاف في المقام بل لا بدّ مع ذلك من تعدّد الإراده ، بأن يكون كلّ منهما مرادا على سبيل الاستقلال مع قطع النظر عن الآخر ، فمجرد إرادته المعنيين بإرادته واحده من اللفظ ولو كان كلّ منهما مستقلا في تعلق الحكم غير محلّ النزاع ؛ إذ ليس المستعمل فيه إذن إلّا المعنيين معا ، وليس اللفظ موضوعا بإزائهما قطعا وتعلق الوضع بكلّ منهما لا يقضى بكون المعنيين معا



موضوعا له أيضا ، ضرورة عدم تعلق شيء من الوضعين به.

والحاصل : أنه لا فرق بينه وبين ما إذا تعلق الحكم بالمجموع أصلا ، إلّا بمجرد الاعتبار كما مرّ.

ثم إن اعتبار استقلالهما في تعلق الحكم كما اعتبره قد نصّ عليه جماعه منهم ، وقد عرفت أيضا أنه ممّا لا وجه له ، فهم قد أهملوا ما هو المناط في محلّ النزاع أعنى الاستقلال في الاستعمال والإرادة من اللفظ ، واعتبروا ما لا يعتبر فيه ، وهو الاستقلال في تعلق الحكم ، فلا تغفل.

**قوله : (وهو غير مشروط بما اشترط في عكسه)**

قد عرفت فيما تقدم أنه لا عبره بخصوص شيء من أنواع العلائق المعروفة المذكوره في كلمات المتأخرين ، بل إنّما يتبع جواز التجوّز وجود العلاقة التي لا يستهجن استعمال اللفظ الموضوع لغير المعنى المفروض في ذلك المعنى من جهتها ، وذلك هو المناط في صحّ التجوّز ، وهو غير حاصل في المقام ؛ لظهور متروكيه الاستعمال في المعنيين على النحو المذكور وعدم جريانه مجرى الاستعمالات الجاربه في كلامهم ، فعلى فرض كون المراد من اللفظ حينئذ مغايرا لما وضع له كيف يصحّ التجوّز بالنسبه اليه؟

ومع الغضّ عمّا ذكرناه فلا ريب في عدم ثبوت الإطراد في أنواع العلاقات ليحكم بصحّ الاستعمال كلّما تحقّق شيء منها ، بل لا بدّ من ملاحظه عدم استهجان الاستعمال في المحاورات ، وحينئذ فكيف يصحّ الاستناد الى مجرد وجود نوع العلاقة مع الإعراض عنه في الاستعمالات؟.

**قوله : (إنهما في قوه تكرير المفرد ... الخ)**

إن أراد أنّهما في قوه تكرير المفرد بالعطف مطلقا فممنوع ؛ إذ غايه ما يسلم من ذلك كونهما في قوه تكرير المفرد في إفاده التعدّد في الجملة ، وإن أراد أنّهما في قوه ذلك في الجملة فلا يفيد شيئا ؛ إذ هو ممّا لا كلام فيه.

**قوله : (والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ ... الخ)**

ظاهر كلامه أنّ ذلك مقدّمه مستقلّه لا أنّه متفرّع على ما ادّعاه أولا ، وحينئذ فنقول: إنّهُ إن ثبت ما استظهره فى المقام فلا حاجه الى ضمّ المقدّمه الاولى ولا الثالثه ؛ إذ مع ثبوت الاكتفاء فى بنائهما بالاتفاق فى اللفظ يتمّ ما ادّعاه من الاستعمال فيما يزيد على المعنى الواحد.

ثمّ إنّ ما استظهره من الاكتفاء بالاتفاق فى اللفظ غير ظاهر ، ومعظم أهل العربيه ذهبوا الى المنع منه ، والظاهر المتبادر منهما فى العرف هو الفردان أو الأفراد من جنس واحد، بحيث لا يكاد يشكّ فى ذلك من تأمل فى الإطلاقات.

وأیضا قد أشرنا سابقا الى أنّ الظاهر أنّ لعلامتی التثنيه والجمع وضعا حرفيا مغايرا لوضع مدخوليهما ، كما هو الحال فى وضع التنوين ، فهى حروف غير مستقلّه لفظا ومعنى لا حقه لتلك الالفاظ ، لإفاده معانى زائده حاصله فى مدخوليهما ، كما هو الحال فى وضع سائر الحروف فلا يكون مفادها منافيا لما يستفاد من مدخولها فعلى هذا ينبغى أن يكون التعدّد المستفاد منها غير مناف للوحده الملحوظه فى مفردها على ما ادّعاه ، فاذا جعلنا التعدّد المستفاد من تلك العلامات بالنظر الى حصول ذلك المعنى فى ضمن فردين أو أفراد - كما هو الظاهر - فلا منافاه بينهما أصلا ، ولا إشاره فيهما إذن الى تعدّد نفس المعنى.

وأما على ما ذكره من إفاده التعدّد مطلقا فالمنافاه ظاهره فيما لو كان التعدّد بسبب الاختلاف فى نفس المعنى ، وأيضا لو ارید المعنيان أو المعانى المتعدّده من المفرد المدخول لتلك العلامات كان التعدّد مستفادا من المفرد بنفسه ، فلا تكون العلامه اللاحقه مفيده لمعنى جديد على نحو غيرها من الحروف اللاحقه ، فإنّها إنّما وضعت لبيان حالات لاحقه لمدخولها أو متعلّقها ممّا لا يستفاد ذلك إلّا بواسطتها ، كما فى : «سرت من البصره الى الكوفه» لدلاله «من» و «الى» على الابتداء والانتهاه ، وهما حالان لمدخوليهما أو لمتعلّقهما.

وربما يتكلّف لتصحيح ذلك بما مرّت الإشاره اليه ، إلّا أنّه لا يلائم ظاهر كلام المصنّف ، كما عرفت و سنشير اليه إن شاء الله تعالى.

## قوله : (وتأويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد)

ما اختاره المصنف في ذلك ظاهر في اكتفائه في التعدد المستفاد من التشبيه والجمع بتعدد نفس مدلول اللفظ ، من غير دلالة على تعدد المصداق ، وهو في غاية البعد من العرف ولا يوافق ما هو المعروف في وضع الحروف كما مر.

إلّا أن يقال بثبوت وضع خاصّ لمجموع المفرد والعلامه اللاحقه له ، من غير أن يكون هناك وضع حرفي لخصوص العلامه اللاحقه ، كما هو الشأن في الجموع المكسره ، وهو بعيد.

وغايه ما يمكن أن يتكلّف في المقام أن يقال : إنّ العلامه المذكوره إنّما تفيد تعدد الفرد، سواء كان ذلك الفرد المتعدد من جنس واحد أو أزيد.

وهذا كما ترى غير جار في تشبيه الأعلام وجمعها ، فلا مناص فيهما من التوجيه فلا يتّجه الاحتجاج بهما في المقام ٢

وأيضاً لا شكّ في كون تشبيه الأعلام وجمعها نكره حسب ما اتفقت عليه النحاه ، ويدلّ عليه دخول لام التعريف عليهما وخروجهما عن منع الصرف ، فليست تلك الأعلام باقيه على معانيها كما هو مناط الاستدلال ، فيكون المراد بها مفهوم المسمى بذلك ، وهو معنى شائع في الأعلام كما في : «مررت بأحمدكم وبأحمد آخر» فيراد من علامتي التشبيه والجمع ما يراد من غيرها فالخروج عن ظاهر الوضع إنّما هو في مدخول العلامه لا فيها.

فما ذكره من أنّ التأويل المذكور تعسف بعيد ليس في محله ، بعد ما عرفت من قيام الدليل عليه.

مضافا الى تصريح جماعه من أساطين النحاه به ، بل لا يبعد كونه المنساق منها في العرف عند التأمل حيث إنّ لحوق تلك العلامات قرينه دالّه عليه.

## قوله : (فكما أنه يجوز ... الخ)

قد عرفت أن هذه المقدمه لا حاجه اليها بعد استظهار الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ ، وكأنّها منضمّه الى المقدمه الاولى ومنتزعه عليها ، فإنّه لما ادعى كونهما في

قوّه تكرر المفرد بالعطف فرّع عليه أنّه كما يجوز إرادته المعانى المتعدّده من الالفاظ المتّحده المتعاطفه فكذا ما بمنزلتها ، فهاتان المقدمتان تفيضان الاكتفاء بالاتفاق فى اللفظ فى بنائهما ، فهذا فى الحقيقة وجه آخر لما ادّعا من الاكتفاء بالاتفاق فى اللفظ ، وحينئذ فلا يخفى ما فى تعبيره من الاضطراب .

وأنت خير بأنّ الدعوى المذكوره فى محلّ المنع وحمل التعدّد المستفاد من التثنيه والجمع على التعدّد المستفاد من الالفاظ المتّحده المتعاطفه قياس فى اللغه ، وهو بخصوصه فاسد سيما بعد عدم مساعده العرف عليه وظهور خلافه منه .

وأيضاً ليست التثنيه إلّا بمنزله لفظين متعاطفين فجواز استعمال كلّ واحد منهما فى معنى مغاير للآخر بطريق الحقيقة إنّما يفيد جواز استعمال التثنيه فى معنيين ، مع أنّ محلّ النزاع فى المسأله يعمّ ما فوق الواحد من معانى المشترك ، سواء كان معنيين أو أكثر بل لا فارق بين المعنيين وما زاد عليهما بالنسبه الى المفرد ، فلا ينبغى نقص التثنيه عنه مع اعتبار التعدّد فيها فى الجملة .

والدليل المذكور كما ترى غير ناهض عليه ، بل من الواضع خلافه ؛ إذ لم يعهد فى اللغه والعرف إطلاقها على الثلاثه والأربعه وما زاد عليها ، فلا يصحّ إطلاق القول بكونها حقيقة مع استعمالها فى الأزيد من معنى واحد ، كما هو الظاهر من تحريرهم لمحلّ النزاع ، وقد يقيد النزاع فيها بخصوص المعنيين كما مرّت الإشارة اليه ، إلّا أنّه مناف لما أشرنا اليه .

وإذ قد عرفت ضعف ما ذكره المصنف فى المقامين تبين قوّه القول بالمنع مطلقاً ، وقد ظهر الوجه فيه ممّا قرّناه إجمالاً ، إلّا أنّنا نوضّح الكلام فى المقام بما يتبين به حقيقة المرام .

ولنفصل ذلك برسم امور :

أحدها : أنّك قد عرفت ضعف القول بكون الواحد جزءاً من الموضوع له ، وكذا عدم ثمره للقول بوضعها لمعانيها فى حال الإنفراد مع البناء على عدم تقييد الوضع أو الموضوع له بذلك .

بقى الكلام فى القول باعتبارها قيدها فى الوضع أو الموضوع له بأن يقال : إن الألفاظ المفردة إنما وضعت لمعانيها على أن يراد منها تلك المعانى على سبيل الإنفراد ، بأن لا يراد من لفظ واحد إلا معنى واحدا ، لا أعنى به أن لا يراد به معنى مركب من الموضوع له وغيره ، أو من الموضوعين لهما ، أو من غيرهما لجواز ذلك كله فى الجملة قطعا ، بل المقصود أن لا يراد من لفظ واحد إلا معنى واحدا بأن لا يكون هناك إرادتان مختلفتان من اللفظ ليكون كل من المعنيين مرادا من اللفظ بإرادته مستقلة ، ويكون للفظ معنيان مطابقان مستقلان قد اريد دلالتة على كل منهما .

واعتبار الوحده على الوجه المذكور مما لا يابى عنه العرف فى بادئ الرأى ، بل قد يساعد عليه بملاحظه تبادل المعنى الواحد من اللفظ الواحد ، وقد يستدل عليه بوجهين :

أحدهما : أن الظاهر من وضع اللفظ للمعنى هو تعيين اللفظ بإزاء المعنى ، بأن يكون ذلك المعنى تمام المراد والمقصود من اللفظ ، لا أن يكون المقصود من الوضع إفاده اللفظ لذلك المعنى فى الجملة ، سواء اريد معه غيره أو لا- ، وهذا هو المراد باعتبار الوحده فى الوضع أو الموضوع له ، لمساوقته لها فلا ينافيه ما هو الظاهر من عدم ملاحظه الوحده بخصوصها حال الوضع ، وتبادل إرادته أحد المعانى من المشترك عند خلوه عن القرائن أقوى شاهد على ذلك ، لدلالته على اعتبار ذلك فى الوضع .

ودعوى كونه إطلاقيا ، غير مسموعه ؛ إذ ظاهر الحال استناده الى الوضع حتى يتبين خلافه .

ثانيهما : أن وضع اللفظ للمعنى إنما كان فى حال الإنفراد وعدم ضم معنى آخر اليه ، فإذا لم يقد دليل على اعتبار الإنفراد وعدمه فى الوضع فقضيه الأصل فى مثله البناء على اعتباره وانتفاء الوضع مع عدمه ، اقتصارا فى الحكم بثبوت الوضع على مورد الدليل ، وهو ما إذا كان القيد المذكور مأخوذا معه دون ما إذا كان خاليا عنه ،

نظرا الى الشكّ في تحقّق الوضع بالنسبه اليه ، فلا يصحّ إجراء حكم الوضع فيه لكونه من الامور التوقيفيه المتوقّفه على التوقيف.

والقول بأصالة عدم اعتبار ذلك فيه بين الفساد ؛ لمعارضته بأصالة عدم تعلّق الوضع بالخالي عن ذلك القيد.

ومع الغضّ عن ذلك فقد عرفت أنّه لا مسرح للأصل في هذه المقامات ، كما مرّت الإشارة اليه مرارا ، كيف! ولو صحّ الرجوع اليه في ذلك لجاز الحكم بوضع اللفظ لأحد الشئيين إذا دار الأمر بين القول بوضعه له أو للمركّب منه ومن الآخر ، ومن الواضح خلافه.

فصار الحاصل : أنّه لا يجوز إرادته الزائد على المعنى الواحد بالنحو المذكور ، لاحتمال اعتبار الإنفراد الحاصل للمعنى حال الوضع في تحقّقه ، وقضيه الأصل الاقتصار في الحكم بالوضع على هذا المقدار دون غيره.

ويمكن الإيراد على ذلك أمّا على الأوّل فبأنّ دلالة اللفظ على كون المعنى مرادا منه ليس من جهة الوضع المتعلّق به وليس كون المعنى مرادا من اللفظ ملحوظا في وضعه له وإنّما ذلك ثمره مترتبه على الوضع ، فليس اللفظ موضوعا بإزاء المعنى مقيدا بكونه مرادا للمتكلّم حتّى يعتبر فيه التوحد في تلك الإرادة ، بل إنّما وضع اللفظ لنفس المعنى لأجل الدلالة عليه ، فإذا استعمله المستعمل دلّ ظاهر حاله على إرادته ، أو أنّ ذلك أمر دلّ عليه قاعده أصالة الحمل على الحقيقه ، الثابته من تتبع الاستعمالات إن جعلناها أمرا آخر مغايرا للظاهر المذكور ، حسب ما مرّت الإشارة اليه.

نعم ، غايه ما يمكن اعتباره في المقام أن يقال بملاحظه الواضع حال وضع اللفظ للمعنى كون ذلك تمام مدلوله ، وذلك أمر حاصل من غير اعتباره أيضا ، إذ بعد كون ذلك الوضع خاصّا به لا يمكن اندراج غيره في المدلوليه ، فهو تمام المدلول بذلك الوضع ، ولا مانع من أن يكون غيره مدلولوا بوضع آخر ، فحينئذ يجتمعان في المدلوليه بملاحظه الوضعيين ، كما هو الحال في المشتركات لحصول

الدلالة على المعنيين بعد العلم بوضع اللفظ لهما قطعاً.

والحاصل : أنه قد تعلق كلّ من الوضعين بالمعنى المتّصف بالوحده في ملاحظه الواضع، وذلك المعنى هو تمام الموضوع له بالنسبه الى كلّ من الوضعين ، وليس الموضوع له إلّا ذات المعنى ، والظاهر أنّه غير مقيد بالوحده ؛ إذ لو اريد باعتبار الوحده فيه تقييد الوضع بكون ذلك المعنى واحداً غير مأخوذ معه غيره في المدلوليه بالنسبه الى ذلك الوضع فقد عرفت أنّه أمر حاصل بمجرد ملاحظه المعنى الواحد في الوضع وعدم ضمّ غيره اليه من غير حاجه الى الاشتراط.

ولا ينافى ذلك استعماله في كلّ منهما بإرادته مستقلّه ، نظراً الى كلّ من الوضعين ، كما هو المفروض في محلّ البحث.

وإن اريد به اعتبار الواضع عدم إرادته غيره معه ولو من جهه وضع آخر بإرادته اخرى فذلك ممّا لا وجه للقول به ؛ إذ ذلك ممّا لا يخطر غالباً ببال الواضع حين الوضع أصلاً ، فضلاً عن اعتباره ذلك في الوضع.

وقد عرفت أنّ إرادته المعنى من اللفظ شيء وتعيين اللفظ بإزائه شيء آخر ، غايه الأمر أنّ الإراده منه تابعه لذلك التعيين ، والمقصود في المقام هو تبعيه الإراده لكلّ من الوضعين ، ولا دليل على اعتبار الواضع في الوضع ما يمنع منه كما عرفت ، بل من البين أنّه لم يعتبر في وضع اللفظ لكلّ من المعنيين عدم تبعيه المتكلم للوضع الآخر في الإراده ، لا حال تبعيته لذلك الوضع ولا في حال آخر.

وقد ظهر بذلك فساد الوجه الثاني أيضاً فإنّه إنّما يتمّ إذا شكّ في كون وحده المعنى في الإراده على الوجه المذكور مأخوذه في نظر الواضع معتبره عنده ، إمّا في الوضع أو الموضوع له ، وأمّا إذا كان عدم اعتباره لذلك ظاهراً بل كان الغالب عدم خطوط ذلك بباله أيضاً - حسب ما عرفت - فلا وجه لذلك أصلاً ، إذ لا شكّ حينئذ حتّى يقتصر على القدر المذكور ، كيف! وقد عرفت أنّ دلالة اللفظ على كون معناه مراداً للمتكلم ليست من جهه الوضع ابتداءً ، بأن يكون ذلك قيدياً مأخوذاً في الوضع أو الموضوع له فضلاً عن أن تكون خصوصيه تلك الإراده قيدياً فيه على أحد الوجهين.

فلا وجه إذن للقول باشتراك الوحده فى الإراده فى الوضع أو الموضوع له بشىء من الوجهين المذكورين ، بل ليس محصل كل من الوضعين المفروضين سوى تعيين اللفظ بإزاء المعنى الواحد ، وليس الاستفادة منهما سوى دلالة اللفظ على المعنى الواحد من غير زياده عليه ، وليس المقصود فى الاستعمال المفروض سوى دلالته على كل من المعنيين كذلك على حسب ما وضع له ، فكما أنّ كلا منهما مدلول اللفظ حينئذ على سبيل الإنفراد - كما هو مقتضى الوضعين ومعلوم من ملاحظه إطلاق المشتركات بعد العلم بأوضاعها - فأى مانع من أن يراد منها على حسب تلك الدلالة ، بل ليس إرادته المعنى من اللفظ سوى كون دلالتها مقصوده للمستعمل ، فإذا كانت الدلالة على كل من المعنيين حاصله قطعاً من غير مزاحمه أحد الوضعين للآخر كان قصد المتكلم لتينك الدالتين استعمالاً للفظ فى المعنيين.

وما يتوهم من عدم دلالة المشترك على المعنيين معا بل إنّما يدلّ على أحد المعاني فقد ظهر فساد مّمّا مرّ ، فلا مانع إذن من صحّه الاستعمال المفروض من جهه وضع اللفظ لخصوص كلّ من المعنيين أصلاً.

ثانيها : أنّك قد عرفت أنّ دلالة اللفظ على المعنى غير إرادته ذلك المعنى منه وأنّ الأولى إنّما تحصل بمجرد وضع اللفظ للمعنى والعلم به ، وأمّا إرادته منه فقد تحصل كما فى الحقائق ، وقد لا تحصل كما فى المجازات ، فدلالته على المعنى وضعيه حاصله من وضع اللفظ له ، وأمّا دلالته على إرادته المستعمل ذلك فليست بذلك الوضع.

وحينئذ نقول : كما أنّ دلالة الألفاظ على معانيها حاصله من جعل الواضع مقصوره على القدر الثابت من توقيفه ولا يتعدى عن ذلك المقدار فكذا جواز قصد المتكلم لتلك الدلالة وإفادته المعنى المدلول عليه بها مقصور على القدر الثابت من تجويز صاحب اللغة ، فلو منع عن قصد نحو من الدلالة أو لم يعلم من تتبع استعمالات أهل اللغة تجويزه لها وإذنه فى استعمال اللفظ لإفادته لم يجر ذلك قطعاً ، لوضوح كون اللغات امورا جعليه توقيفيه متوقفه على نحو ما قرره الجاعل ،



فمجرد دلالة اللفظ على المعنى لا يقضى بجواز قصده وإرادته من اللفظ ، كما هو الحال فى اللوازم البينه للحقائق فإنه لا يصح إرادته إفهام تلك اللوازم من نفس اللفظ من غير أن يكون ذلك على النحو المتداول فى المحاورات الكاشفه عن تجويز الواضع.

وكذا الحال فى إرادته سائر المجازات ولو بعد إفهام المعانى من الألفاظ بإقامه القرينه عليها ، فإن مجرد دلالة اللفظ على إرادته المعنى نظرا الى ظاهر الحال أو بواسطه القرينه غير كاف فى صحه استعماله فيه ، بل لا بد فى صحه الاستعمال من كونه على النحو المأذون فيه من واضع اللغه ، ولذا ذهبوا الى اعتبار الوضع النوعى فى المجاز مع أن فهم المعنى من اللفظ ودلالته على المراد إنما هو بواسطه القرينه من غير حاجه فيها الى الوضع المذكور.

وحيث نقول : إن القدر الثابت من تتبع الاستعمالات هو تجويز الواضع إرادته معنى واحد من اللفظ أعنى تعلق إرادته واحده بها وإن كانت متعلقه بأمرين أو أزيد لكون المعنى حيثنذ واحدا مع عدم الخروج فى ذلك أيضا عن مقدار ما ثبت فيه الإذن كما مر.

وأما تجويزه لتعلق إرادتين متعدديتين باللفظ الواحد فيتعلق للمتكلم قصدان بإفهام معنيين فغير ثابت من اللغه ، بل الظاهر ثبوت خلافه ، كما يظهر من تتبع الاستعمالات المنقوله عن العرب وملاحظه الاستعمالات الجاريه بين أهل العرف من غير فرق بين كون المعنيين حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين ، فلم يجوز الواضع أن يكون اللفظ الواحد إلا علما لمراد واحد ومتضمنا لإرادته واحده بمقتضى الاستقراء ولا أقل من عدم ثبوت تجويزه لذلك ، وهو أيضا كاف فى المقام حسب ما عرفت.

فإن قلت : إنه إذا عین الواضع لفظا للمعنى فالفائده فيه إفهام المتكلم لذلك المعنى بواسطه وضعه له ، فأى حاجه إذن الى توقيفه فى ذلك؟.

قلت : إن ما ذكرت أيضا نحو من التوقيف لكن لا يثبت به إلا تجويز إرادته

إفهام ذلك المعنى فى الجملة ، غاية الأمر أن يثبت به تجويزه لإرادته منه إنفرادا على حسب ما تعلق الوضع به.

وأما إفهام كل من المعنيين بقصدين مستقلين - كما هو الملحوظ فى المقام - فلا يلزم من ذلك أصلا ، سيما بعد جريان طريقه أهل اللغة والعرف على خلاف ذلك ، وظهور عدم تجويزه لذلك من استقراء الاستعمالات الشائعه والمحاورات الدائره.

ومما يوضح ذلك ملاحظه التشبيه فإنها قد وضعت لإفاده تكرار المعنى المراد من مفردا فدلالتها على الفردين دلالة مطابقه ، فلو صحّت إرادته معنيين من اللفظ الواحد - كما هو المفروض - لجاز أن يراد من مثنى المشترك إفهام فردين من معنى وفردين من معنى آخر ، فيراد بها مرّه هذا ومرّه هذا بإرادتين مستقلّتين فى استعمال واحد على نحو المفرد حسب ما بينا ، ومن الواضح عدم جواز استعمالها كذلك فى المحاورات ، ولذا لم يقع الخلاف فى استعمالها فى المعنيين على النحو المذكور حسب ما أشرنا إليه ، وبيننا أنّ الخلاف فيها على نحو آخر غير ما قرّر فى المفرد.

فإن قلت : إنّ المانع هناك تعدّد الوضع فى التشبيه ، فإنّ لمفردا وضعاً ولعلامتها وضعاً آخر ، وحيث إنّ قد ضمّ فيها أحد الموضوعين الى الآخر ولا اشتراك فى وضع العلامه بل إنّما وضعت لإفاده الفردين لا غير لم يصحّ ذلك.

قلت : لا شكّ أنّ وضع العلامه على نحو وضع سائر الحروف فهى إنّما وضعت لإفاده التعدد فيما اريد من مدخولها ، فإذا صحّ أن يراد من مدخولها معنيان مستقلّان بالإرادة كانت تلك العلامه دالّه على تعدّد كلّ منهما بملاحظتين.

فإن قلت : إنّ لهما كان الوضع فيها واحدا لم يجز فيه إرادته إفهام التعدّد مرّتين.

قلت : أولاً- : إنّ ذلك جار فى المفردات أيضا فإنّ للتونين واللام ونحوهما اللاحقه للأسماء أيضا أوضاعا حرفيه على النحو المذكور ، وهم قد جوّزوا إرادته المتعدّد من مدخولاتها فيتعدّد مفادها تبعاً لها كما فى المقام.

وثانيا : أنه لا مانع من استعمالها في المتعدّد بعد كون الموضوع له فيها خصوص الجزئيات ، فيراد منها هذا مرّه وهذا مرّه لتعلّق الوضع بكلّ منهما وإن كان الوضع فيها واحدا.

ولذا نقول أيضا في إيضاح ما ذكرناه : إنّه لو جاز استعمال المشترك على النحو المذكور لجاز استعمال أسماء الإشارة ونحوها فيما يزيد على الواحد أيضا ، لتعلّق الوضع بكلّ منها على المعروف بين المتأخّرين ، فيراد منها إفادتها.

وكون الوضع فيها واحدا وفي المشترك متعدّدا غير قاض بالفرق بعد تعدّد الموضوع له وتكثّر المعنى في الجملة ، فهناك أيضا معان متعدّده قد وضع اللفظ بإزائها فلم لا يجوز إرادتها في استعمال واحد ، بل نقول بلزوم جواز تلك الإرادة من النكرات أيضا لوضعها للفرد المنتشر ، وهو صادق على كلّ من الآحاد ، فأى مانع على ما بنوا عليه من إرادة واحد منها وإرادة آخر؟ وهكذا بإرادات متعدّده نظرا الى كون كلّ منها مندرجا في الموضوع له.

والحاصل : أنّ التعدّد في ما يطلق اللفظ عليه قد يكون ناشئا من تعدّد الوضع كما في المشتركات وقد يكون من جهة تعدّد الموضوع له مع اتّحاد الوضع كما في الضمائر وأسماء الإشارة ونحوها على المعروف بين المتأخّرين ، وقد يكون من جهة ملاحظه الإبهام فيما وضع اللفظ له كما في النكرات ، فهناك وإن لم يكن تعدّد في نفس المعنى لكن التعدّد حاصل فيما يطلق اللفظ عليه نظرا الى اتّحاده مع الموضوع له ، فإنّك تطلق النكره على خصوص الأفراد من جهة كونه فردا فالتعدّد هناك حاصل أيضا في الجملة.

بل وكذا الحال في سائر المطلقات من الألفاظ الموضوعه للمعاني الكليه والطبائع المطلقه ، نظرا الى صدقها على أفرادها وإطلاق تلك الألفاظ عليها من جهة اتّحاده معها ، فإن كان كون المعنى موضوعا له في الجملة كافيا في صحّه الإطلاق على المتعدّد لزم الاكتفاء به في جميع ذلك ، وإلّا فليمنع من الكلّ إلّا أن يقوم دليل على الجواز ، ولا وجه للتفصيل من غير بيان دليل.

ومِمَّا يشير الى ما قلناه أيضا أنّ اتّحاد اللفظين قد يكون باتّحادهما في أصل الوضع - كما هو الحال في المشترك على ظاهر حدّه - وقد يكون بالعارض نظرا الى طرؤ الطوارئ - كما إذا اتّحد المفرد والتثنيه في اللفظ من جهة إضافته الى المعرّف باللام - وقد يكون اتّحادهما في الصورة مع كون أحدهما لفظا واحدا موضوعا لمعنى مخصوص والآخر متعدّدا بملاحظه أوضاع شتى لأبعاضه ، كما في : «سلعا» و «سل عن» و «عبد الله» بملاحظه وضعه العلمى ومعناه الإضافى ، و «تأبّط شرا» بالنسبه الى معناه التركيبى والعلمى.

فلو قيل بجواز إرادته معانى عديده من اللفظ لوضعه بإزائها فلا بدّ من القول بجوازه فى جميع ذلك إن لم يكن هناك مانع من جهة الحركات الطارئه ، كما أشرنا اليه فى أوّل البحث.

والتزام ذلك فى غايه البعد ، بل قد يقطع بفساده بعد ملاحظه الاستعمالات ، والبناء على التفصيل مع اتّحاد المناط ممّا لا وجه له أيضا ، فتأمّل فى المقام جيدا.

ثالثها : أنّ الحروف اللاحقه للأسماء أو الأفعال إنّما تفيده معانى زائده متعلّقه بتلك الأسماء أو الأفعال ، فهى ليست قاضيه بخروجها عن معانيها وأوضاعها الحاصله لها قبل لحوقها كما هو معلوم من ملاحظه الاستعمالات ، ولا أقلّ من قضاء الأصل بذلك حتّى يثبت المخرج ، وحينئذ فالنفي الوارد على اللفظ إنّما ينفى المعنى الثابت له قبل طرؤه ، فلا وجه إذن للتفصيل بين النفى والإثبات ، لكون النفى مفيدا للعموم فيتعدّد مدلوله. بخلاف الإثبات فإنّه إذا أفاد العموم فإنّما يفيد بالنسبه الى معناه قبل طرؤ النفى والمفروض أنّه لا تعدّد فيه حينئذ فكيف! يعقل تعدّده بعد ورود النفى عليه فغايه ما يفيدّه إذن هو العموم بالنسبه الى المعنى الواحد ، ولا كلام فيه.

نعم ، إذا قلنا بأنّ مدلول المشترك عند الإطلاق هو أحد المعانى الصادق على كلّ منها كما هو أحد الوجوه فيما عزى الى صاحب المفتاح أمكن التفصيل المذكور.

فإنّه قد يقال بأنّ سلب أحد المعانى إنّما يكون بسلب الجميع لصدق نقيضه

بحصول أحد أقسامه ، بخلاف الإثبات لصدقه بحصول واحد منها.

لكنك قد عرفت ضعف الكلام المذكور ، وأنه لا دلالة لكلام صاحب المفتاح عليه ، وعلى فرض دلالة فلا حجة فيه بعد مخالفته لصريح فهم العرف وكلام المعظم ، ومع ذلك فليس من الاستعمال فى المعنيين كما هو مورد البحث.

ثم إنه لو تم الوجه المذكور لجرى فيما إذا كان الإثبات موردا لأدوات العموم ، إذ لا يختص العموم بالنفى فلا يتجه التفصيل المذكور.

وكذا الحال فى علامتى التشبيه والجمع اللاحقتين للمفرد ، فإنهما إنما يفيدان تعدد معناه الحاصل حال الأفراد كما أن لحوق التنوين له يفيد الوحده ، ولحوق اللام يفيد التعريف ، فاللفظ مع قطع النظر عن لحوق تلك الطوائى له موضوع للطبيعه المطلقه القابله لاعتبار كل من المذكورات معها بواسطه ما يلحقها من اللواحق المذكوره ، فليس مفاد كل من علامتى التشبيه والجمع سوى إفاده حال ملحوقها بحصوله فى ضمن فردين أو أكثر ، وحينئذ فمن أين يجىء اختلاف أصل المعنى فيهما؟.

فإن قلت : إن ما ذكرت لو تم فإنما يجرى فى التشبيه والجمع المصحح ، وأما المكسر فليست إفادته للتعدد إلّا بواسطه وضعه لذلك استقلالا من غير بقاء لوضعه الأفرادى فى ضمنه ، لخروج المفرد عن وضعه بالتكسير وحينئذ فأى مانع من تعدد مفاده على الوجه الملحوظ فى المقام؟.

قلت : إن المعنى المتبادر من الجمع فى الصورتين أمر واحد لا اختلاف فيه من هذه الجهه أصلا ، كما هو ظاهر من ملاحظه العرف ، فإذا ثبت عدمه فى المصحح ثبت فى المكسر أيضا ، مضافا الى عدم قائل بالفصل.

ثم مع الغض عمّا ذكرناه والمنع من ثبوت وضع حرفى لعلامتى التشبيه والجمع - ليتّم ما ذكر من البيان - لا بدّ من القول بثبوت وضع للمجموع.

والمرجع فيه علماء العرييه ، وقد ذهب المعظم منهم الى عدم جواز بناء التشبيه والجمع ألّا مع اتفاق المعنى ، ولا يعادله قول من ذهب الى جوازه مع الاختلاف

فيه ، لرجحان الأوّل من وجوه شتى.

ومع الغصّ عن ملاحظه كلامهم فالرجوع الى التبادر كاف في إثباته ، إذ لا- يستفاد من التثنيه والجمع عرفاً إلا تعدّد المعنى المعروض للأفراد ، ويشهد له ملاحظه الاستعمالات.

نعم ، لا- يجرى ذلك في تثنيه الأعلام وجمعها ، وقد عرفت قضاء الدليل فيهما بالتصرّف في معروضيهما ، وأمّا تثنيه الضمائر والموصولات وجمعهما فلا يبعد كونهما موضوعات ابتدائية كمفرداتها ، هذا إن قلنا بكون الوضع فيهما عامّاً والموضوع له خاصّاً ، وإلا فلا إشكال ، على أنّه من جهة اتّحاد الوضع فيهما يكون المعنى المستفاد منهما أمراً واحداً.

وإن كان اللفظ موضوعاً بإزاء خصوصياته فالتعدّد المأخوذ في تثنيتهما وجمعهما إنّما يلحق ذلك المعنى الواحد المعروض للوحده في مفرداتهما ، فتأمّل.

إذا تقرّر ما ذكرناه فبناء التثنيه والجمع مع فرض تعدد المراد من مفرديهما خروج عن وضع التثنيه والجمع ، فيفتقر جوازه على وجود العلاقه المعتبره في العرف بأن لا- يكون خارجاً عن مجارى الاستعمالات ، وهو غير ظاهر ، بل الظاهر خلافه كما يظهر بالتأمّل في موارد الإطلاقات.

على أنّ التصرف في الأوضاع الحرفيه مقصور على السماع في الغالب ، ولذا اعتنى علماء العرييه بضبط معانيها المجازيه حتّى أنّه ذهب بعضهم الى لزوم نقل الآحاد فيه ، وقد مرّت الإشارة اليه.

### قوله : (لكان ذلك بطريق الحقيقه)

اورد عليه أنّه لا حاجه الى ضمّ المقدمه المذكوره للاكتفاء في المقام بمجرد الاستعمال ، سواء كان بطريق الحقيقه أو المجاز ؛ إذ المفسده المدعاه إنّما تتبع وقوع الاستعمال مطلقاً ، فيكفى أن يقال : إنّه مستعمل حينئذ في هذا وحده وفي هذا وحده ، والتناقض حاصل بذلك.

واجيب عنه بأنّ المقدمه المذكوره لا بدّ منها في المقام ، إذ لو فرض عدم الالتفات

اليها لم يلزم كونه مستعملا في هذا وحده وفي هذا وحده ، لإمكان سقوط الوحده حينئذ فيكون مستعملا في نفس المعنى بدون القيد ، غايه الأمر أن يكون مجازا.

وفيه : أنّ المفروض في محلّ البحث استعمال اللفظ في معنيه الموضوع لهما ، وذلك إنّما يصدق باستعماله في هذا وحده وفي هذا وحده ، فاعتبار ذلك في محلّ النزاع مغن عن المقدمه المذكوره.

وأنت خبير بأنّ ما ذكر في الإيراد والجواب مبني على كون المفسده المترتبه على ذلك هو لزوم اجتماع المتنافيين في الإراده حيث يراد المعنى وحده ، ولا يراد وحده بعد البناء على اعتبار الوحده في الموضوع له.

لكنّك تعلم أنّه لو كان ذلك مقصودا المستدلّ في المقام لم يحتج الى إطاله الكلام ، وضّم المقدمات المذكوره ، وردّه المشترك بين المعنيين الى المشترك بين الثلاثه ثمّ التمسّك في بيان الاستحاله بالمنافاه بين إراداه المعنيين معا مع إراداه كلّ منهما منفردا ، بل كان يكفي التمسّك الى المنافاه الظاهره بين إراداه أحد المعنيين مع الآخر نظرا الى اعتبار قيد الوحده في كلّ منهما فإراداه كلّ منهما مع الآخر ينافي الوحده الملحوظه من جهتين.

والمدى يظهر من التأمل في كلامه أنّه لم يأخذ في الاحتجاج اعتبار الوحده في وضع اللفظ لكلّ من المعنيين ، سواء كانت جزء من الموضوع له ، أو شرطا فيه ، أو في الوضع ، كيف! ولو اخذ ذلك لم يصحّ ما ادّعاه من كون معاني اللفظ حينئذ ثلاثه ، لكون استعماله في المعنيين معا كاستعماله في كلّ منهما منفردا حقيقه أيضا ، ضروره إسقاط الوحده المعبره حينئذ ، فيكون اللفظ مستعملا في غير الموضوع له قطعاً ، فكيف! يلزم أن يكون ذلك أيضا حقيقه حسب ما ادّعاه؟

بل الظاهر أنّ مقصوده إلزام كون المعنيين معا أيضا معنى حقيقيا للفظ ، نظرا الى وضعه لكلّ منهما واستعماله فيهما ، فيكون ذلك إذن بناء على القول بجواز الاستعمال فيهما معنى ثالثا للفظ مغايرا لكلّ منهما ، ويكون اللفظ مشتركا بين تلك الثلاثه.

ولما كان مورد النزاع هو استعمال المشترك في جميع معانيه فلا بدّ من كونه

مستعملا في المعاني الثلاثة المذكوره ، ورتب على ذلك لزوم التناقض.

ويمكن تقرير كلامه في بيان التناقض بوجهين :

أحدهما : أن يريد بذلك لزوم التناقض بين المرادين ، فإن إرادة المعنيين معا قاضيه بعدم الاكتفاء بكلّ منهما في الامتثال والإطاعه ، بل لا بدّ فيه من حصول الأمرين ، وإرادته كلّ منهما منفردا قاضيه بحصول الامتثال بالإتيان لكلّ منهما ، وهما متنافيان.

ثانيهما : أن يقرّر ذلك بالنسبه الى نفس الإرادتين ، نظرا الى أنّ إرادة المعنيين معا قاضيه بعدم إرادته لكلّ منهما منفردا ، وإرادته لكلّ منهما منفردا إنّما يكون بعدم إرادته الأمرين معا.

وكأنّ الأظهر حمل كلامه على الأوّل ؛ إذ لو أراد الثاني لم يقتصر في بيان المنافاه على المنافاه الحاصله بين إرادته كلّ منهما منفردا وإرادته المعنى الثالث الذي أثبتته في المقام - أعني المعنيين معا - لثبوت المنافاه بين إرادته المعنيين الأولين أيضا ، نظرا الى ملاحظه الوحده في كلّ منهما.

وكأنّ هذا الوجه ناظرا الى التقرير المتقدم ، فقد يلغو معه اعتبار تلك المقدمات ، لإمكان التمسك به من أوّل الأمر.

إلّا أن يقال : إنّ ذلك لا يقضى بإلغاء المقدمات المذكوره بالنظر الى ما ذكره من التقرير ، غايه الأمر أن لا يحتاج اليها في التقرير الآخر ، فلا يرد عليه استدراك بعض المقدمات ، بل يرد عليه أنّ هناك طريقا آخر في الاحتجاج لا حاجه فيه الى ضمّ المقدمات المذكوره ، وهو لا يعدّ إيرادا على الحجّه.

وكيف كان ، فلا يخفى وهن الحجّه المذكوره على التقرير المذكور ، وعلى ما قرّرناه من وجوه شتى.

**قوله : (له حينئذ ثلاثة معان ... الخ)**

لا يخفى أنّه إن قيل بكون اللفظ موضوعا لكلّ من المعنيين بقيد الإنفراد لم يكن استعماله في المعنيين معا على سبيل الحقيقه قطعا ، لسقوط قيد الإنفراد.

وإن قيل بكونه موضوعا لكلّ من المعنيين لا بشرط الإنفراد وعدمه لم يكن



استعماله فى المعنيين استعمالا فى معنى ثالث ، لكونه استعمالا فى نفس المعنيين المفروضين.

نعم ، يكون استعمال المشترك حينئذ على وجه ثلاثه ، لا أن يثبت له هناك معان ثلاثه ، والفرق بين الأمرين ظاهر.

وكأن مقصوده باستعماله فى المعنيين أن يستعمل فى مجموعهما ، كما يومئ إليه قوله : «معا» والتعبير عنه بعد ذلك بإرادته المجموع ، وحينئذ فكون المعانى ثلاثه ممّا لا ريب فيه مع قطع النظر عن اعتبار الوحده أيضا ، إلا أن دعوى كون استعماله فى المعنيين كذلك حقيقه بين الفساد.

ثم إنه لو صحّ ما ذكره فى بيان كون المعانى ثلاثه لجرى فى كونها أربعة ... وهكذا فلا تقف معانيه على حدّ.

**قوله : (وقد فرض استعماله فى جميع معانيه)**

لا- يخفى أن ذلك غير مأخوذ فى محلّ البحث ، فإنّ المبحوث عنه فى المقام هو استعماله فى أزيد من معنى سواء استعمل فى الجميع أو لا ، نعم القائل بظهوره فى الاستعمال فى جميع معانيه يحمله عليه عند التجرد عن القرائن ، وذلك ممّا لا ربط له بمحلّ النزاع فى المقام.

**قوله : (الاكتفاء بكل واحد منهما)**

ظاهر ذلك يعطى ما ذكرناه من كون مقصوده الاكتفاء به فى الامتثال لظهور لفظ «الاكتفاء» فى ذلك ، وكذا قوله : «وكونهما مرادين على الإنفراد» فإنّ الظاهر كون قوله : «على الإنفراد» قيّدا للمراد لا للإرادة لما يشتمل عليه ذلك من التناقض فى نفسه.

وحينئذ فيرد عليه أنّ غايه ما يلزم حينئذ أن يكون هناك تكاليف ثلاثه.

أحدها : الإتيان بهما على الاجتماع بأن يكون كلّ منهما بعضا من المراد ، كما هو ظاهر كلامه.

والثانى والثالث : التكليف بكلّ منهما منفردا فلا تناقض.

نعم ، لو تعلق هناك تكليف واحد بما ذكر على النحو المذكور ثبت التناقض ،

إلّا أنّ استعمال المشترك في معانيه لا يقضى بذلك أصلاً.

ومع الغضّ عن ذلك فالمفروض في محلّ النزاع استعمال المشترك في معانيه التي يمكن الاجتماع بينها في الإرادة حسب ما مرّ ، فعلى فرض كون المعنيين معاً معنى ثالثاً لا يلزم من القول بجواز استعمال المشترك في معانيه أن يراد أيضاً ، لعدم إمكان إرادته أيضاً نظراً إلى ما قرّره من لزوم التناقض ، فليكن المراد حينئذ هو كلّ منهما منفرداً ، وبه يحصل ما هو المقصود.

على أنّنا نقول : إنّ موضع النزاع هو المعنى الثالث على ما يقتضيه جعله مقدّماً في القياس الأوّل ، فما ذكر في تالي القياس الثاني من لزوم كونه مریداً لأحدهما خاصّه غير مرید له كذلك فاسد ؛ إذ مع إرادة المعنيين معاً لا يراد كلّ منهما منفرداً ، غاية الأمر أن لا يكون ذلك استعمالاً له في معانيه ، بل في معنى واحد ، ولا مناقشه فيه بعد وضوح المراد.

**قوله : (والجواب : أنّ ذلك مناقشه لفظيه ... الخ)**

هذا الجواب ينطبق على التقرير المتقدم ، وقد عرفت بعده من كلام المستدلّ كيف ! وكثير من مقدّماته المذكوره حينئذ مستدرکه ، ولا حاجة فيه إلى التطويل المذكور حسب ما أشرنا إليه.

**قوله : (فإن أفاد المفرد التعدد أفاد ... الخ)**

الظاهر أنّه أراد بما ذكره أولاً من كونهما مفيدين للتعدّد ، هو الدلالة على تعدّد المفرد ، وبما ذكره ثانياً هو الدلالة على تعدّد نفس المعنى فهما مستقلّان في الدلالة على التعدّد ، لكن على الوجه الأوّل ، وهو الفارق بينهما وبين المفرد ، وأمّا دلالتهما على التعدّد بالوجه الثاني فتابعه لإفاده المفرد إيّاه.

**قوله : (فإنّ السجود من الناس ... الخ)**

لا يخفى أنّ قضيه ظهور المشترك في جميع معانيه أن يكون المنسوب في الآيتين إلى كلّ من المعطوف والمعطوف عليه هو جميع المعاني ، كما هو شأن الدلالة على العموم عند إسناد العامّ إلى كلّ من المذكورات ، وليس مفاد الآيتين ذلك ولا ادّعاء المستدلّ ، فلا يطابق ما ادّعوه.

## قوله : (وهو غاية الخضوع)

قد يستشكل فى المقام بآئه لو ارىد به ذلك لم يتجه تخصيصه بكثير من الناس إن ارىد به الخضوع التكوينى وإن ارىد به التكليفى فلا يعم ما عدا المكلفين فلا يصح إسناده الى غيرهم أيضا.

ويدفعه : أن المراد به مطلق الخضوع الأعم من الوجهين ، إنما أن ذلك إذا اسند الى غير ذوى العقول انصرف الى الأول وإذا اسند الى ذويها انصرف الى الثانى ، لظهور الفعل المنسوب اليهم فيما صدر منهم على سبيل الاختيار.

أو يقال : إن الكفار من ذوى العقول ، لئما تعارض فيهم الخضوع التكوينى والعناد والاستكبار الحاصل منهم فى مقام التكليف تعادلا ، فكأنه لا خضوع فيهم.

أو يقال : إن الفائده فى تخصيصهم بالذكر شرافتهم وظهور الخضوع والانقياد بالنسبه اليهم بخلاف غيرهم.

ويؤيد ذلك اندراج الكل فى قوله تعالى : ( مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ) (١) فيكون ذكر الخاص بعد العام لأحد الوجهين المذكورين ، فلا حاجه الى التزام التخصيص فى الأول.

وقد يجعل ذكر الشمس والقمر وغيرهما أيضا من ذلك بناء على شمول من فى المقام لذوى العقول وغيرهم ، تنزيلا للكل فى المقام منزله أرباب العقول.

هذا ، ولنختم الكلام فى المرام بالتنبيه على امور :

أحدها : أن الظاهر أن البحث فى المقام إنما هو فى المشترك ، وأمّا غيره من الألفاظ المتّحده فى الصوره المختلفه بحسب المعنى ممّا أشرنا اليه - كالألفاظ المشتركه من جهه الإعلال أو غيره ، والألفاظ المشتركه بين المفرد والمركب التام أو غيره - فالظاهر خروجها عن موضوع البحث فى المقام.

لكن قد عرفت أن الوجه المذكور لجواز استعمال المشترك فى معانيه جار فيه ، وأمّا الوجه الذى ذكره للمنع فلا يخلو جريانه فيه عن تأمل (٢).

---

(١) سورة الحج : ١٨.

(٢) إذ ليس فى ذلك إرادته معنيين من لفظ واحد لينافى الوحده الملحوظه فى الوضع حسب -

وقد يتخيل بعض الوجوه للمنع من إرادته ما يزيد على الوجه الواحد في بعض الصور المذكوره ، لكنّه لا ينهض حجّه على المنع.

نعم ، ظاهر المحاورات يأبى عنه كمال الإباء ، والظاهر أنّه لا مجال للتأمل في المنع منه، وذلك من الشواهد على المنع من استعمال المشترك أيضا ، كما مرّت الإشارة إليه.

ثانيها : أنّ إرادته الظاهر والباطن من القرآن ليست من قبيل استعمال المشترك في أزيد من معنى ، لما هو ظاهر من عدم كون البطون ممّا وضع اللفظ بإزائها ليكون اللفظ مشتركا لفظيا بين الظاهر والباطن ، فذلك أشبه باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه إن كان الظاهر معنى حقيقيا ، وفي مجازيه إن كان مجازيا ، إلّا أنّ الظاهر أنّه ليس من ذلك القبيل أيضا ؛ إذ كثير من البطون المذكوره في الروايات ليس بينها وبين المعنى الظهري مناسبة بينه يصحح استعمال اللفظ فيها بحسب المتعارف في المحاورات.

والظاهر أنّ إرادته البطون مبنية على مراتب اخر عدا الأوضاع اللغويه شخصيه كانت أو نوعيه بمعناها الأخصّ أو الأعمّ ، وإنما هي مبنية على إشارات لا يعرفها إلّا الراسخون في العلم ، فلا دلالة في إرادته امور عديده من الآيات الكريمة على الوجه المذكور على جواز استعمال اللفظ في الحقيقتين أو الحقيقه والمجاز ، أو المجازين كما قد يتوهم في المقام.

ثالثها : أنّ الخروج عن مقتضى اللغة قد يكون باللحن في أصل الكلمه أو في عوارضها ولواحقها الطارئه ، كالإعراب والتقديم والتأخير والوقف بالحركه والوصل بالسكون بناء على المنع منهما بحسب اللغة.

وقد يكون بالخروج عن القواعد الكليه المقرّره في اللغة ممّا لا يتعلّق

---

- ما بنى عليه الاستدلال المذكور ، وإنما جعل الملفوظ في بعض الوجوه المفروضه إشاره الى لفظين متعددين ، واريده بكلّ منهما معناه بعد جعل اللفظ كلمه مستقلة في أحد وجهيه وجزء من آخر في الوجه الآخر ، كما في بعض آخر من الوجوه المذكوره ، فتأمل. (منه رحمه الله).

بخصوص صنف من الألفاظ ، كمقصوديه المعنى من اللفظ فإن التلّفظ بالكلام من غير قصد الى معناه أصلا خارج عن قانون اللغة ، ولا- يندرج اللفظ معه فى شىء من الحقيقه والمجاز ، إلّا أنّه ليس فيه لحن فى أصل الكلمه ولا فى عوارضها اللاحقه ، وإنّما يخالف ذلك ما تقرّر فى اللغة من ذكر الألفاظ لإيراده معانيها الموضوع لها أو غيرها ممّا يقوم القرينه عليها ، حيث إنّ اللغات إنّما قرّرت للتفهيم والتفهم وإبداء ما فى الضمير.

وقد (١) يجعل من ذلك استعمال المجازات من دون ضمّ قرينه اليها لخروجه بذلك عمّا اعتبره الواضع من ضمّ القرينه اليها فى الاستعمال.

والظاهر أنّ ما نحن فيه أيضا من هذا القبيل ، فليس فى استعمال المشترك فى معنيه لحن فى نفس الكلمه ولو احقها ، لما عرفت من عدم مخالفته لوضع اللفظ لكلّ من المعنيين ، وإنّما المخالفه فيه للقاعده المذكوره حسب ما مرّ بيانها ، فكما أنّ فى عدم قصد المعنى من اللفظ وإخلائه عن إرادته المعنى خروجا عن القانون المقرّر فى اللغة فى استعمال الألفاظ ، فكذا فى جعل اللفظ علما لما زاد على المعنى الواحد وإرادته كلّ منهما منه بإيراده مستقلّه على نحو ما مرّ بيانه ، فلا يحمل عليه الكلام الوارد فى المحاورات.

نعم ، ربما يخرج المتكلم عن القانون المقرّر فيريد ذلك من العبارة كما قد يقع من بعض الناس فى بعض المقامات ، كمقام المطاييه والتلميح ، وهو إذن من تصرّفات المتكلم.

كما قد (٢) يقع منه غير ذلك أيضا من التصرّفات الغير الشائعه فى اللغة فى مقامات خاصّه ، ولا ربط لذلك بجواز الاستعمال المفروض بحسب اللغة كما هو محطّ الكلام ، فتأمل.

---

(١) هذا إذا قلنا بكون اعتباره لضمّ القرينه من جهه التفهيم كما هو الظاهر ، لا فى أصل تجويزه لاستعمال اللفظ فيما يناسب معناه. (منه عفى عنه).

(٢) كبعض الاشتقاقات المخترعه ، وإدخال الألفاظ العجميه فى الكلام العربى على النحو الخارج عن النحو الوارد. (منه رحمه الله).



أصل

واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي ، كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم ، وجوزه آخرون. ثم اختلف المجوزون فأكثرهم على أنه مجاز. وربما قيل بكونه حقيقه ومجازا بالاعتبارين.

حجّه المانعين : انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين ، للزم الجمع بين المتنافيين. أمّا الملازمه ، فلأنّ من شرط المجاز نصب القرينه المانعه عن إرادته الحقيقه ؛ ولهذا قال أهل البيان: إنّ المجاز ملزوم قرينه معانده لإرادته الحقيقه ، وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء. وإلا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال ، وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكنايه. وحينئذ، فإذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما ، كان مريدا لاستعماله فيما وضع له ، باعتبار إرادته المعنى الحقيقي غير مرید له باعتبار إرادته المعنى المجازي ، وهو ما ذكر من اللازم. وأمّا بطلانه فواضح.

وحجّه المجوزين : أنه ليس بين إرادته الحقيقه وإرادته المجاز معا منافاه. وإذا لم يكن ثم منافاه لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم.

واحتجوا لكونه مجازا : بأن استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له أولا ؛ إذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الآن داخل ، فكان مجازا.

واحتج القائل بكونه حقيقه ومجازا : بأن اللفظ مستعمل في كلّ واحد من المعنيين. والمفروض أنه حقيقه في أحدهما ، مجاز في

الآخر ، فلكل واحد من الاستعمالين حكمه .

وجواب المانعين عن حجّة الجواز ، ظاهر بعد ما قرّروه فى وجه التنافى .

وأما الحجّتان الأخيرتان ، فهما ساقطتان بعد إبطال الأولى . وتزيد الحجّة على مجازيته: بأنّ فيها خروجاً عن محلّ النزاع ؛ إذ موضع البحث هو استعمال اللفظ فى المعنيين ، على أن يكون كلّ منهما مناصباً للحكم ، ومتعلّقاً للثبات والنفى ، كما مرّ آنفاً فى المشترك . وما ذكر فى الحجّة يدلّ على أنّ اللفظ مستعمل فى معنى مجازيّ شامل للمعنى الحقيقيّ والمجازيّ الأوّل ، فهو معنى ثالث لهما . وهذا ممّا لا نزاع فيه ؛ فإنّ النافى للصّحّة يجوز إرادته المعنى المجازيّ الشامل ويسمّى ذلك بـ «عموم المجاز» ، مثل أن تريد بـ «وضع القدم» فى قولك : «لا أضع قدمى فى دار فلان» الدخول ، فيتناول دخولها حافياً وهو الحقيقة ، وناعلاً وراكباً ، وهما مجازان .

والتحقيق عندى فى هذا المقام : أنّهم إن أرادوا بالمعنى الحقيقيّ الذى يستعمل فيه اللفظ حينئذ تمام الموضوع له حتّى مع الوحده الملحوظه فى اللفظ المفرد ، كما علم فى المشترك ، كان القول بالمانع متوجّهاً ، لأنّ إرادته المجاز تعانده من جهتين : منافاتها للوحده الملحوظه ، ولزوم القرينه المانعه ؛ وإن أرادوا به : المدلول الحقيقيّ من دون اعتبار كونه مفرداً ، كما قرّر فى جواب حجّة المانع فى المشترك ، أتجه القول بالجواز ، لأنّ المعنى الحقيقيّ يصير بعد تعريته عن الوحده مجازياً للفظ ؛ فالقرينه اللازمه للمجاز لا تعانده . وحيث كان المعنى فى استعمال المشترك هو هذا المعنى ، فالظاهر اعتباره هنا أيضاً . ولعلّ المانع فى الموضوعين بناؤه على الاعتبار الآخر . وكلامه حينئذ متّجه ، لكن قد عرفت أنّ النزاع يعود معه لفظياً . ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازاً حينئذ ، فإنّ المعنى الحقيقيّ لم يرد بكماله ، وإنّما اريد منه البعض ، فيكون اللفظ فيه مجازاً أيضاً .



## استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى و المجازى

## قوله : ( كاختلافهم فى استعمال المشترك فى معانيه ... )

محلّ الخلاف فى هذه المسأله كالمسأله المتقدمه بعينها من غير تفاوت ، والحقّ هنا أيضا ما حقّقناه هناك من غير فرق ، وما ذكرناه من الوجه هناك جار هنا أيضا ، بل وفى استعمال اللفظ كذلك فى مجازيه وإن لم يعنونوا له بحثا ، وقد مرّت الإشاره الى ذلك.

## قوله : ( فأكثرهم على أنه مجاز ... )

قد يقال : إنّه إن اعتبر استعمال اللفظ فيما وضع له واستعماله فى غيره المأخوذان فى حدّى الحقيقه والمجاز لا بشرط أن لا يكون ذلك مع استعماله فى غيره فى ذلك الاستعمال لم يتّجه نفى كونه حقيقه فى المقام ، نظرا الى شمول كلّ من حدّى الحقيقه والمجاز حينئذ لذلك ، فالوجه إذن هو القول الثانى.

وإن اخذ ذلك فى الحدّين بشرط أن لا ينضمّ اليه غيره أصلا ولو بإرادته اخرى خرج الاستعمال المذكور عن الحدّين معا ، ولم يندرج فى شىء منهما فلا وجه لعدّه مجازا.

واعتبار حدّ الحقيقه على الوجه الثانى والمجاز بالوجه الأوّل ممّا لا وجه له ؛ لكون التحديد فيهما على نحو واحد ، وكأنّ المنساق من ظاهر الحدّين المذكورين هو الوجه الثانى ، وخروج الاستعمال المفروض عنهما مبنى على عدم جوازه كما هو الحقّ.

وأما على القول بالجواز فلا بدّ من اختيار الوجه الأوّل فيكون الاستعمال المذكور حقيقه ومجازا بالاعتبارين ، فالقول بكونه مجازا خاصّه كما عن الأكثر غير متّجه.

نعم ، لو قلنا باستعمال اللفظ إذن فى المعنى الحقيقى والمجازى بإرادته واحده ليكون المعنيان معا مرادين من اللفظ اتّجه ما ذكره ، إذ المركّب من الداخلى والخارج خارج قطعا ، إلّا أنّك قد عرفت خروج ذلك عن محلّ النزاع ، فكأنّ

الاختيار المذكور مبني على خلط في المقام ، فتأمل.

## حجّه المانعين

### قوله : (فلأن من شرط المجاز نصب القرينه المانع ... الخ)

قد يقال : إن اعتبار القرينه المعانده لإرادته الحقيقه في حدّ المجاز إنّما وقع في كلام أهل البيان ، ولذا استشهد المستدلّ بما ذكره ، وهم قد بنوا على تثليث الأقسام في المقام من الحقيقه والمجاز والكنايه ، وأمّا علماء الاصول فلاستعمال عندهم منحصر في الحقيقه والمجاز، ولذا لم يعتبروا وجود القرينه المانع في حدّ المجاز ، فعلى هذا يتحد الاصطلاحان في الحقيقه ، وإنّما الاختلاف بينهما في المجاز ، فالمجاز الاصولي أعمّ مطلقا من البياني ، لاندرج الكنايه في المجاز عند الاصوليين وكونها قسيما له عند البيانيين.

فظهر بذلك أنّ الدليل المذكور إنّما يفيد عدم جواز الاجتماع بين إرادته المعنى الحقيقي والمجازي بالنسبه الى المجاز البياني لا مطلقا ، والقائل بالجواز لم يصرح بجواز الاجتماع بالنسبه اليه بل أطلق جواز استعماله في الأمرين ، ومعلوم أنّ ذلك إنّما يكون مع انتفاء القرينه المعانده.

وأیضا فالظاهر من إطلاق المجاز في كلامهم هو المجاز الاصولي وجواز اجتماع الإرادتين في ذلك معلوم بل متفق عليه بين أرباب البيان في الكنايه ، بل اعتبر السكاكي فيها الجمع بين الإرادتين.

ومن هنا حاول بعض أعاضم المحققين جعل النزاع في المسأله لفظيا ، نظرا الى أنّ المانع إنّما أراد امتناع الاجتماع بالنسبه الى المجاز البياني ، كما يعطيه ملاحظه دليه ، والمجوز إنّما أراد جواز الاجتماع في المجاز الاصولي الشامل للكنايه ، فعلى هذا لا نزاع في المعنى ؛ إذ القائل بالمنع لا يمنع من جواز الاجتماع في الكنايه المندرجه في المجاز الاصولي ، والقائل بالجواز لا يجوّزه في المجاز البياني المعتر فيه وجود القرينه المعانده ، إذ امتناع الاجتماع حينئذ ضروري غير قابل للإنكار.

قلت : الظاهر أنّ محلّ النزاع في المقام هو جواز استعمال اللفظ فيما وضع له وغير ما وضع له على النحو المفروض في المشترك من غير ملاحظه كونه مجازا اصوليا أو بيانيا ، وكون اللفظ حينئذ حقيقه أو مجازا حيث جعلوا ذلك نزاعا ثانيا ، والقائل بالمنع يمنع من ذلك مطلقا ، والمجوز يجوز سواء كان ذلك مجازا أو لا ، وما استند اليه المانع من أنّ المجاز ملزوم قرينه معانده للحقيقه معروف بين أرباب الاصول أيضا ، لما يلهجون به من توقّف المجاز على القرينه الصارفه ، فليس ذلك في كلام علماء البيان خاصه وإن اشتهرت تلك العبارة بينهم.

نعم ، استشهاده في المقام بكلام البيانين ليس في محله ، وهو ناش من الخلط بين الاصطلاحين ، وأخصيه الشاهد عن المدعى لا يقضى بتخصيص الدعوى.

مع أنّه من الواضح دوران الأمر في المقام مدار استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره في مقابله استعمال المشترك في المعنيين.

فتخصيص كلام المانع بخصوص المجاز المصطلح عند أرباب البيان في غايه البعد ، كيف! ولو جاز ذلك عندهم في غيره لأشاروا اليه وبينوا أنّه لا- منع من جهه الاستعمال في المعنيين المفروضين وإنّما المنع في خصوص فرض مخصوص اقتضاه الاصطلاح ، وهو ما إذا حصلت القرينه المعانده بالمعنى المذكور في الاستدلال ، ولا كلام إذن في المنع.

وأیضا لو كان منظور المجيز جواز اجتماع الأمرين في الكنايه لكان استنادهم في الجواز الى وجود الكنايه المتفق عليها عند أرباب الاصول والبيان أولى ، وكان ذلك دليلا- قاطعا على جواز الاستعمال في المعنيين وإن لم يسم اللفظ حينئذ مجازا في اصطلاح البيانين مع اندراج الكنايه حسب ما ذكره في المجاز الاصولي من غير ظهور خلاف فيه.

مضافا الى أنّه لا وجه حينئذ لما وقع من الخلاف بين المجوزين في كون الاستعمال المذكور مجازا أو حقيقه ومجازا لاندرج الكنايه في المجاز في

الجملة بحسب اصطلاح أرباب الاصول ، وكونها قسما ثالثا عند أهل البيان.

والتحقيق أنّ الكنايه ليست من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له وغيره سواء أدرجناها فى المجاز أو جعلناها قسما آخر ، فليس فى صحّحه استعمال الكنايه دلالة على بطلان القول بالمنع من الاستعمال فى المعنيين المذكورين حسبما عرفت الحال فيه ممّا قدّمناه فى الفائده الثالثه ، ولنوضح الكلام فيه أيضا فى المقام.

فقول : إنّ استعمال اللفظ فى المعنى يكون على وجوه :

أحدها : أن يطلق اللفظ ويراد به إفهام معناه الموضوع له استقلالاً من غير أن يراد معه شىء آخر.

ثانيها : أن يراد به إفهام غير معناه الموضوع له كذلك ، وهذا يكون على وجهين :

أحدهما : أن يراد ذلك الغير من اللفظ ابتداء كما فى : « رأيت أسدا يرمى » فإنّ المراد أوّلا من لفظ « الأسد » هو الرجل الشجاع ، غايه الأمر أنّ معناه الحقيقى واسطه فى دلالة عليه من غير أن يراد من اللفظ أصلا.

ثانيهما : أن يراد أوّلا من اللفظ معناه الحقيقى ، لا لأن يقف السامع عنده ويجعله متعلّقا للإسناد المذكور فى الكلام ، بل لأن ينتقل منه الى المعنى المجازى الذى هو المقصود فى المقام ، فليس شأن إرادته المعنى الحقيقى إلّا مجرد حضوره لينتقل منه الى غيره ويجعل وصله الى فهمه من غير أن يكون ذلك المعنى مقصودا بالإفهام من اللفظ أصلا.

فالانتقال فيه الى المعنى المجازى إنّما يكون بعد توسط إرادته المعنى الحقيقى من اللفظ ، والمستعمل فيه على كلّ من الوجهين المذكورين هو المعنى المجازى ، إذ هو ملحوظ المستعمل ، والمقصود بالإفهام من اللفظ.

وأما المعنى الحقيقى فليس إلّا واسطه فى الإفهام سواء لم يرد من اللفظ أصلا

- كما فى الوجه الأوّل - أو ارىد لأجل الانتقال الى غيره ، كما فى الوجه الثانى .

وقد مرّ بيان ذلك وأشرنا هناك الى أنّ جملة من المجازات الجارية فى المحاورات مندرجه فى القسم الأخير ، ومن جملتها الكنايه فى أحد وجهيها ، ولذا صحّ قولك : « كثير الرماد أو طويل النجاد أو مهزول الفصيل » مع علم المتكلم والمخاطب بأنّه لا رماد له ولا نجاد ولا فصيل ، إذ ليس المقصود بالحقيقه من تلك الألفاظ إلّا معانيها المجازيه ، وليس المقصود من إرادته معانيها الحقيقيه سوى إحضار تلك المعانى ببال السامع لتجعل واسطه فى الانتقال الى غيرها ، فيتعلّق الإسناد بتلك المعانى المنتقله إليها فلا كذب حينئذ فى تلك الإخبارات أصلا ، لعدم تعلّق الإسناد بالمعانى الحقيقيه مطلقا .

فتحقّق بما ذكرنا كون اللزوم مرادا فى الكنايه مع إرادته ملزومه ، كما ذهب اليه صاحب المفتاح ، غير أنّ إرادته اللزوم فى هذه الصوره بالأصالة وإرادته الملزوم بالتبع من جهه توسّطه فى الانتقال اليه .

ثالثها : أن يراد من اللفظ إفهام معناه الحقيقى استقلالاً ، لكن يراد مع ذلك الانتقال الى ما يلزم ذلك أيضا ، سواء كان ذلك لازما لنفس الحكم ، أو لما تعلّق به - أعنى النسبه التامه المتعلّقه للحكم - أو لخصوص المحكوم عليه أو المحكوم به وسواء كان ذلك اللزوم هو مقصوده المسوق له الكلام ، أو بالعكس ، أو يكون الكلام مسوقا لإفهام الأمرين .

والظاهر إدراج ذلك على جميع وجوهه فى الحقيقه باصطلاح أهل الاصول لاستعمال اللفظ حينئذ فيما وضع له ، وليس المعنى الآخر ممّا استعمل اللفظ فيه بل إنّما ارىد إفهامه بعد إفهام المعنى الحقيقى وإرادته من اللفظ .

والفرق بينه وبين الوجه الثانى من الوجهين الأخيرين ظاهر ، فإنّ المعنى الحقيقى غير مراد هناك إلّا تبعا لإفهام المجازى ، ولذا لم يتعلّق به الحكم أصلا ، فليس يراد حينئذ من أداء اللفظ إلّا بيان معناه المجازى بخلاف الوجه الآخر ، فإنّ

المعنى الحقيقي هناك مقصود بالإفاده ، غير أنه أريد الانتقال منه الى لازمه أو لازم الحكم به أيضا ، وذلك لا يقضى باستعمال اللفظ فيه ، ولذا لا يتوقف ذلك على نقل أهل اللغة ولا ترخيصهم في ذلك ، إذ ليس فيه تصرف في اللفظ ولا خروج عن مقتضى الوضع بخلاف الصورة المتقدمه.

والظاهر أنّ بعض الكنايات من هذا القبيل كما إذا قلت : «زيد طويل النجاد» وأردت به بيان طول نجاده حقيقه وقصدت من ذلك أيضا بيان لازمه ، أعنى طول قامته كما نصّ عليه علماء البيان ، فعلى هذا تكون الكنايه على وجهين يندرج أحدهما فى المجاز الاصولى والآخر فى حقيقته.

وكأنّ هذا هو الوجه فيما ذكره صاحب المفتاح حيث قال فى موضع : «إنّ الكنايه لا تنافى إرادته الحقيقه» وهو ظاهر فى عدم لزوم إرادتها أيضا ، وفى موضع : «إنّ المراد فى الكنايه هو المعنى ولازمه جميعا» إذ يمكن أن يكون مراده بالأوّل هو إرادته المعنى الحقيقى أصاله وبالثانى ما يعمّها والتبعى ، فإرادته المعنيين منها فى الجملة حاصله على التقديرين إلّا أنّه قد يكون المعنى الحقيقى مقصودا بالأصاله أيضا فيكون اللفظ مستعملا فيه ، وقد لا يكون حسب ما عرفت من الوجهين.

وأيا ما كان فلا ربط للكنايه بما نحن فيه من استعمال اللفظ فى كلّ من حقيقته ومجازه على سبيل الاستقلال كما هو المبحوث عنه فى المقام ، إذ ليس اللفظ على الأوّل إلّا مستعملا فى معناه الحقيقى ، وليس فى الثانى إلّا مستعملا فى معناه المجازى ، فيتبع جواز استعماله على الوجه الثانى وجود العلاقه المصحّحه للاستعمال ، بخلاف الوجه الأوّل.

فإن قلت : إذا كان كلّ من معناه الحقيقى والكنائى مقصودا بالإفاده استقلالا كان اللفظ مستعملا فى كلّ من المعنيين ، إذ ليس الاستعمال إلّا إطلاق اللفظ وإرادته المعنى ، فكيف لا يعدّ ذلك من استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه؟.

قلت : لو كان الانتقال الى معناه اللازم من اللفظ ابتداء ولو بواسطة الانتقال الى ملزومه أو إرادته تصويره في ذهن السامع كان اللفظ مستعملا فيه ، وأمّا إذا كان الانتقال اليه من جهة ثبوت المعنى المراد من اللفظ المستلزم ثبوته لثبوت ذلك اللازم فليس ذلك من استعمال اللفظ فيه وإن أراد المتكلم إفادته أيضا.

وكأنّ بناءه على بيانه كيبان ملزومه ، فإنّ الانتقال الى وجود اللازم والعلم بحصوله إنّما يجيء من جهة ثبوت ملزومه لا بإرادته من اللفظ ابتداء ، نظير سائر اللوازم المقصوده من الكلام ممّا لا يستعمل اللفظ فيها ، كما إذا كان المقصود من الكلام إفاده لازم الحكم فقط أو مع إفاده الحكم أيضا ، إذ ليس اللفظ هناك مستعملا إلّا في إفاده نفس الحكم وإنّما ينتقل منه الى لازم الحكم بالالتزام ، ولذا لا يعدّ الكلام المقصود منه إفاده لازم الحكم من المجاز.

والمدى يوضح ذلك : أنّ استعمال اللفظ في المعنى إمّا أن يكون على سبيل الحقيقه ، أو المجاز ، وعلى التقديرين فالدالّ على المعنى هو نفس اللفظ ابتداء غير أنّ دلالته عليه قد تكون بتوسط الوضع ، وقد تكون بواسطة القرينه ، فالدالّ على المعنى هو اللفظ ، والوضع أو القرينه هما الباعثان (١) على دلالته فليست القرينه هي الدالّه على المعنى المجازى بل الدالّ هو اللفظ المقترن بالقرينه ، كما قرّر في محلّه.

وهذا بخلاف دلالة اللفظ على لوازم المعنى المراد وإن كانت تلك اللوازم مقصوده بالإفاده أيضا ، فإنّ الدالّ عليها أولا إنّما هو ذلك المعنى المراد ، واللفظ هناك دالّ بعيد ، حيث إنّّه يدلّ على ما يدلّ عليها.

فتبيّن بما قرّرنا وجه الفرق بين دلالة الألفاظ على معانيها المجازيه ، ودلالاتها على معانيها الالتزاميه ، فإنّها وإن اشتركت في كون الدلاله غير وضعيه حسب ما مرّت الإشارة اليه إلّا أنّ الدالّ في المجازات هو نفس اللفظ بانضمام القرينه ، وفي المداليل الالتزاميه يكون الملزوم هو الدالّ عليها بلا واسطه ، واللفظ إنّما يدلّ عليها بتوسط دلالتها على المعنى الدالّ عليها.

---

(١) في هامش الاصل : «هو الباعث ظ».

ومن هنا يظهر وجه الحاجة في دلالة المجازات على قيام القرينه مع أنّ من المعاني المجازيه ما لا يحتاج ان فهمها الى نصب القرينه ، كما إذا كانت من اللوازم البينه لمعانيها الحقيقيه ، فإنّ ذلك اللزوم لا يفيد كونها مدلوله بالدلاله الحاصله في المجازات ، غايه الأمر أن يفيد كونها مدلوله على النحو الثاني ، وهو غير قاض بكونها مدلوله للفظ ليكون اللفظ مستعملا فيها ، كما هو المعتبر في المجاز ، وبملاحظه ما ذكرنا صحّ إدراج دلالة المجازات في المطابقه نظرا الى تعلق الوضع الترخيصى بها حسب ما مرّت الإشاره اليه.

إذا تقرّر ذلك فقد ظهر الوجه في كون اللفظ مستعملا في خصوص المعنى الموضوع له في المقام دون معناه اللازم ، فلا يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي والمجازي ، كما هو الملحوظ في محلّ النزاع.

فإن قلت : إذا أمكن إرادته اللازم من اللفظ على كلّ من النحويين المذكورين فأى مانع من أن يكون ذلك مرادا في الكنايه على نحو ما يراد في المجاز مع إرادته معناه الموضوع له أيضا؟ فيكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي والمجازي على نحو ما يقوله المجوّزون.

قلت : الاحتمال المذكور مدفوع بما قرّناه في وجه المنع من تعلق إرادتين مستقلّتين بلفظ واحد ، وجعله علما على كلّ من المعنيين المفروضين ، والمقصود ممّا بيّناه دفع ما يقال من دلالة ما ذكره علماء البيان في بيان الكنايه على جواز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي ، بجواز حمل ما ذكره على ما قرّناه ، وقد عرفت أنّه الظاهر بعد التأمل في الاستعمالات.

ثمّ إنّ ما ذكر في وجه الجمع بين القولين من أنّ القائل بالجواز لا يجوّزه في المجاز البياني ... الخ محلّ نظر ؛ إذ قد يقال : إنّ القدر الثابت من اعتبار القرينه المعانده تعاندها لإرادته الحقيقيه بتلك الإراده ، لا باراده اخرى منضمّه اليها كما هو المعتبر في موضع النزاع ، فلا مانع من القول بجواز إرادته المعنيين مع حصول القرينه المعانده أيضا ، كيف! وقد أورد ذلك جماعه من المتأخرين على الدليل



المذكور وبنوا على عدم إثباته لمنع الاجتماع بين المعنيين على ما هو المفروض فى المقام ، فلا يتجه نفى الخلاف عن عدم جواز الاجتماع بالنسبة الى المجاز البيانى .

فإن قلت : إن الظاهر ممّا ذكره علماء البيان هو كون القرينه مانعه عن إرادته الحقيقه مطلقا ليتمكن جعله فارقا بين المجاز والكنايه ، لما هو ظاهر من كون كلّ من المعنى الحقيقى والكنائى مرادا هناك بإرادته مستقلة ، إذ ليس المقصود هناك مجموع المعنيين ولا أحدهما ، فلا يتمّ الفرق المذكور إلّا على ما بيناه .

قلت : إنّ المقصود ممّا ذكرناه إمكان وقوع الخلاف فى المقام ، نظرا الى حمل كلامهم على ذلك كما توهمه اولئك الأعلام ، لا تصحيح حمله على ذلك ، فلا يتجه لأجل ذلك الحكم بانتفاء الخلاف عن جواز الاجتماع بالنسبة اليه وإن كان المتّجه عدم جوازه ، كما يشهد به الشرط المذكور ، ولا يلزم من ذلك جواز الاجتماع بالنسبة الى الكنايه ، لما عرفت ممّا أوضحناه ، فظهر أيضا ممّا قرّرنا اندفاع ما أورده الجماعه على الدليل المذكور .

### حجّه المجوزين

**قوله : (إنّه ليس بين إرادته الحقيقه ... الخ)**

هذا مبنى على إنكار كون المجاز ملزوما للقرينه المعانده لإرادته الحقيقه مطلقا ، إذ ليست القرينه شرطا فى صحّه استعمال المجاز حتّى يكون ملزوما لها بحسب اللغه ، فلو استعمل اللفظ فى المعنى المجازى من دون ذكر قرينه أصلا لم يكن ذلك غلطا فى الاستعمال بحسب اللغه وإنّما يكون قبيحا من جهه الإغراء بالجهل ، حتّى أنّه إذا لم يكن إغراء بالجهل لم يكن هناك مانع أصلا ، كما إذا استعمل المجازات فى الأدعيه من دون ذكر القرينه ، لوضوح المقصود عنده تعالى ، وكذا لو جاز الكذب لأجل الضروره فورى المستعمل فى كلامه بإرادته المعنى المجازى تفضييا من الكذب كان الاستعمال صحيحا قطعاً ، ويشير إلى ذلك أنّه لا- يعتبر فى القرينه أن تكون مقارنه للمجاز ، لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فى الجملة كما هو المعروف ، ومن البعيد أن تكون القرينه المتأخره شرطا

فى صحّحه الاستعمال الحاصل فى زمان آخر قبله.

فإذا ثبت أنّ ذكر القرينه لأجل الإفهام لا- لأجل كونها شرطاً فى صحّحه الاستعمال ظهر فساد كون المجاز ملزوماً بحسب اللغه للقرينه المعانده لإيراده الحقيقه مطلقاً ، فإنّ ما يراد بها إفهام المخاطب إرادته المعنى المجازى وهو حاصل بإقامه القرينه على إفهام المعنى المجازى فى الجملة ، سواء اريد معه المعنى الحقيقى أيضاً أو لا.

ويدفعه أنّ ما ذكر من كون المجاز ملزوماً للقرينه المعانده لإيراده الحقيقه مطلقاً ليس مبنيًا على كون القرينه شرطاً فى صحّحه التجوّز ، بل يتمّ ذلك مع كون القرينه لأجل الإفهام أيضاً حيث إنّّه بعد توقّف انفهامه على قيام القرينه وكون الكلام مسوقاً لأجل الإفهام يكون إرادته المعنى المجازى ملزوماً للقرينه المفهمه ، لكن إرادته المعنى المجازى على النحو الذى فصلناه لا يجامع إرادته المعنى الحقيقى ، إذ لا يصحّ أن يراد من لفظ واحد معنيين مستقلّان حسب ما مرّ القول فيه ، بل لا حاجة فى المقام الى ما قرّره فى المشترك ، نظراً الى أنّ إرادته المعنى المجازى من اللفظ موقوف على ترخيص الواضع قطعاً والقدر الثابت من ترخيصه من التبع فى الاستعمالات هو إرادته المعنى المجازى منفرداً.

وأما تجويزه لإيراده المعنى المجازى مع إرادته المعنى الحقيقى أيضاً حسب ما فرض فى محلّ النزاع فغير معلوم من ملاحظه الاستعمالات لو لم نقل بدلالتها على المنع منه ، وذلك كافى فى عدم جواز الاستعمال ، فإذا لم يجز الاجتماع بينهما فى الإراده كانت القرينه الدالّه على إرادته المعنى المجازى معانده لإيراده الحقيقه من الجهه المذكوره ، وهذا هو الوجه فيما ذكره علماء البيان من كون المجاز ملزوماً للقرينه المعانده ، فيكون ما ذكره كاشفاً عن منع الجمع بينهما فى الاستعمال.

وأما المعنى الكنائى فقد عرفت أنّ إرادته لا تنافى إرادته المعنى الحقيقى حيث إنّّه يمكن أن يراد من اللفظ إفهام معناه الحقيقى ويراد من ذلك إفهام لازمه أيضاً ، فكون المراد إفهام اللازم لا ينافى إرادته إفهام الملزوم أيضاً ، فإن اريد

الأمران كان اللفظ مستعملا في الموضوع له - أعنى الملزوم ويكون إفهام اللازم حاصلًا من إفهام الملزوم واستعمال اللفظ فيه - فيكون حقيقه اصوليه ، وإن اريد إفهام اللازم خاصه - كما إذا اقيم هناك قرينه معانده لإرادته الحقيقه - كان مجازا بالاصطلاح الاصولي ، فصَحَّ ما جعلوه فارقا بين المجاز والكنايه من كون الأوّل ملزوما للقرينه المعانده ، بخلاف الثاني حيث إنّه لا يستلزم القرينه المعانده وإن اتّفق اقترانه بها.

### قوله : (وهو الآن داخل)

يعنى في المستعمل فيه ، وظاهر العبارة إرادته دخول الجزء تحت الكلّ أو دخول الخاصّ تحت العامّ الاصولي ، وقد عرفت أنهما خارجان عن محلّ النزاع ، لكون الكلّ والمعنى العامّ الشامل للأمرين معنى مغايرا للموضوع له قطعاً ، وليس ذلك من الاستعمال في الموضوع له وغيره على أن يراد كلّ منهما بإرادته منفردة كما هو المفروض في محلّ البحث في شيء ، فعلى كلّ من الوجهين المذكورين لا يكون شيء من المعنيين ممّا استعمل اللفظ فيه ، بل المستعمل فيه هو الكلّ المجموعي أو العامّ الاصولي ، بخلاف الوجه الأخير المفروض في محلّ البحث ، لكون كلّ من المعنيين على ذلك الفرض قد استعمل اللفظ فيه لكونه مراداً بإرادته مستقلّه.

وحينئذ فنقول : إن كان المراد ممّا ذكره في حدّ الحقيقه من أنّها اللفظ المستعمل فيما وضع له أن يكون مستعملا فيما وضع له وحده فلا بدّ من اعتبار ذلك في حدّ المجاز أيضا ، لكون الحدّين على نهج واحد ، وحينئذ فيكون اللفظ المستعمل في كلّ من المعنيين المذكورين خارجا عن الحدّين فلا يكون اللفظ المذكور حقيقه ولا مجازا.

وإن كان المقصود استعماله في الموضوع له في الجملة - أعنى لا- بشرط أن لا- يكون مستعملا في غيره أيضا - تعين اندراج اللفظ المذكور في كلّ من الحدّين ، فيكون حقيقه ومجازا بالاعتبارين فلا يصحّ ما ادّعاه من الاندراج في المجاز دون الحقيقه.

نعم ، لو اعتبرت الوحده فى حدّ الحقيقه دون المجاز تمّ ما ادّعاها من الاندراج فى المجاز خاصّه ، إلّا أنّه وجه ركيك لا شاهد عليه ولا باعث للالتزام به.

### قوله : (فى معنى مجازى شامل للمعنى الحقيقى)

كأنّ ظاهر العبارة بملاحظه ما ذكره من المثال والحكم بكونه من عموم المجاز يعطى كون اندراج الموضوع له فى المستعمل فيه من اندراج الجزئى تحت الكلّى ، فيكون اللفظ مستعملاً فى المعنى الكلّى المشترك بين المعنيين الصادق عليهما.

ولا يخفى أنّه خلاف الظاهر من كلام المستدلّ ، بل الذى يتراءى من ظاهر كلامه جعله من باب اندراج الجزء تحت الكلّ ، أو الخاصّ تحت العامّ الاصولى ، على أن يكون المراد من اللفظ مفهوم كلّ من المعنيين حسب ما مرّ بيانه فى بحث المشترك وقد قرّر موضع النزاع هناك على كلّ من الوجهين المذكورين ، كما مرّت الإشارة اليه والى وهنه.

وأما جعل المقام من استعمال اللفظ فى مفهوم كلّى مشترك بين المعنيين صادق عليهما فمع وضوح فساده فى نفسه لا وجه لحمل عبارة المستدلّ عليه.

وقد يحمل عبارة المصنف على بيان ما ذكرناه ، فيكون مراده من شموله للمعنى الحقيقى هو الشمول على أحد الوجهين المذكورين ، ولا- ينافيه جعله من قبيل عموم المجاز ، إذ لا مانع من تعميم عموم المجاز لذلك ، وما ذكره من المثال إنّما هو لبيان عموم المجاز فى الجملة وإن لم يطابق ذلك عموم المجاز الحاصل فى المقام.

هذا ، ويمكن أن يقال : إنّ مقصود المستدلّ أنّ الحاصل فى المقام استعمال واحد والمفروض أنّ المستعمل فيه بذلك الاستعمال هو المعنى الحقيقى والمجازى ، فيكون المعنى المجازى مندرجا فى المستعمل فيه ، والمفروض خروجه عن الموضوع له فلا يكون المستعمل فيه عين الموضوع له بل غيره ، فيندرج فى المجاز وحينئذ فلا خروج فيه عن محلّ البحث ، ولا يكون من عموم المجاز فى شىء.

والجواب عنه حينئذ ما عرفت من أنّ اندراج غير الموضوع له في المستعمل فيه يكون على أحد وجهين :

أحدهما : أن لا يتعلّق الاستعمال بشيء من المعنيين إلّا بالتبع ، نظرا الى اندراجه في المستعمل فيه ، وحينئذ فيكون المستعمل فيه هو المعنى الشامل له سواء كان شموله له من قبيل شمول الكلّ لجزئه ، أو العامّ الاصولي للخاصّ المندرج فيه ، والمفروض أنّ ذلك المعنى مغاير للموضوع له فيكون مجازا قطعاً.

وثانيهما : أن يتعلّق الاستعمال بكلّ من المعنيين بأن يراد من اللفظ خصوص معناه الحقيقي بإرادته منفردة وخصوص معناه المجازي بإرادته اخرى ، وحينئذ فلا شكّ في كون كلّ من المعنيين ممّا استعمل اللفظ فيه ، فيندرج اللفظ حينئذ في كلّ من حدّي الحقيقة والمجاز بالاعتبارين ، غايه الأمر أن لا يكون بملاحظه استعماله في كلّ منهما مندرجا في خصوص شيء من الحدّين ، ولا يمنع ذلك من اندراجه في الحقيقة بملاحظه استعماله في معناه الحقيقي ، وفي المجاز بملاحظه استعماله في الآخر.

نعم ، لو كانت الوحده ملحوظه في كلّ من الحدّين لم يندرج ذلك في شيء منهما ، فلا يكون مجازا أيضا ، وهو مع منافاته لما ادّعاه باطل بالاتّفاق فلا يتمّ كلامه ، إلّا على ما أشرنا اليه من اعتبار الوحده في حدّ الحقيقة دون المجاز ، وقد عرفت وهنه.

### قوله : (أتجه القول بالجواز)

لا يخفى أنّ ما ذكره إنّما يقضى بجواز الاستعمال المذكور بالنسبه الى المفرد ، إذ الوحده إنّما تعتبر فيه على مذهبه ، وأمّا بالنظر الى التشبيه والجمع فلا ، لعدم اعتبار الوحده فيهما ، فالجبهه الثانيه من المعانده حاصله هناك فلا وجه لإطلاق الحكم بالجواز.

وقد يقال بأنّ مراد المصنّف رحمه الله في المقام هو بيان الحال في المفرد لجريان الترديد المذكور بالنسبه اليه ، وأمّا بالنظر الى التشبيه والجمع فلا مجال لاحتمال

الحقيقه ، نظرا الى كونهما موضوعين لتكرير المفرد بالنظر الى معناه الحقيقى ، فلو اريد تكريره بالنسبه الى معناه المجازى أو الحقيقى والمجازى كان مجازا قطعاً.

وفيه : أنّ ذلك إنّما يتمّ لو قلنا بتعلّق وضع مخصوص بالثنويه والجمع وهو إنّما يسلم فى الجمع المكسّر ، وأمّا الثنيه والجمع المصحّحه فلم يتعلّق فيهما بمجموع الكلمه وضع مخصوص ، وإنّما هناك وضع اسمى متعلّق بالمفرد ، ووضع حرفى متعلّق بالحرف الذى يلحقهما ليفيد تعدّد ملحوقه ، حسب ما مرّ القول فيه.

وحينئذ فعلى القول بجواز بنائهما مع اختلاف المعنى المراد من المفرد - كما هو مختار المصنّف رحمه الله على ما ذكره فى بحث المشترك - يكون معناه الموضوع له فى الاستعمال المفروض على حاله من غير تصرّف فيه ، فلا- تجوّز فيه بالنظر الى إرادته فلا يصحّ حينئذ أن يراد منه معناه المجازى أيضا ، بناء على تسليمه اعتبار القرينه المعانده فى المجاز.

وكأنّ المصنّف رحمه الله يقول بتعلّق وضع بمجموع لفظى الثنيه والجمع نظرا الى اعتباره الوحده فى وضع المفرد خاصّه ، وتوجيه ذلك على مذهبه بجعل المفرد مع عدم لحوق علامه الثنيه والجمع موضوعا بوضع وبشرط لحوق إحدى العلامتين موضوعا بوضع آخر بعيد ، فتأمل.

#### **قوله : (فالقرينه اللازمه للمجاز لا تعانده)**

لا يخفى أنّ القرينه المعانده المعتبره فى المجاز على ما فهمه المستدلّ وقزّره المصنّف رحمه الله إنّما هى معانده لإرادته المدلول الحقيقى بنفسه من دون اعتبار الوحده معه ، كما هو ظاهر إطلاق عبارته القائل ، وما استشهد به من كلام علماء البيان بل هو صريح ما حكاه عنهم لجعلهم ذلك وجه الفرق بين الكنايه والمجاز ، ومن البين أنّ إمكان إرادته المعنى الحقيقى فى الكنايه إنّما يكون بإرادته معرّاه عن الوحده فتكون القرينه المعانده اللازمه للمجاز معانده لإرادته الحقيقه كذلك حتّى يصحّ جعلها فارقه بين الأمرين.

وغايه ما يقال فى المقام إنّ ما يسلمه المصنّف رحمه الله من اعتبار القرينه المعانده

أن تكون معانده لإيراده المعنى الحقيقي على الوجه الأوّل دون الثانی ، إلّا أنّ ذلك إبطال لما ذكره المستدلّ وما قرره علماء البيان ، وهو خلاف الظاهر من كلامه بل صريحه ، كيف! وقد احتمل كون النزاع لفظيا بالنظر الى ذلك كما سنشير اليه.

### قوله : (ولعلّ المانع في الموضوعين ... الخ)

ليس في كلام المانع ما يفيد حكمه بذلك ، وقد عرفت في مبحث المشترك عدم ابتناء كلامه عليه ، وإن تخيّل المصنّف رحمه الله هنالك ، وكذا الظاهر عدم ابتناء كلامه في المقام على ذلك أيضا ، كيف! ولو كان بناؤه عليه لم يحتج الى ما استدلّ به في المقام من الوجه الطويل ، إذ المناقضة بين الوحده المأخوذ في الموضوع له وإيراده المعنى الآخر ظاهره ، فكان عليه إثبات اعتبار الوحده في الوضع والتثنيه على المناقضه المذكوره ، فعدم إثباته لاعتبار الوحده المذكوره في شيء من البحثين مع كونه هو المناط في المنع بناء على ما ذكره وتمسّكه بما قرره من الوجهين المذكورين في المقامين كالصريح في عدم بنائه على ذلك.

### قوله : (ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقه ومجازا)

قد عرفت أنّ ما ذكره على فرض صحّته لا-يجرى في التشبيه والجمع ، إذ ليس قائلا باعتبار الوحده فيهما ، نعم يمكن الاستناد فيهما الى ما أشرنا اليه ، ويشكل ذلك أيضا في غير الجمع المكسّر بما عرفت.

\* \* \*





متن معالم الدين

المطلب الثانى : فى الأوامر و النواهى

وفيه بحثان :

البحث الأول : فى الأوامر

أصل

صيغه «افعل» وما فى معناها حقيقه فى الوجوب فقط بحسب اللغه على الأقوى وفاقا لجمهور الاصوليين. وقال قوم : إنَّها حقيقه فى الندب فقط. وقيل : فى الطلب ، وهو : القدر المشترك بين الوجوب والندب. وقال علم الهدى رضى الله عنه : إنَّها مشتركه بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا فى اللغه ، وأما فى العرف الشرعى فهى حقيقه فى الوجوب فقط. وتوقف فى ذلك قوم فلم يدروا ، أللوجوب هى أم للندب. وقيل : هى مشتركه بين ثلاثه أشياء : الوجوب ، والندب ، والاباحه. وقيل : هى للقدر المشترك بين هذه الثلاثه وهو الإِذن. وزعم قوم : أنَّها مشتركه بين أربعة أمور ، وهى الثلاثه السابقه ، والتهديد وقيل فيها أشياء آخر ، لكنَّها شديده الشذوذ ، بينه الوهن ، فلا جدوى فى التعرّض لنقلها.

ص : ٥٥٧

لنا وجوه : الأول - أنا نقطع بأن السيد إذا قال لعبده : «إفعل كذا» فلم يفعل ، عدّ عاصيا وذمّه العقلاء معللين حسن ذمّه بمجرد ترك الامتثال ، وهو معنى الوجوب .

لا يقال : القرائن على إرادته الوجوب في مثله موجوده غالبا ، فلعله إنما يفهم منها ، لا من مجرد الأمر .

لأننا نقول : المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن ، فليقدّر كذلك ، لو كانت في الواقع موجوده . فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفا . وبضميمه أصاله عدم النقل إلى ذلك يتم المطلوب .

الثاني - قوله تعالى مخاطبا لابليس : ( مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ) . والمراد بالأمر : «اسجدوا» في قوله تعالى : ( وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ؛ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ ) ؛ فإنّ هذا الاستفهام ليس على حقيقته ، لعلمه سبحانه بالمانع ، وإنما هو في معرض الإنكار والاعتراض ، ولو لا أنّ صيغه «اسجدوا» للوجوب لما كان متوجّها .

الثالث - قوله تعالى : ( فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ) ، حيث هدّد سبحانه مخالف الأمر ، والتهديد دليل الوجوب .

فان قيل : الآية إنّما دلّت على أنّ مخالف الأمر مأمور بالحدّز ، ولا دلالة في ذلك على وجوبه إلّا بتقدير كون الأمر للوجوب ، وهو عين المتنازع فيه .

قلنا : هذا الأمر للايجاب والالزام قطعا ؛ إذ لا معنى لنذب الحدّز عن العذاب أو إباحته . ومع التنزّل ، فلا أقلّ من دلالته على حسن الحدّز حينئذ . ولا ريب أنّه إنّما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب ؛ إذ لو لم يوجد المقتضى ، لكان الحدّز عنه سفها وعبثا . وذلك محال على الله سبحانه . وإذا ثبت وجود المقتضى ، ثبت أنّ الامر للوجوب ، لأنّ

المقتضى للعذاب هو مخالفه الواجب ، لا المندوب.

فان قيل : هذا الاستدلال مبنى على أنّ المراد بمخالفه الأمر ترك المأمور به ، وليس كذلك. بل المراد بها حمله على ما يخالفه بأن يكون للوجوب أو الندب ، فيحمل على غيره.

قلنا : المتبادر إلى الفهم من المخالفه هو ترك الامتثال والالتيان بالمأمور به. وأمّا المعنى الذى ذكرتموه فبعيد عن الفهم ، غير متبادر عند إطلاق اللفظ ؛ فلا يصار إليه إلّا بدليل. وكأنّها فى الآيه اعتبرت متضمّنه معنى الإعراض ، فعديت ب «عن».

فان قيل : قوله فى الآيه : «عن أمره» ، مطلق فلا يعمّ ، والمدعى إفادته الوجوب فى جميع الأوامر بطريق العموم.

قلنا : إضافه المصدر عند عدم العهد للعموم ، مثل «ضرب زيد» و «أكل عمرو». وآيه ذلك جواز الاستثناء منه ، فأنه يصحّ أن يقال فى الآيه : فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلّا الأمر الفلانى. على أنّ الاطلاق كاف فى المطلوب ؛ إذ لو كان حقيقه فى غير الوجوب أيضا ، لم يحسن الذمّ والوعيد والتهديد على مخالفه مطلق الأمر.

الرابع : قوله تعالى : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ) ؛ فأنه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للأمر ، ولو لا أنّه للوجوب لم يتوجه الذمّ.

وقد اعترض أولا- بمنع كون الذمّ على ترك المأمور به ، بل على تكذيب الرسل فى التبليغ ، بدليل قوله تعالى : (فَوَيْلٌ لِلْمُكَذِّبِينَ).

وثانيا : بأنّ الصيغه تفيد الوجوب عند انضمام القرينه إليها إجماعا ، فلعلّ الأمر بالركوع كان مقتربا بما يقتضى كونه للوجوب.

وأجيب عن الأوّل : بأنّ المكذّبين إمّا أن يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب أمرهم به ، أو غيرهم. فان كان الأوّل ، جاز أن يستحقّوا الذمّ بترك الركوع ، والويل بواسطه التكذيب ، فانّ الكفّار عندنا معاقبون

على الفروع كعقابهم على الأصول ؛ وإن كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لدم قوم بتركهم ما امروا به.

وعن الثانی : بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفه الأمر ، فدل على أن الاعتبار به ، لا بالقرينه.

إحتج القائلون بانه للندب بوجهين :

أحدهما : قوله صلى الله عليه وآله : «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم». وجه الدلالة : أنه رد الاتيان بالمأمور به إلى مشيتنا ، وهو معنى الندب.

واجب بالمنع من رده إلى مشيتنا ، وإنما رده إلى استطاعتنا ، وهو معنى الوجوب.

وثانيهما : أن أهل اللغة قالوا : لا فارق بين السؤال والأمر إلا بالرتبه ؛ فإن رتبه الأمر أعلى من رتبه السائل ؛ والسؤال إنما يدل على الندب ؛ فكذلك الأمر ، إذ لو دل الأمر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر. وهو خلاف ما نقلوه.

وأجيب : أن القائل بكون الأمر للايجاب ، يقول : إن السؤال يدل عليه أيضا ؛ لأن صيغه «إفعل» عنده موضوعه لطلب الفعل مع المنع من الترك ، وقد استعملها السائل فيه. لكنه لا يلزم منه الوجوب ؛ إذ الوجوب إنما يثبت بالشرع ، ولذلك لا يلزم المسؤول القبول. وفيه نظر.

والتحقيق : أن النقل المذكور عن أهل اللغة غير ثابت ، بل صرح بعضهم بعدم صحته.

حجج القائلين بانه للقدر المشترك : أن الصيغه استعملت تارة في الوجوب ، كقوله تعالى : (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) ، وأخرى في الندب ، كقوله : «فكاتبوهم» ، فان كانت موضوعه لكل منهما لزم الاشتراك. أو لأحدهما فقط لزم المجاز ؛ فيكون حقيقه في القدر المشترك بينهما ، وهو طلب الفعل ، دفعا للاشتراك والمجاز.

والجواب : أنّ المجاز ، وإن كان مخالفا للأصل ، لكن يجب المصير إليه إذا دلّ الدليل عليه . وقد بيّنا بالأدلة السابقة أنّه حقيقة في الوجوب بخصوصه ؛ فلا بدّ من كونه مجازا فيما عداه ، وإلّا لزم الاشتراك المخالف للأصل المرجوح بالنسبه إلى المجاز ، إذا تعارضا ، على أنّ المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك أيضا ؛ لأنّ استعماله في كلّ واحد من المعنيين بخصوصه مجاز ، حيث لم يوضع له اللفظ ب قيد الخصوصية ، فيكون استعماله فيه معها استعمالا في غير ما وضع له . فالمجاز لازم في غير صوره الاشتراك ، سواء جعل حقيقه ومجازا ، او للقدر المشترك . ومع ذلك فالتجوّز اللازم بتقدير الحقيقه والمجاز أقلّ منه بتقدير القدر المشترك ؛ لأنّه في الأوّل مختصّ بأحد المعنيين ، وفي الثاني حاصل فيهما .

وربّما توهم تساويهما ، باعتبار أنّ استعماله في القدر المشترك على الأوّل مجاز ، فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني ، فيتساويان .

وليس كما توهم ، لأنّ الاستعمال في القدر المشترك ، إن وقع ، فعلى غايه الندره والشذوذ ، فأين هو من اشتهار الاستعمال في كلّ من المعنيين وانتشاره .

وإذا ثبت أنّ التجوّز اللازم على التقدير الأوّل أقلّ ، كان بالترجيح - لو لم يتم عليه الدليل - أحقّ .

احتجّ السيّد المرتضى رضى الله عنه على أنّها مشتركة لغه بأنّه لا شبهه في استعمال صيغه الأمر في الايجاب والندب معا في اللغه ، والتعارف ، والقرآن ، والسنة ، وظاهر الاستعمال يقتضى الحقيقه ، وإنّما يعدل عنها بدليل .

قال : «وما استعمال اللفظه الواحده في الشئين أو الأشياء إلّا

كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة».

واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة إلى العرف الشرعي بحمل الصحابه كل أمر ورد في القرآن أو السنة على الوجوب ، وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفه ، ومتى أورد أحدهم على صاحبه أمرا من الله سبحانه او من رسوله صلى الله عليه وآله ، لم يقل صاحبه هذا أمر ، والأمر يقتضى الندب ، أو الوقف بين الوجوب والندب ، بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر. وهذا معلوم ضروره من عاداتهم ومعلوم أيضا : أنّ ذلك من شأن التابعين لهم ، وتابعي التابعين. فطال ما اختلفوا وتناظروا ، فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه. وهذا يدل على قيام الحجّه عليهم بذلك حتى جرت عادتهم ، وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغه في هذا الباب.

قال رحمه الله : «وأما أصحابنا ، معشر الاماميه ، فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه ، وإن اختلفوا في أحكام هذه الألفاظ في موضوع اللغه ، ولم يحملوا قطّ ظواهر هذه الألفاظ إلّا على ما بيناه ، ولم يتوقفوا على الأدله. وقد بينا في مواضع من كتبنا : أنّ إجماع أصحابنا حجّه».

والجواب عن احتجاجه الأوّل : أنّا قد بينا أنّ الوجوب هو المتبادر من إطلاق الأمر عرفا ، ثم إن مجرد استعمالها في الندب لا يقتضى كونه حقيقه ايضا ، بل يكون مجازا ؛ لوجود أماراته ، وكونه خيرا من الاشتراك ، وقوله : «إنّ استعمال اللفظه الواحده في الشئيين او الأشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة» ، إنّما يصحّ إذا تساوت نسبه اللفظه إلى الشئيين أو الاشياء في الاستعمال ، أمّا مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما أشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز ، فلا. وقد بينا ثبوت التفاوت.

وأما احتجاجه على أنّه في العرف الشرعي للوجوب ، فيحقّق

ما ادّعيناه ، إذ الظاهر أنّ حملهم له على الوجوب إنّما هو لكونه له لغه ، ولأنّ تخصيص ذلك بعرفهم يستدعى تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوى ، وهو مخالف للأصل. هذا ، ولا يذهب عليك أنّ ما ادّعاه فى أوّل الحجّه ، [من] استعمال الصيغه للوجوب والندب فى القرآن والسّنّه ، مناف لما ذكره من حمل الصحابه كلّ امر ورد فى القرآن أو السّنّه على الوجوب ، فتأمّل!

احتجّ الذاهبون إلى التوقّف : بأنّه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعانى ، لثبت بدليل ، واللازم منتف ؛ لأنّ الدليل إمّا العقل ، ولا مدخل له ، وإمّا النقل ، وهو إمّا الآحاد ، ولا يفيد العلم ، أو التواتر ، والعاده تقتضى بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممّن يبحث ويجهتد فى الطلب. فكان الواجب أن لا يختلف فيه.

والجواب : منع الحصر ؛ فإنّ ههنا قسما آخر ، وهو ثبوته بالأدله الّتى قدّمناها ، ومرجعها الى تتبع مظانّ استعمال اللفظ والأمارات الداله على المقصود به عند الاطلاق.

حجّه من قال بالاشتراك بين ثلاثه أشياء : استعماله فيها ، على حدو ما سبق فى احتجاج السيد رحمه الله على الاشتراك بين الشئيين. والجواب ، الجواب.

وحجّه القائل بأنّه للقدر المشترك بين الثلاثه وهو الإذن ، كحجّه من قال بأنّه لمطلق الطلب : وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب. وجوابها كجوابها.

واحتجّ من زعم أنّها مشتركه بين الأمور الأربعة بنحو ما تقدّم فى احتجاج من قال بالاشتراك ، وجوابه مثل جوابه.

**قوله : (فى الأوامر والنواهى)**

هما جمعا الأمر والنهى ، بمعنى القول المخصوص ، ويجريان فى الأمر والنهى بمعنى الطلب أيضا ، وليسا جاريين على القانون ، إذ ليس القياس فى جمع «فعل» فواعل ، وحكى فى النهايه عن بعضهم إنكار مجيء «أوامر» جمعا للأمر ، بل جمعه «امور» سواء كان بمعنى القول المخصوص أو الفعل ؛ إذ «أوامر» جمع أمره ، وقال : إن هذا شىء يذكره الفقهاء.

وربما يؤيد ما فى القاموس حيث ذكر جمع الأمر على امور بعد تفسيره بضدّ النهى والحادثه ، ولم يذكر جمعه على أوامر ، وظاهره كون امور جمعا له على التفسيرين.

إلا أنّ الظاهر من الاصوليين وغيرهم كونهما جمعين للأمر والنهى بالمعنى المذكور ، ويشهد له ملاحظه الاستعمالات الدائره فى العرف وحملها على التحريفات الطارئه بعيد جدا.

وقد يجعلان فى الأصل جمعا لأمره وناهيه بتأويل كلمه أمره وناهيه على سبيل المجاز من قبيل إسناد الشىء الى الآله ، فىكون الجمع إذن على القاعده ، ويكون إطلاقهما على الصيغه مجازا بملاحظه العلاقه المذكوره إلا أنه اشتهر ذلك الى أن بلغ حدّ الحقيقه ، فىكون إذن من المنقولات العرفيه.

ويظهر من ذلك وجه اختصاص الجمع المذكور بالأمر بمعنى القول المخصوص.

وربما يجعل أوامر جمعا لامور ، حكاها فى الأحكام فىكون جمع جمع وكأنه نقل فيه الواو عن مكانه فقدّم على الميم.

ويضعفه مع ما فيه من التعسف أنه غير جار مجرى الامور فى الاستعمالات ، لاختصاصه بالأقوال واختصاص الامور بغيرها ، فلو كان جمعا له كان بمنزله ، إلا أن يجعل ذلك من طوارئ الاستعمال فى المقامين ، ولا يخلو عن بعد وأنه لو كان جمع جمع لما كان صادقا على أقل من تسعه ، مع أنه ليس كذلك كما هو ظاهر من ملاحظه الإطلاقات.



قوله : (صيغته افعال)

الكلام فى بيان معنى «الأمر» يقع فى مقامات :

أحدها : فى بيان مفاد مادّة الأمر على سبيل الإجمال.

ثانيها : فى تحديد معناها المقصود فى المقام.

ثالثها : فى أنّها هل تفيد الوجوب عند الإطلاق أو لا؟.

رابعها : فى بيان مفاد الصيغ.

والمصنّف اقتصر على الرابع ، إذ هو المهمّ بالبحث فى المقام ، وأمّا البواقى فلا يترتّب عليها ثمره مهمّ فى الأحكام ، ولا بأس أن نشير إليها.

أمّا الأوّل :

فنقول : إن لفظ «الأمر» يطلق على معانى عديده :

منها : القول المخصوص الدالّ على طلب الفعل حسب ما يأتى بيانه فى المقام الثانى.

ومنها : الفعل ، كما فى قوله تعالى : (وَمَا أَمْرٌ فُزِعُونَ بِرِشِيدٍ) (١).

ومنها : الفعل العجيب ، كما فى قوله تعالى : (فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا) (٢).

ومنها : الشىء ، كما تقول : «رأيت اليوم أمرا عجيبا».

ومنها : الشأن ، تقول : «أمر فلان مستقيم».

ومنها : الحادثه ، نصّ عليه فى القاموس.

ومنها : الغرض ، كما تقول : «جاء زيد لأمر».

وقد يرجع السنّه الأخيره الى معنى واحد ، وقد اتّفقوا على كونه حقيقه فى القول المخصوص ، كما حكاه جماعه منهم العلّامه والآمدى والحاجبى والعضدى.

والظاهر من ما عدا الآمدي حكاية الاتفاق على كونه حقيقه في خصوص القول المخصوص ، بل نصّ عليه العضدي في آخر كلامه.

---

(١) سورة هود : ٩٧.

(٢) سورة هود : ٦٦ ، ٨٢.

ص: ٥٦٥

ولا ينافي ذلك نقل الحاجبي والعضدي القول بوضعه للقدر المشترك ، لاحتمال أن يكون القول المذكور خرقا لما اتفقوا عليه ، كما أشار اليه الحاجبي ونص عليه العضدي .

نعم ، ظاهر الآمدى كونه حقيقه فيه فى الجملة ، سواء كان ذلك خصوصا ما وضع له أو مصداقا حقيقيا له .

والمحكى عن الأ-كثر فى كلام جماعه هو اختصاصه بالقول المخصوص وكونه مجازا فى غيره ، وقد نص عليه جماعه من العامة والخاصه ، وعزاه فخر الإسلام الى الجمهور ، والسيد العميدى الى المحققين .

وعن جماعه أنه مشترك لفظا بين القول والفعل ، وعزاه فى النهايه الى السيد وجمع من الفقهاء ، وعن بعضهم إسناده الى كافة العلماء .

وحكى الحاجبي والعضدي قولاً-باشتراكه معنى بين القول والفعل ، إلا أنه نص الحاجبي على حدوث القول به فى مقام إبطاله فيومئ الى انعقاد الإجماع على خلافه ، كما نص عليه العضدي .

وهذا القول هو مختار الآمدى فى الإحكام فقد نص فى آخر المسألة على كونه متواطئا موضوعا للقدر المشترك بين القول والفعل ، وقد حكى القول به فى بعض شروح المختصر عن جماعه .

وقد ظهر من ذلك ضعف ما ذكره فى النقود والردود نقلا عن السيد ركن الدين من تفسيره حكاية الحاجبي للقول بالتواطى أنه مما ذكره بعضهم على سبيل الإيراد فهو مجرد إبداء احتمال ، واستند فى ذلك الى ما فى الإحكام ، وقد عرفت الحال فيما ذكره ، وكأنه غفل عن ملاحظه آخر كلامه ، وإنما لاحظ ما ذكره فى مقام الإيراد .

وعن أبى الحسين البصرى أنه مشترك لفظا بين عدّه من المعانى المذكوره .

والذى يستفاد من النهايه فى بيان احتجاجه كونه مشتركاً عنده بين القول

المخصوص والشأن والشيء والغرض ، وأدرج الفعل فى الشأن ولم يجعله معنى مستقلاً مراداً بخصوصه.

وحكى عنه فى المعارج القول باشتراكه بين القول المخصوص وبين الشيء والصفة والشأن والطريق ، واختار القول به ، وظاهر ما ذكره فى الاحتجاج عليه إرجاعه الطريق الى الشأن والصفة والغرض الى الشيء ، فيكون عنده مشتركاً بين الثلاثة.

وكيف كان ، فالأظهر كونه حقيقة فى القول المخصوص وما يعم المعانى المذكوره ، ولا- يبعد أن يجعل الشأن هو المعنى الشامل لها ما عدا القول ، فيكون كل من تلك الخصوصيات مفهومه من الخارج ، ويكون اللفظ مشتركاً بين المعنيين المذكورين.

لنا تردّد الذهن بين المعنيين حال الإطلاق ، وهو دليل الاشتراك ، وكثره استعماله فى غير القول من غير علاقة ظاهره بينه وبين القول مصحّحه للتجوّز.

ولو فرض وجود علاقة بعيدة فلا يبتنى عليه الاستعمال الشائع ، بل الظاهر من ملاحظه موارد استعماله عدم ملاحظه المناسبه بينه وبين القول ، كما هو ظاهر للمتأمل فيها.

ودعوى تحقّق العلاقة بينهما كما فى النهايه - نظراً الى أنّ جملة ما يصدر من الإنسان لما اندرج فيها القول سمى الجميع باسمه ، من باب تسميه الجملة باسم بعضها وأنّ الأفعال تشبه القول فى الدلاله على تسديد أغراض الإنسان - كما ترى.

واحتمال كونه حقيقة فى القدر المشترك بعد ما عرفت من وهنه من جهه الاتفاق على خلافه حسب ما ذكره ومخالفته لفهم العرف مدفوع ، بأنّه ليس هناك جامع يّين بين الأمرين ليتمكن القول بوضع اللفظ بإزائه وأخذ مفهوم أحد المعنيين جامعاً بينهما فى المقام متعلّقاً للوضع كما ذكره العضدى بعيد غايه البعد ، بل قد

يقطع بفساده عند ملاحظه الاستعمالات ، بل ملاحظه سائر الأوضاع إذ لا نظير له فى شىء من الأوضاع.

ويظهر من الأحكام جعله القدر المشترك بين المعنيين هو الشأن والصفه حيث قال : إن مسمى اسم الأمر إنما هو الشأن والصفه ، وكلما صدق عليه ذلك نهيا كان أو غيره يسمى أمرا حقيقه ، قال : وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من خرق الإجماع ، فإن ما ذكرناه من جعل الشأن والصفه مدلولولا لاسم الأمر من جمله ما قيل.

وهو أيضا بين الوهن ، كيف! ولو كان كذلك لكان صدقه على القول المخصوص وعلى النهى على نحو واحد ، ومن الواضح بعد ملاحظه العرف خلافه.

ومن البين أيضا أن فهم القول المخصوص من لفظ الأمر ليس من جهه كونه من مصاديق الشأن ، وكأن ما ادّعه فى المقام مصادم للضرورة.

والظاهر أن ما ذكره من قول بعضهم بكون الشأن والصفه مدلولولا لاسم الأمر إشاره الى ما ذهب اليه أبو الحسين حيث لم ينسب ذلك الى غيره ، وهو إنما يقول باشتراكه لفظا بين معانى عديده حسب ما حكاه هو وغيره ، فجعل ذلك شاهدا على عدم كون ما ذهب اليه خرقا للإجماع كما ترى.

ويمكن الاحتجاج على فساده أيضا بما يرى من اختلاف جمعه بحسب المعنيين ، فلو كان متواطئا كما ادّعه لم يتجه ذلك ؛ إذ لا وجه لاختلاف جموع اللفظ بحسب المصاديق مع اتحاد معناه ، ولا نظير له فى سائر الألفاظ ، وقد مرّت الإشاره اليه فى محلّه ، بل ظاهر اختلاف الجمعيين يومئ الى الاشتراك حسب ما مر بيانه.

والقول بكون «أوامر» جمعا ل «امور» كما حكاه عن البعض فى غايه البعد ، كما عرفت.

حجّه القول بكونه مجازا فيما عدا القول المخصوص وجوه موهونه ، سوى

الاستناد الى أصله تقديم المجاز على الاشتراك بعد ثبوت كونه حقيقه فى خصوص القول المخصوص ، نظرا الى الاتفاق عليه.  
ويدفعه ما عرفت من قيام الدليل على كونه حقيقه فى غيره أيضا.

حجّه القول بكونه للقدر المشترك قضاء الأصل به حيث استعمل فى كلّ من المعنيين ، وقضيه دفع الاشتراك والمجاز المخالفين  
للأصل أن يكون حقيقه فى القدر الجامع بينهما.

وقد عرفت وهنه ممّا قرّناه ، سيّما بملاحظه ما مرّ من وهن الأصل المذكور على الإطلاق.

حجّه أبى الحسين ومن وافقه تردّد الذهن بين المعانى المذكوره عند سماع لفظ الأمر خاليا عن القرائن ، وهو دليل الاشتراك.  
ويوهنه بعد تسليمه أنّ القدر المسلّم منه أن يدلّ على الأعمّ ممّا ذكره وذكرناه فلا دلالة فيه على خصوص ما ادّعا.

## حدود الأمر

وأما المقام الثانى :

فنقول : إنهم ذكروا له حدودا شتى كلّها مدخوله.

منها : ما حكى عن البلخى وأكثر المعتزله من أنّه قول القائل لمن دونه : «افعل» وما يقوم مقامه.

وهو منقوض بما إذا اريد من الصيغه غير الإيجاب من التهديد والتسليه والإباحه ونحوها.

وما إذا صدرت الصيغه بعنوان الهزل وما إذا كان القائل ناقلا- للأمر عن غيره لمن هو دونه ، فإنّ قوله ذلك ليس أمرا مع أنّه  
مندرج فى الحدّ.

وما إذا كان القائل مستخفضا نفسه بجعله مساويا للمقول له أو دونه مع اندراجه إذن فى الالتماس أو الدعاء.

وما إذا لم يكن القائل عاليا وكان مستعليا ، فإنّه إذن خارج عن الحدّ مع

وما إذا استعمل الخبر بمعنى الأمر لاندراجہ فی الحدّ مع أنّه ليس بأمر على الحقيقة.

مضافا الى أنّ الأمر نفس الصيغہ الصادره لا التلفظ بها ، فإنّه اسم للكلام دون التكلم.

وقد يذبّ عن بعض ذلك بما لا يخفى.

ومنها : ما حكى عن القاضي أبي بكر والجويني والغزالي وأكثر الأشاعره من أنّه القول المقتضى طاعه المأمور بفعل المأمور به.

وفيه : أنّه قد اخذ فيه لفظ «المأمور والمأمور به» وهما مشتقان من الأمر ، فيدور الحدّ ، وأيضا قد اخذ فيه لفظ «الطاعه» ومفهومها موافقه الأمر ، فلا يعرف إلّا بمعرفته فيدور أيضا ، وأنّه يقتضى بيان الثواب أو العقاب على امتثال الأمر أو مخالفته إقدام المأمور على فعل المأمور به ، فيندرج ذلك في الحدّ بل ذلك هو الظاهر من الحدّ المذكور ، نظرا الى ظهور لفظ «المأمور والمأمور به» في حصول العنوانين المذكورين بغير ذلك القول ، وأنّه يندرج فيه قول المتصرّع مع خروجه عن الأمر.

وأنّه يشمل قول الناقل للأمر. وأنّه يندرج فيه الخبر إذا كان بمعنى الأمر.

وقد يذبّ عن الدور بأنّ المراد بالمأمور والمأمور به من تعلّق القول به وما تعلّق به ذلك ، وهذا القدر كاف في تصوّرهما في المقام ، وأنّ المراد بالطاعه مطلق الامتثال والانقياد الشامل للطاعه الحاصله بموافقته الأمر أو النهي.

أو يتصوّر بغير ذلك على وجه لا يؤخذ فيه ملاحظه الأمر ، إلّا أنّه يندرج فيه حينئذ الصيغ المستعمله في الندب ، فينتقض بها الحدّ بناء على عدم كون المندوب مأمورا به.

ويمكن أيضا دفع عدّه من الإيرادات المذكوره بما لا يخفى.

ومنها : ما حكى عن أبي الحسين البصري من أنّه قول يقتضى استدعاء الفعل

بنفسه لا على جهة التذلل.

وفيه : أنه يندرج فيه الالتماس ، بل وكذا الدعاء إذا لم يلاحظ فيه التذلل وأنه يندرج فيه الصيغ المستعمله فى الندب فينقض بها الحد بناء على عدم كون المندوب مأمورا به وأنه يندرج فيه الصيغ المستعمله فى غير الطلب كالتهديد ونحوه من جهة قيام القرينه عليه لاقتضاءها طلب الفعل بنفسها ، وأنه يخرج عنه «ترك» ونحوه مع اندراجه فى الأمر.

ومنها : ما حكى عن بعض المعتزله من أنه صيغه «إفعل» بإرادات ثلاث : إرادته وجود اللفظ ، وإرادته دلالتها على الأمر ، وإرادته الامتثال ، ويخرج بالاولى اللفظ الصادر عن النائم ونحوه ، وبالثانيه ما إذا اريد بها سائر معانى الصيغه من التهديد والإباحه ونحوهما وكذا إذا ذكر اللفظ هازلا ، وبالثالثه ما إذا كان القائل حاكيا لها عن الغير فإنه لا يريد بها الامتثال.

وفيه : أولا : لزوم الدور ، لأخذه الأمر فى حد الأمر.

وثانيا : أن الأمر إن كان بمعنى الصيغه فكيف يراد بالصيغه الدلاله عليه؟ وإن كان غير الصيغه فكيف يفسر بها؟.

وقد يذب عنهما بأن الأمر المأخوذ فى الحد غير ما هو المقصود من المحدود ، فإن المراد به فى الحد هو مدلول الصيغه ، وفى المحدود نفس الصيغه ، فقد اخذ مدلول الصيغه فى حدّها ولا دور فيه.

نعم ، قد يرد عليه أنه إحاله على المجهول ، إذ هو فى الجهاله كنفس المحدود.

وثالثا : أن إرادته الامتثال لا يوجب خروج الصيغه الصادره عن المبلغ ، إذ قد يقصد بتبليغه حصول الامتثال ولم يؤخذ فى الحد قصد امتثال خصوص القائل.

ورابعا : أن تخصيصه بصيغه «افعل» يوجب إخراج سائر الصيغ الموضوعه له فى العرييه وغيرها.

وقد يقال بأن صيغه «افعل» من الأعلام الجنسيه فهى موضوعه لمطلق الصيغ الموضوعه لطلب الفعل ، سواء كانت على وزن افعل أو غيره.

ص: ٥٧١



وقد عرفت ما فيه مضافا الى عدم شموله للأوامر الصادره بغير العربيه من سائر اللغات مع شمول الأمر لها قطعاً.

ومنها : ما حكى عن بعضهم من أنه صيغه «افعل» على تجرّدها عن القرائن الصارفة لها من جهة الأمر الى جهة التهديد وغيره.

وفيه : مع اختصاصه بصيغه «افعل» فلا يشمل غيرها من الصيغ أنّ أخذ الأمر فى حدّه يوجب الدور ، وأنّه يندرج فيه الصيغه الصادره على سبيل الهزل مع الخلوّ عن القرينه الدالّه عليه ، فإنّها ليست بأمر فى الواقع وإن اعتقد المأمور ذلك ، وكذا الحال فيما إذا استعملت فى غير الطلب مع خلوّ الكلام عن القرينه.

وهذه الحدود كلّها معرّفه له بالصيغه والقول الصادر وإن أمكن حمل ما ورد منها فى كلام الأشاعره على الخطاب النفسى أيضا.

وهناك حدود اخر معرّفه له بالمعنى المدلول عليه بالصيغه.

منها : ما حكى عن جماعه من المعتزله من أنّه إرادته الفعل.

وفيه : أنّ مطلق إرادته الفعل لا يعدّ أمراً ، إذ هى أعمّ من الطلب حسب ما سنشير اليه ، وأنّه قد يريد الفعل ولا يبرزه بصيغه الأمر بل بالإشاره ونحوها ، وأنّ إرادته الفعل حاصله فى الملتمس والداعى وليست بأمر ، وأنّه يخرج عنه «اترك» ونحوه ، وقد يذبّ عن بعض ذلك بما لا يخفى.

ومنها : ما حكى عن بعض الأشاعره من أنّه طلب الفعل على وجه يعدّ فاعله مطيعاً.

وفيه : أنّ الطاعه : موافقه الأمر ، فيدور.

ويمكن دفعه بما مرّ ، وأنّه يندرج فيه الطلب الحاصل بغير الصيغه المخصوصه من سائر الأقوال ، كالخبر المستعمل فى الإنشاء والإشاره والكتابه ، وقد يندرج فيه الالتماس بل الدعاء فى وجه.

ومنها : ما حكى عن جماعه من الأشاعره أيضا من أنّه خبر عن الثواب على الفعل ، وعن آخرين منهم أنّه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل.

وهما فى غاية الوضوح من الفساد.

ومنها : ما حكى عن إمام الحرمين فى بعض تصانيفه من أنه استدعاء الفعل بالقول عمّن هو دونه على سبيل الوجوب.

وفيه : أنه يندرج فيه الطلب الحاصل بغير الصيغه المخصوصه ، كالخبر المستعمل فى معنى الأمر ، وأنه يندرج فيه طلب المستخفّض إذا كان عاليا مع اندراجه فى الدعاء ، وأنه يخرج عنه طلب المستعلى إذا لم يكن عاليا ، وأنه يخرج عنه «اترك» ونحوه.

ويمكن الجواب عن بعض ذلك بما لا يخفى.

ومنها : أنه طلب الفعل على جهه الاستعلاء ، اختاره الأمدى فى الإحكام.

وفيه : أنه بظاهره يخرج عنه طلب العالى مطلقا ، فإنّ الظاهر من الاستعلاء هو طلب العلوّ الحاصل من غير العالى - ومع الغضّ عنه بحمله على الأعمّ منه - لظهور أنه المراد فى المقام - فالعالى قد لا يلاحظ علوّه حين الأمر ولا يخرج بذلك خطابه عن كونه أمرا كما سنشير إليه إن شاء الله.

وأنه يخرج عنه طلب الترك بنحو اترك مع اندراجه فى الأمر.

وقد يدفع بأنّ المراد بالفعل هو الحدث المدلول عليه بالمعنى المادى ، فيشمل الترك والكفّ المدلولين للمادّه ونحوهما.

وأنه يندرج فيه الطلب الحاصل بالإشاره والكتابه والخبر المستعمل فى معنى الأمر.

وقد يذبّ عنه بأنّه مبنى على ثبوت الكلام النفسى والطلب الحاصل بالإشاره ونحوها نحو منه ، فلا مانع من اندراج ذلك فيه وإن لم تكن الإشاره الدالّه عليه أمرا.

ومنها : ما اختاره العلّامة رحمه الله فى النهايه والتهذيب من أنه طلب الفعل بالقول على جهه الاستعلاء.

ويرد عليه ما اورد على الحدّ السابق سوى شموله للطلب الحاصل بغير القول ، وأنه يندرج فيه ما إذا كان الطلب على سبيل الندب ، مع أنّ المندوب ليس بمأمور

به عنده ، والقول بخروج ذلك بملاحظه الاستعلاء - إذ لا استعلاء في الطلب الندبي - غير متّجه لما سنشير اليه إن شاء الله.

ومنها : ما اختاره الحاجبي من أنّه اقتضاء فعل غير كفّ على جهه الاستعلاء.

ويرد عليه جميع ما يرد على السابق عليه سوى انتقاضه بالأمر الندبي ، فإنّ المندوب مأمور به عنده.

ويرد عليه أيضا شموله للاقتضاء الحاصل بغير القول ، وخروج كفّ نفسك عنه ، فإنّه اقتضاء كفّ.

وقد يجاب عن الأوّل بما سيجيء الإشارة اليه إن شاء الله.

وعن الثاني تاره بأنّ المراد الكفّ عمّا هو مأخذ الاشتقاق عند عود الكلام الى اللفظي ، فيدخل فيه اكفف إذ لا يطلب فيه الكفّ عن الكفّ.

واخرى بأنّ المراد أنّه عند عود الكلام الى اللفظي لا يكون دالّا على الكفّ بصيغته ، فيندرج فيه كفّ لدلالته عليه بالجهر ، وهو راجع الى الأوّل.

وثالثا : بأنّ الكفّ عن الفعل قد يكون ملحوظا بذاته مقصودا بنفسه فيكون كسائر الأفعال المطلوبه ، وقد يكون ملحوظا من حيث كون متعلّقا بغيره وحالا- من أحوال ذلك الغير ، كما هو الحال في الكفّ الملحوظ في النهي ، فإنّه إنّما لوحظ من حيث كونه حالا للمنهى عنه فهو إذن غير مستقلّ بالمفهوميه ، والمقصود بغير الكفّ في المقام هو الثاني فلا نقض.

ورابعا : بأنّ الكفّ قد يكون مقصودا بذاته ، وقد يكون مقصودا لحصول الترك به ، فالغرض الأصلي إذن عدم الفعل ، لكنّه لما لم يمكن تعلّق التكليف به لكونه غير مقدور جعل تعلّقه بالكفّ وسيله اليه ، فليس الكفّ مقصودا بذاته ، بل لكونه موصلا الى غيره ، والمقصود في المقام هو الثاني.

وأنت خير بضعف الجميع ، فإنّ تقييد الكفّ بما إذا كان عن مأخذ الاشتقاق ممّا لا دليل عليه في الحدّ ، بل الظاهر من الإطلاق خلافه ، فإن اريد بالفعل المتعلّق للطلب فعل مأخذ الاشتقاق كان قوله : «غير كفّ» حينئذ لغوا.

وإن اريد به نفس مأخذ الاشتقاق أو الأعمّ كان ذلك استثناء عنه ، فيخرج به ما إذا كان مأخذ الاشتقاق كفاً ، ومنه يظهر الحال فى الثانى .

ثم إنّ الظاهر من استثناء الكفّ كونه ملحوظاً بذاته ؛ إذ لو كان ملحوظاً لغيره كان متعلّق الطلب فى الحقيقة هو ذلك الغير دون الكفّ ، وهو خلاف ظاهر الإطلاق .

ومع الغضّ عن ذلك فلا أقلّ من تساوى الوجهين ، وهو كاف فى الإيراد .

هكذا ، وظاهر هذه الحدود المأخوذ فيها الطلب وما بمعناه جنساً يعطى كون الأمر موضوعاً بإزاء المعنى دون اللفظ ، وهو ينافى ما نصّوا عليه من الاتّفاق على كونه حقيقة فى القول المخصوص .

وقد ذكر الكرمانى عند الكلام فى الحدّ العدى ذكره الحاجبى : أنّ الواجب عليه أن يقيّد الاقتضاء باقتضاء القول ، لأنّ حقيقة الأمر لا بدّ فيها من القول اتّفاقاً .

وبهذا يظهر ضعف ما قيل (١) من أنّ الأمر بالحقيقة هو اقتضاء الفعل - أعنى ما يقوم بالنفس - من الطلب ، وتسميه الصيغه بالأمر مجازاً .

وكأنّ ما ذكره مبنى على ما ذهب اليه بعض الأشاعره من كون الكلام هو النفسى وأنّ الكلام مجاز فى اللفظى ، وحيث إنّ الأمر نوع منه فيتبعه فى ذلك .

وأنت خير بأنّ ذلك أيضاً ينافى ما ادّعوه من الاتّفاق فى المقام ، إذ لا ملازمه بين الأمرين ، إلّا أن يقال : إنّ المراد بالقول أيضاً هو النفسى . وفيه ما لا يخفى .

نعم ، يصحّ على مذهبهم جواز إطلاق الأمر على الأمرين ، فلذا يصحّ تحديده بالقول وبالأمر القائم بالنفس ، فيكون الأوّل أمراً لفظياً والثانى نفسياً .

ومن ذلك يظهر اندفاع ما أورده الكرمانى ، وأمّا على رأى من يرى بطلان الكلام النفسى فقد يشكل الحال فى ذلك ، وقد بينى تحديدهم له على الوجه الثانى على التسامح ، فيكون تحديداً للدالّ بمدلوله .

ولا يبعد أن يقال بثبوت معنيين للأمر بحسب العرف وإن كان المتداول عندهم

---

(١) ذكره القطبى فى شرحه على المختصر (منه رحمه الله).

فى الاصطلاح هو القول المخصوص ، إذ قد يراد به فى العرف القول الخاص ، وقد يراد به الطلب المخصوص ، فعلى الثانى يكون مصدرا ، وعلى الأوّل يكون اسما للفظ المخصوص إن اريد به نفس الصيغه الصادره كما هو الظاهر من أكثر تعريفاتهم المتقدّمه ، فيكون كالماضى والمضارع ونحوهما.

وإن اريد به التلّفظ بالصيغه وأدائها فى الخارج كما هو أحد إطلاقى القول يكون مصدرا أيضا ، كما هو الظاهر من استعمالاته العرفيه ، وقضيه اشتقاق سائر المشتقات منه ، وعليه ينطبق الحدّ الأوّل من الحدود المذكوره كما مرّت الإشاره اليه.

وكيف كان ، فالظاهر ثبوت المعنيين ، والظاهر أنّه على الأوّل يعمّ جميع الصيغ الموضوعه للطلب المذكور إذا اريد بها ذلك سواء كانت من العرييه أو غيرها ، وفى شموله لأسماء الأفعال وجهان.

وعلى الثانى يعمّ الطلب الحاصل بتلك الصيغه المخصوصه أو غيرها كقوله : «آمرك بكذا أو أطلب منك كذا» ونحو ذلك.

فحدّه على الأوّل هو القول الذى اريد به بمقتضى وضعه إنشاء طلب الفعل مع استعلاء الطالب أو علوّه مع عدم ملاحظه خلافه.

وعلى الثانى هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء أو العلوّ كذلك.

وقد يورد عليهما ب «اترك» ونحوه ؛ إذ ليس طلبا للفعل مع كونه أمرا.

ويمكن الجواب تاره بالتزام خروجه ؛ إذ هو نهى فى الحقيقه وإن كان بصوره الأمر.

وتاره بأنّ المراد بالفعل هو المعنى الحدّثى المدلول عليه للمادّه ، فيعمّ ما لو كان مدلولها تركا ونحوه حسب ما مرّ.

واخرى بأنّه ليس المراد به مفاد مادّه الأمر بل المقصود به الإيجاد المتعلّق بالمادّه ، كما أنّ المراد بالترك المأخوذ فى حدّ النهى هو الترك المتعلّق بمادّته ، وحينئذ فلا نقض إذ مفاد اترك هو طلب إيجاد الترك ، فتأمل.

بقى الكلام فى المقام فى بيان امور تتعلّق بالمرام.

أحدها : أنّهم اختلفوا فى اعتبار العلوّ أو الاستعلاء وعدمه فى صدق الأمر على أقوال:

ومنها : اعتبار الاستعلاء سواء كان عاليا بحسب الواقع أو مساويا أو دانيا ، وهو المحكى عن جماعه من الخاصّه والعامّه ، منهم الفاضلان والشهيد الثانى وشيخنا البهائى وأبو الحسين البصرى والرازى والحاجبى والتفتازانى وغيرهم ، وعزى الى أكثر الاصوليين بل حكى الشيخ الرضى الإجماع على أنّ الأمر عند الاصولى صيغه «افعل» الصادره على جهه الاستعلاء ، وعزى ذلك أيضا الى النحاه وعلماء البيان.

ومنها : اعتبار العلوّ خاصّه ، وعزى الى السيّد وجمهور المعتزله وبعض الأشاعره.

ومنها : اعتبار العلوّ والاستعلاء معا ، واختاره بعض المتأخّرين فى ظاهر كلامه وحكاه عن جماعه.

ومنها : عدم اعتبار شىء منهما ، وعزاه فى النهايه الى الأشاعره ، ويظهر ذلك من العضدى ، ويعزى الى ظاهر البيضاوى والإصفهانى.

والأظهر حسب ما أشرنا اليه اعتبار أحد الأمرين من العلوّ أو الاستعلاء ، لكن لا بدّ فى الأوّل من عدم ملاحظه خلافه باعتبار نفسه مساويا للمأمور أو أدنى منه.

ويدلّ على ذلك ملاحظه العرف أمّا صدقه مع الاستعلاء وإن خلا من العلوّ فلظهور صدق الأمر بحسب العرف على طلب الأدنى من الأعلى على سبيل الاستعلاء ، ولذا قد يستقبح منه ذلك ويقال له : «ليس من شأنك أن تأمر من هو أعلى منك» وقد نصّ عليه جماعه.

وأما الاكتفاء بالعلوّ الخالى عن ملاحظه الاستعلاء فلاّ من الظاهر فى العرف إطلاق الأمر على الصيغ الصادره من الأمير الى الرعيّه والسيّد بالنسبه الى العبد وإن كان المتكلّم بها غافلا عن ملاحظه علوّه حين الخطاب كما يتفق كثيرا.

ومما يشير الى ذلك انحصار الطلب الصادر من المتكلم في الأمر والالتماس والدعاء ومن البين عدم اندراج ذلك في الأخيرين ،  
فيتعين اندراجه في الأول.

والحاصل : أنهم يعدّون الخطاب الصادر من العالی أمرا إذا لم يستخفّض نفسه ، وليس ذلك من جهه استظهار ملاحظه العلوّ  
لظهور صدقه مع العلم بغفلته أو الشكّ فيها أو الشكّ في اعتباره بملاحظه خصوص المقام.

والمناقشه بأنّ حال العالی لمّا اقتضت ملاحظه العلوّ في خطابه لمن هو دونه وكان بانيا على ذلك في طلبه جرى ذلك مجرى  
استعلائه ولو مع غفلته حين إلقاء الصيغه عن تلك الملاحظه مدفوعه بأنّ عدّ مجرد ذلك استعلاء محلّ منع. ومع الغضّ عنه فقد  
يخلو المقام عن ملاحظه الاستعلاء قطعاً ، كما إذا رأى السيد أحداً وشكّ في كونه عبده أو رجلاً آخر مساوياً له أو أعلى فطلب  
منه شيئاً بصيغه الأمر ، فإنّ الظاهر عدّه أمراً إذا كان عبده بحسب الواقع ، ولذا لو عصى العبد مع علمه بكون الطالب مولاه عدّ في  
العرف عاصياً لأمر سيده وذمّه العقلاء لأجل ذلك ، مع أنّه لا دليل إذن على اعتبار الاستعلاء.

وأما عدم صدقه مع استخفاف العالی نفسه بجعلها مساوية مع المخاطب أو أدنى فلظهور عدّه إذن ملتصقاً أو داعياً في العرف ،  
كما أنّه يعدّ المساوى أو الدانى مع استعلائه أمراً.

فصار الحاصل : أنّ الطلب الحاصل بالأمر أو الالتماس أو الدعاء إنّما ينقسم الى ذلك بملاحظه علوّ الطالب أو مساواته أو دنوّه  
بحسب الواقع ، أو في ملاحظته على سبيل منع الخلوّ ، والعرف شاهد عليه.

والظاهر أنّ الطلب لا يكون إلماً على أحد الوجوه المذكوره ، وفي ذلك أيضاً شهاده على ما اخترناه ، وحيث علمت اعتبار  
الاستعلاء أو العلوّ على النحو المذكور في مفهوم الأمر كان دالاً على ملاحظه العلوّ على أحد الوجهين ، سواء اريد به الطلب أو  
نفس الصيغه ، وأمّا مصداقه من الصيغه أو الطلب فلا- يعتبر في صدقه الأمر عليه ملاحظه العلوّ فيه لما عرفت من صدقه على  
الصيغه أو الطلب

مع الخلو عن اعتبار العلوّ فيما إذا كان المتكلم عالياً بحسب الواقع. نعم لا بدّ في إطلاق الأمر عليه من ملاحظه العلوّ على أحد الوجهين.

حجّه القائل باعتبار الاستعلاء أنّ من قال لغيره : «افعل» على سبيل الاستعلاء يقال : إنّه أمره ، ومن قال لغيره : «افعل» على سبيل التضرّع لم يصدق ذلك وإن كان أعلى وأنهم فرّقوا بين الأمر والالتماس والدعاء بأنّه إن كان الطلب على سبيل الاستعلاء كان أمراً إلى آخر ما ذكره ، مضافاً إلى ما عرفت من إسناده إلى الأكثر ونقل الاتفاق عليه.

وأنت خير بأنّ الأوّل لا ينافي ما ادّعيناه ، وما حكى عنهم من اعتبار الاستعلاء في الأمر ممنوع ، بل يظهر من بعضهم في حكاية الفرق بين الامور المذكوره كون الفارق عندهم علو الرتبة ومساواتها وانخفاضها ، كما هو الظاهر ممّا سيجيء في دليل القائلين بكون الأمر للندب.

والحاصل : أنّه ليس هناك نقل مضبوط في المقام ليصحّ التعويل عليه ، والحقّ أنّ الفارق بينها هو ما بيّناه كما هو الظاهر من العرف ، وحمل ما نقل عنهم على ذلك غير بعيد.

ودعوى الاتفاق في المقام بين الوهن ، وملاحظه العرف أقوى شاهد على فسادها.

حجّه القائل باعتبار العلوّ أنّه يستقبح أن يقال : «أمرت الأمير» ولا يستقبح أن يقال : «سألته» ولو لا أنّ الرتبة معتبره في ذلك لما كان كذلك ، وربما يتمسك لذلك بجعلهم الرتبة فارقه بين الأمر وقرينيه.

وقد عرفت ضعف الأخير.

ويرد على الأوّل أنّ الاستقباح قد يكون من جهة نفس الاستعمال بحسب اللغه ، وقد يكون من جهة قبح ما يدلّ عليه اللفظ بحسب العرف نظراً إلى خصوصيه المقام ، والشاهد على الخروج عن الوضع إنّما هو الأوّل دون الثاني.

فإن اريد بالاستقباح المدعى ذلك كان ممنوعاً بل هو على إطلاقه فاسد قطعاً ،



لجواز الاستعمال فيه في الجملة عند الجميع ولو على سبيل المجاز ولا قبح فيه أصلاً. نعم لو كان الاستعلاء منفيًا في ذلك المقام أيضا فربما أمكن ما ذكر، إلا أنه لا يفيد المدعى بل يوافق ما اخترناه.

وإن اريد به الثاني فهو لا يفيد المنع اللغوي بل فيه شهاده على الاكتفاء فيه بالاستعلاء نظرا الى كون القبح فيه من جهه استعلائه على الأمير المخالف للتأدب معه، ألا ترى أنه لو طلب شيئا من الأمير على جهه الاستعلاء صح أن يقال له على جهه الإنكار: «أتأمر الأمير من غير استقباح».

حججه القول باعتبار الأمرين ظهور لفظ «الأمر» عرفا في علو الأمر، إذ هو المفهوم في العرف من قولك: «أمر فلان بكذا» فإذا انضم إلى ذلك ما يرى من عدم صدق الأمر مع استخفاضه لنفسه دل على عدم الاكتفاء في صدقه بمجرد العلو، فيعتبر الاستعلاء معه أيضا، والحاصل: أنه يدعى فهم العرف منه حصول العلو والاستعلاء معا.

وفيه: ما لا يخفى ودلاله إطلاق الأمر على علو الأمر بحسب الواقع لا ينافي وضعه لما يعم علوه في نظره واعتباره بعد شهاده العرف به، فالتبادر المدعى إن سلم إطلاقي كما لا يخفى.

وربما يحتج لذلك بما يأتي من وضع لفظ «الأمر» للوجوب، وهو يتوقف على علو الأمر واستعلائه، إذ لا يتحقق الوجوب إلا مع تحققهما.

وضعه ظاهر بملاحظه ما يأتي إن شاء الله تعالى.

حججه القائل بعدم اعتبار شيء من الأمرين قياسه على الخبر وقوله تعالى حكاية عن فرعون: (فَمَا ذَا تَأْمُرُونَ) (١) وقول عمرو بن العاص لمعاوية: «أمرتك أمرا حازما فعصيتني» وقول الآخر ليزيد بن المهلب:

أمرتك أمرا حازما فعصيتني

فأصبحت مسلوب الإماره نادما

---

(١) سورة الأعراف: ١١٠ والشعراء: ٣٥.

وقوله :

ربّ من أنضجت غيظا صدره

قد تمنّى لى موتا لم يطع

والطاعه تتبع الأمر فى الصدق.

ووهن الجميع ظاهر لا حاجه فيه الى التفصيل.

ثم إنّ الاعتبار من العلوّ هو العلوّ العرفى على نحو يصحّ الأمر ، وكأنّ الاعتبار منه ارتفاع يقضى بالتزام طاعته فى العرف ، لا خصوص العلوّ المذى يوجب طاعته عقلا- أو شرعا ، كما هو ظاهر من ملاحظه الاستعمالات العرفيه فى إطلاق الأمر على طلب السلطان من الرعيّه ، والرئيس من المرؤوسين ، والمخدوم من الخدام مع عدم وجب الطاعه هناك بشىء من الوجهين فى شىء منها وإنّ لزمّت طاعتهم بملاحظه العرف.

وأیضا الوجوب العقلى أو الشرعى ممّا لا- ربط له بالأوضاع اللغويه فلو اعتبر وجوب الطاعه فيه لم يزد على اعتبار لزومها فى العرف.

فما فى كلام بعض الأفاضل من تفسيره : العالى بمن كان له تفوّق يوجب طاعته عقلا أو شرعا كما ترى ، وكأنّه أخذ ذلك من دلالة لفظ «الأمر» على الوجوب حسب ما يأتى الإشارة اليه إن شاء الله تعالى.

وفيه : أنّ ما قرّره فى ذلك المقام غير متّجه ، والوجوب المدلول عليه بالصيغه ليس خصوص الوجوب العقلى أو الشرعى كما سيحىء بيانه إن شاء الله تعالى ، فاعتبار ذلك ممّا لا وجه له أصلا.

على أنّ مجرّد وجوب الإتيان بما يطلبه عقلا أو شرعا لا يكفى فى صدق الأمر ، كيف! ولو كان كذلك لزم أن يكون الدانى أمرا إذا التزم العالى شرعا بنذر وشبهه بإجابه مسؤوله ، كما إذا نذر السيد أن يجيب مسأله عبده ، فيلزم انقلاب السؤال بذلك أمرا ، وهو بين الفساد ، إلّا أن يعتبر مع ذلك العلوّ العرفى أيضا ، كما قد يومئ اليه تعبيره عنه بالتفوّق المذى يوجب طاعته عقلا أو شرعا ، فيكون الاعتبار عنده هو العلوّ العرفى المقتيد بذلك ، وهو كما ترى إذ كان مقصوده بالتفوق فى المقام هو كونه بحيث يجب الإتيان بما يطلبه عقلا أو شرعا ، فتأمل.

ص: ٥٨١

ثانيها: (١) أنهم اختلفوا فى كون الطلب المدلول للأمر نفس الإرادة أو غيرها ، فالمحكى عن أصحابنا والمعتزله هو الأول ، وعن الأشاعره القول بالثانى.

واحتجّ العلامه رحمه الله على ذلك بأنّ لا نجد فى الأمر أمرا آخر مغايرا للإرادة ؛ إذ ليس المفهوم منه إلّا إرادته الفعل من الأمور ، ولو كان هناك معنى آخر لا- ندركه ، فلا شكّ فى كونه أمرا خفيا غايه الخفاء حتّى أنّه لا يعقله إلّا الآحاد ، فلا يجوز وضع لفظ «الأمر» المتداول فى الاستعمالات بإزاء مثله ، بناء على ما تقرّر من عدم وضع الألفاظ الدائره فى الاستعمالات بإزاء المعانى الخفيّه التى لا يدركها إلّا الخواصّ.

وربما يحتجّ عليه أيضا بأنّ المتبادر من الأمر هو إرادته الفعل من الأمور ، فىكون حقيقه فيها وقضيه ذلك اتّحادهما مع الطلب ، إذ لا قائل مع القول بدلاله الأمر عليها وضعا بالتغاير بينهما.

واحتجّت الأشاعره بوجوه :

أحدها : أنّ الله تعالى أمر الكافر بالإيمان إجماعا ولم يردّه منه لوجهين :

أحدهما : أنّه يستحيل منه وقوع الإيمان وإرادته المستحيل من العالم بحاله مستحيله ، والمقدمه الثانيه ظاهره ، وأمّا الاولى فلعلمه تعالى بعدم صدوره منه فلو فرض صدور الإيمان منه لزم انقلاب علمه تعالى جهلا ، وهو محال ، فالمقدّم مثله والملازمه ظاهره.

ثانيهما : أنّ صدور الكفر من الكافر لا بدّ أن يستند الى سبب ، وذلك السبب لا بدّ أن ينتهى الى الواجب لاستحاله التسلسل وايجاده تعالى لذلك السبب يستدعى إرادته وقوع الكفر منه ، لكون إرادته السبب مع العلم بسببته إرادته لمسببته ، فيستحيل منه إرادته ضدّه لاستحاله إرادته الضدّين ، فإنّه من قبيل اجتماع الضدّين.

ثانيها : أنه يصحّ أن يقول القائل لغيره : «اريد منك الفعل ولا آمرك به» من دون تناقض بين القولين.

---

(١) ثانى الامور المتعلقه بالمرام.

ثالثها : أنه يصح صدور الأوامر الامتحانية من السلطان بالنسبة الى رعيتة ، ومن السيد الى عبده وليس هناك إرادته للفعل مع أنها أمر على الحقيقة.

رابعها : أنه قد ينسخ الأمر قبل حضور وقت العمل به ، فلو كان هناك مريدا للفعل لزم أن يكون مريدا وكارها للفعل الواحد فى الوقت الواحد بالجهد الواحد ، وهو محال.

فإن قلت : إن الإرادة والكراهه إنما تعلقتا بالفعل فى زمانين مختلفين فلا مصاده بينهما.

قلت : اختلاف زمانى الإرادة والكراهه غير متعلق فى المقام مع اتحاد زمان الفعل وجهته ، إلا فى صورته البداء والنكول عن الشئ ، وهو على حقيقته مستحيل على الله تعالى ، وأيضا فالإرادة والكراهه من صفاته تعالى وليستا حاصلتين فى الزمان ليختلف الحال فيهما بحسب اختلاف زمانيهما ، فيستحيل اجتماعهما.

واورد على الأول بالمنع من عدم إرادته الإيمان من الكافر ، وما ذكر لإثباته من الوجهين مردود.

أما الوجه الأول فبأن العلم تابع للمعلوم ، فلا يؤثر فى وجوده ولا عدمه ، فهو على إمكانه ، وما يتراءى من تفرع المحال عليه نظرا الى لزوم انقلاب علمه تعالى جهلا إنما نشأ من فرض تعلق العلم به ، كما أنه يستحيل وقوع أحد النقيضين أو الضدين على فرض وقوع نقيضه أو ضده الآخر ، وذلك لا يقضى باستحاله ذلك الشئ ، ضروره أن استحاله وقوع الشئ على فرض لا يقضى باستحاله مطلقا ، كذا أجاب عنه العلامة رحمه الله فى النهايه.

ويشكل بأن تابعه العلم للمعلوم إنما يقضى بعدم استناد وقوع المعلوم الى العلم ، بل لما كان المعلوم حاصلًا فى وقته بحسب الواقع نظرا الى حصول أسبابه تعلق العلم به على ما هو عليه ، وذلك ممّا لا ربط له بالمقام ؛ إذ المقصود إثبات استحاله وقوع خلاف المعلوم نظرا الى تفرع المحال عليه ، وهو لا يستدعى استناد وجود المعلوم الى العلم.

فإن قلت : على هذا يكون استحاله وقوع خلاف المعلوم مستندا الى العلم ،

ومن المعلوم أيضا خلافه.

قلت : إن أردت استناده اليه بحسب الواقع فممنوع ، بل استحاله وقوعه في الواقع إنما هو بالنظر الى انتفاء أسبابه والعلم به تابع لذلك.

وإن أردت استناده اليه بحسب علمنا فلا مانع منه ، بل لا مجال لإنكاره ؛ لوضوح المقدمتين وتفرع العلم بالنتيجه عليهما ، إلا أنه لا يلزم من ذلك سلب القدره عن المكلف ، فإنّ السبب الباعث على استحاله صدور الفعل منه عدم إقدامه عليه وعدم مشيئته للفعل مع اجتماع أسباب القدره ، ومن البين أنّ المستحيل بالاختيار لا ينافي القدره والاختيار ، واستحاله وقوع المشيئته منه - لعدم قيام الداعي اليها - لا تنفي القدره على الفعل ؛ إذ ليس مفاد القدره إلا كون الفاعل بحيث لو شاء فعل ولو شاء ترك ، ومن البين صدق الشرطيه مع كذب المقدمتين ، ومن هنا نقول بقدرته تعالى على فعل القبيح وإن استحاله وقوعه منه ، نظرا الى استحاله إرادته له.

ومما قرّنا ظهر فساد تقرير الاستدلال من جهه إثبات اضطراره الى الكفر ، نظرا الى ما ذكر ، فلو أراد منه الإيمان لزم إرادته المحال ، وما ذكره في الجواب إنما ينفع في دفع هذا التقرير دون الوجه المذكور.

وقد يقرّر الاحتجاج بالوجه الأخير ، ويجعل التالي حينئذ لزوم التكليف بالمحال لو أراد منه الفعل ، وهو محال.

وقد أجاب عنه بعضهم بالمنع من عدم جواز التكليف بهذا المحال ، نظرا الى تجويزهم ذلك.

وأنت خير بفساد التقرير المذكور ووهنه جدّا ؛ لما عرفت ، ولأنّ من البين أنّ الأشاعره يجوزون التكليف بالمحال ، بل يحكمون بوقوعه في أمثال ذلك ، ضروره وقوع التكليف المذكوره ، مضافا الى ما فيه من التهافت حيث إنّ المأخوذ في هذا الاحتجاج أولا- هو ثبوت التكليف بالإيمان ، ودعوى الإجماع عليه فكيف يجعل التالي لزوم التكليف بالمحال ويحكم ببطلانه من جهه استحاله صدوره؟.

والحاصل : أنّ المقصود فى المقام أنّ وقوع التكليف به - مع استحاله صدوره منه إمّا لكونه تكليفاً بالمحال على ما زعموه وجوّزه ، أو لعدم قضاء استحاله بعدم القدره عليه ، نظرا الى أنّ المحال بالاختيار لا ينافى الاختيار إنّما هو مع عدم إرادته صدور الفعل من المكلف، نظرا الى استحاله إرادته الحكيم واقعا صدور المحال ولو بالغير ، بل لو ذكر استحاله إرادته واقعا لما يعلم انتفاؤه وعدم حصوله إذ لا- أقلّ فى إرادته الشىء من احتمال حصوله - كفى فى المقام ، وقد عرفت أنّ ما ذكر فى الجواب لا يدفع شيئا من ذلك.

ثمّ إنّ ما ذكر من كون المحال المذكور حاصلًا من فرض العلم ... الى آخر ما ذكر غير متّجه على إطلاقه ؛ فإنّ فرض الشىء قد يجمع وقوع المفروض وضروره وقوعه ، وقد يكون فرضا غير واقع أو غير لازم ، وعدم قضاء استحاله الشىء على فرض باستحاله فى الواقع إنّما هو فى الثانى دون الأوّل ، كما هو الحال فى المقام ضروره وجود الفرض المذكور وضروره وقوعه ، فكيف يمكن معه الحكم بعدم استحاله ملزوم خلافه؟!.

فالأولى فى الجواب عنه منع المقدّمه الثانيه وهو استحاله تعلّق الإراده بالمحال على سبيل الكليّه ، إذ لا- مانع من تعلّق الإراده التكليفيه بالمستحيل بالاختيار ، فكما أنّ استحاله بالاختيار لا يمنع من كونه اختياريا متعلّقا للقدره فلا مانع أيضا من تعلّق الإراده التكليفيه بإيقاعه.

وقد يناقش فيه بأنّ المانع من تعلّق الإراده بالمحال هو عدم إمكان وقوعه فى الخارج ولو بتوسّط الأسباب الباعثه عليه ، وذلك ممّا لا يفترق الحال فيه بين كونه مستحيلا بالاختيار أو الاضطرار. وفيه تأمل.

وأما الوجه الثانى فبأنّ الداعى من فعل العبد ليس بخلقه تعالى ذلك فى العبد حتّى يستدعى خلقه له إرادته لازمه أعنى الكفر.

ويرد عليه أنّ خلق الداعى وإن كان من فعل العبد والعبد هو السبب فيه ، لكن العبد من فعل الله تعالى ومسبّب عنه ، فغايه الأمر أن يكون خلق السبب البعيد منه

تعالى وهو كاف في إتمام المقصود ، إذ لا فرق فيما ذكر بين السبب القريب والبعيد ولم يؤخذ في الاحتجاج خصوص السبب القريب حتى يجاب بما ذكر.

وقد يجاب أيضا بمنع كون إرادة السبب إرادة لمسببه مطلقا ، إذ قد يفرق في ذلك بين السبب الاضطرارى والاختيارى ، فإن إرادة الأول إرادة لمسببه ، وأما الثانى فيمنع فيه ذلك نظرا الى كون الفعل موكولا الى اختيار الآخر وإرادته. وهو كما ترى.

ويمكن الجواب بمنع المقدمه الأخيره ، فإن إرادة الكفر نظرا الى إرادة سببه البعيد إرادة تبعيه تكوينيه ، حيث إنَّها تابعه لإرادة إيجاد ذاته التكوينييه ، وإرادة الإيمان منه إرادة تكليفيه أصليه ، نظرا الى ثبوت قدرته على الفعل واختياره فيه ، لما عرفت من كون سببته للكفر اختياريه وإن كان ثبوت الكفر لازما بعد اختياره ، فلا مانع إذن من تعلق الإرادتين المفروضتين بالضدين نظرا الى اختلافهما بما ذكر.

وفيه أيضا تأمل لا يخفى.

وعلى الثانى أنّ الإراده المثبتة فى المثال ليست إرادة خالصه ، وقد يحصل فى الإنسان إرادته مشوبه بعوارض فلا يتعقبها الفعل ، كذا أجاب العلّامة رحمه الله فى النهايه.

وفيه : أنا نرى صحّ ذلك مع فرض كون إرادته فى كمال الخلوص ، تقول : «اريد الإحسان من السلطان ولا أطلبه منه» من دون تناقض أصلا فالمانع هناك إنّما يمنع من إظهار الإراده لا من نفسها لتكون غير خالصه.

وقد أجاب عنه فى التهذيب بأنّ نفى الأمر معناه نفى الإلزام وإن كان مريدا لإيقاعه الفعل من دون أمره.

وتوضيحه : أنّ الإراده أعمّ من الطلب المقصود فى المقام ، فإنّ المراد به إرادته الفعل من المطلوب منه على جهة إلزامه به ، والإرادته قد تخلو عن ذلك فنفى الأخصّ لا يستلزم نفى الأعمّ ، ولذا يصحّ إثبات الأعمّ ونفى الأخصّ كما فى المثال المفروض.

وقد ظهر ممّا قرّنا أنّ المقصود فى المقام اتّحاد الطلب مع الإرادة من حيث حصولها به ، لا اتّحادهما بحسب المفهوم كما قد يتراءى من ظاهر كلامهم.

وأنت خبير بأنّ الإلزام فعل من الأفعال مغاير للإرادة ، غاية الأمر أن ينضمّ إليها ، فلا فائده فى الجواب المذكور لدفع الاحتجاج ، وسيأتى الكلام فى ذلك إن شاء الله تعالى.

وعلى الثالث أنّ الأوامر الامتحانية إنّما هى فى صورته الأمر وليست بأوامر على الحقيقة ، فكما أنّ الإرادة هناك منتفیه فكذا الطلب ، وكما لا يريد العاقل ما هو مبغوض عنده فكذا لا يطلبه.

وفيه كلام يأتى بالإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

وعلى الرابع المنع من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ، بل المختار امتناعه كذا ذكره.

وفيه : أيضا تأمل ، كما يظهر الوجه فيه فى محلّه إن شاء الله تعالى ، وسنشير إليه أيضا فى المقام إن شاء الله تعالى.

هذا ، والذى يقتضيه التحقيق فى المقام أن يقال : إنّ هناك إرادته لصدور الفعل من الغير بحسب الواقع ، واقتضاء بحسب الخارج لإيقاعه الفعل بإلزامه به أو ندبه إليه ، ومن البين أنّ الثانى لا يستلزم الأوّل وإن كان الظاهر صدور الاقتضاء على طبق الإرادة الواقعيه ، لظهور إلزام المأمور بالفعل مثلا فى كون ذلك الفعل محبوبا للأمر مرادا له بحسب الواقع ، إلّا أنّه مع العلم بالتخلف لا يخرج الاقتضاء عن حقيقته.

فنعول : إنّ ظاهر ما حكى عن الأصحاب والمعتزله من كون الطلب عين الإرادة هو القول بوضع الأمر لخصوص المعنى الأوّل ، فمعناه الموضوع له هو إرادته إيقاع المأمور به من المأمور بحسب الواقع ، وهذا هو الذى يستفاد منه بحسب وضع اللغة ، فإذا اريد به ذلك كان حقيقته مستعملا فيما وضع له ، وإن لم يرد به ذلك فقد استعمل فى غير ما وضع له.



ويشهد لذلك ما حكى عنهم فى الاحتجاج فإنه ظاهر الانطباق على ما ذكر.

وأنت خير بأن المعنى المذكور ليس معنى إنشائها حاصلًا بالصيغه حتى يندرج من جهة الأمر فى الإنشاء ، لظهور كون ذلك أمرًا قلبيا واقعيًا حاصلًا قبل أداء الصيغه ، وإتّما يحصل منها بيان ذلك وإظهاره كما فى سائر الإخبارات ، وذلك ممّا يكون قابلا للصدق والكذب ، لظهور أنّ إرادته الواقع بالدلاله اللفظيه لا يستلزم المطابقه ، فإن طابق الواقع بحصول ذلك المدلول فى النفس كان صدقا وإلّا كان كذبا.

كيف! ومع البناء على ما ذكر أى فرق بين إظهار تلك الإراده بصيغه الأمر أو بصيغه الإخبار ، كأن يقول : «أنا مرید منك كذا أو أنا طالب ذلك منك» ونحو ذلك ، ومن الواضح المتفق عليه الفرق بين التعبيرين ، وقبول الثانى للصدق والكذب ، بخلاف الأول.

والحاصل أنّ الإراده أمر نفسانى حاصل بتوسط الدواعى الباعثه عليه ، فلا يعقل إيقاعها بصيغه الأمر ليتمكن القول بوضع تلك الصيغ لذلك ، وهذا بخلاف ما لو قيل بوضعها للمعنى الثانى ، لظهور حصول ذلك الاقتضاء فى الخارج بإيقاع تلك الصيغ مريدا بها معناها ، فيقع مدلولها بإيقاع الصيغه فى الخارج على ما هو الشأن فى سائر الإنشاءات.

ويمكن توجيه كلامهم بحمله على إرادته الوجه الثانى ، لكن مع تقييده بكون ذلك الاقتضاء على وفق الإراده الواقعيه والمحبه النفسيه ، فيكون ذلك قييدا فيما وضع له ، ولا- يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له إلا مع كون الاقتضاء المذكور عن الإراده الموصوفه ، فالأمر الخالى عن ذلك ليس أمرا على الحقيقه.

وهذا الوجه وإن أمكن القول به فى المقام ، وربما يشهد له التبادر حيث إنّ المتبادر من الصيغه هو كون الاقتضاء عن الإراده القلبيه ، لكن تطبيق كلامهم على ذلك لا يخلو عن بعد سيّما بملاحظ الاحتجاج الأول.

وكيف كان ، فالأظهر البناء على الوجه الثانى وعدم اعتبار القيد المذكور فيما

وضع الأمر له ، فإنّ ذلك هو المستفاد من نفس الصيغ ، ويعطيه التأمل في سائر الإنشاءات من التمنى والترجى والتعجب والنداء والاستفهام والمدح والذم وغيرها ، فإنّها أسام لخصوص تلك الإيقاعات الحاصله بواسطة الألفاظ الدالّة عليها المستعمله لإفادتها ، سواء وافقت ما هو المحبوب عند المتكلّم بها المراد له في نفسه أو لا .

ألا- ترى أنّهم حكموا بصدق العقد على الواقع على سبيل الجبر والإكراه ، ولذا حكموا بصحّته إذا تعقّبه الإجازة مع أنّ القبول القلبي غير حاصل مع الإكراه قطعا ، فليس ذلك إلّا لكون مفاد القبول المأخوذ في «قبلت» هو إنشاء القبول في الظاهر الواقع بإرادته معنى اللفظ المذكور وإن لم يكن هناك قبول نفساني ورضاء قلبي بالإيجاب واقعا حين صدور العقد ، ولذا حكموا بصدق العقد الفاسد عليه إذا لم يتعقّبه الإجازة مع اعتبار الإيجاب والقبول في مطلق العقد .

فمدلول الأمر أيضا هو إنشاء الطلب في الخارج ، سواء كان ذلك موافقا لما هو مقصوده في الواقع أو لا ، فالأوامر الامتحانية أوامر حقيقيه لاستعمالها في الطلب على الوجه المذكور وإن لم يكن فائده الطلب هناك إيقاع المطلوب في الخارج ، بل فوائد اخر مترتبه على نفس الطلب ، ولذا يتحقّق عصيان المأمور حينئذ بترك المأمور به ويحسن عقوبته لأجل ذلك مع أنّه ينبغي عدم تحقّق العصيان على الوجه الآخر إلّا من جهه التجزّي .

نعم ، لو قامت قرينه على عدم إرادته لإنشاء الطلب في الخارج بل إنّما ذكر صورته الأمر لمصلحه مترتبه عليه من غير قصد الى معناه كان أمرا صوريا خارجا عن حقيقته .

فظهر بما قرّنا قوّه القول بمغايره الطلب للإرادة بالمعنى المذكور ، وأنّ دلالته على الإرادة المذكوره ليست وضعيه بل من جهه قضاء ظاهر الحال بها ، نظرا الى أنّ الظاهر من إلزام المأمور بالفعل كون ذلك مرادا له بحسب الواقع حتّى يقوم دليل على خلافه .

ومن ذلك يظهر الجواب عمّا ذكر من دعوى تبادره فيما ذكره ، لعدم استناده الى نفس اللفظ حتّى يقوم دليلا على الوضع ، وقد يرجع الى ذلك كلام القائلين بالاتّحاد فيعود النزاع لفظيا ، إلّا أنّه لا يخلو عن بعد.

ثمّ إنّ هذه المسألة هي مبنى ما ذهب اليه الأشاعره من جواز الأمر بالشىء مع علم الأمر بانتفاء شرطه ، وما ذهبوا اليه من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل به ، وظاهر الأصحاب المنع من الأمرين ، وسيجىء توضيح الكلام فيهما إن شاء الله تعالى.

وعليها يبتنى أيضا ما ذهبوا اليه من جواز التكليف بالمحال نظرا الى تسليمهم امتناع إرادته المحال ، فتجوزهم للتكليف بالمحال إنّما هو من جهه بنائهم على المغايره وعدم الملازمه بين التكليف والإرادة.

والحقّ هناك على التقدير المذكور أيضا على حسب ما نبينه فى محلّه إن شاء الله تعالى.

### اشتراط الإرادة فى دلالة الأمر على الطلب

ثالثها : (١) المحكى عن أكثر علمائنا وكافه الأشاعره وبعض المعتزله القول بعدم اشتراط الإرادة فى دلالة الأمر على الطلب ، فهو يدلّ عليه بالوضع ، وعن الجبائين القول باشتراط دلالة الأمر على الطلب بإرادته فلا دلالة فيه عليه إلّا معها.

وأنت خبير بوهن الخلاف المذكور على ظاهره ، وكأنّه نظير ما حكى من القول باشتراط دلالة الألفاظ على معانيها بالإرادة وهو بظاهره قول سخيّف لا يليق صدوره من أهل العلم ، فإنّه إن اريد توقّف الدلالة على إرادته المعنى بحسب الواقع فهو غير معقول ، إذ لا يعقل ترتبه على ذلك بل الأمر بالعكس.

وإن اريد توقّفها على قيام دليل على إرادته فهو كسابقه فى الفساد ، إذ المقصود من وضع الألفاظ الانتقال الى مراد المتكلم بواسطتها ، فلو توقّفت دلالتها على العلم بالمراد لم يعقل فائده فى وضعها بل لزم الدور ، فلا- يبعد إذن تنزيل كلام القائل باشتراط الإرادة على ما لا يخالف ذلك.

وقد يحمل ذلك على إرادته توقّف دلالة اللفظ على معناه على كونه مرادا

---

(١) ثالث الامور المتعلقة بالمرام.

ولو بالنظر الى ظاهر الإطلاق من جهة قضاء الأصل إذن بإرادته ، فلو قام هناك قرينه على عدم الإرادة لم يكن دالاً عليه ، بل على ما دلّت القرينه على إرادته.

وهو أيضا كما ترى ؛ إذ لا قصور حينئذ في دلالة اللفظ على نفس المعنى ، لوضوح الاكتفاء في حصولها بالوضع والعلم به وإنما تمنع القرينه من دلالاته على إرادته ذلك المعنى.

ومع الغض عن ذلك فهو لا- يوافق ما احتجوا به على ذلك في المقام من انتفاء المايز بين الصيغه إذا كانت طلبا أو تهديدا إلّا الإرادة ، بل لا- يوافق الاحتجاج المذكور ظاهر ما عنون به الدعوى ، فإنّ الإرادة المذكوره في الاحتجاج إنّما يراد بها إرادته المطلوب كما هو الظاهر ، والإرادة المأخوذه في العنوان إنّما هي إرادته الطلب.

هذا ، وقد ذكر في المقام نزاع آخر ، وهو أنّ الأمر بم يصير أمرا؟ وقد ذكروا هناك أقوالا عديده :

منها : ما حكى عن السيد المرتضى رحمه الله من أنّه يصير أمرا بالإرادة ، وعزى ذلك الى محققى المعتزله ، واختاره المحقق في المعارج.

ومنها : ما حكى عن الأشاعره من أنّها تكون أمرا بالوضع من غير اشتراط بالإرادة.

فإن اريد بذلك توقّف كونه أمرا على إرادته الطلب فلا يكون أمرا بدونها ، فهو من الامور الظاهره ، ولا مجال لإنكاره ، ولا يظنّ أنّ أحدا يخالف فيه ، كما هو الشأن في سائر الألفاظ لكون الإرادة هي المخصّصه لها بمعانيها حقيقه كانت أو مجازيه ، وإن كان الوضع كافيا في حملها على معانيها الحقيقه والحكم بإرادتها من غير حاجه الى قيام دليل آخر عليها فيعود النزاع إذن لفظيا ، حملا لكلام الأشاعره على الاكتفاء في ذلك بظاهر الوضع.

وإن اريد توقّفه على إرادته المطلوب بمعنى أنّ الصيغه إنّما تكون أمرا إذا اريد بها من المأمور إيقاع الفعل دون ما إذا لم يرد ذلك.

وكأن المقصود به الإشارة الى الخلاف الواقع في اعتبار إرادته المطلق حسب ما عرفت من زعم الأشاعره عدم الحاجه اليها في تحقّق الأمر ، وبنائهم على المغايره بين الطلب والإرادته، وأمّا غيرهم فبنوا على اتّحاد الأمرين ، وحينئذ فلا يمكن تحقّق الأمر من دون حصولها ، فمرجع هذا البحث إذن الى البحث المتقدم.

واحتجّ في المعارج وغيره بأنّ الصيغه تردّ أمراً كقوله : (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ) (١) وغير أمر كقوله : (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) (٢) ولا مخصّص إلّا الإرادته.

فإن أراد به توقف كونه للطلب على إرادته المطلوب - إذ لا مخصّص له بذلك إلّا الإرادته المذكوره فيكون الغرض دفع ما ذهب اليه الأشاعره من الاختلاف بين الأمرين وإمكان مفارقه الطلب عن الإرادته فلا حاجه اليها في صدق الأمر - ففيه : أنّ من البيّن أنّ إرادته الطلب كافيّه عندهم في تخصيصه بالطلب من غير حاجه الى إرادته المطلوب.

وإن أراد به توقّف كونه للطلب على إرادته - إذ لا مخصّص له سواها كما هو الظاهر من كلامه - فقد عرفت أنّه ممّا لا كلام فيه.

وكيف كان ، فالظاهر أنّ النزاع المذكور إمّا لفظي ، أو أنّه يعود الى النزاع المتقدّم وإن اختلفا في ظاهر العنوان ، فعدهما بحثين وإطاله الكلام في المقام كما في النهايه ليس على ما ينبغي.

### هل الأمر يفيد الوجوب وضعاً أو لا؟

المقام الثالث : في أنّ لفظ الأمر هل يفيد الوجوب وضعاً أو لا؟

وقد اختلفوا في ذلك على قولين ، والأرجح كونه حقيقه في الطلب أو الصيغه الدالّه عليه على نحو ما ذكرناه في حدّه ، فيعمّ ما إذا كان الطلب على سبيل الحتم والإلزام أو على سبيل الندب ، سواء كان صادراً من العالی أو المستعلی أو هما معا.

ويدلّ عليه أنّه لا فارق عرفاً من الجهه المذكوره بين الأمر ومطلق الطلب

---

(١) سورة النور : ٥٦.

(٢) سورة فصلت : ٤٠.

الصادر من العالى أو المستعلى مع أنّ لفظ «الطلب» حقيقه فى المعنى الأعمّ اتّفاقا على ما يظهر منهم ، فكذا ما بمنزله ، بل لو غصّ عن ذلك وادّعى تبادره عرفا فى مطلق الطلب كان فى محلّه ، كما لا يخفى على المتأمل .

ويومئى اليه تعميم الالتماس والدعاء لما كان الطلب الواقع من المساوى أو الدانى على سبيل الحتم أو غيره ، كما هو ظاهر من ملاحظه العرف ، فالظاهر كون الأمر أيضا كذلك .

مضافا الى أنّهم لم يعتبروا فى حدّه ما يفيد الإلزام وإنّما أخذوا فيه طلب الفعل أو اقتضاءه أو استدعائه أو ما يفيد مفاد ذلك الشامل لصوره الإلزام وخلافه ، وليس ذلك إلّا لانصرافه الى ذلك بحسب فهم العرف .

وأخذ الاستعلاء فى جملة من حدوده لا يدلّ على كون الطلب على سبيل الحتم ، لوضوح أنّ الطلب الحتمى كما قد يكون مع الاستعلاء وقد يكون مع عدمه كذلك الطلب الندبى يكون على الوجهين ، فإنّ اقتضاء الشئ مع الإذن فى تركه لا ينافى استعلاء المتكلّم أصلا ، بل ظاهر قوله : «أذنت لك فى تركه» يفيد الاستعلاء ، كما أنّ قولك : «ندبت عليك هذا الفعل» ظاهر فيه .

والحاصل : أنّ الاستعلاء ممّا يتبع اعتبار المتكلّم سواء كان ذلك فى مورد التكليف أو غيره ، فلو قال : «أبحت لك هذا الفعل» أفاد الاستعلاء .

بل قد يحصل الاستعلاء فى الإخبارات أيضا ، نظرا الى ملاحظه الخصوصيات الملحوظه فى المخاطبات وخصوصيات بعض الألفاظ ممّا يقع بها الخطاب .

بل قد يكون الاستعلاء مستفادا من الأفعال وملاحظه الأحوال ، فما فى كلام بعض الأعلام من جعل الاستعلاء مستلزما للإلزام المنافى للندب كما ترى .

وما أورده على القائل بعدم إفاده لفظ «الأمر» الوجوب - بأنّه إمّا أن يقول بأنّ الأمر هو الطلب من العالى لا من حيث إنّه مستعل وقد عرفت بطلانه ، أو يأخذ الاستعلاء فى مفهوم الندب ويجعله أعمّ من الندب وستعرف بطلانه - غير وارد

عليه ، لما عرفت من انتفاء المنافاه بين الأمرين .

وما ذكر في وجهه بعد ذلك من أنّ طلب الشيء على سبيل الندب هدايه وإرشاد ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء غير متّجه ؛ فإنّ عدم لزوم اعتبار الاستعلاء لا- يستلزم عدم حصوله ، فأى مانع إذن من اختصاص لفظ «الأمر» بصوره حصوله ، كما أنّ الطلب الحتمى لا يستلزم الاستعلاء ، ضروره حصوله أيضا فى الالتماس والدعاء ، مع اختصاص صدق الأمر عليه إذا صدر من غير العالى ، بما إذا كان حصوله على سبيل الاستعلاء .

على أنّ القائل بعدم دلالتة على الوجوب لا يلزمه القول بكون الأمر هو الطلب الصادر من العالى ، لا من حيث إنّه مستعل ، بل لو جعل مفاده هو الطلب من العالى سواء كان مستعليا أو لا صحّ ما ذكره .

وإن قلنا باستلزام الاستعلاء للإلزام فعدم أخذه خصوص الاستعلاء فى مفهوم الأمر كاف فى تصحيح ما ذكره من غير حاجه الى اعتبار خلافه حسب ما ألزمه به فى ظاهر كلامه وإن أمكن توجيهه بحمله على عدم أخذ الاستعلاء فيه ، سواء اتّفق حصوله أو لا .

إلّا أنّه بعيد عن العبارة كما لا يخفى ، مضافا الى أنّك قد عرفت اكتفاء أحد الأمرين فيه من العلوّ والاستعلاء حسب ما قرّنا ، وعليه فالكلام المذكور ساقط من أصله .

فظهر بما ذكرنا أنّ من اعتبر الاستعلاء فى مفهوم الأمر لا يلزمه القول بدلالته على الوجوب ، وكذا تبادل علوّ الأمر واستعلائه من لفظ «الأمر» إن سلّم لا- دلالة فيه على اعتبار الإلزام ، وكذا ظهوره عرفا فى الطلب الحتمى لا يفيد ذلك ، فإنّه كظهور مطلق الطلب فيه من باب انصراف المطلق الى الفرد الكامل كما سنشير اليه إن شاء الله تعالى .

وقد يحتجّ لوضعه للمعنى الأعمّ تارة بتقسيم الأمر الى ما يكون على سبيل الوجوب ، وما يكون على سبيل الندب ، وظاهر التقسيم أن يكون المقسم حقيقه فى الأعمّ .

وفيه ما عرفت من عدم وضوح دلالة التقسيم على ذلك ، على أنه قد يحصل الانقسام فى المقام بالنسبه الى سائر مستعملات الأمر أيضا.

نعم ، قد يرجع الأمر فى ذلك الى التبادر بأن يدعى تبادر المعنى القابل للقسمه المذكوره منه بحسب العرف فيؤول الى ما ذكرناه.

واخرى بأن فعل المندوب طاعه والطاعه الحاصله بالفعل هو فعل المأمور به.

وقد يمنع من كليه الكبرى ؛ إذ قد تكون الطاعه بفعل المأمور به ، وقد تكون بفعل المندوب.

وقد يذّب عنه بأن المفهوم من الطاعه عرفا هو موافقه الأمر ، فلا يتّجه المنع بعد فهم العرف ، لكن الدعوى المذكوره محلّ خفاء وإن لم يخل عن ظهور ما ، بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه ، ففيه أيضا تأييد لما قلناه.

احتجّ القائل بكونه حقيقه فى الوجوب بالتبادر ، وبالأيتين الآتيتين ، وقوله صلى الله عليه وآله : «لو لا أن أشقّ على امتى لأمرتهم بالسواك» (١) مع وضوح طلبه له على سبيل الندب.

ويدفع الأوّل أنّ المتبادر من مادّه الأمر وصيغتها ليس إلّا طلب الفعل ، والطلب ظاهر فى الوجوب ، ولذا ترى التبادر الحاصل فيهما حاصلا فى قولك : «أطلب منك الفعل واريد منك الفعل» ونحوهما ممّا يفيد مفادهما من غير تفاوت أصلا مع ظهور كون الطلب وما بمعناه موضوعا للأعمّ ، وليس ذلك إلّا لظهور المعنى المذكور فى الطلب الحتمى ، لكونه أظهر أفراده عند الإطلاق.

ويشير اليه أيضا أنّ المتبادر من الإطلاق هو الوجوب النفسى العينى التعينى كما سيجىء الإشاره اليه ، مع أنّ ظاهر الجمهور عدم وضع الأمر له بخصوصه ، فيكون التبادر المذكور إطلاقيا عندهم أيضا فيهبون الأمر فى دعوى كونه إطلاقيا بالنسبه الى الوجوب أيضا.

---

(١) وسائل الشيعه : ب ٥ من أبواب السواك ح ٣ ج ١ ص ٣٥٥.



فلا دلالة في التبادر المفروض على الحقيقة ، ولذا لا يقال بكون الطلب والإرادة حقيقة في خصوص الحتميين ، فالدليل المذكور مدفوع أولاً بالنقض ، ثم بالحلّ.

ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الآيتين والرواية وما يفيد مفادهما ، إذ لا كلام لنا في انصراف الإطلاق الى الوجوب إنما الكلام في استناده الى الوضع ولا دلالة فيها عليه.

### صيغه الأمر

#### قوله : (صيغه «إفعل» وما فى معناها).

أراد ب «ما» فى ما معناها سائر صيغ الأمر الحاضر نحو : تفعل وتفاعل ، وصيغ الأمر الغائب نحو : ليفعل وليفاعل ، أو أراد به أسماء الأفعال نحو : صه وحيهل ، أو الأعمّ منهما.

وقد يعين حمله على الوجه الثانى ما حكى عن النحاه من أنّ إفعل علم جنس لكلّ صيغه يطلب بها الفعل ، كما أنّ فعل ويفعل علمان لكلّ ماض ومضارع مبنى للمفعول.

ويبيّنه أنه إن ثبت الاصطلاح المذكور فإنّما يثبت فى عرف علماء الصرف أو وسائر علماء العربية وثبوته فى عرف علماء الاصول غير معلوم بل الظاهر خلافه ، وليس من الاصطلاحات الشائعة الدائره بين سائر الناس من غير أهل ذلك الاصطلاح - كلفظ الفاعل والمفعول - ليستظهر الحمل عليه ، فحمل العبارة على ذلك ممّا لا شاهد عليه ، ثمّ على فرض ثبوت الاصطلاح المذكور فشموله لصيغ الأمر الغائب محل تأمل أيضا.

هذا ، واعلم أنّ صيغه الأمر قد استعمل فى معانى عديده كالوجوب والندب والطلب الجامع بينهما والإباحه والإذن والإرشاد والالتماس والدعاء والتمنى والترجى والخبر والتهديد والإنذار والاحتقار والإهانه والإكرام والتعجيز والتسخير والتكوين والتسليه والامتنان وانقطاع الأمل والتحرّز والتهكّم وغيرها ، وليست حقيقة فى جميع ذلك اتفاقا إذ كثير من المعانى المذكوره إنّما يفهم من جهه

انضمام القرائن وملاحظه المقامات.

وفى النهايه - بعد ما ذكر معانى خمس عشر للصيغه - أنها ليست حقيقه فى جميع ذلك بالإجماع بل النزاع وقع فى امور خمس :  
الوجوب أو الندب أو الإباحه أو التنزيه أو التحريم.

وفى الأحكام قد اتفقوا على أنها مجاز فيما سوى الطلب والتهديد والإباحه.

وأراد بالطلب ما يعمّ الجامع بين الوجوب والندب والإرشاد أو بعضها ، وقد اتفقوا أيضا على كونها حقيقه فى الطلب فى الجمله  
حكاه فى المعارج.

ثم إنّ الخروج عن مقتضى الوضع فى عدّه من المعانى المذكوره بالنسبه الى ملاحظه وضعها باعتبار الهيئه كما فى الإباحه  
والإذن والتمنى والترجى ونحوها ، وفى عدّه منها بالنسبه الى ملاحظه وضع الهيئه والمادّه معا ، بل فى معناها التركيبى الإنشائى  
كما فى التهديد والإنذار والتهكّم ونحوها ، فإنّ مفاد تلك الجمل الإنشائيه هو إنشاء طلب الفعل من المأمور وقد استعملت فى  
إنشاء ما يتبعه ويلزمه بحسب المقام ، فإريد من تلك الجمل إحضار صوره الطلب بملاحظه وضع المادّه والهيئه لينتقل منه  
بملاحظه المقام الى ما يتبعه من التهديد والإنذار وغيرهما ، فتلك التوابع هى المراده من تلك الجمل الإنشائيه ، وقد جعل  
معناها الموضوع له واسطه فى إفهامها ، كما هو الحال فى سائر المجازات المركّبه.

### قوله : ( حقيقه فى الوجوب )

قد يورد فى المقام امور :

منها : أنّ الحقيقه هى اللفظ المستعمل فى تمام ما وضع له ، وليس الوجوب إلّا بعض مفاد صيغه الأمر لدلالاتها على الوجوب مثلا  
والحدث الذى يتّصف بذلك الوجوب ، فكيف يقال بكونها حقيقه فى الوجوب الذى هو جزء معناها؟

ولو اجيب بأنّ المراد من الصيغه هو خصوص الهيئه وليس معناه الحدثى مستندا الى وضعها الهيئى فيكون الوجوب تمام  
الموضوع له بذلك الوضع ففيه :

أولا : أنّ الهيئه بنفسها لا وضع لها وإنّما هى مرآه وآله لوضع الألفاظ

المعروضه لها ، فهي موضوعه بإزاء معناها المادى والهيئى بوضع واحد.

وثانيا : أنّ معناها الهيئى أيضا ليس مجرد الوجوب لأخذ الزمان والإسناد الى فاعل ما فى معنى الأفعال ، إذ ليس دلالتها على ذلك إلّا من جهه وضعها الهيئى فهو بتلك الملاحظه أيضا بعض من مدلولها.

ومنها : أنّ الوجوب بمعنى كون الفعل ممّا يترتب على تركه استحقاق الذمّ أو العقاب، كما هو المعنى المصطلح من الامور العقلية أو الشرعية التابعه لملاحظه حال الأمر مع المأمور فى وجوب طاعته واستحقاق الذمّ أو العقاب على مخالفته ، فهو من اللواحق الطارئه على الفعل المأمور به فى بعض الأحوال وأين ذلك من وضع الصيغه له بحسب اللغه.

ومنها : أنّ صيغه الأمر من جمله الأفعال المسنده الى فاعليها ، فكيف يصحّ جعل الوجوب مدلولاً لها؟ مع أنّها من حيث الصدور من لواحق الأمر ومن حيث القيام من لواحق الفعل المأمور به - أعنى المادّه المتعلّقه لهيئه الأمر - وليس من لواحق المأمور الذى هو الفاعل لتلك الصيغه ليصحّ إسنادها اليه.

والحاصل : أنّه إن اخذ الوجوب مدلولاً لصيغه الأمر فإن فسّر بطلب الفعل على سبيل المنع من الترك كان مسندا الى الأمر ، فينبغى أن يسند الفعل الى المتكلّم دون المخاطب أو الغائب ، وإن فسّر بالصفه القائمه بالفعل فهو من لواحق الحدث الذى اخذ مبدأ للأمر فلا وجه لإسناده الى المخاطب أو غيره.

ومنها : أنّ الأمر من جمله الإنشاءات الغير المحتمله للصدق والكذب فلو كان مدلولها بحسب الوضع هو وجوب الفعل على المأمور كان محتملاً للصدق والكذب ، لإمكان مطابقه المدلول المفروض للواقع وعدمها.

وبالجمله : المعنى المذكور من المعانى الخبرية التى لها مطابق بحسب الواقع ، فلا يصحّ جعلها مدلولاً للإنشاء.

ومنها : أنّ ما يستفاد من الصيغه بناء على القول المذكور إنّما هو إيجاب الفعل على المأمور وإلزامه به ، ووجوب الفعل عليه متفرّع على الإيجاب تابع له ، فلا

يُتَّجَه جعل الموضوع له للصيغه هو الوجوب بل ينبغي جعلها بإزاء الإيجاب ، كما هو مختار البعض .

والجواب عن الأوّل أنّه ليس المراد من كونه حقيقه في الوجوب أنّ ذلك تمام معناه ، بل المقصود كونها حقيقه فيه مع انضمام ما يضمّ إليه ممّا اخذ في معناه ، إلّا أنّه لمّا كان هذا الجزء هو محلّ الخلاف في المقام وكان اعتبار غيره معلوما من الخارج اكتفوا في المقام بذكر الوجوب وتركوا ذكر الباقي اتكالا على الوضوح .

ويمكن أن يجاب أيضا بأنّ المراد كون الصيغه باعتبار وضعها الهيئى حقيقه في ذلك ، وليس المراد وضع الهيئه بنفسها لذلك حتّى يرد ما ذكر من كون الهيئه مرآه للوضع لا أنّها موضوعه للمعنى .

فإن قلت : لا ريب في عدم تعدّد الوضع المتعلّق باللفظ الواحد باعتبار المعنى الواحد ، وحينئذ فليس لصيغ الأمر بالنسبه الى ما يراد منها إلّا وضع واحد متعلّق بتلك الكلمه باعتبار مادّتها وهيئتها ، فليس هناك وضعان متعلّقان بها : أحدهما بمادّتها ، والآخر بهيئتها كما قد يترأى من ظواهر بعض الكلمات ، فالإشكال المذكور بحاله .

قلت : لا ريب في كون الوضع المتعلّق بتلك الصيغه باعتبار مادّتها وهيئتها واحده ، كسائر الموادّ والهيئات المأخوذه في الجوامد وإن كان الوضع هنا نوعيا وفي الجوامد شخصا ، إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ المادّه والهيئه في الجوامد حتّى المصادر ملحوظتان في الوضع بلحاظ واحد ، بخلاف المقام حيث إنّ ملحوظ الواضع حين الوضع كون اللفظ باعتبار مادّته بإزاء الحدث ، وباعتبار هيئته بإزاء الوجوب على الوجه الذى سنذكره إن شاء الله أو غير ذلك من المعانى الملحوظه في الهيئات ، فبملاحظه ذلك ينزل الوضع المذكور منزله وضعين .

وكأنّ هذا هو مرادهم بما ذكروه من تعلق وضعين بتلك الصيغ باعتبار موادّها وهيئاتها حسب ما نفصل القول فيه في محلّ آخر إن شاء الله ، وحينئذ فإطلاق أنّ الصيغه حقيقه في ذلك إنّما يراد به ذلك .

بقى الكلام فيما ذكر من تعدّد معناه الهيئى أيضا نظرا الى أخذ الزمان والإسناد الى فاعل ما فى مدلول الأفعال ، فلا يكون الوجوب تمام معناه الهيئى.

وقد يدفع بأن فعل الأمر منسلخ عن الزمان حيث إنّه لا يراد منه إلّا طلب الفعل ، فلا دلالة فيه على الزمان حسب ما يجىء الإشارة اليه فى كلام المصنّف رحمه الله والوجوب الملحوظ فى المقام ليس معنى تامّا بل اخذ حالا فى النسبه المأخوذه فى تلك الصيغ ، فالنسبه ملحوظه فيه حسب ما سنشير اليه إن شاء الله.

وعن الثانى بأن مفاد الصيغه هو الوجوب المصطلح حيث إنّه وضعت الصيغه للدلاله عليه ، فيكون الإلزام المستفاد منها هو الحاصل من العالى الذى يستحقّ فى مخالفته الذمّ والعقاب ، فتدلّ على أنّ القائل بها شخص عال أو جب الفعل على المخاطب.

والحاصل : أنّ الصيغه موضوعه لخصوص الأمر أى لخصوص الطلب الصادر من العالى المستعلى ، بناء على انحصار الاستعلاء فى الإيجاب ، فلا يكون الطلب الصادر من غيره من موضوع اللفظ ويكون استعماله إذن مجازا ، كذا اختاره بعض الأفاضل عند تقرير محلّ الخلاف ، على طبق ما حكيناه عنه من اعتبار العلوّ والاستعلاء معا فى الأمر ، وتفسيره العلوّ بما مرّ.

وأنت خيرير بأن الكلام المذكور فى غايه البعد.

وكيف يقال بانحصار مدلول الأمر حقيقه فى ذلك؟ ومع أنّ معظم استعمالاته اللغويه والعرفيه على خلاف ذلك ، وقد عرفت أنّ العلوّ المأخوذ فيه حسب ما مرّ هو العلوّ العرفى دون العلوّ الذى يوجب استحقاق الذمّ والعقاب فى مخالفته.

وفدعوى دلالة الصيغه على أنّ المتكلم بها ممّن يجب طاعته عقلا أو شرعا موهونه جدّا ، بل دعوى كونها موضوعه لخصوص الأمر غير ظاهره أيضا.

بل الظاهر وضعها للأعمّ من الأمر والالتماس والدعاء ، فليس العلوّ أو الاستعلاء معتبرا فى وضعها أصلا وإنّما يعتبر ذلك فى كونها أمرا ، كما يعتبر خلافه فى كونها التماسا أو دعاء ، وذلك ظاهر بعد ملاحظه الاستعمالات المتداوله

كمال الظهور ، كيف! ولو لا- ذلك لم يكن للطلب الالتماسى والدعائى صيغه موضوعه يكون استعمالها فيهما حقيقه مع أنّ الحاجة اليهما في الاستعمالات ودورانهما في المخاطبات إن لم يكن أكثر من الأمر فليس بأقلّ منه ، فكيف يتصوّر تخصيص الواضع لوضع صيغه الطلب بالأمر وإهماله لهما؟.

فألذى ينبغي أن يقال بناء على القول بوضع الصيغه للوجوب أنّها موضوعه للطلب الحتمى ، بمعنى طلب الفعل على وجه لا يرضى بتركه ، وذلك إن صدر من العالى أو المستعلى كان أمرا ، وإن صدر عن غيره كان التماسا أو دعاء ، ومدلول الصيغه وضعا شىء واحد فى الجميع ، وخصوصيه الأمر والالتماس والدعاء تعرف من ملاحظه حال القائل وليست تلك الخصوصيات ممّا يستعمل اللفظ فيه ، واستعمال الصيغه على كلّ من الوجوه المذكوره على سبيل الحقيقه من غير تعدّد فى الوضع واستحقاق الذمّ أو العقاب على تركه بحسب الواقع إنّما يجيء من الخارج بعد ثبوت وجوب الإتيان بما يطلبه المتكلّم من العقل أو الشرع ، وليس ذلك من مدلول اللفظ بحسب وضع اللغه أصلا.

فالمقصود بالوجوب فى المقام هو ما ذكرناه من الطلب الحتمى لا الوجوب المصطلح ، وهو وإن كان خلاف مصطلحهم ، إلّا أنّ ظاهر المقام قرينه مرشده اليه ، ويتّحد ذلك بالوجوب المصطلح إذا صدرت الصيغه من الشرع إن أخذ الوجوب بمعنى طلب الشرع على الوجه المخصوص ، وإن أخذ بمعنى كون الفعل بحيث يستحقّ تاركه الذمّ أو العقاب فلا يكون ذلك من مدلول الصيغه بحسب الوضع مطلقا ، بل هو من المعانى المتفرّعه اللازمه للطلب المذكور إذا صدرت الصيغه ممّن يحرم مخالفته ، سواء صدرت من الشارع أو غيره وليس ذلك من خواصّ الأمر ، بل قد يوجد فى الالتماس والدعاء حسب ما مرّت الإشارة اليه ، فيما قرّرنا ظهر اندفاع الإيراد المذكور لابتنائه على حمل الوجوب على المعنى المصطلح.

وعن الثالث أنّ المراد بالوجوب هنا كما عرفت طلب الفعل على سبيل الحتم وعدم الرضا بالترك ، لكن ليس الطلب المذكور ملحوظا فى المقام على سبيل

الاستقلال بأن يكون الوجوب معنى مستقلاً ملحوظاً بذاته ليتمكن وقوعه مسنداً في المقام ، إذ ليس القابل للإسناد في الأفعال إلا معانيها الحدثية فإنها هي المعاني التامة الصالحة للإسناد الى الغير ، والطلب المذكور إنما اخذ آله ومرآه لملاحظه نسبه الحدث الى فاعله فالمستفاد من تلك الجملة الطليه إسناد الحدث المدلول عليه بالمادّه الى فاعله على سبيل كونه مطلوباً منه، فليس الطلب الملحوظ في المقام إلا معنى حرفياً غير مستقلّ في الملاحظه وقد جعلت هيئه الأمر دالّه عليه كما وضع له في سائر الطلبيات من التمني والترجي والاستفهام حروفاً مخصوصه ، فليس الوجوب في المقام متعلقاً للإسناد ولا معنى تاماً ملحوظاً بذاته ليكون قابلاً للإسناد المذكور.

وجعلهم مدلول الأمر هو الطلب أو وجوب المأمور به على المخاطب بيان لما هو حاصل بالأمر على نحو ما يذكرونه في معاني الحروف ، لا- أنّ ذلك بالملاحظه المذكوره هو مدلوله بحسب الوضع حتّى يكون الطلب أو الوجوب هو المعنى المدلول عليه بالصيغه استقلالاً ، كما في قولك : «أطلب منك الفعل أو أوجبت عليك الفعل» ونحوهما ليكون المعنى الحدثي مأخوذاً معه شرطاً أو شرطاً ليكون مفاد الأمر معنيين مستقلّين ، أو معنى واحد هو الطلب خاصّه ويكون الآخر قيداً فيه ، إذ من الواضح بعد التأمل في مفادها بحسب العرف وملاحظه أوضاع مبادئها خلافه ، فليس المعنى المستقلّ بالمفهوميه في الأفعال إلا معانيها الحدثية المفهومه منها بملاحظه أوضاعها الماديّه ، وأما وضعها الهيئي فلا يفيد إلا معنى حرفياً حتّى أنّ الزمان المفهوم منه إنما يؤخذ مرآه لحال الغير وليس ملحوظاً بذاته ، ولأجل ما ذكرنا دخل النقص في معاني الأفعال.

فالحال في وضع هيئه الأمر على نحو أوضاع الحروف ، فعلى ما اختاره المتأخرون من كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً يكون الحال هنا أيضاً كذلك ، فمطلق الطلب أو الوجوب إنما اخذ مرآه في الوضع ، وأما الموضوع له فهو جزئيات الطلب أو الوجوب.

ثم نقول : إنّ الإسناد الى فاعل ما من المعاني المأخوذة في أوضاع الأفعال بملاحظه الهيئات الطارئه على موادها ، وذلك الإسناد قد يلحظ فيها على النحو الحاصل في سائر الإخبارات ، بأن يفيد انتساب الحدث المدلول عليه الى غيره بحسب الواقع ، وقد يلحظ على سبيل الإنشاء بأن يعتبر في نسبه ذلك الحدث الى ما اسند اليه ما يحصل معه تلك النسبه بمحض إسناده اليه ، فيقع الانتساب بينهما بمجرد الإسناد من غير أن يكون بيانا لنسبه حاصله في الواقع ، نظير قولك : «ليت زيدا قائم» فإنك قد أسندت القيام الى زيد لا على أنه حال له في الواقع ، كما في : «زيد قائم» بل على أن تلك الحال حاله متمنيه له ، وإسناده اليه على سبيل التمني حاصل بنفس ذلك الإسناد ، وكذا الحال في مدلول الأمر فإنه يفيد إسناد مدلوله الحدثي الى فاعله من حيث كونه مطلوباً مراداً حصوله منه حسب ما عرفت ، فإرادته النسبه المذكوره في هذه المقامات مفيده لحصولها موجد لها بخلاف النسبه الحاصله في الاخبارات.

فظهر بما قررناه أنّ الفرق بين الإنشاءات والإخبارات إنّما هو بملاحظه النسبه والإسناد، ومنه يتبين الجواب عن الإيراد الرابع.

وأنت إذا تأملت فيما قررناه عرفت أنّ مفاد قولهم : «إنّ الأمر للوجوب أو الإيجاب» أمر واحد لا فارق بينهما بحسب الحقيقه ، فإنّ المقصود منه هو إفاده ما بيناه ، وذلك المفهوم لما اخذ واسطه في انتساب الحدث الى فاعله ومرآه لملاحظه حال ذلك المنسوب - بالنظر الى ما نسب اليه إن لوحظ بالنسبه الى ذلك الحدث سمي وجوباً ويوصف معه الفعل بالوجوب ، وإن لوحظ بالنسبه الى الأمر من حيث صدوره عنه ووقعه بإيقاعه سمي إيجاباً وتكليفاً بمعناه الحدثي - فيصحّ التعبير بكلا الوجهين من غير تكلف ، ولذا قد يعبرون عنه بالأوّل وقد يعبرون عنه بالثاني من غير بنائهم على اختلاف في ذلك ، وفسروا الوجوب بطلب الفعل مع المنع من الترك ، مع أنه تفسير للإيجاب في الحقيقه.

فما ذكره بعض المتأخرين : من تغاير الأمرين بحسب الحقيقه وأنّ ما ذكر



من اتّحادهما بالذات واختلافهما بالاعتبار من خرافات الأشاعره ، ليس على ما ينبغي .

والظاهر أنّ ما ذكره مبنى على أخذ الوجوب بمعنى رجحان الفعل مع المنع من الترك ، وقد عرفت أنّ المراد به فى المقام غير ذلك .

وربما يظهر تغايرهما حقيقه من المحقّق (١) فى المعارج وغيره . وبما ذكرنا يظهر الجواب عن الإيراد الخامس .

### قوله : (وفاقا لجمهور الاصوليين)

وقد عزى ذلك الى المحقّقين ، وعزاه فى النهايه الى أكثر الفقهاء وجماعه من المتكلّمين، وفى الإحكام الى الفقهاء وجماعه من المتكلّمين ، والعضدى الى الجمهور ، وحكى القول به عن كثير من العاّمه والخاصّه منهم : الشيخ والفاضلان والشهيدان وكثير من المتأخّرين ، والشافعى فى إحدى النسبتين إليه ، وأبو الحسين البصرى والحاجبى والعضدى والرازى ، والغزالى فى إحدى الحكايتين عنه ، وغيرهم .

### قوله : (وقيل : فى الطلب)

وهو الجامع بين الوجوب والندب ، وقد يجعل أعمّ من الإرشاد أيضا حسب ما يستفاد من الإحكام حيث جعل مفهوم الطلب شاملا للثلاثة ، وفرق بين الندب والإرشاد بأنّ الندب ما كان الرجحان فيه لأجل مصلحة اخرويه ، والإرشاد ما كانت المصلحه فيه دنيويه ، إلّا أنّه لم ينقل فيه قولاً بوضع الصيغه للأعمّ من الثلاثة ، وقد وافقه على الفرق المذكور غيره أيضا ، ولا يخلو ما ذكر عن تأمل .

والمعروف جعل الطلب قدرا مشتركا بين الوجوب والندب ، وذلك هو الأظهر ؛ إذ الظاهر أنّ المقصود من الإرشاد هو بيان المصلحه المترتبه من دون حصول اقتضاء هناك على سبيل الحقيقه فهو إبراز للمصلحه المترتبه على الفعل بصوره الاقتضاء .

---

(١) حيث جعل القول بالإيجاب مقابلا للقول بالوجوب ، ويظر ذلك أيضا من السيّد العميدى وقد نصّ على أنّ اتحاد الإيجاب والوجوب فى الحقيقه إنّما يتمّ على مذهب الأشاعره فيما سيجىء تتمّه لهذا الكلام إن شاء الله . (منه عفى عنه) .

ألا ترى أنه قد يكون ما يأمره به على سبيل الإرشاد مبغوضا عنده ولا يريد حصوله أصلا ، كما إذا استشاره أحد في إكرام زيد أو عمرو ، وهو يبغضهما ويريد إهاتهما ومع ذلك إذا كانت مصلحه المستشار في إكرام زيد مثلا يقول له : «أكرم زيدا» مريدا بذلك إظهار المصلحه المترتبّه عليه من غير أن يكون هناك اقتضاء منه للإكرام ، بل قد يصرح بأنه لا يحبّ إكرامه ويبغض الإتيان به.

وهذا بخلاف الندب لحصول الاقتضاء هناك قطعا ، إلّا أنه غير بالغ الى حدّ الحتم من غير فرق بين ما يكون السبب فيه المصلحه الدنيويه أو الاخرويه ، كما أنه لا فرق في الإرشاد بين ما إذا كان الغرض إبداء المصلحه الدنيويه أو الاخرويه ، كيف! ولو لا ما قلنا لم يكن ندب في أغلب الأوامر العرفيه ، لعدم ابتنائها على المصالح الاخرويه في الغالب.

ومع الغضّ عن جميع ما ذكر فقد يكون المصلحه الدنيويه المتفرّعه على الفعل عائده الى غير المأمور وليس ذلك إذن من الإرشاد ، فلا يتمّ ما ذكر من الفرق إلّا أن يخصّص ما ذكر من التفصيل بالمصلحه العائده الى المأمور ، وهو كما ترى.

هذا ، وقد ذهب الى وضع الأمر بإزاء الطلب جماعه من أصحابنا منهم السيّد العميدى ، وجماعه من العامّه منهم الجوينى والخطيب القزوينى وبعض الجفنيه على ما حكى عنهم ، وهو المختار كما سنبيّن الوجه فيه إن شاء الله.

إلّا أنّ الأوامر المطلقه مطلقا محموله على الوجوب ، لانصراف مطلق الطلب اليه عرفا إلّا أن يقوم دليل على الإذن فى الترك ، وكأته لانصراف المطلق الى الكامل ، واختاره صاحب الوافيه أيضا ، إلّا أنه ذهب الى حمل الأوامر الشرعيه كتابا وسنّه على الوجوب لا- لدلاله الصيغه عليه ، بل لقيام قرائن عامّه شرعا عليه ، وإليه ذهب العلماء فى النهايه بحسب وضع اللغه وجعلها موضوعه فى الشرع لخصوص الوجوب.

**قوله : (وذهب السيّد المرتضى الى أنها مشتركه بين الوجوب والندب)**

وقد تبعه فيما فضّله السيّد ابن زهره ، وقد ذهب الى اشتراكه لفظا بين المعنيين

جماعه ، وهم لم يفصلوا بين اللغه والشرع.

### **قوله : (وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا أنها للوجوب أو النذب)**

وقد حكى ذلك عن الأشعري والقاضي أبي بكر وبنى عليه الآمدى فى الإحكام ، وحكاه عن الأشعري ومن تابعه كالقاضي أبي بكر والغزالي ، إلا أن ظاهر كلامه بملاحظه سابقه هو التوقف بين الوجوب والنذب والإرشاد.

وربما يعزى الى جماعه التوقف بين كونها للوجوب أو النذب ، أولهما اشتراكا لفظيا ، أو للقدر الجامع بينهما ليكون مشتركا معنويا.

وعن البعض التوقف بين الأخيرين ، وعن بعض آخر التوقف بين الأحكام الخمسه ، فهى موضوعه لواحد من الأحكام لا نعلمه.

### **قوله : (وقيل : إنها مشتركة بين ثلاثة أشياء)**

قد حكى ذلك عن جماعه.

### **قوله : (وزعم قوم ... الخ)**

قد حكاه الحاجبي والعضدى عن الشيعة ، ولا أصل له إذ هو غير معروف بينهم ولا منسوب الى أحد من فضلائهم ، فهو فريه عليهم ، أو كان مذهبا لبعض الشيعة من سائر فرقهم ممن لا يعتد بقوله عندهم.

وقد عزى الآمدى فى الإحكام الى الشيعة الاشتراك بين الوجوب والنذب والإرشاد ، وهو أيضا غير معروف بين الأصحاب.

### **قوله : (وقيل : فيه أشياء اخر)**

منها : القول بأنها للإباحه خاصه ، حكاه فى الإحكام.

ومنها : القول بالاشتراك اللفظى بين الأحكام الخمسه.

ومنها : القول بالاشتراك بين الوجوب والنذب والإباحه والتهديد والتعجيز والتكوين.

ومنها : القول بالاشتراك بين الطلب والتهديد والتعجيز والإباحه ... الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع فى كلماتهم ، ولا جدوى فى التعرض لها لندورها



ووضوح فسادها ، وظاهر ما حكى من الاتفاق يدفعها.

## أدله القائلين بدلاله صيغه الأمر على الوجوب

### قوله : (لنا أنا نقطع أن السيد ... الخ)

هذه عمدته أدله القائلين بوضعها للوجوب ، وهو استناد الى التبادر ، تقريره : أن السيد إذا قال لعبده مع خلوّ المقام عن القرائن : «إفعل» فلم يفعل عدّ عاصيا وذمه العقلاء على ترك الفعل ، وهو معنى الوجوب.

وقد يورد عليه بوجوه :

منها : أنه لو تبادر منه الوجوب لزم انتقال الذهن من الأمر الى المنع من الترك وليس كذلك ، إذ قد لا يخطر الترك بالبال فضلا عن المنع عنه.

ويدفعه أن الوجوب معنى بسيط إجمالي يؤخذ فيه المنع من الترك عند التحليل العقلي ، فلا يلزم حينئذ تصوّر المنع من الترك عند تصوّر الوجوب إجمالا ، وذلك ظاهر من ملاحظته سائر المفاهيم الإجمالية المنحلّه عند التفصيل الى مفاهيم عديدة.

مضافا الى أن المنع من الترك ليس جزء من مفهوم الوجوب ولو عند التحليل بل هو من لوازمه حسب ما يأتي الإشارة اليه.

ومنها : المنع من خلوّ المقام الذى يفهم منه ذلك عن القرينه ، إذ الغالب فى العرف قيام القرائن الحاليه أو المقاليه على ذلك ، وقد أشار اليه المصنف رحمه الله بقوله : «لا يقال ...» الخ ويأتى الكلام فى الجواب عنه.

ومنها : أن الفهم المذكور قد يكون من جهه إيجاب الشرع طاعه السيد على العبد وإلزامه بامثال أوامره ، أو من جهه قضاء العرف به ، وفرض وقوع الأمر من السيد بالنسبه الى عبده قاض بذلك بملاحظه حكم الشرع أو العرف ، وأين ذلك من دلاله الصيغه بنفسها عليه.

ووهنه ظاهر ؛ فإنّ الشرع أو العرف إنّما أوجب على العبد الإتيان بما أوجبه مولاه لا غير ذلك ، وإيجابه فى المقام فرع دلاله الأمر.

ومنها : أن العصيان بمعنى مخالفه الأمر لا يثبت كونه محرّما إلّا بعد دلاله الأمر

على الوجوب ، ضروره انتفاء الإثم فيها مع عدمها ، وأنه قد يقع الذمّ على ترك بعض المندوبات وارتكاب بعض المكروهات ، فلا اختصاص له بالمخالفة المحرّمه فلا يلزم من عدّه عاصيا وترتب الذمّ على تركه وجوب الفعل عليه وتحريم تركه.

وفيه : أنّ العصيان لا- يطلق عرفا إلّا على فعل الحرام أو ترك الواجب وليس مخالفه مطلق الأمر عصيانا ، بل لا يطلق إلّا على مخالفه الأمر الإيجابى ، فإذا عدّ مخالفه الأمر المطلق عصيانا كان مفيدا للإيجاب ، وأنّ الذمّ لا يتعلّق بالمكلف من جهة ترك ما هو مندوب عند الذمّ وإنّما يتعلّق بترك الأمر اللازم أو بفعل المحرّم ، وربما يرد على ترك المندوب لوم ولا يعدّ ذمّا ، ولذا عرفوا الواجب بما يذمّ تاركه.

وورود الذمّ عرفا على ترك بعض المندوبات فإنّما هو من جهة لزوم الإتيان به فى العرف وعدم ارتضائهم بالإهمال فيه وإن جاز تركه بحسب الشرع.

ومنها : أنّه معارض بالصيغه المجرّده عن القرينه الصادره من مجهول الحال ممّن لا يعلم وجوب طاعته بحسب الشرع أو العرف وعدمه ، فإنّ المأمور لا يعدّ عاصيا ولا يتعلّق به ذمّ فلو كان حقيقه فى الوجوب لزم ترتّب الذمّ عليه.

وقد يجاب عنه بأنّ دلالة اللفظ لا يستلزم مطابقه مدلوله للواقع ، فغايه الأمر دلالة اللفظ عليه فى المقام ، وهو لا يستلزم وجوبه ليتفرّع عليه استحقاق الذمّ.

نعم ، لو علم وجوب طاعه الأمر من الخارج دلّ ذلك على مطابقه المدلول لما هو الواقع وترتب الذمّ على مخالفته ، ولذا فرضوا الكلام فى المقام فى أمر السيّد لعبده.

وفيه : أنّ ما ذكر إنّما يتمّ فى الإخبار وأما الإنشاء فإنّما هو إيجاد لمدلوله فى الخارج فلا يصحّ فيه ما ذكر.

والحقّ فى الجواب أنّك قد عرفت أنّ ما وضع له الأمر هو الطلب الحتمى الّذى لا يرضى الطالب معه بترك المطلوب ، ومن لوازمه كون الفعل بحيث يذمّ تاركه أو يعاقب عليه إذا صدر ممّن يجب طاعته ، والمعنى المذكور حاصل فى

المقام وإنما لم يترتب عليه الذم من جهة الشك في وجوب الطاعة ، وإنما فرضوا في الاحتجاج صدور الأمر ممن يجب طاعته ليعلم من وجود اللازم المذكور الدال على حمل الصيغه على الطلب بالمعنى المفروض كونها حقيقه في ذلك.

ومنها : أن غايه ما يفيد دلالة الصيغه الصادره من العالى على الوجوب ، وأين ذلك من دلالة الصيغه عليه مطلقا ، كما هو ظاهر العنوان.

ويدفعه بناء على تعميم العنوان أنه إذا ثبت كون الصيغه حقيقه في الوجوب في الصورة المفروضه ثبت ذلك في غيرها أيضا بأصالة عدم تعدد الأوضاع ، أو من جهة ظهور عدم اختلاف معنى اللفظ باختلاف المتكلمين ، كما يظهر من استقراء سائر الألفاظ.

ومنها : أن التبادر المذكور بعينه حاصل في لفظ الطلب وما بمعناه ، كما إذا قال لعبده : «أطلب منك شراء اللحم أو أريد منك ذلك» مع أنه لا كلام في كون الطلب أعم من الوجوب والندب ، فلو كان التبادر المفروض دليلا على الوضع للوجوب بالخصوص لجرى في ذلك مع أن من المعلوم خلافه.

والقول بأن قضيه التبادر أن يكون الوجوب موضوعا له في المقامين إلا أنا خرجنا من ذلك فيما ذكر - نظرا الى قيام الدليل على وضعه للأعم فيبقى غيره تحت الأصل - مدفوع بأن كون الأصل في التبادر مطلقا أن يكون دليلا على الوضع مما لا دليل عليه ، وإنما الدليل على الوضع هو التبادر المستند الى نفس اللفظ ، فلا يصح الاستناد الى التبادر في ثبوت الوضع إلا بعد ثبوت كون التبادر المفروض من ذلك القبيل علما أو ظنا ، وأما مع حصول الشك في وجه لدعوى الأصل فيه ، ولا أقل في المقام من الشك بعد ملاحظه ما قررناه فلا يتم الاستناد اليه.

ومنها : أن التبادر إنما يكون دليلا على الوضع إذا كان الانصراف مستندا الى نفس اللفظ دون ما إذا استند الى أمر آخر حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

والظاهر أن انصراف الأمر الى الوجوب في المقام من جهة دلالة اللفظ على الطلب الظاهر حين إطلاقه في الوجوب ، كما عرفت في انصراف لفظ «الطلب»

وكأنه من جهه كون الوجوب هو الكامل منه ، نظرا الى ضعف الطلب فى المندوب من جهه الرخصه الحاصله فى تركه ، وقد مرّت الإشاره الى ذلك.

### قوله : (معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال)

لا- يخفى أنه بعد أخذ ذلك فى الاحتجاج لا يتوجه ما أورده بقوله : «لا يقال» إذ بعد ثبوت تعليلهم حسن الذمّ بمجرد ترك الامتثال لا فرق بين قيام القرائن على إرادته الوجوب وعدمه ، إذ غايه ما يلزم من ذلك حينئذ أن تكون القرائن مؤكّده لا مفيده للوجوب، وإلا لم يحسن التعليل.

والحاصل أنه إمّا أن يؤخذ فى الاحتجاج انتفاء القرائن فى الصيغه الصادره من السيد ، أو تعليلهم الذمّ بمجرد ترك الامتثال ، ويتمّ الاحتجاج بأخذ واحد منهما وحينئذ فمع أخذه التعليل المذكور فى الاحتجاج وعدم اعتباره انتفاء القرائن هناك لا يتجه الإيراد ، لاحتمال وجود القرائن فى المقام.

وقد يوجه ذلك بأنّ ظاهر ترتب ذمّ العقلاء على مخالفه الصيغه الوارده هو فرض ورودها خاليه عن القرائن الدالّه على الوجوب ، وما ذكره من تعليل الذمّ بمجرد ترك الامتثال تأييد لذلك ، والمقصود من الإيراد منع المقدمه المذكوره ، ويظهر منه أيضا منع التعليل المذكور وإن لم يصرح به.

### قوله : (فليقدّر كذلك لو كانت فى الواقع موجوده)

قد يورد عليه بأنّ مجرد التقدير لا فائده فيه بعد وجودها فى الواقع ، فإنّ الفهم إنّما يتبع العلم بالقرينه ومجرد تقدير عدمه لا يفيد شيئا بعد كون الحكم بحصول الذمّ من جهه الصيغه المنضمّه الى القرينه. نعم ، لو انتفت القرائن بحسب الواقع وحكم بالذمّ تمّ المقصود.

ويدفعه أنّ الحكم بإرادته المعنى المجازى أو خصوص أحد معنى المشترك موقوف على ملاحظه القرينه ، فإذا قدر انتفاء القرائن بأن لا يلاحظ شيئا منها وحصل الفهم المذكور دلّ ذلك على عدم استناد الفهم الى غير اللفظ ، فالمقصود من تقدير انتفاء القرائن عدم ملاحظه شيء منها عند تبادل المعنى المذكور ليكون



**قوله : (والمراد بالأمر ... الخ)**

كأنه إشاره الى دفع ما قد يقال فى المقام من أن أقصى ما يفيد الآيه هو كون لفظ «الأمر» للوجوب فيكون المراد به الطلب الحتمى أو الصيغه الدالّه عليه ولو بتوسط القرينه، وأما كون الصيغه بنفسها دالّه عليه بالخصوص كما هو المدعى فلا ، فأجاب بأن المراد بالأمر هو نفس الصيغه المذكوره ، أعنى قوله : «اسجدوا» حيث إنّ تقدّمها قرينه على إرادتها ، إذ لم يقع منه تعالى فى ذلك المقام طلب آخر سواها.

ويمكن المناقشه بأنّ إطلاق الأمر عليها مبنى على إرادته الوجوب منها ، وهو أعمّ من أن يكون من جهة دلالتها عليه بالوضع أو بواسطه القرينه ، وأصالة عدم انضمام القرينه اليها معارضه بأصالة عدم دلالتها على الوجوب ، مضافا الى أنّ مجرد الأصل لا حجّه فيه فى المقام لدوران الأمر فيه مدار الظنّ.

فإن قلت : إنّه قد عللّ الذمّ والتوبيخ بنفس الأمر فاحتمال استناده الى مجموع الصيغه والقرينه مخالف لظاهر الآيه.

قلت : تعليله بنفس الأمر لا يفيد دلالة الصيغه بنفسها على الوجوب ؛ إذ غاية الأمر أن يراد بالأمر الصيغه المستعمله فى الوجوب ، وهو أعمّ من أن يكون موضوعا بإزائها لثلا يفتر إرادته منها الى القرينه أو لا ، فيتوقف على ضمّها إذ على الوجهين يصحّ تعلق الذمّ بمجرد مخالفه الأمر بعد فرض كون لفظ الأمر دالّا على الوجوب. نعم لو علّق الذمّ بمجرد مخالفه قوله : «اسجدوا» صحّ ما ذكر.

ويمكن أن يوجّه ذلك بأنّ ظاهر سياق الحكايه كون الطلب الصادر هو قوله : «اسجدوا» مع الإطلاق إذ لو كان هناك قرينه منضمّه اليه يتوقف فهم الإيجاب على انضمامها لقضى المقام بالإشاره اليها ، لتوقف ما يورده من الذمّ عليه ، فعدم ذكره فى مقام الطلب إلّا مجرد الصيغه ثمّ تفرّيعه الذمّ على مخالفتها معبرا بالأمر ظاهر فى إطلاق الأمر على الصيغه المجزّده عن القرائن وتفرّيعه الذمّ على مخالفتها ، فيتمّ المدعى مضافا الى أنّ الظاهر من ملاحظه العرف عدّ الصيغه

المجزّده عن القرائن الصادره من العالى أمرا وإطلاقهم لفظ «الأمر» عليها على سبيل الحقيقه من غير إشكال ، سواء قلنا بكون الصيغه حقيقه فى الوجوب أو لا ، فيستفاد كونها للوجوب من الآيه ، فبملاحظه ما قرّناه ليس المراد من قوله إذ : «أمرتك» إلّا ما حكاه أوّلا من نفس الصيغه الصادره ، وهو ظاهر من سياق الآيه كمال الظهور ، فيكون الذمّ واردا على مخالفه مجزّد الصيغه.

وما يقال فى المقام من : أنّ المراد بلفظ الأمر هنا هو الصيغه المتقدّمه والذمّ على مخالفتها دالّ على استعمالها فى الوجوب والأصل فى الاستعمال الحقيقه فمما لا وجه له.

أمّا أوّلا فلأنّ ترتّب الذمّ على المخالفه إنّما يفيد كون المقصود هناك إيجاب السجود ، وأمّا أنّ اللفظ مستعمل فى خصوص الوجوب كما هو المراد فلا- ، ولا ملازمه بين الأمرين ؛ إذ قد يكون من قبيل إطلاق الكلّى على الفرد أو ما بمعناه من غير إرادته الخصوصيه من اللفظ فلا تجوّز حسب ما يأتى بالإشاره اليه إن شاء الله.

وأمّا ثانيا فبأنّ مناط الاستدلال بالآيه هو ترتّب الذمّ على مخالفه قوله : «اسجدوا» خاليا عن القرائن ، لدلالته إذن على استفاده الوجوب من نفس الصيغه ، وهو يتوقّف على وضعها له لانحصار الوجه فى دلالة اللفظ على المعنى فى الوضع وانضمام القرينه ، والمفروض انتفاء الثانى فيتعيّن الأوّل ، وحينئذ فلا حاجه الى انضمام الأصل.

وأمّا إثبات مجزّد استعماله هناك فى الوجوب بقرينه الذمّ المتأخّر الكاشفه عن حصول ما يفيد عند استعمال الصيغه من الوضع أو انضمام القرينه فلا يفيد شيئا فى المقام ؛ إذ لا يستفاد من ذلك إذن ما يزيد على الاستعمال ، واستعمال الأمر فى الوجوب ممّا لا تأمل فيه عندهم حتّى يحتاج فيه الى الاستناد الى الآيه الشريفه والتمسك بالمقدمات المذكوره ، ودعوى أصله الحقيقه هنا غير متجهه أيضا لتعدّد مستعملات اللفظ ، وكون الاستعمال إذن أعمّ من الحقيقه معروف بينهم.

**قوله : (فإنّ هذا الاستفهام ليس على حقيقته)**

كأنه دفع لما قد يقال من أنه لا توييخ ولا ذم في الآية الشريفه ؛ إذ ليس ما ذكر إلّا استفهاما عن علّة الترك ، وهو يصحّ مع كون الأمر المتروك واجبا أو مندوبا ، وأمّا الطرد والإبعاد المترتب عليه فقد يكون من جهة العلّة الداعية له على الترك ، إذ قد يكون ترك المندوب على وجه محرّم بل باعث على الكفر.

فأجاب بأنّ الاستفهام في المقام ليس على حقيقته ، لاستحالته عليه تعالى ، فيراد به معناه المجازي ، وهو في المقام للتوييخ والإنكار.

ويرد عليه أنه لا يتعيّن الأمر حينئذ في كون الاستفهام إنكاريا ، لاحتمال أن يكون للتقرير ، والمقصود إبداءه العلّة التي بعثته على ترك السجود وإقراره بها حتّى يتمّ الحجّج عليه ، فلا- دلالة في الاستفهام على ذمّه وتوييخه ، ولا- في طرده وإبعاده بعد إقراره بكون العلّة فيه ما ذكره على ترتبه على مجرد تركه ليفيد المدعى.

وما يقال من : أنّ الاستكبار من إبليس لم يكن على الله تعالى ليكون محرّما بل على آدم عليه السلام ، فيرجع بالنسبة الى الله تعالى الى محض المخالفة التبعية الغير المقصوده بالذات المولّده من المخالفة الحاصله من الحميّة والعصبيّة ، وهذه شيء ربما يعدّ من تبعها في عداد المقصرين.

مدفوع بأنّ الترك الصادر من إبليس قد كان على جهة الإنكار ، وكان استكباره على آدم عليه السلام باعثا على إنكاره رجحان السجود ، ولا- شكّ إذن في تحريمه ، بل بعثته على الكفر، فهناك امور ثلاثه إباء للسجود ، واستكبار على آدم عليه السلام ، وإنكار لرجحان السجود المأمور به من الله تعالى ، بل دعوى قبحه لاشتماله على تفضيل المفضول ، ولا ريب في بعثته على الكفر كما لو أنكر أحد أحد المندوبات الثابته بضروره الدين ، وكأنّ في قوله تعالى: (أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ) (١) إشاره الى الامور الثلاثة ، فليس عصيانه المفروض مجرد ترك الواجب ، بل معصيه باعثه على الكفر سيّما بالنظر الى ما كان له من القرب والمكانه وغايه العلم والمعرفه.

---

(١) البقره : ٣٤.

ومع الغَضُّ عن ذلك فكون الترك الصادر منه على سبيل الاستكبار على آدم عليه السلام كاف في المقام ؛ إذ لا دليل على كون ما ترتب على مخالفته من الإبعاد والإهانة متفرعا على مجرد الترك ليفيد المدعى ، ومجرد احتمال حرمة الاستكبار سيمًا بالنسبة اليه خصوصا بالنظر الى كونه على آدم عليه السلام كاف في هدم الاستدلال.

مضافا الى ظهور قوله تعالى : (فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا) (١) في قبحه وتحريمه، بل هو الظاهر من سياق سائر الآيات أيضا.

وربما يظهر منها أنّ ما ورد على إبليس إنّما كان من جهه الكبير ، وقد يستظهر ذلك من الأخبار (٢) أيضا.

فقوله : «إن هذه شيء ربما يعدّ من تبعها في عداد المقصرين» مشيرا به الى أنّه لا يزيد على ارتكاب المكروه كما ترى.

ثمّ إنّ قد يورد على الاحتجاج امور اخر :

منها : أنّ أقصى ما تفيده الآية دلالة الأمر على الوجوب في عرف الملائكة قبل نزول آدم عليه السلام الى الأرض ، وإفاده الأمر للوجوب في لسانهم لا يفيد دلالة عليه عندنا.

وقد يجاب عنه بأصالة عدم النقل ، وهو كما ترى ؛ إذ هو إنّما يفيد مع اتّحاد اللسان، وكون الخطاب هناك بالعربيه غير معلوم سيمًا إذا قلنا بكون الأوضاع اصطلاحيه ، ومع احتمال اختلاف اللسان لا يعقل التمسك بأصالة عدم النقل.

واجيب أيضا بأنّ حكاية أقوال أهل لسان لآخرين إنّما يصحّ من الحكيم إذا أتى بما يفيد المطلوب من لسان الآخرين واستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم.

وأنت خير بأنّ أقصى ما يلزم أن يعتبره الحكيم عدم اختلاف المعنى ، وأمّا اعتبار الموافقه في النقل بين حقائق ذلك اللسان وهذا اللسان وكذا المجاز فمما لا شاهد على اعتباره، ولا جعله أحد من شرائط النقل بالمعنى.

---

(١) سورة الأعراف : ١٣.

(٢) الكافي ٢ : باب الكبير ص ٣٠٩ - ٣١٢.

نعم ، يمكن أن يجاب بأنّ حكايته تعالى لتلك الواقعة بهذه الألفاظ دليل على كون الألفاظ المذكوره حقيقه فيما ذكر لتدلّ على المقصود بنفسها ، وإلّا فلا تكون وافيّه بأداء المقصود ولا موافقا لما وقع فى اللسان الآخر.

ومنها : أن أقصى ما تفيده الآيه دلالة أمره تعالى على الوجوب ، وأين ذلك من دلالاته عليه بحسب اللغه؟

وما قد يجاب عنه من أنّ المتبادر من التعليل هو كون العله مخالفه الأمر من حيث إنّّه أمر لا من حيث إنّّه أمره تعالى مدفوع ، بأنّ ظاهر إضافته الأمر الى نفسه فى التعليل إنّما يفيد ترتّب الذم على مخالفه أمره من حيث إنّّه أمره ، فدعوى التبادر المذكور مع أنّ الظاهر من اللفظ خلافه غريب.

نعم ، يمكن أن يدفع بذلك ما لعله يقال : إنّ غايه ما تفيده الآيه لزوم حمل أوامره تعالى مع الإطلاق على الوجوب ، وهو أعمّ من كونه موضوعا له ، إذ قد يكون ذلك لقيام قرائن عامّه على الحمل المذكور ، فإنّ تعليل الذمّ بمجرّد مخالفه الأمر يدفع ذلك لاقتضائه كون الأمر بنفسه دالّا على الوجوب لا من جهه انضمام القرينه الخارجيه ولو كانت عامّه.

ويمكن الجواب عمّا ذكر بأنّ ثبوت كونه حقيقه فى الوجوب بحسب الشرع قاض بثبوتّه بحسب اللغه أيضا بملاحظه أصاله عدم النقل ، فغايه الأمر أن يضمّ الأصل المذكور الى الآيه لإتمام المقصود ، كما اخذ ذلك فى الاحتجاج بالتبادر بل الظاهر أخذه فى غيره أيضا وإن لم يشيروا اليه.

ومنها : أنّ غايه ما تدلّ عليه الآيه دلالة الصيغه الصادره من العالى على الوجوب ، وأمّا دلالة صيغه «إفعل» عليه مطلقا كما هو المأخوذ فى العنوان فلا.

ويمكن دفعه بعد تسليم كون النزاع فى الأعم بنحو ما مرّ فى الاحتجاج السابق.

ومنها : أنّ ما يستفاد من الآيه دلالة الأمر على الوجوب من دون انضمام القرينه ، وأمّا كون تلك الدلاله بالوضع بخصوصه فغير معلوم ؛ إذ قد يكون ذلك

لدلالته على الطلب وظهور الطلب في الوجوب كما نشاهد ذلك في لفظ «الطلب» الموضوع للأعم قطعاً ، فما تدلّ عليه الآية أعمّ من المدعى على نحو ما مرّت الإشارة إليه في الاحتجاج المتقدّم.

قوله : الثالث قوله تعالى : (فَلْيَخِذْ بَالِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) (١) الآية قد يورد على الاحتجاج بهذه الآية الشريفه أيضا امور أشار المصنّف الي بعضها :

منها : أنّه لا دلالة في الآية إلّا على كون أمر ما للوجوب بمعنى إرادته الوجوب منها : إذ لا عموم في الآية ، وهو ممّا لا كلام فيه ، وقد أشار إليه المصنّف.

ومنها : أنّه على فرض تسليم عموم الآية يكون أمره للعموم إنّما يفيد حرمه مخالفه جميع أوامره تعالى ، وهو إنّما يفيد اشتمال تلك الأوامر على ما يراد منه الوجوب ، فيرجع الى الوجه الأوّل.

ومنها : أنّه بعد تسليم دلالة على كون كلّ من أوامره للوجوب فأقصى ما يفيد كونه المراد منها ذلك ، وهو أعمّ من الوضع له فما يستفاد من الآية الشريفه هو حمل الأوامر المطلقة في الكتاب أو السنّه أيضا على الوجوب ، فلا مانع من أن يكون ذلك قرينه عامّه قائمه على ذلك مع كونها حقيقه لغه وشرعا في مطلق الطلب حسب ما ذهب اليه بعض المتأخّرين مستدلّا على حملها على الوجوب بالآيه المذكوره وغيرها.

ومنها : أنّه لو سلّم دلالتها على الوضع للوجوب فإنّما تدلّ على وضعها للوجوب بحسب الشرع لورود التهديد المذكور من الشارع ، فلا دلالة فيها على الوضع للوجوب بحسب اللغه كما هو المدعى ، فتكون الآية دليلا على مقاله السيّد والعلّامة ومن يحذو حذوهما.

ومنها : أنّه لو سلّم دلالتها على الوضع له بحسب اللغه فإنّما تدلّ على كون مفاد لفظ «الأمر» هو الوجوب دون الصيغه ، وقد عرفت أنّه لا ملازمه بين

---

(١) سورة النور : ٦٣.

الأمرين ، فأى مانع من القول بكون لفظ «الأمر» موضوعا بإزاء الصيغه التي يراد منها الوجوب؟ وإن كان إرادته ذلك منها على سبيل المجاز أو الاشتراك أو من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد بوضعها للأعمّ من الوجوب.

ومنها : أنه لو سلّم دلالتها على حال الصيغه فإنّما تفيد وضع الصيغه التي يكون مصداقا للأمر بإزاء الوجوب ، أعنى الصيغه الصادره من العالى أو المستعلى أو هما معا ، دون مطلق صيغه إفعال ، كما هو ظاهر عنوان البحث لتكون نفس الصيغه موضوعه لخصوص الأمر أو للدلاله على الوجوب حسب ما مرّ الكلام فيه.

ومنها : المنع من إفاده الآيه للتهديد ، فإنّها مبنيّه على كون الأمر للوجوب ومع التمسّيك به يدور الاحتجاج ، وقد أشار اليه المصنّف رحمه الله.

ومنها : المنع من كون مطلق التهديد على الترك دليلا على الوجوب وإنّما يكون دليلا عليه إذا وقع التهديد بعذاب يترتب على ترك المأمور به على سبيل التعيين ، دون الاحتمال وهو غير حاصل فى المقام ، لدورانه بين الفتنه والعذاب ، ولا مانع من ترتّب الفتنه على ترك بعض المندوبات ، فغايه ما يفيدته التهديد المذكور مرجوحه المخالفه لما فيه من احتمال ترتّب الفتنه الحاصل بمخالفه الأمر الندبى أو العذاب الحاصل بمخالفه الأمر الوجوبى ، فلا ينافى القول باشتراك الأمر بين الوجوب والندب لفظيا أو معنويا ، بل وغيرهما أيضا لقيام احتمال الوجوب القاضى باحتمال ترتّب العذاب على الترك ، فيصحّ الكلام المذكور وإن لم يستعمل شيء من الأوامر فى الوجوب.

ومنها : أنه إنّما وقع التهديد فى مخالفه الأوامر بإصابه الفتنه أو العذاب الأليم فيحتمل أن يكون ذلك على سبيل التقسيم ، بأن يراد به أنّ المخالفين لأوامره تعالى بعضهم يصيبه الفتنه وبعضهم يصيبه العذاب ، وكأنّ المراد بالفتنه الآفات والمصائب الدنيويه ، لظاهر مقابلته بالعذاب فلا يفيد كون أوامره مطلقا للوجوب ، بل قضيه ذلك جواز انقسام الأوامر الى قسمين على حسب الغايه المترتبه على مخالفتها ، فأقصى ما يفيدته إرادته الوجوب من بعض الأوامر ، وهو ما هدد عليه بالعذاب

وذلك ممّا لا كلام فيه ، فلا يفيد المدعى .

ومنها : أنّه لا يتعيّن أن يراد بمخالفه أمره تعالى ترك ما أمر به كما هو مبنى الاحتجاج ، إذ يحتمل أن يراد به حمله على خلاف مراده ، فلا يفيد المدعى ، وقد أشار إليه المصنّف رحمه الله .

ومنها : أنّه يحتمل أن يراد بالمخالفه الحكم على خلاف ما أمر الله تعالى به ، كما هو إطلاق معروف فى مخالفه بعض الناس لبعض .

ومنها : أنّ التهديد المذكور وإن تعلّق بمخالفى الأمر لكن المهّدّ عليه غير مذكور فى الآية ، فقد يكون التهديد واردا عليهم لأمر غير المخالفه ، فلا يفيد المطلوب .

ومنها : أنّ المخالفه فى الآية قد عدّيت ب «عن» مع أنّها متعدّيه بنفسها ، فليس ذلك إلّا لتضمينها معنى الإعراض ، كما سيشير إليه المصنّف رحمه الله ، وحينئذّ فيكون التهديد المذكور واردا على المخالفين على سبيل الإعراض ، ويحتمل حينئذّ أن يكون وروده عليهم من جهة إعراضهم عن الأمر لا لمجرد تركهم كما اخذ فى الاحتجاج .

ومنها : أنّه يحتمل أن يكون قوله : «الذين» مفعولا- ليحذر ويكون الفاعل مستترا فيه راجعا الى السابق ، فيكون المقصود بيان الحذر عن الذين يخالفون عن أمره ، لا وجوب الحذر عليهم ليفيد استحقاقهم للعذاب من أجل مخالفتهم .

ومنها : أنّه لا- دلالة فى الآية على تهديد كلّ مخالف للأمر ؛ إذ لا عموم فى الموصول ، فقد يراد به العقد ويكون إشاره الى جماعه مخصوصين ، فغايه الأمر حينئذّ أن يكون الأوامر المتعلقة بهم للوجوب وأين ذلك من دلالة مطلق الأمر عليه؟ .

ومنها : أنّ ظاهر المخالفه هو ترك الأمر الإيجابى ، إذ المتبادر منها هو التصدّى لخلاف ما يقتضيه الأمر إذا نسب الى الأمر ، أو خلاف ما اقتضاه الأمر إن نسبت اليه ، وليس فى ترك الأوامر النديه مخالفه للأمر ولا للآمر ، نظرا الى اشتمال الأمر



الندبى على إذن الأمر فى الترك ، فإن أتى بالفعل فقد أخذ بمقتضى الطلب ، وإن ترك فقد أخذ بمقتضى الإذن الذى اشتمل عليه ذلك الطلب ، ولو عدّ ذلك أيضا مخالفه فلا ريب أن إطلاق المخالفه غير منصرف اليه .

وإضافه المخالفه فى الآيه الى الأمر لا يقضى بكون كلّ ترك للمأمور به مخالفه ، وإنما يقضى بتعلّق التهديد على الترك الذى يكون مخالفه ، وهو الترك الذى لم يأذن فيه ، فيختصّ التهديد بمن ترك العمل بمقتضى الأوامر الوجوبيه ، لا من ترك المأمور به مطلقا ليفيد كون الأمر المطلق للوجوب .

ومنها : ما عرفت فى الإيراد على التبادر والآيه السابقه من أن أقصى ما يفيد دلالة الأمر على الوجوب مع الإطلاق ، وهو أعمّ من وضعه له ؛ إذ قد يكون ذلك لوضع الصيغه لمطلق الطلب وانصراف الطلب الى الوجوب حتّى يقوم دليل على الإذن فى الترك كما هو ظاهر من ملاحظه الحال فى لفظ «الطلب» حسب ما مرّت الإشارة اليه .

وقد يجاب عن الأوّل تاره بأنّ قوله : «عن أمره» مصدر مضاف ، وهو مفيد للعموم ، وقد أشار اليه المصنف رحمه الله .

وتاره بعد الغضّ عن كونه عامّا بكفايه الإطلاق فى المقام ، لتنزيله منزله العموم .

واخرى بورود التهديد على مخالفه مجرّد الأمر وقضيه ذلك كون المناط فى ورود التهديد هو مخالفه أمره تعالى من حيث إنّه مخالفه له ، وذلك كافى فى إثبات المطلوب مع عدم ملاحظه العموم ، على أنّه حينئذ مفيد للعموم نظرا الى حصول المناط فى مخالفه سائر أوامره المطلقه .

وعن الثانى أنّ ظاهر عموم الأمر فى المقام هو العموم الأفرادى فيكون التهديد واقعا على مخالفه كلّ واحد واحد من أوامره ، لا على مخالفه الكلّ بمعنى المجموع ، لبعده عن عبارته سيّما إذا قلنا باستفاده العموم من جهه التعليق على مجرّد المخالفه ، أو لقضاء الإطلاق به .

وعن الثالث ما عرفت من كون تعليق التهديد على مجرد مخالفه الأمر قاضيا بعدم استناد فهم الوجوب الى شيء آخر عدا الصيغه ، وجعل نفس التهديد الواقع قرينه على إرادته الوجوب غير متجه ؛ إذ قضيه ذلك إتيانهم بما يستحقّ معه الذمّ والعقوبه مع قطع النظر عن التهديد المفروض حتّى يصحّ تعلق التهديد بهم ، لا أن يكون استحقاقهم لذلك بعد ورود التهديد عليهم كما هو قضيه جعله قرينه على إرادته الوجوب من غير دلالة الصيغه بنفسها عليه على ما هو الملحوظ فى الإيراد.

وعن الرابع بأنّ ملاحظه أصله عدم النقل وظهور اتّحاد الوضع كافيّه فى إتمام المقصود ، وهى معتبره فى إتمام كلّ من الأدلّه المذكوره ، وقد أشار اليه المصنّف فى الحجّه الاولى ، وكأنّه تركه فى البواقي اتكالا على الظهور.

وعن الخامس بصدق الأمر لغه وعرفا على الصيغه الصادره من العالى خاليه عن القرائن الدالّه على إرادته الوجوب وعدمها ، وقد دلّت الآيه على التهديد بمخالفه الأمر فيفيد كون الصيغه المذكوره دالّه عليه ، وهذا مراد من قال فى الجواب : «إنّ الأمر حقيقه فى الصيغه المخصوصه» فإنّه إنّما عنى بها الصيغه المطلقه الصادره عن العالى الخاليه عن القرائن ، والمقصود أنّ هذه الصيغه حينئذ ممّا يصدق عليه الأمر حقيقه من غير شائبه تجوّز أصلا.

والشاهد عليه ملاحظه الإطلاقات العرفيه مع قطع النظر عن ملاحظه اعتبار الاستعلاء فى مفهوم الأمر وعدمه ، ولا لكون لفظ «الأمر» حقيقه فى خصوص الطلب الحتمى ، أو الصيغه الدالّه على ذلك ، أو الأعمّ منه بل يكتفى بملاحظه صدق الأمر عرفا على الصيغه المفروضه ، وذلك كاف فى استفاده دلالة الصيغه على الوجوب من الآيه الشريفة.

وعلى فرض ثبوت اعتبار الاستعلاء فى مفهوم الأمر وتسليم كون الاستعلاء ملزوما للوجوب لا مانع من صحّه الاحتجاج ، إذ غايه الأمر دلالة الصيغه المطلقه حينئذ على استعلاء المتكلم وإلزامه ، وهو عين المطلوب.

والحاصل : أنّ ما ذكر من عدم الملازمه بين وضع المادّه والصيغه مسلّم ، إلّا أنّ

الواقع فى المقام بمقتضى فهم العرف خلافه ، لعدم فرقههم فى ذلك بين لفظ «الأمر» ومصادقه.

وعن السادس أنه بضميمه أصله عدم تعدد الأوضاع وملاحظه استقراء سائر الألفاظ يمكن تتميم المقصود إن قلنا بتعميم محلّ الخلاف لغير مصداق الأمر أيضا ، فبعد ثبوت وضع الصيغه الصادره من العالى لذلك يثبت الحكم فى غيرها أيضا ، نظرا الى الأصل والغلبه المذكورين ، فاحتمال كون الصيغه الصادره من العالى حقيقه فى الطلب الحتمى دون الصيغه الصادره من غيره مع اتّحاد اللفظ فى الصورتين خارج عن سياق الوضع فى سائر الألفاظ حسب ما مرّت الإشاره اليه.

وعن السابع بما يأتى الإشاره اليه فى كلام المصنّف رحمه الله.

وعن الثامن بأنّ احتمال العذاب منفى على القول بعدم إفادته الوجوب من غير قرينه سواء قلنا بكونه للندب أو مشتركاً بينه وبين الوجوب لفظياً أو معنوياً ، لقضاء أصله عدم الوجوب بنفيه ، فلا يتّجه توعدّه بالعذاب ولو على سبيل الاحتمال.

وعن التاسع بأنّه خروج عن ظاهر الآيه ، فإنّ الظاهر دوران الأمر فيما يصيبهم بين الأمرين ، وهو لا يتمّ إلّا فى ترك الواجب لعدم قيام احتمال العذاب فى ترك المندوب ولو بحكم الأصل حسب ما عرفت.

وقد يجاب عنه أيضا بأنّ قضيه التفسير المذكور أن يكون بعض الأوامر للوجوب نظرا الى حمل أو فى الآيه على التقسيم ، فإمّا أن يكون حقيقه أو مجازاً فيه ، والثانى خلاف الأصل ، فيتعيّن الأوّل فإن كان فى الباقي للندب فإمّا أن يكون حقيقه فيلزم الاشتراك ، وهو مخالف للأصل ، أو مجازاً وهو أيضا مخالف للأصل ، مع أنّه غير مناف للمطلوب.

وأنت خير بأنّه إن اريد بذلك منع كون بعض الأوامر للندب للزوم الاشتراك أو المجاز فهو مخالف لما عليه القائلون بالوضع للوجوب.

وإن أراد عدم اندراج الأوامر النديه فى الآيه فمن الظاهر أنّه لا يختلف

الحال فى الأصل المذكور من جهة الاندراج فيها وعدمه.

مضافا الى أنّ الأصل المذكور ممّا لا أصل له ، لتعدّد المستعمل فيه فى المقام على أنّ الاستناد الى الأصل على فرض صحّته خروج عن الاستناد الى الآية.

وقد يجاب أيضا بأنّ الحمل على المعنى المذكور يقضى باستعمال المشترك فى معنييه ، أعنى لفظ «الأمر» فى المعنيين المذكورين.

ولا يخفى ما فيه ؛ إذ اشتراك الصيغه لفظا بين المعنيين على فرض تسليم استفادته من الآية بناء على الوجه المذكور لا يستلزم أن يكون مادّه الأمر مشتركا لفظيا.

على أنّه لا يلزم أن يكون اشتراك الصيغه بينهما لفظيا ، إذ قد يكون معنويا ، وكذا القول بكون الصيغه حقيقه فى أحد المعنيين مجازا فى الآخر لا- يقضى بناء على حمل الآية على الوجه المذكور باستعمال لفظ «الأمر» فى المقام فى حقيقته ومجازه ، وهو ظاهر.

وعن العاشر بما يأتى فى كلام المصنّف رحمه الله.

وعن الحادى عشر بأنّ الاحتمال المذكور كسابقه خلاف الظاهر جدّا.

وعن الثانى عشر أنّ تعليق التهديد على مخالفه الأمر كالصريح ، بل صريح فى كونه من أجل المخالفه كما فى قولك : «فليحذر الّذين يخالفون الأمير أن يهلكهم».

وعن الثالث عشر أنّه لا- داعى الى إضمار الإعراض فى المقام مع كونه مخالفا للأصل ، ولا- الى تضمين المخالفه بمفهوم الإعراض ؛ إذ يكفى فى تعديته ب «عن» حصول معنى الإعراض فى الترك ، فإنّ ترك المأمور به عمدا من غير عذر فى معنى الميل والإعراض عنه ، وبملاحظه ذلك تصحّ تعديته ب «عن» من غير حاجه الى إضمار لفظ آخر ، أو أخذ مفهوم الإعراض فى المخالفه ليكون حينئذ ظاهرا فيما ادعاه المورد ، ولذا عبّر المصنّف رحمه الله عن ذلك بقوله : «فكأنّه ضمن معنى الإعراض».

وعن الرابع عشر أنّه لا داعى الى الحمل عليه مع غايه بعده عن العبارة ،

مضافا الى إفادته للمطلوب أيضا ، إذ لا وجه لوجوب الحذر عنهم سوى كونهم من أهل الفسوق والعصيان ، لوضوح أنّ مخالفه الأمر الندبي لا يقضى بذلك سيّما مع عود الضمير في «أن تصيهم» إلى «الذين» كما هو الظاهر.

وعن الخامس عشر أنّ العبره في المقام بظاهر اللفظ ، وليس في الظاهر ما يفيد إرادته المعهود فظايره الإطلاق ، ومع تسليم انصرافه الى العهد فالتهديد إنّما وقع على مجرّد مخالفتهم للأمر ، وهو كاف في المقام ؛ إذ لا يصحّ ذلك من دون استفادة الوجوب من مطلق الأمر.

بقي الإيرادان الأخيران ، والظاهر ورودهما في المقام.

### **قوله : (حيث هدّد سبحانه مخالف الأمر ... الخ)**

استفاده التهديد من الآيه إمّا مبنيه على كون الأمر في الآيه للتهديد أو الإنذار المقارب له - كما هو الظاهر من سياقها - أو على كون الحكم بالحذر في شأنهم دليلا على حصول موجب العذاب ، وهو معنى الإنذار والتهديد ، والثاني هو الذي قرره المصنف.

### **قوله : (إلا بتقدير كون الأمر للوجوب)**

مبنى الاعتراض على أنّ فهم التهديد من الآيه يتوقّف على كون الأمر المذكور للوجوب بناء على أنّ وجوب الحذر دالّ على استحقاق العذاب المفيد للتهديد ، وأمّا استحباب الحذر أو الأمر به على سبيل الإرشاد ونحوه فلا دلالة فيه على استحقاق العذاب ؛ إذ قد يكون ناشئا على احتمال العذاب فلا يفيد كون أوامره للوجوب ، كما هو المطلوب فالمقدّمه الاولى المثبتة لتهديده تعالى مخالف الأمر من جهه وقوع المخالفه محلّ منع ، والحكم به يتوقّف على كون الأمر المطلق للوجوب ، فيدور الاستدلال.

فظهر بما قررنا أنّ مبنى الاحتجاج بزعم المورد ليس على كون الأمر المذكور للتهديد ، وإلّا توجّه المنع اليه سيّما مع البناء على كونه مجازا وإنّما يبتنى على كون التهديد مستفادا من الكلام حسب ما قررناه ، وهو الظاهر من كلام المجيب أيضا ،

فيتوقف على كون الأمر للوجوب ، فالإيراد عليه بأنّ كون الأمر بالحدز للتهديد لا يتوقف على كونه للوجوب - ضروره كون التهديد إنشاء ، والإيجاب إنشاء آخر لا ربط لأحدهما بالآخر ، فممنع كون الأمر للوجوب ليس داخلا فى شىء من المقدمات المأخوذه فى الاستدلال - ليس على ما ينبغى .

نعم ، يمكن الإيراد عليه بأنّ فهم التهديد فى المقام ليس منحصرا فى ذلك ؛ إذ يصحّ استفادته من المقام فإنّ المقام مقام التحذير والتهديد ، ولا يبعد حمل الأمر فيه على الإنذار وبيان كونه المخالفه باعته على استحقاق العقوبه أو إصابه الفتته ، كما فى قولك : «فليحذر الشاتم للأمير أن يضربه» وقد يحمل على التهكم أو التعجيز فيفيد التهديد أيضا .

### **قوله : (إذ لا معنى لندب الحدز عن العذاب أو إباحته)**

إذ لو كان هناك استحقاق للعذاب كان الحدز واجبا ، وإلا كان لغوا وسفها لا يقع الأمر به من الحكيم ، ففى الماده دلالة على كون الهيئه هنا لإفاده الوجوب وإن لم نقل بوضعها له .

واورد عليه بأنه إنّما يتم بالنسبه الى العذاب المحقق وقوعه أو عدمه ، وأما بالنسبه الى المحتمل فلا ، بل قد وقع مثله فى الشرع كثيرا مثل ندب ترك الطهاره بالماء المشمس ، للحدز عن البرص ، وندب تفريق الشعر ، للحدز عن احتمال التفريق بمنشار النار .

ويدفعه أنّ احتمال قيام المقتضى للعذاب غير كاف فى ذلك ، فإنه إن ثبت هناك مقتضى للعذاب فذاك وإلا قبح العذاب من الحكيم حسب ما يأتى بالإشاره اليه فى كلام المورد إن شاء الله تعالى وإن كان ما ذكره محلّ كلام ، فمجرد الاحتمال فى بادئ الرأى غير كاف فى المقام حتّى يحسن الحدز من جهته ، لما عرفت من انتفائه بعد عدم ثبوت مقتضيه .

### **قوله : (فلا أقل من دلالته على حسن الحدز)**

إمّا لاشتراك الأقوال المذكوره فى إفاده الجواز ولو بضميمه الأصل ، أو لأنّ

غايه ما يحتمله ذلك ، إذ لا معنى لحرمة الحذر عن العذاب بناء على احتمال كون الأمر المذكور تهديدا على حصول الحذر.

### قوله : (إنما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب)

إن أراد أن حسن الحذر في الظاهر متوقف على العلم بحصول المقتضى بحسب الواقع فهو ممنوع ؛ إذ احتمال القيام كاف في المقام ، سواء اريد بالحذر الأمور به في الآيه الاحتياط والتحرز عن الوقوع في المكروه ، أو مجرد الخوف من إصابته.

وإن أراد توقفه على قيام المقتضى للعذاب ولو على سبيل الاحتمال فلا يفيد التقرير المذكور إلّا قيام احتمال إرادته الوجوب ، فغايه ما يفيد الآيه رجحان العمل بالأمور به ، نظرا الى احتمال كونه للوجوب ، وأقصى ما يستفاد من ذلك إن سلم عدم كون الأمر حقيقه في خصوص الندب مجازا في غيره ، لعدم احتمال إرادته الوجوب حينئذ نظرا الى حقيقه اللفظ ، ولا دلالة فيه إذن على دفع الاشتراك لفظيا أو معنويا.

ومن هنا ينقدح إيراد آخر على الاستدلال على فرض كون الأمر فيها للوجوب ، إذ قد يكون إيجاب الحذر من جهة قيام احتمال الوجوب واحتمال الوقوع في العذاب فأوجب الحذر دفعا لخوف الضرر.

فمحصل الآيه عدم الأخذ بالأصل في المقام ولزوم الاحتياط ، وأين ذلك من دلالة الأمر بنفسه على الوجوب؟ كما هو المدعى.

وقد يوجه كلامه بأن المراد قيام المقتضى للعذاب وإن كان مقتضيا لاحتمال العذاب للاكتفاء بذلك في الدلالة على الوجوب ، نظرا الى انتفاء احتمال العذاب على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم عليه تعالى.

وقد يناقش فيه بأن أقصى ما يسلم في المقام انتفاء الاحتمال المذكور على فرض عدم كون الأمر موضوعا للوجوب أو لما يشمله ، وأما لو كان مشتركا بين الوجوب وغيره أو موضوعا للقدر المشترك فاحتمال العذاب قائم ، نظرا الى

احتمال إرادته الوجوب القاضى بترتب العذاب على الترك وقبح الظلم إنَّما يقضى بعدم إيقاع العذاب مع عدم إظهار المقتضى له أصلا ، والمفروض إبداءه ولو على سبيل الاحتمال الدائر بينه وبين غيره ، فيكون احتمال العذاب على نحو احتمال الوجوب .

نعم ، لو قام دليل على انتفاء الوجوب بحسب الشرع قطعا مع عدم قيام دليل شرعى على الوجوب من جهة الشارع تمَّ ذلك ، إلَّا أنَّه فى محل المنع .

فإن قلت : إنَّ حمل الأمر المذكور على الندب أو الإباحه شاهد على عدم وجوب الفعل المتروك ؛ إذ لو كان واجبا لكان الحذر عمَّا يترتب عليه من العذاب واجبا أيضا ، فعدم وجوبه كاشف عن عدم ترتب العذاب عليه أصلا .

قلت : لئما كان الفعل المتروك غير متحقق الوجوب لم يجب الحذر عمَّا يترتب عليه بمحض الاحتمال من غير علم ولا ظنَّ به ، وغايه ما يلزم من ذلك عدم ترتب العذاب على ترك التحذّر لعدم وجوبه لا على ترك المأمور به كما ادّعى .

والحاصل أنَّ مفاد الآيه حسن الاحتياط فى المقام ، ومن البين أنَّ ذلك إنَّما يكون مع احتمال قيام المقتضى للعذاب ؛ إذ مع عدمه قطعا لا تكون من مورد الاحتياط ، وعدم وجوب الاحتياط حينئذ لا يقضى بعدم رجحانه كما هو قضيه الإيراد ، فتأمل .

### **قوله : (بل المراد حمله على ما يخالفه)**

لا يخفى بعد الوجه المذكور جدًّا ؛ إذ لو صحَّ حمل مخالفه الأمر على حمله على خلاف ما يراد منه ، فلا شكَّ فى عدم انصراف اللفظ اليه بحسب العرف ، بل الظاهر من ملاحظه الاستعمالات يومية الى كونه غلطا ، ولو أمكن تصحيحه فهو فى غايه البعد عن الظاهر ، فالإيراد المذكور فى غايه الوهن .

والأولى أن يقرّر الإيراد بوجه آخر : وهو حمل المخالفه على مخالفته بحسب الاعتقاد ، بأن يعتقد خلاف ما أمر الله تعالى به ، فإنَّ صدق مخالفه الأمر عليه ليس بتلك المكانه من البعد ، كما أنه يصدق معه مخالفته لله تعالى فلا يفيد ما هو المدعى .



وما أجاب عن الوجه المذكور يقع جوابا عن ذلك أيضا.

ويمكن الجواب عنه أيضا - بعد تسليم صدق المخالفة على ذلك عرفا - أنه لا دليل على تقييده بذلك ، فغايه الأمر أن يعم ذلك والمخالفة في العمل ، فيصدق على كل منهما ، وذلك كاف في صحه الاحتجاج.

### قوله : (ذمهم بمخالفتهم)

إذ ليس المقصود من الكلام المذكور الإخبار بعدم وقوع الركوع منهم فيكون الغرض بملاحظه المقام هو ذمهم على المخالفة وترك الانقياد والطاعة.

### قوله : (ولو لا أنه للوجوب لم يتوجه الذم)

يرد على الاحتجاج بهذه الآية ما عرفته من الإيراد على الأدله المتقدمه من عدم دلالتها على وضع الصيغه للوجوب ؛ إذ غايه ما يستفاد منها إفادتها للوجوب ، وهي أعم من وضعها له فلا منافاه فيها لما قررناه من ظهور الصيغه فيه من جهه ظهور مدلولها ، أعنى الطلب في الطلب الحتمى حتى يتبين الإذن في الترك.

وقد يورد عليه أيضا تاره بأن أقصى ما تفيده كون الأمر الذى وقع الذم على مخالفته للوجوب فلا تدل على أن كل أمر للوجوب ، كذا يستفاد من الأحكام.

ويؤيده أن المأمور به بالأمر المفروض هو الصلاه ووجوبها من الضروريات الواضحه ، فكون الأمر المذكور إيجابيا معلوم من الخارج.

ويدفعه أن الذم إنما علق على مجرد المخالفة وترك المأمور به ، فلو كان موضوعا لغير الوجوب لم يصح ذمهم على مخالفة الصيغه المطلقه كما هو ظاهر الآية الشريفة.

وتاره بأنه قد يكون الذم من جهه إصرارهم على المخالفة ، فإن لفظه «إذا» تفيد العموم في العرف فيكون مفاد الآية ذمهم على مخالفتهم للأمر كلما امروا بالركوع ، فلعل في تلك الأوامر ما اريد به الوجوب ، فتكون المذمه من جهته ، أو من جهه إصرارهم على المخالفة.

وفيه : بعد فرض تسليم دلالة «إذا» على العموم أنه غير مناف لصحه

الاستدلال ، فإنّ المذمّه الحاصله إنّما كانت على تركهم للمأمور به وإن تحقّق منهم ذلك مرّات عديده ، نظرا الى تعدّد الأوامر المتعلّقه بهم ، فإنّ تعدّد صدور الأمر لا يكون قرينه على وجوبه.

واحتمال أن يكون في تلك الأوامر ما يراد منه الوجوب بواسطه القرينه مدفوع بظاهر الآيه ، لتعليقه الذمّ على مجرّد المخالفه.

وإن كان المفروض في تلك المخالفه حصولها مكرّره فلا يصحّ ذلك إلّا مع كون الأمر للوجوب ، نظرا الى عدم أخذ القرينه في ترتّب المذمّه ، وعدم مدخليه الإصرار والاستدامه على ترك المندوب في جواز الذمّ والمؤاخذه لعدم خروجه بذلك عن دائره النديه.

وقد يورد عليه أيضا بما مرّ من عدم دلالتّه على إفاده الوجوب بحسب اللغه كما هو المدعى ، فأقصى ما يفيدّه دلالتّه على الوجوب في الشرع ، كما هو مذهب السيّد ومن وافقه.

ويدفعه ما عرفت من أصاله عدم النقل.

### **قوله : (يمنع كون الذمّ على ترك المأمور به)**

ملخصه منع كون الذمّ المذكور على مجرّد ترك المأمور به بل على الترك من جهه التكذيب ، وحيث كان هذا الوجه بعيدا عن ظاهر العبارة وكان مدار الاحتجاج على الظاهر أراد بيان شاهد مقرب للاحتمال المذكور حتّى يخرج الكلام بملاحظته عن الظهور ليصحّ الجواب بالمنع ، فاستند في ذلك الى ظاهر الآيه الثانيه.

وجعله بعض الأفاضل معارضه واستدلالا في مقابله الاستدلال المذكور ، قال : «والمراد بالمنع ليس ما هو المشهور في علم الآداب بل المعنى اللغوى».

وأنت خير بما فيه لبعده جدّا عن ظاهر التعبير المذكور ، فإنّ العبارة في غايه الظهور في منع المقدّمه الاولى وبيان سند المنع ، وحمل المنع على المنع اللغوى في غايه التعسّف ، مضافا الى أنّ المعارضه إقامه دليل يدلّ على خلاف مطلوب

المستدلّ في مقابله الدليل الذي أقامه من غير إبطاله لخصوص شيء من مقدمات ذلك الدليل ، ومن البين أنّ ما ذكر ليس من هذا القبيل ، لوضوح أنّ ما قرّره لا يفيد عدم دلالة الأمر على الوجوب وإنّما يفيد عدم دلالة هذه الآيه المستدلّ بها على وضعها للوجوب.

ومحصّله : دفع المقدمه القائله بوقوع الذمّ على مخالفه الأمر ، وليس ذلك إلّا منعا متعارفا وبيان سند لذلك المنع ولا ربط له بالمعارضه بوجه.

ولو عدّ إبطال بعض مقدمات الدليل بإثبات خلافه معارضه في الاصطلاح - نظرا الى إقامه الدليل على خلاف الدليل الذي أقامه المستدلّ على إثبات تلك المقدمه ، فإنّ الحكم بثبوت تلك المقدمه أيضا دعوى من الدعاوى فإذا أقام المعارض دليلا في مقابله الدليل الذي استند اليه المستدلّ لإثباته كان معارضه بالنسبه الى ذلك - فمع ما فيه من المناقشه الظاهره أنّه غير جار في المقام ، لاكتفاء المستدلّ عن إثبات تلك المقدمه بظهورها من غير تعرّض للاستدلال عليها ، فكيف يجعل ما ذكره استدلالا في مقابله الاستدلال.

هذا ، وقد يجعل الإيراد المذكور منعا ومعارضه معا ، فممنع أوّلا من كون الذمّ على مجرّد المخالفه لاحتمال وقوعه على المخالفه الحاصله على سبيل التكذيب ، نظرا الى كون الترك من الكفّار ، ثمّ أراد الاحتجاج على كون الذمّ على التكذيب دون مجرّد المخالفه.

ولمّا كان مجرّد المنع المذكور ضعيفا لمخالفته لظاهر الآيه الشريفه ومناطق كلام المستدلّ هو الأخذ بالظاهر ، أضرب في الجواب عن التعرّض له وأشار الى فساد المعارضه المذكوره ، وهو كما ترى خروج أيضا عن ظاهر العبارة وعن ظاهر كلام أرباب المناظره.

**قوله : (فإن كان الأوّل جاز ... الخ)**

اورد عليه بأنّه خارج عن قانون المناظره ، لأنّ اللازم على المستدلّ إثبات أنّ الذمّ على ذلك ولا يكفيه مجرّد الجواز والاحتمال ، وما ذكره المورد إنّما هو

على سبيل المنع يابدها الاحتمال الهادم للاستدلال وليس المنع قابلا للمنح.

واجب عن ذلك بما تقدمت الإشارة إليه من كون الإيراد المذكور معارضه لا-منعا، فيكتفى في رده بإبداء الاحتمال. وقد عرفت ما فيه.

فالصواب في الجواب أن يقال: إنه لما كان المنع المذكور مبنيا على مساواة الاحتمال المذكور لما أخذه المستدل مقدّمه في الاستدلال وكانت الآيه الشريفه في ظاهر الحال ظاهره فيما ادّعاها المستدلّ توقّف منعه على إثبات مساواة الاحتمال المذكور لما ادّعاها المستدلّ أو ترجيحه عليه، إذ مطلق المنع بإبداء مجرد الاحتمال لا ينافي الاستدلال بالظواهر، بل لا بدّ من إبداء الاحتمال المساوي أو الراجح، فصحّح المنع المذكور مبنيه على صحّحه ما قرّره في السند، وحينئذ يكتفى في الجواب بمنع ما قرّره في بيانه لبقاء الظاهر المذكور حينئذ على حاله الى أن يتبين المخرج عنه، فمحضه أنّ ما جعله باعثا على الانصراف عن ذلك الظاهر غير ظاهر حسب ما قرّره في الجواب، فتأمل.

هذا، وقد ذكروا في المقام وجوها اخر في الاحتجاج على وضع الصيغه للوجوب لا بأس بالإشارة الى جمله منها.

منها: أنّ تارك المأمور به عاص وكلّ عاص متوعّد عليه بالعذاب، فيكون تارك المأمور به متوعدا عليه بالعذاب، وهو دليل على كون الأمر للوجوب.

أمّا المقدّمه الاولى فلظاهر عدّه من الآيات كقوله تعالى: (لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ) (١) وقوله: (لا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا) (٢) وقوله: (أَفَعْصَيْتَ أَمْرِي) (٣) وفي كلمات العرب أيضا ما يدلّ عليه كقوله: «أمرتك أمرا حازما فعصيتني» ونحوه قول الآخر، مضافا الى تصريح جماعه بأنّ العصيان ترك المأمور به، وربما يحكى الإجماع عليه.

---

(١) سورة التحريم: ٦.

(٢) سورة الكهف: ٦٩.

(٣) سورة طه: ٩٣.

وأما الثانيه فلقوله تعالى : (وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا) الآية (١).

ويورد عليه تاره بالمنع من كون ترك المأمور به مطلقا عصيانا بل إنَّما يكون ترك المأمور به على سبيل الوجوب عصيانا ولا دلالة في الآيات المذكوره وغيرها على الإطلاق المذكور ، إذ إضافة العصيان الى الأمر إنَّما تقضى بتحقق العصيان بترك المأمور به فى الجملة لا أنَّ كلَّ ترك للمأمور به عصيان كما هو المدعى.

ويدفعه أنَّ ظاهر إطلاق الآيات المذكوره وغيرها تحقّق العصيان بمخالفه أى أمر كان ، لا خصوص بعض أقسامه سيما الآية الثانيه.

وتاره بأنّ قضيه تلك الآيات وغيرها تحقّق العصيان بترك المأمور به دون مخالفه الصيغه ولا ملازمه بين الأمرين ، فأقصى ما يفيد الحجة المذكوره دلالة مادّه الأمر على الوجوب وهو غير المدعى.

ويدفعه ما عرفت من أنَّ الصيغه المطلقة الصادره من العالى أو المستعلى تسمى أمرا فى العرف واللغه ، وهو كاف فى المقام.

وثالثا : بالمنع من كون كلِّ عاص متوعدا بالعذاب والآيه المذكوره لا دلالة فيها على ذلك ، لاشتمالها على التوعّد بالخلود وهو مختصّ بالكفّار ، كما دلّت عليه الأدلّه.

وما اجيب عنه من أنَّ المراد بالخلود المكث الطويل ليس بأولى من التزام التخصيص فى الموصول ، مع ما تقرّر من رجحان التخصيص على المجاز.

والقول بأنّ البناء على التخصيص فى المقام يوجب خروج أكثر الأفراد - للزوم إخراج جميع المعاصى عنه سوى الكفر ، والتزام التجوّز أولى منه ، إذ هو على فرض جوازه بعيد ، حتّى ذهب كثير إلى المنع منه - مدفوع بأننا لا نخصّيه إلبا بأهل الإيمان ، فالباقي أضعاف الخارج.

---

(١) سورة الجنّ : ٢٣.

ص: ٦٣١

ويمكن أن يقال: إنَّ ما دلَّ على توعدِّ العصاه واستحقاقهم للذمِّ والعقوبه لا ينحصر في الآيه المذكوره بل هو معلوم من ملاحظه سائر الآيات والروايات.

ورابعا: بأنَّه لا دلالة فيما ذكر إلَّا على كون الأمر للوجوب بحسب الشرع، لاختصاص الوعيد في الآيه بعصيانه تعالى وعصيان الرسول فلا يفيد وضعه بحسب اللغه كما هو المدعى.

ويدفعه بعد ورود الذمِّ شرعا على عصيان غير الله والرسول أيضا ما عرفت من أصاله عدم النقل.

مضافا الى أنَّ العصيان حقيقه في مخالفه ما ألزمه الطالب من الفعل أو الترك بحكم التبادر، فعدَّ مخالفه الأمر عصيانا دليل على إفادته الإلزام وإن لم يلزم منه الوجوب المصطلح، إلَّا ممَّن دلَّ الدليل العقلي أو النقلى عن المنع من عصيانه، حسب ما مرّت الإشارة اليه.

ومما قرّنا ظهر وجه آخر في إتمام الدليل المذكور من دون حاجه الى التمسك بالآيه الأخيره.

وخامسا: أنَّ ذلك إنَّما يفيد إفاده الأمر للوجوب مع الإطلاق، وهو أعمّ من وضعه له بالخصوص، إذ قد يكون من جهه انصراف الإطلاق اليه كما أشرنا اليه.

ومنها: ما دلَّ على وجوب طاعه الله والرسول والأئمّه عليهم السلام من الآيه والروايه مع كون الإتيان بالمأمور به طاعه، كما يشهد به ملاحظه العرف واللغه فيكون الإتيان بالمأمور به واجبا.

ويرد عليه أيضا ما مرّ من إفادته دلالة الأمر على الوجوب بحسب الشرع دون اللغه.

ويجاب بما عرفت من تميمه بأصاله عدم النقل، وبأنَّ وجوب الطاعه إنَّما يتبع إيجاب المطاع، فلو لا دلالة الأمر على إيجاب المأمور به لم يعقل وجوب الإتيان به، لوضوح عدم وجوب الإتيان بما لم يوجهه الأمر الذى يجب طاعته.

فمحصل الاستدلال: أنَّ امتثال الأمر طاعه، فإذا صدر الأمر ممَّن يجب

طاعته عقلا أو شرعا وجب امتثاله ، سواء فى ذلك الأوامر الشرعية أو العرفية ، كأوامر السيد لعبد والوالد لولده والزوج لزوجته وغير ذلك ، فلا اختصاص له بالشرع .

وأىضا لا- يتم ذلك إلما مع دلالة الأمر على الإيجاب لما عرفت من كون الوجوب بالمعنى المصطلح من لوازم الإيجاب الصادر ممن يجب طاعته .

نعم ، يرد حينئذ أن ما يقتضيه الوجه المذكور دلالة الصيغه الصادره من العالى دون غيره ، وحينئذ لا بدّ فى تميم المدعى من ضمّ أصاله عدم تعدد الأوضاع وكون الغالب فى وضع الألفاظ عدم اختلاف معانيها بحسب اختلاف المتكلمين كما مرّ .

ويمكن الإيراد عليه بأنّ فعل المندوب طاعه قطعاً وليست بواجبه ، فالقول بوجوب الطاعه مطلقاً ممنوع ، وإنما يجب الطاعه مع إيجاب المطاع ، وحصوله بمجرد الأمر أول الكلام .

وقد يذبّ عنه بأنّ قضيه الإطلاقات الدالّه على وجوب طاعه الله تعالى والرسول والأئمّه عليهم السلام هو وجوب طاعتهم مطلقاً ومن البين صدق الطاعه على امتثال الأوامر المطلقه الصادره عنهم فيجب الإتيان بها إلّا ما قام الدليل على خلافه ، وهو ما ثبت استحبابه .

وفيه : أنه بعد ظهور صدق الطاعه على امتثال الأوامر النديه لا بدّ من تقييد ما دلّ على وجوب الطاعه بخصوص ما يتعلّق به الطلب الإلزامى دون غيره ، فصار مفاد تلك الأدلّه هو وجوب الطاعه فى خصوص ما ألزمه ، وحينئذ فلا يفيد المدعى ؛ إذ لا ربط لذلك بدلاله الأمر على الوجوب أو الندب أو الأعمّ منهما .

ألا ترى أنّنا لو قلنا بدلاله الأمر على الندب لم يناقض ما دلّ على وجوب الطاعه أصلاً ، لاختلاف المقامين فإنّ مفاد ما دلّ على وجوب الطاعه هو وجوب الإتيان بما ألزمه وحتّمه ، والكلام فى المقام فى دلالة الأمر على الوجوب والإلزام ولا ربط لأحدهما بالآخر .

ومنها : الأخبار الدالّة على ذلك فمن ذلك خير بريره وكانت لعائشه وقد زوّجتها من عبد ، فلما أعتقتها وعلمت بخيارها في نكاحها أرادت مفارقه زوجها فاشتكى الى النبي صلى الله عليه وآله فقال صلى الله عليه وآله لها : أرجعي الى زوجك ، فإنّه أبو ولدك وله عليك منّ ، فقالت : يا رسول الله صلى الله عليه وآله أتأمرني بذلك؟ فقال : لا إنّما أنا شافع (١).

فإنّ نفى الأمر وإثبات الشفاعة مع إفاده الشفاعة للاستحباب دليل على كون الأمر للوجوب.

واورد عليه بأنّه قد يكون سؤالها عن الأمر من جهة ثبوت رجحان الرجوع شرعا سواء كان على سبيل الوجوب أو الاستحباب ، فلما أعلمها النبي صلى الله عليه وآله بعدمه وأنّ أمره بالرجوع على سبيل الشفاعة إجابته لالتماس زوجها قالت : لا حاجة لي فيه.

واجيب عنه بأنّ إجابته شفاعة النبي صلى الله عليه وآله مندوبه ، فإذا لم يكون الرجوع مأمورا به مع ذلك تعيّن كون الأمر للوجوب.

واورد عليه بأنّه إذا كانت الشفاعة في الرواية المذكوره غير مأمور بإجابتها فلا نسلم أنّها كانت في تلك الصوره مندوبه ، كذا ذكره في الأحكام.

وأنت خير بأنّ استحباب إجابته الشفاعة غير كون الطلب الصادر منه على سبيل الندب ، فلا منافاه بين الاستحباب المذكور وعدم ورود الأمر على جهة الندب ، بل على جهة الشفاعة إن جعلناها أحد معاني الصيغه ، أو جعلناها للإرشاد ، فلا حاجة الى إلتزام عدم رجحان إجابته شفاعة النبي صلى الله عليه وآله.

لكن الظاهر أنّ الأمر في الشفاعة لا يخلو عن طلب من الشفيع ولو كان غير حتمى ، وحينئذ فظاهر قولها : «أتأمرني يا رسول الله» هو السؤال عن طلبه الحتمى ، وليس في كلامها إشاره الى كون السؤال عن رجحان رجوعها اليه في أصل الشرع ، سواء كان على سبيل الوجوب أو الندب ، فحمله على ذلك في غايه

---

(١) الكافي ٥ : ٤٨٥ باب ان الامه تكون تحت المملوك ح ١ (مع اختلاف) ، سنن ابى داود ٢ : ٢٧٠ ح ٢٢٣١ ، السنن الكبرى للبيهقى ٧ : ٢٢٢.



البعد ، فتندفع بذلك المناقشه المذكوره.

نعم ، يرد عليه أنه لا دلالة في ذلك على مفاد الصيغه وإنما غايته الدلالة على كون لفظ «الأمر» للوجوب.

ومن ذلك خبر السواك المشهور الوارد من الفريقين ، وهو قوله عليه السلام : «لو لا- أن أشقّ على امتي لأمرتهم بالسواك» مع تواتر طلبه على سبيل الندب.

وأورد عليه في الأحكام بأن قوله : «أنّ أشقّ» قرينه على كون المراد بالأمر في قوله : «لأمرتهم» هو الأمر الإيجابى ، إذ لا تكون المشقّه إلّا في الإيجاب ، نظرا الى إلزام الفاعل بأدائه.

ولا يذهب عليك أنّ ما ذكره بعد تسليمه خروج عن ظاهر الروايه والتزام لتقييد الإطلاق من غير قرينه عليه ، فإنه كما يصحّ أن يكون ذلك قرينه على التقييد كذا يصحّ أن يكون شاهدا على كون الأمر للوجوب ، كما هو ظاهر إطلاقه وعليه مبنى الاستدلال.

نعم ، يرد عليه ما تقدّم من عدم دلالته على إفاده الصيغه للوجوب ، كما هو المدعى.

وقد يدفع ذلك بنحو ما مرّت الإشارة اليه.

ومن ذلك قوله صلى الله عليه وآله لأبى سعيد الخدرى حيث لم يجب دعاءه صلى الله عليه وآله وهو فى الصلاة: «أما سمعت قوله تعالى»: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ؟) الآيه (١) ، فظاهر توبيخه يعطى كون أمره للوجوب ، وكذا احتجاجه على وجوب الإجابة بمجرد الأمر الوارد فى الآيه الشريفه.

واجيب عنه بأنّ القرينه على وجوب الأمر المذكور ظاهره حيث إنّ فيه تعظيما لله تعالى وللرسول صلى الله عليه وآله ودفعاً للإهانه والتحقير الحاصل بالإعراض ، كذا فى الأحكام ، وهو على فرض تسليمه إنّما يفيد حمل الأمر الوارد فى الآيه الشريفه على الوجوب ، وأما دلالته على كون الدعاء على سبيل الوجوب فلا ،

---

(١) سورة الانفال : ٢٤.

ص: ٦٣٥

فيبقى الاستناد الى التويخ المذكور على حاله.

وقد يجاب عنه بأنّ دعاءه صلى الله عليه وآله لم يعلم كونه بصيغه الأمر ولم يعلم أيضا كون التويخ الوارد عليه من جهه مجرد عدم إجابته الدعاء ، بل قد يكون من أجل الأمر الوارد في الآية الشريفه المقرونه بقيرينه الوجوب.

لكن لا يذهب عليك أنّ ظاهر ذكر الآية الشريفه في مقام التويخ شاهد على عدم اعتبار كون الدعاء بلفظ مخصوص ، فيندرج فيه ما إذا كان بصيغه الأمر لصدق الدعاء عليه بحسب العرف قطعا وأنّ وجوب الإجابته المستفاد من الآية فرع كون الدعاء على سبيل الوجوب ، إذ يعد القول بوجوب الإجابته مع كون الدعاء على سبيل الندب فيفيد دلالة الصيغه على الوجوب ، وإلا لم يتجه إطلاق الحكم بوجوب الإجابته.

ومن ذلك جملة من الأخبار الخاصّة كصحيحه الفاضلين (١) الوارده في التقصير في السفر ، وقد احتج الإمام عليه السلام بآيه التقصير ، فقالا : قلنا إنّما قال الله تعالى : (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) ولم يقل : «افعلوا» فكيف أوجب ذلك كما أوجب التمام في الحضر ، ثمّ أجب عليه السلام عنه بورود لا جناح في الكتاب في آيه السعى وقد استدلّوا على وجوبه في الحجّ بذكره تعالى في كتابه ، ووصف النبي صلى الله عليه وآله له فكذلك التقصير ففي فهمهما الوجوب من صيغه «افعلوا» وتقرير الإمام عليه السلام على ذلك دلالة على المطلوب.

ويرد على ذلك وعلى الاحتجاج بسائر الروايات المتقدّمة ما عرفت من أنّ غاية ما يستفاد منها كون الصيغه مفيدة للوجوب ظاهره فيه ، وهو أعمّ من كون ذلك بالوضع أو من جهه ظهور الطلب فيه ، والظاهر أنّه على الوجه الثاني كما يظهر من ملاحظته ما قدّمناه فلا تفيد المدعى.

ومنها : الإجماع المحكى في كلام جماعه من الخاصّة والعامة على الاحتجاج بالأوامر المطلقة الوارده في الشريعة على الوجوب وقد حكاه من الخاصّة

---

(١) الوسائل ٥ : ٥٣٨ باب «٢٢» من أبواب صلاه المسافر ح ٢.

السيدان والشيخ والعلماء في النهايه وشيخنا البهائي ، ومن العامه الحاجبي والعضدي ، وهو حجّه في المقام سيّما مع اعتضاده بالشهره العظيمه وملاحظه الطريقه الجاريه في الاحتجاجات الدائره وبضميمه أصاله عدم النقل يتمّ المدعى .

ولا يذهب عليك أنّ ذلك أيضا أعمّ من المدعى ، فإنّ قضيه الإجماع المذكور انصراف الأمر الى الوجوب ، وهو كما عرفت أعمّ من وضعه له .

### **أدله القائلين بدلاله صيغه الأمر على الندب**

#### **قوله : (إذا أمرتكم بشيء (1) ... الخ)**

لا يخفى أنّ هذه الروايه في بادئ الرأي تحتمل وجوها ولا ارتباط لشيء منها بدلاله الأمر على الندب حتّى يوجّه به الاحتجاج المذكور ، فإنّ المراد بالشيء المأمور به إمّا الكلّي الذي له أفراد ، أو الكلّ الذي له أجزاء ، أو الأعمّ منهما .

وعلى كلّ حال ف «من» في قوله : «منه» إمّا تبعيضيّه ، أو ابتدائيّه ، وعلى كلّ حال ف «ما» في قوله : «ما استطعتم» إمّا موصوله ، أو موصوفه ، أو مصدرية ، فهذه ثمانيه عشر وجها ففي بعضها يكون مفادها مفاد ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه ، ولذا أو للوجه الآتي قد تجعل رديفا لذلك الخبر ، ويستدلّ بها على ما يستدلّ عليه بذلك ، وفي بعضها تفيد أنّ الأمر إذا تعلّق بكلّي فالمطلوب أدائه في ضمن الأفراد المقدوره ، وفي بعضها تفيد وجوب التكرار إن جعلنا الأمر في «فأتوا» للوجوب ، فيمكن أن يحتجّ بها على كون الأمر للتكرار وإلّا أفادت رجحان الإتيان بالمأمور به بعد أداء المقدار اللازم ، كما قد يتخيّل بناء على كون الأمر موضوعا لطلب الطبيعه حسب ما تأتي الإشارة اليه في كلام المصنّف ، وقد يومئ الى هذا الوجه ملاحظه أوّل الروايه وموردها ، فتأمل .

#### **قوله : (ردّ الإتيان بالمأمور به الى مشيئتنا)**

أنت خبير بأنّ المذكور في الروايه هو الردّ الى الاستطاعه ، وهو مما لا ربط له بالردّ الى المشيئه كما هو مبني الاستدلال ، وتفسيره الاستطاعه بالمشيئه غريب

---

(1) مجمع البيان : ج ٣ - ٤ ص ٢٥٠ .

وكأنَّ المذَى أدخل عليه الشبهه تفسير الاستطاعه بالاختيار ، فإنَّ ما لا يستطيعه الإنسان لا اختيار له فيه ثمَّ جعل الاختيار بمعنى المشيّه ، فإنَّ اختيار الإتيان بالشئ هو مشيّه أو ما يقرب منها ، فيكون قد خلط بين المعنيين ، فإنَّ الاختيار بمعنى القدره غير الاختيار بمعنى الترجيح.

وقد يوجّه أيضا بأنَّ كون الفرد المأْتى به بعد تعلق الأمر بالطبيعه هو المقدور من أفرادها أمر واضح غنى عن البيان ، فحمل العبارة على ظاهرها قاض بإلغائها فلذا صرف الاستطاعه عن ظاهرها وفَسِّرَها بالمشيّه ، وقد يجعل ذلك مبنيًا على الجبر وعدم ثبوت استطاعه للعبد ، فلا بدّ من صرفها الى المشيّه ، ولا يخفى وهن الجميع.

### قوله : (وهو معنى الندب)

لا يخفى أنَّ الردّ الى المشيّه يشير الى الإباحه ولا أقلّ من كونه أعمّ منه ومن الندب ، فمن أين يصحّ كونه بمعنى الندب؟ ثمَّ إنّه لا دلالة فيه على كون اللفظ موضوعا للندب ؛ إذ غايه الأمر أن يكون ذلك مرادا منه ، وهو أعمّ من الحقيقة.

مضافا الى أنَّ «إذا» من أدوات الإهمال ، فلا يدلّ إلّا على ردّ بعض الأوامر الى المشيّه ، وأين ذلك من إثبات العموم؟.

وقد يقال : إنَّ «إذا» وإن كان من أدوات الإهمال بحسب اللغه ، إلّا أنّها تفيد العموم بحسب الاستعمالات العرفيه ، على أنَّ الإطلايق كاف في المقام لكونه من مورد البيان وإرادته بعض ما ممّا لا فائده فيه ، فيرجع الى العموم وإذا دلّت الروايه على حمل المطلقات من الأوامر على الندب كان بمنزله بيان لازم الوضع ، فيكشف عن وضعه بإزاء ذلك ، وهذا وإن لم يدلّ على وضعه له بحسب اللغه كما هو المدعى إلّا أنّه يتمّ ذلك بملاحظه أصله عدم النقل ، هذا غايه ما يوجّه به كلام المستدلّ.

وهو كما ترى في غايه الوهن.

### قوله : (وهو معنى الوجوب)

كذا ذكره الحاجبي والعضدى ، وأنت خبير بأنّ الردّ الى الاستطاعه كما هو

حاصل في الواجب فكذا في المندوب ، ضروره عدم استحباب الإتيان بغير المقدور فهو أعم من الوجوب والندب ، ولذا أوجب الآمدي عنه على الوجه المذكور حيث قال : «إنه لا يلزم من قوله : ما استطعتم تفويض الأمر الى مشيئتنا فإنه لم يقل ما شئتم بل قال : ما استطعتم وليس ذلك خاصه الندب فإن كل واجب كذلك» انتهى. وحينئذ فلا وجه لكون ذلك معنى الوجوب.

وأجاب عنه القطبي بأن المراد بالمعنى لازمه ، فالمراد بكون الرد الى الاستطاعه معنى الوجوب أنه لازم معناه ، لا أنه عينه.

قلت : فيتجه به العبارة المذكوره حيث إن ظاهرها بين الفساد ، ضروره أن الرد الى الاستطاعه ليس عين الوجوب فيصح الحكم المذكور ، حيث إن اللازم قد يكون أعم.

لكنك خير ببعده التوجيه المذكور عن ظاهر العبارة ، فإن غايه ما يحتمله العبارة كون ذلك من روافده ولوازمه المساويه ، وحينئذ يندفع عنه ما قد يورد عليه من أن الرد الى الاستطاعه ليس عين الوجوب ، والإيراد المذكور باق على حاله.

وربما يوجه ذلك بأن تعليق الإتيان به على الاستطاعه يدل على أنه لا يسقط منا إلّا ما لا استطاعه لنا فيه ، فيفيد الوجوب.

وهو أيضا كما ترى ، فإن المعلق على الاستطاعه قوله : «فأتوا» فإن اريد به الوجوب صح ما ذكر ، وإلّا فلا يتم ؛ إذ لا يزيد ذلك على إفاده عدم سقوط المندوب مع الاستطاعه.

وقد يوجه إذن بابتداء ذلك على كون لفظ «الأمر» مفيدا للوجوب فردّه الى الاستطاعه حينئذ محقق لإرادته الوجوب بخلاف ما لو ردّ الى المشيئه ، كما ادّعاها المستدلّ لدلالته على عدم إرادته الوجوب من الأمر ، كذا يستفاد من كلام بعض الأفاضل.

**قوله : (وفيه نظر)**

حكى عن ابن المصنف نقلا عن والده رحمه الله في وجه النظر أمران :

أحدهما : أنّ المدعى ثبوت الوجوب لغه ، فقول المجيب : إنّ الوجوب إنّما يثبت بالشرع لا وجه له.

وثانيهما : أنّ الظاهر من كلامه الفرق بين الإيجاب والوجوب ، والحال أنّه لا فرق بينهما إلّا بالاعتبار.

وأنت خير باندفاع الوجهين :

أمّا الأوّل فبما عرفت سابقا من أنّ المراد بالوجوب المدلول عليه بالأمر ليس هو الوجوب المصطلح العدى هو أحد الأحكام الخمسة الشرعية ، بل المقصود منه هو طلب الفعل مع المنع من الترك وعدم الرضا به من أى طالب صدر ، وهو المعبر عنه بالإيجاب فى كلام المجيب ، ومن البيّن أن الحاصل بإنشاء الطلب المذكور هو مطلوبية الفعل لذلك الطالب على النحو المفروض ، ولا يستلزم ذلك كون الفعل فى نفسه أو بملاحظه أمر ذلك الأمر به ممّا يذمّ تاركه أو يستحقّ العقاب على تركه ، فإنّ تفرّع ذلك على الأمر أمر يتبع وجوب طاعه الأمر بحسب العقل أو الشرع ، ولا- ربط له بما وضع اللفظ له ، فالوجوب المدلول عليه باللفظ لغه وشرعا هو المعنى الأوّل ، والوجوب بالمعنى الثانى من الامور اللازمه للمعنى الأوّل فى بعض الصور حسب ما عرفت ، وهو إنّما يثبت بواسطه العقل أو الشرع ، وليس ممّا وضع اللفظ له فلا منافاه بين كون الوجوب مدلولا عليه بحسب اللغه ، وما ذكره من عدم ثبوت الوجوب إلّا بالشرع لاختلاف المراد منه فى المقامين.

نعم ، كلام المجيب لا- يخلو عن سوء التعبير حيث يوهم عدم دلالة الأمر على الوجوب مطلقا إلّا بالشرع ، ولا مشاّحه فيه بعد وضوح المراد.

ومن ذلك يظهر اندفاع الوجه الثانى أيضا ، فإنّ الوجوب العدى يقول بمغايرته للإيجاب على الحقيقة وانفكاكه عنه بحسب الخارج هو الوجوب بالمعنى الثانى بالنسبه الى الإيجاب بالمعنى الأوّل ، دون الوجوب بالمعنى الأوّل بالنسبه الى إيجابه ، لوضوح عدم انفكاك مطلوبية الفعل على سبيل المنع من الترك عن طلبه ،

بل الأمر الحاصل فى الواقع شىء واحد يختلف بحسب الاعتبارين حسب ما ذكر.

وإيراد المدقق المحشى عليه بأنّ القول بكون الإيجاب والوجوب متّحدين بحسب الحقيقه وبالذات ، ومختلفين بالاعتبار من مزخرفات الأشاعره ولا محصّل له أصلا ليس على ما ينبغى، وإسناده ذلك الى الأشاعره ممّا لم يتّضح وجهه ولا ربط له بشىء من اصولهم.

وكأنّ ملحوظه فى ذلك أنّه لئما كان الوجوب عند الأشاعره عباره عن مجرّد كون الفعل مطلوباً للشارع - وهو معنى الحسن عندهم من غير حصول أمر آخر - لم يكن الوجوب الحاصل عندهم إلّا المعنى الأوّل ، وقد عرفت أنّه متّحد مع الإيجاب بالذات مغاير له بالاعتبار ، بخلاف العدليه القائلين بالتحسين والتقييح العقليين وحصول وجوب عقلى متبوع لأمره تعالى أو تابع له ، إذ لا معنى لاتّحاد الإيجاب معه بحسب الحقيقه حسب ما عرفت.

وهذا هو مقصود السيّد العميدى حيث ذكر بعد بيان الفرق بين الإيجاب والوجوب : أنّ الفرق يتمّ على مذهب المعتزله دون الأشاعره.

لكنك خبير بأنّ ذلك ممّا لا ربط له بالمقام ، فإنّ الوجوب المقصود فى المقام متّحد مع الإيجاب على القولين ، من غير فرق فيه بين المذهبين ، فالإيراد المذكور ليس فى محله.

هذا ، وقد أورد أيضا على ما ذكر فى وجه النظر بأنّه لو سلّم اعتبار استحقاق الذمّ فى مفهوم الوجوب الملحوظ فى المقام فلا يلزم من كون السؤال دالّا عليه ترتّب الذمّ عليه بحسب الواقع ، لجواز التخلف فى الدلاله اللفظيه.

فكأنّ مقصود المجيب أنّ الأمر والسؤال يدلّان على الوجوب بالمعنى المذكور ، إلّا أنّ حصول الوجوب وثبوته فى الواقع يتبع الشرع دون دلاله اللفظ ، فلذا لا يكون حاصلًا فى السؤال دون الأمر ، فما ذكر فى وجه النظر اشتباه نشأ من الخلط بين دلاله اللفظ على الشىء وتحصيله وإيجاده.

وفيه : أنّ ما ذكر من جواز تخلف المدلول عن الدالّ فى الدلالات اللفظيه إنّما

يتمّ في الإخبارات وأما الإنشاءات فيمتنع تخلف المدلول عنها ، كما هو معلوم من ملاحظه التمني والترجي والنداء وغيرها ، فلو كان مدلول الأمر هو وجوب الفعل بمعنى كونه على وجه يستحقّ تاركه الذمّ لم يمكن تخلفه عنه .

ويمكن دفعه بأنّ الإنشاء وإن لم يكن يتخلف مدلوله عنه عند استعمال اللفظ فيه لكون اللفظ هناك آله لإيجاد معناه إلّا أنّه ليس مفاد الأمر بناء على تفسير الوجوب بالمعنى المعروف إيجاد ذلك الوجوب في الخارج ، بل مفاده حينئذ هو إنشاء إيجاداه على حسب جعل الجاعل ، وهو لا يستلزم وجوده في الخارج إلّا مع اقتدار الجاعل على إيجاداه في الخارج بمجرد الإنشاء المذكور .

ألا ترى أنّه لو صدر منه إنشاء الوجوب بنحو قوله : «أوجبت عليك الفعل» مريدا به الوجوب المصطلح كان اللفظ مستعملا في ذلك مع عدم تفرّع الوجوب عليه في الخارج إلّا مع حصول ما يتوقّف وجوده عليه .

ويوضح الحال فيما ذكرناه ملاحظه الأمر التكويني الصادر عن غير القادر على الجعل والإيجاد ، فإنّ مفاد الأمر الصادر منه ومن القادر عليه بمجرد التوجّه اليه واحد ، إلّا أنّه لا يتفرّع الوجود على إنشائه المفروض ويتفرّع على إنشاء الآخر ويجرى نحو ذلك أيضا في غيرها من الإنشاءات ، كما في إنشاء البيع والإجاره والنكاح ونحوها ، فإنّ الإنشاء المفروض حاصل في البيوع الصحيحه والفاستده ، فالإنشاء في جميع المذكورات إنّما يتعلّق بالذات بالأمر النفسى دون الخارجى ، فإنّ اجتمع شرائط وجوده الخارجى تفرّع عليه ذلك وإلّا فلا .

### قوله : (والتحقيق : أنّ النقل المذكور ... الخ)

قد عرفت ممّا قرّرناه اتّجاه الجواب الأوّل ، ويؤيّد ملاحظه استقراء سائر الألفاظ ، إذ لا يعرف لفظ يختلف معناه الموضوع له بحسب اختلاف المتكلّمين به مع عدم اختلاف العرف ، بل لا يعرف ذلك في سائر اللغات أيضا ، وعلى فرض وقوعه في اللغه فهو نادر جدّا ، وذلك كاف في إثبات اتّحاد معنى الصيغه في المقامين حسب ما مرّت الإشارة اليه .



فبناءً تحقيقه في الجواب على المنع من ثبوت النقل المذكور مشيراً بذلك إلى التزام اختلاف وضع الصيغه في صورتين ضعيف جداً.

مضافاً إلى أنه كما يتبادر الإلزام من الأمر كذا يتبادر من السؤال والالتماس من غير فرق ، فإنّ المنساق من إطلاق الأمر والالتماس والسؤال ليس إلماً الطلب الحتمى المذمى لا- يرضى ذلك الطالب تركه ، فظهر أنّ النقل المذكور معتضد بما ذكرناه فمنعه في المقام غير متّجه.

### **حجّه القائلين بدلاله الصيغه على القدر المشترك**

#### **قوله : (وإنّ لزوم الاشتراك المخالف للأصل)**

كأنّه أراد بذلك بيان كون القول بكونها مجازاً في الندب والقدر المشترك بينهما على وفق الأصل بعد إثبات كونها حقيقة في خصوص الوجوب فأراد بذلك قلب الدليل على المستدلّ ، فلا يرد عليه أنّ ما دلّ من الأدلّه على كونها حقيقة في الوجوب على فرض صحّتها ، كما دلّت على كونها حقيقة فيه دلّت على كونها مجازاً في غيره ، فلا حاجة في الاستناد إلى مجازيته فيهما إلى الأصل المذكور ، فإنّ ذلك دليل آخر على بطلان ما ذكره والمقصود هنا الرجوع إلى الأصل فقلب الدليل عليه بعد الضميمة المذكورة.

#### **قوله : (لأنّ استعماله في كلّ من المعنيين بخصوصه مجاز)**

أورد عليه بأنّ استعماله في كلّ من المعنيين بخصوصه وإن كان مجازاً إلّا أنّه لا يلزم من القول بكونه حقيقة في القدر المشترك كون استعماله فيهما على النحو المذكور ، إذ قد يكون استعماله فيهما من حيث حصول الكلّي في ضمنها واتّحاده بهما ، فيكون استفاده الخصوصيه من الخارج وحينئذ فلا مجاز.

وبالجملة : أنّ الكلام في الاستعمالات الواردة ولا يلزم فيها شيء من الاشتراك والمجاز بناءً على القول المذكور ، بخلاف ما لو قيل بكونه موضوعاً لكلّ من الخصوصيتين أو باختصاصه بأحدهما ، ولزوم التجوّز على فرض استعماله في خصوص كلّ من المعنيين ممّا لا ربط له بما هو الملحوظ في المقام.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ القول بوضع الصيغه للقدر المشترك واستعمالها فيه

لا- ينافى ما تقرّر عند المتأخّرين من وضع الأفعال بحسب هيئتها لخصوص الجزئيات حيث إنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له خاصّ كالحروف ، فإنّهما من قبيل واحد بحسب الاستعمال ، فكما أنّ الحروف لا تستعمل إلّا فى خصوص الجزئيات ولا يصحّ استعمالها فى المعنى الكلّي فكذا الحال فى هيئات الأفعال فإنّ لفظه «اضرب» مثلا- لا يراد بها إلّا الطلب الجزئى القائم بنفس المتكلّم لا- المفهوم العامّ ، ولذا أطبق المتأخّرون على كونها حقيقة فى تلك الخصوصيات لئلا يلزم ارتكاب التجوّز فى جميع تلك الاستعمالات ، كما قد يلتزم به من يجعل الموضوع له هناك عامّا ، وذلك للفرق البين بين كون المستعمل فيه طلبا خاصّا بملاحظه كونه حصّه من حصص مطلق الطلب أو جزئيا من جزئياته وكونه إيجابا مخصوصا وفردا من أفراد الإيجاب أو حصّه منه ، فعدم ملاحظه خصوصيه الوجوب أو الندب فى الموضوع له وكونه ملحوظا لا- بشرط كون الطلب إيجابيا أو ندييا لا ينافى خصوصيته بالنظر الى ما جعل مرآه لملاحظته له واعتبار تلك الخصوصيه فيما وضع له.

ألا- ترى أنّ قولك : «هذا الحيوان» إنّما يفيد ملاحظه الحيوان الخاصّ من حيث كونه حيوانا خاصّا فإذا اطلق على الإنسان أو الحمار من حيث كونه حيوانا خاصّا كان حقيقه لا بملاحظه خصوصيه كونه إنسانا خاصّا أو حمارا خاصّا فهو بحسب الوضع يعمّ الأمرين ، ويكون حقيقه فيهما مع عدم أخذ تينك الخصوصيتين فى مفهوم الحيوان ، وإلّا كان خارجا عن مقتضى الوضع.

وكذلك الحال فى سائر الألفاظ الموضوعه بالوضع العامّ للجزئيات حسب ما اختاروه، فإنّ لفظه «هذا» مثلا إنّما وضعت لجزئيات المشار اليه من حيث إنّها مشار اليها ، لا من حيث كونها إنسانا أو حمارا أو شجرا ، فالموضوع له هناك ممّا لم يلحظ فيه شىء من تلك الخصوصيات فهو مطلق بالنسبه اليها وإن كان مقيدا بملاحظه كونه جزئيا من المشار اليه.

فما اورد على الإيراد المذكور بما محصّله أنّ الاستعمال المذكور ليس من

قبيل استعمال العامّ في الخاصّ ليكون حقيقه مع عدم ملاحظه الخصوصيه نظرا الى كون وضعه يازاء الخصوصيات واستعماله في الجزئيات وليس على ما ينبغي ، لما عرفت من عدم ابتناء الإيراد على استعمالها في المعنى العامّ مطلقا وإنّما الملحوظ فيه إطلاقه بالنسبه الى اعتبار خصوصيه الوجوب أو الندب ، وقد عرفت أنّه لا- منافاه بين كون المعنى مأخوذا على سبيل الخصوصيه من حيث كونه فردا من الطلب وملحوظا على وجه الإطلاق بالنظر الى عدم اعتبار خصوصيه الوجوب أو الندب فيه.

### قوله : (فالمجاز لازم في غير صوره الاشتراك)

نظرا الى كون استعمال الكلّي في خصوص الفرد مجازا فحيث لم توضع الصيغه لخصوص الوجوب أو الندب إذا استعمل في الخاصّ مع ملاحظه الخصوصيه في المستعمل فيه يكون مجازا مستعملا في غير ما وضعت له.

وقد نبّه المصنّف رحمه الله في الحاشيه على أنّ كون استعمال الكلّي في خصوص الفرد مجازا ظاهر عند من لا يقول بأنّ الكلّي الطبيعي موجود بعين وجود أفراده ، نظرا الى وضوح كون استعماله في الفرد استعمالا له في غير ما وضع له سواء قيل حينئذ بوجود الكلّي في ضمن الفرد أو بعدم وجوده في الخارج مطلقا ، لظهور استعماله في الأول في مجموع ما وضع له وغيره وفي الثاني فيما يغيّره رأسا ، وأمّا لو قلنا بوجود الكلّي الطبيعي بعين وجود أفراده بمعنى اتّحادهما في الخارج وكون الفرد الخارجى عين الطبيعه المطلقه فقد يشكل الحال ، نظرا الى كون الفرد المراد عين الطبيعه الموضوع لها فلا- مجاز ، فأجاب بأنّ إرادته الخصوصيه يتضمّن نفى صلاحيه اللفظ في ذلك الاستعمال للدلاله على غير الفرد المخصوص ، وظاهر أنّ هذا النفي معنى زائد على ما وضع اللفظ له وقد اريد معه فيكون مجازا.

وكأنّ مقصوده بذلك أنّ الخصوصيه المتّحده مع الطبيعه الكلّيه النافيه لصلاحيه ذلك المعنى للصدق على الغير أمر زائد على الموضوع له ، وقد لوحظت في الاستعمال حيث بعثت على عدم صدق ذلك المعنى على غير ذلك الفرد الخاصّ ، وإلّا فمن الواضح أنّ نفى صلاحيه اللفظ للغير ليس ممّا استعمل اللفظ فيه فكيف

يتعقل اندراجه في المستعمل فيه؟ كما قد يتراءى من ظاهر كلامه.

فالإيراد عليه بأن ذلك من عوارض الاستعمال لا أنه جزء من المستعمل فيه ليس على ما ينبغي.

وكذا ما اورد عليه من أنه لا فرق في كون إطلاق الكلّي حقيقه أو مجازا بين القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج وعدمه ، للاتفاق على اتّحاده مع الفرد نحو من الاتّحاد وكذا مغايرتهما في الجملة ، فالاستعمال فيه بالملاحظه الاولى حقيقه وبالثانيه مجاز ، سواء قيل بوجود الكلّي الطبيعي أو لا لما هو ظاهر من عدم إباء ما ذكره المصنف رحمه الله عن ذلك ، إلا أنه لما كان وجه المجازيه على الفرض الأوّل ظاهرا وعلى التقدير الثاني خفيا من جهه ما ذكره من الإشكال - فقد يتوهم الفرق بين الصورتين - أراد بذلك بيان تصوير المجازيه على الفرض الثاني أيضا بما قرره.

وكذا الإيراد عليه بأن ما ذكر في وجه التجوّز إنما يتم لو كانت الوحده مندرجه فيما استعمل اللفظ فيه وإلا فلا مدخله لنفي صلاحيه اللفظ في ذلك الاستعمال لغير المصداق المذكور فيما استعمل اللفظ فيه.

وقد عرفت فساده عند تعرّض المصنف لاعتبار الوحده في معاني المفردات ، إذ من الواضح أنّ عدم صلاحيه المعنى إذن لغير ذلك المصداق ليس من جهه اعتبار الوحده في المستعمل فيه ، ضروره عدمها مع عدمه أيضا ، فليس مقصوده إلا ما بيّناه وإن كان قد تسامح في التعبير نظرا الى وضوح الحال.

وقد اورد عليه أيضا بأنه لا مدخل لوجود الكلّي الطبيعي وعدمه بالمقام على ما سيحقّقه المصنف رحمه الله من كون الوضع في الأمر وغيره من الأفعال عامّا والموضوع له خاصّا ، فليس الموضوع له هناك كليّا حتّى يكون فيه مجال للكلام المذكور.

وأنت خير بأن غايه ما يلزم على القول بكون الموضوع له هناك خاصّا هو وضع الصيغه لخصوص حصص الطلب أو أفراده من حيث كونها فردا من الطلب حسب ما مرّ بيانه.

وحيثنذ فما تخيله من الإشكال قائم في المقام ، فإننا إن قلنا بكون الكلّي

الطبيعى عين أفراده كانت الحصّه المفروضه عين الخصوصيه الملحوظه فى الفرد من الوجوب أو الندب بحسب الخارج فيلزم انتفاء التجوّز ، ويندفع ذلك حينئذ بما قرره ، إلّا أنّ ظاهر عبارته يأبى عن الحمل على ما قرّره ، وكأنّه جرى فى ذلك على ما يقتضيه ظاهر عبارته المجيب .

### قوله : (فعلى غايه الندره والشذوذ)

لبعد وقوعه نظرا الى أنّ الطالب إذا لم يكن غافلا- عن الترك ، فإمّا أن يريد المنع منه ، أو لا يريده ، فلا يخلو الحال عن إرادته الوجوب أو الندب فلا- يتصوّر إرادته الطلب المجرد عن القيدين إلّا عند الغفله عن ملاحظه الترك ، وهو فى غايه الندره بل لا يمكن حصوله فى أوامر الشرع ، ففرض استعماله فى القدر المشترك غير معقول ، كذا حكى عن المصنف رحمه الله معقبا له بالأمر بالتأمّل .

وذكر الفاضل المدقّق فى وجه التأمّل أنّه فرق بين إرادته المعنى فى الضمير وإرادته من اللفظ ، واللازم لغير الغافل هو الأوّل والمعتبر فى الاستعمال هو الثانى ، وهو غير لازم من البيان المذكور ، فلاشبهه إمّا نشأ من الخلط بين الأمرين .

وفيه : أنّ المنشئ للطلب إنّما ينشئ الطلب الخاصّ الواقع منه بالصيغه الخاصّه فإنشأؤه الوجوب أو الندب إنّما يكون بالصيغه المذكوره ، إذ مجرّد الإراده النفسيه لا يقضى بإنشاء المعنى فى الخارج ، كيف ! ومن البيّن أنّ الطالب للشئ إنّما يوقع طلبه غالبا على أحد الوجهين المذكورين إلّا أن يكون غافلا حسب ما قرره ، فالطلب الخاصّ مراد من اللفظ قطعا ، فما ذكره فى الجواب غير مفيد فى المقام .

ويمكن أن يقال : إنّ كلّا من الوجوب والندب نوع خاصّ من الطلب والمنشئ للطلب إنّما ينشئ غالبا أحد الأمرين المذكورين ، لكنّ إنشاءه أحد ذينك الأمرين بواسطه الصيغه الخاصّه أعمّ من استعمال اللفظ فيه بملاحظه الخصوصيه ؛ إذ قد يكون من جهه كونه مصداقا للطلب ينطبق عليه مطلقه .

وإنشأؤه للطلب الخاصّ من حيث انطباق المطلق عليه وكونه جزئيا من جزئياته لا- يقتضى أخذ الخصوصيه فى مفهوم اللفظ واستعمال اللفظ فيه بملاحظه تلك الخصوصيه ، كيف ! ولو بنى على ذلك لكان إطلاق المطلقات على جزئياتها

بل لو تمّ ما ذكره في وجه الشذوذ لكان معظم الاستعمالات مجازا ولا يكاد يوجد حقيقه في الألفاظ إلّا على سبيل الندره.

الـا- ترى أنّك لو قلت : «أكلت الخبز وشربت الماء» فإنّما أردت بالأكل والشرب خصوص الأكل والشرب المنسوبين اليك ، وأردت بالخبز والماء ما هو مأكولك ومشروبك ، فيكون مجازا ، وعلى هذا القياس غير ذلك من الألفاظ الدائره في الاستعمالات ، وهو بين الفساد بمكان لا- يحتاج الى البيان ، والحلّ هو ما قررناه وسيأتي إن شاء الله تحقيق الكلام في إطلاق الكلّي على الفرد في المحلّ اللائق به.

هذا ويمكن إرادته القدر المشترك في كلام الشارع فيما إذا تعلّق الأمر بشيئين يكون أحدهما واجبا والآخر مندوبا ، كما لو قيل : «اغتسل للجنبه والجمعه» إذ لا يمكن إرادته الوجوب منه ولا الندب ، والقول باستعماله في المعنيين بناء على جوازه في غايه البعد ؛ لندوره في الاستعمالات فليحمل على القدر المشترك ، فتكون الخصوصيان مستفادتين من جهه القرينه الدالّه عليهما باعتبار المتعلّقين ، فتأمل.

### قوله : (بأنّه لا شبهه في استعمال ... الخ)

مبنى الاستدلال المذكور على استعمال صيغه الأمر في خصوص كلّ من الوجوب والندب ، وأنّ ظاهر الاستعمال قاض بالحقيقه من غير فرق بين متّحد المعنى ومتعدّده.

وفيه : أنّ كلّا من المقدمتين المذكورتين في محلّ المنع ؛ إذ قد يقال بكون الأمر مستعملا في العرف واللغه في الطلب ، إلّا أنّ ذلك الطلب قد يقع على سبيل الإلزام كما هو الظاهر من إطلاقه ، وقد يقع على غير سبيل الإلزام ، ولا يلزم من ذلك استعمال الصيغه في خصوص كلّ من المعنيين ، لإمكان إطلاق اللفظ على المعنيين الخاصّيين ، لانطباق كلّ منهما على الطلب واتّحاده معه كما مرّت الإشارة اليه.

وقد تقدّم الكلام فيما بنى السيد عليه من أصاله الحقيقه في متعدّد المعنى ، وأنّ الأظهر منع الأصل المذكور وترجيح المجاز على الاشتراك كما هو المشهور.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ مفاد المقدمتين المذكورتين بعد تسليمهما هو كون

الأمر مشتركاً بين الوجوب والندب في الجملة لا على انحصار معناه الحقيقي فيهما ، كما هو المدعى بل يقضى الدليل المذكور بكونه حقيقه في جميع مستعملاته سوى ما قام الدليل على كونه مجازاً فيه ، فكان عليه بيان الدليل على كونه مجازاً في سائر مستعملاته .

### **قوله : (وما استعمال اللفظه الواحده في الشئين أو الأشياء ... الخ)**

ظاهر كلامه الاحتجاج على دلالة الاستعمال على الحقيقة في متعدّد المعنى بعدم الفرق بينه وبين متحدّه في تحقّق الاستعمال وظهوره في الحقيقة ، وقضيه كلامه كون دلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى من المسلّمات عندهم ، وإلّا لما أتجه الكلام المذكور مع عدم إقامته دليلاً على دلالاته على الحقيقة في متحد المعنى ، وقد مرّت الإشارة الى ذلك .

### **قوله : (بالنسبه الى العرف الشرعى ... الخ)**

الظاهر أنّه يريد بالعرف الشرعى هو اصطلاح الشارع بالنسبه الى عرف الشريعة ، فيكون الأمر عند الشارع في مخاطباته المتعلقة بالشريعة حقيقه في الوجوب خاصّه ، بخلاف ما إذا تعلّقت مخاطباته بالأمور العاديه ممّا لا مدخل لها بالشريعة ، فيكون في تلك الاستعمالات تابعاً للعرف واللغه ، كما هو الحال في سائر الاصطلاحات الخاصّه كاصطلاح النحاه وأهل الصرف والمنطق وغيرهم .

ويحتمل أن يكون مقصوده نقل الشارع لتلك اللفظه الى الوجوب مطلقاً فتحمل في كلامه على الوجوب مطلقاً ، سواء وقع في مقام بيان الشريعة أو سائر الأحكام العاديه .

### **قوله : (وأما أصحابنا معشر الإماميه ... الخ)**

ما ادّعاه أوّلاً هو إجماع الصحابه والتابعين وتابعى التابعين من الخاصّه والعامّه المأخوذ من ملاحظه سيرتهم في كيفية الاستنباط ، وما ادّعاه ثانياً هو إجماع الإماميه على الحكم المذكور ، وقد وافقه على النقل الثانى السيّد ابن زهره وأنكر الأوّل ، وعلى الأوّل جماعه من العامّه منهم الحاجبى والعضدى .

وقد يورد عليه تاره بأنّ الإجماع المذكور إنّما يفيد حملهم أوامر الشرع

عليه ، وهو أعمّ من كونها موضوعه لذلك أو حقيقه فيه خاصّه ؛ إذ قد يكون ذلك من جهه قضاء قرائن عامّه على حملها على ذلك مع كونها موضوعه لمطلق الطلب ، أو كونها مشتركه بين المعنيين ، كما اختاره فى وضعها بحسب اللغه .

وقد بنى بعض المتأخّرين على الوجه المذكور ، فقال : إنّ غايه ما يقتضيه الإجماع المذكور ، هو الحمل على الوجوب ، واختار كون الصيغه لغه وشرعا لمطلق الطلب بل جعل كثيرا من الأدلّه المذكوره للقول بكون الأمر للوجوب من الآيات الشريفه وغيرها شاهدا على الحمل على الوجوب وقرينه عامّه قائمه عليه ، مدّعيّا أنّ ذلك أقصى ما يستفاد منها دون الوضع للوجوب حسب ما ادّعوه ، كما مرّت الإشارة اليه .

وأنت خير ببعده الدعوى المذكوره ؛ إذ لو كان ذلك مستفادا من القرائن الخارجيه لم يستندوا فيه الى مجرّد الأمر ولوقع الإشاره منهم ولو تارات الى دليله .

وكون ذلك من الامور الواضحه عند الجميع حتّى لا يحتاج الى إقامه الدليل عليه ممّا يستبعد جدّا ، سيّما بعد ملاحظه الأدلّه ، إذ لا يوجد فى الشريعه دليل ظاهر يدلّ على لزوم حمل الأوامر الشرعيه على الوجوب ، وما احتجوا به من الآيات قد عرفت ما يرد عليه .

وتاره بأنّه لا- دلالة فى الإجماع المدّعى على استناد الفهم المذكور الى نفس اللفظ ، بل قد يكون من جهه ظهور الطلب فى الوجوب كما هو معلوم من فهم العرف أيضا بعد الرجوع الى المخاطبات العرفيه حسب ما مرّ بيانه .

وثالثا : أنّه إذا دلّ الإجماع على كونه حقيقه فى عرف الشرع فى الوجوب خاصّه ، فقضيه أصاله عدم تعدّد الاصطلاح وعدم تحقّق الهجر أن يكون كذلك بحسب اللغه أيضا .

نعم ، لو دلّ دليل على الاشتراك بحسب اللغه توجه ما ادّعاه من الفرق ، إلّا أنّ المفروض عدم استناده فى ثبوت الاشتراك بحسب اللغه الى ما يزيد على مجرّد الاستعمال وهو لا- يعارض الدليل الدالّ على المجازيه ، وقضيه الأصل إذن ثبوت ذلك بحسب اللغه أيضا ، لأصاله عدم اختلاف الحال فى اللفظ إلّا أن يقوم دليل



على خلافه ، ومع الغضّ عنه فلا أقلّ من معارضه ظهور الاستعمال فى الحقيقة بالأصل المذكور ، فلا يتم له ما ادعاه.

**قوله : (إنما يصحّ إذا تساوت نسبة اللفظ ... الخ)**

ظاهر كلامه يعطى تسليم ما أصله السيّد من دلالة الاستعمال على الحقيقة فى متحد المعنى ومتعدّده ؛ إذ من البين أنّ السيّد لا يقول بذلك مع قيام أماره المجاز.

وقد يحمل كلامه على التسليم من باب المماشاه ، وقد نصّ قبيل ذلك على كون المجاز خيرا من الاشتراك.

ويحتمل حمل كلامه على التفصيل بين ما إذا ظهر كونه حقيقة فى بعض المستعملات فيقدّم المجاز ، وما إذا تساوى الحال فى الاستعمال من دون ظهور أماره على الحقيقة أو المجاز فيقدّم الاشتراك ، إلّا أنّ التفصيل بذلك غير معروف فى كلماتهم.

**قوله : (ولا يذهب عليك ... الخ)**

لا- يخفى أنّ مقصوده من حمل الصحابه كلّ أمر ورد فى القرآن أو السنّه على الوجوب هو خصوص الأوامر المطلقة ، وإلّا فاستعمال الأمر فى الشريعة فى غير الوجوب من الضروريات التى لا مجال لإنكاره فلا منافاه.

نعم ، بعد بنائه على كون الأمر فى الشريعة حقيقة فى الوجوب خاصّه لا وجه لاستناده فى كونه مشتركا فى اللغة والعرف بين الوجوب والندب الى استعماله فى القرآن أو السنه فيهما ؛ إذ المفروض كون استعماله فى الندب هناك مجازا فلا فائده فى ذكره فى المقام ، وبعد فرض استعماله فى الوجوب بحسب اللغة لا فائده فى ملاحظه استعماله فيه بحسب الشرع مع خروجه عن محلّ الكلام.

وكون المقصود من ذلك إفاده وضعه له فى اللغة - نظرا الى أصاله عدم النقل - كما ترى ، مضافا الى بعده عن سياق العبارة المذكوره.

ويمكن الجواب عنه بما مرّ من كون مقصوده اختصاص الأمر بالوجوب فى عرف الشريعة ، فيكون مشتركا بينهما عنده فى كلام الشارع أيضا فى المخاطبات المتعلقة بغير الشريعة ، فيكون المراد استعماله فى القرآن والسنّه فى الوجوب

والندب فى غير ما يتعلّق بالأحكام الشرعية ، ومنه يظهر وجه آخر لدفع المناقضة التى ذكرها المصنف رحمه الله.

وقد يجب عنه أيضا تاره بأن ذكر استعماله فى القرآن والسنة لبيان قضاء الأصل بكونه حقيقة فىهما فى الجميع ، إلا أنه لزم الخروج عن مقتضى الأصل المذكور بالنسبة الى الندب فى عرف الشارع للدليل الدال عليه فبقى الباقي.

واخرى بأن المراد استعماله فى المعنيين فى مجموع المذكورات ولو على سبيل التوزيع فالمقصود أن استعماله فى مجموع المذكورات فى الوجوب والندب دال على الاشتراك ، فإن استعماله بحسب اللغة إما فى المعنيين ، أو أحدهما ، وعلى كل من الوجهين أمّا يثبت المطلوب ، أو بعض منه ، وكذا الحال فى العرف بضميمة أصاله عدم النقل ، بل وكذا الحال بالنسبة الى استعماله فى الكتاب والسنة ، إلا أنه لما كان الاستعمال الذى يحتمل الحقيقة بالنسبة اليهما هو الوجوب دون الندب كان الثابت به جزء المعنى خاصه ، كذا ذكره المدقق المحشى رحمه الله.

وأنت خير ببعده الوجهين سيما الأخير فإنه مع ما فيه من التعسف الشديد لا يفى بإثبات المقصود على كل الوجوه ؛ إذ لو فرض استعماله فى الوجوب أو الندب بحسب اللغة وثبت استعماله فىهما بحسب العرف أو الشرع لم يتجه إثبات الاشتراك بحسب اللغة أيضا ، لأصاله تأخر الحادث وتجدد المعنى ، ولا يمكن دفع ذلك بأصاله عدم النقل ، إذ لا نقل فى المقام.

مضافا الى أنه رحمه الله لم يتمسك فيما ذكره بالأصل المذكور ولا أشار اليه فى المقام فضم ذلك الى الدليل المذكور خروج عن ظاهر كلامه بل صريحه كما لا يخفى.

**قوله : (بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر ممن يبحث ويجتهد)**

كأنه أراد بذلك دفع احتمال أن يكون متواترا عند قوم دون آخرين ، وذلك لأنه إنما يتصور ذلك مع المساهلة فى البحث والاجتهاد ومع عدمها تقضى العادة بامتناع الغفلة عنه مع حصوله.

وهو كما ترى ، إذ موانع العلم لا تنحصر فى عدم الاطلاع على الأخبار ،

بل قد يكون من جهه سبق الشبهه.

على أنّ عدم الاطلاع على بعض تلك الأخبار ممّا لا مانع منه بحسب العاده ، فقد يكون ذلك مكتملا لعدد التواتر فلا يحصل التواتر بالنسبه اليه.

### قوله : (والجواب منع الحصر)

يحتمل أن يريد بذلك منع حصر الدليل فى العقل والنقل ؛ إذ قد يكون مرّكبا من الأمرين كالرجوع الى الأمارات الدالّه على الحقيقه ، فإنّ العلم بتلك الأمارات إنّما يكون بالنقل والانتقال منها الى المقصود بالعقل بملاحظه اللزوم بينهما.

وقد يورد عليه بإرجاع الكلام المذكور بالنسبه الى جزئه النقلى ، فإنّه إمّا أن يكون متواترا ، أو آحادا ، والأوّل يقضى بانتفاء الخلاف ، والثانى غير كاف فى الإثبات ، إذ المرّكب منه ومن غيره يكون ظنّيا ، كذا أورده فى الإحكام.

ويدفعه جواز الالتزام بالأوّل ولا يلزم معه انتفاء الخلاف ؛ إذ ذاك إنّما يلزم لو قلنا باكتفاء النقل فيه ، وأمّا مع الحاجه الى ضمّ العقل اليه فقد يكون ذلك نظريا يختلف فيه الأنظار.

ويحتمل أن يريد به منع حصر الدليل النقلى فى المتواتر والآحاد ، لحصول الواسطه بينهما وهو الرجوع الى الاستقراء ، إذ لا يندرج فى الخبر المتواتر ولا الآحاد ، وإنكار ثبوت الواسطه بين الأمرين كما ذكره بعض الأعلام بين الفساد.

والقول بقيام الإشكال فى ذلك أيضا ، فإنّه إن أفاد القطع فذاك إلّا أنّ إفاده الأدلّه المذكوره له محلّ نظر ، وإن أفاد الظنّ عاد الإشكال.

مدفوع بأنّه لا دليل على عدم حصول العلم منه حتّى يقوم شاهدا على تعيّن القول بالوقف ، ومجرّد احتمال عدم إفادته له فى بادئ الرأى لا يقضى بما ذكر ، إلّا أن يقال بأنّ مقصود المتوقّف بيان عدم علمه بالمسأله وعدم حصول القطع له وهو لا يفتقر الى الاستدلال وأخذ ما ذكر من المقدمات.

وقد ظهر بما قررنا ضعف ما ذكره فى الإحكام حيث قال : - بعد ما أورد على نفسه بأنّ ما ذكرتموه مبنى على أنّ مدار ما نحن فيه على القطع - قلنا : نحن فى هذه المسأله غير متعزّزين لنفى ولا إثبات بل نحن متوقّفون فمن رام إثبات اللغه فيما

نحن فيه بطريق ظنيّ أمكن أن يقال له : هل يكتفى بذلك فيما نحن فيه إذا كان شرط إثباته القطع أم لا؟ ولا بدّ عنه توجيه التقسيم من تنزيل الكلام على الممنوع أو المسلّم ، وكلّ واحد منهما متعذّر لما سبق ، انتهى.

فإنّ من الظاهر أنّ من يقول بحجّيه الظنّ فلا بد أن ينتهي حجّيه ذلك الظنّ عنده الى اليقين ، لوضوح عدم حجّيه الظنّ في نفسه في شيء من الموضوعات والأحكام ، وقضيه ما ذكره عدم نهوض دليل قاطع عنده على حجّيه الظنّ هنا ، فليس توقّفه في المقام إلّا من جهه عدم قيام دليل على الترجيح ، لا من جهه قيام الدليل على عدم إمكان الترجيح ليلزم البناء على الوقف.

وحيث أنّ وجه للاستناد الى ما ذكره من الدليل فإنّ مفاده إن تمّ هو لزوم البناء في المقام على الوقف ، لعدم إمكان الترجيح كما هو أحد الوجهين في الوقف ، وهو الذي يعدّ قولاً في المسأله ويتوقّف إثباته على إقامه الدليل ، وإلّا فعدم العلم بأحد الشّقين ممّا لا يحتاج الى البيان وإقامه البرهان ، بل أقصى ما يراد له تزييف الأدلّه المذكوره لسائر الأقوال.

### قوله : (ومرجعها الى تتبع مظانّ ... الخ)

قد يكون مراده بذلك الاستقراء بملاحظه مواقع استعمال اللفظ والأمارات الخارجيه الدالّه على ما يفهم من اللفظ عند الإطلاق فيستنبط به الوضع ، وهو أحد طرق إثبات الأوضاع حسب ما مرّ بيانه ، إلّا أنّ ذلك ليس شيئاً من الوجوه المذكوره المتقدّمه.

وقد يقال : إنّ مراده بالأمارات الأدلّه المتقدّمه الدالّه على كونه حقيقه في الوجوب.

لكنّك خبير بأنّ كلّاً من تلك الأدلّه ظنيّه فهي مشاركه لما ذكره المستدلّ من أخبار الآحاد في المفسده ، إلّا أن يدعى قطعيه بعضها ، أو يقال بحصول القطع من ضمّ بعضها الى البعض ، أو يكون مبني الجواب على منع اعتبار القطع في المقام ، وحيث إنّ لم يحتج الى منع الحصر للاكتفاء حيثنذ بنقل الآحاد ، إلّا أنّ كلامه مبني على بيان ما هو الواقع ، إذ لم يستند أحد في المقام الى نقل الآحاد.

## متن معالم الدين

فائده

يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّه عن الأئمة عليهم السلام : أنّ استعمال صيغته الأمر في الندب كان شايعا في عرفهم ، بحيث صار من المجازات الراجحه المساوى احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقه عند انتفاء المرجح الخارجيّ ؛ فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام.

ص: ٦٥٥

## شيوخ استعمال الأمر في الندب في عرف الأئمة عليهم السلام

### قوله : (بعث صار من المجازات الراجحة ... الخ)

المقصود بصيروره المجاز المذكور من المجازات المشهورة في عرفهم عليهم السلام الراجحة على سائر المجازات بحسب الحمل ، أو على الحقيقة من جهة الاستعمالات المساوية إرادتها من اللفظ لإرادته الحقيقة عند انتفاء القرائن الخارجيه ، وهو مبنى على اختيار التوقف عند دوران الأمر بين المجاز المشهور والحقيقه المرجوحه ، حسبما عزي اليه اختيار ذلك كما مرّت الإشارة اليه ، وكأنّه استنبط ذلك من العبارة المذكوره فتكون الصفه المذكوره كاشفه.

وقد يجعل ذلك وصفا مخصّصا بدعوى بلوغ الشهره الى الحدّ المذكور وعدم تجاوزه عن تلك الدرجة ، فيوافق ما حَقَّقناه في بيان الحال في المجاز المشهور ، إلّا أنّه غير معروف بينهم.

وكيف كان ، فقد اورد عليه بأنّ شيوخ استعماله في المعنى المذكور إن كان بانضمام القرينه المقارنه فذلك لا يستلزم تساوى الاحتمالين في المجرد عنها ، إذ لا غلبه هناك.

وإن كان مع التجرد عن القرينه المقارنه بانكشاف المقصود من الخارج بملاحظه القرائن المنفصله أمكن القول بذلك ، لكن إثبات شيوخ استعماله على الوجه المذكور مشكل.

قلت : لا- يخفى أنّ شيوخ استعمال اللفظ في معناه المجازي قاض برجحان المجاز على ما كان عليه قبل الشيوخ ، سواء كان استعماله فيه على الوجه الأوّل أو الثاني أو الملقّق منهما ، فكلمّا زاد الشيوخ قوى المجاز الى أن يبلغ حدّ المساواه مع الحقيقة أو الرجحان عليه في صورته الإطلاق أيضا حملا- له على الأعمّ الأغلب ، وذلك أمر ظاهر بعد الرجوع الى العرف ، ومجرد كون الغلبه مع انضمام القرينه لا- يقضى بعدم التردد بينه وبين المعنى الحقيقي مع الخلوّ عنها ، نظرا الى اختصاص الغلبه بصوره مخصّوصه فلا يسرى الي غيرها ، إذ من الظاهر أنّ الغلبه

قد تنتهي الى حدّ لا يلاحظ معها تلك الخصوصية بل تقضى شيوع استعماله فيه بالتردّد بينه وبين المعنى الحقيقي أو غلبته عليه في صورته الإطلاق أيضاً.

كيف! ومن البين أنّ كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي ولو مع القرينه قاضيه بقرب ذلك المجاز الى الأذهان ولو في حال الإطلاق فيستقرب المخاطب إرادته ذلك المعنى حينئذ عند التفتن له وإن كان حمله على المعنى الحقيقي أقرب عنده ، وكلّما قويت الشهرة والغلبه ازداد القرب المفروض ، فأى مانع حينئذ من بلوغه الى الحدّ المذكور؟.

ويشهد لذلك ملاحظه غلبه الاستعمال الحاصله في بعض الموارد الخاصّه ، كما إذا استعمل المتكلم لفظاً في محلّ خاصّ مرّات كثيره متعاقبه في معنى مجازي مخصوص مع نصب قرينه على إرادته ذلك المعنى ، فإذا استعمله مرّه اخرى عقيب تلك الاستعمالات من غير أن يقيم قرينه خاصّه على إرادته ذلك المعنى كان تقدّم تلك الاستعمالات المتكثّره ولو كانت مقترنه بالقرينه باعثاً على التوقّف في حمل اللفظ على الحقيقيه أو صارفاً له الى المعنى المجازي ، يشهد بذلك التأمل في الاستعمالات ، فجريان ذلك في الشهرة المطلقة الحاصله بملاحظه استعماله فيه في الموارد المتكثّره أولى.

فالقول بعدم قضاء غلبه الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينه بالتوقّف في فهم المراد مع انتفائها غير متّجه.

نعم ، غايه الأمر أن يختلف الحال في الغلبه الباعثه على التوقّف في اعتبار درجه الشيعه والكثّره ، فإنّه إن كان ذلك بانضمام القرينه المقارنه افتقر مقاومه المجاز للحقيقه حال الإطلاق الى شيوع زائد وغلبه شديده ، بخلاف ما لو شاع استعماله فيه من دون ضمّ قرينه مقارنه أو كان الشيعه الحاصل فيه بانضمام القرينه تاره وعدمه اخرى ، فإنّه لا يتوقّف الوقف بين المعنيين حينئذ مع الإطلاق الى اعتبار تلك الدرجه من الغلبه والشهره المدّعاء في كلام المصنّف دائره بين

الوجوه الثلاثة ، وأيا ما كان يمكن بلوغها الى الحد المذكور وإن اختلفت درجات الشهره بحسب اختلاف الوجوه المذكوره ، فظهر بذلك اندفاع الإيراد المذكور.

وأبين منه في الاندفاع ما في كلام الفاضل المدقق من إلحاق الدليل المنفصل القاضى بإرادته النذب بالقرينه المتصله ، حيث جعل دلاله أحد الحديثين المتعارضين فى الظاهر على كون المراد من الآخر معناه المجازى من قبيل القرائن المتصله القائمه على ذلك فى عدم البعث على صرف اللفظ اليه أو الوقف بينه وبين الحقيقه مع حصول الشيعه والغلبه.

وأنت خير بأنته مع البناء على ذلك يلزم امتناع حصول المجاز المشهور ، بل النقل الحاصل من الغلبه ، ضروره أن استعمال اللفظ فى المعنى المجازى إنما يكون مع القرينه المتصله أو المنفصله ، إذ بدونها لا يحمل اللفظ إلا على معناه الحقيقى ، والمفروض أن الغلبه الحاصله بأى من الوجهين المذكورين لا يقضى بمساواه المجاز للحقيقه أو ترجيحه عليها ولو بملاحظه تلك الشهره ، فكيف يحصل المجاز المشهور أو النقل على الوجه المذكور؟

هذا ، وأما البناء على الاستحباب من جهه ضعف الروايه وقصورها عن إثبات الوجوب للتسامح فى أدله السنن فمما لا ربط له بالمقام ، وكذا حمل الروايه على النذب عند التعارض بمجرد ترجيح أعمال الدليلين على طرح أحدهما من غير أن يحصل هناك فهم عرفى يقضى بذلك - كما ذهب اليه البعض - فذكر ذلك فى المقام ليس على ما ينبغى ، لوضوح خروجه عن محل الكلام ؛ إذ ليس شىء من ذلك قرينه متصله ولا منفصله على إرادته النذب من اللفظ ، والمفروض فى كلام المصنف رحمه الله شيعه استعمال الأوامر فى النذب وأين ذلك مما ذكر؟.

ثم إنه قد وافق المصنف رحمه الله فى الدعوى المذكوره جماعه من أجله المتأخرين كصاحب المدارك والذخيره والمشارك لكن لا يخفى أن الدعوى المذكوره لا بينه ولا مبيته ، ومجرد حصول الغلبه فى الجمله على فرض تحققها لا يقضى بذلك.



وتوضيح المقام : أنّ المعبر من الغلبه الباعثه على الوقف أو الصرف هو ما إذا كانت قاضيه بفهم المعنى المجازى مع الإطلاق وكونه فى درجه الظهور مكافئه للمعنى الحقيقى حتّى يترددّ الذهن بينهما أو يكون راجحا على معناه الحقيقى ، وحصول ذلك فى أخبارهم عليهم السلام غير ظاهر ، بل من الظاهر خلافه ؛ إذ الظاهر أنّ الأوامر الوارده عنهم عليهم السلام على نحو سائر الأوامر الواقعه فى العرف والعاده والمفهوم منها فى كلامهم هو المفهوم منها فى العرف.

ويشهد له ملاحظه الإجماع المذكور فى كلام السيّد وغيره ، فإنّه يشمل كلام الأئمّه عليهم السلام أيضا ، وملاحظه طريقه العلماء فى حمل الأوامر على الوجوب كافيه فى ذلك.

ولم نجد الدعوى المذكوره فى كلام أحد من متقدّمى الأصحاب مع قرب عهدهم ووفور إطلاعهم ، بل لم نجد ذلك فى كلام أحد ممن تقدّم على المصنّف ، ولو تحققت الغلبه المذكوره لكان اولئك أولى بمعرفتها.

فاتفقهم على حملها على الوجوب كاشف عن فساد تلك الدعوى ، بل فى بعض الأخبار الوارده عنهم عليهم السلام دلالة على خلاف ذلك حسب ما مرّت الإشارة اليه.

ومع الغضّ عن ذلك فالشهره المدّعاة إمّا بالنسبه الى أعصارهم عليهم السلام ليكون اللفظ مجازا مشهورا فى الندب عند أهل العرف فى تلك الأزمنه ، أو بالنسبه الى خصوص الأوامر الوارده عنهم عليهم السلام فيكون مجازا مشهورا فى خصوص ألسنتهم عليهم السلام دون غيرهم.

وعلى الثانى فإمّا أن تكون الشهره حاصله بملاحظه مجموع أخبارهم المأثوره عنهم عليهم السلام ، أو بملاحظه الأخبار المرويه عن بعضهم ، أو بالنسبه الى كلام كلّ واحد منهم ليكون الاشتهار حاصلًا فى كلام كلّ منهم استقلالا.

فإن تمّ الوجه الأوّل وظهر حصول الاشتهار على ذلك الوجه فى عهد أىّ

منهم عليهم السلام تفرّج عليه الثمره المذكوره فى الأخبار الوارده بعد تحقّق تلك الشهره ، إلّا أن دعوى الشهره المذكوره بعيده جدّا ، ولم يدّعه المصنّف أيضا ، ومع ذلك فليس التأريخ فيه معلوما .

وعلى الوجه الثانى فالشهره المدّعاة لا- تنمر شيئا بالنسبه الى أخبارهم عليهم السلام ، إذ من البين أنّ ذلك لو أثر فإنّما يؤثّر بالنسبه الى ما بعد حصول الاشتهار وأما بالنسبه الى تلك الأخبار الباعثه على حصول الاشتهار فلا .

وعلى الوجه الثالث لا إشكال فى الأوامر الوارده عمّن تقدّم على من حصل الاشتهار فى كلامه ، بل وكذا بالنسبه الى من تأخّر عنه ؛ إذ المفروض عدم تحقّق الشهره العرفيه وإنّما الشهره المفروضه شهره خاصّه بمتكلم مخصوص ، ومن البين أنّ الشهره الحاصله فى كلام شخص خاصّ لا يقضى بجرى حكمها فى كلام غيره مع عدم تحقّقها بالنسبه اليه .

وكونهم عليهم السلام بمنزله شخص واحد وأنّ كلام آخرهم بمنزله كلام أولهم ممّا لا ربط له بالمقام ، فإنّ ذلك إنّما هو فى بيان الشرائع والأحكام دون مباحث الألفاظ وخصوصيات الاستعمالات .

بل وكذا بالنسبه الى الأوامر الصادره عمّن حصل الاشتهار فى كلامه إذا استند الشهره الى مجموع الاستعمالات الحاصله منه ، إذ لا توقّف حينئذ فى نفس تلك الاستعمالات التى يتحقّق بها الاشتهار حسب ما عرفت .

نعم يثمر ذلك فى كلامه لو صدر بعد تحقّق الاشتهار المفروض إن تبيّن تأريخ الغلبه .

وقد يسرى الإشكال فى جميع الأخبار المأثوره عنه عليه السلام مع جهاله التأريخ أيضا ، إلّا أن يقال بأصالة تأخّر الشهره الى آخر أزمنته عليه السلام مع الظن بورود معظم الأخبار المرويّه عنه قبل ذلك ، فيلحق المشكوك بالغالب .

ويجرى التفصيل المذكور أخيرا على الوجه الرابع أيضا ، ودعوى الشهره

على هذا الوجه غير ظاهره من عبارته المصنّف ، ولا من الأخبار المأثوره حسب ما استند إليها ، فإنّ أقصى ما يستظهر في المقام حصول الشهره في الجملة بملاحظه مجموع الأخبار المأثوره.

فظهر بما قرّناه أنّ ما ادّعه من الشهره على فرض صحّته لا يتفرّع عليه ما ذكره من الإشكال ، إلّا على بعض الوجوه الضعيفه.

هذا ، وقد اورد عليه أيضا بأنّ المجاز الراجح إنّما يكون راجحا مع قطع النظر عن الوضع وأمّا معه فمساواته للحقيقه ممنوعه ، إلّا إذا غلب استعماله في المعنى الآخر بحيث اندرج في الحقيقه العرفيه ، وأنّى له بإثباته مع أنّه لا يدّعيه؟.

وفيه : أنّ كلام المصنّف رحمه الله هنا مبنى على التوقّف في الحمل عند دوران الأمر بين الحمل على الحقيقه المرجوحه والمجاز الراجح وهو مسأله اخرى مقرّره في محلّه ، فمنعه في المقام غير هادم لما هو بصدد من الكلام.

على أنّ ترجيح الحقيقه المرجوحه مطلقا ممّا لا وجه له حسب ما مرّ تفصيل القول فيه في محلّه.

هذا ، ولنعبّ الكلام في المرام برسم مسائل يناسب إيرادها في المقام :

## مسائل

### أحدها : الجمل الخبرية المستعمله في الطلب

أنّهم اختلفوا في دلالة الجمل الخبرية المستعمله في الطلب نحو « يتوضّأ » و « يغتسل » و « يعيد » في مقام يراد بها ليتوضّأ وليغتسل وليعد على الوجوب لو قلنا بدلاله الأمر عليه.

فعن جماعه من الأصحاب المنع من دلالتها على ذلك ، نظرا الى كونها موضوعه للإخبار ، وقد تعذّر حملها عليه فيتعيّن استعمالها في الإنشاء مجازا ، وكما يصحّ استعمالها في إنشاء الوجوب كذا يصحّ استعمالها في إنشاء الندب أو مطلق الطلب ، فإذا تعذّرت الحقيقه وتعذّدت المجازات لزم الوقف بينهما وقضيه ذلك ثبوت المعنى المشترك ، وهو مطلق الرجحان والثابت به هو الاستحباب بعد

ضمّ الأصل اليه ، فلا يصحّ الاستناد اليها في إثبات الوجوب إلّا بعد قيام قرينه دالّه عليه ، هذا فيما يجرى فيه أصل البراءة ، وأمّا إذا كان ذلك في مقام جريان أصل الاحتياط فلا بدّ من البناء فيه على الوجوب.

والأظهر وفاقاً لآخرين دلالتها على الوجوب ، لاستعمالها إذن في الطلب ، والطلب كما عرفت ظاهر مع الإطلاق في الوجوب منصرف اليه الى أن يتبين خلافه حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ، فالحال فيها كالحال في صيغه الأمر من غير تفاوت أصلاً ، ولذا يتبادر منها الوجوب عند قيام القرينه على استعمالها في الطلب ، وعليه يجرى الأفهام العرفيه كما هو الحال في الصيغه حسب ما مرّ.

ويعضده ملاحظه فهم الأصحاب واستنادهم الى تلك الجمل في إثبات الوجوب في مقامات شتى.

وبذلك يظهر ضعف ما ذكر في الاحتجاج المتقدم من تعادل الوجهين ولزوم الرجوع الى الأصل بعد التوقّف بين الأمرين.

وقد يحتجّ له أيضا بأنّ الوجوب أقرب الى الثبوت الّذى هو مدلول الأخبار وإذا تعدّرت الحقيقه قدّم أقرب المجازات ، بل ربما يقال بكون دلالتها على الاهتمام بالطلب أكد من دلالة الأمر عليه وفي كلام أهل البيان : أنّ البلغاء يقيمونها مقام الإنشاء ليحملوا المخاطب بأكّد وجه على أداء مطلوبهم ، كما إذا قلت لصاحبك الّذى لا يريد تكذيبك : «تأتيني غدا» لتحمله على الالتزام بالإتيان لئلا يوهّم تركه له تكذيبك فيما ذكرت حيث أثبت بصوره الأخبار.

وأنت خبير بأنّ بلوغ الأقربيه في المقام الى حدّ يتعيّن به المجاز المذكور غير ظاهر حتّى يجعل مجرد تلك الأقربيه باعته على الانصراف الى الوجوب ، والنكته المذكوره إنّما يناسب بعض المقامات العرفيه وجريانها في مقام الخطابات الشرعيه لا يخلو عن تأمل وإن كان قد يتوهم كونها أنسب بالمقام ، إلّا أنّ التأمل في تلك المقامات يعطى خلاف ذلك كما يشهد به الذوق السليم.

فالأولى جعل الوجه المذكور مؤيدا في المقام ، ويكون الاتكال فيه على ما قررناه.

ويجوز الكلام المذكور بعينه في النفي الوارد بمعنى النهي ، فإنه أيضا كالنهى ينصرف الى التحريم على الوجه الذي بيناه.

### ثانيها : الأمر عقيب الحظر

أنهم بعد القول بدلاله الأمر على الوجوب اختلفوا في مفاد الأمر الوارد عقيب الحظر على أقوال :

أحدها : أنه يفيد الوجوب ، كالوارد في سائر الموارد ، وحكى القول به عن الشيخ والمحقق والعلامة والشهيد الثاني ، وجماعه من العامة منهم الرازي والبيضاوي ، وعزاه في الإحكام الى المعتزلة.

ثانيها : القول بأنه للإباحه ، حكاه جماعه عن الأكثر ، ويستفاد من الإحكام كون المراد بالإباحه في المقام هو رفع الحجر دون الإباحه الخاصه ، وقد صرح بعض الأفاضل بتفسير الإباحه هنا بمعنى الرخصه في الفعل.

ثالثها : التفصيل بين ما إذا علق الأمر بارتفاع عله النهي وما لم يعلق عليه ، يفيد الثاني في الأول والأول في الثاني.

رابعها : أنه يفيد رجوع حكمه السابق من وجوب أو ندب أو غيرهما ، فيكون تابعا لما قبل الحظر حكاه في الوافيه ، وحكاه بعض الأفاضل قولاً بعد تقييده بما إذا علق الأمر بزوال عله عروض النهي.

خامسها : أنه للندب ، حكاه البعض في عداد أقوال المسأله.

سادسها : الوقف ، حكاه في الإحكام عن إمام الحرمين وغيره.

حجّه القول الأول وجوه :

أحدها : أن الصيغه موضوعه للوجوب ، فلا بد من حملها عليه حتى يتبين المخرج عنه ، ومجرد وقوعها عقيب الحظر لا يصلح صارفا لها عن ذلك ، لجواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب كما يجوز الانتقال منها الى الإباحه ، ولذا

لم يتوهم أحد مانعا من التصريح بإيجاب شيء بعد تحريمه ، وقد ورد الأمر الواقع عقيب الحظر فى الشريعة وغيرها على الوجهين كما يظهر من تتبع الاستعمالات ، ولو استبعد ذلك فى المقام لكان من جهه استبعاد الانتقال من أحد الضدين الى الآخر ، وهو جار فى جميع الأحكام.

ثانيها : أنه لا- كلام عند القائل بكونها للوجوب أنّ ورودها بعد الحظر العقلى لا ينافى حملها على الوجوب ، ولذا يحمل أوامر العبادات على الوجوب الى أن يتبين المخرج عنه مع أنّها قبل الحظر كانت محرّمة من جهه البدعه فيكون الحال كذلك فى الحظر الشرعى.

ثالثها : أنه أمر الحائض والنفساء بالصلاه بعد حظرها عليهما ولم يحمله أحد إلّا على الوجوب ، وكذا الحال فى قوله تعالى : (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) (١) وكذا فى قول المولى لعبده : «أخرج من المحبس الى المكتب» بل لا يستفاد منها عرفا سيما فى المثال الأخير ونحوها سوى الوجوب كالأوامر الإبتدائية.

وضعف الجميع ظاهر : أمّا الأول فلأنّ كون الأصل حمل الأمر على الوجوب غير نافع بعد ملاحظه العرف فى المقام ، فإنّ فهم الوجوب منه حينئذ غير ظاهر كما يشهد به ملاحظه كثير من الاستعمالات ، ومع عدم استفاده الوجوب منه عرفا لا يصحّ التمسك فى الحمل عليه بمجرّد الأصل إذا لم يكن هناك شاهد على إرادته الوجوب منه ، لما عرفت مرارا من دوران الأمر فى مباحث الألفاظ مدار الفهم العرفى دون مجرّد الأصل التبعدى.

وربما يدعى فى المقام غلبه استعماله حينئذ فى غير الوجوب ، فيكون الغلبه المفروضه قرينه صارفه له عن الأصل المذكور أو قاضيه بمقاومته له.

وفيه : تأمل يأتى الإشاره اليه إن شاء الله.

---

(١) سوره التوبه : ٥.

والأظهر أن يقال : إن في وقوعه عقيب الحظر شهاده على عدم إرادته الوجوب منه ، فيصلح ذلك صارفا له عن الظاهر أو قاضيا بمقاومته له ، ومجرد جواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب لا ينافي ظهور خلافه قبل قيام الدليل عليه ، وكذا الحال في وروده في المقام للوجوب وغيره ؛ إذ إرادته الوجوب منه لقيام القرينه المعارضه للقرينه المفروضه لا يقضى بحمله عليه مع انتفائها.

وبالجملة : أنه يكفي في القرينه الصارفه مجرد الظهور ، فلا ينافيها جواز التصريح بخلافها ولا قيام قرينه تعارضها وترجح عليها.

ودعوى حصول التضاد بين جميع الأحكام فكما يستبعد الانتقال الى الوجوب كذا يستبعد الانتقال الى غيره مدفوعه ، بأنه ليس الاستبعاد الحاصل في المقام لمجرد التضاد بين الحكمين ، بل من جهة غايه التضاد الحاصل بينهما ووقوعهما في الطرفين ، وهو غير حاصل فيما عدا الوجوب والتحريم.

وأما الثاني فبالفرق الظاهر بين الحظر العقلي من جهة البدعيه وغيرها ، والحظر المصرح به في كلام الشارع ، فإن المنع هناك إنما يجيء لعدم أمر الشارع به وإذنه في الإتيان به فلا- يزاحمه الأمر بالفعل بوجه من الوجوه ، بخلاف المقام ، لوضوح غايه المباينه بين الحكم بتحريم الإتيان بالشئ والحكم بوجوبه ، فلا- يلتزم به إلما مع قيام دليل واضح عليه ، وأما مجرد الأمر به فلا يكفي في الدلاله عليه لكثرة إطلاق الأمر في غير مقام الإيجاب ، فيكون الاستبعاد المذكور قرينه على حمله على غير الوجوب حسب ما مرّت الإشارة اليه ، مع أنّ عمده المستند في المقام هو الرجوع الى فهم العرف ، والفرق بين المقامين ظاهر بعد الرجوع اليه.

وأما الثالث فلأنّ حمل عدّه من الأوامر على الوجوب من جهة قيام الإجماع عليه أو لشواهد اخر مرشده اليه لا يفيد ظهور الأمر حينئذ في الوجوب مع قطع النظر عن تلك القرائن المعارضه لورود الأمر عقيب الحظر.

وأما دعوى انصراف قوله : «اخرج من المحبس الى المكتب» الى الوجوب فلعلّه بضميمه المقام ، فإنه نظير اخرج من هذا المحبس الى محبس آخر ؛ إذ لا يقال

ذلك غالبا في مقام رفع الحجر ، فخصوصيه المثل قاضيه بخلاف ما يقتضيه ظاهر الأمر المتعلق بالفعل بعد المنع منه.

وقد يقال بخروج أمر الحائض بالصلاه والصيام بعد ارتفاع الحيض عما نحن فيه ، وكذا الأمر بالجهاد بعد انقضاء أشهر الحرم حسب ما يأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

هذا ، وقد يجاب عن المثل المتقدم بأن المنهى عنه هناك غير ما تعلق الأمر به ، فإن المنهى عنه هو الخروج عن المحبس من حيث إنه خروج عنه والمأمور به هو الذهاب الى المكتب ولم يكن ذلك منهيا عنه بذلك العنوان حتى يكون الأمر به بعد الحظر ليندرج في محل الكلام.

وفيه : أنه إذا تعلق النهى بالخروج عن المحبس يشمل ذلك جميع أفراد الخروج العذى من جملتها الخروج الى المكتب ، وإذا كان ذلك ممّا نهى عنه وقد فرض تعلق الأمر به بعد ذلك كان مندرجا في موضع النزاع.

ويدفعه أنه إنما تعلق النهى به من حيث كونه خروجاً لا من حيث كونه ذهاباً الى المكتب ، وهما متغايران حقيقه وإن كان أحدهما ملازماً للآخر ، والمأمور به إنما هو الثاني دون الأول.

نعم ، إن عمم النزاع بحيث يشمل الأمر المتعلق بأحد المتلازمين بعد تعلق النهى بالآخر تمّ ما ذكر ، إلا أنه غير ظاهر الاندراج في موضع النزاع ، وفهم العرف غير مساعد هنا حسب ما ادّعوه هناك.

وفيه : أنه إن اريد بذلك تغييرهما بحسب المفهوم وإن اتّحدا في المصداق فذلك غير قاض بخروجه عن موضع النزاع ، وإن اريد تغييرهما بحسب المصداق وإن تلازما في الوجود فالحال فيه على ما ذكر إلا أنه ليس المفروض في المقام من هذا القبيل ، ضروره كون المأمور به من أفراد المنهى عنه ومصاديقه بحسب الخارج بل مفهوم المأمور به هو المنهى عنه مقيداً بالقيود المفروض.

هذا ، والظاهر أنّ حجج سائر الأقوال المذكوره الرجوع الى فهم العرف ، فكلّ



يدّعى استفاده ما ذهب اليه من ملاحظه الاستعمالات غير أنّ القائل بدلالته على رجوع الحكم السابق إنّما بنى على دلالة اللفظ على ارتفاع الحكم الطارئ فبعد ارتفاعه يعود الأوّل لزوال المانع من ثبوته ، أخذاً بمقتضى الدليل القاضى بثبوته ، والقائل بالوقف يرى التعادل بين ما يقتضى حمله على الوجوب وما يفيد حمله على غيره ، وقد عرفت أنّ قرينه المجاز قد يقاوم الظنّ الحاصل من الوضع فيتردّد الذهن بين المعنى الحقيقي والمجازى ، فلا يصحّ الرجوع الى أصاله تقديم الحقيقه على المجاز ، لما مرّ من ابتناء الأصل المذكور على الظنّ دون التعبد المحض .

وقد يدّعى استناد صرف الأمر عرفاً عن إفاده الوجوب فى المقام الى غلبه استعماله حينئذ فى الإباحه ، فتكون تلك الغلبه باعته على فهم الإباحه فيبنى الأمر حينئذ على تقديم المجاز الراجع على الحقيقه المرجوحه .

وقد يجعل ذلك وجهاً للتوقّف ، نظراً الى اختيار القول بالوقف عند دوران الأمر بين المجاز الراجع والحقيقه المرجوحه .

وفيه : أنّ فهم الإباحه فى المقام إنّما يكون من الجبهه التى أشرنا اليها دون مجرد الشهره ، كيف ! واشتهار استعماله فيها فى المقام بحيث يبعث على الصرف أو الوقف غير ظاهر ، واستناد الفهم اليه غير متّجه أيضاً وإن ادّعاه صاحب الإحكام فى ظاهر كلامه ، ويشهد له حصول الفهم المذكور مع الغضّ عن الشهره بل قبل حصول الاشتهار لو سلّمت فى المقام .

وكيف كان ، فالذى يقتضيه التأمل فى المرام أن يقال : إنّ ورود الأمر عقيب الحظر قرينه ظاهره فى كون المراد بالأمر الإذن فى الفعل ، فمفاده رفع الحظر من غير دلالة فيه بنفسه على ما يزيد على ذلك من وجوب الفعل أو ندمه أو إباحته ، حسب ما يشهد به التأمل فى الاستعمالات كما مرّت الإشارة اليه ، فتلك الخصوصيات إنّما تستفاد من الخارج أو من ملاحظه خصوصيه المقام لاختلاف الحال فيه بحسب اختلاف المقامات فإنّ ما ذكر جهه عامّه قاضيه بذلك ، وقد يكون فى المقام جهه اخرى يعاضدها أو يعارضها فلا بدّ فى معرفه مفاد اللفظ من ملاحظه الجميع .

ولنفصيل الكلام فيه بيان الحال في عدّه من المقامات ، فنقول : إنّ ما يتعلّق به الأمر المفروض قد يكون عين ما تعلّق النهى به ، وقد يكون جزئيا من جزئياته.

وعلى كلّ من الوجهين إمّا أن يكون ما تعلّق الأمر به ممّا يريده المكلف ويرغب اليه ، أو لا يكون كذلك بل يكون تركه أرغب للنفس كالجهاد في الغالب ، وعلى كلّ حال إمّا أن يكون المنع المتعلّق بالفعل عامّا لسائر الأفراد والأحوال فيرد الأمر المفروض عليه ويكون رافعا لحكم المنع بالنسبة الى ما تعلّق به ، أو يكون الحكم بالحظر مخصوصا بالحال الأول أو بفرد مخصوص من غير أن يشمل الحال أو الفرد الذي امر به ، ومنه النهى المتعلّق بالجهاد في الأشهر الحرم والأمر المتعلّق به بعد ذلك.

ويمكن أن يقال بخروج الوجه الأخير عن موضع المسألة.

ثمّ إمّا أن يكون حكمه الثابت له قبل الحظر هو الوجوب ، أو الندب ، أو الإباحة ، أو الكراهة ، أو ممّا لم يصرّح بحكمه في الشرع ويكون باقيا على مقتضى حكم العقل فيه ، وعلى غير الوجه الأخير إمّا أن يكون ثبوت ذلك الحكم له في الشرع على وجه الإطلاق بالنسبة الى الأزمان والأحوال والأفراد أو على سبيل الشمول للجميع فيندرج فيه الحال أو الفرد الذي تعلّق الأمر به مع شمول الحظر الوارد عليه لما تعلّق الأمر به بعده وعدمه ، أو لا يكون كذلك بل يختصّ بالحال السابق أو خصوص بعض الأفراد ممّا عدا ما تعلّق النهى أو الأمر به بعد ذلك مع ورود أحدهما على مورد الآخر وعدمه.

وأنت خبير باختلاف فهم العرف حسب اختلاف تلك المقامات ففي بعضها لا يستفاد من الأمر إلّا الإذن في الفعل ورفع الحظر الحاصل مع اختلاف الفهم وضوحا وخفاء بحسب اختلاف بعض الأحوال المذكوره وغيرها ، وفي بعضها يستفاد منه الوجوب مع اختلاف الحال فيه أيضا ، وفي بعضها يؤخذ بالحكم السابق ، وفي بعضها يتوقف عن الحكم ولا يظهر منه أحد الوجوه.

ولا يبعد خروج بعض تلك الصور عن محلّ الكلام ، وملاحظه التفاصيل

المذكوره فى بيان مفاد اللفظ لا یناسب أنظار أرباب الاصول ، إذ الملحوظ فى القواعد الکلیه الإجمالیه دون التفاصيل الحاصله فى المقامات الخاصه.

فالأنسب بالمقام هو ما ذكرناه أوّلا من أنّ الأمر بالشىء بعد النهى عنه هل یكون فى نفسه جهه باعثه على صرف الأمر عن معناه الظاهر أو لا ، والأظهر فى ما عرفت ، فتأمل.

هذا ، وینبغى التنبيه لامور :

الأوّل : أنّ الكلام فى المقام إنّما هو فى مفاد الأمر عرفا من جهه الوقوع عقیب الحظر لا فیما وضع اللفظ بإزائه بحسب اللغه أو العرف ، إذ لا وجه لاختلاف الموضوع له بحسب اختلاف المقامات كما یظهر من ملاحظه أوضاع سائر الألفاظ ، إذ لا تعدّد فى أوضاعها فى الغالب على حسب اختلاف مواردھا بل لا یکاد یوجد لفظ یكون الحال فىه على الوجه المذكور ، فالملاحظ بالبحث فى المقام أنّ الوقوع بعد الحظر هل هو قرینه صارفه له على الظاهر ، أو أنّه لا دلالة فىه على ذلك ، أو أنّه قاض بالوقف.

وربما یتوهم من عناوینهم كون البحث فى المقام فى موضوع الصیغه وليس الحال كذلك ، إذ عناوینهم للبحث بما ذكره وتعبیرهم عن الأقوال بأنّه للإباحه أو غیرها أعّم من كونه موضوعا لذلك ، فإنّ اختصاص اللفظ بالمعنى كما یكون من جهه الوضع له كذا قد یكون من جهه الظهور الحاصل بملاحظه المقام نظرا الى القرائن العامه القائمه علیه ، مضافا الى أنّ ما ذكرناه من وضوح فساد دعوى الوضع فى المقام أقوى شاهد على عدم إرادته هنا.

نعم ، یظهر من السید العمیدى رحمه الله منعه كون الأمر مطلقا موضوعا للوجوب بل الموضوع له هو الأمر المبتدأ دون الوارد عقیب الحظر ، وهو إن حمل على ظاهره موهون جدّا كما عرفت ، وربما ینزل عبارته أيضا على ما ذكرناه.

الثانى : أنّ المذكور فى كثير من كتب الاصول فرض المسأله فى وقوع الأمر عقیب الحظر ، والظاهر من ذلك وقوعه بعد الحظر المحقق دون المحتمل.

لكن لا- يبعد جريان الكلام في وقوع الأمر بعد ظنّ الحظر بل في مقام توهمه كما لو وقع السؤال عن جواز الفعل فورد في الجواب الأمر به ، يشهد بذلك فهم العرف ، وقد تبّه على ذلك غير واحد من المتأخرين.

الثالث : لو وقع الأمر بالشىء بعد الكراهه فهل الحال فيه الواقع عقيب الحظر وجهان ، ويجرى ذلك في الوارد عقيب ظنّ الكراهه وتوهمه كما لو سئل عن كراهه الشىء ومرجوحيته فورد الجواب بالأمر به.

الرابع : يجرى الكلام المذكور في ورود النهى عن الشىء عقيب وجوبه ، بأنّه هل يراد به ما يراد بالنهى الابتدائى ، أو يكون ذلك قرينه على إرادته رفع الوجوب ، أو يتوقّف بين الأمرين.

ويحكى عن البعض الفرق بين الأمر الوارد عقيب الحظر والنهى الوارد عقيب الإيجاب، فقال بأنّ الثانى يفيد التحريم بخلاف الأوّل فإنّه لا يستفاد منه الوجوب واستند في الفرق بين الأمرين الى وجهين واهيين.

أحدهما : أنّ النهى إنّما يقتضى الترك ، وهو موافق للأصل بخلاف الأمر ، لقضائه بالإتيان بالفعل ، وهو خلاف الأصل ، فحمل الأوّل على التحريم لإيجابه ما يوافق الأصل لا يقضى بحمل الثانى على الوجوب مع إيجابه ما يخالفه.

والآخر : أنّ النواهى إنّما تتعلّق بالمكلفين لدفع المفساد بخلاف الأوامر ، فإنّها لجلب المنافع واعتناء الشارع بدفع المفساد أكثر من جلب المنافع فما يكتفى به فى صرف غير الأهم لا يلزم أن يكتفى به فى صرف الأهم.

### **ثالثها : انصراف الأمر الى الوجوب العينى ، التعيينى ، النفسى**

قد عرفت أنّ الأمر حقيقه فى مطلق الطلب وأنّ الظاهر من الطلب مع الإطلاق هو الطلب الحتمى الإيجابى ، فيكون انصراف الأمر الى الوجوب لظهوره من الإطلاق لا لكون الصيغه حقيقه فيه بخصوصه كما ظنّ فى المشهور ، وحينئذ نقول : إنّ كما ينصرف الأمر حين الإطلاق الى الوجوب كذا ينصرف الى الوجوب النفسى المطلق العينى التعيينى ، فكون الوجوب غيريا أو مشروطا أو كفاثيا

أو تخييرياً يتوقّف على قيام الدليل عليه كتوقّف حمل الطلب على الندب على قيام قرينه عليه، وانصراف إطلاق الأمر الى ما ذكرناه سواء قلنا بكونه حقيقه في الطلب - كما هو المختار - أو حقيقه في الوجوب - كما هو المشهور - ممّا لا مجال للريب فيه.

أمّا بالنسبه الى انصرافه الى العيني التعيني فظاهر، لوضوح توقّف قيام فعل الغير مقام فعل المكلف، وكذا قيام فعل آخر مقام ذلك الفعل على ورود الدليل.

وأمّا انصرافه الى الواجب المطلق دون المشروط فظاهر إطلاق اللفظ كاف في إفادته لتقيّد الوجوب في الواجب المشروط بحصول الشرط، فلا يحكم به إلّا بعد ثبوت التقييد.

وعن السيّد المرتضى رضى الله عنه إنكار ذلك، فيتوقّف حمله على أحد الوجهين على قيام الدليل عليه، وهو إن حمل على ظاهر ما يترأى منه ضعيف، وقد ينزل كلامه على ما لا يخالف ما قرّناه، وسيجيء تفصيل القول فيه عند تعرّض المصنّف إن شاء الله.

وأمّا انصرافه الى الواجب النفسى فيمكن الاستناد فيه الى وجهين :

أحدهما : أنّ ذلك هو المنساق عرفاً من الإطلاق، فإنّ ظاهر الأمر بشيء أن يكون ذلك الشيء هو المطلوب عند الأمر حتّى يقوم دليل على خلافه، كما يشهد به ملاحظه الاستعمالات فذلك هو المتّبع إلّا أن يظهر من المقام كون الطلب المتعلّق به من جهه حصول مطلوب آخر بحيث يترخّج ذلك على الظهور المذكور أو يساويه، فيحكم بمقتضى الثانى فى الأوّل، ويتوقّف بينهما على الثانى.

ثانيهما : أنّ الوجوب الغيرى إنّما يدور حصوله مدار ذلك الغير فيتقيّد وجوبه إذن بوجوب الغير، وقد عرفت أن تقييد الوجوب خلاف الأصل، لقضاء ظاهر الإطلاق بإطلاق الوجوب.

نعم، إن ظهر التقييد من المقام أو من الخارج كان متّبعا، وهو أمر آخر.

مضافا الى أنّ القول بوجوب ذلك الغير أيضا مخالف للأصل فلا وجه للالتزام

به من غير قيام دليل عليه. نعم إن ثبت وجوب ذلك الغير تعيّن الرجوع الى الأصل الأوّل.

وقد يستظهر من جماعه من المتأخرين كالشهيدين والمحقق الكركي المناقشه في الأصل المذكور ، نظرا الى كثره استعمال الأمر في الوجوب الغيرى بحيث يكافئ ذلك ما ذكر من الظهور ، وربما يدعى بلوغه الى حدّ الحقيقه العرفيه كما قد يستفاد من كلام الشهيد رحمه الله ، والظاهر أنّه لم يرد به هجر الأوّل ، لظهور دوران الوجوب النفسى فى الاستعمالات أيضا بل مقصوده على فرض حمل كلامه على ذلك مكافئته للوجه الأوّل ، لا ترجيحه عليه.

وكيف كان ، فالظاهر وهن ما ذكر من الإشكال ؛ إذ حصول الغلبه المذكوره فى محلّ المنع بل الظاهر خلافه.

نعم ، لو قام الدليل من الخارج على كون شىء واجبا لغيره أمكن القول بكونه شاهدا على حمل إطلاق الأمر المتعلّق به على ذلك أيضا وإن لم يكن هناك منافاه بين وجوبه على الوجهين ، إلّا أنّ ذلك بعيد.

وما ادعى من الغلبه قد يتمّ فى المقام ، إذ قد يقال بكون الغالب فى الواجبات الغيريه عدم وجوبها لنفسها ، مضافا الى أصاله عدم وجوبه على الوجهين.

إلّا أنّ بلوغ الغلبه المذكوره على فرض تسليمها الى حدّ يفيد المظنّه محلّ نظر ، ومجرّد الأصل لا يزاحم ظاهر اللفظ.

نعم ، قد يدعى فى المقام فهم العرف ، ألا ترى أنّه لو قيل تاره : «إذا أحدثت فتوّضاً» وقيل اخرى : «إذا أحدثت فتوّضاً لأجل الصلاه» فهم منه كون المقصود بالوجوب المدلول عليه بالكلام الأوّل أيضا ذلك ، إلّا أنّ جريان الفهم المذكور فى سائر الموارد ممّا ورد فيه إطلاق الأمر وثبت الوجوب الغيرى أيضا من الإجماع أو غيره غير ظاهر.

والمتمّجه أن يقال : إنّ مع حصول الفهم فى المقام كما فى المثال المذكور ونحوه لا- كلام، ومع عدمه فإن ثبت هناك من الجهات العامّه أو الخاصّه ولو من جهه فهم

الأصحاب ما يزاحم الظهور المذكور بحيث يجعله ظاهرا في الغيرى فلا- إشكال أيضا ، ولو قضى ذلك بتكافؤ الاحتمالين وحصول التردد بين الوجهين أتجه الوقف ولا يثبت معه إلّا الوجوب الغيرى ، وإلّا أتجه الأخذ بظاهر اللفظ إلّا أن يثبت خلافه من الخارج.

هذا ، وقد تلخص ممّا فصّلناه ظهور الأمر حين الإطلاق في الوجوب بالوجه الّذى قرّرناه ، والرجوع الى المتبادر منه في الاستعمالات وملاحظه المفهوم من الإطلاقات كاف في إثبات ذلك على نحو انصراف الصيغه حين الإطلاق الى الوجوب ، وهذا التبادر بناء على المختار من قبيل التبادر الإطلاقي في المقامين.

وأما على مختار القوم فمع البناء على كونه حقيقه في مطلق الوجوب الشامل لجميع الأقسام - كما هو الظاهر من إطلاقهم في المقام - يكون التبادر الحاصل بالنسبه اليه وضعيا ، ويكون انصرافه الى القسم المذكور حاصلا بالتبادر الإطلاقي.

وحينئذ يشكل الحال بأنّ التبادر الحاصل في المقام على نحو واحد ، فالفرق بينهما على الوجه المذكور غير متّجه.

فأما أن يقال بكونه إطلاقيا في المقامين ويسقط بذلك ما هو عمده مستندهم للقول بكونه حقيقه في الوجوب ، لا تكالهم فيه على التبادر وفهم العرف ، أو يقال بكونه وضعيا مستندا الى الوضع فيهما.

فلا- بدّ من القول بكونه حقيقه في خصوص الوجوب الموصوف دون غيره من سائر أقسامه ، بل الظاهر أنّ الحاصل في المقام تبادر واحد ، فإن كان إطلاقيا لم يصحّ الاستناد اليه في إثبات الوضع وإلّا ثبت به الوضع لخصوص ما يتبادر من اللفظ ، وقد مرّ التنبيه على ذلك.

ومن هنا قد يتخيل في المقام كون الأمر حقيقه في خصوص الوجوب العيني دون التخيري.

وظاهر كلام بعضهم إسناد القول بذلك الى جماعه من المتأخّرين منهم السيورى في كنز العرفان والمحقّق الأردبيلي والمصنّف والمحقّق الخونسارى وإن

كان المنقول من كلامهم فى المقام غير واف (١) بذلك.

والمحكى عن جماعه آخرين كونه حقيقه فى الأعم من الأمرين.

وقد ذكر للجانبين حجج معظمها فى غايه الوهن ، ويجرى الوجهان المذكوران فيما سوى الوجوب التخيري من سائر أقسام الوجوب ممّا لا ينصرف اليه الإطلاق.

وبعد ما عرفت ما هو الحق فى المقام لا حاجه الى إطاله الكلام فى المرام.

هذا ، وما ذكرناه من الانصراف كما يجرى فى صيغه الأمر وما بمعناه كذا يجرى فى لفظ «الوجوب» وما يؤدى مؤداه إذا تعلق بفعل من الأفعال.

وأما إذا ثبت وجوب شىء بالعقل أو الإجماع ودار بين وجهين أو وجوه من المذكورات فالظاهر البناء على الوقف ، إذ لا ترجيح لأحد الوجوه فى حد ذاته ، ولا إطلاق حينئذ ليؤخذ بمقتضاه ، ويرجع حينئذ فى العمل الى الاصول الفقيهيه.

فمع الدوران بين الوجوب التعيينى والتخيري يؤخذ بالأوّل ، لحصول اليقين بالبراءه بأداء ذلك الفعل دون غيره ، وكذا مع الدوران بين العيني والكفائي.

ومع الدوران بين الوجوب المطلق والمشروط لا- يحكم بالوجوب إلّا مع حصول الشرط ، وقد ينزل على ذلك ما يحكى عن السيد من القول بمكافئه احتمالى الوجوب المطلق والمشروط عند عدم دليل على التعيين ، ولا يحكم حينئذ بالوجوب إلّا مع حصول الشرط كما سيجىء الإشاره اليه إن شاء الله.

ومع الدوران بين الوجوب النفسى والغيرى لا- يحكم بالوجوب إلّا على نحو ما يقتضيه البناء على وجوبه للغير ، إذ لا إطلاق فى المقام فيقتصر فيما خالف الأصل على القدر المتيقن ، لكن لا يجرى عليه حكم الواجب الغيرى من البناء

---

(١) حيث عزى اليهم القول بدلاله الأمر على الوجوب العيني بالدلاله اللفظيه وأنّ دلالتة عليه كدلاله تعليق الحكم على الشرط على نفى الحكم عن غير المنطوق ، ودلاله الأمر بالشىء على النهى عن ضده العام ، ودلاله ذلك على كون الصيغه موضوعه لخصوص الوجوب العيني محلّ نظر ، فتأمل. (منه رحمه الله).



على سقوطه بمجرد حصوله ولو بالإتيان به على الوجه المحرّم أخذاً بيقين الشغل حتّى يتبين الفراغ.

ومع الدوران بين الوجوب والندب يبني على الثاني أخذاً بأصالة عدم المنع من الترك ، وقد يتأمل في الأخذ بالأصل المذكور ، وقد أشرنا إليه والى ما يزيّفه.

#### **رابعها : ظهور الأمر مع الإطلاق في الطلب الإيجابي المطلق النفسى العيني التعيينى ، إذا قامت قرينه صارفه**

قد عرفت ظهور الأمر مع الإطلاق في الطلب الإيجابي المطلق النفسى العيني التعيينى ، فإن لم يكن هناك قرينه على خلاف ذلك تعين الحمل عليه ، وإن كان هناك قرينه على ثبوت ما يخالف أحد القيود المذكوره تعين ذلك من غير لزوم تجوّز في اللفظ كما عرفت.

وأما إذا قامت قرينه صارفه عن انصرافه الى الصورة المذكوره ودار الأمر في المخالفه بين وجهين أو وجوه فهناك صور عشر للدوران الثنائى بينها :

الأول : الدوران بين الندب المطلق والوجوب المقيد ، وقد يتراءى حينئذ تساوى الاحتمالين نظرا الى أنّ الأمر المطلق كما يقتضى الوجوب كذا يقتضى الإطلاق ، وكما أنّ حمله على الندب خلاف الأصل فكذا التزام التقييد فيه.

نعم ، قد يقال - على القول بكون الأمر حقيقه في خصوص الوجوب - : إنّ ذلك من الدوران بين التقييد والمجاز ، ومن المقرر ترجيح التقييد نظرا الى شيوعه كالتخصيص بل هو أولى منه على ما مرّ تفصيل القول فيه في محلّه.

وربما يعارضه شيوع استعمال الأمر أيضا في الندب فلا يترجّح التقييد على المجاز المفروض.

ويدفعه أنّ بلوغ استعمال الأمر في الندب إلى حدّ يكافئ التقييد غير ظاهر ، بل الظاهر خلافه كما يشهد به فهم العرف.

فالظاهر بناء على المشهور تقديم الوجوب المشروط على الاستحباب المطلق ، والأظهر أيضا ذلك بناء على المختار ، إذ دلالة إطلاق الطلب على الوجوب أظهر من دلالته على الإطلاق فيقدّم عليه عند التعارض ، ويشهد بذلك

فهم العرف ، وهو المحكّم فى أمثال ذلك ، مضافا الى أنّ ذلك هو الأحوط فى تحصيل البراءة والأوفق بالأصل من جهة أصاله عدم رجحان الفعل ومشروعيته مع انتفاء الشرط المفروض.

نعم ، لو كان التقييد على وجه يخالف الظاهر جدّا بحيث يكون حمل الأمر على الندب راجحا عليه أو مكافئا له لزم الحمل على الندب أو الوقف بين الأمرين ، وذلك أمر آخر لا ربط له بما هو الملحوظ فى المقام.

الثانى : الدوران بين الندب النفسى والوجوب الغيرى ، كما إذا أمر بالوضوء من جهة خروج المذى واحتمل إرادته الاستحباب النفسى والوجوب الغيرى لأجل الصلاه عند وجوبها ، وقد يتخيل حينئذ كون الوجوب الغيرى من جملة الوجوب المقيّد لتقيده بالغير وعدم حصوله إلّا من جهة وجوب ذلك الغير فترجع هذه الصوره الى الصوره المتقدّمه ، فيكون من الدوران بين المجاز والتقييد ، ويجرى فيه إذن ما مرّ.

وفيه : أنّ انصراف الأمر الى الوجوب النفسى من جهة ظهور الأمر بالشىء فى كونه مطلوباً لذاته مرادا لنفسه إمّا لانصراف المطلق اليه كما هو المختار ، أو لكونه حقيقه فيه بخصوصه على ما هو أحد المحتملين على القول المشهور حسب ما مرّت الإشارة اليه ، فيأتى الكلام فيه من غير جهة التقييد أيضا.

وحيئنذ فقد يتخيل ترجيح الندب نظرا الى أنّ فيه مخالفه للظاهر من جهة واحده بخلاف الحمل على الوجوب ، فأنّه قاض بتقييد الإطلاق وبالخروج عن الظاهر المذكور ، ومع الغضّ عن ذلك فأقصى الأمر حينئذ أن يقال بالوقف بين الأمرين ، إذ لا أقلّ من مقاومه الوجهين الأخيرين للوجه الأوّل.

وفيه : أنّ انصراف الأمر الى الوجوب أقوى من انصراف الوجوب الى الوجوب النفسى كما يشهد به ملاحظه العرف.

أمّا على القول بكونه حقيقه فى مطلق الوجوب فظاهر ، للزوم المجاز بناء على حمله على الندب بخلاف ما لو حمل على الوجوب الغيرى ومن المقرّر

تقديم الحقيقه على المجاز.

وأما على المختار فلكون انصرافه الى الوجوب أقوى من انصراف الوجوب الى النفسى، كيف! وأقصى الأمر بناء على ترجيح الوجوب الغيرى رفع اليد عن كيفية الوجوب الظاهر من إطلاق الأمر، وأما مع ترجيح النذب فإنما يرفع اليد عن أصل الوجوب والثانى أبعد عن الظاهر بالنسبه الى الأول.

نعم ، على القول بكون الأمر حقيقه فى خصوص الوجوب النفسى مجازا فى غيره قد يشكل الحال فى المقام من جهه دوران الأمر بين المجازين وزياده الأول بلزوم التقييد معه أيضا.

ويمكن دفعه بأنّ حمله على الوجوب الغيرى أقرب الى الحقيقه من الحمل على النذب فبعد تعذّر الحقيقه يتعيّن أقرب المجازات وإن لزم معه التزام التقييد أيضا ؛ إذ لا يمنع ذلك من حمله على أقرب المجازات سيّما بعد شهاده فهم العرف به ، كيف! وهو الأصل فى أمثال هذه المباحث وحصول الفهم المذكور بحسب العرف ممّا لا يداخله ريب بعد الرجوع الى المخاطبات العرفيه ، ويعضده فهم الأصحاب وبنائهم عليه حسب ما ادّعاه بعض الأجلّه فى المقام.

وكأنّ هذا الوجه هو الأظهر فى النظر ، إلّا أن يكون فى المقام ما يرجّح الحمل على النذب أو يجعله مكافئا للحمل على الوجوب على الوجه المذكور فيحمل على النذب أو يتوقّف عن الحمل وذلك أمر آخر.

الثالث : الدوران بين النذب العينى والوجوب الكفائى ، والظاهر حينئذ تقديم الوجوب الكفائى ، لما عرفت من ترجيح دلالة الأمر على الوجوب على دلالاته على سائر الخصوصيات ، مضافا الى كونه أوفق بالاحتياط ، هذا على القول بكونه حقيقه فى مطلق الطلب على ما هو المختار أو كونه حقيقه فى خصوص الوجوب العينى ، وأما على القول بكونه حقيقه فى مطلق الوجوب مجازا فى النذب فالأمر أظهر ، لكونه من الدوران بين الحقيقه والمجاز.

وقد يشكل ذلك بملاحظه غلبه استعماله فى النذب بالنسبه الى إطلاقه

على الوجوب الكفائي فيشكل الحمل على الوجوب الكفائي سيما على أحد الوجهين الأولين.

وفيه : أنّ حصول الغلبة الباعته على الفهم غير ظاهر ، بل الظاهر خلافه فالحمل على الندب غير متّجه كالتوقّف بين الوجهين.

الرابع : الدوران بين الندب التعيينى والوجوب التخيري ولا يبعد أيضا ترجيح جانب الوجوب لما عرفت ، ويشكل الحال فيما إذا لم يكن الفعل الآخر العدى فرض التخير بينهما ممّا ثبت شرعيته بدليل آخر لمعارضه الوجه المذكور بأصالة عدم شرعيته ورجحانه.

وفيه : أنّ الأصل لا يقاوم الظاهر ، فبعد ثبوت الوجوب بمقتضى الظاهر يتعيّن البناء على التخير نظرا الى قيام الدليل عليه ، وذلك كاف في إثبات شرعيته ، ومع ذلك فالأحوط فى المقام هو الإتيان به دون ما يقوم مقامه.

الخامس : الدوران بين الوجوب المقيّد النفسى والمطلق الغيرى ، وهذا الوجه فى الحقيقة ممّا لا يمكن تحقّقه ؛ إذ كلّ واجب غيرى يتقيّد وجوبه بوجوب ذلك الغير فهو فى الحقيقة دوران بين المقيّد النفسى والمقيّد الغيرى ، إلّا أنّه لما لم يتوقّف تقيّد الوجوب الغيرى على ثبوت مقيّد من الخارج بخلاف ما فرض من الوجوب النفسى عدّ الوجوب فيه مطلقا ، فيحتمل إذن تقديم النفسى مطلقا ، لاشتراكهما فى التقييد.

ويحتمل التفصيل بين ما إذا كان وجوب ذلك الغير مطلقا أو مقيّدا أيضا ، فإن كان مقيّدا اتّجه الوجه المذكور ، وإلّا احتمل ترجيح الغيرى ، والتوقّف بين الوجهين ، والتفصيل بين ما إذا كان القيد المأخوذ فى المقيّد غالب الحصول وغيره فيرجح المقيّد فى الأوّل والغيرى فى الثانى.

السادس والسابع : الدوران بين الوجوب المقيّد والكفائي أو التخيري المطلق ، والظاهر توقّف الترجيح على ملاحظه خصوص المقام ، فإن كان هناك مرجح لأحد الوجهين بنى عليه ، وإلّا توقّف بينهما ويرجع فى التكليف الى اصول

الفقاهه ، فمع انتفاء القيد المفروض يبنى على أصالة البراءه ومع حصوله يتعين الإتيان به دون ما احتمال التخير بينه وبينه أخذاً بيقين الفراغ بعد تيقن الاشتغال.

الثامن والتاسع : الدوران بين الوجوب الغيرى والنفسى الكفائى أو التخيرى ، ويحتمل أن يكون الحال فيه كالسابق فمع انتفاء الترجيح يرجع فيه الى اصول الفقاهه ، ويحتمل ترجيح أحد الأخيرين نظرا الى أنّ المرجوحه فى الوجوب الغيرى من جهتين .

العاشر : الدوران بين الوجوب الكفائى والتخيرى ، والظاهر أنه لا ترجيح بينهما فيرجع فى العمل الى الأصل ، فإن لم يقم به غيره تعين عليه الإتيان به أخذاً بيقين البراءه بعد تيقن الاشتغال ، وإن قام به غيره تخير بين الإتيان به وببدله ، لحصول اليقين بالبراءه على الوجهين ، أمّا مع الإتيان به فظاهر ، وأمّا مع الإتيان ببده فلاّنه لو كان كفائيا سقط عنه الواجب بفعل الغير ولو كان تخيريا سقط بفعل البدل ، والأحوط الاقتصار على فعله إن لم يقم دليل آخر على مشروعيه ما يكون بدلا عنه على تقدير انتفاء التخير .

وأنت بعد التأميل فيما قرّناه تعرف الحال فيما لو دار الأمر بين ما يزيد على وجهين من الوجوه المذكوره ودار الحال فى المخالفه بين واحد منها أو كانت المخالفه فيها مختلفه فى الزيادة والنقيصه ، كأن كان الخروج عن الأصل فى أحدهما من وجهين وفى الآخر من جهه واحده فيبنى فى الجميع على ما هو الراجح بعد ملاحظه الوجوه المذكوره ، ومع المعادله يرجع فى الحكم الى اصول الفقاهه .

#### خامسها : هل يعتبر قصد الأمر أم لا؟

أنّ قضيه الأمر بعد دلالتة على الوجوب بأى وجه كان من الوجوه المتقدمه هو وجوب الإتيان بالمأمور به وأداء الفعل الذى تعلق ذلك الأمر به من غير اعتبار أمر آخر فى حصوله ، إلّا أن يدلّ دليل على اعتبار ما يزيد على ذلك ، والوجه فيه أنّ ظاهر الأمر هو وجوب الإتيان بما تعلقت الصيغه به فإذا حصل ذلك من المأمور صدق الإتيان بما أوجبه الأمر ، ومع حصوله يسقط الطلب لحصول متعلقه ،

فيحصل أداء الواجب بمجرد الإتيان به من غير حاجه الى ضمّ شىء آخر اليه ، فقضيه الأصل إذن إذا تعلق الطلب بطبيعته اتصاف أى فرد أتى به بعد الطلب المفروض بالوجوب وحصول الواجب به ، سواء كان الإتيان به على وجه القصد الى ذلك الفعل وإرادته أو لا- كما إذا وقع منه على وجه الغفله والذهول أو حال النوم ونحوه أو اشتبه عليه وأتى به على أنه غير ما كلف به - وسواء غفل عن التكليف المتعلق به أو لا ، وسواء أتى به على قصد الامتثال أو غيره.

وقد يورد عليه بوجه :

منها : أنّ متعلق الطلب وإن كان مطلق طبيعته من غير تقييدها بشىء بمقتضى ظاهر الأمر لكن تعلق الطلب به إنّما يكون مع تفضن الفاعل به وعدم غفلته عنه لوضوح استحاله التكليف بالفعل مع غفله المأمور وذهوله عن ذلك الفعل وحينئذ فقضيه تعلق الطلب بطبيعته هو الإتيان بالفعل على وجه القصد اليه فلا يكون الصادر على سبيل الغفله مندرجا فى المأمور به وكذا إذا أتى به معتقدا كونه مغايرا لما امر به.

ومنها : أنّ ظاهر ما يستفاد من الأمر فى فهم العرف أنّ ما يتعلق الطلب به هو ما يكون صادرا على وجه العمد دون الغفله أو الالتباس بغيره ، كما يشهد به ملا-حظه الاستعمالات فلا- يندرج فيه الأفعال الصادره على غير ذلك الوجه وإن شملها طبيعته المطلقه.

ومنها : أنّ الفعل المتعلق للطلب إنّما يتّصف بالوجوب من حيث كونه مأمورا به فيتوقف وجوبه على توجه الأمر الى الفاعل ، ومن البين أنّ تعلقه به إنّما يكون مع علمه بالتكليف ، إذ لا- تكليف مع الغفله فكون ما يأتي به أداء للواجب إنّما هو بعد علمه بالتكليف ، فلو أتى به قبل ذلك ثم انكشف التكليف به لم يكن ما أتى به واجبا حتى يسقط به ذلك التكليف فلا يكون الإتيان بالفعل أداء للمأمور به إلّا بعد تعلق العلم به.

ومنها : أنّ القدر اللازم مع الغضّ عمّا ذكر هو اتّصاف طبيعته المطلقه المتعلقه

للطلب بالوجوب الذى هو مدلول الأمر - أعنى مجرّد كونه مطلوباً بالطلب الحتمى - حسب ما مرّ القول فيه لكن الوجوب المصطلح وهو الذى دلّ عليه الأمر بالالتزام نظراً الى ملاحظه حال الأمر بكونه ممّن يجب طاعته عقلاً أو شرعاً على ما هو مقصود الاصولى فى البحث عن ذلك ، فلا يثبت كذلك نظراً الى قضاء الملاحظه المذكوره بوجوب امتثال الأمر وطاعته ، ومن البين أنّ صدق الامتثال وتحققه يتوقف على كون أداء الفعل بقصد موافقه الأمر لا- مطلقاً فلا- يتّصف بالوجوب إلّا ما وقع على الوجه المذكور ، فلا يكون الإتيان به على غير النحو المذكور أداء للواجب ليحصل سقوط التكليف به.

والذى يقتضيه التأمل فى المقام : أنّ مفاد الأمر هو الإتيان بالفعل على سبيل القصد والإرادة لما ذكر من الوجهين الأولين ، فلو أتى به على سبيل السهو والغفله أو فى حاله النوم ونحوها لم يتّصف ذلك الفعل بالوجوب ولم يكن أداء للمأمور به.

وما يستفاد من ظاهر كلام بعض الأفاضل من إدراج ذلك فى أداء المأمور به كما ترى ، وكيف يصحّ اتّصاف فعل النائم والغافل بالوجوب مع وضوح عدم قابليته لتعلّق التكليف وعدم صحّحه إيجاب الأمر لما يصدر عنه فى حال الغفله والنوم.

والقول بأنّ القدر المسلّم من عدم تعلّق التكليف بالغافل هو ما كان من أوّل الأمر وأما بعد تفضّنه بالتكليف وغفلته بعد ذلك وصدور الفعل منه إذن على سبيل الذهول والغفله فلا- مانع من اندراجه فى المكلف به - كما قد يستفاد من كلام الأفاضل المذكور أيضاً - غير متّجه ، ضروره أنّ السبب الباعث على عدم تعلّق التكليف به من أوّل الأمر قاض بعدم تعلّقه به بعد ذلك من غير فرق أصلاً ، فلا داعى هناك الى التفصيل.

وجريان حكم الواجب على الفعل مع طريان الغفله فى أثناء العمل أو عروض النوم - كما فى الصوم ونحوه - لا يدلّ على بقاء التكليف حين الغفله ، غايه الأمر الاكتفاء هناك بالاستدامه الحكميه وإجراء حكم النيه الواقعه فى أوّل الفعل الى آخره لقيام الدليل عليه.

وأما الغفلة عن الأمر ولو من أوّل الأمر مع إتيانه بالفعل على سبيل القصد والإرادة فغير مانع عن اتّصافه بالوجوب.

وما ذكر من أنّ التكليف متوقف على العلم فلا- تكليف مع الغفلة عن الأمر حتّى يتّصف الفعل بالوجوب حسب ما مرّ مدفوع ، بالفرق بين حصول التكليف بحسب الواقع وتعلّقه بالمكلّف بالنظر الى الظاهر ، وغايه ما يلزم من التقرير المذكور عدم ثبوت التكليف فى الظاهر إلّا بعد العلم به ، والمقصود اتّصافه بالوجوب بحسب الواقع وإن لم يكن المكلّف عالما به ، وتظهر الفائده بعد انكشاف الحال.

فإن قلت : كيف يعقل اتّصاف الفعل بالوجوب مع فرض عدم تعلّق التكليف به فى ظاهر الشرع؟ وهل يعقل حصول التكليف من دون تعلّق بالمكلّف؟.

قلت : لا- شبهه فى كون التكليف أمرا ارتباطيا تعلّقيا ، لكن هناك تعلّق فى الواقع ، وهو كون صدور الفعل منه محبوبا للأمر بحيث لا- يجوز تركه ويبغض انتفاءه فى ذاته وإن كان المكلّف معذورا من جهه جهله ، فالفعل على كفيته لو علم بها المكلّف كان عليه الإتيان به نظرا الى حسنه فى ذاته ، وإرادته المكلّف له وتركه على كفيته لو علم بها لم يكن له الإقدام عليه على حسب ما عزّفوا به الحسن والقيح.

التعلّق فى الظاهر وهو أن يراد من المكلّف الإقدام على الفعل بحسب ظاهر الشرع ، سواء كان مطابقا لما هو المطلوب بحسب الواقع أو لا.

فالنسبه بين التعلّقين هو العموم من وجه ، والوجوب على الوجه الأخير يتوقّف على العلم بخلاف الوجه الأوّل.

ولتحقيق الكلام فى ذلك مقام آخر ، وقد مرّت الإشاره اليه فى تعريف الفقه ، ولعلنا نفصّل القول فيه فيما يأتى فى المقام اللائق به إن شاء الله تعالى.

وممّا قررنا يظهر أنّ اشتباه المأمور به لغيره وأدائه على أنّه غير المأمور به لا- ينافى اتّصافه بالوجوب ، نظرا الى الواقع كما هو المقصود.

وأما ما ذكر فى الإيراد الرابع من اعتبار قصد الامتثال والإطاعه فى أداء



الواجب المصطلح نظرا الى الوجه المذكور فمدفوع بأن غايه ما يتوقف عليه الوجوب المصطلح كون الأمر ممّن يقبح مخالفته وعصيانه على خلاف غيره ممّن لا يجب تحصيل مطلوبه ولا يقبح مخالفه أمره وإرادته ، وهذا المعنى هو المراد من كون الأمر ممّن تجب طاعته عقلا أو شرعا ، فإنّ المراد به هو قبح العصيان والمخالفه.

ومع الغضّ عنه فالقدر اللازم هو ما قلناه وتوقفه على ما يزيد عليه ممّا لا دليل عليه ، واللازم ممّا ذكرنا وجوب مطلق الفعل سواء كان بقصد الامتثال أو لا.

والحاصل أنّ الوجوب الخاصّ فى المقام إنّما هو على طبق الإيجاب الصادر من الأمر فكما أنّ قضيه أمره هو إيجاب مطلق الفعل وإرادته حصوله سواء كان بقصد الامتثال أو غيره، ولا دليل على اختصاص وجوب الفعل بنحو خاصّ فكذلك الوجوب اللازم منه إنّما يكون على ذلك الوجه أيضا.

فإن قلت : إنّ الأوامر الدالّة على وجوب طاعه الله تعالى والرسول صلى الله عليه وآله والأئمّه عليهم السلام من الكتاب والسنة كافيّه فى ذلك ، نظرا الى عدم صدق الطاعه إلّا مع وقوع الفعل على وجه الامتثال ، غايه الأمر أنّ ما يدلّ عليه العقل لا يزيد على وجوب أداء الفعل والإتيان به من غير اعتبار لما يزيد عليه ، وقد دلّت الأوامر المذكوره على اعتبار تلك الزيادة.

قلت : إنّ ما دلّ على وجوب الطاعه يعمّ امتثال الأوامر والنواهي ، ومن البين أنّ جلّ النواهي بل كلّها إنّما يقصد منها ترك المنهى عنه من غير تقييد شىء منها بملاحظه قصد الامتثال والإطاعه.

وكذا الحال فى الأوامر المتعلّقه بغير العبادات ، فلو بنى على إرادته ظاهر معنى الطاعه لزم تقييدها بالأكثر وهو - مع مرجوحيته فى ذاته - بعيد عن سياق تلك الأدلّه ، فإنّ المقصود وجوب طاعتهم فى جميع ما يأمر به وينهون عنه.

وكذا وجوب اعتبار ملاحظه طاعه النبى صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام فى الإتيان بما يأمر به كأنّه ممّا لم يقل به أحد ، ومن البين ورود الجميع على سياق واحد وقد ورد نحوه فى طاعه الزوجه والعبد للزوج والسيد ، ومن البين عدم وجوب اعتبار الملاحظه المذكوره.

فالأولى إذن حمل الطاعة على ترك المخالفه والعصيان فيما يأمر به وينهون عنه ، فهي كالمؤكد لمضمون الأوامر الواردة عنهم.

وكأنّ التعبير عنه بذلك ، نظرا الى ما هو الغالب من كون الإتيان بالمأمور به وترك المنهى عنه إنّما يكون من جهة الأمر أو النهى الوارد عنهم ، إذ حصول الفعل أو الترك في محلّ الوجوب أو الحرمة على سبيل الاتفاق بعيد عن مجارى العادات في كثير من المقامات.

ومع الغض عن ذلك لو اخذ بطواهر تلك الأوامر فلا يقضى ذلك بتقييد المطلوب في سائر الأوامر ؛ إذ غاية ما يفيد هذه الأوامر وجوب تحصيل معنى الامتثال والانقياد ، وهو أمر آخر وراء وجوب الإتيان بالمأمور به العدى هو مدلول الأمر على الوجه المذكور ، فأقصى ما يلزم حينئذ أنّه مع إتيانه بالمأمور به لا على وجه الامتثال أن لا يكون آتيا بالمأمور به بهذه الأوامر ، ولا يستلزم ذلك عدم إتيانه بما امر به في تلك مع إطلاقها وعدم قيام دليل على تقييدها.

فتحصّل بما قرّناه أنّ وجوب إيقاع الفعل على وجه الإطاعة والانقياد إنّما يثبت بعد قيام الدليل عليه من الخارج ، والأدلة المفروضة على فرض دلالتها على اعتبار قصد الطاعة أدلّه خارجيه قاضيه بكون الأصل في كلّ واجب أن يكون عباده وذلك ممّا لا دخل له بمدلول الأمر ولو التزاما على حسب ما نحن بصدده ، فإنّ القدر اللازم لمدلوله هو وجوب الفعل بالمعنى المصطلح على فرض كون الأمر ممّن يحرم عصيانه ومخالفته ، وأمّا وجوب الإتيان بالفعل على سبيل الانقياد والإطاعة فممّا لا دلالة في الأمر ولو بعد ملاحظه حال الأمر عليه وإن قلنا بكونه ممّن يجب الإتيان بمطلوبه من حيث أنّه أمر به ليجب قصد الطاعة والانقياد في جميع ما يوجبه ، فإنّ ذلك لو ثبت فإنّما هو مطلوب آخر وتكليف مستقل لا وجه لتقييد مدلول الأمر به ، إلّا أن يدلّ دليل على التقييد أيضا.

فتلخص من ذلك أنّ القدر الثابت من ملاحظه الأمر وحال الأمر كون الواجب الإتيان بما تعلق الطلب به على سبيل القصد والإرادة ، سواء كان ذلك على وجه

الامتثال والإطاعة أو لا ، إلّا أن يدلّ دليل على تقييد الفعل المأمور به بذلك كما فى العبادات.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه إن كان الغرض من إيجاب الفعل مجرد تحقّقه فى الخارج حيث تعلّقت المصلحه بنفس وقوع الفعل فلا إشكال فى الاكتفاء حينئذ فى سقوط التكليف بمجرد حصول ذلك الفعل ، سواء صدر من المأمور على سبيل القصد اليه والإرادة له أو وقع على سبيل السهو والغفله ، وسواء قصد به الامتثال والإطاعة أو لم يقصد ذلك.

إلّا أنّه مع الإتيان به بقصد الامتثال يكون مطيعاً ممتثلاً ، ومع الإتيان به على وجه التعمّد والإرادة من دون ملاحظه الامتثال يكون آتياً بالواجب من غير أن يحصل به الإطاعة والامتثال.

ولو أتى به ساهياً ونحوه يكون مسقطاً للواجب من غير أن يكون الفعل متّصفاً بالوجوب وأداء للمأمور به ، كما لو أتى بذلك الفعل غير من كلّف به فإنّه يوجب سقوط التكليف عن المكلف من غير أن يتّصف ذلك بالوجوب.

ولو تعلّق الغرض بخصوص صدوره من المكلف على سبيل القصد والإرادة فليس هناك إلّا الوجهان الأوّلان.

ولو تعلّق الغرض مع ذلك بإيقاعه على سبيل الامتثال والإطاعة خاصّه تعيّن الوجه الأوّل لا يحصل هناك سقوط الواجب من جهة الفعل ولا أدائه إلّا مع حصول الانقياد والإطاعة.

ومعظم الأوامر الشرعيه يدور بين الوجه الأوّل والأخير ، فإنّ ما كان منها من العبادات لم يقع شىء منها إلّا مع قصد الطاعه والانقياد ، وما كان من غيرها فليس المقصود منه فى الغالب إلّا حصول نفس الفعل ، سواء كان الإتيان به بقصد الامتثال أو لا ، وسواء كان إيقاعه بالقصد الى الفعل وإرادته أو على سبيل السهو والغفله فيما يمكن حصوله كذلك، بل ولو وقع من غير المكلف به.

لكن قضيه الأصل مع الدوران بين الوجوه المذكوره هو الوجه الثانى فلا

يتحقق سقوط الواجب بمجرد صدور الفعل منه على سبيل الغفلة ونحوها ولا بفعل الغير ، حسب ما عرفت من قضاء ظاهر الأمر بإيجاب الفعل الصادر على سبيل القصد والإرادة ، فسقوط التكليف بغير الإتيان به على النحو المذكور يتوقف على قيام الدليل على كون المقصود هو حصول مجرد الفعل ، كما أنّ البناء على اعتبار قصد الإطاعة والانقياد يحتاج الى قيام دليل عليه.

فظهر بما ذكرنا أنّه لا يتوقف أداء الواجب على ما يزيد على قصد الفعل وإرادته ، فلا حاجة في حصوله الى قصد الطاعة والقربة ، إلّا أن يثبت كونه عبادة فيتوقف حينئذ على مجرد قصد القربة من غير أن يتوقف كغيرها الى تعيين الفعل إذا كان متعيناً في الواقع ، ولا الى تعيين شيء من أوصافه من الوجوب والندب والأداء والقضاء وغيرها ، إذ الواجب هو حصول الفعل بالقصد اليه وهو حاصل بإيجاده كذلك من غير حاجة الى ضم شيء من المذكورات ، إلّا أن يتوقف تعيين الفعل على ضم بعضها فيتعين ذلك من تلك الجهة.

نعم ، لو ضمّ اليه قصد الامتثال والإطاعة حصل استحقاق المدح والثواب بخلاف ما لو يضمّه ، فإنّه إذن لا يستحقّ المدح والثواب بل إنّما يندفع به العقاب.

ومن هنا ظهر أنّ أخذ المدح على الفعل أو الثواب عليه في تحديد الواجب ليس على ما ينبغي ؛ إذ ليس استحقاق ذلك إلّا في العبادة بالمعنى الأعمّ.

### سادسها : تعدّد الأمر ظاهر في تعدّد التكليف

أنّ تعدّد الأمر المتعلّق بالمكلف ظاهر في تعدّد التكليف كما يقتضيه رجحان التأسيس على التأكيد ، ويشهد به فهم العرف.

نعم ، لو تعلّق الأمران بمفهوم واحد وكان كلّ منهما متوجّها الى مكلف لم يكن ذلك ظاهراً في تعدّد الواجب في الشريعة حتّى يكون الأمر المتوجه الى كلّ منهما دليلاً على ثبوت واجب غير ما يدلّ عليه الآخر ، لحصول التأسيس حينئذ مع اتّحاد الواجب في الشرع ، نظراً الى تعدّد الواجبين بالنسبة الى المكلفين فلا قاضى بتعدّد الواجب في الشريعة مع قضاء أصاله البراءة بالاتّحاد.

ثم إنَّ هناك صوراً وقع الكلام في اتِّحاد التكليف فيها وعدمه مع تعدُّد الأمر لا بأس بالإشارة إليها.

وتفصيل القول في ذلك أن يقال : إنَّه إذا ورد أمران من الشارع فإمّا أن يتعلّقا بمفهوم واحد ، أو بمفهومين مختلفين ، وعلى الأوّل فإمّا أن يكون الأمران متعاقبين ، أو لا ، فهاهنا مسائل :

أحدها : أن يرد من الشارع أمران متعاقبان متعلّقين بمفهوم واحد ، وحينئذ فإمّا أن يكون ذلك المفهوم قابلاً للتعدُّد والتكرار عقلاً أو شرعاً أو لا ، وعلى الأوّل فإمّا أن يكون الأمر الثاني معطوفاً على الأوّل أو لا .

ثمَّ إنَّ ما تعلّق الأمر به في المقامين إمّا أن يكون منكرًا ، أو معرّفًا ، أو مختلفًا ، وعلى كلّ من الوجوه إمّا أن يقوم هناك شاهد من عرف وعاده ونحوها بالاتّحاد أو لا .

فإن كان المفهوم المتعلّق للأمرين غير قابل للتكرار قضى ذلك باتّحاد التكليف ، فيكون الثاني مؤكّداً للأوّل إلّا أن يقوم هناك شاهد على تعدُّد التكليف كما إذا تعدّد السبب القاضى بتعلّق الأمرين ، إذ الظاهر حينئذ حمل الثاني على التأسيس فيفيد تأكّد الوجوب واجتماع جهتين موجبتين للفعل يكون الفعل واجبا بملاحظه كلّ منهما ، فهما واجبان اجتماعاً في مصداق واحد ، كما إذا قال : «اقتل زيذا لكونه مرتدًا ، اقتل زيذا لكونه محارباً» .

ودعوى الاتّفاق على كون الأمر الثاني تأكّيداً للأوّل مع عدم قابلية الفعل للتكرار غير متّجهه على إطلاقه ، ويمكن تنزيلها على غير الصورة المفروضة وإن كان قابلاً للتكرار ، فإن لم يكن الثاني معطوفاً على الأوّل وكان الأوّل منكرًا والثاني معرّفًا باللام فلا إشكال في الاتّحاد .

وإن كانا منكرين أو ما بمنزلته كما في قوله : «صلّ ركعتين صلّ ركعتين ، أو صمّ صمّ» فالظاهر اتّحاد التكليف وكون الثاني تأكّيداً للأوّل .

وقد اختلف فيه الأصوليون ، فالمحكي عن قوم منهم الصيرفي اختيار

الاتحاد. وعن الشيخ وابن زهره والفاضلين وغيرهما البناء على تغيير التكليفين ، وهو المحكى عن جماعه من العامه منهم القاضى عبد الجبار والرازى والآمدى ، وعامه أصحاب الشافعى، وعزاه الشيخ الى أكثر الفقهاء والمتكلمين.

وعزى الى جماعه منهم العلامة فى النهايه والعضدى والأزدى وأبو الحسين التوقّف.

لنا : غلبه إرادته التأكيد فى الصوره المفروضه بحيث لا- مجال لإنكار ظهور العبارة فيه بحسب متفاهم العرف ، كما هو ظاهر من ملاحظه الاستعمالات المتداوله ، ولا- يعارضه رجحان التأسيس على التأكيد ، لظهور العبارة فى ذلك بعد ملاحظه مرجوحه التأكيد فى نفسه بالنسبه الى التأسيس ، وعلى فرض تكافؤ الاحتمالين فقضيه الأصل عدم تعدّد التكليف ، وهو كاف فى الحكم بالاتحاد.

حجّه القول بتعدّد التكليف رجحان التأسيس على التأكيد ، وهو قاعده معتبره فى المخاطبات قد جرى عليه العرف فى الاستعمالات ، وقد حكى الشهيد الثانى الاتفاق على كون التأكيد خلاف الأصل.

ويقرّر الرجحان المدعى تاره بملاحظه الغرض المقصود من المخاطبات ؛ إذ المطلوب الأصلى منها إعلام السامع بما فى ضمير المتكلم ، وهو إنّما يكون فى التأسيس ، وأمّا التأكيد فإنّما يراد به تثبيت الحكم المدلول عليه بالكلام فهو خارج عمّا هو المقصود الأصلى من وضع الألفاظ.

وتاره بأنّ الغالب فى الاستعمالات إرادته التأسيس والحمل على التأكيد نادر بالنسبه اليه ، والظنّ يلحق الشىء بالأعمّ الأغلب.

واخرى بأنّ استعمال اللفظ فى التأكيد مجاز ؛ إذ ليس اللفظ موضوعا بإزائه ، فلا يصار اليه إلّا بدليل.

وضعف الأخير ظاهر ، لوضوح عدم كون اللفظ مستعملا فى التأكيد وإنّما استعمل فى موضوعه الأصلى ، والتأكيد أمر حاصل فى المقام من تكرير الاستعمال.

وأما الوجهان الأوّلان فيدفعهما ما عرفت من غلبه إرادته التأكيد فى الصوره

المفروضه ورجحانه على التأسيس فى خصوص المقام ، فلا وجه للتمسك بـرجحان جنس التأسيس على جنس التأكيد بعد كون الأمر بالعكس فى خصوص المقام.

وقد أورد السيد العميدى هنا بمنع لزوم التأكيد على فرض كون المأمور به بالأمر الثانى عين ما امر به أولاً ، فإنه إنما يلزم التأكيد لو لم يكن الأمر دالاً على طلب الأمر حال إيجاد الصيغه ، وأما مع دلالاته على ذلك فلا لتغاير زمانى الطلب.

قلت : التحقيق فى بيان ذلك : أن الأمر موضوع لإنشاء الطلب ، ومن المعلوم تعدد الإنشاءين فى المقام لاختلاف زمانيهما ، بل تعدد الزمان المأخوذ فى وضع كل منهما بناء على وضع الأمر لإنشاء الطلب فى الحال ، حسب ما مرّت الإشارة إليه فى محله ، فيكون كل من الأمرين مستعملاً فى معنى غير معنى الآخر ، لكون كل منهما فرداً من الطلب غير الآخر كسائر الأوامر المختلفه ، غاية الأمر أن يتحد المطلوب فيهما ، وذلك لا يقضى بحصول التأكيد بعد تعدد مفاد الصيغتين.

وحينئذ فما اورد عليه - من أنه إن أراد أن مفاد الأمر الأول طلب الفعل مقيداً بالزمان الأول والثانى بالثانى فهو ظاهر الفساد ، وإن أراد أن الأمر الأول صريح فى الدلاله على الطلب فى الزمان الأول فلا يفهم منه ما بعد ذلك إلا بالالتزام ، بخلاف الأمر الثانى فإنه صريح فيما دلّ عليه الأول بالالتزام ففيه : أن هذا القدر من الاختلاف لا ينافى التأكيد ، وإلا لانتفى التأكيد اللفظى رأساً مع أن ذلك لا يصحّ فى المتعاقبين ؛ إذ ليس بينهما اختلاف فى الزمان بحسب العرف - ليس على ما ينبغى حسب ما قرّرناه فى بيان مراده.

مضافاً الى أن ما ذكره من الوجه الثانى ودلّ ظاهر كلامه على صحته فاسد ، فإنه إن اريد بدلاله الصيغه على طلب الفعل فى الزمان الثانى والثالث دلالاته على إيقاع الطلب فى ذلك أو على إتيان المأمور بالمطلوب فيه.

أمّا الأول فظاهر الفساد ؛ إذ لا يعقل دلالاته على وقوع الطلب إلا فى الحال ، ولا دلالة فيه على حصوله فى الزمان الثانى والثالث بوجه من الوجوه ، كيف ! ومن البين أن الأمر الإنشائى إنما يوجد بمجرد إيجاد صيغه الإنشاء من غير تقديم ولا تأخير عنه.

وأما الثاني فكون الدلالة عليه في الأوّل على وجه التصريح وفي الثاني بالالتزام ممّا لا وجه له ، لوضوح عدم دلالة الأمر على خصوص شيء من الأمرين وإنما يدلّ على طلب الفعل في الجملة ، كما هو المعروف بل لا يصحّ ذلك على إطلاقه على القول بكون الأمر للفور أيضا.

وما ذكر من عدم جريانه في الأمرين المتعاقبين لاتّحاد زمان الأمرين في العرف غير متّجه أيضا ؛ إذ المناط في اختلاف الزمان الباعث على تعدّد الفعل المتشخّص به هو الاختلاف العقلي دون العرفي ، فإذا كان زمان كلّ من الإنشاءين مغايرا للآخر لزمه تعدّد الإنشاءين ، والأمر المنشأ بهما وتقارب زمانيهما لا يقضى باتّحاد الفعلين كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكره من لزوم انتفاء التأكيد اللفظي رأسا على التقدير المذكور ممّا لا-وجه له؛ إذ من البين أنّ المأخوذ في التأكيد اللفظي اتّحاد معنى اللفظين المتكرّرين ، سواء اتّحدا لفظا - كما في «زيد زيد» - أو تغايرا ، كما في «ألفيت قولها كذبا ومينا» وليس مبنى الكلام المذكور على إنكار ذلك ، حتّى يورد عليه بذلك بل الملحوظ إنكار اتّحاد المعنى فيما ذكر من الإنشاءين نظرا الى كون خصوص كلّ من الإنشاءين مغايرا للآخر سيّما مع القول بكون الوضع فيه عامّا والموضوع له خاصّا ، كما هو مختار المتأخّرين فيتعدّد المعنى المراد من كلّ منهما ومعه لا يكون الثاني تأكيدا لفظيا للأوّل.

فإن اريد في الإيراد إلزام ذلك عليه في نظائره من الإنشاء فهو عين مقصود القائل.

وإن اريد نفى التأكيد اللفظي رأسا - كما هو ظاهر الكلام المذكور - فهو بين الاندفاع حسب ما عرفت.

هذا ، ويمكن الإيراد على السيّد بأنّ الإنشاء الحاصل في المقام وإن كان متعدّدا ومعه يتعدّد المعنى المراد من اللفظين إلّا أنّ ذلك لا ينافي اتّحاد التكليف ، فإذا لم يكن الأمر الثاني مثبتا لتكليف جديد وكان المقصود به أداء المطلوب



الأول من غير أن يتعدّد جهه وجوبه لأجل تعدّد الأمرين ليتعدّد جهتا التكليف بإزائه كان الثاني تأكيداً للأول حيث لم يثبت به شىء غير ما ثبت بالأول ، وخصوص تعدّد الإنشاءين غير مفيد فى المقام مع اتّحاد الأمر المتحصّل منهما ، كيف! ومن البين أنّ المقصود من كون الثاني مؤكّداً للأول ليس إلّا ذلك على خلاف ما يقوله القائل بالتأسيس ، حيث يقول بتعدّد التكليفين ويجعل المستفاد من كلّ منهما واجبا غير الآخر ، فالإيراد المذكور ساقط جدّاً بعد وضوح المقصود.

نعم ، قد يدعى عدم مرجوحه التأكيد على النحو المفروض بالنسبه الى التأسيس ، لاختلاف المعنيين عند التدقيق فيتّجه به الإيراد.

إلّا أنّ الظاهر فساد ذلك أيضا ، لما عرفت من أنّ المناط فى مثل ذلك هو تعدّد التكليف واتّحاده ، ومجرّد كون الإنشاء الدالّ عليه متعدّداً غير مفيد فى المقام مع اتّحاد التكليف الثابت بهما ، فإنّ ذلك إنّما يقضى بتعدّد البيان مع اتّحاد الأمر المبيّن بهما وهو المراد بالتأكيد فى المقام.

ويوضح الحال فى ذلك ملاحظه أسماء الإشاره ونحوها ، فإنّ نحو «هذا هذا» مشيرا بهما الى شىء واحد من التأكيد وتعدّد الإنشاءين من جهه تعدّد الآله المحصّله لهما لا يقضى بنفى كون الثاني مؤكّداً للأول ، وذلك ظاهر.

هذا ، وقد ظهر بما قرّرناه من وجهى القولين المذكورين وجه القول بالوقف ، فإنّه مبنى على تكافؤ الوجهين المذكورين وتعادلهما فيتوقّف بينهما.

وضعه ظاهر بما قرّرنا فلا حاجه الى إعادته.

وإن كان الأمر الثانى معطوفاً على الأول وكانا منكرين نحو «صلّ ركعتين وصلّ ركعتين» حكم بتعدّد التكليف ، لظهور العطف فيه ورجحان التأسيس على التأكيد من غير حصول مرجّح للتأكيد هنا ، كما فى الصوره المتقدمه ، وقد نصّ عليه جماعه من الخاصّه والعامّه من غير ظهور خلاف فيه.

ولا فرق بين أن يكون المأمور به بالأمرين المفروضين معبرا بلفظ واحد أو بلفظين مختلفين وإن كان احتمال الاتّحاد فى الثانى متّجها ، لشيوع عطف التفسير

فى الاستعمالات ووروده فى كلام الفصحاء ، إلاً أنّ البناء على التعدّد أوجه إمّا لكون العطف حقيقه فى ذلك ، أو لكونه الأظهر فيه بحسب الاستعمال ، ومثل ذلك الحكم فى المعرفين وما إذا كان الأوّل معرّفًا والثانى منكرًا.

وأما لو كان الأوّل منكرًا والثانى معرّفًا نحو «صلّ ركعتين وصلّ الركعتين» فقد اختلفوا فيه على أقوال :

أحدها : الحكم بمغايره التكليفين ، ذهب اليه جماعه منهم ابن زهره والعلماء والآمدى والرازى.

ثانيها : الحكم بالاتّحاد ، ذهب اليه بعض المتأخّرين وربما يظهر من السيّد العميدى.

ثالثها : الوقف لتساوى الوجهين ، فلا مرجّح لأحد الاحتمالين ، وحكى القول به عن المحقّق وأبى الحسين البصرى والعضدى وغيرهم.

وخير الأقوال المذكوره أوسطها ، لظهور اللام جدًّا فى العهديه ، ولا يعارضه ظهور العطف فى التعدّد لعدم مقاومته لظهور اللام فى الاتّحاد ، كما يعرف من ملاحظه العرف عند عرض المثال المذكور عليه ، وقد أنكر بعضهم دلالة العطف على التغير كما سيجىء الإشاره اليه إن شاء الله.

حجّه القول الأوّل قضاء العطف بالمغايره وأولويه التأسيس من التأكيد ، ولا يعارضه تعريف الثانى فإنّ اللام كما يحتمل العهديه كذا يحتمل الجنسيه أيضا ، بل هو الأصل فيه ، وعلى فرض إرادته العهديه فقد يكون المعهود غير المذكور أوّلا.

وضعف الجميع ظاهر ، فإنّ إرادته الجنسيه من اللام مع سبق المعهود فى غايه البعد ، فظهور اللام فى العهد واتّحاد المطلوب فى المقامين أقوى من ظهور الأمرين المذكورين فى التعدّد جدًّا ، كما يشهد به الفهم المستقيم ، فإنّ إرادته الجنسيه من اللام فى مثل المقام المفروض ممّا لم يعهد فى الاستعمالات الشائعه بخلاف انتفاء المغايره بين المتعاطفين ، فإنّه شائع فى الاستعمالات حتّى أنّه ورد فى الكتاب العزيز فى موارد عديده وفى كلام أهل العصمه وفى استعمالات أرباب البلاغه.

ولذا أنكر الشهيد الثانى وغيره دلالتة على المغايرة رأسا قائلا بأن من أنواع واو العاطفة عطف الشىء على مرادفه ، كما نصّ عليه ابن هشام فى المغنى وهو وإن كان بعيدا - إذ مجرد ورود العطف مع انتفاء المغايرة لا يفيد عدم ظهوره فى المغايرة كما يشهد به صريح فهم العرف سيّما فى المقام إذ ليس ذلك من عطف الشىء على مرادفه فى كثير من صورته - إلّا أنّه لا يقاوم الظهور الحاصل من اللام فى الاتّحاد.

ومّا قرّنا يظهر الوجه فى القول بالوقف ، فإنّه مبنى على تقاوم الوجهين المذكورين وتساويهما فيتوقف فى الحمل ، ومرجعه الى القول الثانى فى مقام الفقاهة للأخذ بأصالة عدم تعدّد التكليف ، هذا كلّه إذا لم يقم شاهد خارجى على التعدّد أو الاتّحاد. وأمّا مع قيام شاهد على وفق ما هو الظاهر من اللفظ فى المقامات المذكورة فلا إشكال لاعتضاد الظاهر بذلك.

ولو قام الشاهد على خلافه فإن كان الظهور المفروض باقيا فهو المتّبع أيضا ، وإن كان الظهور الحاصل من الشاهد راجحا على الظهور المفروض بحيث يكون التعدّد أو الاتّحاد بعد انضمام ذلك هو المفهوم من الكلام بحسب العرف فهو المتّبع أيضا ، وإن تعادلا لزم الوقف ، فيرجع فيه الى الأصل ، وقضيته البناء على الاتّحاد حسب ما مرّ.

الثانية : أن يتعلّق الأمران بمفهوم واحد من غير أن يكونا متقارنين ، وحينئذ فإمّا أن يتعدّد السبب فيهما ، أو يتّحدا ولا يكون السبب معلوما فيهما أو فى أحدهما ، أمّا مع تعدّد السبب فلا إشكال فى الحكم بتعدّد التكليف ، ومع اتّحاد السبب لا يبعد الحكم باتّحاد التكليف سيّما مع مغايرة المخاطب بالأمرين ، خصوصا إذا كان صدورهما عن إمامين ، نعم لو قام هناك شاهد على التعدّد اتّبع ذلك.

وأمّا مع عدم العلم باتّحاد السبب وتعدّده فظاهر الأمرين قاض بتعدّد التكليف كما هو الحال فى الأوامر المتداوله فى العرف.

لكن ظاهر الحال فى أوامر الشريعة قاض بالاتّحاد كما هو الغالب فى الأوامر

المتعدّده المتعلّقه بمفهوم واحد ، فلا- يبعد الحكم بالاتّحاد بعد ملا-حظه الغلبه المذكوره خصوصا في الخطابات المتعلّقه بمخاطبين عديده ، إذ كلّ منها حينئذ تأسيس وبيان للحكم بالنسبه الى المخاطب.

وهذا الوجه هو المتّجه سيّما بملا-حظه أصاله عدم تعدّد الواجب ، ولا فرق بين أن يكون السبب في أحدهما معلوما أو يكون مجهولا فيهما ، نعم لو قام في المقام شاهد على تعدّد التكليف تعيّن الأخذ به.

الثالثه : أن يتعلّق الأمران بمفهومين مختلفين ، فإن كانا متباينين فلا كلام في تعدّد التكليف ، سواء كانا متعاقبين أو لا . نعم لو كانا متنافيين بحيث لا- يمكن العمل بهما معا كما لو امر بالتوجّه حين الصلاه الى بيت المقدس ، وامر بالتوجّه الى الكعبه كان الثاني ناسخا للأوّل.

وإن كانا متساويين أمكن جريان التفصيل المتقدّم في الأمرين المتعلّقين بمفهوم واحد بالنسبه اليه ؛ إذ المفروض اتّحادهما في الوجود.

ومن البين أنّ المأمور به إنّما هو الطباع من حيث الوجود كما مرّت الإشارة اليه ، فيكون بمنزله ما إذا اتّحد متعلّق الأمرين وكان فهم العرف أيضا شاهدا على ذلك.

وإن كان بينهما عموم مطلق ، فإن اتّحد السبب فيهما حكم باتّحاد التكليف وحمل المطلق على المقيّد حسب ما نصّوا عليه في محلّه من غير خلاف يعرف فيه.

نعم ، لو قام شاهد على تعدّد التكليف اخذ به ، ومنه ما إذا كانا متعاطفين كما في قوله : «إن ظهرت فأعتق رقبه وأعتق رقبه مؤمنه» أخذا بظاهر العطف.

نعم ، لو كان الأوّل مقيّدا منكرًا والثاني مطلقا معرّفا فالظاهر الحكم بالاتّحاد أخذا بمقتضى ظهور اللام حينئذ في العهد القاضى باتّحاد التكليف.

ولو كان المطلق منكرًا مقدّمًا والمقيّد معرّفا باللام متأخرا فإن كان نحو «إن ظهرت فأعتق رقبه وأعتق الرقبه إذا كانت مؤمنه» فالظاهر أنّه كالصوره المتقدّمه من غير إشكال.

وأما إن كان المقيد نحو قوله : «وأعتق الرقبه المؤمنه» ففي الحكم بالاتحاد نظر ، والفرق بينه وبين الصورة المتقدمه ظاهر.

وظاهر العطف قاض بالتعدد ، لكن الحكم بمجرد ذلك لا يخلو عن تأمل ، وجعل ذلك من قبيل المبين للإطلاق غير بعيد ، مضافا الى أصاله عدم تعدد الواجب ، ومنه ينقدح الاحتمال فى الصورة الاولى أيضا.

وإن كان بينهما عموم من وجه قضى ذلك بتعدد التكليف مطلقا إلما أن يقوم هناك دليل على الاتحاد ، وحينئذ فيتعارض الدليلان ولا بد من الجمع بينهما بوجه من الوجوه ، إمّا بتقييد كل من الإطالقين بالآخر فيؤتى بمورد الاجتماع ، أو بغير ذلك ممّا فصل القول فيه فى محلّه.

وقد يجعل اتحاد السبب حينئذ شاهدا على اتحاد التكليف أيضا ، كما فى العموم والخصوص المطلق ، وكونه بنفسه دليلا على ذلك فى المقام محلّ نظر إلّا أن ينضمّ اليه شاهد آخر ، فتأمل.

### **سابعها : هل يقتضى الأصل التداخل أم لا؟**

إذا ورد من الشارع أوامر عديده وكان الثابت بها تكاليف متعدده بأن لم يكن بعض تلك الأوامر مؤكّدا للبعض فمع اتحاد المطلوب بها بحسب الصورة هل يقتضى الأصل حصول الجميع بفعل واحد - ليكون الأصل فى مقتضياتها التداخل إلّا أن يقوم دليل على خلافه - أو أنّ الأصل فى ذلك وجوب تعدد الفعل على حسب تعدد الأمر؟ فيكون التداخل على خلاف الأصل حتّى يقوم دليل على الاكتفاء به.

وتفصيل القول فى ذلك : أنّ الأوامر المتعدده إمّا أن ترد على مفهوم واحد ، أو على مفهومين أو مفاهيم مختلفه.

وعلى الأول فإمّا أن يمكن تكرار ذلك المفهوم وتعدده عقلا وشرعا ، أو لا يمكن.

وعلى الثانى فإمّا أن يكون بين المفهومين أو المفاهيم المفروضه تباين ، أو تساوى ، أو عموم مطلق ، أو من وجه.

وعلى كل من الوجوه المذكوره إما أن يكون السبب هناك متعدداً ، أو متحداً ، أو لا يكون السبب معلوماً في الجميع أو البعض .  
ثم إنه إما أن يكون المقصود من تلك الأوامر مجرد حصول الفعل المتعلق للأمر ، بأن يكون المطلوب الأمر مجرد الإتيان به في الخارج لمصلحه مترتبه عليه ، أو ينضم الي ذلك مقصود آخر ، أو يحتمل انضمامه اليه ، فهاهنا صور :

أحدها : أن يتعلق الأمران أو الأوامر بمفهوم واحد مع عدم كونه قابلاً للتعدد والتكرار ، ولا ريب حينئذ في التداخل ، وكذا الحال لو كان قابلاً للتكرار إذا علم كون المقصود من كل من الأمرين مجرد حصول الطبعه المطلقه الحاصله بفعلها مره ، وكذا الحال أيضاً في التقدير المذكور لو كان متعلق الأمرين مفهومين متغايرين إذا اتحدا في المصداق أو اجتمعا في بعض المصاديق ، لا اتحاد المكلف به في غير الأخير وإن تعدد فيه جهه التكليف ؛ إذ لا منافاه ، وفي الأخير يتحد الأداء وإن تعدد التكليف والمكلف به أيضاً في الجملة ولا إشكال حينئذ في الاكتفاء بالإتيان به على نحو ما امر به من غير حاجه الى تعيين جهات الفعل ، فيحصل المطلوب بتلك الأوامر بمجرد حصول الفعل ، سواء قصد بذلك امثال جميع تلك الأوامر أو امثال بعض معين منها ، بل ولو لم يعين شيئاً منها أو لم يقصد به الامثال أصلاً ، لما عرفت سابقاً من أداء الواجب بفعل ما تعلق الطلب به وهو حاصل في المقام ، سواء قصد به الطاعه أو لا ، وسواء قصد به موافقه جميعها أو بعض معين أو غير معين منها .

نعم ، لو كان المقصود من الأمر حصول الطاعه اعتبر فيه قصد ذلك ، سواء لاحظ امثال جميع تلك الأوامر ، أو لاحظ امثال البعض مع الغض عن الباقي أو لم يلاحظ امثال خصوص شيء منها ، وإنما نوى بالفعل قصد الطاعه بعد علمه بكونه مطلوباً لله تعالى في الجملة .

أمّا في الصوره الاولى فلا ريب في كونه امثالاً للجميع .

وأمّا في الثانيه فهو امثال للأمر الملحوظ قطعاً ، وأداء للمطلوب بالنسبه الي غيره من غير صدق الامثال .

فإن قلت : إذا كان العمل عباده وكان المقصود من الأمر به تحقّق الطاعة والامتثال فكيف يمكن القول بحصول المطلوب من دون تحقّق الامتثال؟.

قلت : الامتثال المعتبر في العبادات هو وقوع الفعل على جهه الطاعة ، سواء كان الملحوظ خصوص ذلك الأمر الوارد ، أو غيره على وجه لا يندرج في البدعه ليتحقق قصد القربه ومع حصول ذلك يحصل المطلوب وإن لم يتحقق معه امتثال خصوص ذلك الأمر نظرا الى عدم ملاحظته.

وأما في الثالثه فيحتمل القول بعدم صدق الامتثال ، لخصوص شيء من تلك الأوامر وإن تحقّق الامتثال للأمر في الجملة ، ولا منافاه نظرا الى ملاحظه قصد الطاعة للأمر على سبيل الإجمال دون خصوص كلّ منها ، فيكون أداء اللواجب بالنسبه الى الخصوصيات.

ويحتمل القول بحصول الامتثال أيضا كذلك ، نظرا الى قيام ذلك القصد الإجمالى مقام قصد كلّ واحد منها.

وتظهر الفائده فيما لو نذر امتثال بعض تلك الأوامر أو جميعها فيبّر نذره بذلك على الأخير دون الأوّل.

ثمّ إنّه لو كان بعض تلك الأوامر إيجابيا وبعضها ندييا كان ذلك الفعل متّصفا بالوجوب بحسب الواقع ، ضروره غلبه جهه الوجوب على جهه الاستحباب وإن صحّ إيقاعه على جهه الاستحباب بملاحظه أمره النديي من دون ملاحظه جهه الوجوب ؛ إذ لا مانع من أدائه من جهه تعلق ذلك الأمر به ولا يقضى ذلك بما يزيد على جهه الاستحباب ، إلّا أنّه حينئذ متّصف بالوجوب وإن لم يوقعه المكلف من جهه وجوبه وأتى به من جهه رجحانه الغير البالغ الى حدّ الوجوب.

وعلى هذا لو نوى به امتثال الأمرين كان الفعل أيضا متّصفا بالوجوب خاصّه ، لكن يكون إيقاع المكلف له على كلّ من جهتي الوجوب والاستحباب ، يعنى من جهه رجحانه المانع من النقيض ورجحانه الغير المانع منه ولا مانع من تحقّق الجهتين فيه ؛ إذ لا تضادّ بينهما وإنّما المضادّه بين حصول صفتي الوجوب

والندب بحسب الواقع ، لاقتضاء أحدهما جواز الترك بحسب الواقع ، واقتضاء الآخر المنع منه.

وإذا تقرّرت المغايره بين الوجوب والندب المأخوذ صفة للفعل والملحوظ جهة لإيقاعه فقد يتوافق الوجهان ، كما إذا لاحظ في المقام امثال الأمر الوجوبى فقد أدى الفعل المتّصف بالوجوب من جهة وجوبه ، ولو لاحظ امثال الأمر الندبى اختلف الوجهان لاّتصاف الفعل واقعا بالوجوب وأدائه على جهة الندب لإتيانه به بملاحظه الأمر النادب خاصّه.

فإن قلت : إنّ الأمر الإيجابى المتعلّق بالفعل قاض بإنشاء وجوبه كما أنّ الأمر الندبى قاض بإنشاء ندبه ، فيلزم اجتماع الحكّمين المفروضين ، فكيف يتصوّر تعلق الأمرين به؟ مع المنع من اجتماع الحكّمين المتفرّعين عليهما.

قلت : قد عرفت أنّ مدلول الأمر الإيجابى أو الندبى ليس إلّا إنشاء الطلب الخاصّ الحاصل بعنوان الحتم ، أو عدمه ، وأما وجوب الفعل بحسب الواقع أو ندبه فهو ممّا يلزم من الطلب المفروض فى بعض صورته.

وظاهر أنّ الإنشاءين المفروضين لا- مدافعه بينهما بوجه ، لوضوح أنّ إنشاء طلب الفعل لبعض الجهات على وجه غير مانع من النقيض لا ينافى إنشاء طلبه بإنشاء آخر على وجه مانع منه من جهة اخرى.

والذى يترأى التدافع فيه إنّما هو بالنسبه الى ما يتفرّع على الإنشاءين المذكورين من الحكم ، فإنّه إذا كان الأمر ممّن يعتدّ بقوله ويجب طاعته عقلا- أو شرعا يتفرّع على إنشائه الأوّل وجوب الفعل بالمعنى المصطلح - أعنى رجحانه على نحو يذمّ تاركه - وعلى إنشائه الثانى الندب المصطلح - أعنى رجحانه على نحو لا- يذمّ تاركه - فيلزم إذن توارد السلب والإيجاب على مورد واحد.

ويدفعه أنّه ليس مقتضى إنشاء الطلب الندبى عدم المنع من الترك مطلقا وإنّما مقتضاه عدم حصول المنع من الترك بذلك الطلب ، لعدم بلوغ الطلب هناك الى حدّ الإلزام والمنع من الترك ، فلا مانع ما لو حصل هناك رجحان آخر للفعل بالغ الى



حدّ المنع من الترك فإذا حصل الإلزام والمنع من الترك بطلب آخر ومن جهة أخرى لم يزاحم ذلك ، لما عرفت من عدم اقتضاء في الطلب المذكور لعدمه.

وحينئذ يتّصف الفعل بالوجوب من دون معارضة الأمر الندبي له ، فيكون الصفه الثابته للفعل بحسب الواقع هو الوجوب خاصّه ، وأمّا الندب فإنّما يثبت له مع قطع النظر عن الجهه الموجهه ، وهو فرض مخالف للواقع ؛ إذ المفروض حصول تلك الجهه بخلاف الوجوب ، فإنّه يثبت له مع ملاحظه الجهه النادبه أيضا ، لما عرفت من عدم المنافاه بين ثبوت المنع من الترك من جهه قيام مقتضيه وانتفاء المنع من الترك بمقتضى ذلك الأمر المقتضى للندب.

فأتضح بذلك عدم المنافاه بين الأمرين المفروضين المتعلّقين بذلك الفعل لا من جهه أنفسهما - لتوهم اقتضاء أحدهما المنع من الترك والآخر جوازه - لما عرفت من أنّ اقتضاء الجواز ليس مطلقا بل بالنسبه الى ذلك الطلب الخاصّ ، ولا من جهه ما يلزمهما من الحكمين ، لما عرفت من عدم لزوم الاستحباب للطلب الندبي ؛ إذ قد ينضمّ الى ذلك ما يفضى الى وجوبه ، كما هو المفروض في المقام ، فأقصى الأمر حصول الجهه النادبه في الفعل ، وهو غير حصول الندب بالفعل ليزاحم الوجوب.

وربما يجعل المقام من قبيل اجتماع الحكمين - أعنى الوجوب والندب - من جهتين بناء على الاكتفاء باختلاف الجهه في ذلك حسب ما يجيء الإشاره اليه في محلّه ، فيندفع بذلك المنافاه المذكوره أيضا.

إلّا أنّه موهون بما سنفضّل القول فيه من بيان فساده.

والحاصل : أنّ مفاد الوجوب هو رجحان الفعل البالغ الى حدّ المنع من الترك بعد ملاحظه جميع جهاته ، والندب رجحانه الغير البالغ اليه كذلك ، ولا يعقل إمكان بلوغ رجحان الفعل الى الحدّ المذكور على الوجه المفروض وعدم بلوغه اليه بحسب الواقع.

نعم ، لو فسّر الوجوب والندب ببلوغ الفعل الى أحد الحدّين المذكورين نظرا

الى بعض الجهات وإن حصل هناك ما يزاحمه أمكن الاجتماع باختلاف الجهات ، إلما أنّ التفسير المذكور خارج عن الاصطلاح وليس من محلّ الكلام الواقع فى جواز اجتماع الأحكام وعدمه ؛ إذ جواز الاجتماع على الوجه المذكور ممّا لا مجال لإنكاره إذ لا يتصوّر مانع منه أصلا.

هذا ، واعلم أنّ الأوامر الغيريه المتعلّقه بمفهوم واحد من قبيل المذكور ، إذ ليس المقصود من كلّ من التكاليف المفروضه إلّا إيجاد مطلق الطبيعه لأجل التوصل الى ذلك الغير الحاصل بإيجاد فرد منها ، فلو كانت هناك غايات عديده يتعلّق الأمر بها من جهه كلّ واحد منها تأدّت تلك الواجبات بأداء تلك الطبيعه مرّه.

وكذا لو كانت بعضها واجبه وبعضها مندوبه ، سواء أتى بها المكلف بملاحظه جميع تلك الجهات أو أتى بها لخصوص الجبهه الموجبه أو النادبه.

وكذا الحال لو كان واحد من تلك التكاليف نفسيا والباقي غيريا.

ومن ذلك يعرف الحال فى الوضوء عند تعدّد غاياتها مع وجوب الجميع أو استحبابها أو اختلافها ، فيصحّ الإتيان بها بملاحظه جميع تلك الجهات وبعض منها ومع قطع النظر عن ملاحظه خصوص شىء منها إذا علم حصول الجبهه المرجّحه فى الجمله وأتى به من حيث رجحانه مع عدم ملاحظه الخصوصيه ، ومع كون واحد من تلك الجهات موجب يتّصف الفعل بالوجوب وإن كان الباقي نادبه ، ولو أتى به بملاحظه الجبهه النادبه خاصه فقد أتى بالواجب لا من جهه وجوبه بل من الجبهه المرجّحه له بما دون الوجوب حسب ما مرّ بيانه.

ويجرى ما ذكرناه فى المندوبات المندوره إذا لم نشترط فى أداء المندور ملاحظه جهه النذر كما هو قضيه إطلاق المندور ، فإنّه إذا أتى به مع الغفله عن تعلّق النذر به فقد أتى بما يجب عليه لا من جهه وجوبه بل لنادبه فى نفسه ، فيكون امتثالا للأمر الندبى وأداء للواجب بالنسبه الى المندور ... وهكذا الحال فى نظائر ما ذكرناه.

ثانيها : أن يتعلّق الأمران أو الأوامر بمفهوم واحد مع كونه قابلا للتكرار من

غير أن يعلم كون المقصود مجرّد الإتيان بالطبيعه على سبيل الإطلاق ، وحينئذ فهل يكون تعدّد الأوامر القاضيه بتعدّد التكليف قاضيا بتعدّد المكلف به أيضا ليتوقّف امتثال الأمرين أو الأوامر على تكرار الفعل على حسب الأمر فلا يكون الإتيان بها مرّه كافيا فى أداء تلك التكاليف وجهان؟ بل قولان.

وهذه المسأله وإن لم يعنونوا له بحثا فى الكتب الاصوليه لكن يستفاد الخلاف فيه بملاحظه ما ذكره فى تداخل الأسباب فى الغسل ، وما احتجوا به على التداخل وعدمه فى ذلك المقام.

والظاهر كون تعدّد التكليف حينئذ قاضيا بتعدّد المكلف به فلا يحصل البراءه من الجميع إلّا بتكرار إيجاد الطبيعه على حسب الأمر ، وظاهر فهم العرف حينئذ أقوى دليل عليه.

ولا فرق حينئذ بين ما إذا علم أسباب تلك التكاليف أو لم يعلم شىء منها أو علم السبب فى بعضها دون البعض ، وما إذا علم اتّحاد أسبابها واختلافها وإن كان الحكم فى صورته تعدّد الأسباب أظهر.

فالأصل مع تعدّد التكليف عدم تداخل التكاليف فى الأداء ، إلّا أن يدلّ دليل على الاكتفاء به ، وهذا الأصل كما عرفت من الاصول المستنده الى اللفظ بحسب فهم العرف حيث إنّ المفهوم من الأوامر بعد ضمّ بعضها الى البعض كون المطلوب فى كلّ منها مغايرا للمطلوب بالآخر فيتقيّد بذلك إطلاق كلّ منها ، وهذا ظاهر فى التكاليف الثابته بالأوامر ونحوها من الألفاظ حيث إنّ فهم العرف حجّه كافيه فى إثبات ذلك.

وأما فى التكاليف الثابته بغير اللفظ كالإجماع والعقل فيتبع ذلك حال الدليل القائم عليه ، فإن دلّ على كون المكلف به فى كلّ منها مغايرا للآخر فذاك ، وإن لم يقم دليل على تباير المكلف به فظاهر الأصل قاض بالاجتزاء بالفعل الواحد لحصول الطبيعه المطلوبه بذلك.

والتحقيق : أن يقال : إنّه لا إطلاق فى المقام حتّى يمكن التمسك به فى حصول

الامتثال ، والشغل اليقيني بالتكاليف قاض بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ ولا- يحصل إلّا مع تعدّد الأفعال على حسب تعدّد التكاليف ، فلو كان الواجب هناك هي طبيعه المطلقه لا بشرط المغايره للآخر صحّ أدائها بفعل واحد ، وإن كان الواجب هو الطبيعه المقّيده بما يغير أداء الواجب الآخر لم يصحّ الاكتفاء بفعل واحد في أدائها وحيث إنّ الواجب هناك دائر بين الوجهين توقّف البراءه اليقنيه عند اليقين بالاشتغال على مراعاة الوجه الثانى.

والقول بأصالة عدم تقييد الواجبين بما ذكر مدفوع بما عرفت من انتفاء الإطلاق في المقام ليمسك في نفي التقييد بالأصل المذكور ومع دوران الأمر بين تعلق الوجوب بالمطلق والمقيد لا قضاء للأصل بشيء من الوجهين ، إذ كما أنّ الأصل عدم تعلق الوجوب بالمقيد فكذا الأصل عدم تعلقه بالمطلق ، فاللازم حينئذ هو الرجوع الى ما يقتضيه اليقين بالاشتغال من تحصيل اليقين بالفراغ.

هذا ، والذى يظهر من جماعه من المتأخرين في بحث تداخل الأغسال قضاء الأصل بالتداخل في المقام وحصول امتثال الجميع بفعل واحد ، إلّا أن يدلّ دليل على لزوم التكرار ، والذى يستفاد من كلماتهم في ذلك المقام على ما يظهر ممّا ذكره بعض الأعلام التمسك في ذلك بأمرين :

أحدهما : الأصل ، فإنّ تعدّد المكلف به خلاف الأصل ، وغايه ما يثبت في المقام تعدّد التكاليف وهو لا يستلزم تعدّد المكلف به كما عرفت في الصورة المتقدمه ، فإذا أمكن اتّحاده كان الأصل فيه الاتّحاد وعدم التعدّد.

ثانيهما : أنّ امتثال الأوامر حاصل بإيجاد طبيعه مرّه لإطلاق النصّ فلا حاجه الى التكرار.

وتوضيح ذلك : أنّ موادّ الأوامر حسب ما مرّ بيانه إنّما تقييد الطبائع المطلقة المعرّاه عن التقييد بشيء من القيود ، وهى حاصله بالفرد المفروض فيكون الإتيان به أداء للمأمور به بالنسبه الى كلّ من تلك الأوامر نظرا الى إطلاقها.

ويدفعهما ما عرفت من قضاء العرف بخلاف المذكور ، إذ ليس المستفاد عرفا

من تلك الأوامر بعد ملاحظه بعضها مع البعض إلّا تعدّد المكلف به وكون المطلوب في كلّ منها مغايرا لما يراد بالآخر ، فمواد تلك الأوامر وإن كانت موضوعه بإزاء الطبايع المطلقة القاضيه بأداء الجميع بالإتيان بمصداق واحد لحصول الطبيعه المطلوبه بتلك الأوامر في ضمنه إلّا أنّ صريح فهم العرف يأبى عن ذلك.

ألا ترى أنّ السيّد إذا قال لعبده : «اشتر مئنا من اللحم واشتر مئنا من اللحم» لم يفهم منه بعد فهم تعدّد التكليفين من جهة العطف إلّا كون المطلوب بالثاني هو المنّ المغاير للأوّل ، فإذا كان الحال كذلك في الأمرين المتعاقبين كان الأمر في غير المتعاقبين أيضا ذلك ، إذ لا يتصوّر فرق بينهما بعد البناء على تعدّد التكليف كما هو مفروض البحث.

بل فهم العرف حاصل هناك أيضا بعد ملاحظه الأمرين معا والبناء على تعدّد التكليفين من غير تأمل منهم في ذلك ، فيكون ذلك في الحقيقه قيّدا في المطلوب بكلّ من الأمرين أو الأوامر المتعلّقه بالطبيعه ، وذلك التقييد إنّما يستفاد من تعدّد الأمر والتكليف الظاهر في تعدّد المكلف به حسب ما بيناه ، فكون التقييد مخالفا للأصل مدفوعا بظاهر الإطلاق غير مفيد في المقام بعد قيام الدليل عليه من جهة فهم العرف ، وكذا الحال فيما ذكر من الأصل فإنّ الأصل لا يقاوم ظاهر اللفظ.

نعم ، لو لم يكن هناك ظهور في اللفظ لم يكن مانع من الاستناد الى الأصل ، وقد عرفت أنّ الحال على خلاف ذلك.

ويعضده ملاحظه الأوامر الوارده في الشريعه ، فإنّ معظم التكاليف مبنيّه على تعدّد المكلف به ، كما إذا نذر دفع درهم الى الفقير ثمّ نذر دفع درهم اليه ... وهكذا فإنّه يلزم بدفع دراهم على حسب النذر الواقع منه ولا يكتفى بدفع درهم واحد عن الجميع قطعا.

وكذا لو فاتته إحدى اليوميه مرّات عديده لم يكتف في قضائها بصلاه واحده تقوم مقام الجميع.

وكذا لو وجب عليه قضاء أيّام من شهر رمضان لم يكتف بصوم يوم واحد

عنها ... الى غير ذلك ممّا لا يخفى على المتتبع فى أبواب الفقه ، وكلّها امور واضحة لا خفاء فيها.

بل لو اريد الاكتفاء بفعل واحد عن امور متعدده توقّف القول به على قيام الدليل عليه من نصّ أو إجماع وكان ذلك خروجاً عن مقتضى اللفظ ، فاستقراء تلك المقامات أقوى شاهد على ما ذكرناه.

فإن قلت : إنّ مادّه الأمر إنّما وضعت للطبيعه المطلقه حسب ما مرّ مرارا ، فيكون مفاد كلّ من الأمرين أو الأوامر طلب الطبيعه المطلقه ، فمن أين يجيء فهم التقييد المذكور إذا لم ينضمّ اليها قرينه خارجيه؟.

قلت : يمكن استناد ذلك الى ضمّ أحد الأمرين الى الآخر ، فإنّ تعدّد الإيجاب ظاهر فى تعدّد الواجب وتمييز كلّ منهما عن الآخر ، ويلزم من ذلك تقييد كلّ من المطلوبين بما يغير الآخر ، فلا يصحّ الخروج عن عهده التكليف به إلّا بأدائه كذلك على ما هو الحال فى معظم الاستعمالات كما عرفت ، ومن البين أنّ المفهوم من اللفظ بحسب العرف حجّه فى المقام وإن استند ذلك الى ضمّ أحد اللفظين الى الآخر ولم يكن كلّ منهما مستقلاً فى إفادته.

بل لا يبعد القول فى المقام باستناد الفهم المذكور الى خصوص كلّ من الأمرين ، لقضاء كلّ منهما باستقلاله فى إيجاب الطبيعه ووجوب الإتيان بها من جهته ، وقضيه ذلك تعدّد الواجبين المقتضى للزوم الإتيان بهما كذلك حتّى يتحقّق الفراغ عنهما ، فتعدّد الواجبين وإن استند الى تعدّد الأمرين لكن ليس ذلك من جهه قضاء الانضمام بفهم معنى زائد على ما يقتضيه ظاهر كلّ من الأمرين بل هو مستند الى ما يفهم من كلّ من اللفظين ، غايه الأمر أن يكون تعدّد ذلك المعنى مستندا الى تعدّد الأمرين ، فتأمّل.

ثالثها : أن يتعلّق الأمران أو الأوامر بطبيعتين مختلفتين ، وحينئذ إن كان المقصود منهما مجرد حصول الطبيعه المطلقه على حسب ما مرّ فى الصوره السابقه اكتفى هنا أيضا فى أداء تلك التكليف بالإتيان بمورد الاجتماع ، لصدق حصول

المكلف به بتلك التكاليف بأدائه ، ولا إشكال أيضا في وجوب مراعاة التعدد في الأداء لو صرح بكون المطلوب الإتيان بكل من تلك الطوائع بإيجاد مستقل لا يجمع أداء الآخر به ؛ إذ لا يعقل حينئذ تداخل تلك التكاليف.

وأما إذا أطلقت تلك الأوامر المتعلقة بها فالحال فيه كالصوره السابقه ، فلا يتداخلان في مورد الاجتماع سيما مع اختلاف الأسباب وتعددها على نحو ما مرّ ويعرف الحال فيه من المسأله المتقدمه ؛ إذ بعد قضاء تعدد التكليف هناك بتعدد المكلف به ولزوم تميز كل منهما عن الآخر في الإيجاد فاقضاء ذلك في المقام أولى ، إذ تعدد المكلف به في الجملة مع تعدد الطبيعتين مما لا مجال للتأمل فيه إنما الكلام هنا في قضاء تعدد المكلف به تعدد الأداء وتميز كل من الفعلين في الخارج عن الآخر ، وهو أظهر من قضاء الأمرين المتعلقين بالطبيعه الواحده تعدد المكلف به في الخارج وتميز كل منهما عن الآخر في الإيجاد.

مضافا الى جريان الدليل المتقدم هنا أيضا بل الظاهر أنّ فهم العرف في المقام أوضح منه هناك ، سيما إذا كان بين المفهومين عموم من وجه.

والظاهر جريان الخلاف المتقدم في المقام أيضا ، والوجه في القول به ما مرّت الإشارة اليه. ودفعه أيضا ظاهر مما قدّمناه.

### التنبیه علی امور

وينبغي التنبیه علی امور :

أحدها : أنه لو تعلق التكليف بامور وكانت تلك الامور في صوره واحده لم يقض مجرّد ذلك بتصادقهما (١) في الفرد ليكتفى بإيجاده مرّه في أدائهما ، بناء على القول بالتداخل ، فإنّ قضيه القول بالتداخل جواز الاجتماع بعد العلم باندرجهما في طبيعه واحده أو العلم بتصادق الطبيعتين في مصداق واحد ، وأما لو لم يثبت ذلك كتصادق الزكاه والخمس على شيء واحد ، أو صدق واحد منهما مع سائر الصدقات ، أو صدقه مع أداء الدين ، وكذا تصادق زكاه الفطره وزكاه المال ، وكذا تصادق سائر الحقوق الماليه كمال الإجاره وثمان المبيع ومال المصالحه والقرض

---

(١) تشبه الضمير هنا وفيما يأتي باعتبار تأويل «الامور» إلى «الطبيعتين».

وغيرها من الحقوق الثابتة في الذمه ، وكذا تصادق صلاة الصبح ونافلتها وتصادق أحدهما مع صلاة الطواف ، وغيرها مما يوافقها في الصورة فلا إشكال في بطلان القول بالتداخل بالنسبة إليها ، ولذا لم يقل أحد بالتداخل في شيء من المذكورات ولم يذكر فيه ذلك على سبيل الاحتمال أيضا ، فإنها طبائع مختلفة متباينة أو غير ثابتة المصادقة وإن كانت متحدة بحسب الصورة ، فهي اذن خارجه عن محلّ الكلام.

فما يظهر من كلام بعض أعظم الأعلام من إدراج ذلك في مورد التداخل ليس على ما ينبغي.

وحيث أن القول بالتداخل في مسألة الأغمسال بالنظر الى الأصل على القول به مبني على إثبات تصادق تلك الأغمسال وإمكان اجتماعها أو ثبوت كون الغسل طبيعه ذا أفراد بتعدد جهه التكليف به ، وأمّا مع عدم ثبوت شيء من الأمرين فلا وجه للقول بالتداخل فيه ولو على القول بأصالة التداخل ، فلا تغفل في المقام.

ثانيها : أن محلّ الكلام ما إذا تعلّق الأوامر بطبيعه واحده قابله الصّدق على جزئيات أو بطبائع متصادقه في بعض المصاديق أو جميعها ، وأمّا إذا تعلّق الأمر بمجموع امور هي من أفراد طبيعه واحده ، كما إذا وجب عليه ألف درهم من الزكاه لم يعقل أن يكون دفع درهم واحد قائما مقام الجميع ، ضروره تعلّق الوجوب بالألف وهو غير صادق على الواحد ، فما وقع في المقام من التمثيل بدفع دينار بدلا عن قنطار ليس على ما ينبغي.

ثالثها : أن محلّ الكلام في المقام جواز اجتماع المطلوبين المتعدّدين في المصادق بأن يكون فعل واحد مجزيا عنهما ، وأمّا إذا كان متعلّق المفهوم الهدى تعلّق الأمران به كليًا صادقا على أفراد فلا يعتبر تعدّده في مقام الامتثال ، كما إذا نذر دفع درهم الى فقير ثم نذر دفع دينار الى فقير ثم نذر نذرا آخر ... وهكذا فلا إشكال في جواز دفع ذلك كله الى فقير واحد.

وكذا لو تغايرا في المفهوم وتصادقا في المصادق جاز اختيار مورد الاجتماع وأداء التكليفين بالنسبه اليه ، فلو قال : «أعط الفقير درهما وأعط العالم ديناراً»



وكان زيد فقيرا عالما جاز دفع المنذورين اليه ، ولو نذر شيئا للفقير وشيئا للسيد وشيئا للعالم فاتفق هناك فقير سيد عالم جاز دفع الكل اليه. ويجرى ذلك في الوصايا والأوقاف وغيرها.

نعم ، يجيء بناء على التداخل الاجتزاء بإعطاء درهم واحد إياه واحتسابه عن الكل لو كان المنذور في كل من النذور المفروضه دفع درهم اليه.

وقد عرفت وهنه ومخالفته لفهم العرف.

ولو كان اتحاد المتعلقين قاضيا باتحاد الفعل المتعلق بهما ، كما إذا قال : «آتني بفقير وآتني بعالم أو قال زر فقيرا أو زر عالما» فاتفق هناك فقير عالم ، ففي الاجتزاء بالإتيان به فيهما - نظرا الى حصول الأمرين بفعل واحد - أو لزوم تكرار الفعل ولو بالنسبه اليه وجهان؟

والحق أن ذلك بعينه مسأله التداخل وإنما يجيء التأميل في المثال من جهه احتمال قضاء المقام بكون المطلوب هو الطبيعه المطلقه ، ومع عدم استظهاره في المقام لا بد من التكرار أيضا حسب ما فصلنا القول فيه.

رابعها : أنهم اختلفوا في تداخل الأسباب وأن الأصل تداخلها حتى يقوم دليل على خلافه ، أو أن الأمر بعكس ذلك ، وهذه المسأله قد أشار اليها جماعه من المتأخرين ، وما قرّرناه من المسأله المذكوره هو عين تلك المسأله في بعض الوجوه.

ولنوضح الكلام فيها حتى يتبين به حقيقه المرام فنقول : إن المراد بالسبب في المقام هو المقتضى لثبوت الحكم في الشرع مما انيط به الحكم على ما هو الشأن في الأسباب الشرعيه ، سواء كان مؤثرا في ثبوت الحكم بحسب الواقع أو كان كاشفا عن ثبوت مؤثر آخر كما في كثير من تلك الأسباب ، وسواء استحال الانفكاك بينهما أو جاز التخلف كما هو الغالب نظرا الى طرؤ بعض الموانع أو فقدان بعض الشرائط.

والمراد بتداخل الأسباب إما تداخلها من حيث السببيه والتأثير بأن يكون الحاصل منها مع تعددها سبب واحد ، فلا يتفرع على تلك الأسباب إلّا حكم واحد يحصل ادائه بفعل واحد.

ص: ٧٠٧

أو أنّ المراد تداخل مسيبتها بأن تكون تلك الأسباب قاضيه بتكاليف عديده وخطابات متعدده متعلقه بالمكلف والمقصود حينئذ تداخل تلك التكاليف المسيبه عن الأسباب المفروضه بمعنى حصولها فى ضمن فرد واحد وتأديتها بفعل واحد ، فيكون قد اطلق تداخل الأسباب على تداخل المسيبات من حيث إنّ ملاحظه الأسباب إنّما هي من جهه المسيبات المتفرعه عليها ويكون التأمل فى تداخلها من جهه تعدد الأسباب الموجه لها.

والأظهر أن يراد بالعبارة المذكوره ما يعمّ الوجهين ، فيكون المقصود بها أنّ تعدد الأسباب هل يقضى بتعدد المسبب فى الخارج أو لا؟ فيعمّ ذلك ما إذا قيل بعدم اقتضائه تعدد التكليف من أصله أو كان مقتضيا لتعدد التكليف ، لكن يكون المكلف به حاصلًا بفعل واحد ، سواء قيل بكون المكلف به واحداً أو متعدداً أيضاً ، لكن يقال بحصوله فى ضمن فعل واحد.

والوجه الثانى هو ما قررناه من المسأله المذكوره بعينها ، إلا أنّ المفروض هناك أعمّ من المفروض هنا حيث إنّ المفروض هنا تعدد الأوامر مع تعدد الأسباب القاضيه بها والمفروض هناك أعمّ من ذلك.

وأما الأوّل فملخص القول فيه : إنّهُ إن كان الفعل الذى توارد عليه الأسباب المفروضه غير قابل للتعدد فى الخارج فلا إشكال فى كون المطلوب هناك فعلاً واحداً ، سواء ثبت بكلّ من الأسباب المفروضه تكليف بذلك الفعل فيتأكد الحكم فيه نظراً الى تعدد جهات ثبوته ، أو لم يؤثر فى ثبوت الحكم إلا واحد منها.

وإن كان قابلاً للتعدد فى الخارج فإن ظهر كون الأسباب المفروضه سبباً لتكليف واحد فلا إشكال أيضاً فى عدم الحاجه الى تكرار المكلف به على حسب تلك الأسباب ، كما فى الجنائيات المتعاقبه الموجهه للتكليف بالغسل والأحداث الصغرى المتوارده الباعثه للتكليف بالوضوء عند وجوب المشروط به ، إذ المفروض كون الحاصل منها تكليفاً واحداً متعلقاً بالغسل أو الوضوء الحاصل بأدائه مرّه.

وإن ظهر كون كل منها سببا للأمر فلا كلام أيضا في تعدد التكاليف ، ويقضى ذلك إذن بتعدد المكلف به وتعدد الأداء على التفصيل الذى بيناه.

وإن لم يظهر شيء من الأمرين وشك في كونها أسبابا لأمر واحد أو أوامر متعدده يتوقف الفراغ منها على تكرار الفعل على حسبها فهل يبنى على الأول أو الثانى؟ وجهان ، أظهرهما الأول ، أخذا بمقتضى الأصل السالم عن المعارض ، وما يتمسك به فى مقابله الأصل مدفوع بما سيأتى بيانه.

وظاهر بعض أعظم الأعلام : أن الأصل تعدد المسببات عند تعدد الأسباب مطلقا واحتج له بوجوه :

منها : أنه مما اتفق عليه الأصحاب وعليه يدور رحى الفقه فى كل باب ولم يخالف فيه سوى جماعه من المتأخرين ، وقد استند اليه الفقهاء الأثبات وأرسلوه إرسال المسلمات وسلكوا به سبيل المعلومات ولم يخرجوا عنه إلّا لدليل واضح أو اعتبار لا يح ، كما يدل عليه ملاحظه المقامات التى قالوا بالتداخل فيها.

ومنها : استقراء الشرعيات فى أبواب العبادات والمعاملات ، فإن المدار فيها على تعدد المسببات عند تعدد الأسباب عدا نزر قليل ، مستندا الى ما قام عليه من الدليل ، وهو من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة فى الجزئيات على ثبوت القاعده ، وليس من الاستناد الى مطلق الظن ولا القياس فى شيء.

ومنها : أن اختلاف المسببات إما أن يكون بالذات كالصوم والصلاه والحج والزكاه ولا كلام فيه ، أو باعتبار كصلاه الفجر أداء وقضاء ، والاختلاف فى الثانى ليس إلّا لاختلاف النسبه والإضافه الى السبب ، فإن صلاه ركعتين بعد الفجر لمن عليه صبح فائته صالحه لها وللحاضره وإنما تختلف وتعدد باعتبار نسبتها الى دخول الوقت وخروجه ، ومثل ذلك حاصل فى كل ما ينبغى فيه التداخل ، إذ المفروض فيه اختلاف الأسباب التى يختلف بها النسب واختلاف النسبه متى كان مقتضيا للتعدد فى شيء كان مقتضيا له فى غيره ، لأن المعنى المقتضى للتعدد حاصل فى الجميع قائم فى الكل.

ومنها: أنّ ظاهر الأسباب المتعدّده قاض بتعدّد مسبباتها، نظرا الى تبادر الاختصاص المقتضى للتعدّد، فإنّ مفاد قوله: «من نام فليتوضّأ ومن بال فليتوضّأ» اختصاص كلّ سبب بمسببه فيجب الوضوء بخصوصه لأجل النوم كما يجب كذلك لأجل البول، فالمستفاد منه وجوب وضوءين عند عروض الأمرين.

ومنها: أنّ الثاني من السببين المتعاقبين ينبغي أن يثبت به المسبّب، لعموم ما دلّ على سببته والثابت به غير الأوّل، لأنّ الظاهر من ترتّب طلبه على حصول سببه تأخّره عنه، كما هو الشأن في سائر الأسباب بالنسبه الى مسبباتها، فيكون مغايرا للمطلوب بالأوّل، ضروره حصوله بالسبب الأوّل قبله فيتعدّد المسبّب كما هو المدّعى.

ويمكن المناقشه في الجميع.

أمّا في الأوّل فبأنّ دعوى الإجماع على ذلك مطلقا غير واضحه، بل لو ثبت هناك إجماع فإنّما هو فيما إذا ثبت بالأسباب العديده تكاليف متعدّده واريدها بمصداق واحد، كما هو ظاهر من ملاحظه موارد ما ذكره من الجريان عليه في أبواب العبادات والمعاملات، وليس توقّف الأداء على الإتيان بالمتعدّد إلّا مع ثبوت تعدّد التكليف وهو أوّل الكلام في المقام.

وأمّا في الثاني فبما أشرنا اليه من أنّ تعدّد التكليف هناك هو القاضى بتعدّد المكلف به حسب ما بيّناه، يعرف ذلك من ملاحظه الأمثله التي ذكرها المستدلّ قدس سره حيث ممثّل لذلك بالصلوات المتوافقه من فائته وحاضره، والفوائت المتعدّده من الفرائض والنوافل، والفرائض المتوافقه كصلاه الزلزله والآيات وصلاح الطواف والنافله والنافله والفريضه المتوافقتين كصلاه العيد والاستسقاء، وزكاه المال والفتراه الى غير ذلك مع أنّ اندراج أكثر ما ذكره في مورد التداخل محلّ كلام مرّت الإشاره اليه، فكيف يثبت به ما نحن بصدده من إثبات تعدّد التكليف بمجرد تعدّد السبب؟!.

وأمّا في الثالث فبأنّ الاختلاف الحاصل بسبب النسبه والإضافه قد يكون

منوعاً للفعل بحيث لا يجوز اجتماع أحدهما مع الآخر ، كصلاه الظهر والعصر وأداء الدين والزكاه أو الخمس ، وهو خارج عن محلّ الكلام ؛ إذ محلّ البحث ما إذا كان المطلوب نوعاً واحداً أو نوعين متصادقين ولو في بعض المصاديق فإريد أداؤهما باختيار مورد الاجتماع ، والمفروض هنا أنّ أحد الاعتبارين لا يجامع الآخر ومع الخلوّ عن الاعتبارين لا يقع خصوص شيء من الأمرين ، ولو فرض وقوع أحدهما في بعض الفروض فلا- يقع الآخر ، إذا أمكن اجتماع الاعتبارين لحصول المطلوب بكلّ من الأمرين بذلك كان مورداً للبحث.

وحينئذ فعدم إمكان التداخل في الصورة الأولى نظراً إلى تباين الاعتبارين وعدم إمكان اجتماعهما لا يقضى بعدم جواز الجمع بينهما في مورد النزاع ممّا لم يتم فيه دليل على التباين وأمکن اعتبار الأمرين بظاهر الإطلاق.

فالقول بأنّ المعنى المقتضى للتعدّد حاصل في الكلّ غير مفهوم المعنى ، فإنّه إن أريد به أنّ اعتبار مجرّد الإضافة والنسبه بأحد الوجهين قاض بعدم صحّ ضمّ الأخرى معه فهو في محلّ المنع ، غايه الأمر أن يقال به في بعض الفروض ممّا قام الدليل فيه على تباين الاعتبارين.

وإن أريد به أنّ الإضافة والنسبه قاضيه بتعدّد الأمرين في الجملة ولو في الاعتبار فهو كذلك ، ولا ينافي التداخل الملحوظ في المقام ، لحصول المغايره الاعتباريه مع ذلك أيضاً.

والحاصل أنّه مع انفكاك إحدى الإضافتين عن الأخرى يكون مغايرتهما في المصداق حقيقه ومع حصولهما تكون المغايره اعتباريه.

على أنّه قد يحصل الأمران من غير حاجه إلى مراعاة الإضافة والنسبه ، كما إذا قال : «أكرم هاشمياً وأكرم عالماً» فإذا أكرم هاشمياً عالماً فقد أتى بإكرام الهاشمي والعالم من غير حاجه إلى ملاحظه الاعتبارين.

وأما في الرابع فبأنّ دعوى الظهور المذكور على إطلاقها في محلّ المنع ، نعم تعدّد الأمرين المتعلّقين بالفعل مع ظهور عدم إرادته التأكيد قاض بذلك ، سواء تعدّد

سببه أو اتحد ، كما مرّ بيانه ، فلو لم يكن هناك ما يظهر منه تعدّد التكليف سوى تعدّد السبب كان استفاده تعدّد التكليف منه بمجرد محلّ تأمل ، بل الظاهر عدمه.

ألا- ترى أنّه لو قيل : «إنّ البول سبب لوجوب الوضوء والريح سبب لوجوبه لم يفهم من اللفظ وجوب وضوءين عند عروض الأمرين إذا احتتمل أن يكون كلّ منهما سببا لوجوبه فى الجملة حتّى أنّهما إذا اجتماعا لم يكن هناك إلّا وجوب واحد ، وكذا الحال لو قيل : «إنّ إدخال الحشفه سبب لوجوب الغسل والإنزال سبب لوجوبه».

وقد يناقش فى العبارة المذكوره أيضا بأنّ ظاهر لفظ السبب يقتضى فعلية التسبب ، وهو لا يجمع كونهما سببين لمسبّب واحد ؛ إذ مع اجتماعهما لا يكون السببيه إلّا لأحدهما ويكون الآخر سببا بالقوّه ، وهو خلاف ظاهر اللفظ القاضى بسببيه كلّ منهما فعلا.

ويدفعه أنّ السببيه الشرعيه لا ينافى عدم فعلية التأثير لصدق السببيه الشرعيه مع شأنه التأثير قطعا ، بل مراعاة التأثير غير معتبره فى الأسباب الشرعيه من أصلها ، ولذا لم يكن هناك مانع من اجتماعها على سبب واحد ، كما هو ظاهر من ملاحظه مواردّها ، ومنها المثالين المذكورين.

ودعوى كون إطلاق السبب منصرفا الى ما يكون مؤثرا بالفعل محلّ منع أيضا.

على أنّه لا يجرى ذلك فيما لو عبّر عن السببيه المفروضه بلفظ آخر خال عمّا ادّعى من الظهور.

وبما ذكرنا يظهر الجواب عن الخامس أيضا ، فإنّ الأسباب الشرعيه ليست بمؤثرات حقيقه فى الغالب ، كما نصّ عليه المستدلّ قدس سره فى أوّل كلامه وإنّما هى كاشفه فى الغالب عن المؤثرات ، فما ذكر فى الاحتجاج من أنّ الثابت بالسبب الثانى لا بدّ أن يكون مغايرا للمطلوب الأوّل - ضروره تأخر المسبّب عن سببه - ليس على ما ينبغى ؛ إذ لا مانع من كون السبب الثانى كاشفا عن المسبّب الأوّل أيضا ، وأيضا قد يكون مسببه تكليفا آخر متعلّقا بالفعل الأوّل فيتأكّد جهه التكليف به من غير حاجه الى تكراره.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ مجرد تعدّد الأسباب الشرعيه لا يقضى بلزوم تعدّد الأفعال المتفرّعه عليها ، بل يمكن تواردها على محلّ واحد من غير خروج عن ظاهر الحكم بكونها أسبابا ، وقد يقتضيان حصول جهتين للتكليف بالفعل فيتعدّد التكليف دون المكلف به كما هو الملحوظ فى المقام.

نعم ، تعدّد التكليف قاض بتعدّد المكلف به ، وتعدّد المكلف به قاض بتعدّد الأداء حسب ما مرّ بيانه فيما قرّرناه من المسأله.

أمّا مجرد تعدّد السبب مع عدم ثبوت تعدّد التكليف فلا قضاء فيه بتعدّد التكليف ولا تعدّد المكلف به ولا تعدّد الأداء.

نعم ، فى تعدّد السبب بعد ظهور تعدّد التكليف تأييد للدلاله على تعدّد المكلف به ولزوم تعدّد الأداء ، كما مرّت الإشاره اليه.

خامسها : أنّ تداخل التكليف بناء على القول بها مطلقا أو على ما ذكرناه من التداخل فى بعض الصور المذكوره فهل يتوقّف حصوله على نيّه الكلّ تفصيلا ، أو إجمالا- ، أو يحصل قهرا مع عدم نيّه خلافه ، أو ولو نوى الخلاف مع نيّه البعض فيدخل فيه الباقي تبعا ، أو ولو من دون نيّه خصوص شىء من الأمرين إذا أتى بصوره الفعل المشترك بين الكلّ وجوه؟

والذى يقتضيه التأمل فى المقام أن يقال : إنّ المطلوب بالأمرين الحاصلين فى المقام إمّا أن يكون من قبيل العباده ، أو من غيرها ، أو يختلف الحال فيه.

ثمّ إنّ أداءه إمّا أن يتوقّف على قصده ونيّته ، أو أنّه ممّا يحصل بأداء صورته ، فإن كان كلّ من الأمرين ممّا يحصل بأداء صورته من غير توقّف له على نيّته فلا- بدّ من الحكم بالتداخل فيه مطلقا من غير توقّف له على نيّته ، فلا توقّف له على تعيين شىء من المطلوبين ولا على قصد امتثال الأمرين.

نعم ، لو كانا أو أحدهما عباده توقّف حصول الأمرين على قصد القربه ، فلو نوى القربه بأحدهما وغفل عن الآخر حصل أدائه أيضا مع عدم قصد التقرب به بل ومع الغفله عنه من أصله ، لما عرفت فيما قرّرناه سابقا من عدم توقّف العباده

إلّا على اقتران قصد القربه فى الجملة وأمّا اعتبار قصد التقرب بملاحظه خصوص الأمر الوارد بها فلا ، ولذا قلنا بإمكان صحّه العباده مع عدم صدق الامتثال بالنسبه الى الأمر المتعلّق بها ، فيكون ما يأتى به مسقطاً للأمر المتعلّق بتلك العباده ، نظراً الى أداء الواجب به.

فغايه الأمر فى المقام أن يقال بعدم صدق الامتثال بالنسبه الى العباده المفروضه وعدم ترتّب الثواب عليها من تلك الجهه ، وقد عرفت أنّه لا مانع من صحّه العباده ووقوعها وسقوط الواجب بها بعد اقترانها بقصد القربه لجهه مصحّحه له وإن لم يحصل بها امتثال الأمر المتعلّق بتلك العباده.

ويحتمل فى بادئ الرأى عدم وقوع العباده الغير المقصوده ، إذ المقصود من العباده حصول الامتثال والطاعه ، وهو غير حاصل مع عدم القصد الى العباده المفروضه بل ومع القصد الى عدم أدائها.

والأظهر بعد التأمل هو الوجه الأول حسب ما مرّ الوجه فيه.

نعم ، لو اريد امتثال الأمرين وترتب الثواب عليه من الوجهين توقّف ذلك على قصد التقرب به من الجهتين ، وفى الاكتفاء بالتيه الإجماليه حينئذ مع عدم التفطن للتفصيل وجه ، سيّما إذا علم تعلّق الأمرين به ولم يعلم خصوصيه شىء منهما فأتى به من جهه تعلّق الأمر به كائنا ما كان.

ولو توقّف الإتيان به على قصده وتيّته - كما فى الغسل فإنّ صدق اسمه يتوقّف على تيّته وإلّا كان غسلًا محضًا ، وكأداء الزكاه فإنّ دفع المال مع عدم قصدها يكون عطيه ولا يعدّ زكاه - فإن كان كلّ من المطلوبين على الوجه المذكور فلا إشكال فى توقّف إيقاعهما على قصدهما ، ولو نوى به أحدهما وقع به ذلك دون غيره سيّما إذا نوى عدم وقوعه ، فلا يتداخلان بناء على القول بالتداخل إلّا بالنيه ، هذا بالنسبه الى قصد أصل الفعل ، وأمّا بالنسبه الى تيّه القربه فالحال فيه كالمسأله المتقدمه من غير فرق.

والظاهر أنّ الأغسال من هذا القبيل فلا تتداخل بعد القول بعدم مباينتها كما هو الظاهر إلّا مع قصد الكلّ.



نعم ، لو تمّ الدليل على الاجتزاء بفعل واحد عن الجميع ولو من دون قصد أتبع ذلك، وكان مخرجا له عن حكم القاعده.

ولو توقّف أحدهما على نتيته دون الآخر فإن نواه أو نواهما معا وقعا معا ، وإلّا وقع الآخر خاصّه وتوقّف الإتيان بالأول على أداء الفعل ثانيا مع القصد اليه.

سادسها : قد عرفت أنّ مورد التداخل على القول به ما إذا كان المطلوبان من طبيعه واحده أو من طبيعتين متصادقتين ولو فى بعض المصاديق ، وأمّا إذا كان بينهما مباينه فى الخارج فلا كلام فى عدم التداخل وإن اتّحدا فى الصوره.

وحينئذ فنقول : إن علم التباين أو التصادق فلا- كلام ، وأمّا إذا شكّ فى تباين الطبيعتين وعدمه مع اتّحادهما صوره - كغسل الجنابه وغيره من الأغسال إذا شكّ فى اجتماعهما فى مصداق واحد - فهل يبنى على المباينه وعدم جواز التداخل حتّى يتبيّن التصادق ، أو على جواز التداخل نظرا الى الاتّحاد فى الصوره وعدم ثبوت المباينه فيجزى المأتى به عن الأمرين؟ وجهان.

والمتّجه هو الأول ؛ إذ مع احتمال التباين لا يمكن الحكم بتصادق الطبيعتين فى مصداق واحد ، نظرا الى قضاء اليقين بالاشتغال باليقين بالفراغ وعدم قيام دليل على اجتماع المطلوبين فى ذلك ليحكم معه بالفراغ ، ومجرّد الاحتمال غير كاف فى تحصيل البراءه ، بل لا يمكن الخروج بذلك عن عهده التكليف بأحدهما أيضا مع قصد الأمرين بإزائه حسب ما يأتى بالإشاره اليه إن شاء الله.

فإن قلت : لو كان الحال على ما ذكر لم يكن هناك محصّل للبحث عن مسأله التداخل ، فإنّه إن علم اجتماع الطبيعتين فى مصداق واحد وحصولهما معا فى فرد واحد كان ذلك قولاً بالتداخل ، ولا يصحّ إنكاره حينئذ ممّن ينكر أصاله التداخل لقيام الدليل حينئذ على حصول الأمرين ، وإن لم يعلم حصولهما فى مصداق واحد وعدمه فالمفروض خروجه عن موضع البحث ؛ إذ لا- يصحّ على القول بأصاله التداخل تداخلهما فى المقام بمقتضى الأصل حسب ما ذكر ، فلا يبقى مورد للبحث عن التداخل ليصحّ ورود القولين عليه.

قلت : المنظور بالبحث فى مسأله التداخل اجتماع المطلوبين فى مصداق واحد والاجتراء به عنهما ، وهو فرع اجتماع نفس الطبيعتين وتصادقهما ؛ اذ مع مباينتهما لا مجال لاحتمال الاجتماع ، ومع احتمالها لا مجال للحكم به ليحكم بفراغ الذمه عن التكليفين بأدائه.

وما ذكر من أن الحكم بالاجتماع هو مفاد التداخل ، فلا مجال إذن لإنكاره موهون جدًا ، لوضوح الفرق بين اجتماع المطلوبين فى فعل واحد ليقوم فى حصول الامتثال مقام الفعلين وحصول الطبيعتين فى مصداق واحد ، والمنكر للتداخل لا يمنع من الثانى وأما يقول بمنع الاول لدعوى فهمه تقييد الطبيعه المطلوبه بكل من الأمرين بغير ما يؤدى به الآخر ، كما فى قوله : «جئنى بهاشمى وجئنى بعالم» فإنه مع البناء على عدم التداخل لو أتى بهاشمى عالم لم يجزه عنهما مع حصول الطبيعتين به قطعاً ، فمجرد اجتماع الطبيعتين لا يقضى بحصول المطلوبين ، لاقتضاء كل من الأمرين أداء الطبيعه المطلوبه مستقلاً مغايراً لما يؤدى به الآخر ، فيجرى مصداق الاجتماع عن أحد الأمرين دون كليهما.

فإن قلت : لو كان مجرد احتمال التباين وعدم اجتماع الطبيعتين قاضياً بعدم الحكم بالتداخل لم يثمر المسأله فى كثير من المقامات ، لقيام الاحتمال المذكور كما فى الأغسال ونحوها.

قلت : إن مجرد قيام الاحتمال المذكور غير مانع من التداخل مع قضاء الإطلاق بحصول الطبيعتين فى مصداق واحد ، كما إذا قال : «اغتسل للجنابه واغتسل للجمعه» فإنه إذا أتى بغسل واحد للأمرين فقد صدق معه حصول الغسل للجنابه والجمعه ، ولا يمنع منه احتمال المباينه بين الغسلين وعدم اجتماعهما فى مصداق ، فإنه مدفوع بظاهر الإطلاق، فتأمل.

### **الثامن : التعيين بالتيه فى المطلوبين المتحددين فى الصوره**

أنه إذا تعلق أمران بالمكلف وكان المطلوب بهما متحداً فى الصوره فهل يتوقف أداء الأمور به على تعيين كل من الفعلين بالتيه على وجه ينصرف ما يأتى

به الى خصوص أحد الفعلين ، أو يكتفى الإتيان بفعلين على طبق الأمرين؟ وجهان ، والصحيح في ذلك التفصيل حسب ما نقرّه إن شاء الله.

وتفصيل الكلام في ذلك أن يقال : إنّ المطلوبين المتّحدين في الصورة إمّا أن يكونا متّفقين في الحقيقه ليكون المطلوب بالأمرين فردان من طبيعه واحده ، أو يكونا مختلفين فيها.

وعلى كلّ من الوجهين فإمّا أن يكون الحكم المتعلّق بهما متّحدا كالوجوب والندب ، أو مختلفا.

فإن كان المطلوبان طبيعتين مختلفتين فإمّا أن يكون انصراف تلك الصورة الى كلّ منهما منوطا بالتّيه بحيث يكون كلّ منهما منوطا بقيد لا يحصل إلّا مع قصده - كما في دفع المال على وجه الزكاه أو الخمس وأداء ركعتين على أنّهما فريضه حاضره أو نافله - أو يكون انصرافه الى أحدهما غير متوقّف على ضمّ قيد وأنما يتوقّف عليه انصرافه الى الآخر كما في دفع المال الى الفقير على وجه العطيّه ودفعه اليه على وجه الزكاه ، فإنّ مجرد الدفع اليه من غير اعتبار شيء معه ينصرف الى العطيّه المطلقه لحصولها بنفس الدفع من غير حاجه الى ضمّ شيء آخر اليه ، بخلاف كونه زكاه لافتقاره الى ضمّ ذلك الاعتبار.

فعلى الثاني ينصرف الفعل مع الإطلاق إلى ما لا- يحتاج إلى ضمّ القيد ويكون انصرافه الى الآخر متوقّفا على ضمّ القيد لا ينصرف اليه من دونه.

وعلى الأوّل لا- بدّ في حصول البراءه من أيّ من التكليفين على انضمام نيته ولو أتى بالفعل مطلقا بطل ولم يحتسب من شيء منهما ؛ إذ المفروض توقّف حصول كلّ منهما على ضمّ التّيه ، فمع الإطلاق وعدم الانضمام لا يقع شيء من الخصوصيتين.

وأیضا فإمّا أن يقال بانصرافه إليهما ، أو إلى أحدهما مبهما أو معينا ، أو لا ينصرف الى شيء منهما.

والأوّل فاسد وكذا الثاني ، لعدم وقوع المبهم في الخارج ومثله الثالث ، لبطلان

الترجيح بلا مرجح ، فانحصر الأمر في الرابع ، وهو المطلوب.

وإن كان المطلوبان من طبيعه واحده فإمّا أن يكون كلّ من المطلوبين أو أحدهما مقيداً بقيد غير ما اخذ في الآخر ، أو يكونا مطلقين ليكون مفاد الأمرين مفاد الأمر بإتيان الطبيعه مرّتين ، أو يكون أحدهما مطلقاً والآخر مقيداً.

فعلى الأوّل لا- بدّ من ضمّ التّيه الى كلّ منهما لينصرف بها الى ما هو مطلوب الأمر ، نظراً الى أنّ المطلوب بكلّ من الأمرين خصوص المقيد ولا- يحصل ذلك من دون ضمّ التّيه بعد اتّحادهما في الصورة ، كما إذا وجب عليه صلاه ركعتين لميت مخصوص ووجب عليه ركعتين اخريين لميت آخر ، فلو أتى بفعلين على وجه الإطلاق لم ينصرف الى شيء من الأمرين ، كيف! وقد عرفت في الصورة المتقدّمه دوران الأمر بين وجوه أربعة لا- سبيل الى ثلاثه منها ، فيتعيّن الرابع ، ومعها يبقى التكليفان على حالهما.

وكذا الحال في الثالث بالنسبه الى انصرافه الى المقيد ، ومع الإطلاق وعدم ملاحظه الخصوصيه ينصرف حينئذ الى جهه الإطلاق ، نظير ما مرّ في الصورة المتقدّمه.

وأما على الثاني فهل يتوقّف أداء كلّ منهما على ملاحظه خصوص الأمر المتعلّق به ليتعيّن الفعل الواقع له ، أو يصحّ مع الإطلاق أيضاً - فيحصل امتثال الأمرين إن أتى به مرّتين ، وإلّا كان امتثالاً لأمر واحد -؟ وجهان.

والذى يقتضيه ظاهر القاعده في ذلك عدم لزوم التعيين وجواز الإتيان به على وجه الإطلاق ؛ إذ المفروض كون الجميع من طبيعه واحده من غير أن يتقيد بشيء سوى التعدّد في الأداء والمفروض أيضاً حصول المأمور به على حسب ما تعلق الأمر به ، فلا بدّ من حصول الواجب وسقوط التكليف ، فهو بمنزله ما إذا تعلق الأمر بالإتيان بتلك الطبيعه مرّتين على أن يكون كلّ من المرّتين واجبا مستقلاً في نظر الأمر ، إذ لا- شكّ حينئذ في حصول الامتثال بالإتيان بالطبيعه مرّتين من غير اعتبار تّيه التعيين في أداء كلّ من الفردين ، بل لا يمكن فيه ذلك لعدم تميّز كلّ من

الأمرين عن الآخر ، نظرا الى حصولهما بصيغته واحده.

فإن قلت : إنه لما كان التكليف بالفعل هناك بصيغته واحده كان طريق الامتثال فيه على الوجه المذكور ؛ إذ المفروض اتحاد صيغته الأمر ، والمقصود بكل فعل هو امتثال ذلك الأمر ، مضافا الى ما ذكر من عدم إمكان التعيين ، وأما مع تعدد الأمرين كما هو المفروض فى المقام فلا وجه لذلك ، لاختلاف التكليفين وإمكان ملاحظه كل منهما فى أداء الواجب ، فلا بدّ من ملاحظته ليتحقّق بذلك الفعل أدائه.

قلت : العبره فى المقام بتعدّد نفس التكليف ، والمفروض حصول تكليفين فى الصورتين من غير أن يكون الجميع تكليفا واحدا فى شىء من الوجهين ، فلا فرق بين أداء المطلوب بصيغته واحده أو صيغتين ، فإذا تحقّق الامتثال فى الصورة الاولى فينبغى تحقّقه فى الثانية أيضا.

وإمكان التعيين وعدمه لا يقضى بالفرق ، ضروره أنه إن أمكن صدق الامتثال مع عدم التعيين لم يكن فرق بين القسمين ، وإلا كان عدم إمكان التعيين قاضيا بالمنع من وقوع التكليف على الوجه المفروض ، ولما كان كلّ من جواز التكليف على الوجه المذكور وتحقّق الامتثال معلوما قضى ذلك بحصوله فى المقام.

وأیضا من الظاهر كون المطلوب بالأمر هو أداء المأمور به وإيجاده فى الخارج والمفروض تحقّقه كذلك ، فأى مانع من تحقّق الواجب؟

نعم ، لو كان قصد امتثال خصوص الأمر المتعلّق بالفعل شرطا فى أداء الواجب فربما اشكل الحال فى المقام ، وقد عرفت أنه لا وجه لاشتراطه.

والقول بلزوم قصد الامتثال فى العباده قطعاً فلا يتمّ ذلك بالنسبه اليها مدفوع بما عرفت من أنّ القدر المعبر فى العباده هو قصد الامتثال على سبيل الإطلاق ، وأما اعتبار كونه امتثالا لخصوص الأمر المخصوص فمما لا دليل على اعتباره.

فإن قلت : لا شكّ أنه مع عدم تعيين الفعل الواقع منه لأداء خصوص كلّ من المطلوبين لا يمكن انصراف ما يأتى به أولا الى خصوص شىء منهما ، لبطلان الترجيح بلا مرجّح حسب ما مرّ نظيره فى الصورة المتقدمه ، وكذا الحال فيما يأتى

به ثانياً ، فكيف يصحّ الحكم بأداء الواجبين مع عدم إمكان الحكم بانصراف شيء من الفعلين الى شيء من الواجبين؟

ومع الغضّ عن ذلك فأقصى ما يقال في المقام كون مجموع الفعلين أداء لمجموع الواجبين من غير ملاحظه لخصوص كلّ من الفعلين بالنسبه الى خصوص كلّ من الأمرين ، ولا يتمّ ذلك فيما إذا أتى بأحد الفعلين كذلك ولم يتمكن من الآخر أو تعمّد تركه مثلاً ؛ إذ لا يمكن صرفه حينئذ الى خصوص شيء من التكليفين وكونه أداء لأحد الواجبين على سبيل الإبهام غير متصوّر أيضاً ، إذ لا يعقل حصول المبهم في الخارج.

قلت : قد عرفت أنّ المتحصّل من الأمرين المفروضين هو وجوب الإتيان بالطبيعه المفروضه مرّتين من غير فرق بين مفاد التعبيرين ، فكما أنّه إذا أتى هناك بأحد الفردين فقد حصل أحد الواجبين قطعاً فكذا في المقام وإن لم يتعيّن ذلك أداء لخصوص ما أمر به في كلّ من الأمرين ؛ إذ لا يعتبر ذلك في أداء الواجب ، فهو إذن قد أدّى أحد الواجبين وبقي الآخر وإن لم يتعيّن خصوص المؤدّى والباقي في الذمّه ، وليس ذلك من قبيل الحكم بوجود المبهم في الخارج ، إذ لا إبهام في الفعل الواقع في الخارج ، ولا في جهه وقوعه ، فهو أداء لبعض ما ثبت وجوبه بالأمرين.

وقد يستشكل في المقام بأنّه قد اشتغلت الذمّه بأداء ما تعلق به كلّ من الأمرين المفروضين ، وبعد الإتيان بالفعل المفروض لا يمكن الحكم بتفريغ الذمّه عن خصوص شيء من التكليفين ، ضروره بطلان الترجيح من غير مرجّح ، والحكم بسقوط واحد منهما على سبيل الإبهام إثبات لحكم وجودى للمبهم الواقعي وهو محال ، فلا بدّ من القول ببقاء الأمرين معاً ، فلا يكون الفعل المفروض أداء لشيء من الواجبين.

ويمكن دفعه بأنّه لا مانع من الحكم بسقوط أحد الواجبين عن الذمّه ، لتعيّن أحد الأمرين في الذمّه كما أنّه يمكن الحكم باشتغالها بأحد الشئتين ، فحينئذ

يحكم بسقوط أحد الواجبين الثابتين في الذمه وثبوت الآخر فيها كذلك بعد ما حكم بثبوتهما معا ، وعدم صحه الحكم بسقوط خصوص كل من الواجبين لا يقتضى الحكم ببقائهما معا ، لانقلاب كيفية الاشتغال حينئذ فهي إذن غير مشغوله بخصوص كل من الواجبين غير بريئه من خصوص كل منهما بل مشغوله بأحدهما بريئه من أحدهما.

وحيث أنه فهل يتعين عليه الإتيان بالآخر أيضا على نحو الإجمال ، أو يتخير بينه وبين تعيينه أداء خصوص أحد الواجبين؟ وجهان.

والمتمجه منهما هو الثانى ، لكون أداء الواجب فى الأول على نحو كلى صالح لوقوعه أداء لكل من الواجبين ، فإذا عيّن أحدهما فيما أتى به ثانيا تعين له وقضى بصرف فعله الأول الى الآخر.

فإن قلت : إنه لو كان أحد الفعلين المفروضين واجبا والآخر مندوبا وأتى بالفعل مطلقا لم يصح الحكم بسقوط أحد التكليفين المفروضين بالخصوص ، كما هو الحال فيما إذا اتفقا فى الحكم ، لما عرفت من لزوم الترجيح بلا مرجح ، ولا وجه هنا للحكم بسقوط أحدهما على سبيل الإطلاق حسب ما ذكر هناك لاختلاف الحكمين نوعا مع أن الفعل الواقع فى الخارج لا يخلو عن الاتصاف بالوجوب أو الندب مثلا ، ومع البناء على الوجه المذكور لا يصح اتصاف خصوص شىء من الفعلين الواقعيين فى المقام بخصوص شىء من الحكمين حسب ما عرفت.

قلت : يمكن دفع ذلك بوجهين :

أحدهما : أنه لا- مانع من اتصاف أحد الفعلين الحاصلين بالوجوب والآخر بالندب من غير أن يتميز خصوص الواجب عن المندوب.

ألا ترى أنه إذا أوجب السيد على عبده دفع درهم الى الفقير وندب دفع درهم آخر اليه فدفعت اليه العبد درهمين من غير أن يعين أحدهما بخصوصه لأداء الواجب والآخر لأداء المندوب فإنه لا يشك أهل العرف فى صدق الامتثال وحصول

البراءة والخروج عن عهده التكليفين مع عدم تعين خصوص الواجب والمندوب.

والوجه فيه ظاهر أيضا ، فإنّ قضيه إطلاق الأمر حصول كلّ من المطلوبين بأداء الطبيعه المطلقه ، حسبما قرّر في الصوره المتقدّمه ، ولا- دليل على لزوم اعتبار التعيين سوى ما يتخيّل من عدم انصراف شيء من الفعلين الى خصوص الواجب ، فيبقى التكليف على حاله.

ويدفعه ما عرفت من أنّه وإن لم ينصرف اليه خصوص كلّ من الفعلين إلّا أنّه يتّصف أحدها بالوجوب قطعا ، وهو كاف في أداء الواجب لحصول المطلوب به ، فيكون المتّصف بالوجوب في الخارج هو أحد الفعلين الحاصلين من غير أن يتّصف به خصوص شيء منهما فيكون الواجب في الخارج أمرا دائرا بين الأمرين.

فإن قلت : إنّ الوجوب صفه خارجيه لا بدّ له من متعلّق متعّين في الخارج ليصحّ قيامه به فكيف يمكن أن يتّصف به الأمر المبهم الدائر بين شيئين؟.

قلت : وجوب الفعل إنّما يتعلّق بذمّه المكلف ، فكما أنّه لا- مانع من تعلّق الوجوب بالطبائع الكليه كما هو الحال في معظم التكاليف المتعلّقه بذمّه المكلف ولا- مانع أيضا من كون أحد أفراد الكليّ متّصفا بالوجوب والآخر بالنسب كذا لا مانع من حصول الواجب بأحد الفردين المتحقّقين في الخارج ، فيكون الوجوب قائما بمفهوم أحدهما الصادق على كلّ منهما على سبيل البدليه.

فإن قلت : إنّّه ليس في الخارج إلّا خصوص كلّ من الفردين والمفروض عدم اتّصاف شيء منهما بالوجوب ، فأين محلّ الوجوب؟.

قلت : ليس الوجوب كسائر الصفات الخارجيه الموجوده في الخارج وإنّما هو أمر اعتباري متعلّق بالفعل ملحوظا الى ذمّه المكلف ولا- مانع من تعلّقه بأحد الفعلين خارجا في لحاظ العقل تبعا لوجود الفردين ؛ إذ مع الحكم بوجود الفردين يحكم بوجود أحدهما الصادق على كلّ منهما قطعا ، فلا مانع من أن يكون ذلك هو متعلّق الوجوب فيكون الوجوب قائما به والواجب حاصلا بحصوله.

يرشدك الى ذلك أنّه إذا أوجب السيّد على عبده أحد فعلين وندب عليه



الآخر من دون تعيين فأتى بهما معا ، كما إذا أوجب عليه دفع أحد الرغيفين الى الفقير وندب عليه دفع الآخر فدفعهما معا لم يكن هناك ريب فى تحقق الامتثال ، كما يشهد به صريح العرف من غير حاجة الى تعيين خصوص الواجب والمندوب فى التيه ، وليس الحال فيه إلّا على ما قرّناه.

فظهر بذلك أنّه لا يتصوّر مانع من حصول الوجوب فى الخارج على نحو لا يتشخص متعلّقه بل يكون أمرا مطلقا دائرا بين فردين أو أفراد وليس القول به حكما بوجود شىء فى الخارج على سبيل الإبهام ، بل فى اعتبار متعلّقه على الوجه المفروض نحو من التعيين بالنسبه اليه لصحّه حصوله على الوجه المفروض وعلى غيره حسب ما بيّناه.

ولا مانع أيضا فى المقام من جهه إبهام الفعل الواقع الدائر بين الواجب والمندوب ، إذ المفروض تعلّق الأمر هناك بنفس الطبيعه المطلقه وكون الفردين من طبيعه واحده.

ومجرّد دوران حكم الفرد بين أمرين لا يقضى بإبهام الفعل الواقع ، إذ المفروض عدم قضائه باختلاف النوع ولا بتقييد المأمور به بالحكم المفروض ، إذ ليس الحكم الثابت للأمر قيّدا فى المأمور به حتّى يكون اختلاف القيدين قاضيا بإبهام الفعل الواقع مع عدم ضمّ شىء منهما ، بل ليس المطلوب على الوجهين إلّا نفس الطبيعه المطلقه.

غايه الأمر أن يكون تعدّد الأمرين قاضيا بتعدّد المكلف به وذلك غير قاض بإبهام فى الفعل الواقع ، كما هو ظاهر من ملاحظه الأمر بإيجاد الطبيعه مرّتين.

نعم ، لو كان متعلّق الأمرين طبيعتين مختلفتين أو كان المطلوب بكلّ من الطلبين هو الطبيعه المقيّده بقيد مخصوص غير ما قيد به الآخر لزم التعيين ، لإبهام الفعل الواقع من دونه حسب ما مرّ الكلام فيه ، وليس المقام من ذلك قطعا لتعيين الطبيعه الحاصله فى كلّ من الإيجادين ، أقصى الأمر دوران حكمهما فى كلّ منهما بين الوجهين.

ثانيهما : أنه لو تمّ ذلك فإنّما يتمّ فيما إذا أتى بالفردين دفعه ، وأمّا إذا أتى بهما تدريجاً فلا حاجة الى تعيين الواجب ؛ إذ الواقع أوّلاً- هو الواجب وذلك لأنّه بعد تعلق الأمر الوجوبى بالطبيعه المطلقه يكون الإتيان بنفس الطبيعه الحاصله بأداء أى فرد منها واجبا بحسب الواقع ، فيكون أدائه للواجب ، سواء قصد به أداء الواجب أو لا ، بل وإن قصد به أداء المندوب لما عرفت من عدم اعتبار ذلك القصد فى أداء الواجب.

نعم ، لو نوى الخلاف عمدا وكان المأمور به عباده اشكل الحال فى الصحه من جهه البدعيه.

فإن قلت : إنّه كما تعلق الأمر الإيجابى بالطبيعه المطلقه كذا تعلق بها الأمر الندبى أيضا ، وكما يحصل أداء الواجب بالإتيان بالطبيعه المطلقه كذا يحصل أداء المندوب به ، فأى قاض بترجيح جهه الوجوب حتّى يكون ما يأتى به أوّلاً منصرفا الى خصوص الواجب من غير أن يكون دائرا بينهما ولا منصرفا الى المندوب ، فلا وجه للحكم بالانصراف الى خصوص الواجب إلّا مع تعيينه بالتيه.

قلت : لا- حاجه فى ذلك الى ضمّ التيه ؛ إذ مع تعلق الأمرين بالطبيعه المطلقه يقدّم جهه الوجوب ، نظرا الى اشتماله على المنع من الترك وخلوّ الندب عنه.

وقد عرفت فى المباحث المتقدمه أنّه مع حصول الجهتين المفروضتين يقدّم الجهه الاولى، فإنّ الرجحان هناك بالغه الى مرتبه التأكد غير بالغه اليها فى الثانيه ، وعدم بلوغها الى تلك الدرجه من جهه لا- ينافى بلوغها اليها من جهه اخرى ، فمع حصول الجهتين تقدّم الجهه المثبتة.

فإن قلت : إنّ ما ذكر إنّما يتمّ فيما إذا تعلق الأمران بنفس الطبيعه الحاصله بحصول فرد منها على ما بين سابقا من كون المطلوب حينئذ أداء نفس الطبيعه من الجهتين المفروضتين ، وقلنا حينئذ بحصول المطلوبين بأداء واحد مع اتّصاف المؤدى بالوجوب خاصّه، وإنّما الندب هناك جهه لإيقاع الفعل من غير أن يتّصف به الفعل واقعا على ما مرّ تفصيل القول فيه ، وليس المقام من ذلك ؛ إذ المفروض

كون المطلوب أداء طبيعه مرتين أحدهما على سبيل الوجوب والآخر على جهه الندب ، فلا- اجتماع للجهتين فى شىء واحد حتى تقدّم جهه الوجوب على الندب وإّما الواجب هنا إيجاد والمندوب إيجاد آخر ، ولا يمكن تعيين شىء منهما إلّا بالتّيه نظرا الى دوران الفعل من دونها بين الأمرين.

قلت : المتحصّل من الأمرين فى المقام هو مطلوبيه أداء الطبيعه المفروضه مرتين ، مرّه واجبه ومرّه مندوبه ، وقضيه ذلك وجوب المرّه الاولى واستحباب الثانيه دون العكس ، لصدق أداء الواجب بالإتيان بها أولا ، نظرا الى حصول الطبيعه الواجبه ، فالحاصل من الأمرين بعد ملاحظتهما كون ما يأتى به أولا واجبا والثانى مندوبا.

ألا ترى أنّه إذا أمر السيّد عبده على جهه الوجوب بإعطاء درهم للفقير ثمّ أمره بإعطائه درهما على جهه الندب ، فدفع العبد اليه درهما واحدا حكم فى العرف ببراءه ذمّته عن الواجب قطعاً ، ولذا لا يجوز أحد من العقلاء عقوبته على ترك الواجب ، كيف! ولم يكن الواجب عليه إلّا إعطاء الدرهم وقد أتى به.

فإن قلت : إنّ المطلوب بكلّ من الأمرين متقيّد بما يغير المطلوب بالآخر ، ولذا تعدّد المطلوبان فى المقام ولم يصحّ حصولهما بفعل واحد ، فلا يتمّ الحكم بانصراف الفعل الأوّل الى خصوص الواجب من جهه صدق الطبيعه المطلقه عليه ؛ إذ ليس المطلوب فى المقام مطلق الطبيعه حتى يكتفى بصدقها فى المقام ، بل لا بدّ من ضمّ التّيه المعيّنه ليتحقّق به المغايره المطلوبه.

قلت : إنّّه لم يتعلّق كلّ من الأمرين إلّا بالطبيعه المطلقه ، غير أنّ المقصود بهما أداء الطبيعه مرتين واللازم من ذلك مغايره أداء الواجب لأداء المندوب ، لا- أن يكون كلّ من وجوب الفعل وندبه قيّدا فى الفعل المطلوب حتى أنّه لا يؤدّى الفعل من دون ملاحظته ليعتبر فى كلّ من المطلوبين ملاحظه مغايرته لأداء المطلوب الآخر ، بل ليس المطلوب إلّا أداءين للطبيعه المطلقه.

وحينئذ فنقول : إنّ وجوب أداء الطبيعه على الوجه المذكور وندبه كذلك

قاضي بكون الأول أداء للواجب والثاني أداء للمندوب من غير حصول إبهام في المقام ليتوقف على التعيين ، وذلك لصدق أداء الواجب به فيتعين الفرد الآخر لأداء المندوب.

والقول بأنّ صدق ذلك ليس بأولى من عكسه - إذ يصحّ أن يقال بصدق أداء المندوب به فيتعين الآخر لأداء الواجب - مدفوع ، بأنّ صدق المطلوبين على طبيعته الحاصله على سبيل البدليه قاضي بأداء الواجب بحصولها ، نظرا الى اندراج ذلك الفرد تحت طبيعته المطلقة المتعلقة للأمر الإيجابي وبه يسقط ذلك الأمر ؛ إذ لا يصحّ للأمر مؤاخذه المأمور على ترك المطلوب مع الأداء المفروض نظرا الى حصول طبيعته المطلوبه ، وحينئذ لو اقتصر على ذلك كان تاركا للمندوب لعدم أدائه بالطبيعه الراجحه على وجه غير مانع من النقيض.

فتلخص ممّا قرّناه أنّ تعلق الأمرين بالطبيعه المطلقة على الوجه المفروض قاضي بوجود طبيعته المطلقة المأخوذه لا بشرط شيء ، نظرا الى كون المفروض المنع من ترك مطلق الطبيعه بحيث لا يوجد منها فرد في الخارج ، فيكون المندوب هو إيجادها الثاني ، فإنّه الذي يصدق عليه حدّ المندوب ، حيث إنّ الراجح الذي يجوز تركه ، فاللازم من تعلق الأمرين بالطبيعه المطلقة على الوجه المفروض وجوب طبيعته المطلقة وندب تلك الطبيعه مقيدا بالإيجاد الآخر ، إذ المتحصّل من الأمرين المنع من ترك الطبيعه المطلقة بحيث لو تركها بالمزّه كان معاقبا قطعاً ، ورجحان فعلها على وجه غير مانع من النقيض بالنسبه الى إيجادها الثانوي.

ثمّ إنّ يتفرّع على ما ذكرنا امور كثيره :

منها : عدم وجوب تعيين الذكر الواجب في أذكار الركوع والسجود ، وكذا الحال في التسيّحات في الركعتين الأخيرتين إذا اكتفينا بالإتيان بالتسيّحات الأربع مزّه.

وربما قيل بوجود التعيين في المقامين ، نظرا الى البناء عليه في المسأله المذكوره وهو مدفوع بما عرفت.

ويوهنه خلوّ أخبار الباب وعدم تعرّض أحد من الأصحاب فيما أعلم لوجوب اعتبار ذلك فيها ، مع أنّها من أعظم ما يعمّ به البلوى وتشتدّ الحاجه اليها.

مضافا الى جريان السيره المستمرّه على خلافه بحيث كاد أن يحصل منه القطع بفساده، وفي ذلك شهاده على صحّحه ما اخترناه فى المسأله المذكوره ، وعلى ما اخترناه لو سها فأتى بالأوّل على جهه النذب وقع واجبا وجاز له الاقتصار عليه.

ومنها : عدم لزوم تعيين صوم القضاء لكلّ يوم فاته من شهر رمضان ، إذ الواجب من الصوم حينئذ من أفراد طبيعه واحده.

ومنها : أنّه لو كان عليه مندورات عديده من أفراد طبيعه واحده اكتفى فى أدائها بقصد أداء المندور من غير حاجه الى تعيين خصوص كلّ منها.

ومنها : أنّه لو كان عليه ديون عديده من جنس واحد على صفه واحده فأدّى واحدا من ذلك الجنس من غير أن يعيّن لخصوص واحد معيّن منها حصل البراءه على قدر المؤدّى ، من غير أن ينصرف الى خصوص واحد منها.

وقد يشكل الحال فى هذه المقامات فيما إذا تعلق حكم خاصّ بأحد الواجبين فأتى بأحدهما على الوجه المذكور ، كما إذا كان قد نذر الإتيان بواحد معيّن منهما ، أو نذر على تقدير الإتيان به التصدّق على الفقير مثلا ، أو كان هناك رهن بإزاء أحد الدينين أو حلّ أجلّ أحدهما دون الآخر بعد الدفع.

فهل يقال بانصراف ذلك الى ما اشتمل على الخصوصيه ، أو يدفع ذلك بالأصل ، أو يتخيّر الفاعل أو الدافع فى التعيين؟ وجوه.

وقد يقال بتعيين الأوّل إذا عين الثانى لأداء الآخر ، فيتعيّن المطلق للأوّل ، ولا يخلو ذلك عن وجه كما مرّت الإشارة اليه.

ومن ذلك ما لو كان عليه دينان على الوجه المذكور لرجلين فوكّلا ثالثا فى القبض ، فدفع اليه أحد الحقيين أو كليهما من غير أن يعيّن شيئا منهما لخصوص أحدهما.

ومنه ما لو باعه قفيزين من الحنطه بدرهمين وأقبضه المبيع وباعه أيضا

قفيزين آخريين بدرهم من غير أن يقبضه فدفع اليه المشتري درهما من غير أن يعينه ثمنًا لخصوص أحدهما.

فهل يثبت خيار التأخير بالنسبة الى غير المقبوض ، لعدم تعين المقبوظ ثمنًا له ، أو يبنى على اللزوم أخذًا بمقتضى الأصل ، لدوران الثمن بينه وبين المقبوض؟.

ولنقطع الكلام فى المجلد الأول من هذا التعليق الموسوم بهدايه المسترشدين على اصول معالم الدين ، ويتلوه المجلد الثانى فى بحث دلالة الأمر على الوحده أو التكرار.

ونسأل الله الكريم المّان أن ينفع به أهل العلم والفضل والإيمان وأن يجعله خالصًا لوجهه الكريم إنّه هو البرّ الرحيم.

وقد وافق الفراغ منه ليله الجمعة العاشر من شهر ربيع الثانى من شهور سنة ألف ومائتين وسبعة وثلاثين.

والصلاة والسلام على محمد وآله أجمعين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين.

حرّره مؤلفه المفتقر الى رحمة ربّه الكريم

محمد تقى ابن المرحوم محمّد رحيم عفا الله سبحانه عنهما بلطفه وفضله العميم ،

وحشرهما مع مواليهما الأكرمين محمّد وآله الطاهرين

وصلّى الله عليهم أجمعين.

تقديم.....	٥
ترجمه المؤلف.....	٣٢
متن المعالم.....	٤٩
تعريف الفقه.....	٥١
تعريف اصول الفقه.....	٩٣
متن المعالم.....	١٠١
ملاك تقدم بعض العلوم على بعض.....	١٠٢
متن المعالم.....	١٠٥
موضوع علم الفقه ومبادئه ومسائله.....	١٠٦
متن المعالم.....	١٢٧
تقسيمات اللفظ.....	١٢٨
الفائده الاولى : أقسام الدلاله.....	١٤١
الفائده الثانيه : الوضع الإفادى والوضع الاستعمالى.....	١٤٥
الفائده الثالثه : فى الكنايه والاستعاره.....	١٤٦
الفائده الرابعه : أقسام الوضع باعتبار الموضوع.....	١٦٠
الفائده الخامسه : أقسام الوضع باعتبار الموضوع له.....	١٧٠

- الفائده السادسة : كيفيه الوضع فى المفردات والمرکبات..... ١٩٣
- الفائده السابعه : هل الاستعمال فى المعنى المجازى توقيفى أو لا؟..... ١٩٧
- الفائده الثامنه : الأصل فى الاستعمال حمل اللفظ على معناه الحقيقى..... ٢٠٥
- الفائده التاسعه : طرق معرفه الحقيقه والمجاز..... ٢١٣
- أحدها : تنصيص الواضع بالوضع أو بلوازمه أو بنفيه أو نفى لوازمه..... ٢١٣
- ثانيها : النقل المتواتر وما بمنزلته..... ٢١٣
- ثالثها : الاستقراء..... ٢١٤
- رابعها : الترديد بالقرائن وملاحظه مواقع الاستعمال..... ٢١٥
- خامسها : أصاله الحقيقه..... ٢١٥
- سادسها : ورود اللفظ فى مقام البيان مجزدا عن القرائن..... ٢٢٢
- سابعها : انتفاء المناسبه المصححه للتجوز..... ٢٢٣
- ثامنها : استعمال اللفظ فى معنى مجازى بملاحظه معنى مخصوص من مستعملات اللفظ ٢٢٤
- تاسعها : أصل العدم..... ٢٢٤
- عاشرها : التبادر..... ٢٢٤
- حادى عشرها : عدم صحه السلب..... ٢٤٠
- ثانى عشرها : الأطراد وعدمه..... ٢٤٠
- امور اخر لطرق معرفه الحقيقه والمجاز..... ٢٤٨
- ذكر قاعده فى طرق معرفه الحقيقه والمجاز..... ٢٨٤
- الفائده العاشره : دوران الأمر بين الامور المخالفه للمعنى الحقيقى..... ٢٨٩
- المقام الأول : فى بيان ما يستفاد منه حال اللفظ فى نفسه..... ٢٩٠



أحدها : الدوران بين الاشتراك والمجاز..... ٢٩٠

ثانيها : الدوران بين الاشتراك والتخصيص..... ٣٠٤

ص: ٧٣٠

ثالثها : الدوران بين الاشتراك والتقييد..... ٣٠٤

رابعها : الدوران بين الاشتراك والإضمار..... ٣٠٤

خامسها : الدوران بين الاشتراك والنقل..... ٣٠٤

سادسها : الدوران بين الاشتراك والنسخ..... ٣٠٧

سابعها : الدوران بين النقل والمجاز..... ٣٠٨

ثامنها وتاسعها : الدوران بين النقل والتخصيص وبينه وبين التقييد..... ٣٠٩

عاشرها : الدوران بين النقل والإضمار..... ٣٠٩

حادى عشرها : الدوران بين النقل والنسخ..... ٣٠٩

المقام الثانى : فى بيان ما يستفاد منه حال اللفظ بالنسبه الى خصوص الاستعمالات وهى وجوه عشره :

أحدها : الدوران بين المجاز والتخصيص..... ٣١٠

ثانيها : الدوران بين المجاز والتقييد..... ٣١٢

ثالثها : الدوران بين المجاز والإضمار..... ٣١٢

رابعها : الدوران بين المجاز والنسخ..... ٣١٣

خامسها : الدوران بين التخصيص والتقييد..... ٣١٤

سادسها : الدوران بين التخصيص والإضمار..... ٣١٥

سابعها : الدوران بين التخصيص والنسخ..... ٣١٥

ثامنها : الدوران بين التقييد والإضمار..... ٣١٧

تاسعها : الدوران بينه وبين النسخ..... ٣١٧

عاشرها : الدوران بين الإضمار والنسخ..... ٣١٧

مسائل متفرقة من الدوران..... ٣١٩

الفائده الحاديه عشر : هل الألفاظ موضوعه للامور الخارجيه أو للصور الذهنيه..... ٣٣٤

ص: ٧٣١

الفائده الثانيه عشر : فى المشتقّ ..... ٣٦٢

المراد بالحال فى بحث المشتقّ ..... ٣٦٣

المعروف بين علماء العربيه عدم دلالة الصفات على الزمان على سبيل التضمن على ما هو الحال فى الأفعال ٣٦٧

المشتقات التى وضع النزاع فيها تعمّ أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهه وأسماء التفضيل والأوصاف المشتقه ٣٦٩

المعروف بين الاصوليين فى المشتقّ قولان :

أحدهما : عدم اشتراط بقاء المبدأ فى صدق المشتقّ ..... ٣٧١

ثانيهما : القول باشتراط البقاء ..... ٣٧١

حجّه القول بعدم اشتراط البقاء وجوه ..... ٣٧٢

ردود على أدلّه القائلين بعدم اشتراط البقاء ..... ٣٧٥

حجّه القائل باشتراط البقاء امور وأجوبتها ..... ٣٨٠

حجّه القول بالتفصيل بين المشتقات وجوابها ..... ٣٨٤

تحقيق القول فى المسأله ..... ٣٨٧

ما يتفرّع على البحث عن المشتقّ ..... ٣٩٤

متن المعالم ..... ٣٩٧

الحقيقه اللغويه والعرفيه ..... ٤٠١

الحقيقه الشرعيّه ..... ٤٠٤

ثمره القول بالحقيقه الشرعيّه ..... ٤١٤

حجّه المثبتين ..... ٤١٨

حجّه النافين ..... ٤٢١

ردّ حجّه النافين ..... ٤٢٥

أدله آخر على ثبوت الحقيقه الشرعيه ..... ٤٢٨

ص: ٧٣٢

الصحيح والأعمّ.....	٤٣٤
المقام الأوّل فى بيان محلّ النزاع.....	٤٣٤
المقام الثانى فى بيان الأقوال فى المسأله.....	٤٣٦
المقام الثالث فى بيان حجج الأقوال.....	٤٤٢
أدلّه الصحيحى.....	٤٤٢
أدلّه الأعمى.....	٤٥٨
المقام الرابع فى بيان ثمره النزاع فى المسأله.....	٤٨٤
تتميم الكلام فى المرام برسم امور.....	٤٨٩
متن المعالم.....	٤٩٣
وقوع الاشتراك فى لغه العرب.....	٤٩٧
استعمال المشترك فى أكثر من معنى.....	٤٩٩
متن المعالم.....	٥٣٩
استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى.....	٥٤١
حجّه المانعين.....	٥٤٢
حجّه المجوزين.....	٥٤٩
نقد كلام صاحب المعالم.....	٥٥٣
متن المعالم.....	٥٥٧
مادّه الأمر.....	٥٦٥
حدود الأمر.....	٥٦٩
هل يعتبر العلوّ أو الاستعلاء أم لا؟.....	٥٧٧

الطلب والإرادة..... ٥٨٢

اشتراط الإرادة فى دلاله الأمر على الطلب..... ٥٩٠

هل الأمر يفيد الوجوب وضعا أو لا؟..... ٥٩٢

ص: ٧٣٣

صِيغَه الأَمْر..... ٥٩٦

أدَلُّه القائلين بدلاله صيغَه الأَمْر على الوجوب..... ٦٠٧

أدَلُّه القائلين بدلاله صيغَه الأَمْر على الندب..... ٦٣٧

حجَّه القائلين بدلاله الصيغَه على القدر المشترك..... ٦٤٣

حجَّه السيّد المرتضى قدس سره..... ٦٤٨

حجَّه القائلين بالتوقّف..... ٦٥٢

متن المعالم..... ٦٥٥

شيوخ استعمال الأَمْر فى الندب فى عرف الأئمّه عليهم السلام..... ٦٥٦

الجمل الخبريّه المستعمله فى الطلب..... ٦٦١

الأمر عقيب الحظر..... ٦٦٣

انصراف الأَمْر الى الوجوب العيني ، التعيينى ، النفسى..... ٦٧٠

الدوران بين الندب المطلق والوجوب المقيد..... ٦٧٥

الدوران بين الندب النفسى والوجوب الغيرى..... ٦٧٦

الدوران بين الندب العيني والوجوب الكفائى..... ٦٧٧

الدوران بين الندب التعيينى والوجوب التخييرى..... ٦٧٨

الدوران بين الوجوب المقيد النفسى والمطلق الغيرى..... ٦٧٨

الدوران بين الوجوب المقيد والكفائى أو التخييرى..... ٦٧٨

الدوران بين الوجوب الغيرى والنفسى الكفائى أو التخييرى..... ٦٧٩

الدوران بين الوجوب الكفائى والتخييرى..... ٦٧٩

هل يعتبر قصد الأَمْر أم لا؟..... ٦٧٩



٦٨٦ .....تعَدُّ الأمر ظاهر في تعَدُّ التكليف

٦٩٥ .....هل يقتضى الأصل التداخل أم لا؟

٧٠٥ .....التنبية على امور

ص: ٧٣٤

٧٠٧ ..... في تداخل الأسباب

هل يتوقف حصول التداخل على نية الكلّ تفصيلاً أو إجمالاً أم لا؟ ..... ٧١٣

٧١٥ ..... مورد التداخل

التعيين بالنية في المطلوبين المتّحدين في الصورة ٧١٦

ص: ٧٣٥

المجلد ٢

اشاره

ص: ١



قد وردت في آخر المطبوع الذي أشرف على طبعه الشيخ محمد الطهراني - ابن اخت المؤلف قدس سرهما - كلمه مهمه حول الكتاب ، رأينا أن نوردتها في أول هذا المجلد لنكته ، وهي أن الجزء الأول من هذا السفر الشريف من أوله إلى آخره وصل إلينا بخط المؤلف ، وهو قدس سره بنفسه باشر نظمه وترتيبه وتهذيبه. وأمّا الجزء الثاني والثالث - من المأسوف عليه - ليسا بهذا الشأن ، فاللازم علينا أن نلفت نظر القارئ الكريم إلى تلك الكلمه ليكون على بصيره قبل الشروع في المطالعه ، وإليك نصّها :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله في الأول والآخر ، والباطن والظاهر ، والصلاه والسلام على محمد وأهل بيته ، اولى المناقب والمفاخر.

وبعد فيقول أحوج المحتاجين الى عفو ربّه الغنيّ ، محمد بن محمد عليّ سقاها الله كأس الغفران ، وهداهما رياض الرضوان :

إنّ هذا الكتاب المستطاب الموسوم بهدايه المسترشدين - المعلق على اصول معالم الدين للفاضل المحقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الأئمّه الطاهرين - من مصنّفات الإمام الهمام ، والمولى القمقام ، العالم العامل ، والفاضل الكامل ، بحر الفواضل والفضائل ، وفخر الأواخر والأوائل ، قدوه المحققين ، ونخبه المدققين ، واسوه العلماء الراسخين ، ورئيس الفقهاء والمجتهدين ، مخيم أهل الفضل والحجى ، ومحطّ رجال أرباب العلم والنهى ، قطب

رحى المجد الأثيل ، ومحيط دائره الفعل الجميل ، منبع العدل ، وسباق غايات الفضل ، ملاذ الشيعه ، وموضح أحكام الشريعه ، كاشف أسرار الآثار وابن بجدتها ، ومبدع أبكار الأفكار وأبو عذرتها ، الزكى الذكى ، والتقى النقى ، والمهذب الصفى ، والحبر الألمعى ، مولاي وعمادى ، وخالى واستاذى ، الشيخ محمد تقى - أسكنه الله فراديس الجنان ، وأفاض على تربته السنيه شآبيب الرحمه والغفران بها - إن هذا الكتاب العزيز السنّى ، بل الدرّ البهّي والنور الجلّي ، كأنّه كوكب درّى ، كتاب لو أنّ الليل يرمى بمثله لقلت : بدا من حجرته ذكاء من أجلّ الكتب وأعلاها ، وأنفسها وأغلاها ، قد تضمّن مطالب شريفه ومباحث لطيفه لم يتتبه لها أحد من علمائنا المتبحّرين من المتقدّمين والمتأخّرين ، واشتمل على تنبيهات فائقة ، وإشارات رائقه ، خلت عنها كتب السابقين وزير السالفين واحتوى من التحقيقات الرشيقه والتدقيقات الأنيقه ما لم يسمح بها خواطر اولى الأفكار العميقه ، ولم يعثر عليها بصائر ذوى الأنظار الدقيقه.

لله درّ صحيفه تهدى الورى

سبل الهدى ومسالك الإرشاد

لو شاهدت صحف الفضائل فضلها

شهدت به فى محضر الأشهاد

كالماء صفوا غير أنّ وراءها

نارا تذيب جوانح الحساد

ذرفت بأمطار الفضائل بعد ما

شرفت برشح أنامل الاستاد

ولعمري أنّه لحرى بأن يوضع فوق العينين ، ويقام مقام التيرين ، ويناط على قمم البدور ويعلق على ترائب الحور. فجزاه الله عن العلم وأهله خيرا ، وأعطاه بكلّ حرف منه يوم القيامه نورا.

ثمّ إنّ هذا المصنّف الشريف والمؤلف المنيف - على ما هو عليه من علوّ الشأن وسموّ المحلّ والمكان - قد طراه القصور لأمرين ، وتطرّق إليه الخلل من وجهين :

أحدهما : خلّوه عن جمله من المباحث ونقصانه جمله اخرى ممّا اشتمل عليه من المسائل ، والسبب فيه أنّ العدى برز فى حياه المصنّف - طاب مراقده - من هذا التأليف وأفرغه فى قالب التنضيد والترصيف وكان هو الذى باشر جمعه وترتيبه

ونظمه وتهذيبه مجلّدان أنهى الأوّل منهما إلى أوّل مسأله المرّه والتكرار ، وبلغ من الثانى إلى مسأله مفهوم الوصف ، فبينا يكتب المسأله المذكوره وهو يومئذ فى محروسه إصبهان ، والطلبه مجتمعون عنده من كلّ مكان يقتبسون منه أنوار العلوم الدينيه ، ويروون من رحيق المعارف اليقيتيه إذ أشار الدهر إلينا بالبنان وأصابتنا عين الزمان ، فاخفى بعد أن كان ظاهرا مشهورا ، وأصبح لفقده العلم كأن لم يكن شيئا مذكورا.

ثمّ إنى عثرت له أعلى الله مقامه على أوراق متشتّه ، ومسودّات متفرّقه قد كتبها فى سالف الزمان ، من مسأله الأمر بالشىء مع علم الأمر بانتفاء شرطه إلى مباحث الاجتهاد ، فصرفت برهه من الزمان فى جمع شتاتها وترتيب متفرّقاتها ، ولم أقتصر على إيراد المسائل التامه ، بل نقلت من المباحث كلّ ما وجدت منه جمله وافية بتحقيق مقام كافيه فى توضيح مرام وإن كان المبحث غير تامّ ، وأسقطت كلّ مسأله لم أجد منها إلّا قليلا لا يروى غليلا ، فبلغ المجلّد الذى جمعته قريبا من عشرين ألف بيت.

وبلغ الكتاب بأجمعه ما يقرب من خمسه وأربعين ألف بيت. وكان المصنّف قدس سره يقول: إنّ الكتاب لو تمّ يكون نحوا من ثمانين ألف بيت ، فيكون الناقص منه إذن نحوا من خمسه وثلاثين ألف بيت.

وثانيهما : أنّ أكثر نسخ الكتاب قد كثر فيها تحريف النساخ وتصحيف الكتاب حتّى كاد أن لا ينتفع بالنسخ المذكوره لأجلها ، وتحصل المباينه الكليه بين الفروع وأصلها ، ولا سيّما المجلّد الثالث فقد كان أسوء حالا وأشدّ اختلالا من المجلّدين الأوّلين ، بل لم يوجد منه نسخه صحيحه فى البين. وعلى ذلك جرت النسخ المطبوعه وإن كانت أصحّ من جمله من النسخ المكتوبه ، فأضحت نسخ هذا الكتاب المستطاب الّذى قرن به عيون اولى الألباب غير صالحه لكامل الانتفاع ولا مقبوله لدى الطباع ، إذ كانت لا تشفى العليل ولا تروى الغليل بل لا ينتفع بها إلّا أقلّ قليل ، لكثره ما فيها من السقط والتغيير والتبديل. فعظم ذلك على الراغبين

وضاقت به صدور الطالبين. وحيث تصدّى لتجديد طبعه فى هذا الزمان بعض أهل الصلاح التمسنى جماعه من الإخوان أن اجيل فيه قلم الإصلاح ، فلم أر بدءاً من إسعاف مسؤولهم وإنجاح مأمولهم ، فشمرت عن ساق الجدد ، وبلغت أقصى درجه المجد ، وأخذت فى ملاحظه الكتاب ومطالعه وتصحيحه وتنقيحه ، فمتى عثرت على لفظ غلط أو كلام فى البين سقط وضعت الصحيح موضع السقيم وأتيت عن الساقط بما يستقيم ، فكأنه عين أصله أو شىء كمثلته ، وتبّهت على جملة ممّا كان من هذا الباب فى حواشى الكتاب. وهناك مواضع يسيره ومواقع غير كثيره ، ومنها بعض أخبار مرويه وعبارات محكيه بقيت على حالها وطويت على اختلالها ، حيث لم تحضرنى النسخه ولم تساعدنى الفرصه. وربما زاغ البصر وأخطأ النظر فحصل الذهول عن بعض ما يجب أن يغيّر ، فإنّ الإنسان ليس بمأمون عن الخطأ والنسيان ، إلّا أنّ ما كان من هذا القبيل قليل ، ومع ذلك فليس بحيث يخلّ بالفهم أو يوقع الناظر فى الوهم.

وأسأل الله الكريم المَنَّان أن ينفع بتصحيحه كما نفع بتصنيفه ، وأن يكون هذا إتماماً لتلك النعمه وإكمالاً لها تيك المنة ، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم ، فإنّه البرّ الرؤوف الرحيم.

وقد وافق الفراغ عنه يوم الغدير سنه اثنتين وسبعين بعد الألف والمائتين من الهجره النبويه على هاجرها ألف سلام وتحية.



اصل

الحقّ أنّ صيغه الأمر بمجرّدها ، لا إشعار فيها بوحده ولا تكرار ، وإنّما تدلّ على طلب الماهية . وخالف فى ذلك قوم فقالوا : بإفادتها التكرار ، ونزلوها منزله أن يقال : «إفعل أبدا» ، وآخرون فجعلوها للمزّه من غير زياده عليها ، وتوقّف فى ذلك جماعه فلم يدروا لأيهما هى .

لنا : أنّ المتبادر من الأمر طلب إيجاد حقيقه الفعل ، والمزّه والتكرار خارجان عن حقيقته ، كالزمان والمكان ونحوهما . فكما أنّ قول القائل : «إضرب» غير متناول لمكان ولا زمان ولا آله يقع بها الضرب ، كذلك غير متناول للعدد فى كثره ولا قلّه . نعم لمّا كان أقلّ ما يمثّل به الأمر هو المزّه ، لم يكن بدّ من كونها مراده ، ويحصل بها الامتثال ، لصدق الحقيقه التى هى المطلوبه بالأمر بها .

وبتقرير آخر : وهو أنّا نقطع بأنّ المزّه والتكرار من صفات الفعل ، أعنى المصدر ، كالقليل والكثير ؛ لأنّك تقول : اضرب ضربا قليلا ، أو كثيرا ، أو مكرّرا ، أو غير مكرّر ، فتقيّده بالصفات المختلفه . ومن المعلوم أنّ الموصوف بالصفات المتقابله لا دلالة له على خصوصية شىء منها . ثمّ إنّّه لا خفاء فى أنّه ليس المفهوم من الأمر إلّا طلب إيجاد الفعل أعنى المعنى المصدرى ؛ فيكون معنى «إضرب» مثلا طلب ضرب ما ، فلا يدلّ على صفة الضرب ، من تكرار أو مزّه أو نحو ذلك .

وما يقال : من أنّ هذا إنّما يدلّ على عدم إفاده الأمر الوحده أو التكرار بالمادّه ، فلم لا يدلّ عليهما بالصيغته؟

فجوابه : أنّا قد بينا انحصار مدلول الصيغته بمقتضى حكم التبادر فى طلب إيجاد الفعل. وأين هذا عن الدلاله على الوحده أو التكرار؟

احتجّ الأولون بوجوه :

أحدها : أنّه لو لم تكن للتكرار ، لما تكرر الصوم والصلاه. وقد تكرر قطعاً.

والثانى : أنّ النهى يقتضى التكرار ، فكذلك الأمر ، قياساً عليه ، يجمع اشتراكهما فى الدلاله على الطلب.

والثالث : أنّ الأمر بالشىء نهى عن ضده ، والنهى يمنع عن المنهى عنه دائماً ؛ فيلزم التكرار فى المأمور به.

والجواب عن الأول : المنع من الملازمه ؛ إذ لعلّ التكرار إنّما فهم من دليل آخر. سلّمنا ، لكنه معارض بالحجّ ؛ فإنّه قد امر به ، ولا تكرار.

وعن الثانى من وجهين : أحدهما - أنّه قياس فى اللغه ، وهو باطل ، وإن قلنا بجوازه فى الأحكام. وثانيهما - بيان الفارق ، فإنّ النهى يقتضى انتفاء الحقيقه ، وهو إنّما يكون بانتفائها فى جميع الأوقات ، والأمر يقتضى إثباتها وهو يحصل بمرّه ، وأيضا التكرار فى الأمر مانع من فعل غير المأمور به. بخلافه فى النهى ، إذ التروك تجتمع وتجمع كلّ فعل.

وعن الثالث : بعد تسليم كون الأمر بالشىء نهياً عن ضده ، أو تخصيصه بالضدّ العام وإرادته الترك منه ، منع كون النهى الذى فى ضمن الأمر مانعاً عن المنهى عنه دائماً ، بل يتفرّع على الأمر الذى هو فى ضمنه ؛ فإن كان ذلك دائماً فدائماً ، وإن كان فى وقت ، وفى وقت. مثلاً الأمر بالحركه دائماً يقتضى المنع من السكون دائماً ، والأمر بالحركه فى ساعه يقتضى المنع من السكون فيها ، لا دائماً.

ص: ٨

واحتج من قال بالمره بأنه إذا قال السيد لعبده : ادخل الدار ، فدخلها مره عدّ ممتثلا عرفا ، ولو كان للتكرار لما عدّ.

والجواب : أنه إنما صار ممتثلا-، لأنّ المأمور به - وهو الحقيقه - حصل بالمره ، لا لأنّ الأمر ظاهر في المره بخصوصها ، إذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها. ولا- ريب في شهاده العرف بأنه لو أتى بالفعل مره ثانيه وثالثه لعدّ ممتثلا وآتيا بالمأمور به. وما ذاك إلا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحده والتكرار ، وهو طلب إيجاد الحقيقه ، وذلك يحصل بأيهما وقع.

واحتج المتوقفون : بمثل ما مرّ ، من أنه لو ثبت ، لثبت بدليل ، والعقل لا مدخل له ، والآحاد لا تفيد ، والتواتر يمنع الخلاف.

والجواب : على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر ؛ فإنّ سبق المعنى إلى الفهم من اللفظ أماره وضعه له ، وعدمه دليل على عدمه. وقد بيّنا أنه لا يتبادر من الأمر إلا طلب إيجاد الفعل ، وذلك كاف في إثبات مثله.

ص: ٩

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتى الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على أشرف المرسلين وأفضل المتقين محمّد الصادق الأمين وعلى سيّد الوصيين وإمام المتقين على أمير المؤمنين وعلى آلهما الطاهرين وأولادهما المعصومين الأئمه المختارين.

### المزّه والتكرار

#### قوله : (الحق أنّ صيغه الأمر ... الخ)

قد يتراءى فى المقام أنّ القائل بكون الأمر للمزّه أو التكرار قائل بكون المطلوب بالأمر الفرد ، والنافى لدلالته عليهما قائل بتعلّقه بالطباع ، حيث يقول بدلالته على مجرد طلب مطلق الحدث من غير دلالة على مزّه ولا تكرار.

وليس كذلك ، بل يصحّ القول بكلّ من الأقوال المذكوره على كلّ من الوجهين المذكورين ، إذ يمكن ملاحظه المزّه والتكرار قيّدا للطبيعه أو الفرد ، تقول : أوجد الطبيعه مزّه أو مكرّرا ، وأوجد الفرد كذلك.

نعم إيجادها مزّه أو مكرّرا - كمطلق إيجادها - إنّما يكون بإيجاد الفرد ، وهو لا يستلزم تعلّق الأمر بالفرد.

وكذا النافى لدلالته على الأمرين ، يصحّ له القول بكون المطلوب للأمر هو الفرد فى الجملة من غير دلالة على الوحده والتكرار ، وهو ظاهر.

نعم القائل بوضع الأمر للمزّه أو التكرار لا يقول بوضعه للطبيعه المطلقة ، ضروره تقييدها عنده بأحد القيدين المذكورين ، وهو غير القول بتعلّقه بالفرد.

وذلك لا يستلزم أيضا أن يكون القائل المذكور قائلاً بتقييد الحدث المتعلق للطلب بذلك ، بل يقول بكون المقصود بالحدث نفس طبيعته المطلقة ويكون الدلالة على المرّة أو التكرار من جهة الصيغ ؛ وهذا هو الظاهر من القائل بالتكرار ، إذ لا وجه للقول بإفاده مدلوله الحدتي ذلك. وأما القول بالمرّة فيتصوّر على كلّ من الوجهين المذكورين.

ثمّ إنّه يمكن تقرير النزاع في المقام في بيان ما وضع له صيغته الأمر على نحو ما مرّ في الأصل السابق ، وهو الظاهر من كلماتهم في عنوان المسألة ، ويستفاد من ملاحظه أدلّتهم ومطاوى كلماتهم وقد يقع التصريح منهم بذلك في بعض المقامات.

ويمكن أن يكون النزاع فيما يستفاد من الصيغ حين الإطلاق ، سواء كان من جهة الوضع له بخصوصه أو انصراف الإطلاق إليه. وهو الّذى يساعده ملاحظه الاستعمالات ، إذ القول بوضع الصيغ لخصوص المرّة - حتّى يكون الأمر بالفعل مرّتين أو ما يزيد عليه مجازا - في غايه البعد ، بل لا يبعد القطع بفساده. وكذا لو علّق الفعل بالمرّة بناء على القول بوضعه للتكرار ، بل قد لا تكون المادّه قابله للتكرار ، فينبغي أن تكون تلك الصيغ مجازا دائما. فتأمل.

### **قوله : (وإنّما يدلّ على طلب الماهيّة ... الخ).**

يعنى : من غير أن يدل على ما يزيد على ذلك ، فلا يفيد كون (١) الماهيّة مطلوبه في ضمن المرّة أو دائما.

### **قوله : (فقالوا بإفادتها التكرار ... الخ).**

القول به محكى عن أبى حنيفة والمعتزله والاستاذ أبى إسحاق وأصحابه.

ثمّ إنّ الدوام والتكرار يفترقان بحسب المفهوم ، من حيث إنّ التكرار ظاهر في الأفراد المتعدّده المنفصله ، والظاهر من الدوام هو الفرد الواحد المستدام أو الأعمّ منه ومن الأوّل. والظاهر أنّ المراد بهما في المقام أمر واحد. فعلى القول به يتحقّق بكلّ من الوجهين ، ولا يبعد اختلاف الحال فيه على حسب اختلاف الأفعال.

---

(١) العبارة في ف : يعنى من غير زياده عليه ، فلا يصدق بكون الماهيّة.

## قوله : (ونزّلوها منزله أن يقال : افعل أبدا) القول بالترّكّار يتصوّر على وجهين :

أحدهما : أن يراد به مطلق التكرار الشامل للمرتين وما فوقهما أو خصوص المرتين.

ثانيهما : أن يراد به التكرار على وجه الدوام ، وهو المحكّي عن القائل بالتكرار ، حكاه السيّد والغزالي والعضدى وغيرهم ، وهو الذي يقتضيه ملاحظه أدلّتهم.

وعلى كلّ من الوجهين فإما أن يكون التكرار مأخوذا في الأمور به على وجه لا يحصل الامتثال أصلا إلّا بالإتيان به مكرّرا على الوجه المفروض ، أو يكون عنوانا عن الأفعال المتكرّره ، فيكون كلّ من تلك الأفراد واجبا مستقّلا يحصل بكلّ واحد منها امتثال الأمر ويكون الإتيان بكلّ منها واجبا ، فينحلّ التكليف المذكور إلى تكاليف عديده. وكذا الحال في الفعل الواحد المستدام إذا لوحظ تجزئته على أبعاض الزمان.

والظاهر بناؤهم على الثاني على حسب التكرار الملحوظ في النهي ، فإنّ كل ترك للمنهى عنه امتثال مستقلّ من غير أن يتوقّف حصول الامتثال ببعضها.

ثمّ إنّ المنصوص به في كلام بعضهم تقييد التكرار المدلول بالصيغه بما يكون ممكنا ، ونصّ الأمدى : بأنّ المراد بالتكرار الممكن عقلا- وشرعا. ولا- يبعد أن يريد بالممكن العقلي ما يعمّ العادى فيما لو بلغ إلى حدّ يتعسّر الإتيان به جدّا بحيث يعدّ متعذّرا في العرف ، بل لا- يبعد انصرافه إلى التكرار على النحو المتعارف ، فلا- ينافى الاشتغال بالأكل المعتاد والنوم المعتاد ونحوهما.

وكيف كان : فلو زاحمه واجب آخر لم يمنع أحدهما من أداء الآخر ، بل إن كان الآخر واجبا مرّه أو مرّات معيّنه لزم تكرار الأمور به على وجه لا يزاحم الإتيان به كذلك وإن كان مطلوبا أيضا كان الحال فيهما سواء ، فيعتبر تكرارهما على نحو واحد ، لعدم الترجيح.

وكذا الحال في الأوامر المطلقة العديده. ويمكن أن يكون ذلك ونحوه من

تقييد الإطلاق ، فيكون كل من الأمرين أو الأوامر مقيّدا لإطلاق الدوام المستفاد من الآخر. ولو كان أحد الأمرين مطلقا والآخر مقيّدا بالدوام احتمال كونهما كالمطلقين وترجيح المقيّد بالدوام فيؤتى بالآخر مرّه.

### قوله : (فجعلوها للمرّه ... الخ).

القول به محكي عن جمع كثير ، وحكى عن أبي الحسين أيضا ، وكذا عن ظاهر الشافعي .

ثم إنّ القول بالمرّه يتصوّر على وجوه :

أحدها : أن يراد به المرّه بشرط لا ، وهي المرّه المقيّده بالوحده ، فينحلّ الأمر إلى أمر ونهى ، أعنى طلب إيجاد الفعل مرّه وطلب تركه زائدا عليها ، ويتصوّر ذلك على وجهين :

أحدهما : أن يكون كل من طلب الفعل والترك مستقلا حتّى أنّه إذا أتى بالفعل مرّتين كان مطيعا عاصيا .

ثانيهما : أن يكون طلبه للفعل مقيّدا بترك الزائد ، فيكون فعله الثاني عصيانا ومانعا من حصول الامتثال بالأوّل ، فيكون الحكم بحصول الامتثال بالأوّل مراعى بعدم الإتيان به ثانيا وحينئذ فإمّا أن يقال : بعدم إمكان الامتثال أصلا إذ لا يمكن الإتيان به مرّه بعد ذلك أو يقال : يكون فعله الثاني مبطلا للأوّل ، فكأنّه لم يأت به ، لعدم العبره بالباطل ، فلا بدّ من الإتيان بالثالث ، وحينئذ إن أتى بالرابع أبطل الثالث ، وهكذا الحال في سائر المراتب (١).

ثانيها : أن يراد به المرّه بشرط لا أيضا ، لكن من دون أن ينحلّ الأمر إلى أمر ونهى ، بل بأن يكون المطلوب هي المرّه المقيّده بعدم الزائد حتّى أنّه إذا أتى بالزائد لم يتحقّق الامتثال بالأوّل ، لفوات شرطه من دون أن يكون مجرد الإتيان بالثاني منهيا عنه بنفسه ، وفي تحقّق الامتثال حينئذ بالمرّه الثالثه والخامسه مثلا الوجهان المتقدّمان .

ثالثها : أن يكون المراد به المرّه لا بشرط شيء ، بأن يفيد كون المرّه مطلوبه

---

(١) في ق : سائر المرّات .

من غير أن يراد ترك الزائد ، فالمقصود هو الإتيان بالمرّة ، سواء أتى بالزائد أو لا ، لكن يفيد عدم مطلوبية القدر الزائد على المرّة ، فالمأمور به هو المرّة مع عدم إرادته ما يزيد عليها ، فيرجع في الزائد إلى حكم الأصل .

رابعها : الصورة بحالها لكن مع عدم دلالة على عدم مطلوبية الزائد ، بل غايه ما يفيد الأمر المذكور مطلوبية المرّة من غير أن يفيد مطلوبية ما زاد عليها ولا عدمها ، فلا يفى ذلك الطلب إلّا بمطوبية القدر المذكور . والفرق بينه وبين سابقه ظاهر ، فإنّه لو دلّ دليل على مطلوبية الزائد كان معارضا للأمر المفروض بناء على الأوّل بخلاف الثاني ، إذ عدم وفاء الطلب المذكور بالدلالة على وجوب الزائد لا ينافي ثبوت الوجوب من الخارج .

والظاهر من مقاله أهل المرّة هو الوجه الأخير ، وعليه يشكل الحال في الثمره بين القول بالمرّة والقول بالطبيعه ، حيث إنّ مع تعلّق الأمر بالطبيعه يحصل الامتثال بالمرّة قطعاً ومع الإتيان بها يسقط التكليف ، فلا بقاء لذلك الطلب ، فلا يشمل ذلك الطلب ما عدا المرّة ، وإن صحّ كون الزائد عليها مطلوباً بطلب آخر ، كما هو الحال في القول بالمرّة . وقد يدفع ذلك بإبداء الثمره بين القولين بوجوه لا يخفى شيء منها عن البحث ، وسنشير إليه إن شاء الله تعالى .

### **قوله : (وتوقف جماعه) القول بالتوقف بقرّر بوجهين :**

أحدهما : التوقف في تعيين ما وضع له من المرّة والتكرار وهو صريح كلام المصنّف رحمه الله ، فهم حاكمون بدلالته على أحد الأمرين متوقفون في التعيين .

ثانيهما : التوقف في المراد دون الوضع ، وهو من لوازم القول بالاشتراك . وقد نزل عليه السيّد كلام أصحاب الوقف ، ولا يمكن تنزيل ما حكاه المصنّف رحمه الله هنا عليه ، ولا يوافق الاحتجاج المنقول عنهم ، فإنّه قاض بالوقف في أصل الوضع .

وربما يزداد فيه وجه ثالث وهو حمل كلام الواقف على إرادته الوضع لمطلق الطبيعه ، فيتوقف إرادته المرّة أو التكرار على قيام الدليل عليها ، حيث لا دلالة في الصيغه على شيء منهما . وربما يستفاد ذلك من العلامه في النهايه في تقرير قول



السيد حيث حمل كلامه على إرادته الوضع لمطلق الطبيعة ، وهو قد حمل كلام الواقف على ما اختاره ، لكنه حمل كلام الواقف على أحد الوجهين الأولين ، كما ردّد قوله بينهما في المنية ... وكيف كان فحمل كلامه على الوجه المذكور بعيداً ، إذ مع عدم موافقته لدليلهم المعروف (١) ليس من القول بالوقف في شيء ، ولا- يقتضى التوقف في مقام الحمل حسب ما نقرّه في بيان ثمره الأقوال ؛ وكأنّ ما ذكره السيد كان مذهبا لواقف آخر غير من حكى عنه القول والدليل المذكوران ، قد أطلق عليه الوقف في غير هذا المقام. فيكون الأقوال في المسألة على بعض الوجوه المذكوره ثلاثه وعلى بعضها أربعة وعلى بعضها خمسة. وكلام السيد في المقام يحتمل إرادته الاشتراك اللفظي وقد حمّله على ذلك في التهذيب ، ويقتضيه التمسك في المقام بأصله المشهور ، لكن أول كلامه كالصريح في إرادته الوضع للطبيعه. فتأمل.

بقى الكلام في المقام في بيان الثمره بين الأقوال المذكوره ، فنقول : إنّ الثمره بين القول بالمرّه والتكرار ظاهر على كلّ من وجوه القولين ، لوضوح الاجتزاء بالمرّه على جميع وجوهها وعدم الاجتزاء بها على القول بالتكرار كذلك. والقول بالأشتراك اللفظي على فرض ثبوته تابع في الثمره لأحد القولين المذكورين من المرّه والتكرار في أكثر وجوهها ، ففي بعضها يتبع القول بالمرّه ، وفي بعضها يأخذ بمقتضى القول بالتكرار ، وفي بعض وجوه القولين لا- بدّ له من التوقف ، حيث لا يقتضى الأصل حصول البراءه بشيء من الوجهين ، وقد يرجع حينئذ إلى التخيير.

ولا ثمره بين القول بالاشتراك اللفظي والوقف ، لتوقفهما في مقام الاجتهاد والرجوع إلى اصول الفقاهه في مقام العمل.

والثمره بين القول بالطبيعه والقول بالتكرار ظاهره وكذا بينه وبين القول بالمرّه على وجوهها ، عدا الوجه الأخير حسب ما مرّ وجه الإشكال فيه.

وقد يقرّر الثمره بينهما في حصول الامتثال بالمرّه الثانيه والثالثه وهكذا على

---

(١) في ق : المذكور.

القول بالطبيعه ، نظرا إلى حصول الطبيعه فى ضمن الواحد والمتعدّد ؛ بخلاف ما لو قيل بالمرّه، إذ لا يعقل حصول الامتثال بما يزيد عليها. كذا ذكره المصنّف فى جواب احتجاج القائل بالمرّه حسب ما يأتى الإشاره إليه إن شاء الله تعالى.

وأورد عليه بأنّه بعد الإتيان بالطبيعه فى ضمن المرّه يتحقّق أداء المأمور به قطعا ، فيحصل الامتثال وهو قاض بسقوط الأمر ، ومع سقوطه لا مجال لصدق الامتثال ثانيا وثالثا.

نعم يمكن تقرير الثمره إذا فيما إذا أتى بالأفراد المتعدده من الطبيعه دفعه ، فعلى القول بالمرّه لا-امتثال إلّا بواحد منها ، وعلى القول بالطبيعه يتحقّق الامتثال بالجميع ، لحصول الطبيعه فى ضمن الجميع ، ولا- يجرى فيه الإشكال المذكور ، لحصولها فى ضمن الجميع دفعه.

وفيه : أنّ الطبيعه وإن حصلت فى ضمن الجميع دفعه وكان حصولها فى ضمن كلّ من الأفراد قبل سقوط الأمر بها ، لكن حصول الطبيعه فى ضمن الجميع ليس بحصول واحد ، بل هناك حصولات متعدّده ، والإتيان بالطبيعه حاصل بواحد منها فلا داعى إلى الحكم بوجوب الجميع مع حصول الطبيعه بواحد منها القاضى بسقوط التكليف بها.

والحاصل : أنّه ليس حصولها فى ضمن الجميع إلّا عين حصولها فى ضمن كلّ منها ، فبعد الاكتفاء فى حصول الطبيعه بواحد منها لا- داعى إلى اعتبار كلّ من حصولاتها ولا- باعث لوجوبها ، فيتخيّر فى التعيين أو يستخرج ذلك بالقرعه إن احتيج إلى التعيين.

ويمكن دفعه بأنّه لَمّا كانت نسبه الطبيعه إلى الواحد والجميع على نهج واحد وكان حصولها فى ضمن الواحد كالحصول فى ضمن المتعدّد وكان الحاصل فى المقام هو المتعدّد ، كان الجميع واجبا ، لحصول الطبيعه فى ضمنه. وحينئذ وإن أمكن القول بحصول الطبيعه بالبعض الحاصل فى ضمن الجميع إلّا أنّه لَمّا كان ترجيح البعض على البعض ترجيحا من غير مرجح قلنا بوجوب الجميع ؛ وأيضا

صدق حصول الطبيعه في ضمن البعض لا ينافي صدق حصولها في ضمن الجميع ، بل يحققه، إذ ليس حصولها في ضمن الكلّ إلّا عين حصولاتها في ضمن الأبعاض كما عرفت ؛ وقضيّه ذلك وجوب الجميع ، لصدق حصول الطبيعه الواجبه به القاضى بوجوبه ، ولا ينافيه صدق حصول الطبيعه بالبعض أيضا ، إذ غايه الأمر أن يكون ذلك أيضا واجبا ولا مانع منه ، بل قضيّه وجوب الجميع هو وجوب كلّ منها ، إذ ليس وجوب الجميع إلّا عين وجوب الأبعاض.

ومن هنا ينقدح ابتداء ما ذكرناه على القول بتعلّق الأوامر بالكلّيات دون الأفراد ؛ فيتفرّع الحال في هذه المسأله على تلك المسأله. فإن قلنا بتعلّقها بالطبائع - حسب ما قرّناه - صحّ ما ذكرناه وأنصف الجميع بالوجوب ، لحصول الطبيعه الواجبه به. وأمّا إن قلنا بتعلّقها بالأفراد تعيّن حصول الامتثال بواحد منها ، إذ ليس المطلوب على القول المذكور إلّا واحدا من الأفراد أو جميعها على سبيل التخيير بينها حسب ما بيّن في تلك المسأله. وأيّا ما كان : فمقتضاه وجوب واحد ممّا أتى به من الأفراد دون جميعها ، سواء أتى بها دفعه أو متعاقبا ، من غير فرق بين الصورتين.

وفيه : أنّه ليس المقصود من تعلّق الأمر بالفرد إلّا مطلوبيّته الأمر الخارجى - أعنى الطبيعه المتشخّصه فى الخارج - سواء كان واحدا أو متعدّدا ، فلا وجه لالتزام القائل به كون الامتثال بإيجاد فرد واحد من الأفراد ، بل يصحّ له القول بحصول الامتثال بالجميع أيضا على نحو القائل بوضعها للطبيعه ، من غير فرق.

نعم توهم بعض الأفاضل خلاف ذلك وزعم أنّه إنّما يقول بوجوب أحد الأفراد أو الجميع على سبيل التخيير. ولا وجه له حسب ما نشير إليه فى محلّه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّّه يرد على البيان المذكور : أنّه إمّا أن يراد بذلك وجوب البعض فى ضمن الكلّ تبعاً لوجوب الكلّ أو يراد وجوبه استقلالاً. فإن اريد الأول تمّ ما اريد من الحكم بوجوب الكلّ ، إلّا أنّه لا وجه له بعد حصول الطبيعه به استقلالاً ، فإنّه قاض

بوجوبه استقلالاً لا- تبعاً للكل. وإن أريد الثاني لم يجمع وجوب الكل ، لأداء الواجب إذا بالبعض. والتزام وجوبين في المقام يتعلّق أحدهما بالكلّ فيجب البعض تبعاً له وأخرى بالبعض فيجب استقلالاً أيضاً ممّا لا وجه له ، بل هو مخالف للتقرير المذكور ، حيث أريد به بيان حصول الواجب وأدائه في ضمن المتعدّد كما أنّه يحصل تارة في ضمن الواحد.

وقد يقرّر الثمره بين القولين بتخير المكلف بين قصده أداء الواجب بالتكرار وأدائه بالمرّه على القول بوضع الصيغه للأعمّ ، نظراً إلى صدق أداء الأمور به في صورتين سواء أتى بالجميع دفعه أو على التعاقب ، فإن قصد الامتثال بالمرّه اكتفى بها ، وإن قصده بالتكرار لم يجز له الاقتصار على المرّه ، بل لابدّ من الإتيان بما قصده من مراتب التكرار. بخلاف القول بوضعها للمرّه ، فإنّه يتعيّن عليه المرّه وليس له قصد الامتثال بالتكرار.

وفيه : أنه إذا أتى بالمرّه فقد أتى بالواجب ، لحصول طبيعه الواجبه بأدائها وإن قصد امتثال الأمر بالتكرار ، إذ لا ربط للقصد المذكور بأداء الواجب حسب ما عرفت تفصيل القول فيه ، غايه الأمر أن يسلم حينئذ عدم صدق امتثال الأمر بالإتيان بالمرّه على الوجه المذكور ، وأمّا أداء الواجب فلا ريب في حصوله ، وحينئذ فلا وجه للحكم بوجوب الكلّ.

والحاصل أنّ التيه لا- أثر لها في أداء الواجب على ما هو الملحوظ في المقام ؛ مضافاً إلى أن تعيّن المنوى بعد قصده الامتثال بالمرّه أو التكرار فرع جواز كلّ من الشقين وأداء الواجب بكل من الوجهين ، وقد عرفت المناقشه فيه ؛ وحينئذ فكيف يثمر التيه في جواز قصد الامتثال بالتكرار على القول بوضعه للطبيعه؟!

والمدى يتخيّل في تحقيق المقام أن يقال : إنّنا إذا قلنا بوضع الأمر لطلب طبيعه فلا ريب في حصولها في ضمن الفرد الواحد والمتعدّد ؛ فكما أنّه يتخيّر عقلاً- بين آحاد الأفراد كذلك يتخيّر عقلاً بين الإتيان بالواحد والمتعدّد ؛ فيرجع الأمر حينئذ إلى التخيير بين الأقلّ والأكثر ، فالتخيير الثابت بحكم العقل - بعد الحكم بحجّيته شرعاً - بمنزله التخيير الثابت بالنصّ.

والحال فى التخيير بين الأقل والأكثر يدور بين وجوه :

أحدها : أنه يؤول الحال فيه إلى الحكم بوجوب الأقل واستحباب الأ-كثُر ، لكون القدر الزائد مطلوباً على وجه يجوز تركه ، بخلاف الأقل ، لعدم جواز تركه على أى حال ، فلا تخيير فى الحقيقة.

ثانيها : أن يكون التخيير فيه على نحو غيره ويكون تعيين وجوب الأقل أو الأ-كثُر منوطاً بقصد الفاعل ، فإن نوى الإتيان بالأقل وشرع فيه كان هو الواجب ، وإن نوى الأكثر وشرع فيه على الوجه المذكور تعين عليه ولم يجز الاقتصار على الأقل.

ثالثها : أن يقال أيضاً بكون التخيير فيه على نحو التخيير الحاصل بين سائر الأفعال من غير أن يتعين عليه الأقل أو الأكثر بالتيه ، فإن اقتصر على الأقل أجزأه وإن نوى الإتيان بالأكثر ، وإن أتى بالأكثر كان أيضاً واجباً ؛ والاجتراء بالأقل وجواز ترك الزائد لا يقضى باستحباب الزائد ، نظراً إلى جواز تركه ، فإن مجرد جواز الترك لا يقضى بالاستحباب ، فإن جواز الترك إلى بدل - كما فى المقام - لا- ينافى الوجوب ، بل حاصل فى الواجبات المخيّره وإّما ينافيه جواز الترك مطلقاً ، فلا داعى إلى التزام البناء على الاستحباب فى القدر الزائد مع منافاته لظاهر الأمر.

والحاصل : أنه إن أتى بالأ-كثُر كان واجباً ، وإن اقتصر على الأقل وترك ما زاد عليه كان كافياً أيضاً ، لقيامه مقام الزائد على مقتضى التخيير.

فإن قلت : إذا كان المكلف بمقتضى الأمر مخيراً بين الأقل والأ-كثُر وأتى بالأقل كان ذلك على مقتضى الأمر مجزياً مسقطاً للتكليف ، للإتيان بأحد فردى المخيّر ، فكيف يتصوّر مع ذلك بقاء الوجوب حتّى يقوم بالأكثر لو أتى بالزيادة؟!

قلت : قيام الوجوب بالأقل مبنى على عدم الإتيان بالأ-كثُر ، فإن أتى بالأ-كثُر قام الوجوب بالجميع ، وإن اقتصر على الأقل قام الوجوب به ، ألا- ترى أنه لو قال : «يجب عليك ضرب زيد إمّا سوطاً أو سوطين أو ثلاثة» فإن ضربه سوطاً واقتصر عليه كان ذلك هو الواجب ، وإن ضربه بعد ذلك سوطاً آخر واقتصر عليهما قام

الوجوب بهما ، وإن أتى بالثالث قام الوجوب بالثلاثة ، وليس شىء من الأسواط الثلاثة مندوبا ، إذ ليس هناك إلّا تكليف واحد دائر بين الوجوه الثلاثة فالسوط الأول إنما يجزى لو اقتصر عليه ، وأما لو كان فى ضمن الاثنين أو الثلاثة كان جزءا من المجزى ، فيكون الحكم بإجزائه أولا- مراعى بعدم الإتيان بالثانى على حسب ما يقتضيه ظاهر الأمر. وجواز الاقتصار عليه لا- يقضى باستحباب الزائد ، لما عرفت من كون الأقل إذا بدلا عن الأكثر ، وجواز الترك إلى بدل لا ينافى الوجوب.

ولا فرق فيما قرّرنا بين ما إذا كان الأقل مع الزيادة فعلا واحدا كما إذا قال : «امسح قدر إصبع أو إصبعين أو ثلاثة» فإنّ المسح بقدر إصبعين أو ثلاثة يعدّ مسحا واحدا وإن جاز الاقتصار على بعضه - أعنى قدر الإصبع - أو عدّ أفعالا عديده ، كما فى المثال المتقدم.

وقد يتخيل الفرق حيث إنّ كلّا من الزائد والناقص فى الصورة الاولى فعل واحد مستقلّ مغاير للآخر ، بخلاف الصورة الثانية ، فإنّ الناقص فعل مستقلّ على التقديرين ، نظرا إلى انفصال البعض عن البعض ، وبالتأمل فيما قرّرنا يظهر فساد ذلك وانتفاء الفرق بين الوجهين ؛ هذا.

وقد ظهر ممّا ذكرنا ضعف الوجه الأوّل وكذا الوجه الثانى. فالتحقيق فى المقام هو الوجه الثالث.

فالواجب بمقتضى الأمر نفس الفعل الدائر بين الوجهين ، وقصد الإتيان بالأكثر لا يقضى بتعيين الإتيان به ، بل يجوز العدول عنه ولو بعد الإتيان بمقدار الأقل بل ولو لم يعدل عنه أيضا ، إذ بعد الإتيان بالأقلّ يصدق الإتيان بالواجب فلا مانع من الاقتصار عليه.

نعم إذا قصد الإتيان بالأقلّ وأتى به اتّجه القول بسقوط الواجب وعدم جواز الإتيان بالزائد على وجه المشروعه ؛ وليس ذلك من جهه تعيين الأقلّ بالتيه ، بل لصدق الامتثال مع الإتيان به كذلك ، فيحصل به أداء الواجب من غير أن يكون مراعى بالإتيان بالزائد.

نعم لو قام دليل من الخارج على مطلوبتيه الزيادة أيضا كان ذلك مندوبا ، إذ ليس مطلوبتيه فعله إذا من جهة الأمر المتعلق به على وجه التخيير.

وأما إذا نوى الإتيان بالأكثر أو خلا عن القصدتين جاز له الاقتصار على الأقلّ والإتيان بالأكثر.

إذا تقرّر ذلك فنقول بجريان ذلك بعينه في المقام ، فإنّه كما عرفت من قبيل التخيير بين الأقلّ والأكثر ، فإن شاء اقتصر على المرّه وإن شاء أتى بالتكرار.

ولا يرد عليه أداء الواجب بالمرّه فلا يبقى أمر حتّى يشرع الإتيان بالزائد ، لما عرفت من كون أداء الواجب وسقوط الأمر مراعى بعدم الإتيان بالزائد ، فكلّ ما أتى به من أفراد الطبيعه انضمّ إلى ما تقدّمه منها وكان الجميع مصداقا لحصول الطبيعه. فجواز الاقتصار على المرّه لا ينافى قيام الواجب بالتكرار على فرض الإتيان به.

نعم إن قصد أداء الواجب بالمرّه وأتى بها أتجه القول بعدم مشروعيتّه الزائد حسب ما عرفت ولا يقضى ذلك بسقوط الثمره ، لحصولها في الصورتين الأخيرتين.

وأنت خبير بأنّه لو صرّح الأمر بالتخيير بين الأقلّ والأكثر جرى فيه ما ذكر ، لتعلق الأمر بكلّ منهما بالخصوص ، وأما إذا تعلق الأمر بمطلق الطبيعه الحاصله بالمرّه فلا وجه لجعل أداء المكلف به مراعى بفعل غيره ، إذ الواجب حينئذ شيء واحد وهو الطبيعه الحاصله بالمرّه ؛ غايه الأمر ثبوت التخيير عقلا بين حصولاتها بحسب أفرادها ، وأما إذا تحقّق حصولها ببعض تلك الحصولات فلا- وجه لارتكاب حصولها بغيره ، فمع الإتيان بها مرّه يحصل الطبيعه المطلقه المطلوبه قطعاً ، وحينئذ فحصولها في ضمن المتعدّد ليس عين الحصول الأوّل ، بل غيره ، فلا وجه لمراعاته في المقام.

نعم يتّم ما ذكر فيما لو أتى بالفردين أو الأفراد دفعه فإنّه يكون حينئذ حصول الطبيعه ابتداء في ضمن المتعدّد ، فيحصل به الامتثال كأدائها في ضمن المرّه.

ويشكل ذلك بما مرّ من صدق حصول الطبيعه حينئذ بالمرّه أيضا ، فقضيّه حصول الطبيعه بها وجوبها استقلالا ، وقضيّه وجود الطبيعه بالكلّ وجوب الكلّ ووجوب المرّه في ضمنه تبعا لوجوبه ، ولا وجه للالتزام وجوبين .

ويدفعه : أنّ ما ذكر إنّما يتمّ إذا قلنا بوجوب الجميع من حيث هو وجعلنا حصول الطبيعه في ضمنه حصولا واحدا كحصولها في ضمن المرّه ، وليس كذلك ، فإنّ حصول الطبيعه في ضمن الأفراد المتعدّده ليس حصولا- واحدا لها ، بل حصولات عديده يكون كلّ منها إيجادا للطبيعه الواجبه ، واعتبار وجودها في ضمن الجميع عين تلك الوجودات قد اعتبرت جملة ، فليس أداؤها في ضمن الجميع أداء مغايرا لأدائها في ضمن الآحاد ، فالمتّصف بالوجوب حقيقه هو كلّ من تلك الآحاد ، لا تحاده بالطبيعه الواجبه قبل فراغ ذمّه المكلف عن أدائها ، وحيث إنّ المطلوب بالأمر مطلق إيجاد الطبيعه عمّ الإيجاد الواحد والمتعدّد وتّصف الكلّ بالوجوب ، ولا يقتضى ذلك تعدّد الواجب ، وإنّما يقتضى تعدّد إيجاده ولا مانع منه ، فإنّ كلّا من أفراد المتقارنه أداء للواجب ، فيحكم بوجوب الكلّ وأداء الطبيعه في ضمن الجميع .

نعم لو كان الواجب إيجاد الطبيعه مرّه - كما يقوله القائل بالمرّه - لم يتحقّق الامتثال إلّا بحصول واحد منها حسب ما قرّرناه في الثمره ، وعلى الأوّل لا فرق بين ما إذا نوى الامتثال بأحدهما أو بهما ، إذ قد عرفت أنّ التيه المذكوره ممّا لا مدخل لها في أداء الواجب وهذا بخلاف ما لو تعاقبت الأفراد ، إذ بالإتيان بالأوّل يحصل أداء الطبيعه الواجبه قطعاً وبأدائها يسقط الوجوب . ولا فرق حينئذ أيضا بين ما إذا نوى أوّلا- أداء الطبيعه في ضمن المرّه أو التكرار ، حسب ما عرفت . فتلخّص بما ذكرنا ظهور الثمره بين القولين فيما لو أتى بالمتعدّد دفعه دون ما إذا أتى بها متعاقبا ، حسب ما عرفت تفصيل القول فيه . فتأمّل في المقام .

**قوله : (المرّه والتكرار خارجان عن حقيقته ... الخ) .**

أنت خبير بأنّه بعد بيان كون المتبادر من الصيغه هو طلب إيجاد حقيقه الفعل



يثبت كون الصيغه حقيقه فى طلب إيجاد الطبيعه المطلقه القابله للتقييد بكلّ من التكرار والمّرّه وغيرهما ، فلا- دلالة فيها على خصوص شىء منهما لوضوح خروج كلّ من تلك الخصوصيّات عن الطبيعه اللابشرط من غير حاجه إلى إثبات ذلك بالدليل.

ولو قيل : بأنّ المقصود بالمقدّمه المذكوره بيان كون الطبيعه المتبادره من الصيغه هى الطبيعه المطلقه دون المقيّده بالتكرار أو المّرّه بناء على كون المقدّمه الأولى لبيان كون المتبادر من الصيغه هو طلب إيجاد الطبيعه فى الجملة. فبعد ملاحظه المقدّمتين يتمّ المدعى.

ففيه : أنّ ذلك ممّا لا يمكن إثباته بالبيان المذكور ، إذ خروج كلّ من الأمرين عن الطبيعه المطلقه لا يقضى بخروجه عن مدلول الصيغه الّذى هو طلب الطبيعه فى الجملة الحاصله بكلّ من الوجوه الثلاثه.

ويمكن أن يقال : إنّّه وإن كان خروج المّرّه والتكرار عن الطبيعه المطلقه أمرا ظاهرا إلّا أنّه لا بدّ من ملاحظته فى المقام ، لتوقف الاحتجاج عليه ؛ ووضوح المقدّمه لا يقتضى عدم اعتبارها فى الاحتجاج.

نعم لم يكتف المصنّف رحمه الله بمجرد ظهورها ، بل أراد بيانها ، ليّتضح الحال فى الاستدلال ، فلمّا أثبت أوّلا بكون المتبادر من الأمر بعد الرجوع إلى العرف هو طلب حقيقه الفعل كون الصيغه حقيقه فى طلب نفس الحقيقه بيّن بذلك كون خصوص كلّ من المّرّه والتكرار خارجا عن حقيقه الفعل غير مأخوذ فيها كالزمان والمكان ، ليندفع به احتمال كون أحدهما مأخوذا فى حقيقه الفعل فيكون الدالّ على الحقيقه دالّا عليه ؛ فالغرض من ذلك إيضاح الحال ليكون آكد فى إثبات المطلوب.

ويمكن أن يقرّر الاحتجاج بوجهين آخرين يتّضح الحاجه فيهما إلى بيان المقدّمتين المذكورتين :

أحدهما : أنّ المقصود من كون المتبادر من الأمر طلب حقيقه الفعل ، هو طلب حقيقه الفعل بمعناه الحدثى - أعنى المصدرى - كما سنشير إليه فى التقرير الثانى ؛

فيثبت بالمقدمه الاولى كون الصيغه حقيقه فى طلب معناه المادى من دون إفاده الهيئه لما يزيد على ذلك ، فيثبت بذلك عدم دلالة الأمر بهيئته على شىء من المره والتكرار.

ثم بين بقوله : «والمره والتكرار خارجان ... الخ» أنّ معناه الحدى لا- دلالة فيه على شىء من الأمرين ، فإنه بعد الرجوع إلى العرف لا يفيد خصوص شىء منهما كما هو الحال فى الزمان والمكان ، فيثبت بذلك كون مدلوله المادى هو الطبيعه المطلقه ، يفيد ذلك عدم دلالة على شىء من الأمرين بمادته ؛ وبه يتم المدعى : من عدم دلالة الأمر على شىء من الأمرين مطلقا.

وثانيتها : أنّ المقصود بالتبادر المدعى عدم دلالة الأمر بالمطابقه أو التضمن على شىء من المره أو التكرار ، حيث إنّ مدلوله ليس إلّا طلب حقيقه الفعل ؛ ومن بين خروج المره والتكرار عن نفس الطبيعه. والمراد بقوله : «والمره والتكرار خارجان ... الخ» بيان انتفاء الدلالة الالتزاميه. فإنّ الخارج من الحقيقه قد يكون مدلولاً التزامياً لها ، ولا يفيد خروجه عن المدلول انتفاء الدلالة عليه ، فقال : «إنّ المره والتكرار خارجان عن حقيقته على نحو الزمان والمكان» يعنى : أنه ليس ممّا لا- يمكن انفكاك تصوّر الطبيعه عن خصوص واحد منها إذ يتصوّر طلب الفعل من دون ملاحظه شىء منهما ، كما هو الحال فى الزمان والمكان والآله ؛ فعلى هذا يكون قوله : «كالزمان والمكان» قيّدا مأخوذاً فى المقدمه المذكوره ، وهذا الوجه بعيد عن سياق العبارة كما لا يخفى.

**قوله : (نعم لما كان ... المره).**

قد يتراءى من ذلك كون المره ملحوظه على وجه اللابشرط مستفاده من الصيغه ، نظراً إلى الوجه المذكور ؛ غايه الأمر أن يكون مدلولاً التزامياً للصيغه لا وضعياً ، وذلك لا يقضى بالفرق فى نفس المدلول ، إذ أقصى ذلك الفرق بينهما فى كفيته الدلالة ، ولا فائده فيه بعد حصول أصل الإفاده على ما هو المقصود فى المقام.

وفيه : أنّ كون المرّه أقلّ ما يمثّل به الأمر يفيد حصول الامتثال بالأكثر أيضا ، وذلك ممّا لا يقوله القائل بكون الأمر للمرّه ، فقضيّه البيان المذكور حصول الامتثال بالمرّه قطعا وإن قضت الصيغه بحصوله بالأكثر أيضا ، ولا ربط له بما يقوله القائل بالمرّه ؛ ومع الغضّ عنه فالقائل بالمرّه يجعل خصوص المرّه مندرجه في المأمور به بخلاف ما يستفاد من الوجه المذكور فإنّ أقصى ما يفيد حصول المطلوب بها لا أنّها مطلوبه بخصوصها وفرق بين الصورتين (١).

### **قوله : (وبتقرير آخر).**

الفرق بين هذا التقرير والتقرير الأوّل ظاهر من حيث البيان على ما هو الشأن في اختلاف التقريرين ، وبينهما مع ذلك اختلاف آخر في بيان عدم دلالة المصدر على خصوص المرّه والتكرار ، حيث إنّ احتجّ عليه في الأوّل بمجرّد خروجه عن طبيعه كالزمان والمكان وقد احتجّ عليه هنا بكونه أعمّ من الأمرين ، حيث إنّه يصحّ تقييده بكلّ من القيدين ، والعامّ لا دلالة فيه على الخاصّ.

### **قوله : (ومن المعلوم أنّ الموصوف ... الخ).**

لا يخفى أنّ التقابل المذكور إنّما هو بين الوحدة المعتره بشرط لا والتكرار دون الوحدة الملحوظه لا بشرط شيء ، لحصولها في ضمن التكرار أيضا ؛ فغايه ما يلزم من البيان المذكور أن يكون مفاد الأمر قابلا للتقييد بالقيدين المذكورين ، وكما أنّ طبيعه المطلقه قابله للتقييد بالقيدين المذكورين فكذا طبيعه المأخوذه بملاحظه الوحدة المفروضه الملحوظه لا بشرط شيء ، لوضوح أن اللابشرط يجامع ألف شرط ، فلا يفيد مجرّد ما ذكره كون الوحدة المفروضه غير مأخوذه في الفعل بمعنى المصدر.

ثمّ إنّّه يمكن أن يقال : إنّ تقييد المصدر بالصفات المتقابله لا يفيد كونه حقيقه في الأعمّ ، إذ قد يكون التقييد قرينه على التجوّز فصحّه التقييد بالقيدين دليل على

---

(١) الوجهين ، خ ل (هامش المطبوع).

جواز إرادته الأعمّ وصحّحه إطلاقه عليه ، وهو أعمّ من الحقيقة. فقد يكون إذن حقيقته في خصوص المتّصف بأحد القيدين ؛ ومع ذلك يصحّ تقييده بالآخر من باب المجاز.

ويمكن دفعه بأنّ مراد المصنّف بذلك أنّ حقيقته الفعل إذا لوحظت على إطلاقها مع قطع النظر عن ملاحظته شيء آخر معها كانت قابله للتقييد بالوصفين ، فذلك دليل على كونها أعمّ من الأمرين ، إذ لو كانت مختصّة بأحدهما لم تكن بذاتها قابله للتقييد بالآخر ، وإنّما تقبله مع ملاحظتها بوجه آخر قابل لذلك وهو خلاف المفروض.

ويمكن الاحتجاج على ذلك أيضا بأنّ الأفعال مشتقة من المصادر الخالية عن التنوين، فإنّها من عوارض الاستعمال ، وما يؤخذ منها الأفعال ليست جارية في الاستعمال حتّى يلحقها التنوين.

وقد تقرّر أن المصادر الخالية عن التنوين موضوعه للطبيعه من حيث هي فإنّها من أسامي الأجناس ، على أنّه قد حكى السكاكي في المفتاح أنّه لا- نزاع في وضع غير المنوّن من المصادر للطبيعه من حيث هي ، وأنّ ما وقع فيه النزاع من أسامي الأجناس في وضعه للطبيعه المطلقة أو المأخوذه بشرط الوحده إنّما هو فيما عدا غير المنوّن من المصادر ، ويشهد بذلك أنّ ابن الحاجب - مع اختياره في الإيضاح على خلاف التحقيق كون الجنس موضوعه للطبيعه المقيّده بالوحده - حكم هنا بأنّ المطلوب بالصيغه إنّما هي الحقيقة من حيث هي.

**قوله : (طلب ضرب ما).**

أراد به مطلق الضرب المبهم الشامل للواحد والكثير لا فردا ما من الضرب ، إذ لا يتبادر من المصدر إلّا مطلق الطبيعه دون الفرد المنتشر ، حسب ما قرّره.

**قوله : (وما يقال ... الخ).**

كأنّ هذا المورد غفل عن انحصار المتبادر من الهيئه في طلب إيجاد المادّه حسب ما أخذ في الاحتجاج ، فتبّه عليه في الجواب ، أو إنّ غفل عن إفاده التبادر نفى اعتبار أمر آخر مع ذلك في الوضع ، لتوهّمه أنّ مقتضى التبادر وضعها لطلب

الطبيعه فى الجملة فىكون مئبئا لما ىئبادر من أجزاء المعنى وقىوده لا- نافىا لما لا- ىئبادر منها ، وضعفه أىضا ظاهر ممّا قرره فى الجواب.

### قوله : (إنّا قد ىئنا انحصار مدلول الصىغه بحكم التبادر ... الخ).

قد ىجاب عنه أىضا بأنّه إذا ثبت عدم دلالة المادّه على الوحده فالقدر المسلمّ من مدلول الهىئه هو طلب إىجاد المادّه.

ودعوى وضعها لما ىزىد على ذلك مخالفة للأصل مدفوعه به ، وحينئذ ىقرّر الاحتجاج من دون حاجة إلى التمسك إلى التمسك إلى التبادر فى إثبات وضعه الهىئى لطلب إىجاد المهىئه أو الانحصار فى ذلك على ما قرره المصنّف.

وقد تمسك به بعض الأفاضل فى المقام وهو بمكان من الوهن ، إذ لا مسرح للأصل فى نحو هذه المقامات ، لوضوح أنّ الامور التوقىفيه إنّما تتبىن من توقىف الواضع ، فلو دار اللفظ بىن كونه موضوعا لمعنى مفرد أو مركّب أو دار اللفظ الموضوع بىن كونه مفردا أو مركّبا لم ىمكن الحكم بالأوّل من جهة الأصل وهو واضح. هذا.

وقد احتجّ للقول بوضعه للماهىئه بوجه اخر :

منها : أنّه قد استعمل تاره فى المرّه اخرى فى التكرار ، والأصل فىما استعمل فى الأمرىن أن ىكون حقیقه فى القدر المشترك بىنهما ، دفعا للاشتراك والمجاز.

وىرد علیه أنّه مع البناء على كونه حقیقه فى القدر المشترك ىلزم المجاز أىضا ، لكونه مجازا عند استعماله فى خصوص كلّ من القسمىن وضعفه ظاهر ممّا مرّ غیر مرّه سىما ما ذكرناه عند احتجاج القائل بكون الأمر حقیقه فى الطلب نظىر ما ذكر ؛ فالظاهر أنّ التمسك بالأصل فى أمثال هذا المقام ممّا لا غبار علیه.

ومنها : أنّه ىصحّ تقىيد الأمر تاره بالمرّه اخرى بالتكرار من دون تناقض ولا تكرار ، فىكون للأعمّ منهما.

وىرد علیه أنّه لا باعث على لزوم التناقض فى المقام ، غایه الأمر لزوم التجوّز وهو غیر عزیز فى الاستعمالات ، وكذا التأكىد ممّا لا مانع منه ، فالتجوّز جازى والتأكىد واقع.

وفيه : أنّ جواز الأمرين ممّا لا كلام فيه ، وإنّما المقصود أنّ كلّاً منهما على خلاف الأصل فلا باعث على الالتزام به من غير دليل مع إمكان القول بما لا يلزم منه شيء من الأمرين.

وفيه : أنّ ما ذكر لا- يفي بإثبات الوضع فإنّه من الأمور التوقيفيه وبمجرد ذلك لا يحصل التوقيف وما يقوم مقامه ليصحّ إثبات الوضع به.

ويمكن دفعه بأنّ المقصود أنّا نرى مدلول الأمر حال إطلاقه قابلاً- بحسب العرف - للتقييد بكلّ من الأمرين من دون لزوم تناقض في الظاهر حتّى يلزم بسببه الخروج عن ظاهر اللفظ ولا تكرار حتّى يلتزم من جهته بحصول التأكيد ، بل المعنى المنساق من الصيغه قابل في نفسه لكلّ من الأمرين ، فيفيد ذلك كون معناه هو الأمر الجامع بين الأمرين.

ويرد عليه : أنّ غايه ما يثبت بذلك عدم وضعه لخصوص المرّه الملحوظه بشرط لا على أحد الوجهين المتقدمين ولا للتكرار ، وأمّا وضعه للمرّه لا بشرط فممّا لا ينفيه الدليل المذكور ، فإنّها أيضا قدر جامع بين المرّه الملحوظه على الوجه المتقدم والتكرار ، إلّا أن يقال: إنّنا نأخذ في الاحتجاج تقييده بالمرّه المأخوذه على الوجه المذكور لكن القول بعدم حصول التأكيد حينئذ محلّ منع ، ومع الغضّ عن ذلك فلو تمّ ما ذكر فإنّما ينفى القول بوضعه لخصوص المرّه أو التكرار دون القول بالاشتراك اللفظي ، فلا ينهض حجّه على المطلوب. فتأمل.

ومنها : حسن الاستفهام عن إرادته المرّه أو التكرار وهو دليل على كونه للأعمّ ، وضعفه ظاهر إذ الاستفهام إنّما يحسن مع قيام الاحتمال وهو حاصل على القول بوضعه للأعمّ وغيره على أنّ حسن الاستفهام ليس عن التكرار والمرّه الملحوظه لا بشرط فلا يفي ذلك بإثبات المقصود.

ومنها : أنّه لو كان للتكرار لكان استعماله في المرّه غلطا وكذا العكس ، لانتفاء علاقه بينهما.

وهو ضعيف جدّا ، لوضوح كون الطلب المطلق جامعا بين الأمرين ، فغايه

الأمر إسقاط الوحده أو التكرار من المستعمل فيه ، واستعمال الأمر فى المطلق وإرادته الخصوصيه الأخرى من القرينه ولا حاجه فى تصحيحه إلى ملاحظه علاقته التضاد ، إذ مع ضعف تلك العلاقه لا مسرح لها فى المقام ، على أنّ ذلك على فرض صحته لا يجرى بالنسبه إلى المرّه الملحوظه لا بشرط شىء ، لكونها أعمّ من القيدىن المفروضين ، ولا يقضى ذلك أيضا ببطلان القول بالاشتراك.

ومنها : أنّه نصّ أهل اللغه أنّه لا فارق بين «افعل» و «يفعل» إلّا كون الأوّل إنشاء والثانى خبرا ومن البين صدق الثانى مع كلّ من الوحده والتكرار فيكون للأعمّ ، فيكون الأوّل أيضا كذلك ، وإلّا ثبت هناك فرق آخر بينهما. وضعفه أيضا ظاهر ، لعدم ثبوت النقل المذكور وعلى فرض صحته فلا ينافى القول بوضعه للمرّه اللابشرط ، على أنّه قد يناقش فى وضع المضارع للأعمّ مع ما اشتهر من دلالتة على التجدد والحدوث.

ومنها : ما روى عنه صلى الله عليه وآله : أنّه لما قال له سراقه فى الحجّ : ألعامنا هذا يا رسول الله أم للأبد؟ فقال صلى الله عليه وآله : «بل لعامنا هذا ، ولو قلت نعم لوجب» (١) فأفاد صلى الله عليه وآله أنّ الزيادة تثبت بقوله : «نعم» ولو كان للتكرار لما احتاج إلى ذلك ، ذكر ذلك الشيخ رحمه الله.

وفيه بعد ضعفه : أنّه لا ينهض حجّه للقول بوضعه للطبيعه ، إذ قد يكون للمرّه.

ولو دفع ذلك بسؤال سراقه - وهو من أهل اللسان - ففيه : أنّه حينئذ تمسك بحسن الاستفهام ، وقد عرفت ما فيه.

**قوله : (لما تكرر الصوم والصلاه).**

كأنّه أراد بذلك أنّه لو لا ذلك لما فهموا التكرار من الأمر بالصوم والصلاه ، وقد فهموه منه قطعاً ، فدلّ ذلك على كونه حقيقه فيه ؛ وجوابه الآتى يشير إلى ذلك.

**قوله : (إذ لعل التكرار ... الخ).**

يريد أنّهم لو فهموا التكرار من نفس الأمر أفاد كونها حقيقه فيه ، وإن استندوا فيه إلى القرائن المنضمّه وشواهد الحال فلا ، وحينئذ فالاحتجاج مبنى على الوجه

---

(١) مشكل الآثار للطحاوى : ج ٢ ص ٢٠٢.

الأول ، فلا بدّ من إثباته حتّى يتمّ الاحتجاج ، ومجرّد الاحتمال لا يكفي في صحه الاستدلال، سيّما مع وجود الدليل على التكرار من إجماع الأئمّه والأخبار الواردة. لا يقال إنّ الأصل عدم ضمّ القرائن وعدم استناد الفهم إليها ، إذ من البين عدم جواز إثبات الامور التوقيفيّه بمثل ذلك ، بل نقول : إنّ الأصل عدم حصول الفهم من نفس اللفظ وعدم وضع اللفظ لذلك.

**قوله : (وهو باطل وإن قلنا بجوازه في الأحكام).**

وذلك لأنّ أحكام الشرع مبتنيه على الحكم والمصالح ، فقد يقال حينئذ بعد استنباط وجه الحكمه والعله في الحكم بثبوت الحكم في سائر موارد ؛ وأما الأوضاع اللفظيّه فلا يرتبط بالحكم والمصالح ؛ غايه الأمر أن يلاحظ فيها بعض المناسبات القاضيه باختيار بعض الألفاظ للوضع لمعناه دون آخر ، ومن البين أنّ مثل ذلك لا يعتبر فيه الاطراد حتّى يمكن القول بثبوت الوضع في موارد تلك المناسبه ، فلذا لا- يمكن تحصيل الظنّ بالوضع من مجرّد القياس بحسب الغالب ، ولو أمكن حصول الظنّ منه في مباحث الأوضاع لم يبعد القول بحجّيته في المقام ، لما تقرّر من حجّيه مطلق الظنّ في مباحث الألفاظ ، إلّا أنّه نادر جدّا ، فلذا منع من حجّيته في مباحث الأوضاع من قال بحجّيه القياس في الأحكام.

**قوله : (فإنّ النهى يقتضى انتفاء الحقيقه ... الخ).**

لا يخفى أنّ هذا الفارق لو قضى بالفرق فإنّما يقتضى عدم وضع النهى للتكرار ، للزوم اللغو في ارتكاب الوضع لعدم الحاجه إلى وضعه للتكرار ، للاكتفاء في إفادته بمجرّد وضعه لطلب الترك. فلو كان الواضع مع ذلك لم يهمل الوضع له ووضعه لخصوص التكرار كان ملاحظته ذلك في وضع الأمر مع عدم استفادته من اللفظ أولى ، فلا يصحّ جعل ذلك فارقا في المقام.

والظاهر أنّ مقصود المصنّف بذلك تسليم دلالة النهى على التكرار من جهه الوضع في الجملة ، نظرا إلى وضعه لما يستلزمه حسب ما عرفت لا تسليم وضعه لخصوص التكرار ، ولا يجرى ما ذكر في الأمر فيكون ذلك هو الفارق بين الأمر والنهى ، حيث يدلّ النهى عليه دون الأمر.



### قوله : (وأیضا التكرار فی الأمر مانع من فعل غیر المأمور به).

أورد علیه : بأنّ من قال بالتكرار إنّما يقول بكونه للتكرار الممكن عقلا وشرعا ، فلا يكون للتكرار على نحو يمنع من فعل غیره ممّا يجب علیه فعله.

ويمكن دفعه بأنّ مقصوده بذلك أنّ التكرار الذى وضع له النهى هو الدوام وهو يجتمع ويجمع كلّ فعل ، ولا يمكن اعتبار مثله فى الأمر فلا يمكن قياس الأمر علیه ، وملاحظه التكرار على وجه آخر حسب ما ذكر يتوقف على قيام دليل آخر علیه غير القياس على النهى ، ومع الغصّ عن ذلك فيمكن أن يقال : إنّ مراده إبداء الفرق بين إرادته الدوام من النهى ، فإنّه ممّا لا حرج فيه أصلا ، نظرا إلى أنّه يجمع كلّ فعل من الواجبات والمباحات وغيرهما بخلاف الأمر ، فإنّه وإن اريد به التكرار على نحو يمكن اجتماعه مع سائر الواجبات إلّا أنّه لَمّا لم يجتمع مع غيره من سائر الأفعال كان فيه من الحرج ما لا يليق بحال الأمرين ، ولا يحتاجون إلى التعبير عنه إلّا نادرا ، فلم يوضع اللفظ بإزائه ، والفرق المذكور كاف فى نظر الحكيم.

وقد يجاب عنه أيضا بأنّ النهى يصادّ الأمر ويناقضه فلا وجه لقياس أحد الضدّين على الآخر ، ولو سلّم صحّ القياس حينئذ ففضيّه ذلك أن يقال : إنّ الأمر نقيض النهى فإذا كان مقتضى النهى الدوام فينبغى أن يكون قضيه الأمر عدمه.

### قوله : (بعد تسليم كون الأمر بالشىء نهيا عن ضده ... الخ).

أراد بذلك المنع من كون الأمر بالشىء نهيا عن ضده أولا وبعد تسليمه أورد علیه بما ذكره.

### قوله : (أو تخصيصه).

عطف على التسليم وترديده بين الوجهين من جهة عدم جريان المنع المذكور على التقدير الثانى.

### قوله : (منع كون النهى الذى فى ضمن الأمر للدوام).

لا يخفى أن المسلم عند المستدلّ كون صيغته النهى موضوعه للدوام ، وليس على القول باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده حصول صيغته النهى فى ضمن

الأمر حتى يقال : بدلالتها على الدوام ؛ والقدر المسلّم من حصول معنى النهى فيه هو طلب ترك الضدّ على نحو الطلب المتعلّق بالفعل ، فإن كان الطلب الحاصل فى الأمر للدوام كان النهى عن ضده كذلك وإلا فلا ، فلا يتّجه الاحتجاج إلّا أن يقال : إنّ قضيه القول بكون الأمر بالشىء مقتضيا للنهى عن ضده أنّ مقتضى الأمر حصول ما يقتضيه لفظ النهى المتعلّق بضده ، فيكون دلالتها على مطلوبيّه ترك الضدّ على سبيل الدوام اللانزّم للأمر - على حسب ما يدّعيه - كاشفا عن كون طلب الفعل أيضا كذلك ، فإذا سلّم هذا الاقتضاء تمّ المدعى.

والجواب عنه منع هذا الاقتضاء ، فإنّ غايه ما يسلم من ذلك دلالته على النهى عن ضده على نحو الطلب الحاصل فى الأمر حسب ما ذكرنا.

فإن قلت بتبعيه النهى للأمر حسب ما ذكره المصنّف ممّا لا كلام فيه ، لوضوح أنّه إذا تعلّق الأمر بفعل دائما قضى بكون النهى عنه كذلك ، وإن كان مرّه كان النهى عنه كذلك ، لكن نقول : إنّ قضيه ذلك كون الأمر المتعلّق بطبيعته الفعل قاضيا بتعلّق النهى أيضا بطبيعته ضده وقضيه النهى المتعلّق بطبيعته هو الدوام والاستمرار ، لعدم تحقّق الترك إلّا به.

قلت : لما كان قضيه الأمر المتعلّق بطبيعته هو الإتيان بتلك الطبيعه فى الجملة ولو فى ضمن المرّه كان قضيه النهى اللانزّم له هو طلب ترك ضده كذلك ، فإنّه القدر اللانزّم للأمر المفروض ، وكما أنّ إيجاد طبيعه الفعل يتحقّق بفعله مرّه فكذلك ترك طبيعه الفعل ؛ وإنّما لا - نقول به فى النهى الصريح ، نظرا إلى قضاء ظاهر الإطلاق وللزوم اللغو فى غالب الاستعمالات لقيام الضروره على حصول الترك فى الجملة ؛ ولا يجرى شىء منهما فى النهى التابع للأمر ، كما لا يخفى هذا.

وقد ذكر للقائل بالتكرار حجج اخر موهونه جدّا على نحو الحجج المذكوره :

منها : أنه يتبادر منه الدوام ، ألا ترى أنّك لو قلت : «أكرم أباك وأحسن إلى صديقك وتحذّر من عدوك» لم يفهم منها عرفا إلّا الدوام. وهو أماره الحقيقه. وضعفه ظاهر، فإنّ الدوام فيها إنّما يستفاد من المقام.

ومنها : أنه لو لم يكن للتكرار لكان الإتيان به في الزمان الثاني متوقفاً على قيام الدليل عليه ولكان قضاء لا أداء. ووهنه ظاهر سيما الأخير.

ومنها : أنه لا دلالة في الأمر على خصوص الوقت فإمّا أن لا يجب في شيء من الأوقات أو يجب في الجميع أو يجب في البعض دون البعض ، لا سبيل إلى الأوّل وإلّا لم يجب الفعل ، ولا إلى الأخير لبطلان الترجيح بلا مرجح ، فتعيّن الثاني وهو المطلوب.

وجوابه ظاهر فإننا نقول بجوبه في جميع تلك الأزمان بحيث لو اتى به في أيّ جزء منها كان واجبا ، ولا يلزم من ذلك وجوبه في الجميع على سبيل التكرار.

ومنها : أنه لو لم يكن للتكرار لما صحّ نسخه واستثناء بعض الأزمان منه مع وضوح جواز الأمرين.

واجب عنه بأنّ ورود النسخ والاستثناء قرينه على التعميم ولا-يمنعه أحد والأولى أن يقال : إنّ شمول الوجوب للأزمان غير التكرار ، كما عرفت في الجواب السابق.

ومنها : قوله عليه السلام : «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» فإنه يفيد التكرار مدّه استطاعته.

ويدفعه بعد الغضّ عن سنده أنه على فرض دلالة فإنما يفيد كون أوامره يراد بها التكرار من جهة القرينه المذكوره ، وأين ذلك من دلالته عليه بحسب اللغة؟ كما هو المقصود ؛ ومع الغضّ عنه فدلاله الروايه على إرادته التكرار غير ظاهره ، إذ قد يكون «ما» موصوله أو موصوفه ، فيراد به أنه إذا أمرتكم بشيء فأتوا من أفراد الفرد الذي تستطيعونه ، فلا يراد منكم ما لا تستطيعونه ولا تقدرّون عليه ، وأين ذلك من الدلالة على التكرار؟ وقد مرّ الكلام في بيان الروايه عند احتجاج القائل بكون الأمر للندب.

**قوله : (ولو كان للتكرار لما عدّ ممثلاً).**

لا يخفى أنّ القائل بكونه للتكرار إن جعل الجميع تكليفا واحدا - كما هو أحد

الوجهين فيه - تمّ ما ذكره ، وأما إن جعله تكاليف شتى على حسب التكرار الحاصل فيه فما ذكره ممنوع ، لحصول الامتثال على القول به أيضا.

ويدفعه : أنّ القائل بالتكرار وإن قال بحصول الامتثال حينئذٍ إلّا أنّه لا يقول بفراغ ذمّه المكلف وأداء التكليف به ، فمقصود المستدلّ من حصول الامتثال امتثاله بأداء ما هو الواجب عليه القاضى بسقوط التكليف به ، ولا يتمّ ذلك على القول بالتكرار مطلقا.

فالحقّ في الجواب : أنّه إن أراد بذلك عدّه ممثلا بأداء خصوص المرّه فهو ممنوع ، وإن أراد به عدّه ممثلا عند الإتيان به مرّه فمسلّم ، وهو إنّما يدفع القول بالتكرار ، ولا يثبت به الوضع للمرّه ، لإمكان الوضع للأعمّ - أعنى مطلق طلب الطبعه - فيتحقّق الامتثال بالمرّه من جهه حصولها به ، كما سيشير إليه المصنّف.

### قوله : (ولا ريب في شهاده العرف بأنه لو أتى ... الخ).

لا يخفى أنّه لا حاجه في دفع الاحتجاج إلى هذه الضميمه لاندفاعه بمجرد قيام الاحتمال المذكور حسب ما قرّرنا ، وإنّما ذكره المصنّف لتكميل الإيراد وبيان كون الامتثال بحصول الطبعه دون خصوص المرّه فيكون شاهدا على مقصوده.

وقد عرفت تفصيل الكلام فيما فيه من النقص والإبرام ، فلا حاجه إلى إعادته.

وقد يقال : إنّ مقصوده بذلك صدق الامتثال بالفعل الأوّل مع الإتيان به ثانيه وثالثه ، ولو كان للمرّه لما حصل الامتثال به ، لانتفاء صدق المرّه مع التكرار ، وهذا الوجه بعيد عن كلامه ، إذ سياق عبارته صريح في كون الثاني والثالث أيضا محققا للامتثال إلّا أنّ ما ذكره واضح لا مجال لإنكاره ؛ غير أنّه لا يتمّ إلّا على اعتبار المرّه بشرط لا على الوجه الأوّل ، وهو أضعف الوجوه في المرّه وأما على سائر الوجوه فيها فلا يتمّ ذلك أصلا.

وقد يحتجّ للقول بالمرّه أيضا بوجوه اخر موهونه :

منها : أنّ الأمر كسائر المشتقات من الماضى والمضارع واسم الفاعل والمفعول وغيرها ، ولا دلالة في شىء منها على الدوام والتكرار فكذا الأمر.

وفيه : أنه إن اريد بذلك قياس الأمر على غيره من المشتقات فوهنه واضح ، وإن اريد به الاستناد إلى الاستقراء ، إفادته الظن في مثل المقام غير ظاهر حتى يصح الاستناد إليه.

ثم إن أقصى ما يفيد عدم الدلالة على التكرار وأما إفادته المره فلا ، بل يمكن القول بدلالته على نفى المره أيضا ، فإنه كما لا يدل سائر المشتقات على التكرار فلا دلالة فيها على المره أيضا ، وإنما يفيد مطلق الطبعه ، فينبغي أن يكون الأمر أيضا كذلك ؛ فهو في الحقيقه من شواهد القول بالطبعه.

ومنها : أن صيغه الأمر إنشاء كسائر الإنشاءات والإيقاعات ، وكما أن الحاصل من قولك : «بعث» و «أجرت» و «هي طالق» ليس إلّا بيع واحد وإجاره واحده وطلاق واحد ، فكذا الحاصل من قولك : «اضرب» ليس إلّا طلب ضرب واحد.

وضعفه ظاهر للخلط في الاحتجاج بين المنشئات بالإنشاءات والأمر المتعلق للإنشاء ، فإن البيع والإجاره والطلاق هي الامور المنشئات بالإنشاءات المذكوره وهو أمر واحد وكذا المنشأ بقوله : «اضرب» طلب الضرب وليس إلّا طلب واحد ، وإنما الكلام في المطلوب ومتعلق الطلب المفروض ولا ربط له باتحاد الأمر الحاصل بالإنشاء.

ومنشأ الخلط في المقام كون المنشأ في الإنشاءات المذكوره هو نفس المبدأ ، فزعم كون المنشأ في الأمر أيضا ذلك فلاحظ الوحده فيه ، وليس كذلك لوضوح كون المنشأ هنا نفس الطلب دون المبدأ ، وسيأتى توضيح القول في ذلك إن شاء الله.

ومنها : أنه لو أمر الرجل وكيله بطلاق زوجته لم يكن له أن يطلقها إلّا مره واحده بلا- خلافاً بين الفقهاء ، ولو كان للتكرار لجازت الزيادة عليها.

ويدفعه : أن غايه ما يلزم من ذلك دفع القول بالتكرار دون القول بالطبعه وإتّما لم يجز الزيادة على المره من جهه أنها المتيقن في المقام وما زاد عليه غير معلوم فلا- يجوز الإقدام عليه من دون دلالة الكلام عليه ، وفيه تأمل يظهر من ملاحظه ما قدّمناه في بيان ثمره الأقوال.

ومنها : أنه لو كان للتكرار لكان قولك : «صلّ مرارا» لغوا خاليا عن الفائدة وكان قولك : «صلّ مرّه واحده» تناقضا. ووهنه ظاهر ، إذ لو تمّ ما ذكر فلا يثبت بذلك وضع الأمر للمرّه غايه الأمر أن لا يكون موضوعا للتكرار فيوافق القول بوضعه لطلب الطبيعه.

ومنها : أنه لو كان للتكرار لاستلزم أن يكون الأمر بكلّ عباده ناسخا لما تقدّمه إذا كانت مضادّه للأوّل ، نظرا إلى أنّ الثانى يقتضى استيعاب الأوقات كالأوّل ويدفعه - بعد ما عرفت من عدم دفعه القول بالطبيعه - أنّ القائل بالتكرار لا يقول به إلّا على حسب الإمكان العقلى والشرعى والعادى فمع وجود واجب آخر إنّما يكرّران على وجه لا يزاحم أحدهما الآخر.

ومنها : أنه لو كان للتكرار لكان الأمر بعبادتين مختلفتين لا- يمكن الجمع بينهما ، إمّا لكونه تكليفا بما لا يطاق أو يكون الأمر بكلّ منهما متناقضا للأمر بالآخرى. ووهنه ظاهر ممّا عرفت فلا حاجة إلى إعادته.

تتميم : اختلف القائلون بعدم إفاده الأمر للتكرار فى الأمر المعلق على شرط أو صفه هل يفيد تكرّره بتكرّر الشرط أو الصفه أو لا ، على أقوال :

أحدها : القول بإفادته ذلك مطلقا حكى القول به عن جماعه.

ثانيها : عدم إفادته التكرار كذلك ، وعزى القول به إلى بعضهم ، وربما يحكى ذلك عن السيّد لإطلاقه القول أوّلا بنفى اقتضائه للتكرار إلّا أنه نص فى أثناء الكلام فى الأدلّه بأنّ الشرط قد يصير مع كونه شرطا علّه ، فيتكرّر من حيث إنّ كان علّه لا من حيث إنّ كان شرطا ويعزى إلى الآمدى - مع حكايته الاتفاق والإجماع على إفادته التكرار فى العلّه - أنه قال : والأصوليون من الحنفية قالوا : إنّ الأمر المطلق يفيد المرّه ولا- يدلّ على التكرار وإذا علّق بالعلّه لم يجب تكرار الفعل بتكرّر العلّه ، بل لو وجب تكرّره كان مستفادا من دليل آخر. والعضدى مع حكايته الاتفاق فيها أيضا ذكر احتجاج المنكرين للتكرار فى العلّه ، فظهر بذلك أنّ هناك جماعه ينكرون إفادته التكرار فى المعلق على العلّه أيضا.

ثالثها : التفصيل بين العله وغيرها فيفيد التكرار في الأوّل من جهه العليّه دون غيره وحكى القول به من جماعه من العامّه والخاصّه ، منهم الشيخ والسيدان والديلمي والفاضلان وفخر المحقّقين وشيخنا البهائي والآمدى والحاجبي والرازي والبيضاوى وعزاه بعضهم إلى المحقّقين.

والنزاع فى المقام إمّا فى وضع الصيغه حينئذ حتّى يقال بحصول وضع خاصّ لها عند تعليقها على الشرط أو الصفه أو من جهه استفاده ذلك من التعليق إمّا لقضاء وضعها التركيبى بذلك أو لكون التعليق ظاهرا فيه من جهه إفادته الإناطه بين الشرط والجزء والاقتران بينهما. والمختار عندنا هو القول بالتفصيل.

وتوضيح المقام أن يقال : إنّه إن كان الشرط مشتملا على أداه العموم كقولك : «كلّما جاءك زيد فأكرمه» فلا إشكال فى إفادته التكرار ، قال بعض الأفاضل : إنّه ممّا لم يختلف فيه اثنان وهو واضح ، نعم من أنكر وضع لفظ للعموم ربما ينكر ذلك. هذا إذا كان عموما استغراقيا وأمّا لو كان بدلثا كما فى قولك : «أىّ وقت جاءك فأكرمه» لم يكن الحال فيه على ما ذكر وكان دلالتة على التكرار محلّ نظر.

ومنه «متى» كما فى قولك : «متى جاءك زيد فأكرمه» ويظهر من بعض أساطين اللغه إنكار دلالتة على التكرار ، لوقوعه موقع «إن» وهى لا تقتضيه ، ولكونه ظرفا لا يقتضى التكرار فى الاستفهام فلا يقتضيه فى الشرط.

وعن بعض النحاه : أنّه إن زيد عليه «ما» كانت للتكرار نحو : «متى ما جاءك فأكرمه» واورد عليه : أنّ «ما» الزائده لا يفيد غير التوكيد. ويردّه ملاحظه العرف ، فإنّ المنساق منه عرفا هو العموم ، بل وكذا مع الخلوص عن «ما» الزائده ، نعم هو مع «ما» أظهر فى ذلك جدّا.

وإن خلا- عن أداه العموم فإن كان المعلق عليه عله فى ثبوت الحكم أفاد تكررّه بتكرّرها ، إذ هو المنساق منه عرفا. وكون العلل الشرعيّه معرّفات لا- يمنع منه ، فإنّ المتّبع فهم العرف ؛ وفهم التكرار حينئذ إمّا من جهه السببيّه ، حيث إنّ تكررّ السبب قاض بتكرّر المسبّب ، أو من جهه التعليق والسببيّه معا ، وكأنّ الثانى

هو الأظهر ، وهو الذى يناسب المقام ، إذ دلالة السبب على تكرر المسبب بتكرره أمر آخر لا- ربط له بالأمر ولا بتعليقه على الشرط ، ولا ينافى ذلك دلالة ما دلّ على السبب على التكرار ، فإنّ الدلالة تقوى بملاحظه التعليق كما لا يخفى عند التأمل فى الاستعمالات.

وكيف كان : فدلالته على التكرار ممّا لا- مجال للتأمل فيه ؛ مضافا إلى الإجماع المحكى عليه فى كلام جماعه من الأصوليين ، منهم الآمدى والحاجبى والرازى والعضدى. ولا يبعد القول بذلك بالنسبه إلى التعليق على الوصف ، والاتفاق محكى بالنسبه إليه أيضا.

والمراد بالعلّه فى المقام ما يكون مناطا لثبوت الحكم باعثا على حصوله لا- مجرد السبب فى الجملة ولو كانت ناقصه كالجاء الأخير من العلّه ونحوه ، فإنّ غالب التعليقات مبنيّه عليه.

وإن لم يثبت كونه علّه للجزاء فالظاهر عدم إفادته التكرار بتكرّر الشرط أو الصفه ، لما عرفت من كون الأمر موضوعا لطلب الطبيعه من غير دلالة على التكرار. فحصول الدلالة فى المقام إمّا لوضع جديد يتعلّق بالأمر أو بالهيئه التركيبية الخاصه وهو مدفوع بالأصل والتبادر ، أو من جهه كون التعليق قرينه على ذلك وهو أيضا فرع الفهم منه عرفا ، وهو غير ظاهر بعد ملاحظه الاستعمالات العرفيه ، بل الظاهر خلافه ، ألا ترى أنّه لو قال السيد لعبده أو المالك لوكيله : «إن جاءك زيد فأعطه درهما» لم يفهم منه إلّا إعطاء درهم واحد ، فلو أعطاه لكلّ مجيء درهما كان له أن يعاقب العبد على ذلك وكان للمالك أن لا يحتسبه مع الوكيل ويغرمه لذلك ؛ كيف والمعنى المستفاد منه قابل للتقييد بكلّ من المرّه والتكرار؟ ولو كان المنساق منه بملاحظه التعليق المفروض هو التكرار لما كان المفهوم منه حينئذ قابلا لذلك.

حجّه القول بإفادته التكرار أمور :

أحدها : أنّ الغالب فى التعليق على الشروط هو إفاده التسيب وكون الأوّل



قاضيا بترتب الثاني عليه ، ألا ترى أن قولك : «إن جاءك زيد فأكرمه» و «إن ضربك فاشتمه» و «إن قاتلك فاقتله» و «إن أعانك فأعنه» و «إن زارك فزره» إلى غير ذلك من الأمثلة إنما يفيد ترتيب الثاني على الأول وتسببه عنه ، ألا ترى أنه نص المنطقيون بأن وضع المقدم ينتج وضع التالي ورفع التالي ينتج رفع المقدم ، إذ وجود العلة يستلزم وجود المعلول ورفع المعلول يستلزم ارتفاع علة من دون العكس في المقامين ، إذ قد يخلف العلة علة أخرى فإذا كان المعلق عليه علة لحصول المعلق قضى تكرر بتكرره ، قضاء لحق العلية.

وحيث يمكن تقرير هذا الاحتجاج لإثبات الوضع الهيئي ، ليكون الهيئه المفروضه حقيقه في ذلك ، لدعوى أنه المتبادر منه عند الإطلاق وإن يقدر لأجل الحمل عليه مع الإطلاق ؛ مع كون وضعه للأعم ، نظرا إلى الغلبه المدعاه القاضيه بظهوره فيه حين الإطلاق ، فكان الثاني أوضح في المقام ، إذ دعوى الوضع في المقام لا يخلو عن البعد.

وكيف كان فيدفعه : أنه لو سلم الغلبه المدعاه وبلوغها إلى حيث يقضى بفهم ذلك حال الإطلاق فالمفهوم منه إنما هو التسبب في الجملة ، يعنى : أن وجود الشرط في الجملة علة لحصول الجزاء ، وقضيه ذلك أن تحقق الشرط أولا قاض بتفرع الجزاء عليه فحصوله مره علة لحصول الجزاء ، ولا يفيد ذلك كون كل حصول من حصولاته علة لحصوله مطلقا ، فإن ذلك مما لا يستفاد من مجرد التعليق أصلا ولا غلبه له في الاستعمالات ولا يوافق فهم العرف قط حسب ما عرفت.

نعم لو قام دليل من الخارج على كون الشرط علة مطلقه لترتب الجزاء تكرر على حسب تكرر كما ذكرنا ، كما هو الحال في الأخبار الواردة في ثواب الأعمال والعقوبات المتفرعه عليها ، وما يذكر في المواعظ ونحوها وما ذكر من كلام المنطقيين إنما أرادوا به ما ذكرناه من دون أن يدعوا إفادته كون الأول علة للثاني مطلقا كيف وقد صرحوا بأن «ان» و «إذا» من أدوات الإهمال؟ فلا تفيد كليته ثبوت الجزاء عند تحقق الشرط ، ولو أفاد كونه علة له مطلقا لأفاد ذلك قطعا ،

وإنما قالوا به مع وجود أداه العموم فى التعليق كقولك : «كلما جاءك زيد فأكرمه» ولا كلام حينئذ فى إفادته ذلك كما مرّ.

ثانيها : أنه لو لم يفتد تكرر الجزاء بتكرر الشرط ، وكان المستفاد منه هو الإتيان به عند حصول الشرط أول مرّه لكان الإتيان به مع الثانى أو الثالث إذا ترك عند حصوله أولاً ، قضاء لفوات محله من الإتيان به عقب المرّه الأولى ، وحينئذ فلا يجب الإتيان به إلّا بأمر جديد بناء على ما هو التحقيق فى القضاء.

ووهنه ظاهر فإنّ كون الوجوب حاصلًا عند الحصول الأوّل من الشرط خاصّه لا يقضى بتوقيت الوجوب بحصوله الثانى حتّى يكون ذلك قاضيًا بانتفاء الوجوب الثابت له من جهة حصوله الأوّل عند حصوله الثانى بل نقول : إنّ قضيه وجوبه الأوّل هو بقاء الوجوب إلى أن يؤدّيه المكلف ، نظرا إلى إطلاق الأمر ، فعليه الأمر أن لا يتكرر الوجوب على حسب تكرر الشرط ، لا أنه ينتهى الأمر به بحصوله الثانى ، وهو ظاهر. نعم لو كان الشرط مفيدا للتوقيت ، كما فى «إذا» التوقيتيه صحّ القول بلزوم ذلك ولا مانع من الالتزام به.

ثالثها : أنّ تكرر العله قاض بتكرر المعلول فكذا الشرط قياسا عليه. ووهنه واضح سيّما بعد وضوح الفرق بينهما.

رابعها : أنّ الشرط المستدام يدوم الجزاء بدوامه ، كما إذا قلت : «إذا وجد شهر رمضان فصمه» فكذا ما بمنزلته من التكرار فيقترن الجزاء بكلّ حصول من حصولاته ، كما يقترن حصوله بحصوله المستدام.

وضعه ظاهر أيضا ، لمنع استدامه الجزاء بحصول الشرط المستدام. ألا ترى أنه لو قيل : «إن كان زيد فى البلد فأعطه درهما» أو «إن كان حيّا فتصدّق من مالى دينارًا» ونحو ذلك من الأمثله لم يفتد إلّا حصول ذلك مرّه عند حصول الشرط. نعم لو كان هناك قرينه على إرادته التطبيق أفاد ذلك ، وهو أمر آخر لا كلام فيه ونقول بمثله فى المقام عند قيام القرينه عليه كذلك.

\*\*\*

أصل

ذهب الشيخ رحمه الله وجماعه إلى أنّ الأمر المطلق يقتضى الفور والتعجيل ؛ فلو أّخر المكلف عصى ، وقال السيد - رضى الله - هو مشترك بين الفور والتراخي ؛ فيتوقف فى تعيين المراد منه على دلالة تدلّ على ذلك.

وذهب جماعه ، منهم المحقق أبو القاسم ابن سعيد ، والعلامة - رحمهما الله تعالى - إلى أنّه لا يدلّ على الفور ، ولا على التراخي ، بل على مطلق الفعل ، وأيّهما حصل كان مجزيا. وهذا هو الأقوى.

لنا : نظير ما تقدّم فى التكرار ، من أنّ مدلول الأمر طلب حقيقه الفعل ، والفور والتراخي خارجان عنها ، وأنّ الفور والتراخي من صفات الفعل ، فلا دلالة له عليهما.

حجّه القول بالفور امور ستّه :

الأوّل : أنّ السيد إذا قال لعبده : اسقنى ؛ فأّخر العبد السقى من غير عذر ، عدّ عاصيا ، وذلك معلوم من العرف. ولو لا إفادته الفور ، لم يعدّ عاصيا.

وأجيب عنه : بأنّ ذلك إنّما يفهم بالقرينه ؛ لأنّ العاده قاضيه بأنّ

طلب السقى إنّما يكون عند الحاجة إليه عاجلا ، ومحلّ النزاع ما تكون الصيغه فيه مجرّده.

الثانى : أنّه تعالى ذمّ إبليس لعنه الله ، على ترك السجود لآدم عليه السلام ، بقوله سبحانه : ( ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ) ولو لم يكن الأمر للفور لم يتوجّه عليه الذمّ ، ولكان له أن يقول : إنّك لم تأمرنى بالبدار ، وسوف أسجد.

والجواب : أنّ الذمّ باعتبار كون الأمر مقيّدا بوقت معيّن . ولم يأت بالفعل فيه . والدليل على التقييد قوله تعالى : ( فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ).

الثالث : أنّه لو شرع التأخير لوجب أن يكون إلى وقت معيّن ، واللازم منتف. أمّا الملازمه ، فلائنه لولاه لكان إلى آخر أزمه الإمكان اتفاقا ، ولا- يستقيم ؛ لآنه غير معلوم ، والجهل به يستلزم التكليف بالمحال ؛ إذ يجب على المكلف حينئذ أن لا يؤخر الفعل عن وقته ، مع أنّه لا يعلم ذلك الوقت الذى كلف بالمنع عن التأخير عنه . وأمّا انتفاء اللّازم فلائنه ليس فى الأمر إشعار بتعيين الوقت ، ولا عليه دليل من خارج.

والجواب : من وجهين : أحدهما - النقض بما لو صرح بجواز التأخير ؛ إذ لا- نزاع فى إمكانه . وثانيهما - أنّه إنّما يلزم تكليف المحال لو كان التأخير متعيّنا ، إذ يجب حينئذ تعريف الوقت الذى يؤخر إليه . وأمّا إذا كان ذلك جائزا فلا ، لتمكّنه من الامتثال بالمبادره ، فلا يلزم التكليف بالمحال.

الرابع : قوله تعالى : ( وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ) فَإِنَّ المراد بالمغفره سببها ، وهو فعل المأمور به ، لا حقيقتها ، لأنّها فعل الله سبحانه ،

فيستحيل مسارعه العبد إليها ، وحينئذ فتجب المسارعه إلى فعل المأمور به. وقوله تعالى : (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) فَإِنَّ فعل المأمور به من الخيرات ؛ فيجب الاستباق إليه. وإنما يتحقق المسارعه والاستباق بأن يفعل بالفور.

واجب : بأن ذلك محمول على أفضلية المسارعه والاستباق ، لا- على وجوبهما ، وإنما لوجب الفور ، فلا- يتحقق المسارعه والاستباق ؛ لأنهما إنما يتصوران في الموسع دون المضيق ، ألا- ترى أنه لا- يقال لمن قيل له «صم غدا» فصام : «إنه سارع إليه واستبق». والحاصل : أن العرف قاض بأن الإتيان بالمأمور به في الوقت الذي لا يجوز تأخيره عنه لا يسمى مسارعه واستباقا ؛ فلا بد من حمل الأمر في الآيتين على الندب ، وإلا لكان مفاد الصيغه فيهما منافيا لما تقتضيه المادّه. وذلك ليس بجائر فتأمل !.

الخامس : أن كلّ مخبر كالقائل : «زيد قائم ، وعمرو عالم» وكلّ منشيء كالقائل : «هي طالق ، وأنت حرّ» إنما يقصد الزمان الحاضر. فكذلك الأمر ، إلحاقا له بالأعم الأغلب.

وجوابه : أمّا أولا فبأنه قياس في اللغه ، لأنك قست الأمر في إفادته الفور على غيره من الخبر والإنشاء ، وبطلانه بخصوصه ظاهر. وأمّا ثانيا فبالفرق بينهما بأن الأمر لا يمكن توجيهه إلى الحال ، إذ الحاصل لا يطلب ، بل الاستقبال ، إمّا مطلقا ، وإمّا الأقرب إلى الحال الذي هو عبارته عن الفور ، وكلاهما محتمل ؛ فلا يصار إلى الحمل على الثاني إلاّ للدليل.

السادس : أن النهي يفيد الفور ، فيفيده الأمر ؛ لأنه طلب مثله. وأيضا الأمر بالشىء نهى عن أضداده ، وهو يقتضى الفور بنحو ما مرّ في التكرار آنفا.

وجوابه : يعلم من الجواب السابق ؛ فلا يحتاج إلى تقريره.

احتج السيد رحمه الله بأن الأمر قد يرد في القرآن واستعمال أهل اللغة ويراد به الفور ، وقد يرد ويراد به التراخي . وظاهر استعمال اللفظه في شيئين يقتضى أنها حقيقه فيهما ومشاركه بينهما . وأيضا فإنه يحسن بلا شبهه أن يستفهم المأمور - مع فقد العادات والأمارات - : هل اريد منه التعجيل أو التأخير؟ والاستفهام لا يحسن إلا مع الاحتمال في اللفظ.

والجواب : أن المدى يتبادر من إطلاق الأمر ليس إلا طلب الفعل . وأما الفور والتراخي فإنهما يفهمان من لفظه بالقرينه . ويكفى في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الأعم ، إذ قد يستفهم عن أفراد المتواطى لشيوخ التجوز به عن أحدها ، فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال . ولهذا يحسن فيما نحن فيه أن يجاب بالتخير بين الأمرين ، حيث يراد المفهوم من حيث هو ، من دون أن يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ . ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه ، لكان في إرادته التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ، ومن المعلوم خلافه .

ص : ٤٤

**قوله : (ذهب الشيخ رحمه الله وجماعه ... الخ).**

اختلفوا في دلالة الأمر على الفور أو التراخي على أقوال. وهذا الخلاف بين من نفى دلالة على التكرار ، وأما كل من قال بدلالته على التكرار فهو قائل بكونه للفور حسب ما نص عليه جماعه وكان ذلك لاستلزام التكرار للفور بزعمه ، حيث إن أول أزمته الإمكان مما يجب الإتيان بالفعل عنده بمقتضى الدوام وإلا فالملازمه الاتفاقية بين القولين لا يخفى عن بعد؛ مضافا إلى أنه لو كان الفور مدلولاً آخر للصيغه عندهم غير الدوام على حسب ما تخيله القائل بالمزّه لزم اعتبار الدوام حينئذ بالنسبه إلى مصداق الفور لا- إلى آخر أزمته الإمكان ولا يقول به القائل بكونه للدوام ، فاللازم حينئذ عدم كون الفوريه مدلولاً آخر للصيغه ، بل ليس مفاد الصيغه عنده إلا طلب طبيعه الفعل على وجه الدوام ، ويتبعه لزوم الفور حسب ما قرّناه. وفيه تأمل سيظهر الوجه فيه.

وقد يقال : إنه كما يقول القائل المذكور بوجود الفور كذا يقول بالتراخي أيضا ، بل بوجوبه فإنه كما يحكم بوجود الفعل في أول الأزمته كذا يقول بوجوبه في آخرها ، فيتساوى نسبته إلى القولين ويكون قائلاً بوجود الفور والتراخي معا ، وذلك غير ما هو الظاهر من القول بالفور والتراخي ، فإنه يراد به حصول تمام المطلوب بأدائه على الفور أو التراخي.

ثم إن الخلاف في المقام إمّا في وضع الصيغه ودلالاتها على الفور أو التراخي من جهة الوضع أو في مطلق استفاده الفور أو التراخي منها ولو من جهة انصراف الإطلاق ودلاله الظاهر من غير تعلّق الوضع بخصوص شيء منهما أو في الأعم من ذلك ومن انصراف الأوامر المطلقة إليه ولو من جهة قيام القرائن العامه عليه حسب ما يشير إليه المصنّف في القائده الآتية.

وهذا الوجه إنّما يتم بالنسبه إلى الأوامر الوارده في الشريعة دون مطلق الأمر ، فإنّ القرائن العامه إنّما يقال بنصب الشارع إيّاها في الشريعة ولا يجرى القول به في مطلق الأوامر ، وقد يقال بجريانه فيها مطلقا لما يأتي الإشاره إن شاء الله.

ثم إن لهم في المسألة أقوالا عديدة :

أحدها : القول بالفور ، ذهب إليه جماعه من المتقدمين ، منهم الشيخ منّا والحنفيّه والحنابله والقاضي وجماعه من الأصوليين من العامّه واختاره أيضا جماعه من المتأخرين. والمراد بالفور إما ثانی زمان الصيغه أو أوّل أوقات الإمكان أو الفوریه العرفیه فلا ينافيه تخلّل نفس أو شرب ماء ونحو ذلك أو الفوریه العرفیه المختلفه بحسب اختلاف الأفعال ، كطلب الماء وشراء اللحم والذهاب إلى القرية القريبه أو البلاد البعيده على اختلافها في البعد وتهيؤ الأسباب.

أو المراد به ما لا يصل إلى حدّ التهاون وعدم الاكتراث بالأمر ، والظاهر أنّ أحدا لا يقول بجواز التأخير إلى الحدّ المذكور إن أفاد التأخير ذلك ، وذلك ممّا لا ربط له بدلاله الصيغه ، بل للمنع من التهاون بأوامر الشرع وعدم الاكتراث بالدين ، وهو أمر خارج عن مقتضى الأمر حتّى أنّه لو أحرّ إليه لم يسقط منه التكليف على القول المذكور وإن قلنا بسقوط التكليف بفوات الفور فليس ما ذكر تحديدا للفور إنّما هو بيان لحدّ التأخير في التراخي من الخارج لا بمقتضى الصيغه ، إذ لا إشعار في نفس الصيغه بذلك أصلا ، فجعله بيانا لحدّ الفور كما يظهر من بعض المتأخرين ليس على ما ينبغي.

وكيف كان فالقول بالفور ينحلّ إلى أقوال عديدة :

فإنّ منهم من فسّره بأوّل أزمنه الإمكان. وفسّره بعضهم بالفوريّه العرفيه المختلفه بحسب اختلاف الأفعال. وفسّره بعضهم بما لا يصل إلى حدّ التهاون.

وأطلق بعضهم فيحتمل كلّا من الوجوه الأربعة (١) وربما يحمل على الفوریه العرفيه بأحد التفسيرين المذكورين.

ثمّ إنّ ظاهر القائل بالفوريّه تعينه ، وعن القاضي التخيير بينه وبين العزم على الفعل في ثانی الحال.

---

(١) كذا ، والظاهر : الوجوه الثلاثه.



ثم إنَّ الظاهر من بعضهم - كما يظهر عن بعض الأدله الآتية - دلالته عليه بالوضع. وذهب بعضهم إلى دلالته عليه من جهة انصراف الإطلاق إليه ومدلوله بحسب الوضع هو طلب مطلق الطبيعه. وذهب بعضهم إليه من جهة قيام القرائن العامه عليه.

وهل يكون الفور حينئذ واجبا أولا؟ فإذا أخر وعصى سقط الفور وبقي وجوب الفعل على إطلاقه من غير لزوم التعجيل فلا يعصى بالتأخير إلى الزمان الثالث وما بعده ، أو أنه يجب التعجيل أيضا فيعصى بالتأخير إلى الثالث ومنه إلى الرابع وهكذا؟ قولان محكيان. وهناك قول ثالث وهو سقوط الفعل بالتأخير عن الأول ، كما سيشير إليه المصنّف.

فهذه أقوال تسعه في القول بالفور ، ولكن يقوم الاحتمال فيه بما يزيد على ذلك كثيرا ، كما يظهر من ملاحظه الاحتمالات بعضها مع بعض.

ثانيها : القول بدلالته على التراخي ، ذهب إليه جماعه من العامه ، وحكى القول به عن الجبائين والشافعيه والقاضي أبي بكر وجماعه من الأشاعره وأبي الحسين البصري.

والمراد بالتراخي هو ما يقابل القول بالفور على أحد الوجوه الأربعة المتقدمه دون الوجه الخامس ، لما عرفت ، وقد عرفت أنّ ذلك لم يكن تحديدا لمفاد الفوريّه حتّى يقابله التراخي.

ثم إنَّ المقصود به جواز التراخي بأن يكون مفاد الصيغه جواز التأخير دون وجوبه إذ لا قائل ظاهرا بدلالته على وجوبه.

نعم ربما يحكى هناك قول بوجوب التراخي ، حكاه شارح الزبده عن بعض شراح المنهاج قولاً للجبائين وبعض الأشاعره ، لكن المعروف عن الجبائين القول بجواز التراخي وهو المحكى أيضا عن الشافعيّه.

فالقول المذكور مع وهنه جدّا - حيث لا يظنّ أنّ عاقلا يذهب إليه - غير ثابت الإنتساب إلى أحد من أهل الأصول.

نعم ربما يقرب وجود القائل ، ويرفع الاستبعاد المذكور ما عزاه جماعه منهم الإمام والآمدى والعلامة رحمه الله إلى غلاه الواقفيته من توقّفهم فى الحكم بالامثال مع المبادره أيضا ، لجواز أن يكون غرض الأمر هو التأخير ، فإذا جاز التوقّف المذكور فلا استبعاد فى ذهاب أحد إلى وجوبه أيضا ، بل وفى ما ذكر إشعار بوجود القائل به ، إذ لو اتّفقت الكلمه من الكلّ على الحكم بالامثال مع التعجيل لم يحتمل الوجه المذكور حتّى يصحّ التوقّف فيه لكن نصّ فى الإحكام والنهائيه بأنّ المتوقّف المذكور خالف إجماع السلف.

وكيف كان فلو ثبت القول المذكور فهو مقطوع الفساد ، إذ كون أداء الأمور به على وجه الفور قاضيا بأداء الواجب ممّا يشهد به الضروره بعد الرجوع إلى العرف ، فهذا القول على فرض ثبوت القول المذكور ينحلّ إلى قولين ويقوم فيه وجوه عديده حسب ما أشرنا.

ثمّ إنّ مقصود القائل بجواز التراخي أنّ الصيغه بنفسها دلّله على جواز التأخير ، ما حسب نصّ عليه غير واحد منهم ويقتضيه ظاهر التقابل بين الأقوال ، وإلاّ فعلى القول بدلالته على طلب مطلق الطبيعه - كما سيحىء الإشارة إليه - يفيد ذلك جواز التراخي أيضا من جهه الإطلاق أو بضميمه الأصل ، ولو كان مراد القائل بجواز التراخي ما يعمّ ذلك لاّتحّد القولان.

ثالثها : أنّه حقيقه لغه فى طلب مطلق الطبيعه من غير دلّله فى الصيغه على الفور ولا التراخي ، فإذا أتى به على أىّ من الوجهين كان ممثلا من غير فرق ، وهذا هو الذى اختاره المحقّق والعلامة والسيد العميدى وأطبق عليه المتأخرون كالشهيدين والمصنّف وشيخنا البهائى وتلميذه الجواد وغيرهم واختاره جماعه من محقّقى العامه كالرازى والآمدى والحاجبى والعضدى.

وقد ذهب بعض القائلين به إلى حمل الأوامر الشرعيّه على الفور ، لقيام القرائن العامه عليه فى الشرع ، وبعضهم إلى انصراف إطلاق الطلب إليه من غير وضعه له وقد أشرنا إليه فى القائلين بالفور.

رابعها : القول بالوقف ، فلا يدري أهو للفور أو لا؟ ذهب إليه جماعه من العامه وعزاه في النهايه إلى السيد ، وكلامه في الذريعه يأبى عنه ؛ وهم فريقان :

أحدهما : من يقطع بحصول الامتثال بالمبادره ويتوقف في جواز التأخير وخروجه حينئذ عن عهده التكليف ، وهو الذى اختاره إمام الحرمين حاكيا له عن المقتصدین في الوقف.

ثانيهما : من يتوقف في حصول الامتثال بالمبادره أيضا ، وهم الغلاه في الوقف.

خامسها : القول بالاشتراك اللفظى بين الفور والتراخى ، وعزى المصنّف وغيره ذلك إلى السيد ، واحتججه في الذريعه باستعماله في الفور والتراخى وظهور الاستعمال في الحقيقه يشير إليه إلا أنّ كلامه في تحرير المذهب صريح في اختياره القول بالطبيعه.

ويمكن حمل احتجاجه بما ذكر على أنّ طلب ترك الطبيعه على سبيل الفور أو التراخى نحوان من الطلب ، وعلى القول بوضعه لمطلق الطلب يكون كلّ من الإطالين حقيقه ، فيوافق أصاله الحقيقه ، بخلاف ما لو قيل بوضعه لخصوص أحدهما ، فالمقصود إذن بيان أصاله الحقيقه في كلّ من الإطالين حسب ما ذكرنا لا فيما إذا استعمل في خصوص كلّ من الأمرين ، فإنّ ذلك غير معلوم ، ولا- مفهوم من كلامه ، فلا- يكون ما ذهب إليه قولاً خامساً إلاّ أنّه ذهب إلى حمل أوامر الشرع على الفور كحملها على الوجوب ، نصّ عليه في بحث دلالة الأمر على الوجوب أو غيره ، وظاهره كونه حقيقه شرعا في خصوص الفور فيكون إذا مذهباً آخر إلاّ أنّه يندرج إذن في جمله أقوال القائلين بالفور حسب ما ذكرنا ؛ فيرتقى الأقوال في المسأله إلى خمس عشر قولاً وبملاحظه الوجوه المحتمله فيها يحتمل الزيادة على ذلك بكثير.

بقى الكلام في الثمره بين الأقوال المذكوره فنقول : إنّ الثمره بين القول بالفور والتراخى ظاهره ، وكذا بينه وبين القول بالطبيعه ، وبينه وبين القول بالوقف

على الوجه الأول ، إن قلنا بكون كل من الفور والطبيعه مطلوباً مستقلاً لا يسقط طلب الطبيعه بسقوطه وإلا فلا يبعد القول بلزوم الفور على القول المذكور تحصيلاً ليقين الفراغ بعد اليقين بالاشتغال ، ويحتمل دفع احتمال وجوب الفور حينئذ بالأصل ، إلا أنه خلاف التحقيق بعد إجمال اللفظ والشك في المكلف به وعلى الوجه الثاني فالظاهر وجوب الإتيان به على الوجهين ، تحصيلاً لليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال.

هذا إذا أمكن تكرار الفعل وإلا تخير بين الوجهين وبما قرّرنا يظهر الفرق بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي أيضا إن ثبت القول به.

وأما الثمره بين القول بجواز التراخي والقول بالطبيعه فقد يقرّر فيما إذا أحرّ الفعل عن أول الأزمنه ومات فجأه أو لم يتمكّن من الإتيان به بعده ، فعلى القول بالتراخي لا عقاب لترتب الترك حينئذ على إذن الأمر وعلى القول بالطبيعه يستحقّ العقوبه ، لتفويته المأمور به عمدا وإن كان ذلك من جهه ظنه الأداء فى الآخر ، فإنّ ذلك الظنّ إنّما يثمر مع أداء الواجب وأما مع عدمه فهو تارك للمأمور به ، وقضيه وجوبه ترتب استحقاق العقوبه على تركه. وهذا هو الذى ذهب إليه الحاجبى واختاره بعض محققى مشايخنا قدس سره.

ويشكل ذلك بأنّ جواز التأخير حينئذ وإن كان بحكم العقل إلا أنّ حكم العقل يطابق حكم الشرع فيثبت جواز التأخير فى الشرع أيضا ، فلا فرق بينه وبين الوجه الأول. وهذا هو الأظهر ، إذ أقصى الفرق بين الوجهين تنصيب الشارع فى الأول بجواز التأخير وعدمه هنا ، لكن بعد حكم العقل بجوازه وقيامه دليلا على حكم الشرع يثبت الجواز فى المقام بحكم الشرع أيضا ، والفرق بين التجويزين ممّا لا وجه له.

وقد يقرّر الثمره بين القولين بوجه آخر ، وذلك أنّه على القول بالتراخي يجوز التأخير ما لم يظنّ الفوات به ، وأما على القول بالطبيعه فإنّما يجوز التأخير مع ظنّ التمكّن من أدائه فى الآخر ، وأما مع الشكّ فيه فلا ، إذ المفروض إيجاد الطبيعه

فإذا شكَّ المكلف في تفرغ ذمته مع التأخير لم يجز الإقدام عليه ، إذ قضيه حصول الاشتغال هو تحصيل الفراغ ولا اطمينان إذن بحصوله ، فلا يجوز له إلا الاشتغال به ، إذ لا أقل في حكم العقل بجواز التأخير من الظنِّ بأداء الواجب معه. وفيه أيضا تأمل.

والثمره بين القول بالتراخي والقول بالوقف على مذهب أهل الاقتصاد ظاهره ، بناء على الوجه الثاني منه ، للزوم الفور على ذلك القول على المختار حسب ما أشرنا إليه ، وعلى الوجه الأوّل فالحال فيه على نحو ما ذكر في الثمره بينه وبين القول بالطبيعته ، وعلى قول أهل الغلو ، فالثمره أيضا ظاهره على ما مرّ.

ومما ذكرنا يظهر الحال في الثمره بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي إن ثبت القول به ، وكذا بين القول بالطبيعته والقول بالوقف أو الاشتراك وبين قولي الوقف وبين كلّ منهما والقول بالاشتراك ، كما لا يخفى على المتأمل فيما قرّرناه.

### قوله : (وأنيهما حصل كان مجزئا).

يعنى : من دون عصيان للأمر المذكور ، نظرا إلى الإتيان بمقتضاه ، ولا ينافى ذلك حصول العصيان بالتأخير من جهه اخرى فيما إذا دلّ العقل على وجوب المبادرة أو حكم به العرف ، كما إذا حصل له ظنّ الوفاء فأخّره ثم أخطأ ظنه.

### قوله : (لنا نظير ما تقدّم في التكرار).

ما مرّ من الكلام هناك جار في المقام فلا حاجه إلى إعادته.

وقد يورد في المقام بأنّ القول بكون الأمر موضوعا لمطلق طلب الفعل من غير دلالة على الفور ولا التراخي لا يوافق ما تقرّر عند النحاه من دلالة الفعل على أحد الأزمنه الثلاثه ، وقد جعلوه ما يزا بين الأسماء والأفعال ، فكيف يقال بخروج الزمان عن مدلوله على نحو المكان حسب ما ذكره المصنّف وغيره في المقام؟ ويمكن الجواب عنه بوجوه :

أحدها : أنّ ما ذكر في حدّ الفعل إنّما هو بالنسبه إلى أصل وضع الأفعال وإلا فقد يكون الفعل منسلخا عن الدلاله على الزمان ، كما هو الحال في الأفعال

المنسلخه عن الزمان ، فلا- مانع من أن يكون فعل الأمر أيضا من ذلك ، حسبما يشهد به فهم العرف على ما قرّره ، إذ ليس المتبادر منه إلّا طلب الفعل مطلقا من غير دلالة على زمان إيقاع المطلوب ، كما كانه وآلته.

وفيه : أنّهم لم يعدّوا فعل الأمر والنهي من الأفعال المنسلخه عن الزمان ، ولو قيل بعدم دلالتها على الزمان لكان اشتهاهما بالانسلاخ أولى من سائر الأفعال المنسلخه ، بل نصّوا على خلافه وجعلوا مدلوليهما خصوص الحال.

وربما حكى عليه إجماع أهل العربيّه ، ففي ذلك منافاه اخرى ، لما ذكر في الاحتجاج من عدم دلالتها على الزمان حيث إنّ مناف لما ذكر من إجماع أهل العربيّه على دلالتها على خصوص زمان الحال ، بل نقول : إنّ قضيه ما ذكره دلالتها على خصوص الفور وقيام إجماعهم على ذلك ، حيث إنّهم خصّوه بالحال دون الاستقبال.

فيقوم من هنا إشكال آخر وهو أنّ اتفاق أهل العربيّه على دلالتها على الحال كيف يجامع هذا الخلاف المعروف بين أهل الأصول؟ وسيظهر لك الجواب عن جميع ذلك بما سنذكره من تحقيق المقام إن شاء الله تعالى.

ثانيها : أنّ المقصود ممّا ذكر في الاحتجاج عدم دلالة الأمر على خصوص الحال والاستقبال ، وذلك لا ينافى دلالتها على القدر الجامع بينهما ، فيفيد طلب إيقاع الفعل في أحد الزمانين ، ومعه يحصل دلالتها على الزمان ليتمّ به مدلول الفعل ولا يفيد خصوص شيء من الفور والتراخي ، كما هو المدعى.

وفيه مع منافاته لكلام أهل العربيّه من دلالتها على خصوص الحال أنّه لا يوافق ما أخذ في حدّ الفعل من دلالتها على أحد الأزمنة الثلاثة ؛ مضافا إلى ما فيه من توهم كون الفور والتراخي بمعنى الحال والاستقبال ، وهو فاسد.

ثالثها : أنّ القول بنفي دلالة الأمر على خصوص الفور أو التراخي لا ينافى دلالتها على الزمان أصلا ، وما ذكره المصنّف من عدم دلالتها على الزمان إنّما أراد به عدم دلالتها على خصوص الفور أو التراخي ، كما هو المدعى لا مطلق الزمان ،

فتسامح فى التعبير ، ولو حمل على ظاهره فكأنه اختار الجواب الأول ، لزعمه المنافاه بين كون الأمر لطلب الطبيعه ودلالته على أحد الأزمنه ، والتحقيق خلافه ، وذلك لا ربط له بأصل المدعى.

وكيف كان فنقول : إن مفاد الأمر إنما هو الاستقبال ، فإنّ الشىء إنما يطلب فى المستقبل ، ضروره عدم إمكان طلبه حال أداء الصيغه.

وتوضيح المقام : أنّ الحال يطلق على أمرين :

أحدهما : الحال الحقيقى : وهو الفصل المشترك بين الماضى والمستقبل ولا يمكن ايجاد الفعل فيه ، فإنه تدريجى الحصول لا يمكن انطباقه على الآن ، وليس هو من أحد الأزمنه الثلاثه المذكوره فى حدّ الأفعال ، إذ ليس الحدّ المشترك المذكور زمانا وإنما هو فصل بين الزمانين كالنقطه الفاصله بين الخطّين.

وثانيهما : الحال العرفى : وهو أواخر زمان الماضى وأوائل المستقبل المشتمل على الحال الحقيقى ، إذ لو خلا عنه لتمخّض للماضى أو المستقبل وهو الحال المعدود من أحد الأزمنه ، ألا ترى أنّ قولك : «زيد يضرب» إذا اريد به الحال إنما يراد به الزمان المذكور الملقّب من الامور المذكوره ، وأمّا لو اريد به أوائل زمان المستقبل بعد زمان إيقاع الصيغه لم يعدّ حالا ولا ملقّقا من الحال والاستقبال ، بل كان استقبالا خالصا ، كما لا يخفى بعد ملاحظه الاستعمالات العرفيه ، فلا بدّ فى صدق الحال العرفى من الاشتمال على الحال الحقيقى.

إذا تقرّر ذلك فنقول : إنه لا يمكن أن يراد من الأمر إيقاع المطلوب فى الحال المذكور وإلا لزم تحصيل الحاصل ، بل أقصى ما يمكن أن يراد به ثانى زمان الصيغه وما تأخّر عنها وهو استقبال خالص كما عرفت ، فإن اريد به الفور كان المراد أوائل الاستقبال ، وإن اريد به التراخى كان قاضيا بجواز التأخير إلى ما بعده من الأزمنه ، فعدم دلاله الأمر على خصوص الفور والتراخى لا ينافى دلالته على الزمان.

فمدلول الصيغه هو طلب إيجاد الفعل فيما بعد الطلب المذكور من غير دلالته

فيه على خصوص إيقاعه فى أوائله - أعنى الفور - أو مع تجويز تأخيره إلى ما بعده من الأزمنه كما هو مفاد التراخى. فالمدعى عدم دلالتة على خصوصيته الأمرين وإن دلّ على إرادته الاستقبال الجامع بينهما.

وفيه : أنه لا يوافق ما ذكره علماء العربيه من كون مدلول الأمر هو الحال ، والإغماض عمّا ذكره ممّا لا وجه له سيّما بعد حكاية اتّفاقهم عليه ؛ مضافا إلى ما فيه ممّا سنقرّه إن شاء الله تعالى.

رابعها : - وهو المختار عندنا - أنّ مفاد الأمر هو الحال حسب ما نصّ عليه علماء العربيه ، وليس الحال فيه قيّدا للحدث المطلوب ، بل ظرف للطلب الواقع فيه على ما هو شأن الزمان المأخوذ فى الأفعال.

وتحقيق المقام : أنّ الزمان المأخوذ فى الأفعال معنى حرفى يؤخذ ظرفا للنسبه الحرفيه المأخوذه فى الأفعال ، ألا ترى أنّ «ضرب» فى قولك : «ضرب زيد» له معنيان : أحدهما تامّ ، وهو معناه الحدثى ، والآخر ناقص حرفى ، وهو معناه الهيئى ، وهو نسبه ذلك الحدث إلى فاعل ما فى الزمان الماضى ، ويتمّ ذلك بفاعله المذكور إذ النسبه لا متحصّل إلّا بمنتسبيها ، فيفيد فى المثال نسبه الضرب إلى زيد نسبه خبريه حاصله فى الزمان الماضى ، كما أنّ «يضرب» أيضا كذلك إلّا أنّ الملحوظ فيه زمان الاستقبال وللنسبه المذكوره جهتان :

إحداهما : من حيث صدورها عن المتكلّم وربطه بين المعنيين ، أعنى : المعنى الحدثى والفاعل المذكور بعده.

وثانيتهما : جهه كونها حكاية عن نسبه واقعيه وارتباطها بين ذلك الحدث والفاعل الخاصّ ، وبملاحظه الاعتبار الأوّل يصحّ لك أن تقول : إنّ ذلك المتكلّم أسند الضرب إلى زيد وبملاحظه الثانى يصحّ أن يقال : إنّ حكى النسبه الواقعيه والربط الواقع بين ذلك الحدث وزيد.

والجهه الثانيه مناط كون النسبه خبريه ، فإنّ ما يحكيه من النسبه إمّا أن يكون مطابقا لما هو الواقع أو لا ، فيكون صدقا أو كذبا.



وأما من الجبهه الاولى فغير قابل للصدق والكذب ، فمفاد النسبه الخبريّه هي النسبه الواقعه من المتكلم ، من حيث كونه حكايه عن أمر واقعي ، والنسبه الإنشائيّه هي النسبه الواقعه منه ، من حيث كونه واقعا وصادرا منه ، ولا حكايه فيها عن أمر آخر واقعي تطابقه أو لا تطابقه ، حسب ما فضل القول فيه في محلّه.

وكلتا النسبتين معنى حرفي صادر عن المتكلم إلّا أنّ في الأوّل حكايه عن الواقع بخلاف الثاني. والزمان الملحوظ في الفعل معنى حرفي وهو ظرف لتلك النسبه.

ففي الإخبار يكون طرفا لها من الحيثيه الثانيه ، إذ هي التي يختلف الحال فيها بالمضي والحال والاستقبال ، وأما الحيثيه الاولى فلا تكون إلّا في الحال ، ولا حاجه إلى بيان الحال فيها.

وأما في الإنشاء إذا اخذ فيه الزمان ، فإنّما يؤخذ من حيث صدورها عن المتكلم ، إذ ليست فيها حيثيه اخرى ، فلذا لا يمكن أن يؤخذ فيها إلّا زمان الحال ، وإذا نصّوا بأن الأمر للحال يعنون به ما ذكرناه.

فإن قلت : إنّ بيان ظرف النسبه في المقام ممّا لا حاجه إليه أيضا ، لوضوحه في نفسه، حيث إنّّه ينحصر الحال فيه في الحال فأى فائده في وضعه لبيان ذلك؟ وحيث نقول : إنّّه لمّا شاهد الواضع انتفاء الفائده في الوضع المفروض أخذه قيّدا في الحدث المنسوب ، ليكون مطلوبه الحدث الحاصل في الزمان الخاصّ من الأزمنه الثلاثه.

قلت : فيه أولا- إنّ جعل الزمان قيّدا في الحدث يقضى بكونه معنى تامّا ملحوظا بالاستقلال لا حرفيا رابطيا ، لوضوح أنّ القيود الملحوظه في الحدث معنى تامّ ينسب كالحدث المقيّد به إلى الفاعل ، وليس الزمان المأخوذ في الأفعال كذلك ، لوضوح كون المعنى التامّ فيها هو معناها الحدثي لا غير حسبما قرّر في محلّه.

وثانيا : إنّّه كما يتعيّن الحال في ملاحظه النسبه الإنشائيّه كذا يتعيّن الاستقبال

فى ملاحظته قيدا للحدث ، ضروره أنه لا يتصور طلب إيجاد الشىء إلّا فى المستقبل ، فلا فائده أيضا فى ذلك ، فإن دفع ذلك بالفرق بين كون الشىء مدلولًا التزاميًا أو وضعيًا فهو جار فى الأول أيضا ، وإن قيل بأخذ الزمان فيه حينئذ من جهة أطراد الحال فى الأفعال فهو جار فيه أيضا ، مع أولويّه ذلك بعدم خروجه عن القانون المقرّر فى سائر الأفعال.

إذا تقرّر ذلك فقد تبين لك أنّ الزمان المأخوذ فى الأمر إنّما هو زمان الحال على الوجه المذكور ، وهو مقصود علماء العربيّه من وضعه للحال ، وذلك لا ربط له بزمان صدور الحدث عن المخاطب ، إذ قد عرفت أنّ الطلب المأخوذ فى الأمر معنى حرفى نسبى آله لملاحظه نسبه معناه الحدثى إلى فاعله ، فمفاد النسبه فى «إضرب» كون الضرب منسوبًا إلى المخاطب من حيث كونه مطلوبًا منه فى الحال ، فهو ظرف للنسبه المأخوذه كما هو الحال فى الماضى والمستقبل من الأفعال وأمّا كون صدور ذلك الحدث عن المخاطب فى أى وقت من الأوقات فهو ممّا لا دلالة فى الأمر عليه وضعا أصلا ، ولا يقتضى عدم دلالة عليه نقصا فى معناه الفعلى بوجه من الوجوه.

نعم إن ثبت أخذ الواضع لذلك أو لشيء من خصوصياته من الفور أو التراخى فى الوضع كان ذلك متبعا وإن لم يثبت ذلك كما هو الظاهر ويقتضيه التبادر وكلام علماء العربيّه فلا وجه للالتزام به.

فظهر بذلك اندفاع الإيرادات المذكوره من أصلها ، كما لا يخفى على المتأمل فيما قررنا.

ثمّ إنّه قد يحتجّ لكون الأمر للطبيعه فى المقام بغير ما ذكر من الوجوه المذكوره فى المسأله المتقدمه وإجرائها فى المقام ظاهر ، فلا حاجه إلى التكرار وقد أشار إلى عدّه منها هنا فى النهايه.

**قوله : (إنما يفهم ذلك بالقرينه).**

يمكن أن يقال : إنّ وجود القرينه على فرض تسليمه إنّما يدفع الاستدلال إذا

كان فهم ذلك من الصيغه متوقفا على ملاحظتها فى المقام ، وليس كذلك ، فإن ذلك يفهم منها وإن قطع النظر عن القرينه المفروضه ولذا يتبادر الفور من سائر الأوامر الوارده فى الاستعمالات العرفيه ، فلو أّخر المكلف أداءها ذّمه العقلاء على فرض وجوب طاعه الأمر وعاتبوه على التأخير ، ولذا لا يفهم من شىء من الأوامر الوارده فى العرف إرادته طلب مطلق الفعل ولو فى مدّه عمر المأمور.

وقد قرّر بعضهم الاحتجاج بحكم العرف بعصيان العبد مع ترك المبادره إلى امتثال أوامر المولى. نعم لا يبعد القول بتفاوت الأفعال فى ذلك فيكون ذلك شاهدا على القول بالفور ببعض الوجوه المذكوره.

ويمكن دفعه بالمنع من تبادر الفور من خطابات المولى للعبد ، وإنّما ينصرف الأمر فيها على حسب ما يقوم القرينه عليه فى المقام ، فالأمر بسقى الماء ينصرف إلى التعجيل ، نظرا إلى قضاء العاده به ، والأمر بشراء اللحم ينصرف إلى شرائه فى وقت يمكن طبخه للوقت المعهود ، وكذا الحال فى غيرهما من المطالب ؛ فيختلف الحال فيها بحسب اختلاف الحاجات ، وليس ذلك من دلالة اللفظ فى شىء ، ولو فرض عدم قيام القرينه على خصوص زمان من الأزمنه فى بعض المقامات فلا انصراف فى الصيغه.

نعم لو أّخر حينئذ إلى حيث يصدق التهاون فى الامتثال دلّ العرف على المنع من تلك الجهه ، وقد عرفت أنّ ذلك ليس من الفور فى شىء وإنّما هو تحديد لجواز التأخير على القول بالطبيعاه أو التراخى ، وليس ذلك إذن قيّدا فى الأمر حتّى يجرى فيه الخلاف فى فوات المطلوب بفوات الفور ليقال بسقوط الوجوب على أحد الوجهين ، بل لا ريب حينئذ فى بقاء الأمر ، وإنّما يحكم بالعصيان من جهه التهاون فى الامتثال والمسامحه فى أداء ما أهمّ به المولى ممّا أوجب الإتيان به ووجوب الفعل على حاله.

نعم لو كان هناك قرينه على إرادته الزمان المعين ، كما فى كثير من المقامات سقط بفوته من تلك الجهه ، وليس ذلك من محلّ البحث أيضا.

## قوله : (إِنَّ الذَّمَّ بِاعْتِبَارٍ ... الخ).

يمكن الجواب عنه أيضا بمنع دلالة الاستفهام المذكور على الذم فإنه إنما يتم لو كان للتوبيخ والإنكار ولا يتعين الوجه فيه في ذلك ، لجواز حمله على إرادته التقرير ، حيث إنه وقع الترك منه على وجه الاستكبار والإنكار ، فأراد سبحانه بالاستفهام المذكور تقريره به عليه واعترافه به ليقوم عليه الحجج في الطرد والإبعاد ، فلا دلالة فيها على حصول الذم أصلا حتى يكون ذلك على ترك الفور ، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك.

## قوله : (والدليل على التقييد ... الخ).

كأنّ الوجه فيه أنّ «إذا» للتوقيت ، فتنفيد أنّ الجزاء لابدّ من حصوله في ذلك الوقت أو أنّ «الفاء» يفيد التعقيب بلا مهله ، فيدلّ على ترتّب الجزاء على الشرط من غير فصل.

ويشكل الأوّل أنّه لا- دليل على كون «إذا» للتوقيت ، بل لا- بعد في حملها على الشرطيّه ، بل ربما يكون الحمل عليها أظهر. وحينئذ فيكون «الفاء» في قوله تعالى : (فَقَعُوا لَهُ) (١) جزائيّه ، ولا دلالة فيها على التعقيب بلا مهله ، فإنّ ذلك مفاد الفاء العاطفه ، فظهر بذلك فساد الوجه الثاني.

وقد يحتجّ على النحو المذكور بغير هذه الآيه ممّا دلّ على ترتّب الذمّ أو العقوبه على مخالفه الأوامر المطلقه ، كآيه التحذير ، وقوله : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اذْكَبُوا لَّا يَرْكَعُونَ) (٢) إذ لو لا- أنّ الأمر للفور لما صحّ ترتّب الذمّ على مخالفه الأمر المطلق ، لعدم استحقاق الذمّ حينئذ إلّا عند الوفاء.

وفيه : أنّ تأخير الفعل إلى حدّ التهاون ، سيّما مع العزم على ترك الفعل رأسا يصحّ ترتّب الذمّ عليه وإن كان فعله أخيرا يبرئ الذمه.

وقد عرفت أنّ ذلك ممّا لا ربط له بالقول بالفور.

---

(١) الحجر : ٢٩.

(٢) المرسلات : ٤٨.

## قوله : (لو جاز (١) التأخير ... الخ).

يمكن تقرير الاستدلال المذكور بنحو آخر ، وهو أنه لو لم يكن الأمر المطلق يفيد الفور لجاز التأخير ، والتالى باطل فالمقدم مثله ، والملازمه ظاهره وأمّا بطلان التالى فلاّنه لو جاز التأخير فإمّا أن يجوز إلى غايه معيّنه أو غير معيّنه أو يجوز التأخير دائما ، والوجه الثالثه باطله ، فالمقدم مثلها ، والملازمه ظاهره ، إذ جواز التأخير لا يخلو عن أحد الوجوه المذكوره.

ويدلّ على بطلان الأوّل أنه لا بيان فى المقام ، إذ ليس فى نفس اللفظ ما يفيد تعيين الوقت ولا من الخارج ما يفيد ذلك ، ولو كان دليل على التعيين لخرج عن محلّ الكلام والثانى يستلزم التكليف بالمحال ، إذ مفاده المنع من تأخر الفعل عن وقت لا يعلمه المكلف والثالث قاض بخروج الواجب عن كونه واجبا ، لجواز تركه إذن فى كلّ زمان وما يجوز تركه كذلك فلا يجب فعله قطعا.

وبتقرير آخر : لو جاز التأخير فإمّا أن يجوز مع الإتيان ببدل يقوم مقامه - أعنى العزم على الفعل فيما بعده - أو يجوز من دونه والتالى بقسميه باطل. أمّا الأوّل فلاّنّ الإتيان بالبدل يقتضى سقوط التكليف بالبدل على ما هو شأن الواجبات التخيريّه ، وليس كذلك إجماعا. وأمّا الثانى فللزوم جواز تركه بلا إلى بدل فيلزم خروجه عن كونه واجبا ، إذ ليس غير الواجب إلّا ما جاز تركه بلا بدل.

ويرد على الأوّل أنه إن اريد بالغايه المعيّنه أو المجهوله بالنسبه إلى المخاطب أو الواقع ، فإن اريد الأوّل اخترنا الثانى وإن اريد الثانى اخترنا الأوّل ، لأننا نقول بعدم جواز تأخيره عن غايه معيّنه فى الواقع غير معيّنه عندنا ، وهو آخر أزمه الإمكان ، ولا يلزم فيه تكليف بالمحال، وإنما يلزم ذلك لو وجب التأخير إلى غايه مجهوله. كذا ذكره المصنّف فى الجواب عن الاستدلال ، وسيجىء الكلام فيه.

وعلى الثانى جواز اختيار كلّ من الوجهين ، أمّا الأوّل فيكون العزم بدلا عن الفور لا عن نفس الفعل ، وأمّا الثانى فبأنّه لا وجوب لخصوصيّته إيقاعه فى

---

(١) فى المتن المطبوع : لو شرع.

خصوص شيء من الأزمنة ، وإنما الواجب نفس الطبيعه ، ولا يجوز تركها وإن جاز الترك مقيدا بالزمان الخاص ، ولا منافاه .

**قوله : (فلأنه لو لاه لكان إلى آخر أزمته الإمكان).**

كان الأولى أن يقول : وإلا لجاز التأخير إلى وقت غير معين ثم يرتب عليه ما ذكره فلا حازه إلى ضمّ المقدمه المذكوره .

ثم إن ما ذكره من الاتفاق على كون جواز التأخير إلى آخر أزمته الإمكان إن أراد جواز التأخير إليه بحسب الواقع مع قطع النظر عن تعيينه ولو بحسب الظن فهو ممنوع ، والمفسده المذكوره أو غيرها مترتب عليه ، وإن كان ظاهر المقصود كون الغايه آخر أزمته الإمكان على حسب الظن به فمسلم ولا يترتب عليه تلك المفسده ولا غيرها ، لعلم المكلف بذلك الوقت فليس له أن يؤخر عنه حتى أن الواجبات الموسعه يتضيق به .

وقد نص جماعة بتضييق الواجبات المطلقه كالنذر المطلق ونحوه بظن الوفاه بل القوات ولو فرض عدم حصول الظن المفروض لبعض الناس لم يلزم منه خروج الواجب عن كونه واجبا ، فإن الواجب ما يذم تاركه على بعض الوجوه ، فهو بحيث لو ظن فواته بالتأخير عنه تضيق فعله وتعين الإتيان به .

**قوله : (ولا عليه دليل).**

يمكن أن يقال : إن التأخير إلى حدّ يفيد التهاون في أمر المولى مما لا يجوز في الشرع ولا في العرف حسب ما أشرنا إليه ، فالمنع من التأخير كذلك ثابت والدليل عليه قائم ، وليس ذلك من التوقيت في شيء ، ويندفع به الاحتجاج المذكور .

**قوله : (بما لو صرح بجواز التأخير).**

إن اريد به التصريح بجواز التأخير على الإطلاق فهو ممنوع ، إذ هو يقضى إلى ترك الواجب وإن اريد به التصريح بجواز التأخير في الجملة ، فلا يوافق المدعى حتى يتم به ما اريد من النقض .

## قوله : (وأما إذا كان ذلك جائزا).

فلا ضروره كون الواجب نفس الفعل متى أتى به من تقديم أو تأخير ، فلا تكليف بالمحال من جهة تعلق التكليف بنفس الفعل ، لتمكّنه قطعاً من الإتيان به فى أوّل الأزمنه ، وتجويز التأخير ليس تكليفاً ليلزم التكليف بالمحال من جهته.

نعم إن توهم مفسده فى المقام فهو لزوم خروج الواجب عن الوجوب لا لزوم التكليف بالمحال ، إذ مع تجويز التأخير لو اتفق له الموت لم يكن عاصياً ، لتجويزه له ذلك.

وهو أيضاً مدفوع بما مرّ من أنّ عدم ترتّب العصيان على ترك الواجب فى بعض الأحيان لا يقضى بخروجه عن الوجوب ، وما ذكر من عدم ترتّب الإثم على تركه إنّما يتفق فى بعض الفروض ، وإلّا ففى كثير من الأحيان يحصل الظنّ بالفوات مع التأخير ، وحينئذ فلا يجوز الإقدام عليه من تلك الجهة حسب ما عرفت.

وقد يورد فى المقام بأنّ ما علّل به انتفاء التكليف بالمحال من تمكّنه من المسارعه التزام بوجوب الفور فى العمل لتحصيل براءة الذمّه ، حيث إنّ جواز التأخير مشروط بمعرفته ، ولا يتمكّن منه المكلف ، فينحصر الامتثال فى الفور.

ويدفعه : أنّ مراد المستدلّ بذلك إيضاح القول فى إبداء تمكّنه من الفعل ، ليظهر فساد ما توهم من لزوم التكليف بالمحال ، وليس فى كلامه ما يفيد كون جواز التأخير مشروطاً بمعرفته لا يتمكّن منه المكلف ليرد عليه ما ذكر من الالتزام بالفور ولا وجه له ، فإنّ عدم العلم بآخر أزمنه الإمكان لا يستلزم المنع من التأخير ليكون جواز التأخير مشروطاً بالعلم بعدم كونه آخر الأزمنه ، لكفايه الظنّ فى مثله ، بل الشكّ أيضاً فى وجهه ، نظراً إلى أصله البقاء.

## قوله : (لأنها فعل الله سبحانه).

أراد بذلك أنّ المسارع إنّما يتسارع إلى فعله بمبادرته إليه دون فعل غيره ، إذ لا يعقل تسارعه إليه ، وإنّما يتسارع إليه الذى يأتي به ، فلا بدّ من أن يراد بالمغفره سببها الذى هو فعل المكلف ليكون من قبيل إقامه السبب مقام المسبّب ؛ لكنك خير بأنّ

مجرد كون المغفره فعل الله لا- يقضى بامتناع المسارعه إليها ، إذ لا مانع من المسارعه إلى فعل الغير بأن يجعل نفسه مشمولاً لفعله كما تقول : «سارعوا إلى ضيافه السلطان» و «إلى كرامته» و «إلى إنعامه» ونحوها.

نعم يمتنع المسارعه إلى أداء فعل الغير ولا قاضى بإرادته فى المقام وحينئذ يكون المسارعه إليه حاصله بالمسارعه إلى أسباب شموله من غير أن يراد بالمغفره سببها ، بل من جهه أنّ المقدور بالواسطه مقدور للمكلف ، فظهر بذلك أنّ هذا الوجه يشارك الوجه المذكور فيما هو المدعى من غير التزام التجوّز فى المغفره.

ثمّ إنّه قد يورد فى المقام أنّه لا- دليل على كون فعل المأمور به سبباً للمغفره ، وإنّما هو باعث على ترتّب الثواب والباعث على الغفران هو التوبه ، فإنّ السبب لغفران الذنب ؛ نعم لا يبعد القول باندرج الكفّارات فى ذلك حيث إنّها تكفر الذنب ، فأقصى الأمر أن يفيد الآيه كونها مطلوبه على سبيل الفور وأين ذلك عن المدعى؟ والقول بكون مجرد فعل المأمور به قاضياً بتكفير الذنب مبنى على مذهب الحنط والتكفير ولا نقول به.

ويمكن دفعه بأنّه قد ورد سقوط الذنب بأداء بعض الواجبات ، كالصلاه والحجّ ونحوها ، فلا اختصاص لها بالتوبه ونحوها ، وحينئذ يمكن تميم الدليل بعدم القول بالفصل.

وفيه : أنّ مفاد الآيه حينئذ هو وجوب الفور فى تحصيل غفران الذنب بعد ثبوته ، وهو أمر ظاهر بملاحظه العقل أيضاً ، والظاهر أنّه ممّا لا كلام فيه وحينئذ فالقول بعدم الفصل بين ما يقع مكفراً للذنب وغيره ، كما ترى.

ويمكن القول بحصول التكفير بالنسبه إلى كلّ من الطاعات ، كما استفاد من قوله تعالى : (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ) (١) ويشير إليه بعض الأخبار فيصح القول بإرادته مطلق المأمور به من المغفره.

---

(١) هود : ١١٤.



وذلك أيضا غير مقاله القائلين بالحبط والتكفير ، فإنهم يقولون بموازنه الحسنات والسيئات في الدنيا ويثبت للعامل أو عليه التفضيل بينهما ، فعلى هذا يكون ميزان الأعمال في الدنيا قبل الآخرة ، وهذا ليس بمرضى ، وسبب الطاعة للغفران لا دخل له بهذا المذهب.

ومع الغض عن ذلك ففي قوله تعالى : ( وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ) (١) كفايه في المقام ، فإن المراد بالمسارعة إلى الجنة هي المسارعة إلى الأعمال والطاعات الموصلة إليها ، وذلك كاف في تقرير الاستدلال من غير حاجة إلى ملاحظه كون أداء المأمور به باعثا على الغفران كليًا أو جزئيًا.

ويندفع به أيضا ما قد يورد في المقام أنه إنما يتم في الأوامر المتعلقة بالعصاه لتكون مكفّره لذنوبهم ، ولا يجرى فيمن لم يتحقق منه ذنب ، كمن هو في أول البلوغ إلا أن يتم ذلك بعدم القول بالفصل على ما ذكرنا ، إذ يعمّ العباده جميع تلك الصور من غير حاجة إلى ضمّ عدم القول بالفصل لو (٢) تم القول به.

ثم إنه قد يورد أيضا في المقام بأنه ليس في الآية دلالة على العموم ليفيد وجوب المسارعة في جميع الأوامر ، كما هو المدعى ، فغايه الأمر أن يفيد وجوب الفور في البعض ؛ فيمكن تنزيهه حينئذ على التوبه ونحوها مما ثبت وجوب الفور فيه.

ويمكن دفعه بكفايه الإطلاق في المقام فإن المطلق يرجع إلى العام في مقام البيان سيما مع توصيف النكره بصفه الجنس ، فإنه يفيد العموم كما نصوا عليه في قوله تعالى : ( وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ ) (٣).

وفيه : - مع وضوح المناقشه في توصيف النكره هنا بصفه الجنس ، ضروره أن المغفّره قد تكون من فعل غيره سبحانه - أن إرادته العموم في المقام يخلّ بالمقصود ، إذ كما يكون الواجبات سببا للغفران كذا الحال في المندوبات ، لشمول

---

(١) الحديد : ٢١.

(٢) في نسخه في بدل «لو» : أو.

(٣) الأنعام : ٣٨.

الآية المذكورة للواجبات والمستحبات ، وورود ذلك في كثير من المندوبات بالخصوص حتى أنه ورد في زياره سيدنا الحسين عليه السلام والبكاء عليه ما ورد من حبط (١) السيئات وغفران الذنوب والخطيئات (٢) ، وكذا ما ورد في الصدقة والبكاء في جوف الليل (٣) وغيرها.

ومع حمل الآية على العموم يلزم حمل الأمر بالمسارعة على الأعم من الوجوب والند ، إذ لا معنى لوجوب المسارعة إلى المندوبات ، وكذا الحال في الواجبات الموسعة ، فلا دلالة فيها على وجوب الفور.

والقول بحمله على الوجوب والتزام التخصيص بالنسبة إلى المندوبات والموسعات - نظرا إلى ترجيح التخصيص على المجاز - مدفوع بأن التخصيص المذكور لا يترجح على المجاز وإن قلنا بترجيح التخصيص عليه في الجملة ، لكونه من قبيل التخصيص بالأكثر ، لوضوح كون المستحبات أضعاف الواجبات ؛ مضافا إلى أن استعمال الأمر في الندب أو الأعم منه والوجوب أمر شائع في الاستعمالات ، وليس أبعد في فهم العرف من التخصيص حتى يترجح التخصيص عليه في أوامر الشريعة.

ولذا ذهب بعضهم إلى ذلك مستدلا بهاتين الآيتين وغيرها ، كيف ولو دل عليها الصيغ لم يكن حاجه إلى بيانها؟ إذ ليس بيان مفاد الألفاظ العرفية واللغوية من وظيفة الشارع ، ولو كانت مسوقه لذلك لكان تأكيدا لما يفيد اللفظ ، والتأسيس أولى منه.

قوله : قوله تعالى : (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) (٤).

يرد على هذه الآية أيضا امور :

منها : ما أشرنا إليه في الآية السابقة من عدم دلالتها على إفاده الصيغ للفور.

---

(١) كذا ، والظاهر : حطّ.

(٢) وسائل الشيعة : ج ١٠ ب ٦٦ من أبواب المزار ص ٣٩٤ ح ٨.

(٣) وسائل الشيعة : ج ٦ ب ١٤ من أبواب الصدقة ص ٢٧٨ ، وج ١١ ب ١٥ من أبواب جهاد النفس ح ١٤ ص ١٧٩.

(٤) البقره : ١٤٨.

ص : ٦٤

ومنها : نظير ما مرّ في الآيه المتقدمه أيضا ، فإنّ الخيرات جمع محلّي يفيد العموم ، وهي شامله للواجبات والمندوبات إلى آخر ما ذكرنا.

ومنها : أنّ مفاد الاستباق هو مسابقه البعض الآخر في أداء الخيرات والتسابق عليها دون مطلق الإسراع إلى الفعل ليراد به الفور ، فلا- يوافق المدعى ؛ ولابدّ إذن من حملها على الندب ، إذ لا قائل بوجوب المسابقه على الطاعات على الوجه المذكور ، وقد يذبّ عنه بأنّه لمّا كان ظاهر الآيه الوجوب ولم يكن الاستباق على الوجه المذكور واجبا قطعاً فيصير ذلك قرينه بحمل الاستباق على مطلق المسارعه ، وهو كما ترى.

### **قوله : (فإنّهما يتصوّران في الموسّع دون المضيق).**

لا يخفى أنّه قد يؤخذ الزمان في الفعل على وجه لا يتصوّر الإتيان بذلك الفعل في غير ذلك الزمان ، كما في «صم يوم الجمعة» إذ لا يعقل إيقاع ذلك الواجب في غير ذلك الزمان.

وقد يؤخذ الزمان شرطا لصحّه إيقاع الفعل من غير أن يؤخذ مقوّما لمفهومه ، فيمكن تأخّر الفعل عن ذلك الزمان إلّا أنّه لا يتّصف بالصحّه.

وقد يكون إيقاعه فيه واجبا ويكون التأخير عنه حراما إلّا أنّه لا يفوت الواجب بفوات ذلك الوقت ، فيكون نفس الفعل واجبا مطلقا وجعل إيقاعه في ذلك الوقت واجبا.

وقد يكون على وجه الرجحان.

وقد لا يكون خصوص الزمان مأخوذا فيه فيتساوى نسبه إلى الأزمنه.

وما لا يتحقّق فيه المسارعه والاستباق إنّما هو القسم الأوّل خاصّه ، وأمّا الأقسام الأربعة الباقية فلا مانع من صدق المسارعه بالنسبه إليها ، وإن وجب الإقدام على الفعل حينئذ ولم يجز التأخير عنه في الصورتين الأوليين منها ، بل لم يصحّ مع التأخير في الاولى منها ، ألا- ترى أنّه يصحّ أن يقال : إنّ «سارع إلى الحجّ» إذا حجّ في السنه الاولى من وجوبه عليه ويقال : «إنّه سارع إلى أداء دينه» إذا أذاه

وقت حلوله مع مطالبه الديان بل يقال : «إنه سارع إلى أداء الصلاة» إذا أذاها في الوقت المختص بها مع تضييقها ، كما في صلاه الكسوف مع كون زمان الآيه بقدر زمان الفعل.

فما قرره المجيب من المنافاه بين وجوب الفور وصدق المسارعه والاستباق فاسد جدًا ، والاستشهاد بالمثال المذكور بين الفساد ، لكونه من قبيل القسم الأول وهو غير محل الكلام.

### قوله : (والحاصل أن العرف قاض).

قد عرفت : أن حكم العرف إنما هو في الصورة الاولى ، كما قررنا ، وأما في غيرها فمن الظاهر - بعد ملاحظه العرف - صدق المسارعه والاستباق من غير إشكال ؛ فما في كلام الفاضل المحشي - من تسليم ما ذكره المجيب بالنسبه إلى ما لا يصح فعله في الزمان المتراخي - ليس على ما ينبغي وإنما يتم ذلك في الصورة المتقدمه.

### قوله : (وإلا لكان مفاد الصيغه فيهما منافيا لما يقتضيه المادّه).

لا يخفى أنه لو سلم ما ذكره فإنما يسلم لو قلنا بدلاله نفس الأمر على وجوب الفور ، وأما إذا قلنا باستفاده الفور من الآيتين المذكورتين فأى منافاه بين مفاد الصيغه والمادّه؟ إذ لو لا الأمر المذكور صحّ تأخير الفعل وتعجيله بالنظر إلى الأمر المتعلق به ، وإنما يجب المسارعه والتعجيل من جهة الأمر المذكور ، فما يقتضيه المادّه هو جواز تأخير الفعل في نفسه ، مع قطع النظر عن إيجاب الفور بالأمر المذكور ، وما يقتضيه الصيغه هو المنع منه بالأمر المذكور ، ولا منافاه بينهما.

والحاصل أن هناك فرقا بين وجوب التعجيل مع قطع النظر عن الأمر بالتعجيل ووجوبه بهذا الأمر ؛ والمنافاه المدّعا لو تمت فإنما يتم في الصورة الاولى خاصه.

والقول باعتبار جواز التأخير مطلقا في صدق المسارعه ممنوع بل فاسد جدًا ، كيف ولو كان كذلك لما أمكن إيجاب المسارعه عرفا في فعل من الأفعال؟ وهو واضح الفساد.

## قوله : (فتأمل).

إشاره إلى إيراد وجواب ، أمّا الأوّل فبأنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو ابقيت المادّه على ظاهرها ، وأمّا لو اريد بها المسارعه إلى الامتثال فلا- مانع من إرادته الوجوب من الصيغه ؛ فكما يندفع المنافاه بما ذكر كذا يندفع بما ذكرنا. وأمّا الثاني فبأنّ ذلك غير مصحح للاستدلال ، لدوران الأمر إذن بين الوجهين ، وإنّما يتمّ الاحتجاج على الثاني ولا مرجح له ، فبمجرد الاحتمال لا يتمّ الاستدلال ، ولا يبعد ترجيح الأوّل بأصالة عدم وجوب الفور ، كذا يستفاد من المصنّف في الحاشيه.

قلت في الفرق بين المسارعه والمبادره بما ذكر تأمل.

## قوله : (كلّ مخبر كالقائل).

ظاهر الاستدلال هو التمسك بالاستقراء ، فإنّ سائر الإخبارات والإنشاءات يراد بها الحال فكذا الأمر ، إلحاقاً للمشكوك بالشائع الأغلب.

وأنت خبير بأنّه إن أراد بكون كلّ خبر وإنشاء غير الأمر للحال أنّ الإخبار والإنشاء إنّما يقعان في الحال فهو أمر ظاهر غنى عن البيان وكذا الأمر ، فإنّ الطلب إنّما يقع في الحال ولا كلام لأحد فيه ، وإن أراد بكونها للحال أنّ متعلّق النسبه الخبريّة والإنشائيّه فيها للحال فهو ممنوع ، كيف ونحو : «زيد ضرب» و «عمرو يضرب» من الأخبار ليس للحال وقولك : «فلان حرّ بعد وفاتي» إنشاء ولا- حرّيه في الحال؟ وكذا قولك : «فلانه طالق إن دخلت الدار وفعلت كذا» على مذهب من يصحّ الطلاق به ، وكذا الحال في التمنيّ والترجّي والاستفهام وغيرها ، فإنّ كلّاً منها كالطلب لا يقع إلّا في الحال ، لكن التمنيّ والترجّي والمستفهم منه قد يكون في الحال وقد يكون في الاستقبال ، وما عدا الطلب منها يمكن أن يكون في الماضي أيضاً.

## قوله : (قياس في اللغه).

قد عرفت أنّ ما ذكره المستدلّ ليس من باب القياس وإنّما تمسك بالاستقراء كما يدلّ عليه قوله فكذا الأمر ، إلحاقاً بالأعم الأغلب وحجّيه الاستقراء في

مباحث الألفاظ ممّا لا كلام فيه وهو عمدته الأدلّه في إثبات الأوضاع التركيبيّه وجرت على الرجوع إليه طريقه أهل العربيّه ؛ فالحقّ في الجواب ما قدّمناه.

نعم استدلّ في المقام أيضا تاره بحمل الأمر على النهي ، فإنّه للفور فكذا الأمر قياسا عليه ، واخرى بأنّ الطلب إنشاء كالإيقاعات من العتق والطلاق وكذا العقود مثل «بعث» و «اشترت» فكما أنّ معاني تلك تقع على الفور فليكن هنا كذلك ، قياسا عليها بجامع الإنشائيّه ، وهذا الجواب يوافق أحد التقريرين المذكورين دون ما ذكر.

### قوله : (وبطلانه بخصوصه ظاهر).

أى : عدم حجّيه القياس في إثبات الأوضاع بخصوصه ظاهر ، كما ذهب إليه المعظم واتفق عليه المحقّقون ، حسبما قرّر في محلّه ، وإنّما ذلك بعد حصول الظنّ منه في المقام ، وإلّا فبعد حصول الظنّ منه فالظاهر حجّيته في المقام إن قلنا بعدم حجّيته في الأحكام ، لا ابتناء الأمر في مباحث الألفاظ على مطلق الظنّ ، بخلاف الأحكام الشرعيّه ، ولقيام الدليل عندنا على عدم جواز الرجوع اليه في الأحكام وعدم قيام دليل على المنع من الأخذ بالظنّ الحاصل منه في مباحث الألفاظ.

### قوله : (فبالفرق بينهما).

محضّ البيان المذكور أنّ المنشأ بإنشاء الأمر يعنى الطلب الحاصل به لا يمكن تعلّقه بالحال ، لما مرّ من لزوم تحصيل الحاصل ، بخلاف غيره ممّا تعلّق به الأخبار وسائر الإنشاءات ، إذ يمكن تعلّقه بالحال ، فإذا كان الثانى موضوعا للحال لا يمكن أن يقاس عليه الأول مع عدم إمكان إرادته الحال.

وهذا الفرق وإن كان متّجها إلّا أنّه مبنى على كون مراد المستدلّ أنّ ما تعلّق به الإخبار أو شىء تعلّق به المنشأ بذلك الإنشاء للحال ، وليس كذلك لتعلّقه كثيرا بغير الحال أيضا ، وبه يبطل الاستدلال من أصله حسب ما قررناه.

### قوله : (بأنّ الأمر قد يرد في القرآن).

ظاهر الاحتجاج المذكور إفاده الاشتراك اللفظى كما مرّ نظيره في كلام السيّد ، لكن عرفت أنّه يمكن حمل كلامه هنا على إثبات الاشتراك المعنوى بحمل

استعماله فى الأمرين على إطلاقه على الطلب الحاصل بكلّ من الوجهين ، وظاهر الإطلاقات كما يقتضى الحمل على الحقيقة فى صورته استعماله فى خصوص كلّ من المعنيين كذا يقتضى الحمل على الحقيقة فى صورته إطلاقه عليهما.

والأول وإن لم يكن مرضياً عند الجمهور وإنما اختاره السيد ومن وافقه إلا أنّ الظاهر أنّ الثانى مرضى عند السيد وعند غيره ، فحمل كلامه هنا على الثانى غير بعيد بملاحظته أول كلامه حسب ما أشرنا إليه وينطبق عليه دليله الثانى أيضاً.

**قوله : (إنّ الذى يتبادر من إطلاق الأمر).**

كأنه أراد بذلك أنّ ظاهر الاستعمال إنّما يقتضى الحقيقة إذا لم يتم دليل على كون اللفظ مجازاً فيه ، وهاهنا قد قام الدليل على كونه حقيقة فى المعنى الأعمّ - أعنى طلب الفعل مجازاً فى غيره أعنى كلّاً من الخصوصيتين - نظراً إلى تبادر الأول وعدم تبادر شىء من الخصوصيتين لتوقف إيقاعهما على قيام القرينه ، أو أنه أراد بذلك منع استعمال الأمر فى الخصوصيتين ، وإنّما المستعمل فيه بحكم التبادر هو القدر الجامع بينهما ، وكلّ من الخصوصيتين إنّما يفهم من القرينه الخارجيه.

وهذا الوجه هو الذى استظهرناه فى كلام السيد ، وحينئذ فكلامه هذا موافق لما اخترناه ، كما هو الحال فى دليله الثانى.

وجواب المصنّف مبنى على ما فهمه من كونه احتجاجاً على الاشتراك اللفظى.

**قوله : (ولهذا يحسن فيما نحن فيه).**

لا- يخفى أنّ جوابه بالتخيير بين الأمرين جواب ياراده التراخى ، فإنّ المراد به كما عرفت جواز التراخى ، فليس ذلك معنى آخر حتّى يكون الجواب به على فرض كونه موضوعاً لكلّ من الفور والتراخى ، خروجاً عن ظاهر اللفظ وارتكاباً للتجوّز كما زعمه.

نعم لو قال باشتراكه بين وجوب الفور ووجوب التراخى أمكن الإيراد عليه بذلك ، وليس كذلك.

\*\*\*





فائده

إذا قلنا : بأنَّ الأمر للفور ، ولم يأت المكلف بالمأمور به في أوّل أوقات الإمكان ؛ فهل يجب عليه الإتيان به في الثاني أم لا؟  
ذهب إلى كلّ فريق.

احتجّوا للأوّل : بأنَّ الأمر يقتضى كون المأمور فاعلا على الإطلاق ، وذلك يوجب استمرار الأمر. وللثاني : بأنَّ قوله : إفعل يجرى مجرى قوله : إفعل في الآن الثاني من الأمر ، ولو صرّح بذلك ، لما وجب الإتيان به فيما بعد. هكذا نقل المحقّق والعلّامة الاحتجاج ، ولم يرجّح شيئا.

وبنى العلّامة الخلاف على أنّ قول القائل : إفعل ، هل معناه : إفعل في الوقت الثاني ، فإن عصيت ففي الثالث؟ ، وهكذا. أو معناه : إفعل في الزمن الثاني ، من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده؟. فإن قلنا بالأوّل اقتضى الأمر الفعل في جميع الأزمان ، وإن قلنا بالثاني لم يقتضه ، فالمسألة لغويّة. وقد سبقه إلى مثل هذا الكلام بعض العامّة.

وهو وإن كان صحيحا ، إلّا أنّه قليل الجدوى ، إذ الإشكال إنّما هو في مدرّك الوجهين اللذين بنى عليهما الحكم ، لا فيهما. فكان الواجب أن يبحث عنه.

ص: ٧١

والتحقيق فى ذلك : أنّ الأدلّه الّتى استدّلوا بها على أنّ الأمر للفور ليس مفادها ، على تقدير تسليمها ، متّحدا. بل منها ما يدلّ على أنّ الصيغه بنفسها تقتضيه ، وهو أكثرها. ومنها ما لا يدلّ على ذلك ، وإنّما يدلّ على وجوب المبادره إلى امتثال الأمر ، وهو الآيات المأمور فيها بالمسارعه والاستباق.

فمن اعتمد فى استدلاله على الاولى ، ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضى أوّل أوقات الإمكان مفراً ، لأنّ إرادته الوقت الأوّل على ذلك التقدير بعض مدلول صيغه الأمر ، فكان بمنزله أن يقول : «أوجبت عليك الأمر الفلانى فى أوّل أوقات الإمكان» ويصير من قبيل الموقت. ولا ريب فى فواته بفوات وقته.

ومن اعتمد على الأخيره ، فله أن يقول بوجوب الإتيان بالفعل فى الثانى ؛ لأنّ الأمر اقتضى بإطلاقه وجوب الإتيان بالمأمور به فى أى وقت كان ، وإيجاب المسارعه والاستباق لم يصيرّه موقّتا وإنّما اقتضى وجوب المبادره ، فحيث يعصى المكلف بمخالفته ، يبقى مفاد الأمر الأوّل بحاله. هذا.

والذى يظهر من مساق كلامهم : إرادته المعنى الأوّل : فينبغى حينئذ القول بسقوط الوجوب.

## فأئده فيما يتفرع على القول بالفور

**قوله : (ذهب إلى كل فريق).**

فقد حكى الأوّل من أبي بكر الرازى وأبى الحسين البصرى تفرّيعا على القول بالفور وكذا القاضى عبد الجبار ، وحكى الثانى عن الكرخى وأبى عبد الله البصرى.

**قوله : (إنّ الأمر يقتضى كون المأمور فاعلا على الإطلاق).**

يمكن أن يقال : إنّ ما ذكره مناف لما اختاره من الدلالة على الفور ، إذ القائل المذكور إنّما يقول : باقتضائه كون المأمور فاعلا على سبيل الفور لا على الإطلاق.

ويمكن أن يقال : إنّ القائل المذكور قد جعل مقتضى الأمر شيئين :

كون الفعل حاصلًا من المأمور به مطلوبًا إيجاده حيث أسند الفعل إليه من الجهة المذكوره حسب ما مرّ توضيح القول فيه.

والثانى : كون ذلك الفعل حاصلًا منه على الفور سواء قلنا بكون الثانى أيضا مدلولًا ابتدائيًا للأمر أو قلنا بكون ذلك من مقتضيات الوجوب ، لظهور الوجوب فى الفور ، فيقتضى الأمر بالفعل الأمرين المذكورين فلا بدّ أولًا من الجمع بين مقتضيه فإن عصى وخالف الأوّل بقى الثانى.

والمصنّف اختصر البيان المذكور والمذكور فى النهايه يقارب ما قرّناه ، حيث قال فى بيان الحجّه المذكوره : إنّ لفظه «إفعل» يقتضى كون المأمور فاعلا ، وهو يوجب بقاء الأمر ما لم يصر المأمور فاعلا ، ويقتضى أيضا وجوب المأمور به ، ووجوبه يقتضى كونه على الفور وإذا أمكن الجمع بين موجبيهما لم يكن لنا إبطال أحدهما ، وقد أمكن الجمع بأن يوجب الفعل فى أوّل أوقات الإمكان ، لئلا ينتقض وجوبه فإن لم يفعله أو جنبناه فى الثانى ، لأنّ مقتضى الأمر كون المأمور فاعلا ولم يحصل بعد.

وتوضيح المقام : أنّ الفور إمّا أن يلحظ قيّدا للطلب ، فإنّ الطلب للفعل يمكن أن يكون على وجه الفور وأن يكون على وجه التراخى ، أو يلحظ قيّدا للمطلوب والوجهان اعتباران لحقيقه واحده ، إذ ليس هناك إلّا طلب الفعل على سبيل الفور فصحّ أن يلحظ قيّدا للطلب وقيّدا للمطلوب.

والظاهر الأوّل ، إذ الفورِيّه إنّما تستفاد من الهيئه ، ووضعها من قبيل أوضاع الحروف ؛ فإنّ الهيئات موضوعه للمعاني الناقصه الآليه الرابطيّه ، فكما أنّ الوجوب العذّي يستفاد من الصيغه معنى حرفى حسب ما مرّ بيانه فكذا الفور على القول به ، فيكون قيذا ملحوظا فى الطلب ويجعل معه مرآتا ، لملاحظه حال الحدث مع فاعله المنسوب إليه ، فالحدث إنّما يحمل على فاعله من حيث كونه على وجه الفور.

فيحصل بالطلب المفروض المستفاد من هيئه الأمر أمران : طلب للفعل وطلب للفور ، فالفورِيّه بالملاحظه الاولى من حيث دلالة الهيئه عليه ملحوظه آله ومرآتا ، إلّا أنّه بالملاحظه الثانيه ملحوظه استقلالاً ، كما هو الحال فى نفس الطلب اللازم من ذلك تقييد المطلوب أيضا ولو اخذت أوّلا- قيذا للمطلوب كانت ملحوظه على وجه الاستقلال من أوّل الأمر ، كما هو الحال فى المطلوب المتقيد به ، ويلزم ذلك من تعلّق الطلب بها أيضا ، إلّا أنّ ذلك لا يلائم وضع الهيئه.

وكيف كان فعلى كلّ من الوجهين فإمّا أن ينحل ذلك إلى طلبين أو مطلوبين أو يكون هناك طلب ، أو مطلوب واحد متقيد بذلك من غير أن ينحل ذلك إلى طلبين أو مطلوبين ، فلا بقاء لمطلق طلب الفعل مع انتفاء ذلك القيد.

والظاهر : أنّ ذلك مبنى النزاع فى المقام.

فالمختار عند جماعه هو عدم ارتباط طلب الفور بطلب الفعل ، نظرا إلى المنساق من الأمر فى المقام هو كون الفعل مطلوبا مطلقا ، غايه الأمر أن يفيد الأمر وجوب الفور أيضا ، وعليه مبنى الاستدلال المذكور.

والمختار عند آخرين تقييده ، لكون الطلب والمطلوب هنا شيئا واحدا حتّى أنّه لو قيّد به لفظا عدّ مجموع القيد والمقيد شيئا واحدا ، فينتفى المقيد بفوات قيده على ما هو التحقيق.

والأوضح فى المقام هو الوجه الأوّل ، وإن كان المنساق من تقييده به فى اللفظ هو الاتحاد والانتفاء بانتفاء القيد ، نظرا إلى أنّ ما ذكر هو المفهوم من الأمر

عرفنا لو قلنا بدلاله الأمر على الفور ، فالمنساق منه بحسب فهم العرف هو انحلال المطلوب إلى أمرين من مطلق الفعل وخصوصيته الفور ، إذ مع عدم امتثاله للفور لا يسقط مطلق طلب الفعل في فهم العرف ، فالمفهوم منه عرفا مطلق الفعل مطلوباً للأمر على كل حال وإن كانت الفوريّة أيضاً مطلوبه ، سيّما إذا فسّرنا الفور بالتعجيل في حصول المأمور به مطلقاً بأن يفيد مطلوبه الفور متدرّجاً ولو بالنسبة إلى الأزمنة المتأخّره ، إذ حينئذ يتعيّن فيه الوجه المذكور من غير مجال للاحتمال الآخر.

وما ذكره في الحجّج المذكوره من أنّ الأمر يقتضى كون المأمور فاعلاً على الإطلاق ، يعنى : أنّ مفاد الأمر بحسب أهل العرف هو كون الفعل مطلوباً من المأمور به مطلقاً ، مراداً منه إيقاعه سواء أتى به فوراً ليحصل به مطلوبه الآخر - أعنى الفور - أو أتى به متراخياً فمطلوب الأمر لا يفوت بفوات الفوريّة في فهم العرف.

فيظهر من ذلك انحلال الطلب المذكور إلى أمرين ، وعدم كون المطلوب شيئاً واحداً ليفوت بفوات القيد حسب ما هو الظاهر فيما إذا ذكر القيد ، كما في الموقّت ، وكان الوجه فيه ما أشرنا إليه من كون الفور في المقام معنى حرفياً غير مأخوذ قيدياً على نحو قولك : «صم غداً» فلا يتبادر منه في المقام ما يتبادر من تلك اللفظه وكيف كان فالمتّبع فهم العرف ، وهو الفارق بين المقامين .

فظهر أن ما ذكره المصنّف - من لزوم اختيار القول بفوات مطلوبه الفعل بفوات القيد على القول بدلاله الصيغه على الفور - ليس على ما ينبغي ، وقد عرفت شهادته العرف بخلافه.

**قوله : (إفعل في الآن الثاني من الأمر).**

ظاهر ذلك تفسير الفور بالزمان المتعقّب للأمر مطلقاً ، كما مرّت الإشارة إليه وما ذكره - من جريان الأمر المطلق حينئذ مجرى التصريح بذلك - ممنوع بعد ظهور الاختلاف منها في فهم العرف ؛ مضافاً إلى ما عرفت من الوجه في الفرق بينهما.

**قوله : (وبنى العلامة رحمه الله الخلاف).**

ما ذكره راجع إلى ما ذكرناه من الوجهين ، وقد اعتبر الفوريّة مطلوبه بحسب

مراتبها ، فينحلّ الأمر المطلق المتعلّق بالفعل إلى ما ذكره من التفصيل ، وإلّا فلا وجه لدعوى كون التفصيل المذكور ممّا وضعت الصيغه بإزائه ، فمقصوده بذلك ابتناء المسأله على معرفه مفاد الصيغه في فهم العرف من الوجهين المذكورين ، ولا ابتناء له على غيره من الرجوع إلى الاستصحاب أو غيره ، ولذا فرّع على ذلك قوله : (فالمسأله لغويّه).

**قوله : (وهو وإن كان صحيحا ، إلّا أنّه قليل الجدوى).**

أراد بذلك أنّ ابتناء القولين المذكورين على المعنيين صحيح لا- غبار عليه ، لكن لا- ثمره في ذلك ، إذ المقصود في المقام تعيين أحد الوجهين وإلّا فتحصيل مفهومين ملزومين لطرفي الخلاف ممّا يمكن في كلّ خلاف ، ولا ثمره فيه بعد خفاء المبني على نحو خلاف الأصل.

وأورد عليه المدقّق المحشّي بأنّ ما سلّمه من صحّه البناء ممنوع ، واستلزام المعنى الأوّل لما بنى عليه وإن كان ظاهرا إلّا أنّ تفرّيع الثاني على الثاني غير ظاهر ، لاحتمال أن يقال بالأوّل ، بناء على الوجه الثاني أيضا ، حسب ما قيل في الموقّت من عدم توقّف القضاء على الأمر الجديد وإذا احتل القول الأوّل على الوجه الثاني بطل ما ذكر من المبني ، إذ لا يبتنى القول الأوّل على الوجه الأوّل ولا يستلزم الوجه الثاني للقول بالثاني.

ويمكن دفعه : بأنّ مقصود العلّامه رحمه الله كون الخلاف في المقام في مدلول الصيغه بحسب اللغه أنّها هل تفيّد لفظا بقاء المطلوب بعد فوات الفور أو أنّها لا تفيّد إلّا وجوب الفعل فورا ولا دلالة فيها كذلك على وجوب الفعل بعد ذلك؟ ولذا قال : «إن المسأله لغويّه» وحينئذ فالقول ببقاء الوجوب من جهه الاستصحاب - كما هو مقتضى الاحتمال المذكور - ممّا لا ربط له بمدلول الصيغه حسب ما جعله محلّ الكلام.

وأنت بعد التأمل فيما ذكرنا تعرف اندفاع ما أورده المصنّف عليه من قلّه الجدوى ، فإنّ مقصود العلّامه بذلك بيان كون النزاع في ذلك مبتئا على تعيين معناه اللغوي من الوجهين المذكورين ، فيرجع في التعيين إلى العرف واللغه كما نصّ

بقوله : «فالمسأله لغويّه» مريدا بذلك بيان كون المرجح فيه العرف واللغه دون غيرهما من الوجوه العقليه ، وليس مقصوده بذلك بيان الحقّ فى المقام ليرد عليه أنّه لا يتمّ ذلك بمجرد ما ذكره ، بل لابدّ من بيان مدرك الوجهين ليّتضح به الوجه فيما هو الحقّ فى المقام.

### قوله : (ليس له عن القول بسقوط الوجوب).

قد عرفت عدم لزوم التزام القائل المذكور به وقياسه على التقييد الصريح فاسد بعد ملاحظه فهم العرف.

فإنّ وجوب الفعل والفور بلفظ واحد لا يقتضى تقييد أحدهما بالآخر ، سيّما بعد ما عرفت من كون الفوريّه كالوجوب معنى حرفيّاً رابطيّاً ، وخصوصاً إذا قلنا بكون الفور المفهوم من الصيغه هو لزوم التعجيل فيه مطلقاً ، فإنّه يلزم بقاء طلب الفعل.

فكون مدلول الصيغه على القول بالفور بمنزله أن يقال : «أوجبت عليك الشىء الفلانى» فى أوّل أوقات الإمكان محلّ منع ، كيف ولو كان كذلك لزم على القول ببقاء التكليف بعد فوات الفور سقوط اعتبار الفوريّه فى بقيه المدّه؟ وهو خلاف المعروف بين هؤلاء فى ظاهر كلامهم ، وإنّما حكى ذلك قولاً للبعض.

وقد عرفت توضيح القول بما ذكره المدقّق المحشّى من أنّه لا شكّ أنّ الفور لو كان مدلولاً للصيغه لكان قيّداً للفعل ، إذ لا يرتكب أحد أنّ مدلول الأمر شيئان منفصلان أحدهما عن الآخر ، فكان معنى الصيغه حينئذ : أن «إفعل الفعل فى الوقت الفلانى» أى: الوقت المتعقّب لزمان التكلم.

ومن البين أيضاً أنّه لا فرق بين التقييد بزمان وزمان ، فما يترتّب على التوقيت محلّ نظر ، إذ فيه :

أوّلاً ما عرفت من الفرق بين تقييد المطلق بقيد مصرّح به وبين دلالة الصيغه على لزوم الخصوصيّه لاحتمال دلالاته عليه على وجه لا- يتقيّد به ذلك المطلق فإنّ ذلك إنّما يتبع وضع الواضع ، فإذا كان فهم العرف مساعداً عليه فأىّ مانع منه؟ وقياسه على الآخر فاسد لا وجه له.

وثانيا : أنّ ما ذكره إنّما يتمّ لو كان مفاد الصيغه هو خصوص الفعل في أوّل أزمته الإمكان حتّى أنّه لو فات الفعل في أوّل الأزمته منه فات الفورِيّه.

وأما إن قيل بوجوب الفور بمعنى لزوم التعجيل فيه على حسب الإمكان فيتدرّج الفور على حسب مراتب التأخير ، فلا يعقل كون تقييد المطلق به قاضيا بسقوط الواجب حينئذ ، لفوات الفعل في أوّل أزمته الإمكان ، بل هو قاض بخلافه.

فما ذكره المصنّف من المبنى غير ظاهر ، والتحقيق فيه ما ذكره العلّامة كما أشرنا إليه ، وحيث إنّ المسأله لغويّه فلا بدّ من ترجيح أحد الوجهين اللذين ذكرهما بالرجوع إلى اللغه أو فهم أهل العرف ، ليستكشف به الوضع اللغوي حسب ما قرّرنا.

### **قوله : (ولا ريب في فواته بفوات وقته).**

يريد بذلك بيان الحقّ في المسأله وأنّه بناء على الوجه المذكور يفيد التوقيت ، ومع إفادته التوقيت لا ريب في فواته بفوات وقته ، بناء على ما هو الحقّ في تلك المسأله وإن خالف فيه من خالف فإنّ مجرد وجود الخلاف في المسأله لا يجعلها ظنيّه فضلا عن كونها مجهوله.

فتبيّن بذلك أنّه على القول بدلاله صيغه الأمر على الفور يكون الصواب هو القول بفوات الوجوب عند فوات الفور ، ولا ينافي وجود القول بعدم فوات الموقّت بفوات وقته وكونه محلّا للخلاف.

نعم لو أراد بذلك بيان عدم الخلاف في الفوات على القول المذكور تمّ ذلك وليس بصدده ، بل هو فاسد قطعاً. فالإيراد بكون ذلك معرکه للآراء وقد قال جمّ غفير بكون القضاء بالأمر الأوّل فمجرد كون الفور مدلول الصيغه لا يكفي في تحقيق المقام كما ترى ، إذ ليس مقصود المصنّف تحقيق المقام بمجرد كون مدلول الصيغه ذلك ، بل بعد ما قرّر من كون مفاد الصيغه هو التوقيت بما تقرّر عنده وأتضح من فوات الموقّت بفوات وقته ولا ينافي ذلك وقوع الخلاف فيه.

### **قوله : (فحيث يعصى المكلف بمخالفته).**

أورد عليه : بأنّ طلب الفور والسرعه إن لم يقتض تقييد الطلب بالزمان المعين



لم يكن قاضيا به في الصورة الاولى أيضا ، وإن اقتضى التقييد به فلا يصرفه عن ذلك كون الدالّ عليه خارجا ، كما إذا دلّ دليل من خارج على كون الواجب موقّتا ، فإنّ ذلك الواجب أيضا يفوت بفوات وقته من غير فرق بينه وبين ما دلّ الخطاب الأوّل على توقيته ، فلا فرق في ذلك بين الصورتين حسب ما قرّره.

وضعه ظاهر ، إذ ليس مناط كلام المصنّف الفرق بين التوقيتين ، بل غرضه أنّه لو دلّ نفس الصيغه على إرادته إيقاعه في الزمان الأوّل كان ذلك لا محالة مقّيّدا للطلب المذكور ، وحيث إنّ طلب واحد يلزم منه التوقيت ، إذ ليس مفاد التوقيت إلّا طلب الفعل في الوقت ، وأمّا لو دلّ الخارج على وجوب المسارعه فلا يلزم منه التوقيت وتقييد الطلب الأوّل به حتّى يكون المطلوب مقّيّدا بالوقت المفروض ، إذ لا دلالة في ذلك على اتحاد المطلوب ، بل الظاهر من إطلاق الدليلين تعدّد المطلوب ، فنفس الفعل على إطلاقه مطلوب والمسارعه إليه مطلوب آخر فلا باعث للحكم بفوات الفعل عند فوات الفور.

نعم لو دلّ الدليل الخارجى على توقيت ذلك الواجب بالفور - كما هو الحال فى الموقّت العدى ثبت التوقيت فيه من الخارج - كان الأمر على ما ذكره ، لأنّ ما دلّ على وجوب المسارعه والاستباق من الآيتين لا دلالة فيه على ذلك.

فدعوى أنّ مجرد الأمر بالمسارعه والاستباق قاض بتوقيت الفعل بذلك حقيقه خاليه عن الدليل ، بل الأصل وظاهر الإطلاق قاضيان بخلافه.

**قوله : (والذى يظهر من سياق كلامهم).**

لا- يخفى أنّ كلامهم كالصريح فى ذلك ، فإنّ الكلام فى مفاد الصيغه ومقتضاه على ما هو الحال فى دلالاته على الوجوب ، فالترديد الذى ذكره المصنّف فى المقام غير متّجه.

نعم هناك قول لبعض المتأخّرين بوجود الفور من الخارج بدلاله الشرع عليه ، وهو قول شاذّ ليس التفريع المذكور مبني عليه كما لا يخفى.

\*\*\*



أصل

الأكثر على أن الأمر بالشىء مطلقا يقتضى إيجاب ما لا يتم إلّا به شرطا كان أو مسببا أو غيرهما مع كونه مقدورا ، وفصّل بعضهم فوافق فى السبب وخالف فى غيره ، فقال : بعدم وجوبه. واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رضى الله عنه وكلامه فى الدرعيه والشافى غير مطابق للحكاية. ولكنّه يوهم ذلك فى بادئ الرأى ، حيث حكى فيهما عن بعض العامه إطلاق القول بأنّ الأمر بالشىء أمر بما لا يتم إلّا به. وقال : «إنّ الصحيح فى ذلك التفصيل أنّه إن كان الذى لا يتم الشىء إلّا به سببا ، فالأمر بالمسبب يجب أن يكون أمرا به. وإن كان غير سبب ، وإنّما هو مقدّمه للفعل وشرط فيه ، لم يجب أن يعقل من مجرد الأمر أنّه أمر به».

ثمّ أخذ فى الاحتجاج لما صار إليه ، وقال فى جملته : «إنّ الأمر ورد فى الشريعه على ضربين : أحدهما يقتضى إيجاب الفعل دون مقدّماته ، كالزكاه والحجّ ، فإنّه لا يجب علينا أن نكتسب المال ، ونحصّل النصاب ، ونتمكّن من الزاد والراحله. والضرب الآخر يجب فيه مقدّمات الفعل كما يجب هو فى نفسه ، وهو الصلاه وما جرى مجراها بالنسبه إلى

الوضوء. فإذا انقسم الأمر في الشرع إلى قسمين ، فكيف نجعلهما قسما واحدا؟

وفرّق في ذلك بين السبب وغيره ، بأنّه محال أن يوجب علينا المسبّب بشرط اتّفاق وجود السبب ؛ إذ مع وجود السبب لا بدّ من وجود المسبّب ، إلّا أن يمنع مانع. ومحال أن يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل ، بخلاف مقدّمات الأفعال. فإنّه يجوز أن يكلفنا الصلاه بشرط أن يكون قد تكلفنا الطهاره ، كما في الزكاه والحجّ. وبنى على هذا في الشافى نقض استدلال المعتزله لوجوب نصب الإمام على الرعيّه ، بأنّ إقامه الحدود واجبه ، ولا يتمّ إلّا به.

وهذا كما تراه ، ينادى بالمغايره للمعنى المعروف في كتب الأصول المشهوره لهذا الأصل. وما اختاره السيّد فيه محلّ تأمل ، وليس التعرّض لتحقيق حاله هنا بمهمّ.

فلنعد إلى البحث في المعنى المعروف ، والحجّه لحكم السبب فيه : أنّه ليس محلّ خلاف يعرف ، بل ادّعى بعضهم فيه الإجماع ، وأنّ القدره غير حاصله مع المسبّبات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها. بل قد قيل إنّ الوجوب في الحقيقه لا يتعلّق بالمسبّبات ، لعدم تعلق القدره بها. أمّا بدون الأسباب فلا متناعها ، وأمّا معها فلكونها حينئذ لازمه لا يمكن تركها. فحيث ما يرد أمر متعلّق ظاهرا بمسبّب فهو بحسب الحقيقه متعلّق بالسبب ؛ فالواجب حقيقه هو ، وإن كان في الظاهر وسيله له.

وهذا الكلام عندى منظور فيه ؛ لأنّ المسبّبات وإن كانت القدره لا تتعلّق بها ابتداء ، لكنّها تتعلّق بها بتوسّط الأسباب ، وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها. ثمّ إنّ انضمام الأسباب إليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدّعى في حال الانفراد.

ومن ثمّ حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه أيضا عن بعض. ولكنّه غير معروف.

وعلى كلّ حال ، فالذى أراه : أنّ البحث فى السبب قليل الجدوى ، لأنّ تعلق الأمر بالمسبّب نادر ، وأثر الشكّ فى وجوبه هين .

وأما غير السبب ، فالأقرب عندى فيه قول المفصّل . لنا : أنّه ليس لصيغته الأمر دلالة على إيجابه بواحد من الثلاث ، وهو ظاهر . ولا يمتنع عند العقل تصريح الأمر بأنّه غير واجب ، والاعتبار الصحيح بذلك شاهد . ولو كان الأمر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه .

احتجّوا : بأنّه لو لم يقتض الوجوب فى غير السبب أيضا ، للزم أمّا تكليف ما لا يطاق أو خروج الواجب عن كونه واجبا . والتالى بقسميه باطل . بيان الملازمه : أنّه مع انتفاء الوجوب - كما هو المفروض - يجوز تركه . وحينئذ فإن بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق ؛ إذ حصوله حال عدم ما يتوقّف عليه ممتنع . وإن لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا . وبيان بطلان كلّ من قسمى اللازم ظاهر . وأيضا ، فإنّ العقلاء لا يرتابون فى ذمّ تارك المقدّمه مطلقا . وهو دليل الوجوب .

والجواب عن الأوّل ، بعد القطع ببقاء الوجوب : أنّ المقدور كيف يكون ممتنعا؟ والبحث إنّما هو فى المقدور ، وتأثير الايجاب فى قدره غير معقول . والحكم بجواز الترك هنا عقلى لا شرعى ؛ لأنّ الخطاب به عبث ، فلا يقع من الحكيم . وإطلاق القول فيه يوهم إرادته المعنى الشرعى فينكر . وجواز تحقّق الحكم العقلى هنا دون الشرعى يظهر بالتأمّل .

وعن الثانى : منع كون الذمّ على ترك المقدّمه ، وإنّما هو على ترك الفعل المأمور به ، حيث لا ينفك عن تركها .

**قوله : (الأكثر على أن الأمر بالشيء).**

هذه المسأله إنما ترتبط بالأوامر من جهه مدلولها الذى هو الوجوب وإلا فلا اختصاص لها بالأوامر ، إذ هو من أحكام الوجوب سواء كان الدالّ عليه أمرا أو غيره ، فالمقصود أنّ وجوب الشيء هل يستلزم وجوب ما لا يتمّ ذلك الشيء إلا به فيكون ذلك قاضيا بدلاله ما يفيد ثبوت الأوّل على الثانى أو أنّه لا- ملازمه بين الأمرين فلا دلاله؟ وإذا كان الحكم المذكور من أحكام الوجوب ولواحقه فهو من الأحكام المرتبطه بالمبادئ الأحكاميه ، بل هو الصق بها ولذا اختار الحاجبى ذكرها هناك وتبعه شيخنا البهائى.

ويمكن إدراجها فى الأدله العقليه أيضا لاستقلال العقل بالملازمه بين الأمرين ، فكما أنّ العقل قد يدرك بعض الأحكام بنفسه مع قطع النظر من ورودها فى الشرع فكذا قد يدرك ثبوت بعض الأحكام بعد حكم الشرع بثبوت حكم آخر لاستقلاله بالملازمه بين الأمرين ، فثبوت الملازمه حكم عقلى صرف و ثبوت المقدمه شرعى ويتفرّع عليها ثبوت اللازم، فإثبات الملازمه بين الأمرين - كما هو محطّ البحث فى المقام - ممّا يستقلّ به العقل وإن كان الحكم بثبوت اللازم بعد ورود الشرع بثبوت الملزوم وملفقا من العقل والنقل ولذا أدرجها بعضهم فى الأدله العقليه.

وكيف كان فتحقيق الكلام فى المسأله يتوقف على رسم مقدّمات :

**تحقيق معنى الواجب**

أحدها : أنّ الواجب ما يذمّ تاركه فى الجملة أو ما يستحقّ تاركه العقوبه كذلك. ولا يرد عليه المخير ، لوضوح استحقاق تاركه الذمّ أو العقاب على فرض ترك الجميع ، فإنّ لترك كلّ منها دخلا- فى الاستحقاق المفروض. ولا- الموسع ولو فرض موت المكلف فجاء فى أثناء الوقت ، نظرا إلى استحقاقه الذمّ أو العقوبه على ترك الطبيعه المأمور بها رأسا فى تمام الوقت المضروب.

وقد يورد عليه وجوب المقدمه على القول به ، إذ لا استحقاق للذمّ ولا العقوبه على تركها عند القائل بوجوبها ، كما سيجىء بيانه إن شاء الله تعالى ، وإنّما استحقاق الذمّ والعقاب على ترك ذبيها.

ويمكن الجواب : بأن المأخوذ في الحد هو استحقاق تاركه الذم أو العقوبة وهو يعم ما لو كان الاستحقاق المذكور على تركه أو ترك غيره وذلك حاصل في المقدمه.

وفيه : أنه لو بنى على التعميم المذكور لزم انتقاض الحد بسائر الأحكام لشمول الحد حينئذ للمندوب والمباح بل المكروه والحرام إذا جامع ترك أحدها ترك الواجب ، إذ يصدق حينئذ على كل منها أنه ما يذم تاركه وإن لم يكن الذم على تركه بل على ترك غيره ، مضافا إلى أن البناء على التعميم المذكور خروج عن ظاهر العبارة ، فإن المستفاد مما يذم أو يعاقب تاركه أن يكون تركه سببا لذمه أو عقابه لا ما إذا كان تاركه لغيره وكان استحقاق الذم أو العقوبة حاصلًا من جهة ترك ذلك الغير من دون مدخلية تركه فيه ، وهو ظاهر.

ويمكن دفع ذلك بأن تارك المقدمه مستحق للذم أو العقوبة بسبب تركه لها لا على تركها بل على ترك ذبيها ، فلها بعث على استحقاق الذم أو العقوبة لا أصاله بل إداء إلى ترك غيرها.

وتوضيح المقام : أن ترك الفعل إما أن يكون باعثا على استحقاق الذم أو العقوبة أو لا يكون باعثا على استحقاق ذلك وإنما يكون مجامعا لترك فعل آخر يستحق الذم أو العقوبة على ترك ذلك الفعل ، فيمكن بملاحظه اتحاد العنوانين في المصداق الحكم باستحقاق ذلك الفعل للذم أو العقوبة.

وعلى الأوّل فإمّا أن يكون ترك الفعل المفروض باعثا على استحقاق الذم أو العقوبة ، من حيث كونه تركا له فيكون سببا للاستحقاق المذكور أصاله أو يكون باعثا على ذلك من جهة إدائه إلى ترك فعل آخر يكون الاستحقاق المذكور من جهة ترتب الترك عليه ، فيكون ترك ذلك الفعل سببا للاستحقاق المذكور تبعا لترك غيره من حيث إدائه إليه فهذه وجوه ثلاثه.

ومن اليبين أنه إذا لم يكن الترك باعثا على استحقاق الذم أو العقاب لا أصاله ولا تبعا لم يندرج في الحد المذكور ، لوضوح أنه لا يقال عرفا : إن الزنا ما يذم

تاركه يعنى : إذا جامع ترك بعض الواجبات ، وإن صحَّ الحكم المذكور فى لسان العقل إلّا أنّه خارج عن طريقه الجارىه فى المخاطبات العرفيه.

وأما الوجهان الآخران فالظاهر اندراجهما فى الحدّ ، ويكون الوجوب فى أحدهما نفسيًا وفى الآخر غيريًا.

فالواجب الغيرى أيضا ممّا يستحقّ تاركه الذمّ أو العقوبه من جهه تركه لكن لا لذاته ، بل لإدائه إلى ترك غيره ، فالتارك للذهاب إلى الحجّ مع الرفقه الأخيره بعد حصول الاستطاعه مستحقّ للذمّ والعقوبه حين تركه له لأجل ترك الذهاب من حيث ذاته ، بل من حيث إدائه إلى ترك الحجّ فهو عاص مخالف للأمر المتعلّق بالحجّ أصاله عند ترك المقدمه وللطلب المتعلّق بالمقدمه تبعًا ، وإن فرض تعلّق الأمر بها أصاله ، كما سيجىء بيانه إن شاء الله تعالى.

ولا يمنع من تحقق العصيان بالنسبه إلى ذى المقدمه عدم مجىء زمان أدائه ، إذ حقيقه العصيان مخالفه الأمر ، وكما يصدق المخالفه بترك الفعل الواجب فى الزمان المضروب له كذا يصدق بترك المقدمه الموصله إليه ، بحيث لا يتمكّن منه بعد تركه ولو قبل مجىء الزمان المعين لأداء الفعل إذا تعلّق الوجوب به عند ترك مقدمته ، فيكون عاصيا مستحقًا للعقوبه والعرف أقوى شاهد على ذلك.

نعم لا بدّ فى تحقّق المخالفه بحسب الواقع حصول سائر شرائط التكليف بالنسبه إليه فى وقت الأداء ، وأما إذا حصل هناك مانع آخر من أداء الفعل انكشف عدم تعلّق الأمر به بحسب الواقع ، فلا مخالفه للأمر بحسب الواقع وإن كان عاصيا من جهه التجزى وهو أمر آخر.

### أقسام الواجب باعتبار ما يتوقّف عليه

ثانيها : أنّ الواجب باعتبار ما يتوقّف عليه فى الجملة قسمان :

أحدهما : أن يتوقّف وجوده عليه من غير أن يتوقّف عليه وجوبه كالصلاه بالنسبه إلى الطهاره.

وثانيهما : أن يتوقّف وجوبه عليه سواء توقّف عليه وجوده كالعقل بالنسبه إلى العبادات الشرعيّه أو لم يتوقّف عليه كالبلوغ بالنسبه إليها بناء على القول بصحّه عبادات الصبى.



ومن البين أنّ الثاني لا- يتّصف بالوجوب قبل وجود مقدّمته ، إذ المفروض توقّف وجوبه على وجوده ، ولذا لا تأمل لأحد في عدم (١) وجوب مقدّمته ، إذ لا يتعلّق الوجوب بذاتها قبل حصولها ، وبعد حصولها لا يمكن تعلّق الوجوب بها.

وقد ظهر ممّا بيّنا أنّ الواجب المطلق والمشروط إنّما يعتبران بالإضافة إلى خصوص كلّ مقدّمته فإن توقّف عليها الوجود دون الوجوب كان الواجب مطلقا بالنسبة إليها وإلّا كان مشروطا ، لوضوح أنّ الواجب لا يكون مطلقا بالنسبة إلى جميع مقدّماته ولا مشروطا بالنسبة إلى جميعها.

وقد ظهر بذلك أنّ ما ذكره جماعه في تعريف الواجب المشروط : من أنّه ما يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده والواجب المطلق ما لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده ، ليس على ما ينبغي ، إذ قد يتوقّف الوجوب على ما لا يتوقّف عليه الوجود ، فيلزم خروجه من المشروط واندراجه في المطلق ، فينتقض به حدّ المشروط جمعا والمطلق منعاً.

وكيف كان فهل يكون إطلاق الواجب على المشروط قبل تحقّق مقدّمته مجازا أو حقيقه؟

نصّ جماعه منهم بالأوّل فجعلوه من باب تسميه الشيء باسم ما يؤول إليه ، وحينئذ فلا حاجة إلى تقييد الأمر والواجب في المقام بالمطلق للاكتفاء في ذلك بظاهر الاستعمال المنصرف إلى الحقيقه.

ويلوح من كلام السيّد كون إطلاق الواجب على سبيل الحقيقه أيضا ولا يذهب عليك أنّ إطلاق الواجب عليه حينئذ إن كان من جهه ثبوت العنوان المذكور له حين الإطلاق بملاحظه تلبسه به في المستقبل ، فلا ريب في كونه مجازا ، للاتّفاق على كون المشتقّ مجازا في المستقبل.

وإن كان بملاحظه حال تلبسه به فيراد كونه واجبا عند حصول شرائط وجوبه

---

(١) لم يرد «عدم» في المطبوع.

كان إطلاقه عليه حقيقه وإن لم تكن تلك الشروط حاصله عند الإطلاق ، كما تقول : «أنّ الحجّ والزكاه من الواجبات فى شريعه الإسلام» فإنّ المقصود بذلك وجوبها عند وجود شروط الوجوب من غير أن يكون هناك تجوّز فى الإطلاق.

فإطلاق جماعه - أنّ إطلاق الواجب عليه قبل حصول الشرط على سبيل المجاز - ليس على ما ينبغى.

وأبعد منه دعوى كون الأمر المطلق حقيقه فى خصوص الواجب المطلق ، فإذا تعلّق الأمر بالواجب المقيّد كان مجازا استنادا إلى تبادل الأمر حال إطلاقه فى المطلق ، فيكون مجازا فى غيره.

وهو ضعيف جدّا ، كيف ولو كان كذلك لكان جميع الأوامر الواردة فى الشريعه مجازات؟ لوضوح كونها مقيّده بشروط عديده : منها : البلوغ والعقل ؛ وتبادر إطلاق الأمر فى المطلق إطلاقى حاصل من ظهور الإطلاق ، لكون التقييد على خلاف الأصل ، كما هو الحال فى سائر الإطلاقات.

ومن البين : أنّ تقييد سائر الإطلاقات لا يلزم أن يكون على سبيل التجوّز وإن أمكن أن يكون مجازا أيضا فيما إذا أدرج التقييد فى معنى اللفظ.

والحاصل أنّ تقييد الأمر بشرط أو شروط لا يزيد على تقييد الأمور بذلك مع إطلاق الأمر ، فكما أنّ الثانى يكون على وجه الحقيقه فكذا الأوّل من غير فرق أصلا وربما يقال : إنّ لفظ الواجب قد تجرّد بحسب الاصطلاح عن معناه الوضعى وصار حقيقه فيما تعلّق به الخطاب فى الجملة ، فيكون إطلاقه على المشروط حقيقه من تلك الجهة وهو كما ترى وحينئذ فالأولى ذكر القيد المذكور فى المقام ، لإخراج الواجب المشروط ، كما صنعه المصنّف وجماعه.

### **أقسام الواجب باعتبار تعلّق الخطاب به و عدمه**

ثالثها : أنّ الواجب باعتبار تعلّق الخطاب به وعدمه ينقسم إلى أصلى وتبعى ، وباعتبار كونه مرادا فى نفسه وعدمه إلى نفسى وغيرى ، فالواجب الأصلى : ما تعلّق به الخطاب أصاله. والواجب التبعى : ما يكون وجوبه لازما للخطاب تابعا له من غير أن يتعلّق به الخطاب أصاله.

والظاهر أنّ اللوازم المقصوده بالإفاده فى الخطاب بحسب فهم العرف - كما فى مفهوم الموافقه والمخالفه ودلاله الاقتضاء - فى حكم الخطاب الأصليّه ، لاندراجها فى المداليل اللفظيّه وإن لم يكن على سبيل المطابقه.

والواجب النفسى : ما يكون مطلوباً لنفسه ، والغيرى : ما يكون مطلوباً لأجل غيره أى : لحصول الغير والإتيان به.

ولا- يرد فى المقام كون الواجبات المأمور بها فى الشريعه مطلوبه لغيرها من الفوائد الاخرويّه أو الدنيويّه ، فلو بنى على ما ذكر لزم أن يكون الجميع واجبات غيريّه.

وهو بيّن الفساد ، لوضوح الفرق بين تعلق الطلب بالشىء لثمره مترتب عليه وتعلق الطلب به من جهه كونه وصله إلى أداء مطلوب آخر ووسيله إليه من غير أن يكون ذلك الفعل مطلوباً فى نفسه ، والواجب الغيرى إنّما هو الثانى.

ثم إنّ كلّاً من القسمين المذكورين ممّا يصحّ اجتماعه مع كلّ من الآخرين ، فالأقسام المتصوّره أربعه ، وحينئذ فالنسبه بين كلّ منهما مع كلّ من الآخرين من قبيل العموم من وجه إلّا أنّ اجتماع الواجب النفسى مع التبعى غير ظاهر بعد استقراء الواجبات.

وقد يجعل من ذلك وجوب الفرد بعد تعلق الأمر بالطبيعه. وفيه تأمل.

وكيف كان فالواجب النفسى ما يترتب على تركه استحقاق الذمّ أو العقاب بملاحظه ذاته ، والغيرى لا يمكن أن يترتب عليه ذلك بملاحظه ذاته وإلّا لوجب الاجتناب عن تركه من حيث إنّ تركه ، فيكون واجبا مع قطع النظر عن غيره ، هذا خلف.

والحاصل : أنّ الواجب الغيرى وإن كان أصلياً لا- يمكن ترتب استحقاق الذمّ أو العقاب على تركه من حيث إنّ تركه ، وإنّما يكون استحقاق ذلك على ترك ذلك الغير ، فالوجوب فيه تابع لوجوب الغير وآت من قبله وإن كان متعلقاً للخطاب أصاله فإنّ تعلق الخطاب به إنّما هو من جهه إيصاله إلى الغير ، ومثل ذلك الوجوب ليس قابلاً لاستحقاق عقوبه مستقلّه من جهه مخالفته كما لا يخفى.

فهناك استحقاق واحد إذا نسب إلى ذلك الغير كان استحقاقه من جهه تركه في نفسه ، وإذا نسب إلى الواجب المفروض كان استحقاقه من جهه إدائه إلى ترك الآخر ، بل الظاهر أنّ هناك عصيانا واحدا ينسب أصله إلى الأمر المتعلّق بذى المقدّمه وتبعا إلى المقدّمه، حتّى أنّه لا يختلف الحال في عصيانه إذا ترك الواجب وأتى بالمقدّمات أو تركها.

وبالجملة أنّه لَمَّا كان تعلق الأمر بها من جهه الإيصال إلى واجب آخر والأداء إليه لا من جهه الإتيان بها في نفسها لم يكن تحقّق العصيان بمخالفته إلّا من جهه عدم الوصول إلى ذلك الغير والإتيان به ، فليس هناك إلّا جهه واحده للعصيان وهي مخالفته ذلك الأمر النفسى ، فيكون استناد العصيان إليه على سبيل الأصله وإلى الأمر الغيرى على وجه التبعيّه له ، من حيث كونه سببا موصلا إليه.

وكذا الحال في أجزاء الواجب فإنّها وإن كانت واجبه تبعا عند تعلق الأمر بالكلّ أو أصله عند تعلق الأمر بكلّ منها من حيث إدائه إلى أداء الكلّ فلا عصيان أصله إلّا في ترك الكلّ ، ولو فرض حينئذ تعدّد المعصيه فلا ريب في كون جهه العصيان فيها واحده فلا يكون الجهه المقبّحه لتلك المعاصى إلّا واحده ، فلا يزيد القبح الحاصل عند ترك الكلّ على القبح المتفرّع على ترك نفس الواجب وإن أتى بشرائطها وكثير من أجزائها.

فظهر بما قرّنا ضعف ما تخيله بعضهم من ترتّب استحقاق عقوبه مستقلّه على مخالفه الواجبات الغيريّه زاعما أنّ ذلك من اللوازم العقلية أو الشرعيّه لها فيما إذا ثبت وجوب اتّباع الأمر ، وما دلّ شرعا على استحقاق العصيان للعقاب مطلق ، لتعليقه على حصول المعصيه الحاصله بمخالفه الأمر وعدم الإتيان بما هو مطلوب الأمر ، سواء كان ذلك مطلوبا لنفسه أو لغيره.

وأضعف منه ما ذكره بعض الأفاضل من ترتّب استحقاق الذمّ أو العقاب على ترك الواجب الغيرى إذا كان متعلّقا للخطاب أصله ، دون ما إذا كان الخطاب به

تبعاً ، لاشتراكه مع الأوّل فى الحكم باستحقاق عقوبه مستقلّه [للخطاب] (١) على ترك الواجبات الغيريه فى الجملة واختصاصه بالتفصيل بين الغيرى الأصلي والتبعى.

مع أنّه لا فارق بينهما من جهه العصيان والمخالفه أصلاً ، فلو فرض ترتّب استحقاق العقوبه على الواجبات الغيريه فلا وجه للفرق بين ما تعلق به الخطاب أصاله أو تبعاً ، إذ الفرق بين الوجهين إنّما هو فى مدرك الحكم دون الحكم نفسه ، فإنّ الوجوب فى الأصلي مدلول الخطاب أصاله وفى التبعى مدلوله بملاحظه حكم العقل ، واختلاف الدليل مع اتّحاد المدلول لا يقضى باختلاف الأحكام المترتبه على المدلول.

ثمّ إنّ كلّاً من الوجوه المذكوره من أقسام الوجوب على سبيل الحقيقه ، فيندرج الفعل المتّصف بالوجوب على أىّ وجه منها فى الواجب على وجه الحقيقه ، لصدق مفهومه عليه من غير توسّع ، وإن كان إطلاق الوجوب والواجب منصرفاً إلى بعضها فإنّ مجرد ذلك لا يقضى بخروج الآخر عن الحقيقه.

نعم قد يتّصف بعض الأفعال بالوجوب على سبيل العرض دون الحقيقه فلا- يكون الوجوب من عوارضه على سبيل الحقيقه ، وإنّما يكون من عوارض الغير ويكون اتّصافه به بالعرض والمجاز كما هو الحال فى لوازم الواجب ، فإنّه إذا وجب الملزوم اتّصف اللازم بالوجوب من جهته بمعنى كونه غير جائز الترك ، لعدم جواز ترك ملزومه المؤدى إلى تركه ، وليس ذلك من حقيقه الوجوب فى شىء ، إذ لا يقوم الوجوب حقيقه إلّا بالملزوم ، وليس اللازم واجباً فى ذاته لا لنفسه ولا لغيره إلّا أنّه لما كان السبب المؤدى إليه واجباً ولم يتصوّر انفكاكه عنه صحّ لذلك إسناد الوجوب إليه بالعرض والمجاز ، فهناك وجوب واحد يتّصف به الملزوم بالذات على وجه الحقيقه واللازم بالعرض على وجه التبعيه والمجاز.

---

(١) أثبتناه من نسخه ف.

ولذا لا- يصح إطلاق الأمر حينئذ بتجوز ترك اللازم ، نظرا إلى عدم جواز تركه من جهة عدم جواز ترك ملزومه وإن صحّ الحكم بجواز تركه في نفسه ، فوجوب الفعل على الوجه المذكور ليس من أقسام الوجوب على الحقيقة ، ولا يندرج الفعل من جهته في الواجب إلّا على سبيل التوسّع.

فتأمّل حتّى لا- يختلط عليك الأمر في الفرق بين الواجب الغيرى والواجب على النحو المذكور ، فإنّ هذا واجب بالغير وذاك واجب للغير ، ولذا كان اتّصاف الأول بالوجوب مجازا دون الثانى.

وقد ظهر بما ذكرناه أنّ عدّ الوجوب على الوجه المذكور من أقسام الوجوب وجعل الواجب على ذلك الوجه واجبا على الحقيقة - كما يستفاد من كلام بعض الأفاضل - بعيد عن التحقيق.

### أقسام المقدّمه

رابعها : أنّ المقدّمه كما عرفت قد تكون مقدّمه للوجوب وقد تكون مقدّمه للوجود ؛ والنسبه بينهما من قبيل العموم من وجه ؛ فقد يجتمع الأمران كما فى اشتراط العقل بالنسبه إلى العبادات ؛ وقد ينفرد الأوّل كما فى البلوغ بالنسبه إلى الصلاه ونحوها بناء على شرعيّه عبادات الصبىّ المميّز ؛ وقد ينفرد الثانى كما فى قطع المسافه بالنظر إلى الحجّ.

وقد تكون مقدّمه للصّحّه كما فى الطهاره بالنسبه إلى الصلاه ومرجع ذلك إلى مقدّمه الوجود ، لتوقّف وجود الصلاه الصحيحه عليه وعلى القول بخروج الفرد الفاسد عن أصل الحقيقة فالأمر أوضح.

وقد تكون مقدّمه للعلم كغسل جزء من الرأس ، لحصول العلم بغسل الوجه ، وتكرار الصلاه فى الثوبين المشتبهين ، ومرجع ذلك إلى مقدّمه الوجود بالنسبه إلى العلم ، فإنّ تحصيل العلم بأداء الواجب واجب آخر ووجود ذلك الواجب يتوقّف على ذلك وهو ظاهر.

وأىضا ينقسم المقدّمه إلى عقليّه كتوقّف العلوم النظرية على المقدّمتين ، وعاديّه كتوقّف الصعود على السطح على السّلم ونحوه ، وشرعيّه كتوقّف الصلاه على الطهاره.

وأیضا المقدمه قد تكون سببا وقد تكون شرطا وقد تكون مانعا وقد تكون معدّا والأولان مأخوذان فى حصول الواجب وجودا ، والثالث عدما ، والرابع وجودا وعدما ؛ وقد عرفوا السبب بأنه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم ، والشرط بأنه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ، والمعدّ ما يلزم من كلّ من وجوده وعدمه المطلق العدم فيعتبر كلّ من وجوده وعدمه فى الوجود فيؤخذ كلّ من مفهومی الشرط والمانع .

وقد اورد على تعريف السبب بأنّ السبب قد يجمع عدم الشرط أو وجود المانع فلا يلزم من وجوده الوجود ، وقد يخلف السبب سبب آخر ، فلا يلزم من عدمه العدم .

وقد زاد بعضهم فى الحدّ التقييد بقوله : «لذاته» ليحترز من ذلك ، وأنت خبير بأنّ أقصى ما يستفاد من التقييد المذكور التحرز عن التخلف الحاصل من وجود المانع ، وأما ما يكون بفقدان الشرط فالاستلزام غير حاصل مع عدمه ، إذ ذات المقتضى مع قطع النظر عن وجود الشرط غير كاف فى الوجود .

وأیضا فالتحرز به عن قيام سبب مقام آخر غير ظاهر ، إذ لا اقتضاء لانتفاء السبب الخاصّ فى انتفاء المسبّب حتّى يكون قيام السبب الآخر مقامه خروجا عن مقتضى ذلك السبب ، لوضوح أنّ اللازم قد يكون أعمّ ، ومن المقرّر عدم اقتضاء انتفاء الملزوم انتفاء اللازم .

ويرد عليه : صدق الحدّ المذكور على العله التامه الجامعه للمقتضى والشرائط وانتفاء الموانع وهو خلاف ظاهر اصطلاح أرباب المعقول ، كيف وقد قابلوا السبب بالشرط والمانع وهو ظاهر فى عدم اندراج أحدهما فى الآخر؟

وقد اورد أيضا على الحدّ المذكور بأنّ كثيرا من الأسباب الشرعيّه معرّفات للحكم ، وليست بمقتضيات حقيقه لثبوت الأحكام المتفرّعه عليها ، فلا يندرج فى الحدّ المذكور ، لظهوره فى كون السبب هو الباعث على وجود المسبّب لا مجرد

كون العلم بحصوله باعثا على العلم بحصول مسيئه كما هو الحال فى المعرفات ، فإن السببه حينئذ انما تكون بين العلم بأحدهما والعلم بالآخر دون أنفسهما فارجاع السببه إلى ذلك بعيد جدا.

ويمكن دفعه : بأن لزوم أحد الشئيين للآخر لا يستدعى كون أحدهما علّه للآخر ولذا صرحوا بكون المتلازمين إما علّه ومعلولا أو معلولى علّه واحده ، فوجود أحد المعلولين لازم لوجود المعلول الآخر ، وهو معرّف لوجوده مع انتفاء العلّيه بينهما.

ويرد على تعريف الشرط : بأن كثيرا من الشروط ممّا يخلفه شرط آخر فلا يندرج فى الحدّ ، إذ لا يلزم من عدمه العدم ؛ وأيضا فالشرط الواقع جزء أخيرا للعلّه التامه ممّا يلزم من وجوده الوجود فلا يندرج فى حدّ الشرط بل يلزم اندراجه فى السبب فينتقض كلّ من الحدّين.

ويمكن دفع الأوّل بأن الشرط هناك إنّما هو أحد الأمرين لا خصوص كلّ منهما ، والثانى بأنّ الشرط الواقع جزء أخيرا [للعلّه] (١) إنّما يلزمه الوجود إذا وقع أخيرا ، وأمّا إذا لم يقع فى الأخير فلا يلزمه الوجود فلا يندرج فى الحدّ المذكور.

نعم قد يورد عليه بصدق الحدّ المذكور على الجزء الأخير من العلّه التامه ، إذ يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم ، بل هو أولى بصدق الحدّ المذكور عليه من الأسباب الشرعيه ؛ مع أنّه ليس سببا فى الاصطلاح وإن اطلق عليه السبب أحيانا ، فالظاهر أنّه إطلاق مجازى.

ويمكن الإيراد على حدّ المانع تاره بنحو ما مرّ فإنّ بعض الموانع ممّا يلزم من عدمه الوجود فيما إذا وقع جزء أخيرا للعلّه التامه. ويدفعه ما عرفت. واخرى بأنّ الضدّ من الموانع وقد يكون ارتفاع أحد الضدّين قاضيا بوجود الآخر فيما إذا لم يكن لهما ثالث ، كالحركه والسكون.

---

(١) أثبتناه من نسخه ف.



وقد يوجّه بأنّ المقصود من الحدّ أنّه لا يعتبر فيه أن يلزم من عدمه الوجود وإن اتّفق لزوم ذلك في بعض الموارد ، وهو تكلف بعيد عن العبارة جدّاً. والبناء على ذلك في حدّ المانع يقضى بالبناء عليه في حدّ الشرط أيضا ، وهو ممّا يقطع بفساده وإلا لزم أن يكون الشرط أعمّ من السبب وهو بين الفساد.

خامسها : لا إشكال في إطلاق الواجبات بالنسبة إلى أسبابها ، إذ لا يعقل الأمر بالشيء بعد كونه واجب الحصول ، فإنّه نظير الأمر بتحصيل الحاصل.

وأما بالنسبة إلى الشرائط ونحوها فالذى نصّ عليه غير واحد من المتأخّرين أنّ الأصل في الواجب الإطلاق إلى أن يثبت التقييد. وظاهر كلام السيّد رحمه الله لزوم التوقّف إلى أن يظهر الإطلاق أو التقييد ، فعلى هذا إذا لم يثبت احد الأمرين أخذ بأصالة عدم الوجوب مع انتفاء الشرط.

والذى يقتضيه التحقيق في المقام أن يقال : إنّ وجوب الشيء إمّا أن يثبت بالأدلة اللفظية أو غيرها من الإجماع أو العقل ، وعلى الأوّل فإنّما أن يكون ما تعلق الطلب به مطلقا أو مجملا ، فهذه وجوه ثلاثه :

أحدها : أن يكون الوجوب ثابتا من غير الدليل اللفظي ، وحينئذ فإذا دار الأمر فيه بين أن يكون مطلقا أو مشروطا فالظاهر التوقّف بين الأمرين في مقام الاجتهاد والحكم بالزام القيد وانتفاء الوجوب مع انتفاء القيد المفروض في مقام الفقاهة.

أمّا الأوّل فلأنّ القدر الثابت من الإجماع أو العقل هو القدر الجامع المشترك بين الأمرين ولا دلالة للعام على خصوص شيء من قسميه فلا بدّ في التعيين من قيام دليل آخر عليه.

والقول بأنّ الواجب المشروط قبل حصول شرطه ليس من أنواع الواجب على الحقيقة فالدليل الدالّ على الوجوب من الإجماع أو العقل لا يحتمل الانصراف إليه بين الاندفاع ، لوضوح أنّ الحكم بوجوب شيء على فرض حصول بعض مقدماته ليس حكما بوجوب ما ليس بواجب حتّى يقال : بعدم انصراف

الدليل إليه ؛ مضافا إلى ما عرفت من كون الواجب المشروط أحد قسمي ال واجب على سبيل الحقيقة ولو قبل حصول شرطه على الوجه المذموم ، ومع الغض عنه فليس هناك إطلاق لفظي حتى يحمل على الحقيقة ، والمفروض كون القدر الثابت من الإجماع أو العقل هو ما يعمّ الأمرين ، سواء كان ذلك وجوبا على الحقيقة أو أعم منه ومن غيره .

وما قد يتوهم من أنه بعد ثبوت مطلق الوجوب فالأصل عدم تقييده بشيء فإن اعتبار القيد على خلاف الأصل ، مدفوع بأن الأصل المذكور إنما يفيد مع وجود إطلاق في المقام ، إذ الأصل المذكور أصل اجتهادي ومقتضاه الأخذ بظاهر إطلاق اللفظ إلى أن يثبت التقييد ، وأما مع عدم وجود إطلاق كما هو المفروض في المقام فليس هناك أصل يرجع إليه في مقام الاجتهاد .

وأما الثاني فلأن أقصى ما يفيد الدليل المفروض هو حصول الوجوب مع وجود ذلك القيد ، وأما مع انتفائه فالمفروض الشك في حصول الوجوب وتعلق التكليف بالأصل عدمه ، وذلك ظاهر ولا فرق بين ما إذا وجد القيد المفروض ثم انتفى وبين ما إذا لم يحصل من أول الأمر .

والتمسك بالاستصحاب في الصورة الأولى فاسد ، لدوران الأمر المستصحب بين ما يقبل البقاء وبين ما لا يقبله ، ومثل ذلك لا يجرى فيه الاستصحاب حسب ما فصل في محله .

وثانيها : أن يكون الوجوب مستفادا من اللفظ ويكون ما تعلق الوجوب به مجملا ، وحينئذ فإن كان ما يشك في كونه شرطا للوجود ممّا يشك في كونه شرطا للوجوب أيضا ، فإن تمكّن من الشرط المفروض فقضيته الأصل حينئذ إطلاق الوجوب حسب ما سيجيء في الصورة الثالثة فيجب الإتيان بالشرط المشكوك ، أخذا بيقين الفراغ بعد اليقين بالاشتغال ، وإن لم يتمكّن منه فمقتضى الأصل البناء على فراغ الذمه ، لعدم ثبوت الاشتغال مع انتفائه ، وكذا لو فرض التمكّن منه أولا ثم اتفق عدمه .

واستصحاب اشتغال الذمه في المقام ضعيف لكونه من قبيل استصحاب الجنس ؛ ومن ذلك يظهر الحال في صلاه الجمعه بالنسبه إلى اعتبار المنصوب الخاص في وجوبها أو تعيين وجوبها.

وثالثها : أن يكون اللفظ مطلقا وحينئذ فلا إشكال في كون الوجوب المتعلق به مطلقا أيضا ، أخذا بمقتضى إطلاق اللفظ إلى أن يثبت التقييد ؛ وبالجمله كون قضيه إطلاق اللفظ إطلاق الوجوب ، وحجيه المطلق مما لا مجال للريب في شيء منهما ولا أظن أن أحدا يتأمل فيه.

نعم قد يتراءى من ظاهر إطلاق السيد البناء على التوقف في المقام ، نظرا إلى ورود كل من الوجهين في الشريعة فلا يحمل الإطلاق على خصوص أحدهما [إلا] (١) بدليل.

وضعه ظاهر ، إذ الخروج عن الظاهر من جهة قيام الدليل عليه غير عزيز في الشريعة ، ولا يقضى ذلك بالتوقف مع انتفاء الدليل المخرج وإلا لما صحح التمسك بشيء من الظواهر ، وحينئذ فلا وجه للتوقف في إطلاق الوجوب مع إطلاق الأمر ، لوضوح قضاء إطلاقه بإطلاق الوجوب ، فالواجب هو البناء عليه حتى يثبت خلافه.

ومن البعيد إنكار السيد لما ذكرناه فلا وجه لتوقفه في المقام ، ويمكن توجيه عبارته السيد بما يرجع إلى المشهور وإن حملها جماعه على ظاهر ما يتراءى منها.

وتوضيح ذلك : أنه بعد إطلاق المأمور به وعدم إجماله إما أن لا يثبت تقييد وجوبه أو وجوده بشيء من الأمور الخارجه عنه ، مما يحتمل اعتباره فيه على أحد الوجهين المذكورين أو يثبت ذلك ، فعلى الأول لا إشكال في البناء على الإطلاق في المقامين ، أخذا بظاهر اللفظ إلى أن يثبت المخروج عنه حسب ما أشرنا إليه ، وعلى الثاني فإن ثبت تقييده على أحد الوجهين المذكورين بخصوصه فلا

---

(١) أثبتناه من نسخه ف وق.

إشكال أيضا ، لوجوب الخروج عن مقتضى الإطلاق على حسب ما دلّ الدليل عليه وإن لم يثبت ذلك لكن علم ورود التقييد على أحد الوجهين المذكورين من دون علم بخصوص أحدهما فهل يجب التوقف إلى أن يعلم الحال من الخارج أو يحكم برجحان أحدهما؟

وبالجمله لو دارت المقدمه بين كونها للوجوب أو الوجود فهل هناك أصل يقتضى البناء على أحد الوجهين أو لا بدّ من التوقف والأخذ بمقتضى اصول الفقاهه؟

فألذی يقتضيه ظاهر القواعد هو التوقف في مقام الاجتهاد والبناء على مقتضى مقدمه الوجوب في مقام العمل.

أمّا الأوّل فللقطع بورود التقييد على أحد الإطّلاقين - أعنى إطلاق الأمر وإطلاق الفعل المأمور به - ولا مرجّح لأحد الوجهين فيتوقّف التعيين على قيام الدليل عليه.

وأما الثاني فلأنّ غايه ما يثبت بعد ملاحظه ذلك هو وجوب الفعل عند حصول الشرط المذكور ، وأما مع عدمه فلا دليل على الوجوب ، لما عرفت فينتفى بالأصل.

وما قد يتخيّل من أنّ تقييد الأمر قاض بتقييد المأمور به أيضا بخلاف العكس فيترجّح البناء على الثاني مدفوع بالفرق بين ظاهر ورود التقييد على الإطلاق ورجوع الأمر إلى وجوب المقيّد.

والمرجوح بملاحظه ظاهر اللفظ أنّما هو الأوّل. وأمّا الثاني فلا مرجوحه فيه بعد قيام الدليل عليه ، ألا ترى أنّ تقييد متعلق الوجوب قاض بتقييد الوجوب من حيث المتعلق إلّا أنّ ذلك لا يعدّ تقييدا آخر وخروجا عن الظاهر من جهه أخرى ، كما لا يخفى.

إذا تقرر ذلك فنقول : تنزيل كلام السيّد على الصوره المفروضه غير بعيد عن سياق كلامه فيكون مقصوده أنّه لو دلّ دليل على اشتراط الواجب بشيء ودار الأمر في المقدمه بين الوجهين المذكورين لا بدّ من التوقف بالنسبه إلى غير

السبب ، كما هو الحال فيما هو بصده من ردّ استدلال المعتزله فإن إقامه الحدود ممّا يعتبر فيه إذن الإمام في الجملة ، لكن لم يقم دليل على كونه شرطاً في وجوبها أو وجودها ، ولا يتم الاحتجاج إلّا بعد إثبات كونه من الثاني ، وحيث لا دليل فلا بدّ من التوقّف وعدم الحكم بتعيين أحد الوجهين إلى أن يدلّ عليه دليل من الخارج.

## تحرير محل النزاع

إذا تمهّد تلك المقدمات فنقول : لا كلام في أنّ المقدمه لا بدّ من حصولها في أداء الواجب ويعبّر عنه مجازاً بالوجوب العقلي ، بل ليس ذلك إلّا مفاد كونها مقدمه فهو في الحقيقه مقوم لمفهوم الموضوع لا أنّه حكم من أحكامه ، ويصحّ لذلك استناد الوجوب إليها بالعرض والمجاز ، فإنّه لمّا لم يمكن انفكاك الواجب عنها لم يجز تركها ، نظراً إلى عدم جواز ترك ما لا ينفكّ عنها حسب ما ذكرنا في لوازم الوجود ؛ فالظاهر أنّه لا كلام أيضاً في وجوبها على الوجه المذكور.

فما اختاره بعض الأفاضل من القول بوجوب المقدمه على النحو المذكور - نظراً إلى عدم إمكان انفكاك الواجب عنها لا من جهه أدائها إلى أداء الواجب وتوقّف وجود الواجب عليها ولذا لم يفرق بينها وبين لوازم الوجود وقال بوجوب الكلّ - هو عين القول بعدم وجوبها مطلقاً ، إذ وجوبها على الوجه المذكور ممّا لا ينبغي الخلاف فيه ، ولا يظهر من كلام المنكرين لوجوبها إنكار ذلك أصلاً ، إذ ليس ذلك من وجوب المقدمه في شيء كما عرفت. فما استفاد من كلامه من كون ذلك قولاً بوجوب المقدمه على الحقيقه وأنّ المنكر لوجوبها مطلقاً ينكر ذلك ، ليس على ما ينبغي.

هذا ، ولا كلام أيضاً في عدم اقتضاء وجوب الشيء وجوب مقدمته وجوباً نفسياً بأن يكون المقدمه واجبه لنفسها على سبيل الاستقلال كوجوب ذبيها ، لوضوح عدم دلاله وجوب الشيء على وجوب ما يتوقّف عليه على الوجه المذكور بحيث لا يرتاب فيه ذو مسكه ولا يحوم حوله ريب وشبهه ، إذ لا يعقل ربط بين الوجوبين على النحو المذكور ؛ ويدلّ عليه مع غايه وضوحه أنّ ذلك هو المستفاد ممّا قرّر من الأدلّه على الوجوب فيكون ذلك هو مقصود القائل به.

نعم يوجد في كلام بعض الأفاضل استحقاق العقاب على ترك المقدمه بناء على القول بالوجوب وعدمه على القول الآخر.

وفزع عليه أيضا استحقاق الثواب على فعلها وعدمه ، وبه قطع بعض الأفاضل ممن عاصرناه وأيد ما أسند إليهم من الحكم بثبوت العقاب باستدلالهم في دلاله الأمر بالشىء على النهى عن الضد بأن ترك الضد واجب من باب المقدمه ، فيكون فعله حراما فيثبت حرمة و يترتب عليه أحكامه من الفساد وغيره.

فإن القائل بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعي كما سنحققه ، بل مراده الخطاب الأصلي ، قال : «وجه التأييد أن النهى المستلزم للفساد ليس إلا ما كان فاعله معاقبا». وأنت خبير بما فيه ، إذ كون النهى المستلزم للفساد خصوصا ما يكون فاعله معاقبا دون غيره غير متجه ، فإن اقتضاء النهى المتعلق بالعباده للفساد إنما يجيء من جهة عدم جواز اجتماعه مع الطلب المتعلق بفعلها المقوم لماهية العباده ، وذلك مما لا يختلف فيه الحال بين ما يترتب عليه العقاب أو لا.

نعم هناك فرق بين النهيين من جهة اخرى لا يترتب من جهته الفساد على النواهي الغيريه فى بعض الصور ولو كانت أصليه كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

وأيضا لو سلم ذلك فكون المستدل المذكور قائلا بذلك غير معلوم فلعله يتخيل عدم جواز اجتماع الأمر والنهى فى العباده مطلقا ، ومجرد فساد الدعوى المذكوره على فرض تسليمه لا يقضى بحمل كلامه على ما ذكر مع فسادة أيضا ؛ مضافا إلى أن ما ذكره لو تم لقضى بكون النهى المتعلق بالمقدمه نفسيا لا غيريا ، ل ما عرفت من عدم ترتب عقاب مستقل على ترك الواجبات الغيريه.

ومن الغريب نصّ الفاضل المذكور بكون النزاع فى المقام فى الوجوب الأصلي النفسى حيث قال : «وأما القائل بوجوب المقدمه فلا بد أن يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصلى ، ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الأصلي وإلا فلا

معنى للثمرات التي أخذوها لمحلّ النزاع ، فلا بدّ لهم من القول بأنّها واجبه في حدّ ذاتها أيضا كما أنّها واجبه للتوصّل إلى الغير ليرتّب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وأن يكون الخطاب به أصليا ليرتّب العقاب عليه» انتهى.

وأنت خير بأنّ الثمرات التي ذكرها ان سلّمنا عدم ترتّبها على الوجوب الغيرى التبعي فليس عدم ترتّبها عليه بديهيّا ، ولو سلّم ظهوره فليس بأوضح من فساد القول بوجوبها النفسى الأصلي ، فإنّ فساد ذلك يشبه أن يكون ضروريّا ، فالإيراد عليهم بعدم ترتّب الثمرات المذكوره على وجوب المقدمه أولى من حمل الوجوب فى كلامهم على هذا المعنى السخيف الذى لا ينبغى صدوره عن العقلاء فضلا عن أفاضل العلماء.

ثمّ إنّ ما ذكره من أنّ ترتّب العقاب عليه إنّما يتفرّع على كون الخطاب به أصليا قد عرفت وهنه ، لوضوح أنّ العقاب إنّما يترتّب على ترك الواجبات النفسيه ولو كانت تبعيه على فرض ثبوتها كذلك ، كما مرّت الإشاره إليه. وأمّا الواجبات الغيريه فلا يترتّب عليها عقوبه ولو كانت أصليه ، كما عرفت الحال فيه ، فتفريعه استحقاق العقاب على ذلك ممّا لا وجه له كتفريعه عدم اجتماعه مع الحرام على كون الوجوب نفسيا ، حسبما يجىء تفصيل القول فيه إن شاء الله.

ثمّ ذكر الفاضل المذكور وجهها آخر لوجوب المقدمه على القول بها ، وهو أن يكون الوجوب نفسيا عقليا لازما للأمر بذى المقدمه بأن يكون هناك خطابان أصليان للشارع : أحدهما : بلسان رسول الظاهر ، والآخر : بلسان رسول الباطن قال : «وإلى هذا ينظر استدلالهم الآتى على اثبات وجوب المقدمه». وهذا أيضا فى الوهن كسابقه.

وما ذكره من أنّ استدلالهم الآتى ناظر إلى ذلك كأنه أراد به الاستناد إلى استحقاق الذمّ على ترك المقدمه فإنّه ربما يوهم ذلك ولا دلالة فيه على ما ذكره أصلا كما سيأتى الإشاره إليه إن شاء الله تعالى.

وكيف يعقل تقرير النزاع فيما ادّعاه مع أنّ جمهور العلماء ذهبوا إلى الوجوب

وَأَدْعَى جَمَاعَهُ عَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ بَلْ جَعَلَهُ الْبَعْضُ مِنَ الْضَرُورِيَّاتِ؟ وَقَدْ اعْتَرَفَ الْفَاضِلُ الْمَذْكُورُ بِأَنَّ حِكَايَةَ الْإِجْمَاعِ وَدَعْوَى الْضَرُورَةِ يَبْعُدُ حَمْلَ كَلَامِهِمْ عَلَى مَا قَرَّرَهُ. قُلْتُ بَلْ يَقْضَى بِالْقَطْعِ بِخِلَافِهِ سَيِّمًا بَعْدَ مَلَاخِظِهِ مَا قَرَّرَنَاهُ هَذَا.

وَأَمَّا اسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ عَلَى فِعْلِ الْمَقْدَمَةِ فَلَا مَانِعَ مِنْهُ لَوْ أَتَى بِهَا مِنْ جِهَةِ الْإِیْصَالِ إِلَى أَدَاءِ مَطْلُوبِ الشَّارِعِ ، فَيَكُونُ وَاجِبًا غَيْرِيًّا مُسْتَحَبًّا نَفْسِيًّا حَسَبَ مَا مَرَّ بَيَانُهُ ، بَلْ لَا يَبْعُدُ الْقَوْلُ بِتَفَرُّعِهِ عَلَيْهِ حِينَئِذٍ عَلَى الْقَوْلِ بِعَدَمِ الْوَجُوبِ أَيْضًا ، نَظْرًا إِلَى أَنَّهَا جِهَةٌ مَرَجَّحَةٌ لِلْفِعْلِ يَصِحُّ قَصْدُ التَّقَرُّبِ مِنْ أَجْلِهَا وَلَيْسَ ذَلِكَ قَوْلًا - بِاسْتِحْبَابِ الْمَقْدَمَةِ مَطْلَقًا بَلْ إِذَا أَوْقَعَهَا عَلَى الْجِهَةِ الْخَاصَّةِ ، كَمَا أَنَّ الْمُبَاحَاتِ بَلْ الْمَكْرُوهَاتِ أَيْضًا تَنْدَرِجُ فِي الْمُنْدُوبَاتِ بَعْدَ مَلَاخِظَةِ الْجِهَاتِ.

قَالَ بَعْضُ الْأَفْضَلِ بَعْدَ الْحِكَايَةِ عَنْ بَعْضِ الْمُحَقِّقِينَ تَرْتَّبَ الْمَدْحُ وَالثَّوَابُ عَلَى فِعْلِهَا حَاكِيًا لَهُ عَنِ الْغَزَالِيِّ أَنَّهُ لَا غَائِلَةَ فِيهِ إِلَّا أَنَّهُ قَوْلٌ بِالْإِسْتِحْبَابِ ، فِيهِ إِشْكَالٌ إِلَّا أَنْ يُقَالَ بِانْدِرَاجِهِ تَحْتَ الْخَبْرِ الْعَامِّ «فَيَمُنْ بِلِغَةِ ثَوَابٍ ... الخ» فَإِنَّهُ يَعْمَمُ جَمِيعَ أَقْسَامِ الْبَلُوغِ حَتَّى فَتَوَى الْفَقِيهِ ، فَإِنْ أَرَادَ اسْتِحْبَابَهَا إِذَا أَتَى بِهَا عَلَى الْجِهَةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهُ فَهُوَ كَذَلِكَ إِلَّا أَنَّهُ لَا إِشْكَالَ إِذْنًا فِي اسْتِحْبَابِهَا وَلَوْ عَلَى الْقَوْلِ بِعَدَمِ وَجُوبِ الْمَقْدَمَةِ وَلَا حَاجَةَ إِلَى التَّمَسُّكِ بِمَا ذَكَرَهُ مَعَ ضَعْفِهِ ، وَإِنْ أَرَادَ اسْتِحْبَابَهَا مَطْلَقًا فَهُوَ مُوَهُونٌ جَدًّا ، إِذْ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ أَصْلًا ، وَالْإِسْتِنَادُ إِلَى مَا ذَكَرَهُ ضَعِيفٌ جَدًّا.

ثُمَّ الظَّاهِرُ إِنَّهُ لَا إِشْكَالَ أَيْضًا فِي عَدَمِ كَوْنِ وَجُوبِ الْمَقْدَمَةِ عَلَى فَرْضِ ثَبُوتِهِ أَصْلِيًّا ، لَوْضُوحِ أَنَّ الْخِطَابَ بِالْمَقْدَمَةِ لَيْسَ عَيْنَ الْخِطَابِ بِذِيهَا وَلَا جِزْئُهُ وَلَا خَارِجُهُ الْإِلَازِمُ ، بِحَيْثُ يَفْهَمُ مِنْ مَجْرَدِ اللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَى وَجُوبِ شَيْءٍ وَجُوبَ مَقْدَمَتِهِ حَتَّى يَنْدَرِجُ فِي الدَّلَالَةِ الْإِلْتِزَامِيَّةِ اللَّفْظِيَّةِ ، لَوْضُوحِ جَوَازِ الْإِنْفِكَاحِ بَيْنَهُمَا بِحَيْثُ لَا مَجَالَ لِلرِّيبِ فِيهِ ، فَالظَّاهِرُ أَنَّ الْقَائِلِينَ بِالْوَجُوبِ لَا يَقُولُونَ بِهِ ، وَهُوَ مَعَ وَضُوحِ فَسَادِهِ لَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَدْلَتِهِمْ وَلَا الْمَعْرُوفِ مِنْ كَلِمَاتِهِمْ الْمُنْقُولَةِ فِي الْمَسْأَلَةِ دَلَالَةً عَلَى ذَلِكَ بَوَاحٍ.

وَمَا قَدْ يَتَخَيَّلُ مِنْ دَلَالَةِ بَعْضِ مَا ذَكَرُوهُ عَلَى ذَلِكَ قَدْ عَرَفْتَ مَا فِيهِ ، فَلَا وَجْهَ



لجعل النزاع فى المسأله فى خصوص الوجوب الأصلى بأن يكون اللفظ الدالّ على وجوب ذى المقدمه دالّا على وجوب مقدمته ليكون الخطاب به خطابا بها أصاله ، كيف وفساد ذلك أيضا يشبه أن يكون ضروريا؟

فتنزىل كلماتهم على إرادته ذلك - كما فى كلام الفاضل المتقدّم واحتمله بعض الأفاضل - ممّا لا وجه له أصلا بل فاسد قطعاً ومع ذلك فلا- ثمره لإثبات تعلّق الخطاب بها أصاله ، إذ بعد وضوح كون الخطاب بها غيرياً كما مرّ لا يترتّب على تركها عقوبه مستقلّه حسب ما عرفت ، وتعلّق الطلب الحتمى بها حاصل على الوجهين ؛ غايه الأمر اختلافهما فى مدرك الحكم وذلك ممّا لا يترتّب عليه ثمره كما لا يخفى.

فالحقّ فى تحرير محلّ النزاع فى المسأله أن يقرّر الخلاف فى الوجوب الغيرى التبعى ، فالقائلون بالوجوب يقولون بكون المقدمه مطلوبه للشارع للتوصّل إلى ذبيها ، ويستفاد ذلك الطلب بحكم العقل بعد ملاحظه الطلب المتعلّق بذى المقدمه ؛ والقائل بعدم الوجوب ينكر ذلك ويقول : إنّه لا- يثبت للمقدمه سوى اللابدّيّه المأخوذه فى معناها أو يقول مع ذلك بثبوت الوجوب لها بالعرض ، على ما مرّ تفصيل القول فيه إلّا أن يتعلّق بها أمر من الخارج كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه ونحوها ممّا ورد الأمر به من مقدّماتها.

## الأقوال فى المسأله

ثمّ إنّ لهم فى المسأله أقوالاً عديده :

أحدها : القول بوجوب المقدمه مطلقاً ، وهو المختار وإليه ذهب المعظم من العامّه والخاصّه بل لا- نعلم قائلًا- بخلافه من الأصحاب ممّن تقدم على المصنّف ، وحكاية الإجماع عليه مستفيضه على ما ذكره جماعه ؛ ويستفاد من تتبع مطاوى المباحث الفقهيّه أنّ ذلك من المسلّمات عندهم ، وعن المحقّق الدوانى دعوى الضروره عليه ؛ وربما يستفاد ذلك من كلام المحقّق الطوسى أيضا وقد حكى الشهره عليه جماعه.

ثانيها : القول بعدم وجوبها كذلك ، حكاة الفاضل الجواد والعضدى قولاً

وحكى عن المنهاج أيضا حكاية ذلك ولم ينسبه أحد إلى قائل معروف ، بل نصّ جماعه من الأجلّه منهم المصنّف على جهاله القائل.

ثالثها : التفصيل بين السبب وغيره ، حكاه فى النهايه عن الواقفيّه وعزى القول به إلى السيّد رحمه الله ، وليس كذلك كما بيّنه المصنّف بل كلامه صريح فى وجوب مقدّمه الواجب المطلق مطلقا ، بل ظاهر كلامه أنّه من الأمور الواضحه حيث لم يجعله موردا للتأمّل والإشكال.

رابعها : التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره ذهب إليه الحاجبى والعضدى فى ظاهر كلامه ، ويحتمل ضمّ السبب إلى الشرط الشرعى إن ثبت الإجماع على وجوب الأسباب أو كان القائل ذاهبا إليه ، والحاصل أنّه يدور الأمر فى التفصيل المذكور بين الوجهين.

خامسها : التفصيل بين الشرط وغيره من المقدمات كرفع المانع ؛ وهذا القول غير معروف فى أقوال المسأله إلّا أنّ ظاهر العلامه فى النهايه حكايته عن جماعه.

## ثمره النزاع

هذا وقد يتخيّل لثمره النزاع فى المسأله امور :

منها : أنّها تثمر فى النذور والأيمان ونحوها ، كما إذا نذر الإتيان بواجبات عديده فإنّه يكفيه الإتيان بواجب واحد ومقدّماته على القول بوجوب المقدّمه ، بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها ، وكذا إذا نذر دفع درهم لمن أتى بواجبات شتى وهكذا. وقد يشكل ذلك بأنّه لا يبعد انصراف إطلاق الواجب فى النذور وغيرها إلى الواجب المستقلّ دون الغيرى التابع لوجوب الغير.

نعم لو صرح بإرادته الأعمّ صحّ ذلك ، إلّا أنّه فرض نادر على أنّ ذلك ليس من ثمرات مسائل الأصول ، إذ لا ربط له باستنباط الأحكام عن الأدلّه فلا يعدّ ثمره لعقد المسأله فى عداد مسائل الفنّ.

ومنها : استحقاق الثواب على فعل المقدمات والعقاب على تركها ، بناء على القول بوجوبها بخلاف ما لو قيل بعدمه ، وقد عرفت ضعفه لابتنائه على كون وجوب المقدّمه نفسيا لا غيريا. وقد مرّ أنّ دعوى وجوبها كذلك موهونه جدّا بل

لا يعرف قائل به أصلاً ، ووجوبها الغيرى - كما هو مذهب القائل بالوجوب - لا يستلزم ترتب الثواب على فعلها ولا العقاب على تركها من حيث إنه تركها.

نعم يترتب الثواب على فعلها إذا أتى بها على الوجه الخاص كما مرّ ، ولا يتفاوت الحال حينئذ بين القول بوجوبها وعدمه.

ومنها : لزوم ترتب الفسق على ترك المقدمات إذا كانت متعدّده بحيث يقضى بصدق الإصرار المتفرّع على الإكثار ، ولو اكتفينا فى صدقه بمجرد العزم على معصيه اخرى ولو من غير جنسه جرى ذلك مع وحده المقدمه أيضا بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها ، إذ لا عصيان حينئذ إلّا فى ترك نفس الواجب فإن كانت صغيره لم يكن هناك فسق وإن تكثرت مقدماتها.

وفيه : أنّ العصيان المترتب على ترك المقدمات على نحو العقوبه المترتبه عليها إنّما يكون بالنظر إلى إدائها إلى ترك ذبيها ، إذ المفروض كون ذات المقدمه من حيث إنّها هى غير مطلوبه للآمر فلا يزيد العصيان الحاصل من جهه ترك ألف من المقدمات على العصيان المترتب على ترك الواجب لاتّحاد جهه العصيان فى الجميع على نحو جهه الأمر المتعلّق بها فإنّ كلّما منها إنّما يتعلّق الأمر به من حيث إدائه إلى ذيه ، فلا- يزيد العصيان الحاصل بترك كثير منها على الحاصل بترك واحد منها ، وليس العصيان الحاصل بملا-حظه مخالفه كلّ منها إلّا من تلك الجهه الواحده ؛ فلا يتّجه جعل كثره المقدمات المتروكه باعته على حصول الفسق وصدق الإصرار مع اتّحاد جهه العصيان واتّحاد ما هو الواجب بالذات ، وما دلّ على حصول الفسق بالإصرار على الصغائر ينزل على غير المعاصى الغيريه ، كما يشهد به الاعتبار الصحيح ، فإنّ الظاهر منه تعدّد وجوه العصيان مع حصول الإصرار وهو غير حاصل فى المقام كما عرفت.

ومنها : عدم جواز تعلّق الإجاره بها على القول بوجوبها كغيرها من الأفعال التى يجب على المكلف الإقدام عليها مجاناً بخلاف ما لو كانت غير واجبه ، إذ لا مانع حينئذ من تعلّق الإجاره بها ؛ فيصحّ العقد ويستحقّ الاجره المعينه بإزائها ،

فعلى هذا لو حصلت له الاستطاعه الشرعيه جاز له أن يوجر نفسه لقطع المسافه عن غيره ثم إذا بلغ الميقات استأجره غيره لأداء أفعال الحج من الميقات وأتى بنفس الأفعال عن نفسه بناء على الثاني بخلاف الأول إلى غير ذلك من الفروض.

ويمكن دفع ذلك بأن ما لا يجوز الاستيجار عليه من الواجبات هو ما يكون الإتيان به واجبا على المكلف فى نفسه لا على الواجبات الغيريه الملحوظ فيها حال الغير ، فإن المقصود هناك حصول ذلك الغير وإنما يراد المقدمه من جهه كونها موصله إلى الواجب.

والحاصل : أن أقصى ما دلّ عليه الدليل عدم جواز وقوع الإجاره على الواجبات النفسيه دون غيرها ، وفيه تأمل يظهر الوجه فيه بملاحظه خصوصيات ما حكموا بالمنع من جواز أخذ الاجره عليه من الواجبات.

ثم إن الثمرات المذكوره على فرض تفرّعها على المسأله لا- ربط لها باستنباط الأحكام عن الأدله ليكون من ثمرات المسائل الاصوليه كما أشرنا إليه فى الثمره الاولى.

ومنها : عدم جواز اجتماعها مع الحرام على القول بوجوبها بناء على ما هو التحقيق من عدم جواز اجتماع الأمر والنهى بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها للاجتزاء حينئذ بأدائها فى ضمن الحرام.

ويدفعه : أن المقدمه إن كانت عباده فى نفسها كالوضوء والغسل فلا ريب فى عدم جواز اجتماعها مع الحرام وإن قلنا بعدم وجوب المقدمه ، وإن لم تكن عباده فعلم جواز اجتماع الوجوب مع الحرمة لا يقضى بعدم حصول المقصود من المقدمه - أعنى التوصل إلى الواجب - ضروره أن حصول التوصل أمر عقلى أو عادى حاصل بحصول المقدمه سواء كانت واجبه أو محرّمه ، ومع حصول التوصل يصح الإتيان بذى المقدمه من غير حاجه إلى إعادتها لحصول الغرض منها ، فالمقدمه المحرّمه وإن لم تكن واجبه إلا أنها تغنى عن الواجب ، فيسقط وجوبها بعد الإتيان بها ، فلا فرق من الجهه المذكوره بين القول بوجوب المقدمه وعدمه

ومجرد عدم اجتماع المقدمه الواجبه مع الحرام لا يفيد شيئا فى المقام بعد الاجتزاء بالحرام فى أداء ما هو المقصود من المقدمه من التوصل إلى ذبيها.

هذا إذا قلنا بعدم جواز اجتماع الوجوب والتحريم فى المقدمه أيضا كما هو المختار ، وأما على ما ذهب إليه البعض من جواز الاجتماع فيها فلا إشكال رأسا.

ومنها : لزوم كون الأمر بالشىء نهيا عن ضده بناء على القول بوجوب المقدمه حيث إن ترك الضد من مقدمات حصول الضد الآخر ، إذ وجود كل من الضدين مانع من حصول الآخر ومن اليبين أن رفع المانع من جمله المقدمات ، فحينئذ لو كان المأمور به واجبا مضيقا وكان الضد واجبا موسعا أو من المندوبات لم يصح الإتيان به ووقع فاسدا إذا أتى به حال تعلق التكليف بالمضيق نظرا إلى وجوب تركه حينئذ فلا يتعلق التكليف بفعله ، لعدم جواز اجتماع الأمر والنهى أو بقضاء النهى فى العباده بالفساد.

وفيه : أنه لا ملازمه بين القول بوجوب المقدمه واقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده كما سيجىء بيانه فى كلام المصنف رحمه الله فيسقط الثمره المذكوره وفيه نظر يعرف الوجه فيه مما قررناه ، وسيجىء تفصيل القول فيه إن شاء الله تعالى.

والتحقيق أن يقال : إن النهى المتعلق بفعل الضد من باب المقدمه لا يقضى بالفساد حسب ما سنقرّر الوجه فيه إن شاء الله تعالى ؛ ولا مانع من اجتماع وجوب النفسى والحرمة الغيريه فى بعض الوجوه كما سنفضل القول فيه إن شاء الله تعالى.

نعم لا يبعد البناء على فساد الضد فيما إذا كانت إرادته الضد هى الباعثه على ترك الضد الواجب كما يأتى بيانه إن شاء الله فيتم جعل ذلك ثمره للخلاف فى المسأله.

ومنها : أنه إذا كانت المقدمه عباده متوقفه على رجحانها والأمر بها ولم يتعلق بها أمر أصلى يفيد وجوبها لما يتوقف عليها من الغايه توقفت صحه الإتيان بها لأجل تلك الغايه على وجوب المقدمه ، فإنه إذا كانت المقدمه واجبه قضى الأمر بالغايه بالأمر بمقدماتها ، يفيد ذلك رجحان الإتيان بها لأجل الغايه. بخلاف ما لو

قلنا بعدم وجوب المقدمه وذلك كالوضوء والغسل لمس كتابه القرآن فإن أقصى ما يستفاد من الأدله تحريم المس على المحدث ، وأما الأمر بالوضوء لأجله إذا وجب بأحد أسبابه الموجه له فلا ، بل يتوقف ذلك على البناء على وجوب المقدمه فإن قلنا بوجوبها صحح الإتيان بالطهاره لأجلها لرجحانها إذن كذلك ، نظرا إلى تعلق الأمر بها تبعا للأمر بما يتوقف عليها.

فلا فرق حينئذ بين الغايه المذكوره وسائر الغايات التي تعلق الأمر بالطهاره لأجلها ؛ غايه الأمر تعلق الأمر بها هناك أصاله وهاهنا تبعا.

وقد عرفت أن ذلك لا يكون فارقا بينهما بحسب المعنى ؛ غايه الأمر أن يختلف لذلك وجه الدلاله والاستنباط وذلك لا يقضى باختلاف الحال في المدلول حسب ما بيناه ، وإن قلنا بعدم وجوبها لم يصحح الإتيان بها لأجل تلك الغايه ، إذ لا رجحان حينئذ في الطهاره من جهتها ، فلا يصحح التقرب بها لأجلها ، بل لابد حينئذ من الإتيان بها لسائر الغايات التي ثبت رجحان الطهاره لأجلها حتى يصحح الطهاره الواقعه ويجوز له الإتيان بتلك الغايه.

وفيه : أن الإتيان بالفعل لأجل التوضيل إلى الواجب جهه مرجحه لذلك الفعل وان لم نقل بوجوب مقدمه الواجب كما مرت الإشارة إليه ، ولذا قلنا بترتب الثواب عليه إذا أتى به على الوجه المذكور على القول بعدم وجوب المقدمه أيضا وذلك كاف في رجحان الإتيان بالمقدمه للغايه المفروضه.

نعم يثمر ما ذكر في جواز قصد الوجوب في الفعل المذكور أو وجوب قصده على القول بوجوب تبه الوجه.

### اعتبار المقدوريه في المقدمه

**قوله : (مع كونه مقدورا ... الخ).**

قد يقال : إن قوله : «مطلقا» يقضى بخروج الواجب المشروط عن محل النزاع مطلقا ، ولا ريب أن التكاليف كلها مقيده بالنسبه إلى القدره على نفس الواجب وعلى مقدماته ، فلا يكون الأمر بالشىء مع عدم القدره على مقدمته مطلقا ليحتاج في إخراجه إلى التقييد بكونها مقدوره.

وقد يدفع ذلك بأنّ قوله : «مطلقاً» ليس لإخراج الواجب المشروط ، بل المقصود منه بيان تعميم اعتبارات الأمر ومقايسته بالنظر إلى مقدّماته فيكون قوله : «شرطاً كان أو سبباً أو غيرهما» بياناً لمفاد الإطلاق. وحينئذ فلا بدّ من اعتبار مقدوريّه المقدمه لوضوح عدم وجوبها مع انتفاء القدره عليها.

وفيه مع ما فيه من التكلّف الظاهر أنّه يلزم حينئذ اندراج غير القدره من مقدّمات الواجب المشروط في العنوان مع خروجها عن محلّ النزاع.

ولو اجيب بأنّ إطلاق الأمر بالشئ إنّما ينصرف إلى المطلق دون المشروط لعدم تعلّق الأمر به قبل وجود شرطه.

ففيه : أنّ ذلك إن تمّ لجرى بالنسبه إليها فلا- حاجه إلى القيد المذكور ، إذ لا فرق بين المقدمه المذكوره وسائر مقدّمات الواجب المشروط.

وقد يقال : إنّ المراد بالإطلاق في المقام هو إطلاق الوجوب بحسب ظاهر اللفظ وهو لا يستلزم الإطلاق بالمعنى المصطلح ، إذ قد يكون الواجب مقيداً بحسب العقل لانتفاء القدره على مقدّمته وحيث إنّ تقييد الواجب عقلاً منحصر في الجبهه المذكوره ، والمفروض إطلاقه بحسب اللفظ أفاد القيد المذكور إطلاق الواجب بحسب المصطلح لإطلاقه إذن بحسب العقل والنقل. وهو كما ترى موهون من وجوه شتى.

وقد يوجه أيضاً بأنّ مقدمه الواجب قد تكون مقدوره وقد لا تكون مقدوره ، فإذا كانت مقدوره كان الأمر بالواجب مطلقاً بالنسبه إليها فيصدق حينئذ أنّ الأمر به مطلق بالنسبه إلى تلك المقدمه في الجملة ، وإن صارت غير مقدوره فالتقييد بالمقدوريّه من جهه الاحتراز عن تلك المقدمه ، إذا لم تكن مقدوره بالكلام في قوه أن يقال : مقدمه الواجب المطلق واجبه ما دام مطلقاً لا دائماً.

وأنت خير بما فيه من التكلّف ، كيف ولو لم يكن اعتبار إطلاق الأمر به كافياً في الدلاله على اعتبار بقاء الإطلاق لم يكن اعتبار المقدوريّه كافياً في اعتبار بقاءها ، لصدق كونها مقدوره في الجملة بعد تعلّق القدره بها؟

فالأولى أن يقال : إن التقييد المذكور لإخراج الأفراد أو الأنواع الغير المقدوره من المقدمات إذا كانت غيرها مقدورا عليه لاطلاق الأمر بالفعل حينئذ ، فلا يقضى اعتبار إطلاق الواجب بخروج ذلك مع أن الأمر بالشئ على وجه الإطلاق لا يقضى بوجوبها ، فالأمر بالشئ مطلقا على القول بوجوب المقدمه إنما يقتضى إيجاب النوع أو الفرد المقدورين دون غيره ، لعدم تعلق التكليف بغير المقدور مطلقا وإن اكتفى بها فى أداء الواجب على فرض حصولها ؛ فظهر بذلك أن ما ذكره جماعه من عدم الحاجة إلى القيد المذكور ليس على ما ينبغى.

### المقدمه السببيه

#### قوله : (والضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل).

صريح فى ذهابه إلى وجوب مقدمه الواجب المطلق مطلقا سواء كانت شرطا أو سببا ، بل وسواء كانت شرطا شرعيا أو غيره وإن [صح] (١) كان ما ذكره من المثال من قبيل الشرط الشرعى. وظاهر كلامه يشير إلى أن ذلك أمر واضح لا حاجة إلى إقامه الدليل عليه.

ثم إن الظاهر منه إرادته الوجوب بالمعنى الذى بيّناه لا مجرد وجوب الإتيان بها بالعرض بمعنى وجوبها بوجوب الإتيان بما يتوقف عليها ، إذ ليس ذلك من حقيقه الوجوب فى شئ حسب ما مرّ بيانه ، فاحتمال حمل كلامه على ذلك بعيد غاية البعد كاحتمال حمله على إرادته الوجوب الأصلى أو الوجوب الذى يترتب عليه عقاب مستقّل على ترك الفعل ، إذ لا باعث لحمل كلامه عليه مع وضوح فساده.

#### قوله : (إلا أن يمنع مانع).

ظاهر كلامه يفيد تفسير السبب بالملزومات العاديه مما يترتب عليه غيره بحسب العاده، بحيث يكون التخلف عنه خارقا للعاده ، وهو كما ترى أخص من المقتضى وأعم من العله التامه لعدم إمكان التخلف فى الثانى ، وجواز التخلف فى الأول من غير خرق للعاده كما إذا قارنه عدم الشرط أو وجود المانع الذى يمكن حصوله على النحو المعتاد.

---

(١) أثبتناه من نسخه ف.



### قوله : (وهذا كما ترى ينادى بالمغايره).

قد عرفت : أنّ كلامه صريح في وجوب مقدّمه الواجب مطلقا ، وإنّما منعه من وجوب غير السبب بعد تعلق الأمر بما يتوقّف عليه من جهه دوران الأمر عنده بين كون الواجب مطلقا بالنسبه إليها أو مقتيدا ، وذلك ممّا لا ربط له بمنع وجوب مقدّمه الواجب بعد ثبوت إطلاقه بالنسبه إليها كما هو محلّ النزاع في المقام.

### قوله : (وما اختاره السيّد فيه محلّ تأمل).

قد عرفت أنّ ظاهر ما يترأى من كلام السيّد قدس سره ممّا لا وجه له فيما إذا كان الأمر المتعلّق بالفعل مطلقا.

وما احتجّ به - من تعلق الأمر بالشىء تارة مطلقا واخرى مقتيدا ولا دلالة فيه على شىء من الصورتين - قد عرفت ضعفه ، كيف ولو تمّ ما ذكره لجرى بالنسبه إلى غير المقدّمه أيضا؟ إذ كما يكون الواجب بالنسبه إلى مقدّمته قسمين فكذا بالنظر إلى غير مقدّمته ، إذ قد يتوقّف وجوب الشىء على ما لا يتوقّف عليه وجوده.

وقد يحتجّ له أيضا بأنّه لو بقى الأمر على إطلاقه ولم يقيد بوجود مقدّمته فإمّا أن يقال : بوجوب المقدّمه أو عدمه ، لا سبيل إلى الثانى وإلّا لزم وجوب التوضيل إلى الواجب بما ليس بواجب ولا- إلى الأوّل ، لمخالفته للأصل ، فكما أنّ قضيه الأصل إطلاق الأمر إلى أن يثبت التقييد فكذا الأصل عدم وجوب المقدّمه إلى أن يثبت وجوبها.

وضعفه أيضا ظاهر أمّا على القول بعدم وجوب المقدّمه فواضح وأمّا على القول بوجوبها فمن البيّن تقديم حال الإطلاق ولا وجه للقول بمقاومته لأصالة عدم وجوب المقدّمه، إذ تلك من اصول الفقاهه وأصالة عدم التقييد من اصول الاجتهاد ، كيف ولو صحّ ذلك لزم أن لا يصحّ الاستناد إلى شىء من الإطلاقات فى إثبات الأحكام المخالفه للأصل؟ وهو فاسد بالاتّفاق. هذا.

وقد عرفت فيما مرّ إمكان توجيه كلام السيّد بما لا ينافى المشهور وكأنّه

الأظهر ، فإنّ ما يترأى من ظاهر كلامه موهون جدّاً لا يليق صدوره عنه قدس سره ولم يعهد منه الجرى عليه فى شىء من المطالب الفقهيّه والاتّفات إليه فى المسائل المتداوله.

**قوله : (أنه ليس محلّ خلاف يعرف).**

أنت خير بأنّ مجرد عدم ظهور الخلاف لا ينهض حجه فى مسائل الفروع فكيف فى مسائل الأصول؟ فجعله حجه فى المقام غير متّجه سيّما على طريقه المصنّف رحمه الله.

**قوله : (بل ادعى بعضهم فيه الإجماع).**

قد حكى الإجماع عليه جماعه منهم التفتازانى فى شرح الشرح.

وأنت خير بأنّ حكاية التفتازانى لا ينهض حجه عندنا سيّما بعد حكاية الخلاف فيه عن البعض ، ولا يعرف حال غيره من النقله بل كونه من الأصحاب غير معلوم أيضا ، فالاستناد فيه إلى الإجماع محصّلا أو منقولاً غير متّجه.

نعم عدم ظهور الخلاف فى ذلك المنضمّ إلى الإجماع المحكى مؤيد قوى فى المقام.

وقد يستدلّ عليه أيضا بالإجماع على وجوب التوصل إلى الواجب ، وليس التوصل بالشرط واجبا لما دلّ على عدم وجوبه كما سيّجىء ، فتعيّن أن يكون الواجب هو التوصل بالسبب.

ووهنه ظاهر ، إذ المسلّم من وجوب التوصل إلى الواجب هو تحصيله والإتيان به فى الخارج ، وأمّا فعل ما هو وصله إليه ووسيله فى إيجاد فوجوبه أول الدعوى ، ولو سلّم ذلك لجرى فى الشرط أيضا ، وما ذكر فى الاستدلال على عدم وجوب المقدمه إن تمّ جرى فى السبب أيضا فيزاحم الدليل المذكور ، إلّا أن يقال : إنّ الوصله إلى الواجب إنّما يكون بالسبب دون الشرط.

وتوضيحه : أنّه قد يراد بما يتوصل به إلى الواجب ما يكون بالسبب حصوله معتبرا فى الوصول إلى الواجب سواء كان الإتيان به هو الموصل إليه - كما فى السبب - أو لا ، كما فى الشرط.

وقد يراد به ما يتحقق به الإيصال إلى الواجب فيختص بالسبب ، وحينئذ فإذا خصّ الدعوى بالثاني كما هو الظاهر من العبارة لم يجر في الشرط إلا أنه لا حاجة حينئذ إلى التمسك بما دلّ على عدم وجوب التوصل بالشرط.

نعم قد يقال بجريانه بالنسبه إلى الشرط أيضا إذا وقع جزء أخيرا للعلّه لإيصاله إذن إلى الفعل ، فحينئذ يفتقر التمسك به لوجوب خصوص السبب إلى ضمّ ذلك إليه.

### **قوله : ( وأنّ القدره غير حاصله مع المسببات دون السبب فيبعد تعلق التكليف بها وحدها).**

كأنه أراد بذلك أنّ القدره غير حاصله مع المسببات وحدها ، فإنّها إنّما تكون مقدوره مع ضمّ أسبابها إليها ، فالظاهر تعلق التكليف بها على نحو ما يتعلّق القدره بها نظرا إلى اعتبار القدره في التكليف وكأنّه للإشارة إلى ذلك عبّر بقوله : «مع المسببات» لإيمانه إلى عدم اقتران القدره بها بملاحظه نفسها وإن حصل القدره عليها بملاحظه ضمّ الأسباب إليها ، ولو أراد عدم حصول القدره على المسببات مطلقا - كما يترأى من ظاهر إطلاقه - لم يتّجه التمسك بالاستبعاد ، لوضوح امتناع التكليف بغير المقدور وأيضا قضيه ذلك عدم جواز تعلق التكليف بها مطلقا لا وحدها على أنّ ذلك بعينه هو الوجه الآتي فلا وجه لتكراره هذا.

وأنت خيرير بأنّ الاستبعاد المدعى محلّ تأمل ، إذ لا شكّ في كون المسببات ممّا يتعلّق القدره بها ولو بتوسط الأسباب ، والقدره المعبره في تعلق التكليف بالأفعال كونها مقدوره للمكلّف سواء كانت مقدوره بالذات أو بواسطة الغير ، فأى استبعاد إذن في تعلق الأمر بها وحدها ، يعنى : من غير أن يتعلّق بأسبابها الموصلة إليها كما هو محلّ الكلام في المقام ، وأمّا إيجادها وحدها أى بشرط أن لا يكون معها أسبابها فلا شكّ في استحالتة وعدم جواز تعلق الأمر به ولا كلام فيه.

ولو سلّم الاستبعاد المدعى فأى حجّيه في مجرّد استبعاد العقل حتّى يجعل ذلك دليلا شرعيا على تعلق الأمر بالأسباب ؛ ومع الغضّ عن ذلك لو تمّ الوجه

المذكور لجري بالنسبه إلى الشرائط أيضا ، فإنّ القدره على المشروط غير حاصله إلّا مع الشرط ، فيبعد أيضا تعلق التكليف به وحده فيكون الدليل المذكور على فرض صحته قاضيا بوجوب المقدمه مطلقا لا خصوص السبب ، كما هو الملحوظ في المقام .

### قوله : (لعدم تعلق القدره بها).

هذا الوجه كما ذكره جماعه عمدته ما احتجوا به على وجوب الأسباب ، وهو كما ترى يفيد نفي المقدمه السببيه وانحصار مقدمه الواجب في غيرها ، إذ مع عدم تعلق الأمر بالمسببات لا تكون واجبه حتى ينظر في حال مقدماتها ، وارتباط ما ذكره بالمقام من جهه أنّ الانتقال إلى وجوب الأسباب إنّما حصل عندهم من ظاهر الأمر المتعلق بالمسببات فكان إيجاب المسببات في الظاهر قاضيا بإيجاب الأسباب .

ثمّ إنّ الوجه المذكور موهون جدًا من وجوه شتى : أما أولاً : فإنّه لو تمّ ما ذكر لقضى بعدم إمكان تعلق الأمر بالأسباب أيضا فإنّها أيضا مسببات عن أسباب اخر وهكذا إلى أن ينتهى السلسله إلى الواجب تعالى .

وأما ثانيا : فلأنّ أقصى ما ذكر أنّها مع انتفاء أسبابها تكون ممتنعه ومع وجودها تكون واجبه ، وذلك لا ينافى تعلق التكليف بها ، إذ لا يخرج الفعل بذلك عن كونه اختياريًا لما تقرّر من أنّ الوجوب أو الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار .

نعم لو كانت واجبه أو ممتنعه لا- باختيار المكلف منع ذلك من تعلق التكليف بها ، وهو حينئذ خارج عن محلّ الكلام ، كيف ولو صحّ ما ذكر لقضى بعدم جواز تعلق التكليف بشيء من الأشياء؟ فإنّها مع وجود أسبابها واجبه الحصول غير قابله لتعلق التكليف ومع عدمها ممتنعه .

والفرق بين ما يكون سببه القريب نفس الإراده والاختيار وما لا يكون كذلك غير متّجه فإنّه إن لم يكن الاختيار من جمله أسبابه الموصله إليه ولو كان بعيدا

كان خارجا عن محلّ البحث ، لوضوح كون الاختيار من شرائط التكليف وإن كان من جملتها فأى فرق بين كون الاختيار سببا قريبا لحصوله أو بعيدا ، لوضوح حصول الفعل فى الصورتين عن اختيار المكلف ، وكما أنّ الوجوب أو الامتناع بالاختيار غير مناف للاختيار فى الصورة الاولى فكذا فى الثانيه.

وأما ثالثا : فباختيار تعلّق التكليف بها فى حال انتفاء أسبابها ؛ والقول بامتناع وجودها حينئذ فاسد فإنّ الممتنع وجودها بشرط انتفاء أسبابها لا- فى حال عدمها ، لجواز الإتيان بها حينئذ ، فيقتدر بذلك على الإتيان بمسبباتها حسب ما ذكره من جواز تكليف الكافر بالفروع فى حال الكفر.

وأما رابعا : فيما أشار إليه المصنّف بقوله (لأنّ المسببات وإن كان قدره لا يتعلّق بها ابتداء ... الخ).

وتوضيحه : أنّ غايه ما يستفاد من الدليل المذكور عدم تعلّق قدره بالمسببات بلا واسطه وأما قدره عليها بواسطه الاقتدار على أسبابها فلا مجال لإنكاره كيف والمستدلّ معترف بتعلّق قدره بالأسباب؟

ومن البين : أنّ الاقتدار على السبب اقتدار على المسبّب بالواسطه وذلك كاف فى جواز تعلّق الأمر به ، إذ لا يعتبر فى جواز التكليف ما يزيد على ذلك.

### **قوله : (ثم إن انضمام الأسباب إليها ... الخ).**

لا- يخفى أنّ قضيه ما ذكره وجوب المقدمه السببيه ، إذ مع انضمام الأسباب إلى مسبباتها فى التكليف والقول بتعلّق التكليف بالأمرين يرتفع الاستبعاد المدعى فى تعلّق التكليف بالمسببات وحدها من دون انضمام أسبابها إليها حسب ما ذكره فى الاستدلال.

وأنت خبير بأنّ ذلك عين ما أرادته المستدلّ ، فإنّ مقصوده من دعوى الاستبعاد المذكور ضمّ الأسباب إلى المسببات فى التكليف ، فيكون الأمر بالمسببات دليلا- على تعلّق الأمر بالأسباب أيضا ودفع اختصاص المسببات فى تعلّق التكليف بها كما يقتضيه القول بعدم وجوب المقدمه مطلقا ، وليس غرضه من دعوى الاستبعاد

إثبات اختصاص الأسباب فى التكليف بها بأن ينصرف الأمر بالمسببات إلى الأمر بأسبابها حسب ما نسهبنا إلى القيل ، فإن ذلك دعوى اخرى مبيته على امتناع التكليف بالمسببات لا على مجرد الاستبعاد حسب ما اخذ فى الوجه الأول.

ويمكن توجيهه بجعل ذلك من تتمه دفع القول بعدم تعلق الأمر بالمسببات ، فىكون مقصوده دفع ما قد يتوهم من جريان الاستبعاد فى تعلق التكليف بالمسببات مطلقا فقال : إنه لا- استبعاد فى تعلق الأمر بها منضمًا إلى أسبابها ؛ غاية الأمر تسليم الاستبعاد فى حال الانفراد كما ادّعاء القائل الأول ، فمقصوده من ذلك أنه كما لم يقم دليل قطعى على عدم تعلق التكليف بالمسببات كذا لم يقم عليه دليل ظنى أيضا. وفيه : أنه لا يرتبط بذلك.

**قوله : (ومن ثم حكى بعض الاصوليين ... الخ).**

لوضح أن دفع الاستبعاد من تعلق الأمر بالمسببات والأسباب معا لا ربط له بالقول بتعلق الأمر بالمسببات وحدها.

وقد يتكلف فى تصحيحه بجعله إشاره إلى ما ذكر أولا من دفع الدليل القطعى على عدم وجوب المسببات ، فالمراد أنه لما لم يقم دليل قطعى على عدم صرف الأمر بالمسببات إلى الأسباب حكى بعض الاصوليين القول باختصاص الوجوب بها من دون أسبابها ، وهو كما ترى.

ويمكن توجيه العبارة بإرجاعها إلى دفع ما ادعى أولا من الاستبعاد بأن يقال : إن مقصوده من ضم الأسباب إلى المسببات ضمها إليها فى التكليف بالمسببات من غير أن يتعلق التكليف بالأسباب ، بيان ذلك أن هناك وجوها أربعة :

أحدها : أن يكون الأسباب هى المتعلقة للتكليف من غير أن يكون المسببات مكلفا بها.

ثانيها : أن يتعلق التكليف بالمسببات وحدها من غير أن يكون الأسباب ملحوظه معها فى التكليف بها.

ثالثها : أن يكون المسببات متعلقه للتكليف ملحوظه مع أسبابها من غير أن يكون الأسباب مكلفا بها.

رابعها : أن يتعلّق التكليف بالأسباب والمسبّبات جميعا ، وهذا هو مقصود المستدلّ بالاستبعاد المذكور ولا يتمّ له ذلك ، فإنّ المذمّي يقتضيه الاستبعاد المفروض عدم تعلّق التكليف بالمسبّبات على الوجه الثّاني ، فإنّه لمّا كانت قدره غير حاصله مع المسبّبات وحدها استبعد تعلّق الأمر بها بملاحظتها على الوجه المذكور ، وذلك لا يستدعيّ تعلّق الأمر بأسبابها أيضا ، لإمكان وقوع الأمر بها على الوجه الثّالث بأن يكون المسبّبات مأمورا بها بملاحظه اقترانها مع أسبابها من غير أن يكون الأسباب مأمورا بها أصلا ، فإنّ تعلّق قدره بها من جهه أسبابها لا يقتضى أزيد من تعلّق التكليف بها بملاحظه اقترانها معها. هذا.

وقد يستدلّ على تعلّق التكليف بالأسباب دون مسبّباتها بوجه اخر :

منها : أنّ كلّ ما يتعلّق به التكليف من أفعال المكلفين ولا- شيء من المسبّبات بفعل للمكلف ، وإنّما هي امور تابعه للفعل الصادر عنه من الحركات الإراديّه الحاصله بتحريك العضلات حاصله عند حصولها من غير أن يباشر النفس إيجادها فلا يكون شيء متعلّقا للتكليف.

ومنها : أنّ المكلف به بالتكليف المتعلّقه بالأفعال ليس إلّا إيجادها في الخارج لا وجودها في أنفسها ، إذ ليس الوجود من حيث هو قابلا- لتعلّق التكليف به ، وحينئذ فنقول : إنّ إيجاد المكلف للمسبّب إمّا أن يكون عين إيجاده للسبب - بأن ينتسب الإيجاد إلى السبب انتسابا ذاتيا وإلى المسبّب انتسابا عرضيا - أم إيجادا آخر غير إيجاد السبب ، لا سبيل إلى الثّاني ، ضروره أنّه ليس هناك إلّا تأثير اختياريّ واحد صادر عن المكلف كما يشهد به الوجدان فتعيّن الأوّل ، فيكون الأمر بالمسبّب عين الأمر بسببه ، لالتحاد السبب والمسبّب في الإيجاد المذمّي هو متعلّق الأمر ، وحيث إنّ الإيجاد يتعلّق بالسبب أولا- وبالذات وبالمسبّب ثانيا وبالعرض يكون متعلّق التكليف في الحقيقه هو السبب.

ومنها : أنّه لا- شكّ في انقطاع التكليف بفعل المكلف به ، وإنّما وقع الخلاف في انقطاعه حال حصول الفعل أو في الآن المذمّي بعده ، وأمّا قبل حصول ما كلف به

فلا- كلام في بقاء التكليف وعدم انقطاعه وحينئذ ، فنقول : إنه بالإتيان بالسبب المؤدى إلى الأمور به إما أن ينقطع التكليف بالمسبب أو لا- ، لا- سبيل إلى الثانى ، إذ بعد حصول السبب المستلزم لحصول المسبب يكون حصول المسبب بالوجوب ولو بالنظر إلى العادة ، فلا يكون قابلاً لتعلق التكليف به ، إذ من شرط التكليف كون المكلف به جائر الحصول والانتفاء كما قرّر في محلّه فتعيّن الأول. وذلك قاض بكون الأمور به فى الحقيقة هو ما أوجده من السبب ، لما عرفت من عدم انقطاع التكليف قبل حصول الواجب.

ويرد على الأول أنّ ما يتعلّق به التكليف من فعل المكلف يعمّ ما يكون فعلاً له ابتداءً أو بالواسطه ، فإنّ الأفعال التوليدية هي أفعال المكلف ولذا يتّصف بالحسن والقبح ويتعلّق به من جهتها المدح والذمّ ، فإن اريد بفعل المكلف المأخوذ وسطاً خصوص الأول فكلّيه الصغرى ممنوع ومعه لا ينتج الكلّيه ليثبت به المدعى ، وإن اريد به الأعمّ فالكبرى ممنوعه.

وعلى الثانى أنّه إن اريد باتّحاد التأثير والإيجاد أنّ الأمر الحاصل من المكلف ابتداءً تأثير واحد فمسلم ، وهو إنّما يتعلّق بالسبب ثمّ يحصل بعد حصول السبب تأثير آخر إمّا من نفس السبب - إن قلنا بكونه علّة فاعليته لحصول المسبب - أو من المبدأ الفياض أو غيره - إن قلنا بكون الأسباب العادية عللاً إعدادية - وعلى التقديرين يستند فعل المسبب إلى المكلف ، لكونه الباعث عليه وإن لم يكن مفيضاً لوجوده ابتداءً أو مطلقاً ، إذ لا يعتبر فى جواز التكليف أن يكون المكلف به فعلاً ابتدائياً للمكلف مفاضاً منه على سبيل الحقيقة ، بل يكفى فيه كونه فعلاً له عرفاً مستنداً إليه ولو كان فعلاً توليدياً له كما مرّ.

وإن اريد به وحده التأثير فى المقام مطلقاً فهو بين الفساد ، فإنّه إن قيل حينئذ بكون إيجاد المسبب بالعرض بمعنى أنّه لم يتعلّق به إيجاد على الحقيقة وإنّما تعلّق به بنحو من المجاز فهو واضح الفساد ، إذ لا يعقل تحقّق موجود ممكن فى الخارج من غير أن يتعلّق الإيجاد به على الحقيقة ، وإن قيل بعدم تعلّق الإيجاد به



منفردا بل به وبسببه معا فهو أيضا في الفساد كسابقه ، إذ من الواضح كون كل من السبب والمسبب فعلا مغايرا للآخر بحسب الخارج مبينا له ، ومن المستبين في أوائل العقول عدم إمكان حصول فعلين متعددين متباينين في الخارج بتأثير واحد شخصي متعلق بهما ، لتوقف كل من فعلين مختلفين كذلك على تأثير منفرد متعلق به.

ودعوى شهاده الوجدان باتّحاد التأثير في المقام فاسده جدّا كيف ومن البين أنّ التأثير المتعلّق بجزّ الرقبه مثلا غير التأثير المتعلّق بزهوق الروح؟ فكيف يقال بحصول الأمرين بتأثير واحد؟ غايه الأمر أن يكون التأثير المتعلّق بأحدهما حاصلًا بواسطة التأثير المتعلّق بالآخر ومنوطا به في العاده وإن حصل التأثير الثاني من مؤثّر آخر بحسب الواقع كما قرّنا ؛ وقد ظهر بذلك اتّحاد مناط الاستدلال في الوجهين المذكورين وفي الجواب عنهما.

ثمّ مع الغضّ عن جميع ما ذكرنا وتسليم اتّحاد التأثير المتعلّق بهما يكون نسبه الإيجاد إليهما على نحو واحد ، فكما يمكن أن يكون السبب متعلّقا للتكليف يمكن أن يكون المسبّب متعلّقا له من غير فرق أصلا ، وحينئذ فلا وجه لجعل انتساب أحدهما إليه ذاتيا والآخر عرضيا والحكم بكون الأوّل متعلّقا للتكليف حقيقه دون الآخر.

نعم لو جعل الوجه المذكور دليلا- على عدم تعلّق الأمر بالمسبّبات وحدها مع أسبابها لكان له وجه ، نظرا إلى ما ادعى من اتّحادهما في الإيجاد فيكون الأمر بإيجاد المسبّب أمرا بإيجاد سببه أيضا.

لكنّك خير بأنّه لا- يتمّ الاحتجاج بالنسبه إلى ذلك أيضا ، فإنّه مع وضوح فساده بما عرفت مدفوع بأنّ مجرد اتّحادهما في الإيجاد لا يستدعى تعلّق الأمر بهما ، إذ قد يكون ملحوظ الأمر حصول أحدهما من غير التفاته إلى حصول الآخر معه ، فمطلوبيته الإيجاد من إحدى الجهتين لا يستلزم مطلوبيته من الجهه الاخرى فضلا عن أن يكون عينه.

نعم غايه الأمر أن يقال : إنّه لمّا كان إيجاد الواجب متّحدا مع الآخر بحسب الواقع وكان المطلوب نفس ذلك الإيجاد صحّ بملاحظه ذلك إسناد التكليف إلى ذلك الأمر الآخر بالعرض والمجاز ، نظرا إلى اتّحاده مع الواجب ، فيكون الأمر بالمسبّب أمرا بالسبب على النحو المذكور نظير ما مرّت الاشاره إليه في سائر المقدّمات ، وقد عرفت خروجه عن محلّ النزاع.

وعلى الثالث أوّلا- : أنّه لا- دليل على توقّف انقطاع التكليف على فعل المكلف به ، بل لو قيل بحصول الامتثال لو أتى بسببه المستلزم له في العاده ، نظرا إلى إدائه إلى أداء المطلوب لم يكن بعيدا إذا لم يحصل هناك ما يقضى بتخلفه عن المسبّب ، كما أنّه يحصل عصيان النهى بالإتيان بالسبب المفضى إلى الحرام من حيث إدائه إليه ، وليس في كلامهم تصريح بخلافه ، وما ذكر من اختلافهم في زمان سقوط الواجب على قولين منزّل على غير الصورة المفروضه.

وثانيا : أنّه لا مانع من التزام بقاء التكليف بعد حصول السبب ، وما ذكر من اعتبار إمكان الفعل في جواز التكليف إنّما هو بالنسبه إلى التكليف الابتدائي دون الاستدامي ، إذ لا مانع من القول ببقائه إلى صدور الفعل منه ، لعدم صدق الامتثال قبله. فتأمّل.

### **قوله : (لأنّ تعلق الأمر بالمسبّب نادر).**

لمّا كان مراد القائل بتعلّق الأمر بالأسباب هو وجوب الأفعال التي يتعلّق بها إرادته المكلف واختياره ابتداء دون ما يتسبّب عن ذلك من الأفعال - كما هو ظاهر كلامه - أراد المصنّف بيان قلّه الثمره في المسأله ، فليس هناك فرق يعتدّ به بين القول باختصاص الوجوب بالأسباب أو المسبّبات أو تعلقه بالأمرين ، وذلك لكون الأوامر الشرعيّه متعلّقه في الغالب بنفس الأفعال الصادره من المكلف ابتداء كالوضوء والغسل والصلاه والصوم ونحوها ، وتعلّق الأمر بفعل توليديّ للمكلف على فرض ثبوته نادر.

### **قوله : (وأثر الشك في وجوبه هين).**

لكنتيك خبير بأنّ قضيه وجوب السبب وجوب نفس الإراده الملزمه ، فإنّ ذلك هو السبب في صدور الأفعال وليست الأوامر متعلّقه بها في الغالب ، فاخصاص كلام القائل بانصراف الأوامر إلى الأسباب نظرا إلى ما يوهمه من اختصاص القدره عنده بما يتعلّق به الإراده والاختيار بلا واسطه لا يقضى بتخصيص السبب في المقام بذلك ، وحينئذ فدعوى تعلّق الأمر غالبا بالأسباب كما ترى.

### حول ما اختاره الماتن قدس سره

#### قوله : (لنا أنّه ليس لصيغه الأمر ... الخ).

لمّا كان مختار المصنّف ملقّقا من أمرين - أعنى نفى الدلاله على وجوب المقدمه لفظا ونفى ملازمته له عقلا - أراد إثبات الأوّل بقوله : «أنّه ليس لصيغه الأمر دلالة ... الخ» وإثبات الثاني بقوله : «ولا يمتنع عند العقل تصريح الأمر ... الخ» فجعل كلّ من الوجهين دليلا مستقلا على المطلوب - كما في كلام الفاضل المحشّى - ليس على ما ينبغي ، إذ ليس في العبارة ما يفيد ذلك ، بل ظاهر سياقها يأبى عنه ، فلا داعى لحملها عليه ؛ مضافا إلى أنّها لو حملت على ذلك كان استناده إلى الوجه الأوّل فاسدا جدّا ، إذ أقصى ما يفيد نفى الدلاله اللفظيه ولا إشعار فيه بنفى الدلاله العقليه التابعه لملازمه إيجاب الشئ لإيجاب مقدمته.

#### قوله : (ولا يمتنع عند العقل ... الخ).

فلو كان هناك ملازمه عقليه بين الأمرين لامتنع عند العقل تصريح الأمر بعدم وجوبه لما فيه من الحكم بتفكيك الملزوم عن اللازم.

وفيه أولا- : أنّه لو تمّ فإنّما يتمّ في رفع اللزوم البين ولو كان بمعناه الأعمّ ، وأمّا اللزوم الغير البين المفتقر إلى ملاحظه الوسط في الحكم بالملازمه فتجوز العقل للانفكاك بينهما وتجوز في بادئ النظر ترك المقدمه لا يفيد جوازه بحسب الواقع.

وبتقرير آخر : إن اريد بجواز التصريح بجواز تركها إدراك العقل لجوازه بحسب الواقع ، فالملازمه مسلّمه لكن بطلان التالي ممنوع ، كيف وهو أوّل الدعوى؟ ومجرّد تجوز العقل في بادئ الرأى تصريحه بجواز تركها لا يفيد

جوازه بحسب الواقع ، وإن اريد به امتناع التصريح بعدمه في ظاهر نظر العقل فالملازمه ممنوعه، لإمكان أن يكون هناك ملازمه بين الأمرين ، ويكون تجويز العقل للتصريح بنفيه مبتئياً على جهله بالحال.

وثانياً : بالمنع من جواز تصريح الأمر بجواز تركها ، كيف وقد نصّ المصنّف بعد ذلك بعدم جواز تصريح الشارع بجواز تركها؟ ومعلوم أنّ المانع من ذلك هو العقل ، إذ لا نصّ يدلّ عليه ، فلا خصوصيّة حيثنذ لذلك بتصريح الشارع بل يعمّ غيره ، فبين كلاميه تدافع بين.

والتحقيق أن يقال : إنّه إن اريد بجواز تصريح الأمر بجواز تركها تصريحه بالجواز بملاحظه ذاتها فمسلم ولا يفيد ذلك المدعى ، إذ أقصى الأمر أن يفيد ذلك عدم وجوبها لنفسها ولا كلام فيه ، وإن اريد جواز التصريح بجواز تركها ولو بملاحظه توقّف الواجب عليها وإدّاء تركها إلى تركه فهو ممنوع ، بل من البين خلافه والاعتبار الصحيح شاهد عليه.

وقد أجاب عنه بعض الأفاضل بمنع الملازمه ، إذ جواز تصريح الأمر بخلافه لا يمنع من اقتضائه وجوبها حين الإطلاق ، كما أنّ إفاده الظواهر ثبوت مداليلها لا ينافى التصريح بخلافه لقيام القرائن الظنيّه اللفظيه أو غيرها عليه.

وبالجملة أنّ استلزام إيجاب الشيء وجوب مقدّمته ظنّي فلا ينافى جواز التصريح بخلافه ، ولا يخفى ما فيه بعد ملاحظه ما قرّناه ، كيف ولو كان الاقتضاء المذكور ظنّي لم ينهض حجّه في المقام؟ لعدم اندراجه في الدلالات اللفظيه التي يكتفى فيها بمجرد المظنّه ، والظنون المستنده إلى الوجوه العقليه لا عبره بها في استفاده الأحكام الشرعيّه.

ثمّ إنّ الدليل المذكور هو حجّه القائل بعدم وجوب المقدّمه مطلقاً ، وكان المصنّف يفصل في تجويز العقل تصريح الأمر بتجويز ترك المقدّمه بين المقدّمه السببيه وغيرها حتّى يصحّ جعله دليلاً على نفي الوجوب في غير الأسباب ، ومن ذلك يظهر وجه آخر لضعف الاحتجاج المذكور ، إذ لو صحّ حكم العقل بذلك

فلا فرق بين السبب وغيره ، وإن لم يحكم به بالنسبه إلى المسبب فلا يحكم به بالنظر إلى غيره أيضا ، لا اتحاد المناط فيها هذا.

## حجج المانعين من وجوب المقدمه مطلقا

### اشاره

وللمانعين من وجوب المقدمه مطلقا حجج اخرى موهونه لا بأس بالإشاره إلى جملته منها :

منها : الأصل بعد تضعيف حجج الموجبين ؛ مضافا إلى أنّ المسأله ممّا تعمّ بها البليه وتشتدّ إليها الحاجه فعدم قيام الدليل فى مثلها على الوجوب بل عدم تصريح الشارع به وعدم سؤال أحد من الأصحاب عنها مع غايه الاحتياج إليها دليل على انتفاء الوجوب بل وضوح انتفائه.

وأنت خير بأنّ قضاء الأصل بعدم وجوب المقدمه أمر ظاهر لا ستره فيه لكن الشأن فى تضعيف ما دلّ على وجوب المقدمه وستعرف الحال فيه ، ومنه يظهر فساد التأييد المذكور ، وكان الوجه فى عدم وروده فى الأخبار غايه وضوح الحال فى وجوبه على الوجه الذى بيناه وعدم تفرّع ثمره مهمّه عليه كما عرفت الحال فيه.

ومنها : أنّه لو وجبت المقدمه لكان بإيجاب الأمر له وتعلّق طلبه به ، ومن البين أنّ إيجاب الأمر لشيء يتوقّف على تصوّره لذلك الشيء ، ضروره استحاله الأمر بالشيء مع الذهول عن المأمور به بالمرّه ويتوقّف على تصوّره لإيجابه ، ضروره أنّ صدور الفعل الاختيارى يتوقّف على تصوّر ذلك الفعل ولو بوجه ما ، ومن البين انتفاء ذلك فى كثير من صور الأمر بذى المقدمه ، لوضوح أنّه يمكن الأمر بالشيء مع الذهول عن مقدّمته بالمرّه فضلا عن إيجابه.

واجيب عنه بوجوه :

أحدها : منع كون إيجاب الشيء مستلزما لتصوّره وتصوّر إيجابه ، فإنّه إنّما يلزم ذلك بالنسبه إلى الإيجاب الأصلي دون التبعية لتبعيته إيجابه لإيجابه متبوعه بمعنى حصوله بحصول إيجابه متبوعه ، فهو من قبيل لوازم الأفعال الحاصله بحصولها ، والأفعال المتفرّعه على فعل الفاعل لا يلزم أن يكون الفاعل شاعرا لها ،

فإنك إذا أكرمت زيدا ولزم من إكرامك له إهانه عمرو لا- يلزمك تصوّر الإهانه المفروضه ولا- القصد إليه قطعا ، وهو أمر واضح لا يستريب فيه عاقل.

وقد يقزّر ذلك بوجه آخر وحاصله منع المقدمه الاولى ، فإنّ وجوب المقدمه لا يتوقّف على إيجاب الأمر لها بل إنّما يتوقّف على إيجاب الأمر لذيها ، فإنّ إيجاب ذى المقدمه يستلزم وجوب مقدمته من غير أن يحصل هناك إيجاب من الأمر للمقدمه ، فوجوبها تابع لإيجاب ذىها وآت من قبله ، ولا- يلزم من ذلك التفكيك بين الوجوب والإيجاب ، فإنّ إيجاب ذى المقدمه إيجاب أصلى لها فوجوبه أيضا وجوب أصلى ، وذلك بعينه إيجاب للمقدمه تبعا فوجوبه الحاصل به تبعى أيضا.

فإن شئت قلت : إن كان المقصود ممّا ذكر في المقدمه الاولى من أنّ وجوب المقدمه إنّما يكون بإيجاب الأمر لها أنّه لا بدّ أن يكون وجوبه بإيجاب مستقلّ متعلّق به فهو ممنوع ، فإنّ ذلك إنّما يتمّ لو كان وجوبها أصليا وأما الوجوب التبعى فلا يفتقر إلى ذلك ، وإن كان المقصود أنّ وجوبه يفتقر إلى إيجاب الأمر له ولو تبعا لإيجاب غيره فالمقدمه الثانيه ممنوعه ، إذ إيجاب الشىء تبعا لا يتوقّف على تصوّره حسب ما قرّرناه.

ثانيها : منع إمكان الأمر بشىء والذهول عن مقدمته بالمره وإنّما الممكن جواز الذهول عن التفصيل ، والمانع من تعلق الإيجاب إنّما هو الأوّل دون الثانى وفيه ما لا يخفى.

ثالثها : أنّا لا نقول : إنّ الأمر بالشىء يستلزم الأمر بمقدمته مطلقا من أى أمر صدر ، بل المقصود أنّه إذا صدر عن الحكيم العالم الشاعر بها كان مستلزما لإرادته المقدمه والأمر بها كما هو الحال فى أوامر الشرع التى هى محطّ الكلام فى المقام. وهذا الكلام منظور فيه لوجهين :

أحدهما : مخالفته لما سيجىء من الأدله الداله على وجوب المقدمه فإنّها إن تمّت أفادت الملازمه بين الأمر بالشىء والأمر بمقدمته من أى أمر صدر حكيمًا كان أو لا شاعرا للمقدمه أو لا.

وثانيهما : أنه قد يكون الأمر حكيمًا شاعرا بها ومع ذلك لا- يوجبها كما إذا كان نافيًا للملازمه بين إيجاب الشيء وإيجاب مقدمته على ما هو حال المنكرين لوجوب المقدمه أو كان شاكًا فيه.

نعم لو كان الأمر حكيمًا شاعرا بالمقدمه معتقدا للملازمه بين الأمرين كان إيجابه للشيء مستلزما لإيجابه لمقدمته ، ولا يتم ذلك فى الأوامر الشرعيه إلا بعد إثبات الملازمه المذكوره وهو دور ظاهر.

ويمكن دفعه بأننا إنما نقول بكون الأمر بالشيء مستلزما للأمر بمقدمته إذا كان الأمر حكيمًا شاعرا للمقدمه غير مسبوق بالشبهه القاضيه بإنكار وجوب المقدمه أو الشك فيه.

ومنها : أنه لو كان وجوب المقدمه لازما لوجوب ذيهها لاستحال الانفكاك بينهما مع أننا نرى جواز ذلك ، فإن من يقول : بعدم وجوب المقدمه إذا تعلق منه الأمر بذى المقدمه لا يحصل منه إيجاب مقدمته ولا يرى وجوبها على المأمور.

ويدفعه أنه إنما ينكر حصول وجوب المقدمه بإيجابه لذى المقدمه ، ولا ينافى ذلك حصول وجوبها بذلك بحسب الواقع ، وغفلته عنه وتصريحه حينئذ بعدم إيجابه للمقدمه يناقض ذلك وإن كان غافلا عن مناقضته له.

ومنها : أن كل واجب متعلق للخطاب ، فإن الوجوب قسم من أقسام الحكم الشرعى الذى هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين وينعكس ذلك بعكس النقيض إلى قولنا كل ما ليس متعلقًا للخطاب لا يكون واجبا ، فحينئذ نقول : إن المقدمه ليست متعلقه للخطاب وكل ما ليس متعلقًا للخطاب فليس واجبا ينتج أن المقدمه ليست واجبه ، وقد ظهر الحال فى الكبرى وأما الصغرى فلوضوح أن الخطاب المتعلق بذى المقدمه لا يشمل مقدمته حتى يكون متعلقًا للخطاب.

وجوابه ظاهر مما مر فإنه إن اريد بكون كل واجب متعلقًا للخطاب خصوص الخطاب الأصلي فالكلية ممنوعه ، وما ذكر فى حدّ الحكم إنما يراد به الأعم من الأصلي والتبعي ، وإن اريد به الأعم من الأمرين فالصغرى المذكوره ممنوعه ، وما ذكر فى بيانه إنما يفيد عدم تعلق الخطاب الأصلي بها.

ومنها : أنه لو وجبت المقدمه لتحقق العصيان بتركها والتالى باطل ، لتعلق العصيان بترك ذى المقدمه خاصه .

وجوابه واضح فإنه إن اريد به لزوم العصيان بتركها لذاتها فالملازمه ممنوعه ، والسند ظاهر مما مرّ فإنّ ذلك من خواصّ الواجب النفسى ولا يمكن تحقّقه فى الواجب الغيرى ، وإن اريد به تحقّق العصيان ولو من حيث إدائها إلى ترك غيرها فالملازمه مسلّمه لكن بطلان التالى ممنوع ، لوضوح ترتّب العصيان على ترك المقدمه على الوجه المذكور .

ومنها : أنه لو وجبت المقدمه لثبت قول الكعبى بانتفاء المباح ، وفساد التالى ظاهر ، أمّا الملازمه فلأنّ ترك الحرام واجب وهو لا يتمّ إلّا بفعل من الأفعال ، لعدم خلوّ المكلف عن فعل ، والمفروض وجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به فيكون تلك الأفعال واجبه على سبيل التخيير .

وجوابه : أنّ اندفاع شبهه الكعبى غير متوقّف على نفى وجوب المقدمه ، بل هى ضعيفه على القول بوجوبها أيضا كما سيجىء الكلام فيها إن شاء الله تعالى .

ومنها : أنه لو كانت المقدمه واجبه لوجب فيها التيه ، لوجوب امتثال الواجبات ولا يتحقّق ذلك إلّا بقصد الطاعه ، والتالى باطل بالإجماع .

ووهنه واضح ، فإنه إن كانت المقدمه عباده - كالوضوء والغسل أو العباده المتكرّره لأجل تحصيل العلم الواجب كما فى الصلاه فى الثوبين المشتهين - فلا إشكال فى وجوب التيه ، فبطلان التالى واضح البطلان ، وإن لم تكن عباده فالملازمه المذكوره ظاهر الفساد ، لعدم وجوب التيه فى غير العباده ، إذ ليس المقصود منه إلّا حصول الفعل لا خصوص الطاعه والانقياد ، كما هو قضيه إطلاق الأمر ، فإنه إنّما يفيد وجوب أداء متعلّقه والإتيان به لا خصوص الطاعه المتوقّفه على التيه ؛ غايه الأمر أن لا يترتّب عليه ثواب من دونها .

ومنها : أنه لو وجبت المقدمه لكان تارك الوضوء على شاطئ النهر مستحقّا لعقوبه واحده وإذا كان بعيدا عن الماء مستحقا لعقوبات متعدده كثيره على حسب تعدّد المقدمات الموصله إلى الماء ، مع أنّ الاعتبار قاض بعكسه .



والجواب عنه ظاهر بملاحظه ما مرّ من عدم استحقاق العقوبه على ترك المقدمه وإنّما يكون ترك الواجب في الأوّل أشنع من جهه تهاونه فيه مع سهوله أدائه ، ومع الغصّ عن ذلك فأىّ مانع من أن يكون عقوبه التارك للوضوء على شاطئ النهر أقوى كفيته من الآخر وإن كان عقوبه الآخر أكثر كميّه ، نظرا إلى اختلاف الحال في العقوبه بحسب صعوبه الفعل وسهولته فبعد ملاحظه العقوبه المترتبه على كلّ منهما وموازنه أحدهما بالآخر تكون عقوبه الأوّل أعظم ، على أنّه يمكن المعارضه بأنّه لو لم يجب المقدمه لكان ثواب الآتى بالوضوء على شاطئ النهر مماثلا لثواب من أتى به مع البعد عن الماء بعد تحمّل مشاقّ عظيمه لتحصيله مع أنّ العقل حاكم قطعا بزيادة الثواب في الثاني ، وليس ذلك إلّا لوجوب المقدمه.

ويمكن دفع ذلك بأنّه إن كان تحمّله لمشاقّ تلك المقدمات لا لأجل إيصالها إلى الطاعه بل لأغراض نفسانيّه فلا ريب في عدم استحقاقه زياده المثوبه لأجلها وإن كان من جهه الإيصال إلى الطاعه فلا مانع من القول بترتّب الثواب حينئذ على المقدمات ولو على القول بعدم وجوبها نظرا إلى رجحان الجهه المذكوره ، فيصحّ قصد الطاعه بفعل المقدمه من جهه التوصل بها إلى مطلوب الشارع ، فتصير راجحه عبادته بالتيه ، كما هو الحال في المباحات إذا أتى بها لمقاصد راجحه كما مرّت إليه الإشاره.

**قوله : ( لو لم يقتض الوجود ... الخ ).**

هذه الحجّه ذكرها العلّامة في النهايه والتهذيب وقد حكيت عن الرازي في المحصول قيل وكأنّها مأخوذه من كلام أبي الحسين البصرى.

**حجج القائلين بالوجوب مطلقا**

**قوله : ( وحينئذ فإن بقي ذلك الواجب واجبا ... الخ ).**

يعنى : أنّه إذا تحقّق منه ترك المقدمه نظرا إلى جواز تركها لزم أحد المحذورين ، فإنّه إذا جاز له تركها لم يكن هناك مانع من إقدامه عليه فإذا أقدم عليه حينئذ يترتّب عليه المفسده المذكوره ، وليس غرض المستدلّ تفرّيع تلك المفسده على مجرد جواز الترك ابتداء حتّى يرد عليه ما قيل من أنّ المفسده

المذكوره إنّما يتفرّع على وقوع الترك لا- على جوازه ، فيجوز أن يكون جائزا غير واقع ، فلا- وجه لتفريعه على مجرد جواز الترك.

وقد يورد عليه حيثنذ بأنّ المفسده المذكوره إذا تفرّعت على الإقدام على ترك المقدمه جرت تلك المفسده بعينها في صوره عدم جواز الإقدام على تركها أيضا ، فإنّ ترك المقدمه لا يتوقّف على جوازه شرعا بل على إمكانه وهو حاصل في المقام ، نظرا إلى قدره المكلف على الفعل والترك فلا- يستفاد منه ما هو المقصود من تفرّيع المحال المذكور من جهه ذلك على جواز الترك حتّى يقال بامتناعه.

ويمكن دفعه : بأنّ المحال المذكور إنّما يتفرّع حسب ما ادّعاه المستدلّ على ترك المقدمه على سبيل الجواز لا على مجرد ترك المقدمه فليس غرض المستدلّ تفرّيع ترك المقدمه على جواز تركها في الشرع وتفرّيع المحال المذكور من جهه مجرد ترك المقدمه ليقال عليه : إنّ حصول الترك أمر ممكن على فرض عدم جوازه في الشرع أيضا ، فيكون ذلك شبهه وارده على القولين غير متفرّعه على جواز الترك.

فإن قلت : إنّ المفسده المذكوره إذا ترتبت على أمرين - أعنى حصول الترك وجوازه شرعا - لم يفد ذلك خصوص امتناع الثاني ، إذ قد يكون متفرّعه على الأوّل فلا يتم الاستدلال.

قلت : لما كان الإقدام على ترك المقدمه أمرا ممكنا قطعا لم يكن استناد المحال المذكور إليه ، فيكون متفرّعا على الآخر كما هو الملحوظ في الاستدلال.

وقد يورد في المقام بأنّه وإن كان ملحوظ المستدلّ تفرّيع المحال المذكور على جواز ترك المقدمه ليثبت بذلك امتناعه إلّا أنّ ذلك بعينه جار على القول بعدم جوازه أيضا ، فإنّه إذا ترك المقدمه عصيانا فإنّما أن يبقى معه التكليف بذى المقدمه أو لا إلى آخر ما ذكر ، فلا مدخلية لجواز ترك المقدمه وعدمه في خروج ذبيها من الوجوب وعدمه ، فما يجاب به من ذلك في الفرض المذكور فهو الجواب عنه في الصوره الأخرى أيضا.

ويمكن دفعه : بأنه لا استحاله حينئذ في اللزم لإمكان القول باختيار كل من الوجهين المذكورين.

أما الأول : فلائنه لو قيل حينئذ بسقوط الواجب لم يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ، للفرق بين سقوط الواجب بعصيان الأمر وسقوطه من دون عصيان ألا ترى أنّ من ترك الواجب في وقته فقد سقط عنه وجوبه بعد مضي الوقت وليس فيه خروج الواجب عن كونه واجبا ، فكذا في المقام فإنّ من ترك المقدّمه فقد عصى الأمر في الترك المذكور من جهه إداثه إلى ترك ذي المقدّمه فيكون مخالفه وعصيانا للأمرين لإناطه عصيان الأول بالثاني بخلاف ما لو قلنا بعدم عصيانه من جهه المقدّمه لا أصاله ولا إداء ، فيلزم حينئذ سقوط الواجب من غير عصيان وهو ما ذكر من خروج الواجب عن كونه واجبا.

وقد يقال : إنّه كما يمكن القول بحصول العصيان بالنسبه إلى نفس الواجب بترك مقدّمته بناء على وجوب المقدّمه فأى مانع من القول بحصول العصيان بالنسبه اليه على القول بعدم وجوبها أيضا؟ فإنّ مخالفه الأمر كما يحصل بتركه كذا يحصل بإقدامه بعد توجّه الأمر إليه على ما يستحيل معه الإتيان به وإن بقي وقت الفعل.

وأنت خير بأنّه إن كان الإقدام على ذلك الأمر من حيث كونه مؤديا إلى ترك الواجب محرّما عند الأمر - كما هو ظاهر في الفرض المذكور - فذلك بعينه مفاد وجوب المقدّمه بالمعنى الذي قرّرناه وإن لم يكن محرّما عنده ولا ممنوعا منه من الجهه المذكوره أيضا فلا معنى لحصول العصيان بالإقدام عليه.

وأما الثاني : فلائنه لا مانع من القول ببقاء التكليف ، وما قيل من لزوم التكليف بالمحال مدفوع بأنّه لا مانع منه في المقام فإنّه إنّما يقبح التكليف بالمحال ابتداء من قبل المكلف وأما إذا كان عن سوء اختيار المكلف فلا ، كما هو الحال فيمن دخل متعمّدا إلى المكان المغصوب ، فإنّ كلّا من خروجه وبقائه في ذلك المكان حرام عليه مع انحصار أمره في الوجهين ، وليس ذلك إلّا بسوء اختياره في الإقدام على الدخول.

فظهر بذلك الفرق بين القول بوجود المقدمه وعدمه ، إذ ليس التكليف بذى المقدمه على فرض ترك المقدمه من سوء اختيار المكلف بناء على الثانى ، لجواز ذلك بالنسبه إليه بخلاف ما إذا قيل بالأول.

وقد يقال : بأن الاستحاله فى المقام أنما نشأ أيضا من قبل المكلف ، فلا مانع من حسن العقاب على ترك الفعل الممتنع بسبب اختياره ترك مقدمه يعلم كونها مقدمه له وإن لم يكن ترك تلك المقدمه محرّما ، كما أنه لا مانع من حسن العقاب على ترك الفعل الممتنع بسبب سوء اختيار المكلف من جهه إقدامه على الحرام كذا يستفاد من كلام بعض الأفاضل.

وفيه : أنه إن اريد أن الاختيار المذكور لمّا كان سببا لترك الواجب كان مصححا للعقوبه على ترك ذلك الواجب من غير أن يبقى التكليف بالفعل بعد امتناعه ولا أن تكون تلك العقوبه على نفس اختياره ذلك فهو عين ما ذكرناه فى الوجه الأول.

وقد عرفت أن مقتضاه كون الاختيار المذكور باعثا على استحقاق العقوبه من حيث إدائه إلى ترك الواجب ، وهو عين مفساد الوجوب الغيرى ، ولذا يقبح عند العقل تجويز الأمر لاختياره ذلك ، من حيث إدائه إلى ترك الواجب كيف ولو جوّز له ذلك ولو من حيثيه المذكوره قبح منه العقاب بعد ذلك؟ وفيه خروج الواجب عن الوجوب.

وإن اريد أن ترك المقدمه إنّما يقتضى استحقاق العقوبه على ترك الواجب بعد ذلك وإن لم يبق هناك أمر بالفعل بعد ترك مقدمته فلا يكون المكلف عاصيا بمجرد ترك المقدمه ، وإنما تحقّق عصيانه واستحقاقه للعقوبه عند ترك الواجب فى زمانه المضروب له فيكون عاصيا للأمر المتعلّق به قبل ترك مقدمته بتركه للواجب فى زمانه وان سقط الأمر بعد ترك المقدمه ، إذ لا يمنع ذلك من تحقّق العصيان بالنسبه إلى الأمر السابق.

ففيه : أنه إذا سقط عنه الأمر عند ترك المقدمه من غير تحقّق عصيان ولا

استحقاق عذاب أصلا ولو من جهه إِدائه إلى ترك الواجب لم يعقل هناك عصيان ولا استحقاق للعقاب بعد ذلك ، إذ لا معنى حينئذ لعصيانه للأمر الساقط كما لا يخفى.

فدعوى أنّ سقوط الأمر لا يمنع من استحقاق العقاب ممّا لا وجه له بل الحقّ عصيان الأمر عند ترك مقدّمته من حيث إِدائه إلى ترك الواجب ان تعلق الأمر بالفعل قبل مجيء زمانه كما فى الحجّ بعد حصول الاستطاعه ، وذلك قول بوجوب المقدّمه حسب ما قرّرناه وإلا منع ترك المقدّمه من تعلق الأمر به ، فلا وجوب حتّى يلزم بذلك خروج الواجب عن كونه واجبا.

وإن اريد أنه لما كان ترك المقدّمه ناشئا عن اختياره كان ذلك مصحّحا لبقاء التكليف بذى المقدّمه مع امتناعه بعد ذلك ، حيث إنّه نشأ الامتناع عن اختياره ، كما هو ظاهر الفاضل المذكور وقد نصّ أيضا بعد ذلك بأنّ العلم بعدم الصدور أو امتناعه لا يستلزم إلّا قبح إرادته وجود الفعل وطلبه وقصد تحصيله ، إذ بعد العلم بعدم الوقوع قطعاً لا يجوز من العاقل أن يكون بصدد حصول ذلك الشىء ، ويقضى العقل بأنّ الغرض من الفعل الاختيارى يجب أن يكون محتمل الوقوع وإن لم يجب أن يكون مضمونا أو معلوما إلاّ أنه قد تقرّر أنّ الغرض من التكليف ليس ذلك بل الابتلاء ، لا بمعنى تحصيل العلم بما لم يكن معلوما بل بمعنى إظهار ما لم يكن ظاهرا على العقول القاصره والأحلام السخيفه. انتهى.

ففيه : أنه إذا لم يتعلّق منع من الأمر بترك المقدّمه ولو من جهه إِدائها إلى ترك ذبها لم يصحّ بعد اختياره لترك المقدّمه إزامه بأداء ذى المقدّمه وإيجاب ذلك عليه مع امتناع صدوره عنه لما تقرّر عندنا من امتناع التكليف بغير المقدور ، وتفسيره حقيقه التكليف بما ذكره مخالف لما هو ظاهر المشهور بين علمائنا من اتّحاد معنى الطلب والإيراده إلاّ أنّه موافق للتحقيق ، كما مرّ تفصيل القول فيه ، وبه يصحّ القول بجواز التكليف بغير المقدور إذا كان من سوء اختيار المكلف ، إذ لو كان حقيقه التكليف إرادته الفعل على الحقيقه امتنع تعلقها بالمحال مطلقا لكنه لا يثمر فى المقام ، إذ أقصى ما يترتب عليه أن يتعقّل حصول التكليف بعد عروض الامتناع ،

ولا- يصحّ ذلك حسن التكليف مع امتناع الفعل ، فإنّ إيراد التكليف المفروض على المكلف من دون ورود تقصير منه ظلم عليه.

نعم لو كان ذلك متفرّعا على عصيانه وسوء اختياره صحّ ذلك ، إذ ليس وروده عليه حينئذ من قبل الأمر ، فنفي التفرقة بين الوجهين حسب ما رآه الفاضل المذكور غير متّجه.

فإن قلت : قد مرّ أنّ القائل بنفى وجوب المقدّمه قد يلتزم بوجوبها بالعرض من جهة اتّصاف ما لا ينفكّ عنها بالوجوب ، وحينئذ فالإقدام على تركها مع وجوبها كذلك كاف في انتفاء القبح عن بقاء التكليف بذاتها.

قلت : قد عرفت أنّ الحكم بوجوبها على الوجه المذكور ليس قولاً بوجوبها حقيقه ولو لأجل الغير وإنّما هو اتّصاف لها بالوجوب على سبيل المجاز حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ، فلا يثمر شيئا في المقام ، إذ لا يتحقّق بسببه سوء اختيار من المكلف ليحسن من جهته إلزامه بالمحال فتأمّل ؛ مضافا إلى عدم اشتماله على ما جعله غايه التكليف من الابتلاء والاختبار ، إذ لا يعقل حصوله بعد علم الأمر والمأمور بامتناع الفعل فيكون التكليف به عبثا خاليا عن الفائدة.

**قوله : ( وأيضاً فإنّ العقلاء لا يرتابون ... الخ ).**

أراد بذلك ترتّب استحقاق الذمّ على ترك المقدّمه وإن لم يكن الذمّ من جهة تركها في نفسها وإلّا لكان وجوبها نفسيا وهو خلاف المدعى ، فالمقصود ترتّب الذمّ على تركها من حيث إدائها إلى ترك ذبيها ، وورود الذمّ عليه على الوجه المذكور ممّا لا مجال للريب فيه ، ومقتضاه ثبوت الوجوب الغيري ، كما هو الحال فيما تعلق به صريح الأمر من الواجبات الغيريّه ، فإنّ الذمّ الوارد هناك أيضا إنّما هو من جهة إدائها إلى ترك الغير لا على ترك نفسها كما مرّت الإشارة إليه.

والحاصل : أنّ ترك المقدّمه سبب لاستحقاق الذمّ لكن لا على تركها بل لإدائها إلى ترك غيرها وبه يثبت المدعى ؛ ولا فرق في ذلك بين ما يكون زمان إيقاع المقدّمه متقدّما على الزمان الذي يصحّ فيه الفعل - كما في قطع المسافه من

ص: ١٣٢

البلدان النائية بالنسبه إلى الحجّ - وما لا يكون كذلك واستحقاق الذمّ في الأوّل إنّما يحصل قبل مجيء زمان الفعل وترك الواجب فيه ، إذ بترك المقدمه حينئذ يحصل الإداء إلى ترك الواجب في وقته ، فيستحقّ به الذمّ على الوجه المذكور من غير أن يجيء هناك استحقاق آخر على ترك نفس الواجب في وقته ، واستحقاق الذمّ لترك المقدمه من جهة الإداء إلى ترك الواجب هو بعينه استحقاق الذمّ على ترك ذلك الواجب ، فينسب إلى ترك المقدمه من جهة الإداء إلى ترك الواجب وإلى ترك نفس الواجب أصاله.

فظهر بما ذكرنا أنّ يتوهم في المقام من أنّ الدليل المذكور على فرض صحّته إنّما يفيد الوجوب النفسى دون الغيرى ليس على ما ينبغي ، وإنّما يتمّ ذلك لو ادّعى استحقاق الذمّ على تركها مع قطع النظر عن إدائها إلى ترك غيرها.

وهو مع وضوح فساده لا يدّعيه المستدلّ في المقام وإن كان إطلاق كلامه قد يوهّم ذلك.

وكذا ما يقال في المقام من أنّ الذمّ هنا إنّما هو على ترك نفس الواجب مع القدره عليه لا على مجرد ترك المقدمه وإنّما توهم المستدلّ ذلك من جهة تقارنهما في الخارج ، فإنّه كثيرا ما يقع الاشتباه في أحوال المتقارنين في الوجود ، فيثبت حال أحدهما للآخر ، ولذا يتخيّل كون الذمّ الوارد على ترك ذى المقدمه واردا على ترك مقدمته. وذلك للقطع بصحّه ورود الذمّ على ترك المقدمه من حيث إدائه إلى ترك الواجب وهو كاف فيما هو المقصود.

كيف ولو كان الاشتباه من جهة المقارنه بينهما في الوجود لزم الحكم بورود الذمّ على ترك المقدمه بملاحظه ذاتها؟ مع أنّه لا يحكم العقل به أصلا بل كثيرا ما لا تقارن بينهما في الخارج ألا ترى أنّ من ترك المسير إلى الحجّ مع الرفقه الأخيره يذمّ على ذلك عند العقلاء بل يحكم حينئذ بفسقه مع أنّه لم يتحقّق منه حينئذ إلّا ترك المقدمه.

وقد يقال : إنّ إن تمّ الوجه المذكور في الجملة فلا يجرى في جميع الموارد ،

كما إذا كان المكلف غافلا عن وجوب المقدمه أو لا يكون قائلا بوجوبها نظرا إلى اختلاف الأنظار في ذلك ، إذ لا وجه حينئذ لترتب الذم على تركها ولا للقول بوجوبها.

ويدفعه : أنّ الحال في وجوب المقدمه لا- يزيد على سائر الواجبات ، فإذا لم تكن الغفله عن سائر الواجبات باعثه على سقوط وجوبها في أصل الشريعة - وإن كان عذرا لخصوص الغافل في تركه لها - فكذا في المقام ؛ على أنه قد يقال : بأنّ الغفله عن وجوب المقدمه مع عدم الغفله عن كونها مقدمه لا يقضى بسقوط وجوبها ، ولذا يصحّ ورود الذمّ على تركها سواء كان قائلا بوجوب المقدمه أو لا- غافلا- عن وجوبها أو لا ، وذلك لأنّ المفروض كون وجوبها غيريا وقد فرض علمه بوجوب الغير وبإداء تركها إلى ترك ذلك الغير ، وذلك كاف في استحقاق الذمّ على تركها من جهة الإيذاء إلى ترك الغير ، فلا- تمنع الغفله المفروضه عن تعلق الوجوب بها على النحو المذكور.

أو يقال : إنّ العلم بالمقدمه والعلم بوجوب ذبيها لا- ينفكّ عن العلم بوجوبها لأجلها ؛ غايه الأمر أن يكون غافلا عن علمه به فالعلم المعتبر في تعلق التكليف حاصل في المقام وإن كان غافلا عن حصوله. فتأمل.

### الجواب عن أدله المثبتين

**قوله : (أنّ المقدور كيف يكون ممتنعا ... الخ).**

يريد أننا نختار بقاء الواجب على وجوبه بعد اختيار المكلف ترك مقدمته قولكم : إنّ حصول الواجب حال انتفاء ما يتوقّف عليه ممتنع فيلزم التكليف بالمحال.

قلنا : هذا فاسد ، إذ الكلام في المقام إنّما هو في المقدمات المقدوره حسب ما ذكر في عنوان البحث ، وحينئذ فلا يعقل أن يكون المقدور ممتنعا حال تركه ؛ كيف ومن الواضح أنّ الخلاف في وجوب مقدمه الواجب ليس في خصوص المقدمه الموجوده؟ فإذا كانت المقدمه المقدوره مع كونها مقدوره محلا للنزاع فكيف يعقل أن يكون بمجرد ترك المكلف غير مقدوره؟ فإذا تحقّق حصول قدره على



المقدّمه فلا- محال يكون الواجب المتوقّف عليها مقدورا أيضا ، إذ لا- باعث على انتفاء القدره عليه من وجه آخر ، كما هو المفروض في محلّ البحث.

وقد تحقّق أنّ عدم الإقدام على إيجاد المقدّمه لا- يجعلها خارجه عن القدره فمن أين يجيء التكليف بالمحال؟ كيف وقد اعترف المستدلّ بحصول القدره على الواجب مع البناء على وجوب مقدّمته؟ فكيف لا- يكون مقدورا مع البناء على عدم وجوبها؟ وتأثير الإيجاب في القدره غير معقول ، بل لا يتعلّق الإيجاب بالفعل إلّا بعد مقدوريّته ، فالقول بكون التكليف بالفعل حينئذ من قبيل التكليف بغير المقدور واضح الفساد.

وقد يقرّر الجواب المذكور بوجه آخر بأن يقال : بعد اختيار الشقّ الأوّل من الترديد أنّ الممتنع هو الإتيان بذى المقدّمه بشرط انتفاء مقدّمته لا في حال عدمها ألا ترى أنّ الكافر مكلف بالعبادات الشرعيّه في حال الكفر لا بشرط اتّصافه به وكذا المحدث مكلف بالصلاه في حال كونه محدثا لا بشرط كونه محدثا.

ويرد عليه على كلّ من التقريرين : أنّ ترك المقدّمه قد يفضى إلى امتناعها كما إذا ترك الذهاب إلى الحجّ مع الرفقه الأخيره أو كان الماء منحصرا عنده في معيّن فأتلّفه فإنّ ترك المقدّمه حينئذ قاض بامتناعها ويتفرّع عليه حينئذ امتناع ما يتوقّف عليها. فإنّ أراد بقوله : «إنّ المقدور كيف يكون ممتنعا» أنّ المقدور حال كونه مقدورا لا يعقل أن يكون ممتنعا فمسلمّ وليس الكلام فيه ، وإنّ أراد أنّ المقدور لا يمكن أن يطرأ الامتناع فهو واضح الفساد.

### **قوله : (وتأثير الإيجاب في القدره غير معقول).**

يعنى : أنّ تأثير إيجاب المقدّمه في القدره عليها ليكون ذلك باعثا على القدره على ما يتوقّف عليها أو أنّ تأثير إيجاب المقدّمه في القدره على ما يتوقّف عليها غير معقول ، ويجرى الوجهان في قوله : «إنّ المقدور كيف يكون ممتنعا» فإنّه يمكن أن يريد به المقدّمه المقدوره كما يشعر به قوله : «والبحث إنّما هو في المقدور» لما قيّد به عنوان البحث ولما ادّعى المستدلّ امتناع ذى المقدّمه حال

ترك مقدّمته وكانت استحالتة حسب ما قرره مبنيّه على استحاله المقدّمه أفاد بذلك حصول القدره عليها حين تركها ، فلا يعقل استحاله الواجب من جهه انتفائها ويمكن أن يريد به أنّ الواجب المقدور كيف يكون ممتنعاً حال انتفاء مقدّمته مع أنّ المفروض حصول القدره عليه فإنّ البحث في المقام إنّما هو في المقدور ، إذ لا وجوب مع انتفاء القدره.

ثمّ إنّ ظاهر العبارة أنّ ذلك من تتمّه الجواب حسب ما مرّ من تقريره ، وجعله بعضهم جواباً آخر على سبيل النقص بأنّه لو تمّ الدليل المذكور لجرى على القول بوجوب المقدّمه حسب ما مرّ الكلام فيه ؛ وفيه خروج عن ظاهر سياق العبارة ، ويرد عليه ما مرّت الإشارة إليه هذا.

وقد يورد على الدليل المذكور بوجوه آخر :

منها : أنّه إن اريد بالملازمه المدّعاء من أنّها لو لم تكن واجبه لجاز تركها أنّها إذا لم تكن واجبه بالأمر المتعلّق بذيها جاز تركها فالملازمه ممنوعه لجاز أن تكون واجبه بأمر آخر ، وإن اريد أنّها لو لم تكن واجبه مطلقاً فالملازمه مسلّمه لكنّها لا تثبت المدّعى.

وضعفه ظاهر ، أمّا أولاً : فلأنّ المقصود في المقام دلالة مجرّد إيجاب الشىء على وجوب مقدّمته مع عدم قيام شىء من الأدلّه الخارجيه على وجوب المقدّمه ، وحيث أنّ احتمال قيام دليل من الخارج على وجوبها خروج عن المفروض في المقام.

وأما ثانياً : فبأننا نختار الوجه الأوّل ، وما ذكر من منع الملازمه إن اريد به منع الملازمه بين عدم الوجوب بذلك الأمر ووجوب تركه بالنظر إليه فهو واضح الفساد ، وإن اريد منع الملازمه بين عدم الوجوب بذلك الأمر وعدم وجوبها بأمر آخر فهو كذلك ، إلّا أنّه لا ينافى صحّه الاحتجاج ، فإنّ المقصود منه تفرّع الفساد المذكور على جواز تركها نظراً إلى الأمر المذكور ، فإنّه إذا جاز تركها بملاحظه الأمر المتعلّق بذيها فتركه المكلف إن بقي ذلك التكليف بحاله كان تكليفاً بما لا يطاق إلى

آخر ما ذكر ووجوب المقدمه بأمر خارجي مستقل لا ربط له بالمقام ؛ مضافا إلى أنه لا قائل بوجوب المقدمات على إطلاقها بأوامر مستقلة أقصى الأمر أن لا ينتهز الدليل بالنسبه إلى بعض المقدمات مما ثبت وجوبه من الخارج ونهوضه بالنسبه إلى بعض كاف في إثبات المقصود.

وأما ثالثا : فلأن المدعى ثبوت الملازمه بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته بحسب الواقع والدليل المذكوره قاض بثبوتها ، إذ على فرض عدم وجوبها في الواقع يكون تركها جائزا بحسب الواقع إلى آخر ما ذكر ، ولم يؤخذ في المدعى كون إيجاب ذى المقدمه سببا لإيجاب مقدمته في الواقع ؛ غايه الأمر كون العلم بوجوبه سببا للعلم بوجوب الآخر سواء كانت السببيه حاصله على الوجه الأول أيضا أو لا.

ومنها : النقض بأنه لو صح ما ذكر من الدليل لزم عدم جواز التكليف من رأس وتقرير الملازمه بوجهين :

أحدهما : أن كل فعل لم يصل إلى حد الوجوب أو الامتناع لم يكن موجودا ولا معدوما فهو في حال وجوده متّصف بالوجوب وفي حال عدمه بالامتناع ولا يصح التكليف بالفعل في شيء من الحالين لتوقفه حسب ما ذكر في الدليل على الإمكان المنفي في الصورتين ، والقول باتّصافه بالإمكان قبل مجيء الزمان المفروض على فرض صحته لا يثمر في المقام ، إذ المعتبر من الإمكان المعتبر في المكلف به هو ما كان في زمان إيجاد الفعل أو تركه لا ما كان متقدّما عليه.

ثانيهما : إن كل حادث وجد في زمان أو لم يوجد فلزوم وجوبه في ذلك الزمان أو امتناعه حاصل في الأول ، لما تقرّر من استناد الممكنات إلى الواجب وإن الشيء ما لم يجب امتنع وجوده فما وجد في زمان فهو ممّا يجب في الأول حصوله في ذلك الزمان وما لم يوجد يمتنع حصوله فيه ؛ غايه الأمر عدم علمنا بأسباب الوجوب والامتناع قبل مجيء ذلك الزمان ، وقد يحصل العلم ببعضها كما هو المفروض في المقام ، فإن ترك المقدمه سبب لامتناع الإتيان بالفعل فإذا لم

يصحّ التكليف بسبب الامتناع المفروض لم يصحّ في شيء من التكاليف للعلم الإجمالي بحصول امتناعه مع عدم الإتيان به بالفعل وحصول أسباب وجوبه مع الإتيان به وإن لم يعلم خصوص السبب الموجب لأحد الأمرين.

ومنها : الحلّ : فإننا نختار بقاء الوجوب ، ولزوم التكليف بما لا يطاق ممنوع ، إذ ليس التكليف بأى ممتنع من قبيل التكليف بما لا يطاق ، إذ من الممتنعات ما يكون امتناعه من جهة اختيار المكلف ولا مانع من تعلّق التكليف به ، فنقول : إنّ ترك المقدّمه لمّا كان باختيار المكلف كان ترك ذى المقدّمه أيضا عن اختياره ، ومن المقرّر : أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار ؛ وبعضهم حمل الجواب المذكور في كلام المصنّف رحمه الله على ذلك.

وحاصل الجواب : أنّ الوجوب والامتناع إن كان لا من جهة اختيار المكلف فهو المانع من جواز التكليف وأمّا إن كان من جهة اختياره فهو لا يمنع جواز التكليف بل يصحّحه فإنّ من شرائطه قدره المكلف ووجوب الفعل أو امتناعه بسبب الاختيار مصحّح للقدره عليه.

ويدفعه : أنّ ما قيل : من أنّ الوجوب أو الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار إنّما يراد به الاختيار المقارن لصدور الفعل بأن يكون اختيار ذلك الفعل أو الترك هو الموجب لوجوده أو عدمه في الخارج ، فإنّ ذلك لا ينافى كون الفعل أو الترك اختياريًا بل يصحّحه ، إذ لو لا وجوبه أو امتناعه بذلك لما كان اختياريًا حاصلًا بسبب الاختيار حسب ما ذكر.

وأما ما كان بسبب الاختيار المتقدّم على الفعل المتعلّق بأمر آخر معدّ لحصول ذلك الفعل من غير أن يكون الفعل الثانى صادرا عن اختيار المكلف حين حصوله ، فلا يجعل ذلك الفعل اختياريًا حال صدوره عن الفاعل ولا مقدورا عليه حين حصوله ؛ غايه الأمر حصول القدره المتقدّمه السابقه على اختيار الإتيان بذلك المعدّ وأمّا بعد الإتيان به فلا.

ومن اليّن : أنّ المعتر من القدره والاختيار - بناء على عدم جواز التكليف بما

لا- يطابق مطلقا - هو ما كان مقارنا للفعل ، كيف ولو لا ذلك لزم انفتاح باب عظيم في الفقه؟ فإن من أجنب متعمدا مع عدم الماء أو أتلف الماء الموجود عنده عمدا مع علمه بعدم تمكنه من غيره لزم أن يكون مكلفا بأداء الصلاة مع الطهاره الاختيارية نظرا إلى قدرته السابقه وإقدامه على إيجاد المانع باختياره ، وكذا من كان عنده استطاعه الحجّ فأتلف المال عمدا قبل مضى الرفقه أن يكون مكلفا بالسير معهم مع عدم تمكنه منه ، وكذا من كان عنده وفاء الدين فأتلفه عمدا أن يكون مكلفا بالوفاء مع عدم تمكنه منه ، بل فاسقا مقيما على العصيان بعدم الأداء ، إلى غير ذلك من الفروض الكثيره مما يقف عليه المتأمل.

فإن قلت : لا شك في كون الأفعال التوليدية حاصله عن اختيار المكلف ولذا يجوز التكليف بها ويصح وقوعها متعلقا للمدح والذم مع أنها لا قدره عليها حين حصولها وإنما يتعلق القدره بها بتوسط أسبابها.

قلت : لا يلزم مما قلناه أن لا يكون الأفعال التوليدية متعلقه للقدره مطلقا ولا عدم جواز التكليف بها رأسا ، فإنه لا شك في جواز التكليف بها قبل الإتيان بالأسباب المولده لها مع حصول القدره على تلك الأسباب ، لوضوح أنه مع القدره على السبب يقتدر على المسبب أيضا إلا أن ذلك لا يقضى بحصول القدره عليها وجواز تعلق التكليف بها بعد حصول أسبابها كما هو المدعى ، فالتكليف بها ينقطع عند الإتيان بأسبابها ، وارتفاع القدره عليها وعدم مقدوريه الفعل كما يمنع من تعلق التكليف به ابتداء يمنع عنه استدامه ، لا تحاد جهه المنع ، فكما أنه مع الإتيان بنفس الواجب ينقطع التكليف فكذا مع الإتيان بالسبب المولد له ، لوجوب ذلك الفعل حينئذ ، وتعلق المدح أو الذم به إنما هو من جهه الإقدام على سببه من حيث إيصاله إليه ، ولذا لو تاب المكلف عن ذلك بعد الإقدام على السبب قبلت توبته وحكم بعدالته بعد ثبوتها وإن لم يأت زمان أداء الواجب ولا يحصل منه معصيته في زمان إيقاع الفعل ، كما إذا ترك الذهاب إلى الحجّ مع الرفقه ثم تاب بعد ذلك فإنه لا يكون عاصيا ولا فاسقا في أيام أداء الحجّ وذلك ظاهر.

وحينئذ فنقول : إن تعلق التكليف بها بواسطة التكليف بأسبابها من حيث أنها موصله إليها كما هو المدعى فلا إشكال وأما إن تعلق التكليف بها حينئذ وحدها من غير أن يتعلق التكليف بأسبابها أصلا ولو من جهة إيصالها إليها فلا مانع عنه أيضا من تلك الجهة ، لحصول القدره عليها حينئذ من جهة الاقتدار على أسبابها إلا أنه يلزم سقوطها عن المكلف من دون عصيان إذا ترك الأسباب المولمده لها مع ارتفاع القدره على تلك الأسباب بعد تركها ، إذ المفروض أنه لا مانع عند الأمر من الترك المفروض ولو من جهة إيصاله إلى ترك الأمور به ، فلا- عصيان حينئذ بترك تلك الأسباب لا بملاحظه ذاتها ولا من جهة أدائها إلى ترك مسيئاتها ، وتحقق العصيان حينئذ عند انتفاء المسببات بعد ذلك ممّا لا وجه له ، لما عرفت من ارتفاع التكليف بها بعد ارتفاع القدره عليها ونحوه الكلام بالنسبه إلى ترك الشروط ونحوها.

والحاصل : أن حصول القدره على الفعل بعد زمان الأمر في الجملة كاف في حصول التكليف وصحة العقوبه إذا تحقق ترك الواجب بتعميد المكلف ولو بترك بعض مقدماته ، لكن لا- يكون ذلك إلما مع وجوب المقدمه والمنع من تركها من جهة الايصال إلى الواجب والأداء إلى تركه ، ولذا لو صرح الأمر بعدم وجوب شيء من مقدماتها أصلا وتساوى جهتي فعلها وتركها في نظره مطلقا ولو بملاحظه إيصالها إلى الواجب وأداء تركها إلى تركه لكان مناقضا وأدى ذلك إلى عدم استحقاق العقوبه على ترك ذلك الواجب أصلا ، وهو مفاد خروجه عن كونه واجبا ، ومجرد كون الترك المذكور بعد حصول القدره عليه في الجملة غير كاف في تصحيح استحقاق العقوبه على الفرض المذكور كما لا يخفى على المتأمل.

وما يقال : من أنّ العرف والعادة شاهدان على صحه الذمّ حينئذ ألا ترى أنّ كاه ذوى العقول يذمّون يوم النحر الجالس في بلده البعيد مع استطاعته للحجّ ويقولون له : لم اخترت الجلوس في بلدتك في هذا الحال على طواف بيت الله تعالى وأداء المناسك المقرّبه إلى الله الباعثه على نجاتك من عذاب الله؟ ولا

يقبلون اعتذاره بعدم تمكّنه من ذلك حينئذ لبعده المسافه وعدم قطعه الطريق بعد تمكّنه منه فى وقته ، بل يقولون له : إنّ ذلك كان أمرا ضروريًا لأداء المناسك وقد كنت متمكّنا من ذلك ، وإرجاع هذا الذمّ إلى الذمّ على ترك قطع الطريق خلاف مقتضى اللفظ بل الوجدان يحكم بأنّه قد لا يخطر ذلك بالبال.

بيّن الاندفاع ، للفرق البيّن بين ذمّه على عدم إتيانه فى ذلك الزمان بتلك الأفعال وإقدامه على القبيح فى تلك الحال وذمّه على أنّه لم يكن فى جملة المتلبّسين بتلك الأفعال الآتية بها فى تلك الحال ، فإنّ هذا الذمّ وارد عليه من جهة تركه الذهاب مع الرفقه الأخيره ، فإنّه لما كان الواجب فى ذمّه هو أداء المناسك كان الذمّ متوجّها إليه من جهة ترك ذلك وإن كان قبل وقت أدائها بعد تركه المقدمه الموصله إليها ، إذ الذمّ الوارد على ترك المقدمه إنّما هو من جهة إدائه إلى ذلك ، فالذمّ المذكور إنّما يرد بالأصالة على ترك ذى المقدمه وبالتبع على ترك المقدمه ، ولذا يرد الذمّ عليه مع قطع النظر عن ملاحظه تركه قطع الطريق - حسب ما ذكر - لكن لا دلالة فيه على ما هو بصدده.

ثمّ إنّّه يظهر من ملاحظه ما ذكرنا تقريراً آخر للدليل المذكور وقد أشار إليه بعض المتأخّرين ، وذلك بأن يقال : إنّّه لو لم تكن المقدمه واجبه لزم عدم تحقّق المعصيه واستحقاق العقوبه بترك الواجب والتالى واضح الفساد ، لخروج الواجب بذلك عن كونه واجبا.

أمّا الملازمه فلاّنه إذا كانت المقدمه بحيث لو تركها المكلف لم يتمكّن من الإتيان بها بعد ذلك - كقطع المسافه بالنسبه إلى أداء الحجّ فتركها المكلف - فإنّما أن يكون عاصيا عند ترك قطع المسافه أو عند ترك الحجّ فى موسم المعين ، لا سبيل إلى الأوّل ، إذ المفروض عدم وجوب ذلك عليه بوجه من الوجوه فلم يصدر عنه حينئذ فعل حرام ولا ترك واجب أصلا ومع ذلك لا يعقل صدور العصيان منه بوجه من الوجوه ، ولا - إلى الثانى ، لامتناع الإتيان به فى وقته بالنسبه إليه ومعه لا يمكن حصول العصيان ولا استحقاق العقوبه بتركه ، إذ لا يتّصف بالحسن والقبح إلّا الفعل

المقدور وملاحظه العرف أقوى شاهد على ذلك. ألا ترى أنّه لو أمر السيّد عبده بفعل معيّن في زمان معيّن في بعض البلاد النائية والعبء ترك المسير إليه عمدا إلى حضور ذلك الزمان فعاقبه المولى بعد حضور الزمان المعيّن على ترك ذلك الفعل فيه وإخلائه عن ذلك العمل معترفا بعدم صدور قبيح من العبد يستحقّ به العقوبه إلى ذلك الزمان أصلا وإنّما تجدد منه صدور القبح حين تعمّده ترك الفعل في الزمان الحاضر لسفّه العقلاء وحكموا بضعف عقله وفساد رأيه.

كيف ولو فرض أنّ العبد كان نائما في الزمان الحاضر أو حبسه جائر بحيث لم يقدر على الخلاص لم يعقل استحقاقه للعقوبه بترك الفعل في ذلك الزمان أيضا ، لقبح تكليف النائم والمحجور عليه مع أنّ من الواضح عدم تفاوت الحال في استحقاق العقوبه بين كونه نائما أو ممنوعا من الفعل أو غيره؟ فليس استحقاقه للعقوبه إلّا من جهه ترك المقدمه من حيث إدائه إلى ترك ذى المقدمه ، وهو مفاد الوجوب الغيرى.

وأنت بعد التأمل فيما مرّ تعرف ما يمكن إيراده على التقرير المذكور وما يدفع به عنه.

### **قوله : (والحكم بجواز الترك ... الخ).**

ليس ذلك من تتمه الجواب وإنّما هو دفع دخل يورد في المقام وقد عزى إيراده إلى أبي الحسين البصرى ، حيث زعم أنّه بناء على عدم وجوب المقدمه شرعا يكون تركه جائزا مع أنّ خطاب الشرع بجواز تركها بعد أمره بذى المقدمه قبيح ركيك.

وقد أجاب عنه المصنّف : بأنّ الحكم بجواز الترك هنا عقلى لا شرعى يعنى : أنّ العقل يدرك جواز ترك المقدمه من غير أن يصرّح الشارع بذلك فإنّه لما لم يكن الأمر بذى المقدمه مستلزما للأمر بمقدمته ولم يكن هناك دليل آخر على وجوبها جاز عند العقل ترك المقدمه ، إذ هو اللازم بعد نفي الوجوب من جهه انتفاء الدليل عليه ، فإذا ثبت عدم حكم الشارع بوجوب المقدمه لزمه الحكم بجواز تركه فحكم



العقل بالجواز مستفاد من عدم حكم الشارع بالوجوب ، من غير أن يصرّح بالجواز ، وإنما لم يجر حكم الشارع بالجواز مع أنه لازم - لعدم حكمه بالوجوب - لأنه لما كان الإتيان بذي المقدمه مطلوباً للشارع على جهة الالتزام وكان الإتيان به لا ينفك عن الإتيان بمقدمته كان الحكم بجواز تركه عبثاً بل منافياً لغرضه ، إذ فائده الحكم به هو اقدام المكلف على الترك إذا شاء وهو غير ممكن في المقام ، إذ لا- يجمع ذلك الإتيان بذي المقدمه الواجب في الشريعة ، فيشبه الحكم به الحكم بجواز الإتيان بالمتنعات ، كالطيران في السماء والمشى على الماء ، فليس عدم جواز الشارع بالجواز في المقام من جهة انتفاء الجواز حتى يتوهم بسببه وجوب المقدمه ، بل من جهة كونه لغواً لا ينبغي صدوره عن الحكيم.

فحاصل الجواب : أنّ جواز حكم الشرع بجواز الترك إنّما يتمّ إذا تفرّغ فائده على حكمه وأما إذا خلا عنها فلا ، بخلاف حكم العقل به فإنّ من شأنه إدراك الواقع وإن خلا ذلك عن ثمره تترتب عليه في الأعمال ، وهذا هو الوجه فيما ذكره من جواز تحقّق الحكم العقلي هنا دون الشرعي ، كما أشار إليه بقوله (لأنّ الخطاب به عبث ... الخ).

وقد ظهر بذلك دفع ما قد يورد عليه : من أنّ المقرّر في محلّه مطابقه حكم العقل للشرع بمعنى أنّ ما حكم به العقل قد حكم به الشرع ، فكيف يبنى على الانفكاك بينهما في المقام؟ إذ ليس المدعى انفكاك حكم الشرع عن حكم العقل بأن لا يطابق حكم الشرع ما حكم به العقل ، كيف وقد كان الحكم المذكور من لوازم عدم إيجاب الشارع للمقدمه؟ فهي أيضاً في حكم الشرع ممّا يجوز تركه ، لكن المقصود عدم جواز تصريح الشارع بجواز تركه للزوم اللغو حسب ما ذكر.

لكنّك خير بأنّ القول بعدم جواز تصريح الشارع بالحكم الثابت مع أنّ من شأنه بيان الأحكام غير متّجه ، وما ذكر من لزوم اللغو في الحكم به فاسد ، إذ لا يعقل لغو في بيان الأحكام الشرعيّه ، وكيف يتصوّر ذلك في المقام؟ وفي حكمه المذكور تصريح بعدم وجوب المقدمه واتّحاد الواجب حتى لا يتوهم هناك

وجوب أمرين ، كيف ولو كان ذلك لغوا لكان بيان هذه المسألة وعقد الخلاف فيها وإقامه الحجج من الفريقين على كل من الجانبيين والنقض والإبرام الواقع في البين من الطرفين أعظم لغوا ، فما يجعل فائده في ذلك فهي الفائدة في تصريح الشارع به ، كيف ولو صرح به وثبت ذلك عنه لم تكن المسألة محلًا للخلاف فلا أقلّ من ظهور الحقّ لمن بذل الوسع فيه ، وأى فائده أعظم من ذلك؟

فيمكن أن ينهض الوجه المذكور حجّه على وجوب المقدمه بأن يقال : لو لم تكن المقدمه واجبه شرعا لجاز تركها ، والملازمه ظاهره ، وأمّا بطلان التالي فلاّنه لو جاز تركها لجاز حكم الشارع بجواز تركها ، أمّا الملازمه فلجواز حكم الشارع بما هو الواقع بل من شأنه بيان حكمه في الوقائع وأمّا بطلان التالي فلقبحه وركاكته ، كما اعترف المصنّف به.

ويمكن الإيراد عليه : بأنّ الوجه في عدم جواز حكمه بجواز ترك المقدمه امتناع انفكاك الواجب عنها فهي واجبه بالعرض من جهة وجوب ذیها ، كما هو الحال في لوازم الواجب فلا يجوز تركها ، لعدم جواز ترك ملزومها ولذا لا يصحّ إطلاق الحكم بجواز تركها ويصحّ الحكم بجواز تركها في نفسها وكما لا يجوز حكم الشرع بجواز تركها لعدم جواز تركها على الإطلاق كذا لا يحكم به العقل فلا فرق بين الحكمين كما توهم المصنّف ولا دلاله في ذلك على وجوب المقدمه كما لا يدلّ على وجوب لوازم الواجب.

#### **ف قوله : ( لو لم يكن المقدمه واجب لجاز تركها ).**

إن ارید به وجوبها بالذات على أن يكون الوجوب من عوارضها فالملازمه ممنوعه ، لإمكان أن لا يكون واجبه كذلك لكن لا يجوز تركها بالعرض من جهة عدم جواز ترك ملزومها ، وإن ارید به الأعمّ من وجوبها بالذات وبالغير على أن يكون الوجوب من عوارض ذلك الغير وتتّصف هي بالوجوب بالعرض على سبيل المجاز من جهة عدم انفكاك الواجب عنها فالملازمه مسلّمه ، ولا- تثبت المدعى ، لما عرفت من خروج ذلك عن محلّ البحث ، إذ هو من لوازم اللابديّه المسلّمه بعد الحكم بوجوب ذی المقدمه.

وقد ظهر بما قرّناه ضعف ما قد يمنع فى المقام من عدم جواز تصريح الشارع بجواز ترك المقدمه ، إذ لا يعقل هناك مانع منه بعد البناء على عدم وجوبها لما قد عرفت من ظهور الوجه فيه لكنّه لا يفيد الوجوب حسب ما حاوله المستدلّ. هذا.

ويمكن تقرير الاستدلال بوجه آخر ينهض بإثبات المدعى وذلك بأن يقال : إنّه لا شكّ بعد مراجعه الوجدان فى عدم جواز حكم العقل ولا الشرع بجواز ترك المقدمه من حيث إدائها إلى ترك ذى المقدمه ، وكيف يجوز عاقل أن يوجب الشارع علينا الحجّ مثلا- ثمّ يقول : «يجوز لكم ترك قطع المسافه إلى مكّه» من حيث إنّه يؤدّى إلى ترك الحجّ؟ وهل يكون مفاد ذلك إلّا تجويزه لترك الحجّ؟ فيتناقض الحكمان وهو بعينه مفاد الوجوب الغيرى ، إذ لو لا وجوبها لأجل الغير لجاز الحكم بجواز تركها من الحيثيه المذكوره وإن لم يجز من جهه اخرى فتأمل (١).

### قوله : (منع كون الذمّ على ترك المقدمه).

إن اريد منع كون الذمّ على ترك المقدمه بنفسها فلا ربط له بالمدعى ، إذ ليس المأخوذ فى الاحتجاج ورود الذمّ على تركها بالوجه المذكور وإلّا لكان واجبا نفسيا لا غيريا ، وإن اريد منع الذمّ على ترك المقدمه من حيث إدائها إلى ترك ذىها فهو واضح الفساد ، كيف وتعلّق الذمّ بتركها بالاعتبار المذكور من الواضحات كما مرّت بالإشاره إليه؟

### حجج اخرى للقول بوجوب المقدمه

ثمّ إنّ هنا حججا اخرى للقول بوجوب المقدمه قد أشار إليها غير واحد من الأجله بعضها متينه وبعضها مزيفه ولا بأس بالإشاره إلى جملة منها :

منها : أنّ حقيقه التكليف هى طلب الفعل أو الترك من المكلف اتّفاقا من الكلّ

(١) إشاره إلى ما قد يتخيّل من أنّ الحيثيه المذكوره ملزومه لحيثيه اخرى - أعنى عدم انفكاكها عن الواجب - فلعلّ المنع المذكور إنّما يأتى من الحيثيه الاخرى دونها فلا يفيد المدعى. ويمكن دفعه بأنّه وإن كان هناك ملازمه بين الأمرين لكن يمكن الغصّ عن ملاحظه اللازم فى ملاحظه الحكم المذكور مع أنّا نرى الحكم بعدم التجويز على حاله فتأمل. منه رحمه الله.

وذهب العدليّيه إلى أنّ حقيقه الطلب هي الإراده المتعلّقه بفعل الشىء أو تركه وعليها مدار الإطاعه والعصيان ، والألفاظ الداله على ذلك من الأمر والنهى إنّما هي لإعلام المكلف الذى هو من شرائط التكليف ، ولذا قد لا يكون العلامه لفظا بل شيئا آخر من دلاله العقل وغيره من الأمارات المنصوبه على حصول الإراده المذكوره. واستدلّوا على ذلك بأنّه لا يعقل الإنسان بعد رجوعه إلى وجدانه عند أمره بالشىء أمرا آخر وراء الإراده المذكوره يصلح لأن يكون مدلولاً للصيغه فلو كان هناك شىء آخر لزم أن يكون معلوما بالوجدان ، كسائر المعانى الحاصله للنفس من العلم والقدره والكراهه والشهوه والفرح والهّم والجبن ونحوها ، فإذا لم يتعلّق هناك معنى آخر وراء ما ذكر من الإراده تبين أنّه ليس معنى الطلب إلّا الإراده كيف ولو سلّم أنّ هناك معنى آخر لا يدركه إلّا الأوحدى من الخواص فكيف يصحّ القول بوضع صيغ الأمر والنهى لذلك؟

ومن المقرّر أنّ الألفاظ الظاهره الشائعه الدائره بين العامّه غير موضوعه بإزاء المعانى الخفيّه التى لا يدركها إلّا الأنفهام الدقيقه ، وقد خالف فى ذلك الأشاعره فزعموا أنّ الطلب أمر آخر وراء الإراده وجعلوه من أقسام الكلام النفسى المغاير عندهم للإراده والكراهه.

وقد عرفت أنّ ما ذكره أمر فاسد غير معقول مبنى على فاسد آخر - أعنى الكلام النفسى - وليس بيان ذلك حرّيا بالمقام فإنّما يطلب من علم الكلام ، فإذا تبين أنّ حقيقه التكليف هو ما ذكرناه من الإراده فمن البين أنّ الإراده المذكوره لا تحدث بواسطه اللفظ فإنّها أمر نفسانى لا يمكن حصولها باللفظ وإنّما يكون اللفظ كاشفا عنها دليلا عليها فهو متأخّر عنها فى الوجود دالّ على حصولها فى النفس شرط لتعلّق الإراده بالمكلف.

إذا تقرّر ذلك فنقول : إنّ الإيجاب على ما ذكرنا هو الإراده الحتميّه المتعلّقه بالفعل فإذا صدر ذلك منّا متعلّقا بفعل من الأفعال وعلمنا أنّ ذلك الفعل لا يتمّ فى الخارج إلّا بفعل آخر وكانت الإراده الحتميّه متعلّقه بالفعل الأوّل على جهه

الإطلاق فبالضرورة الوجدانيه يحكم العقل بتعلق الإراده الحتميه بذلك الفعل المتوقف عليه من جهه إيصاله إلى ما هو المطلوب وإدائه إليه بحيث لا- مجال للريب فيه ، وليس معنى الوجوب الغيرى إلّا ذلك لما عرفت من أنّ حقيقه التكليف ليس شىء وراء الإراده المذكوره.

ولا يذهب عليك أنّ ما ذكر من أنّ الطلب الذى هو مدلول الأمر عين الإراده التى هى من الامور القائمه بذات الأمر الحاصله قبل إيجاد الصيغه فاسد حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ولنشر (١) فى المقام إلى ما فيه من وجوه الفساد :

منها : أنّه لو كان كذلك لم يمكن تعلق الطلب بمن يعلم الأمر عدم صدور الفعل منه ، فإنّ صدور الفعل منه حينئذ مستحيل ولو بالغير ، ومن الواضح عدم إمكان تعلق الإراده بالأمر المستحيل ، فإنّ احتمال وقوع المراد ولو مرجوحا شرط فى تعلق الإراده.

ومنها : أنّه لو كان كذلك لكان الفعل واجب الحصول عند إرادته الله صدوره من العبد على نحو ما يريد الأمر ممّا صدور الفعل عمّن يأمره به ، لعدم إمكان تخلف إرادته الله كذلك عن مراده.

ومنها : أنّ دلالة الإنشاء حينئذ على حصول الإراده من قبيل دلالة الأخبار لكونه حكاية عن أمر حاصل فى الواقع فقد يطابقه وقد لا يطابقه ، فيكون قابلا للصدق والكذب وذلك - مع أنّه لا يقول به أحد - مخالف لما يستفاد من الأمر وسائر الإنشاءات ، فإنّ الجمل الإنشائيّه - كما نصّوا عليه ويستفاد منها بحسب العرف - آله لثبوت معانيها فى الخارج فالنسبه الإنشائيّه نسبه تامّه حاصله باستعمال الجمله الإنشائيّه فى معناها ، كما أنّ الجمل الخبريّه آله فى إحضار النسبه التامّه ببال السامع ، وحينئذ فإمّا أن تطابقها أو لا تطابقها بخلاف الإنشاء ، إذ ليس النسبه التى يشتمل عليها إلّا حاصله بإرادتها من اللفظ ، فالإخبار حكاية عن

---

(١) فى «ف» وسنشير.

أمر واقعي والإنشاء إيجاد للنسبه الخارجيه ، فجعل الطلب المدلول بالأمر عبارته عن الإراده بالمعنى المذكور ممّا لا وجه له أصلاً.

والتحقيق أن يقال - حسب ما بيناه في محله - : إنّ الطلب المدلول للأمر ليس إلّا اقتضاء الفعل منه في الخارج الذي يعبر عنه في الفارسيه ب «خواهش كردن» وهو أمر إنشائي حاصل بتوسط الصيغه لا الإراده النفسيه المعبر عنها ب «خواهش داشتن» والإراده على الوجه الثاني ممّا لا- يمكن تخلف المراد عنها بالنسبه إليه تعالى ويعبر عنها بالإراده التكويتيه بخلاف الأوّل ويعبر عنها بالإراده التشريعيه ولا ملازمه بين الإرادتين بل يمكن التخلف من كلّ من الجانبين عن الآخر.

وحيث ذكره العدليه من اتحاد الطلب والإراده إن أرادوا بها الإراده على الوجه الثاني ففساده واضح ، لوضوح المغايره بينهما كما عرفت. وإن أرادوا بها الإراده على الوجه الأوّل فهو الحقّ الذي لا محيص عنه ، وما ذكره الأشاعره من المغايره بينهما إن أرادوا بها الوجه الأوّل فهو فاسد قطعاً كما عرفت ، وإن أرادوا بها الوجه الثاني كما يومئ إليه ما استدّلوا به عليه فهو متّجه ، وممّا بيّننا يقوم احتمال أن يكون النزاع بين الفريقين لفظياً.

وكيف كان فالحقّ في المسأله ما قرّرناه ، وحيث ذكره الفاضل المستدلّ من اتحاد الطلب والإراده على الوجه الذي قرّره فاسد فلا يتمّ ما فرّع عليه من وجوب المقدمه بالمعنى الذي قرّره ، لكن يمكن أن يقال : إنّ اقتضاء الفعل على وجه الحتم حسب ما قرّرناه قاض باقتضاء ما يتوقّف عليه ذلك الفعل ولا- يتمّ إلّا به لأجل حصوله وملخصه : أنّ العقل بعد تصوّر وجوب ذي المقدمه ومعنى المقدمه ووجوبها الغيرى لأجل حصول ذي المقدمه يقطع بلزوم الثاني للأوّل وعدم انفكاكه عنه من غير حاجه إلى الوسط فهو لانزم بين له بالمعنى الأعمّ وهو أمر ظاهر بعد إمعان النظر في تصوّر الأ-طراف ، وكان هذا هو مقصود بعض المحقّقين حيث حكم ببداهه وجوب المقدمه ، كما مرّت الإشارة إليه.

ومنها : أنّه قد تقرّر عند العدليه كون إيجاب الشارع وتحريمه وسائر أحكامه

تابعه للمصالح ودفع المفاسد ، فإذا كانت المصلحة الداعية إلى الفعل بالغه إلى حدّ لا يجوز إهمالها وتفويتها على المكلف وجب أمر الشارع به ، وكذا الحال في المصلحة الداعية إلى تركه ومن البين : أنّ المصالح الداعية إلى الفعل أو الترك قد تكون مترتبة على نفس ذلك الفعل أو الترك وقد تكون مترتبة على فعل شيء آخر أو تركه فيتعلّق الطلب به من حيث كونه مؤدياً إلى ما يترتب عليه ذلك ، فإنّ من الواضح أنّ ملاحظه ترتب المصلحة أو المفسده على الفعل أو الترك لا يجب أن يكون بلا واسطه ، وحينئذ فاللازم من ذلك تكليف الشارع بالمقدمات على نحو تكليفه بأداء نفس الواجبات ، نظراً إلى ما ذكر من مراعاة المصلحة اللازمه والمفسده المترتبة.

ويمكن الإيراد عليه : بأنّ القدر اللازم الذي يقضى به وجوب اللطف هو إعلام المكلف بالحال وإلزامه بالفعل أو الترك على نحو ما يقتضيه المصلحة من الفعل أو الترك لئلا يفوته نفع تلك المصلحة أو يلحقه ضرر تلك المفسده وذلك حاصل بإلزامه بنفس الفعل الذي يترتب عليه ذلك من غير حاجه إلى إلزامه بما يؤدي إلى ذلك.

وقد يدفع ذلك بأنّه إن كان ترتب المصلحة أو المفسده على الفعل كذلك قاضياً بحسن التكليف على مقتضى ذلك ، فلا يجوز إهمال الشارع له وإن لم يكن قاضياً به ، فلا يجوز وقوع الطلب والإلزام من الشارع على الوجه المذكور والثاني باطل قطعاً لتعلّق التكليف الشرعيه بكثير من الأفعال على الوجه المذكور فإنّ الواجبات التوصلية المأمور بها في الشريعة لأجل الإيصال إلى واجبات اخر غير عزيزه في الشريعة فلا بدّ إذن من حصول التكليف على حسب المصالح المترتبة على الأفعال بالواسطه أيضاً.

كيف! وحصول التكليف على الوجه المذكور ومراعاة العقلاء له في أوامرهم ونواهيهم أمر واضح غنيّ عن البيان ، فإنّ من تأمل في القواعد العقليّه ومارس المصالح الحكميّه والتدبيرات الكليّه وعرف مجارى أحكام العقلاء وأهل المعرفه عرف أنّ ما يجب رعايته والأمر به قد يكون ممّا يترتب عليه المصلحة لذاته وقد

يكون مؤدّيًا إلى ما يترتب عليه المصلحه ، ألا ترى أنّ من أراد تدبير عسكر أو بلد كما أنّه يأمر بالأمر النافعه لهم وينهى عن الأمور الضارّه بحالهم كذا يأمر بما يؤدّي إلى ما فيه نفعهم وينهى عمّا يؤدّي إلى ما فيه ضررهم ، وذلك طريقه جاريه بين العقلاء لا يرتابون فيه وقد جرى عليه الشارع فى كثير من التكاليف الشرعيّه فيكون ذلك برهانا لثبوتها على مراعاته ، ذلك فيما لم يتعلّق به صريح الأمر فتأمل.

ومنها : أنّه قد تقرّر أنّ تحريم المسبّب قاض بتحريم سببه المؤدّي إليه وحينئذ فنقول : إنّ ترك كلّ من الشرائط والمقدمات سبب لترك مشروطه وما يتوقّف عليه ومن البين : أنّ إيجاب المشروط والمتوقّف قاض بالمنع من تركه فتكون الشرائط والمقدمات أيضا ممنوعا من تركها لإفضائها إلى الحرام ، فإذا كان تركها حراما لكونه سببا للحرام كان فعلها واجبا وهو المدعى.

وفيه : - بعد الغصّ عن المناقشه فى تحريم سبب الحرام ، إذ قد ينكره من ينكر وجوب المقدمه مطلقا - أن سبب المحرّم إنّما يكون محرّما إذا كان هو الباعث على حصول الحرام والمفضى إليه دون ما يكون من شأنه ذلك ، فإذا لم يستند إليه حصول المحرّم وإنّما كان وجوده من المقارنات لوجوده فلا تحريم فيه أصلا.

ومن البين : أنّ انتفاء الواجب إنّما يتفرّع على انتفاء الداعى إليه فلا يستند الترك إلّا إليه وهو السبب لحصوله دون ترك سائر المقدمات وإن كان لترك كلّ منها شأنه السبب فقد يقال حينئذ : إنّ مقتضى الدليل المذكور وجوب خصوص السبب دون غيره من المقدمات ، إذ الداعى إلى الفعل هو الإراده الجازمه المسماه بالإجماع وهو السبب لوجود الفعل.

وفيه مناقشه ظاهره والأولى أن يقال : إنّ مفاد ذلك حرمه خصوص ترك المقدمه التى يستند ترك الواجب إلى تركها لا مطلقا ، ومن البين أنّ ترك الواجب فى الحقيقه إنّما يستند إلى ترك بعضها ويكون ترك البواقي مجرد مقارنه لترك الواجب من غير أن يكون لها بعث على تركه ، فأقصى ما يفيد الدليل المذكور تحريم الترك المفروض دون ترك سائر المقدمات ممّا يثبت لها شأنه التسبب إلّا أن يتمّ ذلك حينئذ بعدم القول بالفصل وفى إثباته فى المقام تأمل.



ومنها : أنه لو أمر المولى كلاً من عبديه بفعل مخصوص فى بلد بعيد فى وقت معيّن وأتمّ الحجّه عليهما فى التكليف فتعمّدا ترك المسير إلى البلد المذكور عند تضيّق الوقت الذى يسع المسير إليه من غير عذر باعث على الترك فاتّفق موت أحدهما قبل حضور وقت الفعل وبقي الآخر فإثماً أن يكونا عاصيين بذلك مستحقّين للعقوبه ، أو لا- يتحقّق العصيان منهما ولا يستحقّان للعقوبه ، أو يثبت ذلك بالنسبه إلى الحيّ دون الميت ، أو بالعكس. والآخر واضح الفساد ، وكذا الثانى والثالث فاسد أيضاً ، لاستوائهما فى الأفعال الاختيارية ولا تفاوت بينهما إلّا باتّفاق موت أحدهما وبقاء الآخر وليس ذلك من الأفعال الاختيارية ليكون دخيلاً فى إثبات الاستحقاق ونفيه بمقتضى قواعد العدليه وإنّما هو من فعل الله تعالى ، وإذا بطل الوجوه الثلاثه تعيّن الأوّل وبه يتمّ المقصود ، إذ لو لا وجوب المقدمه لم يعقل تحقّق العصيان منهما ، إذ ليس المتروك بالنسبه إلى الميت منهما سوى مقدّمه الواجب.

وفيه أولاً- : أنه لو تمّ ما ذكر لزم كونهما عاصيين بترك نفس الفعل المفروض ، لوضوح كون الثانى عاصياً بذلك فيلزم أن يكون الأوّل أيضاً عاصياً به ، لاستوائهما فى الأفعال الاختيارية التى هى مناط التكليف حسب ما أخذ فى الاستدلال المذكور مع أنه لا يقول به المستدلّ وإلّا لم يفد ذلك وجوب المقدمه ، كيف ومن المقرّر عدم جواز الأمر بالفعل المشروط مع علم الأمر بانتفاء الشرط وإذا لم يكن ثمّه أمر لم يعقل حصول العصيان من جهته.

وثانياً : بالمنع من كونهما عاصيين ، إذ بعد تسليم عدم تكليف الأوّل بنفس الفعل كما عرفت لا يعقل عصيان بالنسبه إليه من جهه تركه ذلك الفعل ، ولا- من جهه ترك مقدّمته ، لوضوح عدم وجوب المقدمه مع عدم وجوب ذيهما فلا- وجه للحكم باستوائهما فى العصيان واستوائهما فى الأفعال الاختيارية لا يقضى بحصول العصيان منهما مع انكشاف انتفاء قدره بالنسبه إلى أحدهما وكونها من شرائط التكليف قطعاً.

نعم ربما يصحّ ما ذكره بالنسبة إلى غير أوامر الشرع فيما إذا اعتقد الأمر - ولو بحسب ظاهر الحال - بقاء العبد فأطلق الأمر بالنسبة إليه فإنّه يجب عليه حينئذ أداء الفعل في الوقت الّذى عيّنه لأدائه ويكون بقاء ذلك التكليف حينئذ مشروطاً ببقاء العبد ، فحينئذ يعقل القول بوجوب مقدّمته قبل سقوط التكليف عنه بسبب انتفاء الشرط عند حضور وقت الفعل ، بناءً على كون الوقت شرطاً لأداء الفعل لا- لوجوبه ، كما سيجىء تفصيل القول فيه إن شاء الله إلّا أنّ الفرض المذكور خارج عن محلّ البحث فإنّ محطّ الكلام فى المقام خصوص أوامر الشرع ولا يعقل ذلك بالنسبة إليها.

وثالثاً : بأنّ ذلك لو تمّ لدلّ على استحقاقه العقوبة على ترك نفس المقدّمه لتسليمه وابتناء كلامه على عدم وجوب ذى المقدّمه بالنسبة إليه ، كما عرفت وذلك قاض بوجوب المقدّمه لنفسها وقد عرفت وضوح فساده.

والتحقيق أن يقال : باستحقاق العبدین المفروضین للعقوبة إلّا أنّه يختلف جهه الاستحقاق بالنسبة إليهما ، فإنّ العبد الباقي إنّما يستحقّ العقوبة من جهه إقدامه على ترك الواجب بسبب اختياره لترك المقدّمه وإتيانه بالسبب المفضى إلى تركه ، وأما الآخر فلا يستحقّ العقوبة على ترك ذلك الواجب لما عرفت من انتفاء الوجوب بالنسبة إليه وإنّما يستحقّ العقاب من جهه تجزّيه على ترك الواجب حيث إنّهُ اعتقد بقاءه إلى حين الفعل ومع ذلك تصدّى لما يفضى إلى ترك ذلك الفعل عند حضور زمانه ، فحصول العصيان واستحقاق العقوبة إنّما هو من جهه ترك نفس الواجب واقعا أو من جهه التجزّى عليه وذلك ممّا لا مدخل له فى وجوب المقدّمه وعدمه.

ولو تشبّبت حينئذ بحصول العصيان والمخالفة بسبب ترك المقدّمه - وإن كان لإدائه إلى ترك ذبيها وهو كاف فى إفاده المقصود - كان ذلك رجوعاً إلى الوجه المتقدّم فلا- حاجه إلى ضمّ المقدّمات المذكوره ولا- فرض المسأله فى العبدین المفروضین كما لا يخفى.

ومنها : أنه قد تقرّر عند العدليّ لزوم العوض على الله سبحانه بإلزامه المشقّه على العبد حيث إنّ إلزامها على المكلف من غير عوض قبيح عقلا- وذلك قاض بترتب الثواب على المقدّمه أيضا ، إذ لا كلام لأحد في لزوم الإتيان بها ولا بدّيّه المكلف من فعلها ، نظرا إلى عدم إمكان حصول الواجب من دونها فيكون التكليف بنفس الواجب باعثا على إلزام المكلف بأداء مقدّماتها ، واللازم من ذلك كما عرفت تقرير عوض بإزائها ويتفرّع على ترتّب الثواب عليها رجحانها ومن البين أنّ مطلق الرجحان لا يتقوّم بنفسه فلا بدّ من انضمامه إلى أحد الفصول وحيث إنّ لا قائل باستحباب المقدّمه تعيّن ضمّ المنع من التركّ إليه فتكون واجبه .

وأنّ خير بما فيه :

أمّا أوّلا- : فلأنّ القدر الثابت من إلزام الشارع بالمقدّمه حسب ما ذكر هو الإلزام التبعية الحاصل بإلزامه على ما يتوقّف عليها بالعرض وهذا النحو من الإلزام إنّما يقضى بترتب الثواب على ذى المقدّمه لا على المقدّمه نفسها ، لعدم تعلق غرض الشارع بفعلها ولا- بإلزام المكلف بها ، فكما أنّ الإلزام بها حاصل بالعرض من جهة الإلزام بما يتوقّف عليها يكون ترك الثواب عليها كذلك أيضا ، ألا ترى أنّ الإلزام المذكور حاصل بالنسبه إلى أجزاء الواجب وليس هناك استحقاق ثواب على كلّ من الأجزاء وإنّما يكون الاستحقاق بالنسبه إلى الكلّ وإن أمكن إسناده إلى الأجزاء أيضا بالعرض فكذا الحال في المقدّمات .

وأما ثانيا : فلأنّ إيجاب الشيء إنّما يستلزم ترتّب الثواب عليه إذا أتى بالفعل من جهة أمر الأمر به وبسبب إرادته لحصوله فيكون الباعث على الفعل هو امتثال الأمر والانقياد له وقضيّه ذلك عدم ترتّب الثواب على المقدّمه إلّا مع إيقاعها على الوجه المذكور .

والظاهر أنّ القائل بعدم وجوب المقدّمه يقول : أيضا بترتب الثواب عليها إذا أتى بها من جهة إدائها إلى أداء الواجب كما هو الحال في المباحات إذا أتى بها لوجوه مرجّحه لفعلها ، كما مرّت الإشارة إليه وحينئذ فلا وجه لدعوى الاتفاق على عدم ترتّب الثواب عليها على القول بعدم وجوبها . فتأمل .

ص : ١٥٣

ومنها : أنه إذا كان حصول الشيء على بعض التقادير ممكنا وعلى بعضها ممتنعا فالأمر الطالب لذلك الشيء العالم بحاله إما أن يريد حصوله على جميع تلك التقادير أو على التقدير الذى يمكن فيه حصول ذلك الشيء ، لا سبيل إلى الأوّل للزوم التكليف بالمحال فتعين الثانى .

إذا تمهد ذلك فنقول : إنه لو لم يجب المقدمه لم يستحقّ تارك الفعل للعقاب أصلا ، وبطلان التالى ظاهر ، أمّا الملازمه فلائنه إما أن يريد الإتيان بذى المقدمه على كلّ من تقديرى وجود المقدمه وعدمها أو على تقدير وجودها والأوّل فاسد لما عرفت فتعين الثانى وحينئذ يكون وجوب الفعل مقيّدا بوجود مقدمته فلا يكون تاركه بترك شيء من مقدماته مستحقا للعقاب ، إذ المفروض عدم وجوب المقدمه وعدم وجوب الفعل مع عدمها .

وهذا الاستدلال موهون جدّا .

أمّا أولا : فلائنه لو تمّ لضى بتقييد وجوب الواجب بوجود مقدمته وهو مع كونه فاسدا قطعا ومخالفا لما هو المفروض فى المقام من اختصاص المبحث بمقدمات الواجب المطلق غير مفيد للمقصود ، إذ مجرّد القول بوجوب المقدمه لا يرفع الفساد المذكور ، إذ غاية الأمر حينئذ استحقاقه العقوبه على ترك المقدمه ، ولا يقضى ذلك باستحقاقه العقوبه على ترك ذى المقدمه حتّى يرتفع الفساد على أنّ ذلك إنّما يقتضى وجوب المقدمه لنفسها لا غيرها ، ففيه فساد من جهه اخرى أيضا .

وأمّا ثانيا : فلائنا نختار تعلق الأمر بذى المقدمه على كلّ من تقديرى وجود المقدمه وعدمها وما ذكر من أنّ ذلك من قبيل طلب الشيء على تقدير إمكانه واستحاله فاسد فإنّ الشيء فى حال انتفاء مقدمته لا يكون ممتنعا لإمكان الإتيان حينئذ بمقدمته فيمكن الإتيان بالواجب .

نعم لو تعلق الطلب به بشرط عدم مقدمته أو فى حال إمكان مقدمته وامتناعه لزم الفساد المذكور لكن من المعلوم أنّ الأمر إنّما يتعلّق بالفعل مطلقا مع إمكان مقدمته لا امتناعه .

فإن قلت : إنما يتم الاستدلال حينئذ بالنسبه إلى المقدمات التي لا يتمكن منها بعد تركها قبل انتفاء وقت وجوب الفعل المتوقف عليها كما في قطع المسافه بالنسبه إلى الحجّ إذ نقول حينئذ : إنه إما أن يجب الحجّ في زمانه المخصوص مطلقا سواء تمكن من قطع المسافه أو لا- أو أنه لا- يجب إلّا مع التمكن منه ، والأوّل فاسد لاستلزامه التكليف بالمحال والثاني قاض بسقوط الحجّ والعقاب عمّن ترك قطع المسافه والحجّ ، أمّا سقوط الحجّ فظاهر وأمّا سقوط العقاب فلعدم إخلاله بالواجب أمّا بالنسبه الى المقدمه فلأنه المفروض وأمّا بالنسبه إلى الحجّ فلسقوطه ثمّه.

قلت : أمّا سقوط العقاب بمجرد سقوط الواجب ممنوع.

الأ- ترى أنه يسقط الواجب بتعمّد تركه في وقته أو بعد تضييق وقت التمكن من فعله ولا ريب في تحقّق العصيان مع سقوطه ، فنقول بمثله في المقام فيلزم سقوط الحجّ مع ارتفاع التمكن من قطع المسافه لكن مع مخالفته لأمر الحجّ وعصيانه له فإنه لما وجب عليه الحجّ في حال التمكن من قطع المسافه وكان قطع المسافه ممّا لا بدّ منه في أداء الحجّ كان مخالفا للأمر المتعلّق بالحجّ مع تعمّده لترك القطع المؤدّي إلى ترك الواجب فيكون مستحقّا للعقوبه على ترك الحجّ لا- على ترك القطع ، إذ يصدق حينئذ تعمّده لترك الواجب.

وأنت خير برجوع ذلك إلى ما هو المقصود من القول بوجوب المقدمه ، فإنه إذا تحقّق مخالفه الأمر بتركه لقطع المسافه كان ترك القطع عصيانا له من حيث أدائه إلى ترك الحجّ ، لحصول مخالفه الأمر المتعلّق بالحجّ من جهته ، وهذا هو المقصود من الوجوب الغيرى اللازم في المقام للوجوب النفسى.

وحيئنذ فيمكن تقرير الدليل على هذا الوجه بأن يقال : إنّ ترك المقدمه إمّا أن يكون محرّما ممنوعا منه من حيث أدائه إلى ترك الواجب أو لا ، والأوّل هو المدعى والثاني قاض بعدم استحقاق العقوبه فى الصوره المفروضه أصلا فإنه إمّا أن يتعلّق الأمر بذي المقدمه مع التمكن من مقدّمته وعدمه أو فى خصوص الصوره الاولى إلى آخر ما ذكر.

وقد يجاب عنه تاره : إنا نختار تعلق الأمر به حال التمكّن من مقدّمته بعد تعلق الأمر به فى الجملة وحينئذ فإن خرج ذلك الفعل عن قدرته من جهه اختياره لم يكن مانعا من بقاء ذلك التكليف ، نظرا إلى أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

واخرى بالتزام حصول العصيان واستحقاق العقاب بترك الفعل فى الزمان المضروب له وإن لم يتمكّن حينئذ من مقدّمته ولم نقل ببقاء التكليف حال انتفاء التمكّن من المأمور به نظرا إلى تعلق التكليف به حال التمكّن عن المقدّمه ، فإنّ الأمر إذا أراد إيجاد المأمور لشيء فى الزمان اللاحق وكان ذلك الشيء متوقفا على مقدّمه سابقه عليه فى الوجود وكان المأمور قادرا على الإتيان بها لم يكن هناك مانع من تعلق التكليف بذلك الشيء من غير إشكال ، نظرا إلى إمكان حصول الفعل وصدوره من المأمور لإمكان إتيانه بمقدّمه المقدوره ثم بالواجب، فإذا تعيّد المكلف ترك المقدّمه المفروضه قضى ذلك بعصيانه للأمر حين مجيء زمان الفعل وإن ارتفع الأمر بارتفاع الممكنه من أداء الفعل فهو عاص حينئذ للأمر المتعلق به حال تمكّنه من مقدّمته وإن لم يبق ذلك الأمر حين عصيانه ، إذ لا دليل على لزوم بقاء الأمر حال تحقّق العصيان.

وقد عرفت ضعف كلّ من الوجهين المذكورين فلا حاجة إلى اعاده الكلام فيهما.

ومنها : ما ذكره جماعه منهم الغزالي والآمدى والحاجبى من أنّ الإجماع قائم على وجوب تحصيل الواجب وتحصيله إنّما يكون بتعاطى ما يتوقّف عليه وقضيه ذلك وجوب ما يتوقّف عليه وإلّا لزم التناقض ، إذ مفاد ذلك وجوب تحصيل الشيء بما لا يجب تحصيله به.

وجوابه ظاهر : فإنّه إن كان المراد بوجوب تحصيل الواجب هو الإتيان به فالإجماع على وجوبه مسلّم ، ودلالته على وجوب ما يتوقّف ذلك الإتيان عليه أوّل الدعوى. وإن اريد به غير ذلك فدعوى الإجماع على وجوبه ممنوعه ، ولو سلّم

ذلك فإنّما يسلم بالنسبه إلى الأسباب حيث إنّها المفضيه إلى وجود المسببات وإنّ تحصيل المسببات إنّما يكون باختيار الأسباب وأما بالنسبه إلى غير السبب فلا نسلم ذلك.

ومنها: أنّ ترك المقدمه يشتمل على جهه مقبحة لإفضائه إلى ترك الواجب فيكون قبيحا وإذا كان تركها قبيحا كان فعلها واجبا.

وهو راجع إلى بعض ما مرّ من الأدلّه وجوابه ظاهر بعد ملاحظه ما قرّرناه ، فإنّه إن اريد باشتمال ترك المقدمه على الوجه المقبّح اشتماله بنفسه على ذلك فهو ممنوع ، فإنّ كون المؤدّى إلى ترك الواجب قبيحا ممنوعا منه أوّل الدعوى ، وإن اريد اشتمال ما يفضى إليه - أعنى ترك الواجب على القبح - فهو مسلّم ولا يقضى ذلك بقبح ترك المقدمه إلّا مع البناء على وجوبها. ويمكن دفعه بنحو ما مرّ ، فإنّنا نرى أنّه قد منع الشارع من امور كثيره من غير أن تكون هي بنفسها مشتمله على جهه مقبّحه وإنّما نهى الشارع عنها لإفضائها إلى القبيح وذلك بعينه حاصل في المقام ، فإنّه إذا كان الإفضاء إلى القبيح سببا للتحريم والمنع من حيث أدائه إليه كما هو قضيه حكم العقل وجرت عليه التكاليف الصادره من العقلاء جرى ذلك في المقام ، نظرا إلى أدائه إلى القبيح وإلّا لم يصحّ الحكم بالمنع فيما علم انحصار جهه المنع منه في ذلك ومن الظاهر خلافه.

والحاصل أنّ الشارع كما يلاحظ في المنع من الشىء جهه القبح الحاصله فيه فكذا يلاحظ جهه القبح الحاصله فيما يترتب على ذلك الشىء والعلة المذكوره حاصله في المقام فلا وجه لتخلّف المعلول عنه.

وأنت خيرير بأنّ ذلك إن تمّ فإنّما يجرى فيما إذا كان ترك المقدمه هو السبب المفضى إلى ترك الواجب وأما إذا استند ترك الواجب إلى غيره وكان ذلك مقارنا لتركه من غير أن يكون مستندا إليه فلا يتمّ ذلك ، إذ أقصى ما يلزم حينئذ أن يكون من شأنه ترتّب ذلك عليه وذلك لا يفيد قبحة فعلا مع عدم ترتبه عليه ، كما مرّت الإشاره إليه. نعم إن تمّ القول بعدم القول بالفصل أمكن إتمام الدليل بضمّه.

ومنها : أنا إذا تتبعنا موارد الشرع وجدنا حكم الشارع بوجوب كثير من المقدمات ، ألا ترى أنه حكم بمنع نكاح زوجته المشتبهه بالأجنبيّه وليس أحد الثوبين المشتبهين بالنجس واستعمال أحد الإنائين المشتبهين بالنجس إلى غير ذلك ، فإنه لم يمنع من ذلك إلّا لتوقّف حصول الاجتناب من الحرام على ذلك أو لتوقّف العلم بالاجتناب عليه.

وأنت خير بأن أقصى ما يفيد الاستقراء الظنّ بالحكم ولا حجّيه في مطلق الظنّ بالنسبه إلى الفروع فكيف بالاصول؟ على أنه قد يناقش في حصول الاستقراء في المقام بحيث يعلم ثبوت الحكم بالنسبه إلى الغالب حتّى يمكن تحصيل الظنّ بإلحاق الباقي بها لكون الظنّ يلحق المجهول بالأعمّ الأغلب.

ومنها : أنّ ضروره العقل قاضيه بالتناقض بين القول بأنّي أطلب منك الشىء الفلانى على سبيل الحتم والجزم ، ولا الزمك بمقدّمته المتوقّفه عليه الّذى لا بدّ منه في الوصول إلى ذلك بوجه من الوجوه ولو من جهه إيصاله إلى ذلك الفعل وأدائه إليه ، بل أنت بالخيار عندى في فعله وتركه ولو من جهه الإيصال إلى ما هو مطلوبى.

كيف ومن المعلوم بالضروره أنّ المنع من الشىء وتحريمه والإذن فى السبب الموصل إليه - كالمنع من قتل زيد والتهديد عليه والإذن فى ضرب عنقه والحكم بجوازه - يعدّ عرفا من الهذيان؟ لوضوح التناقض بينهما بضروره الوجدان! والقول بالواسطه بين المنع من الشىء والإذن فيه من العاقل المتفطنّ العالم بحقيقه الأمر حتّى يقال فى المقام بعدم جواز الإذن فيه وإن لم يكن ممنوعا منه أيضا فاسد ، لوضوح أنّ عدم المنع من الفعل مع التفطنّ له إذن فى الإتيان به بالنسبه إلى من لا يعقل فى شأنه التردّد فى الأمر ولو سلّم ذلك فهو فى حكم العقل ، وحيثنذ فإمّا أن يكون ممنوعا منه أو لا ، والأوّل يثبت المدعى والثانى قاض بجواز الترك.

والفرق بين حكم العقل والشرع وجواز الانفكاك بين الحكمين بين الفساد حسب ما مرّ ، وحيثنذ فكيف يعقل جواز ترك المقدّمه مع المنع من ترك ذى المقدّمه وعدم جوازه؟



أقول : إنّه إذا تحقّق الملازمه بين الشئيين إمّا من جانب أو من جانبيين كان الحكم الثابت للملزوم ثابتا للآزم بالعرض بمعنى أنّه إذا وجب الملزوم كان اللازم واجب الحصول لا- بمعنى أنّه واجب آخر حتّى يتعدّد الواجب ، بل بمعنى أنّ الوجوب المتعلّق بالملزوم ذاتا متعلّق بلازمه عرضا ، فليس وصف الوجوب عارضا له على الحقيقة وإنّما هو من عوارض ملزومه إلّا أنّه لعدم إمكان انفكاكه عنه بحسب الوجود يكون الإتيان به واجبا بالعرض من جهه وجوب ملزومه ، وليس وجوبه كذلك اتّصافا له بالوجوب على الحقيقة فمفاد وجوبه فى الخارج هو وجوب ملزومه ، فلذا يصحّ سلب الوجوب عنه على الحقيقة حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

إذا تقرّر ذلك فنقول : إنّ هذا النحو من الاتّصاف بالوجوب يمنع من حكم العقل أو الشرع بجواز ترك ذلك الفعل على سبيل الإطلاق ، لوضوح أنّ الإقدام على تركه إنّما يكون بالإقدام على ترك ملزومه والمفروض المنع منه ؛ غاية الأمر صحّحه الحكم بجواز تركه بملاحظه ذاته لا مطلقا.

فظهر بما ذكرنا أنّ أقصى ما يفيد الدليل المذكور هو وجوب المقدّمه على النحو المذكور ، فحصول الملازمه بين وجوب ذى المقدّمه ومقدّمته قاض بالمنع من اجتماع الحكمين المذكورين على سبيل الإطلاق ، ولذا يصحّ الحكم بجواز ترك المقدّمه بملاحظه ذاتها من غير تناقض أصلا.

وقد عرفت : أنّ المقصود من القول بوجوب المقدّمه غير ذلك وأنّ ما تخيّل بعض الأعلام من أنّ الوجوب الثابت للمقدّمه إنّما هو على الوجه المذكور على نحو لوازم الواجب ولو اوقفه قول بإنكار وجوب المقدّمه مطلقا ، فإنّ القائلين بعدم وجوبها يقولون بذلك قطعا ، إذ هو من لوازم اللابديّه المعتره فى مفهوم المقدّمه بعد ثبوت الوجوب لما يتوقّف عليها ، كما مرّت الإشارة إليه ، واتّصاف المقدّمه بالوجوب على القول به حقيقى ، فالوجوب حينئذ حال من أحوالها وإن كان غيريّا حسب ما عرفت ولا يستفاد من الدليل المذكور ذلك أصلا.

ومنها : أنه لو لم يجب المقدمه لصح الإتيان بالفعل من دونها ، والتالى واضح الفساد لامتناع وجود الموقوف بدون ما يتوقف عليه ، أمّا الملازمه فلائذ ما لا- يجب الإتيان به يجوز تركه وجواز ترك شىء عند الأمر الموجب لإيجاد شىء قاض بجواز الانفكاك بين الشئين ، إذ لا يعقل جواز ترك الشىء مع عدم جواز ترك ما لا يمكن انفكاكه عنه.

ومنها : أن المقدمه لا بد منها فى إيجاد الفعل فيمتنع تركها بالنسبه إلى فاعل ذلك الفعل ، فالأمر المتعلق بذلك الفعل القاضى بالمنع من تركه قاض بالمنع من ترك الآخر وما يمنع من تركه يحكم بوجوبه.

والجواب عنهما - بعد ما بيناه - ظاهر فإن أقصى ما يستفاد منهما هو وجوب المقدمه بالعرض والمجاز تبعاً لوجوب ذبيها على الوجه الذى قررنا ، نظراً إلى عدم إمكان انفكاكه عنها وهو غير المدعى كما مرّت الإشارة إليه مراراً. هذا.

ويمكن الاستناد فى وجوب المقدمه إلى وجه آخر بأن يقال : إن من تصوّر معنى المقدمه وتصور مفاد الوجوب الغيرى على ما ينبغى وتصور النسبه بين الأمرين جزم باللزوم بينهما من غير تشكيك فيكون الوجوب على الوجه المذكور من لوازمه البيئه بالمعنى الأعم من غير أن يتوقف إثباته على الاستدلال.

وقد تبه على ذلك العلماءه الدوانى ، وربما يلوح من كلام المحقق الطوسى كما مرّت الإشارة إليه. وليس المقصود بذلك وجوبها بالعرض والمجاز كما زعمه بعض الأعلام ، إذ ليس ذلك اتصافاً لها بالوجوب على الحقيقه. وقضيه ما ذكر من الوجه هو وجوب المقدمه [على وجه الحقيقه] (١) على أن يكون الوجوب صفه ثابتة لها وان كان غيرياً لا وجوبها بوجوب غيرها ، كما هو الحال فى اللوازم ، ولذا يجد العقل فرقاً بينا بين لوازم الواجب ولواحقه من الامور التابعه لوجوده وما يتوقف عليه وجود الواجب ولا يمكن حصوله بدونه. والوجوب المحكوم به فى المقام إنما هو من جهه التوقف دون مجرد الاستلزام ، كما لا يخفى على المتأمل.

---

(١) لم يرد فى «ق».

كيف ولو كانت واجبه على الوجه الثاني خاصه لاكتفى في وجودها بمجرد وجود الواجب؟

فإن وجوبها حينئذ إنما يتفرع على عدم انفكاكها عن الواجب فيثبت لها الحكم الثابت له بالعرض والمجاز ، وليس الحال كذلك بالنسبة إليها بل الأمر فيها بالعكس بالنسبة إلى المقدمه السببيه وفي غيرها لا يكون حصول المقدمه متفرعا على حصول ذبها ضروره.

والحاصل : أن هناك فرقا ظاهرا بين عدم انفكاك الشئ عن الواجب وعدم إمكان انفكاك الواجب عن الشئ لتوقفه عليه ، واللازم للأول هو وجوب ذلك الشئ بوجوب ذلك الغير بالعرض والمجاز تبعا للواجب واللازم للثاني زياده على ذلك وجوبه لأجل الغير على الوجه الذى قررناه وهو أمر ظاهر بعد التأمل فيما بيناه وهو المدعى.

### القول الرابع فى وجوب المقدمه

وأما القول الرابع فقد احتج عليه الحاجبى.

أمّا على وجوب الشرط الشرعى فبما توضيحه أنه لو لم يكن الشرط الشرعى واجبا خرج عن كونه شرطا وهو خلف ، أما الملازمه فلائنه مع البناء على عدم وجوبه يجوز للمكلف تركه ، فحينئذ إذا تركه وأتى بالمشروط فإما أن يكون آتيا بتمام المأمور به أو بعضه، لا سبيل إلى الثاني فتعين الأول ، إذ الشرط الشرعى لا يتوقف عليه إيجاد المشروط عقلا ولا عاده.

والمفروض أنه لا- يجب الإتيان به شرعا أيضا فالمكلف إذا تركه وأتى بالمشروط فقد أتى بجميع ما يجب عليه وذلك قاض بحصول الامتثال والاجتراء بالإتيان به من دون شرطه وهو ما ذكرناه من اللازم.

وأما على عدم وجوب غيره فبجمله من أدله القائلين بعدم وجوب المقدمه وقد مرّ الكلام فيها وفيما يرد عليها.

ويرد على ما احتج به على الوجوب فى الشرط الشرعى أنه لا فرق بين الشروط الشرعيه وغيرها إلّا فى كون الاشتراط فيها حاصلًا بحكم الشرع وفى

غيرها حاصلًا من جهة العقل أو العادة ، فبعد ثبوت الاشتراط من جهة الشرع كيف يعقل القول بحصول المشروط من دون شرطه لو قلنا بعدم وجوب الشرط؟ إذ لا ملازمه بين عدم وجوب الشرط وإمكان الإتيان بالمشروط مع انتفائه كما أنّ عدم الوجوب بالنسبة إلى المقدمات العقلية والعادة لا يقضى بإمكان أداء الواجب من دونها.

غايه الأمر أن يكون التوقّف والاشتراط هناك بالنظر إلى العقل أو العادة وهنا بالنظر إلى الشرع بل نقول : إنّ امتناع الإتيان به من دونه هنا أيضا عقلي بعد ثبوت الاشتراط والتوقّف ، لعدم إمكان الإتيان بالمقيّد من دون القيد ، وخروج القيد عن الواجب لا يقضى بإمكان حصوله من دونه مع دخول التقييد فيه ، وأيضا على ما هو المختار عند العدليّيه من مطابقه حكم العقل للشرع يكون الشرط الشرعي راجعا إلى العقلي ؛ غايه الأمر أن يكون الاشتراط معلوما للعقول الضعيفه ويكون حكم الشرع كاشفا عنه فلا وجه للتفصيل بينهما.

وأورد عليه أيضا : بأنّ الكلام في المقام إنّما هو في دلاله مجرّد الأمر بالشىء على الأمر بمقدّمته ، ولا يظهر من البيان المذكور فرق بين الشروط الشرعيه وغيرها في ذلك ؛ غايه الأمر أنّ الشروط الشرعيه يجب الإتيان بها من جهة حكم الشرع بوجوبها ، إذ ليس مفاد حكمه بشرطيّه شىء للواجب على ما ذكره إلّا وجوب الإتيان به لأداء ذلك الواجب ، فوجوب الشرائط الشرعيه معلوم من حكم الشارع ، كما أنّ وجوب الشرائط العقلية معلوم في حكم العقل ، فليس وجوبها من جهة الأمر بما يتوقّف عليها ، كما هو المدعى.

ولا يخفى عليك ما فيه ، فإنّ ذلك عين مقصود المفصل ، فإنّه إنّما يستفيد وجوب الشروط الشرعيه من وجوب المشروط به بعد حكم الشارع بالاشتراط.

فإن قلت : إنّ لا ربط لما ذكره بكون الأمر بالشىء أمرا بمقدّمته حتّى يصحّ عدّ ما ذكر من القول تفصيلا في المسأله ، فإنّ قضيه الحجّه المذكوره دلاله حكم الشارع بالاشتراط على وجوب الشرط والأمر به ، وهذا ممّا لا ربط له بكون الأمر بالمشروط قاضيا بوجوبه ، كما هو الملحوظ في المقام.

قلت : من البين أنّ مجرد الحكم بالاشتراط لا يفيد وجوب الشرط ، إذ قد لا يكون المشروط واجبا فلا يعقل وجوب شرطه ، وإنّما يحكم بدلاله الاشتراط عليه بعد الحكم بوجود المشروط فيكون وجوب الشرط مستفادا من وجوب المشروط بعد ثبوت الاشتراط ، فيندرج ذلك في محلّ النزاع.

وربما يورد في المقام : بأنّه إذا كان الواجب هو الفعل المقيّد بالشرط المخصوص ، كالصلاه المخصوصه الصادره عن المتطهر فلا- يمكن تحصيلها إلّا بإيجاد سببها وكان التكليف بالصلاه المخصوصه بالخصوصيّة المذكوره تكليفا بأسبابه ، وسببه (١) الأركان المخصوصه مع الطهاره فيلزم تعلق التكليف بالطهاره كتعلقه بالصلاه.

وفيه بعد تسليم القائل المذكور لوجوب السبب ، كما هو أحد الاحتمالين في مذهبه أنّه إذا كان الواجب هو الفعل المقيّد لم يصحّ عدّ الإتيان بالسبب الباعث على حصول القيد سببا لحصول الواجب ، إذ ليس الواجب هناك إلّا شيئا واحدا ومن الواضح أنّ مجرد الإتيان بالشرط ليس سببا لحصول الفعل ، بل ولاقتران الفعل به وإلّا لزم حصول الصلاه بمجرد الإتيان بالطهاره ، فكيف يصحّ عدّ ذلك من المقدمه السببيّه على أنّ الحال في الشروط ليست بأعظم من الأجزاء؟ وسيجيء أنّ حكم الجزء حكم سائر المقدمات فيكون الحكم بوجوده مبنيّا على وجوب المقدمه ، فلا يكون نفس الأجزاء واجبه بناء على القول بعدم وجوب المقدمه فضلا عن السبب الباعث على وجودها ، فكيف يصحّ القول بوجود السبب المؤدّي إلى وجود الشرط؟

ثمّ إنّ عدّ نفس الصلاه سببا لأداء الواجب مع وضوح كونه أداء لنفس الواجب ، كما ترى ، واحتجّ في النهايه للقائل بوجود الشرط دون غيره بأنّه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا.

---

(١) في نسخه ف بدل «بأسبابه ، وسببه» بأسبابها وسببها.

وأنت خير بأنه إن خصّ ذلك بالشروط الشرعيّة ليكون إشاره إلى الدليل المذكور لم يفد ذلك وجوب الشرط مطلقا ، كما هو قضيه إطلاقه ، وإن أراد به مطلق الشرط لم يتّجه ما ذكره من الملازمه ، ولا- يجرى ما ذكره - مع فساده - فى غير الشروط الشرعيّه كما لا يخفى .

ولنختم الكلام فى المرام ببيان امور :

### المقدمات الداخليّه

أحدها : أنّه يجرى الكلام المذكور فى وجوب المقدمه وعدمه بالنسبه إلى أجزاء الواجب أيضا نظرا إلى توقّف وجود الكلّ على وجودها ، فلا بدّ من الإتيان بها لأجل أداء الكلّ ، فحينئذ يجب الإتيان بها لأجل أدائه بناء على القول بوجوب المقدمه ولا يجب الإتيان بها بناء على عدم وجوبها ، فالحال فيها كالحال فى المقدمات من غير فرق ، فالوجوب المتعلّق بها على القول بوجوب المقدمه توصلى أيضا ، ودلاله وجوب الكلّ على وجوبها بالاستلزام العقلى كالمقدمات .

وقد يتخيّل الفرق بين الأمرين بأنّ دلالة وجوب الكلّ على وجوب أجزاءه على سبيل التضمّن لاندراجها فيه دون المقدمات الخارجيه ، لأنّه لا يعقل إفادته لوجوبها إلّا على وجه الاستلزام ، فلا وجه لجعل الدلاله فى المقامين على نحو واحد .

وعن بعض الأفاضل : أنّ محلّ الخلاف هو الأمور الخارجيه عن ظاهر ما تناوله الأمر من الأسباب والشروط وأما الأجزاء فكأنّه لا ريب فى أنّ الأمر بالكلّ أمر بها من حيث هى فى ضمنه ، لأنّ إيجاد الكلّ هو إيجادها كذلك ، وليس إيجاد الكلّ أمرا آخر غير إيجاد أجزاءها . انتهى .

وقد قطع الفاضل المحشّى فى البحث الآتى بأنّ وجوب الكلّ يستلزم وجوب كلّ من أجزائه ، إذ جزء الواجب واجب اتفاقا ، ومن جميع ذلك يظهر أنّ دلاله وجوب الكلّ على وجوب أجزاءه ممّا لا مجال للتأمّل فيها كيف وقد عدّ دلاله التضمّن من المنطوق الصريح بخلاف المقدمات؟ فإنّ دلاله الالتزام مبنيّه على ثبوت الاستلزام وهو قابل للإنكار والمنع .

ويدفعه : أنّ هناك فرقا بين وجوب الجزء بوجوب الكلّ وفي ضمنه ووجوب الجزء بسبب وجوب الكلّ ولأجله.

والقدر المسلّم في المقام هو الوجه الأوّل ، ولا ريب أنّ المتّصف بالوجوب على الحقيقة إنّما هو الكلّ وأنّ الجزء إنّما يتّصف به من جهة اتّصاف الكلّ به فذلك الاتّصاف منسوب إلى الكلّ بالذات وإلى أجزائه بالعرض ، نظير ما ذكرناه في المقدمات ، وقد عرفت أنّ ذلك غير المتنازع فيه في المقام إلّا أنّ ملاحظه وجوب الأجزاء كذلك على سبيل التضمّن وملاحظه وجوب المقدمات على سبيل الالتزام.

وأما الوجه الثاني فيتوقّف القول به على وجوب المقدّمه فهو وجوب غيريّ متعلّق بذات الجزء من حيث توقّف الكلّ عليه وكون إيجاده مؤدياً إلى إيجاد الكلّ ، وهذه الدلاله على سبيل الالتزام في المقامين من غير فرق بين الأمرين ، وقد حكم غير واحد من المتأخرين بعدم الفرق بين أجزاء الواجب والامور الخارجه عنه في جريان البحث المذكور.

نعم لو تحقّق هناك إجماع من الخارج على وجوب الأجزاء على الوجه المذكور فهو أمر آخر ، وهو محلّ تأمل وكان دعوى الاتّفاق في المقام مبنيّ على الخلط بين الوجهين المذكورين أو أنّه مبنيّ على ظهور الحال عنده من الدليل المذكور فتوهم الاتّفاق عليه من جهته ، لوضوحه عنده بحيث لا يذهل عنه أحد من أهل العلم وليس الحال على ما زعمه كما عرفت ، بل الظاهر عدم الفرق بين الأجزاء وغيرها في ذلك.

هذا إذا قام الوجوب بالكلّ من حيث إنّ كلّ دون ما إذا قام بالأجزاء وبعبارة اخرى إنّما يكون الحال على ما ذكر إذا قام الوجوب بمجموع الأجزاء لا بجمعها.

وتوضيح الحال : أنّ الصفات العارضة للكلّ قد يكون عارضه لمجموع الأجزاء من دون أن يكون عارضه لكلّ منها كما في الوحده العارضة على الكلّ وقد يكون عروضه للكلّ عين عروضه لأجزائه ، كعروض السواد على الجسم فإنّه كما يتّصف به الكلّ على سبيل الحقيقة كذلك أجزاءه.

وحينئذ فنقول : إن عروض الوجوب للكُلّ يتصوّر على كُلّ من الوجهين المذكورين ، فإنّه قد يكون مطلوب الأمر هو ايجاد الكل من حيث إنّهُ كَلٌّ حتّى أنّه لو أتى به ناقصا لم يكن مطلوبيا له ولا- راجحا عنده ، كما هو الحال فى وجوب الصلاه وقد يكون مطلوبه هو جميع الأجزاء بأن لا يكون للهيئه الاجتماعيه مدخليه فى تعلق الوجوب بالأجزاء ، فيكون نسبه الوجوب إلى الأجزاء على نحو نسبته إلى الكلّ ، كما فى وجوب الزكاه وصيام شهر رمضان بالنسبه إلى أيامه ، لقيام الوجوب حقيقه بكلّ جزء من أجزاء الزكاه وكلّ يوم من أيامه ، ولذا يحصل الامتثال بحسبه بالنسبه إلى كَلٌّ منها فليس الكلّ إلّا عنوانا لأجزائه ويكون الحكم متعلّقا بالأجزاء ، فهى حينئذ مطلوبه بالذات على وجه الحقيقه بخلاف الوجه الأوّل.

فالفرق بين الوجهين نظير الفرق بين العامّ المجموعى والاستغراقى ، فكما أنّ هناك اعتبارين حاصلين فى الحكم المتعلّق بالجزئيات كذا فى المقام بملاحظه الأجزاء فكلّ الأجزاء فى الصوره الاولى متعلّق للطلب على سبيل الحقيقه بعنوان واحد - أعنى عنوان الكلّ من حيث هو - وليست دلالتة على الأجزاء مقصوده إلّا بقصد الكلّ ، كتعلّق الحكم بها من غير أن يتعلّق القصد ولا الحكم بشيء منها فى نفسه ولا من حيث أدائه إلى أداء الكلّ.

ولو قلنا بدلالته على ثبوت الحكم للأجزاء من الهيئه المذكوره فهى بملاحظه اخرى غير تلك الملاحظه وتلك الأجزاء فى الصوره الثانيه متعلّقه للطلب حقيقه بعنوان واحد أيضا - أعنى بملاحظه الكلّ - لكن لا يتعلّق الحكم به من حيث هو كَلٌّ ، بل لما جعل ذلك العنوان مرآتا لملاحظه ماله من الأجزاء فكلّ من تلك الأجزاء متعلّق للطلب على سبيل الحقيقه ، ودلاله وجوب الكلّ على وجوبها كذلك على سبيل التضمّن ، فلا بدّ من الفرق بين الصورتين وما ذكرناه من أنّ دلالتة على وجوب الأجزاء من باب المقدّمه من جهه استلزام وجوب الكلّ لوجوبها إنّما هو فى الصوره الاولى خاصّه.

ثمّ اعلم أنّ هناك فرقا بين وجوب الاجزاء من باب المقدّمه ووجوب



المقدمات ، فإنّ الأجزاء إنّما يكون مطلوبه لأجل أداء الواجب بحصولها وسائر المقدمات إنّما يتعلّق الطلب بها لأدائها إلى أداء الواجب ، ويتفرّع على ذلك عدم إمكان أداء الواجب مع تحريم الجزء مطلقا بخلاف المقدمات الخارجة عن الواجب .

وتوضيح المقام : أنّ مقدّمه الواجب وجزءه إن كانت منحصره في المحرّم كان التكليف بالواجب ساقطا إلّا إذا كان اهتمام الشارع بأداء ذلك الواجب أعظم من ترك ذلك المحرّم ، فلا يقضى ذلك حينئذ بسقوط الواجب إلّا أنّه لا تحريم حينئذ للمقدّمه أو الجزء المفروضين وإن لم يكن المقدّمه أو الجزء منحصره في المحرّم لكن اختار المكلف أداءها بالمحرّم ، فلا يمنع ذلك من أداء الواجب وصحّته بالنسبه إلى المقدّمه بخلاف الجزء ، إذ مع حرمة لا يمكن اتّصاف الكلّ بالوجوب وذلك لتقوم الكلّ بأجزائه فإذا كان الجزء حراما لم يكن الكلّ الحاصل به راجحا ؛ أقصى الأمر حينئذ اختلاف الجهتين في اجتماع الواجب والحرام .

والتحقيق عدم تصحيح ذلك اجتماع الحكمين كما سيجيء تفصيل القول فيه إن شاء الله ، ولا يجرى ذلك بالنسبه إلى المقدّمه ، لخروجها عن حقيقه الواجب فيكون اختيار المحرّم مسقطا لما تعلّق به التكليف من المقدّمه ، لحصول الغرض منها ، ولا مانع حينئذ من رجحان الفعل مع مرجوحته ما يوصل به إليه بخلاف الجزء .

ومن ذلك يظهر الحال فيما إذا انحصرت المقدّمه في المحرّم وتصدّى المكلف لإتيانها ، فإنّه إن كانت المقدّمه متقدّمه على الفعل قضى اختيارها بتعلّق الوجوب بالمكلف بعد حصولها إذ لا مانع حينئذ من تعلّق الأمر ، وإن كانت مقارنه للفعل منع ذلك من تعلّق الأمر ، وذلك لانتفاء التمكّن شرعا من أداء المقدّمه ، ومن البين أنّ جميع الواجبات مقيدة بالنسبه إلى التمكّن منها ومن مقدماتها .

نعم قد يصحّ تعلق الأمر به فيصحّ الفعل حينئذ في بعض الوجوه حسبما يأتي الإشارة إليه إن شاء الله .

## هل يتصوّر وجوب المقدّمه قبل وجوب ذبيها؟

ثانيها : أنه هل يتصوّر تقدّم وجوب المقدّمه على وجوب ذبيها بحيث لو علم أو ظنّ تعلق الوجوب بذى المقدّمه بعد ذلك وجب عليه الإتيان بالمقدّمه قبل وجوبها أو أنها لا تجب إلّا بعد وجوب ذبيها ، وليس الكلام فى ذلك مبتدئا على القول بوجوب المقدّمه ، بل يجرى على القول بعدم وجوبها أيضا إذا كانت ممّا تعلق الأمر بها أصاله لأجل غيرها.

والحاصل : أنه إذا كان الوجوب المتعلق بالفعل غيريّا سواء كان ثبوته له على وجه التبعية أو بالأصاله - كما فى الموضوع بالنسبه إلى الصلاه الواجبه - فهل يتوقّف وجوبه على وجوب ذلك الغير أو يمكن القول بوجوبه قبل وجوب الآخر؟ قولان.

والمحكّى عن ظاهر الجمهور البناء على الأوّل من غير إشكال فيه ولذا قطعوا بعدم وجوب الموضوع قبل وجوب شيء من غاياته.

وذهب جماعه - منهم صاحب الذخيره والمحقّق الخوانسارى - إلى الثانى وزعموا أنه لا مانع من أن يكون الفعل واجبا لغيره قبل وجوب غايته إذا كان وجوبها فى وقتها معلوما أو مظنونا.

واحتجّ للأوّل بأنّ السبب فى وجوب ما يجب لغيره هو وجوب ذلك الغير ولذا يسقط وجوبه عند سقوط الوجوب عن الغير ، فلا يتعلّق تقدّم وجوبه على وجوب ذلك الغير إذ لا يتقدّم المعلول على علته.

وأورد عليه بالمنع من كون العله فى وجوب المقدّمه منحصره فى وجوب ذبيها ، لجواز أن يكون العله فيه أحد الأمرين من ذلك ومن العلم أو الظنّ بوجوبه فى المستقبل مع مطابقته للواقع فلا- مانع إذن من وجوبها قبل وجوب الغايه نظرا إلى حصول العله الثانیه.

ويدفعه : أنّ المقصود من العلم أو الظنّ بوجوب الغير فى وقته هو وجوبه مطلقا ولو مع ترك مقدّمته قبل وجوبه ، فيكون ترك المقدّمه باعشا على ترك الواجب فى ذلك الوقت ، لعدم التمكن منه حينئذ أو يراد بذلك العلم أو الظنّ بوجوبه على فرض وجود مقدّمته لا مع عدمه ، فعلى الأوّل يتمّ ما ذكر من الوجه

لكن تحقّق الوجوب على النحو المذكور غير معقول ، إذ لا يصحّ إيجاب الفعل مع عدم قدره على مقدّمته وعلى الثاني لا وجه لتعلّق الوجوب بالمقدّمه ؛ مع أنّ المفروض كون وجودها شرطاً لوجوب غايتها فمع انتفاء وجودها لا يتحقّق وجوب الغايه فى الخارج حتّى يجب المقدّمه لأجله فلا يعقل هناك علم أو ظنّ بوجوبه مع ترك مقدّمته.

ويمكن دفع ذلك تاره باختيار الوجه الأوّل ولا مانع من وجوب الفعل حينئذ إذا كان ترك المقدّمه عن اختيار المكلف بناء على أنّ الامتناع بالاختيار لا- ينافى الاختيار ، وقد مرّت الإشاره اليه وإلى ما فيه وأيضاً قد تكون المقدّمه مقدوره بعد تعلّق الوجوب بالفعل ، وحينئذ فيتصف الغايه بالوجوب فى وقتها فلا مانع من تعلّق الوجوب بمقدّمته بعد العلم أو الظنّ بذلك وجوباً موسّعاً فيختير المكلف بين أدائه قبل دخول وقت الغايه وبعده.

وتاره باختيار الثاني ، وما ذكر من كون وجوب الفعل مشروطاً حينئذ بوجود مقدّمته فلا يتصوّر حينئذ وجوب مقدّمته للاتّفاق على عدم وجوب مقدّمه الواجب المشروط مدفوع بأنّه إنّما لا يتّصف مقدّمه الواجب المشروط بالوجوب من جهه الأمر المتعلّق بذلك الواجب لتوقّف تعلّقه به على وجود ذلك الشرط ، فلا يعقل وجوب ذلك الشرط بالأمر الّذى يتعلّق بالمشروط على تقدير وجود الشرط وأمّا وجوبه بأمر آخر متعلّق بالمقدّمه لأجل الإيصال إلى الغايه الآتية فلا مانع منه ، وحينئذ فيتقدّم وجوب المقدّمه على وجوب ذيهما من جهه تعلّق ذلك الأمر بها ، وأيضاً لا- توقّف لوجوب الواجب بعد ذلك على وجود الشرط المذكور ، بل إنّما يتوقّف على قدره عليه فإذا كانت قدره عليه حاصله مع التأخير لم يكن ذلك من قبيل وجوب مقدّمه الواجب المشروط ، وحينئذ فالقول بتوقّف تعلّق الوجوب به على فرض وجود مقدّمته غير متّجه إلّا بالنسبه إلى المقدّمه الّتى لا يتمكن منها مع التأخير لا مطلقاً.

وفيه : أنّ كون مجرد العلم أو الظنّ بوجوب الواجب فيما بعد ذلك علّه لوجوب

الفعل قبله ممّا لا وجه له ، لوضوح أنّ وجوب الفعل شرعا لا بدّ أن يستند إلى طلب الشارع إمّا أصاله أو تبعا ، وليس مجرّد العلم بوجوب ذلك الفعل فيما يأتي قاضيا بالأمر بما يتوقّف عليه قبل وجوب ذلك الشيء بشيء من الوجهين المذكورين ، أمّا الأوّل فواضح وأمّا الثانی فلأنّه إذا لم يكن نفس وجوب الشيء فيما يأتي قاضيا بوجوب ما يتوقّف عليه قبله لم يعقل أن يكون مجرّد العلم به سببا لحصوله.

وتوضيح ذلك أنّ هناك وجوبا للفعل في المستقبل ووجوبا لما يتوقّف عليه قبل وجوب ذلك الفعل وعلما بوجوب ذلك الفعل في المستقبل وعلما بوجوب المقدمه قبل ذلك ، وغايه ما يتخيّل في المقام حصول الملازمه بين الوجهين ، ويتفرّع عليه الملازمه بين العلمين بعد العلم بالملازمه المذكوره واعتبار الملازمه بين العلم بوجوب الفعل في المستقبل ونفس وجوب المقدمه قبل وجوبه ممّا لا يعقل وجهه ، فإنّه إذا لم يكن هناك ملازمه بحسب الواقع بين وجوب الفعل في المستقبل ووجوب مقدمته قبله ، لوضوح فساد حصول اللازم قبل حصول الملزوم لم يعقل تأثير العلم بالأوّل في وجود الثانی ولا العلم به.

نعم يمكن أن يتعلّق من الشارع أمر أصليّ بالمقدمه منوطا بالعلم أو الظنّ بل مجرّد احتمال وجوب ذلك الفعل في المستقبل ، فيتسبّب وجوب المقدمه المفروضه عن الأمر المتعلّق بها لا عن مجرّد العلم أو الظنّ أو الاحتمال المفروض.

وتحقيق المقام : أنّه إن فسّر الوجوب الغيري بما يكون وجوب الفعل منوطا بوجوب غيره وحاصلا من جهه حصوله من غير أن يكون له مطلوبيّته بحسب ذاته ، بل إنّما يكون مطلوبيّته لأجل مطلوبيّته غيره ، فيكون وجوبه في نفسه عين وجوبه لوجوب غيره لم يتعلّق الوجوب الغيري قبل حصول الوجوب النفسى ، لتفرّع حصوله على حصول ذلك وتقومه به وإن تعلّق به أمر أصليّ.

وإن فسّر الوجوب الغيري بما لا يكون المصلحه الداعيه إلى وجوبه حاصله في نفسه ، بل يكون تعلّق الطلب به لأجل مصلحه حاصله بفعل غيره لا يجوز

تفويت المكلف لها فيجب عليه ذلك ليتمكن من إتيانه بذلك الغير أمكن القول بوجوبها قبل وجوب ذبيها لا من جهة الأمر المذموم يتعلّق بذبيها ، بل بأمر أصليّ متعلّق بها ، وحينئذ فلا يكون مطلوبيّه الفعل حاصله من مطلوبيّه غيره آتية من قبله وإنما هي حاصله من الطلب المستقلّ المتعلّق به ؛ غايه الأمر أن تكون الحكمه الباعثه على تعلّق الطلب به تحصيل الفائده المترتبه على فعل آخر يكون الفعل المذكور موصلا إليه إن بقي المكلف على حال يصحّ تعلّق ذلك التكليف به عند حضور وقته ، وقضيّه ذلك استحقاق المكلف للعقاب عند تركه له ، لمخالفته للأمر المتعلّق به وإن لم يكن تفويته للواجب المشروط عصيانا موجبا للعقاب ، نظرا إلى أنّ تفويته له قبل تعلّق الوجوب به فقد صار المكلف على حال لا يتعلّق ذلك التكليف به حتّى يكون عاصيا بتركه ، ولا فرق حينئذ بين ما إذا علم وجوب الفعل الآخر في وقته أو ظنّه أو احتمله .

فظهر بما قرّنا : أنّ الاستناد في وجوب المقدمه قبل وجوب ذبيها إلى الأمر المتعلّق بذبيها حال حضور وقته غير متّجه على شيء من الوجهين المذكورين ، وأمّا وجوبها لأجل الغير بأمر مستقلّ فلا يصحّ على الوجه الأوّل ولا مانع منه على الوجه الثاني لكن عدّد ذلك من الوجوب الغيرى محلّ تأمل ، بل لا يبعد كونه نحو من الوجوب النفسى ، لما عرفت من ترتّب استحقاق العقاب على تركه من غير استحقاق للعقوبه على ترك الآخر .

والوجه للقول الآخر إطلاق ما دلّ على وجوب مقدمه الواجب ولا مانع من كون الفعل واجبا لغيره ومع ذلك يكون واجبا قبل دخول وقت الغير إذا كان وجوب الغايه في وقتها معلوما أو مظنونا ، ألا ترى أنّ قطع المسافه ليس واجبا لنفسه بل واجب للحجّ ، ومع ذلك لم يجب إيقاعه إلّا قبل زمان الحجّ وكذلك صحّه الصوم مشروط بالاغتسال من الجنابه قبل الفجر عند الأكثر ، وما لا يتمّ الواجب المطلق إلّا به فهو واجب ، فيكون الغسل واجبا للصوم قبل دخول وقته .

وضعه ظاهر ممّا قرّنا ، لوضوح أنّ القاضى بوجوب المقدمه إنّما هو وجوب ذى المقدمه فمع عدم حصوله كيف يعقل حصول ما يلزمه ويتفرّع عليه؟

والقول بكون العلم بوجوبه فى وقته أو الظنّ به كافيا فى ذلك قد عرفت وهنه. هذا إذا حمل كلام الجماعة على حكمهم بوجوب المقدمه من جهة ما يتعلّق من الأمر بذيها ، كما هو الظاهر من كلامهم ، وإن أرادوا إمكان وجوبه بأمر من الخارج فقد عرفت أنّه لا مانع منه على الوجه الذى قرّرناه ولا يظنّ أنّ أحدا يخالف فيه.

وفصّل بعض الأفاضل فى المقام بين مقدمات الواجب المضيق ممّا يعتبر حصولها قبله وغيرها فقال بوجوب الأوّل قبل وجوب ذيها ، لحكم العقل حينئذ بلزوم الإتيان بها ، فلو كانت المقدمه من العبادات حكم بصحّتها حينئذ ، نظرا إلى تعلّق الأمر بها ، وكذلك الحال عنده فى الواجب الموسّع إذا لم يسع الوقت لأدائه وأداء مقدمته ، كما فى مثال الحجّ ، فالمناطق فى حكم العقل بالوجوب هو ما إذا علم المكلف أو ظنّ أنّه إن لم يأت بالمقدمه قبل وجوب ذيها يفوته الواجب فى وقته وأمّا فى غير ذلك فلا مانع من تعلّق الأمر بالمقدمه من الخارج ، وأمّا مجرد الأمر بذيها فلا دلالة فيه على وجوب المقدمه لا عقلا ولا شرعا.

نعم لو أتى بالمقدمه قبل وجوب ذيها كان مجزيا إلّا إذا كانت عباده فيشكل الحال لتوقّفها على الأمر المفقود فى المقام والفاضل المذكور ممن لا يقول بوجوب المقدمه ، فكان قوله بانتفاء الدلالة فى المقام من جهة عدم ذهابه إلى وجوب المقدمه ، وحينئذ فيشكل الحال فى حكمه بالوجوب مع الضيق إلّا أن يفصل فى وجوب المقدمه بين الوجهين ، نظرا إلى ادّعاء إدراك العقل لوجوبها فى الصوره الاولى دون الثانيه ، وحينئذ فلا يكون ما ذكره تفصيلا فى هذه المسأله وهو تفصيل غريب فى وجوب المقدمه لا يعلم ذهاب أحد إليه ولا وجه له كما لا يخفى ؛ ومع الغصّ عنه فكما يقول بحكم العقل بوجوب المقدمه هناك على وجه التضييق فليقل بحكمه بالوجوب فى الباقي على وجه التوسعه ، إذ لا فارق بين المقامين فيما سوى الضيق والتوسعه ، والحقّ أنّ حكم العقل منفى فى المقامين.

وتحقيق المقام : أنّ الواجب إمّا أن يكون موقّتا أو غير موقّت ، وعلى التقديرين إمّا أن يكون مضيقا أو غير مضيق ، وعلى التقادير إمّا أن يكون الوقت

فى نفسه متّسعا لأداء الفعل ومقدّماته أو لا ، وعلى الأوّل فإنّما أن يطرؤه ما يكون مانعا من اتّساعه للمقدّمه أو يكون هناك مانع آخر من إيقاعها فى الوقت لعدم تمكّنه من فعلها مع تأخيرها إلى الوقت أو لا.

فنعول : إنّه إذا لم يكن الوقت شرطا فى وجوب الفعل بل كان شرطا فى وجوده ، كما هو الحال فى الحجّ بالنسبه إلى وقته فلا إشكال فى وجوب المقدّمه قبل حضور الزمان المضروب له بناء على القول بوجوب المقدّمه سواء وسع الوقت لمقدّمات الفعل أو لم يسعه ، وليس ذلك حينئذ من مسألتنا ، إذ ليس ذلك من تقدّم وجوب المقدّمه على ذبيها ، ومن ذلك أيضا وجوب غسل الجنابه فى الليل للصوم الواجب ، إذ الظاهر كون النهار محلا لوقوع الصوم لا شرطا فى وجوبه ، كما فى الصلاه اليوميه بالنسبه إلى أوقاتها حيث دلّ الدليل على كون الوقت شرطا فى وجوبها وصحّتها فما استشهد به من حكينا عنه من بعض المتأخّرين لتقدّم وجوب المقدّمه على ذبيها من المثالين المذكورين ممّا لا وجه له ، ولا فرق حينئذ بين سعه الوقت للفعل ومقدّماته وعدمها.

وأما إذا كان الوقت شرطا فى وجوب الفعل أو لم يكن الفعل موقّتا لكن علم بحصول سببه بعد ذلك فالظاهر أنّه لا وجه للقول بوجوب المقدّمه من جهه الأمر المتعلّق بذبيها فى الزمان المتأخّر ، كما أشرنا إليه من غير فرق بين سعه الوقت للفعل ومقدّماته وعدم اتّساعه لها وتمكّنه من الإتيان بها حينئذ وعدمه ؛ غايه الأمر أنّه إذا دخل الوقت ولم يسع لأداء المقدّمه أو لم يتمكّن المكلف من أدائها فيه لا يتعلّق الأمر بذي المقدّمه ، لعدم تمكّنه حينئذ من الإتيان بها فلا يجب عليه ذلك الفعل ولا محذور فيه أصلا.

ودعوى قضاء العقل بأداء المقدّمه قبل الزمان المفروض - كما مرّ عن بعض الأفاضل - واضح الفساد ، إذ لم يتعلّق أمر بالمكلف قبل حضور ذلك الوقت حتّى يحكم العقل بوجوب الإتيان بمقدّمته على ما هو شأنه فى سائر المقدّمات ، وحكم العقل بوجوب جعل المكلف نفسه قابلا لتعلّق الخطاب ، وورود التكليف عليه ممّا لا يلتزمه أحد.

وتسليم الفاضل المتقدم - حكم العقل بوجوب المقدمه قبل وجوب ذبيها إذا لم يتسع الوقت للمقدمه مع منعه من حكم العقل بالوجوب بعد دخول الوقت مطلقا ولو مع عدم اتساعه إلا لأداء الواجب ومقدمته - من الغرائب ، إذ لا فارق بين صورتين سوى دخول وقت الواجب فى الثانى وعدم دخوله فى الأول ، ومن البين أن دخول الوقت إن لم يكن مؤيدا للحكم بالوجوب فلا يكون مانعا منه.

ويأتى على ما ذكره المفصّل المذكور وجوب الإتيان بالمقدمه قبل وجوب ذبيها فى جميع الصور التى لا يتمكّن المكلف من أداء المقدمه فى وقت وجوب الفعل لاشتراك الوجه فيها.

ثم إن ما ذكرناه إنما هو بالنظر إلى دلالة الأمر الذى يتعلّق بذى المقدمه وأما لو قام هناك أمر من الخارج على وجوب الإتيان بالمقدمه قبل وجوب الفعل لأن يتمكّن من فعل الأمور به عند تعلّق الوجوب به فلا مانع منه أصلا كما قرّرناه ؛ ولا فرق حينئذ أيضا بين الصور المذكوره لكن فى عدّ ذلك حينئذ من الوجوب الغيرى تأمل أشرنا إليه ، ولا يبعد إدراجه فى الوجوب النفسى إن كان الأمر به لإحراز مصلحه حاصله بفعل غيره ، والأمر فى ذلك هين بعد وضوح الحكم وعدم تفرّع ثمره على مجرد إطلاق الاسم.

### تعارض الأدله فى المقدمه

ثالثها : أن وجوب المقدمه - كما مرّ الكلام فيه - من لوازم وجوب الواجب فإذا قام دليل على عدم وجوب بعض مقدمات الفعل قضى ذلك بعدم وجوب ذلك الفعل أيضا وحينئذ لو دلّ دليل آخر على وجوبه قامت المعارضه بين الدليلين المذكورين ، فلا بدّ من ملاحظه الجمع بينهما بتقييد أحدهما بالآخر ونحو ذلك ان أمكن ذلك بحسب المقام والأخذ بمقتضى التعادل والترجيح.

ويظهر من بعض أفاضل المتأخرين الجمع بين الأمرين ، نظرا إلى جعله وجوب المقدمه من مقتضيات وجوب ذبيها لا من لوازمه ، فيصحّ الانفكاك بينهما بعد قيام الدليل عليه وقد عرفت ضعفه.

إذا تقرّر ذلك فنقول : إذا ثبت عدم وجوب بعض مقدمات الفعل سواء ثبت



تحريمه أو كراهته أو غيرهما من الأحكام قضى ذلك بعدم وجوب ذلك الفعل لكن لا مطلقا بل على سبيل الإطلاق ، فلا مانع حينئذ من كونه واجبا مشروطا بوجود تلك المقدمه ، إذ لا مانع من حرمة مقدمه الواجب المشروط وثبوت سائر الأحكام لها نظرا إلى ما تقرّر من عدم وجوبها ، وحينئذ فلو دلّ الدليل على وجوب ذلك الفعل في الجملة أمكن الجمع بينهما بحمله على الوجوب المشروط وتقييد إطلاق وجوبه بذلك.

وحيئنذ فإن كانت تلك المقدمه المحرّمه مثلا متقدمه على الفعل وتصدى المكلف لفعالها فلا إشكال حينئذ في تعلق الوجوب بذلك الفعل وصحّه الإتيان به ، لتعلق الأمر به بعد الإتيان بمقدمته المحرّمه ومقتضى الأمر الإجزاء والصحّه. وأمّا إن كانت مقارنه للفعل أو متأخره عنه فقد يتخيّل حينئذ عدم صحّه الفعل المذكور ، لكون المقدمه المذكوره حينئذ من مقدمات الوجوب فلا يتعلق أمر بالفعل قبل حصولها فلا يعقل القول بصحّته.

ويمكن دفعه : بأنّ مقدمه وجود الشيء لا يجب تقدّمها على حصول ذلك الشيء ، بل قد يقارنه وقد تتأخّر عنه ، ألا ترى أنّ الإجازة الحاصلة من المالك في البيع الفضولي شرط في حصول الانتقال حال العقد بناء على المعروف من كون الإجازة كاشفه لا ناقله ومع ذلك تتأخّر عنه.

فحينئذ نقول : إنّ مقدمه الوجوب من مقدمه الوجود بالنسبه إلى الوجوب ، فحصول الوجوب إذا كان متوقفا على وجود المقدمه المذكوره في الجملة فقد يكون متوقفا على وجود ذلك الفعل أولا ، ليتفرّع عليه الوجوب المفروض ، وحينئذ فلا إشكال في عدم صحّه ذلك الفعل قبل حصول مقدمته المفروضه وقد يكون متوقفا على حصول ذلك الفعل في الجملة سواء كان متقدما عليه أو مقارنا له أو متأخرا عنه ، بل وقد يتوقف على خصوص حصوله المتأخّر فيكون حصوله أخيرا كاشفا عن وجوب ذلك الفعل أولا.

وحيئنذ فلا مانع من صحّه الفعل مع حرمة مقدمته المذكوره وإن كانت

متأخره ، لكون وجودها أخيرا ولو على وجه محرّم كافيا فى وجوب ذلك الفعل أولا ، وقد يجعل من ذلك اعتبار تبقية النصاب إلى انقضاء الشهر الثانى عشر فى وجوب الزكاه عند دخوله بناء على اعتبار بقاء النصاب طول الشهر فى الوجوب ، كما ذهب إليه جماعة فلو فرضنا حينئذ حرمه تبقية النصاب كما إذا كان له غريم يطالبه بحقه وكان الوفاء منحصرأ بدفعه لم يمنع ذلك من وجوب الزكاه عليه وصحّه دفعه إذا لم يكن ما يدفعه فى الزكاه منافيا لأداء حقّ الغريم ، بل ولو كان منافيا أيضا فى وجهه.

ويتفرّع على ما قرّناه أنّ ترك الواجب المضيق إذا كان من مقدّمات أداء الموسّع لم يمنع تحريمه من صحّه ما يتوقّف عليه من فعل الموسّع ليكون قاضيا بسقوط الأمر المتعلّق به القاضى بفساد فعله ، وسيجىء تفصيل القول فيه إن شاء الله فى المسأله الآتية.

### المقدّمه الموصله

رابعها : أنّه قد يتخيّل أنّ الواجب من المقدّمه هو ما يحصل به التوصل إلى الواجب دون غيره ، فإذا أوجب الشارع علينا الحجّ كان قطع المسافه الموصله إلى الحجّ واجبا علينا لا مطلقا ، فلو قطع المسافه إلى مكّه المشرفه وترك الحجّ لم يكن آتيا بالمقدّمه الواجبه ، وكذا لو أتى بالوضوء وترك الإتيان بالصلاه ، ومن ذلك ما إذا كان له صارف عن أداء الواجب ، فإنّه يخرج بذلك سائر ما يأتى به من مقدّمات الفعل عن الوجوب ، فلا مانع حينئذ من تركها حيث إنّّه لا إيصال لشيء منها إلى الواجب وإن كان المكلف تاركا للمقدّمه الواجبه أيضا - أعنى خصوص الموصله إلى الواجب - إلّا أنّ ما يقدم على تركه من الشرائط أو فعله من الموانع وأضداد الوجوب ليس تركا للواجب ولا إقداما على الحرام مع وجود الصارف عن الواجب وعدم إيصال شيء منها إلى فعله على فرض الإتيان بها أو تركها.

وقد يستفاد ذلك من المصنّف فى ذيل المسأله الآتية حيث قال : إنّ حجّه القول بوجوب المقدّمه على تقدير تسليمها إنّما ينهض دليلا على الوجوب فى حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من أعطاهها حقّ

النظر ، وكأنه إنما خصّ الوجوب بها في تلك الحال من جهة حصول التوصل بها عند إرادته ما يتوقف عليها دون ما إذا لم يكن مريدا له ، إذ لا يتوصل بها حينئذ إلى فعله.

والأظهر كما هو ظاهر الجمهور وجوب المقدمه من حيث إيصالها إلى أداء الواجب ، فالمقدمه التي لا يتحقق بها الإيصال إلى الواجب واجب الحصول من حيث التوصل بها إلى الواجب ، فيجب الإتيان بها والتوصل إلى الواجب من حينها ، فإذا لم يتوصل المكلف بها إلى الواجب لم يخرج المقدمه عن الوجوب ، فإذا وجب علينا شيء وجب الإتيان بما يتوقف عليه لا من جهة ذاته بل من حيث أدائه إلى الواجب ، ويجب علينا الإقدام على فعل الواجب بعد الإتيان بمقدمته ، فعدم الإقدام على الواجب بعد الإتيان بالمقدمه لا يخرج ما أتى به من المقدمه عن الوجوب فإنها واجبه من حيث كونها مؤديه إلى الواجب وإن لم يحصل التأديبه إليه لإهمال المكلف ، فإنّ عدم حصول الأداء بها لا ينافي اعتبارها من حيث كونها مؤديا ليحكم بوجوبها من تلك الجهة.

وبالجمله : أنه لا يتنوع المقدمه من جهة إيصالها إلى ذى المقدمه وعدمه إلى نوعين ليقال بوجوب أحدهما دون الآخر ، بل ليس هناك إلما فعل واحد يتّصف بالوجوب من حيث كونها موصله إلى الواجب سواء أتى بها على تلك الجهة أو لا ، وتلك الجهة حاصله فيها سواء تحقّق بها الإيصال إليه أو لا.

نعم لو فرض انتفاء الجهة المذكوره عن المقدمه لم تكن واجبه وحينئذ يخرج عن عنوان المقدمه كما لا يخفى ، فلا فرق في وجوبها بين وجود الصارف الاختياري عن أداء الواجب وعدمه ولو كان هناك صارف عن الواجب خارج عن اختيار المكلف خرجت به المقدمه عن الوجوب ، لانتفاء الحيثيه المذكوره وحينئذ يسقط التكليف بالواجب أيضا.

والتأويل في الأدله المتقدمه لوجوب المقدمه قاض بما قلناه ، كما لا يخفى على من أعطاها حقّ النظر ، وقد نصّ على ما ذكرنا غير واحد من أفاضل

المتأخرين مصرّحا بأنّ ما دلّ على وجوب المقدمه إنّما ينهض دليلا- على الوجوب المطلق إذا أمكن صدور الواجب عن المكلف. هذا.

ويتفرّع على الوجهين المذكورين امور :

منها : أنّه إذا كان للمكلف صارف عن أداء الواجب لم يكن ما يقدم عليه من ترك مقدماته ممنوعا منه على الأوّل ، إذ المقدمات المتروكة غير موصله إلى الواجب مع وجود الصارف عنه وإنّما الممنوع منه هو ترك المقدمه الموصله ، وليس ذلك بشيء من تلك التروك ويتفرّع عليه صحّه أداء الواجب الموسّع عند مزاحمته للمضيق ، إذ لا يتحقّق فعل الموسّع إلّا مع وجود الصارف عن المضيق ، وحينئذ فلا يكون ما يأتي به من الموسّع منهيا عنه ليقضى النهى بفساده بخلاف ما لو قيل بالثاني ، لتعلّق النهى به حينئذ لكون تركه مقدمه لأداء الواجب فيكون واجبا من حيث كونه موصلا إلى الواجب.

ويشكل بأنّه لا إشكال في حرمه ترك المقدمه الموصله وكذا في وجوب ترك المانع الموصل إلى فعل الواجب ، فالمكلف مع وجود الصارف عن الواجب إذا ترك الواجب وترك مقدمته يكون تاركا لواجب نفسه ولمقدمته الموصله إليه ، فكيف يصحّ القول بكون ما يقدم عليه من ترك المقدمه جائزا؟ ومجرّد مقارنته لوجود الصارف مع حرمة أيضا لا يقضى بجواز الترك الحاصل منه وإذا ترك الواجب وأتى بضده فقد ترك نفس الواجب ومقدمته الواجبه التي هي ترك ضده الموصل إليه.

ومن البين : أنّ ما أتى به من فعل الضدّ ترك لترك الضدّ الموصل إلى الواجب أيضا فيلزم أن يكون حراما من تلك الجهة وإن لم يكن ترك الضدّ في المقام موصلا إلى الواجب بسوء اختيار المكلف ولا- مانع من اجتماع حصول التركيب في المقام بفعل الضدّ كما لا يخفى، فلا يتمّ الحكم بصحّه ما أتى به من الضدّ أيضا ، وسيجيء الكلام في ذلك إن شاء الله.

ومنها : أنّه يصحّ أداء الوضوء ونحوه بقصد الوجوب عند اشتغال الذمّه بالغايه

الواجبه وان لم يأت به لأداء تلك الغايه بل لغايه مندوبه بناء على الثانى بخلاف الأول ، إذ لا يجوز حينئذ قصد الوجوب إلّا إذا أتى به لأداء الغايه الواجبه ولا أقلّ من ظنّه بأدائه إليها إذا لم يلحظ الغايه الواجبه حال أداء الفعل.

ومنها : جواز أخذ الاجره على فعل المقدمه فى الصوره المفروضه وعدم جوازه على الوجهين ، نظرا إلى ما تقرّر من عدم جواز أخذ الاجره على الواجبات بناء على عدم الفرق فى ذلك بين الواجبات النفسيه والغيريه ، كما مرّت الإشارة إليه.

ومنها : براء النذر بفعلها فى الصوره المذكوره لو تعلّق نذره بفعل الواجب أو واجبات عديده بناء على الثانى إذا قلنا بشمول الواجب عند الإطلاق للواجبات الغيريه أو صرّح الناذر بالتعميم بخلاف ما لو بنى على الأول.

### مقدمه المندوب

خامسها : أنه يجرى جميع ما قلناه فى مقدمه الواجب بالنسبه إلى مقدمات المندوب فيحكم بحصول النذب الغيرى فى مقدماته على القول بوجوب مقدمه الواجب بخلاف القول بعدمه.

والظاهر أنه لا إشكال فى استحباب مقدمه المندوب إذا أتى بها لأجل أدائها إليه وإن قلنا بعدم وجوب مقدمه الواجب ، لما تقرّر من أنّ كلّ فعل قصد به الطاعه فهو طاعه وهو غير ما نحن بصدده من بيان استحبابها الغيرى ، فإنّ ذلك استحباب نفسى حاصل فى مقدمه الواجب أيضا وإن لم نقل بوجوبها الغيرى ولذا ينعقد نذرها من حيث إنّها مقدمه لأداء الواجب على القول بعدم وجوب المقدمه أيضا ، ولا مانع من اجتماع الاستحباب النفسى والوجوب الغيرى بوجه ، كما أنه لا مانع من اجتماع الوجوب الغيرى والاستحباب الغيرى فيما إذا كان الفعل المفروض مقدمه للواجب والمندوب ، وتضادّ الأحكام لا يقضى بامتناع ذلك مع عدم الاكتفاء باختلاف الجبهه مع اتّحاد المتعلّق - كما قد يتوهم - فإنّه إنّما يفيد امتناع اجتماع حكمين منها فى أمر واحد بحسب الواقع بأن يكون الفعل الواحد واجبا غير جائز الترك ومندوبا جائز الترك لا اجتماع الجهتين ، إذ الحكم حينئذ يتبع

الجهة الأقوى فعند اجتماع الوجوب الغيرى والاستحباب النفسى أو الغيرى يكون حكم ذلك الشىء هو الوجوب غير أنه إذا لوحظ ذلك الشىء فى نفسه أو بالنسبه إلى غايه اخرى راجحه كان راجحا رجحانا غير بالغ إلى درجه المنع من الترك.

فالحاصل بحسب الواقع جهتان مرجحتان للفعل إحداهما بالغه إلى درجه المنع من الترك والاخرى غير بالغه إليها.

ومن البين أنه لا- تضادّ بينهما فلا- مانع من اجتماعهما فى أمر واحد ، فإنّ عدم إيصاله الجهة النادبه إلى حدّ الوجوب لا ينافى إيصاله الاخرى إلى ذلك وذلك كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه الواجبه وبالنظر إلى قراءه القرآن ونحوها ، إذ من الواضح عدم سقوط رجحان الوضوء لأجل التلاوه بعد دخول وقت الصلاه ؛ غايه الأمر حينئذ أن يكون الوضوء موصوفا بالوجوب لا غير وذلك لا يستلزم إتيان العامل به على ذلك الوجه ، إذ لا مانع من إتيانه به لا من جهه وجوبه ، بل بجهه اخرى راجحه غير بالغه إلى تلك الدرجه ، فيختلف الحال بملاحظه ذلك بين الوجوب الذى يكون صفه للفعل وما يكون جهه لإيقاعه ويعبر عن الأول بالوجوب الواقع «صفه» وعن الثانى بالوجوب المجعول «غايه».

فيمكن اجتماع الوجوبين ، كما إذا أتى بالفعل المفروض لأجل كونه واجبا.

ويمكن افتراقهما ، كما إذا أتى بالواجب لأجل رجحانه الغير البالغ إلى درجه الوجوب فيكون آتيا بالواجب لكن لا على جهه وجوبه بل على الجهة النادبه ، ولا يمنع ذلك من أداء الواجب وإن كان عباده ، لما تقرّر من عدم اعتبار ملاحظه الامتثال للأمر الخاص فى أداء الواجب فإتته بعد العلم برجحان الفعل فى الجملة والإتيان به من جهه رجحانه يصحّ الفعل ويتّصف بالوجوب بحسب الواقع ، فيكون المكلف آتيا بالواجب خارجا عن عهدته التكليف وإن لم يصدق امتثال ذلك الأمر إلّا بعد ملاحظته فى الجملة عند الإتيان بالفعل ، فإذا أتى بالفعل على وجه القربه ولو كانت تلك الجهة نادبه إلى الفعل وكان ذلك الفعل عباده واجبه عليه من جهه اخرى لا يعلمها أصلا أو غفل حال أداء الفعل عنها كان ذلك الفعل

مجزيا عن الواجب وكان متصفا بالوجوب بحسب الواقع وإن لم يأت به من جهه وجوبه.

## مقدمه ترك الحرام

سادسها : ما مرّ من الكلام فى مقدمه الواجب يجرى بعينه فى مقدمات ترك الحرام أعنى ما يتوقف عليه ترك الحرام من الأفعال والتروك بل يندرج ذلك فى مقدمه الواجب ، نظرا إلى وجوب ترك الحرام ، وكما أنّ مقدمه الواجب قد تكون مقدمه لوجوده وقد تكون مقدمه للعلم بحصوله ، فكذا مقدمه ترك الحرام قد تكون مقدمه لنفس الترك سواء كانت فعلا أو تركا ، وقد تكون مقدمه للعلم به كما فى الحلال المشتبه بالحرام ، كما إذا اشتبه الدرهم الحلال بالحرام فإنه يتوقف العلم بالاجتناب عن الحرام على التجنب عن جميع ما وقع فيه الاشتباه ، فيجب الاجتناب عن الكلّ.

وذهب جماعه إلى عدم وجوب التجنب ، نظرا إلى بعض الأخبار الدالّه على عدم وجوب الاجتناب عن الحرام إلّا مع العلم به بعينه دون المشتبه ، فلا يجب ترك الحرام مطلقا حتّى يجب مقدمه العلم به ، وهو ضعيف كما سيجىء تفصيل القول فيه فى محلّه إن شاء الله.

ثمّ الظاهر إنّ ما اختاره الجماعه من عدم وجوب التجنب إلّا عن الحرام المعلوم إنّما هو بالنسبه إلى المائيات ونحوها ، وأمّا بالنظر إلى الإقدام على سائر المحرّمات كما إذا اشتبه الكافر بالمسلم ومن يحلّ سببه بمن لا يحلّ ومن يحلّ وطؤه بمن يحرم أو اشتبه الخمر بغيره أو السمّ بغيره ونحو ذلك فإنّ الظاهر : أنّ أحدا لا يقول بجواز الإقدام وتوقف التحريم على العلم فيحكم فى الأمثله المذكوره بحلّ القتل والسبى والوطء والشرب والأكل بمجرد الشبهه الحاصله كيف وربما يعدّ المنع من ذلك من الضروريات الواضحه المستغنيه عن تجشّم ذكر الأدلّه هذا.

وقد علم ممّا ذكرنا حرمة السبب المفضى إلى الحرام ، لتوقف ترك الحرام على تركه بل لا يبعد القول بتحريمه ولو على القول بعدم وجوب مقدمه الشرطيه نظرا

إلى كونه في حكم المقدمه السببيه ، فكما يجب الأسباب المفضيه إلى فعل الواجب كذا يحرم السبب المفضى إلى الحرام كما سيشير إليه المصنّف بل قد يقال بتحريمه ولو مع عدم القول بوجود المقدمه مطلقا لاستفاده ذلك من تتبع موارد الشرع ، وأما سائر مقدمات الحرام فلا وجه للقول بتحريمها ، لعدم استلزامها لحصول الحرام وعدم كونها معتبره في ترك الحرام ليتوقّف تركه على تركها إلّا أن تكون جزءا أخيرا للعلّه التامه فتحرم لما عرفت ولا يبعد إدراجها إذا في الأسباب.

نعم لو قصد بفعل المقدمه التوضيل إلى الحرام كان محرّما ، لقيام الدليل على تحريم الأفعال التي يقصد بها المحرّمات وهو حينئذ حرام نفسى فلا ربط له بالمقام ، ولا فرق إذا بين ما إذا حصل التوصل بها إلى الحرام أو لا.

### المقدمه العلميه

سابعها : قد يتخيّل أنّ المقدمه إذا كانت فعل امور يكون الإتيان بالواجب حاصلًا في ضمنها كالصلاه إلى الجوانب الأربع والصلاه في الثوبين المشتبهين كانت واجبه على القولين :

قال في الوافيه : وكأنّه لا-خلاف في وجوبه ، لأنّه عين الإتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلاه إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة والصلاه في كلّ من الثوبين المشتبهين عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك انتهى.

ويرد عليه : أنّه إن قيل بكون الأفعال المتعدده متقدمه بالنسبه إلى نفس الواجب فهو بين الفساد ، لوضوح عدم الحاجه في وجوده إلى التكرار وإن اريد كون ذلك مقدمه للعلم بأداء الواجب فإنّه كما يجب الإتيان بالفعل يجب العلم بتفريغ الذمه أيضا فيكون التكرار واجبا لتوقّف وجود العلم الواجب عليه.

فدعوى كون الواجب حاصلًا في ضمن المقدمه غير ظاهره ، فإنّ الواجب الذي يكون التكرار مقدمه بالنسبه إليه هو العلم بأداء الواجب وهو غير حاصل في ضمنها وأداء أصل الواجب الحاصل في ضمنها ليس ممّا يتوقّف حصوله على التكرار قطعًا فليس ذلك مقدمه بالنسبه إليه ، وحيث كان التكرار المفروض مقدمه بالنسبه إلى وجود العلم الواجب كان الحال فيه كسائر المقدمات من غير فرق.



نعم يندرج ذلك في المقدمه السببيه لكون التكرار سببا لحصول العلم فالحال فيه كسائر أسباب الواجبات ودلاله النص على وجوب التكرار في بعض الموارد لا- يفيد شيئا في المقام كورود النص بوجوب غيره من المقدمات كوجوب الوضوء والغسل للصلاه :

ويدفعه : أنه لا- شك في إتيانه بكل من الأفعال المتكرره على سبيل الوجوب نظرا إلى وجوب الاحتياط في مثله بعد اليقين بالاشتغال فلا- وجه للقول بعدم وجوب ذلك بناء على القول بنفي وجوب المقدمه مطلقا ، كيف وليس الحال في ذلك إلا كغيره من الاحتياط الواجب كوجوب الإتيان بالأجزاء المشكوكه على القول بكون أسامي العبادات موضوعه للصحيحه ، فإن وجوب الإتيان بها إنما هو من جهة تحصيل العلم بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال.

وقد يقال : بأن وجوبها من باب الاحتياط غير الوجوب من باب المقدمه وذلك لاستصحاب بقاء الاشتغال قبل حصول التكرار أو الإتيان بالجزء المشكوك فيحكم بالوجوب من تلك الجبهه لا بمجرد كونها مقدمه للعلم.

وفيه : أن ذلك إنما يجرى بالنسبه إلى الإتيان بالأجزاء المشكوكه وأما في المقام فلا يصح ذلك ، إذ لا وجه حينئذ في نيه الوجوب في كل من الفعلين إلا من باب المقدمه وليس الوجه في وجوب الاحتياط حينئذ إلا من جهة توقف اليقين بالفراغ عليه ، فالقول بعدم وجوب التكرار على القول بعدم وجوب المقدمه مع إطباق الأصحاب ظاهرا على الوجوب من الجبهه المذكوره غير متجه.

نعم مع الغض عن إطباقهم عليه يمكن المناقشه فيه بناء على القول بعدم وجوب المقدمه مطلقا إلا أن اتفاقهم على الوجوب يدفع ذلك ، وفيه دلالة على ما ذكره المصنف من الاتفاق على وجوب المقدمه السببيه ، إذ لا خصوصيه للسبب المذكور بين أسباب الواجبات.

\*\*\*



أصل

الحق أن الأمر بالشئ على وجه الإيجاب لا يقتضى النهى عن ضده الخاص لفظا ولا معنى.

وأما العام ؛ فقد يطلق ويراد به أحد الأضداد الوجودية لا بعينه ، وهو راجع إلى الخاص ، بل هو عينه في الحقيقة ، فلا يقتضى النهى عنه أيضا. وقد يطلق ويراد به الترك. وهذا يدل الأمر على النهى عنه بالتضمن.

وقد كثر الخلاف في هذا الأصل ، واضطرب كلامهم في بيان محلّه من المعانى المذكوره للضد ؛ فمنهم : من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور - أعنى الترك - وسكت عن الخاص. ومنهم : من أطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه. ومنهم : من قال : إن النزاع إنما هو في الضد الخاص. وأما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه ، إذ لو لم يدل الأمر بالشئ على النهى عنه ، لخرج الواجب عن كونه واجبا.

وعندى فى هذا نظر ؛ لأن النزاع ليس بمنحصر فى إثبات الاقتضاء ونفيه ، ليرتفع فى الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا ، بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء فى أنه

هل هو عينه أو مستلزمه كما ستسمعه. وهذا النزاع ليس يبعد عن الضدّ العامّ ، بل هو إليه أقرب.

ثم إنّ محصل الخلاف هنا : أنّه ذهب قوم إلى أنّ الأمر بالشىء عين النهى عن ضده فى المعنى. وآخرون إلى أنّه يستلزمه ، وهم : بين مطلق للاستلزام ، ومصرّح بثبوته لفظا. وفصل بعضهم ، فنفى الدلاله لفظا وأثبت اللزوم معنى ، مع تخصيصه لمحلّ النزاع بال ضدّ الخاصّ.

لنا على عدم الاقتضاء فى الخاصّ لفظا : أنّه لو دلّ لكانت واحده من الثلاث ، وكلّها منتفيه.

أمّا المطابقه ، فلأنّ مفاد الأمر لغه وعرفا هو الوجوب ، على ما سبق تحقيقه. وحقيقه الوجوب ليست إلّا رجحان الفعل مع المنع من الترك. وليس هذا معنى النهى عن الضدّ الخاصّ ضروره.

وأما التضمّن ، فلأنّ جزءه هو المنع من الترك. ولا ريب فى مغايرته للأضداد الوجوديّة المعبر عنها بالخاصّ.

وأما الالتزام ، فلأنّ شرطها اللزوم العقليّ أو العرفيّ. ونحن نقطع بأنّ تصوّر معنى صيغه الأمر لا يحصل منه الانتقال إلى تصوّر الضدّ الخاصّ ، فضلا عن النهى عنه.

ولنا على انتفائه معنى : ما سنبينه ، من ضعف متمسك مثبتيه ، وعدم قيام دليل صالح سواه عليه.

ولنا على الاقتضاء فى العامّ بمعنى الترك : ما علم من أنّ ماهية الوجوب مركّبه من أمرين ، أحدهما المنع من الترك. فصيغه الأمر الدالّه على الوجوب دالّه على النهى عن الترك بالتضمّن ، وذلك واضح.

احتجّ الذاهب إلى أنّه عين النهى عن الضدّ : بأنّه لو لم يكن نفسه ، لكان إمّا مثله ، أو ضده ، أو خلافه ، واللازم بأقسامه باطل.

بيان الملازمه : أنّ كلّ متغايرين إمّا أن يكونا متساويين في الصفات النفسِيّه ، أو لا - والمراد بالصفات النفسِيّه : ما لا يفترق اتّصاف الذات بها إلى تعقّل أمر زائد ، كالإنسانيّه للإنسان. وتقابلها المعنويّه المفتقره إلى تعقّل أمر زائد ، كالحدوث والتّحيز له - فإن تساويا فيها ؛ فمثلان ، كسوادين وبياضين. وإلّا ، فإنّما أن يتنافيا بأنفسهما ، بأن يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد بالنظر إلى ذاتيهما ، أو لا. فإنّ تنافيا كذلك ، فضدّان ، كالسواد والبياض. وإلّا ، فخلافان ، كالسواد والحلاوه.

ووجه انتفاء اللازم بأقسامه : أنّهما لو كانا ضدّين أو مثليين لم يجتمعا في محلّ واحد ، وهما مجتمعان ؛ ضروره أنّه يتحقّق في الحركة الأمر بها والنهي عن السكون الّمدى هو ضدّها. ولو كانا خلافيين لجاز اجتماع كلّ منهما مع ضدّ الآخر ، لأنّ ذلك حكم الخلافيين ، كاجتماع السواد - وهو خلاف الحلاوه - مع الحموضه ، فكان يجوز أن يجتمع الأمر بالشىء مع ضدّ النهى عن ضدّه ، وهو الأمر بضدّه. لكن ذلك محال ، إمّا لأنّهما نقيضان ، إذ يعدّ «إفعل هذا» و «إفعل ضدّه» أمرا متناقضا ، كما يعدّ «فعله» و «فعل ضدّه» خبرا متناقضا ؛ وإمّا لأنّه تكليف بغير الممكن ، وأنّه محال.

والجواب : إن كان المراد بقولهم : «الأمر بالشىء طلب لترك ضدّه» على ما هو حاصل المعنى : أنّه طلب لفعل ضدّ ضدّه ، الّذى هو نفس الفعل المأمور به ، فالنزاع لفظيّ ، لرجوعه إلى تسميه فعل المأمور به تركا لضدّه ، وتسميه طلبه نهيا عنه. وطريق ثبوته النقل لغه ، ولم يثبت. ولو ثبت فمحضيه له : أنّ الأمر بالشىء ، له عباره اخرى ، كالأحجيه ، نحو : «أنت وابن أخت خالتك». ومثله لا يليق أن يدوّن في الكتب العلميه.

وإن كان المراد : أنّه طلب للكفّ عن ضدّه ، منعنا ما زعموا : أنّه لازم

للخلافين - وهو اجتماع كل مع ضد الآخر - لأنّ الخلافين : قد يكونان متلازمين ؛ فيستحيل فيهما ذلك ؛ إذ اجتماع أحد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه ؛ فيلزم اجتماع كل مع ضده ، وهو محال. وقد يكونان ضدّين لأمر واحد ، كالنوم للعلم والقدرة ، فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدّين.

حجّه القائلين بالاستلزام وجهان :

الأوّل - أنّ حرمة النقيض جزء من ماهيته الوجوب. فاللفظ الدالّ على الوجوب يدلّ على حرمة النقيض بالتضمّن. واعتذر بعضهم - عن أخذ المدعى الاستلزام ، واقتضاء الدليل التضمّن - بأنّ الكلّ يستلزم الجزء. وهو كما ترى.

واجيب : بأنّهم إن أرادوا بالنقيض - الّذى هو جزء من ماهيته الوجوب - الترك ؛ فليس من محلّ النزاع فى شيء ؛ إذ لا خلاف فى أنّ الدالّ على الوجوب دالّ على المنع من الترك ، وإلّا ، خرج الواجب عن كونه واجبا. وإن أرادوا أحد الأضداد الوجوديّة ، فليس بصحيح ، إذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك ، وأين هو من ذاك؟

وأنت إذا أحطت خبرا بما حكيناه فى بيان محلّ النزاع ، علمت أنّ هذا الجواب لا يخلو عن نظر ؛ لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام فى مقابله من ادعى أنّه عين النهى ، لا على أصل الاقتضاء. وما ذكر فى الجواب إنّما يتمّ على التقدير الثانى.

فالتحقيق : أن يردّد فى الجواب بين الاحتمالين ؛ فيتلقّى بالقبول على الأوّل ، مع حمل الاستلزام على التضمّن ، ويردّد بما ذكر فى هذا الجواب على الثانى.

الوجه الثاني - أن أمر الايجاب طلب يذمّ تركه اتفاقا ، ولا ذمّ إلّا على فعل ؛ لأنه المقدور ، وما هو هاهنا إلّا الكفّ عنه ، أو فعل ضده ، وكلاهما ضدّ للفعل. والذمّ بأيّهما كان ، يستلزم النهى عنه ، إذ لا ذمّ بما لم ينه عنه ، لأنه معناه.

والجواب : المنع من أنّه لا- ذمّ إلّا على فعل ، بل يذمّ على أنّه لم يفعل. سلّمنا ، لكننا نمنع تعلق الذمّ بفعل الضدّ ، بل نقول : هو متعلق بالكفّ ، ولا نزاع لنا فى النهى عنه.

واعلم : أنّ بعض أهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصرًا فى المعنوى ؛ فقال : التحقيق أنّ من قال بأنّ الأمر بالشىء يستلزم النهى عن ضده لا يقول بأنّه لازم عقليّ له ، بمعنى أنّه لا بدّ عند الأمر من تعقله وتصوّره. بل المراد باللزوم : العقليّ مقابل الشرعيّ ، يعنى : أنّ العقل يحكم بذلك للزوم ، لا الشرع. قال : «والحاصل : أنّه إذا أمر الأمر بفعل ، فبصدور ذلك الأمر منه يلزم أن يحرم ضده ، والقاضى بذلك هو العقل. فالنهي عن الضدّ لازم له بهذا المعنى. وهذا النهى ليس خطابا أصليًا حتّى يلزم تعقله ، بل إنّما هو خطاب تبعيّ ، كالأمر بمقدّمه الواجب اللازم من الأمر بالواجب ؛ إذ لا يلزم أن يتصوّره الأمر».

هذا كلامه. وأنت إذا تأملت كلام القوم رأيت أنّ هذا التوجيه إنّما يتمشى فى قليل من العبارات التى أطلق فيها الاستلزام. وأمّا الأكثرون فكلامهم صريح فى إرادته اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية. فحكمه على الكلّ بإرادته المعنى الذى ذكره تعسف بحت ، بل فريه بيّنه.

واحتجّ المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا ، بمثل ما ذكرناه فى برهان ما اخترناه ، وعلى ثبوته معنى بوجهين :

أحدهما : أنّ فعل الواجب الذى هو المأمور به لا يتمّ إلّا بترك ضده ، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب ، وحينئذ فيجب ترك فعل

الضدّ الخاصّ. وهو معنى النهى عنه.

وجوابه يعلم ممّا سبق آنفاً؛ فإنّا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلّا به مطلقاً، بل يختصّ ذلك بالسبب، وقد تقدّم.

والثانى: أنّ فعل الضدّ الخاصّ مستلزم لترك المأمور به، وهو محرّم قطعاً؛ فيحرم الضدّ أيضاً؛ لأنّ مستلزم المحرّم محرّم.

والجواب: إن أردتم بالاستلزام: الاقتضاء والعليّة، معنا المقدمه الاولى، وإن أردتم به مجرد عدم الانفكاك فى الوجود الخارجى على سبيل التجوّز، معنا الأخير.

وتنقيح المبحث: أنّ الملزوم إذا كان علّه لللازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضياً لتحريم الملزوم، لنحو ما ذكر فى توجيه اقتضاء إيجاب المسبّب إيجاب السبب، فإنّ العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلّه. وكذا إذا كانا معلولين لعلّه واحده؛ فإنّ انتفاء التحريم فى أحد المعلولين يستدعى انتفائه فى العلّه، فيختصّ المعلول الآخر الذى هو المحرّم بالتحريم من دون علّته. وأمّا إذا انتفت العلّيه بينهما والاشتراك فى العلّه، فلا- وجه حينئذ لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم؛ إذ لا ينكر العقل تحريم أحد أمرين متلازمين اتفاقاً، مع عدم تحريم الآخر.

وقصارى ما يتخيّل: أنّ تضادّ الأحكام بأسرها يمنع من اجتماع حكمين منها فى أمرين متلازمين.

ويدفعه: أنّ المستحيل إنّما هو اجتماع الضدّين فى موضوع واحد. على أنّ ذلك لو أثر، لثبت قول الكعبى بانتفاء المباح، لما هو مقرّر من أنّ ترك الحرام لا بدّ وأن يتحقّق فى ضمن فعل من الأفعال، ولا- ريب فى وجوب ذلك الترك، فلا- يجوز أن يكون الفعل المتحقّق فى ضمنه



مباحا ؛ لأنه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم.

وبشاعه هذا القول غير خفيته. ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف ، حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب إلّا به مطلقا ؛ لظنهم أنّ الترك الواجب لا يتم إلّا في ضمن فعل من الأفعال ؛ فيكون واجبا تخييريّا.

والتحقيق في رده : أنّه مع وجود الصارف عن الحرام ، لا- يحتاج الترك إلى شيء من الأفعال ، وإنّما هي من لوازم الوجود ، حيث نقول بعدم بقاء الأكوان واحتياج الباقي إلى المؤثّر. وإن قلنا بالبقاء والاستغناء ، جاز خلق المكلف من كلّ فعل ؛ فلا يكون هناك إلّا الترك.

وأما مع انتفاء الصارف وتوقّف الامتثال على فعل منها - للعلم بأنّه لا يتحقّق الترك ولا يحصل إلّا مع فعله - فمن يقول بوجوب ما لا- يتم الواجب إلّا به مطلقا ، يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ، ولا ضير فيه ، كما أشار إليه بعضهم. ومن لا يقول به فهو في سعه من هذا وغيره.

إذا تمهّد هذا فاعلم : أنّه إن كان المراد باستلزام الضدّ الخاصّ لترك المأمور به ، أنّه لا- ينفكّ عنه ، وليس بينهما علّية ولا مشاركة في علّه ، فقد عرفت : أنّ القول بتحريم الملزوم حينئذٍ لتحريم اللازم ، لا وجه له. وإن كان المراد أنّه علّه فيه ومقتض له ، فهو ممنوع ، لما هو بيّن ، من أنّ العلّه في الترك المذكور إنّما هي وجود الصارف عن فعل المأمور به وعدم الداعي إليه ، وذلك مستمرّ مع فعل الأضداد الخاصّه ؛ فلا- يتصوّر صدورهما ممّن جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف ، إلّا على سبيل الإلجاء ، والتكليف معه ساقط.

وهكذا القول بتقدير أن يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلّه ، فإنّه ممنوع أيضا ؛ لظهور أنّ الصارف الّذى هو العلّه في الترك ليس علّه لفعل الضدّ. نعم هو مع إرادته الضدّ من جملة ما يتوقّف عليه فعل الضدّ ،

فإذا كان واجبا كانا ممّا لا يتمّ الواجب إلّا به.

وإذ قد أثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدّمه الواجب ، فلا حكم فيهما بواسطه ما هما مقدّمه له ، لكنّ الصارف باعتبار اقتضائه ترك المأمور به ، يكون منهيّا عنه ، كما قد عرفت. فإذا أتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجبهه. وذلك لا ينافى التوصل به إلى الواجب ، فيحصل ، ويصحّ الإتيان بالواجب الّذى هو أحد الأضداد الخاصه. ويكون النهى متعلّقا بتلك المقدّمه ومعلولها ، لا بالضدّ المصاحب للمعلول.

وحيث رجع حاصل البحث هاهنا إلى البناء على وجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به وعدمه ، فلو رام الخصم التعلّق بما تبهنا عليه ، بعد تقريبه بنوع من التوجيه ، كأن يقول : «لو لم يكن الضدّ منهيّا عنه ، لصحّ فعله وإن كان واجبا موشّعا. لكنّه لا- يصحّ في الواجب الموسّع ؛ لأنّ فعل الضدّ يتوقّف على وجود الصارف عن الفعل المأمور به ، وهو محرّم قطعاً. فلو صحّ مع ذلك فعل الواجب الموسّع ، لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه ممّا لا يتمّ الواجب إلّا به. فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم فى أمر واحد شخصى ، ولا- ريب فى بطلانه» لدفعناه ، بأنّ صحّ البناء على وجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به ، تقتضى تماميه الوجه الأول من الحجّه ، فلا يحتاج إلى هذا الوجه الطويل.

على أنّ الّذى يقتضيه التدبّر ، فى وجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به مطلقا ، على القول به ، أنّه ليس على حدّ غيره من الواجبات. وإلّا لكان اللّازم - فى نحو ما إذا وجب الحجّ على النائى فقطع المسافه أو بعضها على وجه منهيّ عنه - أن لا يحصل الامتثال حينئذ ؛ فيجب عليه إعاده السعى بوجه سائغ ، لعدم صلاحية الفعل المنهيّ عنه للامتثال ، كما سيأتى بيانه. وهم لا يقولون بوجوب الاعاده قطعاً ؛ فعلم أنّ الوجوب فيها إنّما هو للتوصل بها إلى الواجب. ولا ريب أنّه بعد الإتيان بالفعل

المنهَى عنه يحصل التوصل ؛ فيسقط الوجوب ، لانتفاء غايته .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : الواجب الموسع كالصلاه مثلا يتوقف حصوله - بحيث يتحقق به الامتثال - على إرادته وكراهه ضده ؛ فإذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الإراده وهاتيك الكراهه واجبتين ، فلا يجوز تعلق الكراهه بالضد الواجب ؛ لأن كراهته محرّمه ، فيجتمع حينئذ الوجوب والتحريم فى شيء واحد شخصى . وهو باطل ، كما سيجىء .

لكن قد عرفت : أنّ الوجوب فى مثله إنّما هو للتوصيل إلى ما لا- يتم الواجب إلّا به . فإذا فرض أنّ المكلف عصى وكره ضداً واجبا ، حصل له التوصل إلى المطلوب ؛ فيسقط ذلك الوجوب ؛ لفوات الغرض منه ، كما علم من مثال الحج .

ومن هنا يتّجه أن يقال بعدم اقتضاء الأمر للنهى عن الضدّ الخاصّ ، وإن قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب إلّا به ؛ إذ كونه وجوبه للتوصل يقتضى اختصاصه بحاله إمكانيه ، ولا ريب أنّه ، مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعى ، لا يمكن التوصيل ؛ فلا معنى لوجوب المقدمه حينئذ . وقد علمت أنّ وجود الصارف وعدم الداعى مستمران مع الأضداد الخاصه .

وأيضاً : فحجّه القول بوجوب المقدمه - على تقدير تسليمها - إنّما ينهض دليلاً- على الوجوب فى حال كون المكلف يريد الفعل المتوقف عليها ، كما لا يخفى على من أعطاها حقّ النظر . وحينئذ فاللازم عدم وجوب ترك الضدّ الخاصّ فى حال عدم إرادته الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمه له ؛ فلا- يتم الاستناد فى الحكم بالاقتضاء إليه . وعليك بامعان النظر فى هذه المباحث ؛ فإنّى لا أعلم أحداً حام حولها .

**قوله : (الحقّ أنّ الأمر بالشىء ... الخ).**

الخلايف فى هذه المسأله كالمسأله المتقدّمه ليس من جهه دلالة صيغه الأمر على ذلك وعدمها وإنّما الكلام فى قضاء ما دلّ على إيجاب الفعل بذلك سواء كان الدالّ عليه صيغه الأمر أو غيرها على وجه الحقيقه أو المجاز بل لو دلّ العقل على وجوب شىء جرى فيه البحث فإدراج المسأله فى بحث الأوامر إنّما هو من جهه مدلولها ، وقد أدرجها بعضهم فى الأدلّه العقليّه كالمسأله المتقدّمه من جهه كونها من جمله الملازمات الثابته بحكم العقل.

**قوله : (عن ضدّه الخاصّ ... الخ).**

قد يفسّر مطلق الضدّ فى المقام الشامل للخاصّ والعامّ بما ينافى الفعل المأمور به ويستحيل اجتماعه معه فى الخارج ، فيعمّ ذلك ما يكون مقابلته للمأمور به من قبيل تقابل الإيجاب والسلب ، كما فى الضدّ العامّ أو من قبيل تقابل التضادّ ، كما فى الضدّ الخاصّ ، وما يكون منافيا له بالذات أو بالعرض بأن لا ينفكّ عمّا ينافيه بالذات ، كالامور الملازمه لأضداده فإنّ منافاتها للمأمور به تبعيّة من جهه ملازمتها لما يضاؤه من غير أن يكون هناك مضاؤه بينهما مع قطع النظر عن ذلك وهذا التفسير للضدّ العامّ لا يخلو عن ضعف ، فإنّ اندراج الأخير فى محلّ البحث غير متّجه ، إذ لا يزيد الحال فيها على لوازم الواجب ولوازم مقدّماته بالنسبه إلى البحث السابق ولا يندرج شىء منها فى عنوان المقدّمه كما عرفت الحال فيها ، أقصى الأمر أن يثبت لها هناك وجوب بالعرض نظرا إلى وجوب ما يلازمها.

والظاهر أنّ المعنى المذكور ممّا لا يقبل النزاع حسب ما مرّ بيانه ، والكلام فى هذه المسأله نظير البحث فى مقدّمه الواجب من غير تفاوت فلا إشكال فى حصول النهى عنها على الوجه المذكور من غير أن يكون هناك نهيان بل نهى واحد متعلّق بالمنهى عنه بالذات وبما يلازمه بالعرض بعين النهى المتعلّق بذلك الشىء ولا ربط له بما هو المتنازع فيه فى المقام وفى بحث المقدّمه كما مرّ القول فيه.

فالأولى تفسير الضدّ هنا بما ينافى المأمور به بالذات سواء كان يناقضه ،

كما فى الضدّ العامّ بمعنى الترك فىقابله تقابل الإيجاب والسلب أو كان مضادًا له ملازمًا لنقيضه ، كما فى سائر الأضداد الخاصّه المنافيه للمأمور به بالذات الملازمه لما يناقضه - أعنى: الترك - .

وقد يعدّ منافاتها للمأمور به حينئذ عرضيّه وهو غير متّجه لوضوح كون المنافاه بين الضدّين ذاتيه ولذا يعدّ تقابل التضادّ من أقسام التقابل من غير أن يرجع إلى تقابل الإيجاب والسلب وكان القائل المذكور يسلم ذلك ، وما ذكره مبنى على المسامحه فى التعبير وإلا فالفرق بين الضدّ ولوازمه أمر غنى عن البيان. هذا.

وأما الضدّ الخاصّ فقد يطلق على كلّ من الأفعال الوجوديه المنافيه للمأمور به بالذات والوجه فى إطلاق الخاصّ عليها ظاهر وقد يطلق على المفهوم الجامع بين تلك الأضداد - أعنى : الفعل الوجودى الخاصّ الّذى لا يجمع المأمور به بالذات - وهو حينئذ عنوان لكلّ من تلك الأضداد وآله لملاحظتها بخصوصياتها على وجه كلّى ، والنهى فى الحقيقه إنّما يتعلّق بتلك الجزئيات وإن لوحظت بالعنوان العامّ ولا منافاه وهو بهذا المعنى وإن كان شاملا لجميع الأضداد الخاصّه ، فربما يتوهم كون المناسب عدّه ضدًا عاما نظرا إلى ذلك لكن لما كانت الخصوصيّه ملحوظه فى المفهوم المذكور على وجه الإجمال ، بل كان المنهى عنه فى الحقيقه هو كلّ واحد من الأضداد الخاصّه وكان ذلك العنوان العامّ آله لملاحظتها صحّ عدّه خاصا.

وقد يؤخذ المعنى المذكور بإسقاط ملاحظه الخصوصيّه فىقال : إنّ الفعل الوجودى الّذى لا يجمع المأمور به بالذات فىكون مفاده حينئذ أمرا كليًا منطبقا على الجزئيات الخاصّه من غير أن يكون شىء من تلك الخصوصيات مأخوذه فى مفهوم الضدّ ، وهو بهذا الاعتبار أيضا ضدّ خاصّ ، وإن كان أقرب إلى العموم من الوجه السابق لتعلّق النهى أيضا بتلك الجزئيات الخاصّه من حيث انطباق ذلك عليها وإن لم يكن شىء من تلك الخصوصيات متعلّقه للنهى بملاحظه خصوصياتها بل إنّما يتعلّق النهى بها من جهه كونها فعلا وجوديًا مضادًا للمأمور به

فهى أضداد خاصه يتعلّق النهى بها من جهه كونها من جزئيات المنهى عنه ، فلا وجه أيضا لاندراج ذلك فى الضدّ العامّ ، كيف ولا يتعلّق النهى فى الضدّ العامّ بشىء من جزئيات الأفعال ، وإنّما يتعلّق بأمر عامّ يقارن تلك الجزئيات حسب ما نشير إليه إن شاء الله.

والظاهر : أنّ القائل باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاصّ إنّما يعنى به أحد الوجهين المذكورين ، إذ لا يعقل القول بدلاله الأمر على النهى عن خصوص كلّ من الأضداد الخاصّه بعنوانه الخاصّ به.

### قوله : (وأما العامّ فقد يطلق ... الخ).

يمكن أن يلحظ الأضداد الوجوديّة حينئذ على كلّ من الوجهين المتقدمين فتكون خصوصيّة الضدّ الخاصّ ملحوظه فى أحدها على أحد ذينك الوجهين غير ملحوظه فى الآخر على حسب ما مرّ ، وعلى كلّ منهما فأحد الأضداد إمّا أن يلحظ على وجه يعتبر فيه الوحده فيكون المنهى عنه هو واحد منها دون ما يزيد عليه وإمّا أن يلحظ على وجه الاشتراط فيكون النهى عن أحدها نهيا عن جميع آحادها فيكون بمنزله النكره فى سياق النفى ، وعلى جميع التقادير فليس المنهى عنه إلّا الضدّ الخاصّ إلّا أنّه مع دلالتة على الاستغراق يكون المنهى عنه جميع الأضداد الخاصّه ومع عدمها يكون ضدا خاصا لها من غير تعيين وكأنّ المقصود به النهى عن إيقاع ضدّ مكان الواجب أى ضدّ كان منها ، فلا يعمّ النهى كلّا من ضدّي الأمور به لو أمكن الإتيان بهما فى زمان واحد وإنّما المحرّم واحد منهما.

### قوله : (وقد يطلق ويراد به الترك).

هذا هو المعروف فى إطلاق الضدّ العامّ وإنّما أطلق عليه الضدّ لعدم إمكان اجتماعه مع الأمور به ولا ينافيه كونه عدميا ، إذ اعتبار كون الضدّ وجوديّا من اصطلاح أرباب المعقول ولا-ربط له بإطلاق علماء الاصول أو اطلق عليه لفظ الضدّ من جهه مقارنة للأضداد الخاصّه فيكون الإطلاق المذكور مجازا من جهه المجاوره.

وأما كونه عامًا فظاهر لمقارنته لكل من الأضداد الوجودية أو لشموله ما يقارن الأضداد الخاصه وما لا يقارنها بناء على إمكان خلو المكلف عن الأفعال أو لكون المنهي عنه حينئذ أمرًا عامًا لا يقتضى تعلق النهي بشيء من الأضداد الخاصه ، كما يقتضى به تعلق النهي بالضد الخاص على أحد الوجوه المتقدمه ، ونحو ذلك إطلاقه على الكف عن فعل المأمور به فهو أيضا فعل عام يغير كلما من الأضداد الخاصه ويقارنها ، والقائل بكون متعلق النهي هو الكف دون الترك ينبغي أن يعتبر في الضد العام في المقام الكف المذكور ، وحينئذ فإطلاق الضد عليه ظاهر بالنظر إلى الاصطلاح أيضا.

**قوله : (وهذا يدل الأمر على النهي عنه بالتضمن ... الخ).**

وذلك لكون مدلول الصيغه طلب الفعل مع المنع من الترك فتكون دلالتها على المنع من الترك بالتضمن وسيجيء تفصيل القول فيه إن شاء الله.

### تحرير محل النزاع

**قوله : (واضطرب كلامهم في بيان محله).**

إعلم : أن الكلام في بيان محل النزاع في المقام يقع في امور :

أحدها : أن المراد بالنهي عن الضد المذموم وقع الكلام في دلاله الأمر عليه هل هو النهي الأصلي أو التبعي؟ وهل يراد به النهي النفسى أو الغيرى؟

فإنه كما ينقسم الواجب إلى أصلى وتبعي ونفسى وغيرى كذلك الحرام ينقسم إلى الأقسام الأربعة المذكوره ، فما يتعلق غرض الشارع بعدمه في نفسه فهو حرام أصلى ، وما يتعلق غرضه بعدمه لأدائه إلى محرم آخر وأداء عدمه إلى واجب من غير أن يكون له مطلوبية مع قطع النظر عن ذلك فهو حرام غيرى ، وما يكون متعلقا للخطاب على نحو ما مر في الواجب الأصلى فهو حرام أصلى ، وما يلزم حرمة من تعلق الخطاب بشيء آخر من غير أن يتعلق به أصاله فهو حرام تبعي.

وحينئذ نقول : إنه على القول بكون الأمر بالشىء عين النهي عن ضده ليس هناك تكليفان صادران عن المكلف ، بل الحاصل هناك تكليف واحد يكون أمرا بالشىء وهو بعينه نهى عن ضده ، فمفاد وجوب الشىء عند هذا القائل هو حرمة

ضدّه حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله ، وأما على القول بمغايره الأمر بالشىء النهى عن ضدّه واستلزامه له فمن البين التزام القائل المذكور حينئذ بحصول تكليفين يكون أحدهما ملزوماً والآخر لازماً له ، لكن لا بدّ من القول بكون أحدهما نفسياً والآخر غيرياً ، إذ لا يعقل القول بحصول تكليفين مستقلّين فى المقام يكون الأخذ بكلّ منهما مطلوباً فى نفسه وفى حىال ذاته ليتفرّع عليهما ثوابان على تقدير امتثالهما وعقابان على فرض العصيان حسب ما مرّ القول فيه فى مقدّمه الواجب .

والظاهر على هذا المذهب كون الخطاب به تبعياً ، لوضوح عدم دلالة الخطاب أصله إلّا على تكليف واحد هو إيجاب ذلك الشىء وإتّما استفاد التكليف بالترك من جهة استلزامه له كما هو شأن الأحكام التبعيّة .

نعم لو قيل بحصول الدلالة اللفظيّة الالتزاميّة وسلم تنزيلها منزله الدلالة المطابقيّة فى تعلّق الخطاب بمدلوله كان النهى عنه أصلياً ، لكنّ القول بحصول الالتزام اللفظى - فى محلّ الخلاف على فرض ثبوت القائل به - موهون جدّاً كما ستعرفه إن شاء الله ، ومع ذلك لا يترتّب ثمره على القول بتعلّق الخطاب به أصله والبناء على ثبوته تبعاً حسب ما مرّ الكلام فيه فى مقدّمه الواجب ، وحينئذ فما ذكره بعض الأفاضل - من أنّ الخلاف فى المسألة فى النهى الأصلي المتعلّق بالضدّ دون التبعى فهو ليس من محطّ النزاع فى شىء - بين الوهن ، وهو نظير ما ذكره فى مقدّمه الواجب من كون الخلاف فى وجوبها الأصلي بل النفسى أيضاً ، حسب ما مرّت الإشارة إليه ، وقد بيّنا هناك ما يرد عليه .

وما يتوهم فى المقام : من أنّ ما فرّع على الخلاف المذكور من فساد الضدّ إذا كان عباده موسّعه يدلّ على إرادته التحريم الأصلي لعدم ترتّب الفساد على النهى التبعى ، مدفوع بأنّه إن كان عدم ترتّب الفساد على النهى التبعى من جهة عدم تعلّق صريح النهى به فهو بين الفساد ، لوضوح أنّ الفساد المستفاد من النهى المتعلّق بالعبادة ليس من جهة دلالة اللفظ عليه ابتداءً بل من جهة منافاه التحريم لصحّه العباده وحينئذ فأى فرق بين استفاده التحريم من اللفظ ابتداءً ومن العقل بواسطه



اللفظ - كما فى المقام - أو من العقل المستقل ، وإن كان من جهه كون النهى المتعلق به حينئذ غيرًا ، إذ لا منافاه فيه للرجحان المعبر فى العباده ليكون قاضيا بفسادها .

ففيه : أولاً : أنّ دعوى كون النهى المتعلق بالضدّ الخاصّ نفسياً ليكون هناك تكليفان أصليان مستقلّان ممّا يشهد الوجدان السليم بفساده ، بل هو واضح الفساد بحيث لا مجال لتوهم الخلاف فيه كما مرّت الإشارة إليه .

وثانياً : أنّه لا- داعى إلى حمل كلامهم على هذا الوجه السخيف ، ومجرّد ما ذكر من الوجه لا يقضى به ، إذ التزام دلالة النهى الغيرى المتعلّق بالعباده على الفساد أهون من ذلك بمراتب بل لا- غبار عليه فى ظاهر النظر ، نظراً إلى أنّ صحّه العباده يتوقّف على تعلّق الأمر بها ومع فرض تعلّق النهى الغيرى بها لا مجال لتعلّق الأمر لاستحاله تعلّق الأمر والنهى بشيء واحد ولو من جهتين على ما هو المعروف بينهم وكون النهى غيريّاً لا- يقضى بجواز الاجتماع ، إذ الجبهه القاضيه بالمنع فى غيره قاضيه بالنسبه إليه أيضاً لاّتحاد المناط فى المنع ، إذ مع كون ترك العمل مطلوباً للشارع ولو لأجل الغير لا يعقل أن يكون فعله مطلوباً له أيضاً .

نعم هناك وجه دقيق لعدم ترتّب الفساد على النهى الغيرى فى المقام غير ما يتخيّل فى بادئ النظر يأتي بيانه إن شاء الله ، ولا يقضى ذلك بصرف كلامهم فى المقام عن ظاهره وحمله على ذلك الوجه الفاسد .

والحاصل : أنّه لو فرض فساد الدعوى المذكوره فمن الظاهر أنّه ليس أمراً ظاهراً وعلى فرض ظهوره فليس فى الوضوح كوضوح فساد التزام تكليفين نفسيين حاصلين فى المقام حتّى يصحّ جعل ذلك شاهداً على حمل كلامهم على ذلك الاحتمال الذى لا ينبغى وقوع الخلاف فيه بين أهل العلم ، غايه الأمر أن يقال : بفساد ما بنوا عليه من الثمره بعد التأمل حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله .

فتلخص ممّا قرّنا أنّ النزاع فى المقام فى تعلّق النهى الغيرى التبعي بالضدّ فالقائل بكون الأمر بالشىء مستلزماً للنهى عن ضده إنّما يعنى به ذلك والقائل

بعده يمنع عن حصول النهى عن الضد من أصله ، غايه الأمر أن يقول : بكون الضد ممّا لا بدّ من تركه أو كون تركه مطلوباً لمطلوبيّه الأمور به ، لعدم انفكاكه عنه بأن يكون هناك طلب واحد يتعلّق بالمأمور به بالذات ويترك الضدّ بالعرض ، على ما مرّت الإشارة إلى نظيره في مقدّمه الواجب .

ثانيها : أنّه لا خلاف لأحد في كون صيغه الأمر مغايره لصيغه النهى وأنّه لا اتّحاد بين الصيغتين في الوجود حتّى يكون صيغه «إفعل» عين صيغه «لا تفعل» وكذا في عدم حصول الملازمه بين الصيغتين ، لوضوح خلافه بالحسن فلا يقع في مثله التشاجر بين العلماء وإنّما الخلاف في المقام في كون صيغه الأمر بالشىء قاضيا بمفاد النهى عن الضدّ حتّى يكون الحاصل بصيغه الأمر أمرين - أعى الأمر بالشىء والنهى عن ضده - سواء كانا حاصلين بحصول واحد أو حصولين يتبع الثانى منهما للأوّل في الوجود أو أنّه ليس الحاصل هناك إلّا الأمر بالشىء لا غير .

ثمّ إنّّه لا تأمل في وقوع الخلاف بينهم في اقتضاء الأمر للنهى بالنسبه إلى الأضداد الخاصّه ، كما هو ظاهر كلماتهم ، وفي وقوع الخلاف بالنسبه إلى الضدّ العامّ بمعنى الترك تأمل ، نظرا إلى وضوح اقتضاء الأمر له بحيث لا مجال للريب فيه فيبعد وقوع النزاع في مثله إلّا أن يكون الخلاف فيه في كيفيّة الاقتضاء حسب ما يشير إليه المصنّف ، ولذا حكى الإجماع على ثبوت أصل الاقتضاء ، لكن يظهر من كلمات جماعه من الاصوليين وقوع الخلاف فيه أيضا منهم : السيّد العميدى في المنيه حيث عنون البحث في الضدّ العامّ بمعنى الترك وجعله مضادا للمأمور به بالذات وما يشتمل على الترك من أحد الأضداد الوجوديّة مضادا له بالعرض فقال : بكون الأمر بالشىء قاضيا بالنهى عن ضده العامّ بالمعنى المذكور بالذات وعن سائر الأضداد الوجوديّة بالعرض ، وقد حكى الخلاف فيه عن جمهور المعتزله وكثير من الأشاعره وعزى اختياره إلى محقّقى الفريقين من المتأخّرين وهذا كما ترى صريح في وقوع الخلاف في الأمرين .

وربما يلوح ذلك من العلّامه في النهايه وقد استقرب القول بافاده الأمر بالشىء النهى عن ضده العامّ بمعنى الترك إذا لم يكن الأمر غافلا عنه .

وربما يستفاد القول به من السيد قدس سره في الذريعة حيث قال : إنّ الذي يقتضيه الأمر كون فاعله مريدا للمأمور به وإنه ليس من الواجب أن يكره الترك ثم ذكر الأمر المتعلق بالنوافل مع أنه سبحانه ما نهى عن تركها ولا كره أضدادها ؛ فالظاهر على هذا وقوع الخلاف بالنسبة إلى الضدّ العامّ أيضا إلّا أنه ضعيف جدًا.

ويمكن تصوير القول بعدم الاقتضاء فيه بوجهين :

أحدهما : أن يكون مبتدئا على القول بجواز التكليف بالمحال فيجوز عنده الأمر بالفعل وبالترك معا فلا يدلّ مجرّد الأمر بالشىء على المنع من تركه.

وفيه : أنّ قضيه القول المذكور جواز حصول المنع من الترك والأمر به معا فلا يلزم من حصول الأمر بالفعل والترك معا إلّا حصول المنع من الترك والأمر بالترك ، فيكون المنع من الترك حاصلًا في المقام أيضا كما يقول به من لا يجوز التكليف بالمحال من غير فرق ، كيف والقائل بجواز التكليف بالمحال لا يقول ببطلان دلالة التضمّن أو الالتزام ، غايه الأمر أن يقول : بجواز اجتماع الأمرين.

ثانيهما : أن يكون ملحوظ القائل المذكور أنه ليس الحاصل في المقام إلّا تكليف إيجابى فقط من غير أن يتحقّق هناك تحريم ، بل إنّما يكون المنع من الترك حاصلًا بالتزام العقل من غير أن يكون هناك أمر آخر غير الإلزام المذكور فليس هناك إذن نهى عن الضدّ.

وأنت خير بآئه إن تمّ التقرير المذكور - حسب ما يجيء بيانه إن شاء الله - أفاد كون الأمر بالشىء عين النهى عن ضده بحسب الخارج فيعود النزاع لفظيًا حيث إنّ القائل بعدم الدلالة يقول : إنه ليس هناك شىء وراء إيجاب الفعل ، والآخر يقول : إنّ المنع من الترك حاصل بحصول الإيجاب المذكور ، ثمّ إنه قد وقع الخلاف أيضا بينهم في كيفية الاقتضاء في المقامين بعد اقتضاء أصل الدلالة ، حسب ما قرره المصنّف وسنشير إليه إن شاء الله في الضدّ العامّ.

ثالثها : أنّ جماعه من المتأخّرين قرّروا النزاع في المسألة في الواجب المضيق إذا كان ما يضادّه واجبا موسّعًا وقالوا : إنّ الواجبين إمّا أن يكونا موسّعين

أو مضيقتين أو المأمور به مضيقتا والضدّ موسعا أو بالعكس ، وذكروا أنّه لا خلاف في شيء من الأقسام إلّا الثالث ، أمّا الحال في الموسّعين فظاهر ، وأمّا المضيقتان فإن كان اهتمام الشارع بهما على نحو واحد تخيّر المكلف بينهما ، وإن كان أحدهما أهمّ من الآخر اختصّ الأهمّ بالوجوب دون الآخر.

وبعضهم قسّم الواجب حينئذ إلى ما يكون من حقّ الله أو من حقّ الناس أو أحدهما من حقّ الله والآخر من حقّ الناس ، ففي الأوّل والثاني يتخيّر المكلف بينهما إلّا أن يثبت أهميته أحدهما ، وفي الثالث يقدم الثاني إلّا أن يعلم كون الأوّل أهمّ منه ومرجع ذلك إلى الوجه المتقدم ، إذ ليس تقديم حقّ الناس على حقّه تعالى إلّا من جهه الأهميه في الجملة ، ففيه بيان لما هو الأهمّ على وجه كلّى ، أمّا الوجه الرابع فالحال فيه ظاهر لوضوح عدم قضاء الأمر بالموسّع بالنهي عن المضيّق ، لعدم مزاحمته له.

وقد ناقشهم بعض الأفاضل في أمرين :

أحدهما : في عدّ الموسّع مأمورا به والمضيّق ضداً مع أنّه ينبغي أن يكون الأمر بالعكس لكون المضيّق مطلوباً للشارع في ذلك الزمان البتة فيكون الموسّع ضداً له ، ولذا بنى الفاضل المذكور على إسقاط القسم الرابع وجعل الوجه ثلاثة.

ويدفعه : أنّ صحّه إطلاق كلّ من اللفظين مبنى على حصول مدلوله في المقام والمفروض حصوله فأى مناقشه في إطلاق لفظه عليه وتضيّق الطلب في جانب الضدّ ، وتوسعته (١) في جانب المأمور به لا يمنع من إطلاق المأمور به على الموسّع والضدّ على الآخر، لوضوح تعلق الأمر بالموسّع وكون الآخر ضداً له ، وإنّما يطلق

---

(١) المراد بالتوسعه في المقام ما يعم المؤقت وغيره وكذا المراد بالمضيّق ، وتفصيل الأقسام أن يقال : إنّ الواجبين إمّا أن يكون مؤقتين أو غير مؤقتين أو المأمور به مؤقتا والضدّ غير مؤقت أو بالعكس وعلى كلّ حال فإنّما أن يكونا من حقّ الله تعالى أو من حقوق الناس أو المأمور به من حقّه تعالى والضدّ من حقوق الناس أو بالعكس ، فيكون الأقسام أربعة ، وسيبين ما يظهر الحال في الجميع ممّا قرّناه منه رحمه الله.

المأمور به حينئذ على الموسع ، حيث إن المقصود معرفه اقتضائه النهى عن ضده وعدمه ، فيقال : إن تعلق الأمر بالموسع لا يقتضى تعلق النهى بضده المفروض فلا بد في هذا اللحاظ من اعتبار الموسع مأمورا به والآخر ضدا له وإن كان مضيقا وهو ظاهر ، وكون بقاء الأمر بالموسع حينئذ محلا للكلام لا يمنع من إطلاق اللفظ عليه مع تعلق الأمر به فى الجملة كما هو الحال فى غيره .

وثانيهما : أن أهميه أحد الواجبين فى نظر الشارع إنما يقضى بألويته اختيار المكلف له وأين ذلك من اختصاص التكليف به بحسب الشرع؟ إلا أن يقوم هناك دليل شرعى على وجوب تقديم الأهم ، كما فى الصلاه اليوميّه بالنسبه إلى صلاه الكسوف ، وهو أمر آخر .

وفيه : أن المقصود من الأهميه فى المقام هو ما يكون وجوبه أشد فى نظر الشرع واهتمامه به أكثر ، ولا ريب أنه إذا كان الحال على ذلك كان الأخذ بالأهم كذلك متعينا عند الدوران بينه وبين غيره ، وثبوت الأهميه على الوجه المذكور أمر ظاهر من ملاحظه الشرع وممارسه الأدله الشرعيه من غير حاجه إلى قيام دليل خاص عليه ، فإذا ثبت ذلك من الشرع قضى بتقديم الأهم كما هو ظاهر من ملاحظه موارده . هذا .

ولا يذهب عليك أن ما ذكره الجماعه من تخصيص محل النزاع بالصوره المذكوره غير مذكور فى كلام المعظم ، بل كلماتهم مطلقه وإنما تعرّض للتفصيل المذكور جماعه من المتأخرين وكان الحامل لهم على تخصيص الخلاف بالواجبين ظهور الثمره بالنسبه إلى ذلك ، إذ لو لم يكن الضد مأمورا به لم يتفرّع عليه الثمره المفروضه من الحكم بفساده على القول باقتضائه النهى عنه وإخراج صوره توسعه الأمر من جهه ظهور عدم حرمة الترك حينئذ قبل تضيق الأمر فلا يعقل تحريم أضداده الخاصه حتى يتبعه الفساد ، وأمّا إخراج الواجبين المضيقين فلعدم إمكان تعلق الأمر بهما على الوجه المذكور فإما أن يبنى على التخيير أو يحكم بتعيين الأهم فعلى الأول لا وجه للنهى عن الضد وعلى الثانى لا مسرح لاحتمال الصحه فى الآخر .

قلت : وأنت خير بما فيه أمّا أولاً : فبأنّه لا داعى إلى تخصيص النزاع بالصورة المفروضة مع إطلاق كلام الأصوليين واختصاص الثمره بالصورة المفروضة على فرض تسليمه لا يقضى بتخصيص النزاع ، لإمكان وقوعه على سبيل الإطلاق وإن أثمر الخلاف فى صورته مخصوصه ، إذ لا يعتبر فى ثمره الخلاف جريانها فى جميع جزئيات المسأله.

وأما ثانيا : فلأنّ اختصاص الثمره بالصورة المفروضة محلّ نظر ، لإمكان جريانها فى غير الواجبات ، فإنّه إذا كان الضدّ من العقود أو الإيقاعات أمكن القول بفساده من جهه النهى المتعلّق به بناء على القول باقتضائه الفساد فى المعاملات مطلقا وأيضا فلو كان الضدّ فى نفسه من الأفعال المباحه فإن قلنا : بتعلّق النهى به لم يصح الاستيجار عليه ولم يستحق العامل أخذ الاجره عليه ، لاندراجه إذا فى اجور المحرّمات.

ثمّ إنّ جريان الثمره بالنسبه إلى المندوبات كالصلاه المندوبه والتلاوه والزياره ونحوها ظاهر ، ولا-وجه لتخصيص الحكم بالواجب.

وأما ثالثا : فلأنّ الحكم بخروج المضيّقين عن محلّ الخلاف غير ظاهر ، وما ذكر من الوجه إنّما يقضى بعدم جواز تعلّق التكليف بهما معا وأمّا إذا كان التكليف بهما على الترتيب فمما لا مانع منه حسب ما يأتى تفصيل القول فيه إن شاء الله.

وما ذكروه من خروج الأمر بالموسّع عن محلّ الكلام فإنّما يصحّ إذا لوحظ بالنسبه إلى الفعل الواقع فى أجزاء الوقت قبل تضيّق الواجب ، إذ من البين حينئذ عدم اقتضائه النهى عن ضده مطلقا ولو عن ضده العامّ بمعنى الترك ، إذ لا منع حينئذ عن تركه ولا يقضى ذلك بتخلّف اقتضاء الأمر بالشىء عن المنع عن تركه ، بل ولا النهى عن أضداده ، بناء على القول به بل قضاؤه بذلك حينئذ على نحو دلالته على الوجوب ، فكما أنّه يفيد وجوب الفعل فى تمام الوقت بمعنى إلزامه بأدائه فى المده المضروبه فى الجملة يفيد المنع عن إخلاء تمام الوقت عن الفعل المفروض وتركه فيه ، بل والمنع عن أضداده الوجوديّة المانعه عن الإتيان به كذلك.

فتلخص بما قررنا : أنّ القول باقتضاء الأمر النهي عن ضده لا ينافي عدم حصول النهي عن ترك الواجب في أجزاء الوقت قبل حصول الضيق ، فإنّ قضاءه بالنهي عن الضدّ إنّما هو على طبق الأمر المتعلق به - حسب ما ذكرنا - ولا يستلزم ذلك حصول المنع من الترك ولا النهي عن أضداده بالنسبة إلى ما يحصل به أداء الواجب ويتّصف بالوجوب من جهة تحقّق الواجب به ، كما هو الحال في جزئيات الواجب العيني ، فإنّها متّصفه بالوجوب من حيث تحقّق الواجب بها مع أنّه لا يمنع من ترك شيء من خصوص تلك الأحاد مع عدم انحصار الأمر في أداء الواجب به.

ويجرى ما ذكرناه في الموسّع بالنسبة إلى الواجب التخييري أيضا إذا كان ما أتى به من الضدّ ضدا لبعض ما خيّر فيه دون غيره ، بل وبالنسبة إلى الكفائي أيضا إذا علم قيام الغير به على فرض تركه ، والداعى إلى إخراج الموسّع على حسب ما ذكره قاض بإخراج ما ذكره أيضا ، لحصول جواز الترك في المقامين في الجملة إلّا أن يقال : باندرجاهما في الموسّع وهو بعيد جدّا خارج عن مقتضى الاصطلاح من غير باعث عليه وإن اطلق الموسّع في المقام على ما يعمّ ذلك في كلام بعض الأعلام إلّا أنّه تعسّف ركيك.

### قوله : (فلا خلاف فيه إذ لو لم يدلّ الأمر ... الخ).

قد عرفت أنّ قضيه ما ذكره جماعه منهم وقوع الخلاف في الضدّ العامّ أيضا وذهاب جماعه منهم إلى نفي الدلاله عليه ، بل يعزى القول به إلى جماعه من الأساطين ، فدعوى نفي الخلاف فيه معلّله بالوجه المذكور غير متّجه ، وكذا الحال في تنزيل المصنّف الخلاف فيه على الخلاف في كيفيه الاقتضاء من كونه على وجه العيّه أو الاستلزام فإنّه لا يوافق كلامهم ولا ما حكوه عن الجماعه فإنّ المحكى عنهم نفي الاقتضاء بالمرّه ، ومع ذلك فلا يكاد يظهر ثمره في الخلاف في كيفيه الاقتضاء بعد تسليم أصله ، ولا يليق إذا بالتدوين في الكتب العلميه وما يرى من الخلاف فيه فإنّما هو بتبعيه الخلاف في أصل الدلاله ، حيث يقول : بعض القائلين بالدلاله بثبوتها على وجه العيّه وبعض آخر بثبوتها على وجه الاستلزام

فبينوا ذلك عند بيان الأقوال في تلك المسألة من غير أن يعقدوا لذلك بحثا ، بل إنَّما ذكروه في عداد الأقوال الحاصلة في الخلاف في الاقتضاء وعدمه. هذا.

والظاهر أنَّ مراد من قال بنفى الدلالة في المقام هو ما قدَّمنا الإشارة إليه من أنه ليس في المقام سوى إيجاب الفعل من غير حصول تكليف وحكم آخر وراء ذلك ، لا أنَّ القائل المذكور يقول : بجواز ترك الواجب حتَّى يقال : بخروج الواجب إذا عن كونه واجبا ، وسيأتى تفصيل القول فيه إن شاء الله.

## الضدَّ الخاصَّ

### قوله : (عين النهي عن ضده في المعنى).

كأنَّه أراد بذلك أنه عينه بملاحظه ما يتحصَّل منه في الخارج فإنَّ الأمر الحاصل من إنشاء الأمر بحسب الخارج هو الحاصل من إنشاء النهي عن ضده وإن اختلفا في الصيغه ، بل وفي المفهوم الحاصل منهما ، في الذهن ، ضروره أنَّ المفهوم الحاصل في الذهن من «افعل» غير ما يحصل من النهي عن تركه غير أنَّ المتحصَّل منهما في الخارج أمر واحد ألا ترى أنك لو قلت : «افعل هذا الشيء» مثلا- أو «لا- تركه» كان مؤداهما أمرا واحدا وإن اختلفا بحسب المفهوم المنساق من اللفظ فإنَّ هذا القدر من الاختلاف ضروري لا يكاد ينكره عاقل.

### قوله : (لو دلَّ لكنت واحده من الثلاث).

ملخصه حصر الدلالات اللفظية بحسب الاستقراء في الثلاث وقيام الضروره بانتفاء الجميع في المقام بعد ملاحظه مفاد الأمر بالشيء والنهي عن ضده وما ذكره واضح ، فدعوى الدلالة اللفظية في المقام لو ثبت القول به - حسب ما يدعيه المصنّف - فاسده جدًّا.

### قوله : (أما المطابقيه فلأنَّ مفاد الأمر ... الخ).

يفيد ذلك كون الوجوب معنى مطابقيًا للأمر وليس كذلك ، إذ لا- ينحصر مدلوله في إفاده مجرد الوجوب ، والظاهر أنَّ مقصوده كونه معنى مطابقيًا للهيه إن قيل بتعلُّق وضع لها بخصوصها أو نزل الوضع المتعلِّق بتلك الكلمه منزله وضعين حسب ما مرَّ بيانه.



وفيه أيضا تأمّل وقد مرّ الكلام في نظيره ويمكن أن يقال : إنّ البحث في المقام لا يدور مدار لفظ الأمر وإنّما المقصود دلالة إيجاب الفعل على تحريم ضده فالمطابقه إنّما تلحظ بالنسبة إلى ذلك.

## الضدّ العام

**قوله : ( ما سنيّنه من ضعف متمسك مشتيه ... الخ ).**

يمكن أن يقال : إنّ ضعف متمسك القوم وعدم وجدان دليل آخر عليه لا يدلّ على انتفائه ، أقصى الأمر أن يقضى ذلك بالوقف فكيف يجعل ذلك دليلا على عدم الاستلزام؟

ويدفعه : أنّ عدم وجدان دليل صالح عليه بعد بذل الوسع فيه ووقوع البحث عنه بين العلماء في مدّه مديده يفيد الظنّ بعدمه فيكون ذلك دليلا ظنّيا على انتفائه.

وفيه : أنّه لا- حجّيه في الظنّ المذكور في المقام ، إذ المفروض خروجه عن المداليل اللفظيه ممّا يكتفى فيها بمطلق المظنّه ، فالأولى أن يقال : إنّ المستند بعد انتفاء الدليل على الاقتضاء المذكور هو أصاله عدم النهي عن الضدّ وعدم استلزام الأمر له ، فإنّ الحكم بالاستلزام يتوقّف على قيام الدليل عليه ، وأمّا نفيه فعدم قيام الدليل على الاستلزام كاف فيه ، نظرا إلى قيام الأصل المذكور.

**قوله : ( ما علم من أنّ ماهيه الوجوب ... الخ ).**

أورد عليه : تاره : بأنّ الوجوب حكم من أحكام المأمور به ولازم من لوازم مدلول الصيغه على بعض الوجوه وليس مدلولا مطابقا للفظ حتّى يعدّ دلالة اللفظ على جزئه من التضمّن ، بل دلالة اللفظ عليه من قبيل الدلالة على جزء معناه الالتزامي فكيف يعدّ من التضمّن؟

وتاره بأنّ الوجوب معنى بسيط لا- جزء له والمنع من الترك ليس جزءا من مدلوله ، وإنّما هو لازم من لوازمه فهو طلب خاصّ يتفرّع عليه المنع من الترك ، فلا وجه لعدّه معنى تضمّنيا ، وإن سلّمنا كون دلالة الصيغه على الوجوب على سبيل المطابقة.

ويمكن دفع الأوّل بأنّه لو كان المقصود بالوجوب في المقام هو معناه

المصطلح - أعنى ما يذمّ تاركه أو يستحقّ تاركه العقاب - صحّ ما ذكر ، إذ لا وجه لأن يكون ذلك مدلولاً وضعياً للصيغه لوضوح وضع الأمر لإنشاء الطلب أو الوجوب ، وهذا المعنى أمر آخر يتبع الإنشاء المذكور ويلزمه فى بعض المواضع ، فالقول بوضع الصيغه له واضح الفساد حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ، وأمّا إذا اريد بالوجوب فى المقام هو الطلب الحتمى الحاصل من الأمر بالشىء سواء تفرّع عليه استحقاق ذمّ أو عقوبه فيما إذا كان الأمر ممّن يجب طاعته عقلاً أو شرعاً ولم يكن كسائر الأمرين فلا مانع من كونه مدلولاً وضعياً للصيغه ، بل هو الذى وضعت الصيغه لإنشائه - حسب ما مرّ بيانه فى محلّه - وهو عين الوجوب بالمعنى المذكور ومغاير له بالاعتبار.

ودفع الثانى بما عرفت من أنّ الوجوب وإن كان معنى بسيطاً فى الخارج لكنّه منحلّ فى العقل إلى شيئين فإنّ البساطه الخارجيه لا ينافى التركيب العقلى فلا مانع من كون الدلاله تضمّنيه ، نظراً إلى ذلك.

وتحقيق المقام : أنّ مفاد الأمر طلب إيجاد المبدأ على سبيل الحتم وأنّ مفاد الخصوصيه المذكوره المأخوذه مع الطلب ممّا ينتزع عنه المنع من الترك ، فإنّ مفاد تحتمّ الإيجاد على المكلف أن لا يتحقّق منه ترك الإيجاد ، فمفاد المنع من الترك حاصل فى حقيقه الإيجاب لا- يتأخّر حصوله عن حصول تلك الحقيقه ، وكون حقيقه الإيجاب أمراً بسيطاً فى الخارج لكونه اقتضاء طلب خاصّ (١) لا- ينافى حصول أمرين به ، لوضوح إمكان حصول مفاهيم متعدّده بوجود واحد بسيط فى الخارج ، سيّما إذا كان ذلك الأمر البسيط منحلّماً فى العقل إلى امور ، كما هو الحال فيما نحن فيه ، لوضوح انحلال الوجوب فى العقل إلى الطلب المشترك بينه وبين الندب ، والخصوصيه المفروضه المعبر عنه بكون ذلك الطلب على سبيل الحتم والإلزام ، أو عدم الرضا بالترك أو المنع من الترك ونحوهما ممّا يؤدّى مفاد ذلك.

فالحاصل فى الخارج طلب بسيط خاصّ وهو مرتبه من الطلب بالغه إلى حدّ

---

(١) فى نسخه (ف) لكونه اقتضاء وطلباً خاصّاً.

الإلزام والتحمُّم لكنَّه منحلٌّ عند العقل إلى الأمرين المذكورين ، ولذا يكون الأمر الثاني حاصلًا في مرتبه حصول الطلب المذكور من غير أن يتأخَّر عنه في المرتبه ، فلو كان ذلك من لوازمه والأمر الخارجه عن حقيقته - كما توهم - لم يثبت له في مرتبه ذاته ، لوضوح أنَّ الماهيَّه من حيث هي ليست إلَّا هي ، ومن الواضح عند التأمل الصحيح خلافه.

والحاصل : أنَّ ما ينتزع منه المفهوم المذكور حاصل في حقيقه الوجوب ، فالمنع من الترك حاصل بحصول الوجوب لا بعد حصوله ليكون له حصول آخر متأخَّر عن الوجوب ، كما هو الحال في اللوازم التابعه لملزوماتها ، وعدم التفات الذهن إلى التفصيل المذكور عند تصوُّر الإيجاب لا يفيد عدم كونه مأخوذًا في حقيقته ، لوضوح أنَّ تصوُّر الكل لا يستلزم تصوُّر الأجزاء تفصيلًا إلَّا إذا كان التصوُّر بالكنه ، ومن هنا يتبيَّن أنَّه لا وجه لجعل الدلاله على الجزء حاصله بالدلاله على الكل مطلقًا بل لا بدَّ فيه من تفصيل يذكر في محلّه.

فظهر بما قرَّنا : أنَّ ما ذكر في الإيراد من كون حقيقه الوجوب معنى بسيط لا جزء له، إن اريد به أنَّه أمر بسيط في الخارج لا جزء له أصلاً حتَّى لا يكون المنع من الترك جزء له وإنَّما هو لازم له باللزوم البيِّن بالمعنى الأعم ، فهو فاسد ، لما عرفت من أنَّ البساطه الخارجيه لا ينافي التركيب في العقل والانحلال إلى امور وهو كاف في كون الدلاله تضمينيَّه كما هو الحال في المقام ، وإن اريد به أنَّه بسيط في العقل لا ينحلُّ إلى امور عديده وإنَّما يكون المنع من الترك من لوازمه وتوابعه المتأخَّره عنه في الوجود كغيره من اللوازم ، فهو بيِّن الفساد بعد ملاحظه ما قرَّنا.

فإن قلت : إذا كان النهي عن الترك جزءًا من مدلول الوجوب لزم أن يكون مدلول النهي جزء من مدلول الأمر فيكون الأمر إذا مشتملا على طلبين ، وهو ظاهر الفساد ، لوضوح أنَّ مفاد الأمر ليس إلَّا طلبًا واحدًا متعلقًا بالفعل.

قلت : الهدى يترأى من كلام المصنِّف رحمه الله وغيره هو ذلك لكن ذلك غير لازم ممَّا قرَّناه ، والتحقيق : أنَّ النهي عن الترك ليس مدلولًا تضمينيًا للأمر بشيء ، إذ

ليس هناك طلب آخر في ضمن الأمر متعلق بالترك ، وليس المنع من الترك المأخوذ جزء من الوجوب عبارته عن النهي عن الترك ، بل هو عنوان من الخصوصية المأخوذة مع الطلب المايظه بينه وبين الندب ، فإن تحتم الطلب كونه بحيث يمنع من ترك المطلوب ، وحيثه تحميم أحد النقيضين هي بعينها حيثه إزام رفع الآخر ، فإن كلاً من النقيضين رفع للآخر ، فليس هناك طلب آخر متعلق بالترك ولا تحميم آخر متوجه إليه بل هناك طلب وتحميم واحد متعلق بالفعل وهو بعينه طلب لترك الترك وتحميم له ، لكون الفعل بعينه تركا للترك ورفعاً له ، فطلب ترك الترك هو عين طلب الفعل وحتميته عين حتميه ذلك الطلب.

فظهر أنّ دلالة الأمر بالشىء على النهي عن ضده العام ليس على سبيل التضمن ولا الالتزام ، بل ليس مفاد النهي المفروض إلّا عين ما يستفاد من الأمر وإنما يتغايران بحسب الاعتبار من غير أن يكون هناك طلبان وتكليفان أصلاً فليس معنى الطلب ثانيا مأخوذاً في المنع ، بل المقصود بالمنع من الترك المأخوذ قيذا لطلب الفعل هو حيثه تحتم الطلب المتعلق بالفعل ، ولما لم يمكن انفكاك تصوّره عن تصوّر الطلب اعتبر معنى الطلب ثانيا عند التعبير عن تلك الخصوصية فعبر عنه بالمنع عن الترك ، ألا ترى أنّه يعبر عن مدلول النهي بطلب الترك مع المنع من الفعل ، ومن الواضح أنّه ليس هناك طلبان حاصلان في التحريم يؤخذ أحدهما جنساً والآخر جزءاً من الفصل ، بل لَمّا كان تصوّر مفهوم الفصل حاصلًا بضمّه إلى الجنس اعتبر فيه ذلك المعنى الجنسى على وجه الإجمال ليتصوّر معه الخصوصية المفروضة ، والفصل بحسب الحقيقه إنّما هو تلك الخصوصية لا غير.

وقد لوحظ نظير ذلك في سائر الفصول أيضاً ألا ترى أنّه قد لوحظ مفهوم الذات التي ينضم إليها النطق في الناطق وكذا في غيره من الفصول مع أنّه من المبرهن عندهم عدم أخذ مفهوم الذات في الفصول فليس ذلك ملحوظاً إلّا من جهة التبعية ، والفصل إنّما هو الأمر المنضم إليه ، فدلاله الأمر على الخصوصية المذكوره تضمّتيه ولا يستلزم ذلك أن يكون دلالة على النهي عن الترك كذلك.

وإنما وقع الشبهه فى المقام من جهه ملاحظه مفهوم المنع من الترك ، حيث يرى أنّ مفاده طلب ترك الترك على سبيل الجزم المذى هو عين مدلول النهى ، وقد عرفت أنّ أخذ الطلب فيه ثانيا إنّما هو من جهه تصوّر الخصوصيّه المفروضه وليس هناك طلب آخر ملحوظ فى جانب الترك أصلا ، فليس هناك إلّا طلب واحد يتعلّق بالفعل وإن انحلّ ذلك إلى مفهومين ، إذ لا يجعله ذلك تكليفين وطلبين ، وليس ترك الفعل المفروض إلّا حراما أصليا نفسيا باعثا على استحقاق العقوبه لكونه عصيانا ومخالفه للأمر المتعلّق بالفعل ، فحرمه الترك مفاد وجوب الفعل ، كما أنّ وجوب الفعل مفاد حرمه الترك ، وكذا الحال بالنسبه إلى حرمه الفعل ووجوب الترك ولذا كان ترك كلّ حرام واجبا وترك كلّ واجب حراما من غير أن يكون هناك تكليفان ، فحيثه الأمر بالفعل هى حيثه النهى عن الترك ، إذ ترك الترك هو عين الفعل بحسب الخارج لكون الفعل والترك نقيضين وكلّ منهما رفع للآخر فيكون طلب كلّ منهما لترك الآخر ، وخصوصيّه ذلك الطلب الحاصل فى الأمر بأحدهما حاصل فى النهى عن الآخر ، فإذا كان الأمر بالفعل على وجه الإلزام كان النهى عن تركه كذلك أيضا.

**قوله : (إنّ كلّ متغاييرين).**

يعنى بحسب الوجود لا بمجرّد المفهوم فلا يرد عليه أنّ مفهومي الجنس والفصل لا يندرجان فى شىء من الأقسام المذكوره.

**قوله : (ما لا يفتقر اتّصاف الذات بها).**

يعنى به الصفات المنتزعه عن نفس الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجه عنها المنضمّه إليها ومحصله التساوى فى الذاتيات.

**قوله : (ضروره أنّه يتحقّق فى الحركة ... الخ).**

قد يورد عليه : تاره : بأنّ الأمر من حيث الصدور يعنى : إذا اعتبر مصدرا بمعنى الفاعل قائم بالأمر ومن حيث الوقوع يعنى : إذا اعتبر مصدرا بمعنى المفعول قائم بالمأمور به وكذا الحال فى النهى ، فلا قيام لهما بالفعل المأمور به ليلحظ

امتناع اجتماعهما بالنسبة إليه وعدمه واخرى : بأن المفروض تعلق الأمر بالشىء وتعلق النهى بضده فيكون أحد الأمرين وصفا للشىء والآخر وصفا لمتعلقه ، ولا مانع من اجتماع الضدين على الوجه المذكور كما فى «زيد قبيح حسن غلامه».

واجب عن الأول : تاره : بأن تضاد الأمر والنهى وإن قضى بامتناع قيامهما بموصوف واحد وهو الأمر أو المأمور دون الفعل المأمور به ، إذ لا قيام لشيء منهما به إلا أن المتضادين كما يمتنع اتصاف شىء واحد بهما على سبيل الحقيقه كذا يمتنع أن يكونا وصفين بحال المتعلق لشيء واحد بالنسبه إلى متعلق واحد ، كما فى «زيدا أسود الغلام وأبيضه» مع اتحاد الغلام ، فكذا الحال فى المقام فلو كانا متضادين لم يمكن اتصاف الفعل الواحد بهما على الوجه المذكور.

وتاره : بأنه ليس مراد المستدل بيان اتحاد محلّ الأمرين المفروضين بدعوى كون الحركة موصوفا بالأمرين المذكورين ، بل المقصود بيان اتحاد متعلق الأمرين المذكورين ليتحقق شرط التضاد بينهما على فرض كونهما ضدّين ، لوضوح أنه لا تضاد بين الأمر والنهى مع تغاير المتعلق ، ضروره إمكان صدورهما حينئذ عن أمر واحد وجواز وقوعهما على مأمور واحد ، فالمقصود بيان حصول الشرط المذكور فى المقام بكون الحركة متعلقا للأمرين لا بيان اجتماع الأمرين المذكورين فيها وقيامهما بها ، بل بيان ذلك متروك فى كلامه ، لوضوح الحال فى كون محلّ اجتماعهما أحد الشخصين المذكورين على الوجه المذكور.

ولا يخفى عليك وهن الوجهين وعدم انطباق شىء منهما على كلام المستدل ، لصراحه كلامه فى اجتماع ما يفرض كونهما ضدّين فى الحركة ، كيف ولو كان مقصوده ما ذكر فى الجواب الأول - من تقرير الاجتماع بالنسبه إلى الأمر أو المأمور - فلا داعى لإضرابه عن بيان اجتماعهما فى الموصوف الواحد إلى بيان كونهما وصفين بحال المتعلق بغيره ، ولو جعل السرّ فيه ما ذكر فى الجواب الثانى من بيان حصول شرط التضاد من اتحاد المتعلق ففيه : أنّ ذلك أمر واضح غنى عن البيان ، إذ المفروض فى المقام حصول المضاده بين الأمر بالشىء والنهى عمّا

يضاد ذلك الشيء ، فاتحاد المتعلق على الوجه المذكور مأخوذ في أصل المسألة لا حاجه إلى بيانه وإنما المقصود بيان اجتماع الأمرين في محل واحد ليدل على انتفاء التضاد بينهما ، كما هو قضيه المقام وصريح الكلام ؛ وقد ظهر بذلك ضعف الجواب الثاني أيضا.

فالصواب في الجواب أن يقال : إنه لما كان مرجع الخلاف في كون الأمر بالشيء نهيا عن ضده إلى أن وجوب الشيء هل يفيد تحريم ضده؟ فيكون المفيد لوجوب الشيء هو المفيد لتحريم ضده وكان مقصود القائل بكون الأمر بالشيء عين النهي عن ضده أن الأمر الحاصل من أحدهما عين الحاصل من الآخر ، وإلا فتغاير المفهومين والصيغتين والمفهوم من الصيغتين أمر واضح لا مجال لإنكاره كما مرّ كان مقصوده أن وجوب الفعل المأمور به عين حرمه ضده ، والحاصل من كل من الأمر والنهي المفروضين عين الحاصل من الآخر في الخارج ، فمقصوده من هذه الفقره من الحجّه إبطال المضاده على تقدير عدم العييه ، نظرا إلى وضوح اجتماع الأمرين في الحركة حسب ما ذكره.

ومن البين أن الوجوب والتحريم وإن كانا صادرين عن الأمر إلا أنّهما قائمان بالفعل المأمور به والمنهى عنه ، ولذا يتصف الفعل بالوجوب والتحريم من غير إشكال.

والجواب عن الثاني واضح ، إذ ليس المقصود في المقام دفع المضاده بين الأمر بالشيء والنهي عنه ببيان اجتماعهما في محل واحد ليكون ذلك دليلا على انتفاء المضاده بينهما ، بل المدعى عدم المضاده بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده ومجرد كون أحدهما وصفا للشيء والآخر وصفا له بحال متعلقه لا يمنع من حصول التضاد ، لوضوح المضاده بين قولك «زيد شاب شائب الابن» كيف ولو كان مجرد ذلك رافعا للتضاد لكان مؤيدا لكلام المستدل لا إيرادا عليه ، إذ هو بصدد إبطال التضاد لا تصويره وبيانه.

**قوله : (كاجتماع السواد مع الحلاوه ... الخ).**

كأنه أراد بذلك بيان الحكم المذكور بملاحظه المثال ، نظرا إلى أنه إذا حصل الاجتماع مع ضده في ذلك كان ذلك من مقتضيات الخلافين فيثبت في جميع موارد حصول المناط ، ووهنه واضح وما ذكره مجرد دعوى لا شاهد عليه.

### قوله : (وهو الأمر بضده).

لا يخفى : أن ضد النهى عن ضده لا ينحصر في الأمر بضده ، إذ عدم النهى عن ضده أيضا مضاد له متقابل معه تقابل الإيجاب والسلب إن قلنا بتعميم الضد في المقام لما يشمل ذلك ، ولو قلنا باختصاصه بالوجودي الغير المجامع معه فإباحه الضد أيضا أمر وجودي غير مجامع للنهى عن الضد ومن البين : أن القائل بعدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده لا ينكر شيئا من ذلك وهو كاف في صدق الأمر بالشىء مع ضد النهى عن ضده.

نعم لو اريد من جواز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر جواز اجتماعه مع كل أصداده صح ما ذكره من البيان إلا أن الحكم بأن ذلك من لوازم الخلافين بعيد جدا ، ولا شاهد عليه أصلا ؛ مضافا إلى فساد دعواه من أصلها ، كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله في كلام المصنف.

### قوله : (وإنه محال).

لا يخفى : أن المستحيل هو الأمر بالشىء والأمر بضده معا وأما الأمر به على فرض عصيان الأمر الأول بأن يكون الطالبان مترتبين ولا يكونا في درجه واحده فلا مانع منه - حسب ما مرّت الإشارة إليه في مقدّمه الواجب وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله - ولا يرد عليه لزوم شىء من المفسدتين المذكورتين وذلك كاف في حصول ما ادّعاه من لزوم جواز اجتماع الأمر بالشىء مع الأمر بضده فيبطل به ما أرادته من إبطال اللازم.

### قوله : (إما لأنهما تقيضان).

أراد بالتناقض في المقام عدم جواز الجمع بين الأمرين ، نظرا إلى تدافع مدلوليهما ، فيعدّ أحد الأمرين المذكورين مناقضا للآخر بحسب العرف مدافعا له



ولا- يجوز حصول التدافع والتنافى فى كلام الحكيم ، كما هو الحال فيما ينظر له من الخبرين المتناقضين فليس غرضه من ذلك كون أحد الخطابين متناقضا للآخر فى حكم العقل حتى يكون الجمع بينهما من قبيل الجمع بين المتناقضين ، كيف وتنظيره ذلك بمناقضه أحد الخبرين المفروضين للآخر ينادى بخلاف ذلك ، لوضوح إمكان صدور الخبرين عن الكاذب ، وحينئذ فالإيراد عليه - بأنه لا تناقض بين الخطابين المذكورين ولا بين الخبرين المفروضين وإنما التناقض فى الخبرين بين ما أخبر بهما ولذا لا يجتمعان فى الصدق دون نفس الخبرين - ليس على ما ينبغي.

نعم يمكن الإيراد عليه : بأنّ قضيه ما ذكره من جواز اجتماع كلّ من الخلافيين مع ضدّ الآخر هو أن لا يكون فى أحدهما ما يمنع من الاجتماع مع ضدّ الآخر ، بل يجوز الاجتماع بينهما بملا-حظه أنفسهما ولا- ينافى ذلك حصول مانع خارجى من جواز الاجتماع كما فى المقام ، حيث إنّ المانع منه حكمه الأمر ووقوع أحكامه على مقتضى حكم العقل ؛ ومع الغضّ عنه فاللازم على فرض تسليم ما ذكره جواز اجتماع الأمر بالشىء مع الأمر بضدّه فى الجملة لا بالنسبه إلى كلّ مكلف ، ولا ريب فى جواز ذلك بالنسبه إلى أوامر السفهاء من غير أن يقضى بامتناعه منه شىء من الأمرين المذكورين ، وهو كاف فيما هو بصدده من جواز الاجتماع بينهما.

**قوله : (وإما لأنه تكليف بغير الممكن).**

قد يقال : إنّ ما ذكره أولا من لزوم التناقض إنّما هو من جهة إيجاب الإتيان بالضدّين فى زمان واحد ولا مفسده فيه إلّا من جهة التكليف بالمحال - حسب ما مرّت الإشارة إليه - فلا وجه لعدّ ذلك وجها آخر.

وقد يجاب عنه : بأنّ امتناع التكليف بالمحال يقرّر من وجهين :

أحدهما : من جهة استحاله توجّه الإراده نحو المحال مع العلم باستحاله.

وثانيهما : من جهة لزوم السفه بل الظلم أيضا لو ترتّب عليه العقوبه من جهة المخالفه ، فأشار بالوجه الأوّل إلى الأوّل وأراد بالتانى الاستناد إلى الجبهه الثانيه.

ودفع ذلك : بأنّ المحال تحقّق قصد المحال من العاقل وأما طلب المحال الذي هو حقيقه التكليف دون إرادته الفعل فلا استحاله فيه إلّا من الجبهه الثانيه.

وفيه : أنّ ما ذكر من حقيقه التكليف وإن كان هو ما يقتضيه التحقيق - حسبما مرّ ويأتى الكلام فيه - إلّا أنّ ظاهر المشهور بين أصحابنا والمعتزله هو اتّحاد الطلب والإرادته لا تغايرهما ، كما اختاره الأشاعره ، فالجواب مبنيّ على ذلك دون ما ذكر.

نعم حمل العبارة على ما ذكر بعيد جدّا ، فإنّ الوجهين المذكورين كما ذكرنا قاضيان بامتناع التكليف بالمحال ، ومقتضى العبارة كون المفسده الاولى مغايره لذلك لا ربط لها بامتناع التكليف بالمحال ، فما ذكر في التوجيه تمحل ظاهر لا وجه لحمل العبارة عليه ، فالمتّجه في دفع الإيراد حمل الوجه الأوّل على ما قررناه ، وذلك الوجه كاستحاله التكليف بالمحال مبنيّ على ثبوت التحسين والتقييح العقليّين والمفسده المترتبه على كلّ من الوجهين من قبيل واحد ، وكأنّه لذا ردّد المستدلّ بينهما مشيراً بذلك إلى صحّه تقريره بكلّ من الوجهين.

**قوله : (إن كان المراد بقولهم).**

لا يخفى : أنّ الاحتمالين المذكورين في الجواب إنّما هما بالنسبه إلى الضدّ الخاصّ ولو كانت دعواهم العيّيّه بالنسبه إلى الضدّ العامّ - حسب ما مرّ من أنّه الأنسب بالقول المذكور - يكون المراد بالضدّ الترك ويكون مفاد القول بأنّ الأمر بالشىء عين النهى عن ضده أنّ مفاد طلب إيجاد الشىء عين مفاد طلب ترك تركه ، إذ مفاد عدم العدم هو الوجود ، فإنّ كلّاً من الوجود والعدم رفع للآخر ، فطلب الوجود وطلب عدم العدم شىء واحد وإن اختلف المفهوم منهما فهما عنوانان عن أمر واحد حسبما مرّ تفصيل القول فيه ، وحينئذ فلا حاجه في بيانه إلى ذلك الوجه الطويل مع وضوح فساده.

**قوله : (منعنا ما زعموا أنّه لازم للخلافين).**

قد عرفت : أنّ الدعوى المذكوره ليست بينه ولا مبيّنه بالدليل ، فهى فى محلّ المنع بل من الواضح فساده لما قرر من الدليل على خلافها.

### قوله : (وقد يكونان ضدّين لأمر واحد).

لا يخفى : أنّ كونهما ضدّين لأمر واحد لا يقضى بعدم اجتماع كلّ منهما مع ضدّ الآخر فى الجملة حسب ما يقتضيه المقدمه المذكوره فى الاحتجاج إلّا مع انحصار ضدّهما فى ذلك.

نعم لو ادّعى كون حكم الخالفين جواز اجتماع كلّ منهما مع كلّ من أضداد الآخر صحّ ما ذكر ، إلّا أنّه لا دلالة فى العبارة المتقدّمه على الدعوى المذكوره وإن توقّف عليها صحّ الاحتجاج فى المقام ، كما مرّت الإشارة إليه.

### قوله : (واعتذر بعضهم ... الخ).

يمكن أن يوجّه ما ذكره أيضا : بأنّ القائل المذكور قد يقول : بكون دلالة الأمر على الوجوب على سبيل الالتزام فيكون دلالاته على المنع من النقيض التزامية أيضا ، لكونه جزءا من معناه الالتزامى ، فليس المراد بالتضمّن فى كلامه هو التضمّن بمعناه المصطلح ليكون جزءا من معناه المطابقى ، بل أراد به الجزئية بالنسبة إلى معناه الالتزامى.

ويمكن أن يوجّه أيضا : بأنّه وإن كانت دلالاته على المنع من النقيض تضمّنته إلّا أنّه لم يرد بالاستلزام فى المقام كون دلالاته على المنع من النقيض التزامية بل أراد به الاستلزام بين الدالتين فيكون الدلالة على الكلّ مستلزما للدلالة على الجزء وهو كذلك ، إذ من البين كون الدلالة التضمّنتية تابعه للدلالة المطابقتية لازمه لها وإن اتّحدتا ذاتا ، فإنّ المغايرة الاعتبارية القاضية بتعدّد الدالتين كافيّة فى الحكم بتبعيته الثانية للاولى ولزومها لها ، فاللزم فى المقام بين الدالتين دون المدلولين ، فأراد فى الاحتجاج كون الدلالة تضمّنتية والمأخوذ فى الدعوى حصول اللزوم بين الدالتين فلا منافاه.

### قوله : (بأنّ الكلّ يستلزم الجزء).

كأنّه أراد بذلك إطلاق الاستلزام على مجرّد عدم الانفكاك ، كما عبّروا عن عدم انفكاك الكلّ عن جزئه باستلزامه له وإن لم يكن الجزء من لوازم الكلّ بحسب

الاصطلاح فكما يصحّ القول بأنّ الكلّ يستلزم الجزء يصحّ أن يقال : إنّ الأمر بالشىء يستلزم المنع عن نقيضه مع كون المنع من النقيض جزء من مدلوله - حسبما ذكره - وحينئذ فلا- غبار عليه وكأنّ المصنّف رحمه الله فهم ممّا ذكره حمل الاستلزام على معناه الظاهر وأراد تصحيح كون الدلالة على الجزء من قبيل الاستلزام بما ذكره من استلزام الكلّ لجزئه ، ولذا قال : إنّ كما ترى مشيرا إلى ضعفه ، وأنت خير بوهن ذلك ووضوح فساده فيبعد حمل كلام المعتذر عليه.

### **قوله : (لجواز كون الاحتجاج لإثبات كون الاقتضاء ... الخ).**

قد عرفت : أنّ عقد النزاع فى كَيْفِيَّةِ الاقتضاء بعد تسليم نفس الاقتضاء ممّا لا- يترتّب عليه ثمره أصلا فلا- وجه لكون النزاع المعقود عليه بينهم فى ذلك.

ثمّ إنّّه قد نوقش فى المقام بأنّه لو كان مراد المستدلّ هذا الاحتمال لم يخلّ تعبيره عن نوع استدراك لثبوت مطلوبه الّذى هو المغايره بينهما بكون المنع من النقيض جزء من مفهوم الواجب فلا حاجة إلى ضمّ قوله : (فالدالّ على الوجوب ... الخ).

قلت : وكذا الحال لو حمل كلامه على بيان أصل الاقتضاء ، لوضوح أنّه بعد إثبات كون المنع من النقيض جزء من مفهوم الوجوب يثبت دلالة عليه ، فلا- حاجة أيضا إلى ضمّ ما ذكر ، فلا يعقل فرق ولو فى بادئ الرأى بين الوجهين حتّى يمكن تقرير الإيراد المذكور على أحد الوجهين دون الآخر.

وقد أجاب المورد من المناقشه المذكوره : بأنّه لما كان الكلام فى مدلول الصيغه لوحظ كون الوجوب مدلولاً للصيغه حتّى يكون الدالّ على الوجوب دالّا على المنع من النقيض وهو أيضا مشترك بين الوجهين كما تبّه عليه المورد المذكور ، فالمناقشه المذكوره ليست فى محلّها.

نعم لو ناقش من جهه استدراك المقدّمه المذكوره ثمّ أجاب بما ذكر لربما كان له وجه.

### **قوله : (أن يردّ فى الجواب بين الاحتمالين).**

كأنه أراد بذلك الترييد في الشقّ الأوّل من الجواب بين الاحتمالين المذكورين من كون الاحتجاج لكيفيته الاقتضاء أو لأصل اقتضائه فيتلقّى بالقبول بناء على الأوّل ويرد بما ذكر في الجواب من خروجه عن محلّ النزاع على الثاني ، ويدلّ على إرادته ذلك : أنّ ما تنظر فيه المصنّف من الجواب المذكور إنّما هو بالنسبة إلى ذلك الشقّ دون الشقّ الثاني ، فلا كلام له فيه أصلاً وإنّما إيراده على إطلاق المجيب في إيراده على الشقّ الأوّل ، بل كان ينبغي له التفصيل الذي ذكره في التحقيق.

فظهر بذلك أنّ ما فسّره بعضهم من كون المراد بالأوّل هو إرادته الترك وبالتالي هو إرادته الأضداد الخاصّه ليس على ما ينبغي ، كيف ولو أراد الأوّل وكان كلامه في إثبات أصل الاقتضاء ورد عليه ما أورده على المجيب ، وقد اعترف به المصنّف أيضاً حيث قال : إنّ ما ذكر في الجواب إنّما يتمّ على التقدير الثاني فلا وجه لأن يتلقاه بالقبول مطلقاً ، كيف وما ذكره حينئذ عين كلام المجيب ، فكيف يجعل ذلك مقتضى التحقيق بعد ذكره الإيراد المذكور على الجواب ، مضافاً إلى ما فيه من التعسّف لبعده إرادته الاحتمالين المذكورين في كلام المجيب عن ظاهر كلامه ، نظراً إلى بعدها عن العبارة وإنّما المنساق منه هو ما ذكره المصنّف من الاحتمالين فإنّ ظاهر قوله : (والتحقيق : أن يردّد بين الاحتمالين) عدم حصول ذلك من المجيب وإنه الذي ينبغي أن يذكر في الجواب ، فلا وجه لأن يحمل الاحتمالان المذكوران على ما ذكره في التفسير المذكوره وكذا ما فسّره به بعض آخر : من أنّ المراد بالأوّل أن يكون الاحتجاج لإثبات كيفيته الاقتضاء فيتلقّى بالقبول ، لأنّ له محلّاً صحيحاً وهو حمل الضدّ على العامّ بمعنى الترك وبالتالي هو إثبات أصل الاقتضاء فيردّد النقيض حينئذ بين الترك والضدّ الخاصّ.

ويجاب عنه على حسب ما ذكر في كلام المجيب ، إذ لا يخفى ما فيه من التعسّف ، فإنّ مجرد صحّحه الحكم على بعض الفروض لا يقتضى قبوله مطلقاً بل لا بدّ من التفصيل فيتلقّى بالقبول على أحد الوجهين ويردّد على الآخر.

ودعوى ظهور عبارته حينئذ في إرادته الضدّ العامّ لبعده إطلاق النقيض على الأضداد الخاصّه الوجوديّة غير مسموعه ، ولو كان كذلك لجرى ذلك في الصورتين ، فلا وجه للترديد على الثاني دون الأوّل بل ينبغي ذكره في الوجهين أو تركه فيهما.

### قوله : (إنّ الأمر الإيجابى طلب فعل ... الخ).

يمكن أن يقال : إنّ الدليل المذكور هو الدليل الأوّل بعينه ؛ غايه الأمر أنّه اخذ هنا زيادات لم تؤخذ في الأوّل ، ومناطق الاستدلال في المقامين واحد ، فقد اعتبر هناك كون مدلول الأمر طلب الفعل مع المنع من النقيض الّذى هو بمعنى حرمة النقيض وهنا قد جعل مفاد الأمر طلب الفعل على وجه يذمّ على تركه ومفاد ذلك هو حرمة الترك أيضا ، وما ذكره من الوجه في إرجاع الترك إلى الفعل جار في الأوّل أيضا إلّا أنّه لم يلتفت إليه هناك.

نعم قد صرّح في الأوّل بكون المنع من النقيض جزءا للوجوب ومدلولا تضمّينا له ، وهنا لم يصرّح بذلك بل ظاهر عبارته حامل لكون ذلك مدلولا التزاميا له لاحتمال أن يؤخذ الوجوب طلبا خاصّا من لوازمه استحقاق الذمّ على تركه ، وحينئذ يمكن الجمع بينه وبين الدليل الأوّل ليتوافق مؤداهما بأنّ المأخوذ في الأوّل كون حرمة النقيض جزءا من مدلول الأمر والمأخوذ في الثاني على التقدير المذكور كون استحقاق الذمّ لازما له فلا منافاه لوضوح أنّ استحقاق الذمّ من لوازم التحريم ، فاستند هناك إلى كون تحريم النقيض جزءا من مفهوم الوجوب الّذى هو مدلول الأمر وهنا إلى ما يلزمه من استحقاق الذمّ على الترك وأكمل ذلك بإرجاع الترك إلى الفعل حسب ما قرّناه.

### قوله : (ولا نزاع لنا في النهى عنه).

قد يورد عليه : بأنّه يرد عليه عين ما أورده على المجيب عن الدليل الأوّل فإنّه ذكر أيضا خروج ذلك عن موضع النزاع فأورد عليه بعدم صحّه الإطلاق المذكور وأنّ التحقيق التريديد بين الاحتمالين ، ويدفعه أنّه لمّا كان تقرير هذا

الاستدلال ظاهراً في إثبات أصل الدلالة في مقابله من ينكرها كما هو ظاهر من ملاحظه قوله : (إذ لا ذم بما لم ينه عنه لأنه معناه) فإن ذلك إنما يقال : عند دفع توهم عدم دلالة على النهي ، فلذا أجاب عنه المصنف رحمه الله بأنه لا نزاع لنا في النهي عنه حسبما يفيد الدليل المذكور حيث لا يفيد سوى أصل الدلالة ، ووقوع النزاع في كون تلك الدلالة على سبيل العيية أو التضمن أو الالتزام مما لا ربط له بهذا المقام ، وحينئذ فلا ينافي ذلك ما سبق من المصنف رحمه الله من صحه وقوع النزاع في الضد العام بالنسبة إلى كفيته الدلالة ولا حاجة حينئذ إلى أن يقال في الجواب : إن ذلك لا يفيد الالتزام كما يدعيه المستدل وإنما يفيد التضمن حسب ما ذكرناه ، والأولى توجيه العبارة بحملها على ذلك بأن يكون المراد منها : أنه لا نزاع لنا في النهي عنه في الجملة ، وبمجرد ذلك لا- يتم ما ادعيت من الالتزام بل هو على سبيل التضمن لبعده عن العبارة جداً كيف ولو أراد ذلك لأشار إلى منع إفادته كون الدلالة على سبيل الالتزام دون التضمن ، ولا يدفعه بأن ما يفيد مما لا نزاع لنا فيه.

ويمكن تقرير الاستدلال بوجه يفيد كون الدلالة على سبيل التضمن كما هو مقتضى الدليل الأول ، فإن الوجوب الذي هو مدلول الأمر هو مطلوبه الفعل على وجه يذم تاركه وكونه بحيث يذم تاركه هو مفاد تعلق النهي بتركه ، فإن المنهى عنه هو الذي يذم فاعله أو يقال : إن تعريف الواجب بما يذم تاركه تعريف بالرسم ، وحدّه في الحقيقة هو طلب الفعل مع المنع من الترك وهو الباعث على استحقاق الذم على تركه والمنع من الترك هو عين مفاد النهي عنه إلى آخر ما ذكر وحينئذ فيمكن أن يراد من قوله : (ولا- نزاع لنا في النهي عنه) تلقية له بالقبول لا- دفعه بخروجه عن محل النزاع حسب ما مرّ في كلامه المجيب المتقدم ، وقد يحمل كلامه على إرادته إثبات الالتزام لكنه لا يوافق دليله السابق ، لظهوره بل صراحته في إثبات التضمن ؛ ومع ذلك فأقصى ما يفيد ذلك هو الالتزام العقلي دون الالتزام اللفظي ، كما لا يخفى.

**قوله : (يعنى : أنه لا بدّ عند الأمر من تعلقه).**

يعنى : بذلك أنه لا يريد به اللزوم العقلى بأن يكون العقل ظرفا للزومهما بأن يستحيل الانفكاك بينهما بحسب الذهن ليكون لازما بينا له بالمعنى الأخصّ ، بل يريد باللزوم العقلى : أنّ العقل يدرك ذلك اللزوم وإن توقّف ذلك على واسطه فى الإثبات ليكون اللزوم غير يّين ، أو اكتفى فى إدراكه بمجرد تصوّر الطرفين والنسبه بينهما لا أنّ الشرع يحكم به ، وليس المراد من عدم حكم الشرع به عدم انفراده فى الحكم به ، كما هو الحال فى الملزومات الثابته بالشرع ممّا لا يستقلّ العقل بإدراكه وإلّا فمن الظاهر أنه إذا حكم به العقل فقد حكم به الشرع أيضا.

**قوله : (فالنهى عن الضدّ لازم له بهذا المعنى).**

قضيه ظاهر العبارة : أنّ ذلك بيان لكلام القائل بالاستلزام ، فالإيراد عليه بأنّه إن اريد به الضدّ العامّ فغير مفيد فى استنباط الأحكام وإن اريد به الضدّ الخاصّ فغير مسلم إذ ليس ترك الضدّ من جمله مقدمات الفعل ، ليس فى محله.

**قوله : (وأنت إذا تأملت ... الخ).**

لا يخفى : أنه إن أراد القائل المذكور تنزيل كلام القائل بالدلاله على النهى عن الضدّ العامّ على ما ذكره فهو ممّا لا شاهد عليه ، إذ ذهب البعض إلى حصول الدلاله اللفظيه بالنسبه إليه ممّا لا بعد فيه ولا داعى إلى التنزيل بعد قضاء كلامه بذلك ، وإن أراد تنزيل كلام القائل بالدلاله على النهى عن الضدّ الخاصّ على ذلك فليس بالبعيد ، لبعده القول بالدلاله اللفظيه بالنسبه إليه جدّا ، كيف والدلاله المذكوره على فرض ثبوتها ليست بيّنه بالمعنى الأعمّ أيضا بل يتوقّف إثباتها على قيام الدليل عليه ، فدعوى اللزوم البين بالمعنى الأخصّ كأنه مصادم للضروره ، وليس فى كلام القوم على ما رأينا تصريح بإثبات الدلاله اللفظيه وإن فرض إطلاق بعضهم حصول الدلاله اللفظيه. فتنزله على إرادته الضدّ العامّ ليس بذلك البعيد ، فاستنكار المصنّف رحمه الله لما قرّره القائل المذكور على إطلاقه ليس على ما ينبغى.

**قوله : (أحدهما : أن فعل الواجب ... الخ).**



قد عرفت : أنّ جلّ القائلين بدلاله الأمر بالشئ على النهى عن ضده الخاص أو كلهم إنّما يقولون به من جهة الدلاله العقليه بملاحظه قيام الدليل العقلي القاطع عليه حسب ما صرح به المفصل المذكور ، كما يقتضيه هذه الحجة المقرره وهي عمده حججهم على المسأله والمعول عليها كما ستعرف الحال فيها وتقريرها : أنّ ترك كل من الأضداد الخاصه من مقدمات حصول الواجب نظرا إلى استحاله اجتماع كل منها مع فعل الواجب فيكون مانعا من حصولها وترك المانع من جمله المقدمات ، وقد مرّ أنّ مقدمه الواجب واجبه فيكون ترك الضدّ واجبا وإذا كان تركه واجبا كان فعله حراما وهو معنى النهى عنه .

وقد يورد عليه بوجوه :

أحدها : المنع من كون ترك الضدّ من مقدمات الفعل وإنّما هو من الامور المقارنه له وليس مجرد استحاله اجتماع الضدّ مع أداء الواجب قاضيا بكونه من موانع الواجب ليكون تركه مقدمه لفعله ، فإنّ الامور اللانزمه للموانع ممّا يستحيل اجتماعها مع الفعل مع أنّها ليست مانعه منه ولا تركها مقدمه لحصوله ، وقد يحتج على ذلك أيضا بوجوه :

أحدها : أنّه لو كان ترك الضدّ مقدمه لفعل ضده لكان فعل الضدّ مقدمه لترك ضده بالأولى ، إذ التوقّف المدعى فى الأوّل من قبيل توقّف المشروط على الشرط وفى الثانى من قبيل توقّف المسبّب على السبب ، فإنّ من البيّن أنّ فعل الضدّ مستلزم لترك الآخر وسبب لتركه والتوقّف على المقدمه السببيه أوضح من غيرها والتالى فاسد جدّا وإلا لزم صحه قول الكعبى بانتفاء المباح فالمقدم مثله .

ثانيها : أنّه لو كان كذلك لزم الدور ، فإنّه لو كان فعل الضدّ من موانع فعل الواجب كان فعل الواجب مانعا منه أيضا ، ضروره حصول المضاده من الجانبين ، وكما أنّ ترك المانع من مقدمات حصول الفعل فكذا وجود المانع سبب لارتفاع الفعل فيكون فعل الواجب متوقفا على ترك الضدّ وترك الضدّ متوقفا على فعل الواجب ، ضروره توقّف المسبّب على سببه ؛ غايه الأمر اختلاف جهه التوقّف من

ص: ٢٢٣

الجانبين فإن أحدهما من قبيل توقّف المشروط على الشرط والآخر من توقّف المسبّب على السبب ، وهو غير مانع من لزوم الدور.

ثالثها : أنّ من المعلوم بالوجدان أنّه إذا حصل إرادته المأمور به وانتفى الصارف عنه حصل هناك كلّ من فعل المأمور به وترك ضده فيكونان إذا معلولى علّه واحده فلا وجه إذن لجعل ترك الضدّ من مقدّمات الفعل ، فكما أنّ السبب الباعث على حصول أحد النقيضين هو الباعث على رفع الآخر فكذا السبب لحصول أحد الضدّين هو السبب لرفع الآخر ، فلا ترتّب بين ترك الضدّ والإتيان بالفعل ، لوضوح عدم حصول الترتّب بين معلولى علّه واحده ، إذ هما موجودان في مرتبه واحده لا تقدّم لأحدهما على الآخر في ملاحظه العقل.

ويرد على الأوّل : أنّه إن اريد بكون فعل الضدّ سبب لترك الآخر انحصار السبب فيه حتّى أنّه يتعيّن على المكلف الإتيان به ليتفرّع عليه ما يجب عليه من ترك ضده فهو بين الفساد ، ضروره أنّه كما يصحّ استناد الترك إلى وجود المانع كذا يصحّ استناده إلى عدم الشرط أو السبب. وإن اريد به كونه سببا للترك في الجملة وإن جاز أن يكون هناك سبب آخر لحصوله فلا يستلزم ذلك حينئذ ما يريده الكعبي من انتفاء المباح ، إذ مع استناد الترك إلى غيره لا يكون فعل الضدّ واجبا ، لظهور أنّ سبب الواجب إنّما يكون واجبا إذا كان هو المؤدّى إلى حصوله وأما إذا كان السبب المؤدّى إليه أمر آخر لم يكن ذلك السبب واجبا أصلا ، وإنّما يكون مقارنا لحصوله ؛ غايه الأمر : أنّه لو فرض كون ترك الضدّ المحرّم سببا عن فعل ضده لزم أن يكون ذلك الضدّ واجبا وذلك لا يقضى بانتفاء المباح مطلقا ، على أنّنا نقول : بامتناع ذلك لأنّ فعل الضدّ مسبوق دائما بإرادته ، وهي كافيه في حصول ترك الحرام سابقه على فعل الضدّ ، فلا يكون فعل الضدّ هو الباعث على ترك ضده في شىء من المقامات وسيجيء تفصيل القول في ذلك في دفع شبهه الكعبي.

وعلى الثانى : أنّ وجود الضدّ من موانع وجود الضدّ الآخر مطلقا ، فلا يمكن فعل الآخر إلّا بعد تركه وليس في وجود الآخر إلّا شأنيّه كونه سببا لترك ذلك

الضدّ ، إذ لا- ينحصر السبب في ترك الشيء في وجود المانع منه ، فإنّ انتفاء كلّ من أجزاء العلّة التامّة علّه تامّه لتركه ، ومع استناده إلى أحد تلك الأسباب لا توقّف له على السبب المفروض حتّى يرد الدور.

فإن قلت : إنّ مع فرض انتفاء سائر الأسباب وانحصار الأمر في السبب المفروض يجيء الدور وهو كاف في مقصود المجيب.

قلت : إنّ لا يمكن انحصار السبب المؤدّي إلى الترك في فعل الضدّ حسب ما عرفت لكونه مسبقا بإرادته وهي كافيّة في تسببه الترك ، لوضوح أنّ السبب الداعي إلى أحد الضدّين صارف عن الآخر فلا يتحقّق استناد الترك إليه بالفعل في شيء من الصور. لا يقال : إنّه يجري الكلام المذكور حينئذ بالنسبة إلى ذلك السبب الداعي إلى الأمور به لمضادّته لضدّ الأمور به أيضا ، نظرا إلى امتناع اجتماعه معه ، فيقرّر لزوم الدور بالنسبة إليه ، لأنّنا نمنع من ثبوت المضادّة بينهما ، ومجرّد امتناع الجمع بين الأمرين لا يقضى بالمضادّة ، إذ قد يكون الامتناع بالعرض كما في المقام فإنّ امتناع اجتماعه معه من جهه مضادّته للسبب الموصل إليه - أعني : إرادته ذلك الضدّ - نظرا إلى امتناع اجتماع الإرادتين ولذا كان صارفا عن ذلك الضدّ كيف ومن البين : أنّ إرادته أحد الضدّين لا يتوقّف على ترك الضدّ الآخر بوجه من الوجوه ، ولذا يصحّ استناد ذلك الترك إلى ترك الإرادة دون العكس.

لا يقال : إنّا نجرى الكلام حينئذ بالنسبة إلى الإرادة المفروضة وإرادته ذلك الضدّ ، إذ لا شكّ في ثبوت المضادّة بينهما فنقول : إنّ حصول الإرادة المذكورة سبب لعدم إرادته ضده ، لما ذكر من أنّ وجود أحد الضدّين سبب لانتفاء الآخر مع أنّ وجودها يتوقّف على انتفاء الآخر ، بناء على كون عدم الضدّ شرطا في حصول الضدّ الآخر.

لأنّنا نقول : إنّ إرادته الفعل وعدمها إنّما يتفرّع عن حصول الداعي وعدمه ، فقد لا يوجد الداعي إلى الضدّ أصلا ، فيتفرّع عليه عدم إرادته من غير أن يتسبّب ذلك عن إرادته ضده بوجه من الوجوه ، وقد يكون الداعي إليه موجودا لكن يغلبه

الداعى إلى المأمور به ، وحينئذ فلا يكون عدم إرادته الضدّ مستندا أيضا إلى إرادته المأمور به ليكون توقّف إرادته المأمور به على عدم إرادته ضدّه موجبا للدور ، بل إنّما يستند إلى ما يتقدّمها من غلبه الداعى إلى المأمور به ومغلوبته الجانب الآخر الباعث على إرادته المأمور به وعدم إرادته الآخر ، فيكون وجود أحد الضدّين وانتفاء الآخر مستندا فى الجملة إلى علّه واحده من غير أن يكون وجود أحدهما علّه فى دفع الآخر ليلزم الإيراد ، ولا ينافى ذلك توقّف حصول الفعل على عدم إرادته ضدّه ، حسب ما سيجىء بيانه إن شاء الله تعالى.

فإن قلت : إنّنا نجرى الإيراد حينئذ بالنسبه إلى غلبه الداعى إلى المأمور به وغلبه الداعى إلى ضدّه ، لكونهما ضدّين أيضا وقد صار رجحان الداعى إلى الفعل سببا لانتفاء رجحان الداعى إلى ضدّه ، والمفروض توقّف حصول الضدّ على انتفاء الآخر ، فيلزم الدور المذكور.

قلت : لا سببته بين الأمرين بل رجحان الداعى إلى الفعل إنّما يكون بمرجوحته الداعى إلى الضدّ ، فهو حاصل فى مرتبه حصول الآخر من غير توقّف بينهما يقدّم ذلك أحدهما على الآخر فى الرتبة ، فرجحان الداعى إلى المأمور به مكافؤ فى الوجود لمرجوحته الداعى إلى ضدّه ، إذ الرجحانيه والمرجوحته من الامور المتضايفه ، ومن المقرّر : عدم تقدّم أحد المتضايفين على الآخر فى الوجود ، ورجحان الداعى إلى الضدّ مع رجحان الداعى إلى المأمور به وإن لم يكونا متضايفين إلّا أنّ رجحان الداعى إلى الضدّ منفى بعين مرجوحته الداعى إليه من غير ترتّب بينهما ، فإنّ مرجوحته عين عدم رجحانه على الآخر فرجحان الداعى إلى المأمور به مكافؤ لمرجوحته الداعى إلى ضدّه الذى هو مفاد عدم رجحانه من غير حصول توقّف بين الامور المذكوره.

وتوضيح المقام : أنّ الأمرين المتقابلين إن كانا تقابلهما من قبيل تقابل الإيجاب والسلب فلا توقّف لحصول أحد الطرفين على ارتفاع الآخر ، إذ حصول كلّ من الجانبين عين ارتفاع الآخر ، وكذا الحال فى تقابل العدم والملكه ، وقد

عرفت عدم التوقف في تقابل التضاييف أيضا ، وأما المتقابلين على سبيل التضاد فيتوقف وجود كل على عدم الآخر إلا أن يرجع الأمر فيهما إلى أحد الوجوه الآخر ، كما في المقام .

وعلى الثالث : أنّ القول بكون فعل المأمور به وترك ضده معلولين لعله واحده فاسد ، لوضوح كون كل من الضدين مانعا من حصول الآخر وظهور كون ارتفاع المانع من مقدمات الفعل ، والفرق بين الضد والنقيض ظاهر ، لظهور أنّ حصول كل من النقيضين بعينه رفع للآخر ، فليس هناك أمران يعدان معلولين لعله واحده بخلاف المقام ، إذ ليس حيثيه وجود أحد الضدين هي بعينها مفاد رفع الآخر وإنما يستلزمه ، وما يتراءى من حصول الأمرين بإرادة الفعل وانتفاء الصارف عنه لا يفيد كونهما معلولين لعله واحده ، لإمكان كون ذلك سببا أولا لانتفاء الضد ثم كون المجموع سببا لحصول الفعل فيكون عدم الضد متقدما في الرتبة على حصول الفعل وإن كان مقارنا له في الزمان .

فإن قلت : إذا كان ترك الضد لازما للإرادة الملزمه للفعل حاصلًا بحصولها فلا داعي للقول بوجوبه بعد وجوب ملزومه ، فالحال فيه كسائر لوازم المقدمات ، وقد عرفت : أنه لا وجوب لشيء منها وإن لم تكن منفكته عن الواجب .

قلت : قد عرفت أنّ انتفاء أحد الضدين من مقدمات حصول الآخر ؛ غاية الأمر أن يكون من لوازم مقدمه اخرى للفعل ، فإن ذلك لا يقضى بعدم وجوبه قبل وجوب ملزومه ، إذ أقصى الأمر عدم اقتضاء كونه من لوازم المقدمه وجوبه من جهة وجوب الفعل وهو لا- ينافي اقتضاء وجوب الفعل وجوبه من حيث كونه مقدمه له إلا أن يقال : باختصاص ما دلّ على وجوب المقدمه بغيره وهو فاسد ، لما عرفت من إطلاق أدله القول بوجوب المقدمه ، وإذا عرفت تفصيل ما قررناه ظهر لك فساد ما ذكر من منع كون ترك الضد مقدمه ومنع اقتضاء استحاله الاجتماع مع الفعل قاضيا بكون تركه مقدمه لما عرفت من الدليل المثبت للتوقف ، وما ذكر من النقص سندا للمنع الأخير واضح الفساد ، للفرق البين بين الأضداد والموانع وما

يلازمها فإن استحاله الاجتماع هناك ذاته وهنا بالعرض والمانعيه إنما يتم بالأول دون الأخير.

ثانيها : أن القول بوجوب المقدمه لا- يقضى بوجوب ترك الضد مطلقا وإنما يقضى بوجوب ترك الضد الموصل إلى أداء الواجب ، فإن ما دلّ على وجوب المقدمه إنما يفيد وجوبها من حيث إيصالها إلى الواجب لا مطلقا ، فإذا لم يكن المكلف مريدا لفعل الواجب لم يكن ترك الضد موصلا إلى الواجب فلا يكون الحكم بوجوب المقدمه قاضيا بوجوب ذلك ، نظرا إلى انتفاء التوصل به حينئذ إلى الواجب وإذا لم يكن حينئذ ترك الضد واجبا فمن أين يجيء النهى عنه؟

ويدفعه ما عرفت من أن ما دلّ على وجوب المقدمه إنما يفيد وجوبها من حيث كونها موصله إلى الواجب لا خصوص ما هو الموصل إليه ، وقضيه ذلك وجوب ترك الضد في المقام من حيث إيصاله إلى أداء الواجب بأن يجتمع مع إرادته الواجب وسائر مقدماته ليتفرّع عليها أداء الواجب ، ولا- يمنع من وجوبه مقارنته لانتفاء سائر المقدمات ، إذ مطلوب الأمر حينئذ إيجاد الجميع وعدم إقدام المكلف على إيجادها لا يقضى بخروج شيء منها عن الوجوب ، فعدم حصول الإيصال بها فعلا لا ينافي وجوبها من حيث حصول الإيصال بها بأن يأتي بسائر المقدمات أيضا فيتبعه الإيصال ، فحينئذ إذا لم يأت بغيرها كان تاركا لما لم يأت بها من المقدمات دون ما أتى به أيضا ، حسب ما يقتضيه التقرير المذكور.

ثالثها : المنع من وجوب المقدمه مطلقا أو خصوص المقدمه الغير السببيه كما اختاره المصنّف رحمه الله وقد أشار إليه ب قوله : (فإننا نمنع وجوب المقدمه ... الخ) وجوابه ما تبين من ثبوت وجوب المقدمه مطلقا وبطلان القول بنفى وجوبها على الإطلاق أو على التفصيل حسب ما مرّ القول فيه.

رابعها : أن المقدمه إنما تجب للتوصل إلى الواجب كما يقتضيه الدليل الدالّ عليه ، وقضيه ذلك اختصاص الوجوب بحال إمكان حصول التوصل بها لا مطلقا ، ولا ريب أنه مع وجود الصارف عن المأمور به وعدم الداعى إليه المستمرين مع الأضداد الخاصه لا يمكن التوصل بها فلا وجوب لها.

خامسها : أنّ حجّة القول بوجوب المقدّمه على تقدير تسليمها إنّما ينهض دليلا على الوجوب عند التأمل فيها حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقّف عليها دون ما إذا لم يكن مريدا له ، كما هو الحال عند اشتغاله بفعل الضدّ وهذان الوجهان يأتي الإشاره إليهما في كلام المصنّف في آخر المسأله ، ويأتي الإشاره إلى ما يزيّفهما.

**قوله : (وهو محرّم قطعاً).**

لما عرفت من الاتّفاق على دلالة الأمر بالشىء على النهى عن ضده العامّ بمعنى الترك وإن وقع الكلام فى كيفيّة تلك الدلاله حسب ما مرّ.

**قوله : (لأنّ مستلزم المحرّم محرّم).**

هذا إمّا مبنيّ على ما مرّ من وجوب المقدّمه السببيّه ، فكما يكون السبب الواجب واجبا فكذا يكون سبب المحرّم محرّما لاّتحاد المناط فيهما ، وهذا هو الذى بنى عليه المصنّف رحمه الله فى الجواب. أو مبنيّ على ثبوت تحريم الأسباب المفضيه إلى الحرام ، إمّا من تتبع موارد حكم الشرع بحيث يعلم بناء الشرع على تحريم تلك الأسباب ، أو لدعوى الإجماع على ذلك بالخصوص ، فلا ربط له إذا بالقول بوجوب المقدّمه.

**قوله : (فإنّ العقل يستبعد).**

قد عرفت : أنّ مجرد استبعاد العقل لا ينهض حجّه شرعيّه على إثبات الحكم فى الشريعة فالاستناد إليه فى المقام ممّا لا وجه له أصلا.

ثمّ إن المراد بالعلّه فى المقام هو المقتضى لحصول الحرام إذا صادف اجتماع الشرائط ، ولا يريد به خصوص العلّه التامّه لخروجه عن المصطلح ، كيف ولو أراد به ذلك لزمه القول بوجوب الشروط ، فإنّها من أجزاء العلّه التامّه ، ومن البيّن : أنّ تحريم الكلّ يستدعى تحريم أجزائه ، ولا يقول المصنّف رحمه الله به ، ويمكن أن يريد به الجزء الأخير من العلّه التامّه ، فإنّه الذى يتفرّع عليه حصول الحرام ، فما يقال : من أنّ ما ذكره إنّما يوجّه إذا كان علّه تامّه للآزم ليس على ما ينبغى ، والمراد بتحريمه

كونه محظورا في الشريعة مطلوبيا تركه على ما هو المقصود من الحرام ، وليس المراد به أن يترتب عليه عقوبه اخرى سوى العقوبه المترتبه على اللازم ، لوضوح فسادة في المقام ، وليس استحقاق العقوبه كذلك من لوزام التحريم مطلقا حتى يلزم القول بحصوله بعد القول بتحريمه، والمراد بكون تحريم المعلول مقتضيا لتحريم علته هو قضاؤه بتحريم علته المفوضيه إلى الحرام بأن يكون وجود الحرام مسببا عنه ، لا مجرد ما يكون من شأنه العلية وإن لم يستند وجود الحرام إليه.

هذا إذا تسبب الحرام عن إحدى تلك العلل فقارنها وجود غيرها من غير أن يتسبب ذلك الحرام عنها ، وأما إذا لم يأت به وكان له أسباب عديدة فظاهر ما ذكره المصنّف تحريم الجميع ، لكون كل منها سببا لحصول الحرام ، فقضيّه قضاء تحريم المعلول بتحريم علته هو حرمة جميع تلك الأسباب.

وقد يورد في المقام : بأن تسليم المصنّف كون تحريم المعلول قاضيا بتحريم علته يستلزم قوله بوجوب المقدمه الغير السببيه أيضا ، لكون ترك الواجب محرما قطعاً ، وكون ترك كل من مقدماته علّة لترك الواجب ومستلزما له وإن لم يكن هناك استلزام من جانب الوجود ، وتخصيص العلّة والمعلول بالوجوديين تحكّم صرف ، لا طراد العلّة ، وكذا القول بتخصيص أحدهما بذلك ، فلا يصحّ له حينئذ نفى وجوب غير السبب حسبما اختاره.

قلت : وقد مرّ تفصيل الكلام في ذلك عند ذكر الدليل المذكور في عداد أدلّة القول بوجوب المقدمه ، فلا حاجة إلى إعادته وبملاحظته يتبيّن الحال في الإلزام المذكور.

### **قوله : (فإن انتفاء التحريم في أحد المعلولين ... الخ).**

لا- يخفى : أنّ قضيّه ما ذكره من قضاء تحريم المعلول بتحريم العلّة أنّه مع انتفاء التحريم عن المعلول لا قضاء فيه بتحريم العلّة ، وأما قضاؤه بانتفاء التحريم عن العلّة فلا- ، لوضوح أنّ انتفاء الملزوم لا- يقضى بانتفاء اللازم ، وأقصى ما يفيد انتفاء السبب الخاصّ انتفاء المسبّب من تلك الجهه لا مطلقاً ، وهو لم يتم حجّه



على أنّ إباحه المعلول قاضيه بإباحه العله ، كما أنّ تحريمه قاض بحرمتها ؛ فغايه الأمر عدم تحريمها من تلك الجهه وهو لا ينافى حرمتها من جهه اخرى ، إذ نفى التحريم عن الفعل من جهه خاصه لا- يستلزم نفيه مطلقا ، كيف ومن البين أنّ شيئا من المحرّمات لا- تحريم فيها من جميع الجهات ، وإنّما يحرم من الجهه المقبّحه له وكذا الحال فى المقام ، فإنّ القبح الحاصل فى العله من جهه قبح معلوله وأدائه إلى القبح منفى بانتفاء القبح عن معلوله ، وأين ذلك من قضاء ذلك بالحكم بإباحته .

فما ذكره من أنّ انتفاء التحريم فى أحد المعلولين يستدعى انتفائه فى العله ليختصّ المعلول الآخر بالتحريم من دون علته ضعيف جدّا ، إذ قد عرفت : أنّ قضيه انتفاء التحريم فى أحد المعلولين عدم تحريم علته من تلك الجهه ، وهو لا ينافى تحريمه من جهه اخرى وهى حرمه المعلول الآخر .

ثمّ إنّ قضيه ما ذكره من قضاء انتفاء التحريم عن المعلول بانتفاء التحريم عن علته على فرض تسليمه دلالة حرمه العله على تحريم المعلول ، ضروره دلالة انتفاء المعلول على انتفاء العله ، ولا يقتضى ذلك كون تحريم العله سببا لتحريم المعلول ، كما يستفاد من كلام المدقّق المحشّى ، إذ الإفاده المذكوره إنّما تجيء من جهه اقتضاء ارتفاع الحرمة عن المعلول ارتفاعها عن العله ، فإذا حرمت العله كشف ذلك عن تحريم المعلول ، إذ لو لم يكن محرّما لقضى بعدم تحريم علته وقد فرض خلافه ، هذا .

ولا- يخفى عليك : أنّ ما ادّعاه المصنّف من لزوم اتّحاد العله والمعلول فى الحكم وكذا معلولا عله واحده ، إن أراد به حصول محرّمات عديده يستحقّ الآتى بها عقوبات متعدّده على حسبها فهو واضح الفساد ، إذ لا يزيد ما ذكره على حكم المقدمه وقد عرفت : أنّه لا عقوبه مستقله على ترك المقدمات ولا قائل به كذلك فى المقام . وكذا إن أراد به ثبوت التحريم الغيرى كذلك بعد ثبوت التحريم النفسى لأحدهما ، فإنّه إنّما يتمّ بالنسبه إلى عله المحرّم دون معلوله ، إذ لا قائل بكون ما يتفرّع على الحرام من اللوازم محرّما آخر . والحاصل : أنّه إذا تعلق التحريم بشيء

كان المحرّم هو ذلك الشيء دون غيره ممّا يتبعه ويلحقه ؛ غاية الأمر أن يكون السبب المفضى إليه محرّماً من جهة الإيصال إليه - حسب ما قرّره - ولا- دليل على تحريم غيره أصلاً ، كيف ولو صحّ ما توهم لكان إيجاب الأسباب قاضياً بإيجاب مسيّباتها لتحريم ترك السبب الواجب القاضى بتحريم مسيّبه مع أنّ الأمر بالعكس ، بل ربما قيل : بأنّ التكليف لا يتعلّق بالمسيّبات ، وإنّما يتعلّق بأسبابها ، كما مرّت الإشارة إليه.

وإن أراد به استناد التحريم إلى ما ذكر بالعرض نظراً إلى عدم انفكاكه عن الحرام نظير ما مرّ في مقدّمه الواجب من وجوبها بالعرض لوجوب ذبيها فهو كذلك قطعاً ، وقد مرّ هناك : أنّ ذلك ممّا لا- ينبغى النزاع فيه ولا فى جريانه فى لوازم الواجب ولوازم المقدّمات والأسباب إلّا أنّ حمل العبارة على ذلك بعيد جدّاً ، كما هو ظاهر من ملاحظه كلامه ، إذ ليس الحرام حينئذ إلّا شيئاً واحداً يتعلّق به التحريم بالذات وغير ذلك ممّا يلزمه ويتبعه إنّما يحرم بتحريمه بالتبع والعرض ، فليس هناك إلّا تحريم واحد وهو لا- يلائم ما ذكره ، كيف ولو أراد ذلك لَمّا جاز له إنكاره فى القسم الآتى ، لوضوح جريانه فيه أيضاً لدوران الحال فيه مدار عدم جواز الانفكاك ولو بحسب العاده؟ فلا يعقل منعه من ذلك بالنسبه إليه.

**قوله : (وأما إذا انتفت العليّة بينهما ... الخ).**

لا- يخفى : أنّ الأمرين المتلازمين فى الوجود إمّا أن يكونا علّة ومعلولاً- بلا- واسطه أو معها ، كمعلول مع علّة العلّة أو يكونا معلولى علّة واحده كذلك ، وهذه العليّة إمّا بحسب العقل فالتلازم بينهما عقلى أو بحسب العاده فالملازمه عاديه ، ومن الظاهر : أنّ العليّة العاديه بمنزله العقليّه فى تفرّيع الأحكام فى المقام من غير تفاوت ، ولذا نصّوا فى باب مقدّمه الواجب على تعميم السبب للعقلى والعادى. فإن اريد بالعلّة فى المقام ما يعمّ ذلك - كما هو الظاهر - فلا إشكال إلّا أنّ حكمه بحصول التلازم فى غير هذه الصوره ممّا لا- وجه له ، إذ لا- يصحّ الملازمه وعدم الانفكاك بين الشئيين من دون ذلك على سبيل الاتفاق وعدم الانفكاك بين

الشيئين على سبيل الاتفاق مّا لا- يعقل بالنسبه إلى أفعال المكلفين ، إذ مع إمكان الانفكاك عقلا أو عاده يكون للمكلف التفريق بينهما وإن ادرجت العليّه العاديه فى القسم الثانى ، فالحكم بعدم جريان حكم المتلازمين فيه كما ترى.

**قوله : (إنّ تضادّ الأحكام بأسرها يمنع ... الخ).**

لا- يخفى : أنّه كما يمنع تضادّ الأحكام من اجتماع اثنين منها فى محلّ واحد كذا يمنع منه قبح التكليف بما لا يطاق ، وذلك ظاهر فيما إذا أوجب الإتيان بأحد المتلازمين وحرّم الإتيان بالآخر ، فإنّه يتعدّر على المكلف امتثال الأمرين ، ومن البين : أنّه كما يستحيل التكليف بما لا يطاق بالنسبه إلى تكليف واحد كذلك يستحيل بالنسبه إلى تكليفين أو أكثر ، فحرمه ترك المأمور به وإن لم ينافى إباحه فعل الضدّ إلّا أنّه ينافى وجوبه على ما هو مورد ثمره المسأله بل ينافى استحبابه أيضا ، لاستحاله الامتثال له بعد تحريم ما يلازمه ، فدفع الوجه المذكور بأنّ قضيه التضادّ امتناع اجتماعهما فى موضع واحد لا موضعين لا يدفع ما ذكرناه ، فالحكم بجواز حصول حكمين من الأحكام الخمسه مطلقا فى المتلازمين المفروضين ليس على ما ينبغى.

**قوله : (على أنّ ذلك لو أثر).**

أشار بقوله : «ذلك» إلى التلازم بين الشيئين يعنى : لو كان التلازم بين الشيئين مطلقا قاضيا بعدم حصول حكمين منها فى المتلازمين لثبت قول الكعبى ، وقد يجعل قوله : «لو أثر» بمنزله : لو صحّ ، فيكون قوله «ذلك» إشاره إلى كون مطلق التلازم بين الشيئين مانعا من اتّصاف المتلازمين بحكم غير حكم الآخر ، فلو صحّ ذلك لثبت قول الكعبى بانتفاء المباح ، والأوّل أظهر.

**شبهه الكعبى و جوابها**

**قوله : (لثبت قول الكعبى بانتفاء المباح ... الخ).**

لا يخفى : أنّ شبهه الكعبى على تقريره المشهور مبنيّه على عكس هذه المسأله أى : قضاء النهى عن الشىء بالأمر بضدّه ، وهو إنّما يتبيّن بإثبات توقّف ترك الحرام على فعل ضدّه ، ووجوب مقدّمه الواجب ، كما سيأتى بيانه إن شاء الله ، وأمّا الوجه

الَّذِي ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ فِي الشَّبَهَةِ فَلَا تَوَقُّفَ لَهُ عَلَى كَوْنِ فِعْلِ الضَّدِّ مِنْ مَقَدِّمَاتِ تَرْكِ الْحَرَامِ لِتَوَقُّفِ تَرْكِهِ عَلَيْهِ وَلَا عَلَى وَجُوبِ مَقَدِّمَةِ الْوَاجِبِ وَإِنَّمَا يَبْتَنِي عَلَى عَدَمِ اخْتِلَافِ الْمُتَلَازِمِينَ فِي الْحُكْمِ بَعْدَ ثُبُوتِ الْمَلَازِمَةِ بَيْنَ تَرْكِ الْحَرَامِ وَالْإِتْيَانِ بِفِعْلِ مِنَ الْأَفْعَالِ.

وَتَقْرِيرُهَا عَلَى الْبَيَانِ الْمَذْكُورِ: أَنَّ تَرْكَ الْحَرَامِ يَلَازِمُ فِعْلًا مِنَ الْأَفْعَالِ الْمُضَادَّةِ لِلْحَرَامِ وَتَرْكَ الْحَرَامِ وَاجِبٌ فَيَكُونُ مَا يَلَازِمُهُ وَاجِبًا، لِعَدَمِ جَوَازِ اخْتِلَافِ الْمُتَلَازِمِينَ فِي الْحُكْمِ، فَإِذَا ثَبَتَ وَجُوبُ ذَلِكَ قَضَى بِوَجُوبِ كُلِّ مَنْ تَلَكَّ الْأَفْعَالِ عَلَى سَبِيلِ التَّخْيِيرِ، وَهَذَا التَّقْرِيرُ كَتَقْرِيرِهِ الْمَشْهُورِ مَبْنِيٌّ عَلَى عَدَمِ إِمْكَانِ خَلْوِ الْمُكَلَّفِ عَنِ فِعْلِ مِنَ الْأَفْعَالِ، وَمَنْ يَقُولُ بِجَوَازِ خَلْوِ الْمُكَلَّفِ عَنِ الْأَفْعَالِ فَهُوَ فِي سَعَةِ هَذِهِ الشَّبَهَةِ وَنَحْوِهَا، وَمَعَ الْبِنَاءِ عَلَى عَدَمِ إِمْكَانِ خَلْوِهِ عَنِ الْأَفْعَالِ فَالْجَوَابُ عَنْهُ عَلَى مَذَاقِ الْمُصَنِّفِ مَا سَيَجِيءُ بَيَانُهُ فِي كَلَامِهِ، وَسَتَقَرَّرُ مَا يَرُدُّ عَلَيْهِ.

وَالْحَقُّ فِي الْجَوَابِ عَنْهُ حِينَئِذٍ هُوَ الْمَنْعُ مِنْ لُزُومِ اتِّحَادِ الْمُتَلَازِمِينَ فِي الْحُكْمِ، وَأَقْصَى مَا يَقَالُ فِي الْمَقَامِ: إِنَّ الْأَمْرَ الثَّابِتَ لِأَحَدِ الْمُتَلَازِمِينَ مِنْ رَجْحَانٍ أَوْ مَرْجُوحِيَّةٍ أَوْ مَنَعِ تَرْكِ أَوْ مَنَعِ فِعْلِ ثَابِتٍ لِلْآخِرِ بِالتَّبَعِ وَالْعَرَضِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَحَقَّقَ هُنَاكَ شَيْئَانِ، بَلْ يَكُونُ الثَّابِتُ شَيْئًا وَاحِدًا يَنْسَبُ إِلَى أَحَدِهِمَا بِالذَّاتِ وَإِلَى الْآخِرِ بِالْعَرَضِ - عَلَى حَسَبِ مَا مَرَّ تَفْصِيلُ الْقَوْلِ فِيهِ - فَعَايَةُ الْأَمْرِ أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْأَفْعَالِ الْوُجُودِيَّةِ وَاجِبِ الْحَصُولِ بِتَبَعِيَّةٍ وَجُوبِ تَرْكِ الْحَرَامِ يَعْنِي: أَنَّهُ يَلْزَمُ الْإِتْيَانُ بِهِ مِنْ جِهَةِ لُزُومِ تَرْكِ الْحَرَامِ لِعَدَمِ انْفِكَاكَه عَنْهُ فَهُوَ وَاجِبٌ بِوُجُوبِهِ، فَهُوَ فِي نَفْسِهِ غَيْرُ وَاجِبٍ لِنَفْسِهِ وَلَا لِغَيْرِهِ، فَلَيْسَ فِي ذَلِكَ نَفْيٌ لِلْمَبَاحِ بِوُجُوهٍ مِنَ الْوُجُوهِ، أَقْصَى الْأَمْرِ ثُبُوتُ الْوُجُوبِ بِالْعَرَضِ وَالْمَجَازِ لِلْكَلْبِيِّ الْمَفْرُوضِ الْمَلَازِمِ لِتَرْكِ الْحَرَامِ فَيُثَبِتُ ذَلِكَ لِلْجَزْئِيَّاتِ الْمُنْدَرِجَةِ تَحْتَهُ تَبَعًا، فَإِنْ أَرَادَ الْقَائِلُ بِوُجُوبِ الْمَبَاحِ مَا ذَكَرْنَاهُ فَلَا خِلَافَ فِي الْمَعْنَى، وَإِنْ أَرَادَ ثُبُوتَ الْوُجُوبِ لَهُ بِنَفْسِهِ سِوَاءَ كَانَتْ نَفْسِيًّا أَوْ غَيْرِيًّا، فَقَدْ عَرَفْتَ عَدَمَ نَهْوِضِ الدَّلِيلِ الْمَذْكُورِ عَلَيْهِ أَصْلًا، بَلْ يُمْكِنُ أَنْ يَقَالَ: إِنْ الْوُجُوبُ بِالْعَرَضِ عَلَى الْوَجْهِ الْمَذْكُورِ لَا يَثْبُتُ لِخُصُوصِ شَيْءٍ مِنَ الْأَضْدَادِ وَإِنَّمَا

يثبت للكليّ الشامل لتلك الجزئيات ، حيث إنّه المذكى لا ينفكّ عن ترك الحرام بخلاف كلّ من الجزئيات ، لحصول الانفكاك بالنسبه إلى كلّ منها ، فلا وجه للقول بوجوب شيء منها بالتبع ، فإنّه إنّما يتبع عدم الانفكاك وهو غير حاصل بالنسبه إلى تلك الخصوصيّات ، فثبوت الحكم على الوجه المذكور للكليّ لا- يستتبع ثبوته للفرد ، نظرا إلى عدم حصول الجبهه الباعثه لثبوته بالنسبه إلى شيء من الأفراد ، فلا- وجوب إذا لشيء من الأضداد الخاصّه بالعرض أيضا وإن وجب الأمر العامّ على الوجه المذكور. فتأمل.

### **قوله : (ولهم في ردّه وجوه : في بعضها تكلف حيث ضايقهم القول ... الخ).**

أراد بذلك : ردّهم لقوله بالنظر إلى الشبهه المعروفه المبتنيه على وجوب المقدمه دون التقرير الذي ذكره ، إذ لا ربط له بوجوب المقدمه حتّى يتضابق عليهم الأمر من جهه القول بوجوب المقدمه.

وتقرير شبهته المعروفه : أنّ ترك الحرام واجب وهو لا يتمّ إلّا بفعل من الأفعال وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب ، أمّا الاولى : فظاهره. والثالثه : قد قرّرت في المسأله المتقدّمه. وأمّا الثانيه : فيحتجّ عليها تاره : بأنّ فعل الضدّ سبب لترك الحرام حيث إنّ وجود أحد الضدّين سبب لرفع الآخر فيتوقّف عليه توقّف المسبّب على سببه واخرى : بأنّه لمّا لم يمكن خلوّ المكلف عن الفعل توقّف تركه لفعل الحرام على التلبس بفعل آخر لئلا يلزم خلوّه عن الأفعال.

واجيب عنه بوجوه :

أحدها : منع المقدمه الثانيه. وما ذكر في الاحتجاج عليها لا يفيد توقّف ترك الحرام على فعل المباح ، إذ قد يحصل ذلك بفعل الواجب.

ويدفعه : أنّ ذلك لا- يقضى بعدم وجوب المباح إذ أقصى الأمر حصول ذلك الواجب بما يعمّ الواجب والمباح ، فيتخير المكلف بين الأمرين ، فالواجب إذا هو الإتيان بفعل من الأفعال الغير المحرّمه سواء كان واجبا أو غيره ، غايه الأمر : أن يتحقّق في الواجب جهتان للوجوب.

ص: ٢٣٥

ثانيها : المعارضه بأنه لو تمّ ما ذكر من الدليل لزم أن يكون الحرام واجبا فيما إذا حصل به ترك حرام آخر ، فيلزم اجتماع الوجوب والتحریم في شيء واحد وأنه محال. وردّ ذلك بأنه إنّما يقضى ذلك باجتماع الحكّمين من جهتين ولا مانع منه.

ويدفعه : أنّ الإيراد مبنى على جواز اجتماع الأمر والنهى من جهتين فلا- يتمّ على المشهور المنصور من المنع منه ، وعليه مبنى الجواب ؛ فالحقّ فى الإيراد عليه أن يقال : إنّ ذلك مسقط إذا للواجب وليس الإتيان بالحرام من أفراد الواجب وإن حصل به الأداء إلى ترك حرام آخر إذ ليس كلّ موصل إلى الواجب مندرجا فى المقدمه الواجبه كما مرّت الإشارة إليه.

ثالثها : المنع من وجوب مقدمه الواجب وهو أوضح الأجوبه بناء على القول بنفى وجوب المقدمه ، وأمّا القائل بوجوبها مطلقا فلا بدّ له من التزام غيره من الأ-جوبه لينحلّ به الإشكال ، وقد استصعب ذلك على الآمدى فعجز عن حلّ الإشكال لاختياره وجوب المقدمه قائلا- : إنّ لا- خلاص عنه إلّا بمنع وجوب ما لا- يتمّ الواجب إلّا به ، وفيه خرق للقاعده الممهّده على اصول الأصحاب ، ثمّ إنّ ما ذكره الكعبى فى غايه الغموض والإشكال وعسى أن يكون عند غيرى حلّه ، ولذا أشار المصنّف إلى ضيق الأمر على الجماعه من جهه القول بوجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به مطلقا مشيرا بذلك إلى أنّ من لا يقول به مطلقا فهو فى سعه من ذلك ، كالمصنّف المانع من وجوب غير المقدمه السببىة والحاجبى حيث اختار فى الجواب عن الشبهه منع وجوب المقدمه مطلقا نظرا إلى اختياره اختصاص الوجوب بالشروط الشرعيّه دون العقليه والعاديه ، ولا- ريب أنّ ترك الضدّ من المقدمات العقليّه.

نعم لو كانت المضاده بينهما ممّا ثبت بحكم الشرع أمكن قوله بالمنع منه ولا يلزم منه القول بنفى المباح ، وقضيه كلامه توقّف دفع الشبهه على المنع المذكور والتحقيق خلافه ، كما سنبيّن الحال فيه إن شاء الله.

وربما يورد فى المقام : بأنّ بعض تقريرات شبهه الكعبى لا يتوقّف على

وجوب المقدمه مطلقا ولا على عدم اختلاف المتلازمين في الحكم حسب ما اعتبر في التقرير الأول ، فإنه ذكر العلامة رحمه الله في تقرير شبهته : أن المباح ترك للحرام وترك الحرام واجب فالمباح واجب ، أما الثاني فظاهر ، وأما الأول فلائنه ما من مباح إلا وهو ضد الحرام ، فإن السكوت ترك للقذف والسكون ترك للفعل ، وكما أن الإتيان بالفعل رفع لتركه فكذا الإتيان بضده رفع لفعله ، فإما أن يراد من كون فعل المباح تركا للحرام أنه عينه أو أنه سبب لتركه حيث إن الإتيان بأحد الضدين سبب لرفع الآخر ، وعلى كل حال فلا توقّف لها على وجوب مقدمه الواجب مطلقا ، أما على الأول : فظاهر ، إذ لا ربط لها بوجوب المقدمه حتى يتسع الأمر من جهتها على من ينكره وأما على الثاني : فلكونه إذا سببا لحصول الواجب ، فلا اتّساع على المجيب من جهه إنكاره وجوب المقدمه مطلقا إذا كان قائلا بوجوب السبب ، كما هو ملحوظ المصنّف.

وفيه : أن التقرير المذكور لشبهه الكعبي أو هن الوجوه ، أما على الأول فواضح ، ضروره أن الإتيان بالضد ليس عين رفع الفعل وإنما يلابسه ويقارنه وإنما الواجب هو الترك المقارن له ، فلا قاضى بوجوب الضد المقارن لذلك الواجب. وأما على الثاني فبأن ترك الحرام لا يتسبب عن فعل الضد ، وإنما السبب المؤدى إليه هو الصارف عن فعل الحرام - أعنى : عدم إرادته من أصله أو لإرادته ضده المفروض المتقدمه على فعله - ولو سلّم كون فعل الضد سببا فهو من أحد الأسباب ، إذ كما يستند عدم الشيء إلى وجود المانع فقد يستند إلى عدم المقتضى أو انتفاء أحد الشرائط فلا يتوقّف ترك الحرام على خصوص الإتيان بفعل الضد ولا يقضى ذلك بوجوب كل من تلك الأسباب على وجه التخيير ليعود المحذور ، إذ مع استناد الترك إلى بعض تلك الأسباب لا وجوب لغيرها أصلا ، فليس مقصود المصنّف من وقوع القائل بوجوب المقدمه فى الضيق من جهه التقرير المذكور ، لما عرفت من سهوله اندفاعه بل وضوح فساده ، وإنما الباعث على الضيق هو تقريره المتقدم ، لوقوع الإشكال فى دفعه ، وقد عرفت

اعتراف الآمدى وغيره بصعوبه الأمر فى رفعه وعدم ظهور اندفاعه بغير منع وجوب المقدمه مطلقا.

### قوله : (والتحقيق فى ردّه أنه مع وجود الصارف ... الخ).

ملخص ما ذكره فى الجواب : أنه إن تحقق الصارف عن الحرام تفرّع عليه الترك ولم يتوقف على أمر آخر من الإتيان بالصدّ أو غيره ، وإن لم يتحقق الصارف عنه وتوقف الترك على فعل صدّ من أصداده لزم القول بوجوبه بناء على القول بوجوب المقدمه ، ولا يلزم منه نفي المباح رأسا - حسب ما يدّعيه المستدلّ - غاية الأمر وجوب الصدّ فى تلك الصورة الخاصّه ، ولا مانع للقائل المذكور به منه ، سيّما مع ندور تلك الصورة.

ويرد عليه : أنّ الصارف عن الحرام إن كان خارجا عن قدره المكلف واختياره كان الإتيان بالمحرّم ممتنعا بالنسبه إليه ، ومعه يرتفع التكليف فلا- تحريم ، وهو خروج عن الفرض إذ المأخوذ فى الاحتجاج ثبوت التحريم على ما هو معلوم من تعلق التحريم بالمكلفين وإن كان تحت قدرته ، فقضيّه التقرير المذكور كون كلّ من الصارف وفعل الصدّ كافيا فى أداء الواجب - أعنى : ترك الحرام - فاللازم من ذلك تخيير المكلف بين الأمرين ، فيكون الإتيان بالصدّ المباح أحد قسمي الواجب التخيري ، وهو عين مقصود المستدلّ.

وقد يجاب عنه : بأنّه إذا حصل أحد الأمرين الواجبين على سبيل التخيير - أعنى : الصارف من المنهى عنه - انتفى وجوب الآخر فيبقى سائر الأصداد الخاصّه على إباحتها.

ويدفعه : أنه إنّما يتمّ ذلك بالنسبه إلى حال وجود الصارف وأما بالنظر إلى الزمان الذى يليه فالتخيير على حاله ، فيجب عليه فى كل حال أحد أمرين من تحصيل الصارف عن المنهى عنه أو إيجاد صدّه ، فإذا حصل الصارف سقط عنه إيجاد الصدّ بالنسبه إلى حال حصوله لا بالنظر إلى ما بعده ، لتخيره إذا بين الأمرين وإن علم إذا ببقاء الصارف إلى الزمان المتأخّر ، فإنّ مجرد العلم بحصول



أحد الواجبين المخيرين في الزمان الثاني لا- يقضى بسقوط الآخر قبل حصوله ، على أنّ ذلك لو تمّ لكان جواباً مستقلاً عن الاحتجاج ، من غير حاجة إلى التمسك بحصول الصارف ، فإنّ اختيار أحد الأضداد الخاصّه قاض بسقوط الوجوب عن البواقي فتكون باقيه على إباحتها ، فلا يفيد ذلك نفي المباح رأساً كما هو المدعى.

ويمكن دفع الإيراد المذكور بوجه آخر وذلك بأن يقال : إنّ حصول الصارف ليس عن اختيار المكلف مع كون الفعل أو الترك الحاصل منه اختيارياً ، بيان ذلك : أنّ حصول الفعل في الخارج إنّما يتبع مشيئه المكلف وإرادته له في الخارج ، فإن شاء المكلف حصل الفعل وإن لم يشأ لم يحصل وذلك عين مفاد قدرته عليه ، لكن حصول المشيئه وعدمها إنّما يكون بالوجوب والامتناع ، نظراً إلى الدواعى القائمه عليه في نظر الفاعل من أوّل الأمر أو بعد التأمل في لوازمه وآثاره وما يترتب عليه من ثمراته وغاياته ، فميل النفس إلى أحد الجانبين بعد ملاحظه الداعيين والغايات المترتبه على الأمرين من الفعل والترك المذى هو عين الإراده إنّما يتبع ما عليه نفسه من السعاده والشقاوه وغلبه جهه الحقّ والباطل وغير ذلك من الصفات المناسبه لتلك الأفعال ، فيترجّح عنده أحد الجانبين من جهتها ، وظاهر أنّ ذلك غير موكول إلى اختياره بل لا مدخله لإرادته ومشيئته في حصوله بل الإراده تابعه له ، وكون ذلك الداعى خارجاً عن اختيار المكلف لا- يقضى بكون الفعل أو الترك المترتب عليه خارجاً عن قدرته واختياره كما توهمه المورد ، ضروره كون الفعل تابعا لمشيئته واختياره وليست حقيقه القدره والاختيار إلّا ذلك ، فإذا كان كلّ من الفعل والترك موكولاً- إلى مشيئه الفاعل لا- غير فإن شاء فعل وإن شاء ترك كان ذلك الفاعل قادراً مختاراً بالضروره ، وإن كانت مشيئته لأحد الطرفين بالوجوب نظراً إلى ما ذكرناه ، فإنّ ذلك لا ينافى صدق الشرطيّه المذكوره التي هي من اللوازم البيئه لحقيقه القدره أو عين حقيقتها ، فكون الفعل مقدوراً عليه لا يقضى بكون الدواعى أيضاً مقدوراً عليها داخله تحت اختيار المكلف ، وإنّما الاختيار متعلق بالأفعال الصادره منه المتعلقه لمشيئته من جهه إناطتها بها وجوداً

وعدما ، وأما المشيئة فهي مقدور عليها بنفسها صادره عن اختيار المشيء بخلاف الدواعى الباعثة عليها ، فإذا كانت الدواعى خارجه عن اختيار المكلف لم تكن متعلقه للتكليف وان تعلق التكليف بالفعل المقدور عليه فحينئذ نقول : إن كان الصارف عن الفعل حاصلًا حصل الترك من غير أن يتوقف حصوله على الإتيان بضد من الأضداد ، وإنما يكون الإتيان به من لوازم وجود المكلف إن قيل بامتناع خلوه عن الفعل ، وإن لم يكن حاصلًا وتوقف الترك على الإتيان بالضد وجب ذلك من باب المقدمه ، حسب ما قرره.

وقد يورد عليه : بأن خروج الداعى عن اختيار المكلف لا- ينافى تخيره بين ذلك وما يكون حصوله باختياره ، نظرا إلى قيام الوجوب فى المخير بأحدهما ومن الظاهر : أنه إذا كان واحد منهما مقدورا عليه كان القدر الجامع بينهما مقدورا عليه أيضا ، فيصح التكليف به ، فإن حصل غير المقدور عليه اكتفى به فى سقوط الواجب بالنسبه إلى زمان حصوله ، على ما هو الشأن فى المخير وإنما وجب عليه الإتيان بالآخر ، ولا- ينافى ذلك وجوب القدر الجامع عليه عند دوران الأمر بينهما بالنسبه إلى الزمان المتأخر - حسب ما قرّر فى الجواب المتقدم - فبذلك يتم الاحتجاج أيضا.

ويرد عليه : أن تعلق التكليف بغير المقدور ولو على سبيل التخيير سفه لا يقع من الحكيم ، ألا ترى أنه لا يصح التكليف بالجمع بين النقيضين أو صلاه ركعتين وإن كان القدر الجامع بينهما مقدورا عليه فلا وجه للالتزام به فى المقام.

وفيه : أنه يصح التكليف بالطبائع المطلقه مع أنه يندرج فيها الأفراد الكثيره مما لا يتعلق بها القدره ، ولا يمنع ذلك من تعلق الأمر بالمطلق إنما أنه يجب من أفرادها على سبيل التخيير ما يتعلق القدره بها من جهه الأمر بالمطلق ، فكذا الحال فى المقام فليس المقصود وجوب غير المقدور على سبيل التخيير بل المدعى وجوب أحد الأمرين من المقدور وغيره ، فيتعلق الوجوب بالمقدور منه.

ويدفعه : أن ذلك إنما يصح فى الطبائع المطلقه مما يتحصّل فى ضمن الأفراد

فيتبعه وجوب تلك الأفراد دون ما إذا تعلق الأمر بأمرين أو أمور على وجه التخيير ، فتبعه وجوب القدر الجامع أو تعلق ابتداء بأحدهما على ما هو الحال فى التخييرى ، ولذا لا يصح فى المثال المتقدم.

وفيه : أن المفروض فى المقام من قبيل القسم الأول فإن الوجوب إنما يتعلق بما يتوقف عليه الترك الواجب وهو يعم الأمرين ، فإن عدم الفعل قد يكون لانتفاء شرطه وقد يكون لوجود المانع منه فالوجوب إنما يتعلق بالكلى المذكور ويتحقق ذلك بكل من الأمرين المذكورين من الصارف وفعل الضد ولا يتعلق بخصوص كل منهما ليدفع بما ذكره فإذا كان الصارف غير مقدور عليه وجب عليه الآخر.

قلت : إنما يتم ما ذكر إن اريد بالجواب المذكور فى كلام المصنّف كون الترك حاصلًا تاره من جهة وجود الصارف أعنى انتفاء الإراده أو سببها التى هى شرط فى وجود الفعل ، واخرى بوجود المانع الذى هو فعل الضد ، فلا يلزم من وجوب الترك القول بوجوب المباح مطلقا ، بل فى خصوص الصورة الأخيره ، إذ حينئذ يتجه الإيراد عليه بما ذكر ، بل يرد عليه غير ذلك أيضا حسب ما يجىء الإشارة إليه. وأما إن اريد به غير ما ذكر - حسب ما يأتى بيانه - فلا يتجه الإيراد المذكور من أصله ، وستعرف الحال فيه إن شاء الله.

**قوله : (وإنما هى من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الأكوان ... الخ).**

يريد أنه مع وجود الصارف عن فعل الحرام يتحقق ترك الحرام قطعا من غير أن يتوقف الترك على فعل من الأفعال ، إلا أنه إن قلنا بعدم بقاء الأكوان أو احتياج الباقي إلى المؤثر كان الاشتغال بفعل من الأفعال من لوازم وجود المكلف ، حيث إنه لا يمكن خلوه من كون جديد أو تأثير فى الكون الباقي.

أمّا إذا قلنا ببقاء الأكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لم يلزم الترك فعلا من الأفعال ، وأمكن انفكاكه عن جميع الأفعال. هذا على ظاهر ما ذكر فى الاستدلال فإن المنساق من الفعل هو التأثير.

وأما إن اريد بالفعل الأثر الحاصل من الفاعل - سواء كان عن تأثير مقارن له أو سابق عليه - فيبقى الأثر بنفسه ، فالتلبس بفعل من الأفعال حينئذ من لوازم وجود المكلف مطلقا ، إذ لا يمكن خلوّ الجسم عن الأكوان ، سواء قلنا ببقاء الأكوان واستغناء الباقي عن المؤثر ، أو لا .

فالمناقشه في المقام بأن الكلام في أنّ ما يصح وصفه بالإباحه هل يجوز خلوّ المكلف عنه أو لا؟ فإنّ مقصود الكعبي بذلك نفى المباح رأسا ، ومن البين أنّ الأثر المستمّر يتّصف بالإباحه والحرمة - ولذا يكون الساكن في المكان المغصوب متلبسا بالحرام وإن قلنا بالبقاء والاستغناء - هيئته جدّا ، إذ لا يرتبط التفصيل المذكور بأصل الجواب ، وإنّما هو استدراك مبنّى على ما هو الظاهر من لفظ الفعل المذكور في كلام المستدلّ ، فلا مانع عن سقوط ذلك لو فسّر الفعل في كلامه بالمعنى الثانى والترم بكونه من لوازم الوجود مطلقا .

وقد يناقش أيضا : بأنّ البناء على تجدد الأكوان أو احتياج الباقي إلى المؤثر لا يستلزم عدم خلوّ المكلف عن الفعل ؛ لمنع وجوب استناد الكون من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق إلى محلّه ؛ لجواز استناده إلى غيره .

وأنت خير بوهن الاحتمال المذكور لو اريد عدم استناده إلى المكلف رأسا . كيف! ولو كان كذلك لما صحّ اتّصافه بالتحريم والإباحه . ولو اريد به عدم استناد البقاء أو الأكوان المتجدّده إليه فلا وجه لإمكان اتّصافه بها حينئذ من جهة التفرّيع ، إلّا أنّه لا يخلو عن بعد ، والأمر فيه سهل .

### قوله : (وأما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال ... الخ) .

اورد عليه : بأنّ تسليم توقّف ترك المنهى عنه على فعل الضدّ يستلزم الدور بعد ملا-حظه ما سلّمه أوّلا من توقّف فعل أحد الضدّين على ترك الآخر ؛ حسبما يظهر من جوابه عن الدليل الأوّل ، حيث اختار الجواب بمنع وجوب المقدّمه دون أن يمنع كون ترك الضدّ مقدّمه ، وسيصرّح به أيضا ، إذ يلزم حينئذ توقّف ترك المنهى عنه على فعل ضده ، وتوقّف فعل ضده على ترك المنهى عنه .

ويدفعه : أنه ليس المقصود من توقّف ترك الحرام على فعل ضده أنه لما كان وجود المانع من أسباب انتفاء الشيء وكان فعل الضدّ مانعا عن الإتيان به كان الإتيان بما يضادّ الحرام من المباحات سببا لانتفائه. كما أنّ وجود الصارف قاض بانتفائه من جهة قضاء انتفاء الشرط بانتفاء المشروط ، فيكون التوقّف المذكور في المقام من قبيل توقّف المسبّب على السبب. كيف ولو أراد ذلك لكان لزوم الدور ظاهرا لا مدفع له.

ويرد عليه مع ذلك امور اخر :

منها : لزوم القول بوجوب فعل الضدّ حينئذ مطلقا على نحو المخير ؛ لتوقّف الترك حينئذ على أحد الأمرين من الصارف وفعل الضدّ ، فيجب عليه الإتيان بأحدهما ، فلا يصحّ الجواب حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

ومنها : أنه لا يمكن أن يكون فعل الضدّ سببا بالفعل لترك ضده ، حيث إنّه مسبق أبدا بإرادته ، وإرادته لا تجامع إرادته الحرام ، وانتفاء إرادته قاض بالصرف عنه.

وبالجملة : ليس الباعث على الترك إلّا حصول الصارف عن الفعل وعدم إرادته المكلف له ، إلّا أنّ انتفاء الإرادة قد يكون من أوّل الأمر ، وقد يكون من جهة إرادته ضده ، فحينئذ نقول : إنّ ترك الحرام إنّما يكون لوجود الصارف عنه ، ولا توقّف لحصول الصارف على الإتيان بفعل الضدّ ، وإن كان حصوله في بعض الأحيان من جهة إرادته الضدّ ، إذ ذلك لا يقضى بتوقّف مطلق الصارف عليه ، ولو قضى به فلا ربط له بالتوقّف على فعل الضدّ إلّا في بعض الوجوه ، كما سنشير إليه ، فما ذكره من التوقّف إن أراد به ذلك فهو فاسد جدّا.

ومنها : أنه لا يصحّ حينئذ قوله بعد ذلك : ومن لا يقول به - أي بوجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به مطلقا - فهو في سعه من هذا وغيره ، فإنّ من لا يقول به كذلك قائل بوجوب السبب حسب ما مرّ ، حيث نصّ أنه ليس محلّ خلاف يعرف ، ومع الغضّ عنه فممن لا يقول به كذلك من يقول بوجوب السبب ، بل هو المعروف بينهم ،

وليس على ما ذكر في سعه منه ؛ لكون فعل المباح حينئذ سببا لترك الحرام ، بل مراده بذلك توقّف ترك الحرام على فعل الضدّ على سبيل الاتّفاق ، بأن يكون المكلف على حال يصدر منه الحرام لو لم يتلبّس بصدّه ، بأن يكون تلبّسه بالصدّ شاغلا له عن غلبه ميله إلى الحرام ، فيتمكّن بذلك من ترك إرادته الباعث على تركه. فليس التوقّف المفروض من قبيل توقّف المسبّب على السبب ، فترك الإرادة إنّما يكون من النفس بعد اشتغالها بفعل الضدّ ، أو في حال اشتغالها به ، فليس انتفاء الحرام بسبب وجود ضده الغير المجامع معه في الوجود ، كيف ! وقد لا- يكون ترك الحرام مجامعا لفعل ضده المفروض في الوجود بأن يتوقّف ترك الحرام على فعل الضدّ أولا- فيتقدّمه بالزمان كما أشرنا إليه. وفي صورته اقترانه معه لا يقع منه فعل الضدّ إلّا بعد إرادته ، وهي كافيّه في الصرف عن الحرام حسب ما مرّ.

ومما ذكرنا يعلم : أنّه قد يكون ما يتوقّف عليه ترك الحرام غير ضده إذا كان شاغلا له عن التصدّي للحرام ، سواء كان الاشتغال به متقدّما على ترك الحرام ، أو مقارنا له على نحو ما ذكر في الأضداد ، وحينئذ فيندفع عنه الإيرادات المذكوره جمع.

أمّا الأوّل فلائنه لا توقّف لترك الحرام عليه من جهة كونه سببا لحصوله ، بل لتوقّف حصول الصارف عنه على إرادته القاضيه بعدم إرادته ضده ، فلا دور.

وأمّا الثاني فلائنه لا توقّف لترك الحرام حينئذ إلّا على الصارف ، غير أنّ الصارف عنه قد يتفق توقّفه على فعل الضدّ ، بل على إرادته حسب ما ذكر ، فلا مجال حينئذ للقول بالتخيير بين الإتيان بالصارف وفعل الضدّ ، فلا وجوب لفعل الضدّ ابتداء. نعم ، إنّما يجب حينئذ إذا اتّفق حصول التوقّف المفروض ، وهو الذي التزم به المصنّف على القول بوجوب المقدّمه.

وأمّا الثالث فواضح. وأمّا الرابع فلعدم كون التوقّف المفروض من قبيل توقّف المسبّب على السبب حتّى يرد عليه ما ذكر.

نعم يمكن أن يورد في المقام : تاره بأنّ ما ذكره من فرض انتفاء الصارف

حينئذ غير متّجه ؛ لما عرفت من كون فعل الضدّ حينئذ مسبوقا بإرادته الصارفة عن إرادته الحرام ، فلا وجه لما قرره من التفصيل بين وجود الصارف وعدمه ، فلا يوافق ذلك ما ذكرناه.

واخرى بأنّ دعوى توقّف ترك الحرام على فعل الضدّ ممّا لا- وجه لها ؛ لكون التعرّض للحرام حينئذ اختياريا غير خارج عن قدرته ، وإلا لم يكن موردا للتكليف ، كيف! ومن البين أنّ فعل الضدّ حينئذ ليس من مقدّماته الشرعيّة ، ولا العقليّة والعاديّة ، فلا وجه لعدّه موقوفا عليه فى المقام مع إمكان حصول الترك من دونه ، ولذا يبقى التكليف به والقدره عليه شرعا وعقلا وعاده بعد انتفائه ؛ إلا أن يعمّم مقدّمه الواجب لما يشمل مثل ذلك ، وهو غير معروف بينهم ، كما يظهر من ملاحظه تقسيمهم للمقدّمه فى بحث مقدّمه الواجب ، فلا- يتّجه القول بوجوب فعل الضدّ لذلك ، بل الواجب هو ترك الحرام خاصّه ، فلا وجه لجعل ذلك قسما آخر قسيما للفرض الأوّل وإلزام القائل بوجوب المقدّمه به.

ويمكن دفع الأوّل : بأنّ مقصود المصنّف من الصارف فى المقام هو الصارف الابتدائى غير ما يتعلّق بفعل الضدّ ، وإرادته الضدّ لكونها سببا لحصول الضدّ بمثابه نفس الضدّ ، ويقابله ما إذا توقّف ترك الفعل عليه نظرا إلى توقّف الصارف عن الحرام على حصوله ، فجعله قسما آخر يقابل الأوّل ، وهو ما لا يتوقّف الصارف عنه على التعرّض لفعل الضدّ ، وحمل العبارة على ذلك غير بعيد وإن لم يخلو عن تسامح فى التعبير ، والأمر فيه سهل.

والثانى : بأنّ من الواضح توقّف حصول الفعل على الإرادة ، ومن البين كون إيجاد الإرادة وتركها تابعا للدواعى القائمة على أحدهما فى نظر الفاعل.

وحيئنذ فنقول : إنّ دواعى الخير أو الشرّ قد تكون قويّه مرتكزه فى النفس بحيث لا تزاح بالوساوس الشيطانيّه ونحوها ، أو التفكّر فى ما يترتب على الفعل أو الترك من المفساد وسوء العاقبه ، أو يكون الفاعل بحيث لا يراعى ذلك ؛ وذلك كصاحب الملكه القويّه فى التقوى ، أو البالغ إلى درجه الرين والطبع فى العصيان ،

أو الغافل عن ملاحظه خلاف ما يثبت له من الدواعى ، فحينئذ يترتب عليها الفعل أو الترك على حسب ما تقتضيه تلك الدواعى قطعاً ، من غير لزوم اضطرار على الفعل أو الترك، بل إنما يحصلان منه فى عين الاختيار حسبما مرّت الإشارة إليه.

وقد تكون تلك الدواعى بحيث يمكنه إزاحتها بالوساوس ونحوها ، أو التروى فى عواقب الفعل أو الترك والآثار المترتبة عليهما مع تفتنّ الفاعل لها ، أو بالاشتغال بأفعال آخر يكون الإتيان بها رافعا لتلك الدواعى فيقتدر معها على دفع ما يقتضيه وبعثها على اختيار العصيان.

فحينئذ نقول : إنّه بعد القول بوجوب المقدّمه لا تأمل فى وجوب السعى فى دفع الدواعى الباعثه على اختيار المعصيه مع تمكّن المكلف منه ، فإنّ ذلك أيضاً ممّا يتوقّف عليه الطاعه الواجبه وبقاء القدره والاختيار على الطاعه مع ترك ذلك ؛ نظراً إلى أنّ الوجوب الحاصل فى المقام إنّما هو بالاختيار وهو لا ينافى الاختيار لا يقضى بانتفاء التوقّف فى المقام؛ لوضوح حصول الوجوب هنا وإن كان بالاختيار ، فإذا كان المكلف متمكّناً من دفعه وجب عليه ذلك ؛ لوضوح وجوب ترك الحرام على حسب الإمكان ، وحيث كان رفع الوجوب المفروض متوقّفاً على ذلك كان ذلك واجبا عليه من باب المقدّمه ، إذ هو ممّا يتوقّف عليه الاختيار الّذى يتوقّف عليه الفعل ، وإن كان التمكّن من الفعل الّذى هو مناط التكليف حاصلًا من دونه ، فكون الشىء ممّا يتوقّف عليه حصول الفعل بالاختيار لا يستلزم توقّف التمكّن من الفعل عليه كما يستلزمه ما يتوقّف الفعل عليه فى نفسه ، فهو فى الحقيقه نحو من مقدّمه الوجود أيضاً.

فتحصّل ممّا قرّرناه : أنّ المكلف إن كان له صارف عن المعصيه حاصله له بفضل الله تعالى ومثته عليه ، من غير أن يكون المكلف محصّياً له كان ذلك كافياً له فى ترك المعصيه ، ومن البين حينئذ أنّ ذلك الداعى لا يتّصف بالوجوب ، إذ ليس من فعل المكلف ولا من آثار فعله. وإن لم يكن ذلك حاصلًا له لكن تمكّن من تحصيله قبل العصيان ، أو تمكّن من إزاحه الداعى الحاصل على خلافه بالمواعظ



أو غيرها من الامور الباعثه عليه ولو بالتماس غيره على اختياره ذلك ، أو الكون في مكان لا- يمكنه الإتيان ، أو يحتشم عن التعرض لمثله ، أو الاشتغال بفعل يمنعه عن ذلك ، أو يتسلط معه على مدافعه تلك الدواعي ونحو ذلك لزمه ذلك ، وإن كان صدور العصيان منه لولاه حاصلا باختياره فإنه يلزمه دفع ذلك الاختيار على حسب قدرته واختياره وحينئذ فإذا كان فعل الضد قاضيا بدفعه وجب عليه الإتيان به على حسب ما يكون رادعا له عن العصيان من ارتكابه له قبل زمان الضد الآخر ، أو في حاله بإيجاده ذلك بدل إيجاده بحيث لو لم يشتغل به لاشتغل بالآخر ، إلا أن وجوب ذلك حينئذ لا يقضى بانتفاء المباح مطلقا ولو في تلك الصوره ، إذ لا- يكون فعل كل من المباحات رادعا له عن العصيان ليجب الكل عليه تخيرا ، وإنما يكون الرادع خصوص بعض الأفعال ، ولو فرضنا كون المانع في بعض المقامات أي فعل من الأفعال فغايه الأمر انتفاء المباح في بعض الفروض النادره بالنسبه إلى الشخص الخاص في بعض الأحوال ، وذلك ممّا لا يستنكر الالتزام به ، ولم يقم دليل على بطلانه ، ولم يظهر إنكار القوم فيه. هذا غايه ما يتخيل في توضيح المرام وتبيين ما ذكره المصنّف في المقام.

لكتّك خبير بأنّ ما ذكر في القسم الثاني استدراك محض لا- يناط به الجواب المذكور ، حيث إنّ قضيه التوقّف المفروض وجوب بعض الأفعال في بعض الأحوال ، ولا- يختلف بسببه الحال في الجواب ، فإنّ حقيقه الجواب هو المنع من توقّف الترك على فعل المباح مطلقا حسب ما ذكره المستدلّ ، وإنما يتوقّف على وجود الصارف حسب ما قرّرناه ، غايه الأمر أن يتوقّف الصارف في بعض الأحيان على ذلك ، أو على إرادته الضدّ حسب ما مرّ ، ولا يقضى ذلك بانتفاء المباح حسب ما رامه المستدلّ ، فالجواب في الصورتين أمر واحد.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما يقتضيه الوجه المذكور هو وجوب ما يتوقّف عليه الترك ، وهو قد يكون ضدا متقدّما ، وقد يكون مقارنا ، وفي صورته المقارنه يكون إرادته الضدّ كافيّه في تحقّق الصارف حسب ما مرّ ، إلا أنّه قد يتوقّف بقاؤها على

الاشتغال به ، فيحصل التوقف على الضد في الجملة. وقد يكون غير ضد من سائر الأفعال أو التروك حسب ما أشرنا إليه.

وكيف كان فالتوقف المفروض في المقام غير ما اخذ في الاستدلال ، فإن الظاهر أنه أراد أنه لا يتم التروك إلا بفعل من الأفعال واقع مقام الحرام. ولوحظ التوقف بالنسبة إلى خصوص ما يقارن التروك - كما في بعض الفروض - فجهه التوقف مختلفه.

والحاصل : هنا - على ما ذكر - أمر آخر غير ما لاحظته المستدل ، وما ادّعاها المستدل فاسد قطعاً. نعم ، الأمر اللازم هو مجرد عدم الانفكاك بين الفعل والتروك ، بناء على امتناع خلوّ المكلف عن الفعل ، وهو غير التوقف المأخوذ في الاستدلال. هذا.

ومن غريب الكلام ما ذكره المدقق المحشى رحمه الله في المقام في الجواب عن الدور المذكور مع مقارنه فعل الضد لتروك الآخر : أن وجود الضد الآخر يتوقف على عدم الضد الأول ، فعدمه يتوقف على عدم عدمه ، لا على وجوده ، فلا مانع من توقف وجود الضد الأول على عدم الضد الآخر ، إذ أقصى الأمر أن يلزم توقف وجود الضد الأول - أعني ما يضاد المحرم المقارن لتروكه - على عدم ذلك المحرم ، ويكون عدم ذلك المحرم متوقفاً على عدم عدم الضد الأول ، فيلزم توقف وجود الضد الأول على عدم عدمه ، ولا دليل على امتناعه ، إذ ليس ذلك من توقف الشيء على نفسه ؛ لاختلاف الأمرين.

وأنت خير بوهنه ، إذ من الواضح أن الوجود وعدم العدم وإن اختلفا بحسب المفهوم الحاصل في العقل لكنهما متحدان بحسب الخارج ، إذ ليس الوجود إلا عين رفع العدم العدى هو عين عدم العدم ، ولذا كان الوجود والعدم نقيضين ، لا أن أحدهما لازم لنقيض الآخر.

ومن البين أن التوقف الحاصل في المقام على فرض ثبوته حاصل بالنسبة إلى الأمر الخارجى دون المفهوم الذهنى ، فلا يعقل دفع الدور بمجرد اختلاف المفهومين.

ثم إن دعوى توقّف عدم الضدّ الآخر على عدم عدم الضدّ الأوّل ممّا لا وجه لها ، إذ لا توقّف له إلّا على حصول الصارف عنه . ولو فرض انتفاء سائر الصوارف وتوقّفه على تحقّق الضدّ في الخارج - كما هو المتوهم في المقام - كان متوقفاً على وجود الضدّ الأوّل حسب ما ذكره المصنّف ، لا على عدم عدمه كما ادّعاه ، وليس جهة التوقّف في المقام ما يظهر من كلامه من : أنّ وجوده لمّا كان مستندا إلى عدم الأوّل كان عدمه مستندا إلى عدم عدمه ، بل الوجه فيه على مقتضى التقرير المذكور : كون وجود الضدّ مانعا من الآخر ، فإيجاده قاض بارتفاع الآخر وسبب لرفعه ، فيتوقّف إذن عدمه على وجود الآخر ، لا على عدم عدمه كما ادّعاه .

ثمّ إنّه لا يذهب عليك أنّ ما ذكره الكعبي من الشبهه إن تمّت دلّت على انتفاء المندوب والمكروه أيضا ؛ لدوران الحكم بناء على الشبهه المذكوره بين الواجب والحرام ، وهو غير معروف عنه ، فإن خصّ المنع بالمباح كان ذلك نقضا على حجّته ، وقد يحمل المباح في كلامه على ما يجوز فعله وتركه ، سواء تساويا أو اختلفا ، فيعمّ الأحكام الثلاثة .

لكن ظاهر كلامهم في النقل عنه خلاف ذلك ، حيث إنهم ذكروا الخلاف عنه في المبادئ الأحكامية في خصوص المباح ، ولم يذكره في المندوب والمكروه .

ويمكن أن يقال : إنّ الشبهه المذكوره لا تقضى بنفيهما ، إذ أقصى ما يلزم منها وجوب غير الحرام من الأفعال وثبوت التخيير بينها ، وذلك لا ينافي استحباب بعضها وكراهه بعض آخر منها ؛ لجريان الاستحباب والكراهه في الواجبات ، كاستحباب الصلاه في المسجد وكراهتها في الحمام .

ووهنه ظاهر ، فإنّ الاستحباب والكراهه في المقام لا يراد بهما المعنى المصطلح ، وإنما يراد بهما معنى آخر نسبيّ حسبما فصل القول فيه في محلّ آخر ، فلا بدّ له من نفيهما بمعناهما المصطلح .

نعم ، لو جعل ذلك من قبيل اجتماع الحكمين من جهتين بناء على جوازه صحّ حملهما على المعنى المصطلح ، إلّا أنّه يجري ذلك بعينه في الإباحه أيضا ، فلا وجه للفرق .

**قوله : (إذا تمهد هذا فاعلم ... الخ).**

هذا راجع إلى الكلام على أصل الاستدلال بعد تمهيد المقدمه المذكوره ، أعني بيان الحال في جواز اختلاف حكم المتلازمين وعدمه في أقسامه الثلاثه.

**قوله : (لما هو بين من أنّ العله في الترك ... الخ).**

يمكن أن يقال : إنّه قد يكون مجرد وجود الصارف وعدم الداعى إلى الفعل كافيا في ترك الأمور به من دون حاجه إلى حصول ضدّ من أصداده ، وقد لا يكون ذلك كافيا ما لم يحصل الضدّ ، كما إذا نذر البقاء على الطهاره في مدّه معينه يمكن البقاء عليها ، فإنّه إذا تطهر لم يمكن رفعها إلّا بإيجاد ضدّها ، ومجرد انتفاء الداعى إلى البقاء عليها لا يكفى في انتفائها ، فيتوقف رفعها إذن على وجود الضدّ الخاصّ ، فيكون وجود ذلك الضدّ هو السبب لترك الأمور به وإن كان مسبوقا بالإراداه. وهكذا الحال في الصوم بعد انعقاده إن قلنا بعدم فساده بارتفاع ثبّه الصوم ، ولا يقضى ذلك حينئذ بورود الدور ؛ نظرا إلى توقّف فعل أحد الضدّين على ترك الآخر ؛ لما عرفت من اختلاف الحال في الأضداد كما مرّت الإشارة إليه.

**قوله : (إلّا على سبيل الإلجاء).**

نظرا إلى أنّه مع انتفاء الصارف من قبله يكون مريدا له بالإراداه الجازمه الباعثه على الفعل ، فلا محاله يقع منه الفعل لو لا حصول مانع من الخارج يمنعه من الجرى على مقتضى إرادته ، وهو ما ذكره من الإلجاء ، فيسقط معه التكليف بالواجب ويتنفي الأمر ، وهو خروج عن محلّ البحث ، ومع ذلك فلا يكون الباعث على ترك الحرام حينئذ فعل الضدّ المفروض ، إذ الإلجاء على فعل الضدّ كما يكون سببا لحصول الضدّ كذلك يكون سببا لترك الآخر ؛ لما عرفت من عدم كون الضدّ شرطا في وجود ضدّه فيتقدّم عليه رتبته ، فإن لم يكن متنفيا كان الباعث على وجود أحدهما قاضيا بعدم الآخر ، حسبما مرّت الإشارة إليه ، فلا وجه لعدم وجود الضدّ حينئذ سببا لانتفاء الآخر ، كما قد يتراءى من ظاهر كلامه. ويمكن أن ينزل كلامه على بيان الفساد في الوجه المذكور في الجملة ، فلا ينافى فساده من جهه اخرى.

## قوله : (لظهور أن الصارف الذي هو العلة ... الخ).

لا- يخفى أن إرادة أحد الضدين على وجه الجزم كما يوجب حصول ذلك الضد كذا يقضى بارتفاع الضد الآخر ، فيكون المقتضى لوجود أحدهما صارفا عن الآخر ، لكن لا يتعين الصارف عنه بذلك ، إذ كما يستند انتفاء الضد إلى ذلك فكذا يمكن استناده إلى انتفاء غيره من شروط وجوده ، أو وجود المانع عنه. ولو اجتمع ذلك مع فعل الضد لم يمنع من استناد الترك إلى الأول ؛ نظرا إلى سبقه على فعل الضد ، فيكون الترك مستندا إليه ، ويكون فعل الضد حينئذ مقارنا محضا حسب ما مرّ.

إلا أن الكلام هنا فيما إذا استند ترك الأمور به إلى إرادة ضده ، فيكون انتفاء الأمور به من جهة السبب الداعي إلى ضده ، فيشتركان في العلة. والقول بأن السبب الداعي إلى ضده لا يكون سببا لتركه بل إنما يقضى ذلك بعدم إرادة الأمور به نظرا إلى استحالة اجتماع الإرادتين فإنما الصارف في الحقيقة هو عدم إرادة الفعل - كما في غير هذه الصورة حسب ما مرّ - دون السبب الداعي إلى الضد بين الدفع ، إذ أقصى الأمر حينئذ بعد تسليم ما ذكر أن يكون السبب الداعي سببا بعيدا بالنسبة إليه ، وذلك لا يمنع من كونهما معلولى علة واحده ، إذ لا- يعتبر فيه أن تكون العلة قريبة بالنسبة إليهما ، بل يعمّ القريبه والبعيده ، فقد تكون العلة المشتركة بعيدة بالنسبة إليهما ، أو تكون قريبة بالنسبة إلى أحدهما بعيدة بالنظر إلى الآخر.

ومن هنا يتجه الكلام المذكور إذا نوقش في استناد عدم إرادة الفعل إلى إرادة ضده ؛ نظرا إلى كون الإرادتين ضدّين ، فيتوقف وجود أحدهما على ارتفاع الآخر حسب ما عرفت من توقف وجود الشيء على ارتفاع المانع منه ، فلا بدّ أولا من ارتفاع إرادة الفعل حتّى يتحقّق معه إرادة الضدّ. أو نقول حينئذ : إنّه لو لم يكن إرادة الفعل منتفیه لأسباب اخر فلا بدّ من استناد انتفائها إلى أسباب تلك الإرادة ، فالسبب القاضى بإرادة الضدّ قاض بنفى تلك الإرادة ، وهو كاف في المقام ، إذ لا فرق بين زياده بعد السبب وقلته.

وقد يدفع ذلك : بأن الإرادة الداعية إلى الضدّ شرط في إيجاده ، وليس سببا لحصوله ، كما سيشير المصنّف رحمه الله إليه ، فكونها علّه لترك الفعل لا يقضى باشتراك الأمرين في السبب .

ويمكن أن يقال : إنّ الإرادة الجازمه وإن كان شرطاً في تحقّق الفعل إلّا أنّه جزء أخير للعلّه التامّه ، فيكون في معنى السبب ، بل قد يفسّر السبب في كلام المصنّف بالجزء الأخير للعلّه التامّه ، على أنّه قد يقال بأنّ السبب في المقام ليس مخصوصاً بالأسباب العقلية ، بل يعمّ العاديّه أيضاً ، والإرادة الجازمه المسماة بالإجماع تعدّ عادة سبباً لحصول الفعل ، فتأمل .

**قوله : (نعم ، هو مع إرادته الضدّ ... الخ).**

أورد عليه الفاضل المحشّي : بأنّه لا توقّف للضدّ على وجود الصارف المذكور أصلاً ، وإنّما هو المقارنه من الجانبين بلا توقّف في البين .

وهذا الكلام مبنيّ على ما اختاره سابقاً من عدم توقّف وجود أحد الضدّين على ارتفاع الآخر ، وإنّما يكون بينهما مجرّد المقارنه حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ، وقد بيّنا هناك وهن ذلك ، وأنّ حصول التوقّف في المقام ممّا لا مجال للريب فيه ، فيكون ما ذكره هنا فاسداً أيضاً .

**قوله : (فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدّمه).**

أورد عليه الفاضل المحشّي : بأنّ تسليم وجود السبب بمعنى العلّه التامّه يستلزم وجوب كلّ جزء من أجزائه ، إذ جزء الواجب واجب اتّفاقاً ، فلا يتصوّر بعد تسليم وجوب السبب منع وجوب كلّ واحد ممّا ذكر مع كونهما جزءين للعلّه ، فلعلّ المراد بالسبب هنا وفي بحث مقدّمه الواجب : هو الجزء الأخير من العلّه التامّه الذي هو علّه قريبه للفعل .

قلت : قد مرّ تفصيل الكلام في المراد بالسبب في المقام في بحث المقدّمه ، فلا حاجة إلى إعادة الكلام فيه . وما ذكره من وجوب الأجزاء قطعاً عند وجوب الكلّ غير متّجه ، كما عرفت الحال فيه في بحث المقدّمه ، وقد بيّنا هناك : أنّ الكلام في

الأجزاء كالكلام فى المقدمات إثباتا ونفيا ؛ من غير فرق بينهما فى ذلك ، وأن ما يقطع به هو وجوب الأجزاء بوجوب الكل ، لا بوجوب آخر لأجل الكل كما هو الحال فى المقدمه ، وقد عرفت أن وجوب المقدمات بوجوب الواجب تبعا ممّا لا مجال للريب فيه أيضا ، وأنه ممّا لا ينبغى وقوع الخلاف فيه ، فكان مانفاه من الخلاف فى وجوب الأجزاء عند وجوب الكل هو الوجوب بالمعنى المذكور دون غيره ، وقد مرّ بيان ذلك.

ثمّ إنك قد عرفت أنّ عدّ الإراده الجازمه - المسّماه بالإجماع - المتعقّبه للفعل جزما من جملة الشرائط لا يخلو عن تأمّل ، بل لا يبعد إدراجها فى السبب بمعنى الجزء الأخير للعلة التامّه ، أو بمعنى المقتضى للفعل بحسب العاده ، كما مرّت الإشارة إليه.

**قوله : (فإذا أتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهه ... الخ).**

هذا الكلام ظاهر فى ترتّب العقاب على ترك المقدمه ، وقد عرفت ضعفه ، وقد يحمل ذلك على إرادته ترتّب العقاب عليه من حيث أدائه إلى الحرام ، فيتحد العقاب المترتب عليه وعلى ما يؤدى ذلك إليه حسب ما مرّ الكلام فيه.

وكيف كان فالحاصل من كلامه : أنّ الصارف وإن كان محرّما من حيث كونه عله لترك المأمور به لكنّه ليس عله للصدّ حتّى يقضى تحريمه بتحريم الصدّ ؛ لئلا يمكن الحكم بوجوبه.

وأنت خير بأنّ المتلازمين إذا لم يكن بينهما علية ولا مشاركته فى علية وان جاز اختلافهما فى الحكم حسبما ذكره لكن لا يصحّ الحكم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر ، وإن اختلف محلّ الحكمين لعدم إمكان العمل على مقتضى التكليفين ، لاستحاله الانفكاك بين الأمرين بحسب العقل والعاده ، فإيجاب أحدهما وتحريم الآخر من قبيل التكليف بالمحال.

ومن الواضح أنّه كما يستحيل التكليف بما يستحيل الإتيان به كذا يستحيل حصول تكليفين أو تكاليف يستحيل الجمع بينها فى الامتثال وخروج المكلف

عن عهدها ، وحينئذ فلا يصح الحكم بحرمة الصارف ووجوب الضد المتوقف عليه.

وقد ظهر بما قررنا : أنّ دعوى إمكان وجوب ضد الأمور به لا يتم بمجرد ما ذكره ، فلا يتفرع على ذلك صحة الإتيان بالواجب الموسع الذي هو أحد الأضداد الخاصه ، إذ لا ملازمه بين عدم تعلق النهى بصدّ الأمور به وجواز إيجابه ، مع أنّ المفروض حرمة الترك الذي يلزمه.

ويمكن دفع ذلك : بأنّه إنّما يتم ما ذكر من استحالة التكليف المذكور لو لم يكن هناك مندوحوه للمكلف في أداء التكليف ، وأمّا إذا كان له مندوحوه عن ذلك - كما إذا كان الواجب موسعا يمكن الإتيان به في غير الوقت المفروض كما في المقام - فإنّ الواجب الذي هو ضدّ للمأمور به وإن كان ملازما للصارف المفروض إلّا أنّه لا يتعين عليه الإتيان به في ذلك الوقت ، إذ المفروض توسعه الضدّ ، فلا إلزام للمكلف بالمحال من ورود التكليفين المفروضين ؛ لتمكّن المكلف من أداء الضدّ الواجب في غير ذلك الوقت وإنّما يلزمه العصيان من سوء اختياره.

ويشكل ذلك بأنّه كما لا يجوز التكليف بالمحال على وجه التضيق فكذا لا يجوز على نحو التوسعه ، فإذا استحال الخروج عن عهده التكليف في بعض الوقت لم يتعلّق به التكليف في ذلك الوقت على سبيل التوسعه أيضا وإن كان للمكلف حينئذ مندوحوه يأتيناه في الجزء الآخر من الوقت ، والمفروض في المقام من هذا القبيل فإنّه في الوقت المفروض لا يمكنه الخروج عن عهده التكليفين.

**قوله : ( لو لم يكن الضدّ منهيّا عنه لصحّ فعله ... الخ ).**

قد يورد في المقام : بأنّه إن أراد بالصحة المذكوره في تالي الشرطيّه موافقه الأمر على ما هو مفادها بالنسبه إلى العبادات لم يتجه الحكم بصحة الضدّ مطلقا ، وإن لم يكن واجبا كما هو مقتضى العباده ؛ نظرا إلى حكمه بصحة الضدّ مطلقا ، وجعله الواجب من جملة الصحيح ، إذ الصحة بالمعنى المذكور لا تتحقّق في غير الواجب ، وليس سائر الأضداد قابلا للصحة بالمعنى المذكور.

وإن أراد بالصحة مطلق الجواز وعدم الحرمة مع بعد إرادته عن تلك اللفظه



لم يتفرّع عليه قوله : «فلو صحّ مع ذلك فعل الواجب» فإنّ صحّحه الفعل بمعنى جوازه وعدم حرمة لا يقتضى وجوب مقدّمته ، وإنّما المقتضى لها صحّحه الفعل بمعنى موافقته للأمر الإيجابى القاضى بوجوب الفعل فى الحال المفروض ، ومجرّد الصحّحه بالمعنى الثانى لا يقتضى الصحّحه بالمعنى الأوّل ؛ لإمكان القول بسقوط الأمر الوجوبى حينئذ ؛ نظرا إلى المفسده المذكوره فإنّها إنّما تتفرّع على البناء على وجوب الضدّ حينئذ ، فأقصى ما يفيدّه الوجه المذكور عدم وجوب الضدّ ؛ نظرا إلى ما يتفرّع عليه من الفساد ، لا كونه منهيّا عنه كما هو المدعى .

ويمكن الجواب عن ذلك باختيار كلّ من الوجهين .

ويندفع ما أورد على الوجه الأوّل : بأنّ الصحّحه بالمعنى المذكور لا- يختصّ بالواجب ، بل يعمّ سائر العبادات من الواجب والمندوب ، فالمدعى أنّه إذا لم يكن الضدّ منهيّا عنه لكان صحيحا موافقا لأمر الشارع فى ما يكون قابلا- للصحّحه بالمعنى المذكور ، يعنى إذا كان عباده ، وإن كان واجبا موسعا لكنّه لا يصحّ فى الواجب الموسع ... الخ .

نعم ، لو أراد إثبات الصحّحه للضدّ مطلقا - عباده كانت أو غيرها - تمّ ما ذكر من الإيراد ، إلّا أنّه ليس فى العباده ما يفيد ذلك ، إذ أقصى ما يفيدّه حصول الصحّحه فى الجملة فى غير الواجب الموسع أيضا . ويمكن الإيراد عليه حينئذ بمنع الملازمه ، إذ عدم تعلق النهى بالضدّ لا يقضى بصحّته على الوجه المذكور ، وإنّما يقضى بعدم المنع عنه من الجهه المذكوره ، ومجرّد ذلك لا يقتضى كونه موافقا للأمر ؛ لإمكان ارتفاع الأمر حينئذ ؛ نظرا إلى ما ذكر من المفسده .

كيف! وقد اختار غير واحد من المتأخّرين كون الأمر بالشىء مقتضيا لعدم الأمر بضدّه دون النهى عنه .

ويمكن دفع ذلك : بأنّه مع عدم تعلق النهى بالعباده تكون لا محاله صحيحه ؛ لوضوح كون الفاسده منهيّا عنها ، ولا أقلّ من جهه بدعيّتها .

وفيه : أنّ مقصود المصنّف : أنّها لو لم تكن منهيّا من جهه تعلق الأمر بضدّها ،

حيث إنّ المدعى كون الأمر بالشىء قاضيا بالنهاى عن ضده ، لا أن يجىء النهى من جهه اخرى خارجيه كالبدعيه.

ويدفعه : أنّ نفى كونها منهيًا عنها من جهه تعلق الأمر بضدّها لا يقضى إذن بصحّتها ؛ لإمكان ارتفاع الأمر من الجهه المذكوره حسب ما قرّنا.

وما أورد على الوجه الثانى بأنّ جواز الفعل بالنسبه إلى العبادات قاض بصحّتها بالمعنى الأوّل ، إذ لولاها لكان الإتيان بها بدعه محرّمه ، فيستلزم الأمر بالشىء النهى عنه ، وقد فرض عدم استلزامه له.

ويرد عليه ما مرّ من : أنّ المقصود عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده من حيث تعلق الأمر به ، لا من جهه اخرى ؛ كما فى الصوره المفروضه ، فإنّ النهى هناك إنّما يجىء من جهه خارجيه هى البدعيه ، لا من جهه تعلق الأمر بضده الآخر ، ولذا لو لم يكن الضدّ عباده لم يجر الوجه المذكور ، فلا يجىء هناك نهى ، مع أنّ المدعى يعمّ القسمين قطعاً.

وتملّ المدقق المحشّى بحمل الصحّحه فى كلامه على الأعمّ من الإباحه وموافقه المأمور به ، بأن يكون تحقّقه بالنسبه إلى غير الواجب الموسّع فى ضمن الإباحه وبالنسبه إليه فى ضمن الموافقه المذكوره - وهو كما ترى - لا داعى إلى التزامه ؛ مع غايه بعده ، إذ لا جامع ظاهرًا بين الأمرين ، ولا داعى على تخصيصه الصحّحه المصطلحه بالواجب.

### اجتماع الواجب الغيرى مع الحرام

**قوله : ( فيلزم اجتماع الوجوب والتحرّيم فى أمر واحد شخصى ).**

ولو من جهتين ، وهو باطل ، كما سيجىء ، وحينئذ فالإيراد عليه بجواز اجتماعهما فى المقام نظراً إلى اختلاف الجهتين ليس على ما ينبغى.

**قوله : ( يقتضى تماميه الوجه الأوّل من الحجّه ).**

هذا صريح فى تسليم المصنّف رحمه الله كون ترك الضدّ مقدّمه لفعل ضده ، كما كان ظاهرًا من عبارته المتقدّمه ، كما مرّت الإشارة إليه.

**قوله : ( ليس على حدّ غيره من الواجبات ... الخ ).**

مراد المصنّف رحمه الله بذلك - على ما فهمه جماعه - أنّ وجوب المقدمه من جهه كونه توصّلياً لا- ينافى الحرمة ، فيمكن اجتماعهما معا في أمر واحد ، حيث إنّ المقصود من وجوبها التوصل إلى الواجب ؛ وهو حاصل بالحرام كحصوله بغيره ، بخلاف غيرها من الواجبات ، فيكون الحكم بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة في أمر واحد شخصي من جهتين مختصاً عنده بغير الصورة المفروضه.

وأنت خبير بوهنه ، إذ ما ذكر من الوجه في امتناع الاجتماع في غير المقدمه جار بعينه بالنسبه إليها أيضا ، فإنّ تضادّ الأحكام كما يمنع من الاجتماع في غيرها كذا بالنسبه إليها وكذا الحال في التكليف بالمحال. ومن البين امتناع التخصيص في القواعد العقلية.

نعم ، يمكن أن يقال بجواز اجتماع الوجوب النفسى والحرمة الغيريه ؛ نظرا إلى انتفاء المضاذه بينهما ، كما سيجيء بيانه إن شاء الله.

وما يترأى من سقوط الواجب عند الإتيان بها على الوجه المحرّم لا- يقتضى كون المأتى بها واجبا ؛ لإمكان سقوط الواجب بالحرام من غير أن يتّصف المحرّم بالوجوب. كيف! ولو كان سقوط الواجب بالحرام دليلا على اجتماع الوجوب والتحرّم لجرى ذلك في غير المقدمه من الواجبات النفسية من غير العبادات ، كما لو أدى دينه على وجه محرّم ، أو أتى بالحقّ الواجب عليه من المضاجعه في مكان أو فراش مغصوب ، ونحو ذلك ، فلا وجه لتخصيص ذلك بالمقدمه كما يظهر من العبارة.

والتحقيق في المقام - كما مرّت الإشارة إليه - هو الفرق بين إسقاط الواجب وأدائه والامتنال بفعله ، فالأول أعمّ مطلقا من الثانى ، كما أنّ الثانى أعمّ مطلقا من الثالث ، فإنّ امتثال الأمر هو أداء المأمور به من جهه أمر الأمر به ، ولا يتحقّق ذلك بفعل الحرام قطعا ، إذ لا يمكن تعلّق الأمر به أصلا ، كما سيجيء في محلّه إن شاء الله.

وأداء الواجب إنّما يكون بالإتيان بالفعل المأمور به ، سواء أتى به من جهه

موافقه الأمر أو لغيره من الجهات ، ولا يمكن حصول ذلك بفعل المحرّم أيضا ؛ لعين ما ذكر. وإسقاط الواجب يحصل بكلّ من الوجهين المذكورين ، وبالإتيان بما يرتفع به متعلّق الحكم ، ولا يبقى هناك تكليف. ألا ترى أنّ الواجب من أداء الدين هو ما يكون على الوجه المشروع فإنّه الذي أمر به الشرع ، لكن إذا أذاه على غير الوجه المشروع لم يبق هناك دين حتى يجب أدائه؟! وهكذا الحال في نظائره كتطهير الثوب على الوجه المحرّم ، ومن ذلك الإتيان بالمقدّمه على وجه غير مشروع ، كقطع المسافه إلى الحجّ على الوجه المحرّم ، فإنّ ذلك القطع ليس ممّا أمر الله سبحانه به قطعا ، لكن إذا أتى به المكلف حصل ما هو المقصود من التكليف بالمقدّمه ، ولم يبق هناك مقدّمه حتى يجب الإتيان بها ، فيسقط عنه وجوبها ، إلّا أنّ ما أتى به كان واجبا عليه من جهه محرّما من اخرى ؛ فإنّ ذلك ممّا يستحيل قطعا عند القائل بعدم جواز اجتماع الأمرين ولو من جهتين.

فظهر بما قرّنا : أنّ احتجاجه على جواز اجتماع الوجوب التوّصليّ مع التحريم بما ذكره من سقوط الواجب حينئذ وعدم وجوب إعادته موهون جدّا ؛ لما عرفت من كون سقوط الواجب أعمّ من أدائه ، فيمكن حصول الأوّل من دون الثانی ، وإنّما يتمّ له الاحتجاج لو أثبت حصول الأداء بذلك ، وهو ممنوع ، بل ممتنع قطعا ؛ نظرا إلى عموم الدليل القاضى بامتناع الاجتماع المسلّم عند المصنّف.

ويمكن تنزيل كلامه رحمه الله على ذلك ، فيريد بما ذكره إمكان سقوطه بفعل المحرّم من غير عصيان للأمر المتعلّق بها ، بخلاف الحال في غيرها ؛ حيث لا يمكن هناك سقوط الواجب كذلك إلّا بأدائه على غير الوجه المحرّم على ما هو الحال في العبادات.

ويقرّبه إنّه إنّما اخذ في التفريع هنا وفي دفع الشبهه التي قرّرها سقوط الواجب بذلك من جهه حصول الغرض من التكليف إلى أدائه بها ، لكن يبعد إرادته ذلك من وجوه :

أحدها : أنّ ذلك بعينه جار في غير المقدّمه من الواجبات إذا لم يكن من العبادات ، فلا وجه لتخصيص الحكم بالواجبات التوّصليّه.

ثانيها : أنّ الوجه المذكور لا يجرى في المقدمه إذا كانت عبادته كالوضوء والغسل ، فلا وجه لإطلاق الحكم بجواز ذلك بالنسبه إلى المقدمات ، إلّا أنّ الظاهر أنّ ما يظهر من كلامه غير جار بالنسبه إلى المقدمات المفروضه أيضا ، فإطلاق كلامه غير متجه على كلّ حال.

ثالثها : أنّ الظاهر من قوله : «فيقطع المسافه أو بعضها على وجه منهيّ عنه أن لا يحصل الامتثال» حينئذ أنّه يقول بحصول الامتثال بالقطع المفروض ، وهو إنّما يتمّ بناء على اجتماع الحكّمين ، إذ لا يعقل الامتثال مع انتفاء الأمر ، وحمله على إرادته حصول الامتثال حينئذ بأداء الحجّ بعيد عن العبارة والمقصود ، مضافا إلى أنّ تعليقه بعدم صلاحية الفعل المنهيّ عنه للامتثال كالصرّيح في خلافه. هذا.

واعلم : أنّ الّذى أوقع المصنّف رحمه الله في الشبهه هو زعمه أنّ المناط في امتناع اجتماع الواجب مع الحرام هو المعانده بين محبوبية الفعل ومطلوبيته في نفسه لمبغوضيته ومطلوبيته تركه ، فلا يجتمعان في محلّ واحد ، وهو غير حاصل في المقدمه ، إذ ليس الفعل هناك مطلوبيا في حدّ ذاته أصلا ، وإنّما يتعلّق به الطلب لأجل إيصاله إلى غيره ، وتلك الجهة حاصله بكلّ من المحلّ والمحرمّ قطعاً ، فلا مانع من اجتماعه مع الحرام ، كما يظهر ذلك من ملاحظه مثال الحجّ. وهذا الوجه عند التأمل وإن كان ضعيفا جدّا لا يصلح أن يقع فارقا بعد البناء على عدم كون تعدّد الجهة مجديا - كما عرفت الحال فيه ممّا قرّرنا - إلّا أنّه قد يترأى في بادئ الرأى قبل التأمل في المقام ، وهو الّذى يستفاد من ظاهر عبارة المصنّف رحمه الله ، بل صريحه.

ومن الغريب ما يستفاد من كلام المدقّق المحشّي رحمه الله في وجه الشبهه في المقام ، وهو : أنّ المصنّف رحمه الله توهم أنّ امتناع اجتماع المأمور به والمنهيّ عنه إنّما هو على تقدير بقاء الوجوب بعد الفعل أيضا ، فلا مانع من الاجتماع في ما يسقط وجوبه بالفعل ، وحيث إنّ وجوب المقدمه يسقط بفعلها - حيث إنّ المقصود منها التوصل إلى الغير وهو حاصل بفعلها - فيسقط وجوبها فلا مانع من اجتماعها مع

الحرام. وكان الوجه في استفادته ذلك من كلامه تصريحه عند بيان الوجه لجواز اجتماعه مع الحرام بأنه بعد الإتيان بالفعل المنهَى عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب ، فيظهر منه أنه لا يقول في غيرها بالسقوط ، إذ لو اشتركا فيه لم يعقل بذلك فرق بين الأمرين ، فيكون ذلك إذن هو الفارق بين المقامين.

وأنت خير بوهن ذلك جدا ، كيف! والقول ببقاء الوجوب بعد الإتيان بالواجب ممّا لا يتوهمه عاقل ، ولا يرضى به سفيه ، فكيف يظنّ بالمصنّف رحمه الله توهم مثله ، على أنه لا- فرق بين بقاء الوجوب بعد الفعل وعدمه ، مع وضوح أداء الواجب بالحرام حين الإتيان به في الصورتين. والقائل بعدم جواز اجتماع الأمرين إنّما يمنع من ذلك ، فإن قيل بجواز ذلك فلا يتعقل فرق بين سقوط الوجوب بعد ذلك وعدمه حتّى يمكن أن يتوهم ذلك فارقا في المقام ، وليس في كلام المصنّف رحمه الله ما يشعر بقصده ذلك في المقام ، وإنّما مراده من عدم كونه على حدّ غيره من الواجبات هو ما قرّرناه من عدم كونه مطلوبا في نفسه إلى آخر ما ذكر. وليس مراده من سقوط الوجوب بفعل المنهَى عنه بيان الفرق بحصول السقوط هنا بنفس الفعل دون غيرها من الواجبات ، بل المقصود سقوطه هنا بفعل الحرام ، كما في مثال الحجّ ، بخلاف غيرها ، حيث لا يسقط الوجوب هناك بفعل الحرام ، وهو واضح.

ثمّ قال رحمه الله : فإن قلت : مراده أنه ليس على حدّ غيره من الواجبات أنه لا يجب على جميع التقادير ، بل ربّما يسقط وجوبها منه على بعضها ، كما إذا حصل الغرض منه بغيره وهو المنهَى عنه.

ثمّ إنّه دفع ذلك : بأنّ المقدمه حينئذ هو القدر المشترك بين الجائز والحرام. فإن قلنا بوجوب القدر المشترك فقد اجتمع الواجب والحرام لتحقق القدر المشترك في ضمنه. وإن قلنا : إنّ الواجب حينئذ غير المنهَى عنه خاصّه لزم فيه مفسد بينه : عدم وجوب المقدمه التي لا- يتمّ الفعل من دونها - أعنى القدر المشترك - ووجوب غير المقدمه ، لوضوح أنّ غير المنهَى عنه ممّا يتمّ الفعل بدونه ، إذا المفروض حصول التوصل بالحرام أيضا ، وسقوط وجوب الواجب بفعل غير الواجب.

ثم ذكر : أنّ القول بأنّ المقدمه فى المقام هو الفعل المشروع دون غيره إذ الإتيان بالمأمور به على وجه لا- يقع المكلف فى الحرام متوقّف على الإتيان بالوجه المشروع إن تمّ ، فإنّما يدفع الإيراد من الأولين ، أعنى عدم وجوب المقدمه ووجوب غير المقدمه . وأمّا سقوط الواجب بغير الواجب فهو باق على حاله ، قال : على أنّ هذا اصطلاح آخر فى المقدمه غير ما هو المشهور ، فإنّ الشرط الشرعى ما يشترط فى صحّه الفعل واعتباره ، لا ما يكون تجنّب القبيح فى الإتيان بالمأمور به متوقّفا عليه ، فإنّ ذلك مقدمه ترك القبيح ، لا مقدمه فعل المأمور به .

قلت : ولا- يذهب عليك وهن جميع ما قرّره فى المقام . وما ذكره من الوجه فى كونها على حدّ غيرها من الواجبات عين الوجه المذمى احتملناه فى تنزيل كلام المصنّف رحمه الله ، وهو وجه متين فى نفسه وإن لم يكن مخصوصا بالمقدمه عند التأمل حسب ما قرّرناه ، إلّا أنّه لا يساعده عبارته المصنّف حسبما مرّ الكلام فيه ، وما أورد عليه من الوجوه الثلاثه بين الاندفاع .

وتوضيحه : أنّ المقدمه فى المقام هو القدر المشترك بين الجائز والحرام ، إذ هو الذى يتوقّف عليه الفعل ، ولا بدّ منه فى حصوله ، لكنّ الشارع إذا أوجب ذلك الكلى فإنّما يوجب الإتيان به على الوجه السائغ من دون غيره ، فيقتيد الأمر به بذلك . ألا ترى أنّ حفظ النفس المحترمه إذا توقّف على دفع القوت إليها حصل ذلك ببذل كلّ من المحرّم والمحلّل لها؟ لكنّ الشارع إذا أوجب ذلك لتوقّف الواجب عليه فإنّما يوجهه على الوجه السائغ دون الحرام . وكذا قطع المسافه للحجّ ، فإنّ القدر المتوقّف عليه هو الأعمّ من الوجهين ، ولكن إذا أوجب الشارع ما يتوقّف عليه الوصول إلى محالّ المناسك فلا- يوجب إلّا إيجادا على النحو الجائز ، وليس ذلك حينئذ إلّا إيجابا للمقدمه المفروضه ، لا إيجابا لغير المقدمه كما زعمه ؛ لوضوح أنّ المطلوب فى المقام هو تحصيل ما يوصل إلى المطلوب ، إلّا أنّ القابل للمطلوبه عند الأمر هو ذلك .

نعم ، لو أوجب نحوًا خاصًا منه ، كما إذا أوجب الركوب أو المشى فى المثال

المفروض لم يكن إيجاب تلك الخصوصيّة من إيجاب المقدّمه ، بخلاف الصورة الاولى ، إذ ليس المقصود هناك إلّا إيجاد ما يتوقّف الواجب عليه ، غير أنّ مطلوبيّه ذلك إنّما يكون على الوجه السائغ. فالفرق بين المقامين : أنّ المطلوب في الأوّل هو إيجاد ما يتوقّف الواجب عليه، أعنى القدر المشترك ، لكن وقع الإيجاب على النحو الخاصّ حيث إنّه القابل لذلك ؛ نظرا إلى وجود المانع من وجوب غيره.

وأما في الثانی فليس المطلوب هناك إلّا خصوص ذلك النحو الخاصّ ، والمفروض عدم توقّف الواجب عليه ، فلا يكون ذلك من إيجاب المقدّمه ، ولذا لا يتأمل أحد في إدراج القسم الأوّل في إيجاب المقدّمه ، بل ليس إيجاب المقدمات في الشرع - بل العرف - إلّا على النحو المذكور ، أليس من يقول بوجوب مقدّمه الواجب قائلا بوجوب الإتيان بها على النحو الجائز عقلا وشرعا ، ولا يقول بوجوب جميع أفرادها المحلّله والمحرّمه؟! وليس إيجابها على الوجه المذكور إيجابا لغير المقدّمه قطعا ؛ لوضوح أنّ الخصوصيّة غير ملحوظه بنفسها في وجوبها ، وإنّما اخذت في المقام من جهة حصول المانع في غيره ، فإيجاب الطبيعه الكليّه إنّما يقضى بوجوب كلّ من أفرادها ؛ نظرا إلى إيجاد الطبيعه بها إذا لم يكن في خصوصيّة الفرد مانع عن الوجوب ، وإلّا أفاد ذلك تقييد الوجوب بغيره مع صدق وجوب الطبيعه المطلقه أيضا ، وهذا بخلاف ما إذا تعلّق الوجوب أوّلا بالمقيّد ، فعدم فرقه في المقامين بين الصورتين المذكورتين هو الذي أدخل عليه الشبهه المذكوره.

وأما ما ذكره من لزوم سقوط الواجب بفعل غيره ففيه : أنّ ذلك ممّا لا مانع منه ، وهو كثير في الشريعة ؛ كما عرفت من ملاحظه الأمثله المتقدّمه.

نعم ، لو قيل بلزوم أداء الواجب بفعل غيره كان ذلك مفسده ، وفرق ظاهر بين الأمرين حسب ما عرفت الحال فيه ممّا قرّناه.

وأما ما ذكره في التوجيه من أنّ المقدّمه هنا خصوص الفعل المشروع فهو ضعيف أيضا ، إذ المقدّمه وما يتوقّف عليه الفعل هو الأعمّ قطعا ، غايه الأمر أن



يكون السائغ منها هو ذلك ، ولا يعتبر ذلك في مفهوم المقدمه قطعا ، فكون المقدمه هو الأعم مما لا ريب فيه ، إلا أن وجوبها إنما يكون على الوجه الخاص من جهة الملاحظه الخارجيه ، ولا ربط لذلك بتخصيص المقدمه بالسائغ ، وبذلك يتضح اندفاع الإيرادين الأولين.

وما ذكره من إدراج ذلك في المقدمه الشرعيه مبني على أخذ القيد المذكور في نفس المقدمه ، لا في وجوبها حسب ما قررناه ، وهو وجه ضعيف ، إذ لا توقّف لوجود الفعل ، ولا لصحّته شرعا عليه حسبما أشار إليه ، وتفسير المقدمه الشرعيه بذلك مما لم نجده في كلام أحد من القوم ، فلا وجه لتفسيرها به أصلا.

### **قوله : ( فلا يجوز تعلق الكراهه ... الخ ).**

وكذا الحال في تعلق الإراده بالواجب الموسع ، فإنه إذا كان ضده واجبا توقّف حصوله أيضا على إرادته وكراهه ضده.

وإن شئت قلت : عدم إرادته ضده فيكون إرادته الضد محرمه أيضا ، فقد فرض أولا وجوبها ، فيلزم اجتماع الحكامين في الإراده أيضا.

### **قوله : ( لكن قد عرفت ... الخ ).**

بيان لدفع الشبهه المذكوره بالوجه الذي ذكره في العلاوه.

ويرد عليه : أنه لو سلّم جواز اجتماع الوجوب التوصلى مع التحريم فهو إنما يفيد في المقام مع عدم انحصار المقدمه في الحرام ، أو عدم مقارنتها لفعل الواجب ، وأما مع انحصارها حينئذ في المحرم ومقارنتها لأداء الواجب فلا وجه حينئذ لوجوب ذى المقدمه ، لوضوح امتناع خروج المكلف حينئذ عن عهده التكليف ، فيكون تكليفه بالأمرين المذكورين من قبيل التكليف بالمحال.

ومن البين أنه كما يستحيل التكليف بالمحال بالنسبه إلى تكليف واحد فكذا بالنظر إلى تكليفين أو أزيد ، كما مرّت الإشارة إليه ، وحينئذ فلا بدّ من القول بسقوط الواجب المفروض أو عدم تحريم كراهه ضده القاضى بعدم وجوب الإتيان بذلك الضدّ.

لكنّ الثانی فاسد قطعاً ، لظهور تعین الإتيان بالواجب المضيق ، فلا يكون الموسع مطلوباً ، وذلك كاف في الحكم بفساده ، إلّا أن يقال : إنّ توسعه الوجوب يدفع التكليف بالمحال ، فإنّ الالتزام بذلك إنّما يجيء عن سوء اختيار المكلف ، إذ له أداء الموسع في غير ما يزاحم المضيق.

وقد عرفت ما فيه ، إذ الظاهر عدم الفرق في المنع من التكليف بالمحال بين ما لا يكون للمكلف مندوحة عنه وما يكون له المندوحة ، حسب ما مرّت الإشارة إليه ، فلا يتم ما حاوله من القول بصحّته من جهة حصول التوصل بالمقدّمه المفروضه وإن كانت محرّمه ، لوضوح عدم وجوب المقدّمه المفروضه ، ولا ما يتوقّف عليها حتّى يسقط وجوبها بحصول الغرض منها من فعل الحرام ، وحينئذ فالتحقيق في الجواب عن ذلك ما سيجيء الإشارة إليه - إن شاء الله تعالى - دون ما ذكره.

وأما ما يقال في الجواب عنه من منع كون ترك الضدّ مقدّمه لفعل ضده ومنع كون الصارف عن الضدّ مقدّمه فقد عرفت ما فيه. وكذا ما قد يقال من اختلاف الجهتين في المقدّمه المفروضه ، فيجب من إحداها ، ويحرم من الأخرى ، كما هو ظاهر في المثال المذكور ، فإنّ الوجوب إنّما يتعلّق بقطع المسافه على إطلاقه من حيث كونه موصلاً إلى الواجب والحرمة متعلّقه بالخصوصيّة ، لما قد عرفت من ابتناء ذلك على جواز اجتماع الأمر والنهي من جهتين ، وفساده مقطوع به عند المصنّف وغيره من الأصحاب ، عدا ما تجدد القول به من جماعه من المتأخّرين ، كما سيجيء الكلام فيه إن شاء الله.

**قوله : (ومن هنا يتّجه أن يقال ... الخ).**

أراد بذلك بيان التفكيك بين القول بوجوب المقدّمه والقول باقتضاء الأمر بالشىء للنهي عن ضده ، وقد يتخيّل لذلك وجوه : أحدها : ما مرّت الإشارة إليه من منع كون ترك الضدّ من مقدّمات فعل ضده ، كما اختاره الفاضل المحشّى ، فلا يكون القول بوجوب المقدّمه مستلزماً لدلاله الأمر بالشىء على النهي عن ضده ، وقد عرفت ضعفه ممّا بيناه.

ثانيها : ما أشار إليه المصنّف بما قرّره في المقام ، وتقريره على مقتضى ظاهر كلامه : أنه لَمَّا كان وجوب المقدمه لأجل التوصل إلى ذبيها ومن حيث إيصالها إليه من غير أن تكون واجبه لنفسها وفي حدّ ذاتها لم يصحّ القول بوجوبها إلّا في حال إمكان التوصل بها إليه ، ليعقل معه اعتبار الجبهه المذكوره.

وحينئذ فنقول : إنّه لا-ريب أنّه مع وجود الصارف عن المأمور به وعدم الداعى إليه لا يمكن التوصل بالمقدمه المفروضه إلى أداء الواجب ، فلا وجه حينئذ للقول بوجوب مقدمته ، فلا يكون حينئذ ترك الضدّ واجبا.

فإن اريد من الكبرى المذكوره فى الاستدلال من : أنّ ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب ، وجوب المقدمه مطلقا ولو مع عدم إمكان التوصل بها إلى الواجب فهى ممنوعه ، والسند ظاهر ممّا قرّر.

وإن اريد بها وجوبها مع إمكان إيصالها ومن حيث كونها موصله إلى ذبيها فمسلم ، ولا ينتج إلّا وجوب ترك الضدّ مع إمكان التوصل به إلى الواجب ، لا وجوبه مطلقا ، وقد عرفت أنّه مع وجود الصارف وعدم الداعى لا يمكن التوصل بها إليه.

وأنت خير بوهن ما ذكره ، إذ مجرّد وجود الصارف لا يقضى باستحاله التوصل إليه ، لكون وجوده بقدره المكلف واختياره ، ألّا ترى أنّ سائر الواجبات الغيريه الثابت وجوبها بالنصّ إنّما تكون واجبه من أجل التوصل بها إلى غيرها على ما هو مفاد الوجوب الغيرى؟! ومع ذلك لا قائل بسقوط وجوبها مع وجود الصارف وعدم الداعى إلى إيجاد ذلك الشىء ، كيف! ولو صحّ ما ذكره من الخروج عن قدره المكلف لم يكن عاصيا بترك نفس الواجب أيضا ، لسقوط وجوبه حينئذ بانتفاء القدره عليه ، وهو واضح الفساد ، بل لزم (١) أن لا يعصى أحد بترك شىء من الواجبات ، ضروره أنّها إنّما تترك مع وجود الصارف عنها وعدم الداعى إليها ، والمفروض حينئذ امتناع حصولها ؛ فلا يتعلّق التكليف بها.

---

(١) فى (ف) : بل يلزم.

وبالجملة : أنّ هناك فرقا بين التوصل إلى الواجب بشرط وجود الصارف وعدم الداعى إليه وفى حال وجوده ، والممتنع إنّما هو الأوّل دون الثانى ، والمفروض فى المقام إنّما هو الثانى دون الأوّل ؛ وذلك ظاهر.

ثالثها : ما أشار إليه المصنّف ب قوله : (وأیضا فحجّه القول بوجوب المقدمه ... الخ).

تقريره أنّ ما دلّ على وجوب المقدمه إنّما يفيد وجوبها من حيث كونها موصله إلى الواجب ، لا وجوبها فى حدّ ذاتها ، كما عرفت ، وذلك قاض بتوقّف وجوبها على إرادة الواجب ، لعدم كون المقدمه موصله مع عدمها ، فىكون إيجادها حينئذ لغوا ، والمفروض عدم إرادة الواجب حينئذ ، فلا يكون ترك الضدّ واجبا من جهه كونه مقدمه للواجب على نحو ما ذكرناه فى الوجه الأوّل ، وضعفه أيضا ظاهر ، لوضوح انتفاء المانع من وجوب المقدمه من حيث إيصالها إلى الواجب ولو لم يكن مریدا لفعل الواجب ، إذ عدم إرادة الواجب لا يقضى بسقوطه ؛ فلا يسقط وجوب مقدمته ، فيجب عليه فى حال عدم إرادة الواجب أن يأتى به ، ويأتى بمقدمته من حيث إيصالها إليه.

نعم ، لو لم يتمكن من إرادة الفعل ومن إيجادها فى الخارج صحّ ما ذكر من عدم وجوب مقدمته ، إلّا أنّه لا يجب عليه الإتيان بذى المقدمه أيضا ، وهو خارج عن محلّ الكلام.

وما دلّ على وجوب المقدمه يعمّ ما إذا كان المكلف مریدا للإتيان بذى المقدمه أو غير مرید له ، فدعوى اختصاصه بالصورة الاولى فاسده جدّا ، كما لا يخفى على من لاحظها.

رابعها : ما مرّت الإشارة إليه فى المسأله المتقدمه من : أنّ ما دلّ على وجوب المقدمه إنّما يفيد وجوب المقدمه الموصله إلى ذیها دون غيرها ، بل مفاد المقدمه عند التأمّل هو خصوص الموصله إليه دون غيرها ، حسبما مرّ بيانه ، وحينئذ فالمقدمه المجامعه للصارف وعدم الداعى ليست موصله فليست بواجبه.

وحينئذ فقولهُ : «إنَّ ترك الضدِّ مقدّمه لفعل الواجب» إن اريد به خصوص ترك الضدِّ الموصل إلى فعل المأمور به فمسلم. وقوله : «إنَّ ما يتوقّف عليه الواجب فهو واجب» إنّما يقتضى وجوب ذلك ، ولا-ربط له بما هو محلّ النزاع ، إذ قد عرفت أنّه ليس موصلا إلى فعل الواجب.

وإن اريد به أنّ ترك الضدِّ مطلقا مقدّمه لفعل الواجب فإن سلّم ذلك فلا نسلم وجوب المقدّمه مطلقا ، بل ليس الواجب إلّا خصوص المقدّمه الموصله. ويمكن أن يجعل ذلك المناط فيما ذكره المصنّف من الوجهين ، فكأنّه لاحظ ذلك فى تقييده وجوب المقدّمه بكلّ من الأمرين المذكورين وإن لم يصرّح به ، فيكون مرجع الوجهين المذكورين إلى أمر واحد.

وحينئذ فيقال فى تقرير الوجه الأوّل : إنّهُ مع وجود الصارف عن المأمور به وعدم الداعى إليه - كما هو المفروض فى المقام - لا- يمكن التوضيّل بالمقدّمه المفروضه إلى الواجب ، فلا يكون تلك المقدّمه على الفرض المذكور موصله إلى الواجب ، فلا تكون واجبه حسب ما عرفت ، ولا يدفعه حينئذ إمكان ترك الصارف وإيجاد الداعى ، فيمكن أن تكون المقدّمه حينئذ موصله إلى الواجب ، إذ قضيه ما ذكره وجوب المقدّمه المجامعه لترك الصارف وإيجاد الداعى ، دون ما إذا كان غير مجامع لذلك ، لما عرفت من امتناع إيصالها حينئذ فلا تكون واجبه ، وإن أمكن ترك الصارف وإيجاد الداعى فتكون موصله ، فإنّ ذلك مجرد فرض لا- وجود له فى الخارج ، أقصى الأمر إمكان أن تكون واجبه ، فهو فرض غير واقع فلا يتّصف بالوجوب فعلا ليرتّب عليه ما ذكر.

والحاصل : أنّ وجوب كلّ من المقدّمات حينئذ إنّما يكون مع حصول البواقى ، وإذا فرض ترك واحد منها لم يكن شىء من المقدّمات الحاصله متّصفا بالوجوب ، فكما يكون المكلف حينئذ تاركا لنفس الواجب يكون تاركا لما هو الواجب من مقدّماته أيضا.

ومن ذلك يظهر الوجه فى تقريره الثانى أيضا ، فإنّ المقدّمه المجامعه لعدم

إرادته الفعل ليست موصله إلى الواجب فلا تكون واجبه ، لما عرفت من كون الواجب خصوص المقدمه الموصله دون غيرها ، فليس إتيانه حينئذ بالمقدمه المفروضه مع عدم إرادته الواجب إتيانا بالمقدمه الواجبه ، بل هو تارك للمقدمه الواجبه ولذى المقدمه معا.

وحيئنذ فما اورد عليه من إمكان حصول الإزاده حينئذ فتكون موصله ، وما دلّ على وجوب المقدمه إنّما ينهض دليلا على الوجوب فى حال إمكان إرادته المكلف وإمكان صدور الفعل عنه ، فلا يشترط فعلية الإراده فى وجوبها مدفوع بنحو ما ذكر ، إذ لا يقول المصنّف باشتراط فعلية الإراده فى وجوب المقدمه حتّى يرد عليه ذلك ، بل إنّما يقول بكون الواجب هو المقدمه الموصله ، فإذا ترك الواجب فقد ترك المقدمه الموصله إليها ، وإتيانه بغير الموصله ليس إتيانا بالمقدمه الواجبه ، ولا تركه لغير الموصله تركا للمقدمه الواجبه ، فترك الضدّ الصارف لعدم إرادته المأمور به لا يكون موصلا إلى المأمور به فلا يكون واجبا.

هذا غاية ما يوجه به كلامه. لكن قد عرفت أنّ ما دلّ على وجوب المقدمه يفيد وجوبها مطلقا من حيث إيصالها إلى الواجب من غير أن تنقسم المقدمه بملاحظه ذلك إلى نوعين ؛ يجب أحدهما دون الآخر حسب ما مرّ تفصيل القول فيه فى بحث مقدمه الواجب.

فالحق أنّ ترك الضدّ فى المقام واجب من حيث إيصاله إلى الواجب وإن لم تكن موصله بالفعل ، لتسامح المكلف فى أداء التكليف ، فإنّ ذلك لا يرفع الوجوب عنه ، فلا وجه للقول بجواز ترك الضدّ حينئذ ، نظرا إلى مصادفته لحصول الصارف ، بل الترك المفروض واجب عليه ، ويجب عليه ترك الصارف وإيجاد الداعى وسائر المقدمات حتّى يحصل بها الإيصال إلى الواجب.

وحيئنذ فالتحقيق أن يقال بالملازمه بين القول بوجوب المقدمه واقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده حسب ما اخترناه. كما أنّ القائل بعدم وجوب المقدمه يلزمه القول بعدم الاقتضاء عند التحقيق.

بقى الكلام فى المقام فى بيان الثمره المتفرعه على الخلاف المذكور ، وعمده ما فرّع على ذلك هو الحكم بفساد الضدّ وعمده إذا كان عباده ، سواء كانت واجبه أو مندوبه.

فعلى القول بدلالته على النهى عن ضده تكون فاسده من جهه النهى المتعلق بها ، بخلاف ما إذا قيل بعدم الاقتضاء ، إذ لا قاضى حينئذ بفسادها. وقد يقع التأمل فى تفرّع الثمره المذكوره على كلّ من الوجهين.

أمّا الأوّل فبما مرّت الإشاره إليه من : أنا لو قلنا بدلاله الأمر على النهى عن ضده لا يلزمنا القول بفساد الضدّ ، إذ المطلوب هو ترك الضدّ الموصل إلى الواجب دون غيره ، والإتيان بال ضدّ إنّما يكون مع حصول الصارف عن المأمور به ، فلا يكون تركه موصلاً حتّى يحرم فعله ويتفرّع عليه فساده.

لكنّك قد عرفت ضعف الكلام المذكور ، وأنّ المطلوب فى المقام هو ترك الضدّ من حيث كونه موصلاً إلى الواجب ، لا خصوص ترك الضدّ الموصل ، وفرق ظاهر بين الوجهين. وقضيه الوجه الأوّل هو تحريم فعل الضدّ وإن لم يوصل حسب ما فرض فى المقام ، وقد مرّ تفصيل القول فيه.

وأما الثانى فبما ذكره بعض الأفاضل من لزوم الحكم بفساد الضدّ على القول بعدم اقتضائه النهى عن الضدّ أيضاً ، نظراً إلى انتفاء مقتضى الصحه على ما سيجىء تفصيل القول فيه وفى بيان فسادها.

### ثمره مبحث الضدّ

والتحقيق فى المقام : عدم تفرّع الثمره المذكوره على المسأله حسب ما فرّعوها عليها ، لا- لما ذكر ، بل لعدم إفاده النهى المذكور فساد الضدّ ، نظراً إلى عدم اقتضاء النهى الغيرى المتعلق بالعبادات الفساد مطلقاً ، بل فيه تفصيل.

وتوضيح المقام : أنّ دلالة النهى على الفساد ليست من جهه وضعه له ، إذ ليس ما وضع النهى له إلّا التحريم أو طلب الترك ، وإنما يدلّ على الفساد بالالتزام ، كما سيجىء الكلام فيه إن شاء الله.

فاستفاده الفساد فى المقام : إمّا من جهه إفادته المرجوحه المنافيه للرجحان

المعتبر في حقيقه العباده ، أو من جهه امتناع تعلق الطلب بالفعل بعد تعلقه بتركه ، لكونه من التكليف بالمحال ، فتعلق النهى به مانع من تعلق الأمر لكون الترك حينئذ مطلوباً للأمر مراداً له ، فلا يكون الفعل مراداً ومطلوباً له أيضاً.

وإذا انتفى الأمر لم يعقل الصّحّه ، لكون الصّحّه في العباده عباره عن موافقه الأمر ، ولا يجرى شيء من الوجهين المذكورين في المقام.

أمّا الأوّل فلأنّ الرجحان المعتبر في حقيقه العباده هو رجحان الفعل على الترك ، لا رجحانه على سائر الأفعال ، وإلا لم تكن العباده إلماً أفضل العبادات ، وكان غيرها من العبادات المرجوحه بالنسبه إليها فاسده ، وهو واضح الفساد. ورجحان الفعل على الوجه المذكور حاصل في المقام ، لكون الفعل المفروض عباده راجحه بملاحظه ذاته ، والنهى المتعلق به غيرى يفيد مطلوبيته الترك لأجل الاشتغال بما هو الأهمّ منه ، فيدلّ على مرجوحية ذلك الفعل بالنسبه إلى فعل آخر ، لا مرجوحيته بالنظر إلى تركه حتّى ينافى رجحانه عليه. ومن البين أيضاً أنّه لا منافاه بين رجحان الفعل على تركه ومرجوحيته بالنسبه إلى فعل غيره.

فإن قلت : إنّ المنافاه حاصله في المقام ، نظراً إلى كون رجحان الفعل على الترك رجحاناً مانعاً من النقيض ، ومرجوحيته بالنسبه إلى فعل آخر كذلك أيضاً. ومن البين امتناع حصول الأمرين في فعل واحد ، للزوم اجتماع المنع من الفعل والمنع من الترك في آن واحد.

قلت : لا مانع من اجتماع الأمرين بوجه من الوجوه ، إذ قد يكون الفعل بملاحظه ذاته جائزاً لكن يجب تركه ، لمعارضته بواجب آخر أهمّ منه ، فهو راجح في ذاته رجحاناً مانعاً من النقيض مرجوح كذلك بالنسبه إلى غيره ، فمن أراد الإتيان بالراجح من غير أن يصدر منه عصيان تعين عليه ترك ذلك والإتيان بالأهمّ ، ولا مانع من ترك ما يتحتّم فعله في ذاته إذا عارضه ما كان كذلك وكان أهمّ منه في نظر الأمر ، فهو محتوم الفعل بملاحظه ذاته ، غير محتوم بملاحظه غيره ، بل محتوم الترك بتلك الملاحظه ، ولا تدافع بينهما أصلاً. وإن أتى بغير الأهمّ فقد أتى بالراجح أيضاً ، إلّا أنّه لا بدّ حينئذ من عصيان الأمر الآخر.



وأما الثاني فلائنه لما كان النهى المفروض غيرًا لم يكن هناك مانع من اجتماعه مع الواجب ، فإن حرمه الشيء لتوقف الواجب الأهم على تركه لا ينافى وجوبه وحرمه تركه على فرض ترك ذلك الأهم بأن يكون ترك ذلك الأهم شرطاً في وجوبه وتعلق الطلب به ، فيجتمع الوجوب والتحريم المفروضان في آن واحد من غير تمناع بينهما ، فإذا لم يكن هناك مانع من اجتماع الأمر والنهى على الوجه المذكور فلا مجال لتوهم دلالة النهى المفروض على الفساد.

فظهر مما قررنا : أنه لا مانع من تعلق التكليف بالفعلين المتضادين على الوجه المذكور، ولا مجال لتوهم كونه من قبيل التكليف بالمحال ، إذ تعلق الطلب بالمتضادين إنما يكون من قبيل التكليف بالمحال إذا كانا في مرتبه واحده بأن يكون الأمر مریداً لإيقاعهما معا ، نظراً إلى استحالة اجتماعهما في الوجود بالنسبه إلى الزمان المفروض. وأما إذا كانا مطلوبين على سبيل الترتيب ؛ بأن يكون مطلوب الأمر أولاً هو الإتيان بالأهم ويكون الثانى مطلوباً له على فرض عصيانه للأول وعدم إتيانه بالفعل فلا مانع منه أصلاً ، إذ يكون تكليفه بالثانى حينئذ منوطاً بعصيانه للأول والبناء على تركه. ولا يعقل هناك مانع من إناطه التكليف بالعصيان ، فلا منافاه بين التكليفين ، نظراً إلى اختلافهما فى الترتيب ، وعدم اجتماعهما فى مرتبه واحده ليكون من التكليف بالمحال ، لوضوح عدم تحقق الثانى فى مرتبه الأول ، وتحقيق الأول فى مرتبه الثانى لا مانع منه بعد كون حصوله مرتباً على عصيان الأول ، ولا بين الفعلين ، إذ وقوع كل منهما على فرض إخلاء الزمان عن الآخر. ومن البين أنه على فرض خلؤ الزمان عن الآخر لا مانع من وقوع ضده فيه.

### مبحث الترتيب

فإن قلت : لو وقع التكليف مرتباً على النحو المفروض لم يكن هناك مانع منه على حسب ما ذكر ، وليس الحال كذلك فى المقام ، إذ المفروض إطلاق الأمرين المتعلقين بالأمرين المفروضين ، وليس هناك دلالة فىهما على إرادته الترتيب المذكور. فمن أين يستفاد ذلك حتى يقال بوقوع التكليفين على الوجه المذكور.

قلت : ما ذكرناه هو مقتضى إطلاق الأمرين بعد ملاحظه التقييد الثابت بحكم العقل، فإن إطلاق كل من الأمرين يقضى بمطوئيه الفعل على سبيل الإطلاق ، ولما لم يكن مطوئيه غير الأهم في مرتبه الأهم - لوضوح تعين الإتيان بالأهم وعدم اجتماعه معه في الوجود - لزم تقييد الأمر المتعلق بغير الأهم بذلك ، فلا يكون غير الأهم مطلوباً مع الإتيان بالأهم. وأما عدم مطوئيه على فرض ترك الأهم وعصيان الأمر المتعلق به فمما لا دليل عليه ، فلا قاضى بتقييد الإطلاق بالنسبه إليه أيضاً.

والحاصل : أنه لا بد من الاقتصار في التقييد على القدر الثابت ، وليس ذلك إلماً بالتزام ارتفاع الطلب المتعلق بغير الأهم على تقدير إتيانه بالأهم. وأما القول بتقييد الطلب المتعلق به بمجرد معارضته بطلب الأهم مطلقاً ولو كان بانياً على عصيانه وإخلاء الزمان عن الإتيان به فمما لا داعى إليه ، وليس فى اللفظ ولا فى العقل ما يقتضى ذلك ، فلا بد فيه من البناء على الإطلاق ، والاقتصار فى الخروج عن مقتضى الأمر المتعلق به على القدر اللازم.

فإن قلت : إن ترك الأهم لما كان مقدّمه للإتيان بغير الأهم وكان وجوب الشئ مستلزماً فى حكم العقل لوجوب مقدّمته بحيث يستحيل الانفكاك بينهما - كما مرّ الكلام فيه - كيف يعقل وجوب غير الأهم مع انحصار مقدّمته إذن فى الحرام؟! فيلزم حينئذ أحد أمرين : من اجتماع الوجوب والحرمة فى المقدّمه المفروضه ، أو القول بانفكاك وجوب المقدّمه عن وجوب ذى المقدّمه ولا ريب فى فساد الأمرين.

قلت : ما ذكرناه من كون تعلق الطلب بغير الأهم على فرض عصيان الأهم إنما يفيد كون الطلب المتعلق به مشروطاً بذلك ، فيكون وجوب غير الأهم مشروطاً بترك الأهم ، وإخلاء ذلك الزمان عن اشتغاله به. ومن البين عدم وجوب مقدّمه الواجب المشروط ، فلا مانع من توقّف وجود الواجب على المقدّمه المحرّمه إذا توقّف وجوبه عليها أيضاً.

فإن قلت : لو كانت المقدمه المفروضه متقدمه على الفعل المفروض تتم ما ذكر ، لتعلق الوجوب به بعد تحقق شرطه ، فيصح تلبسه به. وأما إذا كان حصول المقدمه مقارنه لحصول الفعل - كما هو المفروض فى المقام - فلا يتم ذلك ، إذ لا وجوب للفعل المفروض قبل حصول مقدمه وجوبه ، فلا يصح صدوره عن المكلف ، وقد مرت الإشارة إلى ذلك.

قلت : إنما يتم ذلك إذا قيل بلزوم تقدم حصول الشرط على المشروط بحسب الوجود، وعدم جواز توقف الشيء على الشرط المتأخر بأن يكون وجوده فى الجملة كافيا فى حصول المشروط. وأما إذا قيل بجواز ذلك - كما هو الحال فى الإجازة المتأخره الكاشفه عن صحه عقد الفضولى وتوقف صحه الأجزاء المتقدمه من الصلاه على الاجزاء المتأخره منها - فلا مانع من ذلك أصلا ، فإذا تيقن المكلف على حسب العاده بحصول الشرط المذكور تعلق به الوجوب وصح منه الإتيان بالفعل.

فإن قلت : من أين يستفاد كون الشرط الحاصل فى المقام من هذا القبيل حتى يصح الحكم بصحه الفعل المفروض ، مع أن مقتضى الأصل الأولى انتفاء الصحه؟

قلت : إن ذلك أيضا قضيه إطلاق الأمر المتعلق بالفعل ، إذ أقصى ما يلزم فى حكم العقل تقييده بصوره الإتيان بالأهم. وأما مع خلو زمان الفعل عن الاشتغال به - بحسب الواقع - فلا مانع من تعلق التكليف بغير الأهم ، فإذا علم المكلف ذلك بحسب حاله لم يكن هناك مانع من اشتغاله بغير الأهم ، ولا من تكليفه بالإتيان به ، ولا قاضى إذن بالالتزام بتقييد الإطلاق بالنسبه إليه.

فإن قلت : إن جميع ما ذكرت إنما يتم فيما لو كان الصارف عن الإتيان بالأهم أمرا خارجيا سوى الاشتغال بغير الأهم ، إذ لا مانع حينئذ من تعلق التكليف به كذلك ، وصحه الإتيان به على حسب ما ذكر. لكن إذا كان الصارف عنه هو الاشتغال بغير الأهم بحيث لو لا إتيانه به لكان آتيا بالأهم فيشكل الحال فيه ، إذ المفروض توقف صحه غير الأهم على خلو الزمان عن الاشتغال بالأهم ، وتوقف خلوه عنه على الاشتغال بغير الأهم ، فإن تركه إنما يتفرع على الاشتغال به.

قلت : إنّ خلوّ الوقت عن الأهمّ لا يتفرّع على فعل غير الأهمّ ، بل على إرادته ، فإنّ إرادته حينئذ قاضيه بعدم إرادته الآخر ، وهو قاض بعدم حصوله ، فلا يتوقّف وجوب الفعل على وجوده. ويشكل حينئذ لزوم اجتماع الوجوب والتحرّيم فى الإرادة المتعلّقه بغير الأهمّ ، فإنّها محرّمه من جهه صرفه عن الأهمّ ، واجبه من جهه توقّف الواجب عليها. ولا يمكن القول بتوقّف وجوب الفعل على إرادته ليكون وجوب ذلك الفعل مشروطا بالنسبه إليها على حسب ما اجب سابقا ، لكون الإراده سببا قاضيا بحصول الفعل ، أو جزءا أخيرا من العلّه التامّه ولا وجه لاشتراط الوجوب بالنسبه إلى شىء منهما حسب ما مرّت الإشارة إليه.

ومن هنا يتّجه التفصيل بين الوجهين ، والحكم بالصّحه فى الصوره الاولى دون الثانيه.

وقد يدفع ذلك بمنع كون الصارف عن الأهمّ هو الإراده الملزمه للفعل ، أعنى الإجماع عليه ، بل الشوق والعزم السابقان عليه كافيان فى ذلك ، ولا مانع من تقييد الوجوب بالنسبه إلى شىء منهما ، إذ ليسا سببين لحصول الفعل ، ولا جزءا أخيرا من العلّه.

وتحقيق ذلك أن يقال : إنّ الصارف عن الأهمّ إنّما هو عدم إرادته ، وهو ليس مسببا عن إرادته غير الأهمّ ، بل هو ممّا يتوقّف عليه الإراده المفروضه ؛ نظرا إلى حصول المضادّه بينهما ، فيتوقّف وجود كلّ منهما على انتفاء الآخر حسب ما مرّ.

فنقول : إنّ الشوق والعزم المتقدمين على الإراده اللذين هما شرط فى تحقّقها قد أوجبا انتفاء الإراده المفروضه ، فغايه الأمر حصول الاشتراط بالنسبه إلى أحد الأمرين المذكورين ، أو ما يتفرّع عنهما من الصارف المذكور ، فتأمل.

هذا ، وقد يتخيّل فى المقام تفصيل آخر ، وهو الفرق بين ما إذا كان الاشتغال بالضدّ رافعا للتمكّن من أداء الواجب حينئذ ، وما إذا بقى معه التمكن منه ، فيصحّ له ترك الضدّ والاشتغال بالواجب مهما أراد.

فقال فى الصوره الاولى بفساد الإتيان بالضدّ إذا كان عباده موسّعه أو مضيقه ،

بخلاف الصورة الثانية. والفرق بينهما: أنّ رفع التمكّن من أداء الواجب بعد اشتغال الذمّه به محظور في الشريعة، فلا يجوز حينئذ للمكلف أن يرفع مكنته من أداء ما كلف به، كما هو معلوم من ملاحظه العقل والنقل، فلا يصحّ الإتيان بالفعل الرافع لها من جهة النهي المذكور، بخلاف غيره.

وفيه: أنّ رفع التمكّن من الواجب إنّما يكون محظورا من حيث أدائه إلى ترك المطلوب، فإذا كان الصارف عن أداء الواجب موجودا قطعاً بحيث لا يستريب المكلف في تركه له فأى ثمره في بقاء المكنه منه؟ فيكون منعه من الإتيان بالفعل الرافع للمكنه إنّما هو من جهة أدائه إلى ترك الواجب، فالنهي المتعلق به غيرى أيضا، وهو غير قاض بالفساد في المقام حسب ما قررنا، لوضوح أنّ مقصود الشارع من ترك الفعل المفروض هو التمكّن من فعل الواجب فيأتي به.

وأما إذا قطع بعصيانه وإخلاء ذلك الوقت عن الفعل المفروض فلا مانع من تعلق أمر الشارع به، فيكون مأمورا بإيجاده ذلك على فرض عصيانه للأمر الأول، فيكون ترك ذلك شرطا في وجوبه على حسب ما بيننا، والنهي المتعلق به من جهة كونه سببا لارتفاع التمكّن من الآخر ليس بأقوى من النهي المتعلق به، لكون تركه مقدّمه لأداء الواجب، فكما أنّ ذلك النهي لا يقضى بفساده - حسب ما بيننا - فكذا النهي المتعلق به من جهة أدائه إلى ارتفاع التمكّن من أداء الواجب، لكونه نهيا غيريا على نحو النهي الآخر، فاجتماع النهيين المذكورين في الصورة المفروضة على فرض تحقّقه لا ينافي وجوب ذلك الفعل على الوجه الذي قررناه. ولتتمّ الكلام في المرام برسم امور:

### ما أفاد الشيخ البهائي في عنوان مسألة الضدّ

أحدها: أنّه ذكر شيخنا البهائي قدس سره: أنّه لو ابدل عنوان المسألة بأنّ «الأمر بالشىء يقتضى عدم الأمر بضدّه فيبطل» لكان أقرب، والوجه فيه سهوله الأمر حينئذ في مأخذ المسألة، لظهور عدم جواز الأمر بالضدّين في آن واحد وترتب الثمره المطلوبه من تلك المسألة عليه، إذ المتفرّع على القول بدلاله الأمر بالشىء على النهي عن ضده فساد العباده الموشّعه الواقعه في زمان الواجب المضيق، وهو

حاصل على القول باقتضائه عدم الأمر بضده ، لوضوح كون الصحه فى العباده تابعه للأمر.

وأنت بعد ما أحطت خبرا بما قرّناه تعرف ضعف ما ذكره رحمه الله ، فإنّ المسلم من اقتضاء الأمر بالشىء عدم الأمر بضده هو ما إذا كان الأمران فى مرتبه واحده ، فيريد من المكلف الإتيان بهما معا.

وأما لو كان التكليفان مترتبين بأن يريد منه الإتيان بأحدهما على سبيل التعيين : فإن أتى به المكلف فلا تكليف عليه سواه ، وإن بنى على العصيان وعلم بإخلائه ذلك الزمان عن ذلك الفعل تعلق به الأمر الآخر ، فيكون تكليفه بالثانى على فرض عصيان الأوّل ، حسبما مرّ بيانه ، فلا مانع منه أصلا. وكما يصحّ ورود تكليفين على هذا الوجه يصحّ ورود تكاليف شتى على الوجه المفروض بالنسبه إلى زمان واحد ، فإن أتى بالأوّل فلا-عصيان ، وإن ترك الأوّل وأتى بالثانى استحقّ عقوبه لترك الأوّل ، وصحّ منه الثانى واثب عليه ، ولا عصيان بالنسبه إلى البواقي. وإن عصى الأولين وأتى بالثالث استحقّ عقوبتين وصحّ منه الثالث ، وهكذا. وإن ترك الجميع استحقّ العقوبه على ترك الجميع ، مع عدم اتّساع الزمان إلّا لواحد منها.

ثمّ لا- يذهب عليك أنّه وإن صحّ حصول التكليف على النحو المذكور إلّا أنا لم نجد فى أصل الشريعه ورود التكليف على الوجه المذكور ، لكنّ ورود ذلك على المكلف من جهه العوارض والطوارى ممّا لا- بعد فيه ، ويجرى ذلك فى المضيق والموسع ، والمضيقين ، وفى الواجب والمندوب. وقد عرفت أنّ قضيه الأصل عند حصول التعارض بينهما هو الحمل على ذلك ، إلّا أن يقوم دليل من الشرع على تعيين ذلك الأهمّ وسقوط التكليف بغيره رأسا ، كما فى شهر رمضان حيث يتعين لصومه ، ولا يقع فيه صيام غيره ، حتّى أنّه لو بنى على ترك صومه لم يصحّ فيه صوم آخر ، وكالوقف المقرّر للصلاه اليوميّه عند تضيّقه وتفطّن المكلف به فإنّ الظاهر من الشرع تعيينه حينئذ لليوميّه ، وعدم وقوع صلاه اخرى فيه.

هذا ، وقد أورد على ما ذكره رحمه الله بوجه :

أحدها : ما ذكره بعض الأفاضل من منع انحصار الوجه في صحّة العبادة في موافقه الأمر ، إذ هو من أحكام الوضع في العبادات والمعاملات ، فقد يكون الصحّة فيها من غير أمر ، كما هو الحال في المعاملات.

ووهنه واضح ، للفرق البين ووضوح قوام صحّة العبادة بالأمر ، فكيف يعقل صحّتها من دون كونها مطلوبه للشارع؟

ثانيها : ما ذكره الفاضل المذكور أيضا من : أنّ ذلك إنّما يتم في العبادات دون المعاملات.

وضعه أيضا ظاهر ، إذ المقصود ممّا ذكره تفرّع الثمره المترتبه على القول بدلاله الأمر بالشىء على النهى عن ضده من فساد الضدّ على العنوان المذمى ذكره. ومن الواضح أنّ الترتّب على العنوان الأوّل إن تمّ فإنّما هو فساد الضدّ لو كان عباده مزاحمه له دون المعامله المزاحمه له ، لوضوح كون النهى المفروض على فرض حصوله في المقام غير دالّ على الفساد بالنسبه إلى المعامله ، فكما أنّ العنوان الثانى لا يفيد الفساد بالنسبه إلى المعامله فكذا العنوان الأوّل ، فلا وجه للإيراد.

نعم ، لو توهم إفاده النهى المفروض فساد المعامله - كما قد يستفاد من كلام المورد المذكور - لرّبما صحّ الإيراد المذكور ، وكأنّه الوجه في إيراده ذلك ، إلّا أنّ ذلك فاسد جدّا - كما ستجىء الإشارة إليه في محلّه إن شاء الله - فلا يتّجه الإيراد أصلا.

ثالثها : أنّ الأمر بالشىء إنّما يقتضى عدم الأمر بصدّه إذا كان الضدّ مضيقا أيضا ، واما إذا كان موسعا - كما هو المفروض - فلا ، إذ لا استحاله في اجتماع الأمر المضيق والأمر الموسع ، لعدم المزاحمه بينهما ، إذ ليس مفاد وجوب الشىء على وجه التوسعه إلّا وجوبه في مجموع الوقت ؛ بأن لا يخلو عنه تمام الوقت ، ولو أتى به في أى جزء امتثل الأمر فلا يتعيّن عليه الإتيان به في وقت المضيق حتّى

يزاحمه فى التكللف؁ وإئما تكون المزاحمه بينهما فى الوجود من سوء اختيار المكلف؁ كذا ذكره جماعه من الأعلام؁ منهم الفاضل المتقدم.

وفيه : أنه لا كلام فى جواز صدور التكللفين فى الجملة على الوجه المذكور؁ إذ لا مزاحمه بينهما؁ وإئما مقصوده فى المقام أن التكللف بالمضيق يقتضى تقييد الأمر بالموسع؁ فىفد عدم تعلق الأمر بالموسع فى حال التكللف بالمضيق؁ فإنه لما تعين على المكلف الإتيان بالمضيق فى ذلك الوقت فى حكم الأمر قضى ذلك بأن لا يريد منه الأمر فى ذلك الوقت سواء؁ سواء أراد منه الغير على سبيل التعيين أيضا - كما إذا أراد منه حينئذ مضيقا آخر - أو على سبيل التوسعه والتخير بين إيقاعه فى ذلك الزمان وغيره؁ لوضوح أن تعين الإتيان بالفعل ينافى القسمين معا قطعاً؁ وحصول المندوچه للمكلف لا يقتضى بجواز ورود التكللف كذلك؁ إذ المفروض عدم تجويز الأمر على حسب تعيينه الإتيان بالأول لإيقاع غيره فيه؁ فكيف يوجب حصول الغير فيه ولو على سبيل التخير بينه وبين الغير؟

وقد عرفت أن التكللف بما لا يطاق كما يستحيل بالنسبه إلى الواجبات التعيينيه كذا يستحيل بالنسبه إلى المخير والموسع؁ فسوء اختيار المكلف حينئذ لا يقتضى بحصول الواجب وما هو مطلوب الأمر؁ إذ لا مطلوب له حينئذ إلا الإتيان بالمضيق حسب تعيينه ذلك على المكلف فكون الموسع مأمورا به فى الزمان المعين للمضيق مطلوبا من الأمر إيقاعه فيه بمكان من الوهن؁ فلا وجه إذن للحكم بصحته. نعم؁ يصح ذلك على الوجه المتقدم من الاكتفاء فى الحكم بالصحة بمجرد تعلق الأمر به فى نفسه؛ مع قطع النظر عن ارتفاع ذلك الأمر بالنسبه إلى المزاحم للمضيق.

فالقائل المذكور يقول بحصول تقييد الأمر وعدم كون الموسع المزاحم للمضيق مطلوبا للأمر؁ ومع ذلك يقول ببقاء الصحة؁ وهو من الوهن بمكان لا- يحتاج إلى البيان؁ وذلك هو محصل كلام بعض القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهى حسب ما يجىء بيانه إن شاء الله.



فيكون الإيـراد المذکور مبنيًا على القول بجواز الاجتماع ، فلا- وجه لإيـراد مـمن لا- يقول بالجواز ، وحينئذ فالوجه في صحـه التكليف بالموسـع منحصر فيما ذكرناه من اعتبار الترتيب، وعليه فلا فرق بين الموسـع وغيره كما بيـنا.

رابعها : ما ذكره الفاضل الجواد من : أنّ الظاهر أنّ القائل بأنّ الأمر بالشىء لا يستلزم النهى عن الضدّ الخاصّ يجوز صحـه ذلك الضدّ لو أوقعه المكلف ، فهو لا يسلمّ عدم الأمر بالضدّ ، بل يذهب إلى تعلّق الأمر به ليتّم حكمه بالصحـه ، وعلى هذا فلا وجه لأقربيه ما ذكره.

وفيه : أنّ مقصوده رحمه الله سهوله الخطب في الاستدلال على العنوان الذى ذكره ، لا عدم ذهاب القائل بنفى الدلاله على عدم ثبوت الأمر ، فمجرد قوله به لا يفيد قوّه ما ذهب إليه ، والمراد : أنّ إثبات نفيه الأمر بالضدّ أسهل من إثبات دلالتـه على النهى عن الضدّ ، وهو أمر ظاهر لا مجال لإنكاره ، فالتعبير بالعنوان المذكور أولى ممّا عبّروا به بعد الاشتراك في الثمره المطلوبه.

خامسها : ما أورده عليه صاحب الوافيه ، وله كلام طويل في ذلك ، ملخصه : أنّ الواجب إمّا موسـع أو مضيق ، وعلى كلّ حال إمّا موقت أو غير موقت. فما ذكره من اقتضاء الأمر بالشىء عدم الأمر بضدّه لا يتمّ في الموسـع مطلقا ، إذ لا يتوهم فيهما تكليف بالمحال. وكذا في الموسـع والمضيق مطلقا ، إذ لا قاضى بخروج وقت المضيق عن كونه وقتا للموسـع أيضا ، غايه الأمر عصيان المكلف بترك المضيق حينئذ ، ولا يستلزم ذلك بطلان الموسـع الواقع فيه.

وأما المضيقان الموقتان فما ذكره حقّ فيهما ، إلّا أنّه لم يرد في الشريعه شىء من ذلك القبيل إلّا ما تضيق بسبب تأخير المكلف ، وحينئذ لا- يمكن الاستدلال ببطلان أحدهما من جهه الأمر بالآخر ، ولا يتفاوت الحال من جهه كون أحدهما أهمّ ، بل الحقّ التخيير وتحقّق الإثم بسبب ترك ما يختار حينئذ تركه إن كان التأخير للتقصير.

بل لا يبعد القول بوجوب كلّ منهما في هذا الوقت على سبيل التخيير ، وبين

الأجزاء السابقة من الوقت كما كان كذلك من أول الأمر؛ وتحتم الفعل حينئذ؛ بمعنى عدم جواز التأخير عنه لا يرفع التخيير فيه بالنسبة إلى ما تقدمه.

وأما في المضيئين الغير الموقتين فإن كان ذلك في أول وقت وجوبهما فالتخيير إن لم يكن بينهما ترتيب ، وأما إذا مضى من أول وقت وجوبهما بقدر فعل أحدهما ففيه الاحتمالان المذكوران من كون وجوبهما في كل جزء من الزمان تخييريًا ، لكن مع تحقق الإثم على ترك ما تركه منهما بسبب تقصيره في التأخير إن كان تقصير ، وكون وجوبهما في كل جزء منه حتميًا ؛ بمعنى عدم جواز تأخيرهما.

وعلى أي تقدير فلا يمكن الاستدلال على النهي من أحدهما بالأمر بالآخر.

وأنت خير بضعف ما ذكره من وجوه :

الأول : أن ما ذكره من صحه الموسع المأتى به في وقت المضيئ وإن عصى بترك المضيئ فيه محل نظر ، إذ مع كونه مأمورا بأداء المضيئ في ذلك الزمان تعيينا كيف يكون مأمورا بفعل الموسع فيه أيضا؟ وليس الأمر به مع تعيين الآخر عليه وعدم رضاه بإتيان غيره فيه كما هو مقتضى التعيين إلا تدافعا ، فإذا انتفى الأمر به فكيف يعقل حينئذ صحه الموسع الواقع فيه؟ وهذا هو ما أراده الشيخ رحمه الله.

فقوله : «إذ لا قاضى ... الى آخره» كلام ظاهري غير مبني على وجه صحيح.

نعم ، نحن نقول هنا بالصحة ، ولكن من الوجه الذي قررناه من حصول التقييد في الجملة وبناء التكليفين على الترتيب حسبما مر ، وهو أمر آخر ولو أراد ذلك كان عليه بيانه ، وكان ما ذكره عين ما ادعى سابقا من عدم المنافاه بين الوجوب المضيئ والموسع وقد عرفت وهنه.

الثاني : أن ما ذكره من عدم تفاوت الحال في المقام من جهة كون أحدهما أهم غير متجه ، كيف! واهتمام الشرع ببعض الواجبات قاض بتعيين الأخذ به ، ألا ترى أنه لو دار الأمر بين إزالة النجاسه عن المسجد وأداء الشهاده وحفظ نفس المؤمن قدم عليهما؟ وكذا لو دار بين أداء الدين أو الإتيان بالصلاه أو الصيام وبين حفظ

المؤمن عن التلف أو حفظ بيضه الإسلام قَدْما عليهما قطعاً؟ وكذا لو دار بين حفظ نفس المؤمن وحفظ بيضه الإسلام إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

ودعوى التخيير بين الأمرين فى أمثال تلك المسأله كان الضروره تشهد بخلافها ، وحينئذ فبعد تحتمّ الإتيان بالأهمّ إذا تلبس بالآخر يجرى فيه ما ذكره من انتفاء الأمر بالنسبه إليه ، ولا مناص عمّا قرّره إلّا ما ذكرنا.

الثالث : أنّ ما ذكره من وجوب الفعل فى آخر الوقت على سبيل التخيير بينه وبين الأوّل غير مفهوم المعنى ، فإن أراد به أنّ وجوبه الحاصل له من أوّل الأمر إنّما هو على الوجه المذكور فذلك ممّا لا ربط له بالمقام. وإن أراد به بقاءه حينئذ على تلك الحال - كما هو صريح كلامه فى بيان الوجه فيه - فهو ظاهر الفساد ، إذ مع تركه فى تلك الأزمنه وتأخيره إلى آخر الوقت يتعيّن عليه الفعل حينئذ قطعاً بمقتضى التوقيت ، كيف والواجبات الّتى نصّ الأمر على التخيير بينها لو انحصر مقدور المكلف فى أحدها تعيّن عليه ذلك ؛ وسقط عنه البواقى وارتفع التخيير بالنسبه إليه ، فكيف يعقل لنا التخيير فى المقام مع وضوح امتناع إتيان الفعل فى الماضى؟ وكيف يعقل عدم رفع تحتمّ الفعل حينئذ التخيير فيه بالنسبه إلى الماضى حسب ما ادّعاه؟

الرابع : أنّ قوله «فالتخيير إن لم يكن بينهما ترتيب» إن أراد به عدم الترتيب المأخوذ فيهما بحسب تكليف الأمر وتشريعه فحكمه بالتخيير مطلقاً غير متّجه ، وكأنّه يقول حينئذ بعدم العبره بالأهمّيّه أيضاً حسب ما مرّ. وقد عرفت ضعفه ، وأنّى ثمره ما ذكره؟

وإن أراد به الأعمّ من ذلك وإن كان بعيداً عن سياق كلامه ففيه أيضاً ما عرفت من وضوح الثمره فيما إذا كان الترتيب من جهه الأهمّيّه ، فكيف غصّوا النظر عنه؟

ثمّ إنّ ما ذكره من الوجهين فى هذه الصوره قد عرفت ما فيه ، وكان لفظ «النهى» من قوله : «فلا يمكن الاستدلال على النهى من أحدهما بالأمر بالآخر» وقع سهواً ، وكان عليه أن يذكر مكانه «عدم الأمر».

## الأمر بالشيء على وجه الوجوب لا يقتضى عدم الأمر بضده على وجه الاستحباب

ثانيها (١): أنه ذكر بعض المتأخرين: أن الأمر بالشيء على وجه الوجوب لا يقتضى عدم الأمر بضده على وجه الاستحباب، إذ لا تناقض فى إيجاب عباده فى وقت مخصوص واستحباب اخرى فيه بعينه، ولا شك فى صحه التصريح به من دون تناقض.

وأنت خير بأنه إن قيل بجواز ورود الخطابين المفروضين فى مرتبه واحده - إذ ليس فى تكليف الندبى إلزام على المكلف ليلزم بسببه التكليف بأحدهما - فهو بين الفساد، لوضوح امتناع التكليف بالضدين معا على سبيل الاستحباب، سواء عدّ الندب تكليفا فى الحقيقه أو لا، فكيف مع كون التكليف بأحدهما وجوبيا والآخر ندييا؟

وإن قيل بجواز ورودهما مرتبين - كما ذكره الفاضل المذكور فى بيان ما ذكره - فهو حقّ كما قدّمناه، لكن لا وجه لتخصيصه الحكم بالندب على ما يستفاد من كلامه لجريانه بالنسبه إلى التكليف الوجوبى أيضا حسب ما قرّناه.

## هل الأمر بالشيء ندبا يقتضى النهى عن تركه تنزيها؟

ثالثها: أن الأمر بالشيء على وجه الندب يقتضى النهى عن تركه تنزيها قطعاً، حسب ما مرّ فى بيان دلالة الأمر الإيجابى على النهى عن الضدّ العامّ، لكن لا يسمّى ذلك كراهه، إذ هو عين استحباب الفعل، فإنّ رجحان الفعل على الترك عين مرجوحته الترك بالنسبه إليه حسب ما مرّت الإشارة إليه. وهل يقتضى ذلك مرجوحته أضداده الخاصّه؟ الحقّ ذلك، لعين ما عرفت فى بيان دلالة الأمر الإيجابى على النهى عن أضداده الخاصّه، لكن لا يقتضى ذلك كراهتها بحسب الاصطلاح، لما عرفت من أنّ المرجوحه المذكوره من حيث كون ذلك الترك من مقدّمات المستحبّ المفروض لكون ترك أحد الضدّين مقدّمه لفعل الآخر، فلا يقتضى ذلك إلّا مرجوحته ذلك الفعل على تركه من حيث كون تركه مؤدياً إلى ذلك المنسوب، ولا ينافى ذلك استحبابه فى نفسه ورجحان فعله على تركه

---

(١) أى ثانى الامور تقدّم أولها فى ص ٢٧٥.

بملاحظه ذاته ، بل ورجحانه على المستحب المفروض أيضا ، ولا- تدافع ، لما عرفت من انتفاء المضاده في ذلك ، وجواز اجتماع الجهات المتقابله في الشيء وإن كان الحكم تابعا لما هو الأقوى ؛ فلا يفيد الجهه المفروضه إذن إلّا مرجوحته غيريته لفعل الضد من تلك الجهه الخاصه وأين ذلك من الكراهه المصطلحه.

### النهى عن الشيء تحريما هل يقتضى الأمر بضده إيجابا أو لا؟

رابعها : أنّ النهى عن الشيء تحريما هل يقتضى الأمر بضده إيجابا ، أو لا؟

قيل النزاع فيه بعينه النزاع فى الأمر فى ادعاء العيئه والاستلزام.

قلت : إنّ مفاد النهى هو طلب ترك الشيء على سبيل الحتم ، فكون الضد العام لإيجاد الشيء - أعنى تركه - مطلوبا هو عين مفاد النهى عن الشيء ، فلا- مجال هنا لتوهم النزاع فيه حسب ما توهم فى مسأله الأمر على ما مرّ. ولا نزاع فى كونه على سبيل التضمن أو الالتزام حسب ما وقع الخلاف فيه هناك ، كيف وليس حقيقه النهى على حسب حدّه المشهور إلّا طلب الترك ، فليس ذلك إذن حكما آخر على ما مرّ تحقيقه ، وفى ذلك إيضاح لما قررناه هناك.

وأما بالنسبه إلى الضد الخاص فالقول بدلاله النهى على إيجابه هو بعينه مذهب الكعبي ، حيث زعم أنّ ترك الحرام لا يتم إلّا بفعل من الأفعال ، فيكون النهى عن الشيء قاضيا بإيجاب واحد منها ، فيكون الجميع واجبا على سبيل التخيير ، ولذا ذهب إلى نفى المباح. وقد عرفت وهن ما ذكره. وأنّ ترك الشيء لا يتوقف على فعل ضد من أضداده ، بل يكفى فى حصوله عدم إرادته الفعل. والفرق بينه وبين إيجاد الشيء واضح ، فإنّه يتوقف على ترك ضده حسب ما مرّ. وكون فعل الضد متوقفا على ترك ضده لا يقضى بكون فعل الضد مقدّمه لترك ضده أيضا ، بل يقضى ذلك بخلافه ، وإلّا لزم الدور.

نعم ، غايه الأمر أن يكون فعل الضد من أحد أسباب ترك الضد ، وهو لا يقضى بثبوت التوقف عليه ، لما عرفت من أنّ سببته شأنيّه ، وهو مسبوق أبدا بسبب آخر مقدّم عليه ، فلا يتّصف بالوجوب من تلك الجهه.

وأنت بملاحظه ما ذكرناه تعرف الفرق بين هذه المسأله ومسأله اقتضاء الأمر

بالشيء النهي عن ضده في المقامين ، فالقول بأن النزاع فيه بعينه النزاع في الأمر حسب ما ذكره كما ترى.

وكأنه لذا عبّر في النهاية عن الخلاف في ذلك بأنّ من الناس من طرد البحث في النهي ، فقال : النهي عن الشيء أمر بضده ، وهو اختيار القاضي أبي بكر. وهذا كما ترى يفيد التفاوت في الخلاف بحسب المقامين.

ثم إنّ ما حكاه عن القاضي يفيد ذهابه إلى مقاله الكعبي ، حسب ما عرفت بعد تنزيل الضدّ في كلامه على الضدّ الخاصّ أو الأعمّ منه ومن العامّ. وقد ذكر في جملة احتجاج القاضي على ذلك : بأنّ النهي طلب ترك الفعل ، والترك فعل الضدّ ، فيكون أمرا بالضدّ. وهذا كما ترى أحد تقريرات شبهه الكعبي في القول بنفي المباح بعد حمل الضدّ في كلامه على الخاصّ. هذا.

وذكر العلّامة رحمه الله في النهاية بعد ذلك : أنّ التحقيق : أنّ النهي طلب الإخلال بالشيء ، وهو يستلزم الأمر بما لا يصحّ الإخلال بالمنهيّ عنه إلّا معه ، فإن كان المنهيّ عنه لا يمكن الانصراف عن المنهيّ عنه إلّا إليه كان النهي دليلا على وجوبه بعينه ، وإن كان له أضداد كثيرة لا يمكن الانصراف عنه إلّا إلى واحد منها كان النهي في حكم الأمر بها أجمع على البدل.

وأنت خير بما فيه ، فإنّ مجرّد عدم إمكان الانصراف عنه إلّا إلى واحد منها لا يقضى بوجوبها ، إذ قد يكون ذلك من لوازم وجود المكلف حسب ما مرّ ، فيمتنع انفكاك ترك الحرام عن التلبس بواحد منها ، وذلك غير مسأله التوقّف ، كيف ولوازم الواجب ممّا لا يمكن فعل الواجب بدونها ، ولا توقّف لها عليها ، ولا يقضى وجوب الواجب بوجوبها كما مرّ ، فالقول بالدلاله في الصورة المفروضه أيضا فاسده ، إلّا أن يحصل هناك توقّف للترك على بعض الأضداد ، أو واحد منها ؛ فيجب الإتيان به لأجل ذلك على حسب ما مرّ ، وذلك أمر آخر.

نعم ، لو اتّحد الضدّ - كالحركه والسكون - لم يبعد أن يكون مفاد النهي عن أحدهما هو الأمر بالآخر ، إذ لا فرق عرفا بين أن يقول : «اسكن» أو «لا تتحرّك»

فذلك أيضا أمر آخر يرجع إلى دلالة العرف في خصوص المقام ، ولا ربط له بما لوحظ في هذا العنوان.

### **النهى عن الشيء تنزيها هل يدل على الأمر بضده استحبابا أو لا؟**

خامسها : أن النهى عن الشيء تنزيها هل يدل على الأمر بضده استحبابا ، أو لا؟ وقد ظهر الحال ممّا مرّ فيه.

أمّا بالنسبة إلى الضدّ العامّ فقد عرفت أنّ الأمر بضده عين مفاد الكراهه ، إذ مفاد النهى المفروض طلب تركه على وجه الرجحان الغير المانع من النقيض ، فليس ذلك حكما آخر ثابتا للضدّ ، بل هو عين مفاد النهى عنه كذلك حسب ما مرّ نظيره.

وأمّا بالنسبة إلى الضدّ الخاصّ فقد عرفت أنّه لا دلالة فيه عليه ؛ إلّا إذا فرض توقّف الترك على واحد منها في خصوص بعض المقامات ، أو كان الإتيان بالضدّ رافعا له ، كما في بعض الفروض حسب ما مرّ بيانه ، فيفيد ذلك إذن رجحان ذلك الفعل رجحانا من تلك الجهة غير مانع من النقيض ، فلا ينافى ذلك وجوبه من جهة اخرى ، أو كراهته كذلك ، إذ ليس ذلك حينئذ إلّا جهة مرجحه ثابتة له كذلك. وقد عرفت أنّ ثبوت الجهات المتخالفه في الفعل ممّا لا مانع منه ، والحكم الشرعيّ يتبع الجهة الأقوى ، ومع تساوى والتخالف في المقتضى يتخيّر بينهما ، ولو اتّحد الضدّ - كالحركة والسكون - كان الحال فيه هنا على نحو ما مرّ في النهى التحريمي.

### **لو حكم الشارع بإباحه فعل أفاد إباحه ضده العام**

سادسها : لو حكم الشارع بإباحه فعل أفاد ذلك إباحه ضده العامّ قطعا ، بل هو عين مفاد إباحته ، إذ حقيقة الإباحه تساوى طرفي الفعل والترك ، وأمّا أضداده الخاصّه فلا دلالة فيه على إباحتها أصلا.

نعم ، هي من حيث تحقّق ترك المباح بها - كما في بعض الفروض - لا رجحان فيها ولا مرجوحته ، وهو لا يفيد شيئا ، لوضوح أنّ الواجب أو المندوب أو الحرام لا يجب أن يكون كذلك من جميع الوجوه. نعم ، لو اتّحد ضدّ المباح أفاده إباحته لعين ما مرّ.

\*\*\*





أصل

المشهور بين أصحابنا أنّ الأمر بالشيئين أو الأشياء على وجه التخيير يقتضى إيجاب الجميع ، لكن تخييرا ، بمعنى أنّه لا يجب الجميع ، ولا يجوز الاخلال بالجميع ، وأيّها فعل كان واجبا بالأصالة. وهو اختيار جمهور المعتزله.

وقالت الأشاعره : الواجب واحد لا بعينه ، ويتعين بفعل المكلف.

قال العلماءه رحمه الله ونعم ما قال : «الظاهر أنّه لا- خلاف بين القولين فى المعنى ، لأنّ المراد بوجوب الكلّ على البديل أنّه لا يجوز للمكلف الإخلال بها أجمع ، ولا يلزمه الجمع بينها ، وله الخيار فى تعيين أيّها شاء. والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا ، فلا- خلاف معنويّ بينهم. نعم هاهنا مذهب تبرأ كلّ واحد من المعتزله والأشاعره منه ونسبه كلّ منهم إلى صاحبه واتفقا على فساده ، وهو : أنّ الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا ، إلّا أنّ الله تعالى يعلم أنّ ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى.

ثمّ إنّّه أطل الكلام فى البحث عن هذا القول. وحيث كان بهذه المثابه فلا فائده لنا مهمّه فى إطاله القول فى توجيهه وردّه. ولقد أحسن المحقّق رحمه الله حيث قال بعد نقل الخلاف فى هذه المسأله : «وليس المسأله كثيره الفائده».

## الواجب التخييري

قوله : (المشهور بين أصحابنا)

(١).

لَمَّا كان حقيقه الوجوب متقوّمه بالمنع من الترك وكان جمله من الواجبات - كالواجب التخييري والموسّع - ممّا يجوز تركها في الجملة وقع الإشكال هناك في متعلّق الوجوب بحيث ترتفع المنافاه التي تتراءى بين الوجوب وجواز الترك ؛ ولذا وقع الخلاف بينهم في عدّه من الواجبات ممّا شأنها ذلك ، وعقدوا لكلّ منها بحثا ، ومن جملتها الواجب التخييري.

ويمكن تقرير الإشكال فيه : بأنّ الوجوب هناك أمّا أن يتعلّق بكلّ واحد من الأفعال المعيّنه ، أو بالمجموع ، أو بواحد معيّن ، أو بواحد غير معيّن ، ولا سبيل إلى شيء منها.

أمّا الأوّل والثاني فللزوم عدم حصول الامتثال بأداء واحد منها ، هو خلاف الإجماع.

وأمّا الثالث فلاختصاص الوجوب هناك بذلك الفعل ، فيتعيّن الإتيان به دون غيره.

وأمّا الرابع فللزوم عدم حصول الامتثال بكلّ واحد من تلك الأفعال ، وهو أيضا خلاف الإجماع ، مضافا إلى أنّ الوجوب صفه معيّنه فلا يعقل تعلّقه بأمر مبهم بحسب الواقع.

وقد اختاروا لدفع الإشكال في المقام وجوها ، وقد اختلفت من جهته الأقوال في الواجب التخييري.

منها : ما اختاره كثير من أصحابنا : كالسيّد والشيخ والمحقّق والعلمّاه في بعض كتبه ، وعزى القول به إلى المعتزله وإلى جمهورهم ، بل عزاه في المنية إلى أصحابنا ؛ مؤذنا بإطباقهم عليه ، وهو القول بقيام الوجوب بكلّ واحد من الأفعال المفروضه ، لكن على سبيل التخيير، بمعنى كون ذلك الفعل مطلوبا للأمر بحيث

(١) في (ف) زياده : «أنّ الأمر بالشيئين أو الأشياء ... الخ».

لا- يرضى بتركه وتركه أبداله. وقد عبّروا عن ذلك بأنّه لا يجب الجميع ، ولا يجوز الإخلال بالجميع ، وأرادوا بعدم وجوب الجميع : عدم وجوب كلّ منها على سبيل التعيين ، وبعدم جواز الإخلال بالجميع : عدم جواز ترك الجميع على سبيل السلب الكلى.

وتوضيح المقام : أنّ حقيقه الوجوب - كما عرفت - هي مطلوبية الفعل على سبيل الجزم والحتم في الجملة ، بأن يريد الأمر صدور الفعل من المكلف ؛ ولا- يرضى بتركه في الجملة ، فإذا أمر المكلف بأفعال عديده على سبيل التخيير بينها فقد أراد حصول كلّ واحد منها على وجه المنع من ترك الجميع بأن لا يكون تاركا للكُلّ ، فالمنع من الترك المأخوذ فصلا للوجوب حاصل في ذلك ، كما أنّه حاصل في الوجوب التعييني.

وتفصيل ذلك : أنّ الطلب المتعلّق بالفعل قد يكون مع عدم المنع من الترك بالمرّه ، فلا يكون الترك ممنوعا منه على سبيل السلب الكلى ، وهذا هو الطلب الحاصل في المندوب. وقد يكون مع المنع من الترك في الجملة على سبيل الإيجاب الجزئي في مقابله السلب الكلى المأخوذ في النوع الأوّل ، وهذا هو المأخوذ فصلا للوجوب.

فإن قلت : إنّهُ ينتقض حدّ الواجب حينئذ ببعض الأفعال التي تجب على بعض الأحوال دون بعضها ؛ لحصول المنع من تركه في الجملة ، مع أنّه ليس واجبا مطلقا.

قلت : إنّ الحاصل هناك طلبان متعلّقان بالفعل ، يتقيّد أحدهما بعدم المنع من الترك مطلقا ، والآخر بالمنع منه بخلاف المقام ، فإنّ هناك طلبا واحدا يتقيّد بالمنع من الترك في الجملة ، وهو الذي ينطبق عليه الحدّ دون الصورة المفروضة ، وحينئذ ينقسم ذلك إلى قسمين:

أحدهما : أن يتعلّق المنع بترك ذلك الفعل بالخصوص ، وهو الوجوب التعييني.

وثانيهما : أن يتعلّق بترك ذلك الفعل وما يقوم مقامه ، وهو الوجوب التخييري.

وحينئذ فالطلب متعلّق بكلّ من الأفعال التي وقع التخيير بينها ، وكذا المنع من

الترك على الوجه المذكور. ولذا صحَّ عدَّ كلَّ منها واجبا على التحقيق ، وقضيه الطلب الواقع على الوجه المفروض حصول الامتثال بفعل واحد منها فإنَّ مقتضى ما أخذ فيه من المنع من الترك على الوجه المذكورنا عدم ترك الجميع الحاصل بفعل البعض.

لا يقال : إنَّ قضيه ما ذكر من تعلق الطلب بكلِّ واحد منها حصول الامتثال بالفعل الثانى والثالث مثلا من تلك الأفعال وإن ارتفع المنع من الترك بفعل الأوّل مع أنّ الحال على خلاف ذلك ، إذ بعد الإتيان بواحد منها لا يبقى هناك تكليف أصلا.

لأننا نقول : إنّ الطلب الحتمى الحاصل فى المقام المتعلّق بكلِّ منها متقومّ بالمنع من الترك الملحوظ على الوجه المذكور ، فإذا (١) فرض ارتفاع المنع من الترك بفعل واحد منها قضى ذلك بارتفاع الطلب المتقومّ به ، فلا وجه لتحقق الامتثال بعد ذلك.

هذا ، وقد ظهر بما ذكرنا : أنه ليس الطلب فى المقام متعلّقا بالأصالة بمفهوم أحدها ، ولا المنع من الترك متعلّقا به كذلك ، وإنّما يتعلّق الطلب بخصوص كلّ من الأفعال المفروضة ، كما هو ظاهر من ملاحظه الأوامر المتعلّقه بها. وكذا المنع من الترك فإنّه قيد مقومّ للطلب المفروض فيدور مداره. غايه الأمر أنّه يصحّ الحكم بعد ملاحظه الأوامر المذكوره بوجوب أحد تلك الأفعال على سبيل التعيين ، وعدم جواز تركه مطلقا ، من غير أن يكون المفهوم المفروض ملحوظا فى المكلف به بوجه من الوجوه ، إذ ليس متعلّق الأمر أصاله إلّا كلّ واحد من الأفعال المفروضة بالخصوص.

ولو فرض تعلّق الأمر أصاله بأداء واحد من تلك الأفعال فليس المكلف به

---

(١) فى حاشيه (ل) : فرض انتفاء الترك المتعلق للمنح بفعل واحد منها فقد ارتفع المنع المتعلق به وبارتفاعه يرتفع الطلب المتقوم به اذ ليس الحاصل هناك إلّا طلبا خاصا على الوجه المذكور. (نسخه).

أيضا إلا خصوص كل واحد منها على وجه التخيير ، وإنما اخذ مفهوم الواحد هناك مرآه لملاحظه كل واحد منها ، والحكم إنما يتعلّق بكلّ من تلك الخصوصيّات دون المفهوم المذكور، كما لو تعلّق صريح الأمر بكلّ منها على سبيل التخيير ، من غير فرق بين مفاد التعبيرين المذكورين أصلا ، فيكون الوجوب التعيني المتعلّق بمفهوم أحدها على الوجه المذكور تابعا لما ذكر من وجوب كلّ منها بخصوصه على سبيل التخيير.

وتفصيل المقام : أنّ كلّما من الوجوب التعيني والتخييري : إمّا أن يكون أصليا ، أو تبعيّا ، فالوجوه أربعة ، والأمر في الوجوب التعيني الأصلي ظاهر كالوجوب التخييري الأصلي ، كخصال الكفّاره. وأمّا الوجوب التعيني التبعي - فكمطلوبه أحد تلك الخصال على سبيل التعيين - فإنّه تابع لتعلّق الخطاب بتلك الأفعال على سبيل التخيير والوجوب التخييري التبعي ، كوجوب الإتيان بأفراد طبيعه على سبيل التخيير عند تعلّق الأمر بها.

فكلّ واجب تخييري أصلي يلزمه وجوب تعيني تبعي. كما أنّ كلّ واجب تعيني أصلي يلزمه وجوب تخييري تبعي إذا تعلّق الوجوب بطبيعته كئيّه ، لا بأن يكون هناك تكليفان مستقلّان يكون أحدهما عينيّا والآخر تخييريّا. إنّما الحاصل في المقام تكليف واحد يختلف الحال فيه بحسب الاعتبارين المذكورين ، فهما اعتباران حاصلان بإيجاب واحد يتعلّق بأحدهما على سبيل الأصاله ، ويتبعه صدق الآخر من غير أن يقوم به فرد آخر من الوجوب ، كما هو الحال في الوجوب التبعي الحاصل للأجزاء بالوجوب المتعلّق بالكلّ ، فإنّ هناك وجوبا واحدا يتعلّق أصاله بالكلّ ، وتبعها بالأجزاء ، فهي واجبه بوجوب الكلّ ، وإن ثبت هناك وجوب آخر للأجزاء من جهة اخرى حسب ما مرّت الإشارة إليه في مقدّمه الواجب ، وذلك نظير ما تقرّر في الدلاله المطابقه والتضمّنيه ، فإنّ هناك دلاله واحده لها اعتباران ، يعدّ بالنسبه إلى أحدهما مطابقه ، وبالنسبه إلى الآخر تضمّنا ، فأحد ذينك الاعتبارين تابع للآخر ؛ من غير أن يكون هناك دلالتان متعدّتان

فى الواقع ، تكون إحداهما تابعه للآخرى ، فنقول بمثل ذلك فى المقام ، فإنّ الوجوب الحاصل هنا أيضا واحد يختلف الحال فيه بحسب الاعتبارين ، فهناك وجوب متعلق (١) أصاله بكلّ من تلك الأفعال على وجه التخيير بينهما ، ويتبعه صحّه اتّصاف أحدها بالوجوب الحتمى التعينى ، من غير أن يكون هناك وجوبان وكذا الحال فى اتّصاف الماهيّة بالوجوب التعينى فإنّه يتبعه وجوب أفرادها بالوجوب المتعلّق بالطبيعه ، لاتّحادها معها على سبيل التخيير بينها ، فوجوب الأفراد كذلك وجوب نفسى تبعى حاصل بعين وجوب الطبيعه ، حسبما قرّنا.

فظهر بذلك : أنّ الحال فى الواجبات التخييريّه على عكس الواجبات التعينيّه ، وأنّ كلّ واحد من الخصال المخيّر فيها مطلوب للآمر بخصوصه وإن صدق معه تعلق الوجوب بالقدر الجامع بينها.

كما أنّ القدر الجامع فى الواجب التعينى مطلوب للآمر ، من غير أن تكون خصوصيّة الأفراد مطلوبه بذلك الطلب وإن صحّت نسبته إليها بالتبع ، كما عرفت.

وممّا ذكرنا ظهر : أنّ ما يتراءى من كون المفهوم عرفا من قول السيّد لعبده : «أكرم زيدا» أو «أطعم عمروا» أنّ الواجب مفهوم أحدهما - ولذا لو سأل العبد عمّا هو الواجب عليه صحّ عند العقلاء أن يجيبه السيّد بأنّ الواجب واحد منهما ، لا جميعهما ، ولا واحد معيّن منهما - مبنى على إرادته الواجب التعينى التابع فى المقام للتخييرى ، فإنّه لمّا كان الظاهر من الوجوب هو الوجوب التعينى صحّ الحكم بأنّ الواجب بمعناه الظاهر هو أحد الأمرين المذكورين ، لا جميعهما ، لوضوح عدم تعيّن الإتيان بهما. ولذا يصحّ الجواب أيضا بوجوب كلّ منهما على سبيل التخيير. وكان ما ذكرناه مقصود جماعه من علمائنا ، حيث حكموا فى المقام بتعلق الوجوب بأحدهما ، كما سنشير إليه.

وعلى ما ذكرنا فالتخيير يتعلّق بأصل الواجب ، لا فى ما يتحقّق الواجب به ، كما عزى إلى جماعه.

---

(١) فى (ف) : حيث إنّ وجوب يتعلّق.

نعم ، لو جعل الواجب خصوص المفهوم المذكور لم يتحقق هناك تخيير فى نفس الواجب ، وهو ضعيف جداً ، كما سنشير إليه إن شاء الله .

ومنها : أنّ الواجب فى المقام مفهوم أحدهما ، والمنع من الترك حاصل بالنسبه إليه ، واختاره جماعه من الخاصه والعامه ، منهم : العلّامه فى النهايه ونهج الحقّ ، والسيد العميدى ، والشهيد ، والمحقّق الكركى ، وشيخنا البهائى ، والمحقّق الخوانسارى ، والحاجبى ، والبيضاوى .

وعن القاضى حكايه إجماع سلف الائمّه عليه . وحكاه فى العده عن شيخنا المفيد رحمه الله وعزاه فى نهج الحقّ إلى الإماميه ، مؤذنا بإطباقهم عليه . وعن ... أنّ الذى عليه المحققون من أصحابنا والمعتزله والأشاعره : أنّ الواجب واحد لا بعينه من امور معيّنه .

قلت : يمكن أن يكون المراد بمفهوم أحدها : ما يكون آله لملاحظه كلّ من تلك الأفعال على سبيل البدليه ، ويكون المطلوب خصوص كلّ من تلك الخصال على سبيل التخيير بينها والمنع من تركها أجمع ، فيكون ذلك إلزاماً لأحد تلك الأفعال من غير أن يكون المطلوب تحصيل المفهوم المذكور لذاته أصلاً ، وأن يكون المراد به هو المفهوم الجامع بين الأفعال المفروضه ؛ بأن يكون المطلوب هو تحصيل ذلك المفهوم الحاصل بحصول أى منها ، فلا يكون كلّ من الخصال المخيّر بينها مطلوباً بخصوصه ، بل لكونه مصداقاً لمفهوم أحدها ، ومتّحداً بذلك المفهوم ، وأن يكون المراد به أحدها على سبيل الإيهام ، فيراد قيام الوجوب بواحد مبهم منها دون غيره ، فيكون غير ذلك المبهم قائماً مقامه فى الإجزاء ، وأن يكون المراد به واحداً مبهماً عندنا معيّناً عند الله ، فإن أتى المكلف به فلا- كلام ، وإلّا أجزأ غيره من الأفعال المفروضه عنه وناب منابه ، وأن يكون المراد به ذلك أيضاً ، فيكون الواجب معيّناً عند الله سبحانه ، لكن مع اختلافه بحسب اختلاف اختيار المكلفين ، فيكشف اختيار كلّ منهم عمّا هو الواجب فى شأنه .

فالوجه الأوّل راجع إلى المذهب المختار ، إذ المأمور به حينئذ هو كلّ واحد

من الخصال بخصوصه ، ويكون كلّ منها مطلوباً بنفسه ، إلّا أنّه يتخَيَّر المكلّف بينها حسب ما مرّ تفصيله .

فإن شئت عبّرت بأنّ الواجب الذي لا يجوز تركه هو واحد من تلك الأفعال .

وإن شئت قلت : إن كلّاً منها واجب على سبيل التخيير .

والحاصل : أنّ الأمر الحاصل في المقام شيء واحد يصحّ التعبير عنه بالوجهين ، وقد مرّ تفصيل الكلام فيه . ويمكن تنزيل كلام المفيد (١) عليه ، وكأنّه لأجل ذلك قال في العدّه بعد الإشاره إلى القولين المذكورين : إنّ هذه المسأله إذا كشف عن معناها ربّما زال الخلاف فيها .

واستظهر في النهايه كون النزاع بينهما لفظياً ، كما سيشير إليه المصنّف .

والوجه الثاني مغاير لما اخترناه ، وربّما يتفرّع عليهما بعض الثمرات ، وربّما نشير إلى بعضها .

وقد يوهمه عباره النهايه ، حيث قال : إنّ التحقيق في هذا الباب : أنّ الواجب هو الكلّي ، لا الجزئيات ، إلّا أنّ القول به في المقام ضعيف ، حيث إنّ المطلوب في المقام خصوص كلّ من تلك الأفعال دون المفهوم المذكور ، وليس ذلك المفهوم إلّا أمراً اعتبارياً ينتزع من الأفعال المذكوره ، وليس المقصود بالأمر المتعلّق بكلّ من تلك الخصال تحصيل ذلك المفهوم قطعاً .

والوجه الثالث لا يظهر قائل به . وقد يشكل الحال فيه أيضاً بأنّ الوجوب معنى متعيّن لا يعقل تعلّقه بالمبهم واقعا ، وقد مرت الإشاره إليه .

ويدفعه : أنّ للمبهم المذكور تعيّن في الذمّه ، ولذا يصحّ توجيه الأمر به نحو المكلّف ، ألا ترى أنّه يصحّ أن يأمر السيّد عبده بإتيانه غدا برجل ما على وجه الإبهام ، من غير أن يتعيّن شخصه عند السيّد حين أمره لتأمّله في تعيّنه؟

نعم ، لو لم يعيّن إلى وقت تنجز الخطاب وحضور وقت الحاجه كانت المفسده الحاصله فيه من تلك الجبهه ، وهى جبهه اخرى لا ربط لها بذلك ، ولا مانع من جهتها

---

(١) في (ف) : السيّد .



إذا كان للمكلف مندوحوه عن الخروج عن عهده التكليف كما في المقام ، حيث يقال بالاكْتفاء في الامتثال بإتيانه أو إتيان أحد أبداله.

وأما الوجهان الآخران وإن احتملا في المقام - وربما يستفاد من بعض الأدلة المذكوره للمذهب المختار ما يفيد إبطالهما فتومئ إلى كون ذلك مقصود القائل بتعلقه بأحدهما - فهما موهونان جدا ، كما لا يخفى ، وستأتى الإشارة إليه إن شاء الله.

ومنها : أن الواجب هو الجميع ، لكنّه يسقط بفعل البعض . كما أن الكفائيّ يجب على جميع المكلفين ويسقط بفعل بعضهم ، فلو ترك الجميع استحق العقاب على كلّ منها ، ولو أتى بالجميع استحقّ الثواب كذلك. وهذا القول محكيّ عن البعض ، وربما يحكى عن السيّد والشيخ ، وهو غلط.

ومنها : أن الواجب واحد معيّن لا يختلف الحال فيه ، لكنّه يسقط التكليف بالإتيان به أو بالآخر. وقد حكى ذلك قولاً في المقام ، وهو أحد الوجوه في تفسير أحدهما كما عرفت. والظاهر أن ذلك هو الذي احتمله الشيخ في العده في تفسير القول بوجوب أحدهما ، حيث إنّه بعد احتمال إرجاع القول المذكور إلى المختار وقوله : إنّ ذلك يكون خلافاً في عبارته لا اعتبار به قال : وإن قال : إنّ الذي هو لطف ومصلحه واحد من الثلاثة ، والثنتان ليس لهما صفة الوجوب ، فذلك يكون خلافاً في المعنى ، ثمّ احتجّ على إبطاله.

ومنها : أن الواجب واحد معيّن عند الله ، لكنّه يختلف بحسب اختلاف المكلفين فيكشف ما يختاره المكلف أن ذلك هو الواجب في شأنه ، وهذا هو الذي حكاه المصنّف ، وذكر - تبعاً للعلامة في النهايه - إسناد كلّ من الأشاعره والمعتزله ذلك إلى صاحبه وتبرّى الفريقين منه. وقد حكاه العضدى عن بعض المعتزله.

وأنت بعد التأمل في جميع ما ذكرنا تعرف أن الإيراد المتوهم في المقام يندفع عمّا يقتضيه ظاهر الأمر من وجوب الجميع على وجه التخيير ، حسبما ذكر في الوجه الأوّل ، فلا حاجة إلى التزام التمحلّ اللازم على سائر الأقوال المذكوره ،

بل لا بدّ من الجرى على الظاهر ، مضافا إلى غير ذلك من المفاسد الواردة على غيره من الأقوال.

نعم ، الوجه الأوّل للقول الثانى متجه ، إلّا أنّك قد عرفت أنّه راجع إلى القول المختار، وأنّه ليس الاختلاف بينهما إلّا فى العبارة ، كما نصّ عليه جماعه منهم المصنّف. هذا.

ولنفصل المقال فيما استدللّ به على هذه الأقوال :

أمّا القول المختار فيمكن الاحتجاج عليه بوجوه :

أحدها : أنّه لا شكّ أنّه قد تشترك أفعال عديده فى الاشتمال على مصلحه لازمه للمكلف لا يجوز إهمالها فى العقل ، من غير تفاوت بينها فى ترتّب تلك المصلحه ، فيجب عليه الإتيان بخصوص فعل من تلك الأفعال لإحراز تلك المصلحه إن دلّه العقل على ذلك ، وإلّا لزم دلالة الشرع عليه كذلك ، نظرا إلى وجوب اللطف عليه ، وقضيه ذلك وجوب كلّ من تلك الأفعال بخصوصه على وجه التخيير بينها حسب ما قررنا.

وإن شئت قلت : إنّّه يجب عليه واحد من الأفعال المفروضه على النحو الذى قررناه فى الوجه الأوّل. وقد عرفت أنّه عين ما اخترناه ، حسب ما اتّضح وجهه ونصّ عليه الجماعه.

فلا- وجه إذن للقول بوجوب الجميع وإن سقط بفعل البعض ، لما عرفت من انتفاء المقتضى له ، ولا للقول بوجوب واحد منها دون الباقي ، أو لما عرفت من قيام المقتضى فى كلّ منها على نحو واحد ، فلا يعقل ترجيح البعض للوجوب دون الباقي. وقد أشار إلى هذا الوجه فى الذريعه وغيره.

ثانيها : ما أشرنا إليه من ورود الأمر فى الشريعه بعدّه واجبات على وجه التخيير بينها ، وقضيه الأدلّه الدالّه على وجوب تلك الأفعال وجوب كلّ منها بذاته على وجه التخيير بينها ، فهناك أفعال متعدّده متّصفه بالوجوب متعلّقه للطلب بخصوصها على حسب ما قررناه ، وقد عرفت أنّه لا مانع عقلا من إيجاب الفعل

على الوجه المذكور ، فلا قاضى بصرف تلك الأدله عن ظواهرها وارتكاب خلاف الظاهر بالنسبه إليها من غير قيام باعث على صرفها.

ثالثها : اتفاق الأصحاب على القولين الأولين ، بل اتفاق الأصوليين عليه ، عدا شذوذ لا عبره بأقوالهم فى المقام ، وقد عرفت إرجاع أحدهما إلى الآخر ، وكون النزاع بينهما لفظيا ، فيتعين البناء على القول المذكور ، ويبطل به سائر الأقوال المنقوله. وكأنه لذا لم يتعرض المصنّف رحمه الله فى المقام للاحتجاج على ما ذهب إليه ، واقتصر على إرجاع أحد القولين إلى الآخر.

رابعها : أنّ جميع الأقوال المذكوره فى المسأله منحصره فى ما ذكرناه ، وقد عرفت إرجاع القولين الأولين إلى أمر واحد ، وانتفاء الخلاف بينهما فى المعنى وسائر الأقوال بين الوهن ، لما فيها من ارتكاب امور يقطع بفسادها ، حسب ما هو ظاهر ممّا قرّناه ، فتعين الأخذ بما اخترناه.

خامسها : أنه لا سبيل إلى القول بوجوب الجميع على وجه الجمع ، لعدم تعلّق الأمر بها كذلك ، ولا القول بوجوب واحد منها ؛ لورود التخيير بينه وبين غيره. ومن الواضح عدم جواز ورود التخيير من الحكيم بين ما له صفه الوجوب وما ليس له ذلك ، كيف ولو اشتمل الآخر أيضا على المصلحه المترتبه على الواجب لم يعقل ترجيح أحدهما بالوجوب دون الآخر ، وإن لم يشتمل عليه لم يجز التخيير المذكور ؛ لما فيه من تفويت مصلحه الواجب ، وعلمه بأنه لا يختار إلّا الواجب لا يحسن التخيير المذكور. كما لا يحسن التخيير بين الواجب والمباح إذا علم أنه يختار الواجب ، وإذا بطل الوجهان تعين القول بوجوب الجميع على سبيل التخيير ، أو وجوب أحدهما على سبيل البدليه على النحو الذى قرّناه ، وقد عرفت أنّ مفاد أحدهما عين الآخر فثبت المدعى.

حجّه القول بكون المكلف به أحدهما لا بعينه امور :

منها : أنّ الإنسان لو عقد على قفيز من صبره لم يكن المبيع قفيزا معينا ، وكان الخيار للبائع فى التعيين ، فالواجب هناك قفيز غير معين ، والتعيين فيه باختيار المكلف. وكذا الحال فى غيره من الواجبات التخييريّه من غير تفاوت أصلا.

ويدفعه : أنّ ذلك إمّا محمول على الإشاعه إن كان العقد مستقلاً فى إفاده الانتقال ، وحينئذ فلا إشكال ولا يرتبط بالمدعى ، وإلّا كان العقد وتعيين البائع معا باعثا على انتقال المعين من دون أن ينتقل شىء إلى المشتري قبل تعيينه ، لوضوح أنّ المنتقل إليه ليس أمراً كلياً فى الذمّه ، لعدم تعلق القصد به ، ووجود الكلى فى الخارج ليس إلّا فى ضمن المعين ، والمفروض أنّه لم ينتقل إليه شىء من القفران المعينه قبل اختياره ، وانتقال غير المعين إليه فى الخارج غير معقول ، فلا ينتقل إليه شىء بنفس العقد.

غايه الأمر أن يحصل الانتقال به وبالاختيار : إمّا بأن يكون جزءاً أخيراً من الناقل ، أو يكون كاشفاً عن الانتقال بالعقد ؛ كما هو الحال فى عتق أحد العبيد وطلاق إحدى الزوجات إن قلنا بصحّته ، وذلك أمر يتبع قيام الدليل عليه ، ولا يتصوّر القول بانتقال الجميع إليه على سبيل التخيير ؛ كما يقال بوجوب الجميع كذلك فى المقام. فالفرق بين المقامين ظاهر ، ووجوب الدفع الحاصل فى المقام تابع للانتقال ، فلا يصحّ القول بالتخيير بالنسبه إليه دونه ، ولو أمكن القول به فهو مطابق لما ذكرناه ، لما عرفت من أنّ وجوب أحد الأفعال على الوجه المذكور عين ما اخترناه.

ومنها : أنّ القول بالتخيير يؤدّى إلى أن يكون المكلف مخيراً بين عبيد الدنيا كلّها ، وكذا الكسوه والإطعام ، وذلك فاسد ؛ كذا ذكره السيّد ، ومحضّيله : أنّه لو لم يكن مفاد التخيير وجوب أحدها لكان مفاد التخيير بين الجزئيات عند إيجاب الطبيعه هو التخيير بين جميع الأفراد الغير المحصوره ، حسب ما قرّر ، ووهنه ظاهر ؛ للفرق الظاهر بين المقامين ، ومع الغضّ عنه فليس متعلّق التخيير إلّا القدر الممكن من الأفراد دون جميعها ممّا لا يتعلّق قدره المكلف بها.

ومنها : أنّه لو نصّ على أنّ ما أوجب عليه واحد لا بعينه لكان ذلك هو الواجب عليه ، وكذا لو خيّر بين تلك الأفعال لاّتحاد مؤدّى العبارتين.

ويدفعه : أنّه إن اريد بوجوب أحدهما هو الوجه الأوّل الذى قرّرناه - كما هو

الظاهر من العبارة المذكورة - فما ذكره حق ، وقد عرفت اتحاد مؤدى اللفظين وكون الاختلاف بين القولين لفظيًا لا يرجع إلى طائل.

وإن اريد به أحد الوجوه المتأخره فالقول باتحاد مؤدى العبارتين حينئذ واضح الفساد ، وإيجاب واحد لا بعينه على بعض الوجوه المذكوره غير جائز من أصله ؛ لوضوح أنّ الوجوب أمر معيّن لا يمكن تعلّقه خارجا بالمبهم.

وإن اريد به المعيّين فى الواقع المبهم عند المكلف فهو أيضا غير جائز فى الجملة (١) بعد فرض تساوى الفعلين فى وجه المصلحه.

ومنها : أنّه لو فعل المكلف جميعها لكان الواجب واحدا منها بالإجماع ، فكذا يجب أن يكون الواجب أحدها قبل الفعل ، إذ لا يختلف الحال فى ذلك قبل إيجاد الفعل وبعده.

ويدفعه : أنّه إن اريد بالواجب ما لا يجوز تركه بالخصوص فمن البيّن أنّه ليس الواجب كذلك ، إلّا أحدها بالترتيب الذى ذكرناه ، ولا يختلف فيه الحال قبل الفعل وبعده ، وهو - كما عرفت - يرجع إلى ما اخترناه.

وإن اريد به ما تعلّق به الإيجاب ولا يجوز تركه فى الجملة - يعنى - ما يعمّ تركه وتركه بدله - فالوجوب بهذا المعنى قائم بكلّ منها ولا يختلف الحال فيه أيضا على الوجهين.

ودعوى الإجماع على قيام الوجوب بهذا المعنى بأحدها بين الفساد ، بل دعوى الإجماع على وجوب أحدها عند الإتيان بالكلّ دون الجميع محلّ نظر ، كما سيّجىء الإشارة إليه. وقد عرفت أيضا فى أقوال المسأله وجود القول بالحكم بوجوب الجميع ، وحينئذ كأنّه لم يلتفت إليه لو هنه.

ومنها : أنّه لو ترك الجميع لاستحقّق العقاب على واحده منها ، فعلم أنّ الواجب هو أحدها.

ويدفعه : أنّه لا دلالة فى ذلك على اتحاد الواجب ، فإنّ الواجبات المخير بينها

---

(١) فى (ط) : فى الحكمه.

على الوجه الذى قرناه إنما يكون استحقاق العقاب على ترك واحد منها ، إذ استحقاق العقوبة إنما يتبع حصول المنع من الترك ، وقد عرفت أن المنع من ترك كل منها إنما هو فى الجملة بمعنى المنع من تركه وترك ما يقوم مقامه ، فكيف يصح الاحتجاج باتحاد العقاب على عدم وجوب الجميع كذلك مع أن القائل به يقول بهذا قطعاً؟!!

ومنها : أنه لو كان فى كل منها جهة موجبه لفعله ليصح اتصافه بالوجوب من جهتها لزم وجوب الجمع بينها مع الإمكان إحرازاً للمصلحة الموجبه ، فيخرج بذلك عن حدّ الوجوب التخييري ، وإن كان تلك الجهة فى أحدها كان الواجب واحداً منها ، كما هو المدعى .

ويدفعه : أن الجهة الموجبه قد تكون حاصله بكلّ منها بانفراده بأن لا يحصل تلك المصلحة الموجبه من فعل آخر ، وقد تكون حاصله بأىّ منها بأن يكون كلّ منها كافياً فى تحصيل تلك الثمره . فعلى الأول يجب الجمع بينها بحسب الإمكان ، ويكون الوجوب المتعلق بها تعيينياً بخلاف الثانى ، لاستقلال كلّ منها بتحصيل الفائده المطلوبه ، ولا حاجة إلى الباقي بعد إيجاد واحد منها ، والحال فيه ظاهر من ملاحظه ما عندنا من المصالح المترتبه على الأفعال ، فإنه قد يرى الوالد مصلحه لازمه لا يجوز تقويته على ولده ، لكن يقوم بتحصيل تلك المصلحة أفعال عديده ؛ من غير فرق بينها فى الأداء إلى تلك المصلحة ، فلا محاله يوجب عليه حينئذ تلك الأفعال على وجه التخيير ، من غير فرق بينها فى ذلك ، وهو الذى اخترناه .

ويمكن الاحتجاج للثالث : بأنه لا بدّ للوجوب من محلّ يقوم به : فإما أن يقوم بواحد معيّن من تلك الأفعال ، أو بواحد مبهم منها ، أو بالمجموع ، أو بكلّ واحد واحد منها لا سبيل إلى الأول ، إذ لا ترجيح مع الاشتراك فى المصلحة الموجبه ، ولا إلى الثانى ، إذ لا بدّ من قيام الوجوب بمحلّ متعين ، ضروره عدم إمكان قيام الصفه المتعينه بالموصوف المبهم . ولا إلى الثالث ، وإلا لكان المجموع واجبا واحداً ، فتعين الرابع ، وهو المدعى .

وإنما يسقط الوجوب بفعل البعض ، لقيام الإجماع على عدم بقاء التكليف مع الإتيان بالبعض.

ويدفعه : أنا نقول بقيام الوجوب بكلّ منها ؛ لكن لا على سبيل التعيين ، بل على التخيير حسب ما قرّرنا. فإن أراد به ذلك فحقّ ، ولا يثبت به ما ادّعاه. وإن أراد به الوجه الأوّل فلا ينهض ذلك بإثباته.

وإن شئت قلت : إنّه لا مانع من تعلّق الوجوب بأحد الشئيين أو الأشياء ، فإنّه أيضا معنى متعيّن بحسب الواقع يصحّ تعلّق الوجوب به. ألا ترى أنّه يصحّ أن يوجب المولى على عبده أحد الشئيين فيتحقّق امثاله بأىّ منهما؟! وقد عرفت أنّ هذا المعنى يتصوّر على وجهين :

أحدهما : أن يكون المطلوب نفس مفهوم أحدهما دون خصوصيه كلّ من الأمرين ، وإنّما يتعلّق الطلب بكلّ منهما من حيث اتّحاده بالمفهوم المذكور. لكن قد عرفت أنّ ذلك غير حاصل فى المقام ، إذ لا- مطلوبيّة للمفهوم المذكور أصلا ، وإنّما المطلوب خصوص كلّ من الفعلين أو الأفعال.

ثانيهما : بأن يكون مرآه لملاحظه كلّ من الأمرين على وجه البدليّه ، فيتعلّق الوجوب بكلّ منهما تخيرا ، وحينئذ فتعلّق الأمر بالمفهوم المفروض إنّما هو فى مجرّد اللحاظ والاعتبار ، وقيام الوجوب حقيقه بكلّ من الفعلين أو الأفعال على الوجه الذى قرّرناه ، فيرجع ذلك إلى التقرير الأوّل.

وهناك وجه ثالث ، وهو : أن يكون أحدهما ملحوظا على جهه الإبهام فلا يتعلّق الوجوب بالأمر الكلىّ الشامل للأمرين الحاصل بحصول أىّ منهما. وهذا الوجه هو الذى أبطله المستدلّ ، وهو فاسد كما زعمه ، إلّا أنّه لا ينحصر الأمر فيه.

واحتجّ على كون الواجب واحدا معينا فى الواقع - على ما قيل به فى كلّ من القولين الأخيرين من كون الواجب واحدا معينا - بأنّه لو فعل الجميع فالمقتضى لسقوط المفروض : إمّا الجميع ، وإمّا كلّ واحد ، وإمّا واحد مبهم أو معين. لا سبيل إلى الأوّل وإلّا لزم وجوب الجميع ، ولا الثانى للزوم توارد العلل المستقلّه على

المعلول الواحد ، ولا- الثالث لعدم جواز استناد الأمر المعين إلى المؤثر المبهم ، فتعين الرابع. وأما سقوط الواجب بالإتيان به وبالآخر فقيام الإجماع إذن على السقوط.

ويمكن تقرير مثل ذلك بالنسبة إلى قيام الوجوب حينئذ ، فيقال : لو فعل الجميع فالوجوب حينئذ : إما قائم بالمجموع ، أو بكلّ منها ... إلى آخره. وكذا بالنسبة إلى استحقاق الثواب بأن يقال : إنّ استحقاق ثواب الواجب إمّا بفعل الجميع أو بكلّ منها ... إلى آخره. وبالنسبة إلى استحقاق العقاب لو أخلّ بها أجمع فيقال : إنّ استحقاق العقاب حينئذ : إمّا لترك الجميع ، أو لترك كلّ منها ... إلى آخره فهذه وجوه عديدة قد ذكر الاحتجاج بها لذلك.

إذا تقرّر ذلك فيمكن أن يحتجّ لأوّل القولين المذكورين بحصول ذمّه (١) المكلف إجماعا بكلّ من الفعلين أو الأفعال ، فله اختيار أيّ منهما شاء ، فيتعين القول بسقوط الواجب بذلك المعين وببدله ، كما هو المدعى.

ولثانيهما بأنّه لا وجه لأداء الواجب بفعل غيره ، ومن المعلوم أداء الواجب في المقام بكلّ من الفعلين ، فلا بدّ من التزام اختلاف المكلف به بحسب اختلاف المكلفين.

وأنت خير بوهن جميع الوجوه المذكوره ، إذ لا- مانع من كون أحد تلك الأفعال قاضيا بسقوط الواجب ، إذ هو معنى معين بحسب الواقع يصدق على كلّ منها على سبيل البدليّة، ويصحّ تفزّع الأحكام عليه ، ألا ترى أنّه لو كان له في ذمّه غيره دينار فدفع إليه دينارين على أن يكون أحدهما وفاء لدينه مسقطا لما في ذمّته ، والآخر قرضا عليه مشتغلا لذمّته صحّ ذلك قطعا مع عدم تعيين الخصوصية ، ومع الغضّ عنه نقول : إنّ إمّا أن يأتي بالجميع تدريجا ، أو دفعه.

فعلى الأوّل إنّما يقضى الأوّل بالبراءة دون غيره مما يأتي به بعده. وعلى الثاني فالبراءة حاصله بكلّ منهما ، نظرا إلى تقارنهما ، ولا مانع من توارد العلل

---

(١) في (ف) : اشتغال ذمّه.



الشرعيه فإنها معرّفات ، وفيه تأمل. ومما قررنا يظهر الجواب عن الوجوه الأخر فلا حاجة إلى التفصيل ، فظهر بذلك ضعف كلّ من القولين المذكورين.

### قوله : (يعلم أنّ ما يختاره المكلف هو ذلك المعين).

يعنى أنّه إذا أتى المكلف بأحد تلك الأفعال فإنما يأتي بما هو الواجب عليه في علم الله سبحانه ، فإنما أوجب الله عليه خصوص ما علم أنّه يختاره من تلك الأفعال فيميّز الواجب عند المكلف أيضا.

هذا إذا أتى بواحد من تلك الأفعال. وأمّا إذا تركها أجمع أو أتى بالجميع دفعه فلا يتعين عندنا ، ولو أتى بما يزيد على الواحد دفعه انكشف عدم وجوب الباقي عليه ، إلّا أنّه يدور ما هو الواجب عليه في علم الله تعالى بين ما أتى به من تلك الأفعال.

### قوله : (ولقد أحسن المحقق ... الخ).

ما ذكره ظاهر ، لكن لو فسر مختار الأشاعره بتعلّق الوجوب بمفهوم أحدها الصادق على كلّ منها - كما اختاره بعض الأفاضل في تفسيره ويستفاد من كلام العلامه رحمه الله - أمكن تفريع ثمره مهمّه عليه ، بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد من جهتين ، فإنّه لا مانع حينئذ من تعلّق الوجوب بأحدهما ، ولو اختصّ أحد تلك الأفعال بالتحريم لاختلاف محلّ الوجوب والحرمة بحسب الحقيقه وإن اجتمعا في شيء واحد بسوء اختيار المكلف حسب ما قرّره بالنسبه إلى سائر الكليات فاعتراف الأفاضل المذكور بقله الثمره بين القولين المذكورين مع ذهابه إلى جواز اجتماع الأمر والنهي من جهتين ليس على ما ينبغي.

### تنبيهات الواجب التخييري

وينبغي التنبيه في المقام على امور :

أحدها : أنّ قضيه الوجوب التخييري - حسب ما قررناه - حصول الامتثال بفعل واحد منها ، فإذا أتى بأحدها سقط التكليف بالباقي سقوط الواجب بأدائه ولم يشرع له الإتيان بالباقي ، لا على جهه الوجوب ولا الاستحباب ، إلّا أن يقوم دليل من الخارج على الرجحان ، ولا ربط له بالمقام. وتعلّق الأمر بكلّ من تلك الأفعال

لا يقضى بمشروعيه الإتيان بها مطلقا ، لما عرفت من أنّ قضيّه تلك الأوامر تحصيل أداء واحد لا أزيد.

وقد يجيء على قول من يقول بتحقق الامتثال بالتكرار بعد الإتيان بالمره فيما إذا تعلق الأمر بالطبيعه - كما اختاره المصنّف - حينئذ مشروعيه الفعل هنا أيضا بعد الإتيان بالبعض ، بناء على القول بتعلق الأمر هنا بمفهوم أحدها الصادق على كلّ منها.

وفيه : أنّ هناك فرقا بين المفهوم المذكور وسائر المفاهيم ، حيث إنّهُ إنما يصدق على كلّ منها انفرادا على سبيل البدليّه - كالنكره - من غير أن يصدق عليهما معا ، بخلاف سائر الطبائع فإنّ وحدتها النوعيه لا تنافى الكثره فرديّه ، فهي صادقه على الأفراد المتكثّره كصدقها على الفرد الواحد ، فيمكن القول بحصول الامتثال بأداء الأفراد المتكثّره من حيث حصول الطبيعه في ضمنها ، بخلاف المفهوم المذكور إذ لا يمكن صدقه على المتعدّد ، فلا يصحّ فيه تحقّق الامتثال بالمتعدّد.

والقول بتحقق الامتثال ثانيا بالإتيان بالآخر مدفوع : بأنّ الأمر الواحد إنّما يقتضى امتثالا واحدا ، وليس المقصود من تحقّق الامتثال هناك بالمتعدّد تعدّد الامتثال أيضا ، إذ لا وجه له مع اتّحاد الأمر ، وعدم دلالته على التكرار ، بل المراد أنّه كما يحصل الامتثال بالإتيان بالفرد الواحد لحصول الطبيعه به كذا يحصل بالأفراد المتعدّده من حيث حصول الطبيعه في ضمنها ، فيكون الإتيان بالأفراد المتعدّده امتثالا واحدا كالإتيان بالفرد الواحد ، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

ثانيها : أنّه لو أتى بتلك الأفعال دفعه لم يكن أداء المكلف به إلّا بواحد منها حسب ما يقتضيه التكليف المذكور على ما قرّرناه ، فلا يتّصف بالوجوب إلّا واحد منها. ويحتمل القول باتّصاف جميع ما يأتي به من تلك الأفعال بالوجوب على نحو اتّصاف نفس تلك الأفعال ، فكما أنّ كلّا من الأفعال المفروضه واجبه على المكلف بالوجوب التخييريّ بالمعنى المتقدّم فكذا كلّ ما أتى به منها دفعه متّصف

بالجوب بالمعنى المذكور ، فيكون كل واحد مما أتى به مطلوباً صحيحاً واجباً بالوجوب التخييري.

ويحتمل أيضاً أن يقال بوجوب الجميع من حيث أداء الواجب به بناء على أن الواجب هو القدر الجامع من تلك الأفعال ، وهو كما يحصل بالإتيان بكل واحد منها كذا يحصل بالإتيان بالمجموع على نحو سائر الطبائع الحاصلة في ضمن الواحد والمتعدد.

ويستفاد من العلامة رحمه الله اختيار الاحتمال الأول ، حيث ذكر في النهاية في جواب ما قرره الخصم فيما إذا أتى بالجميع دفعه : أنه هل يستحق الثواب على الجميع؟ وأنه هل ينوي الوجوب بفعل الجميع؟ وأنه لو أخل بها أجمع هل يستحق العقاب على ترك كل واحد منها؟

فقال : إنه يستحق على فعل كل منها ثواب المخير لا المضيّق ، بمعنى أنه يستحق على فعل أمور كان يجوز له ترك كل واحد بشرط الإتيان بصاحبه ، لا ثواب فعل أمور كان يجب عليه إتيان كل واحد منها بعينه.

ثم ذكر : أن الحال كذلك في الثاني. وقال في الثالث : إنه يستحق العقاب على ترك أمور كان مخيراً في الإتيان بأيها كان وترك أيها كان بشرط إتيان صاحبه.

فإن الظاهر مما ذكره صحه الإتيان بالجميع ، ووقوع تلك الأفعال واجباً ، لكن بالوجوب التخييري مستحقاً عليها أجر الواجب المخير ، أعنى المشتمل على جواز الترك إلى بدل.

وقال في التهذيب في جواب احتجاج من زعم أن الواجب واحد معين : بأنه إذا فعل الجميع فإما أن يسقط الفرض بالجميع فيلزم القول بوجوب الجميع ، وهو خلف ، أو يسقط بكل واحد منها فيلزم اجتماع العلة على المعلول الواحد ، إلى آخر ما ذكر.

والجواب : أن هذه معرّفات ، فظاهرها اختيار اتّصاف الجميع بالوجوب التخييري وسقوط الواجب بكل منها على نحو ما استفاد من النهاية.

وقد ذكر السيّد العميدى فى المنيه هذا الجواب من دون إيراد عليه ، فظاهره القول به أيضا. إلّا أنّه قال : ويمكن الجواب باختيار القسم الأوّل ، والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع على تقديره ، وإنّما يلزم ذلك لو لم يسقط الفرض إلّا بالجميع ، لكن لا يلزم من سقوط الفرض به عدم سقوطه بغيره ، والحق أنّ المسقط للفرض شيء واحد وهو الأمر الكلى الصادق على كلّ واحد من الأفراد ، وكون المجموع أو كلّ واحد من أفراد مسقطا إنّما هو لاشتماله على ذلك الأمر الكلى ، لا بخصوصه.

وظاهر ذلك بل صريحه اختيار الاحتمال الثانى. وأنت خير بوهن الوجهين. أما الأوّل فبأنّه وإن اتّصف كلّ من الأفعال المفروضه بالوجوب التخييرى على الوجه المذكور إلّا أنّ الخروج عن عهده ذلك التكليف إنّما يكون بفعل واحد منها - حسب ما عرفت - فكيف يصحّ القول باتّصاف الجميع بالوجوب مع عدم حصول الامتثال وأداء الواجب إلّا بواحد منها؟ وغايه ما يلزم من وجوب الجميع على الوجه المفروض صلوح كلّ من تلك الأفعال أداء للواجب ، وذلك لا يقضى بحصول الامتثال بكلّ منها على ما هو الشأن فى الواجبات التعيينيه.

وأما الثانى فبأنّ الأمر الكلى الملحوظ فى المقام ليس إلّا مفهوم أحدها ، وقد عرفت أنّه لا يصدق على المجموع قطعا ، وإنّما يصدق على الآحاد على سبيل البدئيه ، فكيف يجعل الجميع مصداقا له كالأحاد؟ ومجرّد كونه كليا لا يقضى بصدقه على الكثير كصدقه على البعض ، حسب ما قرّر ذلك فى الأوامر المتعلّقه بالطبائع الكليه.

والحاصل : أنّ المفهوم المذكور ملحوظ على وجه لا يصدق إلّا على فعل واحد ، لكنّ ذلك الفعل يدور بين تلك الأفعال ، فبملاحة ذلك ينطبق المفهوم المذكور على كلّ من تلك الأفعال ، فإذا أتى بأى منها قضى بالإجزاء ، ولا يعقل صدقه على المتعدّد أصلا ، ولو سلّمنا أنّه كسائر الطبائع الكليه يصدق على الواحد والكثير فالقول بحصول الامتثال هناك بالكثير محلّ نظر ، مرّت الإشارة إليه فى بحث المرّه والتكرار.

ثالثها : أنه إذا أتى بما يزيد على الواحد : فإن أتى به تدريجا فلا إشكال فى صحّه الأوّل وحصول الإجزاء به ، وكان إتيانه بالثانى على وجه امتثال الأمر المفروض بدعه محرّمه كما مرّ بيانه ، وعلى غير تلك الجهة لا- مانع منه ، كما إذا ثبت هناك رجحان لذلك الفعل من الخارج ، أو لم يكن الرجحان ملحوظا فيه إذا لم يكن من العبادات.

وأما إذا أتى بها دفعه : فإن كان إتيانه بالزائد سائغا مشروعا فلا إشكال ظاهرا فى الصحّه وحصول الامتثال ، ويكون الواجب حينئذ أحدها الدائر بينها على سبيل البدليه.

فإن قلت : إنّ نسبه أحدها على الوجه المفروض إلى كلّ واحد منها على وجه واحد ، فإنّما أن يجب الكلّ ويكون كلّ منها أداء للواجب وقد عرفت فساده. وإما أن لا يجب الكلّ فالواجب منها حينئذ : إما واحد معيّن ولا وجه له أيضا ، لانتفاء المرجح للتعيين وبطلان الترجيح بلا مرجح. أو واحد غير معيّن ، وهو غير ممكن أيضا ، لوضوح عدم اتّصاف غير المعين بالوجوب مع سلبه عن كلّ واحد واحد بالخصوص ، فكيف يصحّ القول باتّصاف أحدها بالوجوب مع بطلان الوجوه الثلاثة.

قلت : قد اختار بعضهم فى المقام حصول الامتثال بأكثرها ثوبا ، حيث حكم باستحقاقه ثواب أعلاها وأكثرها ثوبا. واختاره السيّد فى الذريعه.

وقال الشيخ فى العده بعد ما حكم بعدم لزوم بيان ذلك : إنّ ما يعلمه الله أنّه لا يتغيّر عن كونه واجبا إذا فعله مع غيره يشبهه عليه ثواب الواجب واستحقّ العقاب بترك ذلك بعينه ، ومحصّله كون المثاب عليه والمعاقب عليه متعيّنا حينئذ فى الواقع ، وفى علمه تعالى ، غير معيّن عندنا ، فيكون الواجب المبرئ للذمه أيضا كذلك.

وهو غريب بعد اختياره وجوب الجميع وقوله بعدم الفرق بين تلك الأفعال فى الوجوب والمصلحه القاضيه به.

وقد عرفت ممّا حكيناه عن العلامه رحمه الله والسيد العميدى ظهوره فى اتّصاف الجميع بالوجوب ، بل كلام الأخير صريح فى أداء الواجب حينئذ بالكلّ ، وهذه الوجوه كلّها ضعيفه ، وقد ظهر الوجه فى ضعفها ممّا قرّرناه ، ولا حاجه إلى التفصيل .

والمدى تقتضيه القاعده فى المقام هو القول بأداء الواجب بواحد منها ، لما عرفت من أنّ قضيه التكليف المفروض حصول الواجب بفعل واحد من تلك الأفعال ، ولا اقتضاء فيه لتأدى ما يزيد على الواحد ، فلا وجه للقول بحصول الامتثال بالجميع ، غايه الأمر أن يدور ذلك الواحد بين تلك الأفعال الصادره من المكلف ، لصلوح كلّ منها أداء للواجب من غير فرق بينها ، فيكون تأدى الواجب فى المقام بواحد منها من غير أن يتعيّن ذلك بواحد معيّن منها ، نظرا إلى انتفاء ما يفيد تعيينه بحسب الواقع ، ولا يمنع ذلك من حصول البراءه به ، إذ لا يتوقّف أداء الواجب على تعيين ما يحصل به ، لوضوح الامتثال بحكم العرف ، بل العقل بأدائه على الوجه المفروض قطعا ، فإنّ مقصود الأمر حصول واحد من تلك الأفعال ، وقد حصل ذلك فلا وجه لعدم سقوط التكليف به .

فإن قلت : كما أنّ كلّا من الأفعال المفروضه متّصف بالوجوب التخييرى وإن كان ما يمنع من تركه بالمرّه هو أحدها - كما مرّ - فكذا ينبغى أن يكون كلّ واحد من تلك الأفعال أداء للواجب التخييرى ، ويكون كلّ منها متّصفا بالوجوب على الوجه المذكور ، وإن كان ما يمنع من تركه هو أحدها أيضا ، وهذا هو مقصود العلامه رحمه الله من اتّصاف الجميع بالوجوب .

قلت : اتّصاف أفعال عديده بالوجوب التخييرى نظرا إلى تعلق الخطاب بها على سبيل التخيير بينها ممّا لا مانع منه حسب ما عرفت . وأمّا اتّصاف أفعال متعدده بكونها أداء للواجب على وجه التخيير بينها فممّا لا يمكن تصويره ، إذ لا يتصوّر التخيير بين الامور الواقعه ، غايه الأمر أن يعتبر الترديد بدلا عن التخيير ، ومع ترديد الواجب بينها لا يمكن الحكم إلّا بوجوب أحدها ، إذ لا معنى لوجوب الكلّ على وجه الترديد .

والحاصل أن يقال : إيجاب أفعال عديده على سبيل التخيير بينها إنما يقضى بحصول ذلك التكليف بأداء واحد منها لا غير ، فلا وجه للحكم بوجوب ما يزيد عليه ، بل ولا- الحكم بمشروعته ما يزيد على ذلك حسب ما عرفت ، فلا وجه للقول باتّصاف الجميع بالوجوب على الوجه المذكور ، بل ليس أداء الواجب إلّا بأحدها الدائر بينها. ولو عبّر عن مجرد صلوح كلّ واحد منها لأداء الواجب باتّصافه بالوجوب فذلك مع كونه بحثاً لفظياً لا محصّل له ممّا لا يساعده الاصطلاح والإطلاقات هذا.

ويمكن أن يقال : إنّ مع أفضليته بعض تلك الأفعال وزيادة ثوابه يستحقّ تلك الزيادة ، نظراً إلى إتيانه بما يوجبه ، ومع استحقاقه أجر الأكثر يكون أداء الواجب به أيضاً ، إذ لولاه لما استحقّ أجره ، وكان هذا هو الوجه فيما ذكره السيد.

ويشكل : بأنّه كما أتى بالأكثر ثواباً فقد أتى بالأقلّ ثواباً ، ونسبه الواجب إليهما على نحو سواء ، ومجرد زيادة الثواب لا يقضى بالترجيح حتّى ينصرف أداء الواجب إليه.

ويمكن دفعه : بأنّه لما قرّر الشارع مزيد الأجر على بعض تلك الأفعال وقد أتى المكلف به قضى ذلك باستحقاقه تلك الزيادة ، وليس الإتيان بالأقلّ ثواباً نافية لاستحقاقه الأكثر ، غاية الأمر أنّه لا يقضى باستحقاق الزائد فلا معارضة بين الأمرين.

وفيه : أنّه لا يستحقّ ثواب الأكثر إلّا مع حصول الامتثال به وكونه أداء للواجب ، وقد عرفت أن نسبه ذلك إلى الفعلين على وجه واحد فكيف يحكم بأداء الواجب بخصوص الأوّل دون الثاني حتّى يثبت له ثوابه؟

نعم ، لو قيل بحصول الامتثال بالجميع مع ترتّب ثواب واحد على تلك الأفعال ، كما أنّه يقال بترتّب عقاب واحد على ترك الجميع أمكن القول بذلك لحصول الامتثال بما ثوابه أكثر ، فلا بدّ من ترتّب تلك الزيادة عليه ، إلّا أنّك قد عرفت أنّ القول به بعيد.

هذا إذا كان إتيانه بالجميع سائغا ، وأما إذا لم يكن سائغا فإما أن يكون الواجب المفروض عباده ، أو غيرها ، فإن كان عباده ولم تفد مشروعيتها سوى الأمر المفروض ليكون الإتيان بما يزيد على واحد منها بدعه محرّمه ، أو دلّ الدليل على مشروعيتها مطلقا لكن اريد من الإتيان بالجميع امتثال الأمر المفروض ليندرج في البدعه من تلك الجهة - حسب ما عرفت - فهل يحكم إذن بصحّه أحدها وفساد الباقي لقيام مقتضى الصحّه بالنسبه إليه دون غيره ، أو أنّه يحكم بفساد الجميع من جهه النهى المتعلّق به على الوجه المذكور القاضى بفساد العباده ، ولا يمكن قصد التقرب بشيء منها حينئذ؟ الظاهر الأخير ، سيّما إذا نوى الامتثال بالمجموع. وإن كان من غير العبادات جرى أيضا فيه الوجهان ، واحتمال الصحّه هنا متّجه ، إذ التحريم يتعلّق بالتيه ، وما يزيد على الواحد من الأفعال المفروضه فلا مانع من أداء الواجب لواحد منها ، وفيه إشكال. وأما سقوط الواجب فيما يكون المقصود مجرد حصول الفعل كإزاله النجاسات فمما لا ينبغى الريب فيه.

رابعها : أنّه هل يتعيّن الواجب التخييري بالشروع في أحدهما وجهان :

أحدهما : أنّه لا يتعيّن ذلك ، بل التخيير على حاله حتّى يسقط التكليف المفروض ، فلو شرع في أحدهما جاز له العدول إلى الآخر استصحابا لما ثبت إلى أن يسقط التكليف بأدائه.

ثانيهما : التعيين بذلك ، حيث إنّه مخيّر في اختيار أيّهما شاء ، فإذا اختار أحدهما زال التخيير ، ولأنّ جواز العدول بعد الشروع في الفعل يتوقّف على قيام الدليل عليه ، ولا دليل عليه في المقام.

ويرد على الأوّل : أنّه كان مخيّرًا في الإتيان بأيّهما شاء فما لم يأت فالتخيير على حاله ، كما هو ظاهر اللفظ ولو سلّم احتمالاه ودوران الحال فيه بين الوجهين فاستصحاب بقاء التخيير الثابت قاض بالأوّل.

وعلى الثاني : أنّ ما عرفت من الدليل كاف في الدلاله على الجواز.



وهنا وجه ثالث ، وهو : التفصيل بين ما إذا سقط بعض التكليف بأداء البعض ، وما يكون سقوطه متوقفاً على إتمام الفعل.

فعلى الأوّل لا يجوز العدول ، إذ القدر الثابت من التخيير بين تمام الفعلين دون تمام أحدهما والبعض من الآخر فتعيّن عليه إتمام الأوّل.

وعلى الثاني يجوز العدول ، لبقاء الأمر على حاله قبل إتمام الأوّل.

هذا كلّ إذا لم يكن هناك مانع من العدول ، كما إذا كان إبطال الأوّل محرّماً ، كما في التخيير بين الظهر والجمعه فإنّه بعد شروعه في أحدهما يحرم عليه إبطاله ليتلبس بالآخر فيتعيّن عليه الإكمال.

نعم ، لو ارتكب الحرام وأبطل العمل كان بالخيار بينهما ، ومن ذلك في وجه تخيير المولى بين دفع العبيد الجاني إلى المجنّي عليه وافتدائه ببذل أرش الجنايه ، فإذا بنى على الافتداء ودفع بعض الأرش فأراد الرجوع إليه ودفع العبد فإنّه ينافى تملك المجنّي عليه للمدفع إليه ، وثبوت الخيار له في الردّ خلاف الأصل.

خامسها : أنّه إذا وقع التخيير في الواجب بين الأقلّ والأكثر في أصل الشرع - كما لو ورد التخيير في الركعتين الأخيرتين بين أداء التسيّحات الأربع مرّه أو ثلاثاً ، أو ورد التخيير في بعض منزوحات البئر بين الأربعين والخمسين ، أو ثبت التخيير بحكم العقل ، كما إذا تعلّق الأمر بطبيعته وأمكن أداؤها في ضمن الأقلّ والأكثر كما إذا وجب عليه التصدّق الصادق بتصدّق درهم أو درهمن أو ثلاثه مثلاً ، أو وجب عليه المسح المتحقّق بمسح إصبع أو إصبعين أو ثلاثه وهكذا - فهل يتّصف الزائد بالوجوب ليكون التخيير على حقيقته ، أو لا؟ فيه أقوال :

أحدها : اتّصاف الجميع بالوجوب أخذاً بمقتضى ظاهر اللفظ ، إذ كلّ من الناقص والزائد قسم من الواجب.

ثانيها : اتّصاف الزائد بالاستحباب مطلقاً نظراً إلى جواز تركه لا إلى بدل.

ثالثها : التفصيل بين ما إذا كان حصول المشتمل على الزيادة دفعه وما إذا كان تدريجياً بأن حصل الناقص أولاً ثم حصل القدر الزائد ، فإن كان حصول الفعل

المشتمل على الزيادة دفعياً أتصف الكل بالوجوب لأداء الواجب به ولقضاء ظاهر الأمر بوجوبه ، وإن كان حصول الناقص قبل حصول الزائد أو حصول الناقص بالوجوب لا غير (١) لأداء الواجب به فيسقط الوجوب ، وحينئذ فإن صرح الأمر بالتخير بين الأقل والأكثر أتصف الزيادة بالاستحباب ، نظراً إلى مطلوبيته الزائد في الجملة وجواز ترك الزيادة لا إلى بدل.

وأما التخير (٢) العقلي فيسقط الوجوب بالأول وتبقى مشروعته الزيادة متوقفه على قيام الدليل عليه ، ففي الحقيقة لا تخيير حينئذ عند التأمل ، وبذلك يظهر الفرق بين التخير العقلي والشرعي.

ويمكن المناقشه في ذلك : بأن الأمر المتعلق بالزائد والناقص على جهة التخير أمر واحد مستعمل في الوجوب ، فمن أين يجيء الحكم باستحباب الزائد في الصورة المذكوره؟ ولو سلم استعماله في الوجوب والندب - نظراً إلى أنّ القدر الذي يمنع من تركه هو الأقل فيكون الزائد مستحباً - لم يكن هناك فرق بين حصول الناقص قبل حصول الزيادة وحصول الزائد دفعه ، والتفصيل في استعماله في الوجوب وفي الوجوب والندب بين الوجهين المذكورين تعسف بين لا وجه لالتزامه.

وقد يقال : إنّ تعلق الأمر به على الوجه المذكور محمول على الوجوب إلّا فيما لا يمكن حمله عليه ، وهو فيما إذا كان حصول الناقص قبل الزيادة ، لقضاء التخير بحصول الواجب حينئذ بالأقل ، فمع رجحان الزيادة يتصف الزائد لا محاله بالاستحباب ، لجواز تركه حينئذ لا إلى بدل.

وفيه : أنه إذا لم يتعلق بالزيادة تكليف مستقل كيف يعقل اتصافها بالاستحباب؟ وقضيته ورود التخير في الواجب بين الأقل والأكثر قيام الوجوب بكلّ منهما ، فإن كان الصادر منه في الخارج هو الأقل قام الوجوب به ، وإن كان

---

(١) في (ف ونسخه من ط) : قبل الزيادة ، فالمتّصف بالوجوب هو الناقص لا غير.

(٢) في (ف) : وأما في التخير.

الأكثر كان الوجوب قائما به بمقتضى الأمر ، وحينئذ فقيام الوجوب بالأقل غير معلوم إلّا بعد العلم بعدم التحاق الزائد به ، وأمّا بعد الإتيان بالقدر الزائد فإنّما يقوم الوجوب بالجميع ، فحصول الامتثال بالأقلّ يكون مراعى بعدم الإتيان بالزيادة .

فما ذكر من عدم إمكان حمل الأمر المتعلّق بالزائد حينئذ على الوجوب لجواز ترك الزائد حينئذ لا إلى بدل مدفوع بما عرفت من أنّ الزيادة لا حكم لها مستقلاً ، ولم يتعلّق بها أمر ، بل إنّما تعلّق الحكم بمجموع الزائد ، ولا يجوز تركه لا إلى بدل وهو فعل الناقص ، وبذلك يتقوّى القول الأوّل .

فإن قلت : إنّ نسبة الوجوب إلى كلّ من الواجبات التخييريّة على نحو واحد ، وكما يحصل أداء الواجب بالأكثر يحصل بالأقلّ أيضا ، فأى ترجيح حينئذ للحكم بقيام الوجوب بالأكثر عند حصول الزيادة دون الأقلّ ، فمع حصوله قبله القاضى بأداء الواجب به فلا وجه لكون حصول الامتثال به مراعى بعدم التحاق الزيادة .

قلت : من البيّن أنّه إذا حكم الشارع بالتخيير بين الأقلّ والأكثر كان مفاد كلامه قيام الوجوب بكلّ من الأقلّ والأكثر على ما هو الشأن فى الواجب التخييرى ، لكن لَمّا كان الأكثر مشتملا على الأقلّ كان قضيه حكمه بقيام الوجوب بالأكثر مع اشتماله على الأقلّ كون الأقلّ المقابل له هو الأقلّ بشرط لا . فمفاد التخيير المذكور : أنّه لو أتى بالأقلّ وحده كان واجبا ، وإن أتى بالأكثر - أعنى الأقلّ مع الزيادة - كان أيضا واجبا ، وحينئذ فالأقلّ المندرج فى الأكثر ليس ممّا يقوم الوجوب به إلّا فى ضمن الكلّ .

نعم ، لو كان مفاد التخيير بين الأقلّ والأكثر هو التخيير بين الأقلّ الملحوظ لا بشرط والأكثر صحّح ما ذكر ، لكن ذلك خلاف المفهوم من اللفظ عند حكم الشارع بالتخيير بينهما ، بل ليس المنساق منه إلّا ما ذكرناه ، وقضيه ذلك كون الحكم بقيام الوجوب بالأقلّ مراعى بعدم التحاق الزيادة .

هذا إذا اورد التخيير المذكور فى لسان الشرع ، وأمّا إذا كان التخيير عقليّا فلا- يتمّ ذلك ، لظهور كون الأقلّ حينئذ مصداقا للواجب ، سواء ضمّ إليه الزائد أو لا .

فعلى القول بتعلق الأمر بالطبيعه يكون كل من المره والتكرار مصداقا لأداء الطبيعه ، إلّا أنّها حاصله بحصول المره ، سواء ضم إليها الباقي أو لا- ، فلا- وجه إذن لكون التكرار مصداقا للامتنال لحصول البراءه بالأولى ، فلا- وجه لكون الامتنال به مراعى بحصول الباقي وعدمه ، بل هو حاصل به على كل حال ، فلا- يتجه إجراء الكلام المذكور فى هذه الصوره سيّما فى المثال المفروض ، حيث إنّ لا- يعدّ الجميع امتنالا- واحدا وأداء واحدا للطبيعه ، نظرا إلى حصول الطبيعه بكل منها ، فيكون كل منها مصداقا لأداء الطبيعه ومحققا لامتنال الأمر المتعلق بها ، فظاهر أنّ الأمر الواحد لا يقتضى إلّا امتنالا واحدا فلا وجه للحكم بأداء الواجب حينئذ بالمتعدّد ليكون التكرار أحد فردى المخير ، بل لا يفترق الحال بين أداء الجميع دفعه أو تدريجا لحصول الواجب فى الحالين بالمره ، وفيه تأمل ، وقد مرّ الكلام فيه فى بحث المره والتكرار.

فظهر بما قرّناه أنّه لو كانت الزيادة ممّا يحصل به الواجب أيضا - كما فى المثال المذكور - كان ذلك أيضا قاضيا (١) بوجوب الأقلّ لحصول الطبيعه الواجبه به ، فيتحقّق به الامتنال ، وبعد تحقّق الامتنال والطاعه وحصول البراءه لابقاء للتكليف حتّى يعقل إمكان امتنال الأمر أيضا حسب ما أشرنا إليه.

نعم ، لو نصّ الأمر بعد تعلق الأمر بنفس الطبيعه بالتخير بين أدائه لتلك الطبيعه فى ضمن المره أو التكرار أمكن القول باستحباب ما زاد على المره ، ويكون النصّ المذكور دليلا على ثبوت الاستحباب فى القدر الزائد لحصول الطبيعه الواجبه حينئذ بالمره ، ومعها لا يتحقّق اتّصاف الزائد بالوجوب فيتعيّن أن يكون مندوبا.

وأما لو حكم أولا بالتخير بين الإتيان بفعل مره أو مرّتين أو ثلاثا - مثلا - لم يبعد القول بقيام الوجوب بكلّ من المراتب حسب ما قرّناه أولا ، فتأمل فى الفرق بين الوجهين فإنّه لا يخلو عن خفاء. هذا.

---

(١) فى (ف) : أيضا واجبا.

وإذا لم تكن الزيادة مما يتحقق بها تكرار لحصول الفعل بل إنما تعدد هي مع الناقص امتثالا واحدا وأداء واحدا للطبيعه المتعلقه للأمر لم يبعد القول بمشروعته الزيادة واتصاف كل من الناقص والزائد بالوجوب ، كما في مسح الرأس فإنه وإن تحقق مسماه بأول جزء من إمرار اليد عليه إلا أنه مع استمرار المسح زياده على قدر المسمى يعد الجميع مسحاً واحداً وأداء واحداً للطبيعه ، فإن اقتصر على الأقل تحقق به الطبيعه ، وإن أتى بالزائد كان المشتمل على الزيادة فرداً آخر منها وقام الوجوب بالمجموع ، من غير فرق في ذلك بين كون التخيير عقلياً أو شرعياً.

وقد يقال في غير هذه الصوره باستحباب القدر الزائد في التخيير الشرعي مطلقاً ، إذ هو الذي لا يجوز تركه عند الأمر ، وما زاد عليه لا منع من تركه أصلاً فيكون مندوباً.

فإن قلت : إن تعلق الأمر بهما على نحو سواء فكيف ! يصح القول بوجوب الأقل دون الأكثر ، فيلزم استعمال الأمر حينئذ في الوجوب والندب معاً.

قلت : ورود التخيير على الوجه المذكور دليل على ذلك ، إذ المتحصّل من إيجاب الفعل على النحو المفروض هو المنع من ترك الأقل وجواز ترك الباقي ، فلو لزم تجوّز في صيغه الأمر فلا مانع منه بعد قيام الدليل عليه ، وليس ذلك من استعمال اللفظ في كل من معنييه الحقيقي والمجازي.

بل نقول : إن ذلك لا يقتضى خصوص استحباب الزائد ، بل يفيد الرخصه فيه ، فإنه إذا كان ذلك الفعل أمراً راجحاً في نفسه قضى ذلك باستحبابه ، كما إذا قال : «تصدّق بعشره دراهم فما زاد». ولو كان محرّماً في نفسه كما إذا قال : «اضربه عشره أسواط فما زاد إلى عشرين» فليس مفاده إلا الرخصه في ما زاد على العشره إلى عشرين ، ولا دلالة فيه على استحبابه. وهذا الوجه لا يخلو عن قرب ، إلا أنّ ما فصّلناه هو الأقرب ، والباعث على الشهره في المقام هو ما ذكر من جواز ترك الزيادة ، وقد عرفت أنّ الوجوب لا يقوم بها حتّى ينافيه ذلك ، وإنما يقوم بالكلّ ، وجواز تركه إنّما هو إلى بدل هو الإتيان بالأقلّ فلا ينافي وجوبه على سبيل التخيير حسب ما ذكرنا ، فتأمل في المقام فإنه لا يخلو عن إبهام.

ويحتمل في المقام وجه رابع ، وهو التفصيل بين ما إذا نوى الامتثال بالأقلّ أو الاكثر. فعلى الأوّل يسقط التكليف بأداء الأقلّ ، فلا وجه للإتيان بالزيادة ، بخلاف الثاني ، لتوقّف الامتثال حينئذ على الإتيان بالزيادة.

وفيه : أنّ قصد الامتثال ممّا لا يتوقّف عليه أداء الواجب ، بل كون المأتمّي به من أفراد الواجب كاف في أدائه وتحققه في الخارج. نعم ، لو كان المأمور به من العبادات تعيّن اعتبار القربه في التيه.

فقد يتوهّم : حينئذ اعتبار قصد امتثال الأمر المفروض ليتحقّق به الطاعة الملحوظه في العبادات.

ويدفعه : أنّ الملحوظ في العباده مطلق قصد الطاعه ، لا- خصوص امتثال الأمر الخاصّ المتعلّق به بحسب الواقع ، فلا يعتبر فيه ملا-حظه كون المأتمّي به تمام المأمور به أو بعضه، إذ لا دليل عليه أصلا حسب ما مرّ القول فيه في محله ، فلا فرق حينئذ بين ما إذا نوى الامتثال بالأقلّ أو نواه بالأكثر ، فإنّه إذا كان مجرد حصول الطبيعه المأمور بها كافيا في سقوط الواجب جرى ذلك في الصورة الثانيه ، وإن كان حصول الطبيعه بأداء الأقلّ مراعى بعدم التحاق الزائد جرى ذلك في الصورة الاولى أيضا ، ومجرّد قصده الامتثال بالأقلّ لا ينافيه.

سادسها : أنّ التخيير بين الشئين قد يكون على وجه الترتيب ، وقد يكون على وجه البدليه ، والإشكال المتقدم والأقوال المذكوره إنّما هو في الصورة الثانيه ، وأمّا الاولى فلا مجال فيها للإشكال ، بل ليس ذلك من حقيقه التخيير في شىء وإن عدّ من التخيير. وعلى كلّ حال : فإمّا أن يمكن الجمع بينهما ، أو لا ، وعلى الأوّل : فإمّا أن يحرم الجمع بينهما ، أو يجوز مع إباحته أو استحبابه.

سابعها : أنّه هل يصحّ اتّصاف أحد الواجبين المخيرين بالاستحباب بأن يكون واجبا تخييريا مندوبا عينيّا ، أو لا-؟ قولان. والمحكيّ عن جماعه القول بجواز الاجتماع ، والأظهر المنع ، لما تقرّر من تضادّ الأحكام ، واستحاله اجتماع المتضادّين في محلّ واحد.

وعلى القول بجواز تعلّق الأمر والنهى بشيء واحد من جهتين - كما هو المختار عند جماعه من المتأخرين - فلا ريب فى الجواز فى المقام ، نظرا إلى اختلاف الجهتين ، وهذا هو الوجه فى اختيار بعض المتأخرين جواز اجتماع الأمرين .

وقد يتخيّل جواز اجتماعهما فى المقام بناء على المنع من اجتماع الأمر والنهى أيضا ، ولذا ذهب إليه بعض من لا يقول بجواز اجتماعهما ، نظرا إلى منع المضادّه بين الاستحباب العينى والوجوب التخيرى .

كما أنّه لا - مضادّه بين الاستحباب النفسى والوجوب الغيرى ، فوجوبه حينئذ لنفسه نظرا إلى حصول القدر المشترك به ، واستحبابه بملاحظه خصوصيته إضافي بالنظر إلى غيره .

وأنت خير بما فيه ، فإنّه : إن اريد بجواز اجتماع الأمرين فى المقام جواز الجمع بين الوجوب التخيرى والندب المصطلح - يعنى ما يجوز تركه مطلقا - فبين الفساد ، لوضوح أنّه ليس ممّا يجوز تركه كذلك ، وإلاّ لم يتّصف بالوجوب التخيرى ، لما عرفت من حصول المنع من ترك كلّ من الواجبين المخيرين فى الجملة ، فإنّ كلّا منهما مطلوب للأمر على وجه المنع من تركه وترك ما يقوم مقامه .

وما اورد عليه من أنّ ما له بدل ليس بواجب فى الحقيقة ، وما هو الواجب لا بدل له ، فإنّ الواجب بالحقيقه هو مفهوم أحدهما ، والمندوب هو خصوص واحد منهما فلا اجتماع للوصفين ، غايه الأمر أن يكون المندوب مصداقا للواجب لاتّحاده معه مدفوع بما عرفت من أنّ الواجب التخيرى هو خصوص كلّ واحد من الأمرين ، لا مفهوم أحدهما ، وإنّما هو أمر اعتبارى انتزاعى بعد تعلّق الوجوب بكلّ منهما على الوجه الذى قرّرناه ، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه . ولو سلّمنا تعلّق الوجوب بمفهوم أحدهما فبعد اتّحاده مع خصوص واحد منهما لا يصحّ اتّصافه بالاستحباب إلّا على القول بجواز اجتماع الأمر والنهى من جهتين وهو مع ضعفه - كما سيجىء بيانه فى محلّه إن شاء الله - خلاف مبنى الكلام ، إذ المفروض

البناء على امتناعه. وما يترأى من جواز اجتماع الاستحباب النفسى والوجوب الغيرى - كما فى الوضوء وغسل الجنابه - ليس على ما ينبغى ، إذ ليس ذلك من اجتماع الوجوب والاستحباب فى شىء ، إذ لا- يتّصف الوضوء أو الغسل فى زمان واحد بالوصفين المذكورين، إذ الحكم الثابت لكلّ منهما بعد وجوب (١) المشروط به هو الوجوب دون الندب.

نعم ، يجتمع هناك جهتا الندب النفسى والوجوب الغيرى ، ولا- مانع منه ، كما أنّه لا مانع من اجتماع جهتى الوجوب والندب الغيريين ، فمفاد استحبابه النفسى أنّه مندوب فى ملا-حظه نفسه وإن كان واجبا مترقيا رجحانه عن مقام الندب إلى الوجوب بملاحظه غيره ، وثبوت شىء لشىء فى مرتبه أو نفيه عنه كذلك لا يستلزم ثبوته أو نفيه عنه بحسب الواقع ، ولذا تقرّر عندهم جواز اجتماع النقيضين فى المرتبه ، ومن ذلك يعلم جواز اجتماع جهتى الوجوب والندب النفسيين أيضا.

ألا- ترى أنّه لو نذر أداء نافله كانت تلك النافله مندوبه بملاحظه ذاتها ، فإنّها لا تقتضى زياده على ذلك واجبه من جهه تعلق النذر بها ، وهى حينئذ غير متّصفه فعلا بالوصفين المذكورين ، بل الوصف الحاصل لها حينئذ هو الوجوب لا غير ، ولا يجرى نحو ما ذكر فى المقام حتّى يقال هنا أيضا باجتماع الجهتين وإن كان الحكم تابعا لأقواهما. ولو سلّم جريانه فى المقام فقد عرفت أنّه ليس ذلك من اجتماع الحكمين أصلا ، والكلام هنا إنّما هو فى اجتماع الحكمين دون الجهتين ، إذ قد عرفت أنّه لا مجال لتوهم الإشكال بالنسبه إليه.

وإن اريد بذلك جواز اجتماع الوجوب التخييرى والندب بغير معناه المصطلح - أعنى ما يكون فعله راجحا بالنسبه إلى فعل غيره رجحانا غير مانع من النقيض ، نظير ما اعتبر فى مكروه العباده من مرجوحته فعلها بالنسبه إلى فعل غيرها ، كما قد يومئ إليه قوله بكون استحبابه إضافيا بالنسبه إلى غيره - فلا مجال لتخيّل

---

(١) فى (ف) : دخول.



مانع منه فى المقام ، ولا يعتريه شبهه ، فلا إشكال. والظاهر أنّ أحدا لا يقول بامتناعه. هذا.

وقد يوجّه اجتماع الوجوب والندب فى المقام بنحو آخر : بأن يقال بأنّ هنا رجحانا مانعا من النقيض يقوم غيره مقامه ، ورجحانا غير مانع من النقيض لا بدل له يقوم مقامه.

فالأوّل هو الوجوب التخييرى القائم بكلّ من الفعلين.

والثانى هو الاستحباب العينى القائم بالفرد الأكمل ، إذ لا بدل لكمال الفرد ، ولا يتعيّن على المكلف تحصيله.

وأنت خير بوهن ذلك أيضا ، فإنّ ما ذكر إنّما يفيد كون الجهه المفروضه غير ملزومه للفعل ، وأين ذلك من استحباب الفعل وجواز تركه بحسب الواقع كما هو المقصود؟ إذ من البين أنّه إذا حصل جهه الوجوب والندب فى شىء كان الترجيح لجانب الوجوب ، لاضمحلال الجهه النادبه عند الجهه الموجبه ومع الغضّ عن ذلك فالمصلحه القاضيه بالأولويّه فى المقام إنّما تفيد أولويّه فعل أحدهما على فعل الآخر على وجه لا يمنع من النقيض ، لا أولويّه فعل أحدهما على تركه مع عدم المنع منه مطلقا حتّى يندرج فى الندب المصطلح ، ومجرّد عدم بديل للرجحان المفروض لا يقضى بكون الرجحان الحاصل ندبا مصطلحا كما لا يخفى.

نعم ، إن اريد بالندب غير معناه المعروف حسب ما أشرنا إليه صحّ ما ذكر ، إلّا أنّك قد عرفت أنّه غير قابل للنزاع.

ثامنها : أنّهم اختلفوا فى جواز حصول التخيير فى التحريم بأن يكون المحرّم أحد الفعلين لا- بعينه على الوجه الذى قرّر فى الواجب المخير.

فعن الأشاعره القول بجوازه ، وقد اختاره الأمدى والحاجبى والعضدى ، إذ لا يعقل مانع من تعلق النهى بأحد الشئيين على الوجه المذكور.

وعن المعتزله إنكار ذلك. وحكى عن بعضهم المنع من النهى عن امور على سبيل التخيير بينها ؛ لأنّ متعلق النهى حينئذ هو مفهوم أحدها الذى هو مشترك بينها

حسب ما ذكر في الواجب المخير ، فيحرم الجميع ، إذ لو دخل شيء منها في الوجود دخل القدر المشترك فيه ، والمفروض حرمة.

وأورد عليه بالتحريم المتعلق بالاختين والأتمّ والبنت ، فإنه إنما نهى عن الترويج بأحدهما على الوجه المذكور ، لا بهما ، ولا بواحد معين منهما.

واجب عنه : بأن التحريم هناك إنما تعلق بالجمع بينهما ، فيتحقق امتثاله بترك الجمع الحاصل بترك واحد منهما كيف! ولو تعلق التحريم هناك بالقدر المشترك - أعنى مفهوم أحدهما - لحرمتا جميعا ، ضروره استلزام وجود الأخصّ وجود الأعمّ ، إذ لا يعقل تحقق فرد من نوع وحصول جزئي من كلي من دون تحقق ذلك النوع وحصول ذلك الكلي المشترك. وظاهر الشهيد اختيار ذلك.

والذي يقتضيه التدبر في المقام أن يقال : إن النهي المتعلق بالطبيعه قد يراد به عدم إدخال تلك الطبيعه في الوجود أصلا ، فيكون كالنكره الواقعه في سياق النفي مفيدا لعموم المنع.

وقد يراد به عدم إدخال تلك الطبيعه في الوجود في الجملة ، فيحصل الامتثال بمجرد حصول الترك ولو بتركه في بعض الأفراد ، كما هو الحال في الأمر. وسنبين كون استعمال النهي حقيقه على الوجهين وإن كان ظاهر إطلاقه منصرفا إلى الأول وعلى هذا فتعلق النهي بمفهوم أحدهما على الوجه الثاني لا يستلزم إلّا حرمة واحد منهما وتحصيل امتثاله بترك أحدهما.

فما ذكر من استلزام تحريم الطبيعه تحريم جميع أفرادها إنما يتم في الصورة الاولى دون غيرها ، فإذا تعلق الطلب بترك أحد الفعلين على الوجه الذي ذكرناه كان ترك أيّ منهما كافيا في تحقق الامتثال ، وقضيه ذلك حرمة الجمع بين الفعلين المذكورين ، لا- تحريم كلّ منهما على وجه التخيير على ما هو الشأن في الواجب ، فإنّ تعلق الوجوب بأحدهما يقتضى وجوب كلّ منهما على وجه التخيير بينهما حسب ما مرّ بيانه ، بخلاف ما إذا تعلق التحريم بأحدهما فلا مفسده حينئذ في الإتيان بكلّ من الفعلين المذكورين لو خلى عن ملاحظه وجود الآخر معه ،

بخلاف الواجب المختير لحصول المصلحه في فعل كلّ منهما مع قطع النظر عن الآخر. غايه الأمر أنّ تلك المصلحه كما تحصل بفعل أحدهما كذا تحصل بفعل الآخر أيضا، فيكتفى في جلبها بفعل أحدهما، ولا كذلك الحال في المقام، إذ لا مفسده في فعل أحدهما، وإنّما المفسده في الإتيان بهما.

وبالجملة: أنّ المفسده الحاصله في المقام إمّا أن تتفرّع على خصوص كلّ من الفعلين، أو خصوص أحدهما، أو مفهوم أحدهما الجامع بينهما، أو الجمع بينهما، لا- سبيل إلى شيء من الوجوه الثلاثة الأوّل، وإلّا لكانا محرّمين معا، أو اختصّ التحريم بأحدهما دون الآخر، فتعيّن الرابع.

فقضيّه تحريم أحد الفعلين على الوجه المذكور تحريم الجمع بينهما، كما أنّ قضيّه وجوب أحدهما وجوب كلّ منهما على سبيل التخيير بينهما، فإن أراد الجماعه من جواز تعلّق التحريم بأحد الشيئين أو الأشياء ما ذكرناه فلا كلام معهم، والظاهر أنّه لا مجال لتوهم مانع فيه. وإن أرادوا كون الحرمة المتعلّقه بأحدها على نحو الوجوب المتعلّق به فهو غير متّجه، كما عرفت.

والحاصل: أنّه لا ينبغي التأمّل في جواز تعلّق النهى بأحد الشيئين كما يجوز تعلّق الأمر به، إلّا أنّ المحصّل من تعلّق النهى به هو حرمة الجمع بين ذينك الأمرين، من غير أن يتعلّق التحريم بكلّ واحد منهما، بخلاف ما إذا تعلق الأمر به فإنّ المتحصّل منه هو وجوب كلّ منهما على سبيل التخيير حسب ما عرفت.

\* \* \*



أصل

الأمر بالفعل فى وقت يفضل عنه جائز عقلا ، واقع على الأصح. ويعبر عنه بالواجب الموسع ، كصلاه الظهر مثلا. وبه قال أكثر الأصحاب ، كالمرتضى ، والشيخ ، والمحقق ، والعلامة ، وجمهور المحققين من العامه.

وأنكر ذلك قوم ؛ لظنهم أنه يؤدى إلى جواز ترك الواجب. ثم إنهم اختلفوا على ثلاثة مذاهب.

أحدها : أن الوجوب فيما ورد من الأوامر التي ظاهرها ذلك ، مختص بأول الوقت. وهو الظاهر من كلام المفيد رحمه الله على ما ذكره العلامة.

وثانيها : أنه مختص بآخر الوقت ، ولكن لو فعل فى أوله كان جاريا مجرى تقديم الزكاه؛ فيكون نفلا يسقط به الفرض.

وثالثها : أنه مختص بالآخر ، وإذا فعل فى الأول وقع مراعى ، فإن بقى المكلف على صفات التكليف تبين أن ما أتى به كان واجبا ، وإن خرج عن صفات المكلفين كان نفلا. وهذان القولان لم يذهب إليهما أحد من طائفتنا ، وإنما هما لبعض العامه.

ص: ٣٢٣

والحقّ تساوى جميع أجزاء الوقت فى الوجوب ، بمعنى أنّ للمكلف الإتيان به فى أوّل الوقت ، ووسطه ، وآخره ، وفى أى جزء اتّفق إيقاعه كان واجبا بالأصالة ، من غير فرق بين بقائه على صفه التكليف ، وعدمه. ففى الحقيقه يكون راجعا إلى الواجب المختير.

وهل يجب البدل؟ وهو العزم على أداء الفعل فى ثانى الحال ، إذا أخره عن أوّل الوقت ووسطه. قال السيّد المرتضى : نعم. واختاره الشيخ رحمه الله على ما حكاه المحقّق عنه ، وتبعهما السيّد أبو المكارم ابن زهره ، والقاضى سعد الدين بن البرّاج ، وجماعه من المعتزله.

والأكثر على عدم الوجوب ، ومنهم المحقّق والعلّامة رحمهما الله وهو الأقرب.

فيحصل ممّا اخترناه فى المقام دعويان.

لنا على الاولى منهما : أنّ الوجوب مستفاد من الأمر ، وهو مقيّد بجميع الوقت. لأنّ الكلام فيما هو كذلك. وليس المراد تطبيق أجزاء الفعل على أجزاء الوقت ، بأن يكون الجزء الأوّل من الفعل منطبقا على الجزء الأوّل من الوقت ، والأخير على الأخير ؛ فإنّ ذلك باطل إجماعا. ولا- تكراره فى أجزاءه ، بأن يأتى بالفعل فى كلّ جزء يسعه من أجزاء الوقت. وليس فى الأمر تعرّض لتخصيصه بأوّل الوقت أو آخره ولا بجزء من أجزائه المعينه قطعاً ، بل ظاهره ينفى التخصيص ضروره دلّته على تساوى نسبه الفعل إلى أجزاء الوقت. فيكون القول بالتخصيص بالأوّل أو الآخر تحكّما باطلا- وتعيّن القول بوجوبه على التخيير فى أجزاء الوقت. ففى أى جزء أدّاه فقد أدّاه فى وقته.

وأىضا : لو كان الوجوب مختصّا بجزء معين ، فإن كان آخر الوقت ، كان المصلّى للظهر مثلا فى غيره مقدّما لصلاته على الوقت ؛ فلا تصحّ ،

كما لو صلّاهما قبل الزوال. وإن كان أوّله ، كان المصلّى في غيره قاضيا ، فيكون بتأخيره له عن وقته عاصيا ، كما لو أخر إلى وقت العصر ، وهما خلاف الإجماع.

ولنا على الثانيه : أنّ الأمر ورد بالفعل ، وليس فيه تعرّض للتخيير بينه وبين العزم ، بل ظاهره ينفي التخيير ، ضروره كونه دالّا على وجوب الفعل بعينه. ولم يقدّم على وجوب العزم دليل غيره ؛ فيكون القول به أيضا تحكّما ، كتخصيص الوجوب بجزء معيّن.

احتجّوا لوجوب العزم : بأنّه لو جاز ترك الفعل في أوّل الوقت أو وسطه ، من غير بدل ، لم ينفصل عن المندوب ؛ فلا بدّ من إيجاب البدل ليحصل التمييز بينهما. وحيث يجب ، فليس هو غير العزم ، للإجماع على عدم بدليته غيره. وبأنّه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفّاره ، وهو أنّه لو أتى بأحدهما أجزاء ، ولو أحلّ بهما عصى ، وذلك معنى وجوب أحدهما ؛ فيثبت.

والجواب عن الأوّل : أنّ الانفصال عن المندوب ظاهر ممّا مرّ ، فإنّ أجزاء الوقت في الواجب الموسّع باعتبار تعلّق الأمر بكلّ واحد منها على سبيل التخيير تجرى مجرى الواجب المخير. ففي أيّ جزء اتّفق إيقاع الفعل فهو قائم مقام إيقاعه في الأجزاء البواقي. فكما أنّ حصول الامتثال في المخير بفعل واحده من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييريّ ، كذلك إيقاع الفعل في الجزء الأوسط أو الأخير من الوقت في الموسّع لا يخرج إيقاعه في الأوّل منه مثلا عن وصف الوجوب الموسّع ، وذلك ظاهر. بخلاف المندوب ، فإنّه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء. وهذا كاف في الانفصال.

وعن الثاني : أنّا نقطع بأنّ الفاعل للصلاه مثلا ممثّل باعتبار كونها

صلاه بخصوصها ، لا لكونها أحد الأمرين الواجبين تختيارا ، أعنى : الفعل والعزم ؛ فلو كان ثمه تختيار بينهما ، لكان الامتثال بها من حيث إنها أحدهما ، على ما هو مقرّر فى الواجب التخييرى. وأيضا ، فالإثم الحاصل على الإخلال بالعزم - على تقدير تسليمه - ليس لكون المكلف مختيرا بينه وبين الصلاه ، حتى يكونا كخصال الكفّاره ، بل لأنّ العزم على فعل كلّ واجب - إجمالا ، حيث يكون الالتفات إليه بطريق الإجمال ، وتفصيلا عند كونه متذكّرا له بخصوصه - حكم من أحكام الإيمان يثبت مع ثبوت الإيمان ، سواء دخل وقت الواجب أو لم يدخل. فهو واجب مستمرّ عند الالتفات إلى الواجبات إجمالا أو تفصيلا. فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلاه.

واعلم : أنّ بعض الأصحاب توقّف فى وجوب العزم ، على الوجه الذى ذكر. وله وجه ، وإن كان الحكم به متكررا فى كلامهم ، وربّما استدلّ له بتحريم العزم على ترك الواجب ، لكونه عزما على الحرام ، فيجب العزم على الفعل ، لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين ، حيث لا يكون غافلا ، ومع الغفله لا يكون مكلفا. وهو كما ترى.

حجّه من خصّ الوجوب بأوّل الوقت : أنّ الفضله فى الوقت ممتنع ؛ لأدائها إلى جواز ترك الواجب ؛ فيخرج عن كونه واجبا. وحينئذ فاللازم صرف الأمر إلى جزء معيّن من الوقت ، فإمّا الأوّل أو الأخير ، لانتفاء القول بالواسطه. ولو كان هو الأخير ، لما خرج عن العهده بأدائه فى الأوّل. وهو باطل إجماعا ، فتعيّن أن يكون هو الأوّل.

والجواب : أمّا عن امتناع الفضله فى الوقت ، فقد اتّضح ممّا حقّقناه آنفا ، فلا نزيل بإعادته. وأمّا عن تخصّص الوجوب بالأوّل ، فبأنّه لو تمّ لما جاز تأخيره عنه ، وهو باطل أيضا ، كما تقدّمت الإشارة إليه.



واحتجّ من علق الوجوب بآخر الوقت : بأنّه لو كان واجبا في الأوّل لعصى بتأخيره ؛ لأنّه ترك للواجب ، وهو الفعل في الأوّل ، لكنّ التالي باطل بالإجماع ، فكذا المقدم .

وجوابه : منع الملازمه ، والسند ظاهر ممّا تقدّم ؛ فإنّ اللزوم المدعى إنّما يتمّ لو كان الفعل في الأوّل واجبا على التعيين . وليس كذلك ، بل وجوبه على سبيل التخيير . وذلك أنّ الله تعالى أوجب عليه إيقاع الفعل في ذلك الوقت ، ومنعه من إخلائه عنه ، وسوّغ له الإتيان به في أيّ جزء شاء منه . فإن اختار المكلف إيقاعه في أوّله أو وسطه أو آخره ، فقد فعل الواجب .

وكما أنّ جميع الخصال في الواجب المخير بالوجوب ، على معنى أنّه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الإتيان بالجميع ، بل للمكلف اختيار ما شاء منها ، فكذا هنا لا يجب عليها إيقاع الفعل في الجميع ، ولا يجوز له إخلاء الجميع عنه . والتعيين مفوّض إليه ما دام الوقت متّسعا ؛ فإذا تضيّق تعيّن عليه الفعل .

وينبغي أن يعلم : أنّ بين التخيير في الموضوعين فرقا ، من حيث إنّ متعلّقه في الخصال الجزئيات المتخالفه الحقائق ، وفيما نحن فيه الجزئيات المتّفقه الحقيقه ؛ فإنّ الصلاه المؤداه مثلا- في جزء من أجزاء الوقت مثل المؤداه في كلّ جزء من الأجزاء الباقية ، والمكلف مخير بين هذه الأشخاص المتخالفه بتشخصّاتها ، المتماثله بالحقيقه . وقيل : بل الفرق أنّ التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهاهنا في أجزاء الوقت . والأمر سهل .

**قوله : (الأمر بالفعل في وقت يفضل عنه ... الخ).**

الواجب بالنسبة إلى الزمان الذي يقع فيه على وجهين :

أحدهما : غير الموقت ، وهو أن لا يلحظ له زمان مخصوص لأدائه لا يجوز تقديمه ولا تأخيره عنه ، بل إنّما يلحظ نفس الفعل ويراد إيقاعه من المكلف ، وحيثئذ : فإمّا أن يتعلّق التكليف به على وجه الفور والتعجيل كالحجّ ، أو من دون اعتباره ، كقضاء الفوائت على المشهور ، والنذر المطلق ، ولا إشكال في شيء منهما. أمّا الأوّل فظاهر ، وأمّا الثاني فلكون المكلف به هو مطلق الطبعه والمنع من الترك حاصل بالنسبة إليه وربما يقال بجريان الإشكال الآتي فيه أيضا.

ثانيهما : الموقت ، وهو ما عتین له وقت مخصوص ، ثمّ الفعل بالنسبة إلى وقته المضروب له لا يخلو عن وجوه ثلاثة ، فإنّه : إمّا أن يكون الفعل زائدا على وقته ، أو مساويا له ، أو ناقصا عنه.

لا إشكال على ما نصّ إليه جماعه منهم على امتناع الأوّل بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق. وفي النهاية : أنّه لا نزاع فيه.

هذا إذا ارید إيقاع تمام الفعل في الوقت المفروض. وأمّا إذا ارید إيقاع بعضه فيه وإتمامه فيما بعد ذلك فلا مانع منه ، كما ورد «أنّ من أدرك ركعه من الوقت كان كمن أدرك الوقت» (١) فهو وقت مضروب لإيقاع بعض الفعل ، أو أنّ ما بعد ذلك الوقت ممّا يسع الفعل من وقت مضروب له ملحق بالوقت المضروب له ، أو لا. وكيف كان فهو يندرج في الموقت ، لاعتبار الوقت فيه في الجمله.

ولا إشكال أيضا في جواز الثاني ووقوعه من غير خلاف فيه. وقد صرّح جماعه منهم الفاضلان بالإجماع على جوازه. ونصّ جماعه منهم الشيخ والعلامة والسيد العميدى بنفى الخلاف عنه أو الاتفاق على جوازه. وفي النهاية وغيره : أنّه لا نزاع في وقوعه.

(١) وسائل الشيعة : ج ٣ ب ٣٠ من أبواب المواقيت ص ١٥٨ ح ٤ ، وفيه : «ومن أدرك ركعه من الصلاة فقد أدرك الصلاة».

هذا إذا كان الواجب أمراً مستمراً ، سواء كان وجودياً أو عدمياً كالصوم. وأمّا إذا كان مركباً ذا أجزاء كالصلاة وأريد تطبيق الفعل على أجزاء الوقت حقيقه بحيث لا يتقدّم عليه شيء من أجزائه ولا يتأخّر عنه فهو مشكل ، بل الظاهر امتناعه بحسب العاده ، وعلى فرض إمكانه فالعلم به مستحيل بحسب العاده ، وما هذا شأنه لا يصحّ التكليف به. فما ذكر من الاتفاق على الجواز والوقوع إنّما يراد به حصول ذلك في الجملة ، أو المراد (١) المساواه العرفيه دون الحقيقه ، فلا- ينافيه زياده الوقت من أوّله وآخره بمقدار يسير يعتبر في تحصيل اليقين بإيقاع الفعل في الوقت.

وأما الثالث فقد اختلفوا فيه على قولين بعد اتّفاقهم على ورود ما ظاهره التوسعه في الشريعه :

أحدهما : الجواز والوقوع ، وهو مختار المحقّقين ، بل لا- يعرف فيه مخالف من الأصحاب سوى ما يعزى إلى ظاهر المفيد ، وحسب ما حكاه العلّامه في المختلف وأشار إليه المصنّف رحمه الله. وذكر الفاضل الصالح : أنّه الحقّ عندنا وعند كثير ممّن خالفنا ، وهو يومئذ ياتطبق الخاصّه عليه. وقال الفاضل الجواد : إنّ المشهور ، وعليه الجمهور.

وثانيهما : المنع من جوازه ، وعزاه في المبادئ إلى من لا تحقيق له ، وفي النهايه إلى أبي الحسن الكرخي وجماعه من الأشاعره وجماعه من الحنفيه ، واستظهره المصنّف من كلام المفيد على ما حكاه العلّامه ، لكن ما عزاه الشيخ إليه إنّما هو بالنسبه إلى الصلاة ، فإنكاره لمطلق الموسّع مع ما فيه من البعد غير ظاهر. وكيف كان فمنشأ الخلاف في ذلك ما أشرنا إليه في الواجب المخير ، وقد تّبّه عليه المصنّف بقوله : «لظنّهم أنّه يؤدّي إلى ترك الواجب» وستعرف دفعه إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (ف) ونسخه : إذ المراد.

### قوله : (مختص بأول الوقت).

فتدبره بعضهم بالجزء الأول الذى يساوى الفعل ، وقد عرفت ما فيه من الإشكال ، إلا أن يكون المراد المساواه العرفيه كما أشرنا إليه. أو يقال : إنه لما لم يكن مانع من التأخير نظرا إلى انتفاء العقوبه فيه جاز التحديد على الوجه المذكور ، وفيه تأمل.

وقد حكى القول المذكور أيضا عن جماعه من الأشاعره وبعض الحنفية وقوم من الشافعية.

ثم إن قضيه القول المذكور صيروره الفعل قضاء بالتأخير. وقد حكاه فى النهايه صريحا عن القائل بهذا القول ، والظاهر أنهم لا يقولون إذن بثبوت العقاب ، وإلا لم يكن فرق بين الوقت المفروض وغيره ، مع أن الظاهر قيام الإجماع من الكل على الفرق كما أنه قضيه النص.

### قوله : (ليكون نقلا يسقط به الفرض).

حكاه فى النهايه عن جماعه من الحنفية ، ونص فى المختلف بأنه لا يعرف به قائل من أصحابنا كما سيصرح به المصنف ، وعلى هذا القول يكون إسقاطه الفرض مراعى ببقائه على صفات التكليف فى الآخر ، فلو لم يبق على صفات التكليف لم يتعلق الوجوب به أصلا حتى يسقط الفرض بما فعله فى الأول.

### قوله : (واذا فعل فى الأول وقع مراعى ... الخ).

أورد عليه : بأن ما حكم به أولا- من اختصاص الوجوب بالآخر لا- يلائم وقوع الفعل فى الأول مراعى ، إذ قضيه ذلك وجوب الفعل الواقع أولا إذا استجمع فى الآخر شرائط التكليف فلا يختص الوجوب بالآخر.

وقد يجاب عنه بوجوه :

أحدها : أن مراده باختصاص الوجوب بالآخر أن استحقاقه العقاب بالترك إنما هو بالنسبه إلى الآخر ، لوضوح عدم ترتب العقاب على مجرد الترك فى الأول والوسط.

ويوهنه : أنّ ذلك تعليل لاختصاص الوجوب بالآخر ، فهو إنّما يوافق المذهب السابق من كون الفعل الواقع أوّلا نفلا يسقط به الفرض دون هذا القول ، فلا يتمّ به الجمع بين الحكمين المذكورين في كلامه ليندفع به التدافع الملحوظ في الإيراد.

ويمكن أن يقال : إنّ المقصود في الجواب أنّ مطلق الوجوب لا يستلزم استحقاق العقاب بالترك مطلقا ، وإنّما يتفرّع استحقاق العقاب فعلا- على ترك بعض أفراده ، فأراد باختصاص الوجوب بالآخر هو الوجوب الّذى يتفرّع عليه استحقاق العقاب بالترك مطلقا على ما هو الشائع في تفسيره ، ووجوبه في الأوّل مع استجماعه لشرائط التكليف في الآخر هو الوجوب على ما يقتضيه التحقيق في تفسيره.

ولا يخفى ما فيه من التعسّف ، مضافا إلى فساده في نفسه ، فإنّ نسبة استحقاق العقاب إلى الترك في الأوّل والآخر على نحو واحد ، فإنّ الترك في الآخر مع الفعل في الأوّل لا يقضى باستحقاق العقاب ، كما أنّ الترك في الأوّل مع الفعل في الآخر لا يقتضيه ، ولو حصل الترك فيهما كان نسبة الذمّ واستحقاق العقاب إليهما على نحو سواء.

ثانيها : أنّه إنّما يقول باختصاص الوجوب بالآخر مع عدم الإتيان به في الأوّل إذا بقي على صفة التكليف في الآخر.

وأنت خير بوهنه أيضا ، إذ لا يستفاد ذلك من كلام القائل المذكور أصلا ، بل قضيه كلامه كون إدراكه الوقت الآخر مجامعا لشرائط التكليف كاشفا عن وجوبه في الأوّل كيف ولو لا ذلك لما كان الفعل الصادر منه حينئذ واجبا ، وقد نصّ على انكشاف وجوبه بإدراك آخر الوقت كذلك. ومن البيّن أيضا أنّه لا دخل لإتيان المكلف بالفعل وعدمه في وجوبه وعدم وجوبه.

ثالثها : أنّه لَمّا كان البقاء إلى الآخر كاشفا عنده عن وجوبه في الأوّل عبّر عن ذلك بكون الوجوب مختصّا بالآخر تجوّزا حيث إنّّه يحقّقه ، وهذا الوجه وإن كان بعيدا عن ظاهر اللفظ إلّا أنّه لا مناص عن الحمل عليه في مقام الجمع. هذا إذا

صرّح القائل المذكور باختصاص الوجوب بالآخر حسب ما حكاه المصنّف موافقا لما فى الإحكام.

وأما ما ذكره العلّامة فى النهايه فهو خال عن ذلك. قال عند ذكر قول الكرخى على ما هو المشهور عنه : إنّ الصلاه المفعوله فى أوّل الوقت موقوفه ، فإن أدرك المصلّى آخر الوقت وهو على صفه المكلفين كان ما فعله واجبا ، وإن لم يبق على صفات المكلفين كان نفلا- ، وهذا كما ترى لا إشاره فيه إلى اختصاص الوجوب بالآخر ، وقد حكاه عنه كذلك فى التهذيب ومنيه اللبيب وغيرهما من غير إشاره إلى حكمه باختصاص الوجوب بالآخر ، بل جعلوه مقابلا للقول بالاختصاص بالآخر.

وعزى الغزالي فى المستصفى القول به كذلك إلى قوم ، وكان هناك اضطرابا فى تعبيره قد قضى باضطراب النقل عنه ، كما يستفاد من العدّه عند نقل قوله ، حيث أسند إليه اختصاص الوجوب بالآخر وكون فعله فى الأوّل نفلا ، قال : وربّما نمّاه موقوفا على أن يأتى عليه الوقت الآخر وهو على الصفه الّتى يجب عليه معها فعل الصلاه ويخرج الوقت ، فيحكم بالوجوب ، ومع تسميته نفلا يكون قد أجزأت عن الواجب.

وما حكاه عنه أخيرا هو القول الّذى ذكره المصنّف هنا ، ويمكن حمله على إرادته الأوّل ، فإنّه لمّا كان ممّا يسقط به الفرض سمّاه واجبا ، نظرا إلى قيامه مقامه ، فيحصل بذلك الجمع بين كلاميه ، ولا يساعده حكايه المصنّف ، إذ لا يصحّ حينئذ عدّه قولا آخر إلّا أن يكون القول المنقول هنا لغيره.

وكيف كان فمع البناء على وقوع الفعل مراعى فى الأوّل لا يكون القول المذكور إنكارا للواجب الموسّع ، ضروره كون الفعل حينئذ واجبا فى تمام الوقت إذا أدرك آخر الوقت مستجمعا للشرائط ، وإلّا لم يكن واجبا بالنسبه إليه ، وكان الحامل له على ذلك شبهه اخرى غير الشبهه المذكوره فى الواجب الموسّع ، وهى : أنّه لو خرج عن صفات المكلفين فجأه بعد دخول الوقت لم يتحقّق عصيان

فى شأنه ، فجاز له الترك لا إلى بدل ، وهو لا يجامع الوجوب ، وهذا بخلاف ما لو كان على صفات المكلفين فى الآخر ، لعدم جواز تركه إذن فى شىء من أجزاء الوقت مطلقا ، بل إنما يجوز ذلك إلى بدل ، وهو لا ينافى الوجوب ، ومنه يعلم أن اعتباره البقاء على صفات المكلفين فى الآخر إنما هو فى غير من ظنّ الفوات قبل بلوغ الآخر. وأما بالنسبة إليه فلا ريب فى وجوب الفعل عنده عند ذلك. هذا ، وقد حكى عنه قولان آخران :

أحدهما : ما حكاه عنه أبو الحسين البصرى ، وقال : إنه أشبه من الحكاياه الأولى ، وهو : أنه إن أدرك المصلّى آخر الوقت وهو على صفه المكلفين كان ما فعله مسقطا للفرض ، وهو بعينه القول المتقدم ، ويوافق ما حكاه الشيخ أولا.

ثانيهما : ما حكاه عنه أبو بكر الرازى من أن الصلاة يتعين وجوبها بأحد الشيئين : إما بأن يفعل ، أو بأن يتضيّق وقتها ويشارك هذان الوجهان ما مرّ من الوجه المتقدم فى كون إدراك آخر الوقت معتبرا فى الجملة فى وجوب الفعل وإن اختلف الحال فيه على حسب اختلافها.

### **قوله : (فى الحقيقة يكون راجعا إلى الواجب المخير).**

كلامه هذا - كما سنشير إليه بعد ذلك - يومئ إلى كون الواجب الموسع من قبيل الواجب المخير ، غايه الأمر أن التخيير هناك بين الأفعال المختلفه بالحقيقه وهنا بين الأفعال المتّفقه فى الحقيقه المختلفه بحسب الزمان ، كما سيصرّح به ، فيكون المكلف مخيرا بين الإتيان بالفعل فى أوّل الوقت ووسطه وآخره ، ويكون الأمر متعلّقا بكلّ من تلك الأفعال أصاله على الوجه المذكور ، ففى أىّ جزء أتى بالفعل فقد أتى بما يجب عليه بالأصالة ، كما أنه إذا أتى بأحد الأفعال الواجبه تخييرا كان أتيا بواجب أصلى ، نظرا إلى تعلّق الأمر بخصوص كلّ منها على وجه التخيير ، فيكون ذلك هو المراد بقوله : «فى أىّ جزء اتّفق إيقاعه فيه كان واجبا بالأصالة» يعنى أنه لمّا تعلّق الأمر به بحسب أجزاء الوقت على سبيل التخيير كان الإتيان به فى أىّ جزء كان من أجزاءه إتيانا لما يجب عليه أصاله ، نظرا إلى تعلّق الأمر به كذلك على نحو الواجب المخير.

فيندفع حينئذ بهذا التقرير ما يتوهم من المنافاه بين الوجوب وجواز الترك ، إذ ليس الواجب هناك شيئا واحدا حتى يتخيل جواز تركه في أول الوقت ووسطه ، بل الواجب أفعال عديده على سبيل التخيير بينها ، وجواز تركه حينئذ في الأول والوسط إنما هو من جهة التخيير المتعلق به ، وهو لا ينافي الوجوب كما مرّ في الواجب المختير.

وأنت خبير بما فيه ، إذ لا وجه للقول بتعلق الأمر أصله بخصوص كلّ واحد من تلك الأفعال على سبيل التخيير ، ليكون الواجب الموسّع واجبا مختيرا على الوجه المذكور ، ويكون الفرق بينه وبين غيره من الواجبات التخييريّة مجرد ما ذكر ، بل الحقّ عدم تعلق الأمر هنا أصله بخصوص إيقاع الفعل في شيء من أجزاء الوقت ، وإنما الواجب بالأصله هنا فعل واحد ، وهو الطبيعه المتعلقه للأمر المقيده بعدم خروجه عن الزمان المفروض.

وتوضيح المقام : أنه إذا تعلّق الأمر بطبيعه على وجه الإطلاق كان الواجب هو أداء تلك الطبيعه في أيّ وقت كان من غير أن يتعلّق وجوبه بخصوص وقت من الأوقات ، فنفس الطبيعه متّصفه بالوجوب متعلقه للمنع من الترك بملاحظه ذاتها ، مع قطع النظر عن خصوصيات الأوقات ، من غير أن يكون خصوص إيقاعها في كلّ من تلك الأوقات الخاصّه واجبا بالأصله ، لعدم تعلق الأمر بشيء منها ، وإنما هي واجب لتوقّف وجود (١) الفعل على الزمان ، أو لكونه من لوازم وجوده ، فالأمر المتعلق بالطبيعه إنّما يقتضى وجوب تلك الطبيعه بالأصله ، وإنما يجب خصوصيات الأفراد المندرجه تحتها تبعا على سبيل التخيير لما ذكر ، ولا يقضى ذلك بكون الفعل المتقيّد بتلك الخصوصيه واجبا بالتبع ومن باب المقدّمه ، نظرا إلى تعلق الأمر أصله بنفس الفعل ، وكون الفعل متّحد مع الخصوصيه بحسب الخارج ، ضروره كون الماهيه والتشخص متّحدين بحسب الوجود ، وإنما يتعدّدان في تحليل العقل.

---

(١) في (ف) : واجبه بالتبع لتوقّف وجود. وفي نسخه اخرى : واجب بالتوقّف ووجود.



فالفعل الخاص الصادر من المكلف من حيث انطباقه على الطبيعه المطلقه المتعلقه للأمر أصاله يكون واجبا أصليا ، ومن جهه خصوصيته المنضمه إلى تلك الطبيعه يكون واجبا بالتبع بملاحظه الغير ، فالتخير الحاصل بين أفراد الواجب تخير تبعي حاصل من الجهه المذكوره ، وهى غير جهه الأمر المتعلق أصاله بالطبيعه المفروضه ، فكون كل من تلك الأفعال واجبا أصليا من جهه اتحادهما مع الطبيعه المطلقه لا ينافى كونها واجبه بالتبع من جهه الخصوصيه الملحوظه فيها ، وهى من الجهه الاولى لا تخير فيها ، إذ المفروض اتحاد الطبيعه وعدم حصول بدل عنها. ومن الجهه الثانيه يتخير المكلف بينها ، ولا أمر يتعلق بها أصاله من الجهه المذكوره.

إذا تقرّر ذلك فنقول بجريان ذلك بعينه فى الواجب الموسّع ، غير أنّ بينهما فرقا من جهه عدم ملاحظه الزمان فى الأوّل أصلا. وهنا قد لوحظ عدم خروج الفعل عن حدّى الزمان المفروض. ومن البين أنّ ذلك لا يقضى بتعلّق الأمر أصاله بإيقاع الفعل فى خصوصيات أبعاض الزمان المفروض ولو على سبيل التخير. كما أنّه لا يقضى بتعلّق الأمر بالطبيعه المطلقه بتعلّقه أصاله بخصوصيات الأفراد الخاصه.

نعم ، هنا وجوب تبعي تخيريّ متعلّق بتلك الخصوصيات حسب ما ذكرناه ، ولا دخل له بوجوب نفس الفعل الملحوظ فى المقام.

فالتحقيق أن يقال : إنّه لا مانع من تعلّق الوجوب بالفعل فى الزمان الذى يزيد عليه من غير حاجه إلى إرجاعه إلى الوجوب التخييريّ وجعل كلّ من الآحاد بدلا عن الآخر ، إذ بعد تعلّق الأمر بالطبيعه فى الزمان المتّسع يكون الواجب هو إيجاد تلك الطبيعه فى الزمان المضروب له بحيث لا يجوز تركه فى جميع ذلك الزمان وإن جاز الترك فى خصوص أبعاضه ، من غير فرق بين أوّله ووسطه وآخره.

كيف؟ ومن الواضح جواز تعلّق الأمر بالطبيعه المطلقه من غير تقييد بزمان ، فيكون الواجب حينئذ نفس تلك الطبيعه ، ففى أىّ زمان أوجدها المكلف يكون

واجبا ، نظرا إلى حصول الطبيعه به فكذا الحال فى الموسع ، بل هو أوضح حالا منه لتقييد الوجوب فيه بالزمان المعين حيث لا يجوز تقديمه عليه ولا تأخره عنه ، ففيه تضيق لدائره اتحاد الواجب لا توسع فيه بالنسبه إلى الواجبات المطلقه. وأتصاف الفعل بجواز الترك فى خصوص أبعاض ذلك الزمان لا ينافى وجوب نفس الطبيعه وعدم جواز تركها بملاحظه ذاتها ، لما تقرّر من عدم تعلق الوجوب المتعلق بالطبيعه بشىء من أفرادها بالنظر إلى الخصوصيّة المتّحده بها.

غايه الأمر أن تكون الأفراد واجبه بملاحظه اتّحادها مع الطبيعه ، وذلك لا يقضى بتعلق الوجوب أصاله بشىء من خصوصياتها. نعم ، تتّصف تلك الخصوصيات بالوجوب اتّصافا عرضيا ، نظرا إلى اتّحادها مع الواجب وعدم إمكان انفكاك الواجب عن أحدها ، بل ربّما يقال باتّصافها بالذات بوجوب غيرى تبعى تخيبرى ، لكونها مقدّمه لحصول الواجب ، نظرا إلى توقّف إيجاد الطبيعه على حصولها ، وفيه نظر ستجىء الإشاره إليه فى المحلّ اللائق به.

وكيف كان فلا ربط للوجوب الملحوظ على أى من الوجهين المذكورين بما نحن فيه ، فإنّ الكلام فى الوجوب الأصليّ التعيينى المتعلق بالطبيعه ، ولا يعتريه جواز ترك ولا تخيير ، كما عرفت.

وإذا تبين أنّ جواز ترك كلّ من الأفراد غير مانع من اتّصاف الطبيعه بالوجوب فكذا جواز ترك الطبيعه فى خصوص كلّ زمان لا يمنع من تعلق الوجوب بنفس الطبيعه. كيف! وليس الزمان إلّا خصوصيّة من الخصوصيات التى يتقيد بها الفعل.

كما أنّ المكان والآله والمتعلّق ونحوها من جمله تلك الخصوصيات ، فإنّ الفعل لا يخلو عن أحد تلك القيودات ، إذ لا يكون عدم وجوب خصوص واحد منها على التعيين مانعا من تعلق الوجوب بالطبيعه ، فيتخبر المكلف بين الإتيان بواحد من تلك الخصوصيات من غير تأمل لأحد ، ولا إشكال ، فكذا الحال فى المقام ، إذ ليس زياده الزمان بأعظم من زياده المكان ، ولا جواز ترك الفعل فى

زمان خاصّ بأعظم من جواز ترك الفعل المتعلّق بمتعلّق خاصّ أو بآله مخصوصه مع عدم منافاه شىء من ذلك ، لوجوب أصل الفعل ، وعدم جواز تركه لا- ينافى جواز ترك كلّ من الخصوصيات المتّحده بالواجب المأخوذه فى الفرد المتّحد بالطبيعه الحاصله بحصوله.

وبتقرير آخر : وجوب أصل الفعل عينا وعدم جواز تركه من دون تخيير فيه لا- ينافى التخيير فى أدائه والإتيان به ، والتخيير الحاصل فى هذه المقامات إنّما هو فى تأديه الواجب ، لا فى أصله ، فإنّ الواجب نفس الطبيعه المطلقه أو المقّيده ، ولا يجوز تركه ولا بدل له ، إلّا أنّ أداء ذلك الواجب يحصل بوجوه متعدّده يتخيّر المكلف بينها ، وذلك هو ما ذكرناه من التخيير التبعى ، وتلك الوجوه هى المطلوبه تبعا على الوجه المذكور من حيث حصول الطبيعه الواجبه بكلّ منها ، والإشكال المذكور فى المقام مبنى على الخلط بين الأمرين وعدم التمييز بين اللحاظين.

**قوله : (وهل يجب البدل وهو العزم ... الخ).**

لا إشكال عند القائلين بحصول التوسعه فى الواجبات الشرعيّه فى جواز تأخير الموسّع عن أوّل الوقت ووسطه. كما أنّه لا إشكال فى تعيين الإتيان بنفس الفعل فى آخر الوقت وعدم الاكتفاء عنه بغيره ، واختلفوا فى جواز تركه لا- إلى بدل فيما عدا الوقت الأخير ، فقبل بعدم جواز تركه فى شىء من أجزاء الوقت إلّا إلى بدل ينوب منابه وهو العزم على الفعل فيما بعد ، فيتخيّر المكلف بينه وبين الفعل إلى أن يتضيق الوقت فيتعيّن الفعل ، وقيل بجواز تركه فى خصوصيات تلك الأوقات من غير بدل وهو كما مرّت الإشارة إلى وجهه وسيجىء تفصيل القول فيه.

**قوله : (وتبعه السيّد أبو المكارم).**

وقد اختار ذلك شيخنا البهائى ، وتبعه تلميذه الفاضل الجواد. وحكى القول به عن الجبائين ، وعزاه الفاضل الجواد إلى أكثر أصحابنا. واضطربت كلماتهم فى بيان ما يقع العزم المذكور بدلا عنه. فظاهر السيّد المرتضى أنّ العزم المذكور إنّما يقع بدلا عن نفس الفعل ، ولذا أنكر كون الإتيان بالبدل قاضيا بسقوط المبدل ، وذكر أنّ الأبدال فى الشرع على وجهين :

فمنها : ما يسقط المبدل بحصوله.

ومنها : ما لا يسقط به ، كما هو الحال فى التيمّم بالنسبه إلى الوضوء والغسل فإنه مع كونه بدلا لا يسقط به التكليف بمبدله ، بل يتعين الإتيان به أيضا عند التمكن منه.

ويظهر من كلام بعضهم أنه بدل عن خصوص الافعال التي يقع العزم المذكور موقعها ، فالعزم على الفعل فى الزمان الثانى بدل عن الفعل فى الزمان الأوّل ، والعزم عليه فى الثالث بدل عن الفعل فى الثانى ، وهكذا.

وقيل بكون العزم بدلا عن خصوص الإيقاعات دون نفس الفعل ، فيحتمل أن يراد به خصوص الأفعال الخاصه ، فيرجع إلى الوجه المتقدم ، أو الخصوصيات المنضمه إلى نفس الفعل عند إيجاده فى خصوص الأزمنه المفروضه دون نفس الفعل ، كما هو الظاهر من العبارة.

وربما يقال بكون العزم جزءا من البدل ، وأنّ بدل الفعل فى أوّل الوقت هو العزم على الفعل فى ثانيه مع أداء الفعل فيه ، ثمّ العزم على الفعل فى ثالثه مع الفعل فيه بدل من الفعل فى ثانى الوقت ، وهكذا ، فيكون الفعل فى آخر الوقت مع ما تقدّم عليه من العزم على الفعل فى ثانى الحال وثالثه إلى آخر الوقت بدلا عن الفعل فى الأوّل. وهذه الوجوه كلّها ضعيفه غير جاريه على القواعد.

أمّا ما ذكره السيّد فظاهر ، لوضوح قضاء البدليه بوقوعه مقام المبدل وقيامه مقامه فى معنى سقوطه بفعله ، وليس التيمّم بدلا عن الوضوء مطلقا حتى يسقط بفعله ، وإنّما هو بدل منه فى حال الاضطرار وقائم مقامه. ومن البين أنه لا وجوب حينئذ للوضوء ولو سلّم جواز عدم سقوط المبدل مع الإتيان بالبدل ، فإنّما هو الأبدال الاضطراريه. وأمّا إذا كان البدل اختياريا كان المكلف مخيرا فى الإتيان بأحد الأمرين ، فكيف يعقل عدم سقوط التكليف مع الإتيان بأحدهما؟

وأمّا الوجه الثانى فلوضوح قيامه مقام ذلك الفعل الخاصّ - كما عرفت ذلك - قاض أيضا بسقوط الواجب ، لظهور كون الإتيان بالمبدل مسقطا للتكليف ، كيف!

ومن البين أنه لا- تكرر هناك في التكليف ، بل ليس المكلف به إلّا أداء الفعل مرّه ، والمفروض قيام العزم مقامه فكيف! يصحّ القول ببقاء التكليف بعد الإتيان بما ينوب منابه.

وأما الوجه الثالث فلأنه لا يكون العزم حينئذ بدلا عن الفعل الواجب ، إذ المفروض كونه بدلا من الخصوصيات المغايره له ، فيكون نفس الواجب خاليا عن البدل ، ومعها تبقى الشبهه القاضيه ببدليه العزم على حالها ، ولا يكون التزام بدليه العزم على الوجه المذكور نافعا في المقام ، ومعها لا يقوم دليل على ثبوت بدليته على الوجه المذكور.

وأما الوجه الرابع ففيه مع مخالفته لظواهر كلماتهم : أنه إذا جعل الفعل في ثانی الحال وثالثه - مثلا - بعضا من البدل ، فأى مانع من كونه هو البدل من غير حاجه إلى ضمّ العزم مضافا إلى بعده جدّا من ظاهر الأمر ، فإنّ الظاهر منه كون الواجب نفس الطبيعه ، إلّا أنّ ذلك تمام المأمور به تاره ، وبعضا منه اخرى.

والمدى ينبغي أن يذهب إليه القائل ببدليه العزم أن يقول بحصول تكليفين في المقام أحدهما يتعلّق بالفعل ، والآخر بالفوريّه والمبادره في تحصيل تفرّغ الذمّه. والتكليف الأوّل على سبيل التعيين من غير أن يثبت هناك بدل للواجب. والثاني على سبيل التخيير بينه وبين العزم على أدائه فيما بعد ذلك بمعنى أنه يجب عليه البدار إلى الفعل ما لم يأت به أو العزم على الإتيان به فيما بعده ، وقضيه ذلك وجوب المبادره إلى الفعل على الوجه المذكور في أوّل أوقات الإمكان ثمّ في ثانيها ثمّ في ثالثها وهكذا ينحلّ التكليف الثاني إلى تكاليف عديده. ويمكن أن يتحقّق مخالفات شتى بالنسبه إليه فيتعدّد بحسب استحقاق العقوبه ، وحينئذ لا يرد عليه شيء من الإيرادات المذكوره ، ولا يلزم أيضا خروج الواجب عن الوجوب بالنسبه إلى شيء من التكليفين. أمّا الثاني فظاهر ، وأمّا الأوّل فلأنه إنّما يتسبّب ذلك من جواز التأخير من غير ترتّب عصيان أصلا وليس الأمر هناك كذلك ، فإنّه لا يجوز تأخيره عن أوّل أزمته الإمكان وكذا ثانيها وثالثها مطلقا ، بل إلى بدل

هو العزم على الفعل فى الثانى والثالث وهكذا ، وذلك كاف فى انفصالة عن المندوب على ما هو مناط الشبهه عندهم فى التزامهم بما ذكروه من بدليه العزم.

### قوله : (والأكثر من ... الخ).

عزى القول به إلى أبى الحسين البصرى وفخر الدين ، وعزاه فى المنيه إلى أكثر المحققين ، وقال أيضا : إنه أطبق المحققون على عدم وجوبه بدلا عنه.

### قوله : (فلأن الوجوب مستفاد من الأمر ، وهو مقيد بجميع الوقت ... الخ).

قد أشار إلى هذه جماعه من الخاصه والعامه ، فمن الخاصه : الشيخ فى العده ، والمحقق فى المعارج ، والعلامة فى النهايه وغيره ، والسيد العميدى فى المنيه ، وشيخنا البهائى ، وتلميذه الفاضل الجواد ، والفاضل الصالح وغيرهم. ومن العامه : الأمدى فى الإحكام ، والحاجبى والعضدى فى المختصر وشرحه ، إلما أنّ فى كلامهم اختلافات فى تقريره لا طائل فى ذكره ، ومحصيل الاحتجاج الظاهر التوقيت الوارد فى الأدله ، فإنه لا شكّ فى ورود التوقيت بما يزيد على مقدار أداء الفعل. وغايه ما يتخيل فيه وجوه ثلاثه :

أحدها : إطاله الفعل بمقدار ما ضرب له من الوقت فينطبق عليه.

ثانيها : تكراره بمقدار الوقت.

ثالثها : الإتيان بالفعل فى أى جزء شاء من ذلك الوقت من غير أن يقدمه عليه أو يؤخره عنه ، والوجهان الأولان باطلان بالإجماع ، فيتعين الثالث وهو المدعى. واحتمال اختصاصه بأول الوقت أو آخره مع خروجه عن ظاهر العبارة على ما هو مناط فى الاستدلال مدفوع ، بأنه لا تعرض فى الكلام لاختصاصه (١) حسب ما قرّره. وحيثد فللخصم دفع ذلك بما يدعى من دلالة العقل على عدم جواز زياده الوقت على الفعل ، لكن ستعرف وهنه. فالظاهر أنه حجّه شرعيّه لا داعى

---

(١) فى (ف) : لاختصاصه به.

إلى العدول عنه ، فالاحتجاج المذكور إنما يتم بعد ضمّ المقدمه المشتمله على إبطال ما ذكره الخصم من لزوم اختصاص الوجوب ببعض أجزاء الوقت من أوله وآخره ، وإلّا فمجرد ظهور الأمر في الشريعة في التوسعه ومساواه أجزاء الوقت في تأديه الواجب ممّا لا مجال للخصم في إنكاره ؛ فلا يبدّد من ضمّ ما يبطل به ما ادّعاه الخصم من الباعث على الاختصاص إلى ذلك حتّى يتمّ الاحتجاج ، بل هو العمده في المقام .

وأنت خير بأنّ الحجه المذكوره إنما تفيد ما اخترناه ، فإنّ أقصى ما تفيده العبارة هو وجوب الإتيان بالطبيعه في المدّه المفروضه من غير إشعار بحصول التخيير وتعلّق الأمر أصاله بالفعل المفروض في خصوص كلّ جزء جزء من الزمان المفروض على سبيل التخيير بينها حسب ما اختاره ، ويجرى ذلك في غير هذا الوجه من الوجوه التي احتجّوا بها حسب ما نشير إليها .

**قوله : (وليس في الأمر تعرض لتخصيصه ... الخ).**

يريد بذلك دفع اختصاصه ببعض أجزائه المعينه ، فإنّه إذا لم يكن في اللفظ دلالة عليه - كما هو معلوم بالوجدان وبالاتفاق - كان قضيه الأمر المعلق على الوقت المفروض بعد ظهور بطلان الوجهين المتقدمين حصول الامتثال بأدائه في أيّ جزء شاء .

**قوله : (بل ظاهره ينفي التخصيص ... الخ).**

ترقى عن دعوى عدم دلالته على التخصيص إلى دلالته على عدمه ، فيتمّ الاحتجاج حينئذ من وجهين .

**قوله : (فيكون القول بالتخصيص بالأول والآخر تحكّماً باطلا).**

لعدم قيام دليل عليه في ظاهر اللفظ ، ولا من الخارج ، بل مخالفا لظاهر ما يفيد اللفظ من مساواه الأجزاء حسب ما ادّعاه أخيرا ، ويمكن تعميم الحكم للصورتين كما هو ظاهر البيان .

**قوله : (وأیضا لو كان الوجوب مختصّا ... الخ).**

قد أشار إلى هذه الحجّة في النهاية.

ويرد عليه : أنّ ما ذكره من الملازمه على تقدير اختصاص الوقت بالآخر ممنوع ، لإمكان كونه نفلا يسقط به الفرض ، كما ذهب إليه القائل به. وما ذكر من لزوم كونه عاصيا على تقدير اختصاصه بالأوّل غير واضح الفساد أيضا. ودعوى الإجماع على فساده ممنوع ، كيف! والقائل به قد يلتزم بذلك ، إلّا أنّه يقول بالعفو ، فيكون ذلك هو الفارق بينه وبين غيره من المضيقات.

وقد يجاب عن ذلك بجعل ما ذكره بعضا من الدليل الأوّل ، فيكون قوله : «وأيضا ... الخ» وجها آخر لإبطال دلالة اللفظ على الاختصاص بالأوّل أو الأخير ، فيكون قد استند في إبطاله أوّلا إلى دعوى الظهور وكون التخصيص بأحدهما تحكّما باطلا وثانيا إلى الدليل المذكور ، فإنّه لو كان في اللفظ دلالة على اختصاصه بأحد الوقتين لزم أحد الأمرين : من التقديم القاضى بعدم الامتثال وبقاء الاشتغال ، وكون الفعل قضاء باعثا على ترتّب العصيان لكونه قضاء عمديّا أخذا بظاهر ما يقتضيه اللفظ من تعين الإتيان به في وقته وعدم حصول الامتثال به. نعم ، لو قام دليل على الإجزاء بأحد الأمرين صحّ البناء عليه ، وقضى بالخروج عما يقتضيه ظاهر اللفظ ، لكنّه غير متحقّق في المقام ، كما ذكره الفاضل المدقّق في تعليقاته على الكتاب.

وأنت خير بما فيه. أمّا أوّلا فلبعده جدّا عن العبارة ، إذ ليس فيها ما يفيد كون المقصود إبطال دلالة اللفظ عليه ، وظاهر العبارة بل صريحها هو دفع اختصاص الوجوب واقعا بجزء معيّن ، حسب ما يذهب إليه أحد الخصوم ويشير إليه : أنّ العلّامة رحمه الله جعل ذلك في النهاية حجّة مستقلّة على المقصود بحيث لا مجال في كلامه للاحتمال المذكور.

وأما ثانيا فبأنّ عدم دلالة اللفظ على اختصاص الوجوب بالأوّل أو الآخر واضح لا مجال لتوهم دلالة اللفظ عليه ، ولذا قطع به في الحجّة من غير أن يستدلّ عليه ، وفرّع عليه كون الحكم بالاختصاص حينئذ تحكّما باطلا فليس استناده



فى إبطال دلالة اللفظ عليه إلى دعوى الظهور وكون التخصيص بأحدهما تحكما كما ذكره المدقق المذكور ، بل الأمر بالعكس ، كيف! وإثبات عدم دلالة اللفظ عليه بكونه تحكما غير معقول ، فإنه إنما يكون تحكما إذا لم يكن فى اللفظ دلالة عليه .

ومن الغريب أن الفاضل المذكور قد ادعى فى تقرير الاحتجاج كون انتفاء تقييد الأمر بجزء مخصوص أمرا ظاهرا ، وحكى الاتفاق على عدم قيام دليل نقلى من الخارج على الاختصاص ، ومع ذلك كيف يعقل تنزيل العبارة على الوجه المذكور؟

وأما ثالثا فبأن الإيراد المتقدم جار بالنسبة إلى التقرير المذكور أيضا ، فإن اريد بقوله : «وهما خلاف الإجماع» أن عدم صحته التقديم واقتضاءه العصيان خلاف الإجماع فالملازمه فى الأول وبطلان التالى فى الثانى ممنوع . وإن اريد به أن اقتضاء ظاهر الأمر ذلك خلاف الإجماع فالملازمه فى المقامين مسلّمه ، لكن بطلان التالى ممنوع ، إذ لا مانع من القول باقتضاء ظاهره ذلك ، إلا أنه قد قضى الدليل الشرعى من الإجماع أو النص بخلافه ، إذ لا يستريب أحد فى جواز التقديم وعدم ثبوت العقاب فى التأخير .

هذا وقد استدلل أيضا للقول المذكور بوجوه آخر :

منها : حصول العلم الضرورى بجواز قول السيد لعبد : «خط هذا الثوب فى هذا الشهر ولا تؤخره عن ذلك الوقت ، وفى أى وقت أتيت به من ذلك الشهر فقد امتثلت أمرى ، ولو أخرته عنه عصيتنى» . وهذا هو معنى الواجب الموسع ، إذ لا يعقل حينئذ كون الإيجاب مضيقا ، ولا عدم إيجابه على العبد شيئا .

وقد يقال : إن التكليف المذكور ينحل إلى أمرين : وجوب الفعل على سبيل التضييق فى آخر أوقات الإمكان ، واستحباب الإتيان به فى أوله بحيث يكون مسقطا للتكليف به فى الآخر . غاية الأمر أنه خلاف ظاهر الإطلاق ، ولا كلام للخصم فى الخروج عن ظاهر الإطلاق ، وإنما التزمه لما زعمه من حكم العقل ، ومع الغض عن ذلك فمرجع الوجه المذكور إلى الدليل المتقدم ، لرجوعه إلى التمسك بالظاهر وإن اختلفا فى ظاهر التقرير .

ومنها : أنه يمكن تساوى أجزاء الزمان فى المصلحة الداعية إلى الفعل ، بأن تكون المصلحة قاضيه بحصول الفعل من غير أن تختص تلك المصلحة بجزء من الزمان دون آخر ، ففى أى جزء أتى به المكلف فقد حصل تلك المصلحة ، فلو أخرج الفعل عن تمام الوقت فانت تلك المصلحة. فهذا الفعل لا يجوز أن يحكم الشارع بتضييقه وإيجابه فى جزء معين من أجزاء الوقت ، لتساوى الأجزاء فى المصلحة الداعية إلى الفعل ، ولا أن يترك الأمر به ، لما فيه من تفويت المصلحة اللازمه ، فلا مناص فى إيجابه على المكلف على وفق المصلحة المفروضه ، فيكون الأمر به على سبيل التوسعه.

ويمكن أن يقال : إنه لا- كلام فى ورود التكليف على النحو المفروض فى الواجبات الشرعيه - مما يكون الشأن فيه ذلك قطعا بحيث لا- مجال لإنكاره - وإنما الكلام فى أنه إذا ورد التكليف على الوجه المذكور ، فهل يتصف الفعل بالوجوب من أول الوقت إلى آخره ، أو أنه يختص بالوجوب بالأول أو الآخر؟ ويكون إتيانه فى الباقي قائما مقامه مثمرا لثمرته ، لما تخيلوه من الوجوه الداله عليه. فمجرد تساوى أجزاء الوقت فى المصلحة الداعية إلى الفعل - بمعنى إحراز تلك المصلحة بأداء الفعل فيه - لا- يقضى باتصاف الفعل فى تمام الوقت بالوجوب. فاللازم فى الوجه المذكور كسابقه من ضم ما ذكرناه فى الوجه الأول من المقدمه القاضيه ببطلان ما زعمه الخصم من الوجه القاضى باختصاص الوجوب ببعض أجزاء ذلك الوقت.

ومنها : أن مرجع الواجب الموسع إلى الواجب المخير ، وقد ثبت جواز تعلق الوجوب بكل من الأبدال على سبيل التخيير ، وقد أشار إلى ذلك جماعه منهم : السيد والشيخ ، والعلامة فى عدّه من كتبه ، والسيد العميدى والفاضل الجواد ، ويستفاد ذلك من كلام المصنف فى جوابه عن حجه الخصم ، لكن ظاهر كلامه يفيد تعلق الوجوب بخصوص كل زمان من تلك الأزمنه تخيرا على وجه الأصاله ، وقد عرفت ما فيه. ولا يتوقف تتميم الاستدلال على ذلك ، بل يكتفى فيه بحصول التخيير على وجه التبعية.

ويمكن تنزيل كلام الجماعه عليه ، ومحصل الكلام حينئذ : أنه إن لوحظ الوجوب بالنسبه إلى الطبيعه المطلقه المقيد به بإيقاعها بين الحدين فلا ريب أنه لا يجوز تركها في الحد المفروض من الزمان مطلقا من غير توقّف قيام بدل مقامه ، فلا شبهه في تحقّق معنى الوجوب بالنسبه إليه. وإن لوحظ ما يتبع ذلك من وجوبها في خصوص كلّ جزء من ذلك الزمان أفاد التخيير بين ذلك الأفراد الواقعه في تلك الأزمنه ليرجع إلى ما مرّ من الواجب المخيّر ، ويأتي في دفعه ما ذكر هناك.

ومنها : أنه مقتضى ظاهر اللفظ ، فإنّ تناول الأمر للفعل في أوّل الوقت كتناوله للفعل في وسطه وآخره من غير فرق أصلا ، فالترجيح بينها بجعل بعضها وقتا للوجوب دون الآخر تكلف.

وأنت خبير بأنّ مرجع الوجه المذكور إلى الوجه الأوّل المذكور في كلام المصنّف.

ويرد عليه : ما مرّت الإشارة إليه ، فإنّ الخصم إنّما يصرفه عن ذلك ، لدعواه قيام الدليل على خلافه ، فالشأن حينئذ في دفع المانع ، لا في إثبات المقتضى حتى يستند فيه إلى الوجه المذكور.

ومنها : أنه لو أتى به في أيّ جزء من أجزاء الوقت لكان مجزيا إجماعا محصّيا للامتثال من غير أن يترتب عليه عقاب ، وإنّما يكون كذلك لو حصلت به المصلحه اللازمه ، وكان إيقاعه في أيّ جزء منه قائما مقام إيقاعه في غيره ، وهو معنى الموسّع.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ جميع ما ذكر من الوجوه - على فرض صحّتها - إنّما تفيد جواز التوسعه في الواجب ، وأمّا كون التوسعه على الوجه الذي ادّعاه المصنّف من الرجوع إلى الواجب المخيّر - حسب ما مرّ الكلام فيه - فلا دلالة فيها عليه أصلا.

**قوله : (إنّ الأمر ورد بالفعل ... الخ).**

يتلخّص من كلامه وجهان :

ص : ٣٤٥

أحدهما : الاستناد إلى ظاهر الأمر ، حيث إنّه ظاهر في الوجوب العيني دون التخييري ، حسب ما عرفت الوجه فيه في محله .

وثانيهما : أنّه لا إشكال لأحد في عدم دلالة صيغته الأمر على وجوب العزم ، ولم يقدّم على وجوبه دليل آخر من الخارج ، كما سيظهر عند إبطال دليل الخصم ، فالأصل يقتضى عدم وجوبه .

هذا وقد يستدل لذلك بوجوه آخر :

الأوّل : أنّ البدليّ قاضيه بمساواته للمبدل في الحكم وقيامه مقامه ، ومن البين أنّه لو أتى بمبدله - أعنى الفعل - قضى بسقوط التكليف بالمرّة ، فيلزم أن يكون العزم أيضا كذلك ، ولا قائل به .

وأورد عليه بوجوه :

أحدها : أنّه إنّما يكون بدلا عن الفعل في أوّل الوقت - مثلا - فيكون قائما مقام الفعل الواقع فيه ، لا في جميع الأوقات .

ويدفعه : أنّه إذا قام مقام الفعل في الأوّل قضى بسقوط التكليف به في باقى الوقت ، إذ لا تكرار في التكليف ، ولا يجب الإتيان بالفعل زائدا على المرّة ، والمفروض الإتيان ببديل الواجب ، فلا بدّ من سقوط التكليف بالمرّة .

وقد اختار شيخنا البهائي ذلك في الجواب عن الحجّة المذكورة ، حيث قال : إنّ العزم بدل من الفعل في كلّ جزء لا مطلقا ، وقد عرفت ما فيه . ويمكن تنزيل كلامه على الجواب المختار ، كما ستجىء الإشارة إليه ، لكنّه بعيد عن كلامه .

ثانيها : أنّنا لا نقول بكون مجرد العزم بدلا عن الفعل في الأوّل ، بل العزم عليه والفعل في الثانى بدل عنه والعزم عليه ، والفعل في الثالث بدل عن الفعل في الثانى ، وهكذا ، فلا يكون العزم وحده بدلا عن الفعل في الأوّل حتّى يكون الإتيان به قائما مقامه ، حسب ما مرّت الإشارة إليه .

وفيه : ما مرّ بيانه من مخالفته لكلام القوم ، ومن الاكتفاء حينئذ ببدليّ الفعل اللاحق من غير حاجه إلى ضمّ العزم ، فإنّه إذا صحّ جعله جزءا من البدل صحّ كونه تمام البدل .

ثالثها : ما ذكره السيّد من منع كون الإتيان بالبدل مسقطا لوجوب المبدل ، وقد عرفت ما فيه .

رابعها : أنّه ليس العزم بدلا من نفس الفعل ، وإنّما هو بدل من تقديمه ، لتخيره بين تقديمه وبين العزم على إتيانه فيما بعد ، أشار إلى ذلك العلامة في النهاية .

وفيه : أنّ المفروض وجوب الفعل على سبيل التوسعه ، فلا يجب التقديم حتّى يجب العزم بدلا عنه .

ويدفعه : أنّ مرجع ما ذكره إلى ما قرّناه من ثبوت تكليفين في المقام عند القائل المذكور ، أعنى نفس الفعل ووجوب المبادره إليه على حسب الإمكان ، والعزم إنّما يكون بدلا عن وجوب المبادره فيقوم مقامه إلى أن يتضيق الوقت فيتعيّن الفعل ، وغايه ما يسلم من جواز التأخير في الموسع إنّما هو مع العزم على الفعل ، لا مطلقا ، كيف ومن البين أنّ هؤلاء الجماعة لا يجوزون التأخير من دونه .

الثاني : أنّ القائل ببديئه العزم يقول بوجوب العزم في الوسط كما يقول بوجوبه في الأوّل ، فيلزم حينئذ تعدّد البدل مع اتّحاد المبدل ، وهو خروج عن مقتضى البديئه ، فإنّ البدل إنّما يجب على نحو المبدل فإذا كان البدل واجبا مرّه وكان العزم الأوّل بدلا عنه لم يعقل ثبوت بدل آخر عنه بعد ذلك .

واجب عنه : بأنّ العزم أوّلا إنّما يكون بدلا عن الفعل في الأوّل ويسقط به مبدله ، والعزم ثانيا بدل عن الفعل في الثاني ويسقط به ، وهكذا .

ويدفعه : ما عرفت من أنّه لا تكرر هنا في وجوب الفعل ، فإذا كان العزم أوّلا قائما مقام الفعل أوّلا قضى بسقوط التكليف رأسا ، فالحقّ في الجواب ما عرفت من التزام القائل المذكور بتكليفين ، وينحلّ التكليف الثاني منهما إلى تكاليف عديده ما بقى التكليف الأوّل ، ويقوم العزم مقام كلّ واحد منها ، وينتفى موضوع ذلك التكليف عند تضيق وقت الفعل فيسقط التكليف به ، وينحصر الأمر في التكليف الأوّل ، أعنى إيجاد الفعل .

وقد يشكل ذلك : بأنّ العزم إذا كان بدلا عن الفور المذكور يبقى أصل الفعل إذا

خاليا من البديل فيجوز تركه قبل الزمان الأخير بلا بديل ، ووجوب الفور على الوجه المذكور لا يدرجه في حدّ الواجب. نعم ، لو لم يكن هناك بديل عن الفور وكان الإقدام عليه أولا واجبا اكتفى به في ذلك حسب ما مرّت الإشارة إليه ، لكنّ المفروض قيام العزم مقام الفور ، فحينئذ يجوز ترك الطبعه أولا ، وثانيا إلى الزمان الآخر بلا بديل عنها ، فالإشكال على حاله.

ويمكن دفعه : بأنّ مفاد وجوب الفور هو وجوب أداء الفعل فورا ، ومفاد بدليته العزم عن الفور هو تخيير المكلف بين أداء الفعل فورا والعزم على أدائه في الثانى والثالث ، فيكون أداء الفعل فى الأول واجبا على سبيل التخيير ، وهو الذى رامه القائل ، فلا ينافيه عدم كون العزم بدلا عن مطلق الفعل ، إذ ليس مقصود القائل المذكور إلّا دفع الشبهه من عدم اتّصاف الفعل الواقع أولا وثانيا - مثلا - بالوجوب ، نظرا إلى جواز تركه حينئذ بلا بديل (١). وهذا القدر كاف فى ما هو ملحوظ فى المقام ، ومع الغضّ عن ذلك فالمقصود بذلك إدراج الفعل حينئذ فى الواجب ، لصدق عدم جواز ترك مطلق الفعل حينئذ على تقدير العزم ، وهو كاف فى إدراجه فى حدّ الواجب وانفصاله عن المنسوب ، إذ الواجب ما لا- يجوز تركه فى الجملة ، والعزم وإن كان بدلا عن تعجيل الإتيان به فى الأول إلّا أنّه لا يجوز ترك مطلق الفعل حينئذ مع ترك العزم ، لوجوب التعجيل على سبيل التخيير بينه وبين العزم ، ووجوب نفس الفعل حينئذ من جهة المنع من تركه على تقدير عدم العزم على الإتيان به فى ما بعده ، فهو أيضا ممّا لا يجوز تركه فى الجملة. هذا.

ثمّ إنّّه يمكن أن يقال : أنّه لا- تعدّد فى المقام فى الأبدال ، ولا فى الواجب المبدل ، فإنّ وجوب المبادره إلى الفعل أمر واحد مستمر إلى أن يأتى المكلف بالفعل ، وكذلك العزم على أداء ذلك الفعل واجب واحد يقوم مقام الواجب المذكور عندهم يستمرّ باستمرارها ، حتّى أنّه لا يجب عليه تجديد العزم فى كلّ آن ،

---

(١) فى (ف) : والمفروض أنّ جواز تركه إلى بديل بلا بديل.

بل عزمه أولاً على أداء الفعل كاف بالنسبة إلى الأزمنة اللاحقه ما لم يتردد فيه ، أو ينوى خلافه ، كما هو الحال في التيه بالنسبه إلى العبادات الطويله.

وقد أشار إلى ذلك في البرهان حيث قال : المذى أراه أنهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء الثانى ، بل يحكمون بأن العزم الأول ينسحب على جميع الأزمنه المستقبليه كانسحاب التيه على العبادات الطويله مع عزمها. هذا.

وقد ذكر المصنّف في الحاشيه بعد ما أشار إلى الحجّتين المذكورتين : أنه إنّما عدل عنهما لما هو التحقيق من أنّ القائلين ببدليته العزم لم يجعلوه بدلا عن نفس الفعل ، بل عن إيقاعه ، فالمبدل منه هو إيقاعات الفعل فى أجزاء الوقت ، والبديل هو إيقاعات العزم فيها إلّا فى الجزء الأخير ، فكلّ واحد منهما متعدّد ، وكلّ مبدل يتأتّى به ببدله.

وأنت خير بما فيه ، كما مرت الإشارة إليه. وأيضا إيقاع الفعل فى الأوّل قاض بسقوط التكليف فكيف يعقل القول بحصول البدليته وبقاء التكليف مع الإتيان بالبديل؟

والحاصل : أنّ إيقاعات الفعل وإن كانت متعدّده لكن لا- يجب الإتيان بها أجمع ، بل يكفى إيقاع واحد منها ، فكيف! يقال بوجود المتعدّد فيما هو بدل عنه.

ويمكن تنزيل كلامه على ما ذكرناه من وجوب التقديم وقيام العزم مقامه ، فما ذكره من تعدّد الواجبات والأبدال لا يلزم أن يكون على سبيل الحقيقه ، بل يكفى أن يكون ذلك فى تحليل العقل حسب ما قدّمنا الإشارة إليه.

الثالث : أنه لو كان العزم بدلا لم يجز فعله مع قدره على المبدل كسائر الأبدال مع قدره على مبدلاتها.

وضعفه ظاهر ، لمنع كون ذلك من أحكام البديل ، لوضوح انقسام الأبدال إلى الاختياريه والاضطراريه ، وقد أشار إلى ذلك جماعه ، منهم السيد فى الذريعه ، والعلّامه فى النهايه.

الرابع : أنّ العزم من أفعال القلوب ، ولم يعهد من الشرع إقامة أفعال القلوب مقام أفعال الجوارح ، ووهنه ظاهر ، إذ لا حجّه فى مجرّد ذلك.

## قوله : (لم يفصل عن المندوب).

قد عرفت أنّ المتّصف بالوجوب الموسّع إنّما هو مطلق الفعل الواقع في الزمان المضروب له ، وتركه (١) إنّما يتحقّق بتركه في جميع الزمان المضروب له ، وليس تركه في أوّل الوقت ووسطه تركا للواجب ، بل يكون ذلك تأخيرا له.

والمعتبر في الواجب إنّما هو المنع من الترك دون المنع من التأخير ، وأمّا خصوص الأفعال الواقعة في أجزاء ذلك الزمان فإنّما يتّصف بالوجوب من حيث انطباق الواجب عليه ، وكونه فردا منه ، لا من حيث الخصوصيّة الحاصلة فيه ، كما هو الشأن في سائر أفراد الواجبات فإنّها إنّما تكون واجبه من حيث انطباق الطبيعه الواجبه عليها ، لا من جهه الخصوصيّة المأخوذه معها ، ولذا يجوز ترك كلّ من الأفراد واختيار الآخر.

إذا عرفت اختلاف الجهتين المذكورتين فلا- ينافي وجوب الفرد من جهه حصول الماهية في ضمنه جواز تركه بالنظر إلى الخصوصيّة الحاصلة معه ، وإنّما ينافيه جواز ترك الماهية إذا لوحظت على الوجه المذمى تعلق الطلب بها ، فإنّ جواز تركها بالملاحظه المذكوره قاض بعدم انفصالها عن المندوب ، وأمّا إذا لم يجوز تركها على الوجه المذكور فالانفصال عن المندوب واضح وإن جاز تركها بملا-حظه اخرى. وليس ذلك من اجتماع وجوب الفعل وجواز تركه في محلّ واحد ، إذ جواز ترك الفعل من جهه لا- يستلزم جواز تركه بحسب الواقع مطلقا ، فالحاصل في المقام هو اجتماع الجهتين ، لا اجتماع الحكمين ، ولا مانع منه أصلا ، كما لا يخفى.

والحاصل : أنّ الوجوب المتعلّق بالطبيعه متعلّق بأفرادها من حيث كون الأفراد نفس الطبيعه ، ووجوب الفرد بذلك الأمر عين وجوب الطبيعه ، وإذا كانت الطبيعه المفروضه ممّا لا- يجوز تركها - كما قرّرناه - لم يعقل عدم انفصال الواجب في المقام عن المندوب ، وجواز ترك الفرد نظرا إلى الخصوصيّة الملحوظه معه

---

(١) في (ف) : المضروب أو تركه.



لا ينافى وجوبه بالاعتبار الأوّل ، فغايه الأمر جواز ترك أداء الطبعه به ، وذلك لا ينافى وجوبها أصلا ، وقد مرّ توضيح القول فى ذلك.

ثم إنّ الطبعه المفروضه من حيث إطلاقتها متعلّقه للأمر بالأصالة متّصفه بالوجوب التعيينى أصاله ، وهى بتلك الاعتبار ممّا لا يجوز تركه مطلقا ، ومن حيث تقييدها بخصوصيات الأفراد متّصفه بالوجوب التخيرى التبعى الّذى هو عين الوجوب التعيينى المذكور المغاير له بحسب الاعتبار ، حسب ما مرّ بيانه ، والانفصال عن المندوب بالملاحظه المذكوره ظاهر أيضا.

**قوله : (وهو أنه لو أتى بأحدهما أجزاء ... الخ).**

لا يخفى أنّ حصول الأجزاء بمجرد الإتيان بأحد الفعلين والعصيان بالإخلال بهما لا يقضى بتعلّق الوجوب بكلّ من الأمرين على سبيل التخير ، لإمكان أن يكون الأمر بالثانى مرتّباً على ترك الأوّل ، فلا- وجوب للثانى لا عينا ولا تخيرا مع الإتيان بالأوّل ، ويجب عينا مع ترك الأوّل ، أو يكون سقوط الثانى مترتباً على فعل الأوّل فيجب الثانى عينا مع ترك الأوّل ، ولا وجوب أصلا مع الإتيان به ، ألا- ترى أنّه لو ترك الزوج طلاق زوجته والإنفاق عليها عصى ، ولو أتى بأحد الأمرين أجزاءه؟ وكذا الحال فى تخيره بين السفر فى شهر رمضان والمقام وأداء الصيام.

هذا إذا اريد بالأجزاء ارتفاع الإثم وانتفاء العصيان. ولو اريد به تحقّق الطاعه وحصول الامتثال على الوجهين فليفرض ذلك فيما إذا وجب عليه السفر ، فإنّه لو ترك الأمرين حينئذ عصى ، ولو أتى بأحدهما اكتفى به فى حصول الامتثال ، ومن الواضح عدم كونه من الوجوب التخيرى فى شىء.

والحاصل : أنّ الأمر المذكور من لوازم الوجوب التخيرى ، واللازم قد يكون أعمّ من الملزوم ، فلا- يلزم من ثبوته فى المقام ثبوت الوجوب التخيرى.

**قوله : (أنا نقطع بأنّ الفاعل للصلاه ... الخ).**

يمكن تقرير الجواب المذكور بتمامه معارضه ، فأراد بذلك إثبات أنّ الوجوب فى ذلك ليس على سبيل التخير ، إذ لو كان كذلك لزم أن يكون حصول الامتثال

بالفعل من جهة كونه أحد الواجبين المخيرين ، وليس كذلك كما يعرف من ملاحظه الشرع، وأن يكون العصيان المترتب على ترك العزم لا- من جهة تركه بخصوصه ، بل لكونه تركا لأحد الأمرين اللذين وجبا عليه على سبيل التخيير ، حسب ما مرّت الإشارة إليه.

ويمكن أن يقرّر كلّ من الوجهين معارضه مستقلّه ، فيكون كلّ منهما جوابا مستقلا على سبيل المعارضه ، وقد يومی إليه قوله : وأيضا.

ويمكن أن يقرّر ذلك منعا ، ويكون كلّ من الوجه الأول والثاني سندا للمنع.

وقد يقرّر الأول معارضه والثاني منعا ، وهو أبعد الوجوه ، وقد يستظهر ذلك من قوله : ليس لكون المكلف الخ لإشعاره بمنع حصول التخيير بين الأمرين ، وهو كما ترى لعدم ظهور ذلك في المنع أصلا ، بل مقصوده نفى ذلك ليدفع به ما توهم من ثبوت حكم الخصال في المقام.

### قوله : (حكم من أحكام الإيمان ... الخ).

إن اريد به أنّه لانزم من لوازم الإيمان وتابع لحصوله فضعه ظاهر ، لوضوح أنّ نفس الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات ليس من لوازم الإيمان فكيف العزم عليهما؟ كيف! ولو كان ذلك من لوازم الإيمان لما صحّ تعلق التكليف بها بعد حصول الإيمان ، فلا يتفرّع عليه ما ذكره من وجوب ذلك مستمرا عند الالتفات إلى الواجبات.

وإن اريد به أنّ وجوبه من الأحكام التابعه للإيمان فليس هناك وجوب للعزم قبل حصول الإيمان ، وإنّما يجب ذلك بعد حصوله ففيه : أنّه لا وجه حينئذ للتفصيل ، فإنّه إن قلنا بكون الكفّار مكلفين بالفروع كان العزم المذكور واجبا على الكفّار أيضا كغيره من الواجبات ، وإن لم نقل بكونهم مكلفين بالفروع لم يتحقّق التكليف به ولا بغيره.

وقد يقال : إنّ العزم على الواجبات ليس واجبا في نفسه ، بل لأنّ قضيه وجوب الطاعه على المكلف أن يعزم على كلّ فعل يعتقد أمر المولى به ، وإلّا لم

يكن مطيعا له في حكم العقل مطلقا ، أو مع قصد عدم الامتثال ، وهو لازم ، لعدم قصد الامتثال بعد التفطن على ما ظنّ ، وهذا المعنى إنّما يثبت بعد اعتقاد وجوب الشيء وأما قبله كما هو الحال في الكفار فلا ، وهو كما ترى لا يتم في جميع أقسام الكفر.

### قوله : (وهو كما ترى).

كأنه أراد بذلك منع كلّ من المقدمتين المذكورتين ، لإمكان خلوّ المكلف عن العزمين مع شعوره بالفعل كما في المتردد ، ومع تسليمه فحرمه العزم على الحرام ممنوعه أيضا. وقد يخصّ القول بوجوب العزم بما بعد دخول الوقت ، نظرا إلى أنه إذا أمر المولى عبده بشيء ولم يأت العبد ولا كان عازما على فعله عدّ عاصيا في العرف وذمّه العقلاء ولو قبل مضيّ آخر الوقت ، ولذا لو مات حينئذ فجاء صحّت عقوبته ، فيفيد ذلك وجوب العزم ، إذ لا عصيان في ترك الفعل قبل تضيّق الوقت.

وفيه أيضا ما عرفت ، واستحقاقه العقوبة في الفرض المذكور إن تمّ فإنّما هو لصدق كونه تاركا للواجب عمدا ، لا لمجرّد ترك العزم. هذا.

وقد يستدلّ أيضا على بدليته العزم بوجه آخر ، وهو : أنه لو لم يجب البديل لزم تساوى حال الفعل قبل دخول الوقت وبعده ، والتالي واضح الفساد.

أما الملازمة فلجواز تركه قبل دخول الوقت ، لا إلى بدل ، وجواز تركه كذلك بعد دخوله فيتساويان.

وقد أشار إلى ذلك في الزبده وشرحها ، وضعفه ظاهر ، فإنّه إن اريد تساويهما من كلّ وجه فهو واضح الفساد ، ضروره أنّ الإتيان به قبل دخول الوقت بدعه ، ولو من جهة قصده به امتثال التكليف المفروض ، بخلاف ما بعد دخول الوقت.

وإن اريد به عدم الفرق بينه وبين ما لا يجب الإتيان به فلا ينفصل عن المندوب ، فيرجع إلى الوجه الأوّل ، فلا وجه لعدّه دليلا آخر. وحينئذ يرد عليه ما يرد على الوجه المذكور.

وقد يدعى الإجماع على المسألة ، لما عرفت من عباره السيّد ، وهو موهون

جدًا ، إذ لا- دلالة فيها على ذلك ، وعلى فرض دلالتها فالخلاف في المسألة كما هو مشهور، بل الشهره المتأخره قائمه على خلافه ، فدعوى الإجماع في مثلها موهونه جدًا غير صالحه للاعتماد عليها.

### قوله : (لأدائها إلى جواز ترك الواجب ... الخ).

يمكن تقرير الاحتجاج بكل من الوجهين المتقدمين لقضاء التوسعه في الوقت بجواز ترك الفعل في أول الوقت ووسطه ، وهو ينافي الوجوب ، ولقضاء جواز التأخير بانتفاء الإ-ثم مع الموت فجأه في أثناء الوقت ، فيلزم من ذلك جواز ترك الفعل مطلقا المنافي لوجوبه ، وكان هذا الوجه أوفق بظاهر العبارة.

وأنت خير بأن الوجه المذكور لو تم في الجملة فلا- يتم على القول ببدليته العزم ، فهو على فرض صحته إنما يفيد عدم جواز الفضيله في الوقت مع انتفاء بدليته العزم ، فلو قيل ببدليته العزم اندفع ما توهم من المفسده ، فلا يصح الاستناد إلى الوجه المذكور في إثبات كل من الأمرين المذكورين إلّا بعد إبطال الآخر.

### قوله : (لما خرج عن العهده ... الخ).

إن أراد به عدم حصول الإتيان بما هو الواجب وعدم تحقّق الامتثال بأدائه في الأوّل فمسلم ، لكنّ عدم الخروج بذلك عن عهده التكليف ممنوع ، لإمكان أن يكون ما تقدّم على وقت الوجوب نفلا- يسقط به الفرض حسب ما مرّ بيانه ، فلا يتعلّق الوجوب بالفعل حين مجيء وقت الوجوب ، فغايه الأمر حينئذ حصول التوسعه في وقت الأداء لا في وقت الوجوب ، وهو ممّا لا مانع منه أصلا ، ولا يرد الشبهه المذكوره بالنسبه إليها مطلقا.

وإن اراد به عدم الخروج عن عهده التكليف بأدائه في الأوّل مطلقا فهو ممنوع ، والسند ظاهر مما مرّ.

### قوله : (وهو باطل أيضا).

كما تقدّمت الإشارة إليه في الاحتجاج على المختار ، حيث ادّعى الإجماع على عدم كونه عاصيا بالتأخير ، لكن قد عرفت أنّ القدر المسلم انتفاء العقوبه مع

التأخير ولو من جهه عقوبه الأمر. وأما عدم جواز التأخير فى الجملة فبطلانه غير مسلم عند الخصم.

**قوله : (لعصى بتأخيره ... الخ).**

إن أراد بالعصيان مجرد مخالفة الأمر الإيجابى وإن لم يترتب عليه عقوبه فقيام الإجماع على بطلان التالى ممنوع ، لذهاب الخصم. وإن اريد به العصيان الذى يترتب عليه العقاب فالملازمه ممنوعه ، فإن ذلك من لوازم الواجب المصطفى بمعناه المعروف ، وأمّا الواجب الموسع فلا يترتب على تأخيره عقوبه وإن كان على حسب ما يعتقد القائل المذكور ، فإن الفرق بينه وبين سائر الواجبات عنده فى حصول العفو هنا مع التأخير إلى مدّه معيّنه ، بخلاف غيره من الواجبات.

**قوله : (وجوابه منع الملازمه).**

لمّا توهم المستدلّ كون جواز الترك منافيا للوجوب مطلقا زعم أنّ وجوب الفعل فى أوّل الوقت قاض بعدم جواز تركه فيه ، أعنى تأخيره عنه ، وإلا لزم خروج الواجب عن كونه واجبا حسب ما مرّ فى كلام القائل بالاختصاص بالأوّل فى بيان منع الفضله فى الوقت ، فإذا لم يكن واجبا فى الأوّل تعين وجوبه فى الآخر ، فأجاب عنه : بأنّه لا منافاه بين وجوب الفعل وجواز تركه فى الجملة ولو إلى بدل ، كما فى المخير على ما هو الحال فى المقام. نعم ، لو جاز تركه مطلقا لنافى الوجوب.

**قوله : (وينبغى أن يعلم أنّ بين التأخير ... الخ).**

هذا كالصریح فى ما ظهر من عبارته السابقه من كون الواجب الموسع فى الحقيقه واجبا تخييريا ، وقد عرفت بعده ، وأنّه لا قاضى بالتزامه.

**تنبيهات الواجب الموسع**

وينبغى فى المقام بيان امور :

أحدها : أنّه لا ريب فى أنّ الواجبات الموسّعه تتضمّن بظنّ الفوات مع التأخير ، بمعنى أنّه لا يتعين الإتيان بها حينئذ ، ولا يجوز للمكلف تأخيرها عن ذلك الوقت ، وقد نصّ عليه جماعه من الخاصّه والعامّه من دون ظهور خلاف فيه ، بل نصّ

ص: ٣٥٥

بالإتفاق عليه جماعه ، منهم الفاضل الجواد ، والفاضل الصالح ، والآمدى ، والحاجبى ، واحتجّ عليه بعد الإتفاق عليه حسب ما ذكر بامور :

الأول : أنّه لو لا ذلك لزم خروج الواجب عن كونه واجبا ، إذ مع جواز التأخير حينئذ يلزم جواز ترك الواجب فى الغالب ، وهو ما ذكر من اللازم.

وفيه : أنّه إنّما يلزم خروج الواجب عن الوجوب لو جاز تركه مطلقا ، ومن السبب خلافه ، لعدم جواز تركه على تقدير القطع بالفوات ، وفى صورته تضييق الوقت ، وذلك كاف فى حصول معنى الوجوب والفرق بينه وبين الندب ، لما عرفت من أنّ الواجب ما لا يجوز تركه فى الجملة.

الثانى : أنّ التكليف بالفروع دائر مدار الظنّ ، فإنّ المرء متعبّد بظنّه ، فيكون الظنّ فى المقام قائما مقام العلم.

وفيه منع حجّيه الظنّ فى الفروع مطلقا ، سيّما فى المقام حيث إنّ من قبيل الموضوع الصرف ، وما ورد من أنّ المرء متعبّد بظنّه لم يثبت وروده عن صاحب الشريعة ، فلا وجه للاتّكال عليه.

الثالث : أنّه مع ظنّ الفوات بالتأخير لا يمكن أن يتحقّق منه العزم على الفعل فى الآخر ، فإذا ترك الفعل حينئذ كان تاركا للفعل والعزم معا فيكون عاصيا ، فيتعيّن عليه الإتيان بالفعل.

وفيه بعد تسليم امتناع حصول العزم منه حينئذ : أنّه مبنيّ على القول ببدليّته العزم ، وهو ضعيف حسب ما مرّ.

الرابع : أنّا نجد حكم العقل حينئذ حكما قطعيا بعدم جواز التأخير ووجوب المبادره إلى الفعل ، فيجب الأخذ به.

وفيه : أنّه ليس ذلك من الفطريّات ، ولا من الوجدانيّات ونحوهما حتّى يدعى الضروره فيه ، فلا بدّ من بيان الوجه فى قطع العقل به حتّى ينظر فيه.

قلت : ويمكن الاحتجاج عليه بوجهين :

أحدهما : أنّ ذلك قضيه وجوب الامتثال بحسب العرف ، فإنّ وجوب الفعل

على المكلف وإلزام المكلف إتياء قاض عرفا بتعيين الإتيان به حينئذ ، وإلا عدّ عاصيا مخالفا للأمر مع التأخير وحصول الترك ، بل متهاونا في أداء مطلوب الأمر ، معرّضا نفسه للمخالفة ولو مع خطأ ظنّه ، ألا ترى أنّه لو أمر المولى عبده بشراء اللحم كذلك واتفق أنّه ظنّ العبد فوات الشراء مع التأخير فتعمّد التأخير فلم يتمكّن من الإتيان به عدّ عاصيا مفوّتا لمطلوب مولاه؟!!

ثانيهما : أنّه مع وجوب الفعل وإلزام الشارع إتياء وعدم إذنه في الترك لاشتماله على المصلحة التي لا يجوز للمكلف تفويتها يحكم العقل بتعيين الإتيان به حينئذ ، احتياطا لتحصيل المطلوب بعد العلم باشتغال الذمّه به ، ودفعًا للضرر المظنون بسبب التأخير.

وكما أنّ اليقين بالاشتغال يستدعى تحصيل اليقين بالفراغ وأداء ما يعلم معه بتفريغ الذمّه كذا يقضى بتحصيل اليقين بالخروج عن عهده ذلك التكليف ، وعدم حصول الترك له ، ولا يكون ذلك إلّا بالإتيان به عند ذلك وعدم تأخيره عنه.

بل قد يشكل جواز التأخير في صورة الشكّ في الأداء مع التأخير ، كما سنشير إليه ، إذ قضيه ما ذكرناه مراعاة الاحتياط في التعجيل عند حصول التردّد ، إلّا أن يقوم دليل قاطع لعذر المكلف يفيد جواز التأخير حينئذ ، كما قام الدليل عليه في صورة ظنّ البقاء.

والحاصل : أنّ الإذن المستفاد من الشارع في التأخير لا يعمّ صورته ظنّ الفوات ، وكذا حكم العقل بجواز التأخير للفعل . وقضيه حكم العقل بملاحظته ثانيهما هو لزوم التعجيل ، ولا فرق حينئذ بين الواجبات الموسّعة الموقّته وغيرها من الموسّعات المطلقة ، بل الحال في الأخير أظهر . والظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه في المقامين ، ولو كان ظنّ الفوات بسبب ظنّه تضيق الوقت وفواته مع التأخير ، فالظاهر وجوب التعجيل حينئذ أيضا لعين ما ذكر . ويحتمل عدمه استصحابا لبقاء الوقت ، سيّما إذا لم يمكن استعلام الحال لظهور الفوات مع التأخير ، ولو أحرّ حينئذ فلم يعلم فوات الوقت بنى على الأداء ، لما ذكر من الاستصحاب ، فلا عبره بالظنّ

فى الفوات مطلقا وإن اكتفى به فى الحكم بدخول الوقت فى بعض الصور ، وحينئذ فىمكن الحكم بأدائیه الظهرین مع جواز أداء العشاءین أيضا ، ولا یخلو عن بعد ، وقد یقال بقضاء ما دلّ على الاکتفاء بالظنّ فى الدخول بقضائه به فى الحكم بالخروج أيضا ، وفیه تأمل وإن لم یخل عن قرب .

ثانیها : أنه لا إشکال فى حصول العصیان لو آخر الواجب حينئذ فلم یتمکن من فعله فهو کتعمد الترك ، وأما إذا أخره وانکشف فساد ظنه فأتى بالفعل بعد ذلك فلا عصیان بالنسبه إلى الأمر المتعلق بالفعل ، لإتیانه به . وهل یكون عاصیا بالتأخیر؟ الظاهر ذلك ، بل هو ممّا لا ینبغى التأمل فیه ، لما عرفت من وجوب إقدامه إذا على الفعل ، فىكون مخالفته عصیانا ، وقد نصّ علیه جماعه .

وعن القاضى أبى بكر فى المسأله الآتیة دعوى الإجماع علیه ، كما هو الظاهر ، إذ لم یظهر فیه مخالف سوى ما یظهر من شیخنا البهائى من التوقّف فیه .

وقد یرتفع من العلامه فى النهایه منعه لذلك فى دفعه حجّه القاضى فى المسأله الآتیة بعد نقله عنه حکایه الإجماع على العصیان ، حیث منع من تحقّق العصیان بعد ظهور بطلان الظنّ ، إذ بعد تسلیم تحقّق التضحیق وتعیّن الإتیان بالفعل حينئذ کیف یعقل انتفاء العصیان مع المخالفه؟ وكأنّه أراد به عدم حصول العصیان بالنسبه إلى أصل الواجب ، أو عدم ترتّب العقوبه على تلك المعصیه .

وکیف كان فما یرتفع من ظاهره ضعیف جدا ، وكأنّه ذکر ذلك إیرادا فى مقام الردّ ، لا اعتقادا ، وإلا بالمنصوص به فى كلامه فى موضع آخر تحقّق العصیان .

واختار بعض أفاضل المتأخرین عدم العصیان ، معللا- بأن وجوب العمل بالظنّ لیس وجوبا أصليا كوجوب الصلاه ، بل هو وجوب توصلی من باب المقدمه ، كالصلاه إلى الجوانب الأربعة ، وترك وطء الزوجه عند اشتباهها بالأجنيبه .

ولا- عقاب على ترك المقدمات ، وإنما یرتّب العقاب على ترك نفس الواجب ، وهو كما ترى ، إذ لو أراد بذلك المنع من وجوب التعجيل لمنعه وجوب المقدمه



فلا عصيان حينئذ من جهتها فهو فاسد ، إذ المفروض تسليمه الوجوب في المقام وتضييق الواجب عنده من جهة الظن المفروض .

وإن أراد به عدم تحقق العقوبة على ترك المقدمه نفسها فيه : أنّ حصول العصيان غير متقوم بترتب العقوبة ، ولو سلم ملازمته لاستحقاق العقوبة ، فليس استحقاق العقوبة المترتب على ترك المقدمه إلّا من جهة ترك نفس الواجب ، نظرا إلى أداء تركها إلى تركه كما مرّ الكلام فيه ، وهو كاف في حصول العصيان في المقام .

فإن قلت : إنّ المفروض في المقام عدم أداء تركها إلى ترك الواجب لانكشاف الخلاف ، فلا يترتب عليه العقوبة من جهة الأداء أيضا .

قلت : من البين أنّ وجوب التعجيل في الفعل حينئذ ليس من جهة توقّف الفعل عليه واقعا ، وإلّا لما أمكن حصوله من دونه ، ضروره عدم إمكان حصول الواجب من دون مقدمته ، وإلّا لم يكن مقدمه له ، بل إنّما يجب ذلك من جهة كونه مقدمه للعلم بالخروج عن عهده التكليف حينئذ ، حيث إنّ الواجب عليه العلم بعدم الإقدام على ترك الواجب المتوقّف على الإقدام على الفعل حينئذ حسب ما قرّرناه ، فالعصيان من الجهه المذكوره حاصل في المقام قطعا ، سواء انكشف الخلاف أو لا ، وترك الإتيان بالفعل حينئذ مؤدّ إليه يقينا .

والحاصل : أنّ التجزى على ترك الواجب أو فعل الحرام محرّم ، ويتوقّف الاحتراز عنه على التعجيل في الفعل في المقام ، كما أنّه يتوقّف على الصلاه إلى الجواب الأربعة ، وترك وطبع المرأتين عند الاشتباه ، فلو قصّر في ذلك بتأخير الفعل في المقام أو الاقتصار على الصلاه إلى الجهه الواحده أو وطئ واحد منهما فقد تجزى على العصيان ، وعصى من تلك الجهه قطعا ، وإن انكشف خلاف ظنّه في المقام ، أو تبين بعد ذلك مصادفه ما فعله للجهه اتّفاقا ، أو كون الموطوءه هي زوجته ، إذ قضيه ذلك عدم تحقق العصيان بالنسبه إلى التكليف المتعلّق بنفس الفعل .

وأما بالنسبة إلى تكليفه بتحصيل اليقين بتفريغ الذمّه بعد تيقّن الاشتغال ، ووجوب تحصيل الاطمئنان حينئذ بعدم الإقدام على ترك الواجب وفعل الحرام فلا ، إذ من البين عدم حصول الواجب المذكور ، واستحقاقه العقوبه إنّما هو من تلك الجهة ، لا من جهة ترك المقدمه نفسها.

كيف؟ ومن البين أنّ تكرار الفعل في اشتباه القبلة والاجتناب عنهما في اشتباه الزوجه إنّما هو من قبيل مقدمه العلم دون مقدمه نفس الواجب ، وترتب العقاب على ترك المقدمه المفروضه ، إنّما هو من جهة عدم حصول الواجب الّذى هو العلم ، فكذا الحال في المقام ، وانكشاف التمكّن من أداء الواجب بعد ذلك غير قاض بانتفاء الإثم ، كما هو الحال في المثالين ، سواء قلنا بوجوب المقدمه أو لم نقل به ، فترتب العقاب على ترك المقدمه في المقام إنّما هو من جهة أدائه إلى ترك الواجب المذكور والإقدام على التجزى على ترك الواجب دون ترك نفس الفعل ، وذلك ظاهر.

ثالثها : أنّه لو ظهر كذب ظنّه فأتى بالفعل في الوقت المفروض فهل يكون مؤدياً أو قاضياً؟ فيه خلاف ، والمعروف هو الأوّل ، بل الظاهر إطباق علمائنا عليه ، إذ لم ينقل منهم خلاف في ذلك ، والخلاف فيه محكي عن القاضي أبي بكر من العامه ، فقد اختار كونه قاضياً ، والحقّ هو الأوّل ، والوجه فيه واضح ، نظراً إلى وقوعه في الوقت المقدّر له شرعاً ، ووجوب التعجيل فيه عند ظنّ الفوات إنّما كان من جهة الاطمئنان بعدم تفويت الواجب حسب ما مرّ ، لا من جهة كون ذلك هو وقته الموظّف له.

وتوضيح ذلك : أنّ وقت الموسّع محدود واقعا بأحد الأمرين من الحدّ المعين من الوقت وما ينتهي إليه التمكّن من الفعل ، فيدور تحديده في الواقع بين الأمرين ، ويكون السابق منهما هو حدّه الّذى ينتهي الوجوب إليه ، وإنّما تعيّن عليه الفعل عند حصول الظنّ المفروض لظنّه كون الحدّ بالنسبه إليه هو الثاني ، فلمّا تبين الخلاف ظهر له كون الحدّ هو الأوّل فكان أداء هذا.

والَّذِي يفتضيه التحقيق في المقام أن يقال : إنَّ بقاء المكلف إلى آخر الوقت أو تمكُّنه من الفعل إلى الآخر ممَّا لا-ربط له بالتوقيت ، بل التحديد بالوقت الخاصَّ حاصل على كلِّ حال فإنَّه من الامور الوضعيَّة ، ولا يختلف الحال فيه بين القادر والعاجز .

غايه الأمر أن لا-يكون مكلفًا بالفعل في أوقات العجز ، ولذا لو لم يتمكَّن من الفعل في آتات متفرِّقه ، بين الوقت لم يكن التوقيت متبعضًا متجزئًا على حسب ذلك ، فالتوقيت هو تقييد الفعل بالزمان الخاصَّ وتحديد إيقاعه بالحدِّ المعين من الزمان ، وقضيَّه ذلك أنَّه لو أتى به المكلف في الزمان المفروض كان أداء ، وكان واجبا مبرئًا لذمته على تقدير استجماعه لشرائط التكليف به ، ولا ينافي ذلك امتناع صدوره منه في بعض أجزاء الوقت . كما أنَّ تقييد الفعل بإيقاعه في مكان متَّسع محدود إذا لم يتمكَّن المكلف من إيقاعه في بعض أجزائه لا يقضى بتحديد ذلك الفعل بخصوص البعض المقذور عليه ، بل ليس المكان المعين له إلَّا جميع ذلك ، غير أنَّ المكلف لا يقدر إلَّا على أدائه في البعض منه ، فيجب عليه اختيار المقذور ، فكذا الواجب في المقام مع عدم تمكُّن المكلف من أدائه في بعض أجزاء الوقت هو أدائه في البعض المقذور من غير لزوم توقيت آخر للفعل .

فإن قلت : إنَّه إذا ارتفع عنه التكليف عند انتفاء قدره عليه لم يتَّصف الفعل إذا بالوجوب ، ومعه لا وجه لانتصافه إذا بالوجوب الموسع .

قلت : مفاد توسعه الوجوب في المقام هو كون الوجوب المتعلِّق بالفعل في أصل الشريعة مقيدًا بجميع الوقت المتَّسع ، وهي تتبع توقيت الفعل بالزمان المفروض ، وتعيينه ذلك الوقت زمانا لأدائه بحيث لو أتى به في أوَّله أو وسطه أو آخره كان أداء له في الوقت الموظَّف ، وهو كما ذكرنا حكم وضعي لا-يختلف الحال فيه بين استجماعه لشرائط التكليف في جميع ذلك الوقت وعدمه ، فغايه الأمر أنَّه مع عدم تمكُّنه منه في بعض أجزاء الوقت يتعيَّن عليه الإتيان به في الباقي إذا علم أو ظنَّ ذلك ، نظير المخير إذا تمكَّن من واحد منها ولم يتمكَّن من

الباقي فإنه يتعين عليه الإتيان بالمقدور مع كون الوجوب المتعلق به في أصل الشريعة تخييراً. فهناك وجوب للفعل في أصل الشريعة في جميع ذلك الوقت ، بحيث لو أتى به في أى جزء من أجزائه كان مؤدياً له في وقته الموظف لو لا حصول مانع من تعلّق التكليف به ، ووجوب للفعل بالنسبة إلى المستجمع لشرائط التكليف واقعا ، ووجوب له متعلق بالمكلف على حسب ما يعتقد تمكّنه من الفعل وعدمه.

والثالث حكم ظاهري يختلف بحسب اختلاف اعتقاد المكلف على ما هو الحال في المقام ، حيث ظنّ عدم التمكّن من الفعل فيما بعد ذلك الزمان فتعين عليه الفعل حينئذ ، ولم يجر له التأخير عنه. ثم لما انكشف عليه الخلاف جرى تكليفه على نحو ما انكشف له. ومبنى كلام القاضى على ملاحظه الوجوب على الوجه المذكور مع زعمه كون ذلك تحديداً واقعياً.

والثاني حكم واقعي لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاعتقاد ، إلا أنه يجب عليها الجرى في الظاهر بعد ظهور الحال عنده حسب ما مرّ. وعلى هذا الوجه مبنى الجواب المتقدم ، فيكون الوجوب على الوجه الأوّل ظاهرياً حسب ما قرّناه ، دون ما زعمه.

والأوّل هو حكمه المقرّر في أصل الشريعة ، وتعلّقه بالمكلف واقعا أو ظاهرا موقوف على اجتماع شروطه ، وعليه مبنى التوقيت (١).

والجواب الذى اخترناه فى المقام مبنى على ملاحظه ذلك ، فعلى هذا يكون ذلك الوقت بأجمعه وقتاً موظفاً لذاك الفعل وإن لم يتمكّن المكلف من أدائه فى بعض أجزائه ، أو زعم عدم تمكّنه منه ، فلو انكشف له خلافه فأتى به فيه فلا قاضى بكونه قاضياً مع أدائه له فى الوقت المقرّر. كيف! ولو اعتقد عدم تمكّنه من أحد الواجبين المخيّرين تعين عليه الآخر فى ظاهر التكليف على النحو المفروض

---

(١) فبدون ذلك لا يكون إلا شأئنا وهو كاف فى ملاحظه التوقيت. منه رحمه الله.

فى المقام. ولو انكشف خطؤه فى ذلك قبل الإتيان به فتمكّن من الآخر لم يزل عنه التخيير الثابت له بأصل الشرع من جهة تعيّن الآخر عليه بالعارض ، فكذا الحال فى المقام ، إذ لا يعقل فرق بين المقامين ، كما لا يخفى ، ولا فرق فى ذلك بين الموسّع الموقّت وغيره ، وإطلاق الأمر فى الثانى قاض بذلك أيضا.

حجّه القاضى على كونه قاضيا : تعيّن ذلك الوقت للفعل عند حصول الظنّ المفروض ، وعدم جواز التأخير عنه ، فلا توسعه فى الوجوب بالنسبه إلى ما بعد ذلك ، فإذا أحر عنه كان قضاء ، إذ ليس مفاده إلّا إيقاع الفعل خارجا عن الوقت المعيّن له شرعا. وضعفه ظاهر بعد ما قرّناه ، إذ مجرد تضيق الوجوب بالعارض لمجرد ظنّ المكلف لا يقضى بخروج الوقت المقرّر شرعا عن كونه وقتا ، سيّما بعد ظهور خطئه فى ظنه. وظاهر إطلاق النصّ القاضى بكونه وقتا يدلّ عليه ، ولا دليل على تقييده وكون حصول التضيق من جهة الظنّ الفاسد قاضيا به أوّل الدعوى وقضيه الأصل عدمه ، مع ما عرفت من ظهور فساده ، بل قد عرفت أنّه مع صدق الظنّ ومطابقتها للواقع لا يكون ذلك الوقت خارجا عن التوقيت ، غايه الأمر أن لا يتمكّن المكلف من الإتيان بالفعل فيه ، فإنّ التوقيت حكم وضعى حسب ما أشرنا إليه. هذا.

واعلم : أنّه لا ثمره للخلاف المذكور فى المقام إلّا فى نيه الأداء والقضاء لو قيل بوجوب تعيين ذلك ، وهو ضعيف. نعم ، قد يجعل الثمره جواز نيه الأداء على المشهور ، وجواز نيه القضاء على الآخر ، إذ لا يجوز قصد الخلاف.

ولو جعل الثمره فيه جواز تأخير الفعل إذا عن الوقت الموظّف بناء على القضائيه لكونه قضاء فى الجميع فلا اختصاص له بالوقت المفروض ، بخلاف ما لو كان أداء كان فاسدا ، إذ الظاهر عدم التزام أحد بذلك ، والاتّفاق من الكلّ قائم على خلافه. ومنه يظهر فساد جعل الثمره فى المقام توقّفه على الأمر الجديد بناء على كونه قضاء ، إذ لا قائل ظاهرا بتوقّفه على ذلك وسقوط الأمر الأوّل ، فلعلّ القاضى يقول بكون القضاء بالأمر الأوّل مطلقا ، أو يفصل بين هذا النحو من القضاء وغيره فيكتفى فى ذلك بالأمر الأوّل دون غيره.

رابعها : لو ظنَّ السلامه فأخّر الفعل ثم مات فجأه في أثناء الوقت ، أو طراه مانع بغته فلم يتمكن من الفعل في باقى الوقت فهل يكون عاصيا بترك الفعل ، أو لا عصيان في شأنه؟

التحقيق : الثانى ، إذ المفروض جواز التأخير شرعا ، كما هو مفاد توسعه الوقت ، فإذا كان جائزا وتفرّع عليه ترك الفعل لم يعقل منه صدور العصيان ، ولم تصحّ عقوبته عليه ، إذ لا عقاب على الجائز.

وقد يورد عليه : بأنّ الجائز شرعا هو التأخير والإتيان بالفعل في الوقت الأخير دون الترك ، وحيث كان المظنون هو الإتيان به فيما بعد الأول جوّز الشارع له التأخير والإتيان بعد ذلك. وليس المجوّز له شرعا ترك الفعل ، وإلاّ لخرج الواجب عن الوجوب.

ومحصّل ذلك : أنّ المجوّز هو التأخير بشرط سلامه العاقبه ، فلا جواز مع عدمها.

واورد عليه : بأنّ سلامه العاقبه ممّا لا يمكن العلم بها ، فلو كانت شرطا في المقام لأدى إلى التكليف بالمحال ، لإحاله التأخير حينئذ على أمر مجهول يمتنع العلم به.

ودفع ذلك : بأنّه إنّما يلزم التكليف بالمحال لو كان التأخير واجبا ، أمّا لو كان جائزا فلا ، لجواز التقديم أيضا ، فيكون المكلف به هو القدر الجامع بين الأمرين من التقديم والتأخير المشروط بالشرط المحال ، ولا استحاله فيه ، إذ القدر الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

واجيب عنه : بأنّ الواجب حينئذ هو التقديم ، إذ يتعيّن عليه في مقام الامتثال اختيار المقدور ، فلا- يجوز له التأخير عن أوّل الأزمنه ، فيكون واجبا مضيّقا لا موسعا هذا خلف. وأيضا يكون الحكم بجواز التأخير حينئذ لغوا غير جائز على الحكيم ، نظرا إلى عدم إمكانه ، لتوقّفه على الشرط المحال.

ويمكن أن يقال : إنّ توقّف التأخير على سلامه العاقبه لا يقضى بتوقّفه على

العلم بها ليرد ما ذكر ، بل يكتفى في ذلك بالظنّ نظرا إلى انسداد سبيل العلم به ، وهو ممكن الحصول في العاده.

فإن قلت : إنّ الاكتفاء فيه بالظنّ قاص بانتهاء الإثم ، إذ المفروض حصول الظنّ المفروض وطروء المانع بغته فلا عقاب على الجائر .

قلت : ليس الظنّ المفروض شرطا في الجواز ليجوز التأخير في الواقع مع حصوله ، وإنّما الشرط في المقام هو السلامه ، لكن لما لم يتمكن المكلف من العلم بها اكتفى فيه بالظنّ ، فهو إنّما يكون طريقا إلى حصول الشرط لا عينه ، فإذا تخلف الطريق عن الواقع تفرّع على الواقع ما يتفرّع عليه من الإثم والعقوبه ، فالعقوبه المتفرّعه على ترك الواجب الحاصل بالتأخير لا يتخلف عنه في المقام ، إلّا أنّه لما كان المكلف مطمئنا من أداء الواجب وعدم حصول الترك منه جاز له التأخير من تلك الجبهه ، ولو كان معتقدا حصول العقوبه على فرض التخلف وحصول الترك فلا ينافى ذلك تفرّعه عليه ، ولا تجوز الشرع أو العقل الإقدام عليه في هذه الحال ، ألا ترى أنّه لو ظنّ سلامه الطريق جاز له السفر ، بل وجب عليه مع وجوبه؟ ولا يقضى ذلك بعدم تفرّع ما يترتب على السفر من المفاسد المحتمله فيه. والعقل والشرع إنّما يجوّزان الإقدام من جهه بعد ذلك الاحتمال وإن تفرّع عليه ذلك على فرض خطأ الظنّ المفروض ، فأى مانع في المقام من تفرّعه عليه مع ظهور الخطأ؟

ويدفعه : أنّ الآثار المتفرّعه هناك إنّما تترتب على نفس الأفعال ، والأثر المترتب هنا إنّما يتفرّع على حصول العصيان والإقدام على المخالفه ، وحيث تحقّق منه الإذن في التأخير مع ظنّ السلامه فلا إقدام على المعصيه ضروره. وإن تخلف الظنّ عن الواقع وحصل ترك المطلوب لتحقّق الترك حينئذ على الوجه المشروع السائغ المأذون فيه من الأمر فلا يعقل ترتب العقوبه عليه من تلك الجبهه ، مع عدم مخالفته لمولاه وجريانه على مقتضى إرادته وإذنه ، فليس ما نقوله من انتهاء العقوبه مبنيّا على الملازمه بين الاكتفاء بظنّ سلامه العاقبه وحصول السلامه ضروره حصول التخلف في المثال المفروض وغيره ، وإنّما المقصود عدم إمكان

حصول الإقدام على العصيان مع تجويز التأخير إذا اتفق معه حصول الترك من غير اختياره.

ومن هنا قد يتخيل الفرق بين الواجبات الموسَّعة في حكم الشرع وما حكم بتوسعه العقل ، إذ مع تجويز الشرع للتأخير لا يعقل منه التأثيم والعقوبة على الترك المتفرع على تجويزه. وأمّا لو كان ذلك بحكم العقل من دون حكم الشرع بجواز التأخير فلا يتَّجه ذلك ، فإنَّ الأمر يريد الفعل من الأمور لا محاله في أيّ جزء كان من الزمان ، من غير فرق عنده بين إيقاعه في الأوّل أو غيره ، والعقل إنّما يجوّز التأخير من جهة الظنّ والاطمئنان بحصول مطلوب الشارع في الزمان الثاني أو الثالث - مثلاً - على نحو ما ذكر في المثال.

فإن قلت : إنّ تجويز العقل التأخير كتجويز الشرع ، لما تقرّر من أنّ ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع ، فأى فرق بين الصورتين؟

قلت : إنّ العقل في المقام لا يجوّز التأخير العذّي يترتب عليه الترك ، وإنّما يجوّز التأخير من جهة اطمئنانه بحصول المطلوب في الثاني مثلاً ، ولذا ترى أنّه يجوّز ذلك مع اعتقاده تحقّق الإثم والعقوبة على فرض تفرّع الترك على التأخير لبعده ذلك الاحتمال في نظره ، كما في احتمال اخترام السبع له أو قتل اللصّ في إقدامه على السفر مع ظنّ سلامته ، فحكم العقل بجواز التأخير على الوجه المذكور لا ينافي تفرّع العقوبة على فرض التخلف ، لئلا يلزم المطابقيه بين الحكمين. بل لو حكم الشرع أيضاً بجواز التأخير على الوجه المذكور من جهة اطمئنانه بعدم حصول العصيان لم يمنع ذلك من عقوبته على فرض حصول العصيان ، وإنّما قلنا بالمنع أولاً من جهة إطلاقه التجويز.

هذا غاية ما يتخيّل في المقام ، لكنك خبير بأنّ ذلك لا يصحّح تفرّع العقوبة ، ولا تحقّق العصيان ، إذ ليس العصيان مجرّد ترك الأمور به ، لحصوله من الساهي والناسي ونحوهما ممّا لا كلام في عدم عصيانه ، وإنّما العصيان ترك الأمور به على وجه غير مأذون فيه ، والمفروض حصول الإذن في التأخير الملازم للترك



بحسب الواقع ، وإن لم يعلم به المأمور فلا يعقل حصول العصيان ، سواء حصل ذلك الإذن من الشرع على الوجه المذكور أو غيره ، أو من العقل الذى أمر الشرع باتباعه وقضى البرهان بموافقته لحكم الشرع وكونه من أدلته. فالتحقيق فى المقام عدم تحقق العصيان ، وعدم ترتب الذم والعقوبه على ذلك فى المقام مطلقا.

خامسها : أنه لو شكَّ فى تمكُّنه من الفعل مع التأخير أو خروج الوقت ففى جواز التأخير وجهان :

من استصحاب قدره وبقاء الوقت ، وثبوت جواز التأخير بحكم الشرع فى الصورة الاولى ، فلا يدفع بمجرد الاحتمال.

ومن وجوب الفعل وعدم جواز الإقدام على تركه ، ومع الشكِّ المفروض يكون فى تأخيره الفعل إقدام على ترك الامتثال ، لعدم اطمئنانه إذا بأداء الواجب.

فقد يتأمل فى شمول ما دلَّ على جواز التأخير لتلك الصورة ، وقد يفصل فى ذلك بين الموسع الموقت والتوسع الثابت بحكم العقل فى الواجب المطلق ، فيقال بجواز التأخير فى الأوّل ، نظرا إلى إطلاق الإذن فى التأخير ، بخلاف الثانى فإنَّ حكم العقل بجواز التأخير إنّما هو من جهه وثوقه بحصول الفعل ، ولا وثوق مع الشكِّ.

ويمكن أن يقال بدوران الحكم فى المقامين مدار خوف الفوات بالتأخير وعدمه ، فيمنع منه مع حصول الخوف فى صورتين دون ما إذا لم يخف الفوات.

هذا كلّ فى جواز التأخير وعدمه. وأما إذا أخره حينئذ - سواء قلنا بعصيانه أو لا - فلا ريب فى الحكم بكونه أداء إلى أن يثبت خروج الوقت. ومنه يظهر قوّه القول بجواز التأخير فيما إذا اعتقد بقاء الشكِّ المفروض مع التأخير ، لتمكُّنه حينئذ من أداء الفعل فى ما يحكم شرعا بكونه من الوقت. ولو كان بقاء شكِّه من جهه ترك الاستعلام مع تمكُّنه منه ففى جواز التأخير نظر ، ولو أخره فالظاهر عدم وجوب الاستعلام ، وكونه أداء مع عدم ظهور خروج الوقت.

سادسها : أنه لو كان بانيا على ترك الفعل مطلقا فى أوّل الوقت ثم اتفق موته

فجأه - مثلا - فى أثناء الوقت فهل يكون عاصيا بترك الفعل لصدق كونه متعمّدا لترك الواجب ، أو أنّه لما كان التأخير جائزا فى حكم الشرع لم يتحقّق منه عصيان بالتأخير ، والترك الحاصل فى ما بعد ذلك مقرون بعدم التمكن من الفعل ، فلا تكليف إذا ليتصوّر معه العصيان ، فهى كصوره العزم على الفعل حسب ما مرّ ، غايه الأمر أن يكون حينئذ عاصيا بترك العزم ، أو العزم على الترك على القول بوجوب العزم ، أو تحريم العزم على الترك ، ولا ربط لذلك بالعصيان لترك أصل الفعل؟ وجهان ، كان أوجههما الأوّل ، لا من جهه وجوب العزم وبدليته عن الفعل ، بل لما عرفت من صدق تعمّده لترك الواجب حينئذ عرفا ، واتّفاق انتفاء التمكن منه فى الأثناء لا يدفع الصدق المذكور.

نعم ، لو ندم عن ذلك وكان بانيا على الفعل على فرض التمكن منه فربّما أمكن القول بعدم صدق ذلك ، إلّا أنّه لا يخلو عن بعد ، ولو كان غافلا عن الفعل فى الآخر غير ملتفت إليه فالظاهر عدم ترتّب الإثم حينئذ على التأخير ، لعدم صدق تعمّد الترك ، ولو كان متذكّرا للفعل فى الآخر متردّدا فى الإتيان به وعدمه فوجهان.

سابعها : أنّه لو أتى بما يرفع التمكن من الفعل : فإن كان ذلك قبل دخول الوقت وتعلّق الوجوب بالمكّلف فيما يكون الوقت شرطا للوجوب فالظاهر أنّه ممّا لا مانع منه فى المضيق والموسّع.

وإن كان بعد دخول وقت الموسّع فإن كان مانعا من الإتيان به فى تمام الوقت مع العلم به فالظاهر أنّه فى حكم تعمّد الترك ، والظاهر أنّه لا فرق بين ما إذا كان متمكّنا من الفعل حين الإتيان بذلك المانع ، أو غير متمكّن منه لجهه اخرى إذا لم يكن مانعا منه فى جميع الوقت علما أو ظنا. ولو علم ببقائه فلا مانع من تعرّضه للآخر.

وكذا الحال لو أتى بذلك قبل دخول الوقت فيما لا يكون الوقت شرطا فى وجوبه اذا علم كونه مانعا منه فى جميع الوقت. ولو شكّ فى ارتفاع المانع الحاصل قوى المنع من التعرّض لمانع آخر يمنع من الفعل مطلقا علما أو ظنا. ولو ظنّ بقاء

الحاصل ففي جواز إتيانه بمانع آخر يعلم معه المنع وجهان ، أوجههما المنع. ولو ظنّ معه بالمنع أيضا ففيه وجهان.

ولو كان شاكًا في كون ما يقدم عليه مانعا من الإتيان بالواجب في جميع الوقت ففي جواز الإقدام عليه حينئذ وجهان ، وذلك كما إذا أراد النوم بعد دخول الوقت وكان شاكًا في تيقظه قبل انقضاء الوقت. وأمّا إذا كان ظانًا بالانتباه فلا يبعد الجواز ، وحينئذ فإن اتفق استمراره على النوم لم يكن عاصيا حسب ما مرّ.

ثامنها : أنه قال بعض الأفاضل : ومما يتفرّع على توسيع الوقت وحصول التخيير بين جزئيات الأفعال المتميّزه بحسب أجزاء الوقت والتخيير بين لوازم تلك الأفعال بحسب تلك الأوقات : كما إذا كان مقيما في بعض أجزاء الوقت مسافرا في بعضها ، وكونه صحيحا في بعضها مريضا في البعض ، واجدا للماء في بعضها فاقدًا له في آخر فيتخير بين تلك الخصوصيات واللوازم ، كما أنه يتخير بين نفس الأفعال ، إذ التخيير بين الأفعال يستتبع التخيير في لوازمها. قال رحمه الله : فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في أوّل الوقت في جزء آخر ، فالمكلف في أوّل الظهر إنّما هو مكلف بمطلق صلاه الظهر ، فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسأله القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام أوّل الوقت.

أقول : قضيه ما ذكره رحمه الله جواز أداء الواجب لأصحاب الأعذار في أوّل الوقت ، من غير حاجه إلى التأخير مع رجاء زوال العذر وعدمه ، بل ومع الظنّ أو القطع بارتفاعه ، بل الظاهر ممّا ذكره قضاء ذلك بجواز التأخير مع عدم حصول العذر في الأوّل إذا ظنّ أو علم بحصوله مع التأخير ، بل ويجوز إذا إيجاده العذر المسقط للخصوصيه الاختياريه ، نظرا إلى ما زعمه من التخيير ، وهذا الكلام على إطلاقه ممّا لا وجه له أصلا.

وتوضيح الكلام في المقام : أنّ الخصوصيات التابعه لكلّ من تلك الأفعال الخاصه : إمّا أن تكون ثابتة للطبيعه المطلقة في حال الاختيار فتكون متساويه

الثبوت بالنسبه إليها ، أو تكون مختلفه في ذلك فيثبت بعضها في حال الاختيار وبعضها في حال الاضطرار. ثم إن تلك الخصوصيّه : إما أن تكون معلوم الثبوت للجزئي الواقع في الزمان الخاص ، أو تكون مشكوك الثبوت له ، فيفتقر الحكم بثبوتها له على إقامه الدليل عليه ، فإن كانت تلك الخصوصيات في درجه واحده فلا ريب في تخيير المكلف بينها ، كالصلاه التامه والمقصوره والصلاه مع الوضوء أو الغسل الرافع. وإن كان ثبوت أحدهما في حال الضروره لم يجوز له تأخير الواجب إليه مع تمكنه أولاً- من الخصوصيّه الاختياريّه ، لتعين ذلك عليه حينئذ فلا- يجوز له تركه مع الاختيار. والتخيير الحاصل من توسعه الواجب ولو قلنا به على نحو ما يظهر من المصنّف رحمه الله لا- يفيد ذلك ، إذ أقصى الأمر أن يفيد التخيير كذلك بين الخصوصيات الاختياريّه ، وأمّا تخييره بين الاختياري والاضطراري فلا يكون إلّا على وجه الترتيب ، فلا يجوز ترك الأول مع الإمكان واختيار الثاني ، فتفريع ذلك على التخيير المفروض غير متّجه.

ومنه يظهر الحال فيما لو كان في الأول على صفه الاضطرار لكن كان متمكناً من الصفه الاختياريّه مع التأخير فإنّ قضيه الأصل في ذلك أيضاً وجوب التأخير أخذاً بمقتضى الترتيب ، لصدق حصول التمكّن معه حينئذ ، فلا- يتعلّق به التكليف بالأول مع إمكان أداء الواجب على وجهه.

والقول بتعلّق الأمر به في كلّ جزء من أجزاء الزمان على وجه التخيير ، فيعتبر حاله في كلّ جزء من الزمان من القدره والعجز فيأخذ بمقتضاه غير متّجه ، إذ قد عرفت أنّ المطلوب في المقام هو حقيقه الفعل الواقع بين الحدّين ، والتخيير الواقع بين أجزاء الوقت تخيير عقليّ تبعى ، فمع صدق التمكّن من الواجب الاختياري لا- وجه للتنزّل إلى ما يجب حال الاضطرار مع عدم قيام الضروره عليه. بل على ما ذهب إليه المصنّف رحمه الله من التخيير - كما هو ظاهر القائل المذكور - لا يتّجه ذلك أيضاً ، إذ أقصى الأمر أن يكون التخيير مرتّباً ، إذ لا يساوق حال الضروره حال الاختيار. وعدم حصول التمكّن منه بالنسبه إلى خصوصيّه ذلك الزمان لا يقضى

بعدم صدق التمكّن منه مطلقا ، فلا وجه لترك ما يقدر عليه من العمل الواجب عليه مع الاختيار واختيار الآخر.

فلا- يتّجه لأصحاب الأعذار تقديم الصلاة في أوّل الوقت مع علمهم بزوال العذر في الآخر أو ظنّهم به على حسب ما يقتضيه الأصل المذكور. نعم ، لو قام عليه في خصوص المقام فهو خارج عن محلّ الكلام.

### الواجب الكفائي

ولتبع الكلام في الواجبين المذكورين بذكر الواجب الكفائي حسب ما جرت عليه طريقه القوم في المقام ، وكأنّه تركه المصنّف لعدم الخلاف في وقوعه ، وعدم ظهور الخلاف بيننا في وجوبه على الجميع حسب ما يأتي الإشارة إليه.

وعرّف تاره : بأنّه الواجب الذي يريد به الشارع وقوعه من غير أن يقصد عين فاعله، حسب ما يستفاد من عدّه من تعاريفهم.

وتاره : بأنّه الواجب الذي يسقط من الكلّ بفعل البعض علما أو ظنا ، وقريب منه ما يستفاد من الروضه من تحديده بما يجب على الجميع إلى أن يقوم به من به الكفايه ، فيسقط عن الباقيين سقوطا مراعى باستمرار القائم به إلى أن يحصل الغرض المطلوب شرعا.

واخرى : بأنّه ما وجب على الجميع لا على سبيل الجمع ، وفي معناه أنّه ما وجب على الكلّ على البدل ، لا معا.

وأولى حدوده : أنّه ما وجب على الكلّ على وجه يقتضى أدائه من أيّ بعض كان ممّن يحصل منه ذلك المطلوب ، ويستفاد ذلك أيضا من الروضه.

ولا- خلاف بين المسلمين في وقوعه في الشريعة ، بل لا- يبعد دعوى الضروره عليه في الجملة وحكايه الإجماع على وجوب خصوص بعض الواجبات ، كما في كتب الفروع.

وقد وقع الخلاف فيمن يتعلّق به الوجوب الكفائي على أقوال ، ومنشأ

الاختلاف : أنّ حكم الكفائي بالاتفاق من الكلّ عصيان الجميع بالترك ، وأداء الواجب وسقوطه بفعل البعض .

فالأوّل قاض بوجوبه على الجميع ، وإلّا لما عصى الكلّ بالترك .

والثانى قاض بوجوبه على البعض وجواز تركه من الباقيين فى الجملة ، وإلّا لما أدّى بفعل البعض ، والمنقول فيه أقوال ثلاثه :

أحدها : أنّ الوجوب فيه متعلّق بالجميع ، ويسقط من الباقيين بفعل البعض ، وهو المحكّي عن أصحابنا ، وقد نصّ عليه جماعه منهم ، وفى غايه المأمول : أنّه المشهور وعليه أصحابنا وأكثر العامّه .

ثمّ إنّ ظاهر ما يترأى من ذلك بل المحكّي عنهم فى ذلك : أنّه يجب على الجميع على نحو الوجوب العيني ، ويسقط الوجوب عنهم بفعل البعض ، قيل : كما أنّ طروء الحيض من مسقطات الصلاه عن الحائض فالذى يوهمه ذلك وكلام جماعه منهم كون سقوط الوجوب حينئذ عن الباقيين من جهة انتفاء الموضوع حينئذ بفعل البعض . والذى يتقوّى فى النظر ويحتمل أن يكون مراد الجماعه كما هو الظاهر من بعضهم : أنّه يجب على الجميع على وجه يقتضى أداء ذلك الواجب بفعل البعض ، فسقوطه عن الباقيين إنّما هو بأداء الواجب ، لا بعروض المسقط له ، فليس من قبيل سقوط وجوب أداء الدين بأداء الغير له على وجه التبّع أو إبراء الغريم إيّاه ، حيث لا يبقى معه موضوع للدين حتّى يجب أدائه ، بل إنّما يسقط بحصول عين الواجب كسقوط سائر الواجبات العينيّه بأدائها ، ولا يكون أداء الواجب حينئذ إلّا من المباشر له حيث إنّ القائم به دون غيره .

ثانيها : تعلّق الوجوب فيه بالبعض ممّن يكتفى به فى أداء الفعل ، نظير ما ذكر فى الواجب المخيّر من تعلّق الوجوب بأحد الأفعال ، غير أنّ الإبهام هناك فى المكلف به ، وهنا فى المكلف ، وهو محكّي عن جماعه من العامّه ، كالرازى والبيضاوى ، وعزى إلى الشافعيّه ، ولم ينسب ذلك إلى أحد من الخاصّه ، بل أكثر العامّه على ما ذكر على خلافه . فإن اريد بذلك كون المكلف هو البعض المبهم الغير

المعيّن بحسب الواقع كما أنّه غير متعيّن عندنا فمن اليّين فسادّه ، لوضوح كون التكلّيف صفه وجوديّة لا- يمكن تعلّقه خارجا بالمبهم ، ضروره صحّه سلبه عن كلّ بعض معيّن ، فيصحّ سلبه كلياً عن الجميع ، فلا يجمع الإيجاب الجزئي. وبتقرير آخر : البعض المبهم غير موجود في الخارج ، فلا يعقل أن يتعلّق به صفه وجوديّة في الخارج.

وإن اريد به تعلّق التكلّيف بالبعض المعيّن بحسب الواقع وفي علم الله سبحانه وإن لم يتعيّن عندنا - كما حكى ذلك أيضا قولاً في المقام وإن لم يعرف القائل به - فهو أيضا ظاهر الفساد ؛ لاختصاص الوجوب إذا بذلك البعض ، وإن قام فعل الغير مقامه وقضى بسقوطه عنه حسب ما دلّ الدليل عليه ، إلّا أنّ ذلك لا يقضى بعصيان الكلّ عند ترك الإتيان به كما يقضى به اتّفاق الكلّ عليه.

غايه الأمر لزوم العصيان من جهه التجزّي إن سلّم لزوم ذلك ، وذلك غير عصيانهم بترك الواجب على ما يقضى به الإجماع ، مضافا إلى أنّه لا- ترجيح للبعض على البعض في أداء المطلوب ، فتخصيص الشارع بعضهم بذلك دون غيره ترجيح من غير مرجح يستحيل حصوله منه.

وإن اريد به تعلّق الوجوب بمطلق البعض على نحو الكلّي الطبيعي الصادق على كلّ من الأبعاض حسب ما ذكر نظيره في الواجب المخير فيجب إذا على كلّ من الأفراد بدلا لانطباق مفهوم البعض عليه ، فهو عين القول بوجوبه على الكلّ على سبيل البدل ، إذ ليس المكلف مفهوم البعض ، بل هو عنوان لكلّ من أبعاض المكلفين ، فيكون المكلف هو كلّ من تلك الأبعاض على وجه يراد الفعل من أيّ منهم كان ، وقضيّه التكلّيف الحاصل على الوجه المذكور أداء الواجب بفعل أيّ منهم وعصيان الجميع عند ترك الكلّ ، فيعود الخلاف بين القولين لفظيا.

ثالثها : القول بوجوبه على المجموع من حيث هو ، لا- على كلّ واحد منهم ، ولا على البعض ، فمع الترك يلزم تأثيم المجموع بالذات ، وتأثيم كلّ واحد منهم بالعرض ، ومع إتيان البعض به يصدق حصول الفعل من المجموع في الجملة فيسقط الوجوب ، وعزى القول به إلى قطب الدين الشيرازي.

وأنت خير بأن من الظاهر عدم وجوب الفعل على المجموع بحيث يكون المطلوب حصول ذلك الفعل من المجموع من حيث هو ، وكذا عدم وجوبه على المجموع بأن يراد صدور الفعل الواحد من المجموع ، لعدم الاكتفاء إذا بفعل البعض ، ووجوب تلبس المجموع بذلك الفعل إمّا بالتكرير كما فى الأوّل ، أو التقييد كما فى الثانى ، فإذا أراد من وجوبه على المجموع أن يجب على المجموع صدور الفعل من البعض فهو غير معقول ، إذ لا معنى لوجوب الفعل الصادر من الغير على آخر .

وإن أراد به وجوب صدور الفعل على تلك الجماعة فى الجملة بحيث يحصل أداؤه من أى واحد منهم فليس مفاده إلّا وجوب الفعل على الجميع على سبيل البدليه ، كما هو الحقّ فى تفسير القول الأوّل ، بل هو مرجع للقول الثانى كما عرفت ، فىكون مرجع الأقوال الثلاثة إلى شىء واحد ويعود الخلاف بينها لفظيًا .

هذا ، وقد حكى عن بعض المتأخرين : أنّ الواجب الكفائى واجب مطلق على البعض الغير المعين ، وواجب مشروط على كلّ بعض منهم ، بمعنى أنّه يجب على كلّ بعض بشرط عدم قيام الباقيين به . وقد اختاره بعض المعاصرين ، زاعما أنّ كلّ واجب كفائى يشتمل على واجب مطلق ومشروط ، فالأوّل متعلّق بالبعض الغير المعين ، والثانى بالجميع .

وظاهر كلامه فى تفسير البعض الغير المعين أنّه البعض اللابشرط الصادق على كلّ بعض ، فىكون وجوبه على كلّ بعض من جهه انطباق اللابشرط عليه ، فالخصوصيّة المتعينة غير ملحوظه فى المقام ، وإنّما يتعلّق الوجوب بالكلّى اللابشرط الصادق عليه المتعين به .

وحكى فى المقام عن بعض المتأخرين : أنّ كلّ واجب كفائى يستلزم واجبا عينيا مشروطا يدلّ عليه الأمر بالكفائى بالالتزام ، وهو هذا الفعل بشرط عدم قيام غيره به ، فالواجب الكفائى واجب مطلق على بعض غير معين ، والواجب المشروط يجب على جميع الأفراد ، فإذا لم يقم أحد منهم به عوقب الكلّ بالترك



لا لأجل تركهم الكفائي ، بل لتركهم الواجب المشروط مع تحقق الشرط ، ومع قيام البعض لا يعاقب الباقون ، لعدم تحقق شرط الوجوب.

فإن كان المقصود مـيا ذكر أوّلا- هو ما ذكر هنا اتّحد القولان ، وإلّا اختلفا. فكيف كان فهو ظاهر الوهن ، إذ ليس فى الكفائى وجوبان ، ضروره أنّه ليس مطلوب الشارع إلّا أمر واحد يحصل بقيام أى بعض منهم ، فإجابه ذلك على كلّ منهم على سبيل البدل قاض بحصول الواجب بفعل أحدهم ، واستحقاقهم جميعا للعقاب على فرض ترك الكلّ حسب ما يأتى توضيح القول فيه ، فتعيّن الفعل على كلّ منهم على فرض ترك الباقيين له هو عين وجوبه الكفائى الثابت أوّلا قبل فرض ترك غيره.

والظاهر أنّ القول المذكور إنّما نشأ من ضيق الخناق فى الجميع من حصول الواجب بفعل البعض واستحقاق الجميع للعقوبه على فرض ترك الكلّ ، حيث رأى أنّ الوجوب على البعض ينافى استحقاق الكلّ للعقوبه. كما أنّ تعلّق الوجوب فى التخييرى بأحدها ينافى استحقاقه العقوبه بالكلّ على تقدير ترك الجميع ، بل إنّما يعاقب على أحدها فزعم حصول وجوبين فى المقام على الوجه المذكور.

وقد عرفت ما يدفع الإشكال من غير حاجه إلى الالتزام بذلك ، على أنّه يمكن أن يقال أيضا : إنّ ما ذكره وإن صحّح الحكمين المذكورين إلّا أنّه يلزم على تقدير ترك الجميع استحقاق عقوبتين : أحدهما على ترك ذلك الواجب المشروط بعد تحقق شرطه بالنسبه إلى الكلّ الّذى لازم الوجوب الكفائى على ما نصّ عليه ذلك البعض. والآخر على ترك نفس الواجب الكفائى المتعلّق بالبعض ، ولا- قائل به فكيف يصحّ الحكم بوجوبه كذلك مع عدم استحقاق العقوبه على تركه أصلا؟ إلّا أن يقول بارتفاع ذلك الوجوب حينئذ ، بل ترقّيه إلى العينى فيكون وجوبه كفاثيا على تقدير قيام البعض به ، وعيّنّا على تقدير عدمه.

وهو كما ترى تعسّف ظاهر ، بل تمحلّ فاسد لا يوافق الخطاب المتعلّق بالفعل ، ولا باعث على الالتزام به. وما ذكره فى تفسير البعض الغير المعيّن إن أراد به كون

ذلك البعض عنوانا لكل من مصاديقه فيكون الوجوب متعلقا بكل من مصاديقه على سبيل البدليّه - حسب ما قرّناه - فهو عين القول بوجوبه على الكلّ بدلا ، كما عرفت. وإن أراد به وجوبه على أحدهم على سبيل الكلّي اللابشرط حسب ما يقال في متعلق الوجوب في التخييري فيصدق ذلك مع كل من الآحاد فهو فاسد ، لما عرفت من إبهام اللابشرط في الخارج ، وإنما يصحّ تعلق الوجوب في التخييري من جهة تعلقه به في الذمّه ، وهو متعيّن فيه ، كما يتعيّن الكلّي الطبيعي في الذهن ، وسيأتي توضيح القول فيه.

ثمّ إنّ مع البناء على ظاهر الاختلاف بين الأقوال المذكوره فلنذكر حجج القائلين بها ، فنقول : حجّه الأولين بعد اتفاق الإماميه عليه حسب ما يظهر منهم وجوه :

أحدها : أنّه لو وجب على البعض لما استحقّ الجميع للعقاب على تقدير تركهم له ، لوضوح أنّ استحقاقه العقاب يتبع تعلق الوجوب به ، فإذا استحقّ كلّ منهم العقوبه بتركه دلّ على وجوبه حينئذ على كلّ بخصوصه ، إذ لو لا ذلك لكان استحقاقه العقوبه بترك ما وجب على غيره ، أو بترك الغير ما وجب عليه ، وهو غير معقول. وأقيا بطلان التالي فلقيام الإجماع على استحقاق الجميع حينئذ للعقوبه ، وقد حكاه جماعه ، منهم : العلّامة ، والسيد العميدى ، وشيخنا البهائي ، والفاضل الجواد ، والحاجبي. وقد يورد عليه بوجوه :

الأول : أنّه لا ملازمه بين تأثيم الكلّ واستحقاقهم للعقوبه والوجوب على الكلّ ، إذ يمكن القول بوجوبه على مطلق البعض وتأثيم الكلّ عند ترك الكلّ ، ألا ترى أنّه يصحّ للمولى أن يقول لعبيده : «ليأت أحدكم بهذا الفعل في هذا اليوم البتّه ولو تركتموه أجمع لاعاقبكم جميعا على ترك مطلوبى» ويحكم العقلاء حينئذ بتأثيم الجميع واستحقاقهم للعقوبه مع إيجابه الفعل على أحدهم.

وفيه : أنّه إن اريد بوجوبه على مطلق البعض كون المكلف هو البعض في الجملة من غير أن يتعلّق الوجوب بكلّ منهم ففضاء ذلك بتأثيم الجميع غير معقول ،

بل قضيه ذلك هو تأثيم المكلف - المذمى هو البعض - واستحقاقه العقوبه عند المخالفه ، ضروره قضاء ترك المأمور به بتأثيم المكلف عند المخالفه واستحقاقه العقوبه دون غيره ، وهو مع مخالفته للإجماع ممّا لا محصل له.

وإن اريد وجوبه حينئذ على كلّ واحد واحد من جهه كونه بعضا منهم فهو عين القول بوجوبه على الكلّ ، حسب ما يأتى توضيح القول فيه إن شاء الله ، وعليه يحمل المثال المفروض.

الثانى : ما أشار إليه جمال المحققين فى حواشيه على العوضى من منع التنافى بين تعلق الوجوب بالبعض المبهم وتعلق الإثم بالجميع ، بل لا مانع منه ، وكون ذلك غير معقول ممنوع ، فإنّ الظاهر - كما يشهد به الملاحظه الصحيحه - تعلق الوجوب أولاً على البعض المبهم ، والغرض صدور الفعل من البعض ، أى بعض كان ، لكن لما لم يكن تأثيم غير المعين معقولا تعلق القصد ثانيا بتأثيم الجميع لو تركوه ، ولا يمكن إنكار ذلك فضلا عن أن لا يكون معقولا.

وفيه : أنه إن أراد بذلك - كما هو الظاهر من كلامه - أن تعلق الوجوب بالبعض على الوجه المذكور لما لم يكن قاضيا بتأثيم الجميع وعصيان الكلّ عند المخالفه - حسب ما قرّرناه - فلا بدّ فى الحكم بتأثيم الكلّ من تعلق قصده ثانيا بتأثيم الجميع على فرض المخالفه حتّى يمكن إسناد الإثم إليهم جميعا فهو غير معقول المعنى ، إذ لو أراد من تعلق قصده ثانيا بتأثيم الكلّ حكمه بالوجوب على الكلّ ليتفرّع عليه تأثيمهم على تقدير المخالفه فهو قول بتعلق الوجوب بالكلّ ، واعتبار إيجابه ذلك عليهم ثانيا ممّا لا - ثمره فيه ، بل لا وجه له أصلا ، إذ لو كان تأثيم البعض المبهم غير معقول كان الحكم بوجوبه على البعض كذلك غير معقول أيضا ، لمساوقتهما.

وإن أراد مجرد الحكم بتأثيم الجميع ثانيا ليتفرّع عليه عصيان الكلّ على تقدير المخالفه من غير أن يتعلّق الإيجاب حينئذ بالكلّ فهو أيضا بين الفساد ، إذ لو لم يكن مخالفه التكليف المفروض قاضيا بتأثيم الجميع كيف يجوز للحكيم الحكم بتأثيمهم! وهل هو إلّا حكم بخلاف ما يستحقّونه وظلم بالنسبه إليهم إن فرّع على ذلك ورود العقوبه عليهم كما هو قضيه التأثيم؟

وإن أراد بذلك أنّ الحكم بالوجوب على البعض أو لا قاض بوجوبه على الكلّ ثانياً عند التأمل ، نظراً إلى كون البعض المطلوب عنواناً لكلّ من الأبعاض فيتفرّع عليه تأثيم الكلّ حسب ما مرّ بيانه ، ويساعده فهم العرف ، فهو متّجه وإن بعد عن كلامه ، إلّا أنّه عين القول بوجوبه على الكلّ ، فإنّهم لا يريدون به سوى ذلك عند التحقيق حسب ما فضلنا القول فيه .

الثالث : أنّ ما يقتضيه الوجوب على البعض هو الحكم بتأثيم البعض دون الكلّ ، وما يرى من استحقاق الجميع للعقوبة إنّما هو لأجل ما يستلزمه ذلك التكليف الكفائي من الوجوب العيني المشروط المتعلّق بكلّ واحد منهم ، حسب ما مرّ الكلام فيه .

وفيه ما عرفت من بطلان القول بثبوت تكليفيين في المقام ، مضافاً إلى أنّ استحقاق كلّ منهم العقوبة من جهة الوجوب المتعلّق بأحدهما لا يقضى بمعقوليه الوجوب الآخر مع عدم تحقّق استحقاق العقوبة من جهة مخالفته .

ثانيها : أنّه لو وجب على أحدهم ولا تعيّن له عندنا ضروره : فإنّما أن يكون معيّناً بحسب الواقع ، أو يكون مبهماً في الواقع أيضاً . لا سبيل إلى شيء من الوجهين .

أمّا الأوّل فلوضوح عدم جواز استحقاق شخص للعقوبة من جهة ترك غيره ما وجب عليه ، بل قضيه دوران التكليف في غير الكفائي بين شخصين عدم تعلّقه بشيء منهما ، وعدم استحقاق كلّ منهما للعقوبة بتركه ، كما في الجنابه الدائره بين شخصين .

وأمّا الثاني فلكون الوجوب أمراً خارجياً لا يمكن تعلّقه خارجاً بالمبهم ، بل لا بدّ له من متعلّق متعيّن في الخارج ليصحّ تعلّقه به . وقد يورد عليه بما سيجيء الإشارة إليه وإلى جوابه في حجه القول الثاني .

ثالثها : أنّه يصحّ لكلّ منهم أن ينوي الوجوب بفعله إجماعاً ، ولو كان واجباً على البعض لما صحّ ذلك ، لكون قصد الوجوب من غير من يجب عليه بدعه محرّمه .

واورد عليه : بأن الواحد الغير المعين لَمَّا كان ملحوظا على وجه اللابشرط كان صادقا على كلّ منهم أنّه البعض ، وكان ذلك حاصلًا به ، فصَحَّ لكلّ منهم قصد الوجوب به .

وفيه : أنّ ذلك عين القول بوجوبه على الكلّ ، حسب ما مرّ بيانه ، فهو إذا واجب على الكلّ بدلا على نحو صدق البعض عليها ، لكن لا يقوم الوجوب إلّا بكلّ واحد لا بمفهوم البعض ، إذ لا وجود له كذلك ليعقل تعلّق الوجوب به .

حجّه القول الثانى امور :

الأوّل : أنّه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض ، والتالى باطل إجماعا .

واورد عليه : بأنّ سقوط الوجوب بفعل البعض بل بفعل غير المكلف لا ينافى وجوبه على ذلك المكلف ، كما أنّ أداء الدين من غير المديون قاض بسقوطه عنه ، مع أنّ المؤدّى لا يجب عليه الأداء .

وفيه : أنّ سقوط الواجب قد يكون بأدائه ، وقد يكون بانتفاء موضوعه ، والسقوط المفروض فى المقام إنّما هو بأدائه ، ولا يعقل أن يكون بفعل غير المكلف .

وقد يدفع : بأنّ سقوط الواجب عن البعض الفاعل إنّما هو بالأداء ، وعن الباقيين بانتفاء موضوعه .

ويدفعه : أنّ سقوط الواجب عن الكلّ إنّما هو بأدائه وإن كان المؤدّى هو البعض حسب ما عرفت .

الثانى : أنّ أداء الواجب بقيام البعض به دليل على تعلّق الوجوب بالبعض ، فالمقتضى له موجود ، والمانع منه مفقود ، إذ لا يتصوّر هناك مانع سوى إبهام البعض ، وهو غير قابل للمنع ، وإلّا لقضى بالمنع من تعلّق الوجوب به فى المخير أيضا ، وقد عرفت خلافه .

والجواب عنه : ظهور الفرق بين المقامين ، إذ لا يعقل تعلّق الإثم بواحد غير معين من الشخصين ، ولا مانع من لحوق الإثم بواحد معين لترك واحد غير معين من الفعلين .

وبالجملة : لا- يعقل تأثيم المبهم دون التأثيم به ، فهو الفارق بين الأمرين. والسّر فيه : أنّ أحد الفعلين مفهوم متعين في الذهن فيمكن اشتغال الذمّه به ، فإنّ الذمّه بمنزله الذهن يتعين فيه الكلّي فيصحّ اشتغالها به. وأمّا إحدى الذمّتين فلا تعين لها في الخارج ، فلا- يعقل تعلق الاشتغال بها في الخارج مع إبهامها فيه. كما أنّ حصول أحد التصوّرين في النفس من دون تعينه بحسب الواقع ممّا يستحيل عقلا دون تصوّر مفهوم أحد الشئيين من غير تعيين ذلك الشيء ، وهو ظاهر.

وأورد عليه : بأنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو كان مذهبهم تأثيم واحد مبهم منهم عند الترك. أمّا لو قالوا بتأثيم الجميع - كما هو المذهب - فلا يرد ذلك ، ولا منافاه بين الوجوب على البعض وتأثيم الكلّ عند ترك الكلّ.

وفيه : أنّه مع البناء على تعلق الوجوب بواحد مبهم لا- وجه للحكم بتأثيم الجميع ، فإنّه إنّما يصحّ القول به لو قيل بقضاء ذلك بوجوب الإقدام في الظاهر على الجميع ، ولا دليل عليه ، بل قضيه الأصل حينئذ دفع كلّ واحد منهم الوجوب عن نفسه بالأصل ، كالجنابه الدائر بين شخصين ، بخلاف ما إذا اشتغلت الذمّه بأحد الفعلين على وجه الإبهام، لوجوبهما عليه إذا من جهه تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال ، فذلك فرق آخر بين الأمرين.

ولو قيل في المقام بوجوب الإقدام حينئذ على الجميع من جهه النصّ كان ذلك قولاً بوجوبه على الجميع هذا خلف.

ثمّ إنّّه مع الغضّ عن ذلك وتسليم قضاء ذلك بوجوب الإقدام على الجميع في الظاهر فقضيه الترك من الكلّ تأثيم واحد غير معين منهم بترك نفس الواجب ، وتأثيم الباقيين من جهه التجزّي ، ولا يعقل في الفرض المذكور تأثيم الجميع على ترك نفس الفعل مع عدم تعلق الوجوب بهم كذلك ، فالمفسده على حالها.

والتحقيق في المقام أن يقال : إنّّه إن أراد المستدلّ بتعلق الوجوب على أحدهم على سبيل الإبهام من دون أن يتعلّق بخصوص بعضهم أصلاً فقد عرفت أنّه غير معقول ، إذ الوجوب أمر خارجيّ لا بدّ له من متعلّق متعين في الخارج ،

إذ لا- وجود لغير المتعین واقعا في الخارج ، فكيف يعقل تعلق الوجوب به في الخارج؟ كيف! ويصحّ سلب التكليف حينئذ عن خصوص كلّ من تلك الآحاد ، فيصحّ السلب الكلّي المناقض للإيجاب الجزئي ، بل ربّما لا يصحّ القول بتعلقه بالمبهم على الوجه المذكور في الواجب المخير مع تعلقه به في الذمّه ، حسب ما مرّ الكلام فيه.

وإن أراد تعلقه بأحدهم بملاحظه المفهوم الكلّي الصادق على كلّ منهم - نظير ما ذكرناه في المخير - فهو حقّ ولا مانع منه ، فإنّ الكلّي المذكور أمر متعین في الخارج في ضمن مصاديقه ، وتعلق التكليف به قاض بتعلق الوجوب بكلّ من مصاديقه على سبيل البدليّه ، كوجوب الأفراد كذلك عند تعلق الأمر بالطبيعه ، إذ ليس وجوبها كذلك من باب المقدمه ، بل هي واجبه كذلك بعين وجوب الطبيعه ، كما سيأتى الكلام فيه إن شاء الله ، إلّا أنّ هناك فرقا بين المقامين سنشير إليه إن شاء الله.

فإيجاب الفعل على أحدهم بالوجه المذكور عين إيجابه على الجميع بالوجه المذكور حسب ما قررنا. كما أنّ إيجاب أحد الفعلين في المخير عين إيجاب الجميع على وجه التخيير حسب ما مرّ ، وقد عرفت عود النزاع حينئذ لفظيا ، لكن لا يذهب عليك الفرق بين أحد الأفراد الملحوظ في الكفائي ، وأحدها الملحوظ في المخير ، فإنّه لا يمكن أن يلحظ الأحد في الأوّل إلّا عنوانا للجزئيات المندرجه تحته ، ويكون الحكم متعلّقا بتلك الجزئيات ابتداء وإن لوحظت بذلك العنوان الواحد ، إذ لا يعقل أن يكون نفس مفهوم الأحد من حيث هو متعلّقا للتكليف ، إذ هو كذلك أمر كلّى منهم يستحيل وجوده في الخارج فلا يعقل أن يتعلّق به التكليف الّذى هو أمر خارجي ، والأحد في الثاني يمكن أن يلحظ عنوانا ، فلا يكون متعلّقا للتكليف إلّا خصوص الأفعال المندرجه تحته حسب ما قررناه في المخير ، وأن يكون نفس مفهوم الأحد متعلّقا للتكليف مرادا من المكلف ، من دون ملاحظه خصوصيّة الفعل الّذى يصدق عليه ، فيكون كلّ من

الفاعلين مقصودا من حيث انطباق مفهوم الأحد عليه لا بخصوصه ، لما عرفت من كون ذلك المفهوم أمرا متعيّنا في الذمّه يمكن تعلّق التكليف به .

إلّا أنّ هذا الاحتمال مدفوع في المخير بوجهه اخرى مرّ تقريرها ثمّه ، لا من جهة عدم إمكانه كما في المقام .

وبما ذكرنا يظهر فرق آخر بين الكفائي والتخييري في ذلك ، فإنّ المطلوب في المخير هو خصوص الأفعال المفروضة من غير أن يكون لانطباق مفهوم الأحد عليها مدخلية في تعلّق الأمر بها ، فليس المفهوم المفروض إلّا عنوانا محضا ، والمطلوب هو خصوص تلك الأفعال على وجه التخيير .

وأما في المقام فيمكن القول بمثل ذلك أيضا ، إلّا أنّ الظاهر تعلّق التكليف هنا بخصوص كلّ من الأشخاص من حيث انطباق مفهوم الأحد عليه ، إذ لا يلحظ فيه الطلب إلّا من أحدهم ، ولا ربط لخصوص كلّ منهم في تعلّق التكليف به ، فليس الطلب هنا متعلّقا بمفهوم الأحد من حيث هو ، ولا بخصوص كلّ من الأشخاص من حيث خصوصه ، لما عرفت من استحاله الأول ، وعدم ملاحظه خصوصيّة المكلف في المقام ، بل إنّ المقصود حصول الفعل من واحد منهم ، فكلّ منهم إنّما يتعلّق به التكليف من حيث كونه واحدا منهم ، فمفهوم الأحد في المقام كلّى طبعى يتعلّق به الأمر لا من حيث هو ، بل من حيث حصوله في ضمن أفراده واتّحاده بها ، فيتعلّق الأمر ابتداء بكلّ من آحاد الأشخاص من حيث انطباق المفهوم المذكور عليه لا لخصوصه ، ويكون ذلك المفهوم عنوانا لها ومرآة لتصوّرها ، فبذلك يصحّ التعبير بتعلّق التكليف بجميع تلك الأشخاص على سبيل البدليّه وتعلّقه بمفهوم أحدها أيضا .

الثالث : أنّ الواجب ما يستحقّ تاركه الذمّ والعقاب ، ومن البين أنّ الباقيين لا ذمّ يتوجّه عليهم ولا عقوبه مع فعل البعض ، فلا يتحقّق وجوب بالنسبة إليهم .

والجواب عنه : أنّ الواجب ما يستحقّ تاركه الذمّ والعقاب في الجملة لا مطلقا ، وإلّا لانتقض بالمخير والموسع كما مرّ ، وهو هنا حاصل لاستحقاقهم الذمّ والعقوبه على تقدير ترك الكلّ .



وربما يجاب عنه أيضا: بأنّ عدم استحقاق الباقيين للذمّ والعقوبه حينئذ إنّما هو لسقوط الواجب عنهم نظرا إلى فوات موضوعه بفعل الغير ، لا لعدم وجوبه عليهم من أوّل الأمر.

وفيه : ما عرفت من أنّ سقوط الواجب حينئذ إنّما هو بأدائه وحصول مطلوب الأمر بفعله ، لا بمجرد سقوطه بانتفاء موضوعه ، فأداء الواجب بفعل البعض شاهد على وجوبه على البعض.

ويدفعه : أنّ أداء الواجب بفعل البعض لا يقضى بوجوبه على البعض ، لصحّه تعلق الوجوب بالكلّ على وجه يؤدّي الواجب بفعل البعض ، حسب ما مرّ توضيح القول فيه.

فالحقّ أن يقال : إنّ مع ترك الكلّ يتوجّه استحقاق الذمّ والعقوبه إلى الكلّ ، فهو شاهد على وجوبه على الكلّ ، وأداء الواجب بفعل البعض وسقوط الذمّ والعقوبه على الباقيين يفيد حينئذ كون الوجوب على الكلّ على سبيل البدليّه دون الاجتماع ، كما مرّ الكلام فيه.

الرابع : قوله تعالى : (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ...)(١) فإنّ ظاهر الآية الشريفه إيجاب النفر على الطائفة المبهمه من جهه تنكير الطائفة ، ولو كان واجبا على الجميع لما خصّ الطائفة بالذكر فى مقام بيان التكليف.

وأجاب عنه العضدى وغيره : بأنّ الظاهر مؤوّل بعد قيام الدليل على خلافه ، وقد عرفت قيام الدليل على وجوبه على الجميع ، فيؤوّل ذلك بأنّ فعل الطائفة مسقط للوجوب عن الجميع.

قلت : ويمكن أن يقال : إنّ لما كان فعل الطائفة مسقطا للوجوب فى المقام خصّهم بالذكر وإن لم يختصّ الوجوب بهم.

والتحقيق فى الجواب : ما عرفت من أنّ التعبير بإيجاب الفعل على الطائفة المطلقه الصادقه على كلّ من الأحاد لا ينافى القول بوجوبه على الجميع بدلا ،

---

(١) التوبه : ١٢٢.

حسب ما قرّرناه ، فلا- فرق إذا بين التعبير بوجوبه على الطائفة تعيينا ووجوبه على الجميع بدلا ، نظير ما قرّرناه في المخير ، ولذا عبر في كثير من الكفائيات بذلك ، كما في قوله تعالى: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) (١) وقوله تعالى : (وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) (٢).

الخامس : ما حكى عن بعض المحققين من : أنه لو كان واجبا على الكلّ لكان إسقاطه عنهم بعد فعل البعض نسخا للوجوب ، لأنه رفع له ، ولا نسخ اتفاقا.

وردّ ذلك بمنع الملازمه ، إذ ليس كلّ رفع للطلب نسخا ، فقد يكون ذلك بسبب انتفاء علّه الوجوب ، كصلاه الجنازه فإن المقصود بها احترام الميت وقد حصل بفعل البعض ، فسقط عن الباقي لزوال علّه الوجوب.

والفائدة في إيجابه على الجميع كون المقصود حينئذ أقرب إلى الحصول ، فظهر بذلك أنه ليس فعل البعض حينئذ قاضيا بالسقوط حقيقه ، بل استنادا إليه على وجه المجاز ، والسبب المسقط إنّما هو زوال علّه الوجوب.

وأنت خير بأنّ الجواب المذكور إنّما يوافق القول بكون السقوط عن الباقي من جهة فوات الموضوع ، لا لأداء ما هو الواجب ، وقد عرفت وهنه.

فالحقّ في الجواب : أنّ ارتفاع التكليف في المقام إنّما هو لأدائه ، ومن الواضح أنّ ارتفاع التكليف بذلك لا يكون نسخا ، وأداء الواجب في المقام وإن لم يتحقّق بفعل الكلّ إلّا أنّ وجوبه على الكلّ إنّما كان على وجه يحصل أدائه بفعل أيّ منهم ، حسب ما مرّ الكلام فيه.

ثمّ إنّه ذكر بعض الأفاضل هذا الوجه حجّج للقول الثالث ، قائلا : بأنّه لو تعيّن على كلّ واحد كان إسقاطه عن الباقي رفعا للطلب بعد تحقّقه فيكون نسخا ، فيفتقر إلى خطاب جديد ، ولا خطاب فلا نسخ ، فلا يسقط ، بخلاف ما إذا قلنا بوجوبه على المجموع فإنّه لا يستلزم الإيجاب على كلّ واحد ، ويكون التأثيم للجميع بالذات ، ولكلّ واحد بالعرض.

---

(١) آل عمران : ١٠٤.

(٢) النور : ٢.

قلت : لا- يخفى أنّ جعل هذا التقرير حجّة للقول المذكور لا يخلو عن خفاء ، والأولى في تقريرها حينئذ أن يقال : إنّه لو تعيّن الواجب على كلّ واحد منهم كان سقوطه عن الباقيين بعد فعل البعض رفعا للطلب قبل الفعل بالنسبة إليهم فيكون نسخا ، وهو باطل اتّفاقا. وأيضا يتوقّف حصوله على خطاب جديد ، ولا خطاب فلا نسخ. وإنّه لو لم يتعلّق الوجوب بكلّ واحد منهم لم يصحّ قصد الوجوب من كلّ منهم ، ولم يجز تأثيم الجميع بتركهم ، فلا بدّ من تصوير ذلك على وجه يجمع بين ما ذكر ، وليس ذلك إلّا بالقول بتعلّقه بالمجموع على أن يراد وقوع الفعل من المجموع في الجملة ، بحيث إنّه لو أتى به البعض صدق معه حصول الفعل من مجموع الجماعه ، فيصحّ من كلّ منهم قصد الوجوب ، ولا يحصل ترك الفعل من المجموع إلّا عند ترك الجميع ، فيتعلّق الإثم إذا بالمجموع بالذات ، وبكلّ منهم بالعرض.

وحيئنذ فالجواب عنه : أنّ طريق الجمع بين الأمرين المذكورين لا ينحصر في ما ذكر ، بل يصحّ على ما قلناه من تعلّق الوجوب بكلّ منهم على سبيل البدليّه ، حسب ما فصّلنا القول فيه ، بل لا يصحّ ذلك على القول بوجوبه على المجموع إلّا بإرجاعه إلى ما قلناه ، حسب ما أشرنا إليه.

هذا ، وقد ظهر ممّا قرّرناه سابقا. حجّة القول الرابع المحكّي عن بعض المعاصرين وغيره ، والوجه في وهنه ، فلا- حاجه إلى إعادته. وقد اتّضح من التأمّل في جميع ما ذكرناه حجّة القول المختار ، ودفع ما ربّما يتوهّم من الإيراد في المقام ، فلا حاجه إلى تطويل الكلام.

### تنبيهات الواجب الكفائي

ولتتمّ الكلام في المرام بذكر امور :

أحدها (١) : أنّه لا- ريب أنّه لو ترك الواجب الكفائي جميع المكلفين الواجدين لشرائط التكليف به عصى الكل على ما هو قضيّه التكليف في المتعلّق بهم كما عرفت ، ولا خلاف فيه على شيء من الأقوال المذكوره.

---

(١) لا يخفى أنّه لم يأت فيما بعد بقايا هذه الامور ، وسيأتي بعد أسطر : وإنّما وقع الكلام في امور : الأوّل ...

نعم ، قد يتوهم على القول بتعلق التكليف بالمجموع إن لم يفسر بما يرجع إلى المختار توزيع العقاب حينئذ على الجميع ، وليس كذلك ، إذ ليس الواجب عليهم عند القائل المذكور توزيع العمل على الجميع حتى يترتب عليه توزيع العقاب عليهم ، فهو أيضا يقول بتحقق العصيان بالنسبه إلى كل منهم.

وكذا لا ريب في سقوط التكليف عن الجميع بفعل البعض ، وكذا عدم استحقاق غير الفاعل للثواب وإن كان سقوط الواجب عن الباقيين بأدائه ، وذلك لحصول الأداء من غيره فلا داعى لاستحقاقه الثواب بفعل غيره ، وإنما يقع الكلام في المقام في امور :  
الأول : أنه هل يجوز للجميع التلبس بالفعل ؟ فإن قلنا بوجوب الفعل على الجميع على نحو سائر الواجبات إلا أنه يسقط عن الباقيين بعد أداء البعض فلا ينبغي الريب في الجواز ، بل ووجوبه عليهم قبل حصول الفعل من البعض.

وإن قلنا بوجوبه على الكل بدلا - كما هو المختار - فقد يشكل ذلك ، نظرا إلى أن الواجب فعل واحد ، فالإتيان بما يزيد عليه ممّا لا دليل على شرعيته. وفيه منع ظاهر ، لتعلق الأمر في الكفائي بمطلق طبيعه كغيره من الواجبات ، فالقول بأن الواجب هو المرّه ممّا لا وجه له.

نعم ، لو قام الدليل على كون المطلوب هو الفعل الواحد كتغسيل الميّت ، حيث إنّ المطلوب هناك غسل واحد لا أزيد لم يشرع التلبس بأغسال عديده ، وإنما يشرع الإتيان بفعل واحد منها وإن وجب ذلك على الكل ، ولا مانع من تعدّد المباشر مع اتّحاد الفعل ، لما عرفت من كون وجوبه عليهم على سبيل البدل.

وكذا الحال في الفعل المحزّم إذا صار واجبا كفائيا لأجل التقية أو غيرها ، إذ لا يجوز الإتيان إلا بواحد مع اندفاع الضروره وإن وجب الإتيان به كذلك على الجميع ، وهذا بخلاف ما لو كان المطلوب مطلق طبيعه وإن لزمه اتّصاف الواحد بالوجوب وأداء الواجب ، ولذا لا يتعين على الجميع التلبس فإنّ ذلك لا ينافى اتّصاف الجميع بالوجوب لو أتى به دفعه ، نظرا إلى حصول الطبيعه به أيضا.

فإن قلت : إنه مع حصول الطبيعه بالواحد كحصولها بالمتعدّد لم لا يكون أداء الواجب هنا بالواحد دون المتعدّد لحصول الواجب به؟ فلا حاجة إلى ما يزيد عليه ، بل لا يشرع الزيادة عليه على ما يقتضيه الأصل.

وأيضاً قضيّه حصول الطبيعه في ضمن الجميع أداء الواجب الذي هو الإتيان بالطبيعه بذلك ، لحصول الطبيعه بالمتعدّد كحصولها بالواحد ، وهو خلاف المفروض في المقام ، إذ كلّ منهم إنّما يقصد أداء الواجب بفعله ، وليس المقصود أداء الواجب بالمجموع.

قلت : يمكن دفع الأول : بأنّه مع صدق الطبيعه على الواحد والمتعدّد لا بدّ من اتّصاف الكلّ بالوجوب قبل سقوط الواجب ، نظراً إلى صدق الطبيعه الواجبه عليه فلا وجه للقول بأدائها لخصوص الواحد.

والثاني (١) : بأنّه ليس المقصود من صدق الطبيعه على المتعدّد حصول الامتثال هنا بالمجموع ليكون الإتيان به امثالاً واحداً وأداء واحداً للواجب وإن كان المؤدّى متعدّداً ، نظراً إلى حصول الطبيعه الواجبه بالمتعدّد على نحو حصولها بالواحد. بل المقصود اتّصاف كلّ منهما بالوجوب ، نظراً إلى حصول الطبيعه به ، فيتعدّد أداء الواجب بتعدّها ، ولا مانع منه بعد تعلق الأمر بمطلق الطبيعه ، وجواز الاقتصار حينئذ على البعض لا- ينافي وجوب الكلّ ، إذ الأمر بأداء الطبيعه المطلقه يعمّ الواحد والمتعدّد ويحصل المطلوب بكلّ من الوجهين ، فله الاقتصار على أداء واحد ، وله الإتيان بالمتعدّد قبل سقوط الواجب ، لبقاء الأمر وصدق الطبيعه عليه ، فليس الواجب إلّا مطلق الطبيعه الحاصله بتلك الحصولات ، فيتّصف بالوجوب من جهه حصولها لكلّ منها ، فلا- وجوب لشيء منها بالخصوص ، وإنّما يتّصف بالوجوب من جهه حصول الواجب ، أعنى الطبيعه المطلقه بها ، وقد مرّ الكلام في ذلك في بحث المرّه والتكرار.

---

(١) أي ويمكن دفع الثاني.

ويشكل الحال فى المقام : بأن ذلك إن تمّ فإنما يتمّ فى الواجبات العينيه ، وأما فى المقام فلا يصحّ ذلك ، إذ المفروض كون الوجوب هنا على الجميع بدلا ، فكيف يصحّ القول باتّصاف الكلّ بالوجوب معا؟

ويدفعه : أنّ مفاد الوجوب عليهم بدلا هو أداء الواجب بفعل أىّ منهم حسب ما مرّ بيانه ، لا تعلق الوجوب بالواحد على وجه ينافى حصول الواجب من المتعدّد ، وذلك يقضى بسقوطه عن الباقيين بعد فعل الواحد. وأما إذا اقترنت أفعالهم فالكُلّ متّصف بالوجوب لأداء كلّ منهم ما وجب عليه قبل سقوط الواجب مع قبول الواجب المتعدّد لتعلقه بالطبيعه ، فهو نظير اتّصاف الأفراد المتعدّده الحاصله من مكلف واحد قبل سقوط الوجوب عنه عند تعلق الأمر بالطبيعه حسب ما مرّ بيانه ، فتأمل.

الثانى : أنه هل يسقط الوجوب عن الباقيين بشروع البعض فيه ، أو أنه إنّما يسقط بإتمام الفعل؟ وجهان ، وظاهر جماعه منهم بقاء الوجوب ما لم يحصل الإتمام ، وهو الذى يقتضيه الأصل وإطلاق الأمر ، وهو المختار.

ولا فرق بين الإتيان بمعظم الفعل وعدمه ، فيجوز إتيان الغير به على وجه الوجوب ، لكن لو كان المطلوب فعلا واحدا - كما مرّ - أشكال إقدام الباقيين عليه حينئذ ، فالظاهر السقوط عنهم حينئذ سقوطا مراعى بإتمام المباشر.

وأما لو كان المطلوب مطلق الطبيعه فلا مانع من مباشره الباقيين أيضا ، ويكون متّصفا بالوجوب قبل إتمام العمل ولو من البعض. نعم ، لو لم يكن أجزاء الفعل مرتّبا بعضها البعض وشرع فيه بعضهم سقط ذلك البعض عن الباقيين ، وكان الإتيان بالباقي واجبا على الكفايه.

الثالث : لو أتمّ البعض فعله قبل الباقيين فى ما يصحّ تلبّس المتعدّد به خرج فعل الباقيين من الوجوب ، لسقوط التكليف به ، وحينئذ فإن كان الفعل ممّا ثبت مشروعيتّه جاز إتمامه ، ولو كان ممّا يحرم قطعه وجب الإتمام من تلك الجبهه ولا إشكال فيه حينئذ ، وإلا اشكل الحال فيه ، والظاهر الرجوع فيه إلى مقتضى الأصل ،

فإن كانت عبادته لم يجز الإتمام ، لأنَّ سقوط ذلك التكليف حينئذ قاض بانتفاء الأمر ، إذ المفروض عدم حصول أمر قاض بمشروعيته ذلك الفعل ، وإلَّا جاز الإتمام. ولو علم في الأوَّل عدم إمكان إتمامه قبل الآخر بعد شروعه فيه ففي وجوب تلبسه به حينئذ وجهان ، أوجههما ذلك ، لإمكان طروء مانع للآخر عن الإتمام. ويحتمل البناء على ظاهر الحال ، فيسقط عنه الوجوب في الظاهر سقوطا مراعى بالإتمام ، وحينئذ فلو كان ممَّا لا يشرع فعله على تقدير سقوط الوجوب لم يجز الشروع فيه.

الرابع : لو أتى البعض بالفعل فقد سقط عن الباقيين ، فإذا تلبسوا بالفعل بعد ذلك كان نفلا على ما حكى من البعض. وحكى قول بكونه فرضا أيضا كالأوَّل ، لما فيه من ترغيب الفاعل ، لأنَّ ثواب الفرض يزيد على النفل ، وقد كان الفرض متعلِّقا بالجميع ، فالسقوط إنَّما هو من باب التخفيف ، ولا يخفى وهنه جدًّا لو اريد به ظاهره. ولو اريد ثبوت ثواب الفرض فهو أيضا ممَّا لا دليل عليه كذلك.

نعم ، لو قام إطلاق في بعض المقامات فلا مانع من القول به ، ومن الظاهر وهن الأوَّل أيضا إذا لم يقدَّم هناك أمر آخر قاض برجحان ذلك الفعل ، إذ سقوط الوجوب بأداء الفعل قاض بسقوط مطلق الرجحان ، لما تقرَّر من عدم بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل ، فالحقُّ في ذلك بعد الحكم بالسقوط الرجوع إلى حكم الأصل جوازا أو منعا. نعم ، لو قام دليل خاص في خصوص بعض المقامات كان متَّبعا.

الخامس : لو أتى بالفعل الكفائي من لم يجب عليه لم يقض ذلك بسقوط الواجب عمَّن وجب عليه. فلو سلَّم المسلم على الجماعة وردَّ عليه غير المسلم عليه لم يسقط الجواب عمَّن وجب عليه. نعم لو كان صدور الفعل من الغير رافعا لموضوع التكليف سقط عنهم من تلك الجهة ، وهو غير السقوط الحاصل بفعل البعض ، لما عرفت من كون ذلك السقوط حاصلًا بأداء الواجب ، بخلاف المفروض في المقام.

السادس : لا ريب أنَّه إنَّما يحكم بسقوط الواجب بفعل البعض إذا كان ذلك الفعل محكوما بصحَّته ، فإذا كان فاسدا كان في حكم العدم ، وهل يبنى فيه على

أصله صحه فعل المسلم ليحكم بالسقوط بمجرد فعله وإن فعله لم يعلم أداؤه على الوجه المقرر ، أو أنه يشترط العلم بصحته؟ المتجه هو الأول ، لعدم إمكان العلم بالصحة الواقعيه في الغالب ، وجريان السيره القاطعه بالحكم بالسقوط عند إتيان الغير به حملا لفعله على الصحيح ، كما هو مقتضى الأصل.

وهل يعتبر الظن بالصحة ، أو يكتفى بمجرد احتمالها ولو كان بعيدا ، أو يعتبر عدم الظن بالفساد؟ وجوه ، أقواها الثاني ، إذ أصله حمل فعل المسلم على الصحة مبني على التعبد ولا يدور مدار الظن ، فلا بد من الحكم بمقتضاها ، ومعه لا وجه لعدم الحكم بالسقوط عن الباقيين. والظاهر جريان السيره عليه أيضا مضافا إلى لزوم الحرج لولاه.

والقول بأن القدر الثابت من السقوط بالإجماع إنما هو مع حصول الظن بالصحة ، فمع عدمه لا بد من البناء على حكم الأصل من عدم سقوطه مدفوع بما عرفت. وقد يقال بأن الأصل المذكور معارض بأصله عدم تعلق الوجوب به فيما لو علم بالواقعه بعد قيام ذلك البعض به ، ولا قائل بالفصل بين صورتين ، فيتساقطان.

وفيه : أن قضيه اليقين بالاشتغال هو الحكم بمقتضاه بعد حصوله وعدم حصول اليقين بالبراءه منه ، وقضيه أصله البراءه هو الحكم بها في صوره عدم ثبوت الاشتغال شرعا ، فلا بد من الأخذ بمقتضى كل من الأصلين في محله ، وقيام الإجماع على عدم الفصل بين الأمرين بحسب الواقع لا ينافي الأخذ بالتفصيل في مقام العمل ، عملا بمقتضى الأصل في كل من صورتين ، فالذي يقتضيه الأصل هو البناء على التفصيل ، إلا أنك قد عرفت قيام الدليل على السقوط مطلقا.

السابع : لا فرق في الحكم بالسقوط بفعل البعض بين كونه عدلا أو فاسقا ، لما عرفت من أصله حمل فعل المسلم على الصحة مطلقا ، لا خصوص العدل ، وعدم اعتبار الظن بالصحة ، بل ولا عدم الظن بالفساد ، على أنه قد يحصل الظن بالصحة في الفاسق أيضا ، وقد حكى الشهره عليه ، بل لم يظهر فيه خلاف ، سوى أنه



استشكل فيه الفاضل الجواد وتبعه الفاضل الصالح ، معللين بأن الفاسق لا يقبل خبره لو أخبر بإيقاع فعله ، ولا عبره بفعله أيضا ، وهو كما ترى قياس فاسد ، وكأنه اريد بذلك أنه لو أخبر بصحة فعله لم يقبل خبره ، لما دلّ على وجوب التثبت عند خبره ، فمع عدمه أولى.

ويدفعه : أنّ عدم القبول بالصحة من جهه قوله لا يقضى بعدم الحكم بها من جهه الأصل المذكور ، ألا ترى أنّه لو أخبر بأمر موافق للأصل لم يقبل خبره مع العمل بمقتضى الأصل ، وهو ظاهر.

وزاد الفاضل الجواد : أنّ قيام الظنّ مقام العلم إنّما هو بنصّ خاصّ أو لدلاله العقل عليه ، وهما منتفیان في المقام ، فلا عبره به ، لأنّ وجوبه على المكلف معلوم ، والسقوط عنه بذلك مظنون ، والعلم لا يسقط بالظنّ ، وضعفها ظاهر بعد ما عرفت.

ثمّ إنّ قضيه ما ذكر من التعليل جريان الإشكال في مجهول الحال أيضا ، والحكم بالاكْتفاء به أظهر من الاكْتفاء بفعل الفاسق ، والظاهر قيام السيره عليه في المقامين ، سيّما في الثاني ، بل لا يبعد دعوى القطع بالنسبه إليه.

الثامن : أنّه إذا علم بقيام الغير بالكفائي سقط عنه ، سواء كان ذلك بمشاهدته ، أو بالتواتر ، أو بالأحاد المحفوفه بقرائن القطع ، أو بالعادة المفضيه إلى العلم ، كما هو ظاهر في الأموات التي لهم أقارب وأرحام وأصدقاء في بلد موتهم متوجهين للامور المتعلّقه بهم كمال التوجّه ، معتنين بشأنهم غايه الاعتناء ، فمن المقطوع به في العاده أنّه لا- يتركون نعشه من غير غسل ودفن وكفن ، بل وكذا الحال في غيرهم إذا كان موتهم بين أظهر المسلمين الصالحين المعتنين بأوامر الشرع إذا لم يكن هناك حادثه توجب الذهول عنه ، أو تقضى بسقوط التكليف في شأنهم ، لحصول العلم العادي بذلك أيضا.

وأما إذا ظنّ قيام الغير به فإن كان حاصلًا من الطريق الخاصّ - كشهاده العدلين - فالظاهر أنّه لا إشكال في جواز الأخذ به ، بناء على قيامها مقام العلم مطلقا ، وفي الاكْتفاء بخبر العدل الواحد وجه قويّ.

وبعضهم منع من الأخذ به ، ونصّ بعضهم بعدم الاكتفاء بإخبار العادل بفعله ، وألحق بعضهم بشهاده العدلين الشيع ، ولا يخلو عن وجه ، سيّما إذا حصل به ظنّ قوى يقارب العلم. وهل يكتفى فيه بمطلق الظنّ؟ وجهان ، والمقطوع به فى كلام الفاضل الجواد وغيره عدم العبره به ، لكونه موضوعا صرفا لا بديّ فيه من العلم ، أو ظنّ قام دليل على حجّيته ، ولا دليل على حجّيه مطلق الظنّ فى خصوص هذا المقام.

وظاهر كلام جماعه منهم المحقّق فى المعارج والعلّامه فى النهايه وغيرهما الاكتفاء فى ذلك بمطلق الظنّ ، وكأنّه للزوم الحرج لولاه ، لحصول العلم غالبا بالتكاليف الكفائيه ، واعتبار العلم بأداء الغير لها فى سقوط التكليف بها فى الظاهر يفضى إلى المشقّه ، مع قيام السيره المستمرّه على خلافه ، فإنّ الميّت إذا كان بين أظهر المسلمين من غير حصول عائق من التوجّه لتجهيزه فإنّ الظاهر قيامهم بأمره ، وقد جرت الطريقه على عدم الترام غيرهم بالتجسس عن حاله وبنائهم على قيام غيرهم بأمره.

وفيه : أنّ دعوى الحرج فى المقام ممّا لا وجه له ، كيف! وإذا لم يكن عليهم حرج فى أصل تعلّق التكليف بهم كيف يتوهم ثبوت الحرج عليهم فى تحصيل العلم بسقوطه عنهم!

ودعوى قيام السيره على الاعتماد على الظنّ القوى الحاصل من العاده فى الصوره المذكوره إن تمت فإنّما تفيد جواز الاعتماد على ذلك الظنّ الخاصّ فيلحق بغيره من الظنون الخاصّه ممّا دلّ الدليل على جواز الاعتماد عليها ، وأين ذلك من الدلاله على الاكتفاء بمطلق الظنّ؟

ودعوى عدم القول بالفصل مجازفه لا شاهد عليها ، وقد يفصل فى المقام بين ما إذا حصل العلم بالواجب الكفائى وقارنه الظنّ بقيام الغير به فيكتفى حينئذ بمطلق الظنّ إذا كان الدليل على وجوبه منحصرًا فى الإجماع لأصاله براءه ذمّته عن ذلك وعدم قيام الإجماع على تعلّق الوجوب به حينئذ ، وما إذا كان بخلاف

ذلك بأن كان الدليل عليه إطلاق النص ، أو كان العلم به حاصلًا قبل الظنّ المفروض. وإن كان الدليل عليه حينئذ هو الإجماع فلا بدّ حينئذ من العلم أو الظنّ الخاصّ ، نظرًا إلى ثبوت اشتغال ذمّته بالعمل المفروض ، فلا بدّ من العلم بتفريغه الحاصل بأحد الوجهين المذكورين.

ويضعفه : أنّ مقارنة الظنّ للعلم لا- ينافي الإجماع القائم على اشتغال ذمّته بالعمل المفروض ، فإنّه قاض بالعلم باشتغال ذمّته بالعمل المفروض كما هو الحال في صورته تقدّم علمه بذلك ، فالمقصود بالحكم بسقوط ذلك التكليف عنه بالظنّ المفروض ، ولا يتمّ ذلك إلّا بعد قيام الدليل عليه ، ومجرّد الشكّ في اشتغال ذمّته فعلاً بالفعل المذكور لا يدرجه في مسأله الشكّ بأصل الاشتغال ليدفع بأصل البراءة ، للقطع بوجوب ذلك الفعل على سبيل الكفاية ، وإتّما الشكّ في المقام من جهه الشكّ في حصول المسقط.

فإن قلت : إذا وقع الشكّ في كون الظنّ مسقطًا فقد وقع الشكّ في تعلّق التكليف بالفعل ، ولا إجماع في المقام على وجوب ذلك على المكلف حينئذ حتّى لا يصحّ دفعه بالأصل ، غايه الأمر القطع بحصول المقتضى في الجملة ، ولا يثبت به التكليف مع احتمال عروض المانع إلّا أن يكون هناك إطلاق قاض بثبوت الحكم مع حصوله ، فيدفع المانع بالأصل عملاً بإطلاق الدليل. وأمّا إذا كان المستند هو الإجماع فلا وجه للاستناد إليه مع الشكّ المفروض ، لأصالة عدم تعلّق التكليف به.

والحاصل : أنّه لا- فرق حينئذ في رفع التكليف بالأصل بين ما إذا حصل الشكّ في حصول المقتضى أو وجود الشرط أو علم بهما وشكّ في حصول المانع ، لعدم العلم بتعلّق التكليف به في الصورتين.

فالقول بأنّ قضيّه الأصل حينئذ عدم حصول المانع فيعمل المقتضى عمله مدفوع : بأنّه على فرض تسليم جريان الأصل فيه لا يثبت به تعلّق التكليف بالمكلف ، فإنّ الأصل أيضا عدم التكليف ، ومجرّد وجود المقتضى المحتمل مقارنة للمانع لا يثبتّه إلّا أن يكون هناك إطلاق لفظي يقضى بثبوت الحكم مع

ثبوت ذلك المقتضى ، فيكون ذلك دليلاً شرعياً على ثبوت الحكم حينئذ ، وأمياً مع انتفائه كما هو المفروض في المقام فلا دليل على ثبوت الحكم حينئذ ، ومجرد الأصل المذكور لا يكون دليلاً على الثبوت ، كيف! وعدم المانع أيضاً من جملة الشروط ، فيرجع الشك فيه إلى الشك في الشرط.

وتوضيح المقام : أنّ الشك في التكليف قد يكون من جهة الشك في المقتضى ، أو الشك في الشرط ، أو المانع ، وعلى كلّ حال فقد يكون الشك من جهة الشك في اعتبار كلّ من المذكورات في ثبوت التكليف ، أو الشك في حصوله بعد العلم باعتباره.

وعلى كلّ حال فإما أن يكون الدليل على ثبوت الحكم إطلاق النصّ أو مجرد الإجماع فلو كان الدليل عليه هو الإطلاق وشك في نفس الاعتبار فالإطلاق محكم ، والشك المفروض مدفوع بالإطلاق. وإن كان الشك في حصوله حكم فيه بمقتضى البراءة في الجميع عند الشك في الأولين ، وأما في الثالث فقد يقال فيه بمثل ذلك لأصالة براءة الذمه ، ويحتمل القول بثبوت التكليف لأصالة عدم حصول المانع. هذا إذا لم يعلم حصوله أولاً ، وإلا فيستصحب.

كما أنه لو علم حصول المقتضى أو الشرط أولاً ثم شك في ارتفاعه فإنه يبنى على بقائه عملاً بالاستصحاب ، وكان ذلك هو المتّجه. وإن كان الدليل عليه هو الإجماع وشك في أصل اعتباره حكم بالبراءة ، لعدم تحقّق الإجماع إلّا مع حصوله ، وأما لو شك في حصوله بعد العلم باعتباره فالحال فيه نظير ما إذا دلّ عليه الإطلاق من غير فرق.

إذا تقرّر ذلك فنقول : إذا حصل الشك في كون الظنّ المذكور مانعاً من تعلّق التكليف في المقام فإن كان الدليل عليه هو الإطلاق أخذ بمقتضاه ودفع ذلك بالأصل ، لكون الإطلاق محكماً حتّى يقوم دليل على التقييد. وأما إذا كان الدليل عليه هو الإجماع فحصول التكليف في المقام غير ظاهر ، لعدم تحقّق الإجماع في مورد الشك ، فيدفع التكليف بالأصل ، حسب ما ذكر.

قلت : لا يخفى أنّ الظنّ المذكور لو احتمل كونه مانعا من تعلّق التكليف بالمكلف على حسب ما ذكر كان قضيه الأصل فيه هو التفصيل المذكور ، لكنّ الحال ليس كذلك ، فإنّ ثبوت التكليف بالفعل ممّا لا مجال للشكّ فيه ، إنّما الكلام فى أداء المكلف به والحكم بأدائه ، فالشكّ الحاصل فى التكليف فى المقام إنّما هو من جهة الشكّ فى أدائه ، لا الشكّ فى تعلّق التكليف به ، فهو نظير ما إذا علم بالكفائى وشكّ فى قيام غيره به ، فإنّ ذلك الشكّ لا يقضى بصحّه جريان أصاله البراءه فيه وإن قارن الشكّ المفروض المذكور العلم به ، نظرا إلى الشكّ فى تعلّق التكليف به بملاحظه ذلك ، فكما أنّه لا يجرى الأصل فى صورته الشكّ فكذا الحال فى صورته الظنّ به مع عدم قيام دليل على حجّيه الظنّ.

والحاصل : أنّ الكلام فى المقام فى كون الظنّ المذكور طريقا إلى ثبوت حصول المأمور به من غيره ليكون قاضيا بأدائه ، فيسقط الواجب من جهة أدائه ، فإذا لم يقدّم دليل على حجّيه الظنّ فى المقام كان قضيه الأصل عدم الأداء ، فلا بدّ من الحكم ببقاء التكليف به ، ومجرّد الاحتمال لا يقضى بالسقوط ، فدعوى جريان أصاله البراءه فيه كما ترى.

التاسع : قد يترأى من بعض العبارات الحكم بسقوط الكفائى مع الظنّ بقيام الغير به فى المستقبل ، وقد يستفاد ذلك من إطلاق جماعه ، ومن الظاهر أنّ ذلك ممّا لا مساع للمصير إليه ، بل المتعين عدم السقوط ولو مع العلم بأداء الغير له فى المستقبل ، وكان مرادهم من ذلك سقوط التعيين ثمّ لظنّ قيام الغير به فى المستقبل ، فلا يعاقب على تركه لو اتّفق عدم أداء الآخر له ، لعروض مانع ونحوه ، لا- أنّه لا- يجب عليه ذلك حينئذ على سبيل الكفايه ، حتّى أنّه إذا تصدّى لأدائه حينئذ لم يكن مؤدّيا للواجب الكفائى ، لوضوح فساد القول به ، لكنّ الإشكال فى الاكتفاء بالظنّ المذكور فى ما ذكرناه ، وقضيه الأصل عدم الاكتفاء به.

نعم ، لو حصل الظنّ القوى على حسب مجارى العادات بقيام المطلّعين عليه بذلك الواجب احتمل الاكتفاء به ، نظرا إلى قيام السيره عليه حسب ما ذكر فى

المسألة السابقة ، إلّا أنّ التعدي من الواجبات التي قامت السيره فيها إلى غيرها بعيد ، بل وفي ثبوت السيره في صوره حصول الظنّ القوي تأمل ، حسب ما أشرنا إليه في ما مرّ ، إذ لا يبعد كون السيره في صوره حصول العلم العادي بقيام المسلمين به كما في غسل الأموات وكفنههم والصلاه عليهم ودفنهم إذا كان ذلك بين أظهر المسلمين.

العاشر : إذا علم أو ظنّ كلّ منهم ظنًا معتبرا في الشريعة سواء كان ظنًا خاصًا أو مطلقًا بناء على الاكتفاء به في المقام بأداء الآخر للواجب سقط عنهم أجمع ، وقد نصّ عليه جماعه وتنظر فيه الفاضل الجواد ، نظرا إلى أنّه يلزم منه ارتفاع الوجوب قبل أدائه ودفعه بأنّه لا مانع منه ، كما في صورته ارتفاع الموضوع ، كما إذا احرق الميت أو أخذه السيل.

وأنت خبير بوهن الإيراد المذكور جدًا ، إذ ليس السقوط في المقام سقوطا واقعيًا ، وإنّما يسقط عنه بحسب ظاهر التكليف نظرا إلى الطريق المقرّر ، كيف؟ وهو بعينه جار في الواجب العيني أيضا إذا اعتقد الإتيان به ثمّ ظهر خلافه.

وما ذكره في الجواب من عدم المانع من سقوط الواجب بغير فعله نظرا إلى سقوطه بانتفاء موضوعه حسب ما ذكره من المثال لا يدفع الإيراد ، إذ ليس الملحوظ في الإشكال مجرد سقوط الواجب من غير فعله ، إذ لا يعقل إشكال في ذلك بمجردّه ، لوضوح سقوطه بانتفاء التمكّن منه ، وبسقوط موضوعه كما في المثال ، وإنّما إشكاله من جهه سقوط الواجب مع حصول الشرائط المقرّره لذلك التكليف من دون فعله ، فإنّه لا يكون ذلك إلّا بنسخ الوجوب. وجوابه حينئذ ما ذكرناه ، ولا ربط له بما ذكر من التنظير.

ثمّ إنهم إن بقوا على ذلك الظنّ أو العلم حتّى فات عنهم الفعل فلا كلام. وإن ظهر لهم أو لبعضهم الخلاف مع عدم فوات محلّ الفعل فهل يبقى السقوط على حاله ، أو لا بدّ من الإتيان به؟

استشكل فيه بعض الأفاضل ، ثمّ ذكر : أنّ التحقيق فيه التفصيل : بأنّه إن كان

هناك عموم أو إطلاق يقضيان بلزوم الإتيان بذلك في جميع الأحوال تعين العمل به ، وإلا فلا ، عملا بالاستصحاب .

والصواب أن يقال : أنه لا- تأمّل في وجوب الإتيان بالفعل مطلقا ، فإن سقوط الواجب بالعلم بأداء الآخر أو الظنّ به إنّما هو من جهة الحكم بأداء ذلك الواجب ، لا لكونه مسقطا له في نفسه ، وليس ذلك إلّا نظير ما إذا علم أو ظنّ بناء على اعتبار ظنّه بأدائه للعمل الواجب عليه عينا فتبين له الخلاف مع عدم فوات وقت الواجب ، فإنّ وجوب الإتيان بالفعل حينئذ يعدّ من الضروريات ، ولا فرق بينه وبين المفروض في المقام أصلا .

بل نقول : إنّ لو شكك بعد علمه أو ظنّه بأداء الآخر لفعله تعين عليه الإتيان به ولا- وجه لاستصحاب السقوط في المقام ، لما عرفت من أنّ السقوط المذكور إنّما كان من جهة ثبوت أداء الواجب لا على وجه التعمّد ، فهو نظير استصحاب النجاسة في من تيقن نجاسه ثوبه ثم شكّ فيها من أصلها فإنّه لا وجه لاستصحاب النجاسة كما قد يتوهم .

الحادى عشر : لو شرع بعضهم في الفعل فالظاهر سقوطه عن الباقيين ، بمعنى سقوط تعين الإتيان به أخذا بظاهر الحال ، وأمّا أصل الوجوب فالظاهر عدم سقوطه إلّا بالإتمام حسب ما مرّت الإشارة إليه . نعم ، لو كان المراد هو الفعل الواحد اتّجه القول بسقوطه عنهم سقوطا مراعى بالإتمام ، كما مرّت الإشارة إليه .

ثاني عشرها : لو كان المؤدّى للفعل مجتهدا مخالفا له في المسألة أو مقلّدا لمن يخالفه فأتى بالفعل على وفق مذهبه فهل يقضى ذلك بسقوط الواجب عن غيره ممّن يخالفه في الرأى ، أو يقلّد من يخالفه؟ وجهان :

من الحكم بصحّه ما يأتي به على الوجه المذكور ، لكونه مأمورا به في ظاهر الشريعة قاضيا ببراءة ذمّه عامله ، حتّى أنّه لا يجب عليه القضاء ولو عدل عن اجتهاده أو عدل المقلّد عن تقليده بناء على جوازه ، ولذا يعدّ ذلك الفتوى من حكم الله تعالى ، ويندرج العلم به في الفقه حسب ما مرّ بيانه .

ومن أنّ أقصى ما دلّ عليه الدليل هو الصّحّة في شأن العامل ، فإنّ حجّيه ظنّ المجتهد إنّما هي في شأنه وشأن من يقلّده ، وإنّما يعدّ من حكم الله بالنسبة إليهما دون غيرهما ، ولذا لا يحكم بصحّته لو أتى به من عداهما ، فسقوط التكليف الثابت في شأنه بالفعل المفروض الفاسد واقعا بحسب معتقده وإن حكم بصحّته في شأن عامله يتوقّف على قيام دليل عليه كذلك.

وبتقرير آخر : المكلّف به في شأنه هو الفعل الواقع على وفق معتقده ، فلا وجه لحصول البراءة عنه بالفعل الواقع على الوجه الآخر إلّا أن يقوم دليل عليه ، وأيضا فعل كلّ من المكلّفين في الكفائي يقوم مقام فعل الآخر وينوب مناب فعله ، والمفروض أنّ الفعل الواقع على الوجه المذكور غير مبرئ للذمّه بالنسبة إلى غير ذلك العامل ، ولا يمكن أن يقوم مقام فعله ، إذ قيامه مقامه قاض بفساده ، لكون المفروض فساد ذلك العمل لو فرض وقوعه منه.

وفيه : أنّ المكلّف به في المقام ليس إلّا شيئا واحدا وكلّ من ظنون المجتهدين طريق إليه شرعا ، فإذا حصل الإتيان به على ما يقتضيه ظنّ أحدهم حصل أداء الواجب على الوجه المعتبر شرعا ، وهو قاض بسقوط التكليف به عن الجميع وإن لم يكن ذلك طريقا بالنسبة إلى المجتهد الآخر ومقلّده لو أراد العمل بنفسه ، وهو لا ينافي كونه طريقا مقرّرا لو عمل به غيره ، فالقائم مقام فعله هو الفعل المحكوم بصحّته شرعا الواقع على النحو المعتبر في الشريعة ولو عند المجتهد المخالف له ، وفساده على تقدير وقوعه من غيره لا- ينافي قيام فعله مقام فعل ذلك الغير ، فإنّ القائم مقام فعل ذلك الغير هو الفعل الصحيح الواقع على وفق الشريعة ، مضافا إلى حصول البراءة به بالنسبة إلى العامل ومن يوافقّه ، وسقوط التكليف بذلك الفعل عنهم قطعاً ، فلا- بدّ من الحكم بسقوطه عن الباقيين ، إذ المسقط للكفائي عن البعض مسقط عن الجميع ، إذ ليس المطلوب إلّا أداء ذلك الفعل في الجملة ، فالمتّجه إذا هو السقوط.

نعم ، لو اختلف الفعلان في النوع أشكال الحال في السقوط ، كما إذا وجب



عند أحدهما تغسيل الميت وعند الآخر تيممه فأتى الآخر بالتيمم ، وقضيه الأصل في ذلك عدم السقوط. ومجرد كون ما يأتي أحدهما به أداء لما هو الواجب شرعا لا يقضى بسقوط ما هو الواجب عليه مع عدم أداء الآخر له رأسا ، وأما لو حكم أحدهما بنفى الوجوب رأسا والآخر بوجوبه عليه فلا تأمّل في عدم سقوطه عمّن يعتقد الاشتغال به ، وكون ترك الآخر له من الجهه المذكوره لا يقضى بقيام ذلك مقام فعله.

غايه الأمر حينئذ عدم تعلق الوجوب بالآخر في الظاهر ، لأداء اجتهاده أو اجتهاد من يقلده إلى ذلك ، وهو لا ينافي اشتغال الآخر به وهو ظاهر ، ولو كان ما يأتي به المجتهد الآخر خطأ في اعتقاد الآخر - كما إذا كان مخالفا للدليل القاطع في نظره كالإجماع - فلا عبره بعمله وعمل مقلده بالنسبه إليه ، بل يحكم بفساده ، وإن كان معذورا في ذلك فلا يحكم بسقوطه من المجتهد الثاني ومقلديه ، حسب ما فصل القول في ذلك في مباحث الاجتهاد والتقليد.

ولو قلّد في العمل غير المجتهد فإن لم يكن موافقا للواقع لم يحكم بصحّته ، ولو كان مع اعتقاده اجتهاد المفتى ولو بعد بذل وسعه فيه في وجه قوى ، وإن وافق الواقع في اعتقاده فإن لم يكن عباده حكم بالسقوط مطلقا ، وإن كان عباده فإن كان مع بذل وسعه في كونه مجتهدا أو كان غافلا قاصرا فالظاهر الصحّه والسقوط ، وإن كان مقصّيرا لم يحكم بصحّته ، كما هو الحال في عبادات العوامّ على ما سيأتي الكلام فيه. وإن شكّ في تقليده المجتهد وعدمه بنى على السقوط وأصالة الصحّه ، وكذا لو شكّ في كون من يقلده مجتهدا لأصالة الصحّه.

ولو علم عدم تقليده المجتهد الجامع لشرائط الفتوى لكن شكّ في كونه غافلا قاصرا أو مقصّيرا مع مطابقه العمل لفتوى الآخر ، أو شكّ في كون ما أتى به موافقا للواقع على حسب معتقده فهل يحكم بصحّه العباده وسقوط الواجب عن الباقيين؟ إشكال من أصاله الصحّه والعلم بعدم وقوع الفعل على الوجه المقرّر في الشريعة وجريان أصاله الصحّه في مثل ذلك والحكم بوقوع الصحيح على سبيل الاتفاق أو من جهه الغفله محلّ تأمّل.

ولو وقع العمل بفتوى غير المجتهد الحي من جهة الضرورة ، كما إذا لم يكن متمكنا من الرجوع إليه فأخذ بقول الميت فإن كان موافقا لقول الحي فلا إشكال ظاهرا في الصحه والسقوط ولو بعد حضور المجتهد الحي مع بقاء الوقت ، وإن خالفه ففي الحكم بالسقوط من غيره مطلقا ، أو أنه إنما يسقط عن مثله ، وأما عن المجتهد ومقلديه إذا حضروا بعد ذلك ، أو كانوا حاضرين ولا يعلم العامل باجتهاده أو علمهم بقول الحي ، أو جواز أخذه بنقله لجهاله حالهم عنده إشكال ، والقول بالسقوط لا يخلو عن وجه ، والأحوط فيه عدم السقوط .

ثالث عشرها : لو كان الاشتباه من العامل في الموضوع مع الإتيان به على الوجه المقرر في ظاهر الشريعة ، كما إذا غسل الميت بماء مستصحب الطهاره وعلم الآخر بملاقاته النجاسه فهل يسقط عنه الواجب بذلك؟ وجهان : السقوط لحصول الفعل على الوجه المعتبر في الشريعة ، وهو يقضى بالسقوط والإجزاء ، وأيضا لا كلام في سقوطه حينئذ عن العامل فيحكم بسقوطه عن الباقيين ، إذ الإتيان بالكفائي على الوجه الذي يسقط به التكليف عن البعض فهو مسقط عن الكل ، إذ ليس المقصود في الكفائي إلّا إيجاد الفعل في الجملة ، وعدمه لعلمه بعدم أداء الأمور به على وجهه ، ولذا لو تفتن له مع بقاء الوقت لزمه الإعادة وإيقاعه للفعل على الوجه المشروع بملاحظه الطريق المقرر إنما يقضى بالإجزاء مع عدم انكشاف الخلاف حسب ما قرّر في محلّه .

وإسقاط التكليف عن العامل ، إنما هو في ظاهر الشريعة من جهة كونه معذورا ، وذلك لا يقضى بالسقوط بالنسبه إلى غير المعذور ، ولذا لو علم العامل بالحال لزمه الإعادة كما عرفت ، وهذا هو المتّجه . نعم ، لو كان ذلك ممّا لا يوجب الإعادة على العامل بعد تذكّره كما إذا صلّى في ثوب مجهول النجاسه أو نسي غير أركان الصلاه ونحو ذلك فالظاهر السقوط ، وإن كان الآخر متفتنا له حين الفعل لأداء العمل على الوجه الصحيح ، وإن اشتمل على نقص في الأجزاء أو الكيفيات .

رابع عشرها : قيل : إنّ الواجب الكفائي أفضل من العيني ، وعزى القول به إلى

أكثر المحققين ، لكن أسنده في القواعد إلى ظنّ بعض الناس ، وهو يشعر بكون الظانّ من العامّة ، وعلل ذلك بكون الإتيان به قاضيا بصون الخلق الكثير عن العصيان واستحقاق العذاب ، بخلاف العيني فإنّه لا يحصل به إلّا صون الفاعل .

وفيه أولا : أنّ الواجب في العيني أفعال عديده على حسب تعدّد المكلفين ، وفي الكفائي فعل واحد ، ومن الواضح أنّه لا أفضليته للواجب الّذى يجب الإتيان به مرّه على ما يجب تكراره من جهة حصول صون المكلف عن العقوبه بفعل واحد في الأوّل ، بخلاف الثاني ، وذلك لتعدّد التكليف في الصورة الاولى دون الثانيه ، فكذا الحال في المقام ، نظرا إلى تعدّد الواجبات في العيني ، فيجب تعدّد الإتيان بها على حسب تعدّد المكلفين ، بخلاف الكفائي فإنّ الواجب على الجميع شيء واحد حسب ما مرّ القول فيه .

وثانيا : أنّ الأفضليه ليست من جهة إسقاط العقاب ، بل إنّما يلحظ من أجل زياده الثواب ، ولا دليل على كون الثواب المترتب على الكفائي أكثر من العيني ، وحينئذ فقد يتوهم زياده العيني لكون المثابين به أكثر من المثابين في الكفائي ، وهو فاسد ، إذ كثره الثواب من جهة كثره المثابين غير كثره الثواب المترتب على الفعل في نفسه ، والأفضليّه تتبع ذلك ، على أنّ تعدّد الثواب من الجبهه المذكوره يمكن تصويره في الكفائي أيضا ، فالظاهر أنّ الجبهه المذكوره لا تقتضى أفضليّه ولا مفضوليّه ، وإنّما يتبع ذلك غيرها من الجهات .

\* \* \*



أصل

الحقّ أنّ تعليق الأمر بل مطلق الحكم على شرط ، يدلّ على انتفائه عند انتفاء الشرط. وهو مختار أكثر المحقّقين ، ومنهم الفاضلان.

وذهب السيّد المرتضى إلى أنّه لا يدلّ إلّا بدليل منفصل. وتبعه ابن زهره. وهو قول جماعه من العامّه.

لنا : أنّ قول القائل : «أعط زيدا درهما إن أكرمك» يجرى فى العرف مجرى قولنا : «الشرط فى إعطائه إكرامك». والمتبادر من هذا انتفاء الإعطاء عند انتفاء الإ-كرام قطعا ، بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعه الوجدان ؛ فيكون الأوّل أيضا هكذا. وإذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ، ضممنا إلى ذلك مقدّمه اخرى ، سبق التنبيه عليها ، وهى أصاله عدم النقل ، فيكون كذلك لغه.

احتجّ السيّد رحمه الله بأنّ الشرط هو تعليق الحكم به ، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجرى مجراه ، ولا يخرج عن أن يكون شرطا ألا ترى أنّ قوله تعالى : (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) (١) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتّى ينضمّ إليه آخر؟ فانضمام الثانى

---

(١) سورة البقره : آيه ٢٨٢.

إلى الأوّل شرط فى القبول. ثمّ نعلم أنّ ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأوّل يقوم مقام الثانى. ثمّ نعلم بدليل ، أنّ ضمّ اليمين إلى الواحد يقوم مقامه أيضا. فنيابه بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى.

واحتجّ موافقوه - مع ذلك - : بأنّه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه ، لكان قوله تعالى : (وَلَا تُكْرَهُوا قِتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) (١) دالّا على عدم تحريم الإكراه ، حيث لا يردن التحصّن ، وليس كذلك ، بل هو حرام مطلقا.

والجواب عن الأوّل : أنّه ، إذا علم وجود ما يقوم مقامه ، كما فى المثال الّذى ذكره ، لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا. بل الشرط حينئذ أحدهما ؛ فيتوقّف انتفاء المشروط على انتفائهما معا ؛ لأنّ مفهوم أحدهما لا يعدم إلّا بعدمهما. وإن لم يعلم له بدل ، كما هو مفروض المبحث ، كان الحكم مختصّا به ، ولزم من عدمه عدم المشروط ، للدليل الّذى ذكرناه.

وعن الثانى بوجوه : أحدها - أنّ ظاهر الآيه يقتضى عدم تحريم الإكراه إذا لم يردن التحصّن ، لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الإباحة ؛ إذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحلّ ، وقد يكون لامتناع وجود متعلّقها عقلا ؛ لأنّ السالبه تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى. والموضوع هنا منتف ، لأنّهنّ إذا لم يردن التحصّن فقد أردن البغاء ومع إرادتهنّ البغاء يمتنع إكراههنّ عليه ؛ فإنّ الإكراه هو حمل الغير على ما يكرهه. فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقّق الإكراه. فلا يتعلّق به الحرمة.

وثانيها - أنّ التعليق بالشرط إنّما يقتضى انتفاء الحكم عند انتفائه ،

---

(١) النور : ٣٣.

إذا لم يظهر للشرط فائده اخرى ، ويجوز أن يكون فائدته في الآية ، المبالغه في النهى عن الإكراه ، يعنى أنّهنّ إذا أردن العفّه ، فالمولى أحقّ بإرادتها. أو أنّ الآية نزلت فيمن يردن التحصّن ويكرههنّ الموالى على الزنا.

وثالثها - أنا سلّمنا أنّ الآية تدلّ على انتفاء حرمه الإكراه بحسب الظاهر نظرا إلى الشرط ، لكنّ الإجماع القاطع عارضه. ولا ريب أنّ الظاهر يدفع بالقاطع.

ص: ٤٠٥

**قوله : (الحق أن تعليق الأمر ... الخ).**

البحث عن المفاهيم أحد مقاصد علم الأصول ، كالبحث عن الأوامر والنواهي ، والعام والخاص ، ونحوها ، وقد أدرجه بعض الأصوليين في مباحث الأمر من جهة تعليق الأمر على الشرط ، أو الصفة ، أو تقييده بالغايه ونحوها ، والأنسب في البيان هو الوجه الأول ، إلا أن المصنّف رحمه الله اختار الثاني ، حيث اقتصر على عدّه من مباحثها فلم يستحسن جعلها مقصدا منفردا.

والمناسب أوّلا- قبل الشروع في المقصود تفسير المنطوق والمفهوم وذكر أقسامهما وما يندرج فيهما ، وحيث كانا من أقسام الدلالة أو المدلول كان الحرى في المقام أوّلا بيان الدلالة وذكر أقسامها. ولنورد ذلك في مباحث :

الأوّل في تعريف الدلالة ، وقد عرفت بأنّها كون الشىء بحيث يلزم من العلم به العلم بشىء آخر. والمراد بالعلم هنا مطلق الإدراك الشامل للتصوّر والتصديق ليندرج فيها الدلالات اللفظية مفرداتها ومركباتها ، إذ ليس من شأنها من حيث كونها دلالات لفظية إلا إفاده تصوّر مداليلها وإحضارها ببال السامع. هذا بالنسبة إلى دلالة اللفظ على نفس المعنى.

أمّا بالنسبة إلى دلالتها على إرادته اللفظ فمدلولها أمر تصديقي ، لانتقاله من اللفظ إلى التصديق بإرادته اللفظ ذلك تصديقا علميا أو ظنيا ، ولا فرق في ذلك أيضا بين المفردات والمركبات ، لكون الدلالة إذا في المقامين تصديقيّة ، والدلالة بهذا المعنى تعمّ الدلالات اللفظية والوضعيّة وغيرها وغير اللفظية ، كالأقيسه الدالّة على نتائجها ، وعرفت خصوص الدلالة اللفظية الوضعيّة التي هي المقصود في المقام بأنّها فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه ، أو تخيله بالنسبة إلى من هو عالم بالوضع.

وأورد عليه بوجهين :

أحدهما : أنّ الفهم أمر حاصل من الدلالة فلا أخذه مصدرا بمعنى الفاعل فهو صفة للسامع ، أو بمعنى المفعول فهو صفة للمعنى ، فلا يصحّ أخذه جنسا للدلالة.



وأنت خير بأن الإيراد الثاني تفصيل للأول ، فإنّ الفهم أمر حاصل من الدلالة ، فهو بمعناه الفاعلى صفة للسامع ، وبمعناه المفعولى صفة للمعنى . وجوابه ظاهر ، وهو : أنّ الفهم بأى من الوجهين من لوازم الدلالة ، ولا مانع من تعريف الشئ بلازمه ، فيصحّ على كلّ من الوجهين .

ويرد عليه : أنّ التعريف باللازم إنّما يكون بأخذ اللازم على وجه يمكن حمله على الملزوم ، كتعريف الإنسان بالضحك لا على وجه يباينه ، كتعريفه بالضحك ، فينبغى فى المقام تعريفها بكون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع ، والظاهر أنّ ذلك هو المقصود بالحدّ ، فيكون التحديد مبتئا على التسامح .

وأجاب عنه بعض المحقّقين : بأنّ الفهم وحده صفة للسامع ، والانفهام وحده صفة للمعنى ، لكنّ فهم السامع من اللفظ المعنى ، أو انفهامه منه صفة لللفظ فيصحّ تعريف الدلالة به ، سواء اخذ الفهم بمعنى الفاعل أو المفعول ، وإنّما لا يصحّ الاشتقاق منه ، كما يصحّ اشتقاق الدلالة لكون المبدأ فى المشتقّ هو مطلق الفهم ، وقد عرفت أنّه بأحد المعنيين صفة للسامع ، وبالأخر صفة للمعنى .

وأورد عليه : بأنّ فهم السامع صفة له قائمه به ، لكنّها متعلّقه بالمعنى بلا واسطه ، وباللفظ بواسطه حرف الجر ، فهناك ثلاثه أشياء : الفهم ، وتعلّقه بالمعنى ، وتعلّقه باللفظ ، والأوّل صفة للسامع والأخيران صفة للفهم . فإن أراد أنّ الفهم المقيّد بالمفعولين الموصوف بالتعلّقين صفة لللفظ فهو ظاهر البطلان ، وإن أراد أنّ المجموع المركّب من الامور الثلاثه صفة له فمع بعده من اللفظ واضح الفساد أيضا ، وإن أراد أنّ أحد التعلّقين صفة لللفظ فهو باطل أيضا .

نعم ، يفهم من تعلق الفهم بالمعنى صفة للمعنى هي كونه مفهوما ، ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى .

قلت : مقصود المجيب : أنّ الوصف الملحوظ فى المقام ليس وصفا للموصوف ابتداء ، بل وصف متعلّق بحال الموصوف ، فإن اخذ الفهم بمعنى الفاعل كان فهم السامع من اللفظ معناه صفة لللفظ فإنّه يثبت له فهم السامع منه المعنى . وإن اخذ

بمعنى المفعول كان من صفة أن المعنى مفهوم منه للسامع ، وهذا هو السرّ في ما ذكر في الجواب من أنّه لا يصحّ الاشتقاق من الفهم للفظ ، إذ مفاد الاشتقاق كونه وصفا له ، لا وصفا له بحال متعلّقه ، فاندفع عنه الإيراد المذكور.

ثمّ إنّ تقييد الفهم بكونه من العالم بالوضع من جهة توقّف الدلالة على العلم بالوضع ، فهو بعد الوضع دالّ بالنسبة إلى العالم غير دالّ بالنسبة إلى الجاهل ، فهو شرط في حصول الدلالة بالنسبة إلى الأشخاص.

ومن سخيّف الاعتراض في المقام : أنّ ذلك يقضى بالدور ، لأنّ العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى ، إذ الوضع نسبه بين اللفظ والمعنى فيتوقّف العلم بها على تصوّر المنتسبين ، والمفروض توقّف الفهم على العلم بالوضع ، إذ من الواضح أنّ المتوقّف عليه هو مجرد العلم بالمعنى وتصوّره ، لا فهمه من اللفظ والانتقال منه إليه ، والمتوقّف على العلم بالوضع هو فهمه من اللفظ ، فغايه الأمر أن يكون فهم المعنى من اللفظ متوقّفا على تصوّر ذلك المعنى أوّلا قبل فهمه من اللفظ ، وهو كذلك قطعاً ، ولا يتعلّق فيه محذور أصلاً.

### أقسام الدلالة

الثاني : أنّ الدلالة تنقسم إلى عقليّة ووضعيّة ، وكلّ منهما ينقسم إلى لفظيّة وغير لفظيّة ، والكلام في المقام في الدلالة اللفظيّة الوضعيّة بناء على إدراج التضمّن والالتزام في الدلالات الوضعيّة ، كما هو مختار علماء الميزان. وإن أدرجناهما في العقليّة كان المقصود بالوضعيّة في المقام : ما هو للوضع فيها مدخليّة ، سواء كانت مستنده إلى الوضع ابتداءً أو بواسطة. وقد قسّموها إلى المطابقيه والتضمّن والالتزام ، وقد مرّ الكلام في تعريف كلّ منها فلا حاجة إلى إعادته.

ثمّ إنهم قد قسّموا الدلالة والمدلول إلى المنطوق والمفهوم ، وعرفوا المنطوق : بأنّه ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق ، والمفهوم : بأنّه ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق. وعلى ظاهر العبارة كلمه «ما» موصوله ، وهي عبارة عن المدلول ، وفي محلّ النطق متعلّق بدلّ ، والمراد به اللفظ من حيث كونه منطوقاً به ، أي يكون الدلالة عليه في محلّ التلفّظ به بأن لا يكون الدلالة عليه متوقّفه على ملاحظه أمر آخر

غير اللفظ الموضوع ، فيفتقر الانتقال إليه إلى واسطه ، فيكون الدلاله فى المنطوق فى محلّ التلفّظ بخلاف المفهوم.

وقد يورد عليه بإدراج الدلاله العقليّه المستنده إلى نفس اللفظ ، كدلالته على وجود الالفاظ فى المنطوق.

ويمكن دفعه : بأنّ الدلاله الملحوظه فى المقام هى الدلاله الوضعيّه المستنده إلى الوضع فى الجملة ، فهى خارجه عن المقسم.

لكن يرد عليه خروج الدلالات الالزاميّه عن حدّ المنطوق فتندرج فى المفهوم ، فلا- يشمل المنطوق دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشاره ، وينتقض بها الحدّان جمعا ومنعا ، بل ويندرج دلالاته على لازم الحكم فى المفهوم مع خروجها عنه ، بل وعن المنطوق أيضا.

وقد يورد عليه أيضا خروج المعانى المجازيّه عن المنطوق وإن كان اللفظ مستعملا فيها ، إذ ليست الدلاله عليها فى محلّ النطق لكون الانتقال إليها بواسطه المعانى الحقيقيه ، بل وبعد ملاحظه القرينه كما فى كثير منها فليست الدلاله عليها فى محلّ النطق.

ويمكن دفع الأخير بجعل الظرف متعلّقا بمقدّر يجعل حالا عن المدلول ، فإنّ المدلول هناك فى محلّ النطق لاستعمال اللفظ فيه وإن لم تكن الدلاله عليه كذلك ، ولا يجرى ذلك فى المداليل الالزاميّه ، لعدم كون شىء من الدلاله والمدلول هناك فى محلّ النطق.

وربّما يجعل الموصول عباره عن الدلاله ، ويجعل الضمير راجعا إلى المدلول المستفاد منه ، فيكون المعنى : أنّ المنطوق دلالة اللفظ على مدلوله فى محلّ النطق ، والمفهوم دلالاته عليه لا فى محلّه. أو يجعل «ما» مصدرية فيؤوّل ما بعده إلى المصدر ويكون مفاده مفاد ما ذكر ، وعلى هذين الوجهين يكون المنطوق والمفهوم من أقسام الدلاله ، ويكون حينئذ قوله : «فى محلّ النطق» متعلّقا بدلّ ، أو يكون متعلّقا بمقدّر يكون حالا عن المدلول على نحو ما ذكر فى الوجه المتقدّم.

وكيف كان فالحدان المذكوران بظاهرها لا ينطبقان على المحدودين على حسب ما عرفت ، وقد يجعل الموصول عبارته عن الحكم ، ويجعل المجرور حالا عنه باعتبار ما تعلق ذلك الحكم به ، أعنى موضوعه ، فالمراد أنه حكم دلّ عليه اللفظ حال كون ما تعلّق به فى محلّ النطق ، يعنى يكون مذكورا ، والمفهوم حكم دلّ عليه اللفظ حال كون متعلّقه غير مذكور. وقد يفسّر الموصول بالموضوع ويكون الضمير راجعا إليه باعتبار الحكم المتعلّق به ، ويكون المجرور حينئذ حالا عن الموصول. فمناطق الفرق بين المنطوق والمفهوم على هذين الوجهين هو اعتبار ذكر الموضوع فى المنطوق ، واعتبار عدمه فى المفهوم من دون ملاحظه حال الحكم المدلول عليه ، وهذا هو الذى نصّ عليه جماعه فى الفرق بينهما ، فلا يناط الفرق بينهما بذكر الحكم وعدمه ، كما هو قضيه الوجه المتقدمه على اختلاف ما بينها حسب ما عرفت.

واورد عليه : بأنّ بعض ما عدّ من المنطوق كدلاله الآيتين على أقلّ الحمل ليس الموضوع فيه مذكورا ، وبعض ما عدّ من المفهوم كدلاله حرمة تأفيف الوالدين على حرمة ضربهما قد ذكر فيه الموضوع.

واجيب عنه : بأنّ الموضوع فى الأوّل ليس أقلّ الحمل ، بل الحمل بنفسه وهو مذكور فى إحدى الآيتين ، والموضوع فى الثانى هو الضرب دون الوالدين وهو غير مذكور.

قلت : ويرد على ذلك مفهوما الشرط والغايه لاتحاد الموضوع فى المنطوق والمفهوم فيهما ، وكذا مفهوم الموافقه فى مثل قولك : «إن ضربك أبوك فلا تؤذّه» لدلالته على المنع من أذيته مع انتفاء الضرب ، والموضوع متحد فى المقامين.

وقد يتكلّف لدفعه : بأنّ الشرط والغايه قيدان فى الموضوع ، فالموضوع فى «إن جاءك زيد فأكرمه» و «صم إلى الليل» هو زيد المقيّد بالمجىء ، والصوم المقيّد بكونه إلى الليل لتعلّق الحكم بذلك ، وكذا المنهى عن إيذائه هو الأب الضارب ، فالموضوع الخالى عن ذلك القيد موضوع آخر وهو غير مذكور وقد تعلق به

الحكم فى المفهوم ، ولا- يخفى ما فيه من التعسف ، مضافا إلى ما فى التفسيرين المذكورين من التكلف من جهات شتى ، إذ ليس المنطوق والمفهوم عبارته عن الحكم وإن صدق عليه ، وإنما هما من قبيل المدلول أو الدلالة. وكذا الحال فى حمل الموضوع عليهما فى التفسير الثانى ، وكذا جعل المجرور حالا عن الموضوع فى الأول مع عدم ذكره وانتفاء القرينه عليه ، والتزام الاستخدام فى الضمير فى الثانى مع عدم قرينه ظاهره عليه.

فالأولى أن يقال : إن دلالة المفهوم هو دلالة الكلام على ثبوت الحكم المذكور فيه لموضوع غير مذكور ، أو نفيه عنه أو ثبوته على تقدير غير مذكور ، أو نفيه كذلك ودلالة المنطوق ما كان بخلاف ذلك ، والمدلول فى الوجهين هو المفهوم أو المنطوق إن جعلناهما من أقسام المدلول كما هو الظاهر ، وإن جعلناهما من أقسام الدلالة فالحدان المذكوران ينطبقان عليهما ، فدلالته قولنا : «الطهاره شرط فى صحه الصلاه أو تشتت الصلاه بالطهاره على انتفاء الصلاه بالطهاره» مندرجه فى دلالة المنطوق ، بخلاف قولنا : «يصح الصلاه بشرط حصول الطهاره أو الصلاه واجبه بشرط البلوغ» فإن دلالتها على انتفاء الصحه بانتفاء الطهاره وانتفاء الوجوب بانتفاء البلوغ من دلالة المفهوم ، والأمر فيه ظاهر مما قررنا ، فليس العبره فى الفرق بمجرد كون الموضوع فى محل النطق وعدمه ، ولا كون المدلول فى محل النطق وعدمه ، ولا كون الدلالة كذلك لما عرفت ، وإنما المناط هو ما ذكرناه.

ويرد عليه : أن ذلك أيضا منقوض بكثير من اللوازم مع عدم اندراجها فى المفهوم ، كدلاله وجوب الشىء على وجوب مقدمته إن عد ذلك من الدلالات اللفظيه ، كما هو قضيه جعلهم دلالة الآيتين من دلالة اللفظ ، وكذا دلالة وجود الملزوم على وجود لازمه كدلاله الحكم بطلوع الشمس على وجود النهار.

والحاصل : أن جميع الأحكام اللازمه للحكم المدلول عليه بالمنطوق مما يكون الموضوع فيها مغايرا للموضوع فى المنطوق يندرج على ذلك فى المفهوم ، حتى دلالة الحكم على لازمه إن اندرج ذلك فى دلالة الالتزام أو مطلقا ، وهم لا يقولون ، ويرد ذلك أيضا على الحد المتقدم أيضا.

الثالث : أنهم قد قسموا المنطوق إلى صريح وغير صريح ، قالوا : والأول هو دلالة المطابقه والتضمّن ، والثاني من دلالة الالتزام . وقد يناقش في إدراج دلالة التضمّن في الصريح ، نظرا إلى أنّ الجزء قد لا يكون ملحوظا حال الدلالة على الكلّ ، ولا مفهوما من اللفظ ، فكيف يندرج في الصريح؟ نعم ، لو لوحظ كون شيء جزءا لشيء عند دلالة اللفظ على الكلّ فقد دلّ حينئذ على الجزء ، ونحو هذه الدلالة لا يندرج في الدلالات اللفظية فضلا عن أن يكون منطوقا صريحا .

قلت : لا بدّ في المقام من بيان المدلول التضمّني ، وأنّ عدّه من أقسام الدلالة ما يراد به؟ فإنّ الإشكال المذكور قاض بخروج الدلالة التضمّنية عن حدّ الدلالة لاعتبار كليّ الاستفاده فيه ، حيث قالوا : إنّها كون الشيء بحيث متى اطلق واحسّ فهم الشيء الثاني ، ولذا اعتبروا في دلالة الالتزام كون اللزوم الحاصل بيننا بالمعنى الأخصّ .

وحيث فنقول في بيان ذلك : إنّ اللفظ إمّا أن يكون موضوعا للمفهوم المركّب الملحوظ على وجه التفصيل ، كما إذا وضع لفظ «الإنسان» بإزاء الحيوان الناطق . وإمّا أن يكون موضوعا لمعنى وحدانيّ ينحلّ في الخارج أو في الذهن إلى أمرين أو أمور ، وحيث فذلك الكلّ قد يكون ملحوظا بالكنه حال الوضع ، وقد يكون ملحوظا بوجه ما بأن يجعل ذلك الوجه مرآة لملاحظته ذلك المعنى وآله لإحضاره حتّى يضع اللفظ بإزائه .

وعلى التقديرين فإمّا أن يكون السامع عالما بحقيقه ذلك المعنى مستحضرا له حين سماع اللفظ ، أو لا بل يكون متصوّرا له بالوجه ، والدلالة التضمّنية في كلّ من الصور المذكوره تابعه للمطابقه ، فالحال في الصورة الاولى ظاهره ، إذ من البين عدم انفكاك تصوّر الكلّ التفصيلي الذي فرض معنى مطابقا للفظ عن تصوّر أجزائه كذلك .

وأما في باقى الصور فإن كان اللفظ دالّا على الكلّ على وجه التفصيل بأن كان السامع مستحضرا لحقيقه الموضوع له فالدالّ على ذلك المعنى بالوجه

المذكور دالّ على أجزائه كذلك ، من غير فرق بين ما إذا كان الواضع مستحضرا للتفصيل حين الوضع أو متصوّرا له بالوجه. وإن كان السامع متصوّرا لذلك الكلّ بالوجه كان التصوّر المفروض عين تصوّر أجزائه بالوجه ، حيث إنّ ذلك الوجه الّذى يتصوّر به الكلّ وجه من وجوه أجزائه فيكون ذلك تصوّرا لها بالوجه المذكور وإن لم يشعر بتصوّره بخصوص تلك الأجزاء.

والحاصل : أنّه إذا دلّ اللفظ على الكلّ وانتقل السامع إليه عند سماع اللفظ فقد انتقل إلى أجزائه على حسب انتقاله إلى الكلّ ، فإن كان قد تصوّر الكلّ على وجه التفصيل فقد تصوّر أجزائه كذلك ، وإلّا كان متصوّرا لها على وجه الإجمال كتصوّره للكلّ ، فيكون دلالاته على الأجزاء على نحو دلالاته على الكلّ.

وممّا يوضّح حصول الدلالة التضمّنيه كلّما كان معنى اللفظ مركّبا : أنّ دلالة اللفظ على المعنى عباره عن حضور المعنى في الذهن عند حضور اللفظ ، ومن البيّن : أنّ ذلك هو وجود المعنى المفروض في الذهن ، وأنّ وجود المركّب في أيّ ظرف كان لا ينفكّ عن وجود أجزائه في ذلك الظرف ، فكيف يعقل الانفكاك بينهما في المدلوليّة؟

بل نقول : إنّ دلالاته على الأجزاء عين دلالاته على الكلّ ، فهي مدلول عليها بمدلوليّة الكلّ ، فالدلالة المطابقيّة عين التضمّنيه بحسب الواقع ، إلّا أنّها تفارقها بحسب الاعتبار والنسبه ، فهناك دلالة واحده إن نسبت إلى الكلّ كانت مطابقيه ، وإن نسبت إلى الأجزاء كانت تضمّنا.

فإن قلت : إنّ وجود الكلّ يتوقّف على وجود أجزائه وقضيّه التوقّف المغايره فيكون دلالة اللفظ على الكلّ متوقّفا على دلالاته على الأجزاء ، فكيف يصحّ القول باتّحاد الدلالتين ذاتا وتغايرهما اعتبارا؟

قلت : إنّ لا منافاه بين الأمرين ، فإنّ حصول الكلّ في الذهن عند حضور اللفظ الدالّ عليه وإن كان حصولا واحدا متعلّقا بالكلّ إلّا أنّه لا شكّ في كون الأجزاء حاصله بحصول الكلّ حسب ما قرّرنا. ومن البيّن أنّ حصولها في ضمن

الكلّ كاف في اعتبار وجودها في الذهن والحكم عليها بالمدلوليّة بملاحظه نفسها ، فهي بهذا الاعتبار مقدّمه على وجود الكلّ ، فمدلوليّة الكلّ متأخره رتبه عن مدلوليّة الجزء ، نظرا إلى الاعتبار المذكور وإن كان مدلوليّة الكلّ متأصّله في المدلوليّة ومدلوليّة الجزء تابعه لها حاصله بمدلوليّة الكلّ فإنّ الكلّ من الوجهين اعتبارا غير الاعتبار الملحوظ في الآخر ، فتأمل . هذا .

وهل تندرج المجازات في المنطوق الصريح أو الغير الصريح؟ وجهان :

من أنّ الدلاله الحاصله فيها إنّما هو بطريق الالتزام ، حسب ما نصّ عليه علماء البيان، فيندرج في غير الصريح .

ومن أنّ استعمال اللفظ في خصوص المعنى المجازي ، وإرادته منه على نحو الحقيقه ، وقد تحقّق الوضع النوعي بالنسبه إليه ، فيندرج لذلك في المطابقه والالتزام الذي يجعل من المنطوق الغير الصريح هو ما يستفاد من اللفظ على سبيل الالتزام من غير أن يستعمل اللفظ فيه ، كما هو الحال في الأمثله المتقدمه .

وربّما يفصّل بين ما تكون القرينه في المجازات لفظيّة كما في «رأيت أسدا يرمى» ، وما تكون عقليّه ونحوها كما في (وَسَيِّئِلِ الْقَرْيَةِ) ونحوه ، فيندرج الأوّل في المنطوق الصريح ، والثاني في غير الصريح ، ولذا عدّ من دلالة الاقتضاء .

وهو غير متّجه ، لما ستعرف من أنّ دلالة القرينه في المقامين التزاميّة معدوده من الاقتضاء ، وهي إنّما تحصل من اللفظ بتوسّيط العقل أو العاده فيهما ، فإنّ إسناد «يرمى» إلى «الأسد» يفيد إرادته الرجل الشجاع منه بضميمه العقل أو العاده ، كما أنّ إسناد السؤال إلى القرية يفيد إرادته الأهل منه كذلك ، وأنّ استعمال الأسد والقرية في المعنيين المذكورين على سبيل التوسّع والمجاز فيهما من غير فرق أيضا ، فإنّ الحقّ الدلاله الحاصله فيه من جهه انضمام القرينه بالمنطوق الصريح ، نظرا إلى استعمال اللفظ فيه ، فليكن كذلك في المقامين ، وإلا فلا فيهما .

والأظهر عدّ المجاز من المنطوق الصريح ، إذ لا بعد في اندراجه في المطابقه ، نظرا إلى ما ذكر من استعمال اللفظ فيه ، وحصول الوضع الترخيصى بالنسبه إليه ،



غير أنّ الوضع الحاصل فيه لا- يفيد دلالاته على معناه المجازي ، وإنّما ثمرته جواز استعمال اللفظ فيه ليخرج به عن حدّ الغلط ، وإنّما تحصل دلالاته عليه بواسطة القرينه ، فتكون القرينه مفيدة لدلالاته على المعنى المجازي. كما أنّ الوضع مفيد لدلاله اللفظ على المعنى الحقيقي ، ولمّا كان الملحوظ في أنظار أهل البيان حال الدلاله واختلافها في الوضوح والخفاء عدّوا دلاله المجاز من الالتزام ، إذ ليست دلالاته بسبب الوضع ، والمناسب لأنظار أهل الاصول إدراجه في المطابقه ، لبعده إدراجه عندهم في المنطوق الغير الصريح مع استعمال اللفظ فيه وصراحتة في الدلاله عليه ، بل قد يكون أصرح من دلاله الحقيقه ، فلا بعد إذا في إدراجه في المطابقه ، نظرا إلى حصول الوضع الترخيصى فيه ، لصدق كون اللفظ دالّا بعد تعلق الوضع المذكور به على تمام ما وضع له ، فيعمّ الوضع المأخوذ في حدّ المطابقه لما يشمل ذلك ويندرج المجاز في المنطوق الصريح.

هذا بالنسبه إلى المجاز نفسه ، وأمّا القرينه الدالّه على كون المراد باللفظ هو معناه المجازي ففي الأغلب إنّما تكون بطريق الالتزام ، كما أشرنا إليه ، ويندرج في دلاله الاقتضاء ، وسيجىء الكلام فيه إن شاء الله.

ثمّ إنّ جماعه قسّموا الدلاله في المنطوق الغير الصريح إلى : دلاله الاقتضاء ، ودلاله التنبيه والإيماء ، ودلاله الإشاره ، وذلك لأنّه إمّا أن تكون الدلاله مقصوده للمتكلّم بحسب مفاهيم العرف ، أو لا.

وعلى الأوّل فإنّما أن يتوقّف عليه صدق الكلام أو صحّته عقلا أو شرعا ، وهو دلاله الاقتضاء ، كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «رفع عن أمّتي الخطأ» (١) فإنّ صدق الكلام يتوقّف على تقدير المؤاخذه ونحوها ، وقوله تعالى : (وَسَيُكَلِّمُ الْقُرْآنَ) (٢) فإنّ صحّ ذلك عقلا- يتوقّف على تقدير الأهل ، وقولك : «أعتق عبدك عنى على ألف» أى مملكا على ألف لتوقّف صحّ العتق عليه شرعا. أو لا- يتوقّف على ذلك ، بل يكون مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علّه له لبعده الاقتران ، كما في قوله عليه السلام : «كفر»

---

(١) بحار الأنوار : ج ٨٨ ص ٢٦٥.

(٢) يوسف : ٨٢.

بعد قول الأعرابي : «واقعت أهلى فى نهار رمضان» فإنه يفيد أن الوقاع فى نهار رمضان موجب للكفاره ، وهذا هو دلالة التنبيه والإيماء.

والثانى وهو ما لا- تكون الدلاله مقصوده فى ظاهر الحال دلالة الإشاره ، كدلاله الآيتين على أقل الحمل ، فلو كانت مقصوده بحسب المتفاهم كما لو فرض ورودهما فى مقام بيان أقل الحمل لم تكن من دلالة الإشاره.

وأنت خبير بأن ما ذكره غير حاصر لوجوه دلالة الالتزام مما لا يندرج فى المفهوم.

والأولى فى التقسيم أن يقال : إن الدلاله الالتزاميه مّا لا يعدّ من المفهوم إما أن تكون مقصوده للمتكلّم بحسب العرف ولو بملاحظه خصوص المقام ، أو لا. وعلى الأول فإما أن يتوقّف صدق الكلام أو صحّته عقلا أو شرعا أو عادة أو لغه عليه ، أو لا. فالأول هو دلالة الاقتضاء ، كما فى الأمثله المتقدمه.

وقوله : «نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض» فإن صحّته لغه يتوقّف على تقدير راضون ، وقولك : «رأيت أسدا فى الحّمّام» فإنه يتوقّف صدق كون الأسد فى الحّمّام بحسب العاده على إرادته الرجل الشجاع منه. ويمكن أن يجعل تعلق السؤال بالقريه قرينه على استعمالها فى أهلها من غير أن يكون هناك إضمار ، فلا فرق فى ذلك بين إضمار اللفظ وحمله على خلاف ما وضع له.

والظاهر أن معظم القرائن العقلية واللفظية القائمه على إرادته المعانى المجازيه من قبيل دلالة الاقتضاء ، كما فى قوله تعالى : (...)  
يُدُّ اللهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ(١) وقولك : «رأيت أسدا يرمى» و «جرى النهر» وغيرها ، وإن كان دلالة نفس المجاز على معناه المجازى من قبيل المطابقه بحسب ما عرفت ، ويجرى نحو ذلك فى حمل المشترك على أحد معانيه.

---

(١) الفتح : ١٠.

والحاصل : أنّ المناط في كون الدلالة اقتضاء هو ما ذكرناه ، من غير فرق بين كون مدلوله لفظا مضمرا أو معنى مرادا ، حقيقيا كان أو مجازيا .

والثاني دلالة التنبيه والإيماء ، وذلك إنّما يكون بدلالة الكلام ولو بانضمام ما يقترن به من القرينه اللفظيه أو الحائيه ما يقطع معه بإرادته ذلك اللازم أو يستبعد خلافه من غير أن يتوقف صدق أصل الكلام ولا صحته على ذلك .

فمن ذلك : ما إذا اريد من بيان الملزوم إفاده وجود لازمه ، كما إذا قيل : «طلع الشمس» عند بيان وجود النهار .

ومن ذلك ما إذا كان مقصوده من الحكم بيان لازمه ، كما إذا قيل : «مات زيد» واريد بيان علمه بموته .

ومن ذلك : ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علّه للحكم ، كما مرّ من المثال ، وكقوله بعد السؤال عن جواز بيع الرطب بالتمر : «أينقص إذا جفّ» قال : نعم ، قال : لا يجوز ، لدلالته على أنّ العله في المنع هو النقصان بالجفاف .

ومنه إذا قيل : جاء زيد فقلت : ظهر الفساد في البلد ، لدلالته على أنّ مجيء زيد سبب للفساد . ومنه : ما إذا علق الحكم على الوصف لدلالته ولو بضميمه المقام على كون الوصف سببا لترتب الحكم ، ويجرى ذلك في استفاده غير السببيه من سائر الأحكام ، كالجزئية والشرطيه والمانعيه ، كما يظهر ذلك بملاحظه الأمثله ، إلى غير ذلك من الامور التي يراد إفادتها من الكلام ولو بضميمه المقام ، كإفاده العداوه بين الشخصين ، أو المودّه بينهما ، كما إذا قيل : إن مات زيد فرح عمرو أو حزن بكر ، أو قيل عند حضور موت زيد : اليوم يفرح عمرو أو يحزن خالد .

وقد يفيد الاقتران غير الحكم من تعيين بعض المتعلقات ، كما إذا قلت : «رأيت زيدا» أو «أكرمت» فإنّ ظاهر المقارنه يفيد كون المكرم زيدا من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليه ، والظاهر إدراج الكنايه في القسم المذكور إن كان المعنى الحقيقي مقصودا بالإفاده أيضا ، لاندراجها إذا في الحقيقه الاصوليه لاستعمال اللفظ حينئذ في معناه الموضوع له . وإن اريد بعد ذلك الانتقال منه إلى

لوازمه كسائر اللوازم المقصوده بالإفاده - حسب ما أشرنا إليه - فإن إرادتها لا تنافى استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى أصلا. وأما إن كان المقصود بالإفاده هو المعنى الالتزامى من غير أن يكون المعنى الحقيقى مرادا وإنما يراد من أجل الإيصال إلى لازمه لا غير فالظاهر إدراجها حينئذ فى المجاز الاصولى ، وحكمها حينئذ حكم سائر المجازات.

والثالث دلالة الإشاره ، ويندرج فيها سائر اللوازم المستفاده من الكلام ممّا لا يكون إفهامه مقصودا من العبارة بمقتضى المقام ، سواء استنبطت من كلام واحد أو أكثر ، كما فى الآيتين المذكورتين ، وكذا الحال فى الآيتين الدالّهُ إحداهما على ثبوت العصيان بمخالفه الأمر ، والاخرى على استحقاق النار بعصيانه تعالى وعصيان الرسول فيستفاد منهما كون أوامر الشرع للوجوب ، ومن ذلك دلالة وجوب الشىء على وجوب مقدّمته. ومنه أيضا دلالة الحكم على لازمه إن لم يقترن به ما يفيد كون ذلك مقصودا للمتكلّم ، وإلّا كان من دلالة التنبيه حسب ما أشرنا إليه.

فإن قلت : إذا كانت الدلالة على حصول اللوازم مقصودا بالإفاده من الكلام فى دلالة الاقتضاء والتنبيه والإيماء لزم أن يكون اللفظ مستعملا فيه ، إذ ليس المراد بالاستعمال إلّا إطلاق اللفظ وإرادته المعنى ، فيلزم حينئذ أن يكون ذلك من استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازة ، مع أنّه ليس الحال كذلك قطعا ، ومع الغضّ عن ذلك فاللازم إدراج ذلك فى الكناية ، حيث إنّه يراد من اللفظ لازمه مع إمكان إرادته الملزوم مع عدم اندراجها فى الكناية.

قلت : أمّا الجواب عن الأوّل فظاهر ممّا قرّناه فى أوائل الكتاب ، إذ قد بيّنا أنّ استعمال اللفظ فى غير ما وضع له إنّما يكون بكونه المقصوده بالإفاده من العبارة من غير أن يكون الموضوع له مقصودا بالإفاده أصلا ، وإن جعل فهم المعنى الحقيقى واسطه فى الوصله إليه. وأمّا إذا كان المعنى الحقيقى مقصودا بالإفاده فإن اللفظ مستعمل فيه. وإن اريد من ذلك الانتقال إلى لازمه أيضا فإنّ ذلك لا يقضى

يكون ذلك اللازم مستعملا فيه أصلا ، كما مرّ. والحال في المقام من هذا القبيل ، لوضوح إرادته المعاني الحقيقيه في المقام وتعلق الحكم بها وإن كان المقصود من الحكم بها وإثباتها إفاده لوازمها وما يتفرّع عليها.

وأما عن الثاني فبأنّ اللازم المفهوم عن الكلام قد يكون لازما لمدلول اللفظ ، وقد يكون لازما للحكم به ، وقد يكون من لوازم الاقتران بين الشئيين ، ونحو ذلك. وليس المعدود من الكنايه إلّا صورته الاولى خاصه ، كما يدلّ عليه حدّها ، فأقصى ما يلزم من ذلك أن يكون إرادته اللازم على الوجه الأوّل كنايه ، وهو كذلك ، وهو إنّما يكون من بعض صور دلالة الإيماء حسب ما أشرنا إليه.

هذا ملخّص الكلام في تقسيم المنطوق.

### أقسام المفهوم

وأما المفهوم : فإمّا أن يكون موافقا للمنطوق في الإيجاب والسلب ، أو مخالفا له في ذلك. والأوّل مفهوم الموافقه ، ويسمّى «فحوى الخطاب» و «لحن الخطاب».

والمحكّي عن البعض : أنّه إن كان ثبوت الحكم في المفهوم أولى من ثبوته في المنطوق سمّى بالأوّل ، وإن كان مساويا لثبوته له سمّى بالثاني. ولا فرق بين أن يكون هناك تعليق على الشرط أو الصفه ، أو لا- ، كما في دلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب ، ودلالة قولك : «إن ضربك أبوك فلا تؤذّه» على حرمة الأذيه مع عدم الضرب ، وقولك : «لا تؤذ الفاسق» الدالّ على منع أذيه العادل ، والثاني مفهوم المخالفه ويسمّى دليل الخطاب.

وينقسم إلى : مفهوم الشرط ، ومفهوم الوصف ، ومفهوم الغايه ، ومفهوم الحصر ، ومفهوم العدد ، ومفهوم اللقب ، إلى غير ذلك ممّا سنشير إلى جملة منها إن شاء الله. فحصر المفهوم في مفهوم الموافقه والمخالفه عقلي. وأما حصر مفهوم المخالفه في أقسامها فاستقرائي. هذا.

واعلم أنّه لا إشكال في حجّيه ما يستفاد من الألفاظ بحيث تكون مفهومه منها بحسب العرف حين الإطلاق ، لبناء الأمر في المخاطبات العرفيه على ذلك ، وورود المخاطبات الشرعيّه على طبق اللغه والعرف حسب ما دلّ عليه الآيه

الشريفه وقضى به تتبع خطابات الشرع ، وإطباق العلماء خلفا عن سلف عليه.

وقد وقع الخلاف فى حجّيه جمله من المفاهيم ، ومرجع البحث فيها إلى البحث فى كونها مفهومه من اللفظ ، إذ لا مجال للتأمّل فيها بعد فرض مفهوميّتها ودلاله اللفظ عليها للاتّفاق على حجّيه مداليل الألفاظ كما عرفت. فالخلاف فى المقام إنّما هو فى انفعال تلك المفاهيم من الألفاظ ودلالتها عليها ، وعدمه ، وقد ذكر المصنّف فى المقام عدّه من أقسام مفهوم المخالفه ، ونحن نتبعها بذكر غيرها إن شاء الله.

وأما مفهوم الموافقه فسيجىء الإشاره إليه فى كلام المصنّف رحمه الله فى بحث القياس ، والظاهر أنّه لا-خلاف فى حجّيته والاعتماد عليه ، لكن المحكّي عن البعض كونه قياسا ، وأنّ الوجه فى حجّيته حجّيه قياس الأولويّه ، وذلك يؤذن بمنع القائل المذكور انفعالها من اللفظ ، وعدم إدراجها فى مداليل الألفاظ ، إذ لو قال بدلاله اللفظ عليه لما أدرجه فى القياس واستند فى التمسك به إلى ذلك.

ومنه ينقدح الخلاف فى كونه مفهوما من اللفظ على نحو ما وقع الخلاف فى غيره من المفاهيم ، وقد ينزل كلام القائل المذكور على تسليمه دلالة اللفظ عليه بحسب متفاهم العرف، لكنّه يجعل الوجه فى انفعالها منه عرفا ملاحظه قياس الأولويّه ، وتلك الملاحظه هى الباعثه عنده على الفهم المذكور.

وكيف كان فالحقّ أنّه لا ربط لها بقياس الأولويّه وليست حجّيتها من جهه حجّيته ، بل لا إشكال فى حجّيتها ولو قلنا بعدم حجّيه قياس الأولويّه لاندراجها فى المفاهيم اللفظيه، فإن سلّم القائل المذكور كونه مدلولا لفظيا لكنّه جعل الوجه فى مدلوليته عرفا ملاحظه الأولويّه المذكوره حسب ما ذكر فلا ثمره فى البحث ، وإن قال بانتفاء الدلاله العرفيه وجعله مدلولا عقليا بملاحظه قياس الأولويّه فهو موهون جدّا ، لما سيجىء بيانه - إن شاء الله - من عدم حجّيه قياس الأولويّه ممّا يكون خارجا عن المداليل اللفظيه.

### مفهوم الشرط

**قوله : (يدلّ على انتفائه عند انتفاء الشرط).**

الشرط فى اللغة بمعنى إلزام الشىء والتزامه فى البيع ونحوه ، كما فى القاموس ، ولا يبعد شموله للالتزام الحاصل بالندى وشبهه أيضا كما يستفاد من غيره. وربما يشمل الجميع قوله : «المؤمنون عند شروطهم» (١). ويطلق فى العرف العام على ما ذكره الاستاذ العلامة - رفع الله مقامه - على ما يتوقف عليه وجود الشىء مطلقا ، وفى العرف الخاص على الأمر الخارج عن الشىء مما يتوقف عليه وجوده ولا يؤثر فيه. وقد عرفت مما مرّت الإشارة إليه من أنه : ما يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده الوجود ، ويطلق على الجملة التى وليت إحدى أدوات الشرط مما علّق عليه مضمون جملة اخرى ، وعلى الجملة التى وليت إحدى كلمات الشرط مطلقا وإن لم يعلّق عليها غيرها على الحقيقة ، كما فى قولك : «إن ضربك أبوك فلا تؤذّه» لوضوح أنه ليس المقصود تعليق النهى على الأذى على الضرب ، وقولك : «أكرم أباك وإن أهانك» أو «أكرم أباك إن أكرمك وإن أهانك» والمراد بالشرط فى المقام هو المعنى الرابع ، وإطلاق ما ذكره من كون النزاع فى الجملة المدخوله ل «إن» وأخواتها محمول على ذلك ، أو مبنى على كون أداء الشرط حقيقه فى المعنى المذكور مجازا فى غيره ، فأطلقوا القول فى المقام.

وكيف كان فالجملة الشرطيّه تستعمل فى تعليق الوجود على الوجود من غير تعليق الانتفاء على الانتفاء ، كما هو المتداول بين المنطقيين حيث أخذوا الشرط على الوجه المذكور ، ولذا حكموا بكون وضع المقدم فى القياس الاستثنائى قاضيا بوضع التالى ، ولم يحكموا بكون رفع المقدم قاضيا برفع التالى ، وقد تستعمل فى تعليق الوجود على الوجود والانتفاء على الانتفاء ، وقد تكون لمحض التقدير ، كما فى الفروض المذكوره فى كلام الفقهاء عند بيان الأحكام ، كقولهم : «لو شكّ بين الثلاث والأربع كان عليه كذا» و «لو أوصى بشىء من ماله كان كذا» إلى غير ذلك.

ومن ذلك : ما يذكر لبيان ثبوت الحكم على كلّ حال ، كقولك : «أكرم زيدا إن

---

(١) الوسائل : ب ٢٠ من أبواب المهور ج ١٥ ص ٣٠.

أكرمك وإن أهانك». ومن ذلك أيضا : ما إذا اريد به الإشارة إلى ثبوت الحكم في الأضعف ليتأكد ثبوته في الأقوى ، كما في قولك : «إن ضربك أبوك فلا تؤذه».

وقد تكون لبيان العلامه كما إذا سألك عن وقت حلول الشتاء فقلت : «إذا نزل الثلج فقد حلّ الشتاء». وقولك : «إذا صفّ الغلمان فقد جلس الأمير» و «إذا رأيت معرفه مرفوعه أول الكلام فهو المبتدأ» إلى غير ذلك.

وقد يجعل الشرط في ذلك شرطا للحكم ، فيكون الجزاء في الحقيقة هو الحكم بثبوته لا- نفس حصوله ، فيرجع إلى الإطلاق السابق ، ولا- حاجه إليه ، إذ لا بعد في إطلاقه على ما ذكر ، كما يشهد به ملاحظه الاستعمالات ، ومحلّ النزاع - كما عرفت - إنما هو فيما إذا اريد به التعليق ، أو مطلقا بناء على كونها حقيقه في التعليق دون غيره ، وحينئذ فمرجع النزاع إلى كونها حقيقه بحسب اللغه والعرف في تعليق الوجود على الوجود لا- غير ، كما هو المتداول بين المنطقيين ، أو أنّها تفيد تعليق كلّ من وجود الجزاء وعدمه على وجود الشرط وعدمه ، فتدلّ حينئذ على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه ، فيكون المدلول عليه بذلك حكيمين : أحدهما إيجابى ، والآخر سلبى ، وذلك ظاهر بالنسبه إلى الأخبار ، إذ مفاد الشرط حينئذ انتفاء الحكم المخير به على فرض انتفاء الشرط.

أمّا بالنسبه إلى الإنشاء فالظاهر أنّ كلّا من القائل بحجّيه المفهوم والقائل بنفيها يقول بانتفاء الإنشاء الحاصل بالكلام على تقدير انتفاء الشرط ، بل وكذا بالنسبه إلى سائر القيودات المذكوره في الكلام حتّى بالنسبه إلى الألقاب ، فإنّ قوله : «أكرم زيدا» إنّما يكون إنشاء لوجوب إكرام زيد دون غيره ، فيكون الإيجاب المذكور ثابتا بالنسبه إليه منتفيا بالنظر إلى غيره ، ولو وجب إكرام غيره فإنّما هو بإيجاب آخر ، فليس ذلك من القول بحجّيه المفهوم في شيء.

وما يذهب إليه القائل بحجّيه المفهوم في المقام هو القول بدلاله الكلام على انتفاء الإيجاب مطلقا مع انتفاء الشرط ، وحينئذ فيشكل الحال في تصوير الدعوى المذكوره ، نظرا إلى أنّ الشرط المذكور إنّما وقع شرطا بالنسبه إلى الإنشاء



الحاصل بذلك الكلام دون غيره ، فأقصى ما تفيده الشرطيّة انتفاء ذلك بانتفائه ، وأين ذلك من دلالاته على انتفاء الوجوب -  
مثلا - بالنسبة إلى الصورة الأخرى مطلقا ، كما هو المدعى؟

وحلّه : أنّ الوجوب الملحوظ في المقام المذمى وضعت الصيغه لإفادته وإنشائه هو الوجوب المطلق المتعلق بالمادّه المعينه ، لا  
خصوص ذلك الوجوب المخصوص الحاصل بالإنشاء المفروض ، كما هو قضيه كلام القائل بكون الموضوع له في وضع  
الهيئات المذكوره خاصيا ، إذ قد عرفت أنّ الأوفق بالتحقيق كون كلّ من الوضع والموضوع له فيها عامّا وإن كان الحاصل من  
استعمالها في معانيها أمرا خاصا ، فكما أنّ مدلول المادّه أمر كلّى يتشخص بفعل المأمور وتكون الخصوصيات الشخصيه خارجه  
عن المكلف به فكذلك مدلول الهيئه هو الإيجاب المطلق المتعلق بالمادّه المفروضه المتشخص بفعل الأمر من جهه استعمال  
اللفظ فيه وإيجاده به ، وخصوصياتها الشخصيه خارجه عن الموضوع له ، فإذا كان مدلول الصيغه مطلق الإيجاب المتعلق بالمادّه  
كان الشرط المذكور في الكلام قيّدا لذلك المعنى ، فيدلّ على كون مطلق إيجاب تلك المادّه معلقا على الشرط المذكور منتفيا  
بانتفائه بناء على القول بثبوت المفهوم ، لا- أن يكون خصوص ذلك الإيجاب الخاصّ معلقا عليه ليلزم انتفاء ذلك الخاصّ  
بانتفائه دون مطلق الإيجاب.

وبما ذكرنا يتأيد القول بكون الموضوع له للهيئات المذكوره عامّا ، كما هو مختار الأوائل ، لا خصوص جزئيات النسب الواقعه  
بتلك الألفاظ الخاصه ، كما هو مختار المتأخرين ، إذ لو كان الأمر كما ذكروه لم يتصوّر ما ذهب إليه أكثر المحقّقين من دلالة  
المفهوم على انتفاء الحكم مطلقا بانتفاء الشرط من غير فرق بين الإنشاء والإخبار كما بيّناه.

ثمّ إنّ من التأمّل في ما قرّرنا يظهر أنّ ما ذكره الشهيد الثاني في التمهيد حاكيا له عن البعض من تخصيص محلّ النزاع بما عدا  
مثل الأوقاف والوصايا والندور والأيمان ، إذ لو علّق إحدى هذه بشرط أو وصف لم يكن هناك مجال لإنكار

المفهوم ، كما إذا قال : «وقفت هذا على أولادى الفقراء» أو «إن كانوا فقراء» ونحو ذلك ، إذ لا يتأمل أحد فى اختصاص الوقف بالواجدين للوصف أو الشرط المذكور ، ونفيه عن الفاقدين له غير متّجه ، إذ ليس ذلك من حجّيه المفهوم فى شىء ، إذ مفاد العبارة المذكوره ثبوت الوقف المتعلّق بمن ذكره من غير أن يفيد تعليقه بشىء آخر ، فيقع الوقف على الوجه المذكور ، وقضيه ذلك انتفاء تعلق الوقف بشىء آخر ، إذ بعد تعيّن متعلّقه بمقتضى الصفه المفروضه لا معنى لتعلّقه بغيره ، وكذا الحال فى نظائره ، ألا ترى أنه لو أقر بشىء لزيد أفاد ثبوت تملكه له ، وكونه المقرّ به له بتمامه؟ وذلك لا يجامع اشتراك غيره معه ، فيدلّ على نفي تملكك غيره من تلك الجهه ، لا- من جهه المفهوم على ما هو الملحوظ بالبحث فى المقام. ويجرى ذلك فى سائر الاحكام التى لا يمكن تعلّقها بموضوعين ، كما إذا قيل : «تصدّق بهذا على زيد» أو «بعه زيدا» أو «بعته زيدا» أو «وهبته لزيد» فإنّ تعلق الأعمال المذكوره بزيد يفيد عدم تعلّقها بغيره لما ذكرناه ، ولا ربط له بدلاله المفهوم ، ولذا يجرى ذلك بالنسبه إلى الألقاب ، كما فى الأمثله المذكوره.

### قوله : (وهو مختار أكثر المحققين).

وقد عزاه إليهم المحقّق الكركى والشهيد الثانى ، وعزى إلى الشخصين والشهيدين رحمهما الله أيضا ، واختاره جماعه من المتأخّرين ، وحكى القول به عن جماعه من العامّه أيضا ، منهم أبو الحسين البصرى ، وابن شريح ، وأبو الحسين الكرخى ، والبيضاوى ، والرازى ، وجماعه من الشافعيّه.

### قوله : (وهو قول جماعه من العامّه).

فقد حكى القول به عن مالك وأبى حنيفه وأتباعه ، وأكثر المعتزله ، وأبى عبد الله البصرى ، والقاضى أبى بكر ، والقاضى عبد الجبار ، والآمدى ، واختاره من متأخّرى أصحابنا الشيخ الحرّ وغيره. وربّما يحكى فى المسأله قولان آخران : أحدهما : ثبوت المفهوم بحسب الشرع دون اللغه.

وثانيهما : التفصيل بين الإنشاء والإخبار ، فيثبت فى الأوّل دون الثانى.

## قوله : (بجری فی العرف مجری قولک : الشرط فی إعطائه إكرامك).

كأنه أراد به الإعطاء المأمور به ، فالمقصود اشتراط وجوب الإعطاء به.

وأیضا ظاهر أنه لا معنى لاشتراط نفس الإعطاء بذلك ، فالمراد اشتراط وجوب الإعطاء أو جوازه به ، وحيث إن المفروض تعليق الأمر به عليه فيتعين إرادته الأول.

فما قد يناقش في العبارة من إشعارها بدلالته على النهي عن الإعطاء عند انتفاء الشرط مع عدم إفادته إلا انتفاء الحكم بانتفاء الشرط لا ثبوت مقابله ليس في محله.

ثم إن المراد بالشرط في ما ذكره هو ما يتوقف عليه الشيء ، كما هو المتبادر منه في العرف عندنا.

وما يتخيل من أنه لا وجه حينئذ للرجوع في معناه إلى التبادر المفيد للظن غالبا ، نظرا إلى كون الانتفاء بالانتفاء حينئذ قطعيا ، بل ضروريا.

مدفوع : بأنه ليس المقصود من ذلك الرجوع إلى التبادر في دلاله توقف الشيء على الشيء على انتفائه بانتفائه ، ضروره أنه بعد فرض حصول التوقف لا حاجة في استفادته ذلك إلى الاستناد إلى التبادر ، إذ هو من اللوازم البينه بالنسبه إليه ، بل المراد الاستناد إلى التبادر في فهم المعنى المذكور من لفظ الشرط ، فقد بنى الاحتجاج في كلامه على مقدمتين :

إحدهما : أن مفاد التعليق على الجملة الشرطية هو مفاد لفظ «الشرط» فيما لو صرح بكون مضمون الجملة الاولى شرطا في حصول الثانية.

والثانية : أن مفاد اشتراط شيء بشيء هو توقف ذلك الشيء على الشيء الآخر وانتفاؤه بانتفائه ، فاستند في إثبات المقدمه الثانيه إلى التبادر ، وكأنه لم يتعرض لإثبات الاولى لوضوحها عنده ، فإنه لا فرق بين مفاد لفظ «الشرط» وأدواته إلا في استقلال الأول في الملاحظه ، وعدم استقلال الثاني ، حسب ما قرّر في الفرق بين المعاني الاسميّه والحرفيه.

ويمكن أن يحمل كلامه على الاستناد إلى التبادر بالنسبة إلى المقام الأول أيضا ، فيكون قوله : «يجرى في العرف ... الخ» إشاره إلى اتحاد مفاد الأمرين في فهم العرف وجريان أحدهما مجرى الآخر ، فالدليل المذكور عين ما احتجّت به الجماعه من التمسّك بالتبادر ، إلّا أنّه زاد عليه المقدمه الاولى أيضا للمدّعي ، فإنّه لو استند إلى تبادر الانتفاء بالانتفاء من تعليق الحكم بالشرط - حسب ما قرّوه في المقام - تمّ المرام ، إلّا أنّه لمّا رأى أنّ تبادر المعنى المذكور ابتداء من التعليق المفروض لا يخلو عن خفاء - إذ ربّما يمنع ذلك - ضمّ إليه المقدمه المذكوره ، فادّعى جريان أحد التعبيرين المذكورين مجرى الآخر. ثمّ بيّن أنّ المستفاد من التعبير الآخر هو الانتفاء بالانتفاء ، فيسهل بذلك إثبات المدّعي.

فظهر ممّا ذكرنا اندفاع ما قد يتخيل في المقام من كون المقدمه الاولى المأخوذه في الاحتجاج لغوا ، ولذا لم يؤخذ في تقريره المعروف في كتب القوم. هذا.

وقد يورد على الاحتجاج المذكور بوجوه :

أحدها : أنّ الشرط بالمعنى المذكور من المصطلحات الخاصّه ، فكيف يرجع فيه إلى العرف العامّ ، مضافا إلى أنّه من المعاني المتجدّده الحادثه؟ فلا ربط له بما هو محلّ البحث من الدلاله عليه بحسب اللغه ، ففيه خلط بين معنى الشرط.

ويدفعه : أنّ الظاهر سرايه ذلك المعنى إلى العرف وشيوع استعماله فيه عندهم إلى أن بلغ حدّ الحقيقه ، كما يقضى به ملاحظه تبادره منه في العرف. وتجدّد المعنى المذكور لا - يمنع من ملاحظته في المقام ، إذ ليس الكلام في مفاد لفظ الشرط ، بل في مدلول الجمله الشرطيّه، وإذا ظهر أنّ مفاد الاشتراط الحاصل من الجمله الشرطيّه هو مفاد لفظ «الشرط» عندنا تمّ به المدّعي ، وإن كان ثبوت المعنى المذكور للشرط بالوضع اللاحق ، إذ لا يلزم منه كون مفاد الجمله الشرطيّه مستحدثا أيضا.

ثانيها : وضوح الفرق بين مفاد الأمرين ، فإنّ مفاد لفظ «الشرط» توقّف

المشروط على حصوله وانتفاؤه بانتفائه من غير دلالة فيه على حصول المشروط بحصوله ، بخلاف الجملة الشرطيّة ، لما عرفت من الاتّفاق على دلالته بوجود المشروط عند وجوده ، فلا يتّجه الحكم بكون الجملة الشرطيّة جاريه مجرى العبارة المذكوره .

وفيه : أنّه ليس المراد توافق مفاد العبارتين من جميع الوجوه بل المراد توافقهما في إفاده ذلك وان استفيد ذلك من الجملة الشرطيّة مع ما يزيد عليه .

ثالثها : أنّه ليست أدوات الشرط موضوعه لمجرّد الانتفاء بالانتفاء ، إذ ليس ذلك معنى مطابقاً لها بالاتّفاق ، بل إنّما هو من لوازمه حسب ما نقرّه إن شاء الله ، فلا وجه للاستناد إلى التبادر الذي هو من أمارات الوضع .

ويدفعه : أنّه ليس المقصود في المقام دعوى تبادر الانتفاء عند الانتفاء ابتداء من نفس اللفظ حتّى يرد ما ذكر ، بل المدّعى : أنّه يتبادر منه معنى لا- ينفكّ عن ذلك ، فالمقصود انفهام ذلك المعنى منه بالواسطه ، وليس ذلك من أمارات الحقيقه ، كما مرّ بيانه في محلّه .

رابعها : أنّه إذا اريد بالشرط في قوله : «الشرط في إعطائه إكرامك» هو ما يتوقّف عليه الإعطاء - حسب ما مرّ من تفسيره به - فدعوى كون الجملة الشرطيّة مفيدة لذلك محلّ منع ، إذ القدر الذي يسلم دلالته عليه هو تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط ، فالمراد بالشرط الذي وضعت تلك الأدوات بإزائه هو مجرّد تعليق الشيء على الشيء وارتباطه به دون المعنى المذكور .

وإن اريد بالشرط ما علّق عليه مضمون جملة اخرى وارتبط به فالتبادر المدّعى محلّ منع ، وكون مفاد قولنا : «الشرط في إعطائه إكرامك» - بالمعنى المذكور - انتفاء الأمر بالإعطاء عند انتفاء الإكرام أوّل الدعوى .

ويدفعه : أنّ كون المتبادر من الجملة المذكوره هو مفاد الشرط بالمعنى الأوّل أمر ظاهر بالوجدان من التأمل في الإطلاقات العرفيّة . ألا ترى حصول المناقضه الظاهره بين قول القائل : «أكرم زيدا على كلّ حال من الأحوال ، سواء جاءك أو لم

يجئك ، أكرمك أو لم يكرمك» وقوله : «أكرم زيدا إن جاءك أو إن أكرمك»؟ ولذا يجعل حكمه الثاني عدولا عن الأول ورجوعا عنه إلى غيره.

خامسها : أن قوله : «الشرط في إعطائه إكرامك» يفيد انحصار الشرط فيه ، ولا دلالة في قوله : «أعط زيدا إن أكرمك» على ذلك.

وفيه : أنه لما كان مفاد الجملة الشرطيّة هو الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء لزمه انحصار الشرط في وجوب الاكرام في ذلك ، وإلا لم يجب الإعطاء بمجرد وجود الشرط المذكور فلا تفاوت في ذلك بين مفاد الأمرين.

هذا ، ويمكن الاحتجاج على ذلك بوجهين آخرين :

أحدهما : نصّ جماعه من أهل اللغة على ما حكى بدلالته على ذلك. فقد عزى الزركشى إلى كثير من أهل اللغة منهم أبو عبيده وغيره بحجّيه مفاهيم المخالفه ما عدا اللقب ، وقولهم حجّه في ذلك. وقد عورض ذلك بمنع الأخفش وغيره منه ، إلّا أنه يمكن دفعه بتقديم الإثبات على النفي وانجبار الأول بفهم العرف وموافقته لقول الأكثر.

لا- يقال : إن الاستناد إلى كلام أهل اللغة إنّما يتم لو قلنا بكون اللفظ موضوعا بإزاء ذلك ، أو قلنا بكونه بعضا من الموضوع له. وأمّا لو قلنا بكون الدلالة عليه التزاميّة كما هو الأظهر - حسب ما سيجيء بيانه إن شاء الله - فلا وجه للرجوع فيه إليهم ، لدوران ذلك مدار الملازمه بين الأمرين من غير حاجه فيه إلى نقل النقله.

لأننا نقول : إن الرجوع إلى أهل اللغة إنّما هو في إثبات وضعه لما هو ملزوم لذلك ، لا في دلالة على اللازم بعد تعيين الملزوم.

ثانيهما : عدّه من الروايات الدالّة عليه :

منها : ما رواه القمّي في تفسيره ، والصدوق في معاني الأخبار عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى في قصّه إبراهيم عليه السلام : (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسِئَلُوهُمْ إِنَّ كَانُوا يَنْطِقُونَ)(١) قال عليه السلام : ما فعله ، وما كذب إبراهيم عليه السلام ، قلت فكيف ذلك؟

---

(١) الأنبياء : ٦٣.

قال عليه السلام: قال إبراهيم: فاسألوهم إن كانوا ينطقون فكبيرهم فعل، وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً، فما نطقوا، وما كذب إبراهيم عليه السلام (١).

وأورد عليه: أنه لا دلالة فيه على وجوب اعتبار المفهوم، بل على جواز إرادته، ولا كلام فيه، وكان المقصود بذلك: أن مراد الامام عليه السلام بيان عدم كذبه في الحكم المذكور، بأن حكمه عليه السلام يكون ذلك من فعل كبيرهم معلق على نطقهم، فليس الإخبار به مطلقاً حتى يلزم الكذب، ولا دلالة إذا في ذلك على حكمه عليه السلام بعدم فعله مع عدم نطقهم، بل ذلك مما يجوز أن يكون مراداً له وأن لا يكون.

قلت: من الظاهر أن دفع الكذب عنه عليه السلام حاصل بالوجه المذكور من غير دلالة فيه على ثبوت المفهوم أصلاً، فلا وجه للاستناد إلى تلك الرواية من الجبهه المذكوره، لكن فيها اعتبار ما يزيد على ذلك، حيث إنه عليه السلام استفاد من ذلك أنهم إن لم ينطقوا فلم يفعل شيئاً، وحينئذ ففى استفادته ذلك من التعليق المذكور دلالة على المطلوب، وهو محلّ الشاهد، وبه يندفع الإيراد المذكور.

ومنها: ما ورد فى تفسير قوله تعالى: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) (٢) فى ما رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن عبيد بن زراه أنه سأل الصادق عليه السلام عن تلك الآية فقال: «ما أبينها، من شهد فليصمه، ومن سافر فلا يصمه» (٣).

وذكر النهى فى المفهوم إتمياً من جهه دلالته على رفع الوجوب لوروده فى مقام توهم الوجوب، كالأمر الوارد فى مقام توهم الحظر حيث يدل على رفعه. أو من جهه كونه عباده متوقفه على التوظيف، فبعد انتفاء الأمر تكون محرّمه، والأوّل أظهر. فالمناقشه فى دلالتها من جهه أن ما يدل عليه غير ما يقولون به ساقطه.

ومنها: ما ورد فى قوله تعالى: (ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) (٤) فى ما رواه القمى فى الصحيح عن الصادق عليه السلام أنه قال له رجل: جعلت فداك، إن الله يقول:

---

(١) تفسير القمى: ج ٢ ص ٧٢، الأنبياء: ٦٣.

(٢) البقره: ١٨٥.

(٣) الوسائل: ج ٧ ص ١٢٥.

(٤) غافر: ٦٠.

(ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) وَإِنَّا نَدْعُو فَلَا يَسْتَجَاب لَنَا! فَقَالَ: إِنَّكُمْ لَا تَفُونَ اللَّهَ بَعْدَهُ فَإِنَّهُ تَعَالَى قَالَ: (أَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ) (١).

فمعناه أَنَّ قَضِيَّهِ التَّعْلِيْقَ الظَّاهِرَ مِنَ الْآيَةِ انْتِفَاءً وَفَاءً تَعَالَى بَانْتِفَاءً وَفَائِكُمْ ، فَحَيْثُ لَا تَفُونَ اللَّهَ بَعْدَهُ لَا يَفِي لَكُمْ بِعَهْدِكُمْ.

ومنها : ما ورد في قوله تعالى : (فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) (٢) حيث قال: لو سكت لم يبق أحد إلا تعجل ، ولكنه قال : «ومن تأخر فلا إثم عليه» (٣). فَإِنَّ ظَاهِرَهُ أَنَّ ذَلِكَ مِنْ أَجْلِ إِثْبَاتِ الْإِثْمِ بِالتَّأخِيرِ مِنْ جِهَةِ الْمَفْهُومِ لَوْ لَا أَنَّهُ تَعَالَى صَرَاحًا بِخِلَافِهِ ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا وَرَدَ مِمَّا يَقِفُ عَلَيْهِ الْمُتَتَبِعُ.

وقد يستدل في المقام بعدّه من الأخبار ، ولا دلاله فيها على ذلك :

منها : ما رواه العياشي عن الحسن بن زياد (٤) قال : سألته عن رجل طلق امرأته ، فتروّجت بالمتعة أتحلّ لزوجها الأول؟ قال : «لا تحلّ له من بعد حتّى تنكح زوجا غيره ، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنّا أن يقيما حدود الله ، والمتعة ليس فيها طلاق» (٥).

وجه الاستدلال : أنه عليه السلام استند إلى عدم تحليل المتعة من جهة انتفاء الطلاق فيها أخذاً بمفهوم الشرط في قوله : (فإن طلقها ... الآية) حيث علّق نفي البأس على الرجوع بالطلاق ، فحيث لا طلاق فلا تحليل.

وفيه : أنه لا يتعيّن الوجه في ذلك أن يكون من جهة الاستناد إلى المفهوم ، بل يحتمل أن يكون الاستناد فيها إلى منطوق قوله تعالى : (فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ) (٦) بملا حظه قوله : (فإن طلقها) لا من جهة مفهومه ، بل لدلالته على أنّ النكاح المعتبر في التحليل هو ما يقع فيه الطلاق ، والمتعة لا يتعلّق بها طلاق.

---

(١) البقره : ٤٠.

(٢) البقره : ٢٠٣.

(٣) البقره : ٢٠٣.

(٤) في (ق) الحسن الصيقل.

(٥) الوسائل : ج ١٥ ص ٣٦٩ ج ٤.

(٦) البقره : ٢٣٠.



ومنها : ما ورد من أن يعلى بن أمية سأل عمر بن الخطاب فقال : ما بالنا نقصير وقد أمنا وقد قال تعالى : (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ) (١)؟ فقال له عمر : قد عجبت ممّا عجبت منه ، فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال : «صدقه تصدق الله بها عليكم فاقبلوها» (٢). فقد فهما من ذلك انتفاء القصر مع انتفاء الخوف ، وهما من أهل اللسان ، ولما ذكر عمر ذلك للنبي صلى الله عليه وآله أقرّه على ذلك وأجاب بأنه صدقه ... الخ.

وفيه : أنه يمكن أن يكون تعجبهما من جهة تسريه القصر إلى صورته الأمن مع اختصاص حكم القصر بمقتضى منطوق الآية الشريفه بصوره الخوف ، فيكون الحكم فى غيرها على مقتضى الأصل من الإتمام ، كما هو ظاهر من الخارج ، ويشهد له اللفظ التخصيص الدال على الخوف.

وقد يجاب عنه بمنع كون الأصل فى الصلاة الإتمام ، إذ ليس فى الكتاب ما يدلّ عليه، وقد روت عائشه خلفه ، فإنها قالت : إنّ صلاة السفر والحضر كانت ركعتين ، فقصرت صلاة السفر وزيدت صلاة الحضر (٣).

مضافا إلى أنه لو كان التعجب من جهة انتفاء التمام مع قضاء الأصل به لكان المناسب أن يقال : فما بالنا لا نتمّ فظهر ، بذلك أنّهما تعجبا من حصول القصر مع انتفاء الشرط.

وفيه : أنّ ظاهر الآية الشريفه تعطى كون الأصل هو التمام ، وكون الأصل فيها هو الركعتين - حسب ما روته عائشه - إن ثبت لا يدلّ على عدم انقلاب الأصل ، كما يومئ إليه ظاهر الآية وغيرها. ومن الجائز أن يكون التعجب من ثبوت حكم القصر مع اختصاص الآية بصوره الخوف ، فقال : ما بالنا نقصر وقد أمنا ، وليس فى ذلك خروج عن ظاهر السياق أصلا ، كما لا يخفى.

---

(١) النساء : ١٠١.

(٢) سنن الدارمى : ج ١ ص ٣٥٤.

(٣) صحيح مسلم : ج ١ ص ٤٧٨ ح ١ و ٢ و ٣ ، باختلاف يسير.

ومنها : ما ورد من أنه لما نزل قوله تعالى : (إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ) قال صلى الله عليه وآله : لأزيدن على السبعين (١).

فدل ذلك على أنه صلى الله عليه وآله وسلم فهم من تعليق عدم المغفرة على الشرط المذكور أنّ حكم الزيادة غير حكم السبعين ، وهو موهون جدًا ، لعدم صحّ الخبر ، فإنه صلى الله عليه وآله وسلم ما كان يستغفر للكفار بعد ورود النهى عنه ، وليس الملحوظ في ذكر السبعين خصوص ذلك العدد ، بل إنّما يذكر عرفاً لأجل الدلالة على الكثرة ، وإثماً يريد به في المقام بيان عدم حصول الغفران لهم على أكد الوجوه ، ولو صحّ ورود ذلك عنه صلى الله عليه وآله فالمراد به إظهار الشفقة والرأفة استماله للقلوب ، ومع الغضّ عن جميع ذلك فليس في الخبر دلالة على استفادته من ذلك حصول الغفران لهم بالزيادة ، إذ قد يكون ذلك من جهة احتمال حصول الغفران لهم بالزائد، لخروجه عن مدلول تلك الآية.

هذا ، وقد احتجوا على ثبوت المفهوم المذكور بوجوه آخر مزيفة :

منها : ما تمسك به العلّامة في النهاية : من أنّ وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قطعاً ، فلو لم يستلزم عدمه لكان كلّ شيء شرطاً لغيره ، والتالي واضح الفساد ، فالمقدّم مثله ، والملازمة ظاهره. وهو كما ترى ، لا يبتناؤه على الخلط بين إطلاقي الشرط ، فإنّ الشرط الذي لا يستلزم وجوده هو الشرط بالمعنى المصطلح ، والشرط المقصود في المقام يستلزم وجوده الوجود في الجملة قطعاً ، إذ هو قضيه منطوق الكلام.

ومنها : أنّ المذكور بعد «إن» وأخواتها شرط بالنسبة إلى ما يتفرّع عليه من الجزاء وكلّ شرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط به. أمّا الصغرى فلا يطابق علماء العربيّة على أنّ «إن» ونحوها من حروف الشرط ، فيكون مفادها مفاد الشرط.

وأما الثاني فلأنّ ذلك هو المراد بالشرط ، ألا ترى أنّهم يعدّون الوضوء شرطاً

---

(١) تفسير الكشاف : ج ٢ ص ٢٩٤ ، والآية : ٨٠ من سورة التوبة.

للصلاه ، ومعلوميّه العوضين شرطا لصحّه البيع ، وتسليم الثمن فى المجلس شرطا لصحّه السلم ، وتقابض العوضين فى المجلس شرطا لصحّه الصرف إلى غير ذلك يعنون بذلك توقّف ما يشترط بها من صحّه الصلاه والبيع والسلم والصرف بذلك؟

وفيه أيضا ما عرفت من كونه خلطا بين إطلاقى الشرط ، فإنّ المراد بالشرط فى المقامات المذكوره ونحوها هو الشرط بمعناه المصطلح ، دون ما هو المقصود فى المقام ، وكون الشرط بالمعنى المتنازع فيه ممّا يتوقّف عليه وجود المشروط ولا يحصل من دونه أوّل الكلام.

ومنها : أنّهم جعلوا التقييد بالشرط من مخصصات العام كالاستثناء ، فكما أنّ حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فكذا الشرط.

ويدفعه أنّه ليس المناط فى حصول التخصيص إثبات الحكم المخالف للعام بالنسبه إلى المخرج ، كيف؟ ولو كان كذلك لما كان يعقل الخلاف فى كون الاستثناء من النفي إثباتا أو لا ، مع أنّ الخلاف فيه معروف فى كتب الأصول.

فقول : إنّ المناط فى التخصيص إخراج الخاصّ عن العامّ إقيا بأن يراد به الباقي كما هو ظاهر الجمهور ، أو بأن يتعلّق الحكم بالباقي ليكون التخصيص قرينه على خروج القدر المخرج عن متعلّق الحكم مع استعمال اللفظ فى الكلّ ، كما هو الوجه الآخر ، حسب ما فصلّ الكلام فيه فى محلّه. وعلى كلّ من الوجهين فقضيّه التخصيص عدم شمول الحكم المتعلّق للعامّ لجميع جزئياته المندرجه فيه ، لا بحسب الواقع ليلزم منه إثبات خلافه للمخرج عنه ، بل بحسب ما يراد إفادته ، فقضيّه ذلك عدم إفاده الكلام ثبوت حكم العامّ للمخرج عنه ، وأين ذلك من إثبات خلافه له؟

نعم قضيّه خصوص الاستثناء ذلك نظرا إلى قضاء التبادر به وهو بالنسبه إلى الاستثناء من الإثبات محلّ وفاق ، وبالنظر إلى الاستثناء من النفي محلّ خلاف معروف ، فحمل سائر المخصصات على الاستثناء قياس محض لا شاهد عليه.

## قوله : (بأن تأثير (١) الشرط ... الخ).

كأنه أراد بذلك أن ما يسلم فهمه من القضية الشرطية هو تعليق وجود الشيء على وجود غيره وارتباطه به ، ومجرد ذلك لا يقضى انتفائه بانتفائه ، إذ كما يكون وجوده مرتبطا بالشرط المذكور يمكن أن يكون مرتبطا بغيره أيضا من غير أن يكون هناك منافاه بين الارتباطين بحسب العرف والعقل ، فكما يكون حاصلًا عند حصول ذلك الشرط يكون حاصلًا عند حصول غيره أيضا ، فلا دلالة فيه على انتفاء المشروط بانتفائه.

## قوله : (ألا ترى أن ... الخ).

قد يورد عليه : أن ذلك ليس من محل الكلام في شيء ، إذ ليس هناك تعليق للحكم بإحدى أدوات الشرط ، فلا ربط لما استشهد به بما هو المقصود.

ويدفعه : أنه ليس مقصود السيد من ذلك إلا التنظير وبيان إمكان إناطه وجود الشيء وارتباطه بكل من أمرين أو أمور ووقوعه في الشرع من غير حصول منافاه ، فغرضه من ذلك دفع ما يتوهم من المانع العقلي بأنه مع ارتباط الشيء بالشيء وإناطته به لا يصح القول بوجوده مع انتفاء الآخر ، وذلك حاصل بما ذكره من المثال وإن لم يكن فيه تعليق على الشرط لاتحاد المناط في المقامين ، على أنه يمكن تقرير ذلك بالنسبة إلى الشرط أيضا ، فإن المعنى المستفاد من الآية الشريفة يمكن التعبير عنه في كل من المقدمات (٢) المذكورة بحسب العرف واللغة بلفظ «الشرط» أيضا وبأداته مع أن غيره ينوب منابه.

وقد اورد على السيد بوجوه :

أحدها : أن ما ذكره السيد قدس سره إنما ينافي عموم المفهوم فيكون دفعا لقول من يذهب إلى عموم المفهوم ، إذ هو قائل بحصول الانتفاء بالانتفاء في الجملة فيما إذا لم يكن هناك شيء من الشرط ولا ما يقوم مقامه.

---

(١) في المعالم : بأن الشرط.

(٢) في (ف ، ق) : المقامات.

وفيه : أولاً- أنه ليس في كلام السيد ما يفيد انتفاء الحكم في بعض الصور الموجوده ، إذ قد يكون الشرط المفروض وما يقوم مقامه جامعا لجميع الفروض الحاصله. نعم ، لو فرض انتفاء الأمرين كان الحكم منتفيا ، إلا أنه ليس في كلام السيد ما يفيد تحقق ذلك الفرض حتى يقال بذهاب السيد إلى تحقق الانتفاء بالانتفاء في الجملة ، كما يقوله القائل بحجيه المفهوم وعدم عمومته.

وثانيا : أن مرجع كلام القائل بنفي عموم المفهوم إلى نفي المفهوم ، فإنه يحتمل قيام غيره مقامه في كل من الفروض الحاصله ، غايه الأمر أن يقول بانتفاء الحكم في بعض الأقسام على سبيل الإجمال ، وهو لعدم تعينه لا ينفع في شيء من الخصوصيات. نعم يثمر ذلك في مقابله من يدعى ثبوت الحكم في جميع الأقسام.

ثانيتها : أن المدعى ظهور تعليق الحكم على الشرط انتفاؤه بانتفائه ، وهو لا ينافي عدم انتفائه ، لقيام الدليل على قيام غيره مقامه ، فليس في قيام بعض الشروط مقام بعض دلالة على انتفاء الظهور المذكور إلا أن يدعى غلبه ذلك بحيث لا يبقى معه ظن بظاهر ما يقتضيه اللفظ ، لكن بلوغه إلى تلك الدرجه محلّ منع ، فينبغي الأخذ بظاهر ما يقتضيه اللفظ إلى أن يقوم دليل على قيام غيره مقامه ، كما يقول القائل بحجيه المفهوم.

وفيه : أن مقصود السيد منع الظهور المدعى ، فإن أقصى ما يفيد اللفظ حصول الإناطه في الجملة ، وهو لا ينافي الإناطه بالغير أيضا ، ولا عدمه ، إذ ليس في الكلام ما يفيد انحصار المناط فيه ، فإذا جاز الأمران من غير ظهور لأحدهما لم يبق هناك دلالة على الانتفاء بالانتفاء في خصوص شيء من الصور ، نظرا إلى احتمال حصول ما يقوم مقام الشرط المفروض في خصوص كل مقام ، فليس السيد قائلًا- بحصول المقتضى للانتفاء محتملا لوجود ما يمنع منه حتى يدفع ذلك بالأصل ، بل يمنع من حصول المقتضى أيضا ، فإن مجرد إناطه وجود الشيء بالشيء في الجملة لا يقضى بإناطه عدمه بعدمه ، إذ قد يكون عدمه منوطا بعدم أمور شتى.

وأنت خير بوهن المنع المذكور. فالتحقيق في الجواب أن يقال : إن الظاهر من تعليق الشيء على الشيء إناطه وجوده بوجوده وتعلقه وارتباطه به كما يشهد به ملاحظه العرف ، وهو مفاد توقّفه عليه ، وقضيّه التوقّف هو الانتفاء بالانتفاء إلّا أن يقوم دليل مخرج عن ذلك الظاهر يفيد توقّفه على ما يعمّ ذلك وغيره.

ثالثها : ما أشار إليه المصنّف في الجواب عن الحجّج ، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

### قوله : (لو كان انتفاء الشرط ... الخ).

لا يخفى أنّه لا إشعار في الآية الثانيه (١) بعدم دلالة الشرط على انتفاء المشروط بانتفائه ، أقصى الأمر عدم إرادته ذلك منها ، كما هو الحال في آيات كثيرة ورد فيها التعليق على الشرط من غير إرادته انتفاء الحكم المعلق بانتفائه ، وكان الوجه في الاحتجاج بها : أنّه لو كان مفاد الشرط هو الانتفاء بالانتفاء لم يحسن التعليق في الآية الشريفه مع عموم المنع ، إذ لا أقلّ من إيهامه خلاف ما هو الواقع من غير باعث عليه ، فلمّا علّق المنع عليه مع ما هو معلوم من الخارج من عموم الحكم تبين عدم إفاده التعليق انتفاء الحكم مع انتفاء ما علّق عليه.

### قوله : (لم يكن ذلك الشرط وحده شرطاً).

قد يورد عليه : بأنّ فيه خلطاً بين ما اريد بالشرط في محلّ النزاع والشرط بمعناه المصطلح ، فإنّ كون الشرط في المثال المذكور هو مفهوم أحدهما إنّما يوافق المعنى الثاني دون الأوّل ، إذ لا يعقل أن يقال بكون الجمله التاليه لأداه الشرط هو مفهوم أحدهما ، فمقصود السيّد أنّه يصحّ أن يعلّق في العرف واللغه قبول شهاده الواحد بكلّ واحد منهما مع عدم انتفاء القبول بانتفاء كلّ منهما ، لقيام الآخر مقامه وإن كان الشرط المصطلح حينئذ هو مفهوم أحدهما.

ويمكن أن يقال : إنّ مراد المصنّف رحمه الله أنّه لمّا كان التعليق على الشرط مؤدّياً

---

(١) في (ف ، ق) : الآية الشريفه.

لمفاد الشرط المصطلح - حسب ما مرّ بيانه - وكان الشرط في المقام هو مفهوم أحدهما فكان ما ينبغي أن يعلّق عليه الحكم المذكور هو ذلك دون كلّ واحد منها ، ولو فرض تعلّق الحكم بكلّ واحد منها كان خروجاً عن ظاهر اللفظ حسب ما قرّرناه ، فيكون مرجع الجواب المذكور إلى ما مرّ من الجواب الذي ذكرناه.

**قوله : (لكن لا يلزم من عدم الحرمة).**

لا يخفى أنّه إذا انحصر تحقّق الجزاء في صورته تحقّق الشرط لم يتصوّر حصوله مع انتفاء الشرط ، فيكون انتفاؤه بانتفاء الشرط أمراً حاصلًا مع قطع النظر عن التعليق وعن دلالة المفهوم على الانتفاء بالانتفاء ، فلا يكون إفادته انتفائه بانتفاء الشرط مقصوداً من التعليق المفروض ، وإنّما يراد به إفادته ثبوته عند ثبوت الشرط ، لكن لا يخرج بذلك عمّا هو الظاهر من التعليق والاشتراط ، إذ ليس الظاهر منه إلّا توقّف حصول الجزاء على حصول الشرط وهو حاصل في الصورة المفروضة ، إذ القدر اللازم في تحقّق معنى التوقّف له هو حصول الانتفاء بالانتفاء ، سواء استفيد ذلك من التعليق المفروض أو كان معلوماً في نفسه ، فمن ذلك قولك : «إن جئت زيدا وجدته مشغولاً» و «إن ركب زيد دابّه ركب حماراً» و «إن أراد زيد شيئاً لم يكرهه أحد على تركه» وإن أمر زيد بشيء أو نهى عنه لم يجتر أحد على عصيانه إلى غير ذلك من الأمثلة.

ومن ذلك : التعليق الحاصل في الآيه الشريفه ، إذ مفاد الأمر : أنّهنّ إن أردن العفاف حرم عليكم إكراههنّ على البغاء ، وقضيّه ذلك توقّف حرمة الإكراه على البغاء على إرادتهنّ العفاف ، وهو كذلك ، لتوقّف ثبوت موضوع الإكراه على إرادته العفاف ، فالتوقّف المستفاد من القضيّه الشرطيّه حاصل في المقام ، إلّا أنّه لا يراد من الآيه إفادته الانتفاء بالانتفاء ، نظراً إلى وضوحه من الخارج ، فليس في الآيه الشريفه خروج عن ظاهر ما يقتضيه القضيّه الشرطيّه أصلاً ، فهذا تحقيق الحال على حسب ما رامه المصنّف رحمه الله من الجواب عن الاستدلال ، وفيه تأمّل سيأتى الإشارة إليه إن شاء الله.

ص: ٤٣٧

## قوله : (لأنهنَّ إذا لم يردن التحصن ... الخ).

لا- يخفى أنه يمكن حصول الواسطه بين الأمرين لإمكان الخلو عن الإرادتين ، كما هو الحال فى المتردد ، ومعه يمكن تحقق الإكراه على البغاء من غير إرادته التحصن ، بناء على تفسير الإكراه بحمل الغير على ما لا يريد له لا على ما يكرهه ، كما فسره المصنّف به ، ومع الغض عن ذلك فعدم تحقق الإكراه على البغاء مع إرادته ترك العفاف غير ظاهر أيضا ، لإمكان أن يردن البغاء بغير أن يكرهه المولى على البغاء ، ولا يصدق حينئذ أنه قد أردن العفاف ، فإنه إنما يصدق ذلك مع عدم إرادته البغاء أصلا.

## قوله : (إذا لم يظهر للشرط فائده اخرى).

أورد عليه : بأن ذلك لا يوافق ما يستفاد من كلام المصنّف من كون الدلالة فى المقام وضعيه ، فإنّ الدلالة الوضعيه لا يفرق الحال فيها بين ظهور فائده اخرى للاشتراط وعدمه إلا أن يقال باعتبار الواضع للقيد المذكور حين الوضع ، وهو تعسف ركيك لم يعهد نحوه فى شىء من الأوضاع اللفظيه. نعم ، يوافق ذلك القول بكون الدلالة الحاصله فى المقام عقليه صيانه لكلام الحكيم عن اللغويه ، كما سيجىء الإشاره إليه ، وهو غير ما اختاره المصنّف رحمه الله.

ويدفعه : أن ذلك إنما يلزم لو التزم المصنّف كون الدلالة فى المقام وضعيه حاصله من تعلق الوضع به ولو فى ضمن الكل ، وليس فى كلام المصنّف ما يفيد ذلك ، أقصى الأمر أن يكون الدلالة عنده وضعيه حاصله من تعلق الوضع بما يلزم منه ذلك ، فرجوعه إلى التبادر فى المقام لا يتعين أن يكون لأجل إثبات الموضوع له ، بل يمكن أن يكون من جهة إثبات وضعه لما يلزم منه ذلك لينتقل نسبه إليه ، حسب ما مرّ بيانه ، وحينئذ فيمكن أن يكون ظهور فائده اخرى للاشتراط صارفا ظنيا للفظ عن حقيقته ، أعنى الدلالة على التوقف والارتباط الملزوم لانتفاء الحكم بانتفائه ، فيكون الاستعمال مجازا. أو يقال بكون التعليق والاشترط ظاهرا فى إرادته التوقف الملزوم للانتفاء بالانتفاء ، نظرا إلى فهم العرف من أجل انصراف



المطلق إلى الفرد الظاهر أو الشائع ، وحينئذ فيرتفع الفهم المذكور بانضمام أمر آخر إليه يقتضى ظهور ثمره اخرى للاشتراط غير الانتفاء بالانتفاء من غير لزوم تجوّز فى المقام ، وكان هذا هو الأظهر حسب ما يأتى بيانه وإن لم يوافق ظاهر ما ذكره المصنّف.

**قوله : (ويجوز أن يكون فائدته فى الآية).**

لا يخفى أنّ مجرد قيام الاحتمال المذكور غير نافع فى المقام مع استناد المعنى الأوّل إلى الوضع ، إذ ثمره القول بتحقيق المفهوم هو الحمل عليه عند دوران فائدته فى الاشتراط بين الوجهين. نعم ، إنّما يثمر ذلك بناء على كون الدلالة فى المقام عقليه ، كيف؟ ولو كان مجرد احتمال ملاحظه فائدته اخرى بانتفاء المفهوم لجرى فى كثير من الشروط ، فلا يتحقّق هناك مفهوم فى الغالب ، ومع انحصار الفائدته فى إفاده الانتفاء لا يبعد تسليم المنكر له ، فيؤول ذلك إلى إنكار المفهوم ، وقد يحمل كلامه على استظهار ملاحظه الفائدته المذكوره حتّى يكون صارفا عمّا وضع له.

**قوله : (أو أنّ الآية نزلت ... الخ).**

يريد بذلك : أنّ مورد الآية هو خصوص من يردن التعفّف ، فعلق الحكم على الشرط المذكور تنصيحا على بيان الحكم فى مورد النزول ، ولا يريد بذلك مجرد احتمال نزوله فى من يردن التعفّف ويكرههّن المولى ليرد عليه : أنّ قيام نظير احتمال المذكور حاصل فى أكثر الشروط.

**قوله : (ولا ريب أنّ الظاهر يدفع بالقاطع).**

قد يقال : إنّ ليس ملحوظ المستدلّ لزوم جواز الإكراه على البغاء بناء على حجّيه المفهوم ، إذ ليس ذلك ممّا يتوهّمه أحد فى المقام ، بل مراده لزوم دلالة الآية على ذلك ، فلا بدّ من صرفها عنه من جهة الإجماع بناء على القول المذكور ، فلا يناسب ذلك مقام البلاغه ، لكون الاشتراط حينئذ زياده خاليه عن الفائدته ، بل مخلّه بالمقصود يتوقّف رفعه على ملاحظه الدليل من الخارج ، ومثله لا يليق بكلام البلغاء فضلا عن كلامه تعالى ، وحينئذ فلا يلائمه ما ذكر فى الجواب.

هذا ، وهناك وجه آخر قد يتمسك بها القائل بنفي المفهوم المذكور ، لا بأس بالإشارة إلى جملة منها :

منها : أنه لو دلت لكانت بإحدى الدلالات الثلاث ، وكلها منتفيه. أمّا المطابقه والتضمّن فظاهر ، كيف؟ ولو دلّ عليه بأحد الوجهين لكان منطوقا. وأمّا الالتزام فلأنّ من شروطه اللزوم العقلي أو العرفي ، وكلاهما منتفیان في المقام ، ضروره أنه لا ملازمه بين حصول الجزاء عند حصول الشرط وانتفائه عند انتفائه لا عقلا ولا عادة ، ولذا لا يراد بها الانتفاء عند الانتفاء في كثير من المقامات.

ويدفعه : اختيار كون الدلاله في المقام تضمّنيه ، حسب ما ذهب إليه بعض المحقّقين ، كما سيحيىء الإشارة إليه إن شاء الله تعالى ، فلا وجه لدعوى ظهور فساده ، ولا لزوم كونه منطوقا ، لما عرفت من أنّ مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم - كما نصّوا عليه - كون متعلّق الحكم مذكورا في أحدهما غير مذکور في الآخر.

وفيه : أنّ الوجه المذكور خلاف التحقيق ، كما سنبينه إن شاء الله ، فالأظهر في الجواب أن يقال بحصول الدلاله الالتزاميه ، لا بدعوى حصول الملازمه بين ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وعدمه عند عدمه ، لوضوح خلافه ، بل لأنّ المفهوم من القضيه الشرطيّه شيء يلزم من إرادته الانتفاء عند الانتفاء : أمّا عقلا- أو عادة أو عرفا ، نظرا إلى جريان المخاطبات العرفيه على ذلك وانصراف ذلك منه عند الإطلاق.

ومنها : أنه قد جرت الاستعمالات بذكر الشرط تاره وإرادته الانتفاء بالانتفاء ، وتاره مع عدم إرادته ، وقد وقع استعمال الفصحاء والبلغاء على الوجهين. وقد حكى عن الشيخ الحرّ : أنه ذكر في الفوائد الطوسيّه مائه وعشرين آيه من القرآن لم يوجد فيها مفهوم الشرط ، وذكر أنّ الآيات التي اعتبر فيها مفهوم الشرط لا تكاد تبلغ هذا المقدار ، وكذا الأخبار ، وأكثر كلام البلغاء ، وحينئذ فكيف يوثّق به ويجعل دليلا على إرادته المتكلّم له من غير قيام قرينه عليه؟!

ويدفعه : أنّ مجرد ورود الاستعمال على الوجهين لا ينافي ظهوره في إرادته الانتفاء بالانتفاء ، كما هو الحال في سائر الألفاظ ، ألا ترى أنّ استعمال الأمر في الندب فوق حدّ الإحصاء ومع ذلك ينصرف عند التجرد عن القرائن إلى الوجوب؟ ويحمل عليه كما هو ظاهر بعد ملاحظه فهم العرف فكذا الحال في المقام ، مع أنّ كون الشيوع هنا بتلك المشابه غير ظاهر ، فمجرد ورود الاستعمال على الوجهين لا يقضى بتردده بين الأمرين.

ومنها : أنّه لو دلّ لكان إمّا بالعقل أو بالنقل ، والأول لا ربط له بالأوضاع ، والثاني إمّا متواتر أو آحاد ، والأول غير ثابت ، وإلّا لقضى بارتفاع الخلاف ، وحصول الثاني لا- يثمر في المقام ، إذ الآحاد لا يفيد العلم ، والمسألة أصولية لا بدّ فيها من العلم. وضعفه ظاهر ممّا عرفت مرارا ، مضافا إلى أنّ الوجه المذكور لو تمّ لقضى بالوقف في الحكم ، لا بنفي الدلالة كما هو المدعى. وقد جرت طريقه المتوقّفين على الاحتجاج بمثل ذلك في أمثال هذه المقامات ، إلّا أن يقال : إنّ قضيه الوقف هو نفي الحكم بالمفهوم في مقام الحمل.

ومنها : حسن الاستفهام عن حال انتفاء الشرط فإنّه يفيد إجمال اللفظ ، وعدم دلّالته على حكم الانتفاء إذ مع الدلالة عليه لا يحسن الاستفهام ، كما لا يحسن الاستفهام عن مفهوم الموافقه بعد ملاحظه المنطوق ، ووهنه ظاهر أيضا كما عرفت في نظرائه ، والفرق بين ذلك ومفهوم الموافقه ظاهر ، لصراحه الأول دون الثاني.

ومنها : أنّه يصحّ التصريح بالمفهوم بعد ذكر المنطوق من غير أن يعدّ ذلك لغوا ، فيصحّ أن يقال : «إن جاءك زيد فأكرمه وإن لم يجئك لم يجب عليك إكرامه» ولو دلّ الأوّل على الثاني لكان ذكر الثاني بعد الأوّل لغوا مستهجنا ، وليس كذلك ، كما يشهد به العرف ، وضعفه أيضا واضح ، إذ فائده ذكر المفهوم التصريح بما يقتضيه الظاهر ، وهو أمر واقع في الاستعمالات مطلوب في المخاطبات ، سيّما إذا كان للمتكلّم اهتمام في بيان الحكم.

ومنها : أنّه لو دلّ على ذلك لزم التناقض ، أو التأكيد عند التصريح بنفي المفهوم

أو ثبوته ، والأوّل باطل ، والثاني خلاف الأصل ، وكان ذلك بمنزله قولك : «لا تقل لوالديك أفّ واضربهما ، أو ولا تضربهما». وجوابه ظاهر ، إذ لا- تناقض في المقام ، أقصى الأمر قيام ذلك قرينه على الخروج عن ظاهر التعليق ، وأنه إذا دلّ الدليل على استفاده الحكم المذكور من التعليق كان التصريح به تأكيدا ، ولا- مانع منه. والفرق بين ذلك وبين المثال المفروض ظاهر ، وذلك لنصوصيه المثال في حرمة الضرب كما أشرنا إليه.

ومنها : أنه لا فرق بين قولنا : «زكّ الغنم السائمه» من التقييد بالوصف و : «زكّ الغنم إن كانت سائمه» من التقييد بالشرط ، وكما يصحّ التعبير عمّا هو المراد بالتركيب الوصفي يصحّ التعبير عنه بالتقييد بالشرط ، من غير فرق بين التعبيرين في المفاد. وكما أنّ التقييد بالوصف لا- يفيد انتفاء الحكم مع انتفاء الوصف فكذا التقييد بالشرط ، مضافا إلى أنّ كلّا من الشرط والوصف من المخصّصات الغير المستقلّة ، فإذا كان مفاد تخصيص الوصف قصر العامّ على الموصوف بالوصف المفروض مع السكوت عن حال فاقد الوصف فكذا الحال في التخصيص المستفاد من الشرط.

وجوابه : ظهور الفرق بين التعبيرين ولو عند القائل بحجّيه مفهوم الوصف ، فإنّ مفهوم الشرط أقوى دلّاله عنده ، وأمّا عند المفصّل في الحجّيه - كما هو الأشهر - فالأمر واضح. وكون التخصيص الحاصل بالصفه بالسكوت في غير محلّ الوصف لا يقضى بجريانه في الشرط مع اختلافهما في المفاد ، كيف؟ وهو منقوض باشتراكه مع الاستثناء في كونه مخصّصا غير مستقلّ مع ظهور نفيه لحكم العامّ عن المخرج.

ومنها : أنه لو دلّ على الحكمين لجاز أن يبطل حكم المنطوق ويبقى إرادته المفهوم ، كما يجوز عكسه ، مع أنه لا يجوز ذلك.

وفيه مع عدم وضوح الملازمه المدّعاة : أنه إنّما يتمّ لو قلنا بكون دلّالته على الانتفاء بالانتفاء تضمّنيه ، وهو ضعيف ، كما سيجىء بيانه إن شاء الله.

وأما لو قلنا بكونها التزامية فهي إنما تتبع إرادته المنطوق ، فمع عدم إرادته المنطوق من أين يجيء الدلالة على لازمه؟

هذا ، وحجّه القول بالتفصيل بين الخبر والإنشاء : أنّ الجملة الواقعة بعد أدوات الشرط إنّما تقع شرطا لحكم المتكلم بالجزاء على ما يشهد به التبادر ، كما في قولك : «إذا نزل الثلج فالزمان شتاء». وقضيه ذلك انتفاء الإخبار مع انتفاء الشرط المفروض لانتفاء الحكم المخبر به ، إذ عدم حصول الإخبار بشيء لا يستلزم عدمه ، بخلاف الإنشاء فإنّ انتفاء الإنشاء يستلزم انتفاء أصل الحكم الحاصل بذلك الإنشاء ، ضروره أنّه ليس هناك واقع مع قطع النظر عن الإنشاء الحاصل ، فإنّ حصوله الواقعي تابع لما يدلّ عليه لفظ «الإنشاء».

واجيب عنه : بأنّ الحجّج المذكوره لا تفيّد نفى الدلالة على الانتفاء في شيء من الصورتين ، بل تفيّد خلافه ، فإنّ المقصود في المقام دلالة الاشتراط على انتفاء الحكم المعلق على الشرط بانتفائه ، وقد قضى به الحجّج المذكوره في كلّ من الصورتين ، ويسلّمه القائل المذكور ، غير أنّه يجعل المعلق على الشرط هو الحكم بمعناه المصدرى دون النسبه التامّه ، وهو كلام آخر لا ربط له بدلاله المفهوم وإن كان فاسدا في نفسه ، إذ الظاهر كون الشرط شرطا لنفس النسبه لا للحكم بها ، كما هو ظاهر من ملاحظه الاستعمالات ومّرّت الإشارة إليه.

وما يرى من كونه شرطا للحكم في بعض الأمثله فهو خارج عن ظاهر اللفظ ، متوقّف على الإضمار أو التجوّز ، نظرا إلى القرينه القائمه عليه ، وليس الكلام فيه ، فمرجع التفصيل المذكور إلى التفصيل في دلالة انتفاء الشرط على انتفاء أصل الحكم ، أعني النسبه التامّه بين الوجهين المذكورين ، لا التفصيل في الدلالة على الانتفاء بالنسبه إلى الحكم الذي علّق عليه الشرط المذكور ، كما هو محطّ الكلام في المقام ، فالقائل المذكور مفصّل بالنظر إلى ما يقول الأكثر بإطلاق الانتفاء بالانتفاء بالنسبه إليه ، وقائل بإطلاق الانتفاء بالنسبه إلى ما يعتقد (١) تعلق الشرط به.

---

(١) في (ف ، ق) : ما يفيد.

ويمكن تقرير الحجّة بوجه آخر يفيد التفصيل في أصل الحكم المعلق عليه ، وذلك بأن يقال : إنّ تعليق الحكم على الشرط إنّما يفيد الحكم بوجوده على تقدير حصول ذلك الشرط من غير إشعار فيه بملاحظه نفسه بانتفاء ذلك الحكم عند انتفائه ، ولا منافاته له ، بل يجوز فيه الأمان ، ولذا جرت الاستعمالات المتداوله في كلام الفصحاء أو البلغاء على الوجهين ، إلى غير ذلك ممّا يتمسك به القائل بنفى المفهوم ، لكن يلزم من ذلك أنّه إن كان المعلق عليه حكما إنشائيًا انتفاء ذلك الإنشاء بانتفاء شرطه فإنّه لما كان الحكم الإنشائي حاصلًا بإيجاد المتكلم وإنشائه ، وكان إيجاد المتكلم تابعًا للفظه الدالّ عليه ، ومع تقييد المتكلم الجملة الإنشائيّه بالشرط المفروض لا يكون الإنشاء الحاصل بذلك الكلام شاملًا لغير تلك الصورة. وقضيّه ذلك انتفاء الإنشاء المذكور بانتفاء الشرط ، وهذا بخلاف الإخبار ، إذ ليست النسبه الحاصله هناك تابعه لإيجاد المتكلم ، وإنّما هي أمر واقعي حاصل في نفس الأمر مع قطع النظر عن إخبار المتكلم به ، فإذا فرض بيان المتكلم لحصول الحكم في بعض الفروض لم يكن فيه دلالة على انتفائه في غير تلك الصورة.

لكن قد عرفت وهن ذلك ، فإنّ القول بانتفاء ذلك الإنشاء المخصوص بانتفاء شرطه ممّا يقوله القائل بحجّيه المفهوم ، والقائل بنفيه ، ولذا يجرى ذلك بالنسبه إلى الألقاب أيضا ، ولا يقول أحد من المحقّقين بحجّيته ، فمرجع الكلام المذكور إلى القول بنفى حجّيه المفهوم رأسا ، وقد عرفت ما فيه ، وعرفت تصحيح دلالته على انتفاء مطلق النسبه الإنشائيّه بالنسبه إلى الإنشاءات أيضا.

وأما حجّيه المفصّل بين الشرع وغيره فلم نقف عليها ، وكان الوجه فيه ما استند إليه النافي لحجّيه المفهوم مع ما دلّ من الأخبار على اعتبار المفهوم ، كما أشرنا إلى جملة منها ، واستناد العلماء خلفا عن سلف بعده من المفاهيم ، حتّى أنّه حكى الشهيد الثانی في التمهيد عن بعض الفقهاء اجماع الأصوليين على حجّيه

مفهوم قوله : «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا» (١). وحكى بعض الأصحاب عن بعضهم حكاية الإجماع على اعتبار المفهوم في قوله عليه السلام : «إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء» (٢).

وفيه ما عرفت من وهن الوجوه المذكوره للنافين ، والروايات الوارده في ذلك ، واستدلال العلماء بالمفاهيم من الشواهد على المختار ، ولا إشعار فيها باختصاص ذلك بعرف الشريعة أصلا.

### تنبيهات مفهوم الشرط

هذا ، ولنختتم الكلام في المرام برسم امور :

أحدها : أنّ المدار في حصول المفهوم في المقام على دلالة الكلام على التعليق وربط إحدى الجملتين بالآخرى بأن يفيد إناطتها بها ، فلا فرق إذا بين الأدوات الدالّة عليه «ان» و «لو» الموضوعتين لخصوص التعليق وإفاده الاشتراط والأسماء المتضمّنه لمعنى الشرط : ك «مهما» و «كلّما» و «متى» و «من» ونحوها ، ولو كان ذلك في بعض الأحيان من جهة قيام شاهد عليه كما في «الذي يأتيه فله درهم» وإن اختلف الحال فيها وضوحا وخفاء.

فإن قلت : إذا كان الموصول في المثال المفروض غير مفهوم للشرطيّه في نفسه لزم أن يكون إرادته ذلك منه خروجا عن مقتضى وضعه ، فيلزم أن يكون مجازا ، وهو خلاف الظاهر ، وحينئذ فكيف يجمع بين الأمرين؟

قلت : ما ذكر من التجوّز إنّما يلزم إذا قلنا باستعمال الموصول حينئذ في خصوص الاشتراط بأن يكون المراد إفادته له بنفسه ، كما هو الشأن في المعاني المجازيّة وإن كانت إفادته بتوسط القرينه ، وليس كذلك بل الظاهر إرادته التعليق من الخارج ، كزياده الفاء في الجزاء ، فإفاده الاشتراط هناك إنّما تجيء من القرينه ، وذلك كاف في المقام.

وقد يقال بنحو ذلك في الأسماء المفيدة للاشتراط ، إلّا أنّ هناك فرقا من جهة

---

(١) الفتح العزيز بهامش المجموع : ج ١ ص ١١٢.

(٢) الوسائل : ج ١ ب ٩ من أبواب الماء المطلق ص ١١٧ ح ١.

غلبه تلك الإرادة فيها وقتلتها في غيرها. وقد ذهب بعض أئمة العربيّة إلى القول بإضمار «أن» قبلها. ويؤيد ما قلناه الفرق في إفادتها ذلك بين الوقوع في صدر الكلام وغيره ، كما في قولك : «من جاءك فأكرمه» و «أكرم من جاءك» وكذا «كلما جاءك زيد فأكرمه» و «أكرم زيدا كلما جاءك». وكيف كان فالمدار في المقام على فهم التعليق والاشتراط ، لا على وضع اللفظ له.

غايه الأمر أنّ ما وضع اللفظ بإزائه يحمل عليه إلى أن يجيء قرينه على خلافه ، وما يستفاد منه التعليق لأمر آخر يتبع حصول ذلك الأمر ، ويختلف الحال في تلك الإفاده ظهورا وخفاء من جهة اختلاف المقامات وظهور القرينه وخفائها ، كما هو معلوم من ملاحظه الاستعمالات ، ومن ذلك : الوقوع في جواب الأمر كما في قولك : «أكرم زيدا اكرمك». وقد مرّ استناد الإمام عليه السلام إلى المفهوم المستفاد من ذلك في الآية الشريفه.

هذا ، وقد يوهم بعض تعبيراتهم في المقام اختصاص الحكم بالتعليق بكلمه «إن» بخصوصها ، حيث قرروا المسأله في خصوص التعليق بها ، كما في المحصول وفي التهذيب والزبد وغيرها ، وليس كذلك ، بل إنّما عبروا بذلك على سبيل التمثيل ، حيث إنّ كلمه «إن» هي الشائعه في التعليق ، كيف! وما ذكروه من الدليل يعمّ الجميع ، وقد نصّ جماعه من علماء الأصول أيضا على التعميم ، وفهم العرف حاصل في الجميع ، وهو ظاهر.

ثانيها : أنّ دلالة المفهوم في المقام هل هي من قبيل التضمّن أو الالتزام ، أو أنّها دلالة عقليّه غير مندرجه في الدلاله اللفظيّه؟ أقوال : أوسطها أوسطها ، والمختار عند بعض أفاضل المحقّقين هو الأوّل ، والمعزى إلى أكثر أصحابنا المتأخّرين هو الثالث. لنا : أنّ مفاد الاشتراط تعليق الحكم بالشرط وارتباطه وإناطته به بحيث يفيد توقّفه عليه كما مرّ بيانه ، ومن البين أنّ توقّف الشيء على الشيء لا يعقل إلّا مع انتفائه انتفاؤه (١) فمدلول المنطوق هو الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل

---

(١) في (ق) : مع انتفائه بانتفائه.



توقّف الثانی علی الأوّل ، والانتفاء بالانتفاء من اللوازم البینه للتوقّف ، وليس جزء من مفهومه ، كما لا يخفى .

والحاصل : أنّ مفاد التعليق على الشرط كمفاد قولك : هذا شرط في هذا ، أو متوقّف على كذا ، فكما أنّ كلّاً من اللفظين دالّ بالدلاله الالتزاميه على انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وانتفاء المتوقّف بانتفاء ما يتوقّف عليه فكذا في المقام ، وإن اختلفا في ظهور الدلاله فالدلاله هناك من قبيل المنطوق - كما مرّت الإشاره إليه - وهنا من قبيل المفهوم .

فإن قلت : إنّهُ ليس مفاد قولك : «هذا متوقّف على هذا» إلّا إناطه وجوده بوجود الآخر ، وعدمه بعدمه ، فيكون الانتفاء عند الانتفاء مدلولاً تضمّنيا كذلك ، وكذا قولك : «هذا شرط في كذا» لاختلاف الانتفاء عند الانتفاء في معنى الشرط ، فكيف يعدّ ذلك من دلاله الالتزام ويستند إليه في محلّ البحث؟

قلت : الظاهر أنّ الدلاله على الانتفاء بالانتفاء في المقامين التزاميه ، فإنّ توقّف الشيء على الشيء هو افتقاره إليه بحيث لا يتحقّق إلّا بتحقيقه ، فالانتفاء بالانتفاء من لوازم المعنى وقيوده بحيث يكون التقييد داخلاً والقيود خارجاً ، كما لا يخفى عند التأمل الصادق . وكذا الحال في لفظ «الشرط» إذ هو ارتباط خاصّ يلزمه الانتفاء عند الانتفاء ، فالمأخوذ فيه هو التقييد المذكور ، وأمّا نفس القيد فهي خارجه عن معناه ، وتعريفه بأنّه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود تعريف باللازم ، كما هو ظاهر لفظ «اللزوم» المأخوذ في حدّه ، فإذا كانت الدلاله في صريح لفظ «الشرط» و «التوقف» التزاميه فكيف تكون دلاله الجمله الشرطيّه الظاهره في التوقف والشرطيّه تضمّنيه؟

فالتحقيق : أنّه ليس مفاد التعليق على الشرط إلّا الحكم بوجود الجمله الجزائيه عند وجود مصداق الجمله الشرطيّه على سبيل توقّفه عليه وإناطته به ، والانتفاء عند الانتفاء من لوازم تلك الإناطه ، والارتباط المدلول عليها بالمنطوق .

حجّه القول بكون الدلاله تضمّنيه وجوه :

أحدها : أنّ الحكم بالانتفاء عند الانتفاء مندرج في الموضوع له داخل فيه ، كما هو مقتضى التبادر وفهم العرف ، إذ المفروض فهمهم من التعليق المفروض الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء ، فكلّ من الأمرين جزء من المعنى الموضوع له ، فلا يكون التزاما إذ هو دلالة اللفظ على الخارج اللازم ، وهذا ليس بخارج.

ثانيها : أنّ الدلالة الالتزامية لا تستدعي كون المدلول بها مرادا للمتكلّم ، إذ المعتبر فيها هو اللزوم الذهني ليحصل الانتقال من أحدهما إلى الآخر ، وقد تكون بين الملزوم ولازمه الذهني معانده في الخارج كالعَمى والبصر ، فمقتضى الدلالة الالتزامية هو الفهم والانتقال إلى المعنى وإحضاره في البال ، وهو غير كونه مرادا من اللفظ مقصودا بالإفاده ، فبعد البناء على ثبوت الدلالة على الانتفاء في المقام هو مراد قطعاً فلا تكون الدلالة عليه التزامية.

ثالثها : أنّ اللزوم الذهني منفيّ في المقام ، فلو لم نقل بكون الدلالة في المقام تضمّنيه لزم إنكار الدلالة اللفظية في المقام بالمزّه ، وهو فاسد ، إذ من المعلوم أنّ هناك مدلولين :

أحدهما : منطوق العبارة ، وهو الحكم بالوجود عند الوجود.

والآخر : مفهومها ، وهو الحكم بالعدم عند العدم.

ومن الواضح أنّ الحكم بالوجود عند الوجود لا يستلزم الحكم بالعدم عند العدم بوجه من الوجوه ، فتيين من ذلك أنّ القول بالدلالة اللفظية في المقام يستلزم القول بكونها تضمّنيه.

ويرد على الأوّل : ما عرفت من أنّ المفهوم عرفاً من التعليق المذكور ليس إلماً الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل توقّف الثاني على الأوّل وإناطته به ، واللازم من ذلك هو الحكم بالانتفاء عند الانتفاء حسب ما قرّرنا ، فليست دلالته على الانتفاء بالانتفاء على نحو الدلالة على الحكم بالوجود عند الوجود ليكون كلّ منهما تضمّنيه ، يشهد بذلك التأمل في مفاد الجملة المفروضة ، وملاحظته تقدّم

فهم الأوّل على الثّاني والاحتمال منه إليه ، ومجرّد فهم الأمرين منها لا يقضى بكون الدلالة تضمّنيه بعد كون طريق الفهم منها على ما ذكرنا ، حسب ما مرّ بيانه.

ومنه يظهر الجواب عن الثّالث ، إذ ليس مفاد المنطوق مجرّد الحكم بالوجود عند الوجود على إطلاقه ، بل مقتيدا بالنحو المذكور ، واستلزام ذلك للانتفاء عند الانتفاء واضح لا يخفى.

وعلى الثّاني : أنّ مجرّد كون الدلالة التزاميه وإن يقض بكون اللازم مرادا لكن لا يلزم من ذلك عدم دلّالته عليه مطلقا ، بل الحقّ في ذلك التفصيل ، وذلك لأنّ اللازم إن كان من اللوازم الذهنيه للشئ ولو بحسب العرف من غير أن تكون هناك ملازمه بينهما في الخارج - كما في العمى والبصر - فمن الظاهر أنّ إرادته الأوّل لا يقضى بإرادته الثّاني ، وإنّما يتبعه الثّاني في الفهم خاصّه ، وإن كان اللازم المذكور ممّا لا ينفك عنه الشئ في الخارج ، كما إذا كان ممّا لا يتحصّل ذلك المعنى في الخارج بدون فلا شكّ حينئذ في كونه مرادا ، نظرا إلى عدم حصول المراد إلّا به ، غايه الأمر أن لا يكون مرادا من نفس اللفظ ابتداء ، إذ المفروض خروجه عن المعنى المراد ، ولا يستلزم ذلك أن لا يكون مرادا أصلا ويتّضح ذلك بملاحظه سائر المقامات.

ألا ترى أنّ قولك : «هذا فوق هذا» يدلّ على تحتيه الآخر ، وقولك : «ذلك تحت هذا» يدلّ على فوقيه ذلك ، وقولك : «هذا متوقّف على كذا» يدلّ على انتفائه بانتفائه ، وكذا قولك : «هذا شرط في هذا» إلى غير ذلك من الأمثله؟ فاللوازم المذكوره وإن كانت خارجه عن مدلول اللفظ إلّا أنّها مراده التزاما نظرا إلى عدم تحقّق المعاني الحقيقيه إلّا بها.

نعم ، لو لم يكن هناك لزوم ذهنى ولو عرفا بين المعنيين لم يعدّ ذلك من الدلالة اللفظيه بمعناها المعروف ، وإن كان اللازم حاصلًا قطعًا والدلالة عليه حاصله أيضا بملاحظه مدلول اللفظ بعد تصوّر الطرفين والنسبه ، أو مع ضمّ الواسطه الخارجيه إليه أيضا ، كما هو الحال في وجوب المقدّمه بالنسبه إلى ما دلّ على وجوب ذبيها.

والحاصل : أنّ المدلول الالترامى إن كان لازما خارجيًّا للمعنى المطابقى كان مرادا فى الجملة على وجه اللزوم والتبعيّه ، فإن كان مع ذلك لازما ذهنيًّا كان مدلولًا لفظيًّا ، وإلّا خرجت الدلالة عليه من الدلالات اللفظيّه.

وعلى كلّ حال فليس إرادته ذلك اللازم فى المقام باستعمال اللفظ فيه ، إذ ذاك إنّما يكون بإرادته من اللفظ ابتداء ، على ما مرّ تفصيل القول فيه فى محلّه ، وليس ذلك من شأن المداليل الالتراميّه عندنا. ولو اريد من اللفظ كذلك ليكون اللفظ مستعملا فيه فهو إذا مندرج فى المطابقه من تلك الجهه لكونه مجازا فيه ، وقد عرفت سابقا أنّ الأظهر إدراج المجاز فى المطابقه.

حجّيه القول الثالث : أنّه لو كانت الدلالة لفظيّه لكانت بإحدى الأدوات الثلاث ، وكلّها منتفيه ، نظرا إلى أنّ مفاد التعليق المفروض ومدلوله لغه وعرفا ليس إلّا ارتباط الوجود بالوجود والحكم بوجود أحدهما على تقدير وجود الآخر.

ومن البيّن أنّ الانتفاء عند الانتفاء ليس عين ذلك ، ولا جزءه ، ولا لازمه ، فلا يندرج فى شيء من الثلاث.

وأیضا قد نصّوا على أنّ التعليق على الشرط إنّما يقتضى الانتفاء عند الانتفاء على القول به إن لم يظهر للشرط فائده سواه ، وأمّا مع تحقّق فائده اخرى سوى ذلك فلا- دلالة فيه على الانتفاء ، وهذا لا يتمّ مع كون الدلالة عليه لفظيّه ، إذ مجرد وجود فائده اخرى للتعليق لا يقضى بالخروج عن مدلول اللفظ وصرفه عمّا وضع بإزائه ، إذ لا بدّ حينئذ من البناء عليه حتّى يثبت المخرج. والقول باشتراط وضعه لذلك المفهوم - لعدم ظهور فائده اخرى ، حتّى أنّه لا يكون مع ظهور فائده اخرى موضوعا لذلك ، فلا ينصرف الإطلاق عليه - مستنكر جدًّا ، وكأنّه عديم النظر فى الأوضاع اللفظيّه ، وذلك كاف فى دفعه.

وأما الوجه فى الدلالة العقليّه فهو على ما قرّره بعض الأفاضل : أنّ اللفظ لئما كان وافيا بالمطلوب ولم يكن يتعلّق بذكر القيد غرض فى الظاهر سوى انتفاء الحكم بانتفائه يحصل الظنّ بأنّه لانتفاء الحكم عن غير محلّ القيد ، فلو لا ملاحظه

ذلك لكان اعتبار القيد عبثاً لغواً لا حاجه إلى ذكره ، وإن لم يكن حاجه إلى تركه أيضاً ، فإن الواجب عند الحكيم ترك ما لا حاجه إلى ذكره وتركه ، لأنّ العبث فعل ما لا فائده في فعله ، لا ترك ما لا فائده في تركه.

فحاصل الاستدلال : أنّ المظنون أو المعلوم انحصار فائده القيد المذكور في انتفاء الحكم عن غير محلّ القيد ، فلولا لزم العبث إمّا ظناً أو يقيناً ، إذ المظنون أو المعلوم خلوّ كلام المتكلم عن العبث ، فينتج العلم أو الظنّ بانتفاء الحكم عن غير محلّ القيد عند المتكلم ، وهو المطلوب.

ثمّ قال : إنّ هذا الوجه يعمّ سائر المفاهيم ، سوى مفهوم اللقب ، ويختصّ بما إذا انتفى الفائده في التقييد سوى الانتفاء المذكور. وقد يورد عليه باختصاص الوجه المذكور بما إذا كان المتكلم حكيماً ، إذ لا يجرى ذلك في غيره ، فلا تكون الدلاله حاصله بالنسبه إلى الكلام الصادر من سائر المتكلمين.

ويدفعه : أنّ الظاهر من قاعده الوضع البناء على صون الكلام عن اللغو مع الإمكان ، حكيماً كان المتكلم أو غيره حتّى يتبين الخلاف.

نعم ، يرد عليه ما أفاده بعض أفاضل المحققين من : أنّ هذا التقرير إنّما يتمّ إذا علم انتفاء ما عدا التخصيص من الفوائد ، ومع هذا الفرض فالنزاع مرتفع ، إذ لا خلاف في إرادته ذلك مع انتفاء غيره من الفوائد في كلام الشرع ، وإلّا لزم اللغو والعبث تعالى الله سبحانه عنه. وإنّما الخلاف فيما إذا دار الأمر في الشرط بين أن يكون للتخصيص أو لغيره فهل الأصل الحكم بالأوّل حتّى يظهر خلافه ، أو لا بدّ من التوقّف حتّى يقوم دليل منفصل عليه؟

فالقائلون بالحجّيه ذهبوا إلى الأوّل ، والباقون إلى الثاني ، فالشرط المذكور من القائل بحجّيه المفهوم غفله ورجوع إلى القول بعدم الحجّيه.

قلت : كان مقصود القائل المذكور ترجيح هذه الفائده على الفوائد المحتمله ، وحاصل كلامه : أنّه إن كان هناك فائده ظاهره غير ذلك فلا دلاله في التعليق على

الانتفاء ، وأمّا إذا لم يكن هناك فائده اخرى في الظاهر وإن قام احتمال فوائده عديده فالظاهر كون الفائده هو التخصيص ، فالمظنون حينئذ انحصار الفائده فيه فإنّه أظهر الفوائد، ويومئ إليه قوله : «إن المظنون أو المعلوم انحصار فائده التقييد ... الخ» فليس ما ذكره مقصورا على صورته العلم بانتفاء سائر الفوائد كما ذكر في الإيراد ، فعلى هذا لو فرض انتفاء الظنّ في خصوص بعض المقامات فلا دلالة عند التمسك بالوجه المذكور والإيراد عليه من هذه الجهة.

نعم ، يتوجّه عليه منع ما ادّعاه من الظهور حينئذ ، إذ لم يبيّن وجهها لاستظهاره ، ومع ذلك (١) فقد ذكر في آخر كلامه : أنّ الوجه المذكور مخصوص بما إذا انتفى الفائده في التقييد سوى الانتفاء المذكور. وذلك يدفع ما ذكرناه من التوجيه المذكور ، إلّا أن يؤوّل العبارة المذكوره بما لا يخالف ذلك ، ولا داعى إليه ، فتأمل.

ولبعض الأفاضل في تقرير الدلاله العقلية مسلك آخر ، محصّله : أنّ كلّ متكلم عاقل إذا أمكن تأديته للمراد بلفظ مطلق فلم يكتف به وعبر بالمتيّد يعلم أنّه أراد بذلك إفاده أمر لا يستفاد من اللفظ المطلق ، فإن لم تكن هناك فائده سوى انتفاء الحكم بانتفاء القيد فلا نزاع في حصول القطع أو الظنّ بإرادته ، إنّما النزاع فيما إذا كان هناك فوائده عديده ولا دليل على تخصيص إحداها بالإراداه فهل يتوقّف في ذلك ، أو يقدّم بعضها؟ فذكر حينئذ : أنّا إذا تتبعنا التعليقات على الشروط وجدنا الأغلب فيها البناء على الفائده المذكوره ، فليرجح البناء عليها بالنسبه إلى غيرها من جهه ملاحظه تلك الغلبه والكثره ، فإذا رأينا جملة شرطيه لا قرينه فيها على ملاحظه فائده معينه من تلك الفوائد يحصل لنا الظنّ بتوسط استحاله خلوّها عن الفائده ، أو بعدّه بأنّه من القسم الغالب. ثمّ استشكل في جواز الاعتماد على الظنّ المفروض ، لعدم دليل قاض بحجّيته ، فإنّ القدر المعلوم من حجّيه الظنّ في الألفاظ ما كان من جهه الدلاله المطابقيه أو الالتزاميه البيّنه ولو كان اللزوم فيها عرفيا.

---

(١) في (ق) : لاستظهار دفع ذلك.

قلت : ما ذكره من التشكيك في حجّيه الظنّ المفروض على فرض حصوله فلا ريب في وهنه ، إذ ليس الظنّ المفروض ظنّاً عقليّاً خارجيّاً ، بل من قبيل القرينه المنضمّه إلى اللفظ المبيّنه للمراد ، ولا ريب في الاكتفاء بالقرائن الظنّيه ، إذ لم يعتبر أحد في القرينه أن تكون مفيده للعلم ، ومن الظاهر جريان المخاطبات العرفيه في ذلك على الظواهر والامور المفيده للظنّ ، كما لا يخفى .

ولو سلّم اعتبار العلم في القرائن العقليّه المنضمّه إلى الألفاظ الكاشفه عن المراد بها فلا يجرى ذلك بالنسبه إلى الغلبه المدّعا ، لوضوح جريان المخاطبات على الرجوع إلى الغالب في حمل الألفاظ ، حتّى أنّه قد يرحّج المجاز المشهور على الحقيقه ، لقوّه الشهره حسب ما مرّ بيانه . ومن هنا يظهر المناقشه في عدّ الوجه المذكور من الأدلّه العقليّه ، لرجوعه إذا إلى القرينه العرفيه .

ثمّ إنّّه يبقى الكلام في كون الغلبه المدّعا في المقام بالغه إلى حدّ يورث الظنّ لو قطع النظر عن سائر الوجوه المفيده لذلك وهو في حيز المنع ، وعلى فرض كونها كذلك فلا منافاه فيها لما بيّناه ، بل هي مؤيّدّه لحملها على ما قلناه ، ولا يمنع ذلك من الرجوع إلى التبادر كما هو الشأن في غيره من الموارد ، لإمكان قطع النظر عن ملاحظه الغلبه .

والرجوع إلى التبادر والمنع من حصول الفهم في المقام مع قطع النظر عن ملاحظه ما ذكر مدفوع بما بيّناه من الدليل .

والوجهان المذكوران لعدم إفاده اللفظ ذلك مدفوعان .

أمّا الأوّل فبما بيّناه من التبادر وغيره .

وأمّا الثاني فبالمنع من كون مجرّد وجود فائده اخرى باعثاً على الصرف من ذلك . نعم ، لو ظهر أنّ هناك فائده اخرى ملحوظه للمتكلّم قضى ذلك بصرفه عنه ، وهو ظاهر بناء على ما استظهره من انصراف التعليق إلى ذلك لكونه أظهر فيه ، فإذا قامت القرينه على ملاحظه فائده اخرى في التعليق تعيّن له ، ولم يقدر ما يزيد عليه من دون لزوم تجوّز ، كما سيجيء بيانه إن شاء الله .

وأما على القول بكون المفهوم مدلولاً تَضَمَّنِيَا أو التزامياً باللزوم البين لما وضع اللفظ له فلا بدّ من التزام التجوّز ، ويجعل ذلك حينئذ قرينه صارفه عن الحقيقة كما نصّ عليه بعض هؤلاء ، فتأمل .

ثالثها (١) : قد عرفت أنّ المختار كون دلالة التعليق المذكور على انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط من قبيل دلالة الالتزام ، فلو قام دليل على عدم إرادته المفهوم وأنّ التعليق إنّما حصل لفائده اخرى فهل هناك تجوّز في اللفظ نظراً إلى دلالة انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فلا- يكون اللفظ حينئذ مستعملاً فيما وضع له ، أو لا تجوّز في اللفظ نظراً إلى أنّ ذلك أمر خارج عن موضوع اللفظ ، فعدم إرادته في المقام لا يقضى بالخروج عن مقتضى الوضع؟ وجهان.

وأنت خبير بأنّ الوجه الثاني إنّما يتمّ إذا كان اللزوم في المقام عرفياً لا عقلياً ، إذ يصحّ القول حينئذ بتخلف اللازم لقيام دليل عليه . وأما إذا كان اللزوم عقلياً - حسب ما عرفت - فلا يصحّ ذلك ، لامتناع الانفكاك حينئذ ، فيكون عدم حصول اللازم إذا دليلاً على عدم إرادته الملزوم ، فيلزم الخروج عن مقتضى المنطوق القاضى بالتجوّز في اللفظ حسب ما ذكر في الوجه الأوّل .

نعم ، يمكن أن يقال : إنّ مفاد التعليق على الشرط هو ربط الجزاء بالشرط ، وهو ظاهر في توقّفه عليه وإناطته به ، واللازم من ذلك عقلاً- هو الانتفاء بالانتفاء ، إلّا أنّ دلالة التعليق على التوقّف المذكور ليس بالوضع ، بل من جهة ظهور التعلّق فيه بحسب العرف ، كما مرّ نظيره من انصراف الطلب إلى الوجوب ، فإذا قام دليل على عدم ثبوت المفهوم ظهر عدم كون التعليق هناك لإفادته التوقّف ، بل لأمر آخر ، كما في قولك : إن ضربك أبوك فلا تؤذّه ، و : أكرم زيدا إن أكرمك وإن أهانك ، وكذا الحال في فروض الفقهاء في كتب الفقه ، حيث يراد به مجرد الفرض والتقدير إلى غير ذلك ، ولا تجوّز حينئذ في شيء منها ، لحصول التعليق وربط إحدى الجملتين

---

(١) أي ثالث الامور.

ص : ٤٥٤



بالأخرى في الجملة الذي هو مفاد أدوات الشرط ، غايه الأمر عدم دلالتها على التوقف والإناطه ، وليس ذلك ممّا وضع له بخصوصه ، بل إنّما يستظهر ذلك منه حين الإطلاق على الوجه الذي قرّناه ، فإذا قامت قرينه على خلافه لزم الخروج عن مقتضى الظهور المذكور. وهذا الوجه غير بعيد بعد إمعان النظر في ملاحظه الاستعمالات العرفيه ، وظاهر المصنّف التزام التجوّز على ما يستفاد من ملاحظه دليله المذكور ، وهذا هو المتعيّن لو قيل بكون الدلاله على المفهوم تضمّنيه ، لكونه استعمالاً للفظ الموضوع للكُلّ في الجزء ، كما أنّه يتعيّن البناء على الحقيقه لو قلنا بكون الدلاله عقليّه ، حسب ما مرّ.

رابعها : المعروف بينهم عموم الحكم في المفهوم بمعنى انتفاء الحكم على جميع صور انتفاء الشرط ، ولا يظهر فيه خلاف بينهم سوى ما ذكره العلّامة رحمه الله في المختلف في دفع احتجاج الشيخ للمنعم من سؤر ما لا يؤكل لحمه بقوله عليه السلام : «كُلّ ما يؤكل لحمه يتوضّأ من سؤره ويشرب» (١) حيث قال : إنّه يكفي في صدق المفهوم مخالفه المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت فيه ، وحينئذ لا تدلّ الروايه على أنّ كلّ ما لا يؤكل لحمه لا يتوضّأ من سؤره ولا يشرب ، بل جاز اقتسامه إلى قسمين :

أحدهما يجوز الوضوء به والشرب منه ، والآخر لا يجوز ، فإنّ الانقسام إلى القسمين حكم مخالف للمنطوق.

ثمّ أورد على ذلك : بأنّه إذا تساوى أحد قسمي المسكوت عنه والمنطوق في الحكم انتفت دلالة المفهوم ، والمفروض البناء على دلالاته.

وأجاب عنه بالمنع من انتفاء الدلاله لحصول التنافي بين المنطوق والمفهوم بما ذكر ، وهو كاف في المخالفه ، وهو كما ترى صريح في البناء على عدم العموم في المفهوم ، وكلامه المذكور وإن كان بالنسبه إلى مفهوم الوصف إلّا أنّه بعينه جار في مفهوم الشرط أيضا.

---

(١) بحار الأنوار : ج ٨٠ ص ٧٣.

واعترض عليه بعض محققي المتأخرين : بأن فرض حجّيه المفهوم يقتضى كون الحكم الثابت للمنطوق منتفياً عن غير محلّ النطق ، والمراد بالمنطوق فى مفهوم الشرط والوصف : ما تحقّق فيه القيد المعتبر شرطاً أو وصفاً ممّا جعل متعلّقاً له. وبغير محلّ النطق : ما ينفى عنه القيد من ذلك المتعلّق ، ولا يخفى أنّ متعلّق القيد هنا هو قوله : «كلّ ما» أى كلّ حيوان ، إذ القيد المعتبر هو كونه مأكول اللحم ، فالمنطوق هو مأكول اللحم من كلّ حيوان ، والحكم الثابت له هو جواز الوضوء من سؤره والشرب منه ، وغير محلّ النطق هو ما انتفى عنه الوصف وهو غير المأكول لحمه من كلّ حيوان ، وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق يقتضى ثبوت المنع ، لأنّه اللازم لرفع الجواز.

قال : وإن فرض عروض اشتباه فلنوضّح بالنظر إلى مثاله المشهور - أعنى قوله : فى سائمه الغنم زكاه - فإنّه على تقدير ثبوت المفهوم يفيد نفى الوجوب فى مطلق المعلوفه بلا إشكال.

والتقريب فيه : أنّ التعريف فى الغنم للعموم وهو متعلّق القيد ، أعنى وصف السوم ، فالمنطوق هو السائمه من جميع الغنم ، والحكم الثابت له هو وجوب الزكاه ، فإذا فرضنا دلالة الوصف على النفى عن غير محلّه كان مقتضياً هنا لطفى الوجوب عمّا انتفى عنه الوصف من جميع الغنم فيدلّ على النفى من كلّ معلوفه من الغنم.

وأورد عليه بعض أفاضل المحقّقين : بأن النافى لعموم المفهوم إنّما يدعى أنّ اللازم للقول بحجّيته هو اقتضاؤه نفى الحكم الثابت للمنطوق عن غير محلّ النطق على وجه يرفع الإيجاب الكلّي ، فلا- ينافى الإيجاب الجزئى ، وهو صريح كلام العلامة رحمه الله حيث قال : وهو لا يدلّ على أنّ كلّ ما لا يؤكل لحمه لا يتوضّأ من سؤره ولا يشرب ، بل جاز اقتسامه إلى قسمين ، فما ذكر من أنّ فرض حجّيه المفهوم يقتضى كون الحكم الثابت للمنطوق منتفياً عن غير محلّ النطق إنّ أراد به السلب الكلّي فهو ممنوع ، كيف وهو عين النزاع؟ وإلّا فمسلم ، ولا يجدى نفعاً. انتهى كلامه رفع فى الخلد مقامه.

قلت : لا- يخفى أنّ الموضوع فى المثال المفروض هو كلّ حيوان والقييد المأخوذ فيه المعلق عليه الحكم المذكور هو كونه مأكول اللحم ، فيكون مفاد العبارة : الحكم على كلّ واحد من الحيوان بعدم المنع من سؤره مع وصف كونه مأكول اللحم ، فقضيّه ذلك بناء على القول بالمفهوم ثبوت المنع بالنسبه إلى سؤر آحاد الحيوان مع انتفاء القيد المأخوذ فيه ، فمرجع هذا التعليق إلى تعليق الحكم فى كلّ فرد لوجود القيد المذكور ، فيرتفع الحكم عن كلّ منها مع انتفائه ، وحينئذ فكيف يتصوّر القول بالاكْتفاء فى صدق المفهوم برفع الإيجاب الكلىّ؟

نعم ، لو كان عموم الحكم وشموله للأفراد معلقاً على الوصف المذكور صحّ ما ذكر ، لقضاء ذلك برفع ذلك العموم مع انتفائه ، فيكتفى فى مفهومه برفع الإيجاب الكلىّ حسب ما ذكر ، لكن ليس مفاد المنطوق ذلك أصلاً ، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ توضيح الكلام فى المرام يستدعى بسطاً فى المقام. فنقول : إنّه قد يراد بعموم المفهوم شمول نفي الحكم الثابت للمنطوق لجميع صور انتفاء الشرط ووجوهه ، فيكون الحكم الثابت فى صورته وجود الشرط منتفياً عن ذلك الموضوع على جميع صور انتفاء ذلك الشرط ، بمعنى عدم توقّف انتفائه على قيد آخر ، بل بمجرد انتفاء الشرط المفروض ينتفى الحكم.

وقد يراد به شمول نفي الحكم لجميع صور الانتفاء بحيث يتكرّر انتفاء ذلك الحكم بحسب تكرّر انتفاء الشرط ، مثلاً : إذا قال : «إن لم يحنك زيد فلا يجب عليك إكرامه» يكون مفاده على الأوّل أنّه مع حصول المجيء كيف كان يجب الإكرام ، ولا يدلّ على تعدّد الإكرام وتكرّره بحسب تكرّر المجيء ، وإن قيل بإفادته العموم على الوجه الثانى أفاد ذلك.

وأنت خبير بأنّ من الواضح المستبين عدم إشعار التعليق المذكور بالعموم على الوجه الثانى فى المثال المفروض أصلاً. نعم ، قد يستفاد منه ذلك أيضاً فى بعض الصور.

والتفصيل : أنّه قد لا- يكون المنطوق مشتملاً على العموم أصلاً ، لا فى الاشتراط ، ولا فى الموضوع ، ولا فى الجزاء ، كالمثال المتقدم.

وقد يكون هناك عموم إمّا في الاشتراط نحو «كلّما أهانك زيد لم يجب عليك إكرامه». وإمّا في الموضوع ، سواء كان استغراقاً أفرادياً كما في قولك : «كلّ ماء إن كان قدر الكرّ لم يتنجّس بالملاقاه» أو بدلياً كقولك : «أى حيوان إذا كان مأكول اللحم جاز الوضوء من سوره». وإمّا في متعلّق الشرط ، نحو «إن أتاك زيد في كلّ يوم من شهر رمضان فزره في العيد». وإمّا في الجزاء المترتب على الشرط نحو «إن جاءك زيد فأعطه كلّ ما عندك» و «إن كان الماء قدر كرّ لم يتنجّسه شيء».

وفي هاتين الصورتين قد يكون العموم استغراقاً أفرادياً ، وقد يكون بدلياً موضوعاً للعموم كذلك ، أو يكون عمومه البدلي من جهة الإطلاق ، ويختلف الحال فيها حسب ما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

فهذه وجوه خمس :

أمّا الأوّل فلا- يفيد إلّا رفع ذلك الحكم مع انتفاء الشرط من غير دلالة على التكرار أصلاً ، ولا فرق بين كون الشرط والجزاء إيجابيين أو سلبيين أو مختلفين ، غير أنّ كلّاً من الشرط والجزاء إن كان إيجابياً اكتفى في صدقه بمجرد حصول فرد منه ، وإن كان سلبيّاً توقّف على رفع الجميع.

هذا في المنطوق ، وأمّا في المفهوم فالأمر بالعكس ، فإنّه في الإيجابي يتوقّف على رفع الجميع وفي السلبي يكتفى فيه بحصول فرد منه ، من غير فرق في ذلك بين الشرط والجزاء ، فلا بدّ من نفى الجميع في الأوّل على الأوّل حتّى يحكم بنفى الجزاء ، وعلى الثاني لا بدّ من عدم إدخال شيء من أفراد الجزاء في الوجود ، ويكتفى بوجود فرد منه في الحكم بترتب الجزاء في الثاني على الأوّل ، وثبوت فرد من الجزاء على الثاني. والمراد بعموم المفهوم حينئذ ما قرّناه من كون الانتفاء حاصلًا على جميع صور انتفاء الشرط من غير توقّف على قيد آخر ، لكونه على نحو خاصّ أو في صورته مخصوصه ، لما عرفت من دلالة التعليق على توقّف المعلّق على وجود المعلّق عليه ، وقضاء التوقّف عقلاً- بانتفاء المتوقّف عند انتفاء المتوقّف عليه مطلقاً ، ففي المثال المفروض لو تحقّق المجيء على أى نحو كان وجب الإكرام ، ولا يدلّ على وجوبه كلّما تكرر المجيء أصلاً.

ص: ٤٥٨

وأما الثانية فتفيد الحكم بتكرّر انتفاء الجزء كلما تكرر انتفاء الشرط ، ففي المثال المفروض يجب عليه الإكرام في كلّ صورته انتفت الإهانة ، والوجه فيه ظاهر نظرا إلى إفاده العبارة اشتراط كلّ صورته من صور الجزء بصوره من الشرط ، فينتفى الجزء في كلّ من تلك الصور بانتفاء الشرط فيها ويثبت خلافه ، فينحلّ التعليق المفروض إلى تعليقات شتى ، والمستفاد منه إذن انتفاء الحكم في كلّ منها بانتفاء شرطه.

وأما الثالثة فالحكم فيها كالثانية لاعتبار الاشتراط إذن في كلّ واحد من آحاد الموضوع فيلزمه الحكم بالانتفاء بحسب انتفاء الشرط في كلّ من تلك الآحاد ، ففي المثال الأوّل يحكم بالتنجس بالملاقاه في كلّ ماء مع انتفاء كزّيته ، وفي الثاني يحكم بالمنع من الوضوء من سؤر أيّ حيوان لا يؤكل لحمه.

وأما الرابعة فقد يكون الحكم بالجزء فيها معلقا على حصول الجميع ، أو عدم حصوله ، أو على حصول أيّ منها ، أو عدم حصوله كذلك.

فعلى الأوّل يتوقّف ثبوت الجزء على حصول الجميع ، وينتفى بانتفاء بعض منه أيّ بعض كان. وعلى الثاني يفيد عكس المذكور.

وعلى الثالث يفيد ترتّب الجزء على أيّ واحد كان من تلك الآحاد ، ويترتّب نفيه على حصول بعض منها أيّ بعض كان وعلى كلّ حال فلا دلالة في العبارة على التكرار ، لا في المنطوق ولا في المفهوم.

وأما الخامسة فتفيد توقّف ثبوت العموم على تقدير حصول الشرط ، فإن كان الجزء موجه كليّه دلّ المنطوق على توقّف الإيجاب الكليّ على حصول ذلك الشرط ، فيكون مفاد مفهومه رفع الإيجاب الكليّ الحاصل بالسلب الجزئيّ على تقدير انتفاء الشرط ، من غير دلالة فيه على السلب الكليّ بوجه من الوجوه.

وإن كان الجزء سالبه كليّه دلّ على توقّف السلب الكليّ على حصول الشرط المفروض ، فيكون مفهومه رفع السلب الكليّ الحاصل بالإيجاب الجزئيّ عند انتفاء الشرط ، من غير إشعار فيه بالإيجاب الكليّ.

هذا إذا كان عمومه أفرادياً. وأما إن كان بدلياً: فإن كان إيجابياً أفاد في المنطوق ترتب حصول فرد منه على الشرط المذكور ، والاكتفاء فيه بأى فرد كان وأفاد في المفهوم السلب الكلى ، إذ ثبوت الحكم على وجه العموم البدلى إيجاب جزئى ، فيكون رفعه فى المفهوم بالسلب الكلى. ومنه يعلم عدم الفرق بين كونه موضوعاً للعموم البدلى كما فى المثال المتقدم ، وما يستفاد منه ذلك من جهة الإطلاق ، كما إذا قال : «إن جاءك زيد فأعطه شيئاً» فإن مفهومه عدم وجوب إعطائه شيئاً على سبيل السلب الكلى على تقدير عدم المجيء ، وإن كان سلبياً أفاد استغراق الآحاد فى المنطوق ، فيكون مفاده فى المفهوم رفع السلب الكلى ، فهو فى الحقيقة يندرج فى القسم المتقدم.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك أنّ ما ذكره المحقق المذكور قدس سره - انتصاراً للعلامة - إنّما يتم لو كان مفاد الحديث المذكور من قبيل الصورة الخامسة ، ليكون مفاده رفع الإيجاب الكلى الصادق بالسلب الجزئى حسب ما قرّر ، وليس الحال كذلك ، بل هو من قبيل الصورة الثالثة ، حيث إنّ العموم فيه إنّما اعتبر فى الموضوع ، وقد عرفت اقتضاء ذلك عموم المفهوم على الوجه الذى قرّرناه ، فما ذكره العلامة من جواز الاقتسام إلى القسمين فى جهة المفهوم كما ترى.

ومن غريب الكلام ما رأيت فى تعليقات بعض الأعلام على كتاب مدارك الأحكام ، حيث حاول الاحتجاج بمفهوم قوله عليه السلام : «إذا كان الماء قدر كزّ لم يتنجسه شىء» على تنجيس ما دون الكزّ بملاقاه كلّ واحد من النجاسات ، نظراً إلى عموم «شىء» المذكور فى المنطوق ، فيسرى العموم إلى المفهوم أيضاً ، كما يفيد منطوقه عدم تنجس الكزّ بشىء من النجاسات يفيد مفهومه تنجسه بكلّ منها. ووجه ذلك : بأنّه لما دلّ عدم تنجسه بشىء من النجاسات على الكزّيه كان ذلك بمنزلة تعليق عدم تنجسه بكلّ واحده واحده منها على ذلك ، فينحلّ ذلك التعليق إلى تعليقات عديده ، ويكون مفاد كلّ منها تنجس الماء بها مع ارتفاع الشرط الذى هو الكزّيه.

وأنت خير باليون البين بين ما ذكره وما هو مفاد التعليق المذكور فى الرواية ،

إذ من الواجب أنه ليس المعلق هناك على الشرط المذكور إلّا عدم تنجّسه بشيء من النجاسات ، أعنى السلب الكلّي ، وقد عرفت أنه لا- دلالة في انتفاء الشرط حينئذ إلّا على انتفاء ذلك الحكم الحاصل بالإيجاب الجزئي ، ولا دلالة في ذلك على حصول التعليق بالنسبة إلى آحاد النجاسة أصلا ، فمن أين يمكن استفادة الحكم منه على سبيل الإيجاب الكلّي؟ كيف؟ ولو صحّ ما ذكره لكان مفهوم قولك : «إذا أهانك زيد فلا- تعطه شيئا من مالي» الحكم بجواز إعطاء جميع ماله له مع انتفاء الإهانة ، وقولك : «إن لم يقدم أبي من السفر فلا أتصدّق بشيء على الفقراء» الحكم بالتصدّق بجميع الأشياء عليهم مع قدومه ، إلى غير ذلك من الأمثلة ، مع أنّ الضرورة قاضيه بخلافه كما هو في غايه الوضوح عند ملاحظه العرف ، والظاهر أنّ ما ذكره في المقام إنّما نشأ من الخلط بين ما فصلناه من الأقسام.

خامسها (١) : أنه لو كان المنطوق مقيداً بقيد اعتبر ذلك القيد في المفهوم أيضا ، فإن كان ذلك القيد مأخوذاً في الشرط كما في قولك : «إن جاءك زيد وقت الصبح فأكرمه» دلّ على نفى الحكم على تقدير عدم مجيئه في ذلك الوقت ، سواء جاءه في وقت آخر أو لا- وإن أخذ في الجزاء دلّ على انتفاء ذلك المقيد عند فوات شرطه ، فإذا قال : «إن جاءك زيد فأكرم العلماء الطوال» دلّ الاشتراط على عدم وجوب إكرام خصوص العلماء الطوال عند عدم مجيئه دون مطلق العلماء ، فالحكم في غير الطوال مسكوت عنه إثباتا ونفيا في المنطوق والمفهوم.

نعم ، لو قلنا بحجّيه مفهوم الوصف دلّ على عدم وجوب إكرامهم في صورته المجيء ، وفي صورته عدم مجيئه يكون الحكم فيهم مسكوتا عنه بتلك الملاحة أيضا ، فإنّ التقييد بالصفة إنّما هو في صورته المجيء خاصّه. وربّما يعزى إلى البعض دلالة مفهوم الشرط على انتفاء الحكم عنهم مطلقا مع انتفاء الشرط ، فإن ثبت القول به فهو موهون جدّا.

هذا إذا كان التقييد بالمتّصل ، وأمّا إذا كان بالمنفصل فهل يقضى ذلك باعتبار التقييد في المفهوم أيضا؟ وجهان :

---

(١) أي خامس الامور.

ص: ٤٦١

من إطلاق ظاهر اللفظ ، فيكون المفهوم أيضا مطلقا ، غايه الأمر قيام الدليل على تقييد المنطوق فيقتصر عليه أخذا بمقتضى الإطلاق في غير ما قام الدليل على التقييد.

ومن أنّ المفهوم تابع للمنطوق ، فإذا كان المنطوق مقيّدا في الواقع تبعه المفهوم في ذلك ، وكان هذا هو الأظهر ، ولو خصّ العامّ في المنطوق قضى ذلك بتخصيص المفهوم أيضا ، إلّا أنّه يثبت في المنطوق للمستثنى خلاف حكم المستثنى منه ، وفي المفهوم لا يثبت له خلاف حكمه ، بل المستثنى هناك مسكوت عنه ، إذ الاشتراط المذكور إنّما يثبت للمستثنى منه ، فيفيد نفي ذلك الحكم الثابت للباقي عند فقدان الشرط المفروض ، ولا يسرى الاشتراط إلى المستثنى حتّى يفيد نفي الحكم الثابت له عند فوات ذلك الشرط وهو ظاهر ، ويجرى في التخصيص بالمنفصل ما ذكرناه في التقييد به.

سادسها : أنّه ذكر بعضهم لحجّيه مفهوم الشرط وغيره شروطا :

الأوّل : أن لا- يكون ثبوت الحكم في غير محلّ النطق أولى أو مساويا لمحلّ النطق ، كما في قوله تعالى : (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ) (١) وقولك : إن ضربك أبوك فلا تؤذّه.

الثاني أن لا- يكون الحكم واردا مورد الغالب ، كما في قوله تعالى : (وَرَبَايْتِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ) (٢). وقول الصادق عليه السلام في الصحيح : «يجوز شهادة الرجل لامرأته والمرأه لزوجها إذا كان معها غيرها». وفي الإحكام : أنّه اتّفق القائلون بالمفهوم على أنّ كلّ خطاب خصّص محلّ النطق بالذكر فخروجه مخرج الأعمّ الأغلب لا مفهوم له.

وقريب منه ما في المستصفي. عن بعض شروح المبادئ حكاية الاتّفاق عليه. وذكر في النهايه في مفهوم الوصف : أنّه إذا خرج التقييد مخرج الأغلب فإنّه لا يدلّ على النفي اتّفاقا ، كما في قتل الأولاد فإنّه غالبا لخشيّه الإملاق. ويظهر من نهايه

---

(١) الإسراء : ٣١.

(٢) النساء : ٢٣.



المسؤول وجود الخلاف فيه فإنه بعد ما ذكر : أنّ ذلك هو المعروف قال : ونقله إمام الحرمين في البرهان عن الشافعي ، ثم خالفه.

وكيف كان فكأنّ الوجه فيه : أنّه لما كان الإطلاق منصرفاً إلى الغالب وكان ذلك الشرط أو الوصف حاصلًا له في الغالب كان الشرط أو الصفه مساويا للمشروط والموصوف، وحينئذ فلا يراد بهما إفاده التخصيص ، وإنّما يراد بهما نكته اخرى غير الانتفاء بالانتفاء. وعلمه بعض الأفاضل : بأنّ النادر هو المحتاج إلى التنبية ، والأفراد الشائعه حاضره في الأذهان عند إطلاق اللفظ المعرّي ، فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فإنّما يحصل في النادر ، فالنكته في الذكر لا بدّ أن تكون شيئًا آخر ، لا تخصيص الحكم بالغالب.

وأنت خبير بأنّ مجرّد ما ذكره لا إشعار فيه إلى دفع المفهوم وعدم إرادته الانتفاء بالانتفاء ، وليس المقصود بالتقييد المفروض بيان دلالته على ثبوت الحكم في محلّ القيد حتّى يقال بعدم الاحتياج إليه مع ورود القيد مورد الغالب ، نظرًا إلى الاكتفاء فيه بالإطلاق. بل المقصود بناء على اعتبار المفهوم انتفاء الحكم عن غير مورد القيد ، أعنى الفرد النادر ، ولا السكوت عنه ، ولا إشعار في الوجه المذكور بخلافه حتّى يلزم أن يكون النكته في الذكر شيئًا آخر ، كما لا يخفى.

الثالث أن لا يكون التقييد لأجل وقوع السؤال عنه ، كما إذا قيل : أكرم زيدا إن جاءني» فتقول : «أكرمه إن جاءك» أو «هل في الغنم السائمه زكاه؟» فتقول : «في الغنم السائمه زكاه». وبمنزله تقدّم السؤال ما إذا ورد ذلك عند وقوع الواقعة الخاصّه ، أو نحو ذلك من الأسباب الباعثه على تخصيص الذكر ، إذ لا دلاله إذا في ذلك على انتفاء الحكم بانتفائه.

وأنت خبير بأنّ مرجع هذه الشروط إلى أمر واحد ، وهو : عدم قيام شاهد على عدم إرادته الانتفاء بالانتفاء بحيث يخرج العبارة بملاحظته عن ظهورها في ذلك ، سواء ظهر منه خلافه أو تساوى الأمران ، لخروجه بذلك عن إفاده الانتفاء بالانتفاء ، وهو بناء على ما استظهرناه من ظهور التعليق في ذلك من غير أن يكون اللفظ موضوعًا لخصوص ما ذكر ظاهر ، إذ ليس الظهور المذكور إلّا من جهه

الإطلاق فإذا رجح عليه الظهور الحاصل من ذلك زال الأوّل ولزم الأخذ بالثاني ، ولو تعادلا لزم الوقف بينهما لانتفاء الظهور.

وأما على قول من يجعل الدلالة وضعيه فتلك قرينه صارفه له عمّا وضع له إن كان صرفه عنها على سبيل الظهور ، لما عرفت من الاكتفاء به في الصرف. وأما مع التساوي فلا تكون صارفه عن الحمل عليه ، إلّا أنّها تجعله دائرا بين الوجهين محتملا للأمرين فلا يمكن الحكم بإرادته الحقيقيه.

وقد عرفت في ما مرّ أنّ قرينه المجاز قد تعادل ظهور اللفظ في الحقيقة فيتوقف في الحمل ، كما هو الحال في المجاز المشهور عند قوم. وكيف كان فلا حاجة في المقام إلى اعتبار الشرط المذكور ، إذ المقصود ظهور اللفظ في إفاده المفهوم مع انتفاء القرينه ، وهو لا ينافي انتفاء الظهور ، لقيام القرينه على خلافه.

سابعها : أنّه لو علّق امورا على الشرط فإن كانت تلك الامور مذكوره بلفظ واحد فالظاهر إناطه المجموع بذلك الشرط ، فيكون مقتضى المفهوم انتفاء المجموع بانتفائه الحاصل برفع البعض إلّا أن يظهر من اللفظ أو الخارج إناطه الحكم في كلّ منها بالشرط ، كما في قولك : «إن جاءك زيد فأكرم العلماء» فإنّ الظاهر كون المفهوم منه عدم وجوب إكرام العلماء عند انتفاء المجيء ، وهو ظاهر في عدم وجوب إكرام أحد منهم. وإن كان رفع الإيجاب الكلّي حاصلًا بالسلب الجزئي فالظاهر من اللفظ في المقام حصوله بالسلب الكلّي. والوجه فيه ما قرّرناه من ظهوره في إناطه الحكم في كلّ من الآحاد بالشرط المذكور.

وإن كانت مذكوره بألفاظ متعدّده فالظاهر إناطه كلّ منها بالشرط المذكور ، فينتفى كلّ منها بانتفائه ، إلّا أن تقوم في المقام قرينه على إناطه المجموع به ، فلا يفيد مفهومه حينئذ ما يزيد على انتفاء البعض.

ثامنها : أنّه لو علّق الأمر بشيء على كلّ من شرطين فإن صحّ فيه التكرار فالظاهر من تكرار الأمر تعدّد المطلوب ، فينتفى كلّ منها بانتفاء شرطه. وإن لم يصحّ فيه التكرار أو قام الدليل على كون المطلوب شيئا واحدا احتمل القول بتوقف حصوله على الشرطين معا ، لدلاله كلّ من التعليقين على توقف الأمر على

حصول ذلك الشرط ، فإذا أخذ بهما لزم القول بتوقفه على حصولهما ، فيكون كلٌّ منهما مقيدا لإطلاق الأمر ، وفيه ما لا يخفى .

والحقُّ أن يقال : إنَّ قضيه الجمع فيهما هو البناء على توقُّف الأمر على أحد ذينك الشرطين ، فيحصل التكليف بحصول أيٍّ منهما ، وقضيه منطوق كلِّ منهما حصوله بذلك الشرط ، وقضيه مفهومه انتفاؤه بانتفائه ، فيكون منطوق كلِّ منافيا لمفهوم الآخر فيقيده تقديما لجانب المنطوق على المفهوم .

تاسعها : أنه ذكر صاحب الوافية : أنَّ ثمره الخلاف في المفهوم إنَّما تظهر فيما إذا كان مخالفا للأصل ، كما إذا قيل : «ليس في الغنم زكاه إذا كانت معلوفه» فإنَّه يفيد حينئذٍ وجوب الزكاه في السائمة ، ولا يقول بمقتضاه من لا يقول بحجِّيه مفهوم الشرط ، بخلاف من يقول بحجِّيته . وأمَّا إذا قيل : «في الغنم زكاه إذا كانت سائمة» أفاد نفى الزكاه في المعلوفه ، ويقول به حينئذٍ من يقول بحجِّيه المفهوم ومن لا يقول به ، غايه الأمر استناد المثبت في ذلك إلى ظاهر المفهوم المعتضد بالأصل والنافي إلى مجرد الأصل ، وذلك لا يثمر في أصل المسألة ، إذ هما موافقان فيه .

قال : ودعوى حجِّيه المفهوم من القائل به إنَّما نشأ عن غفله من ذلك ، فإنَّه لما كان حكم الأصل في ذلك مرتكزا في العقول اختلط الأمر عليه بين مقتضى الأصل ومدلول اللفظ ، فتوهم كون ذلك مدلولاً للفظ . هذا كلامه مشروحا .

وأورد عليه غير واحد من أفاضل المتأخِّرين بما توضيحه : أنه وإن كان الحال كذلك في الصورة الثانية فيتطابق الأصل والنصُّ على القول بالحجِّيه ، وينفرد الأصل على القول بالنفي ، ويشترك الوجهان في ثبوت الحكم اللفظي هو ملحوظ نظر الأصولي ، إلَّا أنَّ هناك فرقا بينا بين الثبوتين : فإنَّه إن ثبت الحكم حينئذٍ بالأصل لم يقاوم شيئا من الأدلَّة الدالَّة على خلافه ، فإنَّ حجِّيه الأصل مغتياه بقيام الدليل على خلافه فبعد قيامه لا يقوم حجِّه في المقام حتَّى تعارض الدليل المذكور .

وأما إذا كان الثبوت بالنصِّ ودلاله المفهوم فهو يعارض ما يدلُّ على خلافه ، ولا بدَّ حينئذٍ من ملاحظه الترجيح ، ومجرد كون هذا مفهوما لا يقضى بترجيح

الآخر عليه ، إذ ربّ مفهوم يترجّح على المنطوق ، ومع الغضّ عنه فقد يكون الدليل من ذلك الجانب أيضا مفهوما ، فلا بدّ من ملاحظه المرّجّح بينهما على القول بحجّيته ، بخلاف ما لو قلنا بسقوط المفهوم.

وزاد بعض الأفاضل فى المقام : أنّه إذا كان المفهوم حجّه كان الحكم المستفاد منه مأخوذا من قول الشارع فلا حاجة فى إثباته إلى الاجتهاد ، بخلاف ما لو بنى على الرجوع إلى مجرّد الأصل ، فإنّ الأخذ بمقتضاه يتوقّف على الاجتهاد واستفراغ الوسع فى البحث عن الدليل المنخرج عنه ، ولا يجوز الأخذ بمقتضاه قبل الفحص عن الدليل ، فإنّ الأصل عامّ ، والعمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص غير جائز.

وأنت خير بوهن هذه ، فإنّ كلّا من العمل بالأصل والنصّ عندنا يتوقّف على الاجتهاد وبذل الوسع ، ولا ينهض شىء منهما حجّه قبل الاجتهاد وبذل الوسع ، فلا فرق بينهما فى ذلك بالنسبة إلينا ، غاية الأمر حصول الفرق بينهما كذلك فى أوّل الأمر بالنسبة إلى المشافهين ومن بحكمهم ، حيث إنّ لا حاجة بعد السماع من المعصوم إلى بذل الوسع فى ملاحظه المعارضات وغيرها فى العمل بقوله عليه السلام ، بخلاف الأخذ بالأصل المذكور ونحوه ، ولا يجرى ذلك بالنسبة إلينا حسب ما فصلّ القول فيه فى محلّه.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما تقدّم من الإيراد بإثبات الثمره فى الصورة الثانية أيضا غير جيّد ، فإنّه إنّما يترتب تلك الثمره فى مواضع نادره ، ومقصود صاحب الوافيه كون معظم الثمره فى صوره المخالفه للأصل ، كما أشار إليه فى كلامه ، لا انحصار الفائده فيه مطلقا حتّى يورد عليه بإمكان ترتّب ثمره اخرى من تلك الجبهه.

نعم ، ما ذكره من بيان منشأ الغفله فى المقام فهو موهون جدّا ، لوضوح الفرق بين استفاده الحكم من اللفظ أو الأصل ، وظهور عدم الفرق فى الفهم المذكور بين كون الحكم موافقا للأصل أو مخالفه ، فإنّ فهم توقّف الجزاء على الشرط وانتفاءه بانتفائه حاصل فى صورتين.

\*\*\*

أصل

واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفه نفى الحكم عند انتفائها. فأثبتته قوم ، وهو الظاهر من كلام الشيخ. وجنح إليه الشهيد في الذكري. ونفاه السيّد ، والمحقّق ، والعلّامه ، وكثير من الناس ، وهو الأقرب.

لنا : أنّه لو دلّ ، لكانت إحدى الثلاث. وهي بأسرها متفيه. أمّا الملازمه فيّنه. وأمّا انتفاء اللازم فظاهر بالنسبه إلى المطابقه والتضمّن ، إذ نفى الحكم عن غير محلّ الوصف ليس عين إثباته فيه ولا جزءه ؛ ولأنّه لو كان كذلك ، لكانت الدلاله بالمنطوق لا بالمفهوم ، والخصم معترف بفساده. وأمّا بالنسبه إلى الالتزام ، فلاّنه لا ملازمه في الذهن ولا في العرف، بين ثبوت الحكم عند صفه ، كوجوب الزكاه في السائمه مثلا ، وانتفائه عند اخرى ، كعدم وجوبها في المعلوفه.

احتجّوا : بأنّه ، لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفه ؛ لعرى تعليقه عليها عن الفائدة ، وجرى مجرى قولك : «الإنسان الأبيض لا يعلم الغيوب ، والأسود إذا نام لا يبصر».

والجواب : المنع من الملازمه ؛ فإنّ الفائدة غير منحصره فيما ذكرتموه ، بل هي كثيره :

منها : شدّه الاهتمام ببيان حكم محلّ الوصف ، إمّا لاحتياج السامع إلى بيانه ، كأن يكون مالكا للسائمه مثلا دون غيرها ، أو لدفع توهم عدم تناول الحكم له ، كما فى قوله تعالى : (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ) فَإِنَّهُ لَوْ لَا التصریح بالخشيہ لأمكن أن يتوهم جواز القتل معها ؛ فدلّ بذكرها على ثبوت التحريم عندها أيضا.

ومنها : أن تكون المصلحه مقتضيه لإعلامه حكم الصفه بالنصّ وما عداها بالبحث والفحص.

ومنها : وقوع السؤال عن محلّ الوصف دون غيره ، فيجاب على طبقه ، أو تقدّم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل.

واعترض : بأنّ الخصم إنّما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفى الحكم عن غير محلّه ، إذا لم يظهر للتخصيص فائده سواه ؛ فحيث يتحقّق ما ذكرتموه من الفوائد ، لا يبقى من محلّ النزاع فى شيء.

وجوابه : أنّ المدعى عدم وجدان صوره لا تحتمل فائده من تلك الفوائد ، وذلك كاف فى الاستغناء عن اقتضاء النفى الذى صرتم إليه ، صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائده ؛ إذ مع احتمال فائده منها يحصل الصون ويتأدى ما لا بدّ فى الحكمه منه ؛ فيحتاج إثبات ما سواه إلى دليل. وأمّا تمثيلهم فى الحجّه بالأبيض والأسود ، فلا نسلم أنّ المقتضى لاستهجانته هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف ، وإنّما هو كونه بيانا للواضحات.

**قوله : (اختلفوا فى اقتضاء التعليق على الصفة).**

هذا هو مفهوم الوصف - أحد أقسام مفهوم المخالفة - وهو على فرض ثبوته أضعف من مفهوم الشرط ، ولذا كان القائلون بمفهوم الشرط أكثر من القائلين به ، وقد أنكره جماعه ممن يقول به ، ومنهم المصنّف رحمه الله ، والمراد بالصفة ما يعمّ النعت النحوى وغيره.

والأوّل يعمّ ما كان من الأوصاف ، كأكرم رجلا عالما أو غيرها ، كما إذا كان النعت جمله اسميّه أو فعليّه ، كأكرم رجلا أبوه عالم ، وأكرم رجلا أكرمك. أو من الظروف ، كأطعم رجلا من الفقراء. أو من النسب كائتنى برجل بغدادى.

وقد يعمّ الحكم للصلوات وسائر الأوصاف المأخوذة قيّدا فى الموضوع أو الحكم كالحال ، كأكرم عالما ، وانصر مظلوما ، وتواضع لأفضل الناس. والثانى يعمّ ما كان وصفا صريحا ، كأسماء الفاعلين والمفعولين وأفعال التفضيل ونحوها ، وما دلّ على الوصف وإن لم يندرج فى الصفات كالمنسوبات ، نحو بغدادىّ ورومىّ ، ونحو كثره الشعر يعاد له الوضوء فإنّ مفاده الشعر الكثير ، وعدّ من ذلك : «لئن يمتلئ بطن أحدكم قيحا خير من أن يمتلئ شعرا» فإنّ مؤداه الشعر الكثير.

وظاهر الغزاليّ فى المستصفى : كون المنسوبات من الألقاب ، وقد يخصّ النزاع فى المقام بخصوص الحكم المعلق على الوصف ، سواء كان نعتا نحويا أو غيره ، بناء على كون الدلالة على الانتفاء بالانتفاء هنا من جهة التعليق على خصوص الوصف الظاهر فى إنطائه الحكم به ، وكان هذا هو الأوفق بعنوان المسألة. ويمكن أن يجعل ذلك أحد الوجهين فى البحث ، والآخر من جهة ملاحظه التقييد ، نظرا إلى استظهار كون القيد احترازيا دليلا على انتفاء الحكم بانتفائه ، وحينئذ يعمّ المسألة سائر القيود المتعلقة (١) بالكلام ولو من غير الأوصاف ، وبعض تعليقاتهم الآتية يومئ إلى الوجه الأخير فيندرج فيه التقييد بالزمان والمكان، والعدد فى وجهه.

---

(١) فى (ق) : الملحقه.

وكيف كان فالظاهر أنّ محلّ الخلاف فى الاقتضاء المذكور ليس من جهه الدلاله الوضعيه ، ضروره عدم اندراج ذلك فى وضع شىء من الألفاظ المفرده المستعمله فى المقام ، لا فى الوضع العام المتعلق بالتركيب الخاصه على الوجه الذى مرّ فى محله ، إذ ذلك الوضع لا يعتبر فيه خصوص تعليق الحكم على الوصف ، ولا كون الوصف المذكور متعلقا للحكم المفروض حتى يتصوّر فيه أخذ المعنى المذكور ، وليس هناك وضع خاصّ يتعلّق بالهيئه المجموعيه حتى يقال بكونها موضوعه لذلك ، ولو قيل به فالقول بوضعها لذلك بعيد جدّا ، وليس فى كلماتهم ما يفيد الدعوى المذكوره ، فالظاهر أنّ استفاده ذلك منه على القول به ليس إلّا من جهه استظهار ذلك من تعليق الحكم عليه ، فهو إذا مدلول عرفيّ حاصل فى المقام : إمّا من جهه تعليق الحكم على الوصف ، أو من جهه التقييد وذكر الخاصّ مع أولويّه تركه ، أو لاختصاص الحكم ، فلا يلزم هناك تجوّز فى اللفظ ولا فى الهيئه لو قام دليل على عدم إرادته المفهوم ، وإنّما يلزم هناك الخروج عن الظاهر المذكور على القول به. فالبحث فى المقام إنّما هو فى الدلاله الالتزاميه العرفيه ، وكان الأظهر فى تقريرها على القول بها أن يقال فيها على نحو ما قدّمناه بظهور التعليق على الوصف ، أو التقييد بالقيّد فى إناطه الحكم به وتوقّفه عليه ، ويستلزم ذلك عقلا انتفاء الحكم بانتفائه.

ويؤيد ما ذكرناه : أنّه لا مجال لتوهم ثبوت المفهوم فى عدّه من المقامات التى قيّد فيها الحكم بالوصف كما إذا قلت : رأيت عالما ، أو : أكرم الأمير رجلا عالما ، أو : مات اليوم فاضل ، أو : اهين فاسق ، إلى غير ذلك من الأمثله الكثيره ، إذ لا إشعار فى تلك العبارات بالدلاله على الانحصار وانتفاء الحكم فى غير المقيّد ، ولو كان ذلك من جهه الوضع لا طرد فى المقامات ، إلّا أن تقوم قرينه على خلافه فتقضى بالصرف عنه بعد فهمه. فتبيّن أنّ ذلك إنّما هو من جهه الاستظهار المذكور ، حيث إنّ يتبع الموارد التى يجرى فيها ذلك دون غيرها ، كما فى الأمثله المذكوره ونحوها. فالظاهر عدم تعميم محلّ البحث لسائر ما قيّد فيه الحكم بالوصف ، وإن



كان ظاهر إطلاق كلماتهم يعمّ الجميع إلّا أنّه لا بدّ من التقييد ، إذ لا مجال لتوهم جريان البحث في نحو ما ذكر من الأمثلة ولو مع الخلو عن القرائن.

والأظهر في بيان ذلك على ما يطابق كلامهم أن يقال : إنّ محلّ البحث ما إذا ورد التقييد في مقام لا يظهر هناك فائده اخرى للتقييد سوى انتفاء الحكم ، وإن احتمل هناك فوائد اخرى. وأمّا مع ظهور فائده كما في قولك : رأيت رجلا عالما ونحوه من الأمثلة المتقدمه، حيث إنّ لا يؤدّي مفاد رؤيته للعالم إلّا بذكر القيد فلا مجال إذا لدلالته على انتفاء الحكم بانتفاء القيد ، فليس الدلاله في المقام إلّا من جهة كون الفائده المذكوره أظهر الفوائد حينئذ في فهم العرف ، أو من جهة تعليق الحكم على الوصف المشعر بإناطه الحكم به حسب ما أشرنا إليه ، ففي ذلك أقوى دلالة على ما قلناه.

ثمّ إنّ هاهنا امورا ربّما يتوهم منافاتها للخلاف المذكور في المقام ، وقضاؤها باعتبار هذا المفهوم من دون تأمل منهم فيه ، لا بدّ من الإشارة إليها وبيان الحال فيها :

أحدها : ما اشتهر في الألسنه من أنّ الأصل في القيد أن يكون احترازيًا ، ولا تزال تراهم يلاحظون ذلك في الحدود والتعريفات ، ويناقشون في ذكر قيد لا يكون مخرجا لشيء ، وكذا لا يعرف الخلاف بين الفقهاء في الأغلب إلّا من جهة التقييدات المذكوره في كلامهم وعدمها ، حيث إنّ يعرف اختلافهم في المسائل من جهة اختلافهم في القيود المأخوذه في فتاواهم ، أو اختلافهم في الإطلاق والتقييد ، وليس ذلك إلّا من جهة ظهور التقييد في كونه احترازيًا ، وإلّا لما أفاد ذلك أصلا.

وفيه أولا : أنّ ذلك أمر جرت عليه الطريقه في المقامات المذكوره ، فإنّ المتداول بينهم في الحدود والتعريفات هو ذلك ، وقد بنوا على ملاحظه الاحتراز في التقييدات ، وكذا الحال في بيان الأحكام المدوّنه في الكتب الفقهيّه ، بل وفي سائر العلوم المدوّنه أيضا ، فجريان طريقتهم على ذلك كاف في إفادته له في كلامهم ، وكان مقصودهم من الأصل المذكور هو ذلك ، نظرا إلى ما عرفت من

بنائهم عليه ، ولا يقضى ذلك بكونه الأصل فى الاستعمالات العرفيه والمحاورات الدائره فى ألسنه العامه.

وثانيا : أنّ المراد بكون القيد احترازيًا : أن يكون مخرجا لما لا يندرج فيه عمّا يشمله من الإطلاق ، أو العموم الثابت لما انضم إليه ذلك القيد ، فأقصى ما يفيد ذلك هو الخروج عن مدلول تلك العبارة ، وما هو المراد منها فى ذلك المقام لا عدم شمول ذلك الحكم له بحسب الواقع.

وبعبارة اخرى : أنّ ما يفيد اختصاص الحكم الواقع بتلك الصورة وخروج المخرج من شمول ذلك الحكم له ، لا تخصيص المحكوم به بذلك حتى يفيد ثبوت خلافه للمخرج بحسب الواقع. فالقيد التوضيحي المتروك فى الحدود غالبا هو ما لا يفيد اخراج شىء من الحدّ ، وإنّما ثمرته مجرد الإيضاح والبيان ، فأقصى ما يفيد القيد الاحترازي فى مقابله التوضيحي هو ما ذكرناه ، وهذا ممّا لا مدخل له بدلاله المفهوم ، حيث إنّ المقصود دلالاته على نفي الحكم عند انتفاء الوصف أو القيد بحسب الواقع ، لكن لما كان المعتمد فى الحدود مساواه الحدّ للمحدود ومطابقه المحدود للحدّ بحسب الواقع كان اللازم من ذلك انتفاء صدق المحدور على فاقد القيد ، فلزوم الانتفاء واقعا مع انتفاء القيد إنّما هو من تلك الجبهه ، لا من مجرد كون القيد احترازيًا حتى يفيد حجّيه المفهوم ، حسب ما عرفت من عدم إفادته زياده على ما بينناه فى مقابله القيد التوضيحي ، واعتباره كذلك فى بيان الأحكام وإن لم يكن مخلا بالمرام إلّا أنّه لا يناسب مقام تدوين الأحكام ، سواء كانت شرعيه أو غيرها من سائر العلوم المدوّنه ، إذ لا داعى هناك غالبا على الاختصاص إلّا من جهه عدم حكم ذلك الحاكم بما عداه (١). فاذا ملاحظه المقام فى تدوين الأحكام قاضيه بذلك دون مجرد التقييد ، فظهر بما قررنا أنّ أصله كون القيد احترازيًا لا تنافى القول بنفى المفهوم أصلا ، وأنّ دلالاته على الانتفاء بالانتفاء فى المقامين المذكورين إنّما هى من الجبهه التى ذكرناها دون مجرد الأصل المذكور.

---

(١) فى (ق) : بما قالوه.

ثانيها : عدّهم الصفات من المخصّصات المتّصلة للعمومات ، ولا خلاف لهم في ذلك في مباحث التخصيص ، وهذا بظاهره مناف لما ذكر من انتفاء الدلالة في المقام.

وفيه ما عرفت من الفرق الظاهر بين تخصيص اللفظ بمورد الصفة وتخصيص الحكم به بحسب الواقع ، بأن يدلّ على ثبوت الحكم لغيره بحسب الواقع ، والذى يدلّ عليه التقييد المذكور هو الأوّل خاصّه ، وهو مرادهم في مقام عدّه من المخصّصات ، والملحوظ في المقام هو الأمر الثاني ، وهو يمكن اجتماعه مع الأوّل وعدمه.

فإن قلت : إنهم عدّوا ذلك في عداد سائر المخصّصات المتّصلة ، كالاستثناء والشرط والغايه ، وهي تدلّ على انتفاء الحكم في المستثنى ، ومع انتفاء الشرط ، وفي ما بعد الغايه ، وليس مفادها مقصورا على مجرّد رفع الحكم المدلول عليه بالعباره حسب ما ذكر والظاهر كون الجميع من قبيل واحد ، أو أنّ ذلك هو المراد بكونه من المخصّصات.

قلت : ليس المراد من عدّ المذكورات من المخصّصات إلّا ما ذكرناه ، وأمّا دلالتها على انتفاء الحكم المذكور بحسب الواقع بالنسبه إلى المخرج فهو أمر آخر لا دخل له بذلك ، ولذا وقع الخلاف فيها بالنسبه إلى كلّ منها مع اتّفاقهم على كونها من المخصّصات ، فإنّه قد خالف أبو حنيفه (١) ومن تبعه في الاستثناء من المنفّى ، والخلاف في مفهوم الشرط والغايه معروف.

ثالثها : ما اتّفقوا عليه من لزوم حمل المطلق على المقيّد مع اتّحاد الموجب ، كما إذا قيل : «إن ظاهرت فأعتق رقبه» ، و «إن ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه» فإنّه لا إشكال عندهم حينئذ في وجوب حمل المطلق على المقيّد مع أنّه لا معارضه بينهما ليفتقر إلى الحمل إلّا مع البناء على دلاله المقيّد على انتفاء الحكم بانتفاء

---

(١) في (ق) : أبو عبيده.

القيّد ليقع المعارضه بينه وبين إطلاق منطوق الآخر ، وإلّا فأى منافاه بين ثبوت الحكم فى المقيّد وثبوته فى سائر أفراد المطلق أيضا؟ غايه الأمر أن يكون الدليل على ثبوته فى المقيّد من وجهين ، والدليل على ثبوته فى المطلق من وجه واحد ، فالإتفاق على ذلك فى المقام المذكور ينافى الخلاف الواقع فى المقام ، مع ذهاب كثير من المحقّقين فى المقام إلى نفي الدلاله.

ويدفعه : أنّه ليس ما بنوا عليه من وجوب الحمل من جهه المعارضه بين منطوق الأوّل ومفهوم الثانى ، فرجّحوا المفهوم الخاصّ على إطلاق المنطوق ، كيف! ولو كان كذلك لما جرى فى الألقاب ، لاتّفاقهم على المنع من مفهوم اللقب ، مع أنّه لا كلام أيضا فى وجوب الحمل ، كما إذا قال لعبده : «إنّ قدم أبى فأطعم الفقراء ، ثمّ قال : إنّ قدم أبى فأطعم الفقراء الخبز واللحم» فإنّه يجب أيضا حمل المطلق على المقيّد من غير فرق بينه وبين غيره اتّفاقا ، مع أنّه لا مفهوم له عند المحقّقين ، بل إنّما ذلك من جهه المعارضه بين المنطوقين ، فإنّ الظاهر من الأمر بالمطلق هو الاكتفاء فى الامتثال بأى فرد منه ولو كان من غير أفراد المقيّد ، وظاهر الأمر بالمقيّد هو تعيّن الإتيان به وعدم الاكتفاء بغيره ، نظرا إلى ظهور الأمر فى الوجوب التعيينى فلذا حكموا بحمل المطلق على المقيّد جمعا بينهما عملا بهما ، لا لما توهم من دلاله الأمر بالمقيّد على انتفاء الحكم مع انتفاء القيّد.

فإن قلت : على هذا لا ينحصر الأمر فى الجمع بينهما فى حمل المطلق على المقيّد ، لجواز حمل الأمر بالمقيّد على إرادته الوجوب التخييرى.

قلت : أمّا على القول بكون الأمر مجازا فيه فترجيح الأوّل ظاهر ، إذ لا يستلزم حمل المطلق على المقيّد تجوّزا فى المطلق ، ومع تسليمه فشيوع التقييد كاف فى ترجيحه. وأمّا على القول بعدم كونه مجازا فلا ريب فى كونه خلاف الظاهر منه. كما أنّ التقييد مخالف للظاهر أيضا ، إلّا أنّ فهم العرف قاضيا بترجيح الثانى عليه ، وكفى به مرجّحا ، وهو الباعث على اتّفاقهم عليه ، بل ملاحظه الاتّفاق عليه كاف فيه من غير حاجه إلى التمسك بغيرها ، ولتفصيل الكلام فيه مقام آخر.

ومما قررنا ظهر ضعف ما ذكره شيخنا البهائي رحمه الله في الجواب عن الإشكال المذكور من التزام التقييد بالقول بعدم حجّيه المفهوم المذكور ، قال : «فقد أجمع أصحابنا على أنّ مفهوم الصفه فيه حجّيه ، كما نقله العلّامه - طاب ثراه - في نهايه الأصول ، فالقائلون بعدم حجّيه مفهوم الصفه يخضّون كلامهم بما إذا لم يكن في مقابلتها مطلق ، لموافقته في حجّيه ما إذا كان في المقابل مطلق ترجيحاً للتأسيس على التأكيد». انتهى.

وما حكاه من إجماع أصحابنا على حجّيه مفهوم الصفه فيه ليس بمتّجه ، وحكايه ذلك عن العلّامه سهو ، بل الّذى حكاه هو الإجماع على حمل المطلق على المقيّد ، وأين ذلك من الإجماع على حجّيه المفهوم؟ وكأّنه رحمه الله رأى انحصار الوجه في حمل المطلق على المقيّد على ثبوت المفهوم المذكور ، فجعل الإجماع على الحمل إجماعاً على ثبوت المفهوم من جهه الملازمه ، وقد عرفت ما فيه ، فإنّ الوجه فيه هو ما ذكرناه حسب ما قررناه ، ولا ربط له بالمفهوم ، وما علّل به البناء على ثبوت المفهوم حينئذ من ترجيح التأسيس على التأكيد لو تمّ جرى في غيره ، كما إذا قال : «أكرم كلّ عالم» وقال أيضاً : «أكرم كلّ فقيه» أو «كلّ عالم صالح». ولا يقول أحد بتخصيص الثانى للأوّل إلّا أن يقول بثبوت المفهوم المذكور وكونه قابلاً لتخصيص العامّ ، ومع الغضّ عنه فالتأكيد إنّما يلزم في المقام لو كان المطلق متقدّماً على المقيّد ، أمّا لو كان بالعكس فلا تأكيد. وأيضاً لو تمّ فإنّما يتمّ لو صدر القولان عن معصوم واحد وبالنسبه إلى مخاطب واحد. أمّا لو كانا صادرين عن معصومين أو تغاير المخاطبون من دون حكايته للأوّل عند ذكر الثانى فلا تأكيد ، كما في الأخبار المتكرّره الوارده عن المعصومين بالنسبه إلى المخاطبين المتعدّدين ، سيّما إذا كان كلّ منهما بعد سؤال المخاطب ، ومع ذلك فالإجماع على حمل المطلق على المقيّد يعمّ الجميع.

**قوله : (وجنح إليه الشهيد في الذكرى).**

حيث نفى البأس عن القول بحجّيته ، بل جعل مفهوم الغايه - الّذى هو أقوى

من مفهوم الشرط - راجعا إلى مفهوم الوصف ، وقد حكى القول به عن المفيد ، وعن جماعه من العامه ، منهم : الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل والأشعري وإمام الحرمين والبيضاوي والعضدي ، وجماعه من الفقهاء والمتكلمين ، وحكاه في النهايه والإحكام عن أبي عبيده وجماعه من أهل العرييه ، وعزى القول به إلى كثير من العلماء ، وعزاه الغزالي إلى الأ-كثيرين من أصحاب الشافعي ومالك.

### قوله : (ونفاه السيد).

والمحقق والعلامة. قد وافقهم في ذلك كثير من أصحابنا ، منهم ابن زهره والشهيد الثاني ، بل عزى ذلك إلى أكثر الإماميه.

### قوله : (وكثير من الناس).

قد اختاره الغزالي والآمدي ، وقد حكى القول به عن أبي حنيفه والقاضي أبي بكر وأبي علي وأبي هاشم وأبي بكر الفارسي وابن شريح والجويني والشافعي والقفال والمروزي وابن داود والرازي وجماهير المعتزله ، وأسنده الغزالي إلى جماعه من حدّاق الفقهاء ، والآمدي إلى أصحاب أبي حنيفه.

هناك قولان آخران بالتفصيل ، بل أحدهما : ما تقدّم من التفصيل الذي ذكره شيخنا البهائي ، إذ لا أقلّ من ذهابه إليه.

ثانيهما : ما حكاه في النهايه والإحكام عن أبي عبد الله البصري من التفصيل بين ما إذا ورد في مقام البيان أو في مقام التعليم ، أو كان ما عدا الصفه داخلا تحت الصفه ، كالحكم بالشاهدين لدخول الشاهد الواحد في الشاهدين ، وما إذا ورد في غير هذه الصوره ، ففي الوجوه الثلاثه المتقدّمه يفيد نفى الحكم عن غير ما بالصفه ، بخلاف الوجه الرابع ، وهذا القول في الحقيقه راجع إلى القول بنفى المفهوم ، وإنّما يستفاد المفهوم في تلك الصوره لانضمام شهادته المقام.

وقد يزداد قول خامس ، وهو البناء على الوقف إن عدّ قولاً-، وعليه الحاجبي في مختصره ، ويميل إليه كلام بعض أفاضل المتأخرين.

ثم إنّ الأظهر عندي هو القول بعدم دلاله مجرد التعليق المفروض على

الانتفاء بالانتفاء. ويدلّ عليه : أنّ من الظاهر عدم كون ذلك معنى مطابقاً لتعليق الحكم على الوصف ، ولا تضمّنيا له ، لما أشرنا إليه من أنّ وضع مفردات تلك الألفاظ لا ربط له بإفاده ذلك ، والوضع النوعي المتعلّق بها هو ما تعلّق بغيرها من الوضع الكلّي المتعلّق بالمبتدأ والخبر والفعل والفاعل وغيرها على وجه عامّ جارٍ في جميع الموارد ، من جملتها : ما إذا كان مورده وصفاً ، وليس من جزء الموضوع له بتلك الأوضاع حصول الانتفاء بالانتفاء قطعاً ، وإلا لجرى في الألقاب ونحوها.

ودعوى حصول وضع خاصّ لها بالنسبة إلى الأوصاف ممّا لا- دليل عليه. فهو مدفوع بالأصل ، بل الظاهر خلافه ، لاستكمال الكلام بالوضعين المذكورين وزيادة وضع آخر بعد ذلك خلاف الظاهر.

وكذا القول باختصاص الوضع العامّ بغير ما إذا كان معروضه وصفاً ونحوه ، وحصول وضع آخر للهيئته بالنسبة إلى ما يعرض من الأوصاف ، فيكون مفاده عين ما أفاده الوضع العامّ إلاّ أنّه يزيد عليه ، ما ذكره من الدلالة على الانتفاء بالانتفاء خلاف الظاهر جدّاً ، إذ لا- داعى إلى الالتزام به مع عدم قيام الدليل عليه ، بل الظاهر حصول وضع واحد عامّ جارٍ في الجميع. كيف؟ ولو التزم بذلك لم يجر في جميع المقامات ، لما عرفت من عدم إشعار التقييد بالوصف بذلك في كثير من المقامات حسب ما أشرنا إليه. والالتزام حصول الوضع الخاصّ المتعلّق بخصوص بعض الصور بعيد جدّاً عن ملاحظه أوضاع الهيئات بحيث لا مجال للالتزام به ، مضافاً إلى ما عرفت من عدم قيام شاهد واضح عليه حتّى يلتزم من جهته بالتعسف المذكور. ومن ذلك يظهر أيضاً عدم اعتبار معنى فيه يستلزم الانتفاء بالانتفاء عقلاً ، فإنّ اعتبار ذلك أيضاً يتوقّف على التزام أحد الوجهين المذكورين ، بل لا يبعد خروج ذلك كلّ عن موضع النزاع حسب ما أشرنا إليه.

بقي الكلام في حصول الالتزام العرفي بعد دلالة اللفظ بحسب الوضع على تعليق الحكم على الوصف ، أو تقييد الإطلاق بالتقييد بأن يكون ذلك مفهما عرفاً لاراده الانتفاء بالانتفاء ، نظراً إلى ظهور التعليق على الوصف والتقييد المذكور في

إناطه الحكم بالوصف أو القيد الظاهر في انتفاء الحكم بانتفائه وكون التقييد لفائده ، وأظهرها عند الإطلاق هو إناطه الحكم بالقيد ليقضى بانتفائه عند انتفائه.

لكنك خبير بأن دلالة مجرد التعليق على الوصف على ذلك غير ظاهر ، وكذا التقييد بالقيد ، كما هو ظاهر بعد إمعان النظر في العرف وملاحظه التعليقات والتقييدات الواردة في الاستعمالات. نعم ، فيها إشعار بذلك في كثير من صورته ، وبلوغه إلى حد يجعله مدلولاً للعبارة على حسب ما يلحظ في المحاورات العرفية غير ظاهر ، بل الظاهر خلافه ، لكن لو قام في المقام شاهد عليه اندرج في مدلول العبارة ، ولا شك إذا في حجته لما دل على حجته مداليل الألفاظ ، ويختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الأوصاف والقيود بحسب اختلاف المقامات ، فرب وصف يفهم منه ذلك بقيام أدنى شاهد عليه ، وقد لا يكتفى بما يزيد عليه بالنسبة إلى وصف آخر ، ويختلف الحال وضوحاً وخفاءً بحسب تقييد المطلق بالوصف وتقييده بغيره وتعليق الحكم أولاً على الوصف من غير حصول تقييد ، نظراً إلى حصول جهتين لإفاده المفهوم عند حصول التقييد بالوصف ، بخلاف كل من الوجهين الآخرين ، فلا بد من ملاحظه المقامات واعتبار الخصوصيات ، فإن الإشعار يكون مدلولاً بقيام أدنى شاهد عليه. وليس كلامنا في المقام في ذلك ، وإنما البحث في دلالة مجرد التعليق والتقييد على ذلك وعدمها.

والظاهر بعد التأمل في العرف هو الثاني ، كيف؟ والتقييد بالوصف مع كونه أظهر ما وقع فيه الكلام في إفاده المفهوم لا يبلغ حدّ الدلالة عليه ، ولا يزيد إفادته لذلك بملاحظه نفسه على مجرد الإشعار ، وإنما يدل عليه في بعض المقامات بانضمام ملاحظه المقام مما يشهد بإدراج المفهوم ، فكيف يسلم ذلك في الوجهين الآخرين؟

**قوله : (إذ نفى الحكم عن غير محل الوصف ... الخ).**

لا يخفى أنه لو قيل بكون الدلالة في المقام تضمّنيه فليس ذلك من جهة ادعاء كون ذلك جزءاً من المفهوم المذكور لوضوح خلافه ، بل إنّما يدعى دلالة العبارة



على إثبات الحكم فى محلّ الوصف وإنّاطته بالوصف المذكور معا ، فليس مدلول اللفظ عنده خصوص المعنى الأوّل حتّى يدفع بظهور عدم اندراج نفى الحكم عن غير محلّ الوصف فيه ، فاللازم نفى وضعه للمعنى المذكور ، ولا ربط لما ذكره بدفعه إلّا مع ادّعاء عدم إفاده اللفظ وضعاً لما يزيد على ذلك وهو أوّل الكلام ، فلا بدّ من الاستناد فيه إلى ما ذكرناه ، وبه يثبت المقصود.

**قوله : (لكانت الدلالة عليه بالمنطوق لا بالمفهوم ... الخ).**

قد عرفت ممّا مرّ فى تحديد المنطوق والمفهوم عدم لزوم اعتبار كون الدلالة فى المفهوم التزاميّة حتّى يلزم من كون الدلالة فى المقام تضمّنيه أن تكون الدلالة خارجه عن حدّ المفهوم مندرجه فى المنطوق ، وقد عرفت ما هو مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم ، وهو لا ينافى كون الدلالة عليه بالتضمّن ، فتأمّل.

**قوله : (فلأنه لا ملازمه فى الذهن ولا فى العرف ... الخ).**

لا يخفى أنّ من يقول بثبوت المفهوم المذكور لا يسلمّ كون مدلول المنطوق مجرد وجوب الزكاه عند حصول الوصف المذكور حتّى يقال بعدم ملازمته لانتفاء الحكم عند انتفائه ، كيف؟ ولو كان كذلك لجرى بعينه فى مفهوم الشرط ، إذ مجرد الحكم بوجود الجزاء عند حصول الشرط لا يستلزم عقلاً ولا عرفاً انتفائه عند انتفائه ، بل قد عرفت أنّ من يقول هناك بالدلالة اللفظية فإنّما يقول بدلالته على ثبوت الحكم عند حصول الشرط أو الوصف على وجه الإناطة والتوقّف عليه ، وهذا المعنى يستلزم الانتفاء بالانتفاء ، حسب ما مرّ الكلام فيه. فما ذكره من انتفاء الملازمه بين الأمرين غير مفيد فى المقام إلّا بعد إثبات كون مدلول اللفظ هو ما ذكرناه ، دون ما يزيد عليه ، وهو أوّل الكلام.

هذا ، وقد ذكر للقول المذكور حجج اخرى لا بأس بالإشارة إليها وإلى وهنها :

منها : ما اختاره الأمدى من : أنّه لو كان تعليق الحكم على الصفه قاضياً بنفى الحكم مع انتفائها لما كان ثابتاً مع عدمها لما يلزمه من مخالفه الدليل ، وهو على خلاف الأصل ، وقد ثبت الحكم مع عدمها ، كما هو الحال فى آيات عديده

وغيرها. وحاصل هذا الوجه : لزوم التزام المعارضه بين الأدلّه في موارد كثيره ، وعدم المناس عن التزام الخروج عن الظاهر في التعليق المفروض ، وهو على خلاف الأصل ، بخلاف ما لو قيل بانتفاء الدلاله في ذلك.

ومنها : ما اختاره في الاحكام أيضا ، وهو : أنّه لو كان ممّا يستفاد منه ذلك لم يخلو : إمّا أن يكون مستفادا من صريح الخطاب ، أو من جهه ملاحظه أنّ تعليق الحكم عليه يستدعى فائده ، ولا فائده سوى نفى الحكم بانتفائه ، أو من جهه اخرى.

والأوّل ظاهر البطلان ، لوضوح أنّه لا دلاله في صريح الخطاب عليه ، كيف ولا قائل به؟

والثاني أيضا باطل ، لعدم انحصار الفوائد.

والثالث مدفوع بالأصل.

ويدفعه : أنّه يمكن أن يكون الدالّ عليه ظاهر اللفظ ، نظرا إلى ظهور التعليق فيه حسب ما يدعى في المقام ، أو من جهه كون ذلك أظهر الفوائد في نظر العرف ، وعدم انحصار الفوائد فيه لا ينافي أظهريتها في المقام.

ومنها : أنّه لو دلّ على ذلك لعرف ذلك إمّا بالعقل أو بالنقل ، والعقل لا مجال له في اللغات ، والنقل إمّا متواتر أو آحاد ، ولا سبيل إلى الأوّل ، وإلّا لما وقع الخلاف فيه ، والثاني لا يفيد القطع.

وضعفه ظاهر ، وقد مرّت الإشاره إلى دفع مثله في حجّه المتوقّفين.

ومنها : أنّه لو كان تعليق الأمر أو النهي على الصفه دالّا على ذلك لكان كذلك في الخبر أيضا ، ضروره اشتراك الجميع في التخصيص بالصفه ، واللازم باطل ، ضروره أنّه لو قال: «رأيت رجلا عالما ورأيت غنما سائمه» لم يفد نفى الرؤيه عن غير ما ذكر.

ويدفعه : أنّه قياس في اللغه ، ومع الغضّ عنه فالقول بالفرق أيضا غير متّجه ، بل الظاهر أنّ القائل بالمفهوم المذكور لا يفرّق بين الخبر والأمر ، والاستفاده منه عرفا

يُحصل في الأخبار أيضا ، فإنه لو قال القائل : «الفقهاء الشافعيّون فضلاء أئمة» فإنّ سامعه من فقهاء الحنفيّين وغيرهم تشمئز نفسه عن ذلك ويكره من سماعه ، وهو دليل على فهم التخصيص ، غاية الأمر عدم انفهام ذلك في المثال المذكور ، وهو لا يدلّ على عدم دلالة على الانتفاء في الأخبار مطلقا.

ومنها : أنّ التقييد بالوصف قد يكون مع انتفاء الحكم بانتفائه ، وقد يكون مع ثبوته ، كما في قوله تعالى : (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً إِفْلَاقًا) (١) ، فلو كان حقيقه فيها معالزم الاشتراك ، ولو كان حقيقه في أحدهما لزم المجاز ، فالأصل أن يكون حقيقه في القدر الجامع بينهما ، حذرا من الاشتراك والمجاز.

وفيه : أنّ ذلك إن تمّ فإنّما يتمّ في نفي الدلالة الوضعيّة ، وقد عرفت وهنّها جدّا في المقام ، بل لا يبعد خروجها عن محلّ النزاع ، كما مرّت الإشارة إليه. وأمّا الدلالة الحاصلة من جهة استظهار ذلك من التعليق على الوصف وتقييد الحكم به - على حسب ما مرّ - فلا يصحّ رفعها بذلك ، إذ لا تجوّز أيضا على القول المذكور في شيء من الوجهين.

ومنها : أنّه لو دلّ على ذلك لما حسن الاستفهام عن نفي الحكم عند انتفاء الصفة أو عند إثباته ، والتالي ظاهر الفساد ، والملازمه ظاهره ، فإنّ ما دلّ عليه الكلام لا يحسن السؤال عنه. ألا ترى أنّه لو قيل : «لا تقل أفّ لفلان لا يحسن أن يسأل عنه» أنّه هل يجوز ضربه أو شتمه؟

ويدفعه : أنّ الاستفهام إنّما يحسن مع قيام الاحتمال ، سواء كان اللفظ ظاهرا فيه أو كان مجملا ، وإنّما لا يحسن مع صراحتة وغايه ظهوره كما في المثال المذكور.

ومنها : أنّه لو دلّ على المفهوم لكان قوله : «أدّ زكاه السائمه والمعلوفه» و «أحسن إلى المحتاج والغني» متهافتا متناقضا لمكان دلالة المفهوم.

ويدفعه : ما عرفت من الفرق البيّن في ذلك بين النصّ والظاهر ، إذ لا مانع من

---

(١) الإسرائ : ٣١.

الخروج عن مقتضى الظاهر بقيام القرينه على خلافه ، سيما إذا كان الظهور من الإطلاق بخلاف النصّ.

ومنها : أنّ المقصود من الوصف إنّما هو تمييز الموصوف ، كما أنّ المقصود من الاسم تمييز المسمّى ، فكما لا- يفيد تعليق الحكم على الاسم اختصاص الحكم به فكذا التعليق على الوصف وقد حكى فى الأحكام الاحتجاج بذلك عن أبى عبد الله البصرى والقاضى عبد الجبار.

ويدفعه بعد كونه قياسا فى اللغة ، منع كون المقصود من الوصف مجرد تمييز الموصوف ، ومع تسليمه فالفرق بين الأمرين ظاهر ، فإنّ الحاصل بالصفه تمييزه بالصفه ، بخلاف الاسم فإنّ المتميّز به نفس المسمّى ، وهو الباعث على اختلاف الفهم حيث إنّ تمييزه بالصفه قاض بتعليقه على الوصف ، وهو يومئ إلى العليّه ، فيتفرّع عليه الدلاله المذكوره ، وأيضا فذكر الاسم العامّ أوّلا ثمّ تمييزه بالصفه على وجه يخصّ بعض أفراد ذلك المسمّى يومئ إلى عدم شموله لسائر أفراد ذلك المسمّى ، وإلا لما سمّاه أوّلا على وجه الإطلاق ثمّ أعرض عنه إلى تمييزه بالوصف الخاصّ ، وهذا بخلاف ما إذا سمّى الخاصّ من أوّل الأمر.

ومنها : أنّه لو دلّ على ذلك لما استحسن أن يقال : «فى الغنم السائمه زكاه» و «لا زكاه فى المعلوفه» لكونه تكرارا لغوا ، نظرا إلى وفاء التقييد بالوصف بإفاده الحكم الثانى ، وليس كذلك قطعا.

ويوهنه وضوح الفرق بين دلالة المنطوق والمفهوم ، فكون الحكم مدلولاً على وجه الظهور لا- يمنع من التصريح به ، لتثبته فى ذهن السامع ، ولا يعدّ لغوا حتّى لا يستحسن ذكره ، سيما فى مقام التأكيد ، ومجرّد كون التأسيس أولى من التأكيد لا يثمر فى المقام مع شيوعه أيضا ، بل قضاء بعض المقامات بالإتيان به.

ومنها : أنّه لو ثبت هناك دلالة المفهوم كما ثبت دلالة المنطوق لجاز أن يراد منه المفهوم خاصّه ، كما أنّه يجوز إرادته المنطوق وحده ، وليس كذلك قطعا ، ووهنه واضح ، لظهور كون دلالة المفهوم تابعه لدلاله المنطوق حاصله بسببه فكيف يمكن حصولها من دونها بخلاف العكس؟

ومنها : أنه ليس في لغة العرب لفظ واحد يفيد المتضادين ويدلّ على حكمين مختلفين بالإيجاب والسلب.

ووهنه أوضح من جميع ما تقدّم عليه ، لوضوح وجوده في كلام العرب ، كما في مفهوم الحصر وغيره ممّا ثبت من المفاهيم ، ولو بنى على إنكار الجميع فأى مانع من ثبوته في المقام ونحوه بعد قيام الدليل عليه؟ وليس مشتقاً على التضادّ الممتنع ، لوضوح اختلاف المتعلّقين.

### قوله : (لعمري تعليقه عليها عن الفائدة ... الخ).

هذه الحجّة هي الحجّة المعروفة للنفاه ، وظاهرها يعطى أنّ القائل بثبوت المفهوم في المقام لا يقول به من جهة الوضع ، وإنّما يقول به من جهة العقل ، وعدم خلوّ التقييد عن الفائدة ، إذ لو لم يستقلّ في مقام انتفاء الحكم بانتفاء الوصف كان التقييد لغوا ، ولا بدّ للعاقل من التحرّز عنه ، كتكرار كلام واحد مرّات عديدة زائداً على ما يطلب من التأكيد فإنّه لغو يجب الاجتناب عنه ، إلّا أنّه لو أتى به لم يكن استعماله مجازاً ، وحيث إنّ جرى البناء في المخاطبات على عدم حمل كلام العقلاء على اللغو مهما أمكن كان ذلك شاهداً على إرادته انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ، ولا فرق في ذلك بين كلام الحكيم وغيره من العقلاء. نعم ، يزيد الدلالة وضوحاً لو كان المتكلّم حكيماً ، ويختلف الحال فيها بحسب اختلافه في مراتب الحكمه.

ويمكن تقرير الدليل المذكور على وجه يفيد الوضع بأن يقال : إنّ التوصيف لو لم يرد به إفاده ذلك كان لغواً ، فينزّه الواضع عن وضعه كذلك ، فلا بدّ أن يكون موضوعاً للدلالة على أمر مفيد ، وليس ذلك إلّا ما ذكر من انتفاء الحكم بانتفائه.

وأنت خير بوهن هذا التقرير ، فإنّ التوصيف إنّما قرّر بالوضع النوعي لإفاده اتّصاف موصوفه بالوصف المذكور ، تقول : «رأيت زيد العالم» أو «زيد العالم جاءني» أو «رأيت رجلاً عالماً» ونحو ذلك ، وذلك فائده معتدّ بها ملحوظه للواضع ، كافيّه في وضعه النوعي ، وحينئذ فلا بدّ للمستعمل من ملاحظه الفائدة

عند استعماله بأن لا يكون بيان الوصف المذكور في المقام خاليا عن الفائدة ، فهذا أمر يرجع إلى حال المستعمل ولا ربط له بالوضع.

### قوله : (إذا لم تظهر للتخصيص فائده سواه ... الخ).

يريد بذلك أنه لما كان إرادته نفي الحكم عن غير محلّ الوصف من جهة التحرّز عن اللغو وعدم خلوّ التوصيف عن الفائدة فإن ظهرت هناك فائده اخرى كانت كافيّه للخلوص عن اللغو ، ولم يكن هناك داع إلى إرادته النفي المذكور ، ومجرّد احتمال إرادته أيضا لا يكفي في الحمل عليه. نعم ، لو كان موضوعا لذلك لم يكن مجرّد ظهور فائده اخرى صارفا عن معناه ، لإمكان اجتماع الفائدتين ، ففيما ذكره من خروجه إذا عن محلّ النزاع إشارة أيضا إلى عدم كون النزاع هنا من جهة الوضع ، إلّا أن يدعى اختصاص الوضع بغير الصورة المفروضة ، وهو كما ترى.

### قوله : (إنّ المدعى عدم وجدان صورته ... الخ).

لا- يخفى أنّ بناء الاعتراض المذكور على كون محلّ النزاع فيما إذا لم يظهر حصول فائده من تلك الفوائد في المقام ، إذ مع ظهور حصولها يكتفى بها قطعا في الخروج عن اللغو ، فلا حاجة إلى اعتبار الفائدة المذكوره ، لأنّه إذا لم يحتمل حصول فائده سواه حتّى يقال بعدم وجدان صورته لا يحتمل حصول فائده من تلك الفوائد ، فكأنّ المعارض فصل في كلام المجيب - حيث ذكر عدم انحصار الفائدة في ما ذكر وأنها كثيره - بأنّه إن ظهر حصول فائده من تلك الفوائد في المقام اكتفى بها ، ولا نزاع إذا في انتفاء المفهوم ، وأما مع عدم ظهور شيء من تلك الفوائد فالفائده المذكوره راجحه على غيرها ، وإليها ينصرف الإطلاق فيتمّ المدعى ، وحينئذ فكان حقّ الجواب المنع من الظهور والانصراف المذكور ، فإنّ الاجتماع إنّما يكون ملزوم اللغو والعراء عن الفائدة لو لم نقل بملاحظه الفائدة المذكوره ، وذلك إنّما يلزم لو لم يحتمل فائده من تلك الفوائد ، لا ما إذا لم يظهر حصول فائده سواه ، لوضوح أنّه مع قيام احتمال بعض منها يرتفع الحكم باللغويه فلا يتمّ الاحتجاج.

ودعوى ظهور الفائده المذكوره بين الفوائد عند الدوران بينها ممّا لم يؤخذ في الاحتجاج المذكور ، مضافا إلى عدم قيام دليل عليه ، على أنّه لو سلّم ذلك فإنّه سلّم مجرد الأظهرية في الجملة ولا يبلغ حدّ الدلالة بحيث يوجب صرف اللفظ إليه عرفا فأقصاه الإشعار حسب ما قدّمنا ، وأين ذلك من المدعى؟

ويمكن تنزيل كلام المجيب على ذلك ، فليس مقصوده تسليم ما ذكره المعترض من الشرط والقول بحصول ذلك الشرط في جميع الموارد حتّى يرد عليه أنّ الشرط المذكور هو الظهور دون مجرد الاحتمال ، بل أضرب عمّا ذكره ، حيث إنّ الاشتراط المذكور لا ربط له بدفع الاعتراض.

فتبيّن أنّ المدعى عدم وجدان صورته لا- يحتمل فائده من تلك الفوائد ، ومجرد الاحتمال المذكور كاف في الاستغناء عن خصوص الفائده المذكوره ، ويحصل به الصون عن لزوم اللغو ، وإن لم يكن تلك الفائده ظاهره فالفائده المفروضة وإن لم تكن متحقّق الحصول أيضا إلّا أن مجرد احتمالها في المقام كاف في دفع الحكم بغيرها لدفع محذور اللغويّه فيحتاج إذا إثبات ما سواه إلى قيام دليل آخر.

### قوله : (وإنما هو كونه بيانا للواضحات).

فيه : أنّه لو كان السبب ذلك لجرى مع انتفاء التقييد ، وليس كذلك ، فلو كان الاستهجان المذكور من الجبهه المذكوره لكان قوله : «الإنسان لا يعلم الغيب» مثله في الاستهجان وليس كذلك قطعا ، فإنّ الحكم المذكور وإن لم يخل عن غضاضه توضيح الواضح إلّا أنّ في صورته التقييد غضاضه اخرى أعظم منها ويعدّ الكلام من جهتها مستهجنا عرفا ، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ للقول المذكور حججا اخرى لا بأس بالإشارة إليها.

منها : أنّ أبا عبيده القاسم بن سلام من أجلاء أهل اللغة وقد قال بدلاله المفهوم في المقام ، حيث ذكر في بيان قوله عليه السلام : «لِيَ الْوَاحِدِ يَحِلُّ عَقُوبَتُهُ وَعَرَضُهُ» أنّه أراد به أنّ من ليس بواحد لا- يحلّ عرضه ولا- عقوبته. وقال في قوله عليه السلام : «مطل الغنيّ ظلم» أنّ مطل غير الغنيّ ليس بظلم. وقال في قوله عليه السلام : «لئن يمتلئ

بطن أحدكم قيحا خيرا من أن يمتلئ شعرا» وقد قيل: إنما أراد من الشعر هجاء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: لو كان ذلك المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة وامتلاء الجوف معنى، فإن القليل من ذلك ككثيره.

واجيب عنه: بأنه مجتهد في ذلك، ولا يكون اجتهاده حججه على غيره من المجتهدين المخالفين له، ولو سلم كون ذلك نقلا عن أهل اللغة فهو من نقل الآحاد، فلا ينتهض حججه في إثبات مثل هذه القاعده اللغويه.

وبأنه معارض بمذهب الأخفش، حيث حكى عنه إنكار المفهوم المذكور، وهو أيضا من أهل اللغة.

وبأنه لا دلالة في كلامه على فهمه نفى الحكم عن فاقد الصفه من مفهوم الوصف، فلعله فهم ذلك من جهه الأصل واختصاص النص بغيره، لا لدلاله اللفظ على نفيه.

والجميع مدفوع. أما الأول فبأن كثيرا مما ذكره أهل اللغة وعلماء العربيه مبنى على اجتهاده، وقد جرت طريقه على الرجوع إلى أقوالهم لكونهم من أهل الخبره، وانسداد سبيل العلم إلى المعانى اللغويه غالبا من غير جهتهم، فلا مناص من الرجوع إلى كلامهم حسب ما قرّر في محلّه.

أو يقال: إنّ الأصل في جميع ما يذكرونه من اللغة البناء على النقل حتى يتبين الخلاف، وإلا سقط الرجوع إلى كلامهم، وفيه سدّ لباب إثبات اللغات، ومخالف لما اتفقت الكلمه عليه من الاحتجاج بكلامهم والرجوع إلى كتبهم.

وأما الثانى موهون جدا، فإنّ المدار في إثبات اللغات على نقل الآحاد.

وأما الثالث فبأنّ المثبت مقدّم على النافى في مقام التعارض، هذا إن ثبت الحكايه المذكوره عن الأخفش، فقد يستفاد من العضدى إنكاره لذلك.

وأما الرابع فبأنّ ما حكى عنه في غايه الظهور في فهم ذلك من التعليق بالوصف، سيّما ما حكى عنه في الروايه الأخيره، والأظهر في الجواب عنه ما عرفت من حصول الإشعار في التعليق المذكور، وأنه يبلغ درجه الدلاله بعد قيام



أدنى شاهد عليه. والظاهر حصوله في الأخبار المذكورة نظرا إلى مناسبه الوصف ، وأن الظاهر عدم ملاحظه فائده اخرى في التعليق المفروض سوى انتفاء الحكم بانتفائه ، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك.

ومنها : ما حكى عن ابن عباس من منع توريث الاخت مع البنت ، احتجاجا بقوله تعالى : (إِنَّ امْرَأَتَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ) (١) ففهم من تقييد توريث الاخت بعدم الولد الصادق على البنت عدم توريثها مع وجودها ، وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن.

واجيب عنه باحتمال استناده في ذلك إلى الأصل ، واستصحاب النفي الأصلي بعد اختصاص الآيه بالصورة المذكوره.

ويدفعه : أنه لا- وجه لإجراء الأصل في المقام ، للعلم بانتقاله من الميّت إلى أحد الشخصين ، فعند دورانه بينهما لا وجه لتعيين أحدهما من جهه الأصل ، فليس الوجه فيه الاستناد إلى الأصل ، ويجرى فيه أيضا سائر الإيرادات المتقدمه وأجوبتها.

والحقّ في الجواب : أن ذلك استناد إلى مفهوم الشرط ، لكون الشرط في ظاهر الآيه مجموع القيد والمقيّد الحاصل رفعه برفع القيد المذكور ، ومع الغضّ عن ذلك فقد يكون فهمه ذلك من جهه ملاحظه المقام ، وقد عرفت أنّ ذلك غير بعيد بعد شهاده المقام به.

ومنها : أنّ المتبادر عرفا فيما لو قال لو كيّله : «اشترى لي عبدا أسود» عدم الشراء للأبيض ، فلو اشترى الأبيض لم يكن ممثلا. وكذا لو قال لزوجه : «أنت طالق عند دخولك الدار» فهم انتفاء الطلاق مع عدم الدخول في الدار ، وبأصالة عدم النقل يثبت كونه كذلك لغه.

ويدفعه : أنّ عدم جواز شراء غير ما يصفه إنّما هو لعدم شمول الوكاله ، فلا تتحقّق الوكاله بالنسبه إليه لا لدلاله العبارة على نفي الوكاله فيه ، وكذا الحال

---

(١) النساء : ١٧٦.

فى الطلاق فانفهام ذلك إنّما هو من جهه الأصل المقرّر فى الأذهان بعد اختصاص اللفظ بغيره ، ولا ربط لذلك بدلاله المفهوم.

وبعباره اخرى : إنّما يفيد ذلك عدم شمول الحكم المذكور فى الخطاب المفروض لغير الأسود ، فلا يجب عليه شراء غير الأسود بهذا الخطاب ، وهو ممّا لا كلام فيه قد اتّفق عليه القائلون بحجّيه المفهوم ومنكروها ، ولا ربط له بدلاله المفهوم ، والقدر المسلّم من التبادر فى المقام هو هذا المقدار. وأمّا دلّالته على عدم وجوب شراء غير الأسود مطلقا وعدم كونه مطلوب له رأسا ليفيد الكلام حكّمين : أحدهما إيجابى والآخر سلبى فلا ، ودعوى تبادره فى المقام ممنوعه ، وهو ظاهر.

ومنها : أنّ الغالب فى المحاورات - سيمّا فى كلام البلغاء - إرادته المفهوم من الأوصاف ، وقصد الاحتراز من القيود ، فالظنّ يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب.

وفيه : أنّ إرادته الاحتراز من القيود وصفا كانت أو غيرها لا- ربط لها بدلاله المفهوم ، حسب ما مرّت الإشاره إليه ، فإنّ قضيه ذلك إخراج الوصف المذكور ما ليس بتلك الصفه عن مدلول الكلام ، فلا يشمله الحكم المذكور ، ولا يفيد ثبوته له ، ولا دلّاله فيه على عدم ثبوت ذلك الحكم له بحسب الواقع كما هو المدعى ، إلّا مع قيام قرينه عليه ، كما إذا اورد ذلك فى الحدود ، حيث إنّّه يعتبر فيها المساواه للمحدود ، فلو كان المحدود صادقا فى الواقع مع انتفاء الوصف وغيره من القيود المأخوذه فى الحدّ لم يكن الحدّ جامعا ، فلا يصحّ التحديد ، فيقوم شاهدا على إرادته المفهوم هناك.

ودعوى كون الغالب إرادته المفهوم عند ذكر الأوصاف محلّ منع ، ولو سلّم فأقصى الأمر حصول الأغلبيه فى الجملة ، وبلوغها إلى درجه تفضى بانصراف الإطلاق إليه محلّ منع.

ومنها : أنّهم اتّفقوا على كون الوصف من المخصّصات ، كالشرط والغايه ونحوها ، وقضيه ذلك انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ، ولو كان الحكم ثابتا مع انتفاء الوصف أيضا لم يكن العامّ مخصّصا.

ويدفعه : ما عرفت من أنّ قضيّه التخصيص إخراج ذلك البعض عن العام ، فلا يشمل الحكم المدلول بالعباره ، سواء كان ذلك الحكم ثابتا له في الواقع أو لا- ، ولا- دلالة في مجرد التخصيص على ثبوت خلاف ذلك الحكم بالنسبة إلى المخرج ، وقد مرّ تفصيل القول فيه .

ومنها : أنّ أهل اللغة فرّقوا بين الخطاب المطلق والمقيّد بالصفه ، كما فرّقوا بين الخطاب المرسل والمقيّد بالاستثناء . فكما أنّ الخطاب المقيّد بالاستثناء يفيد نفي الحكم بالنسبة إلى المخرج بالاستثناء فكذا الحال في المقيّد بالوصف بالنسبة إلى المخرج بسبب التوصيف ، فلا يكون المخرج مسكوتا عنه كما يقوله المنكر للمفهوم .

وفيه : أنّه قياس في اللغة ، مضافا إلى الفرق الظاهر بين الأمرين ، نظرا إلى حصول التبادر في الاستثناء ، بخلاف الوصف حيث لا يفهم منه ثبوت خلاف ذلك الحكم لفاقده ، غايه الأمر أن يفيد اختصاص الحكم المذكور به ، كما مرّ .

ومنها : أنّه لو كان التقييد بالصفه دالّا على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف كان أفيد ممّا لو كان غير المتّصف بها مسكوتا عنه ، لاشتمال الأوّل على بيان حكمين ، بخلاف الأخير .

وفيه : أنّ مجرد الأفيديّه ليس من أدلّه الوضع وأماراته ، بل لابدّ من الرجوع إلى أماره الحقيقه ، وعلى فرض انتفائها يلزم الرجوع في الزائد إلى مقتضى الأصل ، فيحكم بكون المشترك بين الوجهين موضوعا له في الجملة ، ويتوقّف في القدر الزائد ، ومجرد الأفيديّه لا يقضى بتعلّق الوضع بالقدر الزائد .

ومنها : أنّ التعليق بالصفه كالتعليق بالعلّه ، فكما أنّ الثاني يوجب نفي الحكم لانتفاء العلّه فكذا الأوّل .

ويدفعه : أنّه قياس في اللغة ، ومع ذلك فالفرق بينهما ظاهر ، ضروره انتفاء المعلول بانتفاء علّته ، بخلاف الوصف ، إذ لا دليل على حصول الانتفاء بانتفائه ، مضافا إلى ورود المنع على الثاني أيضا قد يخلف العلّه علّه اخرى ، ولذا لم يقل أحد من المنطقيين بكون رفع المقدّم قاضيا برفع التالي .

ومنها : أنّ التخصيص بالذكر لا بدّ له من مخصّص ، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّح ، ونفى الحكم عن غير محلّ الوصف صالح لذلك ، وليس هناك شيء آخر بحسب الظاهر ليكون داعياً إلى التخصيص ، فالظاهر أنّه المخصّص في المقام ، إلّا أن يظهر مخصّص آخر ، ولا بحث حينئذ ، مضافاً إلى مناسبة الملاحظه والاقتران الظاهر إلى ذلك .

ويدفعه : أنّ الفائده المذكوره وإن صحّ أن تكون باعته على ذلك إلّا أنّ الأمر غير منحصر فيها ، واحتمال غيرها من الفوائد قائم في كثير من المقامات ، ولا ترجيح ، ومع انحصار الفائده فيها ولو ظننا فلا كلام .

نعم ، ربّما يقال بأظهرية الفائده المذكوره عند عدم ظهور فائده اخرى في المقام على ما هو محلّ الكلام كما مرّ ، لكن ليست بتلك المثابه من الظهور . وكذا الحال في ملاحظه المناسبه والاقتران فلا يبلغ حدّ الدلاله ليتمكن الاتّكال عليه في مقام الاستفاده .

وأما حجّه أبي عبد الله البصرى على التفصيل المذكور فكأنّها استظهار ذلك منه في الصور الثلاث بحسب فهم العرف دون غيرها من الموارد ، وقد عرفت أنّ مرجع ذلك ما ذكرناه من القول بعدم دلالة نفس التعليق على ذلك ، كما هو مورد البحث في المقام ، وإنّما يستفاد ذلك منه في ما ذكره إن سلّم بحسب اقتضاء المقام ، وهو أمر (١) آخر لا- يأبى عنه القائل بالنفى المطلق ، لوضوح أنّه لا يقول بعدم إمكان أن ينضمّ إلى الكلام من القرائن الحاليه والمقالتيه ما يفيد معنى الانتفاء عند الانتفاء ، سواء كان على وجه التنصيص أو الظهور ، وإنّما يقول بعدم دلالة التعليق على ذلك ، لا بدالته على خلافه .

وقد يقال : إنّ كلام القائل بإطلاق النفي يدلّ على أنّ التعليق على الوصف لا يدلّ على الحكم المذكور في شيء من المقامات ، والمفصل يقول بالفرق بين

---

(١) من هنا إلى ص ٥٩٩ لا يوجد في نسخه (ق).

الموارد الثلاثة وغيرها ، فيرجع الكلام في ذلك إلى الكلام في أنّ الخصوصيّة الحاصله في الصور الثلاث هل تفيد الانتفاء عند الانتفاء ، أم لا؟ فالأوّل يقول بالثاني ، وعدم الفرق بين الموارد في ذلك.

نعم ، يمكن أن يقترن الكلام بكلام آخر يدلّ على ذلك ، والثاني يقول بالأوّل على ما هو الحال في التفصيلات المذكوره في سائر المسائل ، إذ لا يمكن القول به في شيء من المقامات إلّا بدعوى اختصاص بعض الصور بما يميّزها عن غيرها في الحكم.

والأوجه أن يقال : إنّ القائل بالتفصيل إن ادّعى أنّ نفس التعليق على الوصف في تلك الصور الثلاث يدلّ على انتفاء الحكم بانتفائه صحّ مقابلته بالقول بالنفي المطلق ، بخلاف ما إذا كان غرضه إسناد الدلالة إلى خصوصياتها ، لرجوعه إلى أمر آخر ، وهو : أنّه هل في تلك الخصوصيات ما يفيد المعنى المذكور ، أم لا فيوافق القول الآخر في عدم دلالة التعليق على الوصف على ذلك مطلقاً؟

فإن قلت : إنّ الدلالة على ذلك في تلك الصور على التقديرين مستنده إلى الخصوصيّة دون نفس التعليق ، وإلّا لعمّ الحكم ، فما الفرق بينهما؟

قلت : فرق بين القول بقيام الدلالة بنفس التعليق على الوصف بشرط حصوله في تلك الموارد ، والقول بحصولها من القرائن المنضمّة إلى التعليق ، فإنّ الأوّل عين القول بالتفصيل ، والثاني راجع إلى إطلاق النفي ، وظاهر القول المذكور بالتفصيل هو الأوّل.

ويمكن الاعتراض عليه بوجوه :

الأوّل : المنع من دلالة الوصف على ذلك في الموارد الثلاثة ، لإمكان استناد الدلالة في تلك المقامات على تقديرها إلى الخصوصيات الحاصله فيها ، بل هو الظاهر ، فيخرج عن محلّ المسألة ويندرج في مفهوم البيان والعدد ونحوهما. وليس شيء من ذلك من مفهوم الوصف في شيء. ويشهد به عدم ظهور الفرق في تلك الصور بين التعليق على الوصف أو اللقب مع توافق الفريقين على إطلاق

القول بنفى دلالة الثانى ، ولو تمّ التفصيل المذكور فى مفهوم الوصف لزم القول بمثله فى مفهوم اللقب أيضا ، لجريان كلام المفصّل فيه بعينه. فإنّ المحكّي عنه تمثيل القسم الأوّل بما إذا قال : «خذ من غنمهم صدقه» ثمّ بيّنه بقوله : «فى الغنم السائمه زكاه». ونظيره فى اللقب أن يقول خذ من أموالهم صدقه ثمّ بيّنه بقوله : «فى الغنم زكاه».

وتمثيل القسم الثانى بخبر التخالف ، وهو قوله عليه السلام : «إن تخالف المتبايعان فى القدر أو فى الصفه والسلعه قائمه فليتحالفا وليترادا». وهو إن لم يرجع إلى مفهوم الشرط أمكن اعتباره من حيث التقييد بالقدر والصفه فيه أيضا ، وكان غرض المفصّل من جهه التقييد فيه بقيام السلعه ، فإنّه من الوصف ، أو دلالاته على توصيف المتبايعين بالمتخالفين فى القدر والصفه أو بناءه على إرجاع جميع جهات التخصيص إلى الصفه ، كما يظهر من جماعه.

وتمثيل القسم الثالث بما مرّ من قوله : «احكم بشاهدين» والشاهد الواحد داخل فيه ، فيدلّ على عدم الحكم به ، وهو راجع إلى مفهوم اللقب بناء على شموله لمفهوم العدد أو قريب منه.

الثانى : أنّ الفرق بين القسمين الأوّلين غير ظاهر ، لرجوع البيان إلى التعليم والتعليم إلى البيان ، فلا يكون هناك أمران مختلفان.

وفيه : أنّ المفروض فى الأوّل وروده بعد صدور الحكم على سبيل الإجمال على نحو ما جاء فى بيان جملة من العبادات والمعاملات ، وسائر الموضوعات الشرعيّه من الأفعال بعد ثبوت أحكامها على الإجمال ، كما فى الوضوء البيانى ، والصلاه الوارده فى حديث حمّاد ، والحجّ الواقع بعد قوله عليه السلام : «خذوا عنّى مناسككم» إلى غير ذلك.

والأقوال كسائر الأخبار الوارده فى بيان الماهيات المجمله ، فيجرى ذلك مجرى قولك : الوضوء كذا والصلاه كذا ، فيدلّ ذلك على اعتبار كلّ واحده من الخصوصيات الوارده والكيفيات الواقعه فى ماهيات تلك الامور المجمله ، حتّى

تثبت خلافه من الخارج ، على ما هو الحال في الحدود والتعريفات المذكوره في العلوم ، للزوم أطرادها وانعكاسها ، بخلاف الثاني فإن الغرض منه وروده في مقام التعليم وإعطاء القاعده ابتداء من غير أن يكون مسبقا بوروده مجملا ، أو مع قطع النظر عنه ، فيدلّ على اعتبار كلّ واحد من القيود المأخوذه فيه في الحكم ، إذ لا يتمّ التعليم وبيان القاعده إلّا بذلك ، وتلك الخصوصيّة قد تظهر من وروده عقيب السؤال عن مطلق الحكم ، لضروره تطابق الجواب والسؤال ، وقد يظهر من قرائن الأحوال .

الثالث : أنّ ما ذكر في القسمين على إطلاقه غير ظاهر ، فإنّ الكلام كما قد يقع مسوقا لبيان تمام الحكم المجعول في جميع مواردّه فيدلّ على انتفائه بانتفاء كلّ من القيود المأخوذه فيه وصفا كان أو لقبا أو غيرهما كذا قد يكون مسوقا لبيان ثبوت الحكم في المقام المخصوص ، نظرا إلى تعلق الغرض ببيانه دون غيره ، أو لحصول مانع من بيان الحكم في غيره ، فلا يدلّ انتفاء القيد المأخوذ في الكلام بمجرّده على انتفاء الحكم في سائر الموارد وإن كان من الأوصاف ، إلّا على القول باعتبار مفهوم الوصف ، وقد يشكّ في ذلك فلا يمكن الاستدلال بوروده في مقام البيان بعد قيام الاحتمال .

وفيه : أنّ الغرض من ورود الكلام في مورد التعليم والبيان ليس على ما ذكر ، كيف ! وهذا المعنى حاصل في مطلق الكلام ، لوضوح أنّ المتكلّم الشاعر إنّما يريد بكلامه إفاده المعنى المقصود كائنا ما كان ، فكيف يعقل ورود الكلام في غير مورد البيان؟ وإنّما يعقل التفرقه بذلك في الأفعال .

بل الغرض من التفصيل المذكور : أنّ التعليق على الوصف أو غيره قد يكون في مقام البيان وإعطاء القاعده ، فلا بدّ من إناطه الحكم به ، وقد يقع لغيره من الفوائد ، كتعلق الحاجه به ، أو وقوع السؤال عنه ، فإنّ الجواب وإن كان تعليما لحكمه لا محاله إلّا أنّ التعليق المفروض ليس لبيان الحكم لعدم ارتباطه به وعدم مدخلّيته فيه وإنّما جيء به لبيان محلّ الحاجه أو لغيره من الفوائد الخارجه

عن محض البيان ، فالانتفاء عند الانتفاء إنما يستفاد من التعليق كأن الغرض منه تعليم الحكم، وإلا لما كان لذكره مدخلية في مقام التعليم ، فيظهر منه ورود التعليق المذكور لإفادته مناطا للحكم ، وإن احتمل أن يكون تخصيصه بالذكر لفائده اخرى أيضا إلا أن ما ذكر أظهر بقرينه المقام ، لكنك قد عرفت أن الفرض المذكور خارج عن محل المسألة.

الرابع : أن ما ذكر في الصورة الثالثة إنما يتصور حيث يتعلّق الحكم بالعدد المعين ، فيفيد نفيه عمّا دونه ، أو بالمركب فيفيد نفيه عن بعض أجزائه وصفا كان أو لقبا أو غيرهما. ومن المعلوم أن تعليق الحكم على العدد المعين أو المركب المخصوص قد يفيد انتفاءه في أبعاضهما ، نظرا إلى انتفاء الكلّ بانتفاء جزئه ، وقد لا يفيد ذلك ، وذلك حيث يتعلّق بعض الأغراض ببيان حكم ذلك الموضوع دون غيره ، وقد يفيد ثبوت الحكم في البعض من ذلك بطريق أولى فيدرج في مفهوم الموافقه ، كما يأتي بيانه في مفهوم العدد إن شاء الله. فمن البين اختلاف الحال في ذلك بحسب اختلاف المقامات ، فلا معنى لإطلاق القول بثبوت المفهوم في المقام المذكور.

وأما القول بالوقف فمأخذه القدرح في أدلّه الفريقين ، أو دعوى تعارض الأدلّه من الجانبين وانتفاء المريح في البين ، وحينئذ فمن المعلوم أن قضيه الأصل عدم الدلالة ، فإنّ الحكم بثبوت الدلالة كالحجّيه يتوقّف على قيام الشاهد عليه والعلم به ، وكذلك الأصل عدم تعلّق قصد الواضع بإفاده المفهوم المفروض ، فإذا شكّ في الدلالة الوضعيه كان الأصل عدم الوضع ، وكذا الحال في الدلالة العقلية ، أو في قيام القرينه على إرادته المعنى المذكور ، فمع الشكّ في ذلك يصحّ نفيه بالأصل ، وحينئذ فنقول : إن كان هناك عموم أو إطلاق يدلّ على ثبوت الحكم في غير محلّ النطق أو على نفيه فيه تعين الأخذ به ، إذ لا يمكن رفع اليد عن الدليل بالشكّ. هذا إذا لم يكن هناك معارضة بين المطلق والمقيّد ، كما إذا قال المولى لعبده : «أكرم العلماء» ثم قال : «أكرم العلماء الفقهاء».



وتوهم الإجماع على إثبات المفهوم في تلك الصورة وحمل المطلق لأجله على المقيّد كما يظهر من كلام شيخنا البهائي رحمه الله ، وهم فاحش ، بل يتوقّف على القول بإثبات المفهوم ، ويأتى فيه الخلاف الواقع في المفهوم. إنّما يتم دعوى الإجماع مع ثبوت المعارضه بين المطلق والمقيّد من غير تلك الجبهه ، كما في المثال السابق ، وهو قوله : «أعتق رقبه» و «أعتق رقبه مؤمنه» لاستناد الحكم فيه إلى ظهور الأمر الثاني في الوجوب التعييني ، فلا بدّ معه من حمل المطلق على المقيّد ، والإجماع على الحمل إنّما يسلم في مثله ولا ربط له بدلاله المفهوم ، إلّا أنّها على القول بها مؤكّده للحمل ، ولا يتصوّر التفرقه في ذلك على القولين بين سبق المطلق أو تأخّره ، مع أنّ مقتضى التعليل المنقول عن شيخنا رحمه الله المشار إليه الفرق بينهما في ذلك ، كما مرّت الإشارة إليه ، ولم يقل به أحد ، مضافا إلى ما يرد عليه ممّا تقدّم ذكره.

وأما إذا لم يكن هناك عموم أو إطلاق يدلّ على ثبوت الحكم في فاقد الوصف أو نفيه فاللازم رجوع الواقف في ذلك كالنافى إلى مقتضى الأصل العملي ، لعدم ظهور الدليل الاجتهادي في محلّ المسأله على التقديرين ، إلّا أنّ الثاني يقول بانتفائه ، والأوّل إنّما يقول بعدم ظهوره ، فلا بدّ له من الفحص عن حاله بالقدر المعّبر فيه ، ومعه يتعيّن الرجوع إلى الأصل ، فإن اقتضى البراه أو الاشتغال لزم البناء على أحدهما في ذلك ، وإلّا تعيّن الأخذ بحاله السابقه في موارد الاستصحاب والعمل بمقتضى الاحتياط في موارد ، فالحال في ذلك يختلف باختلاف المقامات على حسب اختلاف الاصول العمليّه في موارد.

وقد ظهر ممّا مرّ في تقرير كلام شيخنا المشار إليه : حجّج القول الرابع المستفاد منه وجوه الاعتراض عليه ، وإنّما استفيد هذا القول من كلامه قدس سره على حسب ما فهمه في ذلك ، لدلالته على تصويب القول بالتفصيل فيه ، وزعمه بناء القوم عليه وإن لم يوافق عليه أحد منهم. وعلى هذا فيمكن استفاده أقوال اخر في المسأله من كلام جماعه من الاصوليين ولو في غير المقام.

منها : التفصيل بين ذكر الموصوف في الكلام واعتماد الوصف عليه وعدمه ، فإنّ الاستفادة من كلام غير واحد منهم عدّ القسم الثاني من مفهوم اللقب مع القول بعدم حجّيت ، بل دعوى الوفاق عليه ، واختصاص محلّ المسأله بالقسم الأوّل ، كما نصّ على ذلك بعضهم في تعليق الحكم على الفاسق في آيه النبأ عند ردّ الاحتجاج بها على حجّيه أخبار الآحاد. وربّما يظهر ذلك أيضا من تقرير بعضهم لمحلّ النزاع ، فإنّ منهم من عبّر عن محلّ المسأله بأنّ تعليق الحكم على الذات موصوفه بأحد الأوصاف ، كقوله عليه السلام : «في الغنم السائمه زكاه» هل يدلّ على انتفاء الحكم عمّا ليس له تلك الصفه كما في غايه المأمول.

ومنهم من عبّر عنه بالخطاب الدالّ على حكم مرتبط باسم عامّ مقيد بصفه خاصّه ، كما في الإحكام والمنيه وغيرهما.

والوجه فيه : أنّ العمده في إثبات المفهوم عند القائلين به هو لزوم اللغو في الكلام على تقدير مساواه الموصوف لغيره في الحكم المعلق عليه ، وذلك إنّما يتمّ مع ذكر الموصوف وتخصيصه بالوصف بعد التعميم ، أمّا مع عدمه فلا يلزم ما ذكر.

غايه الأمر قصر البيان على حكم مورد الوصف ، ولا يرد المحذور المذكور على من قصده بالبيان دون غيره.

وفيه : أنّ المستند في إثبات المفهوم المذكور لا ينحصر في ما ذكر ، لإمكان استنادهم في ذلك إلى إشعار الوصف بالعليه. ومن البين عدم التفرقه بين المقامين في ذلك ، ولو سلّم الانحصار أمكن أن يقال : إنّ العدول عن العنوان الأعمّ إلى المقيد بالوصف الخاصّ في كلام البلغاء لا يقع إلّا لفائده وخصوصيته في ذلك ، وأظهر الفوائد وأكملها هو إرادته الانتفاء عند الانتفاء ، حسب ما قرّره في الاحتجاج بذلك ، ويجرى في المقامين ما أوردوه في الحجّه المذكوره من النقص والإبرام.

غايه الأمر أن تكون الدلاله عند القائل بها مع ذكر الموصوف أوضح وأظهر ، وذلك لا يوجب التفرقه بينهما في أصل الحكم.

ويشهد بذلك : أنّ كلام الأكثر في عنوان المسأله يعمّ المقامين.

ففي كلام السيد وجماعه من الاصوليين : أنّ تعليق الحكم بصفته لا يدلّ على انتفائه بانتفائها.

وفي الغنيه : أنّ تعليق الحكم بصفه ليس بدالّ على نفيه عمّا انتفت عنه.

وفي العده : أنّ الحكم إذا علّق بصفه الشيء هل يدلّ على أنّ حاله مع انتفاء ذلك الوصف بخلاف حاله مع وجوده؟

وفي المعارج : تعليق الحكم على الصفه لا يدلّ على نفيه عمّا عداها.

وفي النهايه : أنّ تقييد الحكم بالوصف هل يدلّ على نفيه عمّا عداه؟

وفي التهذيب : الحقّ أنّ عدم الوصف لا يقتضى عدم الأمر المعلق به.

وفي المبادئ : أنّ الأمر المقيّد بالصفه لا يعدم بعدمها.

وفي كلام جماعه منهم الغزالي والعبري التعبير عنها : بأنّ تعليق الحكم بأحد وصفي الشيء هل يدلّ على نفيه عمّا يخالفه في الصفه؟

وأما ما ذكره الآمدي في الإحكام فقد صرّح في آخر المسأله : بأنّ تخصيص الأوصاف التي تطرأ وتزول ، كقوله : «السائمه يجب فيها الزكاه» يلحق بهذه المسأله ، والحكم كالحكم نفيًا وإثباتًا ، وحينئذ فكان الأولى إدراجه في عنوان المسأله كما صنعه غيره ، ويؤيّد إطلاق التعبير في كلماتهم عن المسأله بمفهوم الوصف.

ومما يشهد بذلك أيضا : ما اشتهر في كلامهم من الاحتجاج بما نقلوه عن أبي عبيده من إثبات المفهوم في التعليق على وصفى «الغنى» و «الواجد» في الحديث مع عدم ذكر الموصوف فيهما. وتوهم بناء الاحتجاج بذلك على دعوى ثبوت الحكم في محلّ المسأله بالأولويه القطعيه بعيد عن كلامهم ، كيف؟ وهم لا يقولون به في الأصل على تقدير اندراجه في مفهوم اللقب فكيف يتمسكون به في غير مورده؟!

ومما يدلّ على ما ذكر ما اشتهر بينهم من تمثيل محلّ المسأله بمثل «في سائمه

الغنم زكاه» كما ذكره السيدان والشيخ وصاحب المنية والغزالي والبيضاوي والعبري وأبو العباس وابن شريح وغيرهم ، وإلحاقه بالموصوف المذكور بدعوى تعميمه لذكره بطريق الإضافة لا يخلو عن بعد.

ومنهم من ذكر في أمثله «مطل الغنى ظلم». وعدّ الشهيد الثاني رحمه الله منه «ليس لعرق ظالم حق». وقد صرح جماعة بالاستناد في آية النبأ إلى مفهوم الوصف ، وإن أنكره بعضهم كما مرّ. وقد يدعى كون الموصول مع الصلة من قبيل ذكر الموصوف مع الوصف ، فإنّ الموصول إمّا عامّ أو مطلق.

وفيه : أنّ دلالة الموصول لا- يتمّ إلّا بالصلة فإنّه من المبهمات ، فليست الصلة مخصّية صه للموصول أو مقيدة لإطلاقه ، إنّما هي محصّية له للمدلول معيّنه للمعنى المقصود ، فالتكليف بحمل الألف واللام في بعض الأمثلة على معنى الموصول لا يجدى في ذلك شيئاً.

ومنها : التفصيل بين كون الوصف علّه للحكم وغيره ، كما يظهر من كلام العلّامة في النهاية ، حيث قال : إنّ الأقرب أنّ تقييد الحكم به لا يدلّ على النفي إلّا أن يكون علّه. وتبعه غيره ، وكأنّه لا يريد التفصيل في محلّ المسألة ، لأنّه لا يعمّ صورته التصريح بعليّه الوصف ، لرجوعه إلى مفهوم العلّه ، وهو أمر آخر غير ما نحن فيه.

نعم ، يمكن أن يعدّ من التفصيل ما يشعر به كلام البعض من التفرقة في محلّ المسألة بين الوصف والمناسب للعليه ، كقولك : «أكرم العلماء» و «أهنّ الفسّاق» و «لا تركزن إلى الظالمين» وأمثال ذلك ، وغيره كما في المثال المعروف «في السائمه زكاه» ونحو ذلك ، فيقال بثبوت المفهوم في الأوّل دون غيره. ووجهه : ظهور الكلام عرفاً على الأوّل في إفاده العليه وإن لم يصرّح بها ، فيرجع إلى مفهوم العلّه بخلاف الثاني.

وفيه : أنّ مجرّد المناسبه إنّما يفيد صلاحيته للعليه وذلك أعمّ من الوقوع ، والقابليته حاصله في القسم الثاني أيضاً. ولو حصل الظنّ بالعليه في القسم الأوّل

أمكن المنع من التعويل عليه ، إذ الظنّ المطلق لا عبره به في إثبات العلية. ودعوى رجوعه إلى الظنّ الحاصل من الألفاظ فيندرج في الظنون المخصوصه محلّ منع ، للفرق بين ظهور اللفظ في المعنى المقصود منه ولو بالتبع بحيث يعدّ مدلولاً له عرفاً ، وحصول الظنّ بأمر آخر خارج عن مدلول الكلام ، لاندرج الأوّل في مداليل الألفاظ المعتمده في جميع اللغات ، ورجوع الثاني إلى مطلق الظنّ وإن كان للفظ مدخلية في حصوله.

ومن المعلوم أنّ كون الوصف علّه للحكم أمر خارج عن مدلول الكلام ، وإنّما استفيد ذلك من مجرّد المناسبه فيندرج في العلّه المستنبطه ، إلّا أن يدعى الإجماع على حجّيه الظنّ بالمراد من اللفظ بقول مطلق ، كما يظهر من بعضهم. ثمّ إنّ في مفهوم العلّه كلاماً تأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

ومنها : التفصيل بين الأوقاف والوصايا والندور والأيمان ونحوها ، فيعتبر مفهوم الوصف في أمثال تلك المقامات وغير ذلك فلا يعتبر ، يظهر القول به من كلام شيخنا الشهيد الثاني رحمه الله حيث قال في مفهومى الشرط والوصف : إنّ لا إشكال في دالتهما في مثل ما ذكر ، كما إذا قال : وقفت هذا على أولادى الفقراء ، أو إن كانوا فقراء ، أو نحو ذلك.

ويرد عليه : أنّ إثبات المفهوم في تلك الموارد إنّما هو لاختصاص الإنشاء بالموصوف بالوصف المفروض فينتفى في غيره ، إذ ليس للكلام الإنشائي خارج يطابقه أو لا يطابقه ، وإنّما يوجد مدلوله بنفس هذا الإنشاء المخصوص فإذا اختصّ مورده بالقيّد المخصوص انتفى عن غيره ، وهذا بخلاف تعليق الحكم الشرعى على الوصف لكونه أمراً واقعياً ثابتاً في نفس الأمر ، والكلام مسوق لبيانّه فيجربى فيه الخلاف. فما ذكر من الأمثله خارج عن محلّ المسأله.

ويشهد بذلك : أنّه لو قيّد شيئاً من ذلك بالألقاب قطعنا بانتفائه في غيرها ، كما لو وقف على زيد ، أو على المسجد ، أو أوصى لعمر ، أو وكله ، أو باع داره. أو قيّد سائر العقود والإيقاعات ببعض الألقاب إلى غير ذلك فإنّه لا يشكّ في انتفائها

فى غير مواردھا ، مع دعوى الوفاق على عدم حجّيه مفهوم اللقب ، ولو فرضنا القول بحجّيته فدلالته ظنيّه ، ودلاله الكلام على ما ذكر قطعيه فلا ريب فى خروجه عن المفاهيم .

ويدلّ على ذلك : أنّه لا يتصوّر هناك منافاه بين إيقاع المعامله على الوجه المختصّ ببعض الأوصاف أو الألقاب وإيقاعها أيضا على الوجه الآخر ولو فى زمان واحد ، فلو دلّ الأوّل على معنى الانتفاء عند الانتفاء لزم فهم المنافاه بين العقدين ، وفساده ظاهر ، للقطع بعدم تعقّل المنافاه بين بيع الدار وبيع العقار ، ولا بين بيع الدار الموصوفه ببعض الأوصاف وبين بيع الدار الاخرى . وكذا الحال فى الوقف والوكاله والوصيه والنذر وسائر العقود والإيقاعات وغيرها ، فليست الدلاله فى ذلك من المفهوم الذى هو على تقدير ثبوته من أضعف الدلالات ، بل من الوجه الذى ذكرناه ، كما لا يخفى ، وقد مرّ فى مفهوم الشرط التنبه على ذلك .

ومنها : التفصيل بين الخبر والإنشاء ، فإنّ التعليق على الأوصاف فى الإخبار ، ولا يكاد يدلّ على انتفاء المخبر به عن المخبر عنه بانتفائها فى الخارج ، غايته عدم تعلّق الإخبار به ، ولا إشعار فيه بعدم وجوده فى نفس الأمر ، كقولك : «أكرمت رجلا عالما» و «ضربت فاسقا» و «جاءنى العبد الصالح» ومررت بالمظلوم فنصرته» و «رأيت الفقير فأغنيته والظالم فأهنته» إلى غير ذلك ، فإنّ شيئا من ذلك لا يفيد نفى وقوع تلك الأفعال عن غير المتّصف بتلك الأوصاف فى الواقع ، وإنّما تعلّق الغرض ببيان المذكورات ، وهذا بخلاف الإنشاءات ، لوضوح انتفاء مدلولاتها عن غير المتّصف بالأوصاف التى علّقت عليها .

وهذا التفصيل قد يستفاد من كلام بعضهم فى غير المقام ، ومقتضاه عدم ثبوت المفهوم فى الأخبار الوارده فى بيان الأحكام الشرعيّه إلّا مع ورودها على وجه الإنشاء ، كالأمر والنهى وغيرهما ، وهو ضعيف جدّا ، لوضوح اشتراك الإخبار والإنشاء فى عدم تعلّقهما بغير المذكور ، وإمكان حصول الحكم فى الواقع بالنسبه إلى غيره بغير الإنشاء المفروض ، كما يمكن وجوده فى الخارج من غير أن يتعلّق الإخبار به إلّا بخبر آخر غير المفروض .

ومستند القائل بالمفهوم من ظهور الكلام في إناطه الحكم بالوصف أو لزوم خلوه عن الفائدة أو نحو ذلك جار في المقامين على نهج واحد ، ولذا لم يفرق أحد في مدلول الروايات المشتملة على بيان الأحكام الشرعيه بين التعبيرين.

غايه الأمر انتفاء الدلاله على المفهوم في الإخبار في جمله من المقامات ، كما يجرى مثله في الإنشاءات ، وذلك أمر آخر لا يمنع من ثبوت المفهوم في غيرها ، فلا- فرق بين قولك : «يجب إكرام الرجل العالم» وقولك : «أكرم الرجل العالم» في إفاده المفهوم وعدمها ، كما لا يخفى.

والقول بأنّ الإنشاء حيث لا خارج له يطابقه أو لا يطابقه لا يمكن تعلّقه بغير المذكور فينتفى عن غيره بخلاف الأخبار مدفوع :

أولاً : بجريانه في مطلق القيود من الألقاب وغيرها.

وثانيا : باشتراكهما في اختصاص موردتهما الشخصى بالمذكور وإمكان تعلّق نوعه بغيره.

وثالثاً : بما مرّ بيانه في مفهوم الشرط ، ويأتى توضيحه في مفهوم الغايه أيضا.

ومنها : التفصيل بين التوصيف بوصف الغير وما يؤدّي مؤداه ، كقولك : «أكرم الناس غير الكفّار وسوى الفسّاق» وغير ذلك ، فيدلّ على انتفاء الحكم بانتفاء الأوّل دون غيره ، ذهب إليه بعض المتأخّرين ، وهو خروج عن محلّ الكلام ، إذ الأوّل يجرى مجرى الاستثناء ويفيد معناه ، ولا كلام عندنا في دلّالته إذا على المعنى المذكور ، وأين ذلك ممّا نحن فيه من دلّاله التعليق على الوصف من حيث هو على ذلك؟

ومنها : التفصيل بين الوصف الصريح والوصف المفهوم من الكلام ، أو بضميمه قرائن المقام ، كالوصف المستفاد من قوله صلى الله عليه وآله : «لئن يمتلئ جوف الرجل قيحا خيرا من أن يمتلئ شعرا» (١) لدلّالته على الشعر الموصوف بالكثرة ، وظاهر الأكثر

---

(١) بحار الأنوار : ج ٧٩ ص ٢٩٢.

عدم الفرق بين المقامين ، ولذا احتجوا بقول أبي عبيده في المثال المذكور ونحوه ، إلّا أنّ ظاهر العنوان لا يتناوله.

ومنها : التفصيل بين الوصف الظاهر فى المدح أو الذمّ أو التأكيد أو الجواب عن السؤال المخصوص ، أو غيرها من الفوائد وما لا- يظهر منه سوى إناطه الحكم به ، فإنّ الأوّل يفيد التوضيح ، ونحوه لو ظهر هناك مانع من عذر أو جهاله من بيان الحكم فى غير مورد الوصف. والثانى ظاهر فى ال-احتراز ، والظاهر خروج الأوّل عن محلّ المسأله كما مرّت الإشارة إليه فى محلّ النزاع. وكذا الوصف المساوى للموصوف أو الأعمّ مطلقا ، كما فى قولك : «أشتهى العسل الحلو» لتمحّضه للتوضيح وإن أمكن إشعاره بإناطه الحكم بمطلق الحلاوه ، لكنّه ضعيف جدّا.

ومنها : التفصيل بين التوصيف بالوصف الوارد فى مورد الغالب ، كما فى قوله تعالى : (وَرَبَّابِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ) وغيره ، فلا- دلالة فى الأوّل على المفهوم ، لظهوره فى إرادته التوضيح تنزيلا- للأفراد النادرة منزله المعدوم ، فلا يظهر منه إرادته الانتفاء عند الانتفاء ، ولا أقلّ من الشكّ ، فلا يمكن الاحتجاج به. ويمكن التفصيل فى ذلك بين غلبه الوجود وغلبه الإطلاق ، ويقابل الأوّل ندره الوجود ، والثانى ندره الإطلاق. كما فرّقوا بذلك فى شمول المطلقات للأفراد النادرة وعدمه. فعلى الثانى لا يكون الموصوف شاملا- للفرد النادر من أصله ، فىكون الوصف توضيحيا كما فى الأوصاف اللازمه ، ولا يكون هناك تخصيص بعد التعميم ليفيد حكم المفهوم ، بخلاف الأوّل لشموله للأفراد النادرة ، فيظهر من التخصيص غيرها إرادته المفهوم كما فى غيرها.

### تنبيهات مفهوم الوصف

وينبغى التنبيه على امور :

الأوّل : أنّ ما اشتهر بينهم من تعليل مفهوم الوصف بلزوم خلّوه عن الفائده يجرى فى مطلق القيد الواقع فى الكلام بعد اللفظ المطلق أو العامّ وإن كان من الألقاب أو أسماء العدد أو الزمان أو المكان أو غيرها ، فمقتضاه دلالتها أيضا على المفهوم سواء وقعت قيودا للحكم المنطوق به أو لموضوعه المذكور فيه.

ص: ٥٠٢



ويؤيده: ملاحظه الحال في عدّه من الأمثله التي ذكروها في بيان المسأله والاحتجاج عليها ، كتمثيل البصرى بحديث التحالف والشاهدين ، واحتجاج بعضهم بما جاء في تقييد الاستغفار بالسبعين في الآيه الشريفه ، ويقوله عليه السلام : «الماء من الماء» حيث جعلوه منسوخا بحديث التقاء الختانيين ، وتمسك ابن عباس بقوله تعالى : (لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ) (١) إلى غير ذلك.

والظاهر من كلمات أكثر القائلين بمفهوم الوصف الفرق بين الأوصاف وغيرها من القيود ، ففي التقييد بالوصف عندهم خصوصيه اخرى قاضيه بالدلاله على ذلك ، فكأنّ المعوّل عليه عندهم دعوى ظهور التعليق على الوصف في إناطه الحكم به القاضيه بانتفائه عند انتفائه ، ولذا لم يفرّقوا في ذلك بين الوصف الواقع قيّدا في الكلام أو موضوعا للحكم مستقلا كما مرّ التنبيه عليه.

فالنسبه بين مقتضى التعليلين المذكورين من قبيل العموم من وجه ، لتحقّق الأوّل في التقييد بغير الوصف ، والثاني في غير القيود. والحقّ ما عرفت من أنّ في كلّ من الأمرين إشعارا لا يبلغ بمجرّده حدّ الدلاله المعتبره إلّا إذا انضمّ إليه من خصوصيات المقام ما يفيد ذلك المعنى ويدلّ عليه بحسب العرف ، كما في القيود والأوصاف الواقعه في مقام البيان ، وفي مقام العمل الظاهر في الحصر ، أو حيث يحصل الظنّ المعتبر بانحصار فائدتها في ذلك ، أو عند ظهور عدم تعلق الغرض بسائر الفوائد المتصوّره.

الثاني : أنّه ذكر جماعه من العامه : أنّ مفهوم المشتقّ الدالّ على الجنس مثل قولعليه السلام : «لا تبيعوا الطعام بالطعام» راجع إلى مفهوم الصفه ، معلّين بأنّ المراد بها ما هو أعّم من النعت النحوى ، قاله التفتازانى والباغونى ، وعدّه العلّامه والآمدى قريبا من اللقب ، وكان الغرض من ذلك جهه اشتقاقه من الطعم الراجع إلى الوصف ، أى المطعوم دون اشتقاق المزيد من المجرد وإن لم يفد معنى الوصفيه كما يظهر

---

(١) النساء : ١٧٦.

من العنوان ، إذ ليس له مدخلية في إفاده المفهوم وإن كان الأول أيضا كذلك ، لعدم ملاحظه المعنى الأصلي في استعماله ، كما في الألقاب الدالة بحسب الأصل على ما يوجب المدح أو الذم ، لزوال المعنى الوصفي بالتسميه ، فينتفى عنه تلك الخصوصية ، ولذا عتروا باللقب عن مطلق الاسم ، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى. فالمثال المذكور وغيره من الأسماء المشتقه الدالة على المعنى الجنسى مندرج في اللقب بعينه ، إذ لا فرق فيه بين الأعلام بأقسامها وأسماء الأجناس ، فيجرب فيه الكلام في مفهوم اللقب لغيره.

نعم ، في جملة من الأسماء والقيود الواقعة في الكلام خصوصيات تشعر بإرادته المفهوم وتدلل عليه على حسب اختلاف المقامات ولأجلها وقع فيها خلاف آخر يأتي التنبيه عليه إن شاء الله ، وذلك كأسماء الأعداد المعينه والمقادير المشخصه ، وسائر الهيئات التركيبية ، وخصوصيات الأحوال الخاصه ، والأزمنه والأمكنه المخصوصه ، ونحوها فإن تعليق الحكم عليها يشعر بإناطته بها وتوقفه عليها ، فإذا انضمت إليها من خصوصيات المقام ما يوجب بلوغه حدّ الدلالة أو يقضى بظهور انحصار الفائدة في إفاده المفهوم دلّ على الانتفاء عند الانتفاء ، وليس في لفظ «الطعام» شىء من تلك الخصوصية ، فلا مجال لتوهم الفرق بينه وبين غيره من الألقاب كما لا يخفى.

نعم ، حكى عن الإمام في البرهان : أنّ جميع جهات التخصيص راجعه إلى الصفه ، فإنّ المحدود والمعدود موصوفان بحدّهما وعدّهما ، وقس عليهما البواقي ، وهذا وإن كان يشعر به كلام جماعه منهم في الأمثله والاحتجاجات إلّا أنّه مخالف لكلماتهم في عنوان المسأله ، لتوقفه على استفاده المعنى الوصفي ولو ضمنا كما هو ظاهر ، ولذا أطلقوا عدم العبره بمفهوم اللقب.

الثالث : أنّ تعليق الحكم على الوصف في بعض الأجناس على القول بإثبات المفهوم فيه إنّما يدلّ على انتفاء الحكم بانتفائه في ذلك الجنس دون غيره ، وأمّا تعليقه على ذلك الجنس فمن اللقب ، فلو فرض إثبات المفهوم في مثله دلّ على

انتفاء الحكم فى غيرہ ، سواء كان موصوفا بالوصف المفروض أو بضده ، فلا- مجال لتوهم الدلاله على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف المفروض فى سائر الأجناس ، إذ المفهوم إنما يتبع المنطوق ، ومحضه انتفاء الحكم المذكور فيه عن موضوعه بانتفاء وصفه.

وربما يسبق إلى بعض الأوهام أنّ تعليق وجوب الزكاه على سائمه الغنم يقتضى نفي الزكاه عن المعلوفه فى جميع الأجناس ، وحكى الرازى عن بعض الفقهاء من أصحابه القول بذلك ، معللاً- بأنّ السوم يجرى مجرى العله فى وجوب الزكاه ، فيلزم من انتفاء العله انتفاء الحكم ، وهو وهم فاحش ، إذ فساده يلحق بالضروريات ، بل العله سوم الغنم دون مطلق السوم ، إذ لم يتعرض فيه لحكم سائر الأجناس بنفى ولا إثبات. ومن البين أنّ النفي فى ذلك تابع للإثبات ، وهو من الواضح بمكان.

الرابع : أنه قال العلامة : الوصفان المتضادان إذا علق الحكم على أحدهما اقتضى نفيه عن الآخر عند القائل بدليل الخطاب ، وهل يقتضى نفيه عن النقيض؟ إشكال.

وأنت خير بأنّ مقتضى المفهوم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف على نفي انتفائه بانتفاء علته ، سواء تحقّق هناك ضدّ الوصف المفروض أو لا ، فمع الشكّ فى حصول الوصف المفروض يصحّ نفيه بالأصل فيبنى على انتفاء الحكم فيه ، فتأمل.

الخامس : أنه ذهب بعضهم إلى أنّ مفهوم الوصف على القول به يخالف المنطوق فى الكليه والجزئيه ، فإذا قلت : «كلّ غنم سائمه فيها الزكاه» كان مفهومه ليس كلّ غنم معلوفه كذلك. وإن قلت : «بعض السائمه فيها الزكاه» كان مفهومه لا شىء من المعلوفه كذلك.

ويظهر من بعضهم خلاف ذلك ، حيث قال : مفهوم قولنا : «كلّ حيوان مأكول اللحم يتوضأ من سوره ويشرب» أنه لا شىء ممّا لا يؤكل لحمه كذلك. وقد تقدّم فى مفهوم الشرط ما يغنى عن إطاله الكلام فى ذلك.

\*\*\*



أصل

والأصح أنّ التقييد بالغايه يدلّ على مخالفه ما بعدها لما قبلها ، وفاقا لأكثر المحقّقين. وخالف في ذلك السيّد رضى الله عنه فقال : «تعلق الحكم بغايه ، إنّما يدلّ على ثبوته إلى تلك الغايه ، وما بعدها يعلم انتفاؤه أو إثباته بدليل». وواقفه على هذا بعض العامه.

لنا : أنّ قول القائل : «صوموا إلى الليل» معناه : آخر وجوب الصوم مجيء الليل. فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه ، لم يكن الليل آخره ، وهو خلاف المنطوق.

واحتجّ السيّد رضى الله عنه بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف ، حتّى أنّه قال : «من فرّق بين تعليق الحكم بصفه وتعليقه بغايه ، ليس معه إلّا الدعوى. وهو كالمناقض ؛ لفرقه بين أمرين لا فرق بينهما ؛ فإن قال : فأى معنى لقوله تعالى : (ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) إذا كان ما بعد الليل يجوز أن يكون فيه صوم؟ قلنا : وأى معنى لقوله عليه السلام : «فى سائمه الغنم زكاه» والمعلوفه مثلها. فإن قيل : لا يمتنع أن تكون المصلحه فى أن يعلم ثبوت الزكاه فى السائمه بهذا النصّ ،

ص : ٥٠٧

ويعلم ثبوتها في المعلوفه بدليل آخر. قلنا : لا يمتنع فيما علق بغايه ، حرفا بحرف».

والجواب : المنع من مساواته للتعليق بالصفه ؛ فإنّ اللزوم هنا ظاهر ؛ إذ لا ينفكّ تصوّر الصوم المقيّد بكون آخره الليل ، مثلا ، عن عدمه في الليل ، بخلافه هناك ، كما علمت. ومبالغه السيّد رحمه الله في التسويه بينهما لا وجه لها.

والتحقيق ما ذكره بعض الأفاضل ، من أنّه أقوى دلالة من التعليق بالشرط. ولهذا قال بدلالته كلّ من قال بدلاله الشرط وبعض من لم يقل بها.

ص: ٥٠٨

**قوله : (والأصح أنّ التقييد بالغايه يدلّ على مخالفه ما بعدها لما قبلها).**

من جمله المفاهيم : مفهوم الغايه ، وهو ثالث أقسام مفهوم المخالفه الّذى يعبر عنه بدليل الخطاب ، وهو أقوى من الأوّلين كما يأتي ، ولا بدّ من تحرير محلّ النزاع فيه .

فنقول : إنّ الغايه قد يطلق ويراد بها فائده الشىء وثمرته ، كما يقال فى أوائل العلوم بعد تعريف العلم وبيان موضوعه : إنّ غايته كذا .

وقد يطلق ويراد بها تمام المسافه زمانا أو مكانا ، كما فى قولهم : «من» لابتداء الغايه ، و «إلى» لانتهاؤها . وتوجيهه بأنّ المراد أنّها لإفاده كون مدخولها غايه ونهايه كما ترى ، وكان منه قوله عليه السلام : هو قبل القبل بلا غايه ولا منتهى غايه ، وقوله : انقطعت عنه الغايات .

وقد يطلق على ما دخلت عليه أداه الغايه ، ولذا يعبر عن دخوله فى المعنى أو خروجه بدخول الغايه وخروجها .

وقد يطلق على نهايه الشىء بمعنى الجزء الأخير منه الّذى يمتدّ ذلك الشىء إليه بنفسه ، أو بحسب محلّه ، أو زمانه ، أو مكانه ، فيدخل فيه وإن قلنا بخروج ما بعد الأداة ، كما تقول : غايه مرامى ومنتهى مقصدى كذا ، وغايه ما فى الباب كذا مع احتمالها للمعنى الثانى .

وقد يطلق على حدّه الخارج عنه المتّصل بآخره وإن قلنا بدخول ما بعد الأداة ، كما قد يقال : غايات الدار لنهاياتها ، ويراد بها حدودها ، وكان منه قوله عليه السلام : «هو غايه كلّ غايه» . ومثله قولك : «يا غايه أمل الآملين ، ورجاء الراجين ، ورغبه الراغبين ، ومطلب الطالبين ، ومنى المحيّين ، وما أشبه ذلك يريد بذلك انتهاءها إليه ، وكان الأوّل مأخوذ من أحد الأخيرين ، فإنّ فائده الشىء وثمرته هى غايته الّتى ينتهى ذلك الشىء إليها وينقطع دونها فكأنّها نهايته وحدّه . إمّا بادّعاء دخولها فيه ووقوعها فى آخره لأنّها المقصوده منه فلا يطلب وراءها أمر ، أو وعلى أنّها خارجه عن ذلك الشىء فكأنّها حدّه الّذى يتّصل به .

وأما الثاني فيمكن أن يكون إطلاق الغايه عليه من باب إطلاق اسم الجزء على الكل، لعدم تبادل المجموع من إطلاق الغايه ، وإنما يطلق عليه أحيانا لقيام القرينه عليه ، كما قد يطلق المنتهى على تمام الشئ لا خصوص جزئه الأخير ، كما يقال : منتهى المطلب والكلام ، وغايه المأمول والمرام ، وفي الدعاء : «أسألك بمنتهى الرحمه من كتابك» أى برحمتك كلها ، إذ الوصول إلى الغايه وصول إلى الجميع.

والثالث يرجع إلى أحد الأخيرين على اختلاف القولين ، وهل هى مشتركه بينهما لفظاً أو معنى ، أو حقيقه فى أحدهما مجاز فى الآخر؟ وجوه مبنيه على أنّ الأصل دخول الغايه فى المعنى أو خروجها عنه ، أو هى قابله للمعنيين صالحه لكل من الوجهين حتى يقوم قرينه على إحدى الخصوصيتين.

والوجه أن يقال : إنّ هذا الكلام ان اريد به تحقيق معنى الغايه كان أحرى بالبناء على الأول والتفرّع عليه ، لوضوح أنّ الأصل حمل اللفظ على حقيقته إلى أن يقوم هناك قرينه أو شاهد على الخروج عنها ، وهو ظاهر ، وإن رجع إلى تحقيق معنى الأداة ففيه الخلاف المعروف بين النحاه والاصوليين ، وهو : أنّ مدخول «إلى» وما يؤدّى مؤداها هل يندرج فى المعنى بها ، أو لا؟

وعلى الثاني فهل فيه دلالة على خروجه عنه ، أو لا يدلّ على شئ من الأمرين إلّا بقرينه من الخارج؟ وهذا الخلاف لا يبتنى على تحقيق معنى الغايه ، ولا هو ممّا يتفرّع على الخلاف المذكور ، فيمكن القول بدخول الغايه وخروج ما بعد الأداة ، فيكون وضعها لانتهاه الغايه ، بمعنى انقطاعها عندها فلا يكون ما بعدها غايه. ويمكن العكس أيضا فيكون انتهاؤها بانتهاه مدخولها ، إذ الغايه هنا بمعنى المسافه فتكون الغايه بالمعنى المذكور خارجه عنها ، إلّا أنّ الظاهر من كلماتهم والمعروف فى إطلاقاتهم أن يكون ما بعد الأداة غايه ، فيكون قولك : «صم إلى الليل» فى معنى صم صياما غايته الليل ، وذلك يعطى توافقهما فى المدلول.

وزعم بعضهم أنّ خروج غايه الشئ ونهايته عنه ضرورى وإنّما يتردّد لفظ الآخر بين المعنيين لإطلاقه عليهما ، وهو كما ترى.



والمدى يقتضيه التحقيق والنظر الدقيق : أنّ معنى الغايه والآخر والنهائيه بحسب أصلها وحقيقتها إنّما يقع فيما بين الجزئين المذكورين الداخلى والخارجى ، فليس شىء منهما بحقيقته غايه الشىء المستمرّ وآخره ومنتهاه. وكذا الحال فى المبدأ فإنّه يقابل المنتهى ، فحقيقتهما حينئذ أمران موهومان اعتباريّان منتزعان من طرفى الشىء الممتدّ ، كالسطح المتوهم بين الجسمين ، فيدخل ما بعد الأداة فيما بعد الغايه بالمعنى المذكور على القول بخروجه عن المعنى ، وفيما قبلها على القول بدخوله. وحيث إنّ الأمر الاعتبارى المذكور بعيد عن فهم العرف ولا يترتب عليه بنفسه كثير فائده فلا جرم كان المنساق من لفظ «الغايه» ومن أداتها أحد الجزئين المتصلين به ، وعليه جرت الاستعمالات الشائعه ، لكونه أقرب المجازات إلى الحقيقه، ويتساوى نسبتها إليه من حيث نفسه ، إلّا أنّه قد يغلب الاستعمال فى أحدهما فيحمل المطلق عليه ، ومنه نشأ الخلاف فى الدخول والخروج ، فليس الاستعمال فى شىء منهما بحسب الأصل واقعا على حقيقته ، كيف؟ وهما مركبان من أجزاء غالبا ، ومن البيّن خروج ما سوى الجزء الأخير من الأوّل ، والأوّل من الثانى عن معناها فكذا الجزءان ، فإطلاقه عليهما لاتصالهما به وقربهما إليه ، أو باعتبار تركبهما من الآخر وما قبله أو ما بعده ، للقطع بأنّ ما قبل الآخر ليس من الآخر ، وكذا ما بعده ، فإطلاقه على أحدهما بالإضافة إلى ما تقدّمه أو تأخر عنه فهو آخر إضافى لا حقيقى ، ولذا لا يطلق على الجزء البعيد عنه كالنصف الأخير فى النهايه والأوّل فى البدايه إلّا بطريق الإضافة ، وكلّما قرب إلى الطرفين كان أقرب وألصق بحقيقه المبدأ والمنتهى والأوّل والآخر.

نعم ، قد يقال بصيروره اللفظ حقيقه فى أحدهما لكثره الاستعمال فيه وشيوعه ، كما هو الظاهر من لفظى «الأوّل» و «الآخر» فيمكن الجمع بين هذا الوجه وكلّ واحد من الأقوال والوجوه الآتية ، فقد يقال بصيرورته حقيقه فى الجزء الخارج - مثلا - نظرا إلى كثره الاستعمال فيه خاصّه ، فلا- يحمل على الداخلى إلّا بقربيه ، أو فيهما مع تقابلهما ، إلّا أنّه ينصرف إلى الخارج ، لكون الاستعمال فيه

أكثر ، كما علّله جماعه من النحاه بذلك ، وإلّا فالأصل تساوى نسبة الأمرين إلى المعنى الأصلي فى البدايه والنهائيه ، وإنّما يختلفان بالعوارض ، فلا استبعاد فى التفصيلات الآتية ، كالتفصيل بين الطرفين أو بين المتجانسين وغيرهما ، أو بين لفظى «حتى» و «إلى» ، أو بين الاقتران ب «من» وعدمه ، إلى غير ذلك ، مع غايه بعد اعتبار تلك الخصوصيات فى الوضع ، وندره اشتراك اللفظ بين المتقابلين حتى ظنّ امتناعه ، إذ بعد إناطه الأمر بشيوع الاستعمال يراعى فى كلّ مقام على حسبه وإن اتّحدت الحقيقه ، فتأمل هذا.

وربّما يسبق إلى بعض الأوهام أنّ الخلاف فى مفهوم الغايه إنّما وقع فى نفس الغايه ، وأمّا ما بعد الغايه فلا خلاف فى مخالفته لما قبلها فى الحكم.

قال العضدى وقد يقال الكلام فى الآخر نفسه ففى قوله : إلى المرافق آخر المرافق ، وليس النزاع فى دخول ما بعد المرافق. وذكر شارح الشرح فى توضيحه : أنّ النزاع لم يقع فيما بعد الغايه ، إذ لم يقل أحد بدخول ما بعد المرافق فى الغسل ، وإنّما النزاع فى نفس الغايه ، كزمان غيوبه الشمس ونفس المرفق هل يلزم انتفاء الحكم فيه؟ ولا معنى لمفهوم الغايه سوى أنّها لا تدخل فى الحكم ، بل ينتفى الحكم عند تحقّقها.

وربّما يرشد إلى هذا الكلام ما ذكره العلّامه فى غير موضع من كتبه والرازى من التفصيل فى محلّ المسأله بين صورته انفصال الغايه عن المغيّا بمفصل محسوس وغيرها ، فإنّه إنّما يناسب الكلام فى نفس الغايه ، أمّا فيما بعدها فلا يعقل الفرق بين الصورتين ، ولا- يخفى عليك ما فيه ، فإنّ بين المسألتين بونا بعيدا ، إذ النزاع فى أحدهما فى دلالة المنطوق ، وفى الاخرى فى المفهوم ، والخلاف فى الاولى إنّما هو فى دلالة الكلام على موافقه الغايه للمغيّا فى الحكم ودخولها فيه وعدمها ، وفى الثانيه فى دلالة على مخالفه ما بعدها لا قبلها فيه وعدمها بعد القطع بعدم دلالة على توافقهما فى الحكم ، فنفى الخلاف عن مخالفته لما قبلها فى الحكم كما عن بعضهم ممنوع جدّا بل فاسد قطعاً ، إذ الخلاف فى ذلك بين الخاصّه

والعائمه ظاهر مشهور وينادى به عباراتهم وأدلتهم ، وعبارته المصنّف رحمه الله وغيره من الاصوليين كالسيد والفاضلين والعميدى والآمدى والرازى وغيرهم فى عنوان المسأله وبيان أدله الفريقين صريحه فى ذلك.

نعم ، ما ذكر من أنه لم يقل أحد بمشاركه ما بعدها لما قبلها فى الحكم ظاهر ، ولا ربط له بما هو المقصود من إفاده المعنى المفهومى .

نعم ، يأتى الخلاف المذكور فى نفس الغايه أيضا على القول بخروجها عن المغنيا ، فيقال حينئذ : إن التقييد بالغايه هل يدل على انتفاء الحكم عن نفس الغايه وما بعدها ، أم لا؟ وأما على القول بدخولها فى المغنيا فلا بدّ من تخصيص الخلاف المذكور بما بعدها ، كما هو المعروف فى عنوان المسأله ، وكذا على القول بنفى الدلاله على كلا الأمرين أو التوقف فى ترجيح أحد القولين .

وأما الغايه بالمعنى الذى ذكرناه فليس واسطه بين ما قبلها وما بعدها إلّا بالاعتبار فلا يقع فيها الكلام ، ولفظ «الغايه» فى كلام المصنّف يحتمل المعنى المذكور فلا يكون بين ما قبلها وما بعدها واسطه ، ويحتمل إرادته مدخول الأداة فيكون ساكنا عن حكمه بنفسه ، وقد يحمل على نفس الأداة ليختصّ بمدخولها ، بناء على ما احتمله العضدى ومن تبعه فى المسأله ، وهو مع ما عرفت من محلّ المسأله بعيد عن معنى الغايه ، إذ لم يظهر استعمالها فى الأداة نفسها ، وليست هى من معانيها ، فلا تغفل .

وتأتى المسألتان فى مدخول «من» وما قبله أيضا ، فمن قال بثبوت مفهوم الغايه ينبغى أن يقول بمثله فى البدايه ، والنافى يلزمه القول بنفى الدلاله هناك أيضا ، لجريان أدله الفريقين فى كلّ من المقامين على مثال الآخر .

وكذلك من قال بدخول ما بعد «إلى» فى المغنيا بها ينبغى أن يقول بدخول ما بعد «من» فيه أيضا ، إذ الحكم فيه إن لم يكن أظهر فليس بأخفى من الأوّل .

وقد يتوهم من كلام نجم الأئمه اختصاص الخلاف بالأوّل ونفى الخلاف عن خروج الثانى ، وهو وهم .

نعم ، لا يلزم العكس ، لإمكان القول بالتفصيل بينهما فى ذلك ، كما يأتى إن شاء الله تعالى ، وإن كان خلاف المشهور .

ثمّ الظاهر أنّه لا- فرق فى محلّ المسأله بين أدوات الابتداء والانتهاى كـ «من» و «إلى» و «حتى» وغيرها ، وهل يأتى الكلام فى لفظ «الأول» و «الآخر» و «البدايه» و «النهايه» و «الابتداء» و «الانتهاى» وأمّثالها؟ يحتمل ذلك ، إذ الأدوات المذكوره مفيده لتلك المعانى ، ولا فرق بين الدالّ والمدلول فى إفاده المعنى المفهومى .

وفيه : أنّ دلالتها على انتفاء المحدود بها سابقا أو لاحقا ظاهره ، وأمّا الأدوات فيمكن إرجاع الخلاف فيها إلى الخلاف فى تعيين الأمر المحدود ، وأنّه الحكم أو الموضوع ، والكلّى أو الفرد ، لبعدهم الخلاف فى إفادتها لتلك المعانى ، ولا فى استلزام تلك المعانى للانتفاء المذكور ، فتأمل .

وأمّا المسأله الاخرى فيمكن اختصاصها بـ «من» و «إلى» . وأمّا كلمه «حتى» فإن كانت عاطفه فلا شكّ فى دخول ما بعدها فى الحكم ، لأنّها بمنزله الواو .

وأمّا الخافضه فيظهر من بعضهم نفى الخلاف أيضا فى دخول ما بعدها فيما قبلها ، حكى ذلك عن الشيخ شهاب الدين القرافى ، وأنكره ابن هشام قائلًا : إنّ الخلاف فى ذلك مشهور ، وإنّما الاتفاق فى العاطفه . لكنّ الاستفادة من كلام جماعه منهم الجزم بالدخول ، قائلين : إنّ من حقّها أن يدخل ما بعدها فى الحكم ، نصّ على ذلك الزمخشري فى المفصل وشارحه ، وابن هشام ، وابن الحاجب . وجوز ابن مالك الدخول وعدمه ، سواء كان مدخولها جزءا أو ملاقيا لآخر جزء .

قال نجم الأئمه : ومذهب ابن مالك قريب ، لكنّ الدخول مطلقا أكثر وأغلب ، قال : والأظهر دخول ما بعد «حتى» فى حكم ما قبلها ، بخلاف «إلى» .

وعن جماعه منهم الشيخ عبد القاهر والرمانى والأندلسى وغيرهم : أنّ الجزء داخل فى حكم الكلّ ، كما فى العاطفه ، والملاقى غير داخل ، والأظهر الأول ، وكذا الحال فى الابتدائيه .

نعم ، لا شكَّ في استفاده الخروج من أمثال قوله تعالى : (حَتَّى يَطْهُرْنَ) (١) و (حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ) (٢) و (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ) (٣) و (حَتَّى تَقَىءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ) (٤) و (حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى) (٥) و (حَتَّى آتَاهُمْ نَصْرُنَا) (٦) و (حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ) (٧) (حَتَّى مَطَّلَعِ الْفَجْرُ) (٨) ... إلى غير ذلك ، فلا تغفل.

وجمله القول في المسألة : أنَّ المحكِّي عن الأ-كثر في كلام-جماعه منهم خروج حدّى الابتداء والانتهاه عن المحدود بهما ، وعزاه التفتازانى في الثانى إلى أكثر النحويين ، حتّى قال : إنَّ القول بالدخول مطلقا شاذّ لا يعرف قائله. ونسبه الشهيد الثانى إلى أكثر المحقّقين. وفي المغنى : أنّه الصحيح. وقال نجم الأئمّه : إنَّ الأكثر عدم دخول حدّى الابتداء والانتهاه في المحدود ، فإذا قلت : «اشتريت من هذا الموضع إلى هذا الموضع» فالموضعان لا يدخلان. ثمّ ذكر بعد الأقوال : إنَّ المذهب هو الأوّل. وعلّله في المغنى أيضا بأنَّ الأكثر مع القرينه عدم الدخول.

وقيل بدخولهما جميعا حكاه جماعه. وربّما يقال بدخول الأوّل دون الثانى.

وفصل غير واحد منهم بين المجانس وغيره ، فإن كانا من جنس المغيّا حكم بدخولهما فيه ، كما صرّح به الشهيد في الذكري حيث قال بدخول الحدّ المجانس في الابتداء [والانتهاه] (٩) ، مثل : بعت الثوب من هذا الطرف إلى هذا الطرف. وعزاه جماعه في الثانى إلى المبرّد ، وحكاه ابن هشام ونجم الأئمّه قولاً. وفصل آخرون بين ما إذا كان أحدهما منفصلا عن المغيّا بمفصّل محسوس فيخرج عن الحكم ، وما إذا لم يكن كذلك فيدخل ، قاله السيورى في التنقيح فيهما معا ، وبه صرّح الشهيد الثانى في الانتهاه ، وعليه يحمل كلام العلّامه في غير موضع من كتبه ، والرازى كما يأتى إن شاء الله تعالى.

---

(١) البقره : ٢٢٢.

(٢) التوبه : ٢٩.

(٣) البقره : ٢٣٠.

(٤) الحجرات : ٩.

(٥) طه : ٩١.

(٦) الأنعام : ٣٤.

(٧) الأعراف : ٤٠.

(٨) القدر : ٥.

(٩) أضفناه من الذكري.



وأنت خير بأن اختلاف الجنس يلزم الانفصال ، إذ لا- يطلب وراءه فاصل آخر ، فيظهر الفرق بين التفصيلين فى المجانس ، لإمكان الفاصل المحسوس فيه. وقد يعقل اختلاف الجنس فى غير المحسوس فيظهر الفرق فيه أيضا ، ويكون النسبه بينهما من قبيل العموم من وجه.

ولا يخفى بعده ، فإنّ تقييد الفاصل بالمحسوس إنّما يراد به فيما يكون المعنى محسوسا ، ففى مثل الملكات النفسائيه وغيرها إنّما يتحقّق الفصل باختلاف الجنس ، ومنهم من جمع بين التفصيلين ، فاكتفى فى الدخول بأحد الوصفين ، كما يظهر من الذكرى حيث علّل الحكم بدخول المرفق فى الغسل بكلّ من الوجهين. وحكى فى التمهيد قولاً بدخول الغايه ، إلّا أن تقترن ب «من» نحو : بعتك من هذه الشجره إلى هذا ، فلا تدخل الغايه حينئذ وتوقف آخرون بين الدخول والخروج (١) ، فلا- يحمل اللفظ على أحدهما إلّا بدليل من خارج ، ويتصوّر ذلك على وجوه :

أحدها : التردّد بين القولين أو الأقوال وعدم الجزم بصحّه أحدهما أو فساده ، فيتوقّف حينئذ فى تعيين المعنى الموضوع له أو المعنى المراد من اللفظ.

الثانى : الجزم باشتراكه لفظا بين المعنيين ، فيكون التردّد فى الثانى دون الأوّل ، فيتوقّف حملة على أحدهما على القرينه المعينه.

الثالث : الجزم بعدم الدلاله على شىء منهما وصلاحيّته لكلّ منهما إلى أن يقوم دليل على أحدهما ، فيكون موضوعا للقدر المشترك بين الأمرين ، وهذا هو الظاهر من كلام جماعه منهم صاحب الكشّاف ، حيث قال : إنّ «إلى» للغايه ، وأمّا دخولها

---

(١) فى هامش المطبوع ما يلى :

قال جمال الدين الخوانسارى رحمه الله تعالى : لا ريب أنّ «إلى» قد استعمل فيما كان بعده خارجا ، نحو : (أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ). والظاهر أنّه كثيرا ما يستعمل أيضا فيما كان بعد الغايه داخلا ، كما يقال : سرت من البصره إلى الكوفه ، والمراد : أنّ الكوفه آخر جزء سار فيه.

ومنه : آيه المرافق ، لإجماع أصحابنا على دخول المرفقين ، وحينئذ فيحتمل أن تكون الغايه بمعنى الطرف ، وتكون فى الآخر مجازا ، وأن تكون الغايه بمعنى الجزء الأخير ، وتكون فى الآخر مجازا والحكم بأحدهما لا- يخلو من إشكال ، وللتوقّف فيه مجال. انتهى (منه دام ظلّه العالى).

وخروجها فيدور مع الدليل ، إلى أن قال : وقوله تعالى : (إِلَى الْمَرَافِقِ) لا- دليل فيه على أحد الأمرين ، وبه قال في مشرق الشمسيين وغايه المأمول وغيرهما ، وليس ذلك من باب الاشتراك بين المتناقضين حتى يناقش في جوازه ، نظرا إلى انتفاء الفائدة في وضعه على الاشتراك اللفظي ، وفقدان القدر الجامع بين الوجود والعدم على المعنوي ، وإنما يكون اللفظ على الوجه المذكور موضوعا للقدر المشترك بين طرفي المغتيا وحدّيه الخارجين المتّصلين بهما ، بمعنى عدم كونه بحسب الوضع اللغوي منافيا لإرادته شيء من الأمرين ، بل يجتمع مع إرادته كلّ منهما ، فتكون الخصوصية موقوفة على قيام قرينه عليها ، إلّا أنّه يكفي في قرينه الخروج عدم قيام قرينه على إرادته الدخول ، لصدق الغايه حينئذ على أقرب الأمرين ، ولأنّه المتيقن من إرادته المتكلم ، فيرجع القول المذكور إلى القول الأوّل ، إلّا أنّ الفرق بينهما يظهر في إثبات المفهوم في نفس الغايه وعدمه. فعلى الأوّل يلحق الغايه بما بعدها ، ويحكم بمخالفتها في الحكم لما قبلها ، ومثلها الحال في حدّ الابتداء فيلحق حينئذ بما قبله ، بخلاف الوجه المذكور ، لجواز مشاركة الحدّين للمحدود في الحكم ، وإنما لا يحكم بها ، للزوم الاقتصار في القدر الداخلى على المتيقن ، فيرجع في نفس الحدّين إلى مقتضى الأصل ، فإن اقتضى مشاركتها للمحدود أو لما قبله أو بعده حكم بأحدهما ، وإلّا لزم نفي الحكمين عنهما وإن كان مخالفتها مع الجانبين في الحكم الواقعي مستبعدا ، إلّا أنّ العلم الإجمالى بأحد الحكمين قد لا يمنع من نفيهما جميعا بالأصل ، وذلك ممّا يختلف بحسب اختلاف المقامات. هذا إذا لم يكن هناك عموم أو إطلاق يدلّ على إثبات الحكم المفروض في نفس الحدّين أو نفيه عنهما ، وإلّا تعيّن الأخذ به على كلّ من الوجوه الثلاثة.

غايه الأمر الجزم بعدم المعارض على الأخير بخلاف الأوّلين ، لاحتمال معارضه الإطلاق بمدلول الحدّين ، إلّا أنّ الاحتمال لا يجدى في ذلك شيئا ، إذ لا يجوز رفع اليد عن الدليل الشرعى بمجرد الاحتمال.

وهناك احتمال رابع مبنى على ما ذكرناه من كون حقيقه الغايه أمرا اعتباريا ،



وإنما شاع استعمالها واستعمال أدواتها فيما يقرب منه من أحد الطرفين ، فالتوقف في تعيين أحد المجازين. كما أنّ سائر الأقوال حينئذ مبيته على ترجيح أحدهما بالشهره وكثره الاستعمال.

وقد ظهر بما ذكر : أنّ القول بالخروج مطلقا أو في بعض الصور أيضا يتصوّر على وجهين :

أحدهما : القول بدلالة اللفظ على خروج الغايه عن المغني كما بعدها. وينبغي أن تكون الدلاله حينئذ قائمه بأداه الغايه ، فتكون موضوعه لانقطاع الحكم دونها ، أو دالّه عليه بغير الوضع. ومثله الحال في حدّ الابتداء.

والآخر : القول بعدم الدلاله على الدخول ، فلا يمكن الحكم بدخول الحدّين ، نظرا إلى انتفاء الشاهد عليه ، فينبى على خروجهما من باب الاقتصار على القدر المتيقّن. وكلام أكثر القائلين بالخروج لا يأبى عن إرادته هذا المعنى ، فيمكن الجمع بينه وبين القول بالوقف بالمعنى الأخير كما عرفت ، بل قد يوجد في كلماتهم ما يشهد بذلك.

والقول بالتفصيل أيضا بأقسامه يتصوّر على وجهين :

أحدهما : القول باختلاف الوضع في ذلك بحسب اختلاف المقامات ، فتكون الدلاله على كلا الوجهين مستنده إلى الوضع.

والآخر : القول بكون الخصوصيه في إحدى الصورتين قرينه على أحد الأمرين مع اتحاد الوضع اللغوى فيهما ، وهو الظاهر ، لبعده الاختلاف في الوضع اللغوى على الوجه المذكور مع مخالفته للأصل.

والقول بالوقف أيضا يتصوّر على وجهين :

أحدهما : الجزم بالدلاله على أحد الأمرين من الدخول أو الخروج ، والتوقف في التعيين استبعادا للسكوت عن حكم الحدّين مع بيان حكم الطرفين منطوقا ومفهوما ، فينبغى اندراجه في أحد المدلولين.

والآخر : التردد بين الدلاله وعدمها أيضا. ثمّ إنّ الدلاله على أحد القولين

الأولين أيضا يمكن أن تكون وضعيه فتكون مستنده إلى وضع الأداة لما يفيد ذلك ، لوضوح أنه لا تأثير لوضع مدخولها في الدلالة على ذلك. ويمكن أن تكون مبيته على دعوى انصراف اللفظ إلى أحد المعنيين ، أو ظهوره فيه من غير أن تكون مستنده إلى نفس الوضع اللغوي.

هذا ، وفي المسألة احتمال آخر ، وهو التفصيل بين الجزء والكُل ، فيقال بالدلالة على دخول البعض دون الكل ، حيث يكون أحد الحدّين مرّكبا قابلا للتجزئه ، وإلّا فيدخل.

ولا يخفى أنّ القول بدخول البعض يتوجّه في مقامين :

أحدهما : فيما إذا توقّف العلم باستيعاب ما بين الحدّين على إدخال البعض من باب المقدّمه ، كالسعى في ما بين الصفا والمروه ، فيرجع إلى القول بالخروج ، لوضوح أنّ المقدّمه خارجه عن ذى المقدّمه.

والآخر : فيما إذا كان مدخول الحرفين مشتركا بين الكلّ والبعض ، فيصدق بإدخال البعض ويرجع إلى القول بالدخول.

حجّه القول بالخروج مطلقا وجوه :

منها : أنّه المتبادر من إطلاق اللفظ حيث لا يكون هناك قرينه على أحد الأمرين ، ويصحّ سلبه عن المعنى الآخر ، فإنّ السير في الكوفه ليس سيرا إلى الكوفه قطعا ، وكذلك الصوم في الليل ليس صوما إلى الليل قطعا ، ويرشد إليه صدق الامتثال للأمر المحدود مع الاقتصار على ما بين الحدّين.

وفيه : أنّ صدق الامتثال يمكن أن يكون من جهه كونه القدر المتيقّن من الخطاب ، لا من جهه الدلالة على خصوص ما يفيد الخروج.

ومنها : أنّ ذلك مختار أكثر النحاء والاصوليين ، فإنّ حكاية الشهره عليه مستفيضه في كلمات الفريقين ، ولا ريب أنّه يفيد الظنّ بالوضع ، أو المراد من اللفظ سيّما مع شذوذ القول بالدخول كما نصّ عليه بعضهم.

وفيه ما عرفت من أنّ كلمات القوم لا- تأبى عن إرادته الاقتصار على المتيقّن في الحكم، فلا- تدلّ على إرادته خصوص المعنى المذكور.

ومنها : أنه الأ-كثر في الاستعمالات الواقعه في كلمات العرب ولو مع القرينه ، كما نصّ عليه نجم الأ-ئمه وابن هشام وغيرهما ، فيجب الحمل عليه عند التردّد ، إذ الظنّ يلحق المشكوك فيه بالأعمّ الأغلب.

وفيه : أنّ كثره الاستعمال مع القرينه لا يدلّ على الحقيقه ما لم يتبادر المعنى من نفس اللفظ ، ألا ترى أنّ الاستعمالات المجازيّه في كلام العرب أكثر من الحقائق ، حتّى قيل : إنّ أكثر اللغات مجازات ؛ وذلك لأنّ المجازات أبلغ من الحقائق ، والعرب إنّما تقصد المعاني البليغه في تعبيراتهم.

ويرد عليه :

أولا : أنّ المقصود من الاحتجاج بكثره الاستعمال تشخيص المراد من اللفظ ، ولا ريب في حصول الظنّ به من ذلك ، سواء كان ذلك مستندا إلى الوضع أو غيره ، وإنّما المقصود من إثبات الوضع أيضا تشخيص المراد.

نعم ، إن ثبت كونه مجازا في ذلك كان الأصل عدمه ، وأمّا مع خروج الخصوصيّه عن الوضع وغلبه وقوع الاستعمال في المقام المخصوص فيحصل الظنّ بإرادته ، ولا يلزم التجوّز.

وثانيا : أنّ الغالب وإن كان هو الاستعمال المجازي المبني على ملاحظه العلاقه لكنّ ذلك حيث يتعيّن المعنى الحقيقي ، أمّا مع الشكّ فيه والعلم بغلبه الاستعمال في المعنى المخصوص وندرته وقوعه في غيره فيمكن الاستناد إليه في كونه حقيقه في ذلك ، إذ الظاهر عدم ملاحظه العلاقه في تلك الاستعمالات الشائعه وعدم ابتنائها على القرينه ، فتأمل.

وأنت خير بأنّ الوجه المذكور إن تمّ فلا- يدلّ أيضا على وضع الأداه لخصوص المعنى المذكور حتّى يكون مجازا في غيره ، فيمكن وضعه لما يعمّ الأمرين ، فلا تغفل.

ومنها : أنّ الغايه إنّما تطلق على نهايه الشىء وهى التى ينتهى ذلك الشىء إليها ، فتكون خارجه عن المعنى ، فكذا كلّ ما يدلّ عليها ، حتّى قال الباغنوى :

ص: ٥٢٠

إِنَّ الَّذِي يُطْلَقُ عَلَى كَلَا الْأَمْرَيْنِ هُوَ لَفْظُ «الْآخِر» فَإِنَّهُ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الطَّرْفِ الْخَارِجِ عَنِ الشَّيْءِ كَذَا يُطْلَقُ عَلَى الَّذِي يَنْقَطِعُ الْكُلُّ عِنْدَهُ ، كَمَا يُقَالُ : أَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ آدَمُ وَآخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ . وَأَمَّا لَفْظُ «الْغَايَةِ» وَكَلِمَةُ «إِلَى» الَّتِي لِلْغَايَةِ فَظَاهِرٌ أَنَّهَا تَسْتَعْمَلُ فِيمَا إِذَا كَانَ مَا بَعْدَهَا خَارِجًا عَمَّا قَبْلَهَا ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ لِلْغَايَةِ وَالنَّهَائَةِ ، فَإِنَّ كَوْنَ نَهَائِهِ الشَّيْءِ خَارِجًا عَنْهُ ضَرُورِي . وَأَمَّا كَلِمَةُ «إِلَى» الَّتِي لَمْ تَكُنْ مَا بَعْدَهَا خَارِجًا عَمَّا قَبْلَهَا فَهِيَ بِمَعْنَى مَعَ ، وَليست للغايه ، فكان خارجا عما نحن فيه . وربما يؤيد ذلك : أَنَّ الْمُرَافِقَ حَيْثُ كَانَتْ عِنْدَ الْأَصْحَابِ دَاخِلَهُ فِي الْمَغْسُولِ جَعَلُوا لَفْظَهُ «إِلَى» فِي الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ بِمَعْنَى مَعَ ، كَمَا وَرَدَ النَّصُّ فِي ذَلِكَ ، وَذَكَرَهُ جَمَاعَةٌ مِنْ مَفْسَّرِي الْأَصْحَابِ .

وفيه : أَنَّ دَعْوَى الضَّرُورَةِ عَلَى خُرُوجِ نَهَائِهِ الشَّيْءِ عَنْهُ مَمْنُوعَةٌ جَدًّا ، بَلِ الظَّاهِرُ عَدَمُ الْفَرْقِ بَيْنَ مَعْنَى الْآخِرِ وَالنَّهَائَةِ ، لِإِطْلَاقِهِمَا عَلَى كَلَا الْأَمْرَيْنِ . ثُمَّ إِنَّهُ لَا يَلْزِمُ فِي مَوَارِدِ ظُهُورِ الدَّخُولِ أَنْ يَجْعَلَ «إِلَى» بِمَعْنَى «مَعَ» لِنُدْرَةِ اسْتِعْمَالِهَا فِيهِ ، وَلِذَا نَقَلَ نَجْمُ الْأَثْمَةِ وَغَيْرُهُ الْخِلَافَ الْمَذْكُورَ فِي «إِلَى» الَّتِي لِلْغَايَةِ ، ثُمَّ ذَكَرَ مَجِيئَهُ بِمَعْنَى مَعَ ، وَمِثْلَهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : (إِلَى أَمْرٍ وَالْكَفِّمْ) وَقَوْلِهِ : (إِلَى الْمُرَافِقِ) ثُمَّ جَعَلَ التَّحْقِيقَ فِيهِ كَوْنَهَا بِمَعْنَى الْإِنْتِهَاءِ ، أَيْ تَضْيِيفُونَهَا إِلَى أَمْوَالِكُمْ ، وَمُضَافَهُ إِلَى الْمُرَافِقِ . وَعَلَى مَا ذَكَرْنَا فَلَا حَاجَةَ فِي الْآخِرِ إِلَى التَّكْلُفِ الْمَذْكُورِ لِثَبُوتِ اسْتِعْمَالِهَا بِمَعْنَى الْغَايَةِ فِي كَلَا الْمَقَامَيْنِ . نَعَمْ ، يَحْتَمِلُ الْأَمْرَانِ فِي الْأَوَّلِ ، لِعَدَمِ وُجُودِهِ فِي انْتِهَاءِ الْغَايَةِ .

ومنها : أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ الدَّخُولِ ، لِدَوْرَانِ الْأَمْرِ فِيهِ بَيْنَ الزَّائِدِ وَالنَّاقِصِ ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ مَعَ دَوْرَانَ الْحَادِثِ بَيْنَ الْأَقْلِّ وَالْأَكْثَرِ يَتَعَيَّنُ الْاِقْتِصَارُ فِيهِ عَلَى الْقَدْرِ الْمَتَيَّنِّ .

وفيه : أَنَّهُ إِنْ أَرِيدَ بِذَلِكَ الْأَصْلَ الْعَمَلِيَّ فِي الشَّبِيهِ الْحَكْمِيِّ تَوَقَّفَ التَّمَسُّكُ بِهِ عَلَى كَوْنِ الْمَغْيَا مُخَالَفًا لِلْأَصْلِ فَلَا يَطْرُدُ ، مَعَ أَنَّهُ لَا يُؤَثِّرُ فِي إِثْبَاتِ الْوَضْعِ ، وَلَا فِي دَلَالَةِ اللَّفْظِ .

وإن اريد أن الأصل عدم دخوله في مدلول اللفظ ، أو عدم تعلق غرض الواضع به ، أو عدم تعلق إرادته المتكلم بإفادته ففيه : أن الدلالة على الدخول كما تخالف الأصل كذا الدلالة على الخروج ، فمع دوران الأمر بينهما لا مجال لإثبات أحدهما بالأصل ، والمدعى إنما هو الدلالة على الخروج ليرتب عليه الحكم بمخالفه الغايه للمعنى في الحكم كما بعدها بمقتضى الدليل الاجتهادى ، فكيف يتمسك فيه بالأصل العملى؟ إذ من البين عدم جواز تعيين الحادث بالأصل سيما مع معارضته بالمثل ، بل الأصل خروج كل من الأمرين عن مراد المتكلم ، وعدم دلالة اللفظ على شىء منهما ، فتعين الرجوع إلى الأصل العملى فى نفس الحكم كما ذكر ، فلا ربط له بالمدعى إلا إذا حملنا كلام القائل بالخروج على الوجه المذكور.

ومنها : حسن الاستفهام عن حكم الغايه فيدل على خروجها عن المعنى ، إذ مع فرض الدخول لا يحسن الاستفهام عنه. وفيه : أنه كما يدل على عدم الدخول كذا يدل على عدم الخروج أيضا ، فلو تم ذلك لدل على نفي كل من الأمرين ، وهو خلاف المقصود إلا على الاحتمال المذكور ، مع أن الدلالة على تقديرها ظني ، ومن البين حسن الاستفهام المفيد للعلم أو لقوة الظن معها.

ومنها : تحقّق الاستعمال فى كل من الأمرين ، وصحّح إطلاق اللفظ على كلا الوجهين فيدل على كونه حقيقه فى القدر المشترك بينهما ، إذ الأصل فى الاستعمال الحقيقه ، لمخالفه كل من المجاز والاشتراك للأصل ، ومن البين أن القدر المشترك بين الدخول والخروج إنما يتحقّق مع خروجه عن المدلول.

وفيه أولا : أن الاستعمال أعم من الحقيقه ، كما تقرّر فى محلّه.

وثانيا : أن التجوّز لازم على كل من الأقوال ، للزومه على الوجه المذكور أيضا عند استعمال اللفظ فى كل من الخصوصيتين.

وثالثا : أنه لا يوافق المدعى ، إذ المقصود هو الدلالة على خصوص ما يفيد الخروج ليرتب عليه الحكم بمخالفه الغايه لما قبلها ، فلا يعقل إثباته بالأصل

المذكور. فظهر ممّا ذكر: أنّ الوجوه المذكوره بالدلاله على وضعها للأعمّ وخروج كلّ من الخصوصيّتين مع انتفاء القرينه عن مدلول اللفظ أولى.

حجّه القول بالدخول: أنّ البدايه بمعنى الجزء الأوّل، والغايه بمعنى الجزء الآخر، ومن البين أنّ أول الشىء وآخره متقابلان داخلان فى ذلك الشىء، فإنّ إرادته الخروج عن مدلول اللفظ، وأنّ المتبادر من الإطلاق ذلك، كما فى قولك: قرأت الكتاب من أوّله إلى آخره، واشترت الثوب من هذا الطرف إلى هذا الطرف.

وفيه المنع من كون الغايه بالمعنى المذكور، والمنع من كون أدواتها موضوعه لذلك، بل كأنّه إعادته للمدعى ومصادره على المطلوب، والمنع من استناد فهم الدخول إلى الإطلاق، بل إلى القرينه كلفظ «الأوّل» و«الآخر» و«الطرف» فى المثالين.

وحجّه التفصيل بين الطرفين: أنّه المتبادر من نفس اللفظ عند عدم القرينه، كما فى قولك: قرأت القرآن من سوره كذا إلى سوره كذا، والكتاب من فصل كذا، ويشهد به جواز الحكم بمقتضاه فى العقود والإيقاعات المتعلّقه بالغايات المحدوده، كما لو آجر نفسه أو ماله من السبت إلى الجمعه، أو متّعت نفسها من أوّل الشهر إلى الحادى عشر مثلاً، أو نذر الصور - مثلاً - من أوّل الشهر إلى الشهر المقبل أو من الصيف إلى الشتاء، أو شرط لنفسه الخيار من شهر كذا إلى شهر كذا أو من يوم كذا إلى يوم كذا، أو شرط فى المكاتبه أداء المال إلى الشهر الفلانى، أو قيد المزارعه والمساقاه والقرض والحبس والمضاربه والشركه وغيرها إلى يوم معلوم، أو قال المولى لعبده: افعّل كذا من يوم كذا إلى يوم كذا، إلى غير ذلك من الأمثله، فإنّ الاستفادة منها دخول الأوّل وخروج الآخر، مع وضوح انتفاء القرائن فى تلك الموارد، لتساوى نسبتى الدخول والخروج فيها إلى حال المتكلم، فىكون التبادر المذكور ناشئاً من حاقّ اللفظ، فيدلّ على الحقيقه.

وأيضاً فلا شكّ فى أنّ «من» للابتداء و«إلى» للانتهاء، ولا معنى للابتداء

بالشىء إلاً دخوله ، ولا للانتهاء عند الشىء إلاً خروجه ، ويضعفه بعد التفرقه بين الطرفين المتقابلين.

ومن المعلوم أنّ مفهومي الابتداء والانتهاء أمران متضادان ، ومتعلقهما متقابلان واقعان فى طرفى الغايه وحدّيهما ، فلا-وجه لدخول أحدهما وخروج الآخر ، مع أنّا لم نقف على مصرّح بذلك إلاً من نادر من المتأخرين ، بل ربّما يوهم كلام نجم الأئمه اختصاص الخلاف بالآخر ، حيث قال : الأكثر على عدم دخول حدّى الابتداء والانتهاء فى المحدود. وقال بعضهم : ما بعد «إلى» ظاهر فى الدخول إلى آخر كلامه.

ويمكن الجواب عن الوجه الأوّل :

أوّلا : أنّ الأمثله مختلفه فى ذلك ، فكما أنّ المفهوم من الأمثله المذكوره ما ذكر كذا المفهوم من أمثله اخرى هو الخروج مطلقا ، كما فى الأمر بالسعى من الصفا إلى المروه ومن المروه إلى الصفا ، وبعتك أو وهبتك الأرض من قريه كذا إلى قريه كذا ومن اخرى ، وهو الدخول كذلك ، كما فى قولك : قرأتها من أوّله إلى آخره ، وغسلته من قرنه إلى قدمه ، وسرت من الكوفه إلى البصره ، إلى غير ذلك. وإذا كانت الأمثله مختلفه فى المعنى المفهوم منها لم يمكن الاحتجاج بشىء منها.

ويمكن أن يقال : إنّ القرائن فى الأمثله المذكوره قائمه على إرادته ما ذكر ظاهره فى ذلك بخلاف الامولى ، لما عرفت من تساوى نسبتى الدخول والخروج إلى ما هو عليه من الحال ، وظاهر المقال ، فإنّ من أمر عبده بالفعل المعين من يوم كذا إلى كذا صحّ امتثاله مع خروج الثانى دون الأوّل ، وكذا الحال فى الآجال المقدره فى العقود والشروط والنذور والأيمان والعهود وغيرها ، وللمنع من ذلك مجال ، لإمكان الاستناد إلى بعض القرائن فى أكثرها ولا أقلّ من جريان العاده على التعبير بذلك عن المعنى المذكور ، فيكون العاده هى القرينه ، وأمّا ما لا يقترن بشىء من القرائن فيمكن المنع من استفاده المعنى المذكور منه.

وثانيا : أنّ صدق تلك الألفاظ مع خروج الغايه يمكن أن يكون مبتيا على

صلاحيه اللفظ لكل من الأمرين وصدق الامتثال على كل من الوجهين فيقتصر على المتيقن استنادا إلى الأصل.

ويمكن أن يقال: إن ذلك أيضا أحد وجهي التفصيل المذكور، فيكون الخروج مبتيا على الأصل، والدخول مستندا إلى دلالة اللفظ.

وعن الوجه الثاني: أن دلالة الابتداء بالشئ على دخوله والانتهاه عنده على خروجه مستنده إلى حرف الجرّ والظرف وتعلقهما بلفظي «الابتداء» و«الانتهاه» ونحن نمنع وضع الأداة للمعنى المذكور، فيمكن التعبير عن معناها بعكس المذكور، فيقال بكون «من» للابتداء عند الشئ و«إلى» للانتهاه بالشئ فلا يفيد ما ذكر.

حجّه التفصيل بين المجانس وغيره ووجود المفصيل وعدمه: لزوم التحكم على القول بالخروج مع انتفاء المميز، وتوقف الاستيعاب والامتثال على الدخول حينئذ بخلاف غيره، مضافا إلى فهم العرف في المقامين.

والأول والأخير ممنوعان، والثاني مع كونه خلاف المدعى إنما يقضى بدخول جزء من الطرفين ولو في غير المجانس، كما في قولك: صم إلى الليل، وقد يقتضى المقدمه عكس المطلوب فضلا عن عدم الدخول، كما لو كان حكم الخارج عما بين الحدين مخالفا للأصل على أنه قد ينتفى ذو المقدمه، كما لو قطع اليد من نفس المرفق فينتفى المقدمه، بخلاف فرض الدخول بالأصالة لبقاء محلّ الفرض فيه.

وحجّه التوقف بالمعنى الأول: تعارض الأدله من الجانبين، أو ضعفها بما عرفت.

وبالمعنى الثاني وقوع الاستعمال في كل من الأمرين، فيدلّ على كونه حقيقه في كل منهما بناء على صحّه التمسك بالاستعمال على الوضع.

وأما بالمعنى الثالث فيظهر وجهه ممّا ذكرناه من الاقتصار على المتيقن في الحكم بأحد الأمرين عند مخالفته للأصل، وحسن الاستفهام وغير ذلك ممّا عرفت.



وأما بالمعنى الرابع فيظهر وجهه من الرجوع إلى التبادر وعدم صحّح السلب ، ونحوهما من أمارات الحقيقه والمجاز ، فإذا تعدّر المعنى الحقيقي - كما فى أكثر الموارد - لزم التوقّف عن الحكم بالدخول ، فالأصل عدمه. إلّا مع القرينه ، ومنها اختلاف الجنس ووجود المفضّل فيحكم بالخروج ، وجريان العاده فى حدّ الابتداء فيحكم بالدخول. وقد تقدّم أنّ ذلك هو القدر المتيقّن من قول الأكثر بالخروج ، وهو الأقوى.

وهذا تمام الكلام فى نفس الغايه وما يقابلها من البدايه. وأمّا ما خرج عن الحدّين فهو موضوع الخلاف فى مفهوم الغايه ، ومحصّله : أنّ التقييد بهما هل يدلّ على أنّ الخارج عن محلّ النطق مخالف له فى الحكم بحيث يكون الكلام دالّا على أمرين إيجابى وسلبى ، فإن كان الحكم المنطوق به إيجابا كان المفهوم سلبا ، وبالعكس ، أو أنّه لا يدلّ إلّا على الأوّل فهو بالنسبه إلى غيره كالمساكت من غير أن يدلّ فيه على إثبات أو نفي ، ولا- فرق فيه بين القول بدخول الغايه فى المعنى وخروجها عنه ، إلّا أنّه على الأوّل يخرج نفس الغايه عن محلّ المسأله ، وعلى الثانى يندرج فيه ، ففى تلك المسأله تحقيق لبعض الموضوع فى هذه المسأله ، ولا- فرق فى محلّ المسأله بين الإخبار والإنشاء كما فى سائر المفاهيم ، فمحلّ الكلام فى الخبر أنّ الإخبار بحصول شىء إلى غايه معينه هل يدلّ على الإخبار بانتفائه فيما بعدها ، أو لا؟ ومنه : الأخبار المشتمله على الأحكام الشرعيّه ، وفى الإنشاء كالأمر والنهى أنّ الطلب المقيّد بالغايه كما ينتهى إليها ويتنفى عندها هل يدلّ على نفي مطلوبيّه ما بعدها حتّى يكون دليلا اجتهدائيا على النفي ، أو لا؟ فالكلام هنا فى الدلاله على انتفاء نوع ذلك الطلب فيما بعد الغايه على حسب ما عرفت توضيح القول فيه فى مفهوم الشرط.

وأمّا انتفاء ذلك الطلب المخصوص فذلك أمر معلوم لا- يختلف الحال فيه بين إثبات المفهوم أو نفيه ، ولا- يقبل النزاع فيه والتشاجر عليه كما فى سائر القيود الواقعه فى الخطاب.

وأما تعلق خطاب آخر بحكم آخر مماثل للحكم الأول فيما بعد الغايه بسبب آخر فيظهر من جماعه دعوى خروجه عن مقتضى المفهوم المذكور ، وتجويزه على كلا القولين ، إلا أنه مدفوع بالأصل ، ولذلك نص بعضهم على أنه لا مانع من ورود خطاب فيما بعد الغايه بمثل الحكم السابق إجماعا ، والمقصود : نفي المنافاه بين الخطابين بحسب معناهما الحقيقي من غير لزوم تجوز ولا- نسخ ، وذلك لأن الحكم المستند إلى الخطاب الأول مغاير للحكم المستند إلى الثاني ، وإن ماثله فهو موجود حال عدم الأول.

وأنت خير بأن المنكر للمفهوم يقول بأنه لو تحقق فيما بعد الغايه مثل الحكم الأول لكان حكما آخر غير الأول ، لوضوح أن الأول لا- يتجاوز عن حدّه ومورده بالضروره ، فيكون الثاني مماثلا للأول بعد انقطاعه ، فلا يكون فى الغايه دلالة على مخالفه حكم ما بعدها لما قبلها كما يدّعيه القائل بثبوت المفهوم ، وإنما يدلّ على انتهاء نفس الحكم الأول عندها ، وهو أمر بديهى لا ينكره أحد من الفريقين.

فهناك فرق بين القول بانقطاع الحكم الأول وانتفائه فيما بعد الغايه ، والقول بمخالفه ما بعدها لما قبلها فى الحكم الأول. والأول مسلّم بين الكلّ ، فيكون النزاع فى الثانى ، كما هو ظاهر من ملاحظه تعبير المصنّف وغيره عن محلّ المسأله بذلك.

وقد يقال : إنه ليس المقصود من القول بمخالفه ما بعد الغايه لما قبلها انتفاء المماثل وإثبات الحكم المخالف فى الجنس وإن أو همه ظاهر التعبير ، بل المقصود : أن التقييد بالغايه يدلّ على عدم بقاء الحكم الأول فيما بعدها بحسب الواقع وانقطاعه فى نفس الأمر ، والنافى يقول بعدم الدلالة على ذلك ، فيمكن أن يكون الحكم مستمرا فى الواقع والطلب باقيا فى نفس الأمر ، إلا أنه لم يتعرّض لبيانه فى ذلك الخطاب. وتوضيحه : أن الحكم السابق له اعتبارات ثلاثه :

أحدها : اعتباره على ما هو عليه مقيدا بغايته ، وهو ممّا لا يعقل بقاؤه فيما بعدها ، ونحوه الحال فى سائر القيود الواقعه فى الكلام ، أو صافا كانت أو ألقابا أو غيرها ، لأنّ انتفاء الحكم المقيد بها فى غير موردها ضرورى.

والثاني : اعتباره مطلقا مع قطع النظر عن تخصيصه بتلك الغايه ، وهو بهذا الاعتبار ممّا يمكن بقاؤه وزواله ، فالتقييد بها على القول بالمفهوم يدلّ على زواله وانتفائه فيما بعدها ، وهو المراد من إثبات المخالفه لتحقيقها بذلك. ولو فرض ثبوت حكم آخر بعدها من جنس ذلك الحكم لم يكن ذلك منافيا للقول بالمفهوم ، كما فى قوله تعالى : (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) (١). فمفاده انتفاء ذلك الحكم بعد الطهر ، فلو ثبت مثله من جهه الإحرام أو الظهار أو الإيلاء أو الرضاع أو المصاهره أو غيرها من أسباب التحريم لم يكن ذلك منافيا لانتفاء الحكم المذكور ، وعلى القول الآخر لا يدلّ على ذلك أيضا بنفى ولا إثبات ، ومثله الحال فى الشروط والأوصاف فمفهومها انتفاء ذلك الحكم فى غير مواردّها ، وإن ثبت فيها ما يماثلها بقيام أسباب اخر مقامها إلّا أنّ ذلك مدفوع بالأصل.

والثالث : اعتباره من حيث نوعه أو جنسه ، ولا دلالة فى شىء من المفاهيم على نفيه بهذا الاعتبار بمعنى الحكم بانتفاء مجانسه أو مماثله إلّا حيث يكون هناك شىء يدلّ على انحصار السبب أو الحكم فى المذكور ، وذلك لأنّ القيد المذكور فى الكلام لا تعلق له بغير الحكم المذكور فيه ، ومجرّد المجانسه لا يقضى باندرج الحكم الآخر فيه حتّى يقضى التقييد بانتفائه.

فإن قلت : إنّ الحكم الأوّل إذا ثبت فيما بعد الغايه فإنّما يثبت بخطاب آخر ، ولا ريب أنّ الثابت به غير الثابت بالأوّل ، وإنّما يماثله فيرجع إلى الاعتبار الثالث.

قلت : إنّ المماثله هناك إنّما هى فى طريق الثبوت والإثبات ، وأما الثابت فقد يكون عين الأوّل ، وقد يكون غيره ثمّ المماثله والاتّحاد ، وقد يكونان بحسب الحقيقه ، وقد يثبتان بحسب فهم العرف ، والمدار فى المقام عليه لبناء الأمر فى مطلق الدلاله اللفظيه على ذلك.

فنقول : إنّ المغنيا بالغايه المفروضه قد يكون نفيا للشىء ، وقد يكون إثباتا له.

---

(١) البقره : ٢٢٢.

فإن كان الأول دَلَّ التقييد بالغايه على القول بالمفهوم على ثبوت ذلك الشيء فيما بعدها ، وإلا لاستمرّ النفي السابق بعينه ، وهو خلاف مدلول الغايه. وإن كان الثاني : فإما أن يكون من الامور الخارجيه ، أو من الأحكام الوضعيه ، أو الطلييه. وعلى التقادير ففي التقييد على هذا القول دلالة على زوالها وانتفائها فيما بعد الغايه وإن وجد ما يماثلها ، وذلك أنّ المماثل أمر حادث لا يوجد إلا بسبب جديد ، فيغاير الأمر الحاصل بالسبب الأول ، فكلما كان ثبوته فيما بعد الغايه على تقديره مستندا إلى عله حصوله فيما قبلها لو لا- المانع كان عين الأول ، وإن اختلفا في طريق الإثبات فالغايه إذا مانعه من دوامه ، رافعه لاستمراره ، فالتقييد بها عند المثبت يدل على ارتفاعه ، وعند النافي إنما يفيد اقتصار المتكلم على بيانه مع سكوته عن إفاده غيره ، لعدم تعلق الغرض به ، أو لحصول مانع منه ، أو لقصده استفاده بقائه من دليل آخر من استصحاب أو غيره.

وأما إذا كان البقاء على تقديره مستندا إلى عله اخرى غير عله الثبوت كان الثاني مغايرا للأول على الحقيقه ، مماثلا له في النوع ، فإن رجع إلى الاتحاد العرفي كان كالأول في الدلاله على النفي ، إذ المدار فيها على فهم العرف ، وإلا لم يكن في التقييد دلالة على انتفاء المماثل بغير ضميمة الأصل ، كوجوب القتل بالقصاص المقيّد بغايه العفو ووجوبه بالردّه ، وكذا غير ذلك من الامور المستنده إلى أسباب جديده المغايره في العرف للأمر الثابت في الأول.

هذا ، ولا- يذهب عليك أنّ دلالة التقييد بالغايه على المفهوم عند القائل به إنما يتبع المنطوق ، فإن كان الحكم المغنيا قسما مخصوصا من الطلب ، أو مبتئا على خصوص ما ذكر من السبب كما في المثالين المذكورين دلّ على انتفائه فيما بعدها دون نوع الطلب ، فإن أقصى ما يفيد مفهوم المخالفه انتفاء الحكم المنطوق به ، فإذا كان ذلك حكما مخصوصا وأمرا مقيّدا دلّ على انتفاء ذلك الحكم الخاصّ والأمر المقيّد بجميع قيوده وخصوصياته ، فلا يدلّ على انتفاء الحكم الأعمّ والأمر المطلق. وإن كان الحكم المفروض جنس الطلب دلّ المفهوم على انتفائه ، فيفيد

عدم مطلوبية الفعل فيما بعد الغايه مطلقا ، فينا في ذلك بظاهرة ما يدل على مطلوبيته بخطاب آخر ولو بسبب آخر فيتعارض الخطابان ، غير أن الثاني في نفسه أقوى من دلالة المفهوم ، فيصلح قرينه على إرادته خلاف الظاهر من الأول بالقدر الثابت من الخطاب الآخر. وحينئذ فقد تبنى المسألة على كون الموضوع له في وضع هيئته الأمر والنهي وغيرهما عامًا ، وإن كان الحاصل من استعمالها في معانيها خاصًا. فكما أن مدلول المادة أمر كلي يتشخص بفعل المأمور وتكون الخصائص الشخصية خارجه عن مورد التكليف فكذلك مدلول الهيئته حينئذ هو الإيجاب المطلق للمادة المفروضة ، وخصائصاتها الشخصية خارجه عن الموضوع له ، كما عزى القول به إلى المتقدمين ، أو أن الموضوع له فيها خصوص جزئيات النسب الواقعة بتلك الألفاظ الخاصه ، كما نسب إلى المتأخرين.

فعلى الأول يكون مدلول الصيغه مطلق الإيجاب أو التحريم مثلا- ، فإذا كان الحكم المعنى مطلق إيجاب تلك المادة دل على انتفائه فيما بعد الغايه فينتفى مطلق الوجوب. وعلى الثاني يكون المعنى خصوص ذلك الإيجاب الخاص الحاصل بالخطاب المخصوص ، فيلزم انتفاء ذلك الإيجاب الخاص فيما بعد الغايه دون انتفاء مطلق الإيجاب. وقد تقدم في محله أن الأوفق بالتحقيق كون كل من الوضع والموضوع له فيها عامًا ، فيرتفع الإشكال بحذافيره ، كما تقدم بيانه في مفهوم الشرط ، فتأمل.

ويظهر الحال في ذلك من مقايسه مفهوم الغايه بمفهوم الاستثناء ، لأنه أظهر المفاهيم ، فقولك : «صم إلى الليل» في معنى قولك : «صم إلّا الليل» فما هو المفهوم من الثاني هو المفهوم من الأول ، لجريان الكلام المذكور في المقامين على حدّ سواء.

ثم إن طلب الفعل المقيد بالغايه يتصور على وجهين :

أحدهما : أن يتعلّق الطلب بمجموع الأجزاء التي يتركّب المطلوب منها على وجه يكون للهيئته التركيبيّه مدخلية فيه بحيث ينتفى المطلوب بانتفاء شيء منها ،

كما فى قولك : «صم إلى الليل» فإن الصوم عباده مركبه من أجزاءه لا يتحقق إلا باجتماعها.

والآخر : أن يكون كل جزء من أجزاءه مطلوباً إلى أن ينتهى إلى غايته من غير أن يكون لاجتماع الأجزاء مدخلية فى مطلوبيته. وينبغى أن يكون القسم الأول خارجاً عن محل الكلام ، إذ الدلالة فيه ثابتة على القولين ، إذ مع فرض استمرار المطلوب إلى ما بعد الغايه يكون الطلب المفروض متعلقاً بجزء الأمور به ، ولا شك فى خروجه عن الظاهر ، وإن لم نقل بمفهوم الغايه لظهور الأمر فى الوجوب النفسى. ومن المعلوم أن الجزء ليس مطلوباً بنفسه ، وإنما هو مقدمه لحصول المطلوب ، فاستعمال الأمر فى طلبه خروج عن الظاهر ، أو مجاز لا يصار إليه إلا بقريته ، فظهر أن ما اشتهر بينهم من تمثيل محل المسأله بالمثال المذكور ليس على ما ينبغى. وأيضاً فقد يقال : الليل اسم لمجموع ما بين الغروب والطلوع ، وقد وقع فيه غايه للصوم مع عدم كونه بمجموعه غايه للنهار أو الصوم ، وإنما كان ما بعد الغايه هو اليوم الثانى ، وليس بمراد. وإنما الغايه الجزء الأول منه ، إلا إذا قلنا باشتراكها بين الجزء والكل فيصدق على الجزء ، وهو الظاهر ، فلا غبار عليه من تلك الجبهه.

**قوله : (وفاقا لأكثر المحققين).**

هذا القول هو المعروف بين أصحابنا والعامه ، ذهب إليه المحقق فى المعارج ، والعلامة فى موضعين من النهايه ، وموضع من التهذيب ، والسيد عميد الدين فى المنيه ، وشيخنا البهائى فى الزبده ، وشارحه الجواد ، والمازندرانى ، والمحقق البهبهانى ، وصاحب القوانين ، وغيرهم ، وجنح إليه فى الذكري ؛ لأنه أرجعه إلى مفهوم الوصف. وعزاه الآمدى إلى أكثر الفقهاء وجماعه من المتكلمين ، كالقاضى أبى بكر ، والقاضى عبد الجبار ، وأبى الحسين البصرى ، وغيرهم وفى الزبده إلى الأكثر. وفى غايه المأمول إلى أكثر أصحابنا والعامه. ونسبه جماعه من أصحابنا والعامه إلى كل من قال بمفهوم الشرط ، وبعض من لم يقل به مصرحين بأنه أقوى منه ، فيكون أقوى من مفهوم الوصف إن قلنا به بطريق أولى.

ص: ٥٣١

## قوله : (وخالف في ذلك السيد ... الخ).

قد وافق السيد رحمه الله في ذلك الشيخ في العده في جميع ما ذكره ، لكن الذى يظهر من آخر كلامه هو التوقف ، فإنه بعد أن بالغ في التسويه بين مفهوم الغايه والوصف والمنع منهما ذكر أخيرا : أن له في ذلك نظرا واختار هذا القول جماعه من أصحابنا ، منهم صاحب الوافيه وغيره ، ومن العامه الأمدى في الأحكام وجماعه. وعزاه الأمدى إلى أصحاب أبي حنيفه وجماعه من الفقهاء.

وهناك قول ثالث بالتفصيل بين ما إذا كانت الغايه منفصله عن ذى الغايه بمفصل محسوس ، كما فى قوله تعالى : (ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) (١) ، وما لم يكن كذلك ، كما فى قوله سبحانه : (وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (٢).

ففى الأوّل يجب أن يكون حكم ما بعد الغايه مخالفا لما قبلها ، للعلم حسا بانفصال أحدهما عن الآخر. وفى الثانى يجوز أن يكون ما بعدها داخلا- فى ما قبلها ، حكاه العلّامه فى النهايه ، واختاره فى المبادئ وموضع من التهذيب. وبه قال الرازى فى المحصول ، وهو فى محلّ المسأله لا- يخلو من غرابه. وإنّما يناسب الكلام فى نفس الغايه ، كما مرّ فى تبيان الأقوال المذكوره فيها ، وكأنّه يؤيد ما قيل من اختصاص النزاع بنفس الغايه دون ما بعدها ، إلّا أنّ كلماتهم فى عنوان المسأله بين صريحه وظاهره فى اختصاصه بما بعد الغايه كما عرفت.

نعم ، كلام بعضهم يحتمل إرادته الغايه وما بعدها ، فيكون الكلام فى نفس الغايه مندرجا فى محلّ المسأله ، فلعلّ الجماعه المذكوره بهذا الاعتبار ذهبوا إلى التفصيل المذكور.

وقد يذكر فى المسأله قول رابع ، وهو : أنّ التقييد بالغايه يقتضى المخالفه بالنسبه إلى الحكم المذكور ، بحيث يكون المفهوم من المثال المعروف انقطاع الصوم المأمور به بذلك عند مجيء الليل ، ولا يقتضى مخالفه ما بعدها لما قبلها مطلقا حتّى يكون مدلوله ان لا أمر بالصيام بعدها مطلقا ولو بأمر آخر.

---

(١) البقره : ١٨٧.

(٢) المائده : ٦.

وأنت إذا أحطت خبرا بما قدّمناه في محلّ النزاع تعلم رجوع هذا التفصيل إلى النفي المطلق ، إذ لا يتصوّر القول بكون الصوم المطلوب بذلك الخطاب مستمرا بعد الليل وهو ظاهر.

ويظهر من بعضهم التوقف في المسأله ، فيرجع فيما بعد الغايه إلى مقتضى الأصل العملى ، سواء وافق القول بالمخالفه أو خالفه ، فيكون ذلك هو رابع الأقوال ، والله سبحانه هو العالم بحقيقه الحال.

### قوله : (لنا إن قول القائل).

هذه هي الحجّة المعروفة في كلام المثبتين ويأتى مثلها في البدايه ، فيقال : إنّ قول القائل : «صم من الفجر» معناه أوّل وجوب الصوم هو الفجر ، فلو ثبت له وجوب قبل الفجر لم يكن الفجر أوّلا ، وهو خلاف المنطوق. ومحصله : أنّه لا شبهه في كون «من» لابتداء الغايه و «إلى» لانتهائها ، من غير خلاف بين علماء العربيّه في ذلك ، وإن ذكروا لهما معان اخر أيضا إلّا أنّ سائر المعانى خارجه عن محلّ الكلام ، ولا معنى للابتداء والانتهاه إلّا ما ذكرناه من معنى الأوّل والآخر ، ولو لا إرادته المفهوم لم يكن لهما معنى ، فالدلاله على ذلك إذا التزميه باللزوم البيّن ، إذ لا يمكن تصوّر الصوم المقيّد بكون أوّله الفجر وآخره الليل عن عدمه فيما قبل النهار وبعد الليل.

وأورد عليه بوجوه :

الأوّل : أنّ ثبوت الوجوب في أحد الطرفين لو استلزم مخالفه المنطوق لزم أن يكون الكلام مع التصريح بعد إرادته المفهوم من باب المجاز البتّه ، لعدم استعماله إذا في المعنى الموضوع له ، ولم يقل به أحد ، والتجوّز حينئذ في استعمال الأداة في غير ما يفيد المعنى المذكور ، إذ لا يمكن استعمالها فيه حينئذ إلّا مع إرادته حصر الوجوب فيما بين الحدّين.

وقد يجاب تاره بالمنع من كون استعمال الحرفين المذكورين في غير ما يفيد المعنى المذكور مجازا ، فإنّهم ذكروا لهما معانى عديده ولم يميّزوا الحقائق منها من



المجازات ، غايه الأمر أن يكون المعنى المذكور أظهر فلا- يلزم المجاز من القول بالدلاله عليه ، فيمكن القول بالاشتراك المعنوي وانصراف الإطلاق إلى المعنى المذكور. ويمكن التزام الاشتراك اللفظي ، فإذا قامت هناك قرينه على عدم إرادته المعنى المذكور تعين حمله على المعنى الآخر ، كأن يقال : إن «إلى» بمعنى «مع» فالغرض أن ما دلّ على انتهاء الغايه يفيد المعنى المذكور ، سواء كان اللفظ حقيقه فيه خاصه أو لم يكن كذلك.

وتاره بأنّ دعوى الاتفاق على بطلان القول بالتجوّز فيه عند التصريح بعدم إرادته المفهوم منه ممنوعه ، إذ ليس في كلماتهم ما يدلّ عليه ، وإن لم يتعرّضوا لدعوى التجوّز فيه أيضا ، فإن كان غرض المورد مجرد عدم وقوع التصريح في كلماتهم بكونه مجازا لم يكن فيه دلالة على بطلانه.

واخرى بأنّ كلام القائلين بإثبات المفهوم ظاهر في كون الدلاله على ذلك لغويّه مستنده إلى وضع الأداه لما يستلزم المفهوم ، فعدم إرادته يستلزم استعمالها في غير المعنى الموضوع له ، لوضوح أنّ انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فلا- يكون اللفظ مستعملا فيه ، فكلام الجماعه - وهم الأكثرون - يعطى القول بالتجوّز فيه حينئذ فكيف يدعى أنّه لم يقل به أحد؟

ويرد على الأوّل : أنّ عدم تعرّض القوم لتمييز الحقائق من المجازات لا ينافي تشخيصها من الأمارات ، ومقتضاها كون الحرفين المفروضين موضوعين لابتداء الغايه وانتهائها ، فيكون استعمالهما فيهما حقيقه ، وفي غيرهما مجازا.

وكيف كان فإنّما الكلام في اللفظ الموضوع لأحد المعنيين المذكورين المستعمل فيه ، سواء كان حقيقه في غيره أو مجازا ، فإذا دلّ بحقيقته على المفهوم المذكور كما هو مقتضى قوله - وهو خلاف المنطوق - كان استعماله فيه مع عدم إرادته مجازا ، وهو ما ذكر من اللازم ، ودعوى كونه من باب انصراف الإطلاق دون الوضع كما ترى ، إذ لا وجه للانصراف في ذلك لو لا الوضع.

وعلى الثاني أنّه قد يقال بكفايه الاتفاق المنقول في المقام بناء على الاكتفاء

بمطلق الظنّ في مثل ذلك ، لحصول الظنّ منه بالوضع ، وعدم خروج اللفظ بذلك عن حقيقته مع تأييده بعدم إشاره أحد منهم إلى التجوّز في ذلك. ألا ترى أنّ قولك : «سرت من البصره إلى الكوفه ومن الكوفه إلى الشام» ليس عندهم من الاستعمالات المجازيّة المتوقّفه على ملاحظه العلاقه بينها وبين المعنى الحقيقي ، ومثله الأمر بالسير على الوجه المذكور ، وكذا الحال في سائر المقامات التي لا يراد فيها المفهوم.

ودعوى رجوعه إلى تقييد إطلاق السير بالسير المخصوص المتنفى فيما بعد الغايه فلا- يلزم المجاز مدفوعه بظهور عدم بناء الاستعمال فيه على ملاحظه التقييد المذكور في استعمال الفعل المغنيا بنفسه ، وإّما يحصل التقييد بذكر الغايه ، وإّلا لزم استعمال اللفظ الموضوع للمطلق في الخصوصيّة ، وهو مجاز آخر ، إذ مع استعماله في المطلق وتقييده بالغايه يكون مفاده انتهاء مطلق السير إلى تلك الغايه.

وعلى الثالث أنّ القول بثبوت المفهوم المذكور لا يستلزم القول بالتجوّز مع عدم إرادته ، فيمكن الاستناد فيه إلى نحو ما ذكره في مفهوم الوصف ، من ظهور كون الفائده في التقييد إفاده المعنى المذكور ، مع أنّه لم يقل أحد من القائلين بمفهوم الوصف بلزوم التجوّز في الكلام بدونه. غايه الأمر أن يكون الظهور في الغايه أقوى ، ولذلك قال به من لا يقول بالوصف.

ويمكن الجواب عن الأوّل : بأنّ من المحتمل رجوع القيد إلى موضوع الحكم دون نفسه فيكون معنى قولك : «صم إلى الليل» صم صياما آخره الليل ، وهو لا يستلزم الانتفاء بعدها إّلا بمفهوم الوصف وإّما عدلنا عنه لظهوره في التعلّق بنفس الحكم كما سيجيء فلا يلزم المجاز.

وأیضا فمن الممكن رجوعه إلى الحكم المخصوص فلا- يلزم تقييد مطلقه بالقيد المذكور وإن كان خلاف الظاهر أيضا ، فلا يلزم من عدم إرادته المفهوم عدم استعمال أداه الغايه في معنى انتفائها حتّى يلزم التجوّز في اللفظ الموضوع بإزائه.

وعن الثاني بالفرق بين المثال المذكور وما نحن فيه ، فإنّ الكلام المذكور

حيث يدلّ على وقوع سيرين مختلفين ينتهي أحدهما إلى الكوفه والآخر إلى الشام فلا- محاله يكون ذلك قرينه على إرادته الخصوصيّة من كلّ منهما ، فينتفى كلّ من السيرين المخصوصين فيما بعد غايته ، فلا ينافي ذلك القول بالتجوّز في استعمال الأداة في غير ما يفيد معنى الانتهاء ، بل هو المفروض في محلّ المسألة على ما ذكرناه. وكلام المورد لا يدلّ على دعوى الاتّفاق على خلاف ذلك ، إنّما يدلّ على عدم تصريحهم بذلك ، ومجرّد ذلك لا يقضى بحصول الظنّ بخلافه ، وإنّما المدار في ذلك على أمارات الحقيقة والمجاز.

وعن الثالث : بأنّ إثبات المفهوم وإن لم يستلزم القول بالتجوّز بدونه إلّا أنّ في كلمات أكثرهم ما يشعر به أو يدلّ عليه ، كاحتجاجهم بما ذكره المصنّف رحمه الله فإنّ ظاهره هو القول باستناد الدلالة في ذلك إلى الوضع.

الثاني : أنّه لو تمّ ما ذكره المستدلّ لزم رجوع المفهوم في ذلك إلى المنطوق ، إذ المفروض استناد الدلالة في ذلك إلى المعنى الموضوع له ، وهو كون مدخول «من» أوّلا ومدخول إلى «آخر» للحكم ، فيدلّ الكلام إذن بمنطوقه على اختصاص الحكم بما بين الحدّين فينتفى عن غيره ، والتالي باطل ، لإطباقهم على عدّ ذلك من المفاهيم وذكره في عدادها.

ويمكن الجواب عنه أوّلا- : بأنّ دعوى كون الدلالة على ذلك من باب المفهوم ليس مسلّما بينهم حتّى يتمّ الاستناد فيه إلى إطباقهم عليه. فعن بعضهم : اختيار القول بكونه من المنطوق ، وحكى ذلك عن أبي الحسين ، ومنهم من عدّه صريحا في ذلك ، وهو ظاهر في دعوى كونه من المنطوق ، بل يشعر برجوعه إلى دلاله المطابقه ، فلا وجه لدعوى الاتّفاق على خلافه.

وثانيا : بأنّ ما ذكر في الاحتجاج لا يستلزم رجوع الدلالة في ذلك إلى المنطوق ، وإنّما يقتضى كونه من لوازم المعنى الموضوع له ، وغايته دعوى كون اللزوم في ذلك من البين بالمعنى الأخصّ ، ولا يخرج بذلك عن حدّ المفهوم ، وحيث إنّ انتفاء اللزوم يستلزم انتفاء الملزوم فلذلك قلنا بكونه خلاف المنطوق ،

لا بمعنى أنّ إثبات المعنى المذكور بنفسه من دلالة المنطوق ، بل بمعنى أنّ ملزومه مدلول المنطوق.

وقد يورد على الأول : بأنّ القول بكونه من المنطوق ضعيف جدًا ، والقائل به لم يستند إلى الوجه المذكور ، بل توهم ذلك من جهة اخرى سنشير إليها إن شاء الله ، وإثما المعنى المذكور عندهم مدلول التزامي للتعليق بحسب العرف واقع في غير محلّ النطق فلا يخرج عن حدّ المفهوم.

وعلى الثاني : بأنّ ظاهر الاحتجاج المذكور كون المعنى المذكور مدلولاً لمنطوق الكلام بحسب الوضع اللغوي من غير واسطه أمر آخر ، إذ لا معنى للأول والآخر والابتداء والانتهاه إلّا حدوث الأمر بالأول وانقطاعه بالثاني ، وهو معنى الانتفاء عند الانتفاء ، فإذا كانت الأداه موضوعه للمعنى المذكور دلّت بمنطوقها على الانتفاء فيما بعدها ، إذ المفهوم أمر خارج عن مدلول اللفظ ولا يتناوله الوضع ، وإثما يستفاد منه بواسطه اللزوم ، ألا ترى أنّ قولك : «الليل آخر وجوب الصوم» يدلّ بمنطوقه على انتفائه فيما بعده من غير أن يكون ذلك بتوسط أمر آخر ، فكذا الحال في الأداه الموضوعه لذلك.

وفيه : أنّا لا- نعنى بالمفهوم إلّا إثبات الحكم المذكور في الكلام للموضوع الغير المذكور فيه ، أو نفيه عنه ، كما مرّ بيانه. ومن البين أنّ ما بعد الغايه غير مذكور في الكلام كما قبل البدايه ، وإلّا لزم اشتماله على جميع الأزمنه أو الأمكنه مثلا ، فلا يكون نفى الحكم المذكور عنه إلّا من باب المفهوم ، غايه الأمر كون اللزوم في ذلك من البين بالمعنى الأخصّ ، كمالزمه ما يدلّ على الشرط والحصر لمعنى الانتفاء ، وهو ظاهر.

نعم ، لو قال : «الفجر أول الصوم والليل آخره» كان ذلك من المنطوق ، كما لو قال : الطهاره شرط للصلاه ، بخلاف ما لو قيل : صم مبتدئا من الفجر منتها إلى الليل.

الثالث : أنّه إن أراد بآخر وجوب الصوم ما ينتهى إليه وينقطع عنده فهو عين

المدعى ، كيف؟ ولو صحّ ذلك لكان من المعنى المطابقى أو التضمنى ، ولا يقول به الخصم. وإن أراد ما ينتهى إليه - انقطع أو لم ينقطع - لم يكن فى ذلك دلالة على المفهوم.

وقد يقال : إنّه لا يعقل وجه للفرقة بين حقيقه الانتهاء والانقطاع ، إذ لا معنى للانتهاج مع فرض استمرار الحكم ودوامه وعدم تأثير الغايه فى انقطاعه.

وفيه : أنّ كلّ جزء من أجزاء السير غايه لما تقدّمه وإن حصل بعده من جنسه ، فوقت الظهر غايه لما قبله ، أى ينتهى إليها ما سبقها من الزمان وإن استمرّ الزمان والنهار فيما بعدها. فالمراد بالانتهاج : بلوغ القدر المقصود إلى غايته ونهايته ، وهو أعمّ من الانقطاع ، إذ الغرض منه انتهاء نوعه وعدم استمرار جنسه فيما بعد غايته. فالغرض من الإيراد : أنّ القدر المسلّم وضع الأداة لإفاده انتهاء القدر المقصود بالبيان عند مدخولها ، وذلك لا يستلزم انقطاعه إليه وانتفاء جنسه فيما بعده.

ويشهد بذلك : أنّه لا يقال للجالس إلى العصر : إنّه لم يجلس إلى الظهر ، إنّما يقال : إنّه لم ينقطع جلوسه عندها ، فغايه ما يدلّ عليه اللفظ إثبات وقوع الفعل فى الزمان المنتهى إلى الغايه المفروضه ، وهو لا يستلزم انقطاعه عندها ، بل يكون ساكتا عن بيان ما بعدها ، فلا يكون الانقطاع مدلولاً مطابقياً ولا تضمينياً للفظ ، ولذا لم يقل به الخصم أيضاً.

والحاصل : أنّ غايه ما يدلّ عليه لفظ «من» و «إلى» انحصار الحكم المقصود بالإظهار الواقع فى حيز الإنشاء أو الإخبار فيما بين الحدّين ، ومقتضى ذلك انتهاء ذلك الحكم المخصوص بحصول غايته ، والمدعى مخالفه ما بعدها لما قبلها فى الحكم ، فالمستدلّ يدعى دلالة اللفظ على انقطاع الحكم الواقعى فيما بعد الغايه ، واللفظ إنّما يدلّ على انتهاء الحكم المقصود بالبيان ، وأحدهما غير الآخر ، وليس المعنى الأوّل داخلاً فى معناه الموضوع له ، ولا مدلولاً للفظ ، وإلّا لكان من المنطوق المطابقى أو التضمنى ، وهم لا يقولون به.

ويمكن الجواب عنه : بأنّ حمل التقييد بالغايه على المعنى المذكور يتوقّف

على تقييد الحكم المغيّا بالقيّد المذكور ، فيكون معنى قولك : «جلس زيد إلى الظهر» انتهاء خصوص الجلوس المقصود بالبيان بخصوص الوقت المفروض ، ومن المعلوم خروجه عن مدلول الكلام ، فإنّ الظاهر كون الظهر غايه لمطلق الجلوس فيجب انتفاؤه فيما بعدها ، لظهور الحكم المغيّا في المطلق ، واستعماله في الخصوصيّة المفروضة مجاز لا يصار إليه إلّا بقرينه قويّه ، لكونه في غايه البعد عن مدلول اللفظ ، فيكون مفاده انتهاء مطلقه بحصول تلك الغايه. ولو فرض هناك قيام قرينه على إرادته الخصوصيّة من نفس المغيّا لكان ذلك خارجا عن محلّ المسأله ، إذ لا كلام في عدم دلالة مثله على انتفاء مماثله وانقطاع نوعه ، وإنّما الكلام في انتفاء المعنى على ما هو عليه من الإطلاق أو التقييد.

الرابع : أنّا لا- نسلم أنّ قولك : «صم إلى الليل» في معنى : آخر وجوب الصوم الليل ، إنّما معناه : أنّي أريد منك الإمساك الخاصّ في الزمان المخصوص الذي أوّله الفجر وآخره الليل. ومن البين أنّ مطلوبيّة الإمساك في القطعه الخاصّه من الزمان لا يستلزم عدم مطلوبيّة في غيرها ، فيجوز أن يكون في غير تلك القطعه مطلوبا أيضا ، وإنّما سكت عنه لمصلحه اقتضت ذلك للقطع بجواز تعلق خطاب آخر بذلك.

غايه الأمر دلالة اللفظ على أنّ الصوم المطلوب بذلك الخطاب مبدؤه الفجر ، وآخره الليل ، وهذه الدلالة ثابتة في جميع القيود المذكوره في الكلام ، سواء تعلقت بنفس الحكم أو بموضوعه ، أو صافا كانت أو ألقابا ، للقطع بأنّ الحكم الثابت بذلك الخطاب لا يتعدّها ، مع ما حكى من الاتّفاق على عدم اعتبار مفهوم اللقب ، وذهاب الأكثر إلى مثله في الوصف والغايه أيضا من جمله القيود الواقعة في الكلام فلا يفيد أكثر ممّا يفيد سائر القيود.

وقد يجاب عنه : بأنّ فرض ثبوت الحكم فيما بعد الغايه بخطاب آخر يستلزم أحد الأمرين : من الخروج عن محلّ النزاع ، أو نسخ الأوّل ، وهو أيضا خارج عن محلّ المسأله ، مع ما فيه من امتناعه في زمان الأئمّه ، بل وما قبله قبل حضور وقت

العمل على المشهور ، وذلك أنّ المطلوب من الخطابين المفروضين إن كان فعلا واحدا كان الثاني ناسخا للأوّل ، إذ حمل الأوّل على بيان جزء المطلوب خلاف الظاهر ، فيدلّ على أنّه تمام المطلوب ، فيكون الثاني منافيا له وإن كانا فعلين مستقلّين بالمطلوبيّته خرج عن محلّ المسأله ، فإنّ أحدا لا يمنع من تعلّق تكليف آخر فيما بعد الغايه بمثل الأوّل ، وكذا فيما قبل البدايه ، وقولهم بالدلاله على مخالفه ما بعد الغايه لما قبلها في الحكم إنّما يراد به بحسب الخطاب الأوّل. ومن البيّن أنّ انتفاء الحكم الأوّل لا يمنع من ثبوت حكم آخر فالحيثيه معتبره في ذلك.

وفيه : أنّ الخصم أيضا لا- يزعم شمول الحكم لما بعد الغايه بحسب الخطاب الأوّل ، كيف! وهو ضروريّ الفساد ، فإنّ تعلّق بالمركب كما في الصوم دلّ على كون المقيّد بالغايه تمام المطلوب كما ذكر ، وليس من محلّ الكلام كما مرّت الإشاره إليه في بيان محلّ المسأله ، لرجوعه إذا إلى المعارضه بين ظاهر الخطابين ؛ لا من جهه مفهوم الغايه ، بل لظهور كلّ منهما في استقلال متعلّقه بالمطلوبيّته ، وإتّما يظهر فائده الخلاف في الامور التي لا يكون للهيئه التركيبيه فيها مدخلتيه ، كما في قوله سبحانه : (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) (١) فالقائل بالمفهوم يقول بحصول المعارضه بين مفهوم الغايه فيه ومفهوم الشرط فيما بعده ، إلّا أنّ الأوّل عنده أقوى في الدلاله من الثاني ، ولذا يقدّم عليه ، والنافي يدّعى سلامه الثاني عن معارضه الأوّل ، وكذا الحال في قوله سبحانه : (فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) (٢) فيعارضه بظاهره ما دلّ على توقّف الحليّه على الدخول إلّا مع حمل النكاح فيه على الوطء ، إلى غير ذلك من الأمثله. وما يوجد في كلامهم من التمثيل بقوله : «صم إلى الليل» فإنّما الغرض منه جهه التقييد بالغايه فيه مع قطع النظر عن اعتبار الهيئه التركيبيه في مورده ، وإلّا فالدلاله على الانتفاء في مثله حاصله على القولين ، نظرا إلى دلاله الأمر على الوجوب النفسى ومتعلّقه على المطلوبيّته بالاستقلال كما عرفت.

---

(١) البقره : ٢٢٢.

(٢) البقره : ٢٣٠.

فما ذكر من أنّ أحدا لا يمنع من تعلق تكليف آخر فيما بعد الغايه بمثل الأوّل وأنه خارج عن المسأله محلّ منع ، إذ لا يعقل القول بثبوت الحكم فيما بعد الغايه بنفس الخطاب الأوّل ، وإنّما يثبت لو ثبت بخطاب آخر ، وحينئذ فمن البين أنّ ما تعلق به أحد الخطابين مخالف لمتعلق الخطاب الآخر ، فإذا كان مثل ذلك خارجا عن محلّ النزاع فينبغي انتفاء النزاع في البين ، إذ القائل بالمفهوم على ما ذكر إنّما يقول بانتفاء الحكم عمّا بعد الغايه بحسب الخطاب الأوّل ، والمنكر إنّما يقول بجواز ثبوته بخطاب آخر ، فلا يكون شيء منهما حينئذ محلاً للنزاع ، وهو كما ترى ، إذ الحال في جميع القيود الواقعه في الكلام على ما ذكر ، فلا اختصاص لبعض القيود من بينها بإفاده المفهوم ، فلا يكون مدلول الخطاب الآخر معه خارجا عن محلّ المسأله ، وإنّما يحصل المعارضه إذا بين الخطابين ، ولذا نصّوا على دلالة الغايه على مخالفه ما بعدها لما قبلها. هذا ، وقد تقدّم الكلام في تحرير محلّ النزاع في المسأله ، فلا حاجة إلى إعادته.

الخامس : أنّ التقييد بالغايه راجع إلى التعليق على الوصف ، كما يأتي في كلام السيّد والشيخ وغيرهما. ونصّ عليه الشهيد وغيره لرجوعه إلى قيد الموضوع ، فالمثال المذكور يجرى مجرى قولك : «صم صياما آخره الليل» ومعناه مطلوبه الصيام الموصوف بكونه منتهيا إلى الليل ، فما عداه موضوع آخر خارج عن مدلول الخطاب ، ولم يتعرّض فيه بنفى ولا إثبات ، كما هو قضيه القول بنفى مفهوم الوصف ، فمجرّد كون أداه الغايه موضوعه لما يفيد معنى الآخر لا يكفى في الدلاله على انتفاء الحكم فيما بعدها ، إنّما تدلّ على كون الغايه آخرًا للمتعلق المذكور في الخطاب ، وهو أمر بين لا يقبل الارتباب ، ولا ربط له بمقصود المستدلّ.

نعم ، لو كان المتكلم في مقام بيان الحكم دلّ على المقصود بمفهوم البيان ، كما مرّ في مفهوم الوصف.

وفيه أوّلا : أنّ الكلام في مفهوم الوصف إنّما هو في مجرد التقييد بالوصف مع قطع النظر عن خصوصيات الأوصاف ، فلا مانع من وقوع نزاع آخر في بعض



الخصوصيات الحاصلة في عده من القيود الواقعة في الكلام ، كما وقع في العدد والشرط والزمان والمكان وغيرها ، ومن جملتها الغايه فإنها وإن رجعت إلى الوصف إلا أن الكلام في أن لخصوصيه الغايه مدخلية في إفاده المفهوم أو لا؟ ولذا يقول به من لا يقول بمفهوم الوصف.

وثانيا : أن إرجاع الغايه إلى قيود الموضوع بعيد جدًا ، للزوم الإضمار في الكلام ، لتعلق الجازّ والمجرور حينئذ بالمقدّر وكون الظرف مستقرًا ، وذلك خروج عن ظاهر اللفظ ، وإنما الظاهر رجوع القيد إلى الحكم ، وتعلق الظرف بنفس الفعل المذكور لسلامته عن التقدير، وهو وإن رجع إلى مفهوم القيد إلا أن لخصوصيه الغايه مدخلية في الدلاله عند القائل بمفهومها ، فيكون مدلولها انتهاء الحكم إلى الغايه ، وكونها آخر له ، فإذا فرض ثبوته بعدها لم يكن آخرًا كما قرره المستدلّ.

السادس : أن ما ذكره المستدلّ إنّما يناسب الإخبار بأنّ آخر وجوب الصوم الليل دون الإنشاء العذى ليس له خارج سواه ، وإنّما يوجد مدلوله بايجاده. ومن المعلوم أن الإنشاء إنّما يتعلّق بمورده المنطوق به وينتفي عن غيره كائنا ما كان ، ألا ترى أن مورده إذا كان من الأسماء والألقاب اختصّ الإنشاء بها ولم يعقل تعلّقه بغيرها ، كما في العقود والإيقاعات مع توافق الفريقين على عدم اعتبار المفهوم فيها ، بل وكذلك الحال في الإخبار من حيث تعلّقه بمورده لوضوح انتفائه عن غيره ، فلو فرض شموله واقعا لغيره لم يكن ذلك منافيا لاختصاص جهه الإخبار به إلا إذا كان واردا في مقام بيان ذلك الواقع ، فيدلّ على انتهاء الواقع إلى الغايه وانقطاعها في نفس الأمر ، وهو أمر آخر.

وأما الإنشاء فليس له واقع آخر ، فاخصاصه بمورده لا ربط له بما هو الغرض من إثبات المفهوم فيه ، لرجوعه إلى القول بدلاله التقييد بالغايه فيه على انتفاء خطاب آخر فيما بعدها بحيث لو وجد خطاب آخر وقع التعارض بينهما ، كما عرفت ، ولم يثبت ذلك من الدليل المذكور ، إنّما يفيد انتهاء الوجوب الحاصل بالإنشاء المفروض - مثلا - بتلك الغايه فينتفي بانتفائها ، إذ ليس له خارج سوى

مدلوله المنقطع إليها ، وذلك لا ينافي تحقق وجوب آخر بإنشاء على حده حاصل بعد الخطاب الأول ، فينتفى الحكم فيما بين الخطابين أو قبله أو مقارنا له ، ولا منافاه بينهما على شيء من الوجوه الثلاثة.

وفيه : أن النزاع في المسألة - على ما عرفت غير مره - إنما هو في أن التقييد بالغايه هل يفيد حكما واحدا وجوديا وهو إثبات الحكم في محلّ النطق ، أو يفيد مع ذلك حكما عدميا وهو نفيه عن غيره ، أو بالعكس حيث يكون النسبه المذكوره سلبيه من غير فرق بين الإخبار والإنشاء في ذلك ، فالغرض من إثبات المفهوم أن الخطاب المفروض ينحلّ إلى خطابين : إيجابى وسلبى ، ففي الإخبار يدلّ على الإخبار بالأمرين جميعا ، وفي الإنشاء يفيد إنشاء الحكمين معا ، والنافى يقول بعدم دلالة اللفظ إلّا على الأول ، وعدم التعرّض فيه للثاني بنفى ولا إثبات.

والمقصود من الدليل : أن التقييد بالغايه في الإخبار يدلّ على الإخبار بكونها آخرا للأمر المخبر عنه ، فيدلّ على انتهائه عندها وعدم استمراره بعدها ، وإلّا لم يكن آخرا ، إذ من البين أن الغايه في الكلام لم تجعل غايه للإخبار حتّى ينتهى الإخبار عندها ، وإنما جعلت غايه للأمر الواقعي ، وفي الأوامر يدلّ على انتهاء نوع الطلب عندها ، وكونها آخرا للطلب أو المطلوب مطلقا ، فلو فرض بقاؤه بعدها ولو بإنشاء آخر قبله أو معه لم يكن آخرا ، فكأنه أنشأ حكما آخر سلبيا وهو نفي الطلب والمطلوبيه فيما بعد الغايه. والقول بأن الأمر العدمي لا يتعلّق به الإيجاد مدفوع : بأن الغرض من إيجاده إثباته وتقريره.

نعم ، لو تجدد الطلب بعد الغايه لم يكن ذلك منافيا للأول ، وكذا الحال في سائر الإنشاءات ، فليست الغايه لخصوصياتها ، بل لنوعها على ما تقدّم في محلّه من كون الموضوع له في تلك الهيآت عامّا ، ويشهد بذلك أنه لو نصّ الأمر بعد التقييد بالغايه على استمرار الحكم فيما بعدها عدّ ذلك نسخا للتقييد بها ، أو قرينه على إرادته خلاف المعنى الظاهر منه ، ولو لا دلالة الكلام على انتهاء نوع الطلب عند الغايه لم يكن إثباته بعدها من النسخ والبداء. ويؤيده : أن القول بالتفصيل في

مفهومي الشرط والغايه وغيرهما بين الخير والإنشاء شاذّ لا- يعرف من أرباب التحقيق ، فيكون مدلول الإنشاء فيها كالإخبار ، ويعرف الحال في ذلك بالمقاييسه إلى الاستثناء من الطلب أو المطلوب ، كما لو قال : «صم إلّا الليل» فإنّه يدلّ على انتفاء نوعه في المستثنى، لا انتفاء ذلك الطلب المقصود بيانه.

فهناك فرق بين التقييد بالشرط والغايه والاستثناء ونحوها وبين التقييد باللقب والوصف ونحوهما ، فإنّ الأوّل يدلّ على انتفاء نوع الطلب على حسب ما مرّ في تحرير محلّ النزاع ، والثاني إنّما يستلزم انتفاء الطلب المخصوص في غير مورده مع السكوت عن بيان حكمه ، إلّا لخصوصيّته في ذلك تقضى بالدلاله عليه ، فإذا كان مدلول الأمر هو الطلب الخاصّ الحاصل به لم يكن مفاد الاستثناء منه إلّا انتفاء في المستثنى بخصوصه ، فلا- يدلّ حينئذ على أكثر ممّا يفيد اللقب وغيره ، ومن البين خلافه ، لوضوح دلالة الاستثناء على نفى مطلق الطلب عن المستثنى وانتفاء مطلوبيّته على الإطلاق وإن صحّ تعلق الطلب به فيما بعد ذلك ، فكذا الحال في التقييد بالشرط والغايه ، بل الثاني أوضح من الأوّل كما عرفت ، وهذا ممّا يؤيّد ما تقدّم في محله من كون الموضوع له للهيآت المذكوره عامًا.

وعلى كلّ حال فالدلاله على ما ذكرنا ظاهره من الرجوع إلى العرف والنظر إلى متفاهم أهل اللسان ، وقد يقرّر الدلاله في المقام ونظائره بوجه آخر ، وهو : أنّ التقييد بالغايه في الأحكام الطليّيه يدلّ على انقطاع الإراده الواقعيّه عندها فينتفى فيما بعدها ، فيدلّ على انتهاء مطلق الطلب حينئذ ، سواء كان مدلول الصيغه خاصًا أو عامًا.

وأنت خير بما فيه ، إذ الإراده إن قلنا بكونها عين الطلب - كما هو المعروف من المذهب - كان الحال فيها هو الحال في الطلب في العموم والخصوص ، بل مفاد أحدهما عين الآخر فلا يجدى اختلاف التعبير شيئًا ، فإنّ انتفاء الإراده المخصوصه لا ينافى ثبوت نوعها وجنسها فيما بعد الغايه كالطلب. وإن قلنا بمغايره الطلب والإراده لم تكن الإراده مناطا للتكليف ولم يكن في تقييد الطلب دلالة على تقييد الإراده ، فلا تغفل.

واعلم : أنّ الدليل المذكور كما يدلّ على مخالفته ما بعد الغايه لما قبلها كذا يدلّ على مخالفتها بنفسها لما قبلها على القول بخروجها عن المغيّا بها ، لدلالاتها إذن على انقطاع الحكم عندها ، فيكون الحال فيها كما هو الحال فيما بعدها ، فيقال : إنّ أداه الغايه موضوعه لانقطاع الحكم عند مدخولها فلو استمرّ إليها لم ينقطع عندها ، ويؤيّد به بعد التعرّض لحكم الطرفين والسكوت عن حكم ما بينهما ، وكذا الحال في البدايه .

وهناك وجوه اخر قد يستدلّ بها في المقام :

الأوّل : أنّ التقييد بالغايه لو لم يدلّ على مخالفته ما بعدها لما قبلها كان ما بعدها مسكوتا عنه ، للقطع بعدم الدلاله على مساواتهما في الحكم ، فيلزم حسن استفهام المخاطب عن حكمه والسؤال عن استمرار الحكم الأوّل فيه وانقطاعه عنه ، لوضوح حسن الاستفهام عمّا لا - شاهد عليه في الكلام والسؤال عن حكم المجهول في كلّ مقام . ومن المعلوم في العرف والعهاده أنّ من أخبر بجلوس زيد إلى الظهر مثلا ، أو حكم بشيء من الأحكام التكليفية أو الوضعيه إلى الوقت المعين والغايه المعينه لم يحسن استفهام المخاطب عنه ، وسؤاله أنّه هل جلس إلى العصر أم لا؟ وهل يستمرّ ذلك الحكم فيما بعد الغايه أو ينتفى عندها؟ بل يستقبح بعد سماع التقييد المذكور المسأله عن نحو ذلك فإنّه يعدّ في المحاورات جهلا بمدلول الكلام ، أو لغوا في ذلك المقام ، أو طلبا للتصريح بالمرام ، وإلّا كان مستهجنا في العرف دليلا على غباوه السامع ، ولو لا ثبوت المفهوم المذكور لم يكن الأمر كذلك .

وقد يورد عليه : بأنّ قبح الاستفهام لا يتوقّف على دلالة الكلام ، إذ قد يحصل مع سكوت المتكلّم عن بيان الحكم أيضا ، كما هو الحال فيما قبل البدايه ، ودعوى استناده حينئذ إلى مفهوم البدايه مدفوعه بفرض المسأله قبل صدور الخطاب ، فإنّ المفهوم المذكور إنّما يتصوّر بعد صدوره وقبل حصول مبدأ الحكم ، أمّا قبل الخطاب فلا يتصوّر هناك مفهوم حتّى يعقل استناده إليه ، إنّما يحسن السؤال في مظانّ ثبوت الحكم .

وأنت خير بما فيه ، للقطع بحسن الاستفهام مع حصول التردد في الحكم ، إنما لا يحسن مع سكوت المتكلم حيث يكون دليلاً على النفي ولو بضميمة الأصل ، بل قد يحسن مع ذلك أيضاً عند قيام الاحتمال لتحصيل المعرفة بالحكم الواقعي . وعلى ما ذكر ينبغي القول بقبح الاستفهام مطلقاً ، إذ الكلام إن دل على الحكم لم يحسن الاستفهام كما ذكر ، وإن لم يكن فيه دلالة فالمفروض عدم حسنه أيضاً مع سكوت المتكلم في تلك الحال ، فيختص حسن الاستفهام بالسؤال عن تعيين الحكم بعد ثبوته على الإجمال ، مع قيام ضروره على حسن الاحتياط في تعلم الأحكام في كل مقام ، فالكلام المذكور في غايه السقوط .

الثاني : أن التقييد بالغايه لو لم يكن لفائده إفاده المفهوم كان لغوا في الكلام ، وهو مع امتناعه في كلام الحكيم خارج عن وضع المخاطبات ، مخالف لطريقه العقلاء في المحاورات ، كما مرّ نظيره في مفهومي الشرط والوصف ، ألا ترى أنه لو أخبر عن الجالس إلى الليل بجلوسه إلى الظهر أو عن شيء من الأحكام والوقائع المستمره بثبوته إلى وقت كذا وحال كذا مع بقاءه فيما بعده عدّه مستهجنا في العرف قبيحا في المحاورات؟

وفيه : أن ذلك إنما يسلم حيث تنحصر الفائده فيما ذكر ، أما لو فرض حصول غيره من الفوائد المقصوده في ذكر الغايه لم يكن فيه حزازه . نعم ، لو كان ما ذكر أظهر الفوائد وأرجحها في النظر بحيث يكون هو المنساق من اللفظ عند الإطلاق تمّ ما ذكر ، وهو أمر آخر ، وقد مرّ الكلام في نظائره ، إذ ليس للغايه خصوصيه في ذلك ، بل يجري في مطلق القيود الواقعه في الكلام كما سلف .

الثالث : أن المغيّا بالغايه المفروضه لو فرض استمراره فيما بعدها كانت الغايه وسطا للأمر المفروض حكما كان أو غيره . ومن البين أنه لا يعقل من الغايه إلّا طرف الشيء وحده الذي ينتهي إليه .

وأورد عليه : بأن المفهوم منها كونها غايه للمذكور ، ولا يلزم من وجود المغيّا فيما بعد الغايه بخطاب آخر أن يكون وسطا ، إنما يلزم لو كان مستندا إلى ذلك الخطاب الحاصل قبل الغايه .

وأنت خير بأن الوجه المذكور راجع إلى الأول ، لمنافاه كون الغايه آخرًا لكونها وسطًا ، ويأتي فيه ما مرّ من التفصيل سؤالًا وجوابًا ، فلا وجه لإعادته .

الرابع : أنّ المفهوم المذكور هو المتبادر من اللفظ عند الإطلاق ، إذ ليس المفهوم عرفًا من التقييد بالغايه إلّا ما ذكر ، وقد يعارض بدعوى عدم صحّحه سلب المحمول عن الموضوع على الوجه المذكور في الكلام عند فرض استمرار الحكم المفروض فيما بعد الغايه ، فلا يصحّ أن يقال للجالس إلى العصر : إنّه لم يجلس إلى الظهر ، ولا مع وجوب الصوم إلى الليل : إنّه لا يجب إلى الظهر ، وذلك دليل الحقيقه .

وفيه أولًا : أنّ المدعى أعمّ من الدلاله الوضعيه ، فغايه ما يدلّ عليه ذلك عدم خروج اللفظ بذلك عن حقيقته ، وهو لا ينافى المقصود .

وثانيا : أنّ السلب المذكور حيث يوهّم تعلّقه بنفس المغيّا فلا يصحّ ، أمّا مع تعلّقه بنفس القيد فلا ريب في صحّته ، فيقال : إنّ جلوسه لم يكن إلى الظهر بل إلى العصر ، فلا تغفل .

**قوله : (احتج السيد ... الخ) .**

يمكن الاحتجاج على ذلك أيضا بوجوه :

منها : الأصل ، فإنّ الدلاله على المفهوم في ذلك إمّا أن تستند إلى وضع اللفظ ، أو إلى القرائن الخارجه عن الوضع ، ومع الشكّ فيهما معا لا يمكن الحكم بها ، إذ الأصل عدم تعلّق غرض الواضع بإفادته ، وعدم قيام القرينه عليه ، فإنّ ذلك زياده في مدلول الكلام ، والمتيقن منه هو الدلاله على ثبوت الحكم إلى تلك الغايه ، وأمّا انتفاؤه عمّا بعدها فأمر آخر يتوقّف على قيام الدليل عليه إذ بدونه يتعيّن الاقتصار في تشخيص المدلول على المتيقن .

وقد يورد عليه : بأنّ الأصل العملي قد يوافق مقتضى المفهوم في الحكم المقصود منه ، وذلك حيث يكون المغيّا مخالفا لمقتضى الأصول العمليّه المقرّره في مواردّها كما هو الغالب ، فمقتضى الأصل حينئذ عدم استمرار الحكم المفروض فيما بعد الغايه ، بناء على ما تقرّر في محلّه من عدم حجّيه الاستصحاب مع الشكّ في المقتضى .

ص : ٥٤٧

ويدفعه : أن ذلك لا ينافي القول بنفى المفهوم ، فإنّ غرض القائل به خروجه عن مدلول الكلام ، ولزوم الرجوع فى مقام العمل إلى مقتضى الأصل ، سواء أفاد البناء على الحكم السابق على الغايه المفروضه أو على خلافه.

ومنها : أنّ الدلالات منحصره فى الثلاث ، ومن البين انتفاء دلالة المطابقه والتضمّن فى المقام ، كيف ولا يدّعيه الخصم أيضا؟ إذ ليس انتفاء الحكم فيما بعد الغايه نفس الموضوع له ولا جزءه ، للقطع بخروج ما بعد الغايه عن مدلول اللفظ ، ولذا استبعد جماعه وقوع الخلاف واستظهروا اختصاصه بنفس الغايه كما مرّ ، فكيف يندرج فيه حكمه؟ وأما الالتزام فهو أيضا غير ظاهر فى المقام ، لانتفاء الملازمه فى المثال المفروض بين وجوب صوم النهار وعدم وجوب صيام الليل ، فيمكن أن يكون السكوت عن الثانى لعدم تعلّق الغرض ببيانه ، أو لحصول مانع من ذكره فإنّ إثبات الشىء لا يقضى بنفى ما عداه.

وفيه ما عرفت من ثبوت الملازمه بين كون الغايه آخرها للحكم المغنيا وانتفائه فيما بعدها ، وإلا كانت وسطا للحكم ، ولم يكن غايه على ما مرّ بيانه ، فتكون الدلاله على ذلك التزاميه ، بل هو من الالتزام البين ، لعدم انفكاك تصوّر أحد المتلازمين المذكورين عن تصوّر الآخر ، بل ربّما يقال بكونها تضمّنيه فإنّ مفهوم الآخريه يتضمّن الانتفاء عمّا بعده ، وفيه اشتباه اللازم البين بالجزء ، لوضوح أنّ ما بعد الغايه غير مذكور فى الكلام حتّى يشتمل على حكمه ، كما فى مفهوم الشرط والاختصاص والتوقيت ونحوها.

ومنها : أنّ التقييد بالغايه كما يقع مع انتفاء الحكم عمّا بعدها كذا يقع مع ثبوته ، لوروده فى الاستعمالات على كلا الوجهين ، فيكون للقدر المشترك بين الأمرين ، فإنّ كلّا من المجاز والاشتراك مخالف للأصل ، وقد شاع الاحتجاج بمثل ذلك فى كثير من المقامات.

وفيه : أنّ ورود التقييد بالغايه مع استمرار الحكم فيما بعدها أمر نادر قليل الوقوع ، لا سيّما فى كلام أرباب الحكمه والبلاغه ، ولا عبره بالاستعمالات

النادره ، فالتمسك بالاستعمال الشائع أولى ، ولو فرض شيوع الاستعمال فيه لم يكن فيه دلالة على الاشتراك المذكور أيضا ، لما تقرّر في محلّه من كون الاستعمال أعمّ من الحقيقه ، سيّما مع ملاحظه غلبه الاستعمالات المجازيّة في كلمات العرب ، ومخالفه المجاز للأصل لا يجدى في ذلك شيئا ، إذ المجاز لازم على التقديرين ، لخروج اللفظ إذا عن مقتضى الوضع عند استعماله في كلّ من الخصوصيّتين بل الوجه المذكور لو تمّ لكان بالدلالة على خلاف المقصود أولى ، إذ مع دوران احتمال التجوّز بين وقوعه في الاستعمالات الشائعه والنادره يتعيّن القول بالثاني على الأصل المذكور. ومن البيّن أنّ التقييد بالغايه إنّما يقع غالبا عند إرادته الانتفاء فيما بعدها ، والقول بكون الدلالة في تلك الموارد مستنده إلى القرائن المنضمّه من غير أن يكون تلك الخصوصيّة مأخوذه في نفس المستعمل فيه حتّى يلزم التجوّز على الوجه المذكور لا يخلو عن بعد ، بل الظاهر خلاف ذلك في الإطلاقات الدائره ، إذ لا يستعمل أداه الغايه غالبا إلّا في خصوص معنى الانتفاء المفيد لانقطاع الحكم السابق عليها ، فإذا دلّ الاستعمال على الحقيقه خصوصا مع الشيوع والغلبه أفاد ذلك كونها حقيقه في تلك الخصوصيّة ، فيكون مجازا في القدر المشترك فضلا عن الخصوصيّة الاخرى لنادره الاستعمال في أحدهما ، بل يمكن القطع بعدم وقوع استعمالها في الثانيه.

غايه الأمر مقارنتها لثبوت الحكم فيما بعد الغايه بدليل آخر ، وهو ما ذكر من القدر المشترك ، فيدور الأمر في الحكم بالتجوّز بين الاستعمالين ، فيبنى على مقتضى الاستعمال الغالب ، ولا أقلّ من تساوى الاحتمالين ، فلا دلالة فيما ذكر على أحد الوجهين.

ومنها : أنّه لو دلّ على ذلك لكان إمّا بصريح لفظه ، أو لانهصار فائده التقييد في إفادته ، أو لجهه اخرى ، والأوّل واضح الفساد ، والثاني مسلّم ، لجواز أن يكون فائده التقييد تعريف بقاء ما كان بعد الغايه على ما كان قبل الخطاب من غير تعرّض لإثبات الحكم فيه ، أو نفيه ، والثالث خلاف الأصل ، ولا يخفى أنّه تطويل



بلا طائل ، فكان الأولى التمسك بالأصل المذكور من أوّل الأمر ، وحينئذ فإن أراد الأصل المذكور في الوجه الأوّل فمن البين أنه لا- يعارض الدليل ، وإلا فمجرد أصاله انتفاء الجبهه المفيده لإثبات المفهوم المذكور إنما يقضى بالتوقف دون الجزم بنفي الدلاله الموجب للقول بوضع الأداه للقدر المشترك ، إذ مع الاختلاف في تعيين المعنى الموضوع له لا- يمكن التمسك فيه بالأصل ، فمقتضى ذلك هو اختيار القول بالوقف ، على أنّ تعريف بقاء ما كان بعد الغايه على ما كان قبل الخطاب أمر زائد على القدر المشترك لا يشهد به أصل ولا دليل ، وتوهم الاستصحاب في مثله وهم فاسد ، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى .

ومنها : أنه لا- مانع من ورود الخطاب فيما بعد الغايه بمثل الحكم السابق على الغايه ، وقد تكثرت نقل الإجماع عليه في كلامهم ، وعند ذلك إما أن يكون تقييد الحكم بالغايه نافيا للحكم فيما بعدها ، أو لا ، والأوّل يلزم منه إثبات الحكم مع تحقق ما ينفيه ، وهو خلاف الأصل . والثاني هو المطلوب ، وهو رجوع إلى التمسك بالأصل ، إذ لا يزيد التقرير المذكور على ذلك كسابقه فهما معا تطويل من غير طائل ، على أنّ الخطاب الثاني يكون قرينه على إرادته خلاف الظاهر من الأوّل ، أو ناسخا له فلا ينافى المقصود .

ثم إنّ الغالب في الاستعمالات الواقعه قيام الدليل على إرادته المفهوم من نفس اللفظ ، لا على مجرد مخالفه ما بعد الغايه لما قبلها في الحكم حتّى يقال بعدم منافاته للقدر المشترك ، فيلزم القول بمقتضى الدليل المذكور مع تحقق ما ينفى من نفس اللفظ ، نظرا إلى أصاله الحقيقه ، وهو لشيوعه أولى بالاستناد ممّا ذكره لندرته وقوعه ، وأيضا فقد يقال : إنّ فرض ورود الخطاب بمثل الحكم السابق خارج عن محلّ المسأله ، لكن قد عرفت ما فيه .

ومنها : أنه لو دلّ على ذلك لكان في آيه الإسراء دلالة على نفي المعراج إلى السماء ، ولكان قولك : «سرت من الكوفه إلى البصره ومنها إلى الشام» مشتملا على التناقض ، ومن المعلوم أنّ شيئا من هذين الكلامين لا يدلّ على ما ذكر ،

بل لا يستفاد من قوله : «سرت من الكوفه إلى البصره» اختصاص سيره في الواقع بما بينهما ، إنما يستفاد ذلك حيث تنحصر فائده التقييد في مجرد الحصر ، وذلك حيث لا- يكون لذكر المبدأ والمنتهى خصوصيه مقصوده بالإفاده ، كقولك : «سرت في الأرض الفلانيه من هنا إلى هنا» أما مع الخصوصيه كقولك : «سرت من المدينه المشرفه إلى مكه المعظمه» فلا يكاد يظهر منه انتفاء السير فيما قبل المدينه وما بعد مكه المشرفه ، ولا يعقل هناك فرق فيما بين المقامين إلّا انحصار الفائده في الأوّل في إفاده المفهوم وعدمه في الثاني ، فيكون المدار في الدلاله على ذلك على نحو الحال في الأوصاف ومطلق القيود ، ولذا لا يظهر في المقامين المذكورين دلالة على المفهوم ، لظهور تعلّق الغرض بإفاده حصول الإسراء إلى المسجد الأقصى ، وإمكان حصوله في ذكر الكوفه والبصره ، فإذا انحصرت الفائده - كما في غالب المقامات - دلّ على ذلك ، ومن ذلك نشأ الاشتباه ، حتّى توهم استناده إلى الوضع ولزوم التجوّز بدونه ، مع ما عرفت من بعضهم من أنّه لم يقل به أحد.

وفيه : أنّ التشكيك في وضع اللفظ للابتداء والانتفاء تشكيك في الامور الظاهره ، كيف وهو المفروض في محلّ المسأله؟ فلا بدّ حينئذ من ملاحظه متعلّقيهما ، والشكّ في ذلك إنّما ينشأ من الشكّ في متعلّق الأمرين المذكورين ، فإن كان متعلّقيهما مطلق الفعل أو الحكم دلّ على انتفاء أحدهما فيما خرج عن الحدّين ، لدلاله إذا على التحديد والحصر والاختصاص ، وإن كان متعلّقيهما أمرا مخصوصا أو موضوعا خاصّا لم يكن فيه دلالة على ذلك. ومن المعلوم أنّ اختصاص البعض بالذكر لا يكون إلّا لفائده ، إذ بدونها يكون تخصيصا من غير مخصّص ، فاختلاف المدلول بحسب اختصاص الفائده وعدمه إنّما يبتنى على ذلك ، فلا بدّ من تشخيص المتعلّق بحسب إطلاق اللفظ وقرائن المقام.

ومن المعلوم أنّ اللفظ مع انتفاء القرينه إنّما يدلّ على تعلّق الأمرين المذكورين بتمام المعنى المفهوم من الكلام حتّى يقوم شاهد على إرادته بعض الخصوصيات وتعلّق الغرض بإفادتها وإظهارها ، سواء كان من القرائن الحاليه

أو المقاليه ، ومع الشكّ يرجع إلى ظاهر الإطلاق ، ففي المثالين المذكورين وما أشبههما من الأمثله حيث كان الظاهر بيان الخصوصيّة يكون مفادها اختصاص السير المقصود بالإظهار بما بين الحدّين ، وذلك لا ينافى استعمال اللفظ الموضوع للابتداء والانتهاء في معناه ، ولذا لا يلزم التجوّز فيه على ما ذكر ، كما مرّ التنبيه عليه ، بخلاف ما لم يظهر فيه ذلك ، فإنّ إطلاق اللفظ يقتضى تعلق أداه الابتداء والانتهاء فيه بمطلق مدخولها ، فقولك : «سرت من الكوفه إلى البصره» بحسب وضع اللفظ في معنى قولك : «ابتدأت في سيرى بالكوفه وانتهيت إلى البصره» فإذا كان هناك شاهد على استمرار سيره من قبل ومن بعد كان ذلك في معنى : ابتدأت في بعض مسيرى بالكوفه وانتهيت في ذلك البعض إلى البصره ، وذلك لتعلق الغرض ببيانها خاصّه دون غيره ، بل الغالب في مثل ذلك عدم تعلق الغرض بالإخبار عن مطلق السير ، بل عن جمله منه مقصوده ، ولذا لا يفهم من قول القائل : «سرت إلى البصره وأقمت بها أياما» عدم تجاوز سيره عنها ، والغلبه أقوى دليل على إرادته الخصوصيّة المذكوره.

فإن قلت : فيكون السير المطلق في ذلك مستعملا في الخصوصيّة فيلزم التجوّز في الكلام.

قلت : ليس المقصود ذلك ، وإنّما يقع استعماله في الخصوصيّة على نحو استعمال سائر المطلقات في أفرادها ، من غير أن يكون هناك فرق بين المقامين في ذلك ، لوضوح استعمال السير في الفرد الواقع منه ، سواء كان ذلك تمام الواقع منه أو بعضه.

فإن قلت : إذا كان الواقع على التقديرين هو السير الخاصّ والمطلق إنّما استعمل في الفرد المخصوص الحاصل في الخارج في كلا المقامين فما الفرق بينهما بحسب مدلول الكلام؟

قلت : قد يكون المتكلم في مقام بيان تمام الأمر ، وقد يكون في مقام بيان بعضه ، لخصوصيّة فيه داعيه إلى إظهاره.

فإن قلت : إنّ ذلك هو الحال في مطلق القيود الواقعة في الكلام ، سواء كان من الألقاب أو الأوصاف فيدلّ التقييد على المفهوم في القسم الأوّل دون الثاني مطلقاً ، فلا خصوصيّة إذا في أداءه الابتداء والانتهاؤ.

قلت : إنّ الجهه المذكوره وإن كانت حاصله في جميع القيود مشتركة بينها إلّا أنّ للأداه المذكوره خصوصيّة في الدلاله على الانتفاء في غير متعلقها بحسب حقيقتها ومعناها ، بخلاف غيرها من القيود إذ لا دلاله لها على حال الخارج عن موردها ، وإنّما الغرض في المقام تعيين المتعلق بحسب ظاهر الكلام ، فالمتعلق في أكثر المقامات مطلق الفعل الحاصل منه ، كما هو قضيه إطلاق اللفظ ، وفي بعضها خصوص القدر المقصود بإظهاره نظراً إلى الخصوصيّة الحاصله فيه بحسب نظر المتكلم ، فيتوقف على قيام القرينه الحاليه أو المقاليه عليه.

فظهر بما قررناه ما في كلام السيد من المبالغه في التسويه بين التقييد بالغايه والوصف ، وإن أطال القول فيه ، ووافقه الشيخ وغيره عليه. وقد يحمل كلامه على إرادته إرجاع القيد في المقام إلى الموضوع ، فيكون من باب مفهوم الوصف بعينه ، كما مرّت الإشارة إليه والجواب عنه.

### قوله : (والجواب المنع ... الخ).

الفرق بين التعليق على الوصف والتقييد بالغايه ظاهر مميّاً مرّ ، إذ الوصف كسائر القيود الواقعة في الكلام من العدد والزمان والمكان ومطلق اللقب لا دلاله فيها بنفسها على حكم ما خرج عن موردها ، وإنّما تحصل الدلاله من جهه انحصار الفائده في موارد ظهوره من اللفظ ، أو من الخارج ، وإلّا فمن البين أنّ إثبات شيء بشيء آخر لا يقضى بنفي ما عداه ، فينحصر الوجه في دلالة على ذلك في الجهه المذكوره وهي خارجه عن الدلاله الوضعيه ، كما مرّ بيانه في محلّه. وأمّا الغايه وكلّ ما يدلّ عليها من الاسماء والحروف فإنّما هي على ما عرفت بمعنى نهايه الشيء وآخره ، فتدلّ بالوضع على انقطاع الحكم عندها مع قطع النظر عن انحصار الفائده فيه ، وإرجاعها إلى الوصف بالتوجيه الذي مرّ ذكره في غايه

البعد ، كما عرفت ، فليس الحال فى مدلولها إلّا ما هو الحال فى أداء الحصر والاستثناء والشرط ، فكأنّ المتكلّم حصر الحكم فيما قبل الغايه ، أو استثنى عنه حكم ما بعدها ، أو جعله شرطاً فيه .

ألا- ترى أنّ من قال فى الاستثناء والشرط : بأنّ الغرض إثبات الحكم فى مورد الشرط، وما عدا المستثنى نظراً إلى اقتضاء المصلحه فى أن يعلم بثبوت ذلك الحكم بهذا النصّ مع السكوت عن غيرهما ليعلم ثبوته فيه بدليل آخر كان حقيقاً بالإعراض عنه حرياً بالسكوت عن جوابه فكذلك الحال فى الغايه الصريحه فى انتهاء المغيّب بها فيتفتى فيما بعدها؟ وأين ذلك من الوصف؟! فليس التفرقه بينهما بمجرد الدعوى ، بل ينبغى التسويه بينها وبين الاستثناء. فلو قيل : إنّ من فرّق بين تقييد الحكم بالغايه والاستثناء فقد فرّق بين المتساويين فى أصل الدلاله ، وليس معه إلّا الدعوى كان أقرب ممّا أفاده السيّد رحمه الله.

**قوله : (إذ لا ينفك تصوّر الصوم المقيد بكون آخره الليل).**

هذا هو الوجه فى إثبات الدلاله الالتزاميه باللزوم البين ، ولا ينافى ذلك ما مرّ عنه من أنّه لو فرض ثبوت الوجوب فى الليل لزم خلاف المنطوق ، لوضوح أنّ انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم ، ولأجله يلزم ما ذكر ، كما مرّ بيانه ، فالملزوم هو المعنى المدلول عليه بالمنطوق، والمفهوم مدلول التزمى له ، فيكون ناشئاً من وضع الأداة لما يفيد معنى الغايه والنهايه ، وأين ذلك من الوصف؟!

واعترض بمنع اللزوم الذهنى ، بل الخارجى أيضاً ، إذ لا مانع من ورود خطاب فيما بعد الغايه بمثل الحكم السابق إجماعاً.

وأجيب تاره : بأنّ إمكان ذلك لا ينافى ما ذكر من اللزوم ، إنّما يكون إذا قرينه على عدم إرادته حقيقه الغايه من اللفظ الموضوع لها ، ولو صرّح بأنّ المراد منه وحقيقتها كان ذلك نسخاً عند من يجوز النسخ فى مثله ، ومن لا يجوز يدعى استحاله وقوع هذا المفروض.

واخرى : بأنّ الحكم المستند إلى الخطاب الأوّل مغاير للحكم المستند إلى الخطاب الثانى ، وإن ماثله فهو موجود حال عدم الأوّل.

وقد يورد على الأول: بأنَّ غرض المعترض دعوى عدم المنافاه بين الخطابين بحسب معناهما الحقيقي، من غير لزوم تجوُّز ولا نسخ.

وعلى الثانى: بأنَّ الخطاب الثانى إذا كان دالًّا على ثبوت مثل الحكم الثابت قبل الغايه فيما بعدها كان منافيا لمقتضى المفهوم، لأنَّ معناه الحكم بنفى الحكم المذكور عمَّا بعد الغايه، وقد عرفت رجوعه إلى نفي المماثل، لوضوح أنَّ الأول لا يتجاوز عن حدِّه ومورده بالضروره، فإنَّما يكون الثانى مماثلا للأول بعد انقطاعه.

والوجه فى ذلك: ما تقدّم من أنَّ أقصى ما يفيد المفهوم انتفاء الحكم المنطوق به فيما بعد الغايه وانقطاعه عندها، فىكون المفهوم تابعاً للمنطوق فى الإطلاق والخصوصيه، فإن كان المعنى مطلق الحكم دلّ على انتفائه فيما بعد، وان كان حكماً خاصّاً كان أقصاه الدلاله على انتفائه، فلا يدلّ على انتفاء نوعه، فلا بدّ من تشخيص مدلول المنطوق وتعيين الحكم المقيد بالغايه فيه. وقد تقدم أنَّ مدلول الخطابات بحسب ظاهرها مطلق الحكم، ومدلول الأخبار ماهيه الأمر المعنى إلّا أن تقوم هناك قرينه على إرادته الخصوصيه وتقييدها بالغايه من حيث هى، ولا ينبغى التأمل فى مثله فى عدم الدلاله على انتفاء المماثل، فلا ينافى ذلك ورود خطاب آخر بمثل الحكم السابق، فمثل وجوب القتل بالقصاص المقيد بغايه العفو لا ينافى وجوبه بالرّدّه وغيرها فيما بعدها، وكذا تحريم الزوجه المحرمه إلى غايه الخروج من الإحرام لا ينافى تحريمها بالحيض والظهار والإيلاء وغيرها، وكذا الحال فى الأحكام المستنده إلى أسباب خاصّه لا ينافى ثبوت مثلها بأسباب اخر، بخلاف مثل قوله تعالى: (ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) (١) (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) (٢) (فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً) (٣) ... إلى غير ذلك، فلا تغفل.

وأما القول الثالث بالتفصيل فإن رجع إلى الكلام فى نفس الغايه فقد تقدّم القول فيه، وإلّا فقد عرفت أنّه لا يناسب حكم ما بعد الغايه، وغايه ما ذكره المفصّل

---

(١) البقره: ١٨٧.

(٢) البقره: ٢٢٢.

(٣) البقره: ٢٣٠.

أنّ الغايه إن انفصل عن ذى الغايه بمفصل محسوس كاتّموا الصيام إلى الليل وجب أن يكون حكم ما بعدها بخلاف ما قبلها ،  
للعلم حسًا بانفصال أحدهما عن الآخر. وإن لم يكن كذلك مثل (إلى المرافق) لم يجب فيه المخالفه ، فإنّه لما كان المرفق غير  
منفصل عن اليد بمفصل محسوس لم يكن تعيين بعض المواضع فى البدن أولى من بعض.

فها هنا يجوز أن يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها ، وهو كما ترى.

### قوله : (إنّه أقوى دلاله من التعليق بالشرط).

قد صرّح بذلك جماعه ، ويشهد به مضافا إلى الفهم العرفى أمران :

أحدهما : ما ذكره من أنّ كلّ من قال بمفهوم الشرط قال بثبوته ، وقد قال به بعض من أنكره أيضا ، كما صرّح بذلك جماعه  
من الخاصّه والعامّه.

والآخر : أنّ استعمال أداه الغايه فى غير ما يفيد انتهاء المغيّا إليها أو انقطاعه عندها نادر بخلاف أداه الشرط ، لكثره استعمالها فى  
غير ما يفيد معنى الشرطيّه ، كالشروط المسوقه لبيان الموضوع فإنّها شائعه فى الاستعمالات جدّا ، والوارده فى مورد الغالب  
وغيرها ، وحيث إنّ مفهوم الشرط أقوى من الوصف والعدد عند القائل بهما - إذ الدلاله فى الأوّل وضعيّه دون الأخيرين كما  
عرفت - كان مفهوم الغايه أقوى منهما أيضا بطريق أولى. وتظهر الفائده فى صورته المعارضه ، كتعارض مفهومى الغايه والشرط  
فى قوله سبحانه : (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ...) الآية (١) ، فيقدّم الأوّل مع انحصار الدليل وفقد المرجّح الخارجى.

وأما القول بالوقف فمرجعه بحسب العمل إلى نفي المفهوم ، للزوم الرجوع إلى الأصل العملى مع الشكّ فى الدلاله كالجزم  
بنفيها.

وأما القول الرابع بالتفصيل فقد علّله القائل به : بأنّ قول القائل : «صم إلى الليل» إنّما يقتضى لغه وعرفا تعلق طلبه بالصوم المغيّا  
بالليل ، وظاهر هذا لا ينافى

---

(١) البقره : ٢٢٢.

تعلق أمره أيضا بصوم الليل إلى الفجر - مثلا - بطلب مستقل ، فإن مرجع الأمرين حينئذ إلى طلب كل من الصومين المحدودين بالغايه المذكوره.

وهذا كما ترى لا يستدعى خروجاً عما يقتضيه ظاهر الأمر وظاهر الغايه ، وإنما المفهوم من ذلك انقطاع الصوم المأمور به بذلك الخطاب ببلوغ الغايه ، والجواب عنه مع رجوعه إلى النفي المطلق ظاهر ممّا مرّ. ويشهد به : أنّ هذا الكلام ربّما يأتي في مفهوم الاستثناء وشبهه أيضا ، فإنّ قول القائل : «صم إلى الليل» إنّما يقتضى تعلق طلبه بصيام ما عدا الليل ، فلا ينافي تعلق أمره بصيام الليل بطلب مستقل أيضا ، وهو واضح الفساد ، كما اعترف به المفصّل ، فكذا في المقام وإنّما يتبع المفهوم إطلاق المنطوق وتقييده بحسب قرائن المقام ، فيدلّ على نفيه كائنا ما كان ، فإن اريد به الخصوصيّة ولو بحسب القرائن الحالّيه أو العاديّه أو غلبه الاستعمالات الجاريه كان مفهومه انتفاء تلك الخصوصيّة فيما بعد الغايه ، وفي المستثنى في المثال المذكور ، فلا يدلّ على انتفاء مطلقه ، بخلاف ما إذا ثبت تقييد المطلق بأحد القيدين. ويأتي الكلام في مفهوم الشرط أيضا كما مرّ توضيح القول فيه.

### تنبيهات مفهوم الغايه

وينبغي التنبيه على امور :

الأوّل : أنّ الدلاله على ما ذكرناه التزاميه ، والمدلول من المفهوم دون المنطوق ، لرجوعه إلى نفي الحكم المذكور عن الموضوع الغير المذكور.

وحكى عن أبي الحسين البصرى : أنّه من المنطوق ، وعن بعض العلماء : أنّ اللفظ صريح فيه ، قيل : فهو عنده مطابقه ، وهو ممنوع ، إنّما يريد صراحه اللفظ الموضوع للانتفاء في انتفاء الحكم عمّا بعده ، لكونه لازما بيّنا له من غير أن يكون ذلك نفس الموضوع له أو جزئه ، للقطع بأنّ موضوع هذا الحكم غير مندرج في مدلول اللفظ ، وكذا حكمه ، إذ ليس في الكلام لفظ موضوع لمعنى النفي حتّى يكون دلالمته عليه بالمطابقه ، وكذا لو كان الحكم المغيّيا نفيا فليس في اللفظ ما يفيد بمدلوله المطابقى معنى الإثبات ، وهو ظاهر.

ص: ٥٥٧



واحتجّ البصرى باتفاقهم على أنّ الغايه ليست كلاما مستقلا فلا- بدّ فيه من إضمار لضروره تميم الكلام ، والإضمار بمنزله الملفوظ ، فإنّه إنّما يضمّر لسبقه إلى فهم العارف باللسان ، كتقدير مثل : «فأقربوهنّ» بعد قوله : (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ) إلى (يَطْهُرْنَ) أو «فيحلّ» بعد قوله تعالى : (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ).

وضعه ظاهر ، إذ لا- داعى إلى الإضمار المخالف للأصل ، وليس الحال فى الغايه إلّا ما هو الحال فى سائر القيود الواقعه فى الكلام الدالّ منها على المفهوم ، كالشرط والحصر وغيره ، ولا يلزم فى شيء منها إضمار.

وقد يقال : إنّ دلالة لفظ «الأوّل» و «الآخر» و «الابتداء» و «الانتهاء» على الانتفاء من قبل ومن بعد من المنطوق ، فكذا ما وضع بإزائها من الحروف ، ومقتضى ذلك إدراج اللوازم السيئه بالمعنى الأخصّ فى دلالة المنطوق. وقد عرفت فى حدّ المنطوق والمفهوم أنّ ذلك خروج عن الاصطلاح ، وإنّما يندرج فيه ما كان مدلوله الانتفاء كلفظ «الزوال» و «الانقطاع» ونحوهما ، لدخول النفي الحاصل فى الجزء الأوّل من زمانه فى مدلولهما المطابقي كلفظ «الانتفاء» ، بخلاف ما إذا كان النفي لازما للمدلول المذكور وإن كان بيّنا.

نعم ، قد عرفت فى مفهوم الشرط وجه الفرق بين قولك : «الطهاره شرط فى الصلاه» أو «يشترط بها» وقولك : «إن كنت متطهرا فصلّ» أو «يصحّ بشرط الطهاره» و «يجب بشرط البلوغ». وأنّ دلالة الأوّل على انتفاء الصلاه بانتفاء الطهاره مندرجه فى المنطوق ، والثانى فى المفهوم ، فكذا فى المقام ينبغى التفرقه بين قولك : «أوّل الصوم أو ابتداءه الفجر وآخره أو منتهاه الليل» وقولك : «صم مبتدأ بالفجر منتهيا إلى الليل». ويظهر من بعض المحققين أنّ مناط الفرق بين المثالين المذكورين فى محلّ المسألتين التصريح بالشرط والغايه وعدمه ، وليس كذلك كما يظهر من المثال الذى ذكرناه ، وإلّا فلا فرق فى المنطوق بين النصّ والظاهر ومدلول الاسم والحرف ، فتأمل.

الثانى : أنّ لفظه «إلى» قد تستعمل فى لغه العرب بمعنى «مع» كما فى قوله

تعالى : (إِلَى أَمْوَالِكُمْ) ، وإن أوله بعضهم بتقدير معنى الإضافه ، وعلى ذلك قد يحمل قوله تعالى : (إِلَى الْمَرَاغِقِ) كما فى الخبر ، وحينئذ فلا دلالة فى التقييد بذلك على انتفاء الحكم فيما بعد ، إذ هو حينئذ من جملة القيود الواقعة فى الكلام التى لا يدلّ إثبات الحكم فى موردها على نفيه عن غيره ، ولو دلّ على ذلك لكان باعتبار أنّه لو كان ما بعد المرفق داخلا فى المغسول لكان الاقتصار على ذكر المرفق تخصيصا فى الذكر من غير فائده ، بل مخرّجا بالمقصود ، إلّا أن تظهر هناك فائده اخرى فى التصريح المذكور دون غيره ، وتلك جهة اخرى خارجه عن مقتضى الوضع أو المعنى المستعمل فيه ، ولا ريب فى خروج مثل ذلك عن محلّ المسألة ، وإنّما الكلام هناك فى أداه الغايه ، بل كلّما يدلّ عليها أو يستعمل فيها من اسم أو حرف لاشتراكها فى التقييد بمعنى الغايه وحقيقتها ، وقد عرفت استلزامه للانتفاء فيما بعدها ، وكذا الحال فى كلّ ما دلّ على التوقيت والتحديد بحسب المبدأ أو المنتهى ، كقوله تعالى : (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ) (١) ، لاستلزام التوقيت للانتفاء فى خارج الوقت .

الثالث : أنّه قد ذكر الغزالي : أنّه يحتمل أن يقال : كلّ ما له ابتداء فغايته مقطع لبدايته ، فيرجع الحكم بعد الغايه إلى ما كان قبل البدايه ، فيكون الإثبات مقصورا أو محدودا إلى الغايه ، ويكون ما بعد الغايه كما كان قبل البدايه .

ولا يخفى أنّ ذلك إنّما فى الحكم الإيجابى الحاصل بعد النفى المطلق ، إذ بعد قصر الحكم المفروض على ما بين الحدّين يرجع فيما عداه إلى أصله النفى وهذا لا اختصاص له بأداه الغايه ، بل يجرى فى مطلق القيود الواقعة فى الكلام ، إذ بعد فرض انحصار الحكم الثبوتى فى موردها يتعيّن الرجوع فى غيره إلى النفى الأصلي ، وأمّا إذا كان إثبات الحكم المغنيا مسبوqa بحكم وجودى آخر لم يكن فيه دلالة على رجوع حكم ما بعد الغايه إلى ما كان قبل البدايه .

---

(١) الإسراء : ٧٨ .

ألا- ترى أنّ قولك : «جلس زيد إلى الظهر» لا يدلّ على رجوعه بعد الظهر إلى الحال التي كان عليها قبل الجلوس ، إنّما يدلّ على انتفاء الجلوس فيما بعد الظهر ، سواء رجع إلى حاله السابقه أم لا.

نعم ، يتمّ ذلك في الوصفين المتضادّين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون ، فإذا قال : «سكن زيد من الصبح إلى الظهر» دلّ على تحرّكه من قبل ومن بعد وإن اختلف نوع الحركة الحاصله منه في الحالين. وكذا الحال في المتناقضين فلو قيّد النفي بمثل ذلك دلّ على الإثبات في الحالين ، وإن اختلف نوعه كما لو قيّد الإثبات دلّ على النفي في الحالين ، وأمّا سائر الأوصاف والحالات فلا- وجه لرجوع الحال فيما بعد الغايه إلى حاله السابقه. وتوهم الاستصحاب في مثل ذلك وهم فاحش ، لانقطاع السابق بالأمر المعنيّ فلا يعود إلّا بسبب جديد وإن زال الأمر المتوسّط بين الحالين ، كما لا يخفى.

ولنختم الكلام في باب المفاهيم بذكر ما أهمله المصنّف رحمه الله فيها ممّا تداول ذكره في كتب القوم مع الإشاره إلى غيره ، وكان اقتصاره على المفاهيم الثلاثة وترك التعرّض للباقي ، لظهور الحكم في بعضها بالنفي أو الإثبات ورجوع بعضها إلى المنطوق.

### مفهوم الاستثناء

فمنها : مفهوم الاستثناء بكلّ ما دلّ عليه من الأسماء أو الحروف ، فإنّه إن ورد على أحد النقيضين دلّ على النقيض الآخر في المستثنى ، وإن ورد على أحد المتضادّين المنحصرين كالحركة والسكون دلّ على ثبوت الضدّ الآخر ، وإن ورد على سائر الأضداد الوجوديّة دلّ على انتفاء الأمر المفروض عنه من غير تعيين للضدّ الثابت له. فالاستثناء من النفي يدلّ على حصر الإثبات في المستثنى ، كما في كلمه التوحيد ، ومن الإثبات يدلّ على نفيه عنه ، فمفاده إخراج المستثنى عمّا قبله ومخالفته له في مدلوله كائنا ما كان. وقد أطبق على إثبات الدلاله المذكوره

أثمه اللغة والنحو والتفسير والاصول ، ولم ينقل عن أحد من القائلين بدليل الخطاب والمنكرين له إنكارها سوى الحنفية ، وكفى به دليلا على ذلك. فقد تكرر في كلماتهم إسناد القول بها إلى واضعي اللغة وأهل العربية مؤذنين بالاتفاق عليه ، بل صرح غير واحد منهم بإجماعهم عليه. ويدل عليه مع ذلك القطع بتبادر المعنى المذكور منه ، حتى قال التفتازاني : إن إنكار دلاله «ما قام إلّا زيد» على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بإنكار الضروريات ، والقطع بعدم جواز تشريك المستثنى مع المستثنى منه في الحكم لتناقض الكلامين ، كقولك : جاء القوم إلّا زيدا ، وزيد ، والقطع باكتفاء الشارع والمتشرّعه في الحكم بالإسلام بكلمة التوحيد ، وقد تكرر في كلامهم نقل الإجماع عليه ، ولو لا ما ذكرناه لم يكن فيها دلالة على إثبات الإله الحقّ جلّ ذكره. وعن كتب الحنفية إنكار الدلالة المذكورة في النفي والإثبات جميعا ، قائلين : إن معناه إخراج المستثنى والحكم على الباقي من غير حكم عليه بشيء من النفي والإثبات فقول القائل : «ليس له عليّ إلّا سبعة» ليس إقرارا بالسبعة ، وقوله : «له عليّ عشرة إلّا ثلاثة» سكوت عن الثلاثة.

وعن الشافعية دعوى الوفاق على أنه من الإثبات نفي ، وأنّ الخلاف إنّما هو في العكس. قال العضدي : الاستثناء من الإثبات نفي اتّفاقا وبالعكس إثبات خلافا لأبي حنيفة ، ثم قال : إنهم لا يفرّقون بينهما من جهة الدلالة الوضعيّة ، ولا يرون شيئا منهما يدلّ على المخالفة فيما يفيد من النسبة الخارجيّة ، بل في النسبة النفسيّة. فإن كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها عدم الحكم النفسى وهم يقولون به فيهما ، وإن كان مدلوله الخارجيّة فالاستثناء إعلام بعدم التعرّض له ، والسكوت عنه من غير حكم بالمخالفة فيهما ، إلّا أنّ السكوت عن إثبات الحكم يستلزم نفيه بالبراءة الأصليّة ، بخلاف النفي ، إذ لا مقتضى معه للإثبات. وكأنّه حاول بذلك الجمع بين النقلين المختلفين عن أبي حنيفة ، وكيف كان ففساده معلوم من اللغة والعرف.

نعم ، إن كان المستثنى منه الاعتقاد النفساني أو النسبة اللفظية كقولك :

«علمت» أو «ظننت» أو «أخبرت» أو أمرت بالأمر الفلاني إلما الشيء الفلاني فمفاده انتفاء أحدهما عن المستثنى وإن وافق المستثنى منه في الحكم الخارجي مع احتمالها الاستثناء عن متعلقهما ، بخلاف ما إذا كان مدلوله النسبه الخارجيّه فالاستثناء منها يدلّ على انتفائها عن المستثنى بحسب الخارج ، إذ لا يتحقّق خروجه عمّا قبله ومخالفته له إلّا بذلك.

واقترضى ما للحنفية أنّ مثل «لا صلاة إلّا بطهور» (١) و «لا- نكاح إلّا بوليّ» (٢) و «لا- علم إلّا بحياه» و «لا ملك إلّا بالرجال» و «لا رجال إلّا بالمال» و «لا مال إلّا بالسياسه» إنّما تدلّ على أنّ المستثنى منه مشروط بالمذكور لا يتحقّق بدونه ، وأمّا أنّه يتحقّق معه فلا- ولو كان الاستثناء من النفي إثبات للزم الثبوت معه البتّه ، وأنّ دلالة الألفاظ على الامور الخارجيّه إنّما يكون بتوسّط الصور المرتسمه في الأذهان ، فصرف الاستثناء إلى الحكم الذهني أولى ، لتعلّق اللفظ به ودلالته عليه من غير واسطه ، ومقتضاه في الإخبار إخراج المستثنى عن الإسناد السابق ، وفي الإنشاء رفع الحكم السابق عنه ، لا الحكم عليه بالخروج في الواقع.

وضعف الوجهين في غايه الظهور ، إذ الأوّل إنّما يرد على من يدعى دلالة الاستثناء من عموم النفي على عموم الإثبات والمدعى دلالته على الإثبات في الجملة. فإن كان هناك ما يفيد العموم - من دليل الحكمه أو غيره - دلّ عليه وإلّا فلا- ففي الأمثله المذكوره لا بدّ من تقدير المستثنى إن كان الظرف مستقرّاً متعلّقاً بمحذوف صفه له أى لا صلاة إلّا صلاة بطهور ، أو المستثنى منه إن كان لغوا أى لا- صلاة بوجه من الوجوه إلّا باقترانها بطهور ، فيكون من الاستثناء المفرغ. وعلى الوجهين فمدلوله تحقّق الصلاه بالطهور في الجملة أى من تلك الجهه ، فالمراد حيث يكون مستجمعه لسائر ما يعتبر فيها كما لا يخفى.

ولو قلنا بدلالته على عموم الإثبات أمكن أن يقال بخروج ما ثبت فساده

---

(١) الوسائل ١ : ٢٥٦ باب ١ من أبواب الوضوء الحديث ١ ، ٦.

(٢) الدعائم ٢ : ٢١٨.

بما دلّ عليه ، على أنّ المنفَى هو الصلاه الصحيحه والنكاح الصحيح - مثلا- - فالمستثنى هو الصحيح منهما الواقع بالطهور والولّى. ولو فرض إرادته الأعمّ فالمستثنى أيضا هو الماهيّة الواقعه معهما مطلقا ، فأين موضع الدلاله على استلزام الطهور والولّى لحصولهما كما توهم؟ والأمر فى سائر الأمثله المذكوره أوضح.

وأما الثانى فهو اجتهاد فى مقابله النصّ المعلوم من أهل اللغه مع وضوح فساده ، إذ لا شكّ فى أنّ مدلول الألفاظ هو الامور الخارجيّة ، ولو قلنا بوضعها للصور الذهنيّه فباعبار انطباقها عليها. وكيف كان فلا شبهه فى تعلق الاستثناء بمدلول الجملة ، فإذا كان هو النسبه الخارجيّة دلّ على خروج المستثنى عنها ، كما لا يخفى. وقد تبنى المسأله على أنّ الإسناد اللفظى فى الجملة الاستثنائيّه هل يتحقّق بعد الإخراج فيحكم على ما عدا المستثنى بالنفى أو الإثبات ، سواء قيل بكون المجموع من المستثنى والمستثنى منه ، والأداه اسما مركبا بإزاء الباقي ، أو بكونه قرينه على إرادته من اللفظ العامّ كما زعمه كثير منهم ، أو يتحقّق قبله فيكون العامّ مستعملا فى معناه الحقيقيّ ثمّ اخرج عنه المستثنى واسند الحكم فى المغنيا إلى الباقي؟

فعلى الأوّل لا- دلّاه فيها على حكم المستثنى ، لاتّحاد الحكم والإسناد فيها ، فقولك: «أكرم العلماء إلّا الفساق» يجرى مجرى قولك : أكرم من عدا الفساق منهم ، فكأنّه قال: أكرم العدول منهم ، ونحوه قولك : «لا تكرم إلّا العلماء» فى معنى قولك : لا تكرم الجهّال ، فيكون الاستثناء إخراجا عن الموضوع أوّلا- ، ثمّ الحكم عليه ثانيا ، فلا- يكون إخراجا عن الحكم ، وإنّما يرجع المفهوم فى ذلك إلى الوصف.

ألا ترى أنّ المفهوم فى مثل قولك : «أكرم غير زيد» من مفهوم الوصف ، وليس مفاد الاستثناء على الوجه المذكور إلّا ذلك ، بخلاف الوجه الثانى. وضعفه ظاهر ، إذ ليس اختلافهم فى ذلك خلافا فى مدلول الأداه ، إنّما هو كلام ذكره توجيهها لدفع التناقض المتوهم فى الجملة المذكوره ، كما يأتى القول فيه إن شاء الله تعالى والدلاله ثابتة على الوجهين ، بل ولو جىء به وصفا كقولك : «من عدا زيد يجب

إكرامه» و «غير زيد جاء» فقد عرفت في مفهوم الوصف خروجه عن محلّ الكلام في تلك المسألة ، وثبوت المفهوم فيه غالبا على كلا القولين فيها ، ومساواته مع الاستثناء في المدلول العرفي. ويشهد به أنه لم ينقل من أحد من القائلين بالوجه الأوّل إنكار الدلالة المذكوره سوى الحنفية.

نعم ، قد يفترق بين الوجهين المذكورين في كون الدلالة على الثاني وضعيه دون الأوّل ، كما في التعليق على وصف الغير ونحوه ممّا يدلّ على المعنى المذكور ، من غير لزوم تجوّز في اللفظ عند التصريح بخلافه ، كما لو قيل : أكرم زيدا وغير زيد.

وفيه : أنّ حرف الاستثناء على كلا الوجهين يدلّ بوضعه اللغوي على مخالفه ما بعده لما قبله ، لا تفاق أهل اللغه والعرف عليه كما عرفت ، ولا يلزم منه تعدّد الحكم والإسناد بمنطوق اللفظ. ألا ترى أنّ لوازم المعنى الموضوع له مداليل وضعيه للألفاظ ، أي مستنده إلى الوضع ولو بتوسّط اللزوم بحيث لو صرح المتكلّم بخلافها لزم استعمالها في غير ملزوماتها على سبيل التجوّز ، مع عدم وقوع الحكم بها والإسناد فيها باللفظ ، وإنّما حصل النطق بملزوماتها ، فلا فرق بين الوجهين المذكورين في الدلالة الوضعيه.

نعم ، دلالة التعليق على وصف الغير ونحوه ليست وضعيه وإن كانت مشاركته للوضعيه في المدلول ، نظرا إلى جريانه مجرى الاستثناء بحسب العرف ، كما مرّت الإشارة إليه.

نعم ، يمكن التفرقة في المقام بين القولين المذكورين بوجه ثالث ، وهو : أنّ الدلالة المذكوره على الوجه الأوّل من باب المفهوم ، لعدم وقوع النطق حينئذ إلّا بحكم الباقي بعد الاستثناء كما في الوصف.

غايه الأمر أن يكون للوضع مدخلية هنا في أصل الدلالة بخلاف الوصف ، وذلك لا يقضى باندرجه في المنطوق كما في الشرط والغايه وغيرهما ، بخلاف الوجه الثاني ، لحصول النطق بإخراج المستثنى عن الحكم المذكور قبله. وقد يقال

باندراجة فى المنطوق على الوجهين ، أمّا إذا قلنا بكون المدار فيه على ذكر الموضوع كما يظهر من بعض الحدود فظاهر ، لأنّ موضوع الحكم المقصود هو المستثنى بعينه. وأمّا إذا قلنا بكون المدار فيه على ذكر كلّ من الموضوع والمحمول ولو تقديرا - كما مرّ بيانه - فلأنّ الأداه المذكوره دالّه بوضعها على مخالفه المستثنى لما قبله على التقديرين كما ذكر ، فيكون حكما منطوقا به لذكر الموضوع وهو المستثنى والمحمول ، وهو نفي الحكم السابق عنه بحرف الاستثناء ولو تقديرا ، كما يقدر المستثنى فى قولهم : ليس إلّا ، أو المستثنى منه فى المفرغ. وقد يقال باندراجة فى المفهوم كذلك ، كما هو ظاهر قولهم بمفهوم الاستثناء ، حتّى قال بعض المحقّقين : إنّ ما وقف عليه من كلماتهم متّفقه على تسميته مفهوما ، وزعم أنّ عرفهم إنّما يساعد على تسميته مفهوما لا منطوقا ، حتّى أنّهم نقلوا الخلاف فى القصر المفهوم من «إنّما» و «الحصر» فإنّ بعضهم عدّه منطوقا ، ولم نظفر منهم بنقل مثله فى المقام ، وأنّ عدم مساعده حدودهم عليه إنّما يوجب القدح فيها ، لا فى تسميته مفهوما.

وقد توجه أيضا تاره بأنّ الموضوع وإن كان مذكورا فى الكلام إلّا أنّ حكمه فى مخالفه المستثنى منه بالنفى أو الإثبات إنّما يلازم المعنى الموضوع له - كما لزمه الانتفاء عند الانتفاء لمعنى الغايه والشرط والحصر وغيرها - فحرف الاستثناء موضوع لإخراج ما لولاه لدخل ، ويلزمه الإثبات فى السالبه والنفى فى الموجبه ، فلا يكون أحدهما منطوقا به.

واخرى بأنّ المعنى المذكور لو كان واقعا فى محل النطق لزم أن تكون الأداه موضوعه للنفى تاره ، وللاّثبات اخرى ، إذ ليس هناك قدر جامع بين المتناقضين فيلزم الاشتراك ، وهو واضح الفساد ، فيكون لازما للمعنى المنطوق به كما ذكر.

ويرد على الأوّل : أنّ الاستثناء على الوجه الأوّل إنّما يفيد إخراج المستثنى عن موضوع ما تقدّمه ، وإنّما هناك حكم واحد ورد على الباقي ، فنفيه عن المستثنى غير مذكور فى الكلام ولو تقديرا.



وقد عرفت في تعريف المنطوق اعتبار النطق بالحكم أيضا ولو تقديرا.

نعم ، قد يتم ما ذكر بناء على الوجه الثاني ، لكونه حينئذ إخراجا عن الحكم ، فيكون كما ذكر من كونه نفيا للحكم السابق عنه.

وعلى الثاني المنع من توافقه على عدّه مفهوما ، لتصريح جماعه منهم باندرجاه في المنطوق. ويؤيده عدم تعرّضهم لهذه المسألة في باب المفاهيم إنّما ذكروها في مبحث التخصيص والاستثناء ، بل لم نقف في كلام أكثرهم على التصريح بكونه من المفهوم. وبالجملة : فالخلاف في ذلك أوضح وأظهر من الخلاف في مفهوم «إنّما» ودعوى التبادر العرفي في ذلك ليست بينه ولا مبيّنه. وأما التوجيه الأوّل فإنّما يتم على القول الأوّل.

أمّا إذا قلنا باستعمال الأداه في إخراج المستثنى عن الحكم والإسناد الواقع قبله فيكون الحكم بانتفائه عنه واقعا في محلّ النطق ، لأنّه معنى خروجه عمّا قبله. وأمّا الثاني فواضح الفساد ، ألا ترى أنّه قد يقع التصريح بانتفاء النسبه المذكوره عن المستثنى فيكون نطقا بالإثبات في السالبه ، وبالنفى في الموجهه قطعا مع انتفاء الاشتراك ، فإن كان الانتفاء بهذا المعنى كان مدلوله من المنطوق ، وإن كان ملزوما للمعنى المذكور كان من المفهوم ، فبناؤه على القولين المذكورين وجه وجيه ، وسيأتي في مبحثه تحقيق القول فيه إن شاء الله تعالى.

### مفهوم الحصر

ومنها : مفهوم الحصر ، فكلّ ما دلّ عليه من اسم أو حرف أو هيئه فإنّه يدلّ على انتفاء الحكم أو الوصف المذكور عن غير الموضوع المذكور فيه أو انتفاء غيره عن نفس الموضوع. وقد تقدم الوجه في اندراج كلّ من القسمين في حدّ المفهوم ، وذلك أنّ الحصر قد يكون بقصر الصفه على الموصوف ، وقد يكون بالعكس. ثمّ قد يقع على وجه الحقيقه ، وقد يرد على سبيل التجوّز أو الادّعاء أو الإضافه على اختلاف المقامات بحسب اختلاف القرائن الحاليه أو المقاليه ،

فيكون الدلالة على المفهوم في كلِّ مقام على حسب مقتضاه. وهذا المفهوم ممّا لا- شكّ في ثبوته بعد إثبات معنى الحصر بصريح لفظه أو ظاهره عن غير الموضوع المذكور، فإنّه لازم بين معنى الحصر لا- ينفكّ تصوّره عنه. وكأنّه لذا لم يتعرّض المصنّف له ولما قبله، إذ بعد فرض الحصر لا مجال للكلام في مدلوله، إلّا أنّ جماعه منهم زعموا اندراجهم في المنطوق. فإن أرادوا أنّ معنى الحصر مدلول اللفظ المنطوق به من غير واسطه، كما أنّ معنى الشرط والغايه مدلول عليهما بحرفي «إن» و «إلى» كذلك فهو أمر واضح، سواء كان الدالّ عليه اسما كلفظ «الحصر» و «القصر» أو حرفا كلفظ «إنّما» أو هيئه كتقديم الوصف العامّ المعرّف على الموصوف الخاصّ [ولا- يلزم منه خروج ما يلزمه من الحكم من الحكم المذكور] (١) وذلك أنّ شيئا من موضوع الحكم المذكور ومحموله لم يقع في محلّ النطق.

وبالجملة: وإن زعموا أنّ انتفاء الحكم من غير المذكور من المنطوق به ففيه اشتباه اللازم بالملزوم، وعليهما مدار المنطوق والمفهوم، كما في الشرط والغايه وغيرهما، فإنّ دلالة اللفظ عليها بالمنطوق وعلى لازمها بالمفهوم كما قد يقع التصريح بالشرط أيضا في قولك: يجب الصيام بشرط البلوغ والعقل.

وزعم جدّي الفقيه قدس سره (٢) أنّه لو صرّح بالحصر أو الشرط أو الغايه أو البدايه أو العله أو غيرها عاد (٣) من المنطوق، وأنّ المعبر في تلك المفاهيم أن يكون الدالّ عليها صيغه تفيدها على نحو المفهوم. والوجه فيه غير معلوم، إذ التفرقه بين كون الدالّ عليها نصّا أو ظاهرا أو حقيقه أو مجازا أو اسما أو حرفا أو وصفا كما ترى. وغايه ما يوجّه به: أنّ الدالّ عليها إن كان من الأسماء كان مدلولها منطوقا، لتضمّنها معنى الانتفاء المقصود في المقام، سواء كان على وجه الحقيقه أو المجاز

---

(١) زياده تصحيحه من هامش المطبوع.

(٢) يشهد هذا التعبير بأنّ هذه المباحث صدر من قلم نجله المحقّق الشيخ محمّد باقر سبط الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدس سرهما إذ لم يعهد للشارح قدس سره جدّ فقيه. ويأتى في الصفحة ٥٩٥ التصريح بذلك بقوله: «وقد ذكر جدّي الفقيه قدس سره في كشف الغطاء».

(٣) كذا، والظاهر: عدّ.

بطريق التنصيص أو الظهور. وإن كان من الحروف والهيئات اندرج مدلولها في المفهوم ، فإنها ليست موضوعه لتلك المفاهيم المستقله ، وإلا عادت أسماء ، وهو أيضا كما ترى ، فإن دلالة الأسماء المذكوره على الانتفاء ليست بالتضمن ، بل بالالتزام ، ولو سلم فاندراج المدلول التضمنى في المنطوق غير لازم ، كما مرّ ، ولو سلم لزم اندراج مدلول الحروف والهيئات الداله عليها فيه أيضا ، فإنها وإن لم تكن مستقله في معانيها لكنّها مع متعلقاتها وموادها موضوعه لتلك المعانى بعينها فمدلولها أيضا من المنطوق ، وإلا لزم اندراج المعانى المستقله المستفاده من الحروف والهيئات في المفاهيم مطلقا ، وهو واضح الفساد.

ويمكن إرجاع الكلام المذكور إلى ما مرّ في تعريف المفهوم من الفرق بين قولنا : الطهاره شرط فى الصلاه ، وقولنا : تصحّ الصلاه بشرط الطهاره ، فإنّ الدلاله على الانتفاء فى الأوّل من المنطوق ، دون الثانى ، وكذا الحال فى سائر المفاهيم ، فليس الغرض التفصيل بين التصريح بلفظ «الشرط» وعدمه ، أو بين دلالة الاسم عليه ، أو الحرف ، لوضوح فساده ، بل الغرض من التصريح وعدمه الفرق بين كون الجملة مسوقه لبيان تلك المعانى على الاستقلال وعدمه.

وبالجملة : فبعد فرض الحصر لا- ينبغى الكلام فى مفهومه ، وإنما وقع الكلام هنا فى بعض الامور المفيده له ، وهو أمر آخر مرجعه اللغه والعرف ، ويعرف الحال فى ما اشتبه من ذلك بالرجوع إلى كتب العرييه. فدلاله الحصر على معنى الانتفاء عند الانتفاء وإن كانت من الامور البديهيه إلا أنّ الحال فى ذلك يختلف باختلاف أدلّه الحصر وضوحا وخفاء ، فقد يكون باعتباره أضعف من أكثر المفاهيم ، وقد يكون أقوى. والذى تداول على ألسنه القوم منها فى المقام تقديم الوصف العامّ المعرف بالإضافة ، أو اللام على الموصوف الخاصّ ، كقولك : العالم زيد ، وصديقى عمرو ، فقد اشتهر فى كلامهم التعبير عن مدلوله بمفهوم الحصر ، وعبروا عن الحصر ب «إنّما» بمفهوم إنّما ، واختلفوا فى حجّيته وعدمها ، أى فى إثباته ونفيه على أقوال :

فعن الغزالي وجماعه من الفقهاء إثباته ، وبه قال العلّامه وأكثر من تأخّر عنه

من علمائنا. وعن الحنفية والقاضي أبي بكر وجماعه من المتكلمين نفيه. وعن بعضهم التوقف فيه.

ثم اختلف المثبتون في الدلالة - فأكثرهم على أنها من المفهوم وعن بعضهم القول بكونها من المنطوق - وفيما هو المناط فيها. فيظهر من بعضهم أن الوجه فيه مخالفه الترتيب الطبيعي: إيجاباً لجعل اسم الذات خبراً والوصف مبتدأ، أو لتقديم الخبر على المبتدأ على اختلاف الوجهين فيه. فينسحب الحكم في تقديم كل ما كان من حقه التأخير - كتقديم الفاعل والمفعول على الفعل، والحال والتمييز على ذيهما، وغير ذلك - وعليه فلا حاجة إلى القيود المذكورة في العنوان، ولا يجرى في مثل: زيد العالم، والكرم في العرب، والأئمة من قريش، والأعمال بالنيات، ونحوها.

ومنهم من جعل المناط فيه كون المبتدأ أعم من خبره بحسب المفهوم، فيدلّ على انحصار مصاديقه فيه، وعليه فلا فرق بين مخالفه الترتيب وعدمها، فلو جعلنا العالم في المثال خبراً مقدّماً لم يندرج في هذا العنوان.

ومنهم من جعل المدار على التعريف في مقام الحمل وكون المعرف أعم بحسب المفهوم، سواء كان موضوعاً أو محمولاً، فلا فرق حينئذ بين قولك: «العالم زيد» على كلاً الوجهين فيه وقولك: «زيد العالم». وعلى الوجهين فلا فرق في المحمول بين الأوصاف وأسماء الأجناس، ولا في المحمول عليه بين العلم وغيره، كما في قولك: الرجل زيد، والكرم في العرب، والأئمة من قريش، وغيرها، ولا بين التعريف باللام والإضافة. وعلى هذا فينبغي عدم الفرق بين قولك: «صديقي زيد» و«زيد صديقي» في الدلالة، كما يظهر من التفتازاني وغيره مع ظهور الفرق بينهما من العرف، إذ لا يكاد يفهم الحصر من قولك: زيد صديقي.

وقد يعلل بدعوى ظهوره في الإضافة اللفظية، أي: هو صديق لي، فلا يفيد التعريف وهو مشترك الورد.

وقد يدعى اختصاص المسألة بالتعريف باللام، وهو يناهض تمثيلهم بمثل صديقي زيد.

إذا عرفت ذلك فنقول : احتجّ المشتون بوجه :

الأول : التبادر ، فإنّ المفهوم من الأمثله المذكوره وأمثالها هو الحصر والقصر ، حيث لا يكون هناك عهد ينصرف إليه اللفظ ، من غير فرق بين التقديم والتأخير ، ولا بين الوصف واسم الجنس ، كما فى قولك : «الصدىق زىد» و «زىد الصدىق» و «الرجل بكر» و «بكر الرجل».

ويؤيدّه : أنّه قد يؤكّد الحكم بلفظ «الكلّ» كما فى قولك : أنت الرجل كلّ الرجل ، أى الكامل فى الرجوليّه بصفاتها وآثارها ، كما قال الشاعر :

هم القوم كلّ القوم يا امّ خالد ...

فىكون الأوّل مفيدا لمعنى الثانى ، إلّا أنّ الثانى أصرح ، فتقييد العنوان بتقديم الوصف لبيان أظهر الفردين فى إفاده الحصر ، لاشتماله على تقديم ما حقّه التأخير أيضا ، أو للجمع بين وجهى الدلاله.

وقد يفرّق به فى أصل الدلاله فى بعض المقامات ، كما فى قولك : «صدىقى زىد» و «زىد صدىقى» و «إيّاك نعبد» و «نعبدك».

الثانى : أنّ التفتازانى نفى الخلاف بين علماء المعانى فى إفاده الحصر إذا عرّف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا فى العموم ، وجعل الخبر ما هو أخصّ منه بحسب المفهوم ، ومثل : «العالم زىد» و «الرجل بكر» و «صدىقى عمرو» و «الكرم فى العرب» تمسّكا باستعمال الفصحاء ، وفى عكسه أيضا مثل : زىد العالم. قال صاحب المفتاح (١) : المنطلق زىد أو زىد المنطلق ، كلاهما يفيد حصر الانطلاق فى زىد. لكن حكى عن المنطقيين أنّهم يجعلونه فى قوّه الجزئيه ، أى بعض المنطلق زىد أخذنا بالأقلّ المتيقّن على ما هو قانون الاستدلال ، وذلك لا يقدر فى الاتّفاق المذكور ، فإنّ اتّفاق علماء المعانى حجّه فى المقام ، وحكايته من مثل التفتازانى مسموعه ، لأنّه من أئمّه هذا الفنّ.

---

(١) أى مفتاح العلوم للسكّاكى.

الثالث : أنّ المراد من الوصف المحلّي وشبهه في الأمثله المذكوره إن كان هو الجنس امتنع حمل الفرد عليه وحمله على الفرد ، لأنه يقتضى الاتّحاد. ومن البين أنّ الفرد الخاصّ ليس عين حقيقه الجنس ، إذ لا يعقل اتّحاد الجزئى مع طبيعه الكلّيه ، فلا يصحّ الإخبار عنها بأنّها هو أو هو إيّاها ، فينبغى أن يكون المراد منه مصداقه ، فإنّما أن يراد منه الفرد المعين ، أو المبهم ، أو الاستغراق ، وحيث إنّ المفروض انتفاء العهد بقسميه وانتفاء القرينه المفيده للتعيين فلا يجوز حمله على الأوّل ، وإلّا لزم خروج الكلام عن الإفاده.

والثانى أيضا لا معنى له ، لامتناع وجود المبهم ، فتعين الثالث. فقولك : «أنت الرجل» فى معنى قولك : «كلّ الرجل» ، ولذا يؤكّد به. ومن المعلوم أنّ الحمل فى ذلك ممّا لا يصحّ إلّا مع انحصار مصداقه فى الفرد ، لامتناع حمل الكثيرين على الواحد ، وذلك :

إمّا حقيقه كما فى قولك : زيد الأمير ، أو على سبيل المبالغه والادّعاء ، كما فى قولك : الشجاع بكر ، فالمراد هو المصداق الكامل. وهذا الوجه كما ترى يعمّ صورتى تقدّم المبتدأ أو تأخّره ، وحمل الوصف أو الجنس على العلم أو غيره وعكسه ، وينبغى اختصاصه بالمحلّي باللام ، لتعين حملها بعد تعدّد الجنس ، وانتفاء العهد على الاستغراق وإن أمكن إجراؤه فى غيره. ولا يخفى عليك ضعف الوجه المذكور.

أمّا أولا فلأنّ الحمل إنّما يقتضى الاتّحاد فى الوجود الخارجى ، لا فى المفهوم ، بل لا بدّ فيه من التغير فى الجملة ولو بحسب الاعتبار ، لئلا يكون من باب حمل الشئ على نفسه ، فلا مانع من حمل المحلّي على الجنس على الفرد.

وأمّا ثانيا فلأنّ حمل اللام فى تلك الأمثله وغيرها على الاستغراق فى غايه البعد والركاكه وإن ذكره التفتازانى وتبعه المحقّق الشريف وغيره وجها فى المقام ، لوضوح أنّه لا يفهم من قولك : «أنت الرجل» أنّك كلّ فرد من أفرادها ، وليس المراد بقولك : «كلّ الرجل» ذلك وإن زعمه الفاضل المذكور إنّما يراد به أنّه استكمل تلك الحقيقه وحاز تمام ما يكون فى الرجل من مرضيات الخصال.

وقد يورد عليه أيضا بإمكان حمله على العهد ، والمنع من انتفاء موجهه ، لوجود القرينه بملاحظه المحمول أو المحمول عليه ، وخصوصا مع تقديمه فى الذكر ، كقولك : زيد العالم ، وهو كما ترى ، إذ لا بدّ فى القضيه من تحصيل معنى الطرفين وتعقله ، ثمّ إيقاع النسبه بينهما ، فلا يجوز أن يكون تحصيل المعنى المحكوم به وتعقله بمعونه إسناده إلى المحكوم عليه بعد ذكره ، أو بالعكس على ما توهمه المعترض ، بخلاف ما إذا ظهر العهد من قرينه اخرى ، كأن تقول : أكرمت عالما ، والعالم زيد ، أو زيد العالم .

الرابع : أنّ اللام حقيقه فى تعريف الجنس ، والمفرد المحلّى ظاهر فى طبيعه الجنسيه ، فإن وقع مبتدأ فى الكلام دلّ على كونه مصداقا للمحمول ، كما تقول : الكرم فى العرب ، فمعناه أنّ جنس الكرم مصداق للوصف الثابت فى العرب فلا يعمّ الغير . وإن كان المحمول من الأعلام لزم توجيهه ، لعدم جواز حمل العلم الجزئى على غيره . إمّا بتأويل الاسم بالمسمّى فيدلّ على الحصر كما ذكر ، أو بجعله من باب حمل أحد المترادفين على الآخر ، كما تقو : الليث الأسد ، وزيد أبو عبد الله ، فدلالته على الحصر أظهر ، لأنّه يفيد اتّحاده معه فى الماهيه والوجود فى الذهن والخارج ، فيكون الغرض من الحمل المبالغه . وإن وقع خبرا مقدّما أو مؤخرا دلّ حمله على موضوعه على اتّحاده معه فى الخارج فلا يتجاوزّه .

وأورد عليه أولا- بالنقض بالمنكر ، فإنّه لو تمّ الوجه المذكور لجرى فى المحمول المنكر أيضا ، كقولك : زيد عالم ، وعمرو صديق ، وبكر أمير ، وهكذا فيكون مفاد الحمل اتّحاده معه فى الخارج ، فلا يصدق إلّا حيث يصدق فيكون منحصرًا فيه ، وهو خلاف الضروره .

واجيب عنه تاره : بأنّ المحمول فيه ليس عين الجنس ، بل هو فرد من أفراده فلا- يجرى فيه ما ذكر . واخرى بالتزام الدلاله فيه أيضا من حيث نفسه ، إلّا أنّ كثره استعمال المنكر فى الفرد وندره إرادته الحصر منه ممّا يوهن الدلاله فيه ، بل يقوى خلاف ذلك ، بخلاف المعرفّ باللام إذ الأمر فيه بالعكس ، لشيوع استعماله فى الحصر فيقوى مدلوله .

ويرد على الأول: أنّ المحمول على ما هو طريقه الحمل عين المنكر، وهو حقيقه الفرد المنتشر دون الفرد الخاص، فقضيته الحمل على ما ذكره المستدلّ اتّحاد الموضوع المذكور مع المحمول الّذى هو الفرد المنتشر، فينبغى أن لا يصدق إلّا حيث يصدق.

وعلى الثانى: أنّ التزام دلالة المحمول المنكر على الحصر من حيث نفسه ظاهر الفساد، إذ مع قطع النظر عمّا ذكر من شيوع الاستعمال لا يكاد يفهم منه معنى الحصر أيضا فى شىء من الاستعمالات، ولا توهمه متوهم فى شىء من المقامات، وهو الوجه فى عدم وقوع استعماله فى الحصر، لا أنّه الوجه فى عدم إفاده الحصر.

وثانيا بالحلّ، وهو: أنّ الحمل والصدق إنّما يستدعيان الاتّحاد فى الوجود الخارجى، ومن البين اتّحاد الكلّى مع كلّ فرد من أفرادها فى الخارج، وأنّما يختلفان بحسب المفهوم، فالحكم بأنّ جنس الكرم - مثلا - موصوف بكونه حاصلًا فى العرب لا يستلزم انحصار أفرادهم، لجواز أن يثبت لهم فى ضمن فرد ولغيرهم فى ضمن فرد آخر.

وقد يجاب عنه: بأنّ ما ذكر إنّما يتمّ فى المحمول المنكر، ولذا لم يقل أحد بإفادته للحصر كما ذكر. وأمّا التعريف باللام فإنّه يقتضى الإشاره إلى مدخولها على وجه التعيين، وليس المراد منه الحقيقه الجنسيه من حيث هى، إنّما يراد به تلك الحقيقه مقيدة باعتبار الخارج. ومن المعلوم أنّ ماهيته الخارجيه عند عدم العهد لا تعين لها إلّا باعتبارها من حيث تمام تحقّقها وتحصّيلها فى الخارج، فحملها على الفرد المخصوص يدلّ على أنّه قد حاز تمام تلك الحقيقه الخارجيه، فلم يبق لغيره حظّ منها، وإلّا لم يكن جائزا للكلّ، بل للبعض، فيدلّ على الحصر.

وفيه: أنّ لام التعريف إنّما يقتضى الإشاره إلى الحقيقه الجنسيه من حيث تعينها فى نفسها وامتيازها عن سائر الحقائق، ولو اقتضى الإشاره إلى تمام الأفراد الخارجيه من حيث إنّها تمام تحصّيلها فى الخارج لدلّ على الاستغراق، وقد عرفت ضعف البناء عليه.



غايه الأمر عدم استعماله فيه بنفسه ، ودلالته عليه بالالتزام ، وهو فاسد ، والوجه المذكور لا يفى بإثباته ، إذ ليس تعينها في ضمن جميع الأفراد الموجوده في الخارج تعينا لتلك الماهية على الحقيقة لاحتمالها للأفراد الفرضيه القابله للوجود أيضا ، بل تعينها من حيث وقوعها في الخارج في ضمن تلك الأفراد بمجموعها ليس بأولى من تعينها في ضمن الفرد المعين. وكما أن الفرد لا يتعين من غير عهد ولا- قرينه كذا المجموع لا- يتعين إلما بإقامه القرينه عليه ، وكل ذلك خارج عن مدلول الجنس المحلى من حيث نفسه ، وإنما يقتضى اللام تعريف مدخولها من حيث نفسه وهو الطبيعه الجنسيه من حيث هي.

فالوجه أن يقال : إنَّ التعريف باللام يقتضى الإشاره إلى نفس الحقيقه الجنسيه ، فحمل الفرد عليها يدل على غايه المبالغه في إفاده الحصر فتكون دلالتها عليه أقوى من أداه الحصر ، فإنَّك تدعى اتحاد تلك الحقيقه مع الفرد المخصوص فكأنها هو بعينه كما تقول هل سمعت بالأسد وتعرفت حقيقته؟ فزيد هو هو بعينه ، كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الخبر المحلى باللام ، ويظهر ذلك من كلام الزمخشري في قوله تعالى : (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ). ومحصيله : أنَّ تعريف المحمول باللام قرينه على أن المقصود به الحمل الذاتى ، أى حمل «هو هو» دون الحمل المتعارف ، إنما يقع الحمل المتعارف في المحمول المنكر ، لأنه المذى تعارف فيه حمل الكلى على الفرد دون المعرف ، فيحمل فيه على حقيقه الحمل المقتضى للاتحاد المستلزم للحصر ، لوضوح أن الشئ لا يتجاوز عن نفسه ، وحيث لا اتحاد هناك على الحقيقه فيكون الحمل فيه من باب المبالغه في الحصر بادعاء أن الموضوع ليس له حقيقه سوى حقيقه المحمول.

الخامس : أنَّ الغرض من الحمل عند تعريف المحمول بالألف واللام لو كان مجرد الاتحاد في الوجود الخارجى لضاع تعريف المحمول ، لأنَّ هذا المعنى ممَّا يفيد المحمول المنكر أيضا ، فلا بد من إفاده التعريف أمرا زائدا على ذلك ، ولا تكون الزيادة إلَّا بإفاده معنى الحصر ، أو ما يستلزمه من الاتحاد في الحقيقه على ما ذكرناه.

وأنت خير بأنه لو لا- ما علم من الفرق بين لام التعريف وتنوين التنكير بحسب المدلول كما ذكرناه لما كان القول بلزوم ضياع الأول أولى من القول بلزوم ضياع الثانى ، فذلك بمجرد لا يجرى فى المقام شيئاً ، فمرجه إلى ما ذكرنا من إفاده التعريف للاتحاد مع الحقيقه الجنسيه ، وإلا لانتفت الفائده فى زيادته .

السادس : أنه لو لم ينحصر العالم فى زيد والصدىق فى عمرو فى المثال المعروف وما أشبهه لكان المبتدأ أعمّ من خبره فكان إخباراً بالخاصّ عن العامّ ، وذلك كذب ، كما لو قال : الحيوان إنسان ، والإنسان زيد ، واللون أسود ، فإنّ ما ثبت للشئ بحسب مقتضى حمله عليه يثبت لجميع أفرادهِ وجزئياته ، فلا- يصحّ حمل المصداق الخاصّ على المفهوم العامّ . وقضىه هذا الوجه أن يكون العالم مبتدأ وزيد خبراً له ، كما هو أحد الوجهين فيه ، وبه قال التفتازانى ، وعليه حمل كلام العضدى .

وأورد عليه : بأنّ الكذب إنّما يلزم لو كان الألف واللام فيه للعموم ، كما لو قيل : كلّ حيوان إنسان ، وهو كذب ، وليس كذلك ، بل هى ظاهره فى البعض ، فكأنه قال : بعض العالم زيد ، وبعض أصدقائى عمرو ، حتّى لو ثبت أنّ الألف واللام إذا دخلت على اسم الجنس تكون عامّه ، وكان المتكلم مريداً للتعميم كان دالاً على الحصر لا محاله ، وكان كاذباً على تقدير ظهور عالم أو صديق آخر ، كذا فى الأحكام .

واجيب : بأنّ المراد من العالم إذا لم يكن نفس حقيقه الجنس لكان مصداقه ، وهو ليس بفرد خاصّ ، لعدم العهد ، وعدم فائده فى العهد ذهنى ، فيحمل على الاستغراق .

واعترض بالمنع من عدم الفائده على تقدير إرادته العهد ذهنى ، إذ مفاده حينئذ اتّحاد المحكوم به بفرد من أفراد المحكوم عليه .

وأنت خير بأنّ الغرض من الاستدلال : أنّ المانع من حمل الخاصّ على العامّ فى سائر المقامات حاصل فى المقام ، فلو فرض غير زيد وهو عمرو - مثلاً - عالماً لكان العالم أعمّ من زيد وعمرو قد أخبرت عنه بأنه زيد ، فيدلّ على الحصر ، إلا أنّ

إلّا أنّ دلّالته عليه إنّما تكون بحسب المعنى المفهوم منه بعد ملاحظه قرائن المقام ، فحمل المثال على ذلك إنّما يكون بعد تخصيصه بما يصلح أن يحمل عليه زيد ، وهو الكامل فى العلم على وجه تصوّره المخاطب وتوهمه وأنت تعلم ذلك فتخبر عنه بأنّه زيد ، ولا منافاه فى ذلك للدلاله على الحصر.

السابع : أنّه لو لم يدلّ على الحصر لكان الخروج فيه عن الوضع المألوف والعدول عن الترتيب المعروف إلى غيره خاليا عن الفائده ، والوجه فى مخالفته للترتيب ظاهر ، لأنّ العالم فى المثال إن كان خبرا فتقديمه على المبتدأ خلاف الأصل فيفيد الحصر ، كما فى قوله تعالى : (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ). وإن كان مبتدأ كان الوصف محمولا عليه واسم الذات محمولا ، وهو أيضا خلاف الأصل ، كما مرّت الإشارة إليه.

وفيه : أنّ مخالفه الترتيب المعهود إنّما يقع لنكته وفائده ما ، ولا ينحصر فى إرادته الحصر ، لإمكان ابتناؤه على فوائد اخر ، كمزيد الاهتمام ، أو ملاحظه الأدب والاحترام ، أو إرادته التبرّك بتقديمه ، أو حصول الالتذاذ بذكره فترتاح النفس بالابتداء به ، أو موافقه المخاطب فى كلامه ، إلى غير ذلك.

نعم ، إذا فرض انحصار الفائده فى ما ذكر أو ظهوره من الكلام أو من قرائن المقام تمت الدلاله عليه ، وقد ظهر بما مرّ ضعف حجّجه النافى - وهو دعوى التسويه بين تقديم الوصف فى الأمثله المذكوره وتأخيره - مع دعوى الاتفاق على عدم إفاده الحصر فى الثانى ، فكذا الأوّل ، وذلك لوضوح تطرّق المنع إلى كلّ واحده من المقدّمين.

أمّا الاولى فلأنّ بعض الوجوه السابقه وإن كان مشتركا بين القسمين إلّا أنّ بعضها ممّا يختصّ بصوره التقديم كما عرفت ، فلا يلزم الحكم بتساويهما وإن كان هو الصواب.

وأمّا الثانى فلأنّ الاتفاق إن لم ينعقد على إفاده الحصر كما ادّعاه بعضهم فلا اتّفاق على خلافه قطعا ، وكأنّ تقييد العنوان فى كلامهم بالتقديم بيان لأظهر القسمين ، فإنّ كثيرا منهم قد صرّحوا بعدم الفرق ووافقوا القوم فى العنوان.

ثمّ لا- يخفى أنّ الدلالة على الحصر في محلّ المسألة وإن كانت من المنطوق إلّا أنّ دلالة على النفي التزاميه خارجه عن محلّ النطق كما عرفت ، فالحال في ذلك هو الحال في دلالة التعليق على الشرط والغايه وغيرهما ، ولعلّ من عدّ الدلالة المذكوره من المنطوق إنّما اشتبه عليه الملزوم باللازم ، أو تسامح في التعبير ، ولذا قال التفتازاني : إنّ كون هذا الحصر مفهوما ممّا لا ينبغي أن يقع فيه خلاف ، للقطع بأنّه لا- تعلق لمحلّ النطق بالنفي أصلا ، وفي عبارته مسامحه ، إذ ليس نفس الحصر مفهوما كالشرط والغايه ، وإنّما المفهوم ما يلزم ما يلزمه من الانتفاء. ولذا لو وقع التصريح بلفظ «الحصر» و «القصر» أو بما يرادفه أو يدلّ عليه من الأسماء والحروف في الكلام لم يخرج بذلك عن حدّ المفهوم على ما ذكرناه.

نعم ، لو كان مدلول الجملة ثبوت الحصر بالأصالة كان من المنطوق ، كما عرفت في الشرط والغايه. وممّا ذكر يظهر الحال في سائر ما يفيد الحصر من الهيئات والحروف أيضا.

فمن الهيئات : مخالفه الترتيب الطبيعي ، حيث يظهر من الكلام أن يكون العدول عنه لإفاده الحصر ، كما عرفت.

ومنها : تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي إن ولي حرف النفي ، ولذا لا يحسن أن تقول : ما أنا ضربت زيدا ولا غيري ، لكنّ الحصر فيه مطرد.

ومنها : ورود الكلام في مقام التعريف والبيان فيفيد الحصر ، كما في الحدود تقول : النحو علم بكذا ، والطب علم بكذا ، وهكذا.

ومن الحروف : وقوع ضمير الفصل بين المسند والمسند إليه ، فإنّه يدلّ على قصر الأوّل على الثاني ، كما نصّ على ذلك علماء المعاني. وبه صرح جماعة من المفسرين في قوله تعالى : (أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ) (١) و (كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ) (٢) و (إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ) (٣) و (إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ) (٤)

---

(١) سورة التوبه : ١٠٤.

(٢) سورة المائده : ١٧.

(٣) سورة هود : ٨٧.

(٤) سورة الذاريات : ٥٨.

وغير ذلك. ويشهد به النقل ، والاستعمال ، والتبادر العرفي ، وفهم التأكيد من إتباعه بالحصر ، وحسن التكذيب بدونه ، وقبح الاستفهام عنه. ولا ينافيه إفاده التأكيد ، فقد يكون في الكلام ما يفيد الحصر من دون ضمير الفصل ، فيكون الضمير تأكيداً له ، كما في جملة من الأمثلة المذكورة.

فما يظهر من الكشّاف من حصر مجيئه للتأكيد فيما إذا كان التخصيص حاصلًا بدونه لا منافاه فيه لإرادته الحصر ، بل يؤكده.

وقد يعرف المبتدأ بحيث يفيد قصر المسند إليه على المسند على ما عرفت ، كما تقول : الكرم هو التقوى ، والحسب هو المال. ومن هنا قد يشتبه الأمر ، فيقال بدلاله ضمير الفصل على ذلك أيضا ، مع تصريح جماعه من أهل الفن باختصاص دلالة على الحصر بقصر المسند على المسند إليه. وأما العكس فلا ربط للضمير بإفادته فيكون للتأكيد.

وهل يجرى الحكم في الضمير الواقع بين الخبرين إذا كان للمبتدأ خبران معرّفان باللام ، أو بين الحال وصاحبها وما أشبه ذلك من المقامات؟ يحتمل ذلك ، كما ذكره بعض أئمة النحو. وتفصيل الكلام في ذلك وفي شرطه يطلب من مظانّه.

ومنها : عدّه من الحروف التي قد تستعمل فيما يفيد الحصر مثل «بل» و«لكن» وغيرهما ، وتفصيل القول فيه أيضا يطلب من مظانّه.

ومنها : كلمه «إنّما» بالكسر ، وألحق بها الزمخشري «أنّما» بالفتح ، ووافقه عليه آخرون ، وإن قيل : إنّهُ ممّا انفرد به لكن لم يثبت ، فالأصل أن تكون مركّبه من «أن» و«ما» زياده في التأكيد لثبوت الوضع في المفرد وعدم ثبوته في المركّب. وأمّا «إنّما» فإنّها موضوعه للحصر ، لتبادره منها ، وشيوع استعمالها فيه في الكتاب والسنة ، وكلمات الفصحاء ، وأشعار العرب ، ونصّ أئمة اللغه والنحو والتفسير والاصول عليه. وعن الأزهرى نسبته إلى أهل اللغه. وعن ظاهر السكاكي والكاتبى وغيرهما إجماع النحاه عليه. وحكى التفتازانى نقله عن أئمة النحو والتفسير. وفي المجمع : ولم يظفر بمخالف لذلك ، قال : واستعمال أهل العربيّه والشعراء والفصحاء إياها بذلك يؤيّده.

ويشهد بتبادر المعنى المذكور : أنه لا- فرق بحسب العرف بين (إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ) وبين لا إله لكم إلا الله ، ولا بين قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» (١) وقوله : لا- عمل إلا بالنية (٢) ولا- بين قوله تعالى : (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ) (٣) وقولك : ما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ إِلَّا الْمَيْتَةَ ، فهي تتضمن معنى «ما» و«لا» كما قال النحاه : إنها لإثبات ما بعدها ونفى ما عداه. وفي الصحاح : أنه يوجب إثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه.

وعن أبي عليّ الفارسي في الشيرازيات : أنّ العرب عاملوا «إنما» معاملة النفي ، وقد يوهم ذلك ما نسب إليه من القول بأنها نافيه ، وهو فاسد قطعاً ، أو أنها مركبة من حرفي «إن» للإثبات و«ما» للنفي ، فحيث يمتنع تواردهما على أمر واحد يجب تعلق الأول بالمذكور والثاني بما سواه ، للاتفاق على بطلان العكس ، فيكون ذلك هو الوجه في إفادتها للحصر ، فإن اريد توجيهه بذلك بحسب الأصل أمكن ، فهي مناسبة ذكرت لتضمّنها معنى الإثبات والنفي ، كسائر النكات التي تذكر بعد الوقوع ، وإلا فليس المتبادر منها إلا معنى واحداً ، ولا يفهم منها المعنى التركيبي ، كيف؟ ومن المعلوم أنّ «إن» لا تدخل على الفعل ، وأنها ناصبه للاسم ، وأنها تدلّ على تأكيد ما دخلت عليه نفيًا كان أو إثباتاً ، وأن «ما» النافية تقع في صدر الكلام ولا تدخل عليها إن.

وقد حكى إجماع النحاه على أنّها لنفي ما دخلت عليه ، وليس في كلام الفارسي ولا غيره من النحاه استعمالها في النفي ، ولا في المعنى التركيبي ، كما نصّ عليه ابن هشام ، بل حكى إجماع النحويين على بطلان كلّ من المتقدمتين من استعمال الجزئين في الإثبات والنفي. وعن عليّ بن عيسى الربيعي : أنّ ذلك ظنّ من لا- وقوف له بعلم النحو ، وأضعف من ذلك دعوى تركبها من «إن» و«ما» الزائده

---

(١) الدعائم ١ : ١٥٦ ، الوسائل ١ : ٣٤ باب ٥ من أبواب مقدّمه العبادات الحديث ٦ ، ٧ ، ١٠ .

(٢) الوسائل ١ : ٣٣ و ٣٤ باب ٥ من أبواب مقدّمه العبادات الحديث ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٩ .

(٣) النحل : ١١٥ .

فتفيد تأكيدا على تأكيد فناسب الحصر ، إذ هو مع ضعف أصله ومخالفه الزيادة للأصل كما ترى ، لوضوح أنّ تكرار التأكيد ولو ألف مرّة لا يفيد معنى الحصر.

وحكى الآمدى عن أصحاب أبى حنيفة وجماعه ممّن أنكر دليل الخطاب : أنّها لتأكيد الإثبات ، ولا دلالة لها على الحصر ، قال : وهو المختار.

واحتجّ عليه : بأنّ كلمه «إنّما» قد ترد ولا حصر ، كما فى قوله عليه السلام : «إنّما الربا فى النسيئه» (١) مع انعقاد الإجماع على تحريم ربا الفضل ، فإنّه لم يخالف فيه إلّا ابن عباس وقد رجع عنه ، وعلى ذلك حملت عدّه من الآيات كقوله تعالى : (إنّما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) (٢) و (إنّما المؤمنون إخوة) (٣) و (إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرّجس) (٤). وقد ترد والمراد به الحصر ، كقوله : (إنّما أنا بشرٌ مثلكم) (٥) وعند ذلك فيجب اعتقاد كونها حقيقه فى القدر المشترك بين الصورتين ، وهو إثبات الخبر للمبتدأ نفيا للتجوّز والاشتراك عن اللفظ ، وبأنّ كلمه «إنّما» لو كانت للحصر لكان ورودها فى غير الحصر على خلاف الدليل ، وهو خلاف الأصل ، وليس فهم الحصر فى صورته الحصر من غير دليل لعدم انحصار دليل الحصر فيها.

وقد يحتجّ أيضا : بأنّه لا فرق بين قولك : إنّ زيدا قائم ، وإنّما زيد قائم ، فإنّ «ما» فيها زائده فتكون بحكم العدم ، كما فى قوله تعالى : (فبما رحمة من الله لنت لهم) (٦) ، ومع الشكّ فى زياده المعنى بها فالأصل عدمها ، ولا يخفى فساد القول المذكور ، فإنّ المدار فى إثبات اللغات على اللغة والعرف ، وقد عرفت تطابقهما على المعنى المذكور ، ولو فرض وقوع الخلاف فيه من أهل اللغة فاللازم تقديم قول المثبت فيه على النافى سيّما مع تأييده بما عرفت. وما ذكر من التعليل لنفى الدلالة واضح الفساد ، فإنّ استعمالها فى غير الحصر لو ثبت ففى غايه الندره ، وإنّما

---

(١) سنن ابن ماجه ٢ : ٧٥٩.

(٢) الانفال : ٢.

(٣) الحجرات : ١٠.

(٤) الاحزاب : ٣٣.

(٥) الكهف : ١١٠.

(٦) آل عمران : ١٥٩.

يستعمل في كلام العرب في معنى القصر كما عرفت ، فيكون حقيقه فيه احترازا عن التجوّز في الاستعمالات الشائعه. والقول باستعمالها فيها في القدر المشترك واستفاده الحصر من دليل آخر وهم فاحش ، فإننا نقطع باستعمالها في خصوص المعنى المذكور وتبادره منها ، وعدم الحاجه إلى استفاده معنى الحصر من غيرها ، بل كثيرا ما ينحصر دليل الحصر فيها ، فالاستعمال النادر لو فرض وقوعه أحقّ بأن يكون مجازا ، إذ النادر في حكم المعدوم سيّما مع معارضته بالمثل ، على أنّ تسليم استعمالها في الحصر تاره وفي غيره اخرى ينافى ما بنى عليه من الحمل على القدر المشترك ، لرجوعه إلى نفى الأوّل وترجيح الآخر من غير مَرَجِح ، فإنّ القدر المشترك هو الثانى بعينه ، إذ ليس المراد منه استعمالها بشرط عدم وقوع الحصر فيصدق في مقام الحصر أيضا.

غايه الأمر اقتران الاستعمال إذا بثبوت الحصر من دليل آخر من غير أن يكون اللفظ مستعملا فيه ، فيكون استعماله على ذلك في خصوص الحصر كما هو الغالب مجازا ، وفساده ظاهر ، مضافا إلى ما تقرّر من عدم دلالة الاستعمال بمجرّده على الحقيقه ، مع أنّ المنع من استعمالها في الحصر في الأمثله المذكوره غير ظاهر ، لإمكان إرادته الحصر المجازى ، أو الادّعاءى ، أو الإضافى ، أو حصر الكمال. ولو اريد الحقيقه أمكن تقييد المثال الأوّل على فرض ثبوته بالمتساويين ، أو فى بيع غير المكييل والموزون ، كما قاله جماعه من الأصحاب وأكثر العامّه فى بعض الموارد.

ثمّ إنّ غايه الأمر أن يكون ظاهره إذا مخالفا للإجماع ، ووجه الحصر فى الآيتين الأخيرتين عندنا ظاهر. وما ذكر من التسويه بين كلمتى «إنّ» و «إنّما» فى المدلول واضح الفساد ، فإنّ الاولى تدلّ على تأكّد الإثبات ، والثانيه على قصر الحكم على المذكور وحبسه فيه ، فيلزمه انتفاؤه عن غيره ، فهى موضوعه للحصر ، والمحضور هو اللفظ المتّصل بها ، والمحضور فيه إنّما يقع بعد ذلك فى الغالب ، فإن كان المتّصل بها وصفا أو حكما دلّت على انتفائه عن غير المذكور فيه ، كما فى قوله



تعالى (إِنَّمَا وَجَّهْتُمُ اللَّهُ...)(١) ، وإن كان موضوعا لأحدهما دلّت على انتفاء غيره عنه ، كما فى قوله سبحانه : (إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ...)(٢) ، وحيث كان الانتفاء على أحد الوجهين من اللوازم البيّنه لمعنى القصر كانت الدلالة عليه من باب المفهوم وإن كان دلالتها على الحصر بالمنطوق.

وقد قيل : إنّ دلالة «إنما» على النفي إنّما يكون بالمنطوق تعليلا بوضعها للحصر ، وبما ذكر من تضمّنها معنى «ما» و «لا» وهو ضعيف ، فإنّ الدلالة المفهوميّة أيضا مستنده إلى الوضع غالبا ، غير أنّ اللفظ لم يستعمل فى نفس المدلول ، إنّما وضع لملزومه واستعمل فيه ، كما فى مفهوم الشرط والغايه ، فإنّ دلالة الأداه على أحدهما بالمنطوق وعلى ما يلزمهما من الانتفاء بالمفهوم - كما مرّ فى محله - وما ذكر من تضمّنها معنى النفي إنّما يراد به ما ذكر ، وإلّا فلا دليل عليه كما عرفت ، ولذا يحسن التصريح بالنفي بعد «إنما» عند إصرار المخاطب على الإنكار ، ولا يحسن تكراره بنفسه : إنّما زيد قائم لا قاعد ، ولا يقال : ما زيد إلّا قائم لا قاعد.

نعم ، لو قلنا بتركيب اللفظ المذكور من حرفى الإثبات والنفي وبقائه على المعنى التركيبى كانت فى الدلالة فى ذلك من المنطوق ، لتصريحه إذا بالانتفاء وإن كان متعلّقه مقدّرا فى الكلام ، إذ المقدّر فى حكم المذكور ، لكنّك قد عرفت ضعف الاحتمال المذكور وإن أمكن ذكره من باب المناسبه ، فتأمّل.

### مفهوم الاختصاص والتوقيت والتحديد والبيان

ومنها : مفهوم الاختصاص والتوقيت والتحديد والبيان حيث لا يكون فى محلّ النطق ، وهى قريبه من معنى الحصر ، بل راجعه إليه فى الحقيقة ، سواء دلّ عليها أسماؤها أو الحروف المستعمله فيها ، كما فى قوله تعالى : (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوكِ الشَّمْسِ)(٣) ، وقولك : استأجرت الدار التى لزيد ، إلى غير ذلك. أمّا لو كان مدلول القضيه نفس تلك المعانى كأن تقول : المال لزيد ، وما بين الظهر والمغرب

---

(١) المائدة : ٥٥.

(٢) الكهف : ١١٠.

(٣) الأسراء : ٧٨.

وقت للظهيرين ، والكثرة ثلاثة أشبار في مثلها ، إلى غير ذلك فدلالته على الانتفاء في غير المذكور من المنطوق ، كالنطق بالحصص وغيره.

### مفهوم العدد

ومنها : مفهوم العدد ، وقد اختلفوا في أن تعليق الحكم عليه هل يقتضى من حيث هو نفيه عن سائر الأعداد الزائدة أو الناقصة ، أو لا- بل هو ساكت عن حكم سائر الأعداد غير متعرض له بنفى ولا إثبات إلى أن يقوم على أحد الأمرين شاهد آخر؟ المعروف بين الأصوليين هو الثانى ، حتى حكى اتفاقنا عليه ، إلما أن جماعه منهم ذكروا فى المسألة تفصيلات مرجعها إلى ما ذكر من الفرق بين قيام شاهد آخر على أحد الأمرين وعدمه ، ومن البين خروج الأول عن محل الكلام فلا ينبغى عدّه قولاً ثالثاً فى المقام.

فمنها : ما اختاره الأمدى فى الإحكام بعد نقل الخلاف فى المسألة من التفصيل بين العدد الذى يكون الحكم فيه ثابتاً بطريق أولى وما كان مسكوتاً عنه. فمن الأول ما كان ثبوت الحكم فى الزائد أولى دون الناقص ، كما لو حرم جلد الزانى - مثلاً - بعدد معين ، أو قال : «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً» فإنه يدل على تحريم الزائد من الأول ، واعتصام الزائد من الثانى بالأولوية ، لاشتمالهما على العدد المنصوص عليه وزيادة. أمّا الناقص فمسكوت عنه إلما بشاهد آخر ، كمفهوم الشرط ، ومنه ما كان بالعكس من ذلك ، كما لو أوجب جلد الزائد مائه ، أو أباح ذلك ، فحكم ما نقص عن ذلك كحكم المائة ، لدخوله تحتها ، لكن لا مع الاقتصار عليه ، بخلاف الزائد فإنه مسكوت عنه.

ومنها : ما ذكره السيد عميد الدين وحكاه عن المحققين من أن العدد إذا كان عله كان الزائد عليه ملزوماً للعله ، لاشتماله على الناقص ، إلما إذا كان موصوفاً بوصف وجودى فلا يجب حينئذ كون الزائد عليه موصوفاً به. وأمّا الناقص فإن كان العدد الزائد إباحه لزم ثبوتها فى الناقص مع دخوله تحت الزائد ، كإباحه جلد

الزاني مائه فإنه يوجب إباحه الخمسين بمعنى مطلق الإذن في الفعل ، وإلا لم يلزم ، كإباحه الحكم بالشاهدين فإنه لا يستلزم الحكم بالواحد ، لعدم دخوله تحت الحكم بالأول . وكذا لو كان إيجابا فإن إيجاب الكل مستلزم لإيجاب كل جزء منه ، وإن كان حظرا فقد يكون الحكم في الناقص أولى ، كحظر استعمال ما دون الكتر عند حظر استعمال الكتر ، وقد لا يكون ، كتحريم جلد الزاني زياده على المائة فإنه لا يوجب تحريم المائة .

ومنها : ما ذكره بعضهم من أن العدد إمّا أن يكون عله لحكم ، أو لا- ، فإن كان عله دلّ التعليق عليه على ثبوته في الزائد ، لاشتماله على العله دون الناقص ، وإلا فإن كان الحكم حظرا أو كراهه دلّ على ثبوت أحدهما في الزائد ، لاشتماله على موضوع الحكم دون الناقص ، وإن كان إيجابا أو ندبا أو إباحه دلّ على ثبوت مثله في الناقص ، لاندراجة في موضوعه دون الزائد .

وأنت خبير بأن الوجوه المذكوره لا محصل لها إلا ما ذكرناه ، إذ لا يطرد الحكم في ما ذكر ، إنما المدار على إلغاء الخصوصيه بالنسبه إلى الزائد أو الناقص وعدمه ، فليس شيء منها تفصيلا في محلّ المسأله .

نعم ، قد يفصل بين ما إذا وقع جوابا عن المقيّد فلا يفيد ، وما إذا اطلق ولم يظهر له فائده سوى المفهوم فيفيد ذلك ، وإلا فلا .

وفيه أولا : أنه يمكن القول بخروج الأول والآخر عن محلّ المسأله .

وثانيا : أنه لو تمت الدلاله لم يكن في مجرّد ظهور الفائده الاخرى ما يمنع ، بل ينبغي بناء الأمر فيه على أظهر الفوائد الممكنه ، وإلا فلا فرق بين تحقّق فائده اخرى في الكلام واحتمال وجودها في المقام ، فإن قيام الاحتمال أيضا يمنع من الاستدلال ، إلا أن يقال بعدم العبره بمجرّد الاحتمال في فهم العرف ، بل ينصرف الذهن إلى إرادته المفهوم حتى يتحقّق هناك فائده اخرى تبعث على صرف الكلام إليها ، أو التردّد في بنائه على إحداهما . وقد سبق في مفهومي الشرط والوصف ما يغني عن إعادة الكلام في هذا المقام .

والحقّ أنّ تعليق الحكم على العدد المعين كتعليقه على سائر الألقاب لا يدلّ بمجرّده على حكم غيره من الأعداد إلّا بقريته تفيد ذلك ، لأنّ الأعداد المختلفه قد تتفق أحكامها ، وقد تختلف ، فتعلق الحكم على شيء منها لا يدلّ على ثبوته فيما عداه ، ولا على نفيه ، فلو دلّ على شيء من ذلك لكان باعتبار زائد على مجرّد التعليق ، لأنّ دلّالته على ذلك على فرض ثبوتها ليست مستنده إلى وضع المفردات ، ولا إلى وضع الهيئه التركيبيه ، كما مرّ بيانه في مفهوم الوصف ، ولذا لا يلزم التجوّز عند التصريح بخلافه ، للقطع بعدم صحّه السلب حينئذ ، فتكون مستنده إلى أمر زائد ، وهو ما ذكرناه ، وغايه ما يستدلّ به على ذلك وجوه :

الأوّل : أنّ تعليق الحكم على العدد المفروض لو لم يدلّ على انتفائه عن غيره لعرى التقييد به عن الفائدة ، وهو غير جائز في كلام الحكيم ، بل خارج عن وضع المخاطبات ، كما مرّ بيانه في مفهوم الوصف .

وفيه : ما عرفت أيضا من أنّ الفائدة لا تنحصر في ذلك ، لإمكان وقوعه لفوائد اخر على حسب ما مرّ ، على أنّه إنّما يلزم حيث يذكر العدد المخصوص بعد ذكر العدد العامّ ، كما في تقييد الموصوف العامّ بالوصف الخاصّ ، وذلك غير مفروض في المقام ، وإلّا فيبان حكم العدد المخصوص كغيره لا يدلّ على نفيه عمّا عداه ، إذ لا يلزم في بيان الحكم ذكر جميع مواردّه ، إنّما يذكر من ذلك ما يقتضيه الحال ، كما يأتي في اللقب .

الثاني : استقراء المحاورات العاديه والمخاطبات العرفيه الجاربه بين الناس من قديم الدهر ، لاستمرار الطريقه على عدم ذكر العدد المخصوص إلّا مع اعتبار الخصوصيه واستقرار العاده على عدم ذكره بمجرّد الاقتراح .

وفيه : أنّ ذلك إنّما يقتضى أن يكون في ذكره خصوصيه ما في الجملة ، لا خصوص إرادته انتفاء الحكم في غيره ، ألا ترى أنّه لو قال : «صم ثلاثة أيام» ثمّ قال : «صم خمسه أو يوما» لم يتصوّر هناك منافاه بين الخطابين أصلا؟! إنّما يقتضى أن يكون ذكر الثلاثة في الأوّل لخصوصيه ما ، كما عرفت .

الثالث : أنّا نقطع بأنّ من رأى عشرين أو خمسة أو ملك أحد العددين ثمّ قال : رأيت عشرة ، أو بعت ، أو اشتريت ، أو ملكت عشرة عدّ كاذبا ، وكذا في سائر الأمثله ، وليس ذلك إلّا لاعتبار المفهوم المذكور.

وفيه : أنّ لزوم الكذب عند نقصان الواقع عن العدد المخبر عنه إنّما هو لمخالفته للمنطوق الصريح. أمّا مع زياده فلا- يلزم الكذب ، إذ لا يصحّ سلب رؤيه العشره عمّن رأى المائه.

نعم ، لو لم يكن في ذكر العشره خصوصيّة أصلا عدّ ذكرها لغوا ، وربما عدّ كاذبا مجازا من حيث ظهور كلامه في استعمال العشره لخصوصيّة ما مع مخالفته للواقع ، أو حقيقه حيث يقع الكلام في مقام بيان تمام الواقع ، فكأنّه أخبر بأنّ الواقع كذا ، كما لو أخبر عمّا يملكه بأنّه عشرة فتبيّن أنّه ألف.

الرابع : أنّ التعليق على العدد لو لم يفد الاختصاص لحسن الاستفهام عن حكم الزائد عليه ، أو الناقص عنه ، ومن البيّن خلافه ، ألا ترى أنّه لو علّق الحكم على إقامة العشره ، أو الترويج بأربع نساء ، أو شهادة الشاهدين ، أو صلاة الركعتين إلى غير ذلك لم يحسن للمخاطب استفهامه عن الناقص والزائد؟! بل يستقبح ذلك في العادات ، وليس ذلك إلّا لثبوت المفهوم المذكور في العرف والعاده.

وفيه : أنّا لا- ننكر استفاده المعنى المذكور في كثير من المقامات التي لا يظهر فيها خصوصيّة اخرى لذكر العدد المخصوص سوى التخصيص ، وإنّما يقبح الاستفهام في تلك الموارد حيث لا- يكون الغرض منه الرجوع عن الظنّ إلى اليقين. وأمّا مع احتمال الخصوصيّة فلا شكّ في حسن الاستفهام عن الزائد ، فإنّ المسافر إذ قال : «أقمت عشرة» أمكن أن يكون غرضه حصول الإقامة القاطعه للسفر ، وإن أقام خمسة عشر فيحسن السؤال عنه : هل أقمت زياده على ذلك؟ وكذا من أخبر بشيء من المذكورات أو غيرها بعد سبق نوع من الالتزام ، أو التعاهد والتواعد على العدد المخصوص ، أو أمكن لحق بعض الفوائد والآثار لذلك العدد لم يكن في التقييد به دلالة على الحصر وحسن الاستفهام في ذلك المقام.

الخامس : ما روى أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما نزل عليه (إِنَّ تَسْبِيحَهُمْ لَكُنْزٌ مِّنْ رَبِّكَ) قال عليه السلام : «لأزيدنّ على السبعين» (١). فلو لم يسبق إلى فهمه الشريف أنّ ما زاد بخلافه لما قال ذلك.

وفيه بعد تسليم الخبر : أنّ التقييد بالعدد وإن لم يكن فيه دلالة على المفهوم إلّا أنّ اختصاص الوارد به ممّا لا شكّ فيه ، فيبقى غيره على الأصل فيه ، على أنّ العدد في ظاهر اللفظ إنّما وقع في حيز الشرط ولذا استدلّ به على مفهوم الشرط ، كما مرّ في محله.

وممّا ذكر يظهر الحال في جميع الأعداد التي علقت عليها الأحكام ، كمقادير الحدود، والديات ، والمنزوحات ، وأعداد الأذكار ، والدعوات ، والصيام ، والصلاة ، والأوقات المضروبه لجمله من الأحكام بتعيين الأيام بالأصل أو الالتزام ، فإنّ الأمر فيما يزيد على ذلك راجع إلى ما كان عليه قبل الخطاب ، أو قبل الالتزام ، فليس انتفاء تلك الأحكام بعد تمامها في تلك المقامات شاهدا على مفهوم العدد على أنّها وارده في مقام البيان ، وتلك جهة اخرى في الدلالة على المفهوم خارجه عن محلّ الكلام ، فالاستناد إلى بعض ما ذكر في كلام بعضهم كالثمانين في حدّ القذف واضح الفساد.

فظهر ممّا ذكر : أنّ اختصاص الحكم والنسبه اللفظية في كلّ من الإنشاء والإخبار بالعدد المفروض وانتفاء واقعه عن غيره بالأصل في موارد ، أو ثبوته في الأقلّ أو الأكثر بمفهوم الموافقه ، أو لشمول العله ، أو من باب المقدمه في موارد ، أو بخطاب آخر مثبت لحكم مستقلّ على حده ممّا لا ينبغي الكلام فيه والتنازع عليه ، وكذا شمول إطلاق العدد للمقترن بالزيادة وغيره ، حيث لا يكون في اللفظ ما يفيد تقييده بشرط عدمها ، لرجوعه إلى دلالة المنطوق ، فإن كان شاملا للوجهين اختصّ الحكم بالعدد وكان القدر الزائد خارجا عن مورد الحكم.

---

(١) المكارم ٢ : ١٣٤ نحوه.

وكذا لا- كلام في دلالته الإخبار بالعدد الزائد على نفي الناقص ، للزوم الكذب قطعاً. وكذا الأمر بالزائد يقتضى عدم جواز الاقتصار على ما دونه ، لعدم حصول الامتثال بالضروره. فالكلام إنّما هو في دلاله اللفظ على اختصاص الحكم الواقعي أو النسبه الخارجيه بالعدد المنطوق به على الوجه العدى اعتبر في محلّ النطق من إطلاق أو تقييد ليفيد انتفاء أحدهما عن القدر الزائد خاصّه في بعض المقامات ، وعن تمام العدد الزائد والناقص جميعاً في غير الموارد المذكوره ، على ما هو الحال في الصلاه والطواف وغيرهما بحيث يصلح معارضا لما دلّ على ثبوت أحدهما في أحد المقامين.

ويظهر من بعضهم تخصيص محلّ المسأله بالزائد دون الناقص ، وذلك يتمّ في الأخبار دون الأحكام ، لتساوى نسبتها إلى العدد المفروض ، واللفظ إنّما يدلّ على حكم الموضوع المذكور فيه ، وكلّ من العدد الزائد والناقص موضوع آخر فلا بدّ في إثبات حكمه من دليل آخر.

نعم ، إن ظهر من الكلام أو من قرائن المقام انتفاء سائر الخصوصيات المتصوّره لذكر العدد كان المفهوم من تعليق الحكم عليه إناطه الحكم الواقعي أو النسبه الخارجيه بخصوصه ، فينتفى أحدهما في غيره ، فلو دلّ دليل آخر على ثبوت الزائد أو الناقص وقعت المعارضه بينهما ، إلّا إذا دلّ ذلك على حكم آخر مستقلّ في نفسه مثل الأوّل لعدد آخر أيضا ، للزوم مغايرته مع الأوّل ، وأمّا لو لم يظهر هناك من اللفظ ولا من خارجه خصوصيه اخرى لذكر العدد ولا انتفاؤها عنه تعين الاقتصار في مدلول اللفظ على المنطوق ، لعدم ثبوت المفهوم مع قيام الاحتمال المذكور ، وأصاله انتفاء سائر الخصوصيات لا يجدى شيئا في المقام. ودعوى أنّ المفهوم حيث كان فائده معلومه في المقام كان هو المنساق من اللفظ في نظر السامع دون الأمر المحتمل ممنوعه ، إنّما يتمّ الانصراف عند ظهور الانتفاء ، كما عرفت.

## مفهوم المقدار و المسافه

ومنها : مفهوم المقدار والمسافه ، فإذا علق الحكم على مقدار معين بحسب الكيل أو الوزن أو المساحه أو غيرها فهل يدل على انتفائه فيما دونها أو ما فوقها؟ الظاهر جريان الحكم السابق فى العدد فيه أيضا فإنه أيضا من الكم ، وإنما الفرق بينهما : أن ذلك كم منفصل ، وهذا كم متصل فلا فرق بينهما ، فإن ظهر من الكلام أو من قرائن المقام إناطه الحكم به دل على انتفائه بانتفائه ، لكن الإطلاق يقتضى شموله للزائد هنا أيضا ، كتعليق الاعتصام على الكثر ، والسفر على المسافه المعينه ، وغير ذلك ، إلا إذا قام هناك شاهد أو قرينه على تقييده بشرط لا- فيدل على نفى الحكم عن المقدار الزائد مطلقا ، كالزيادة فى الصلاه والطواف وغيرهما ، ويجرى الحكم فى مطلق المركبات. فالغرض أن تعليق الحكم عليها وإن دل على انتفاء ذلك الحكم المخصوص بانتفاء شىء من أجزائها لكنه لا يدل على انتفاء مطلق الحكم بذلك إلا لشاهد آخر حسب ما مر بيانه.

## مفهوم الزمان و المكان

ومنها : مفهوم الزمان والمكان ، فإذا قيد الحكم أو النسبه فى الإنشاءات والإخبار بأحدهما فهل يدل على انتفائه فى غيرهما؟ يختلف الحال فى ذلك أيضا باختلاف المقامات ، ففى مثل تقييد الصلاه والصيام بأوقاتها ، والحج بشهورها وأيامها وأمكنتها ، والفطره بوقتها إلى غير ذلك يدل على الانتفاء فى غيرها ، وبه يقيّد مطلقاتها ، بخلاف ما لم يظهر فيه الإناطه وأمكن وروده لخصوصيات خارجيه ، وكذلك الحال فى سائر القيود الواقعه فى الكلام من تمييز أو حال أو غيرهما ، كما مرّت الإشارة إليه.

والحاصل : أن الدلاله فى أمثال هذه المفاهيم ليست وضعيه ، وإنما تتبع ظهور الفائده كما مرّ بيانه فى مفهوم الوصف ، فلا يلزم التجوّز عند التصريح بخلافها ، بخلاف سائر المفاهيم المستنده إلى الوضع ، كالشرط والغايه والحصر.



ومنها : مفهوم اللقب ، والمعروف بينهم التعبير به عن تعليق الحكم بالاسم ، سواء كان من الأعلام الشخصيّه أو من أسماء الأجناس من الأعمال ، كأسماء العبادات والمعاملات ، أو من سائر الأجناس أو الأنواع. وقيده بعضهم بما إذا كان معرّفًا باللام وأطلق الباقون. ومنهم من قيد الاسم بغير الصفه ، وهو الظاهر من الباقين ، لإطلاقهم اللقب في مقابله الوصف.

وزعم بعضهم أنّهم لم يفرّقوا بين كون الاسم المخصوص بالذكر جنسا أو نوعا أو وصفا ، كلا تصحب فاسقا ، فيكون الفرق بين اللقب والوصف بذكر الموصوف وعدمه. وقد عرفت أنّ مفهوم الوصف أعمّ منه ، فاللقب ما عداه ، وحكى عن بعضهم الفرق بين أسماء الأنواع فجعل لها مفهوما دون أسماء الأشخاص ، مع أنّ المعروف تمثيل المسأله بمثل : زيد في الدار ، وتصريحهم بالأعلام الشخصيّه في العنوان والاحتجاج. وكيف كان فالمعروف بينهم عدم دلالة التعليق المذكور على نفى الحكم عمّا لا يتناوله الاسم ، وأجمع عليه أصحابنا وأكثر العامه ، بل حكى العضدى والآمدى تارة اتّفاق الكلّ على عدم اعتباره ، واخرى ذهاب الجمهور إليه.

وحكى القول بثبوته عن أبي بكر الدقاق ، والصيرافى ، وبعض المالكيه ، وبعض الحنابله. ونسبه الآمدى إلى أصحاب أحمد بن حنبل ، وهو من غرائب المقالات ، فإنّ أكثر كلمات أهل العلم وأكثر عبارات الكتب والرسائل يشتمل على العنوان المذكور مع القطع بعدم إرادته المفهوم فيها ، وعدم انفهام ذلك المعنى فيها فى شىء من المقامات والمحاورات ، وإنّما يفهم حيث يفهم من خصوصيات خارجيّه حاصله فى بعض الألقاب من حيث وقوعه قيّدا زائدا فى الكلام إذا انحصرت فائدته فى إفاده المعنى المذكور ، أو غير ذلك على ما عرفت تفصيل القول فى أقسامه وموارده ، وإلّا فلم يزعم أحد أن يكون إثبات شىء لشىء مفيدا للحصر فيه ونافيا لما عداه ، وإلّا لكان قولك : «زيد موجود ، أو عالم ، أو حيّ ، أو مخلوق ،

أو ممكن ، أو مدرك ، أو صادق ، أو يحشر في القيامة ، أو يموت ويفنى» إلى غير ذلك من أنواع الإيجاب دالاً على الحصر وانتفاء تلك المعاني عن غيره ، وقولك : «زيد ليس بواجب ولا- دائم ولا- خالق ولا رازق» إلى غير ذلك من السلوب مفيداً لإثبات تلك المفاهيم لغيره ، فتكون مداليل تلك الألفاظ مع قطع النظر عن القرائن الخارجة راجعه إلى الكفر.

كما احتجوا على ذلك تاره بلزوم دلالة قولنا : «عيسى رسول الله» على نفى نبوه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وما قيل : إن المتكلم بذلك إنما لا- يكون كافراً إذا لم يكن متبها لدلاله لفظه ، أو كان متبها لها غير أنه لم يرد بلفظه ما دل عليه مفهومه. وأما إذا كان متبها لدلاله لفظه وهو مرید لمدلولها فإنه يكون كافراً كما ترى ، إذ لا يعتبر في التكفير استعمال تبته المتكلم لدلاله لفظه وإرادته لمدلولها من أمر آخر غير الكلام الصادر منه ، وإلاً لما جاز الاكتفاء بعبارته المرتد في الحكم بكفره ، إنما المدار في ذلك على مدلول كلامه على أن الغرض من الاستدلال دعوى الضروره على عدم انفهام معنى الكفر من أمثال تلك العبارات ولو مع قطع النظر عن جميع الخصوصيات الخارجيه ، فلا يرد دعوى استناده إلى قرائن الأحوال وإن فرض عدم انفكاكه عنها أيضاً.

وتاره بأنه إذا قيل : «زيد يأكل» لم يفهم منه أن غيره لم يأكل ، ومثله إسناد سائر الأفعال إلى شخص معين فإنه لا يدل على نفى أمثالها عن غيره.

وما قيل من أنه : إن ارید عدم فهم المثبت لمفهوم اللقب فممنوع ، وإن ارید عدم فهم النافي فلا يفيد عدم دلالة في نفسه واضح الفساد ، إنما الغرض عدم دلالة في نفسه على ذلك ، وعدم انفهامه في عرف أهل اللسان ، ومن توهم دلالة فقد كابر وجدانه ، ولو تم ذلك إيراداً في المقام لجري في كل تبادل يستدل به في المسائل اللغويه ونحوها ، وهو كما ترى.

واخرى بأنه لو كان مفهوم اللقب دليلاً لما حسن من الإنسان أن يخبر بأن زيدا يأكل - مثلاً - إلا بعد علمه بأن غيره لم يأكل ، وإلاً كان مخبراً بما يعلم أنه

كاذب فيه ، أو بما لا يؤمن فيه من الكذب ، وحيث يستحسن العقلاء ذلك مع عدم العلم بما ذكر فيدلّ على عدم دلالة على نفى الأكل عن الغير.

وما قيل : إنّ فرض علمه بأكل الغير أنّ جهله به يصلح قرينه على عدم إرادته المفهوم المذكور ، فإنّ الظاهر من العاقل أنّه لا يخبر عن نفى ما لم يعلمه فضلا عما علم وقوعه ، حتّى أنّه لو ظهر منه إرادته لنفى ما دلّ عليه لفظه عند القائلين به لكان مستقبحا فاسدا أيضا ، إذ القرينه لا بدّ من ظهورها فى الكلام ، أو من خصوصيات المقام ، ومجرّد علمه فى الواقع أو جهله مع عدم إظهار أحدهما لو تمّ قرينه فى المقام لكانت الدلالة على المفهوم المذكور كسائر المفاهيم متوقّفه على ظهور علمه بمقتضاها من الخارج ، وعدم الاكتفاء فيه بظاهر التعبير ، إذ معه يلزم ما ذكر من الكذب بعد انكشاف خلافه ، وكلّ ذلك خلاف الضروره ، وحيث إنّ المسأله من الضروريات فذكر وجوه الإيراد والجواب فيها تطويل للكلام من غير طائل.

وغايه ما توهمه المثبت : أنّ ترجيح اللقب المذكور وتخصيصه بالذكر يفتقر إلى مرجح ، وليس إلّا نفى الحكم عن غير المذكور ، ولو احتمل غيره فالأصل عدمه. وأنّه لو تخاصم شخصان فقال أحدهما للآخر : «لست زانيا وليست لى أمّ ولا اخت ولا امرأه زانية» فإنّه يتبادر إلى الفهم نسبه الزنا إلى خصمه أو زوجته وأمّه واخته ، ولذا قال أصحاب أحمد ومالك بوجوب حدّ القذف عليه. وضعف الوجهين فى غايه الظهور ، إذ اللقب ليس قيّدا زائدا فى الكلام حتّى يفتقر إلى فائده زائده على أصل الكلام ، فذكره فى كلام الحكيم إنّما يفتقر إلى ترتّب فائده عليه.

وأما ترك غيره وعدم التعرّض له فلا يلزم ترتّب الفائده عليه ، بل ويكفى عدم ترتّبها على الذكر ، على أنّه لو فرض زيادته فى الكلام أمكن أن يكون تخصيصه بالذكر لاختصاص الفائده المقصوده به ، فلا تظهر إلّا بذكر خصوصيته ، أو لغير ذلك من الوجوه المرجّحه له بالذكر ، والأصل لا-يجدى فى المقام شيئا ، إذ الدلالة المتوقّفه على انحصار الفائده إنّما تظهر بظهور الانحصار ، لا بأصالة العدم. وأما ما

ذكر من المثال فليس من المسأله ، إنما هو من باب التعريض بالمخاطب ، وإلا لكانت العبارة المذكوره على الوجه المذكور قذفا لكل أحد ، وهو ضروري الفساد ، على أن الغرض إنما هو عدم دلالة اللقب من حيث هو على ما ذكر ، وإلا فيمكن استفاده المعنى المذكور من بعض خصوصيات المقام ، كما لو قال في جواب من سأله : أجاك زيد أو عمرو؟ زيد جاني ، أو أوصى بعين لزيد ثم أوصى بها لعمرو ، أو أوصى إلى جماعه ، أو وكلهم ثم خصص واحدا بالإذن على وجه يفهم منه الرجوع إلى غير ذلك.

### مفهوم العله

ومنها : مفهوم العله ، فكل ما دل على العليه من اسم أو حرف أو غيرهما كلفظ «العله» و «السبب» أو «لام التعليل» أو التعليق على الوصف في بعض المقامات أو غير ذلك يدل على ثبوت الحكم في غير الموضوع المذكور عند ثبوت العله فيه وانتفائه عنه عند انتفائه ، لدوران الحكم مدار عله وجودا وعدما. وعن الغزالي إنكار دلالة على انتفاء الحكم بانتفائه ، وقد يعلل بوجهين :

أحدهما : أنه قد تقرّر في محله أن علل الشرع معرّفات للأحكام ، علامات عليها ، وليست مؤثّره في حصولها. أما عند الأشاعره فلكون الخطاب عندهم قديما فلا معنى لاستناده إلى عله حادثه ، ولا امتناع كون أفعاله تعالى معلله بالأغراض ، ومنها الأحكام فلا تكون مستنده إلى العله ، فتعيّن حمل ما يدل على العليه على تعريف الحكم الشرعي.

وأما عندنا فلأن الفعل الاختياري إنما يستند إلى الإراده ، فلا يكون غيرها عله في صدوره عن الفاعل المختار ، ونقل الكلام في عله الإراده مدفوع بما تقرّر في محله.

وحينئذ فنقول : إن انتفاء المعرف للحكم الشرعي لا يستلزم انتفاءه في الواقع ، إذ لا يلزم من عدم معرفه الحكم معرفه عدمه ، فلا يلزم من انتفاء العله الشرعيه انتفاء معلولها.

الثانى : أنه لا يلزم من انتفاء العلة انتفاء المعلول ، لإمكان استناده حينئذ إلى علة أخرى ، سواء كانت من العلة الشرعية أو العقلية ، فإن كون ارتكاب الفاحشه علة لإباحه الدم لا ينافى كون الرده علة لها ، كما أنّ كون الشمس علة لتسخين الماء لا ينافى كون النار علة له أيضا .

ويمكن الجواب عن الأول تارة : بأنّ انتفاء علة التعريف يقتضى انتفاء معلولها وهو المعرفة بالحكم ، فيصحّ نفيه بالأصل ، فيمكن تقييد العموم أو الإطلاق بمفهوم العلة ، إذ بعد فرض انحصار المعرف في العلة المفروضه لا- يمكن المعرفة بالحكم فى غير موردها ، وبذلك يتم المقصود .

وتارة : أنّ مبنى كلام الأشعري واضح الفساد ، وأما عندنا فالعلة المفروضه تقتضى اختصاص المصلحه الباعثه على تشريع الحكم المفروض بموردها فينتفى عن غيره .

واخرى : بأنّ تعليق الحكم على العلة يقتضى إناطه الحكم بحصولها وجودا وعدما كائنه ما كانت على نحو العلة العقلية ، فلا يتوقف ذلك على كونها علة ، فيكون كسائر القيود المأخوذه فى الحكم .

وعن الثانى أولا : بأنّ المعلول بعد انتفاء علة المذكوره إما أن يستند إلى علة أخرى ، أو لا ، فإن كان الأول لم يكن ما فرضناه علة ، إذ العلة حينئذ أحد الأمرين . وإن كان الثانى لزم وجود المعلول بدون العلة .

وثانيا : بأنّ نفس التعليل ظاهر فى تعليق الحكم على وجود العلة وإناطته بها كما ذكر ، فيدلّ على انتفائه بانتفائها ، فيكون مدلولا التزاميا لظاهر اللفظ ، فإذا قيل : «الخمير حرام لإسكارها» دلّ على إناطه التحريم بالإسكار ، فكأنه قال : المسكر حرام ، فلو فرض ثبوت التحريم لغير المسكر واقعا لكان ذلك حكما آخر غير الحكم المعلّل ، فمع الشكّ فيه يتعيّن الرجوع إلى الأصل .

وثالثا : بأنّ تعليل الحكم الكلى بالعلة المفروضه ظاهر فى الانحصار ، إذ لا يمكن استناد الأمر الواحد بالاعتبار الواحد إلى علتين مستقلّتين فى التأثير ،

وإلا لكانت العلة مجموع الأمرين ، أو كل واحد منهما على البدليته ، وكل من الأمرين مخالف لمدلول اللفظ لظهوره في استقلال العلة وتعيينها.

ورابعا : بأن الأصل انتفاء العلة الاخرى ، وهو كاف في المقام ، غير أنه لا يجدى فيما إذا كان هناك عموم أو إطلاق يقضى بثبوت الحكم في غير مورد العلة ، وكذا لو كان الحكم المفروض موافقا لمقتضى بعض الأصول أو القواعد الشرعية ، كما لا يخفى.

ثم إن الدلالة المذكورة إنما هي من باب المفهوم دون المنطوق صرح بالعليه أو لا ، كما لو قال الخمر حرام بسبب الإسكار ، أو لعله الإسكار ، أو لإسكارها ، أو النبيذ المسكر حرام ، حيث يقترن بما يفيد عليه الوصف المذكور ، خلافا لما مرّ نقله عن بعضهم من التفرقة بين التصريح بالعليه وعدمه ، وقد عرفت ضعفه.

نعم ، لو قال : «الإسكار علة لتحريم الخمر» كان ذلك من المنطوق لذكر الموضوع والمحمول في تلك القضية ، فيكون الحكم المذكور إذا ماخوذ في معنى المحمول المنطوق به ، كما مرّ في نظائره.

ومنها : غير ما ذكر من المفاهيم فإنّ المفهوم كما عرفت إثبات الحكم المذكور أو نفيه بالنسبة إلى غير الموضوع المذكور ، أو إثبات غيره ، أو نفيه بالنسبة إلى المذكور ، فكلّ لفظ دلّ على أحد الوجوه المذكوره بالالتزام بل وبالتضمّن في بعض الفروض كان من المفهوم.

وقد ذكر جدّي الفقيه قدس سره في كشف الغطاء (١) من هذا الباب مفاهيم عديده غير ما ذكره القوم :

### مفهوم التلازم

منها : مفهوم التلازم ، كما في قوله عليه السلام : «إن قصّرت أفطرت ، وإن أفطرت قصّرت» (٢).

واعترض : بأنّ دلالة العبارة المذكوره على التلازم في الوجود إنما هي

---

(١) هذا تصريح بأنّ هذه المباحث صدر من قلم نجل المؤلّف قدس سرهما ، وقد تقدّم ما يشهد بذلك في الصفحة ٥٦٧.

(٢) كشف الغطاء : ص ٢٩ س ٢٩.

بالمنطوق ، وعلى التلازم فى جانب النفى إنما هى بمفهوم الشرطين ، وهو مناقشه فى المثال ، فكان الغرض منه بيان مصداق التلازم ، فالمقصود : أن ما دلّ على تلازم الوجودين يدلّ على انتفاء أحدهما بانتفاء الآخر فإنّه من لوازمه البيّنه ، وليس بمذكور فى محلّ النطق. نعم ، لو كانت القضيه الحكم بالملازمه بين الشئيين كان من المنطوق كمنظائره.

### مفهوم الاقتضاء

ومنها : مفهوم الاقتضاء ، كإيجاب المقدمه ، والنهى عن الضدّ العام ، وهو غير ما تقدّم فى أقسام المنطوق من دلالة الاقتضاء ، لما عرفت من تفسيره وتعيين موارده ، ولم يذكر هنا دلالة على النهى عن الأضداد الخاصه مع رجوعه عند القائل به إلى إيجاب المقدمه ، ولا على بطلان العبادات المضادّه للمأمور به ، والوجه فى الأخير ظاهر ، لاستناد الفساد إلى دليل خارج عن مدلول الأمر ، وكان حكم الأضداد الخاصه عنده من هذا القبيل ، لتوقّفه على مقدّمه خارجيه بخلاف الضدّ العامّ ، لكون النهى عنه من اللوازم البيّنه للأمر ، حتّى ادّعى بعضهم فيه العييه ، كما مرّ فى محلّه.

وأما إيجاب المقدمه فالظاهر من كلام كثير منهم خروجه عن المفهوم ، حتّى أوردوه نقضا فى بعض الحدود المذكوره فى محلّه كما عرفت ، ويبنى ذلك على أنّ دلالة اللفظ على اللازم البيّن بالمعنى الأعمّ هل يكون من باب المفهوم ، أو لا كاللوازم الغير البيّنه؟ وربّما يستند فى إيجاب المقدمه إلى وجوه اخر خارجه عن مدلول اللفظ.

### مفهوم الزيادة والنقصان

ومنها : مفهوم الزيادة والنقصان ، كما لو علق المنع فى النكاح على الزائد على الأربع ، وفى الصلاه فى التنجّس بالدم على ما يزيد على الدرهم ، والانفعال على

الناقص عن حدِّ الكثرة إلى غير ذلك ، فإنَّ المفهوم منها انتفاء الحكم في الناقص على الأوَّل ، وفي الزائد على الثاني ، ومرجهه إلى الوصف ، لما عرفت من أنَّ تعليق الحكم عليه قد يدلُّ على المفهوم بمعونه المقام ، والحال في الأمثلة المذكوره من هذا القبيل ، وقد لا- يفيد تعليق الحكم على أحد الوصفين مفهوما ، كما لو وقع جوابا عن المقيّد ، أو ظهرت هناك حكمه اخرى للتعين سوى التخصيص.

### مفهوم ترتيب الذكر

ومنها : مفهوم ترتيب الذكر في القرآن أو مطلقا حيث يدلُّ على ترتيب الحكم ، فإن استند في ذلك إلى النصِّ الدالِّ على وجوب الابتداء بما بدأ الله تعالى به كان من المنطوق ، وإلّا فلا دلالة عليه إلّا إذا دلّت القرينه على استعمال الواو فيه للترتيب ولو على سبيل المجاز، فيرجع إلى المنطوق أيضا.

### مفهوم ترك البيان

ومنها : مفهوم ترك البيان في موضع البيان ، كالجمع بين الفاطميتين ، ومثله الحكم في كلّ حكم يعمّ البلوى به فتشتدّ الحاجه إليه ، فترك البيان في مثله يدلُّ على انتفاء الحكم فيه ، وهو الذي يعبر عنه بعدم الدليل دليل العدم ، ولا ربط لذلك بالمفهوم.

### مفهوم التعريض

ومنها : مفهوم التعريض الحاصل بإيراد الكلام في معرض بيان حال المخاطب ، مثلا : كرت راغب فيك ، أو إني راغب في امرأه تشابهك في الجمال ، أو قال لخصمه مشيرا إليه : لست زانيا ، ولا أمتي زانية ، أو قال لمن أصابه من ناحيته أذيه : «المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه» مشيرا به إلى خصوص المؤذي ، إلى غير ذلك من الألفاظ الدالّة من جهه الإشاره والسياق على مقصود



خاصّ بطريق الإيماله ، من غير أن يكون ذلك المعنى بخصوصه مأخوذاً في المعنى المراد من نفس اللفظ على وجه الحقيقه أو المجاز أو الكنايه ، فلا يكون اللفظ حينئذ مستقلاً في إفاده المعنى المذكور ، وإنما يفهم من الإشاره به إلى خصوصيه خارجه عن مدلول اللفظ مستنده إلى القرائن الحالتيه والمقاليه ، وهي غير محصوره.

### مفهوم الإعراض

ومنها : مفهوم الإعراض ، كما إذا عدّ قوما فأعرض عن ذكر أعظمهم قدرا ، وذلك حيث لا يكون هناك مانع من ذكره من خوف أو احترام أو نحوهما ، ولا- يكون تركه لوضوحه وظهوره في الذهن والاستغناء به عن ذكره ، فالدلاله فيه إذا ناشئه من جهه السكوت عنه وعدم التعرّض له في مقام البيان ، لا من نفس اللفظ ، كما في محلّ المسأله.

### مفهوم الجمع

ومنها : مفهوم الجمع ، كما قد يفهم الندب والكراهه - مثلا - عند تعارض الأدله.

وفيه : أنّ فهم المعنى المذكور إمّا من جهه كون أحد الدليلين قرينه على ما هو المراد من الآخر ، أو من باب ترجيح أحد المتعارضين لقوّه الدلاله فيه أو غيرها ، وليس ذلك من المفهوم في شيء.

### مفهوم تعارض الأدله

ومنها : مفهوم تعارض الأدله حيث يبنى على التخيير أو الترجيح ، وليس شيء من المفهوم فضلا عن حكم التساقط.

ثمّ ذكر المحقّق المذكور قدس سره زياده على المفاهيم المذكوره امورا اخر ،

وعدّ منها مفهوم تغيير الاسلوب فى الدلاله على تبدل الحكم وغيره من النكات البيانيه أو البديعيه.

قال : ويتبعها : التقييد ، والتلويح ، والإشاره ، والتلميح ، وتتبع الموارد ، والسكوت ، والمكان ، والزمان ، والجهه ، والوضع ، والحال ، والتمييز ونحوها.

ثمّ قال : وتفصيل الحال : أنّ المعانى المستفاده قد تكون مفهومه مراده مستعملا فيها. وقد تكون خاليه من الفهم والاستعمال ، كالتأكيد من الزيادة وضمير الفصل ونحوهما. وقد تكون مفهومه مراده ولا استعمال ، ككثير من المفاهيم والإشارات والتلويحات ونحوها. وقد يفهم بلا- استعمال ولا- إراده ، كالمعانى الحقيقيه مع قرينه المجاز. وقد يكون استعمال ولا إراده، كالكنايه على الأقوى.

وأنت إذا أحطت خبرا بما تقدّم فى تعريف المفهوم والمنطوق وأقسامهما تبين لك الحال فى الأقسام المذكوره. وأمّا مفهوم الموافقه بقسميه المذكورين سابقا من فحوى الخطاب ولحن الخطاب فقد مرّت الإشاره إليه ، وسيأتى - إن شاء الله - تتمه الكلام فى مباحث القياس(١).

\* \* \*

---

(١) من ص ٤٥٨ الى هنا لا يوجد فى نسخه «ق» ولا فى المطبوع لمؤسسه آل البيت عليهم السلام.

ص: ٥٩٩



أصل

قال أكثر مخالفينا: إنّ الأمر بالفعل المشروط جائز وإن علم الأمر انتفاء شرطه. وربما تعدّى بعض متأخريهم، فأجازوه، وإن علم المأمور أيضا، مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه.

وشرط أصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط، كون الأمر جاهلا بالانتفاء، كأن يأمر السيد عبده بالفعل في غد، مثلا، ويتفق موته قبله. فإنّ الأمر هنا جائز؛ باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط، ويكون مشروطا ببقاء العبد إلى الوقت المعين. وأما مع علم الأمر، كأمر الله تعالى زيدا بصوم غد، وهو يعلم موته فيه، فليس بجائز.

وهو الحقّ. لكن لا- يعجبني ترجمه عن البحث بما ترى، وإن تكثّر إيرادها في كتب القوم، وسيظهر لك سرّ ما قلته وإنّما لم أعدل عنها ابتداء قصدا إلى مطابقه دليل الخصم لما عنون به الدعوى، حيث جعله على الوجه الذي حكيناها.

ولقد أجاد علم الهدى، حيث تنحّى عن هذا المسلك، وأحسن التأديه عن أصل المطلب!. فقال: «وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز أن يأمر الله تعالى بشرط أن لا- يمكن المكلف من الفعل، أو بشرط أن يقدره. ويزعمون: أنّه يكون مأمورا بذلك مع المنع. وهذا غلط؛

ص: ٦٠١

لأنَّ الشرط إنّما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له إلى علمها ، فأما العالم بالعواقب وبأحوال المكلف ؛ فلا يجوز أن يأمره بشرط».

قال : «والذى يبيّن ذلك أنّ الرّسول صلى الله عليه وآله لو أعلمنا أنّ زيدا لا يتمكّن من الفعل فى وقت مخصوص ، قبح منّا أن نأمره بذلك لا محاله. وإنّما حسن دخول الشرط فيمن نأمره فقد علمنا بصفته فى المستقبل ، ألا ترى أنّه لا يجوز الشرط فيما يصحّ فيه العلم ولنا إليه طريق نحو حسن الفعل ، لأنّه ممّا يصحّ أن نعلمه ، وكون المأمور متمكّنا لا يصحّ أن نعلمه عقلا ؛ فإذا فقد الخبر ، فلا بدّ من الشرط ، ولا بدّ من أن يكون أحدنا فى أمره يحصل فى حكم الظانّ لتمكّن من يأمره بالفعل مستقبلا ، ويكون الظنّ فى ذلك قائما مقام العلم. وقد ثبت أنّ الظنّ يقوم مقام العلم إذا تعذّر العلم. فأما مع حصوله ، فلا يقوم مقامه. وإذا كان القديم تعالى عالما بتمكّن من يتمكّن ، وجب أن يوجّه الأمر نحوه ، دون من يعلم أنّه لا يتمكّن. فالرّسول صلى الله عليه وآله حاله كحالنا إذا أعلمنا الله تعالى حال من نأمره ، فعند ذلك نأمر بلا شرط».

قلت : هذه الجملة التى أفادها السيّد - قدس الله نفسه - كافيّة فى تحرير المقام ، وافية باثبات المذهب المختار ، فلا غرو إن نقلناها بطولها ، واكتفينا بها عن إعادة الاحتجاج على ما صرنا إليه.

احتجّ المجوّزون بوجوه : الأوّل لو لم يصحّ التكليف بما علم عدم شرطه ، لم يعص أحد ، واللازم باطل بالضروره من الدين. وبيان الملازمه : أنّ كلّ ما لم يقع ، فقد انتفى شرط من شروطه ، وأقلّها إرادته المكلف له ؛ فلا تكليف به ؛ فلا معصيه.

الثانى لو لم يصحّ ، لم يعلم أحد أنّه مكلف. واللازم باطل. أمّا الملازمه ، فلاّنه مع الفعل ، وبعده ينقطع التكليف ، وقبله لا يعلم ، لجواز أن لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا.

لا- يقال : قد يحصل له العلم قبل الفعل إذا كان الوقت متسعاً ، واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت. وذلك كاف في تحقق التكليف.

لأننا نقول : نحن نفرض الوقت المتسع زمناً زمناً ، ونردّد في كلّ جزء جزء ، فأنّه مع الفعل فيه ، وبعده ينقطع ، وقبل الفعل يجوز أن لا يبقى بصفه التكليف في الجزء الآخر ؛ فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفه فيه ، فلا يعلم التكليف. وأمّا بطلان اللازم فبالضرورة.

الثالث لو لم يصحّ ، لم يعلم إبراهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده ؛ لانتفاء شرطه عند وقته - وهو عدم النسخ - وقد علمه وإلا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج إلى فداء.

الرابع كما أنّ الأمر يحسن لمصالح تنشأ من الأمور به ، كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الأمر. وموضع النزاع من هذا القبيل ، فإنّ المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل الأمور به ، ربّما يوطّن نفسه على الامتناع ، فيحصل له بذلك لطف في الآخرة وفي الدنيا ، لانزجاره عن القبيح. ألا ترى : أنّ السيّد قد يستصلح بعض عبيده بأوامر ينجزها عليه ، مع عزمه على نسخها ، امتحاناً له. والانسان قد يقول لغيره : «وكلتكم في بيع عبيدي» مثلاً- ، مع علمه بأنّه سيعزله ، إذا كان غرضه استماله الوكيل أو امتحانه في أمر العبد.

والجواب عن الأوّل : ظاهر ممّا حققه السيّد رحمه الله ، إذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع ، وإنّما هو في الشرط الذي يتوقّف عليه تمكّن المكلف شرعاً وقدرته على امتثال الأمر. وليست الامراه منه قطعاً ، والملازمه إنّما تتمّ بتقدير كونها منه. وحينئذ فتوجّه المنع عليها جليّ.

وعن الثاني : المنع من بطلان اللازم. وادّعاء الضروره فيه مكابره وبهتان. وقد ذكر السيّد رضى الله عنه في تتمّه تنقيح المقام ما يتّضح به سند هذا المنع ؛ فقال : «ولهذا نذهب إلى أنّه لا يعلم بأنّه مأمور بالفعل إلا بعد

تقضى الوقت وخروجه ، فيعلم أنه كان مأمورا به. وليس يجب ، إذا لم يعلم قطعا أنه مأمور ، أن يسقط عنه وجوب التحرز. لأنه إذا جاء وقت الفعل ، وهو صحيح سليم ، وهذه أماره يغلب معها الظن ببقائه ، فوجب أن يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه. ولا يتحرز من ذلك إلا بالشروع فى الفعل والابتداء به. ولذلك مثال فى العقل ، وهو أنّ المشاهد للبيع من بعد ، مع تجويزه أن يخترم البيع قبل أن يصل إليه ، يلزمه التحرز منه ، لما ذكرناه ، ولا يجب إذا لزمه التحرز أن يكون عالما ببقاء البيع وتمكّنه من الاضرار به».

وهذا الكلام جيّد ، ما عليه فى توجيه المنع من مزيد. وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل ، بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بتّيه الفرض ، إذ يكفى فى وجوب تّيه الفرض غلبه الظنّ بالبقاء والتمكّن ، حيث لا سبيل إلى القطع ، فلا دلالة له على حصول العلم.

وعن الثالث : بالمنع من تكليف إبراهيم عليه السلام بالذبح الذى هو فرى الأوداج ، بل كلّ بمقدماته كالإضجاع ، وتناول المديه ، وما يجرى مجرى ذلك. والدليل على هذا قوله تعالى : ( وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ). فأما جزعه عليه السلام فلاشفاقه من أن يؤمر - بعد مقدمات الذبح - به نفسه ، لجريان العاده بذلك. وأما الفداء ، فيجوز أن يكون عمّا ظنّ أنه سيأمر به من الذبح ، أو عن مقدمات الذبح زياده على ما فعله ، لم يكن قد أمر بها ، إذ لا يجب فى الفديه أن يكون من جنس المفدى.

وعن الرابع : أنه لو سلّم ، لم يكن الطلب هناك للفاعل ؛ لما قد علم من امتناعه ، بل للعزم على الفعل والانقياد إليه والامتنال. وليس النزاع فيه ، بل فى نفس الفعل. وأمّا ما ذكره من المثال ، فأنما يحسن لمكان التوضيل إلى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل ، وذلك ممتنع فى حقّه تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين ، والصلاه والسلام على سيد المرسلين محمد وعترته وذريته الأكرمين إلى يوم الدين .

### الأمر بالفعل المشروط مع علم الأمر بانتفاء شرطه

**قوله : (قال أكثر مخالفينا : إن الأمر بالفعل المشروط جائز وإن علم الأمر انتفاء شرطه ... إلخ)**

الشرائط المعتبره فى الفعل قد تكون شرطاً فى وجوده ، وقد تكون شرطاً فى وجوبه ، وقد تكون شرطاً فيهما . ومحل الكلام فى المقام فيما إذا علم الأمر انتفاء شرط الوجوب ، سواء كان شرطاً فى الوجود أيضاً ، أو لا . وأما الشرط فى وجود الفعل من غير أن يكون شرطاً فى وجوبه فلا خلاف لأحد فى جواز الأمر به مع علم الأمر بانتفائه ، فإطلاق الشرط فى المقام ليس على ما ينبغى ، كما سيشير إليه المصنف إن شاء الله .

وبعضهم قرّر النزاع فى المقام فى خصوص شرائط الوجود دون الوجوب ، وهو فاسد ، إذ لا مجال لأحد أن يتوهم امتناع التكليف بذلك ، وليس فى كلام المانعين ما يوهم ذلك ، كيف؟ وتمثيلاتهم فى المقام بانتفاء الشروط الغير المقدوره صريح فى وقوع النزاع فى شرائط الوجوب فكيف يعقل القول بخروجها عن محلّ البحث؟ وقد يترأى حينئذ تدافع فى عنوان المسأله ، فإنه إذا كان المطلوب بالشرط فى المقام هو شرط الوجوب وقد فرض انتفاؤه فلا محاله يكون التكليف منتفياً بانتفاء شرطه ، كما هو قضيه الشرطيه ، فكيف يعقل احتمال وقوع التكليف على ذلك الفرض حتى يعقل النزاع فيه؟



ومن هنا توهم القائل المذكور ، فزعم أنّ مرادهم بالشرط هو شرط الوجود دون شرط الوجوب، إذ مع انتفاء شرط الوجوب وعلم الأمر به لا يتعلّق تحقّق التكليف فى المقام بدون الوجوب. قال : وذلك ظاهر (١).

ويمكن دفعه : بأنّه ليس الكلام فى جواز الأمر والتكليف حين انتفاء شرطه ، بل المراد أنّه هل يجوز التكليف بأداء الفعل فى الوقت الذى ينتفى فيه شرط التكليف بحسب الواقع مع علم الأمر به بأن يكون حصول التكليف به قبل مجيء وقت الإيقاع الذى فرض انتفاء الشرط فيه؟ فإنّ النزاع فى المقام فى تحقّق التكليف قبل زمان انتفاء الشرط ، كما يظهر من تمثيلاتهم. وعزى إلى طائفه من المحقّقين التصريح به. وتوضيحه : أنّه لا- يشكّ فى كون انتفاء شرط التكليف مانعا من تعلّق التكليف بالفعل حين انتفاء شرطه ، إنّما الكلام فى جواز تعلّق التكليف به قبل الزمان الذى ينتفى الشرط فيه إذا كان الأمر عالما بانتفائه فيه دون المأمور ، سواء كان التكليف قبل مجيء زمان الفعل ، أو قبل مجيء الزمان الذى يقارن بعض أجزاء الفعل ممّا ينتفى الشرط فيه بالنسبه إليه.

فعلى القول بالمنع يكون انتفاء شرط التكليف على الوجه المذكور مانعا من تعلّق التكليف به مطلقا.

وعلى القول بالجواز لا- يمنع ذلك من تعلّق التكليف به قبل ذلك ، فيسقط عند انتفاء الشرط ، أو علم المأمور بالحال ولو قبله بناء على المنع من التكليف مع علم المأمور بالحال حسب ما ادّعوا الاتفاق عليه ، كما أشار المصنّف إليه.

والحاصل : أنّه لا- منافاه بين انتفاء التكليف فى الزمان المقارن لانتفاء الشرط وحصول التكليف قبله ثمّ سقوطه بانتفاء الشرط ، والقدر اللازم من انتفاء شرط الوجوب هو الأول ولا كلام فيه ، ومحلّ البحث فى المقام هو الثانى.

وما قد يتخيّل : من أنّه لا يتعلّق تعلّق التكليف بالفعل قبل مجيء زمانه ، غايه

---

(١) فى المطبوع : لا يتعلّق التكليف ، إذ لا يتصوّر التكليف فى المقام بدون الوجوب ، فإنّ ذلك ظاهر.

الأمر حصول التكليف التعليقى حينئذ بالفعل ، وليس ذلك بحسب الحقيقة تكليفاً به ، فإنه إنما يكون المخاطب به مكلفاً بالفعل حين حصول ما علق التكليف عليه لا قبله مدفوع : بأن الوقت المعتبر فى الواجب على وجهين ، فإنه قد يكون شرطاً للوجوب ، والحال فيه على ما ذكرنا فلا يمكن أن يتقدمه الوجوب. وقد يكون شرطاً للوجود ، ولا مانع حينئذ من تعلق التكليف بالفعل قبله فيكون المكلف مخاطباً به مشغول الذمه بأدائه فى وقته ، غير أنه لا يمكن أدائه قبل الزمان المفروض ، لكونه شرطاً فى وجوده ، كما هو الحال بالنسبة إلى مكان الفعل لمن كان نائياً عنه حسب ما مرّ بيانه فى مقدمه الواجب ، ويكشف الحال فى ذلك ملاحظه حقوق الناس ، فإنه قد يعلق اشتغال الذمه بها على حصول شيء ، كما إذا ثبت الخيار فى البيع مع قبض البائع للثمن.

وبالجملة : فإنّ اشتغال ذمته بالثمن بمال (١) مؤجل فإنّ ذمته مشتغله بالفعل وإن تأخر وقت أدائه.

ويمكن أن يجاب أيضاً عن أصل الإيراد : بأن ما يتوقف عليه الشرط المفروض إنما هو التكليف الواقعى ، والمبحوث عنه فى المقام هو التكليف الظاهرى ، ومرجع البحث فى ذلك إلى كون التكليف الظاهرى تكليفاً حقيقياً أو صورياً مجازياً ، فالقائل بجوازه فى المقام يقول بالأول ، والمانع منه يقول بالثانى ، وعلى هذا يمكن تصوّر البحث بالنسبة إلى الزمان الواحد أيضاً ، إلا أنّ الوجه المذكور غير سديد كما يتضح الوجه فيه إن شاء الله.

ويمكن أن يقال أيضاً : إنّ المراد بالشرط فى المقام ما يتوقف عليه كلّ من وجوب الفعل ووجوده فى الواقع ، والمراد بانتفاء الشرط انتفاؤه بغير اختيار المكلف وقدرته.

---

(١) فى الحاشية هكذا : «لا يخفى قصور العبارة وسقوط شيء منها ، وكأنّ الساقط بعد قوله : بالثمن معلق على حصول الفسخ ، وقد يثبت اشتغال الذمه بها فعلاً ويتأخر زمانها ، كما فى المديون بمال ... إلخ. وبالجملة فالساقط ما يفيد هذا المعنى».

ومحصّله : أن يتعلّق الأمر بفعل لا- يتمكّن المكلف من إيقاعه ، لانتفاء أحد شرائطه لا- عن سوء اختيار المكلف. فالمقصود بالبحث : أنّ تلك الشروط المفروضة كما أنّها شرط لوجود الفعل ولوجوبه أيضا مع علم المأمور به والأمر فهل هي شرط لوجوبه مع جهل المأمور أيضا إذا كان الأمر عالما بالحال وباستحاله وقوع الفعل من دونه فلا يمكن تعلّق التكليف به، أو أنّه لا مانع من تعلّق التكليف به قبل علم المكلف بالحال؟ فتلك الشرائط شرائط في الحقيقة لوجوب الفعل على القول المذكور أيضا لكن لا- مطلقا ، بل مع علم المأمور أيضا على القول بامتناع الأمر حينئذ ، كما هو الحال ، كما حكى (١) الاتفاق عليه ، وإلا فليست شرائط للوجوب مطلقا ، فليس المأخوذ في المسألة شروط الوجوب مطلقا حتّى يتوهّم التدافع في العنوان ، بل المعبر فيها شروط الوجود على الوجه الذي قرّناه.

ويتفرّع عليه كونها شروطا في الوجوب أيضا مع علم المأمور حسب ما ذكر ، فالخلاف حينئذ في كونها شروطا للوجوب مع علم الأمر أيضا أولا حسب ما قرّناه ، وحينئذ يمكن فرض انتفاء الشرط وتعلّق الأمر في زمان واحد ، كما إذا كانت المرأه حائضا بحسب الواقع وكانت جاهله بحيضها ، فعلى القول المذكور يصحّ توجيه الأمر ، ولم يكن ما تأتي به مطلوبا للشرع ، فهي غير قادره واقعا بأداء الصوم المطلوب ، لكنّها قادره في اعتقادها ومكلفه حينئذ بالصوم واقعا وإن لم تتمكّن من أدائها ، وتظهر الثمره حينئذ في عصيانها لأمر الصوم لو أفطرت حينئذ متعمّده ، لمخالفه إفطارها التكليف المفروض وصدق العصيان به ، وإن كانت مفطره بحسب الواقع بخروج الحيض فإنّ المفروض أنّ خروجه لا- يقتضى سقوط تكليفها بالصوم ، وبقاء التكليف كاف في صدق العصيان والمخالفه بتعمّد ذلك ، لكن لا تثبت الكفّاره لو تعلّقت بمن أفطر متعمّدا كما توهّم ، حسب ما يأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

وقد يجرى ما قلناه بالنسبه إلى بعض الشروط الاختياريّه إذا كانت شرطا

---

(١) في الحاشيه هكذا : «الظاهر كما هو الحقّ ، وحكى».

للوّجوب فى الجملة على تفصّل تأتى الإشارة إليه. هذا ، وتفصّل الكلام فى المقام : أنّ الأمر بالشىء مع انتفاء شرطه المذكور بحسب الواقع إمّا أن يكون مع علم الأمر بذلك ، أو مع جهله. وعلى كلا التقديرين : إمّا أن يكون مع علم المأمور بالحال ، أو مع جهله. وعلى التقادير : إمّا أن يكون التكليف به مطلقا ، أو معلقا على استجماع الشرائط. إمّا مع جهل الأمر بالحال فلا إشكال فى جواز الأمر معلقا على وجود شرطه ، سواء كان المأمور عالما بالحال أو جاهلا. كما أنّه لا إشكال فى المنع مع علمهما بالحال ، من غير فرق بين إطلاق الأمر وتعليقه على حصول الشرط حسب ما أشار إليه المصنّف من حكايتهم الاتّفاق على منعه ، وظاهرهم يعمّ الصورتين ، بل ربّما كان المنع فى الصورة الثانية من وجهين نظرا إلى قبح توجيه الأمر نحو الفاقد وقبح الاشتراط من العالم حسب ما يأتى الإشارة إليه فى كلام السيّد.

بقى الكلام فيما إذا كان الأمر عالما بالحال والمأمور جاهلا وأراد توجيه الأمر مطلقا أو معلقا على الشرط المفروض ، وما إذا كان جاهلا بالحال وأراد توجيه الأمر مطلقا غير معلق على الشرط ، سواء كان المأمور عالما بالحال أو جاهلا أيضا. فهذه مسائل ثلاث ، وظاهر العنوان المذكور منطبق على الفرض الأوّل ، ونحن نفصّل القول فى كلّ منها إن شاء الله. ثمّ نرجع إلى الكلام فى ما قرّره المصنّف وحكاه عن السيّد رحمه الله.

فنقول : أمّا المسألة الاولى فقد وقع الكلام فيها بين علمائنا والأشاعره ، وقد احتمل بعض الأفاضل فى محلّ النزاع وجهين :

أحدهما : أن يكون النزاع فى التكليف الواقعى الحقيقى ، فيراد أنّه إذا علم الأمر انتفاء الشرط بحسب الواقع فهل يجوز أن يطلبه منه ويكلّفه به على وجه الحقيقة ، أو لا؟

وثانيهما : أن يكون البحث فى صدور الخطاب والتكليف الظاهرى ، فيكون المراد : أنّه هل يجوز فى الفرض المذكور أن يصدر عن الأمر التكليف بالفعل من

غير أن يكون غرضه في التحقيق طلب صدور الفعل عن المكلف ، بل غرضه صدور نفس التكليف ، فيكون الصادر عنه حقيقه هو صورته التكليف لا حقيقته؟ قال : وكلمات القوم مشوّشه هنا جدًا ، بعضها يوافق الأوّل وبعضها الثانى.

أقول : ستعرف - إن شاء الله - بعد تقرير مناط البحث فى المسأله أنه لا تشويش فى كلمات القوم ، وأن محلّ الخلاف فى المقام إنّما هو الوجه الأوّل ، وأنّ الوجه الثانى خارج عن محلّ النزاع فى المقام ، وأنه لا خلاف فيه ظاهرًا إلّا من نادر ، كما سنشير إليه.

ثمّ أقول : إنّه لا خلاف لأحد فى جواز تعلّق التكليف الظاهرى الحاصل بملاحظه الأدلّه الشرعيّه والقواعد المقرّره فى الشريعه مع علمه تعالى بانتفاء شرط التكليف بحسب الواقع ، سواء كان ذلك بنصّ الشارع وبيانه ، أو بحكم العقل من جهه وجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل ، ولا نزاع فى وقوع التكليف على الوجه المذكور وارتفاعه عن المكلف عند ظهور انتفاء الشرط ، كيف؟ وبناء الشريعه على ذلك ، فإنّ المرأه مكلفه بالصوم فى أوّل النهار وإن حاضت وقت الظهر مثلا ، وذلك تكليف ظاهرى لها بالصوم يرتفع عند ظهور المانع ، ولذا تكون عاصيه قطعًا بالإفطار قبل ظهور المانع ، وهكذا الحال فى غيرها من المكلفين إذا ظهر منهم انتفاء الشرط فى الأثناء ، فيكشف ذلك من عدم تعلّق التكليف بحسب الواقع عند القائلين بالامتناع فى المقام ، بخلاف القائل بالجواز إذ يمكنه القول بحصول التكليف أوّلا بحسب الواقع أيضا وارتفاعه عند انتفاء الشرط ، فيكون التكليف المفروض واقعيًا عنده أيضا.

ولا- يتوهم فى ذلك لزوم الإغراء بالجهل ، إذ ليس بناء التكليف فيه إلّا على كونه ظاهرًا محتملا لمطابقتها للواقع ، وعدمه ، بخلاف الوجه الثانى من الوجهين المتقدمين ، لظهور التكليف فى إرادته الواقع فيتوهم لزوم الإغراء بالجهل ، كما سنشير إليه. وليس وقوع التكليف على الوجه المذكور بسبب حصول التكليف مع علم الأمر بانتفاء شرطه ، فإنّ التكليف الظاهرى ليس مشروطًا بنفس الشرط

المفروض ، والتكليف الواقعي المشروط به غير حاصل بمجرد الأمر المفروض عند القائل بامتناعه .

هذا ، وتحقيق الكلام في بيان محلّ النزاع في المقام يتم برسم أمور :

أحدها : أنّ المراد بجواز التكليف بما لا يطاق عند القائل به هو جواز التكليف بما لا يطاق على أنّه ما لا يطاق ، وهو الذي وقع البحث فيه بين العدليّ وغيرهم ، وهو إنّما يكون إذا كان كلّ من الأمر والمأمور عالما باستحالته ، أو يكون الأمر به على فرض إمكان الفعل ، واستحالته مع جهل أحدهما به ، أو جهلهما . وأمّا إذا كان الأمر جاهلا باستحالته فلا إشكال في جواز الأمر به مطلقا ، أي من غير أن يكون على نحو التعميم للحالين ، سواء كان المتعلّق به تنجيزيا أو تعليقيّا ، أو يكون الأمر معتقدا إمكانه أو شاكا فيه . وبعض الوجوه المذكورة ممّا لا خلاف ، فيه وبعضها ممّا وقع فيه الخلاف كما سيحىء - إن شاء الله - في الجملة ، سواء كان المأمور عالما بالحال أو جاهلا . وإذا كان الأمر عالما والمأمور جاهلا فقد عرفت جواز (١) الأمر به على سبيل الإطلاق ، وأمّا الأمر به مطلقا على ما هو مفروض البحث في المقام فليس منع المانع منه من حيث استحالته ليكون تجويز المجوّز من قبيل تجويز التكليف بالمحال ، وإلّا تمسّك به القائلون بجوازه ، بل من حيث إمكانه في نظر المأمور فيكتفى به القائل به في جواز التكليف ، فكما أنّه لا يقبح التكليف بالمحال مع جهل الأمر باستحالته فقد يتخيّل عدم قبحه مع جهل المأمور أيضا ، نظرا إلى كون إمكان الفعل في نظر المأمور مصحّحا لأمر الأمر به وإن كان ممتنعا في نظر الأمر . وسيّضح لك الوجه فيه بعد ما سنبيّنه من حقيقه التكليف .

ويشهد له أيضا : أنّ القائل بالجواز يقول بسقوط التكليف وارتفاعه من المكلف إذا جاء وقت انتفاء الشرط وعلم المكلف بانتفائه ، بل ولو علم بانتفائه قبل ذلك ، ولو كان ذلك من جهة جواز التكليف بالمحال لم يختلف فيه الحال .

---

(١) في (ق) : عرفت عدم جواز .

فظهر أنّه لا- ربط للمسأله بالتكليف بالمحال. فدعوى كون التكليف بالفعل حينئذ على سبيل الحقيقه من قبيل التكليف بالمحال وجزئيا من جزئياته ، فلو كان البحث فيه لما احتاج إلى عنوان جديد كما صدر عن بعض الأعلام ليس على ما ينبغي.

نعم ، يمكن دعوى كون ذلك فى الحقيقه مندرجا فى التكليف بالمحال ، فيستدلّ عليه بامتناع التكليف بالمحال ، كما رآه جماعه فى المقام منهم العلماءه رحمه الله ، لكن ليس ذلك من جهه كون مناط البحث فى المقام هو التكليف بالمحال ، وفرق بين المقامين.

ثانيها : أنّ انتفاء شرائط الوجوب قد يكون لا- عن اختيار المكلف ، وقد يكون عن اختياره ، كما إذا تعيّد ترك المقدمه المفروضه ، سواء كانت عقليه أو شرعيه. وقد يقال فى الصوره الثانيه : إنّ لا مانع من تعلّق التكليف به ، نظرا إلى كون المكلف هو السبب فى استحاله ، لما تقرّر من أنّ المحال بالاختيار لا ينافى الاختيار ، ولو قلنا باستحاله التكليف به بعد استحاله الفعل ولو من جهه اختيار المكلف فأى مانع من تعلّق التكليف به قبل ذلك إذا علم الأمر انتفاء شرط الوجوب زمان أداء الفعل من جهه إقدام المكلف على تركه؟

وفيه : أنّه إن كان تمكّن المكلف من الشرط كافيا فى إيجاب الأمر وإن زال عنه ذلك باختياره لم يكن شرط الوجوب منتفيا. غايه الأمر انتفاء شرط الوجود ، وهو خارج عن محلّ النزاع ، وإن كان بقاء التمكّن شرطا فى الإيجاب لم يعقل حصول الإيجاب مع انتفائه.

ويدفعه : وضوح الفرق بين إيجاب الفعل مع انتفاء التمكّن من الشرط وإيجابه مع التمكّن منه ، والمفروض فى المقام ارتفاع التمكّن بعد الإيجاب باختيار المكلف ، فاللازم منه بعد استحاله التكليف مطلقا سقوط التكليف به ، لا عدم تعلّق التكليف به من أوّل الأمر.

والحاصل : أنّا لو قلنا بكون ارتفاع التمكّن عن اختيار المكلف غير مانع من

بقاء التكليف بالفعل لم يكن شرط الوجوب حينئذ منتفيا في المقام فيخرج بذلك عن مورد الكلام ، وإن قلنا بكونه مانعا من بقائه فلا وجه لجعله مانعا من تعلق التكليف به من أصله مع التمكن من الشرط المفروض .

أقصى الأمر عدم بقاء التكليف مع إقدام المكلّف على ترك المقدّمه واختياره ذلك ، فتكون الصورة المذكوره خارجه عن مورد بحثهم غير مندرجه فيما قرّروه من محلّ النزاع .

هذا ، وقد ذكر جماعه منهم الكرمانى على ما حكى عنه ، والفاضل المحشّى ، والمحقق الخوانسارى اختصاص النزاع بالشروط الغير المقدوره للمكلّف ، ويظهر ذلك من السيد حسب ما يستفاد ممّا حكاه المصنّف من كلامه ، ويظهر أيضا من العلامه فى النهايه ، وقد قرّر النزاع فى الأحكام فى خصوص ذلك ، ونصّ المدقّق المحشّى وتبعه بعض الأفاضل بتعميم النزاع فى القسمين ، فقال : إنّ تخصيص الشرط بالشرط الغير المقدور غير جيّد ، لأنّ الشروط المقدوره الّتى يكون الواجب مشروطا بالنسبه إليها فى حكم الشروط الغير المقدوره وداخل فى محلّ النزاع ، حتّى أنّ المسأله المبيّته على هذه القاعده قد تناولت الشرط الاختيارى ، وهى : أنّ الصائم لو أفطر ثمّ سقط فرض صومه لحيض أو سفر ، والسفر يتناول الاختيارى كما صرّح به الأصحاب فى هذه المسأله انتهى .

وأنت خير بأنّه إذا كان انتفاء الشرط باختيار المكلّف لم يكن هناك مانع من تعلق التكليف بالفعل ، فيكون ذلك إيجابا للفعل وللشرط معا ، كما هو الحال فى إيجاب الطهاره المائيّه ، فإنّه إذا تعلق وجوبها بالمكلّف كان ذلك مشروطا بالتمكّن من الماء ، فإذا كان التمكن منه حاصلًا للمكلّف وكان إبقاء التمكن مقدورا له أيضا وجب عليه ذلك ليتأتى منه أداء الواجب ، ولا يكون إتلافه للماء فى أوّل زمان الفعل كاشفا عن انتفاء التكليف ، بل قد يكون عاصيا قطعًا ، وهو شاهد بتعلق التكليف به مع علم الأمر بانتفاء شرطه على الوجه المذكور ، وهذا جار فى سائر التكاليف أيضا بالنسبه إلى إبقاء القدره عليها وعلى شروطها ، فاندراج الشروط



المقدوره فى محلّ النزاع يقضى بالتزام القائل بالمنع بامتناعه أيضا ، والظاهر أنّهم لا يلتزمون به ، وما ذكره من الدليل عليه لا يفي بذلك قطعا .

نعم ، لو فرض عدم وجوب الشرط المفروض فى نظر الأمر صحّ ما ذكره من الإلحاق ، كما هو الحال فى ما فرضه من المثال ، فإن أريد إدراج الشرائط المقدوره فى محلّ النزاع فليدرج فيه خصوص هذه الصوره دون غيرها ، فإنّ انتفاء الشرط المفروض حينئذ فى وقته عن اختيار المكلف بمنزله انتفاء سائر الشروط الغير المقدوره ، لجريان ما ذكره من الدليل فى ذلك أيضا ، بخلاف الصوره الاولى .

ولا يذهب عليك أنّه إن كان مأمورا بصوم ذلك اليوم مطلقا كان الواجب عليه ترك السفر حتّى يتحقّق منه الصوم الواجب ، وكان الحال فيه كسائر شروط الوجود حسب ما ذكرنا . وإن كان وجوبه عليه مشروطا بعدم السفر لم يكن مأمورا بالصوم مطلقا ، بل على تقدير انتفاء الشرط ، فيخرج عن موضوع هذه المسأله ويندرج فى المسأله الثانيه حسب ما قرّره السيّد رحمه الله ، فإدراج الشرائط المقدوره فى المقام ليس على ما ينبغى ، كما لا يخفى .

ثالثها : أنّه لا إشكال ظاهرا فى جواز الأمر بالفعل على سبيل الامتحان والاختبار مع علم الأمر بانتفاء شرطه فى زمان أدائه واستحاله صدورّه من المكلف فى وقته مع جهل المأمور بحاله ، فيتحقّق التكليف بالفعل بحسب الظاهر قطعا ، ويرتفع ذلك بعد وضوح الحال ، ولا نعرف فى ذلك مخالفا من الأصحاب وغيرهم كما اعترف به بعض الأفاضل ، سوى ما حكى عن السيّد العميدى رحمه الله من منعه لذلك حسب ما يستظهر من كلامه ، وهو ضعيف جدّا ، لوضوح أنّه كما يحسن الأمر للمصلحه الحاصله فى المأمور به فكذا يحسن للمصلحه المترتبه على نفس الأمر من جهه امتحان المأمور واختبار حاله فى الانقياد وعدمه ، وغير ذلك ، وإن لم يكن المطلوب حسنا بحسب الواقع فى نفسه ، أو لم يكن المكلف متمكّنا من أدائه ، غايه الأمر عدم وجوب التكليف بالمحال فى الصوره الاولى .

وحجّه السيّد رحمه الله على المنع ما فيه من الإغراء بالجهل ، نظرا إلى دلالة ظاهر

الأمر على كون المأمور به مرادا للأمر بحسب الواقع محبوبا عنده ، والمفروض خلافه ، ولأنه لو حسن الأمر لنفسه لا لمتعلقه لم يبق في الأمر دلالة على الأمر بما لا يتم به ، ولا على النهي (١) عن ضده ، ولا على كون المأمور به حسنا. وأنت خير بما فيه.

أما الأول فأولا: أنه لا إغراء بالجهل بالنسبه إلى التكليف بمجرد ذلك لبناء الأمر فيها على طرؤ الطوارئ المذكوره ونحوها ، ولذا ذهب معظم الاصوليين إلى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ولو في ما له ظاهر ، وهذا لا يزيد على ذلك.

وثانيا : بالمنع من قبح الإغراء بالجهل مطلقا ، حتى في ما يترتب عليه فائده مقصوده للعقلاء ، ويكون المقصود حصول تلك الفائده ، بل قد لا يعد ذلك إغراء بالجهل ، إذ ليس المقصود به تدليس الواقع على المخاطب ، بل المراد منه ما يترتب عليه من المصلحه البيّنه المطلوبه عند العقلاء ، كيف! وقد جرت عليه طريقه العقلاء قديما وجديدا في اختبار عبيدهم ووكلائهم وأصدقائهم وغيرهم من غير أن يتناكروه بينهم ، ولا تأمّل لأحد منهم في حسنه ، ولا احتمالهم لقبحه مع وضوح قبح الإغراء بالجهل في الجملة ، فلو فرض كونه إغراء به فهو خارج عمّا يستقبح منه قطعاً. وقد يقال بالمنع من ذلك بالنسبه إلى أوامر الشرع ، لعلمه تعالى بحقائق الأحوال ، ولا يتصوّر في حقّه تعالى قصد الامتحان والاختبار بذلك ، ويظهر ذلك من كلامه وكلام المصنّف في آخر المسأله.

ويوهنه : أنه لا- تنحصر المصلحه فيه في استعلام حال العبد ، بل قد يكون لإقامه الحجّه عليه ، أو لترتب الثواب عليه من جهه توطين نفسه للامتثال ، أو لظهور حاله عند الغير. وفي قوله تعالى في حكاية إبراهيم عليه السلام : (إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ) (٢) دلالة ظاهره على ذلك ، وهذا كلّ واضح لا خفاء فيه.

وأما الثاني فبظهور منع الملازمه ، فإنه إنّما يلزم ذلك لو لم يكن الأمر ظاهرا

---

(١) في (ق) : ولا دلالة على النهي.

(٢) الصافات : ١٠٦.

فى إرادته المأمور به ، ويكون الأمر الواقع على سبيل الامتحان مساويا لغيره فى الظهور ، وليس كذلك عند جماعه ، إذ الأوامر الامتحانيه من جمله المجازات عندهم ، ولا دلالة فيها على شىء مما ذكر بعد ظهور الحال ، ولا ينافى ذلك الدلالة عليه قبل قيام القرينه.

ومما يستغرب من الكلام ما صدر عن بعض الأعلام من تقرير النزاع فى خصوص ذلك فى المقام ، نظرا إلى أنّ وقوع النزاع هنا فى المقام الأوّل بعيد جدا ، إذ هو من متفرّعات النزاع فى مسأله التكليف بما لا يطاق ، وليس نزاعا على حده ، وليس تجويز التكليف بما لا يطاق ملحوظا فى وضع هذه المسأله ، فتعيّن أن يكون النزاع فى المقام الثانى ، واستشهد له بكلام العلّامه فى النهايه ، فإنّه بعد ما حكى عن المجوّزين جواز وقوع الأوامر الاختباريه لما يتفرّع عليها من المصالح الكثيره وجريان الطريقه عليه بحسب العاده قال : والأصل فى ذلك أنّ الأمر قد يحسن لمصالح تنشأ من نفس الأمر ، لا من نفس المأمور به ، وقد يحسن لمصالح تنشأ من المأمور به ، فجوّزه من جوّزه لذلك ، والمانعون قالوا : الأمر لا يحسن إلّا لمصلحه تنشأ من المأمور به. انتهى. قال : ولا يخفى صراحته فى ما ذكرنا.

أقول : أمّا جواز ورود الأوامر الامتحانيه ونحوها ممّا لا يكون المقصود حقيقه حصول الفعل فى الخارج فأمر ظاهر غنى عن البيان يشهد بحسنه ضروره الوجدان حسب ما مرّ ، وذلك وإن لم يمنع من وقوع شبهه فى جوازه لبعض الأجله إلّا أنّ البناء على منع كثير من العلماء منه ، بل ظهور اتفاق أصحابنا عليه حسب ما ذكره المصنّف رحمه الله ممّا يستبعد جدا ، بل لا يبعد دعوى القطع بخلافه سيّما مع عدم تصريحهم بذلك. وقد عرفت أنّ كون النزاع فى المسأله فى المقام الأوّل لا يدرجها فى مسأله التكليف بما لا يطاق ، وما حكى عن عبارته النهايه لا دلالة فيه على المنع من الأوامر الاختباريه ، إذ لا يمكن ابتناؤها على نفي كون الأوامر الاختباريه أوامر حقيقيه ، ويشير إليه أنّه دفع ذلك بأنّ الطلب هناك ليس للفعل لعلم الطالب بامتناعه للعزم على الفعل ، فإنّه يفيد أنّ ما ذكره من المبنى إنّما هو فى الأوامر

الحقيقيه دون غيرها ، وكان الأولى استناده في ذلك إلى كلام السيد العميدى في المنيه ، حيث إنّ ظاهر كلامه تقرير النزاع في الأوامر الامتحانيه ، وإنه بنى على المنع منه مستدلاً بما مرّت الإشاره إليه. وما تقدّم من إسناد المنع من صدور الأوامر الامتحانيه إليه إنّما كان لما ذكره في تقرير هذه المسأله ، وقد بنى على المنع مستدلاً بما مرّ ، فيكون محلّ النزاع عنده في المسأله خصوص الأوامر الامتحانيه دون ما يراد منه الإتيان بنفس المأمور به ، فيصحّ الاستشهاد به في المقام.

لكن يمكن أن يقال : إنّه لا يريد بذلك المنع من صدور الأوامر الامتحانيه المجازيه المستعمله في خلاف مدلول الأمر بالنظر إلى صيغته أو مادّته ، فإنّ باب المجاز واسع لا مجال للمنع منه ، وإنّما أراد بذلك دفع ما ذكره المجوّز من أنّ حسن الأمر بالشىء على وجه الحقيقه لا يتوقّف على مصالحيه تنشأ من حسن الفعل المأمور به ، بل قد يكون لمصالح تنشأ من نفس الأمر أيضاً ، فيمكن صدور الأمر على الوجهين ، وظاهر أنّ الوجه الثانى منهما لا يترتب عليه ما ذكره من المفساد حسب ما فصّل القول فيه ، فجعل ذلك مناط الحكم بجواز صدور الأمر حينئذ مع علم الأمر بانتفاء شرطه ، فأراد بها دفع ذلك بأنّه لو جاز صدور الأمر على الوجهين لزم الإغراء بالجهل ، نظراً إلى ظهور الأمر عرفاً في إرادته نفس المأمور به ، فلو لم يكن ذلك مراداً مع عدم قيام القرينه عليه لزم الإغراء بالجهل ، ويلزم أيضاً على جواز صدور الأمر على الوجهين عدم دلالة مطلق الأمر على وجوب مقدمته ، ولا النهى عن ضده ، إلى آخر ما ذكره.

وهذا الكلام وإن كان فاسداً حسب ما يظهر ممّا نقّرّه في المقام إلّا أنّه لا ربط له بالمنع من صدور الأوامر الامتحانيه المجازيه حسب ما توهم من كلامه ، والحال في ما ذكره نظير ما مرّ من كلام العلامة في النهايه.

ثمّ إنّ توضيح الحال أنّه لا إشكال في جواز ورود الأوامر الامتحانيه وعدم حصول جهه مقبّحه في صدورها حسب ما ذكرنا ، إنّما الإشكال في كون الأمر

المتعلّق بالفعل على الوجه المفروض أمراً حقيقياً أو صورياً متجوّزا به بالنسبه إلى الصيغه باستعمالها فى صورته الطلب ، أو الماده باستعمالها فى مقدّمات ذلك الفعل المطلوب دون نفسه ، فإن قلنا بكون ذلك أمراً حقيقياً وتكليفياً بذلك الفعل تمّ القول بجواز الأمر بالشىء مع علم الأمر بانتفاء شرطه من غير مجال للتأمّل فيه. وإن لم نقل بكون ذلك أمراً حقيقياً ولا تكليفياً بالفعل على وجه الحقيقه لم يكن الأمر بالشىء مع علم الأمر بانتفاء شرطه جائزاً ، وجواز ورود الأوامر الامتحاتيه لا يفيد جواز ذلك ، إذ المفروض خروجها عن حقيقه الأمر ، والكلام إنّما هو فى الأمر بالفعل على وجه الحقيقه والتكليف الحقيقى به دون المجازى. وبيان الحقّ فى ذلك يتوقّف على تحقيق حقيقه التكليف ، فمبنى النزاع فى المسأله : أنّ الأمر المذى لا يراد به إيجاد الفعل هل هو أمر حقيقى أو لا-؟ ولا- نزاع لأحد فى عدم جواز تعلق الصيغه التى يراد بها حصول الفعل بحسب الواقع بالمستحيل ، فإنّ إمكان المراد فى نظر المرید شرط عقلىّ فى تحقيق الإراده لا مجال لإنكاره ، ولم ينكره أحد من العقلاء. وكذا لا إشكال ولا نزاع فى المقام فى جواز استعمال صيغ الأمر لمجرّد الامتحان والاختبار من غير إرادته لحصول الفعل بحسب الواقع ، وإنّما وقع النزاع فى جواز إيجاب الشىء والأمر به مع علم الأمر بانتفاء شرطه من جهه الاختلاف فى حقيقه الأمر ومفاد الإيجاب والتكليف ، فمن أخذ فى حقيقته الإراده منع منه ، ومن لم يأخذ تلك فى حقيقته - حسب ما مرّ بيانه - جوّزه ، فالنزاع إذا قرّر بالنسبه إلى جواز الأمر والتكليف - كما هو ظاهر عنوان المسأله - كان نزاعاً معنوياً مبنيّاً على الوجهين ، كما يظهر من ملاحظه أدلّه الطرفين من غير حصول خلط فى كلام أحد من الفريقين ، كما لا يخفى بعد التأمّل فى ما قرّرنا. وإن قرّر النزاع فى تعلق صيغه الأمر بالمكلف على الوجه المذكور كان نزاعاً لفظياً ، فإنّ المانع إنّما يمنع من توجيه الصيغه التى يراد بها إيجاد الفعل واقعا ، والمجيز إنّما يجيز توجيه الصيغه التى لا يراد بها ذلك ، ولا خلاف لأحد من الجانبين فى المقام فى استحاله الأوّل ، ولا فى جواز الثانى ، فتأمّل.

وحيث إنّ بيان الحقّ في المسأله مبنيّ على المسأله المذكوره فلا ضير لو أشرنا إلى ما هو التحقيق فيها وإن مرّت الإشاره اليها غير مرّه في المباحث المتقدّمه.

فنبول : إنّ الذي يظهر بعد التأمل : أنّ حقيقه التكليف والإيجاب - وهي التي تقتضيه صيغه الأمر - هو اقتضاء الشيء من المكلف واستدعاؤه منه على وجه المنع من الترك ، وإرادته ذلك من المكلف إرادته فعليّه جازمه حاصله بقصد الإنشاء من صيغه الأمر وغيرها ممّا يراد به حصول ذلك ، سواء تعلقت به الإراده النفسيه الحاصله لذات الأمر بأن يكون مريدا لذلك الفعل في ذاته مع قطع النظر عن الإنشاء المذكور ، كما هو الحال في معظم التكليف الصادره من الناس ممّا لا يقصد به الاختبار ونحوه ، أو لم تتعلّق به ، كما هو الحال في التكليف الشرعيّ ، لظهور أنّه لو تعلقت إرادته تعالى بالفعل ابتداء على الوجه المذكور حسب ما يقتضيه الأمر لو قلنا باتّحاد الطلب والإرادته بالمعنى المذكور لم يمكن تخلف المراد عنه ، وكان صدور الفعل عن المكلف على سبيل الإلجاء والاضطرار من غير أن يمكن منه تحقّق العصيان ، كما يومئ إليه قوله تعالى : (فَلَوْ شَاءَ لَهَيَّدَاكُمْ أَجْمَعِينَ) (١) وهو مع كونه خلاف الضروره مخالف للحكم الباعثه على التكليف.

ومن البين أنّ التكليف إنّما يحصل بالأمر ، ومدلول الأمر إنّما يحصل باستعمال الصيغه فيه من غير أن يكون له واقع تطابقه أو لا تطابقه ، بل استعمال اللفظ فيه هو الآله في إيجاده فيكون معناه حاصلًا بذلك.

ومن البين أنّ الإراده النفسيه غير حاصله بتوسيط الصيغه ، بل هي أمر واقعيّ نفسيّ حاصل للأمر مع قطع النظر عن الصيغه المفروضه ، فلا مدخل للإنشاء في حصولها والدلاله عليها ، فالطلب والتكليف الحاصل بصيغه الأمر غير الإراده المفروضه.

---

(١) سورة الانعام : ١٤٩ (فلو ...) ، سورة النحل : ٩ (ولو ...).

نعم ، هو متحد مع الإرادة الفعلية ، إذ هو عين الاقتضاء الحاصل بصيغته الإنشاء ، كما مرّت الإشارة إليه.

نعم ، قد يقال بحصول إرادته الطاعة من خصوص المطيع ، نظرا إلى إرادته اتّحاده فإنّها إرادته الطاعة بالعرض ، حيث إنّ إرادته السبب إرادته لمسببه كذلك مع العلم بالسببية ، ويجرى خلافه بالنسبة إلى الآخر ، وذلك كلام آخر لا ربط له بالمقام.

ويشير إلى ذلك - أي تعدّد الإرادتين المذكورتين - ما ورد (١) من أنّ الله تعالى أمر إبليس بالسجود لآدم عليه السلام ولم يشأ منه ذلك ، ونهى آدم عليه السلام عن أكل الشجرة وشاء منه ذلك. فظهر بذلك أنّ الأوامر الامتثالية أوامر حقيقية مشتملة على حقيقة الطلب المدلول لصيغته الأمر الحاصله بإنشاء الصيغته وإيجادها على نحو غيرها ، وإن خلت عن إرادته الفعل على الوجه الآخر فإنّ تلك خارجة عن مفاد الأمر ، كما بيّناه ، ولم أر من نبه من الأصحاب على ما قرّرناه من مغايره حقيقة الطلب الحاصل بالصيغته لإرادته الفعل على الوجه المفروض سوى المدقق المحشّي رحمه الله فإنّه أشار إلى ذلك في بحث مقدّمه الواجب ، قال : إنّ العلم بعدم الصدور أو امتناعه لا يستلزم القبح إلّا لإرادته وجود الفعل وطلبه وقصد تحصيله ، إذ بعد العلم بعدم الوقوع قطعاً لا يجوز من العاقل أن يكون بصدد حصول ذلك الشيء ، ويقضى العقل بأنّ الغرض من الفعل الاختباري يجب أن يكون محتمل الوقوع وإن لم يجب أن يكون مضمونه ومعلومه.

وقد تقرّر أنّ الغرض من التكليف ليس ذلك بل الابتلاء ، لا بمعنى تحصيل العلم بما لم يكن معلوماً ، بل بمعنى إظهار ما لم يكن ظاهراً. انتهى.

وهو كما ترى صريح في ما قرّرناه ، إلّا أنّه مخالف لظاهر ما اختاره الأصحاب من اتّحاد الطلب والإرادة.

---

(١) البقره : ٣٤ - ٣٦.

ويمكن تنزيل كلامهم على اتحاد الطلب والإرادة التشريعيّة وهي ما ذكرنا من الإرادة الفعلية الإنشائيّة المعبر عنها بالاقتضاء والاستدعاء دون الإرادة النفسية المتعلّقه بحصول الفعل من المكلف حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ، وما ذكره من الوجه في خلوّ الأمر عن الإرادة المذكوره مذكور في كلام الأشاعره ، وقد مرّ بيانه مفصّلا في محله.

إذا تقرّر ذلك فنقول : إنّ ما قد يتخيّل من الوجه في امتناع الأمر بالفعل مع علم الأمر بامتناعه امور :

أحدها : استحاله تعلّق الإرادة بالمحال ، فبعد علم الأمر بانتفاء الشرط لا يتعلّق معه إرادته الفعل.

ويدفعه : ما عرفت من أنّ المستحيل إنّما هو إرادته الفعل في النفس وترجيحه على الترك دون الإرادة الفعلية الانشائيّة الحاصله بإنشاء الصيغه ، وقد عرفت الفرق بين الأمرين ، وأنّ مفاد الأمر والتكليف هو الثاني دون الأوّل.

ثانيها : حكم العقل بقبح طلب المحال وإلزام المكلف بما يستحيل صدوره منه.

ثالثها : خلوّ الطلب المفروض عن الفائده فلا يعقل صدوره عن الحكيم.

ويدفعهما : أنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو قلنا بالجواز مع علم الأمور بالحال ، وأمّا مع جهله وإمكان الفعل في نظره فلا وجه لتقييح العقل للطلب المفروض ، ولا لعدم ترتّب مصلحه عليه ، لوضوح أنّ الطلب كما يحسن لمصالح حاصله في الفعل المطلق كذا يحسن لمصالح مترتبه على نفس الطلب مع حصولها.

وما يقال حينئذ من خروج ذلك عن محلّ البحث لخروج الأمر حينئذ عن حقيقته وكونه أمرا صوريّا محضاً مدفوع بما عرفت من أنّ حقيقه الطلب لا يزيد على ذلك ، وهي حاصله في الأوامر الامتحتاتيه قطعاً ، غايه الأمر خلوّها عن الإرادة بالوجه الآخر ، وقد عرفت أنّها خارجه عن مفاد الأمر لا ربط لها بحقيقه مدلول الصيغه ، فاتّضح بذلك أنّه لا محذور في الأمر بالفعل مع علم الأمر بانتفاء شرطه. وما عزي إلى الأصحاب من المنع مبنّى على ما ذكر ، وقد ظهر ممّا قرّنا



فساد مبناه ، فاتّجه القول بالجواز ، وليس فيه مخالفه لإجماع الأصحاب ، إذ لا يظهر منهم انعقاد إجماع منهم عليه ، ولا وقفنا على ادّعاء الإجماع عليه ، كيف! وقد ذهب المفيد إلى جواز نسخ الفعل قبل حضور وقته ، وهو من جملة جزئيات هذه المسأله ، فإنّه إذا أمر بالشىء ثمّ نسخه قبل حضور وقته كان أمرا بالشىء مع علمه بانتفاء شرطه المذمى هو عدم النسخ ، وحيث إنّ المعروف عندنا (١) القول بالمنع فى المقام فالمعروف هناك القول بالمنع أيضا. والمتّجه عندنا الجواز فى المقامين.

ومن الغريب أنّ بعض الأفاضل مع قطعه فى المسأله بالمنع أجاب عمّا احتجّوا به من أمر إبراهيم عليه السلام بذيح ولده - حسب ما يأتى - أنّه يمكن أن يكون ذلك من قبيل نسخ الفعل قبل حضور وقته ، مع أنّ ذلك أيضا عين مقصود المستدلّ من وقوع الأمر على النحو المفروض.

وأما المسأله الثانيه فقد اختلفوا فيها أيضا ، بل قرّر السيّد النزاع فى المسأله فى ذلك بخصوصه ، واستحسنه المصنّف ، وقد نصّ السيّد بالمنع منه ، واختاره المصنّف ، وربّما يظهر ذلك من غيرهما أيضا ، وقد استفاد ذلك من إطلاقهم المنع من الأمر بالشىء مع علم الأمر بانتفاء شرطه بناء على تعميم الأمر للتنجيزى والتعليقى.

ويبعده : أنّ الأمر التعليقى لا يتعلّق بالمكّلف إلّا بعد حصول ما علّق عليه ، فلا أمر فى الحقيقه قبل حصوله.

وأنت خير بأنّ تخصيصه النزاع بالصوره المذكوره مخالف لظاهر كلمات القوم ، بل صريحها ، وما تقتضيه أدلّتهم فى المسأله حسب ما ستجىء الإشاره إليه ، فإنّ قضيه كلماتهم وقوع النزاع فى تعلّق التكليف بالمكّلف فعلا مع علم الأمر بانتفاء شرطه فى المستقبل ، إلّا أن يكون البحث فى خصوص التكليف المعلّق على الشرط كما ذكره السيّد ، إذ غايه الأمر حينئذ قبح الاشتراط حسب ما أطلال القول فيه ، أو قبح إلقاء الخطاب المفروض ، وليس مناط البحث فيه حينئذ إمكان تعلّق

---

(١) كذا ، والظاهر : عندهم.

التكليف بالمكلف بحسب الواقع واشتغال ذمته بأداء الفعل مع علم الأمر بانتفاء شرطه وعدمه ، كما هو صريح كلماتهم وقضيته أدلتهم ، والتفريع الذي فُرعوه عليها ، وكأنه رحمه الله قرّر النزاع في ما ذكره لوضوح فساد ذلك ، وكونه من قبيل التكليف بالمحال ، أو من جهة ظهور التدافع بين حصول التكليف وفرض انتفاء شرطه ، فنزل الخلاف فيه على ما قرّره.

وقد عرفت اندفاع الوجهين ، مضافا إلى أنّ ظهور وهن الخلاف في شيء لا- يقتضى عدم كونه موردا للخلاف ، مع اشتهاار المخالف (١) وتزيله الخلاف فيه على ما ذكره ممّا لا وجه له بعد تصريحهم بخلافه ، وإن أمكن وقوع الخلاف فيه أيضا إلاّ أنّه غير المسأله المفروضه ، بل أمكن إدراجه في ما عنونوه بناء على تعميم الأمر للمنجز والمعلق حسب ما أشرنا إليه ، وحيثند فتخصيص النزاع به غير متّجه ، وكيف كان فالظاهر أيضا جواز ذلك للأصل وانتفاء المانع ، وما يتخيّل للمنع منه أمور :

منها : أنّه من التكليف بالمحال ، لتعلّق الطلب بما علم الأمر استحالته.

ومنها : لزوم الهذريّه والخلوّ عن الفائده ، لعلمه بعدم حصول المكلف به ، بل ارتفاع التكليف لانتفاء شرطه.

ومنها : قبح الاشتراط من العالم بالعواقب ، إذ مقتضاه الشكّ في حصول الشرط ، وعدم علمه بالحال ، حسب ما أشار إليه السيّد والكلّ مدفوع :

أمّا الأوّل فبما عرفت من عدم لزوم محذور من الجبهه المذكوره مع تنجيز الأمر فكيف مع تعليقه على الشرط؟ ومع الغصّ عن ذلك فإنّما يلزم التكليف بالمحال لو كان هناك إطلاق في التكليف ، وليس كذلك ، إذ المفروض تعليقه على شرط غير حاصل ، فهو في معنى عدم التكليف ، لقضاء انتفاء الشرط بانتفاء المشروط ، فهو نظير القضيّه الشرطيّه الصادقه مع كذب المقدمتين.

---

(١) في (ق) : قول المخالف.

وأما الثاني فلأنَّ فائده صدور الأمر ليست منحصره في الإتيان بالفعل لئلا يترتب عليه فائده بعد العلم بفواته لانتفاء شرطه ، بل هناك فوائد آخر كما عرفت ذلك في المسألة السابقة.

وأما الثالث ففيه أولا : المنع من دلالة الاشتراط على الشك ، بل مفاده إناطه الحكم بما علق عليه.

نعم ، قد يستفاد ذلك من بعض أدواته ، حسب ما ذكره في التعليق الحاصل بأن كيف وإطلاق الأمر حينئذ قد يفيد خلاف المقصود ، لدلالته إذا على إطلاق الوجوب مع أنَّ المفروض كونه مشروطا.

وثانيا : أن أقصى ما يفيد تشكيك المخاطب وترديده بين حصول الشرط وعدمه أعم من إفادته شك المتكلم ، ولو سلم كونه حقيقه في الثاني فلا مانع من الخروج عنه بعد قيام الدليل عليه ، وقد يستفاد من ذلك المنع من الاشتراط في حق العالم إذا كان عالما بحصول الشرط أيضا ، ولذا نص السيد على المنع منه أيضا كما سيجيء.

وأما المسألة الثالثة فإن كان الأمر ظانًا بحصول الشرط فلا إشكال في جواز الأمر من دون تعليق على الشرط ، لقيام الظن في ذلك مقام العلم ، كما ستجىء الإشارة إليه في كلام السيد ، إلا أنه معلق في الواقع على حصول الشرط ، وإنما اطلق نظرا إلى ظهور حصوله ، فيكشف عند ظهور انتفائه عدم حصول التكليف من أصله. ويحتمل القول بإطلاق الأمر وحصول التكليف حينئذ مطلقا لاعتقاده حصول الشرط ، غاية الأمر سقوطه عند انكشاف فساد ظنه ، كما هو الحال في صورته القطع به بعد انكشاف فساد قطعه. وإن كان ظانًا بخلافه فيحتمل أيضا إلحاق ظنه بالعلم لقيامه مقامه عند انسداد باب العلم ، فيكون مانعا من إطلاق الأمر (١). وربما يتوهم المنع من تعليق الأمر على الشرط المفروض نظرا إلى

---

(١) في (ق) زياده «كما أنه يجوز ما في الصورة الاولى».

التنزيل المذكور ، وهو ضعيف جدًا ، إذ غايه ما يقتضيه التعليق قيام الاحتمال الحاصل في المقام ، فجواز تعليق الأمر عليه ممّا لا ينبغي الريب فيه. بل يحتمل حينئذ أن يقال بجواز إطلاق الأمر أيضا - لما نقرّره في صورة الشكّ - وإن كان شاكّا فيه. فقضيّه كلام السيّد فيما يأتي المنع منه أيضا ، وكأنّه لدلاله الإطلاق على حصول الأمر مع انتفاء الشرط أيضا.

ويدفعه : ظهور إرادته التعليق في مسأله (١) وإن لم يصرّح به كما هو الظاهر من ملاحظه الأوامر المطلقة الدائره في المخاطبات العرفيه.

نعم ، لو دار الأمر في إطلاق الأمر مع حصول الشرط وعدمه لم يجز ذلك قطعاً ولو جوّزنا الأمر بالشئ مع علم الأمر بانتفاء شرطه ، حسب ما مرّت الإشارة إليه ، ويحتمل حينئذ جواز إطلاق الأمر على الوجه الذي مرّ في صورته الظنّ ، فيتعلّق به التكليف ، وعند انتفاء الشرط يرتفع من حينه ، لا أنّه ينكشف انتفاؤه من أصله ، فيكون المصحّح له جهل الأمر بالانتفاء.

فإن قلت : إمكان الفعل شرط في تعلّق التكليف ، وهو مشكوك في المقام ، والشكّ فيه قاض بعدم جواز الإقدام على المشروط به.

قلت : قيام احتمال حصول الشرط قاض بإمكان الفعل في نظر الأمر ، وهذا القدر كاف في الإقدام عليه ، على أنّ اشتراط الإمكان الواقعي (٢) غير ظاهر ، غايه الأمر أنّه بعد ظهور الامتناع يرتفع التكليف حينئذ ، فكما يقوم الاحتمال المذكور بالنسبه إلى حصول الشرط في الزمان اللاحق كذا يجري في المقارن إذا شكّ في حصوله وإن كان الحال في الأوّل أولى.

**قوله : (فأجازه مع علم المأمور أيضا).**

ما ذكره بناء على قاعدتهم من تجويز التكليف بما لا يطاق ، فنقل كثير منهم الاتفاق على منعه غير متّجه على أصولهم إلّا أن يكون المراد الاتفاق على

---

(١) كذا ، والعبارة ناقصه ظاهراً.

(٢) في (ق): «على أنّ ثبوت الإقدام الواجب».

عدم وقوعه ، أو يراد الاتفاق على المنع بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق ، ولا يخفى بعده.

وقد يقال : إنّه لما كان المفروض انتفاء شرط الوجوب كان القول بحصول الوجوب حينئذ تناقضا ، وتجويزهم حصول الأمر مع جهل المأمور إنّما هو بملاحظه الأمر الظاهري ، وهو غير جار في المقام ، نظرا إلى علم المأمور بالحال.

وأنت بعد التأمل فيما قرّرناه في محلّ النزاع تعرف ضعف ذلك أيضا فليس المانع حينئذ سوى لزوم الهذريه والخلو عن الفائدة ، فإذا لم يكن هناك مانع عقلي من ذلك على اصولهم لم يتّجه حكمهم بالمنع من جهته.

**قوله : (وشرط أصحابنا في جوازه ... الخ).**

ظاهره يعطى تجويزهم للأمر حينئذ مطلقا ومعلّقا على الشرط مع الظنّ بحصول الشرط والشكّ فيه ، بل والظنّ بعدمه ، وسيأتى في كلام السيد المنع من الثاني مع إطلاق الأمر فيكون مانعا من الثالث بالاولى ، وظاهر المصنّف التسليم لجميع ما ذكره. ويمكن حمل كلامه هنا على جواز الأمر حينئذ في الجملة ولو معلّقا على الشرط ، فإنّ ذلك ممّا لا مانع فيه في شيء من الوجوه المذكوره.

**قوله : (كأمر الله زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه).**

ظاهر كلامه يعطى اندراج الأمر المتعلّق بالشخص المنفرد في محلّ النزاع ، كما يظهر من غيره أيضا ، وهو كذلك ، إذ لا فرق بين انفراد المأمور وتعدّده في ما بنوا عليه الأصل المذكور. ولكن حكى العلّامة عن قاضي القضاة نفى الخلاف عن عدم جوازه ، والوجه فيه غير ظاهر على اصولهم.

**قوله : (لكن لا يعجبني ترجمه ... الخ).**

قد عرفت الوجه فيه ، فإنّ إطلاق الشرط في المقام غير متّجه ، لاندراج شروط الوجود المقدوره في الترجمة المذكوره ، مع أنّه لا خلاف في جواز الأمر مع العلم بانتفائها ، بل وكذا الكلام في شرائط الوجوب إذا كانت مقدوره على تفصيل مرّت الإشارة إليه.

وقد يجعل الوجه فيه : أنّ ظاهر العنوان المذكور يفيد كون النزاع في جواز

إطلاق الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرطه ، وليس الكلام فيه لاشتماله على المناقضة حسب ما مرّت الإشارة إليه ، بل إنّما البحث في جواز الأمر معلقاً على الشرط المفروض حسب ما ذكر السيد في بيان محلّ الخلاف واستحسنه المصنّف ، وهذا الوجه وإن كان متّجهاً في بادئ النظر إلّما أنّه مدفوع بما عرفت ، غير موافق لما ذكره من الوجه في ترك العدول من قصده مطابقه دليل الخصم لما عنون به الدعوى ، فإنّه إنّما يوافق الوجه الأوّل ، حيث إنّ بعض أدلّتهم إنّما يفيد جواز الأمر مع انتفاء شرط الوجود (١) ، كما ستأتى الإشارة إليه في كلام المصنّف ، مضافاً إلى أنّه المحكّي عن المصنّف في وجه عدم الإعجاب.

**قوله : ( بشرط أن لا يمنع المكلف ، أو بشرط أن يقدر ).**

وهذا ظاهر في كون الكلام في الشرائط الغير المقدوره للمكلف دون المقدوره ، ولو كانت من شرائط الوجوب.

**قوله : ( ويزعمون أنّه يكون مأموراً بذلك مع المنع ).**

قد يقال : إنّهُ إذا فرض كون الأمر معلقاً على الشرط المفروض فكيف يعقل أن يكون مأموراً به مع انتفاء الشرط؟ ويمكن أن يوجّه : بأنّ المراد أنّهم يزعمون جواز أمره التعليقي مع انتفاء الشرط ، وأيضاً ليس المراد تعلق الأمر به تنجيزاً حال انتفاء الشرط ، وهذا العنوان كما ترى تحرير للمسألة الثانيه ، والمعروف في كتب القوم بيان المسألة الاولى ، وهو المناسب لما ذكره من الأدلّه ، وقد تدرج هذه فيها بناء على تعميم الأمر في كلامهم للتعليقي والتنجيزي حسب ما أشرنا إليه.

**قوله : ( فلا يجوز أن يأمره بشرط ).**

فإن كان عالماً بحصول الشرط جاز الأمر ولم يجز الاشتراط ، وإن كان عالماً بعدمه لم يجز الأمر ولا الشرط ، فلا يصحّ الأمر مطلقاً ولا مشروطاً ، وحينئذ فتتدرج المسألة الاولى في كلامه أيضاً ، وفي قوله : «قبح منّا أن نأمره بذلك» لا محاله دلالة على ذلك أيضاً.

---

(١) في نسخه : «الوجوب».

### قوله : (فإذا فقد الخبر فلا بدّ من الشرط).

هذا يدلّ على بنائه على المنع فى المسأله الثالثه ، وحينئذ لا بدّ من الاشتراط فى صورته الشكّ فى حصول الشرط والظنّ بعدمه. وقد يقال بامتناع الأمر فى صورته الظنّ تنزيلا له منزله العلم ، وهو بعيد ، والظاهر أنّه لا تأمّل فى جوازه ، وليس فى كلامه رحمه الله ما يفيد المنع منه.

نعم ، قد يجعل حكمه بقيام الظنّ مقام العلم عند انسداد السبيل إليه شاهدا على المنع ، وفيه نظر لا يخفى.

ثم إنّ ما استند إليه فى قبح الأمر مطلقا فى صورته العلم بانتفاء الشرط ما قد علمت ما فيه ، وأمّا ما ذكره من قبح الاشتراط مع العلم بوجود الشرط فالوجه فيه هو ما قدّمناه من اللغويّه ، أو الدلاله على حصول الشكّ ، وقد عرفت ما يرد عليهما (١).

### قوله : (وأقلّها إرادته المكلف).

قد يقال فى توجيه الدليل : أنّه مبنى على كون الإراده خارجه عن قدره المكلف ، فإنّ سائر الأفعال إنّما تكون مقدوره بحصولها بإرادته المكلف ، فلا تكون الإراده مقدوره لحصولها بغير توسط الإراده ، وإلّا لزم التسلسل فى الإراده ، وإذا كانت غير مقدوره وكان التكليف حاصلًا من دون حصولها ثبت المدعى ، وإن لم يثبت التكليف مع انتفائها لزم ما ذكر من اللازم.

وفيه أوّلا : أنّ التقرير المذكور لو تمّ فإنّما يجرى فى خصوص الإراده دون سائر الشروط المفقوده ، وقضيّه التقرير المذكور جريان الدليل فى غيرها من سائر الشروط المفقوده ، حيث ذكر : أنّ كلّ ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه.

وثانيا : أنّ عدم مقدوريّه الإراده ممنوعه ، وكونها غير حاصله بإرادته اخرى لا يفيد ذلك ، فإنّها مقدوره بنفسها ، وتكون غيرها مقدوره بتوسطها.

وثالثا : بأنّ محلّ النزاع فى المقام إنّما هو بالنسبه إلى شروط الوجوب دون

---

(١) فى نسخه : «عليها».

الوجود، والإرادة من شروط الوجود بالاتفاق، سواء كانت مقدوره أو غير مقدوره، فتكون خارجه عن محل النزاع. وقد يوجه الاستدلال بنحو آخر بأن يقال: إنه كلما انتفى شرط من شروط الفعل فهو ممّا يمتنع حصوله في الخارج، لكون انتفائه معلوماً لله تعالى فلو حصل في الخارج لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً، وهو محال، فالملزوم مثله، فإذا كانت تلك الشروط المفقوده ممتنعه لم تكن مقدوره أولاً، فتعلق القدره غير ظاهر، غايه الأمر أن يقضى ذلك بامتناعها، نظراً إلى اختيار المكلف تركها، وهو لا ينافي المقدوريه، بل يؤكدها. نعم، لو كانت ممتنعه من دون اختيار المكلف تمّ ما ذكر، إلا أنه ليس كذلك، ولو سلم عدم مقدوريته فليس الوجوب مشروطاً بالنسبه إليها، إذ ليس جميع الشروط مشروطاً في الوجوب، فهي خارجه عن مورد النزاع، ومجرد عدم مقدوريته نظراً إلى الوجه المذكور لا يقضى بتقييد الوجوب بها وانتفائه مع انتفائها.

### قوله: (لم يعلم أحد أنه مكلف).

قد مرّ أنّ العلم بحصول التكليف الظاهري حاصل بالاتفاق، ولو مع عدم حصول الظنّ بمطابقته للواقع إذا ثبت التكليف بملاحظه الطريق المقرّر في الشريعه لإثبات التكاليف الشرعيه، كما في العلم بتكليف المرأه بالصوم مع شكّها في طرود الحيض في أثناء النهار، أو ظنّها به، فالملازمه المدّعه ممنوعه، وما ذكر في بيانه لا يفيد ذلك، أقصى الأمر أن يفيد عدم علمه بكونه مكلفاً، نظراً إلى حكمه الواقعي الأولى، وأمّا تكليفه الظاهري فليس مشروطاً به حسب ما قدّمنا الإشارة إليه.

### قوله: (لو اجتمعت الشروط عند دخول الوقت).

لا يخفى أنّ مجرد اجتماع الشروط عند دخول الوقت لو كان كافياً في حصول اليقين بالتكليف لجرى في الضيق أيضاً إذا حصل اجتماع الشروط عند دخول وقته، وكيف يعقل حصول اليقين حينئذ بالتكليف مع الشكّ في طرود المانع، أو ارتفاع بعض الشروط في الأثناء، وكأنّه أراد بما ذكره مضيّ مقدار أداء الفعل مستجمعا للشروط بعد دخول الوقت، وحينئذ يحصل اليقين بالاشتغال في الموسع.



ويدفعه : أن الحاصل حينئذ هو اليقين بسبق الاشتغال ، لا كونه مشتغلا بالفعل بالنسبه إلى ما يأتي حسب ما قرره في الجواب.

**قوله : (لو يعلم إبراهيم عليه السلام بوجوب ذبح ولده ... إلخ).**

كان الأظهر أن يجعل تالي الشرطيّه المذكوره عدم أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ، والتالي باطل ، لدلاله الآيه الشريفة على الأمر به ، وأيضا لو لا تعلق الأمر به لم يعلم أمره عليه السلام بوجوب ذبح ولده ، لامتناع الجهل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم سيما بالنسبه إلى الأحكام الشرعيه ، وقد علم ذلك نظرا إلى إقدامه على الذبح ، وكأنه راعى في ذلك الاختصار ، فإنه لما كان علم إبراهيم عليه السلام دليلا على الأمر جعل ذلك تاليا للشرطيّه.

**قوله : (وإنما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكّن المكلف ... إلخ).**

لا- يخفى أن من الشروط : ما يتوقف عليه حصول الفعل من غير أن يتوقف التمكّن منه عليه ، كالشروط الوجوديّة المقدوره للمكلف.

ومنها : ما يتوقف عليه حصول تمكّن المكلف عن الفعل ، كالتقديره على مقدمات الفعل ، وحينئذ فقد يتوقف عليه حصول القدره ، وقد يتوقف عليه بقاؤها ، والصوره الاولى خارجه عن محلّ النزاع قطعاً ، وظاهر العبارة يفيد اندراج الصوره الثانيه بقسميها في محلّ البحث ، لتوقف تمكّن المكلف من الفعل عليها إما ابتداء أو استدامه. ومن البين أن ما يتوقف عليه بقاء القدره قد يكون مقدورا للمكلف ، وقد لا يكون مقدورا له ، واندراج الأوّل في محلّ النزاع غير ظاهر كما عرفت ، وقد يخصّ كلامه بالقسم الأوّل أو ما يعمّه ، والثاني مع عدم كون البقاء مقدورا للمكلف ، وكأنّه لذا جعل الوجه في عدم الإعجاب من ترجمه المتقدمه كونها أعمّ من المقدمات المقدوره وغيرها ، مع أنّ محلّ الخلاف هو الثانيه لا غيرها ، لكن قد عرفت أنّ ظاهر إطلاق ما ذكر أعمّ من ذلك.

ويرد عليه : ما مرّت الإشارة إليه من جريان الخلاف في بعض شروط الوجوب ممّا يكون مقدورا للمكلف فلا- وجه للحصر المدعى.

**قوله : (المنع من بطلان اللازم).**

هذا مبنى على حمل العلم بالتكليف على العلم بتعلق التكليف به واقعا ، وهو مقصود السيد أيضا ، وقوله : «وليس يجب إذا لم يعلم قطعا أنه مأمور به أن يسقط عنه وجوب التحرز» إشاره إلى ثبوت التكليف الظاهري بالنسبه إليه ، وحصول العلم به قطعا حسب ما قرره ، لكن لا يعتبر فيه حينئذ حصول الظن بالواقع ، بل يكفي فيه الرجوع إلى الطريق المقرّر شرعا ، ظنا كان أو غيره حسب ما مرّت الإشارة إليه.

### قوله : (إلا بعد تقضى الوقت وخروجه).

هذا فى المضيّق ، وأما الموسّع فيكفى فيه تقضى مقدار الفعل ومقدّماته التى يتوقّف عليها الفعل حينئذ ، وقد يعمّ الوقت فى كلامه بحيث يشمل ذلك.

### قوله : (بل كلف بمقدّماته ... الخ).

لا- يخفى أنّ ما ذكره يخالف ظاهر قوله تعالى : (إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى) (١) فإنّ الظاهر منه كون المأمور به نفس الذبح ، وحمله على إرادته المقدمات مجازا ، وجعل قوله تعالى : (صَدَقْتَ الرَّؤْيَا) قرينه عليه حسب ما ادّعاه ليس بأولى من العكس ، لكن يمكن أن يقال : إنّ دوران الأمر بين الوجهين كاف فى دفع الاستدلال ، نظرا إلى قيام الاحتمال ، إلا أن يقال بترجيح المجاز الثانى نظرا إلى قربه ، بل يمكن أن يقال بحصول التصديق على سبيل الحقيقه ، إذ لم يكن سوى الإتيان بسبب الذبح وقد أتى به ، وإن لم يتفرّع عليه ذلك لمنعه تعالى إلا أنه يخرج حينئذ عن محلّ البحث لأدائه المأمور به ، وكذا الحال لو قيل بحصول فرى الأوداج والتحام العضو بأمر الله تعالى ، وكلّ من الوجهين بعيد مناف لنزول الفداء ، إذ هذا ظاهر جدّا فى كون المطلوب نفس الذبح وعدم حصوله فى المقام ، وجعل الفداء عوضا عنه ، واحتمال كونه فداء عن الذبح نظرا إلى ما يظنّ من حصول الأمر به بعد ذلك ، أو عن بقيه المقدمات ممّا لم يؤمر به ، وظنّ أنه سيؤمر به من التكاليف البعيده ولا داعى إلى ارتكابه ، والحقّ كون الأمر فى المقام

---

(١) سورة الصافات : ١٠٢.

لاختبار إبراهيم عليه السلام وإظهار علو شأنه وكمال انقياده ، كما يشير إليه قوله تعالى : ( إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ) (١). وقد عرفت أنه لا تجوز حينئذ في الأمر ، نظرا إلى حصول الطلب الذي هو مدلول الصيغه والإرادة التشريعيه لنفس الفعل وإن لم يكن مرادا بنحو آخر، لعلمه تعالى بمنعه عن الفعل ، وقد مرّ أنّ تلك الإرادة لا مدخل لها في مفاد الصيغه ، فالقضيّه المذكوره أقوى شاهد على المدعى ، ولا- حاجه في دفعه إلى التكلّفات المذكوره ، إذ ليس فيها منافاه لحكم العقل ، ولا لقواعد الشرع حتى يتصدى لتأويل النقل حسب ما عرفت تفصيل القول فيه ، وجعل الأمر في المقام للامتحان مع التزام التجوّز والخروج عن حقيقه التكليف بالفعل بإرادته التكليف بمقدّماته أو بعدم إرادته التكليف أصلا من غير أن يعلم إبراهيم عليه السلام بحقيقه الحال ليتعقل حصول الامتحان - مع ما عرفت من ضعفه - قاض بحصول الجهل المركّب لإبراهيم عليه السلام ، وهو لا يناسب منصب النبوه ، سيّما بالنسبه إلى الأحكام الشرعيّه.

### قوله : ( بل للعزم على الفعل والانقياد إليه ... إلخ ).

لا- يخفى أنه بناء على المنع من تعلق الأمر بالفعل مع علم الأمر بامتناعه لا بدّ إمّا من القول بعدم جواز صدور الأوامر الامتحانيّه كما قد يومیء إليه.

قوله : ( ولو سلّم ... إلخ ) وهو في غايه البعد ، بل واضح الفساد كما عرفت. وأمّا التوجيه في مادّه الأمر بإرجاعه إلى إرادته مقدّمات الفعل ، أو بالتجوّز في هيئته بإرادته صورته الطلب منه من غير أن يكون هناك طلب على سبيل الحقيقه.

وكلا- الوجهين لا- يتمّ على القول بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إمّا مطلقا أو في ما له ظاهر ، فإنه إن بين ذلك للمخاطب في حال الخطاب لم يتفرّع عليه ما هو المقصود من الامتحان ، وإن لم يبيّن ذلك لزم المفسده المذكوره ، ومع الغضّ عن ذلك فلا يخفى ما في التوجيهين المذكورين من البعد والخروج عن الظاهر ، سيّما في ما اختاره المصنّف من الوجه الأوّل ، إذ استعمال الفعل في العزم عليه والإتيان بمقدّماته في غايه البعد ، بل ربّما يقال بكونه خطابا خاليا عن

---

(١) سورة الصافات : ١٠٦.

العلاقه المعتمبره فى المجرز على ما هو المتداول فى الاستعمالات ، مضافا إلى خروجه عميا هو ملحوظ المستعمل فى مقام الامتحان ، وحصول مقصوده من الأمر المفروض بالعزم على الفعل والتهيؤ له أو الإعراض عنه والتهاون فيه لا يفيد كون اللفظ مستعملا فى ذلك ، كما لا يخفى ، على أنه قد يكون الاختبار بإتيانه بنفس الفعل ، كما إذا لم يكن الأمر مريدا لوقوع الفعل فى نفسه ، لكن يأمر العبد به لاختباره من غير أن يمنعه من الفعل إلى أن يأتي به.

وبالجملة : أن الاختبار كما يقع بما يريد الأمر عدم حصوله فى الخارج كذا يقع بما يتساوى عنده الوقوع وعدمه ، والفرق بينهما : أنه يجب عليه فى الأوّل إعلام العبد قبل إيقاع الفعل إلّا مع عدم تمكنه من الإتيان به ، بخلاف الثانى إذ لا يجب عليه الإعلام مطلقا ، لانتفاء المفسده فى أداء الفعل ، وعدم لزوم قبح عقلى ولو من جهه الإغراء بالجهل ، فلو كان ذلك خارجا عن حقيقه التكليف لكان الإعلام واجبا ، لامتناع تأخير البيان عن وقت الحاجه عندهم حسب ما حكى الإجماع عليه.

### **قوله : (وأما ما ذكره فى المثال فإنما يحسن ... إلخ).**

هذا يفيد تسليمه تعلّق الأمر فى صورته إرادته الامتحان بنفس الفعل ، وظاهره يومئى إلى كون الأمر حقيقيا فإنّه العذى إرادته المستدلّ ، فتسليم حسنه والجواب بعدم جريانه فى أوامره تعالى ظاهر فى ذلك ، فملخص جوابه عن الاستدلال بالمنع من جريان الامتحان فى أوامره تعالى ، وبعد تسليمه فالمأمور به فى الحقيقه إنّما هو العزم على الفعل والانقياد إليه ، لعلمه تعالى بامتناع الفعل. وأمّا ما ذكر من المثال من تعلّق الأمر حينئذ بنفس الفعل فإنما يجرى فى غير أوامره تعالى ، لاستحاله الوجه المذكور بالنسبه إليه تعالى.

وأنت خبير بما فيه ، فإنّه وإن لم يعقل التوصل بذلك إلى تحصيل العلم بالنسبه إليه تعالى إلّا أنّه يمكن أن يكون ذلك لمصالح اخر ، كإظهار حاله على غيره ، أو إقامة الحجّه عليه حسب ما مرّت الإشارة إليه.

### **فروع مسأله الأمر بالفعل المشروط**

هذا ، وقد يتفرّع على المسأله المذكوره أمور :

منها : ما لو كان المأمور جاهلا بانتفاء الشرط إلى أن أدى الفعل وكان الأمر عالما به، كما لو اتفق تحيُّص المرأه في نهار الصوم من غير أن تعلم به إلى أن تغيب الشمس فإنه بناء على جواز الأمر بالشىء مع علم الأمر بانتفاء شرطه ينبغى القول بصحّحه العمل ، بخلاف ما لو قيل بالمنع منه.

قلت : وعلى هذا يثمر أيضا فى ثبوت الكفّاره عليها لو تناولت المفطر حينئذ لإفطارها الصوم المأمور به.

وفيه : أنّ المفروض انتفاء شرط الصحّحه حينئذ بحسب الواقع فكيف يعقل معه الحكم بصحّحه الفعل الواقع منه مع عدم مطابقته للمأمور به؟ وغايه ما يلزم من القول بالجواز فى المقام هو كون الفعل المستجمع للشرائط مأمورا به واقعا مع علم الأمر بعدم حصول شرطه ، وكون المستجمع مأمورا به لا يقضى بصحّحه غير المستجمع حتّى يتفرّع عليه ما ذكر ، وكذا القول بثبوت الكفّاره حينئذ فإنّ المفروض ثبوتها بتعمّد الإفطار ، وهو فرع التائبس بالصوم قبله ، وقد تبين انتفاؤه فكيف يقال بثبوت الكفّاره الواجبه من جهه تعمّد إفطار الصوم؟

نعم ، لو قرّر النزاع فى المقام فى جواز الأمر بالشىء الذى انتفى عنه الشرط إذا علم الأمر بانتفائه مع جهل المأمور بذلك حتّى يكون غير المستجمع بحسب الواقع مع جهل المأمور به مأمورا به صحّح التفرّيع المذكور ، وهو فرع جليل ، إذ قضيتته الحكم إذا بصحّحه جميع الأفعال الفاقده للشرط مع جهل المأمور بالحال إذا تبين الحال فيها بعد ذلك ، إلّا إذا قام الدليل على خلافه ، وهو أصل نافع جدّا ، إلّا أنّ ذلك ممّا لا ربط له بالمسأله المعنونه فى المقام ، كيف؟ وجواز الأمر به على النحو المذكور ممّا لا مجال لإنكاره ، إذ غايه الأمر حينئذ أن يكون الشروط المعتره فى الفعل شروطا علميّة لا واقعيّة. وأيضا مجرد جواز وقوع التكليف على النحو المذكور لا -يكفى فى التفرّيع المذكور ، بل لا بدّ من القول بوقوع التكليف على ذلك الوجه حتّى يمكن أن يفرّع عليه ذلك. وأيضا لا يجرى ذلك بالنسبه إلى الشرائط العقلية كالمقدره على الفعل ، مع أنّ تمثيلاتهم فى المقام صريحه فى اندراجها فى المسأله ولا يوافق ما ذكر.

والحاصل أنّ كلامهم في هذه المسأله صريح في خلاف ذلك ، فلا يمكن تنزيل الخلاف عليه ، فلا وجه للتفريع المذكور أصلا ، وغايه ما يتفرّع عليه بملاحظه ذلك حصول انفصال المخالفه ، نظرا إلى حصول الأمر مع انتفاء الشرط حسب ما مرّت الإشاره اليه .

ومنها : ما لو أدرك أوّل وقت الفعل ثم طراه مانع من حيض ونحوه قبل انقضاء مدّه يسع الفعل فإنّه يجب عليه القضاء بناء على جواز الأمر كذلك ، بخلاف ما لو قيل بالمنع منه ، إذ لا أمر حينئذ بالفعل حتّى يتحقّق معه صدق الفوات .

وفيه : أنّه لو قيل بكون القضاء تابعا للأداء فربما أمكن تصحيح الكلام إلّا أنّه مذهب ضعيف اتّفق المحقّقون على فساده .

وأما على القول بكونه عن أمر جديد كما هو المختار عند الجمهور فهو إنّما يتبع ورود الأمر من غير فرق في ذلك بين القولين ، وليست تسميته قضاء مبنيّه على وجوب الأداء كما هو ظاهر ومعلوم من ملاحظه قضاء الحائض وغيره للصوم .

ومنها : انتقاض التيمّم بوجدان الماء إذا لم يتمكّن من استعماله بعد وجدانه لعدم اتّساع زمانه أو لغير ذلك ، فإذا قلنا بكونه مأمورا بالمائيه إذا لم يعلم أوّلا بعدم تمكّنه من الاستعمال حكم بانتقاض التيمّم وإلّا حكم ببقائه . وقد يقال حينئذ بالانتقاض من جهة إطلاق النصوص وإن لم نقل بجواز الأمر على الوجه المفروض .

ومنها : لو ملك قدر الاستطاعه وقت مضى الرفقه فتعمّد التخلّف عنهم ثمّ مات أو تلف ماله قبل زمان الحجّ أو منعه مانع عن المضىّ إلى الحجّ في العام الأوّل بعد حصول الاستطاعه ، فإنّه على القول بجواز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط يتعيّن عليه أداء الحجّ بعد ذلك والقضاء عنه ، بخلاف ما لو قيل بالمنع من ذلك . ويشكل ذلك بالمنع من كون مجرّد تعلق الأمر أوّلا قاضيا باستقرار الحجّ في الذمّه بعد انكشاف انتفاء الاستطاعه .

ومنها : لزوم الكفّاره على من أفطر شهر رمضان ثمّ طراه مانع اضطرارى من

الصوم كالحيض والمرض أو اختياري كالسفر ، فإنه على القول بجواز الأمر مع علم الأمر بانتفاء الشرط يكون مأمورا حينئذ بالصوم ، فيجب عليه الكفّاره ، بخلاف ما لو قيل بعدم تعلّق الأمر به ، فإنه مع عدم علم الأمر بالصوم لا يكون مفطرا للصوم الواجب. وقد يقال بأنه يمكن أن يكون وجوب الكفّاره منوطا بمخالفة التكليف الظاهري نظرا إلى حصول التجزّي بمخالفته وإن لم يكن مطابقا للواقع ، وذلك حاصل في المقام على القول بعدم جواز تعلّق الأمر مع العلم بانتفاء الشرط ، ولذا وقع الخلاف في وجوب الكفّاره بين أصحابنا.

وأنت خير بأن المقصود تفرّيع ذلك على ما إذا علّق وجوب الكفّاره على إفطار الصوم الواجب ، وأما لو دلّ الدليل على وجوبها بمجرد التجزّي المذكور فلا كلام ، وحينئذ فلا مانع من التفرّيع المذكور من تلك الجهة.

نعم قد يشكل ذلك من جهة اخرى عدم اجتماع ذلك اليوم لشرائط صحّحه الصوم ، فصومه فاسد في الواقع وإن تعلّق الأمر بصومه نظرا إلى جهل المأمور بالحال ، فليس الأمر متعلّقا به من حيث انتفاء الشرط المفروض ، بل لم يتعلّق الأمر بالصحيح المستجمع لجميع الشرائط وإن لم يمكن حصوله من المأمور به بحسب الواقع. والإفطار إنّما حصل للصوم الفاسد بحسب الواقع ، فلا كفّاره من جهة إفطارها للصوم الصحيح لولاه كما هو المقصود ، فلا ثمره للخلاف سوى تحقّق العصيان حسب ما مرّت الإشارة إليه وهو أيضا غير متّجه ، لحصوله على القول الآخر ، نظرا إلى تحقّق التكليف الظاهري قطعا كما عرفت ، إلا أنّ تحقّق العصيان بالنسبة إلى الأمر الأوّل والأمر الثانوي على الثاني ، ولا تفاوت بينهما بعد الاشتراك في مطلق الإثم والعصيان. وغايه ما يمكن أن يصحّح الثمره المذكوره أن يقال : إنّه لما لم يحصل بعد الفساد وكان المفروض تعلّق الأمر واقعا بالصوم لم يتّصف صومه بالفساد واقعا إلّا حين طرؤ المفسد ، فيتعلّق به الكفّاره بالإفطار قبله ولا يخفى ذلك أيضا عن تأمل.

\*\*\*

أصل

الأقرب عندي : أن نسخ مدلول الأمر - وهو الوجوب - لا يبقى معه الدلالة على الجواز ، بل يرجع إلى الحكم الذي كان قبل الأمر. وبه قال العلامة في النهاية ، وبعض المحققين من العامة. وقال أكثرهم بالبقاء ، وهو مختاره في التهذيب.

لنا : أن الأمر إنما يدل على الجواز بالمعنى الأعم - أعنى الإذن في الفعل فقط - وهو قدر مشترك بين الوجوب ، والندب ، والإباحة ، والكراهة. فلا يتقوم إلا بما فيها من القيود، ولا يدخل بدون ضم شيء منها إليه في الوجود ، فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول.

والقول بانضمام الإذن في الترك إليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ ، موقوف على كون النسخ متعلقاً بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب ، دون المجموع. وذلك غير معلوم ؛ إذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ : «نسخت الوجوب» ونحوه. وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك ، لكون رفعه كافياً في رفع مفهوم الكل ، كذلك يحتمل التعلق بالمجموع ، وبالجزء الآخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل ، كما ذكره البعض ، وإن كان قليل الجدوى ؛ لكونه في



الحقيقه راجعا إلى التعلق بالمجموع.

احتجوا : بأنّ المقتضى للجواز موجود ، والمانع منه مفقود ؛ فوجب القول بتحقيقه.

أما الأول : فلأنّ الجواز جزء من الوجوب ، والمقتضى للمركب مقتضى لأجزائه.

وأما الثاني : فلأنّ الموانع كلّها منتفیه بحكم الأصل والفرض ، سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعیه ؛ لأنّ الوجوب ماهيته مركبه ، والمركب يكفى فى رفعه رفع أحد أجزائه، فيكفى فى رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذى هو جزؤه. وحينئذ فلا يدلّ نسخه على ارتفاع الجواز.

فان قيل : لا نسلم عدم مانعيه نسخ الوجوب لثبوت الجواز ؛ لأنّ الفصل علّه لوجود الحصّه التى معه من الجنس ، كما نصّ عليه جمع من المحققين. فالجواز الذى هو جنس للواجب وغيره لا- بدّ لوجوده فى الواجب من علّه هى الفصل له ، وذلك هو المنع من الترك ، فزواله مقتضى لزوال الجواز ، لأنّ المعلول يزول بزوال علته ، فتثبت مانعيه النسخ لبقاء الجواز.

قلنا : هذا مردود من وجهين :

أحدهما : أنّ الخلاف واقع فى كون الفصل علّه للجنس ؛ فقد أنكروه بعضهم وقال : إنّهما معلولان لعلّه واحده. وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه.

وثانيهما : أنّا وإن سلّمنا كونه علّه فلا نسلم أنّ ارتفاعه مطلقا يقتضى ارتفاع الجنس، بل إنّما يرتفع بارتفاعه ، إذا لم يخلفه فصل آخر ؛ وذلك لأنّ الجنس إنّما يفتقر إلى فصل ما ومن البين أنّ ارتفاع المنع من

الترك مقتضى لثبوت الإذن فيه ، وهو فصل آخر للجنس الذى هو الجواز.

والحاصل : أنّ للجواز قيدين : أحدهما - المنع من الترك ، والآخر - الإذن فيه ؛ فإذا زال الأول خلفه الثانى . ومن هنا ظهر أنّه ليس المدعى بثبوت الجواز بمجرد الأمر ، بل به وبالنسخ ، فجنسه بالأول وفصله بالثانى . ولا ينافى هذا إطلاق القول بأنّه إذا نسخ الوجوب بقى الجواز ، حيث إنّ ظاهره استقلال الأمر به ، فإنّ ذلك توسّع فى العبارة . وأكثرهم مصرّحون بما قلناه .

فإن قيل : لَمّا كان رفع المركّب يحصل تارة برفع جميع أجزائه ، وأخرى برفع بعضها ، لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب ؛ لتساوى احتمالى رفع البعض الذى يتحقّق معه البقاء ، ورفع الجميع الذى معه يزول .

قلنا : الظاهر يقتضى البقاء ، لتحقق مقتضيه أولاً ، والأصل استمراره . فلا يدفع بالاحتمال . وتوضيح ذلك : أنّ النسخ إنّما توجه إلى الوجوب ، والمقتضى للجواز هو الأمر ، فيستصحب إلى أن يثبت ما ينافيه . وحيث إنّ رفع الوجوب يتحقق برفع أحد جزئيه ، لم يبق لنا سبيل إلى القطع بسقوط المنافى فيستمرّ الجواز ظاهراً . وهذا معنى ظهور بقاءه .

والجواب : المنع من وجود المقتضى ؛ فإنّ الجواز الذى هو جزء من ماهية الوجوب وقدر مشترك بينها وبين الأحكام الثلاثة الأخرى ، لا تحقّق له بدون انضمام أحد قيودها إليه قطعاً ، وإن لم يثبت عليه الفصل للجنس ، لأنّ انحصار الأحكام فى الخمسة يعدّ فى الضروريات . وحينئذ فالشكّ فى وجود القيد يوجب الشكّ فى وجود المقتضى . وقد علمت أنّ نسخ الوجوب ، كما يحتمل التعلّق بالقيد فقط - أعنى

المنع من الترك - فيقتضى ثبوت نقيضه الذى هو قيد آخر ، كذلك يحتمل التعلق بالمجموع ، فلا يبقى قيد ولا مقيد ؛ فانضمام القيد مشكوك فيه ، ولا- يتحقق معه وجود المقتضى. ولو تشبث الخصم فى ترجيح الاحتمال الأول بأصالة عدم تعلق النسخ بالجميع ، لكان معارضا بأصالة عدم وجود القيد ، فيتساقطان.

وبهذا يظهر فساد قولهم فى آخر الحجّه : «إنّ الظاهر يقتضى البقاء ، لتحقق مقتضيه ، والأصل استمراره» ، فإنّ انضمام القيد ممّا يتوقّف عليه وجود المقتضى ، ولم يثبت.

إذا تقرّر ذلك ، فاعلم : أنّ دليل الخصم لو تمّ ، لكان دالاً على بقاء الاستحباب ، لا الجواز فقط ، كما هو المشهور على ألسنتهم ، يريدون به الإباحه. ولا الأعمّ منه ومن الاستحباب ، كما يوجد فى كلام جماعه. ولا منهما ومن المكروه ، كما ذهب إليه بعض ، حتّى أنّهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه إلّا عن شاذّ ، بل ربّما ردّ ذلك بعضهم نافية للقائل به ، مع أنّ دليلهم على البقاء كما رأيت ينادى بأنّ الباقي هو الاستحباب.

وتوضيحه : أنّ الوجوب لمّا كان مرّكباً من الإذن فى الفعل وكونه راجحاً ممنوعاً من تركه ، وكان رفع المنع من الترك كافياً فى رفع حقيقه الوجوب ، لا- جرم كان الباقي من مفهومه هو الإذن فى الفعل مع رجحانه ؛ فإذا انضمّ إليه الإذن فى الترك على ما اقتضاه النسخ ، تكملت قيود الندب وكان الندب هو الباقي.

## حكم مدلول الأمر بعد النسخ

**قوله : (الأقرب عندي أن نسخ مدلول الأمر ... الخ).**

هذه المسألة أيضا من أحكام الوجوب ولا ترتبط بالأوامر إلا من جهة كون مدلولها ذلك عند الجمهور ، فلا فرق بين كون الوجوب مدلولاً للأمر أو غيره من الأدلة اللفظية أو العقلية وإن لم نسّم الثاني نسخاً بل ارتباطها بالنسخ أولى من ربطها بالوجوب ، إذ لا خصوصية للحكم المذكور بالوجوب ، لجريانه في الندب وغيره من الأحكام ، بل وغير الأحكام أيضا ، فالمناط في ذلك على ما بنوا عليه الاستدلال أنه إذا رفع أمر مركّب فهل يحكم برفعه أجمع أو إنّما يحكم برفع ما تحقّق رفعه من أبعاضه ويحكم ببقاء الباقي ، وحينئذ فقد يكون التركيب في نفس الحكم الثابت كما في المقام وقد يكون في متعلّقه كما إذا تعلّق الحكم بمقيد ثم نسخ ذلك ، فإنّه هل يحكم بارتفاعه عن خصوص القيد فيثبت المطلقة أو يحكم برفعه مطلقا ، وقد يكون نحو التركيب في ثبوت الحكم كما لو ثبت حكم على وجه العموم ثم نسخ ذلك ، فإنّه هل يحكم برفعه كذلك؟ وإنّما يحكم برفع القدر المحقّق من جزئيات ذلك العام لارتفاع العموم به ويحكم ببقاء الباقي. ويجرى البحث المذكور بالنسبة إلى نسخ الوجوب العيني فإنّه هل يدلّ على رفع الوجوب من أصله أو إنّما يفيد رفع عيّنته ، فلو احتمل وجوبه على سبيل التخيير ينى عليه بحكم الأصل ، ثم إنّ نسخ الوجوب رفع له بطريق مخصوص. ويجرى الكلام المذكور بعينه في ارتفاع الوجوب بغير نحو النسخ ، كما إذا وجب شيء في حال ودلّ الدليل على ارتفاع الوجوب في حال اخرى فهل يحكم حينئذ ببقاء الجواز أو لا-؟ وحيث عرفت جريان الكلام بالنسبة إلى ما يتعلّق به الوجوب فيندرج في ذلك أيضا ما إذا تعلّق الوجوب بوقت مخصوص ، فإنّه يرتفع ذلك الواجب قطعاً بفوات وقته ، وهل يحكم ببقاء الوجوب لأصل الفعل حتّى لا يتوقّف وجوب القضاء على أمر جديد أو يحكم بارتفاع الوجوب رأسا فيتوقّف وجوب القضاء على أمر آخر؟ وقد عنونوا بعض المسائل المذكورة بعنوان مستقلّ إلا أنّه بعد تفصيل القول في المسألة يتبيّن الحال في الجميع ، ونحن نفضّل الكلام في غيرها أيضا إن شاء الله في المباحث الآتية.

ثم إن نسخ الوجوب كما عرفت هو رفعه فقد يتعلّق الرفع بنفس الوجوب أو بجزئه الأخصّ أو الأعمّ أو بجزئيه معا ، لا إشكال في وقوع الخلاف في الصورة الاولى كخروج الأخيرين عن محلّ النزاع.

وأما الثالث فسيجيء في كلام المصنّف التصريح بخروجه عن محلّ البحث ، لكن نصّ الشهيد الثاني وغيره باندرجاه في محلّ الخلاف وهو المتّجه ، لجريان الوجه الآتي بعينه في ذلك أيضا ، فإن ارتفاع الفصل قاض بارتفاع الجنس ، فيندفع به ما يتخيّل من انتفاء الإشكال حينئذ في بقاء الجواز.

نعم قد لا يجري في بعض الوجوه المتخيّله لارتفاع الجواز ، ومجرّد ذلك لا يقضى بخروجه عن محلّ البحث ، مع أنّ ظاهر إطلاقاتهم شمول النزاع للوجهين وإن كان الأظهر بالنظر إلى سياق كلامهم هو الصورة الاولى خاصّه.

والمراد بالدلالة في المقام إمّا الدلالة اللفظية بأن يكون الدالّ على الوجوب هو الدالّ على بقاء الجواز بأن يفيد النسخ رفع جزئه الأخصّ فيكون الأعمّ مدلولاً لما دلّ على ثبوت الكلّ ، أو لا دلالة له على الجواز وإثباته بواسطة اللفظ وإن كان ثبوته من جهه استصحاب الجواز ، فالمدعى حينئذ إثبات الجواز بواسطة اللفظ الدالّ على ثبوت الوجوب ، والثاني هو المناسب لبعض أدلّتهم الآتية. وأما إثبات الجواز بواسطة أصاله البراه أو الإباحه ونحوهما من غير تمسّك بثبوت الجواز أوّلا بالأمر فمما لا ربط له بالمقام بل هو من قول المنكر لدلالته على الجواز.

ثم إنّ الجواز المبحوث عنه هو الجواز بالمعنى الأعمّ الشامل للأحكام الأربعة ، كما هو المنساق عن العبارة وإن لم يكن حصوله في المقام في ضمن الوجوب من جهه النسخ أو الشامل للثلاثة ، حيث إنّ نسخ الوجوب دليل على عدم حصول الجواز في ضمنه وإسناد البقاء إليه مع أنّه أخصّ من المعنى الجنسى الحاصل في ضمن الوجوب نظرا إلى حصول الأعمّ في ضمنه وكون الخصوصية من لوازم نسخ الوجوب المأخوذ في عنوان المسألة. أو يراد به الجواز بالمعنى الأخصّ يعنى خصوص الإباحه كما احتمله في النهايه ، وسيأتى عن المصنّف

حكاية الشهره عليه ، وهو بعيد عن ظاهر العنوان إلا أنه سيأتي في احتجاج القائل بالبقاء توجيه ذلك ، على أن ذلك مما لا دليل عليه كما سيحيى الإشارة إليه إن شاء الله. ولا يجرى بالنسبه إلى ما لا يعقل فيه الإباحه كما في العبادات. وقد يراد به الجواز في ضمن الاستحباب وهو الذي تقتضيه حجّتهم على ذلك كما سيشير إليه المصنّف إلما أنّ القول به نادر حسب ما نصّ عليه المصنّف.

قوله : (بل يرجع إلى الحكم الّذى كان قبل الأمر) قيل عليه : إنّ رجوعه إلى الحكم الّذى كان قبل الأمر لا دليل عليه فالحقّ أنّه يصير من قبيل ما لا حكم فيه.

قلت : مبنى الإيراد المذكور على حمل الحكم الّذى كان قبل الأمر على ظاهر إطلاقهم ليشمل الحكم الثابت له قبل ذلك بالدليل الخاصّ أيضا ، وعلى هذا فالحكم بالرجوع إليه واضح الفساد ، إذ لا معيد إلى الحكم الخاصّ بعد ارتفاعه بالأمر الدالّ على الوجوب. ولا- يبعد أن يريد به رجوعه إلى الحكم الّذى لو لا الأمر ، فالمراد بالحكم الثابت له قبل الأمر هو الحكم الثابت بمقتضى الأصل عقليًا كان كالإباحه والحظر العقليين ، أو شرعيًا كأصالة البراءه والإباحه الثابتين بالشرع أو قاعده الشرعيه الثابته فى الشريعه ، كما إذا نسخ وجوب قتل فاعل بعض الكبائر فإنّه يرجع إلى قاعده تحريم قتل المسلم الثابته بحكم الشرع بل العقل أيضا ، وما إذا نسخ وجوب الصدقه عند النجوى فإنّه يرجع إلى الاستحباب الثابت شرعا بل وعقلا لمطلق الصدقه ، وما إذا نسخ وجوب صوم يوم معيّن فإنّه يرجع إلى قاعده الاستحباب الثابت لمطلق الصوم إلى غير ذلك.

وحيئنذ فما ذكره المدقّق المحشّى فى رفع المتقدّم من تفسيره الحكم الّذى كان قبل الأمر بالحكم الأصليّ الّذى يحكم به العقل من الإباحه أو الحظر الأصليّين دون الحكم الشرعى الّذى كان مرتفعا بالأمر المنسوخ ليس على ما ينبغي ، إذ قد عرفت أنّه لا مانع من الرجوع إليه إذا كان ذلك الحكم أصلا شرعيًا وقد خرج عنه من جهه الأمر فإذا نسخ ذلك رجع الأمر إلى الأصل المفروض هذا.

والمذاهب بالنظر إلى ظاهر الحال خمسة :

أحدها : القول ببقاء الجواز وهو يرجع إلى وجوه بل أقوال ثلاثة : بقاء الجواز بالمعنى الأعم من الأحكام الأربعة ، أو الدائر بين الثلاثة حسب ما مرّ ، أو الأخصّ وبقاء الاستحباب.

ثانيها : الرجوع إلى الحكم الثابت قبل الأمر.

ثالثها : الخلو عن الحكم.

رابعها : الرجوع إلى الحكم الثابت قبل الأمر من الإباحه أو الحظر العقليين.

خامسها : ما اخترناه ويمكن إرجاع الأقوال الثلاثة المذكوره إلى الخامس. وكيف كان فيدلّ على المختار أنّ الوجوب معنى بسيط في الخارج وقد دلّ عليه الأمر فإذا فرض رفعه بالنسخ ارتفع بالمرّه ، إذ ليس مركّبا من أشياء ليقال بإمكان ارتفاع المركّب برفع بعض أجزائه حسب ما ذكره المصنّف في الاستدلال الآتي وتوهمه القائل ببقاء الجواز فيما سيقرّره من الاحتجاج على مذهبه.

نعم إنّما يثبت له أجزاء تحليلية عقلية من الإذن في الفعل والمنع من الترك وغيرها إن ثبت كونها امورا ذاتية له ، ومن البين أنّ ذلك لا يوجب تركّبا بحسب الخارج بأن يكون هناك موجودات متعدّده منضمّه ليصحّ القول برفع بعضها دون بعض. فالاشتباه في المقام إنّما وقع من جهه الخلط بين التركيب العقلي والخارجي ، بل قد مرّ التأمل في كون المنع من الترك من أجزائه العقلية أيضا حتّى قيل بكونه من لوازمه البيّنه بالمعنى الأعم. وإذا ثبت زوال الحكم المذكور من جهه النسخ بالمرّه فلا بدّ فيه من الرجوع إلى الاصول والقواعد الشرعيّه أو العقلية حسب ما قرّناه.

**قوله : (إنّ الأمر إنّما يدلّ على الجواز بالمعنى الأعم).**

لا يخفى أنّ مدلول الأمر هو مفهوم الوجوب دون مفهوم الجواز غايه الأمر أنّه يصحّ أن ينتزع العقل منه مفهوم الجواز ، ومجرّد ذلك لا يقضى بكون الجواز مدلولاً لفظياً له ، ولو سلّم كونه مدلولاً لفظياً له في الجملة فالقدر الذي يكون مدلولاً له هو الجواز

المتّحد مع الوجوب المرتفع بارتفاعه ، وذلك لا يستلزم كون الجواز مع قطع النظر عن اتّحاده بالوجوب مدلولاً له حتّى يكون الجواز المطلق - أعنى مفهوم الجواز فى نفسه - مدلولاً للأمر، فيعمّ الجواز المتّحد بالوجوب وبغيره من الأحكام المضادّة له ، فيكون الدلالة عليه باقيه بعد ارتفاع الوجوب ، فيتوقّف بقاؤه حينئذ على ضمّ أحد القيود لتقومه بها حسب ما توهموه فى المقام. ولو سلّم كون الجواز المطلق مدلولاً له بعد ارتفاع الوجوب فلا- مانع من القول بدلالته عليه من دون ثبوت انضمام شىء من القيود إليه ألا- ترى أنّه يصحّ التصريح بالإذن فى الفعل على سبيل الإطلاق الشامل للأحكام الأربعة من دون بيان شىء من الخصوصيّات المنضمّة إليه.

غايه الأمر أنّه لا بدّ من كون ذلك الإذن متحقّقاً بحسب الواقع فى ضمن أحد الوجوه الأربعة لتقومه بواحد منها. ومن البين حينئذ أنّ توقّف حصول الإذن على أحد القيود المذكوره بحسب الواقع لا يقضى بنفى الإذن المدلول عليه بالعباره مع عدم ثبوت شىء من تلك الخصوصيّات ، فدفع دلالته على الإذن من جهه انتفاء الدليل على الخصوصيّة ممّا لا وجه له أصلاً. وحينئذ فقولاه فادّعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول كما ترى ، إذ المدعى حينئذ دلالته على الإذن بنفسه لابقاء الإذن كذلك من دون انضمام شىء من الخصوصيّات إليه بحسب الواقع. هذا بناء على ظاهر عنوانه والمصرّح به فى كلام بعضهم من كون الكلام فى الدلاله اللفظيه.

نعم لو أراد بذلك رفع دلالته عليه من جهه الاستصحاب - نظراً إلى أنّه لمّا ثبت الجواز والمنع من الترك قبل النسخ من جهه دلاله الأمر عليهما كان قضيه الاستصحاب بقاء الجواز الثابت ، إذ غايه ما يقتضيه النسخ هو رفع الثانى دون الأوّل - كان له وجه ، إذ لا يعقل استصحاب بقاء الجواز بعد ارتفاع ما يقومّه.

ويمكن المناقشه فيه : بأنّه إن اريد من الحكم ببقائه بنفسه بقاؤه «بشرط لا» من دون انضمام شىء من الخصوصيّات إليه فالأمر كما ذكره ، إلّا أنّه ليس مقصود



القائل بالبقاء قطعاً ، ضروره عدم إمكان وجود المبهم فى الخارج فضلاً من بقاءه. وإن ارید الحكم ببقائه «لا بشرط شىء» فلا وجه إذن لعدم معقوليته.

وغايه ما يلزم من إبهامه واشتراكه بين الأحكام الأربعة عدم دخوله فى الوجود من دون انضمام واحد من تلك القيود إليه ، ضروره استحاله الحكم ببقائه من دون انضمام شىء منها إليه بحسب الواقع لا مطلقاً.

فغايه الأمر أن يكون استصحابه مستتبعا لثبوت إحدى تلك الخصوصيات للإذن المفروض ، لعدم إمكان خروجه واقعا عن أحد تلك الأقسام.

والقول بأن وجود تلك الخصوصيات أيضا مخالف للأصل فيعارض أصاله بقاء الإذن مدفوع بأن بقاء الإذن مستتب لواحده منها قطعاً ، ضروره أنه لا بدّ من كون الإذن بحسب الواقع على نحو مخصوص فهو من لوازم بقاء الإذن ، ومن البين أنّ وجود لوازم الشىء وتوابعه وضروريّاته لو كانت مخالفه للأصل لم يمنع من إجراء الاستصحاب فى المتبوع ولم يعارضه ، وإلّا لم يجر الاستصحاب فى كثير من المقامات المسلّمه عندهم. ألا ترى أنه لا كلام عندهم فى جواز استصحاب الحياه مع توقّفه على امور كثيره وجوديّة من الأكل والشرب وغيرهما ، فإنّها وإن كانت مخالفه للأصل فى نفسها إلّا أنّها لمّا كانت من توابع بقاء الحياه عاده لم يمنع من جريان الاستصحاب فيها.

### **قوله : (وانضمام الإذن فى الترك إليه ... الخ).**

محضّيه أنّ الفصل الّذى ينضمّ إلى الجنس المذكور حاصل فى المقام ، فإنّ الإذن فى الترك لازم لرفع المنع من الترك فيكون الإذن فى الفعل قابلا للاستصحاب ، إذ ليس إذن باقيا بنفسه بل بالفصل المفروض ، فإذا ثبت الفصل المذكور بما ذكرناه ثبت بقاء الإذن حينئذ بالاستصحاب وتمّ المدعى.

وأجاب عن ذلك بقوله : (موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك ... الخ).

ويمكن تقرير ذلك بوجهين :

أحدهما : أنّ مفاد رفع المنع من الترك هو الإذن فى الترك دون رفع أصل

الوجوب فإن كان النسخ متعلقًا بخصوص المنع من الترك صح ما ذكر دون ما إذا تعلق بالمجموع.

ثانيهما : أنّ انضمام الإذن في الترك إلى الإذن في الفعل موقوف على كون النسخ متعلقًا بخصوص المنع من الترك ، إذ لو تعلق بالمجموع لم يعقل انضمامه إليه.

ويرد على الأول : أنّ المنع من الترك مرتفع عند نسخ الوجوب قطعًا فإما أن يكون هو المرتفع خاصه أو يكون المرتفع هو وغيره ، ومن البين أنّ رفع المنع من الترك في معنى الإذن فيه في صورتين ، فلا فرق إذن بين الوجهين إلّا أن يقال : إنّ هناك فرق بين تعلق الرفع بنفس المنع من الترك - سواء لوحظ وحده أو مع غيره - وتعلقه بمفهوم الوجوب ، فإنّ رفع الوجوب لا يستلزم الإذن في الترك إذ قد يكون مسكوتًا عنه أو خاليًا عن الحكم.

ويضعفه : أنّه إمّا أن يقال بكون استلزام رفع المنع من الترك للإذن فيه عقليًا بأن يكون مفاد الإذن في الترك بعد المنع منه مساوقًا لرفع المنع من تركه وحينئذ فلا ريب في حصول ذلك عند رفع الوجوب أيضًا ، أو يقال بكونه لازمًا عرفيًا له حيث إنّ مفاد رفع المنع من الترك عرفًا هو الإذن فيه ، وإن كان الإذن في الترك غير لازم لرفع المنع منه عقلاً وحينئذ فلا ريب أيضًا في كون المفهوم العرفي من قوله لا يجب عليك هذا الفعل كونه مأذونًا في تركه فلا وجه للفرق بين الوجهين.

وعلى الثاني : بأنّه إمّا كان قضيه الأصل بقاء الإذن كان النسخ متعلقًا بخصوص المنع من الترك ، وحينئذ فيضمّ [الإذن في الترك إلى] (١) الإذن في الفعل على انضمام الفصل - أعنى الإذن في الترك - إليه مانعًا من جريان الاستصحاب نظرًا إلى عدم العلم بحصول ما يتوقّف عليه ، فإنّه إمّا أن يراد بعدم العلم بحصول ما يتوقّف عليه عدم العلم بحصوله في نفسه أو عدم العلم بحصول انضمامه إليه (٢) ،

---

(١) لم يرد في ق ١.

(٢) العبارة من قوله : وحينئذ إلى هنا مشوّشه غير واضحة المعنى ، فلاحظ.

أمّا الأوّل فقد عرفت وهنه ، وأمّا الثاني فلأن مجرّد الاستصحاب قاض بحصوله ، فإنّه إذا كان الإذن فى الترك حاصلًا وكان الإذن فى الفعل مستصحبًا حصل انضمام أحدهما إلى الآخر ، ولا يعارض الاستصحاب المذكور أصله عدم الانضمام ، فإنّ الانضمام أمر اعتبارى من توابع الاستصحاب المذكور وضروريّاته ، وقد عرفت أنّ أصله عدم التابع لا يعارض استصحاب المتبوع.

والحاصل : أنّه يتوقّف استصحاب الجنس على حصول ما ينضمّ إليه من أحد الفصول ، فإذا حصل ذلك الفصل حصل الانضمام من استصحابه.

ثمّ إنّّه قد بقى فى كلامه امور :

أحدها : أنّه إن أراد بالإذن فى الترك الإذن المساوى للإذن فى الفعل لم يتّجه جعله لازماً لرفع الوجوب ، فإنّ اللازم له هو الإذن الأعمّ. وإن أراد به المعنى الأعمّ لم يتّجه عدّه فصلاً للإذن فى الفعل ، ضروره كونه معنى إبهامياً مشتركاً بين الأحكام الأربعة كالإذن فى الفعل ، ومع انضمام أحدهما إلى الآخر إنّما يقلّ الاشتراك ، لدورانه حينئذ بين أحكام ثلاثه ، فكيف يعقل حينئذ تحضّله به وخروجه عن الإبهام.

ثانيها : أنّ المستفاد من كلامه أنّه لو تعلّق النسخ بالمنع من الترك صحّ ما ذكر من الاستدلال فيحكم حينئذ ببقاء الجواز ، إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام وقد عرفت وهنه ، فإنّ الوجوب معنى بسيط بحسب الخارج فبعد ارتفاع المنع من الترك يرتفع الوجوب من أصله سواء جعلناه فصلاً له أو لازماً.

ثالثها : أنّ إخراج الصورة المذكوره عن محلّ الكلام - كما يفيد صريح قوله : إذ النزاع فى النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه - غير متّجه حسب ما مرّت الإشارة إليه.

**قوله : (والمقتضى للمركّب مقتضى لأجزائه).**

لا يخفى أنّ المقتضى للمركّب إنّما يكون مقتضياً لأجزائه من حيث اقتضائه للمركّب ، فإذا فرض ارتفاع المركّب ارتفع اقتضاؤه لأجزائه ، إذ لا اقتضاء بالنسبه

إليها استقلالاً وإنما هي مقتضاه باقتضائه للكُلِّ ، ومع الغُضِّ عن ذلك فالمراد بكون الأمر مقتضياً للجواز اقتضاؤه إياه ابتداءً أو استدامه فإن أريد الأوّل فمسلّم ولا يفيد المدعى ، وإن أريد الثاني فممنوع وكونه مقتضياً للجواز حال اقتضائه الوجوب لا يقضى بحصول الاقتضاء مع ارتفاع الوجوب ، وإمكان رفع المركّب بارتفاع أحد جزئيه وارتفاعهما معا ، فإنه إذا جاز الوجهان ولم يعلم خصوص أحدهما لم يكن في اللفظ اقتضاء ودلاله على خصوص أحد الوجهين ، فيكون ذلك نظير العامّ المخصّص بالمجمل فكما لا يحكم هناك بإخراج الأقلّ وإدراج غيره تحت العامّ بل يتوقّف في الحكم إلى أن يجيء البيان فكذا في المقام ، فليس إذن في الأمر اقتضاء لبقاء الجواز إلّا أن يقال : إنّ المقصود أنّ ثبوت الجواز في ضمن ثبوت الوجوب قاض ببقائه من جهة الاستصحاب فليس المقصود الاستناد إلى الدلالة اللفظية وكون اللفظ مقتضياً لبقاء الجواز بل المقضى له هو الاستصحاب بعد دلاله اللفظ على حصوله. وحينئذ يرد عليه ما مرّت الإشارة إليه.

### قوله : (لأنّ الفصل علّه لوجود الحصّه التي ... الخ).

كان مرادهم بعلّيه الفصل للجنس أنّ وجود الجنس مستند إلى وجود الفصل بأن يكون المتأصل بحسب الوجود في الخارج هو الفصل ويكون الجنس موجوداً بوجود الفصل تبعاً له لاتّحاده به ، فهناك وجود واحد ينسب أصله إلى الفصل وتبعاً إلى الجنس وهما متّحدان بحسب الوجود.

نعم يتصوّر العلّيه الحقيقيه في الأنواع المركّبه بين ما يحاذى الفصل والجنس فإنّهما متغيّران بحسب الوجود.

وقد يقال : إنّ المراد من علّيه الفصل للجنس أنّه علّه لصفات الجنس في الذهن كالتعيين وزوال الإبهام ، فهو علّه له من حيث إنّّه موصوف بتلك الصفات ، وإلّا فليس علّه له في العقل ، وإلّا لزم أن لا يعقل الجنس بدون الفصل ولا في الخارج ، وإلّا تغيّرا في الوجود وامتنع الحمل.

وأنت خير بما فيه كيف ولو أريد ذلك لم ينفع المستدلّ في شيء ، إذ لا ربط

لذلك بانتفاء الجنس في الخارج من جهة انتفاء الفصل حسب ما ادّعه المستدلّ.

**قوله : (فقال إنهما معلولان لعلّه واحده).**

لا- يخفى أنّ القول المذكور أيضا كاف في ثبوت ما يريده المستدلّ فإنّهما إذا كانا معلولين لعلّه واحده كان زوال أحدهما كاشفا عن زوال علته القاضى بزوال المعلول الآخر ، فالتمسك في دفع الاستدلال بقيام هذا الاحتمال ممّا لا وجه له .

ويدفعه : أنّه ليس المقصود من إبداء الاحتمال المذكور إلّا دفع الحكم بكون الفصل علّه للجنس وبيان كون ذلك من المسائل الخلافية ، والمقصود من ذلك عدم وضوح الحال في المسألة لا حصر الوجه فيه في القولين المذكورين حتى يقال بكون كلّ منهما كافيا في إثبات المقصود.

**قوله : (ولا نسلم أنّ ارتفاعه مطلقا ... الخ).**

ما ذكره ظاهر بالنسبة إلى بعض العلل الناقصة كالشرائط ، وأمّا العله المقومه لوجود المعلول فلا يعقل ذلك فيه سيّما في المقام لما عرفت أنّه لا- تغاير بحسب الخارج بين الجنس والفصل وإنّهما متّحدان في الوجود متغايران في لحاظ العقل وتحليله وحيثنذ يقال إنّ الموجود بالذات هو الفصل ، والجنس إنّما يوجد تبعا له من جهة الاتّحاديّة به ، فكيف يعقل حيثنذ بقاء وجود الجنس بذلك الوجود بعد انتفاء الفصل المفروض ، غايه الأمر إمكان حصوله حصّه اخرى منه بوجود فصل آخر.

قوله : (مقتضى لثبوت الإذن فيه) قد عرفت أنّه إن أراد اقتضائه للإذن في الفعل على الوجه الشامل للإباحه وغيرها ممّا عدا الحرمة فمسلم وليس فصلا ، وإن أراد اقتضائه للإذن في الفعل على الوجه الذي يساوى الترك فممنوع.

قوله : (ظهر أنّه ليس المدعى ... الخ) هذا صريح في كون المراد بقولهم بقى الجواز في عنوان المسألة هو الجواز بالمعنى الأخصّ.

وقد عرفت أنّ إسناد البقاء إليه غير متّجه وما يذكره من التوجيه لا يصحّ ذلك.

والحاصل : أنّ إرادته المعنى المذكور بعيد عن التعبير المذكور جدّا. ثمّ إنّك

قد عرفت أنّ ما يفيد بقاء الجواز بالمعنى الجنسى على فرض صحّته إنّما هو الاستصحاب دون الأمر ، فإنّه بعد تعلق النسخ به ودورانه بين الوجهين لا يبقى هناك دلالة لفظيّة على بقاء الجنس حتّى يصحّ القول بثبوتّه بالأمر.

وقد يوجّه ذلك بأنّ المراد استناد ثبوت الجواز إلى الأمر فى الجملة ولو باستناد ثبوتّه الاولى إليه واستناد بقاءه حينئذ إلى الاستصحاب.

### قوله : (فإن قيل رفع المركّب ... الخ).

يمكن تقرير الإيراد المذكور بوجهين :

أحدهما : أن يكون معارضه وإثباتا لانتفاء المقتضى فى المقام بأن يقال : إنّ نسخ الوجوب رفع له فى الخارج ، وكما يكون رفع المركّب برفع أحد جزئيه كذا يكون برفعهما معا ، فبعد ثبوت الرفع المذكور ودورانه بين الوجهين لا يبقى دلالة فى لفظ الأمر على بقاء الجواز ، فيرجع إلى ما قرّرناه من الإيراد عند تقرير الاحتجاج. فالمقصود من قوله : لم يعلم بقاء الجواز ، عدم دلالة اللفظ عليه المقتضى لبقائه فلا يعلم بقاؤه وقوله فى الجواب : أنّ الظاهر يقتضى البقاء ، يعنى بقاء الجواز لتحقق مقتضيه أوّلا أى الأمر الدالّ عليه قبل النسخ فيقتضى الاستصحاب ببقائه فمحصل الإيراد دفع الاقتضاء اللفظى ، ومحصل الجواب تسليم ذلك والتمسك بمجرّد استصحاب الجواز.

ثانيهما : أن يكون منعا لوجود المقتضى ، لدوران الأمر فيه بين وجهين يكون المقتضى موجودا على أحدهما منتفيا على الآخر ، فلا يعلم حينئذ بقاء الجواز بعد رفع الوجوب نظرا إلى عدم العلم بثبوت مقتضيه.

وتوضيحه أن يقال : إنّ الموانع الحاصلة قد تكون مانعه من تأثير المقتضى مع كونه مقتضيا فى حال المنع إلّا أنّها لا تؤثر لوجود المانع ، وقد تكون مانعه لأصل اقتضاء المقتضى حتّى إنّّه لا يكون مقتضيا أصلا بعد وجود المانع.

فالأوّل يمكن التمسك به فى رفعه عند الشكّ فى حصوله بأصالة عدم المانع بخلاف الثانى ، فإنّه مع احتمال وجود المانع المفروض لا علم بوجود المقتضى ،

إذ الشك في حصول المانع المفروض يرجع إلى الشك في حصول المقتضى ، والمفروض في المقام من هذا القبيل ، فإنه وإن كان رفع المركب هنا برفع جزئيه لم يبق هناك مقتضى الجواز ، وإذا رجع الحال إلى الشك في وجود المقتضى فلا يتم ما ذكر من الحكم بوجود المقتضى ، وحينئذ فمحصل الجواب أن لما كان المقتضى حاصلًا قبل طرؤ المانع المذكور فالأصل بقاؤه إلى أن يثبت خلافه ، وقضيته ذلك بقاء الجواز لبقاء مقتضيه.

لكن يرد عليه حينئذ أن مجرد بقاء استصحاب المقتضى غير مانع في المقام ، إذ لا أقل في مداليل الألفاظ من حصول الظن فلا يعول فيها على مجرد الأصل. ودعوى حصول الظن في المقام كما قد يومئ إليه قوله : إن الظاهر يقتضى البقاء ممنوعه بعد دوران الأمر في رفع المركب بين الوجهين المذكورين ، وكون أحدهما أقرب إلى الأصل لا يفيد الظن بإرادته كما هو الحال في تخصيص العام بالمجمل. وقد مرّ تفصيل الكلام فيه في محله.

ويمكن تقرير الجواب على الوجه الأول أيضا بأن يراد به إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى نفس الجواز وإن لم نقل بجريانه بالنسبة إلى نفس المقتضى ولم نحكم ببقائه بعد طرؤ النسخ، إلا أنه لما كان المقتضى موجودا قبل النسخ والجواز حاصلًا به كان الجواز مستصحبًا إلى أن يثبت خلافه وإن كان وجود المقتضى بعد النسخ مشكوكا فيه ، فإنه لا ينافى جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الجواز ، فعلى هذا يكون الضمير في قوله : والأصل في استمراره ، راجعا إلى الجواز أو ما بمعناه لا إلى المقتضى.

فظهر بما قررناه اندفاع ما أورد في المقام من عدم ارتباط الإيراد المذكور بشيء من مقدمات المستدل ولا يصح جعله معارضه بل هو منع للمدعى بعد الاستدلال عليه ، وكذا ما ذكر من الإيراد على الاستدلال بالوجه الثاني من الوجهين المتقدمين ، واحتمل أن يكون ذلك هو مراد المورد لكنه خلط في تقريره ، ألا ترى أنه قرّر الاستصحاب بالنسبة إلى نفس الجواز الظاهر في كون السؤال في بقاءه لبقاء مقتضيه.

وأنت بعد التأمل فيما ذكر تعرف ضعف جميع ذلك فلا حاجة إلى التطويل.

### قوله : (والجواب المنع من وجود المقتضى).

أورد عليه بأن ما ذكره سندا للمنع لا ربط له بنفى وجود المقتضى ، فإنّ عدم حصول المقتضى لا يدلّ على عدم وجود المقتضى لإمكان استناد انتفائه إلى وجود المانع.

ويدفعه : أنّ المقتضى للجواز حسب ما يؤول إليه كلام المستدلّ هو الاستصحاب وهو مدفوع بما سنبينه ، فيكون ما ذكره دفعا لثبوت المقتضى ، وحيث إنّ دفعه مبنى على عدم إمكان بقاء الإذن بنفسه بين ذلك بما قرّره ولو على القول بعدم عليه الفصل للجنس ، فالإيراد المذكور كأنه بالنظر إلى بادئ الرأي مع قطع النظر عن ملاحظه ما ذكره في الجواب ، وأمّا بعد التأمل فيه فلا مجال للإيراد المذكور أصلا كما لا يخفى ، وقوله في آخر كلامه : فإنّ انضمام القيد ممّا يتوقّف عليه وجود المقتضى ، صريح في ذلك.

### قوله : (لأنّ انحصار الأحكام فى الخمسه).

لا يخفى أنّه لا بدّ أن يكون للإذن فى الفعل مرتبه معينه بحسب الواقع من البلوغ إلى درجه المنع من الترك وعدمه ، وبلوغه فى الثانى إلى درجه رجحان الفعل وعدمه وبلوغ الترك فى الثانى إلى درجه الرجحان وعدمه ، ولا يعقل خلّوه عن إحدى المراتب المذكوره فبعد الحكم بتحقيق الإذن فى المقام يتبعه القول بحصول إحدى تلك المراتب له عمّا سوى المرتبه الاولى.

غايه الأمر أنّه لا بدّ من القول بحصول ما يوافق الأصل منها بعد تحقّق الإذن ، ولا يمكن أن يعارضه أصاله عدم الخصوصيه المذكوره ، فإنّ تلك الخصوصيه تابعه لبناء الإذن ، وقد عرفت أنّ أصاله عدم التابع لا يعارض أصاله بقاء المتبوع ، كما يعرف ذلك من تتبع موارد جريان الاستصحاب كما مرّت الإشارة إليه.

### قوله : (لكان معارضا بأصاله عدم القيد).

قد عرفت أنّ الإذن فى الترك حاصل على الوجهين فلا- وجه للقول بأصاله عدمه إلّا أن يقال : إنّه مع تعلق النسخ بالجميع لا يحصل هناك إذن فى الترك ، وهو كما ترى ، كما تقدّمت الإشارة إليه.



نعم قد يتخيل أنّ الانضمام أيضا على خلاف الأصل وهو إنّما يحصل بناء على بقاء الجواز فيكتفى به في معارضه الاستصحاب المذكور ، وكأنّه أشار إلى ذلك بقوله : فإنّ انضمام القيد ممّا يتوقّف عليه وجود المقتضى ، وفيه ما قد عرفت من أنّ الانضمام أمر اعتبارى تابع لبقاء الإذن فلا يمكن أن يعارض به أصاله بقائه هذا.

## مسائل تتعلّق بالأوامر

### إشارة

ولنختم الكلام فى الأوامر بذكر مسائل يتعلّق بها قد يتداول إيرادها فى جملة مباحثها ، ولم يتعرّض المصنّف لبيانها ونحن نفصّل الكلام فيها :

### أحدها : هل القضاء بالأمر الأوّل أو بأمر جديد؟

أنّه إذا تعلّق الأمر بموقّت فهل يفوت وجوب الفعل بفوات الوقت أو أنّه لا يسقط وجوب أصل الفعل لفوات وقته؟ فيجب الإتيان بعد الوقت أيضا إذا لم يأت به فى وقته ، فيكون وجوب القضاء بالأمر الجديد على الأوّل وبالأمر الأوّل على الثانى قولان. وهذه المسألة جزئية من قاعده كليته وهى أنّه إذا تعلّق الأمر بمقيّد ثمّ فأت المقيّد أو لم يتمكّن المكلف من الإتيان به كذلك فهل يجب الإتيان بالمطلق أو لا؟ سواء كان تقييده بزمان أو مكان أو آله أو كيفيه خارجه أو نحوها ، وهى قريبه المأخذ من المسألة المتقدّمة بل المناط فيها واحد فى الحقيقة كما أشرنا إليه ثمّه.

وهنا مسألة اخرى نظير المسألة المذكوره وهى أنّه إذا تعلّق الأمر بالكلّ فلم يتمكّن المكلف من الإتيان ببعض أجزائه فهل يسقط التكليف بالكلّ أو أنّه يجب الإتيان به على حسب ما يتمكّن من أجزائه إلّا أن يقوم دليل على السقوط؟

وأیضا إذا تعيّد ترك الإتيان ببعض أجزائه فهل الأصل حصول الامتثال على قدر ما يأتى به منها أو أنّه لا امتثال إلّا بأداء الكلّ؟ ونحن نفضّل البحث فى جميع الصور المذكوره إن شاء الله تعالى إلّا أنّنا نتكلّم أولا- فيما هو محلّ البحث فى المقام ثمّ نتبعه بالكلام عن سائر الأقسام.

فنقول : إذا صدر من الأمر توقيت الفعل بزمان مخصوص ، فإمّا أن يتعلّق الأمر بالفعل مقيّداً بالزمان المفروض ، أو يتعلّق بالفعل مطلقاً ثمّ يأمر بإتيانه في الوقت المعين ، وعلى التقديرين فإمّا أن يعلم أنّ المطلوب حصول المقيّد بما هو مقيّد ، أو يعلم كون كلّ من المطلق والخصوصيّة مطلوباً له ، أو لا يعلم شيء من الأمرين ، والحال في الأوّل والثاني ظاهر، وأمّا الثالث فهل الأصل إلحاقه بالصورة الأولى أو الثانية؟ اختلفوا فيه على قولين والمعروف بينهم هو الأوّل ، فقالوا يتوقّف وجوب القضاء على أمر جديد ، وقيل بعدم توقّفه بالمزمّره ووجوب القضاء بعد فوات الوقت من جهة الأمر الأوّل.

وبنى العضدي الخلاف في ذلك على أنّ المأمور به في قولنا : صم يوم الجمعة شيئاً في الخارج أو شيء واحد ، فالمطلق والخصوصيّة متعدّدان بحسب الوجود الخارجي في الأوّل ومتّحداً على الثاني وإن تعدّداً بحسب المفهوم الذهني ، وعبر عن كلّ منهما بلفظ وجعل ذلك مبنيّاً على الخلاف في كون الجنس والفصل متميّزين بحسب الوجود الخارجي في الأوّل ومتّحداً على الثاني وإن تعدّد بحسب المفهوم الذهني ، وعبر عن كلّ منهما بلفظ وجعل ذلك مبنيّاً على الخلاف في كون الجنس والفصل متميّزين بحسب الوجود الخارجي أو متّحدين ، ومقصوده أنّ اتّحاد المطلق والخصوصيّة بحسب الوجود مع تعلّق التكليف بالمقيّد قاض بانتفاء التكليف بالمطلق بعد فوات قيده قطعاً ، إذ المفروض انتفاء المأمور به بفوات ذلك قطعاً ، وتكليفه بحصّيه الأخرى من المطلق يتوقّف على أمر جديد فلا يعقل القول بوجوب المطلق حينئذ بالأمر الأوّل ، وأمّا إذا قيل بكونهما شيئين بحسب الوجود بعد تعلّق الوجوب بهما يتّجه القول ببقاء وجوب المطلق بعد فوات القيد استصحاباً لوجوبه الثابت حال وجود القيد من غير قيام دليل على ارتفاعه بارتفاعه.

وأورد عليه :

تاره : بأنّ كونهما شيئين في الخارج لا يقتضى كون القضاء بالفرض الأوّل ولا ينافي كونه بأمر جديد ، لاحتمال أن يكون غرض الأمر الإتيان بهما مجتمعاً فمع انتفاء أحدهما ينتفى الاجتماع.

ص: ٦٥٥

واخرى : بأنه لا- يفيد كونهما شيئاً واحداً في نفي كون القضاء بالأمر الأول لاحتمال كون المراد هو الإتيان بالمطلق لا بشرط الخصوصية وإنما ذكر المقيد لحصول المطلق في ضمنه من غير اعتبار الخصوصية الحاصلة معه فلا ينتفى المطلق بفوات القيد.

وأورد على الأول بما عرفت : من أن المأمور به إذا كان متعدداً في الخارج لم يكن مجرد زوال أحدهما قاضياً بزوال الآخر ، وقضيه الأصل حينئذ بقاؤه.

نعم لو علم إناطه أحدهما بالآخر في ثبوت الحكم ثبت ذلك إلماً أنه غير معلوم ، بخلاف ما إذا كانا متحدين في الخارج فإن ارتفاع أحدهما عين ارتفاع الآخر.

ويُدفعه : أن ذلك لو تم فإنما يتم إذا تعلّق الوجوب بكلّ من الأمرين وشكّ في ارتباط وجوب أحدهما بالآخر ، فإنه قد يقال حينئذ بأصاله عدم ربط الأمر بأحدهما للأمر بالآخر مع أنه مشكل أيضاً.

وأما إذا قيل بتعلّق الأمر بهما تبعاً من غير تعلّقه بخصوص شيءٍ منهما إلا بالتبع على نحو وجوب المقدمه على القول به فلا مجال لما ذكر ، فإنه مع الشكّ في تعلّق الأمر بالمجموع من حيث هو مجموع أو بخصوص كلّ منهما لا يعقل القول بكون الأصل تعلّقه بكلّ منهما ، ولا لاستصحاب بقاء وجوب أحدهما بعد انتفاء الآخر ، وحينئذ فالإيراد المذكور يتّجه جداً. لكن يرد على الثاني خروج الفرض المذكور عن محلّ النزاع فإنّ مورد البحث ما إذا كانت الخصوصية مطلوبة إذ المفروض توقيت الوجوب وكون الخارج عن الوقت قضاء فلا وجه لإبداء الاحتمال المذكور.

ويمكن توجيهه بفرض الخصوصية مطلوبة على الاستقلال من غير أن تكون مخصّصة لأصل الطلب فيرجع التكليف بالصيام في يوم الجمعة في المثال المذكور إلى أمرين مستقلين على ما هو الحال في التكليف بالحجّ في السنة الأولى والأمر بأداء الدين عند حلوله وما أشبه ذلك ، فإنّ الطلب في تلك المقامات وإن تعلّق بأمر

واحد في الخارج لا تعدد فيه بحسب الوجود إلا أنه بحسب المراد الواقعي ينحل إلى أمرين :

أحدهما : التكليف به من حيث حصول المطلق في ضمنه ، فيكون المطلوب بهذا الاعتبار مطلق الصيام من غير اعتبار خصوصيته في أصل المطلوبية.

والآخر : التكليف به مع اعتبار خصوصيته فيه بمعنى الأمر بالمبادره إليه ، فيكون الأمر قد جمع بين التكليفين في خطابه المذكور.

وفيه : أن الأمر المذكور خارج عن مدلول الخطاب وإنما يثبت بدليل من خارج ، وإلا فلا يعقل استفاده التكليفين المذكورين من الأمر الواحد المتعلق بالفعل الواحد ، لوضوح تنافي الاعتبارين المذكورين وتضادهما فيمتنع اجتماعهما فيه.

وقد يورد عليه أيضا : بأن الاحتمال المذكور إنما يتصور فيما ذكر من الجنس والفصل ، إذ لا تقوم للجنس بدون الفصل في الخارج دون ما نحن فيه من القيد والمقيد كالصوم ويوم الجمعة - مثلا - فإنهما شيان متميزان في الخارج لا يعقل اتحادهما ، لخروج الزمان عن ماهيته المأمور به وإنما قيد به لكونه ظرفا للفعل ومطلقه من ضروريات المأمور به ولا يعقل تعلق الطلب به.

وهو سهو ظاهر ، إذ ليس المراد من القيد في المقام نفس الزمان المخصوص وإنما هو الإيقاع المخصوص ولا شك في اتحاده مع المطلق بل هو أولى بالاتحاد من الجنس والفصل ، لأنهما ماهيتان مختلفتان بحسب الحقيقة.

فقد يتوهم لذلك تمايزهما في الخارج بخلاف المطلق والمقيد ، لاتحادهما بحسب الخارج والحقيقة وإنما يختلفان بحسب الاعتبار ، فلا يعقل التمايز بينهما في الخارج وإلا لزم القول بتركب البسائط الخارجيه والامور الاعتباريه من امور كثيره متميزه في الخارج وهو خلاف الضروره ، وبناء كلام الخصم على ذلك غير ظاهر بل الظاهر ابتناؤه على ما مر في المسأله السابقه من القول بجواز استصحاب الوجوب بعد نسخ الجواز.

فظهر أنّ تفرّيع المسأله على مسأله الجنس غير متّجه. على أنّه إمّا يقال بعليه الفصل للجنس أو بكونهما معلولين لعلّه واحده ، وعلى الوجهين فيمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر. وأمّا الحاصل بسائر الفصول فموجود آخر غير الأوّل ففرض تمايزهما فى الخارج لا يفيد المقصود ، لأنّه لا يقتضى جواز الانفكاك ، فكان الأولى إذن بناؤها على جواز الانفكاك وعدمه لا على مجرد التمايز ، لكنّه أيضا غير واضح ، إذ الكلام هنا فى المطلوبيه ولا إشكال فى جواز الانفكاك فيها.

ثمّ القول بتمايز الجنس والفصل بحسب الخارج واضح الفساد كما تقرّر فى محلّه ، وإلّا لامتنع حمل أحدهما على الموجود الخارجى ، لوضوح أنّ المركّب من الداخلى والخارج خارج عن الشىء لا يصحّ حمله عليه ، ثمّ لو فرضنا صحّه ذلك بحسب التدقيق العقلى وقلنا بجواز انفكاك أحدهما عن الآخر أيضا كذلك فلا شكّ فى خروجه عن المفهوم العرفى ، إذ لا يكاد يفهم من المقيّد الخارجى إلّا أمر واحد لا تركب فيه بحسب العرف.

ومن البين أنّ المدار فى مداليل الخطابات على فهم العرف ، لتوجّهها إلى عامّه الناس ومنهم أهل البوادر والقرى وأمثالهم ، وقد لا يكون التكليف مستفادا من الألفاظ وإنّما يستفاد من إجماع أو نحوه ممّا لا يكون له ظاهر يعوّل عليه ، وإنّما يدور الأمر إذن مدار القدر المتيقّن ، وعلى الوجهين فالقدر المعلوم تعلّق الطلب بالخصوصيه سواء قلنا بتمايزها عن المطلق أو لم نقل ، فيرجع فى غيره إلى أصل البراءه.

والحاصل أنّ الاحتمال الأوّل فى المقام واضح الفساد ، وعلى فرضه فاستصحاب الأمر المتعلّق بالمطلق أيضا بين البطلان.

وأورد عليه أيضا بأنّ الجنس لا يتقوم فى الخارج إلّا بالفصل سواء قلنا بتمايزهما فيه أو لا ، فيتوقّف بقاء الجنس عند زوال فصله على وجود فصل آخر ، فكما أنّ الأصل بقاء الجنس كذا الأصل عدم قيام فصل آخر مقام الأوّل.

ويدفعه : أنّ استصحاب الأمر المتعلّق بالمطلق على فرض صحّته لا يتوقّف على إثبات اللوازم الغير المقصوده وإن كانت مخالفه للأصل.

ألا ترى أنه قد يستصحب حياه الغائب مع مخالفه أكثر لوازمها للاصول ، على أنه ليس الغرض إثبات وجود المطلق فى الخارج ليستلزم وجود فصل آخر وإنما الغرض بقاؤه على المطلوبيه ، ومن البين أن خصوصيه الفصل الآخر لا مدخلية لها فى المطلوبيه ، فلا يتوقف على إثبات الخصوصيه وإن توقف عليها فى الوجود الخارجى.

وقد يوجه تفریح المسأله على الوجهين المذكورين بقاعده ما لا يدرك كله لا يترك كله ، فإن قلنا بتمايز المطلق والمقيّد فى الخارج أمكن إرجاعه إليها والتمسك فى وجوب المطلق بعد تعدّد القيد بتلك القاعده وإلا فلا.

وفيه : أن رجوعه إلى ذلك بالتحليل العقلى على فرضه لا يجدى شيئا ، بل المدار على الفهم العرفى كما عرفت ، وسيأتى التنبيه على مدلوله إن شاء الله تعالى.

هذا كله فيما إذا تعلق الأمر بنفس المقيّد بالوقت. أمّا إذا تعلق بالفعل ثم أمر بإتيانه فى الوقت المخصوص فإن دلّ الثانى ولو بضميمه القرائن على تقييد الأوّل رجوع إلى الأوّل ، وإلا خرج عن محلّ المسأله ، فيلزم التمسك بالإطلاق حتى يثبت التقييد فيدلّ مع عدم ثبوته على تعدّد الطلب والمطلوب سواء اقترن الخطابان أو افترقا.

ولا يخفى أن أكثر المطلقات المجامعه مع الخطابات المقيده ببعض الخصوصيات من قبيل الأوّل ، وحينئذ فقد يحمل المشكوك فيه على الأعمّ الأغلب فيحمل المطلق على المقيّد ، إلا مع قيام القرينه الدالّه على تعدّد الطلب والمطلوب.

ولا فرق فيما ذكر بين التقييد بالوقت وغيره من القيود - إلا أن الكلام هنا إنما وقع فى الأوّل - ولا بين الإيجاب والندب.

وربما يقال بجريان مثله فى النهى أيضا سواء ورد على وجه التحريم أو الكراهه ، بل وغيره من الخطابات المشتمله على تعليق بعض الأحكام على الوقت أو غيره ، كتعليق الخيار وحقّ الشفعه وغيرهما على الزمان المخصوص أو الحاله

الخاصه أو غيرهما ، كما فى خيار المجلس والحيوان والشرط وغيرها ، إذ لو صحّ استصحاب حكم المطلق بعد زوال الخصوصيه بناء على تميّزه عنها لجرى فى الجميع على حدّ سواء.

وحيث إنّهُ فى تلك الموارد واضح الضعف كان شاهدا على ضعف المبني المذكور.

ولا فرق أيضا بين كون الدالّ على الطلب لفظا أو غيره ، ولا فى اللفظ بين صيغه الأمر وغيره ، ولا فى الزمان بين الوقت المحدود وغيره كزمان الفور مثلا- سواء قلنا بدلاله الأمر بنفسه على الفور أو ثبت التقييد به فى نفس الخطاب ، إلّا أنّهم ذكروا فى الأوّل كلاما تقدّم التنبيه عليه فى مسأله الفور والتراخي ، فالوجه خروجه عن محلّ الكلام فى المقام. فمحلّ المسأله أنّ الطلب المتعلّق بالفعل المقيّد بزمان مخصوص هل يدلّ على ثبوته فيما بعده على تقدير الإخلال به أو بشيء من شرائطه والامور المعتمده فيه عمدا أو سهوا وخطأ أو لغير ذلك من المعاذير فيكون القضاء ثابتا بنفس الأمر ولو بضميمه الاستصحاب ، أو لا يدلّ على ذلك حتّى يقوم عليه دليل آخر مع القطع بعدم دلالتة على نفيه فحكمه حينئذ مسكوت عنه حتّى يقوم شاهد آخر على النفي أو الإثبات؟ فالمعروف بينهم هو الثانى ، بل لا نعرف فيه مخالفا من أصحابنا.

وعزى القول به إلى المحقّقين من المعتزله والأشاعره ، وعن جماعه من العامه اختيار الأوّل وحكاه الآمدى عن الحنابله وكثير من الفقهاء. وحكى عن أبى زيد الديوسى أنّه قال بوجود القضاء بقياس الشرع.

ويظهر من بعض أصحابنا القول بثبوته بالغلبه ، ومرجعهما إلى الثانى ، لتوافقهما على عدم دلالة الأمر بنفسه ، ويدلّ عليه وجوه :

منها : الأصل فإنّ ذلك أمر زائد على القدر المعلوم من مدلول اللفظ فالأصل عدمه ، إذ الكلام إنّما هو فى إثبات الدلاله ونفيها ، إذ لا مجال لتوهم الدلاله على نفي القضاء كما عرفت.

وأیضا فالأصل البراءه من التكليف بالقضاء حتّى يثبت.

ومنها : ظهور انتفاء الدلالات الثلاث ، إذ كما أنّ مدلول الصيغه قسم خاصّ من الطلب بسيط لا يبقى مطلقه بعد زوال خصوصيّته على ما تقدّم بيانه في المسأله السابقيه كذلك متعلّقها المقيد بالوقت المخصوص أمر واحد ينتفى بانتفاء قيده.

ويشهد به أنّه لو صرّح الأمر بعد ذلك بنفى القضاء لم يكن ناسخاً أو مناقضاً لكلامه الأوّل ، بل ولا منافياً لظاهره ، كما هو معلوم من اللغه والعرف ، وأنّ من أخبر بوجوب الجمعه والعيدين في أوقاتها مع انتفاء القضاء فيها لم يكن كاذباً بالضروره.

فإن قلت : إنّ الخصم قد لا يدعى دلالة الأمر بنفسه على إيجاب القضاء بل يقول باستصحاب وجوب المقيد بعد زوال قيده ، فالدالّ على القضاء حينئذ هو الاستصحاب دون الأمر.

قلت : إنّ الاستصحاب في ذلك يتوقّف على إثبات دلالة الأمر على الإيجاب المطلق، لأنّ وجوب المقيد لا يقبل البقاء بعد زوال قيده ، ونحن نمنع دلالة الأمر عليه بعين ما ذكر في عدم دلالاته على إيجاب القضاء.

ومنها : أنّ التقييد بالوقت كسائر القيود الواقعه في الخطابات التكليفية والوضعيه ، من مكان أو حال أو تميز أو إضافه أو فصل أو خاصه أو غيرها ، ولم يعهد من أحد من العقلاء توهم بقاء مطلقاتها بعد زوال قيودها وخصوصيّاتها بنفس تلك الخطابات أو بضمّ قاعده الاستصحاب إليها ، وليس للوقت المضروب للعباده خصوصيّة يمتاز بها عن غيرها في ذلك ، فيكون الحال فيه أيضا كذلك ، بل الحال فيما بعد الوقت وقبله في ذلك سيان ، لتساويهما في وقوع الفعل خارج الوقت. وليس الغرض من القبل الزمان السابق على الخطاب ، بل ما بين الخطاب ودخول الوقت ، فلو دلّ على حكم المطلق كان شموله لما بعد الوقت كشموله لما قبله ، إلّا أن يفرّق بين الحالين في جريان الاستصحاب أو في صحّه الفعل وفساده إذا كان عباده نظرا إلى اقتضاء الأمر بإيقاعه في الوقت للنهي عن تقديمه بخلاف التأخير ، لسقوط التكليف به بفوات الوقت وذلك أمر آخر. وقد يرتفع الاثم بضرب من الأعدار الشرعيه فيلزم القول بصحّه تقديمه حينئذ فضلا عن غير العباده ولم



يقبل به أحد ، للقطع بتوقف شرعيه التقديم على قيام دليل آخر عليه كما فى صلاه الليل وغسل الجمعة والزكاه وغيرها.

ومنها : أنّ الواجبات الشرعيه منها ما يثبت فيه القضاء كالصلاه والصيام ، ومنها ما لا قضاء له كالجمعه والعيدين والجهاد ونحوها ، فيكون مدلول الأمر قدرا مشتركا بين القسمين ، ومن البين أنّ الأعمّ لا دلالة له على الأخصّ.

ودعوى استناد نفي القضاء فى القسم الثانى إلى دليل من خارج ليس بأولى من العكس فتأمل.

ومنها : أنّه لو دلّ على طلب الفعل فى خارج الوقت أيضا لكان مندرجا فى ماهيته المأمور به كاندراج فعله فى الوقت ، فيكون الأمر الواحد شاملا- لهما معا فيلزم أن يكون الإتيان به فى خارج الوقت أداء أيضا ، وهو مع مخالفته للضروره خروج عن محلّ المسأله ، إذ الكلام إنّما هو فى تبعيه القضاء للأداء.

فإن قلت : لا كلام فى وجوب مراعاة الوقت فيكون عاصيا بمخالفته على كلا القولين.

قلت : مجرد ذلك لا يكفى فى صدق القضاء على وقوعه فى خارج الوقت ، إذ غاية الأمر أن يكون الحال فى الواجبات الموقته على ما يدّعيه الخصم على نحو الحال فى الحجّ إذا عصى بتأخيره عن السنه الاولى ، والدين إذا أخره عن وقت الحلول ، وإزاله النجاسه عن المحترمات إذا أخرها ، والقضاء على القول بالمضايقه عند تأخيره عن وقت الإمكان إلى غير ذلك. ولا شكّ أنّ شيئا من ذلك لا- يسمّى قضاء ، وذلك أنّ وجوب المبادرة إليها ثابت بطلب آخر من غير أن يكون مأخوذا فى أصل وجوبها ، فإذا كان الحال فى المقام كذلك كان حكمها أيضا على ما ذكر ومن البين خلافه.

فإن قلت : قد لا- يدّعى الخصم شمول الخطاب بنفسه للقضاء ليلزم رجوعه إلى الأداء بل يستصحب حكم المطلق الثابت فى ضمن المقيّد فيما بعد الوقت.

قلت : إن كان القيد المفروض مأخوذا فى وجوب المطلق لم يجز استصحابه لزوال موضوعه ، وإلّا كان الحال فيه على نحو الأمثله المذكوره. ولذا استدللّ

الخصم ببعض تلك الأمثلة مدّعيًا مساواه المقام معها فلا يخرج عن موضوع الأداء ، كيف والاستصحاب إنّما يقتضى الحكم ببقاء ما كان ، على ما كان فكيف يقضى بانتقال الحكم من الأداء إلى القضاء.

ومنها : أنّه لو تمّ ذلك لزم تساوى الفعلين لاندراجهما فى مدلول الأمر وتساوى نسبه الأمر إليهما ، فيلزم القول بتخير المكلف بينهما وهو بين البطلان.

وأورد عليه : بأنّ للخصم أن يقول بأنّى أدعى أنّه أمر بالصلاه وبإيقاعها فى يوم الخميس فلمّا فات إيقاعها فيه - العدى به كمال المأمور به - بقى الوجوب مع نقص فيه.

وفيه : أنّه على ذلك يكون المطلوب بالأمر شيئين أحدهما : مطلق الصلاه سواء وقعت فى الوقت أو فى خارجه أو الصلاه فى الجملة لكى يستصحب حكمها فيما بعد الوقت ، والآخر : إيقاعها فى يوم الخميس ، فهو بالاعتبار الأوّل لا ترتيب فيه ، فىكون بهذا الاعتبار مفيدا لتخير المكلف بينهما ، وإنّما وجب الترتيب بالاعتبار الثانى وليس الكلام فيه ، وذلك أنّ الحكم الثانى إذا اعتبر قيدا فى الأوّل امتنع شمول الأوّل لما بعد الوقت ، بل واستصحابه أيضا كما عرفت.

ومنها : أنّه إذا علّق الفعل بوقت معيّن فلا بدّ أن يكون ذلك لحكمه ترجع إلى المكلف ، إذ هى الأصل فى شرع الأحكام ظهرت أو لم تظهر. وتلك الحكمه إمّا أن تكون حاصله من الفعل فى غير ذلك الوقت أو غير حاصله ، والأوّل غير جائز ، لأنّها حينئذ إمّا أن تكون مثلا لها أو أزيد ، والثانى باطل ، وإلّا كان الحثّ على إيجاد الفعل بعد فوات وقته أولى من إيجادها فى الوقت وهو محال ، وإن كانت مثلا- لم يكن تخصيص أحد الوقتين بالذكر أولى من الآخر. ولأنّ الفعل فى الوقت أداء وقد ورد «أنّه لم يتقرّب المتقرّبون إلّى بمثل أداء ما افترضت عليهم» (١). ولأنّ الأصل عدمه. فإذا لم تكن حاصله فى الوقت الثانى حسب حصولها فى الأوّل ،

---

(١) وسائل الشيعه : ج ١ ب ٢٣ من أبواب مقدّمات العباده ص ٧٨ ح ١٧ ، وفيه هكذا «ما يتقرّب إلى عبدى بمثل أداء ما افترضت عليه».

فلا يلزم من اقتضاء الأمر للفعل فى الوقت أن يكون مقتضيا له فيما بعده ، وكان هذا كما لو أمر الطبيب بشرب الدواء فى وقت فإنه لا يكون متناولا لغير ذلك الوقت.

وكذلك إذا علق الفعل بشرط معين كاستقبال جهه معينه أو بمكان معين كالأمر بالوقوف بعرفه فإنه لا يكون متناولا لغيره.

كذا ذكره الآمدى ، وهو تطويل من غير طائل ، إذ لا شك فى اختصاص بعض المصالح بمراعاة الوقت ، إنما الكلام فى كون تلك المصلحه قاضيه بالأمر بها مستقلا أو مقتضيه للتقييد المطلوب بها مطلقا ، وليس فيما ذكر دلالة على أحد الأمرين ، على أن هناك قسما ثالثا وهو أن يكون الحكمه حاصله فى الوقت الثانى على وجه يكون أنقص من الأوّل ، فيكون الزيادة قاضيه باختصاص الوقت الأوّل بالطلب المخصوص ، والقدر المشترك قاضيا بإطلاق الطلب.

ومنها : أن ما دلّ على وجوب القضاء فى أكثر العبادات الفائته يدور بين التأكيد والتأسيس ، فإن كان مأمورا به بالأمر الأوّل كانت فائده تلك الأدله مجرد التأكيد ، وإلا كانت فائدها التأسيس ، وهو أولى ، لعظم فائده. وهو وجه ضعيف.

حجّه القول الآخر وجوه :

الأوّل : أن الفعل قبل خروج الوقت كان واجبا ، فالأصل بقاؤه على الوجوب فيما بعده حتى يقوم دليل على سقوطه.

وفيه : أن الوجوب إنما تعلق هناك بالفعل المقيّد بالوقت فيمتنع بقاؤه فيما بعده ، لامتناع متعلقه حينئذ فيكون من التكليف بالمحال ، والفعل الواقع فيما بعد الوقت لم يكن واجبا من قبل حتى يتصوّر استصحابه.

ويمكن الجواب عنه : بأنه إنما يتم إذا كان الوقت المفروض قيّدا للواجب دون الوجوب بأن يكون الطلب متعلقا بالفعل المقيّد بالوقت. أمّا إذا كان الوقت ظرفا للوجوب فلا وجه لتقييد الفعل به ، فيكون المطلوب هو الماهية المطلقة ، والطلب فى الوقت مستندا إلى النصّ وفى خارجه إلى الاستصحاب ، وهذا هو

الظاهر من جملة من الأوامر الواردة كقوله تعالى (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ) لتعلّق الظرف فيه بالأمر دون الصلاة.

ويدفعه : أنّ التقييد في المقام راجع إلى تقييد المأمور به لا- محاله ، للقطع بوجوب مراعاة الوقت ، وأداء الفعل فيه ، وحصول العصيان بتأخيره عنه ، فالواجب هو الإتيان بالفعل في الوقت خاصّه. ولو كان الواجب مطلق الفعل والوجوب حاصلًا في الوقت بالنصّ وفي خارجه بالاستصحاب لجاز تأخيره عن الوقت ، فيرجع حينئذ إلى غير الموقّت ، بل لا يمكن إطلاق المأمور به وتقييد الأمر ، وإلّا لزم خروج الواجب عن الوجوب ، أو بقاء المقيّد بدون القيد. ثم إنّ المفروض ثبوت التقييد بالوقت ومعه فلا وجه للاستصحاب سواء كان القيد مأخوذًا في الطلب أو المطلوب ، إلّا أنّه على الأوّل يمتنع بقاؤه ، وعلى الثاني يمتنع بقاء متعلّقه ، بل الأوّل أولى بالمنع ، لأنّه من المحال والثاني من التكليف بالمحال ، وإنّما يعقل الاستصحاب في المقام عند الشكّ في الإطلاق والتقييد ، بأن يكون القدر المعلوم ثبوت الوجوب في الوقت من غير أن يكون هناك شاهد على اشتراطه به أو إطلاقه ، فيستصحب فيما بعده ويكون أداء ، وهو أمر خارج عن محلّ المسألة ، على أنّ في صحّه الاستصحاب في مثله أيضًا كلامًا ، لكونه من الشكّ في المقتضى ، والمختار في مثله عدم جريان الاستصحاب ، واختصاصه بالشكّ في المزيل عند العلم بحصول ما يقتضى البقاء.

الثاني : أنّ الأمر إنّما يدلّ على طلب الفعل وهو مقتضاه لا- غير ، وأمّا الزمان فلا- يكون مطلوبًا بالأمر ، إذ ليس هو من فعل المكلف وإنّما وقع ذلك ضروره كونه ظرفًا للفعل. وهذا الكلام وإن تكرر ذكره في كتبهم لكنّه مغالطه واضحة ، إذ ليس الغرض تعلّق الطلب بنفس الوقت ، بل المفروض وجوب مراعاته وأداء الفعل فيه والمنع من تأخيره عنه ، فالمطلوب هو الفعل المقيّد به ، فلا- يعقل بقاؤه بعده ، والذى هو من ضروريات فعل المأمور به ولوازمه هو مطلق الزمان لا- خصوص الوقت المفروض.

ومثله ما قيل : من أنه لو سقط وجوب الفعل بفوات الوقت لسقط الإثم ، لأنه من أحكام وجوب الفعل ، فيلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ، وذلك أن الإثم يترتب على تفويت الأمور به ، ومن المعلوم أنه لا بقاء له بعد فواته ، كما في سائر موارد العصيان ، إذ لا يعقل بقاء التكليف بعد فوات محلّه بالموت أو غيره ، وإنما تبقى الإثم فيه ، فإنه من لوازم التكليف السابق ، ولو فرض بقاء محلّه لم يكن هناك إثم ، وإنما يلزم خروج الواجب عن الوجوب إذا سقط من غير إثم كما مرّت الإشارة إليه.

الثالث : أن العباده حقّ الله والوقت المفروض كالأجل له ، فيكون الحال فيه على نحو الآجال المقدّره في الديون وسائر الحقوق والمعاملات بالأصل أو الشرط ، كالأجل المقرّر في الشرع لأداء الدين في العمد وغيره ، والمشروط في السلم والنسيئه والقرض وغيرها. ومن البين أن شيئا من ذلك لا يسقط بتأخير الأداء وإن حصل الإثم به فكذا في المقام ، وهو قياس مع وضوح الفارق ، لثبوت اشتغال الذمه هناك بمطلق الحقّ ، وإنما اعتبر الوقت المخصوص ليكون عليه المدار في المطالبه وعدمها ، وجواز التأخير وعدمه وليس بمأخوذ في موضوعه ، ولذا لا يصدق عليه القضاء عند أدائه بعد انقضاء أجله ، بخلاف العبادات الموقّته لما عرفت من تقييدها بأوقاتها المقدّره ، وكذا ما أشبهها من غيرها كحقّ الخيار والشفعه وغيرهما ، لامتناع بقائهما مع تقييدهما ببعض الأزمنه بالأصل أو الشرط كسائر القيود المأخوذه في موضوع الحكم لانتفائه بانتفاء شيء من قيوده فلا يعقل بقاء حكمه ، إنما يتم ما ذكر في مثل القضاء الثابت في الذمه - وإن قلنا بوجوب المبادره إليه في أوّل زمان الإمكان والأداء في الوقت على القول بوجوب المسارعه إليه في أوّله - والحجّ الواجب على المستطيع وإن وجب تعجيله في السنه الاولى ولذا لا يكون شيء منها في الزمان المتأخر قضاء لعدم كون الوقت فيها مأخوذا في ماهيته المطلوب وإنما هناك تكليف آخر تعلّق بأدائه فيه.

الرابع : أنه لو كان القضاء ثابتاً بأمر جديد مستقلّ فيه لكان واجبا آخر غير الأوّل ، وكان كالأوّل أداء للفعل الواجب في وقته المضروب له ، وهو : ما بعد الوقت المقرّر للواجب الأوّل ، فهما إذن واجبان لكلّ منهما وقت معيّن إلّا أنّ الثاني مشروط بترك الأوّل فلا معنى لكون أحدهما أداء والآخر قضاء ، وهو باطل بالاتّفاق.

وفيه : أنّ الثاني وإن وقع في وقته ومحلّه لكنّ الأمر به إنّما وقع لتفويت الأوّل ليكون بدلا عمّا فات واستدراكا له ، ولا معنى بالقضاء إلّا ذلك ، وإنّما يخرج عن حقيقته على ما زعمه الخصم كما عرفت ، لعدم فوات حقيقته المطلوب الأوّل عنده وبقاء وجوبه بنفس ذلك الأمر على ما زعمه.

الخامس : أنّ الغالب في الواجبات الموقّته وجوب قضائها عند فوات أوقاتها المعيّنه ولا بدّ لذلك من مقتض ، والأصل عدم ما سوى الأمر السابق فكان هو المقتضى وهو ظاهر الفساد ، لوجود الأدلّه في تلك الموارد على ثبوت القضاء. فكيف! يقال بأصالة عدمها ، على أنّ الأصل المذكور معارض بأصالة عدم دلالة الأمر الأوّل عليه أيضا ، فكان المقتضى غيره. ثمّ الأصل في المقام لا يجدى شيئا ، لكونه من الأصل المثبت وقد تقرّر عدم اعتباره.

ومنهم من قرّر الوجه المذكور بأنّ التسبّع يورث الظنّ بثبوت القضاء في كلّ موقّت فات في وقته إذا كان واجبا ، إذ لا يوجد في الواجبات خلاف ذلك إلّا في العيدين والجمعه ونحوهما ، فيحصل الظنّ بأنّ منشأ الحكم بوجوب القضاء إنّما هو الأمر الأوّل.

وهو أيضا كما ترى ، لأنّ تفرّيع الأمر الأخير على الأوّل فاسد. غايه الأمر جواز إثبات القضاء في محلّ الشكّ بالظنّ الحاصل من الغلبه. وهو بعد تسليمه وتسليم حجّيته في مقابله الاصول القطعيّه القاضيه بالبراءه خارج عن محلّ الكلام ، لاستناد القضاء إذن إلى الدليل وهو الغلبه دون الأمر الأوّل ، فإن اريد أنّ الباعث على إيجاب القضاء هو الأمر الأوّل فهو أمر بين ، بل لا معنى بالقضاء إلّا ذلك ، ولا ربط له بالمقصود من كون الأوّل دليلا على ثبوت القضاء ، بل المفروض خلافه.

السادس : أنه قد ورد في الشرع إطلاقاً تقضى بثبوت القضاء في كل فائته فيثبت بها قاعده شرعيه وافيه بما هو المقصود ، كقوله عز من قائل : (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَهُ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا) (١) لتحقق الذكر والشكر بالإتيان بالمطلوب في خارج الوقت.

ويعضده بعض الأخبار الواردة في تفسيره وقوله عليه السلام : «من فاتته فريضه فليقضها كما فاتته» (٢) لشمولها لمطلق للفرائض. وقوله عليه السلام : «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» (٣). فإن من فاتته الوقت الأول مستطيع للفعل في الوقت الثاني. وقوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» لصدق الميسور على القضاء فيجب.

وفيه أولاً : أنه لا ربط له بالمدعى ، إذ المقصود ثبوت القضاء بنفس الأمر الأول وكونه تابعاً للأداء ، وأين ذلك من إثباته بدليل آخر.

وثانياً : أن القاعدة المذكوره في محلّ المنع ، وليس في الآيه الشريفه دلالة عليها ، إذ بعد تسليم صدق الشكر على فعل المأمور به فدلالته على ثبوت القضاء موقوفه على اثبات كونه مأموراً به ، فلو توقّف ذلك على دلالتها عليه لزم الدور. وأما تجويز مطلق الذكر والشكر فذلك أمر آخر غير ما نحن فيه. والخبر الأول ظاهر في الصلاه المفروضه فلا يعم غيرها. والأخيران مع ضعفهما لا يدلان على اندراج القضاء في المطلوب إلماً بعد إثبات وجوبه بدليل آخر وهو أول الكلام ، إذ المأمور به والثابت هو المقيّد بالوقت وقد علم سقوطه من أصله وغيره ليس من أجزائه ولا من أفراده ، فلا يصدق أنه منه ولا أنه ممّا ثبت أولاً حتّى يدلّ نفي سقوطه على إثباته ، فإنّ السقوط فرع الثبوت ولو في الجملة.

ودعوى تركّب المقيّد من المطلق والقيد فيصدق على المطلق بعد تعذّر القيد : أنه القدر الميسور المستطاع من المأمور به.

مدفوعه بأنّ غايه ما يمكن استفادته من الخبرين أنه لو وجب على المكلف

---

(١) الفرقان : ٦٢.

(٢) عوالم اللئالي : ج ٢ ص ٥٤ ح ١٤٣.

(٣) عوالم اللئالي : ج ٤ ص ٥٨ ح ٢٠٦.

أمور متعدده في الخارج لم يسقط بعضها بتعدّر بعض ، سواء كان المطلوب مركبا منهما أو كان المتعدّر عند إمكانه شرطا شرعيّا للمأمور به ، فكلّ ما كان من القيود من هذا القبيل أمكن إدراجه في تلك القاعده على تقدير ثبوتها كما سيجيء.

وأما التركيب العقلي أو الاعتباري من الجنس والفصل وغيرهما فلا يجدى في ذلك شيئا ، وإلّا لزم عدم سقوط شيء من الواجبات عند تعدّرها بجميع أجزائها وشرائطها مع التمكن من بعض الأفعال الاختياريّه لاشتراكهما في جنس الفعل ، وعدم سقوط التكليف المتعلّق بشيء من الأجسام عند التمكن من بعضها نظرا إلى اشتراكها في الجنس البعيد أو القريب أو النوع أو الصنف. فيجب الأكل وغيره من الأفعال عند تعدّر العبادات ، ويجب على المكلف بإكرام العالم العادل - مثلا - إكرام الفاسق عند تعدّره ، وعلى المكلف بالإتيان بزيد عند تعدّره أن يأتي ب بكر أو بحيوان أو بجماد ، لكونه القدر الميسور من الجنس أو النوع أو الصنف أو المطلق ، بل الممكنات كلّها مشتركه في جنسها ، فيكون التمكن من شيء منها موجبا لاندراجه في القدر الميسور من كلّ فائت ومتعدّر وإن كان بينهما بعد المشرقين ، وكلّ ذلك خلاف الضروره ، إنّما المدار على الصدق العرفي المتوقّف على تعدّد الفعل في الخارج - كالطهاره والصلاه - أو تركّب متعلّقه في الخارج - كالغسل بماء السدر والكافور والتكفين والتحنيط بالقدر الواجب - فإذا تعدّر بعضه لم يسقط الباقي بناء على القاعده المذكوره. وأما خصوصيّات الأنواع والأصناف والأفراد المأمور بها فتعدّرها قاض بتعدّر الإتيان بالمطلوب من أصله ، ومنها خصوصيّة الزمان والمكان ، فإذا دار الأمر بين مراعاة بعض القيود التي يكون من القسم الأول والثاني تعيّن تقديم الثاني.

ومن هذا الباب ما يظهر من استقراء أحكام الشرع وتتبع النصّ والفتوى من تقديم مراعاة الأوقات ونحوها على مراعاة كثير من شرائط العبادات وأجزائها ، ولذلك لا يضرّ نقصان الطهاره بجبيره أو تقيّه أو غيرهما ونقص القيام والاستقرار والساتر والطهاره المائيّه وغيرها من الشرائط وما عدا الأركان من الأجزاء مع



إمكان مراعاتها فى خارج الوقت ، وذلك أنّ الفعل الواقع فى خارج الوقت لا يعدّ من القدر الميسور المستطاع من المأمور به ، بخلاف الفاعد للأجزاء والشرائط المذكوره فلا يسقط بتعدّرها على القاعدة المذكوره ، على أنّ فيها كلاما يأتي إن شاء الله تعالى.

وكيف كان فلا ربط لذلك بمحلّ المسأله.

والحقّ أنّ المسأله من الواضحات المستغنيه عن تجشّم إقامه الأدلّه عليها ، ومثلها الحال فى كلّ مشروط تعدّر الإتيان ببعض شرائطه أو فات بعض قيوده ، فالأصل عدم مطلوبيّه المطلق منه فى العبادات وعدم ترتّب الأثر عليه فى غيرها إلّا بدليل آخر ، فظهر ممّا مرّ حكم المسأله الاولى وما يلحق بها ممّا يندرج فى القاعدة التى اشير إليها.

المسأله الثانيه : أنّه إذا تعلّق الطلب بالمجموع المركّب من أجزاء خارجيه فهل الأصل سقوط التكليف بالكلّ عند تعدّر الإتيان ببعض أجزائه أو سقوطه بسائر الأعدار العقليه أو الأدلّه النقليه إلى أن يقوم دليل آخر على ثبوت الباقي ، أو الأصل وجوبه إلى أن يقوم دليل على سقوطه أيضا ، وظاهر العنوان تعلّق التكليف أوّلا بالكلّ وعروض المسقط بعد ذلك.

ويمكن فرض المسأله فيما حصل العذر المذكور للمكلّف قبل تعلّق التكليف به وتوجّه الخطاب إليه ، أو قام الدليل أوّلا على سقوط الجزء المفروض ثمّ دخل الوقت فهل الأصل تعلّق التكليف بسائر الأجزاء أو لا؟ ومنه النسخ فيما لو قام دليل إجمالى على نسخ وجوب الجزء المفروض مع السكوت عن الباقي ، فهل يدلّ على نسخ المجموع أم لا؟ وعلى التقادير فقد يكون الساقط جزءا معينا من أجزاء المأمور به ، وقد يكون أحد الأجزاء على سبيل التريديد ، كما لو ضاق الوقت عن الإتيان بالكلّ دون البعض فهل يجب الإتيان بالبعض أو لا؟ ومع وجوب الجميع فهل يجب مراعاة الوقت بالقدر الممكن أو لا؟ فيتخيّر بينه وبين الإتيان بالجميع فى خارجه أو يبني ذلك على الخلاف فى كونه بتمامه قضاء أو مرّكبا من الأداء والقضاء.

هذا إذا لم يَقم هناك دليل على إلحاقه بإدراك الوقت. ولا فرق في محلّ المسأله بين اتّصال الأجزاء بعضها ببعض وانفصالها ، كالطلب المتعلّق بالعدد المعيّن حيث لا يكون هناك شاهد على مطلوبه الآحاد. ولا يجرى المسأله في العامّ الاصولي ، إذ العموم فيه إن كان بدلياً حصل الامتثال بكلّ فرد ممكن وإن تعذر الباقي وإلّا وجب الإتيان بالقدر الممكن، كما لو قال : أكرم العلماء فلم يتمكّن من إكرام جماعه منهم فإنّه يجب إكرام الباقيين ، بخلاف ما لو تعلّق الحكم بمجموع الأفراد من حيث المجموع حيث لا يكون هناك دليل على حكم الفرد ، كصيام الشهرين وإطعام السّتين في الكفّاره ونحو ذلك.

وتحقيق المسأله : أنّ الطلب قد يتعلّق بمجموع الأجزاء أو الأفراد المفروضه على وجه يكون للهيهه المجموعيه مدخلية في مطلوبه الفعل حال التمكن من جميع أجزائه وثبوت التكليف به بحيث ينتفى مطلوبه الفعل في تلك الحال بانتفاء شيء من أجزائه إلّا بالطلب التبعي الغيرى الثابت للمقدّمات.

وقد يتعلّق بها على وجه يحصل الامتثال بالقدر المأتى به منها في حال التمكن من غير أن يتوقّف تحقّقه على ضمّ غيره إليه إلّا أنّه يبقى الباقي في عهده حتّى يأتي به.

وقد يشكّ في ذلك فلا يكون هناك شاهد على شيء من الوجهين.

وعلى الأوّل : فإنّما أن يكون اجتماع الأجزاء في تلك الحال شرطاً في صحّ العمل فيبطل بالإخلال بشيء منها ويجب إعادتها كما في الصلاه والصيام ، أو لا- يكون كذلك إلّا أنّه لا- يحصل الامتثال إلّا بالمجموع كإطعام السّتين وأداء الصاع في الفطره والإتيان بالعدد المنذور ونزح المنزوحات المعينه من البئر عند وقوع النجاسه فيها على القول بوجوبه من باب التعيّد إلى غير ذلك ، إذ لا يبطل البعض المأتى به من تلك الأفراد بترك الباقي ولا يجب إعادته لكن لا يحصل الامتثال إلّا بالإتيان بالكلّ ، إذ ليس هناك إلّا أمر واحد تعلّق بالمجموع.

وعلى الثاني : فقد يكون المأمور به امورا متعدّده لا تندرج تحت عنوان

واحد ، وقد يكون أفرادا متعدده مندرجه فى ماهيته واحده بحيث يكون كل واحد منها مأمورا به - كأفراد الصيام أو الصلاه أو غيرهما - وقد يكون أمرا واحدا مركبا من أجزاء خارجيه يطلق على كل جزء منها اسم الكل ، كستر العوره وقراءه القرآن وأداء الدين وغيرها ، وقد لا- يطلق على الجزء اسم الكل ويكون الهيئه المجموعيه مطلوبه من حيث الخصوصيه ، والأبعاض أيضا مطلوبه للأمر. فينحل الأمر فى ذلك إلى طليين ومطلوبين : أحدهما : المجموع من حيث المجموع ، والآخر : الأبعاض فيحصل امتثال الثانى فى كل بعض على قدره ، ويتوقف امتثال الأول على الإتيان بالباقي كما فى الطلب المتعلق بالأعداد المعينه من الأذكار والدعوات فى بعض المقامات. وقد لا يكون الهيئه مطلوبه من حيث الخصوصيه وإنما وجبت على سبيل الاتفاق ، كما فى النفقات والأخماس والزكوات وغيرها مما لا يكون للقدر المخصوص منها خصوصيه مطلوبه.

وعلى الثالث : فقد يحصل العلم بمطلوبيه الهيئه المجموعيه من حيث هى ويشك فى مطلوبيه الأبعاض بالأمر الوارد فيها كالطلب الاستجابى المتعلق بالأدعيه المأثوره ، وقد يشك فيهما معا فلا يعلم أنّ المطلوب هو الهيئه التركيبيه فلا يكون البعض مطلوبا ، أو الأبعاض فلا يكون الهيئه مطلوبه من حيث هى ، أو كل من الأمرين.

هذا كله فيما إذا كان الفعل المفروض مطلوبا لنفسه.

وقد يكون المركب المأمور به مطلوبا لأجل التوصل به إلى أمر آخر ، فإما أن يكون علّه لحصوله كما فى الأسباب الشرعيه ، أو مقدمه لحصول العلم به كالصلاه إلى جميع الجهات لتحصيل العلم بالاستقبال وتكرار الطهاره بالماء المشتبه بالمضاف وغير ذلك من موارد الاحتياط عند اشتباه المكلف به ، أو يكون من قبيل الشرائط الشرعيه ورفع الموانع الحاصله.

وعلى الأول : فإما أن يتوقف تأثيره على اجتماع أجزائه كما فى التذكيه

وغيرها ، أو يؤثر فيه شيئاً فشيئاً حتى يبلغ حدّه ، كأعداد الغسلات فيما يعتبر التعدّد فيه ومنزوحات البثر على القول بالنجاسه إن قلنا بقبول النجاسه للتخفيف.

وعلى الأخير : فإمّا أن يكون الحكم ثابتاً لكلّ جزء من أجزائه فينحلّ بحسب أجزائه إلى شرائط أو موانع عديده كستر العوره وإزاله النجاسه وغيرها من موانع الصلاه ، أو يكون ثابتاً للمجموع دون بعضه وإن كان مقدّمه لحصوله كما فى الطهارات الثلاث ، وعلى التقديرين فإمّا أن يثبت التكليف بالمشروط بعد تعذّر شرطه أيضاً أو لا .  
فهذه وجوه عديده :

منها : أن يثبت اعتبار الهيئه المجموعيه فى مطلوبيه الفعل حال التمكن منها ، فهل الأصل اعتبارها فيها مطلقاً فيسقط التكليف من أصله عند تعذّر البعض ، أو سقوطه ، أو اختصاصه بتلك الحال ، فيكون الباقي فى الصوره المذكوره مطلوباً ، فيرجع المسأله إلى الشكّ فى جزئيه القدر المتعذّر أو ما بمنزله واعتباره فى الماهيه المطلوبه وعدمها ، إذ مع ثبوت جزئيه فى تلك الحال لا يعقل تعلّق التكليف بباقي الأجزاء حينئذ لوضوح انتفاء الكلّ بانتفاء جزئه ، ومع عدمها يكون الباقي تمام المأمور به فى تلك الحال .  
وحينئذ فقد يتوهم بناء المسأله على المسأله المعروفه فى الشكّ المتعلّق بماهيات العبادات فى جزئيه شىء لها .

فإن قلنا بكون الأصل فيه الجزئيه بعين القول بها فى المقام أيضاً فيحكم بسقوط التكليف حينئذ . وإن قلنا بأصاله عدم جزئيه المشكوك لزم القول بوجوب الإتيان بالأجزاء الممكنه ، إذ القدر المعلوم جزئيه الباقي فى حال التمكن منه ، ففى الحاله الاخرى لا يعلم بكونه جزءاً فيصحّ نفيه حينئذ بالأصل .

وفيه : أنّ القائل بجزئيه المشكوك فيه لا يدعى ثبوت الجزئيه - التى هى من الأحكام الوضعيه - ليرتبّ عليها آثارها التى منها سقوط التكليف بالباقي عند تعذّره ، إذ هى أيضاً أمر حادث مشكوك فيه فلا يمكن إثباته بالأصل ، إنّما يقول بكونه فى حكم الجزء فى توقّف الحكم بصحّه العمل وحصول الامتثال عليه ، نظراً

إلى اقتضاء الاشتغال بالماهية المجمله لتحصيل البراءة اليقينية المتوقفة على الإتيان بالمشكوك فيه. والغرض من إثبات الجزئية في المقام هو الحكم بسقوط التكليف بالفعل في تلك الحال فلا يثبت بأصل الاشتغال ، بل لو تم جريانه في المقام لاقتضى هنا نفى الجزئية.

نعم قد يقال : إن مقتضى كلام القائل بأصالة جزئية المشكوك فيه توقف الحكم بصحة العمل على الإتيان به والبناء على بطلانه بدونه ، نظرا إلى أصالة عدم مشروعية الفاعد للجزء المفروض فضلا عن مطلوبيته ، فينبغي الحكم بمثله في حال التعذر أيضا ، وذلك أن العبادات توقيفية موقوفة على ثبوتها من الشرع فحيث لا دليل على مطلوبية قسم مخصوص من العبادات يتعين نفيها بالأصل ، وهو مأخذ آخر غير ما هو المعروف في تلك المسألة.

وأما القائل بنفى جزئية المشكوك فيه فهو أيضا إنما يقول بعدم وجوبه بالأصل ، نظرا إلى أدله البراءة فلا يترتب عليه ما هو المقصود في المقام من الحكم ببقاء التكليف بسائر الأجزاء بعد تعذر الجزء المفروض ، أما بعد ثبوت الجزئية في حال التمكن وسقوط التكليف به عند التعذر فليس في أدله أصل البراءة ما يقضى بتعلق التكليف المستقل بالأجزاء الباقية ، بل الأصل يقضى بعدم وجوبها للقطع بسقوط التكليف السابق بالكل لتعذر جزئه والشك في حدوث التكليف بالباقي ، وهو محل أصل البراءة.

فظهر أن مقتضى أدله القولين المذكورين في حال التعذر إن لم يكن على عكس مقتضاها في حال التمكن فليس بمطابق له.

وغايه ما يمكن الاحتجاج به على وجوب باقى الأجزاء حينئذ وجوه :

الأول : أن التكليف بالمجموع فى معنى التكليف بكل جزء من أجزائه فإن المجموع عين الأجزاء.

غايه الأمر وجوب مراعاة الهيئه المجموعيه حال التمكن منها وقد ثبت سقوط التكليف بها وبما تعذر من أجزائها ولم يثبت سقوط التكليف بالأجزاء الباقية فالأصل بقاؤه استصحابا للحاله السابقه.

ويرد عليه أولاً: أن الاستصحاب في المقام لو تمّ فإنّما يصحّ لو ثبت اتّصافها بالوجوب في الزمان السابق ، وقد عرفت أنّ محلّ المسألة أعمّ منه ، لإمكان فرضها في صورته تحقّق المسقط من أوّل الأمر قبل استجماع شرائط التكليف بالفعل المفروض ، لأنّه لم يتّصف بعد بالوجوب ليعقل استصحابه. وإرجاعه إلى الاستصحاب التعليقي - نظراً إلى العلم بوجوب ذلك الفعل على تقدير التمكن من جميع أجزائه - لا يجدى شيئاً.

وثانياً : أنّ الاستصحاب المذكور على فرض جريانه في المقام معارض باستصحاب عدم وجوب الأجزاء الباقية على الاستقلال ، للقطع بعدم وجوبها على هذا الوجه فيما سبق فيستصحب.

ودعوى ورود الاستصحاب الأوّل على الثاني فيرجع إلى تعارض الاستصحابين في المزيل والمزال ممنوعه ، إنّما ذلك حيث يكون أحد المستصحبين سبباً مزيلاً للآخر من غير عكس كما تقرّر في محلّه ، وليس الحال في المقام كذلك.

وثالثاً : أنّ محلّ المسألة يدور بين اختلاف الموضوع فيه والمحمول ، وقد ثبت لزوم اتّحادهما في الاستصحاب ، وذلك أنّ الموضوع المتّصف بالوجوب النفسى سابقاً إنّما هو مجموع الأجزاء مقيّداً بانضمام بعضها إلى البعض. ومن البين انتفاء المجموع بانتفاء جزئه المفروض ، وانتفاء المطلوب بزوال الهيئه المأخوذه فيه. فالأجزاء الباقية موضوع آخر غير الموضوع الأوّل ، ولم يتّصف قبل ذلك بالمطلوبيّه إلّا بالطلب الغيرى التبعي نظراً إلى اندراجه في الأمور به اندراج الجزء في الكلّ. ومعلوم أنّ الجزء لا يتّصف بالمطلوبيّه النفسية إنّما هو مقدّمه لحصول المطلوب ، فوجوبه غيرى تبعي والمفروض زوال ذلك الطلب ، إذ على تقدير كونه واجباً يكون واجباً نفسياً مستقلاً بالمطلوبيّه ، وهو غير حاصل في السابق ، فيختلف المحمول فكيف! يعقل جريان الاستصحاب فيه.

ويمكن توجيهه بوجوه :

الأول : أنّ المستصحب فى المقام لىس خصوص الوجود الغيرى التبعى الواصل فى السابق للعلم بزواله ، ولا خصوص الوجود النفسى المقصود إثباته فى الزمان اللاحق للعلم بانتفائه فى السابق ، بل المستصحب هو القدر المشترك بين الوجوديين ، وهو تحتم الفعل على الإجمال ، فإنه قد كان حاصلًا فى الأول ثم شككنا فى زواله فى ثانى الحال فالأصل بقاؤه وإن كان مستلزما لآتصافه بالوجود النفسى المسبوق بالعدم ، إذ لا يشترط فى الاستصحاب أن لا يكون لبقاء المستصحب لوازم وجوديه مسبوقة بالعدم. بل ولا يمنع من استصحابه أصله عدم تلك اللوازم اللاحقة ، إذ لا مانع من التفكيك بين الامور المتلازمه بحسب الاصول العمليه كما تقرّر فى محلّه ، وإلّا لا تمتنع استصحاب حياه الغائب مع استلزامها لامور كثيره مسبوقة بالعدم ، من الأكل والشرب والنوم والحركه والسكون وغير ذلك مع القطع بصحّه استصحابها فيترتب عليه بعض تلك اللوازم ، حيث يكون حكما شرعيًا متفرعًا على المستصحب ، كانتقال الميراث عن مورثه إليه وإن كان مخالفًا للأصل أيضا نظرا إلى تقديم الاستصحاب الوارد عليه. فكذا فى المقام فإنّ استصحاب تحتم الإتيان بالأجزاء المفروضه يستلزم كونها مطلوبه على الاستقلال فلا يقدح فيه مخالفه ذلك اللازم للأصل ، لكونه واردا عليه فلا اختلاف هنا فى شىء من الموضوع والمحمول.

الثانى : إنّنا لا نستصحب وجود مجموع الأجزاء الباقية حتى يلزم الحكم بوجوبه على الاستقلال على خلاف ما كان عليه ، بل نستصحب الوجود التبعى الغيرى الثابت لكلّ جزء من تلك الأجزاء. ومن المعلوم أنّ هذا الوجود بعد استصحابه لا يكون إلّا غيريّا كما كان عليه وإن كان الواصل من مطلوبيّته تلك الأجزاء من حيث اجتماعها الوجود النفسى ، إلّا أنّ ذلك من لوازم المستصحب المذكور.

وقد عرفت أنّ مخالفه اللازم للأصل غير قادح.

الثالث : أنّ ما ذكر من اختلاف المحمول بالنفسيّه والغيريّه لا يقدح فى

الاستصحاب ، لبنائه على فهم العرف دون التدقيق العقلي ، كما يحكم على القدر المعين من الماء المسبوق بالكزيه أو القله بعد نقصانه بما يوجب الشك في بقاءه على الكزيه أو زيادته بما يوجب الشك في بلوغه حد الكر بمقتضى الاستصحاب مع وضوح اختلاف الموضوعين بحسب الدقه ، إذ المتصف بالكزيه أو القله في السابق هو القدر المعين من الماء الموجود ، والمحكوم عليه بأحدهما في اللاحق مقدار آخر أنقص أو أزيد منه ، وأحدهما غير الآخر عند التدقيق إلا أنهما بحسب فهم العرف شيء واحد. فكما لا يمنع ذلك من جريان الاستصحاب فيه فكذا في المقام فيستصحب الوجوب السابق في الزمان اللاحق وإن اختلف الوجوبان بنظر الدقه ، إذ المدار في الجميع على فهم العرف.

وأنت خير بضعف الوجوه المذكوره ، أمّا الأول : فلأن استصحاب القدر المشترك بعد زوال الخصوصيه كاستصحاب الجنس بعد زوال الفصل ، وقد تقدّم فساد القول به بما لا مزيد عليه ويأتى أيضا في مبحث الاستصحاب إن شاء الله ، إذ من المعلوم أنّ الحاصل في السابق إنّما هو الوجوب التبعي الغيرى الّمدى قد زال بسقوط التكليف المتعلق بالمجموع من حيث المجموع. وانتزاع مفهوم التّحتّم المطلق منه ثم استصحابه واضح الفساد.

وأمّا الثانى : فلأنّ الوجوب الغيرى الثابت للأجزاء المفروضه إنّما كان للتوصل بها إلى أداء المأمور به - وهو الكلّ الّمدى تعلق الطلب به - فبعد العلم بسقوط التكليف به لا معنى لاستصحاب وجوب مقدّماته ليثبت به تعلق طلب آخر ينافى الأجزاء ، لوضوح زوال الفرع بزوال أصله وسقوط التابع بانتفاء متبوعه ، فلا معنى للتمسك بالاستصحاب في إبقائه.

وأمّا الثالث : فلأنّ العرف وإن كان هو المرجع في مداليل الألفاظ والخاطابات إلا أنّه لا يجدى في المقام شيئا ، إذ الحاصل هنا طلب واحد بسيط متعلق بإيجاد الهيئه المطلوبه وقد تحقّق سقوطه ، وأين ذلك ممّا ذكر من المثال لثبوت وصف الاعتصام أو الانفعال لكلّ جزء من أجزاء الماء الموجود في السابق فيستصحب



ذلك عند الشك في زواله بانفصاله عن الجزء المأخوذ أو اتصاله بالجزء الوارد عليه ، فليس الموضوع هناك المقدر المعين الموجود سابقا حتى يزول زيادته ونقصه. كيف ولو كان الأمر فيه مبيّنا على المسامحات العرفية لزم التفرقة في ذلك بين قلّه الجزء المأخوذ أو الناقص وكثرته. ومن البين عدم الفرق في جريان الاستصحاب بينهما مع بقاء الشك فيهما. وعلى ما ذكر فينبغي التفصيل في محلّ المسألة أيضا بين قلّه الجزء المتعدّر وكثرته وليس كذلك ، إذ لو تعدّر أقلّ جزء يتصوّر ممّا فرض ارتباط العبادة به سابقا امتنع الرجوع إلى الاستصحاب فيه ، كالصيام الذي ينتفى موضوعه بتعدّر إكماله ولو بأقلّ جزء منه.

والحاصل : أنّه بعد فرض إناطه المطلوب به بانضمام كلّ جزء من أجزاء الفعل بالباقي يمتنع بقاؤه بعد زوال شيء منها.

الثاني : استقراء الأحكام الثابتة في الشرع عند تعدّر بعض أجزاء العبادات أو شرائطها ، فإنّ الغالب عدم سقوط الباقي.

ألا ترى أنّ الصلاة لا يسقط على حال حتى ينتهي الأمر فيها إلى التسيحه بدل الركعة.

نعم ربما تسقط في حقّ فاقد الطهورين لقيام الدليل عليه على خلاف الأصل ، والحجّ لا يسقط بتعدّر ما عدا الأركان منه وهكذا ، بل وكذا الحال في الأسباب الشرعية كالتذكية وغيرها على بعض الوجوه والأحوال. والظنّ يلحق المشكوك فيه بالأعمّ الأغلب.

وفيه : بعد المنع من حجّيه الظنّ المذكور إمكان المنع من تحقّق الاستقراء التام في المقام ، فإنّ كثيرا من العبادات - كالطهارات الثلاث من غير الأقطع وصاحب الجبيره ونحوهما والصوم وغيره - تسقط بتعدّر أقلّ جزء منها ، والصلاة لا تتبعض في ركعاتها ، وكذا مطلق العبادة في أركانها ، والأسباب الشرعية تسقط في الأغلب بتعدّر جزئها أو شرطها. ولا نسلم أنّ السقوط في موارد مستند إلى الدليل المخصوص ، فلعلّ الثبوت في موارد مستند إلى ذلك.

الثالث : الأخبار الثلاثة التي تداول نقلها في كتب الفريقين ، وحكى توافقهم على قبولها والاحتجاج بها ، واشتهارها بينهم في موارد كثيرة ، والاستشهاد بها في المحاورات والامور العاديه ، ونقل روايتها عن عوالي اللثالي وغيره. قيل والفقهاء يذكرونها في كتبهم الاستدلاليه على وجه القبول وعدم الطعن في السند. وهي : حديث الميسور لا يسقط بالمعسور (١). وما لا يدرك كله لا يترك كله (٢). وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم (٣). اسند الأولان إلى أمير المؤمنين عليه السلام ، والثالث إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فإن ظاهرها أنّ تعذّر بعض أجزاء المأمور به أو تعسّره لا يقضى بسقوط الباقي بل يجب الإتيان به بقدر الاستطاعه ، بل وكذا الحال في صورته تعذّر بعض شرائطه الشرعيه وإن كان الخبر الثاني ظاهرا في الأول خاصه. بل ظاهر الأول يعمّ الأسباب والشرائط الشرعيه أيضا وإن لم يتعلّق الطلب بها في الشريعه ، إلّا أنّه لا يثبت بذلك ترتّب الأثر على القدر الممكن منها إنّما يدلّ على اعتبار تمام الشرائط المقدوره فيه بعد ثبوته في الجملة.

وأما الأخيران فظاهرهما الوجوب وإن أمكن إلحاق المستحبات به أيضا لعدم الفصل وثبوت التسامح في دليلها بما لا يتسامح به في غيرها.

وفيه : أنّ تلك الأخبار مرسله لا يوجد منها في كتب الأخبار المعتمره عين ولا أثر ، ومجرّد اشتهاها في كتب الفريقين لا يكفي في الحكم بانجبارها ، لإمكان رجوع الكلّ إلى نقل الواحد ، بل ربما كان الأصل فيه من بعض العاقمه ولم يظهر اعتماد الأصحاب عليها بمجرّدها في موارد العمل بمضمونها ، لإمكان استنادهم في تلك الموارد إلى ما مرّ من الاستصحاب أو غيره ، فيكون غرضهم من ذكرها التأييد دون الاستدلال بها على الاستقلال ، إلّا حيث يتحقّق انجبارها بالاشتهار. ولو وجد ذلك في كلام بعضهم فليس بشيء يكتفى به في الحكم بانجبارها مطلقا ،

---

(١) عوالي اللثالي : ج ٤ ص ٥٨ ح ٢٠٥.

(٢) عوالي اللثالي : ج ٤ ص ٥٨ ح ٢٠٧.

(٣) عوالي اللثالي : ج ٤ ص ٥٨ ح ٢٠٦.

ففى كلِّ مورد تحقّق فيه انجبارها بما يمكن الاكتفاء به فى العمل بمضمونها يصحّ التمسك بها فى ذلك المقام ويلزم الاقتصار عليه.

على أنّه يمكن المناقشه فى دلالة الأوّل بظهوره فى الميسور الثابت بنفسه ولو فى ضمن غيره ، إذ السقوط فرع الثبوت. فمفاده عدم سقوط الحكم السابق فيه وبقاؤه على الوجه الذى ثبت عليه ، فىكون الميسور هو الواجب الميسور أو الفرد الميسور من أفراد الواجب ، فلا يعمّ الجزء المفروض ، لعدم ثبوته على الاستقلال حتّى يمكن إبقاؤه كذلك ، ولا التكليف المتعلّق بالهيئه التركيبية من حيث هى ، للقطع بسقوطه ، فكيف يعقل بقاء التكليف بمقدّماتها. فالثابت فى السابق قد تحقّق سقوطه والمقصود بإثباته لم يثبت فى السابق حتّى يقال بعدم سقوطه.

فمحضه : أنّه لو ثبت حكم لمعسور وميسور فسقوط المعسور لا يضرّ بحكم الميسور، فلا ربط له بما نحن فيه.

وفى الثانى : بشموله لما لا- يدرك كلّه باختيار المكلف فيختصّ بما لا- يرتبط بعض أجزائه بالبعض فى المطلوبيه وللعبادات المنسوبه ، فيحمل على مطلق الطلب الذى هو القدر المشترك بين الحكّمين ، فلا يدلّ على خصوص الوجوب ، على أنّه إخبار بما جرت العاده عليه ، غايته التقرير عليه فيدلّ على جوازه. ولو حمل على الإنشاء لدلّ على مطلق الطلب أيضا فلا يدلّ على الوجوب.

وفى الثالث : باحتمال أن يكون «من» فيه للتبيين أو بمعنى الباء كما ذكر الوجهان فى قوله تعالى : (مِنْ أَسَاوِرَ) (١) وأن يكون للتبعيض بحسب أجزاء المأمور به أو أفراده واحتمال أن يكون «ما» فيه زمانيه كما فى قوله سبحانه (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ) (٢) وموصوفه أى شيئا استطعتم ، وموصوله أى الذى استطعتم على أن يكون مفعولا- أو بدلا عن الشىء ، فهذه وجوه عديده. والاستدلال به موقوف على أن يكون «من» بمعنى التبعيض بحسب الأجزاء ، وهو

---

(١) الحجّ : ٢٣.

(٢) التغابن : ١٦.

خلاف الظاهر ، ولا أقل من الاحتمال القادح في الاستدلال ، فيحتمل إرادته الإتيان بالمأمور به ما دامت الاستطاعه باقيه للفعل ، أو الإتيان من أفراد المأمور به بقدر الاستطاعه دون الإتيان بجزئه ، فإنه حينئذ ليس منه ، إذ الفعل المقيّد في أجزائه بوصف الاجتماع لا يستطاع بدون أقل جزء منها ، لانتفاء الكل بانتفاء الجزء .

ويؤيده ما نقل من وروده في الأمر بالحجّ عند السؤال عن تكراره في كلّ سنه .

وقد يجاب عن الأوّل : بالرجوع إلى العرف فإنّ التدقيق المذكور بعيد عن فهم العرف ، والمفهوم منه يعم محل المسأله فيكون المراد هو القدر المشترك بين الوجوب الأصلي والتبعي الغيرى وهو تحتم إيقاع الفعل ، فمفاده أنه كما لا بدّ من الإتيان به حال إمكان الكلّ كذا لا بدّ منه حال تعدّد غيره أيضا ، فيقوم البعض مقام الكلّ عند تعدّره ، على أنه ليس في الخبر ذكر الواجب حتّى يرد ما ذكر ، فيشمل نفس الجزء المفروض لا من حيث الجزئيه أعنى الفعل المخصوص وإن ثبت أولا في ضمن الكلّ ، فيدلّ على أنّ الجزء الميسور لا يسقط بسقوط غيره فيصير مستقلا بعد أن كان منضمّا إلى غيره فتأمل .

وعن الثانى : بظهوره في العموم غايه الأمر خروج بعض الموارد عنه ، بل ظاهره فرض عدم تيسير إدراك الكلّ ونفى سقوط الكلّ معه ، فيبقى الباقي على حسب ما كان عليه من وجوب أو استحباب شرعيين أو عرفيين فلا يختصّ بالوجوب ، ولو حمل النفي على النهى المفيد للتحريم اختصّ بالواجب لأولويه التخصيص من المجاز .

وأما حملة على مجرّد الإخبار بالواقع فينبغى القطع بفساده . ولو صحّ ذلك لكان إخبارا بطريقه العقلاء في الالتزام بذلك وتقريره عليه لا على مجرّد جوازه ، ففيه دلالة على صحته من وجهين .

واحتمال الاستحباب مع عدم القول به مدفوع ، بأنّ الجملة الخبرية المستعمله في الإنشاء تدلّ على الوجوب . بل لعلّها أقوى في الدلالة عليه من الأمر ، لدلالته على أنه قد بلغ في التحتم حدّا لا يقع خلافه .

وعن الثالث : بأنَّ الغرض من هذا الكلام إنما اشتراط قدره في المأمور به ، أو لزوم تكرار العمل بقدر الإمكان ، أو عدم سقوط القدر الممكن بالمتعذر. والأوّل بعيد خارج عن مساق الروايه لرجوعه إلى تأكيد ما دلّ عليه العقل والنقل من نفي التكليف بما لا يطاق والتأسيس أولى منه ، ولو اريد إفاده هذا المعنى لكان التعبير بنحو ما في الكتاب والسنة أولى ليكون مفاده أنّ الأمر لا يتعلّق بغير المقدور لا أنّه بعد تعلّق الأمر به لا يجب الإتيان به مع عدم الاستطاعه. والثاني مبنيّ على التكرار وقد تقدّم فساده في محلّه ، كيف ولم يقل به أحد في غير ما دلّ الدليل المخصوص عليه سيّما الحجّ فتعيّن الثالث ، ولا- أقلّ من ظهوره فيما يعمّ المقام ، فيجب الإتيان بالمستطاع الذي يصدق عليه أنّه من الفعل المأمور به أفرادا وأبعاضاً فتأمّل.

ولو سلّم عدم تماميّه الدلاله في تلك الأخبار أمكن انجبارها بما ينجر به سندها ، لما عرفت من توقّف الاستناد إليها على وجود الجابر فينجر به ضعف السند وقصور الدلاله في خصوص المسأله التي يراد الاحتجاج فيها بها.

هذا كلّه إذا اعتبر اجتماع الأبعاض في صحّحه العمل.

ومنه يظهر إمكان الاستناد إليها في وجوب الإتيان بالفعل عند تعذّر بعض شرائطه أو الاضطرار إلى بعض موانعه أيضا ، لرجوع الأوّل إلى تعذّر الشرط أيضا وهو اجتماع الأجزاء ، إلّا أنّ الخبر الثاني بظاهره لا يعم سائر الشرائط كما مرّت الإشارة إليه ، لظهوره في الأجزاء العرفيّة دون العقليّة. بخلاف غيره ، إذ يصدق على الفعل عند تعذّر بعض شرائطه أنّه القدر الميسور المستطاع من الواجب ، لكن الاستدلال به موقوف على وجود الجابر كما عرفت.

وأما إذا علّق الحكم على العدد المخصوص أو المركّب المعلوم على وجه يسقط التكليف عنه على قدر ما يأتي به - كإطعام السّتين ، وصيام الشهرين في غير مقام التابع ، وإعطاء الصاع إلى غير ذلك - فهل الأصل سقوط البعض بسقوط غيره؟ وجهان :

أحدهما : السقوط كما في الأوّل فإنّ الطلب إنّما تعلق بالمجموع ، غايه الأمر سقوطه في كلّ جزء بقدره بمعنى عدم لزوم إعادته ، وذلك لا- يقتضى برجوعه إلى تكاليف عديده ، إنّما يحصل الامتثال بالإتيان بالمجموع فإذا تعذّر سقط الأمر به ، فلا وجه لوجوب الإتيان بجزئه إلّا من جهة الأخبار المذكوره في موارد انجبارها.

والآخر : عدم السقوط فإنّ سقوط التكليف بالجزء المأتى به يقتضى انحلال الأمر في ذلك إلى الأمر بكلّ جزء من أجزائه فيصحّ استصحابه مع الشكّ. بخلاف ما إذا توقّف السقوط عنه على اجتماع الأجزاء وحصول الهيئه المطلوبه ، إذ لا وجه لبقاء وجوبه بعد تعذّر الإتيان بالمطلوب.

وفيه : أنّ مطلوبيه الجزء حال وجوب الكلّ لا- يقتضى مطلوبيته بدونه ، وإنّما وقع هناك طلب واحد بسيط متعلق بالمجموع ، فالجزء مطلوب حال مطلوبيه الكلّ ، لتوقّف امتثال الأمر بالكلّ عليه ، لا لاستقلاله بالمطلوبيه.

غايه الأمر عدم اشتراط صحّته بضمّ الباقي إليه ، بمعنى عدم لزوم إعادته عند انفصاله عن غيره ، فلا يكون حكم التارك لإطعام المسكين الواحد مع إتيانه بالباقي كحكم التارك للجميع ، وإنّما يبقى عليه إطعام ذلك الواحد ، فإذا حدث التعذّر فيه سقط من حينه وكان القدر المأتى به قبل ذلك من الواجب بخلاف القسم الأوّل ، إذ التارك للبعض والكلّ هناك في حكم واحد وبمنزله واحده ، فالثابت عليه حينئذ هو المجموع وإذا تعذّر البعض سقط الكلّ حينئذ وانكشف عدم كون القدر المأتى به من الواجب ، لانتفاء شرط الصحّ فيه ، وهو انضمام الباقي إليه ، وذلك اختلاف في كفيّه الأمور به بحسب الشرائط المأخوذه فيه ، وإلّا فالطلب واحد في المقامين ، والمفروض سقوطه فيلزمه سقوط التكليف بمقدّماته الداخله والخارجة ، فلا- وجه لإثبات وجوب الجزء مستقلاً ، لتوقّفه على أمر آخر ولم يثبت.

ومنها : (١) أن يثبت مطلوبيه الأبعاض وعدم إناطتها بوصف الاجتماع فيرجع

(١) أى : من وجوه تعلق التكليف بالمجموع المركّب ، راجع ص ٦٧٣.

إلى تعدّد الطلب والمطلوب ، ويكون كلّ جزء من أجزاء المأمور به مطلوباً على الاستقلال وإن كان الكلّ أيضاً مطلوباً ، فيحصل الامتثال على قدر ما يأتي به من أجزاء المطلوب من غير أن يتوقّف تحقّق الامتثال به على ضمّ سائر الأجزاء إليه .

فإن لم يكن هناك للهيئة المجموعيّة مدخلية في المطلوبيّة وإنّما اتّفق انضمام الأجزاء المتعدّده فيه - كما في الديون والنفقات والأخماس والزكوات وغيرها - فلا إشكال في عدم سقوط بعضها بتعدّد الباقي أو سقوطه وهو ظاهر. ولو كانت الهيئة المفروضة أيضاً مطلوبه وكلّ بعض من أبعاضها أيضاً مطلوباً بطلب آخر - كالأمر المتعلّق بالأعداد المعيّنه من الأذكار ، والصلوات وغيرها ، كالصلاه على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الجمعه مائه مرّه ، والنافله في الليل مائه ركعه وغيرها - فلا شبهه في سقوط الأمر بالهيئة المذكوره بتعدّد كسقوطه بالقدر المتعدّد من أبعاضها ، ويبقى الأمر المتعلّق بالباقي على حاله كما ذكر فيكون مطلوباً بالأمر الثاني دون الأوّل. وهو أيضاً واضح جدّاً فلا يقبل المناقشه والترديد فيه .

فإن قلت : إنّ ما ذكر إنّما يتمّ مع تعدّد الأمر أو عمومه ، أمّا مع وحده الأمر وتعلّقه بالمجموع المركّب فمن البين سقوطه بتعدّد جزئه ، فوجوب البعض يتوقّف على دليل آخر .

قلت : إنّ المفروض عدم كون المجموع متعلّقاً للأمر من حيث الاجتماع وإنّما تعلّق الأمر في الحقيقه بالعنوان الشامل للكلّ والبعض كالدين ، لصدق الاسم على كلّ منهما فيكون كلّ جزء من أجزائه واجبا على نحو وجوب الكلّ فلا يسقط بسقوط غيره ، إنّما يتمّ ما ذكر فيما إذا لم يكن الاسم شاملاً- للبعض ، كما إذا وجب في الزكاه قسم مخصوص من الأنعام الثلاثه أو مقدار مخصوص كالصاع ، فلا يدلّ على وجوب البعض من ذلك بعد تعدّد الكلّ كما عرفت .

ومنها : أن يقع الشكّ في الأمرين المذكورين ، فهل الأصل حينئذ اعتبار الهيئة المجموعيّة في المطلوب مع الإمكان فلا يحصل الامتثال بشيء من أجزائها إلّا بالإتيان بالباقي فيرجع إلى الأوّل أو الأصل عدم اعتبارها فيحصل الامتثال بكلّ

جزء منها على حسبه ولو مع تعميّد الإخلال بالباقي فيرجع إلى الثاني؟ كالأوامر المتعلقة بالأدعية المأثوره والأعداد المعينه من الأذكار والعبادات المخصوصه ، فهل يحصل الامتثال على قدر ما يأتي به منها أو أنه لا امتثال إلا بأداء الكل؟ وهذه هي المسأله الثالثه ويتفرّع عليها حكم التعذّر على ما عرفت.

والوجه فيها هو الأوّل ، إذ القدر المتيقّن حينئذ إنّما هو تعلق الطلب بالمجموع فيحصل الامتثال بالإتيان به خاصّه ، وأمّا البعض من ذلك فلم يقدّم هناك دليل على مطلوبيّته بنفسه ، وحينئذ فإن حصل العلم بسقوط التكليف به بقدره - كإطعام المسكين الواحد في الكفّاره ، وغسل بعض الأعضاء في الغسل الترتيبي - لزم الحكم بصحّته ، وغايته عدم لزوم إعادته في امتثال التكليف المتعلّق بالمجموع ، وإلا رجع الشكّ في ذلك إلى الشكّ في اشتراط صحّحه الجزء بضمّ سائر الأجزاء إليه وعدمه. وقد تقرّر في مثله لزوم الاحتياط بتكرار الجزء المأتّى به عند إرادته الإتيان بالمجموع تحصيلًا للموالاه - مثلا - لاقتضاء الاشتغال المعلوم للبراءه اليقيّته المتوقّفه على إحراز الشرائط المشكوكه. وعلى الوجهين فالأصل عدم كون الجزء المفروض مطلوبًا على الاستقلال ، وإنّما المتيقّن من ذلك كونه مطلوبًا لغيره ، لتوقّف الإتيان بالكلّ عليه ، فلا يمكن الحكم بحصول الامتثال بقدره إلا على نحو الامتثال الحاصل بالإتيان بسائر الواجبات الغيريّة ، فلا يمكن التقرّب به عند إرادته الاقتصار عليه ، ولا يبقى الأمر به عند تعذّر الإتيان بغيره. وحينئذ فيلحق مورد الشكّ بالقسم الأوّل سواء تعلق الأمر بالكلّ أو لا قبل تعذّر الجزء المفروض أو كان العذر حاصلًا من أوّل الأمر.

فإن قلت : إنّ ما ذكر إنّما يتمّ مع العلم بتعلّق الطلب بالمجموع والشكّ في تعلّقه بالأبعض ، أمّا دوران المطلوب بين الكلّ والبعض فلا يقين بالأوّل حتّى يلزم الاقتصار عليه.

قلت : إنّ المجموع على التقديرين مطلوب للآمر قطعًا ، غايه الأمر أنّ الهيئه المجموعيّه على أحد التقديرين معتبره في المطلوب دون الآخر ، فالمتيقّن من



ذلك هو القدر المشترك بين الوجهين فيقتصر عليه ، ولا يحكم بشيء من الخصوصيتين في ترتيب الآثار المتفرّعه عليها بخلاف الصورة الاولى ، للعلم بمطلوبيّه الهيئه فيها واختصاص الشكّ بالخصوصيه الاخرى ، فيصحّ التقرب بها حينئذ دون الثانيه ، بل ينوى التقرب بالقدر المشترك ، لأنه المعلوم على الإجمال كما لا يخفى.

ومنها : أن يكون الفعل واجبا لأجل التوصل به إلى غيره ، فإن كان سببا شرعيا له فلا شكّ أنّ تعذّر بعض أجزائه لا يقضى بكون ما عداه كافيا في السببيه ، فالأصل عدمها حتّى يثبت بدليل آخر ، وحينئذ فيكون الحال فيه كما لو تعذّر بعض مقدمات الواجب مع إمكان الباقي فلا يجب الإتيان بالقدر الممكن ، إذ المقصود من المقدمه إنّما هو التوصل بها إلى المطلوب ، فإذا تعذّر ذلك بامتناع بعض مقدماته سقط التكليف به فسقط التكليف بسائر مقدماته.

نعم لو كان البعض المفروض مؤثرا في الجملة - كالتخفيف الحاصل في النجاسه ببعض الغسلات والممزوحات - أمكن القول بعدم سقوطه عند الاضطرار إلى استعمال النجس عملا بالقاعده المتقدمه ، لكنّها على تقدير جريانها في المقام محتاجه إلى الجابر كما عرفت.

وأما الشرائط والموانع الشرعيه : فإن كان الحكم ثابتا لكلّ جزء من أجزائه وتحقّق صحّه المشروط بتعذّر شرطه لزم الإتيان بما أمكن من شرائطه ورفع ما أمكن من موانعه بالقاعده المذكوره ، لأنه ينحلّ إلى شرائط أو موانع عديده - كستر العوره ، وإزاله النجاسه ، وغيرها من موانع الصلاه - فلا يسقط بعضها بسقوط الباقي. وفي عموم ما دلّ على شرطيه القدر الممكن كفايه في ذلك.

وممّا ذكر يظهر الفرق في مسأله لزوم تخفيف النجاسه مع العذر بحسب الكم والكيف، لأنّ كلّ جزء من أجزاء النجاسه مانع للصلاه فيجب رفعه بحسب الإمكان ، أمّا تخفيفها ببعض الغسلات فلم يثبت له حكم في السابق على الاستقلال حتّى يحكم ببقائه ، إلّا من باب عدم سقوط الميسور بالمعسور إن كان له

جابر في ذلك. وإن كانت الشرطيّة ثابتة للمجموع دون البعض إلّا من باب المقدمه - كما في الطهارات الثلاث - لم يجب البعض عند تعذر الباقي إلّا إذا اندرج في النصّ المذكور مع وجود الجابر.

وعلى الوجهين فإن لم يثبت بقاء التكليف بالمشروط فالأصل سقوطه بتعذر شرطه إلّا من باب النصّ المذكور كما عرفت.

وأما الأسباب الشرعيّة التي لم يتعلّق بها أمر من الشرع فالأصل عدم ترتّب الأثر عليها مع تعذر بعض أجزائها أو شرائطها ، إلّا أن يثبت دليل آخر فيعتبر القدر الممكن منها في الحكم بترتّبها عليها.

ومنها : أن يكون الفعل واجبا للتوصّل به إلى العلم بحصول الواجب - كالصلاه إلى الجهات الأربع - فهل الأصل وجوب الإتيان بالقدر الممكن عند تعذر البعض؟ وجهان : من أنّ المفروض تعذر تحصيل العلم بأداء المطلوب لتعذر بعض مقدماته فيسقط التكليف به فلا يجب الإتيان بسائر مقدماته أيضا ، ومن أنّ تحصيل العلم إنّما يجب للتحرّز عن ضرر المخالفه فإن اتّفق مصادفه الواقع للمتعدّر فلا شكّ في إعدار المكلف في ترك الواقع ، ومن المحتمل مصادفه الواقع الغير المتعدّر. وحينئذ فلا دليل على معذوريّه التارك للواجب ، فوجوب التحرّز عن الضرر المخوف يقتضى الإتيان بالقدر الممكن ، للقطع معه بإعدار المكلف وسقوط التكليف عنه ، ولا قطع به مع عدمه ، وهذا هو المتّجه.

فإن قلت : إنّ هذا إنّما يتمّ لو تعلّق التكليف به قبل حصول العذر فيستصحب حتّى يحصل العلم بسقوط التكليف بالإتيان بما أمكن من المحتملات ، أمّا لو حصل العذر من أوّل الأمر فلا علم بتعلّق التكليف به حتّى يستدعى العلم بالبراءه.

قلت : إنّ المفروض وجود المقتضى للتكليف والعلم به والشكّ في العذر الواقع له ، فيقتصر في الحكم به على المتيقّن ويبنى على المقتضى في غيره.

ويمكن التفصيل في المسأله بأن يقال : إنّ قد يكون المتعدّر أحد الأفراد التي يتردّد الواجب بينها لا بعينه كما إذا ضاق الوقت عن الصلوات الأربع دون الأقلّ ،

وقد يكون المتعذر فردا معينا من تلك الأفراد كإصلاحه إلى جهة معينة. وعلى الوجهين : فإن حدث العذر بعد دخول الوقت وحصول الاشتغال بمراعاة الاستقبال في المثال أمكن استصحاب التكليف به حتى يحصل القطع بسقوطه بالإتيان بالقدر الممكن كما ذكر. أمّا لو حصل العذر من أول الوقت فيمكن القول بثبوت التكليف في الصورة الأولى بخلاف الثانية ، لإمكان مصادفه قبله لتلك الجهة المخصوصه التي تعذر استقبالها من أول الأمر فلا علم بتعلق التكليف بمراعاة الاستقبال عن أول دخول الوقت. وعمومات أدله البراءة تقضى بسقوطه من أصله ، فلا يجب الإتيان بما أمكن من مقدمات العلم به.

وفيه : أنّ عموم ما دلّ على وجوب الاستقبال شامل له لعدم علمه بتعذره ، إنّما يحتمل ذلك ومجرّد ذلك ليس عذرا عقليا ولا شرعيا في سقوط التكليف المذكور ، وإنّما يعلم ذلك مع الإتيان بالقدر الممكن فيجب ذلك للتحرز عن خوف المخالفه.

فإن قلت : لا شكّ في تقييد التكليف بذلك بالإمكان ، والشكّ في الشرط يوجب الشكّ في المشروط فلا علم بالتكليف من أصله.

قلت : فرق بين الشرط والمانع وإن كان عدم المانع شرطا أيضا ، فإنّ الشكّ في الأوّل قاض بجواز نفي التكليف بالمشروط بالأصل بخلاف الثاني ، فإنّ احتمال المانع لا يكفى في رفع اليد عن التكليف الثابت بظاهره ، إذ الرفع يحتاج إلى الدليل كما أنّ الإثبات يتوقّف عليه.

ومنها : أن يحصل الشكّ في اعتبار بعض القيود المأخوذه في الواجب في مجموع أجزائه أو في كلّ جزء من أجزائه كالوقت ، إذ على الأوّل يسقط التكليف بتعذر مراعاته في البعض إلّا مع اندراجه في النصّ وانجباره في موردّه بخلاف الثاني. ومقتضى الاختصار على المتيقّن هو الأوّل ، إلّا أنّ الشكّ في الثاني يرجع إلى الشكّ في شرطيه الشيء للمأمور به ، فإن قلنا بلزوم الاحتياط فيه لزم مراعاته بقدر الإمكان.

وفيه : أنّ المفروض حصول البراءة بيقين مع مراعاة الوقت في البعض

وعدمها ، إنّما الشكّ في ترتّب الإثم على تفويت الوقت وعدمه ، فالأصل عدمه إلّا مع قيام الدليل عليه كما في إدراك الركعه من الوقت فيجب ويكون أداء. وتمام الكلام في هذه المباحث في الفقه.

### ثانياً : المطلوب بالأوامر هل هي الطبائع أو الأفراد

اختلفوا في أنّ المطلوب بالأمر هل هي الطبيعة المطلقة والماهية الكليه الطبيعيه أو خصوص الأفراد والجزئيات المندرجه تحت تلك الماهية على قولين : والأكثر على الأوّل ، والمختار عند جماعه منهم الحاجبي هو الثاني.

حجّه القول الأوّل : أنّ المتبادر من الأوامر هو طلب مطلق الطبيعة حسب ما مرّت الإشارة إليه مرارا عديده ، فيكون حقيقه في ذلك ، لأنّ الأصل في الاستعمال الحقيقه ، وأنّها مأخوذه من المصادر الغير المنوّنه والمعرفه وهي حقيقه في الماهية المطلقة حسب ما هو المتبادر منها ، والمحكى فيه عن السكّاكي إجماع أهل العربيّه. ومفاد الصيغه بحكم التبادر ليس إلّا الطلب فيكون مفاد الأمرين هو طلب الطبيعة ، فلا دلالة فيها على طلب الفرد.

ويرد على الأوّل : أنّه إن اريد به عدم دلالة الصيغه بمقتضى التبادر على تعلّق الطلب بالخصوصية المأخوذه في الفرد ليكون التكليف منوطا بالطبيعة والخصوصية معا فالأمر كما ذكر ، ولا يظهر من كلام القائل بتعلّقه بالفرد إرادته ذلك ، لوضوح فساده إذ الخصوصية اللاحقه للأفراد لا تدرج في مفاد الأمر حتّى تفيد الصيغه تعلّق الطلب بها ، بل وكذا الخصوصية المطلقة ، على أنّها لا تجعلها جزئيه ليقضى بتعلّق الأمر بجزئيات الطبيعة على ما هو منظور القائل المذكور. وإن اريد به عدم تعلّق الطلب بأفراد الطبيعة بملاحظه كونها مصاديق لتلك الطبيعة وكون الطبيعة ملحوظه على وجه يسرى الحكم منها إلى أفرادها فيكون المحكوم عليه في الإخبارات هي الأفراد المندرجه تحتها كما هو في القضايا المسوره (١) ،

---

(١) في «ق» المحصوره.

ويكون الطلب في الإنشاءات متعلقاً بمصاديقها من حيث كون طبيعته عنواناً لها فهو ممنوع بل ليس المفهوم عرفاً من القضايا المتعارفه إلّا ذلك ، فإنّه إذا قيل الصلاة واجبه أو البيع حلال ونحو ذلك كان المفهوم عرفاً هو ما قلناه ، حسب ما نصّوا عليه في بحث المعرّف باللام ، وأثبتوا كونها محصوره كليّه بدليل الحكمه وإن كانت المهمله في قوه الجزئيه عند المنطقيين. وكذا المفهوم من صلّ أو بع فإنّ المطلوب هو الصلاة أو البيع من حيث كونه عنواناً لمصادقه فيكون الطلب قد تعلق بالمصداق على ما هو الحال في القضيه - حسب ما ذكرنا - فالمستفاد من صلّ والصلاه واجبه أمر واحد ، فكون المتبادر من اللفظ هو الطبيعته المطلقه لا- ينافي تعلق الطلب بالمصداق ، نظراً إلى كون طبيعته عنواناً له. وحمل كلام القائل بتعلق الأوامر بالجزئيات على إرادته ذلك غير بعيد ، بل هو الظاهر. وحينئذ فلا دلالة في التبادر المدعى على دفع القول المذكور.

ومن ذلك يظهر الحال في الدليل الثاني ، فإنّ كون معناه المادّي هو الماهية لا بشرط شيء لا ينافي كون المطلوب مصاديق تلك الماهية ، إذ الماهية قد تعتبر بحيث يسرى الحكم إلى أفرادها ويكون الحكم عليها حكماً على أفرادها. وقد يلحظ بحيث لا يسرى الحكم منها إلى الفرد كما في القضيه الطبيعته.

ومن البيّن أنّ الشائع في الاستعمالات هو الأوّل ، فمطلوبيه الماهية على الوجه المذكور عين مطلوبيه الأفراد على الوجه الّذى قرّره ، فلا- منافاه فيما ذكر للقول بكون المطلوب هو المصاديق والجزئيات. ولذا تراهم يحكمون في بحث الفور والتراخي والمّرّه والتكرار بأنّ المطلوب بالأمر مطلق طبيعته من دون أن ينافي ذلك القول بكون متعلق الأمر في الحقيقه هو الأفراد ، نظراً إلى كون طبيعته عنواناً لها ، فالإكتفاء بحسب فهم العرف بتحقيق المفهوم في الخارج على أيّ نحو يكون ، وعدم مدخليه الخصوصيات المعينه في الامتثال لا ينافي الحكم بتعلق الحكم بالأفراد على الوجه الّذى قرّره.

نعم إنّما ينافيه لو اخذ الأفراد متعلقاً للحكم بخصوصياتها ، وهو فاسد جدّاً خارج عن مقتضى فهم العرف قطعاً.

فما ذكره بعض الأفاضل : من أنّ الظاهر أنّ من يدعى أنّ المطلوب هو الفرد لا ينكر أيضا كون مفاد اللفظ في العرف واللغة على وجه الحقيقة هو طلب الطبيعه فقد يقال : إنهم لا- ينكرون ذلك في شيء من الموارد فيقولون في بحث المره والتكرار والفور والتراخي وغير ذلك : إنّ الأمر لا- يقتضى إلما طلب الماهيه لكنّه يدعى الخروج عن مقتضى الحقيقة لقيام القرينه على خلافه من جهة حكم العقل حسب ما يأتي الإشاره إلى شبهتهم.

ليس على ما ينبغي ، إذ قد عرفت عدم المنافاه بين القول بكون الصيغه موضوعه لطلب الطبيعه وكون المطلوب في الحقيقة هو مصاديق الطبيعه وجزئياته نظرا إلى كون الطبيعه عنوانا لتلك الجزئيات ومرآتا لملاحظتها والحكم عليها حسب ما يتناه. فلو قال القائل المذكور بكون متعلق الأوامر هو المصاديق إنّما يريد به ذلك من دون دافع أصلا. والتمترام الخروج من وضع اللفظ والتجوّز فيه على ما يقتضيه الثاني بالنسبه إلى معظم تلك الصيغ ممّا لا يصحّ إسناده إلى الجماعه ، ولا مجال للقول بنهاب هؤلاء ونظائرهم من أهل العلم إليه.

حجّه القول الثاني : أنّ التكليف إنّما يتعلّق بالممكن دون المحال ، وما يمكن حصوله في الخارج ليس إلّا الجزئيات الخاصيه دون الماهيه المطلقه ، لاستحاله وجود المطلق في الخارج ما لم يتشخص ويتقيد.

واجيب عنه : بأنّ ما يستحيل وجوده خارجا هو الطبيعه بشرط لا ، وأمّا هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بإيجاد الفرد. والممكن بالواسطه ممكن فيجوز التكليف به ، فيكون الفرد من مقدّمات حصولها فيجب من باب المقدّمه ، ولا يستلزم ذلك نفي مطلوبيه الطبيعه.

ويرد عليه : أنّ الطبيعه اللابشرط إمّا أن يكون في ضمن بشرط لا أو في ضمن اللابشرط ، والأول مستحيل في الخارج فيستحيل التكليف به فتعيّن أن يكون الثاني هو المكلف به. فتعلّق التكليف بالمطلق إنّما ينصرف إلى الممكن من قسميه بمقتضى ما ذكره في الاحتجاج من اختصاص التكليف بالممكن. فكون الجامع

بين الوجهين ممكنا لإمكان أحد قسميه لا يقضى بتعلق التكليف بالمطلق على إطلاقه ليكون مرآتا لملاحظه أفراده كذلك ، بل إنّما يقيد ذلك بالممكن على حسب ما ذكر ، فيكون الطبيعه مأمورا بها من حيث كونها عنوانا للأفراد والجزئيات على ما هو الحال فى المحصورات.

ثم إنّ ما ذكر من كون الفرد مقدّمه لحصول الطبيعه فاسد جدّا ، ضروره أنّ النسبه بين الطبيعه والفرد اتّحاديّه ، وانحلال الفرد إلى الطبيعه والخصوصيّة إنّما هو فى العقل ، فليس الفرد فى الخارج إلّا أمرا بسيطا ، والمتّصف بالوجوب هو الطبيعه الخارجيه المتّحده بالخصوصيّة وهو المعبر بالفرد ، فكيف يعقل أن يكون مقدّمه للواجب مع وضوح لزوم التغاير بين المقدّمه وذى المقدّمه. وأيضا لا- توقّف لإيجاد الطبيعه على إيجاد الخصوصيّة بل الخصوصيّة من لوازم إيجاد الطبيعه فكما أنّ الطبيعه ما لم يتشخّص لم يوجد كذا ما لم يوجد لم يتشخّص.

والحاصل : أنّ وجود الطبيعه فى الخارج يلازم وجود الخصوصيّة فهى إنّما توجد على الوجه المذكور وذلك لا- ربط له بالتوقّف.

وقد عرفت فى بحث المقدّمه أنّ الحكم فيما يلازم الواجب غير حكم المقدّمات.

ومع الغضّ عن جميع ذلك فلو صحّ ما ذكر كانت الخصوصيّة مقدّمه لحصول الطبيعه لا أن يكون الفرد مقدّمه للطبيعه ، فإنّ الفرد ملقّق من الطبيعه والخصوصيّة ، والمفروض أنّ الخصوصيّة الحاصله مقدّمه لوجود الطبيعه الحاصله به ، وأين ذلك من كون الفرد مقدّمه للطبيعه حسب ما ذكره.

والتحقيق فى الجواب : أنّه إن اريد بها أنّه لمّا تعلقت القدره بالفرد - أعنى الطبيعه المنضمّه إلى الخصوصيّة - لزم أن يكون المطلوب هو الطبيعه والخصوصيّة معا فهو فاسد ، لمقدوريّه الطبيعه أيضا. فالأمر إنّما يتعلّق بالفرد من حيث انطباقه على الطبيعه من دون أن يكون الخصوصيّة ملحوظه فى الأمر. فعدم تعلق القدره بالطبيعه من غير انضمام الخصوصيّة لا- يقضى إلّا بتعلّق التكليف بالمنضمّ إليها ،

وذلك أعم من تعلقه بالطبيعة المنضمّ إلى الخصوصيّة مع خروج الخصوصيّة عن كونها متعلّقا للتكليف وكون الخصوصيّة متعلّقا للتكليف أيضا. فلا دلالة في ذلك على تعيّن الثاني كما هو المدعى.

وإن اريد أنّ الحكم المذكور لا يمكن تعلقه إلّا بالفرد فإنّ المقدور إنّما هو الفرد والحكم إنّما يتعلّق بالمقدور دون الوجه الآخر - حيث لا يتعلّق به قدره - فذلك مسلم ، لكنّه لا يقتضى إلّا ثبوت الحكم المذكور للفرد من حيث انطباق الفرد على تلك الحقيقة ولا دلالة فيه على وجوب الخصوصيّة أيضا. فإن اريد به الوجه الثاني فلا دلالة في ذلك عليه أيضا كما عرفت.

وما يقال : من أنّ الفرد المأخوذ على الوجه المذكور أيضا كلّى - لصدقه على أفراد كثيرة ولا دلالة فيه على ثبوت الحكم لخصوص شيء من الأفراد ، فالمفسده المذكوره جاريه فيه ، لعدم تعلق قدره عليه إلّا في ضمن خصوص الأفراد ، ولو اريد إيجاد خصوص الفرد المعين فهو مع خروجه عن مقتضى التقرير المذكور ممّا لا دلالة في اللفظ عليه قطعا - مدفوع ، بأنّ ما تعلق به الحكم ليس مفهوم الفرد ليكون أيضا كليًا صادقًا على أفراد عديده. بل المقصود ثبوت الحكم لمصداق الفرد ، يعنى أنّ الحكم الثابت للطبيعة إنّما لوحظ ثبوته من حيث انطباقها على مصداق الفرد ليكون الحكم الثابت لها ثابتًا لمصداقه ، فليس المقصود إلّا ثبوت الحكم للفرد الخاصّ بحسب الواقع من حيث انطباقه على الطبيعة. وإنّما ذلك من اعتبار الفرد مفهومًا مستقلًا كليًا حسب ما يتوهم. وأداء الواجب بكلّ من الأفراد وحصول التخيير بينها إنّما هو من جهة انتفاء الدليل على العموم ، وحصول الطبيعة المنضمّ في الفرد بكلّ منها ، فيقتضى (١) الأمر المتعلّق بها بالأجزاء عند إرادته كذلك ، فهو تخيير عقلي حاصل من ملاحظه قدره ، وليس الفرد هناك إلّا واجبا أصليًا نفسيًا من غير أن يتحقّق هناك وجوب غيريّ تبعيّ أصلا.

---

(١) العبارة في المخطوطتين هكذا : حصول الطبيعة المنطبقه في الفرد بكلّ منها ليقضى.



فما يقال : من أنّ وجوب الفرد هناك وجوب تبعى من باب المقدمه وليست الطبيعه واجبه بالوجوب الأصلي النفسى ممّا لا وجه له ، كما هو ظاهر من التأمل فيما قرّناه.

نعم وجوب الخصوصيّة المأخوذه فى الفرد الخاصّ بملاحظه ذاتها وجوب بالغير ، إذ لم يتعلق الوجوب به كذلك ، مثلا إذا قلت «النار حارّه» كان ثبوت الحرارة لفرد النار من حيث إنّه فرد منه ثبوتا أصليا بالذات ، وكان ثبوته لغير ذلك من المفاهيم المتّحده به ثبوتا بالعرض من حيث اتّحاد تلك الطبيعه ، سواء كانت خصوصيات أو كانت مفاهيم عامّه - كثبوت الحرارة للجسميّة المطلقة ، أو للجوهر ، أو للممكن ، أو الخشب ونحوها - فليس فى المقام وجوبان ، ينسب أحدهما إلى الطبيعه المطلقة ، وآخر إلى الخصوصيّة أو الفرد بما ذكرنا أنّ الأفراد وإن كانت متعلّقه للتكليف على حسب ما قرّناه ، إلّا أنّ جهه التكليف بها أمر واحد هو الطبيعه المطلقة الّتى هى العنوان لتلك الأفراد فالفرق واضح.

### ثالثها : فى الأمر بالأمر بالشىء

أنّهم اختلفوا فى أنّ الأمر بالأمر بالشىء هل هو أمر بذلك الشىء حتى يكون المأمور الثانى مأمورا من الأوّل أو لا؟ فيه قولان : أحدهما : أنّه ليس أمرا بذلك الشىء ، ذهب إليه جماعه منهم العلّامه فى النهايه والتهذيب ، والآمدى فى الإحكام ، وحكاه فى المنيه عن المحقّقين.

وثانيهما : أنّه أمر بذلك الشىء ، حكاه فى المنيه عن قوم ، واختاره بعض المتأخّرين من أصحابنا.

ثمّ الظاهر أنّ الخلاف فى المقام ليس من جهه الوضع ، إذ لا مجال لتوهم القول بكون الأمر بالأمر بالشىء موضوعا لأمر المأمور بذلك الشىء. وكذا الظاهر أنّه لا مجال للقول باستلزام الأمر بالأمر لذلك لزوما عقليا لا يمكن الانفكاك بينهما ، وإنّما الكلام حينئذ فى اللزوم العرفى بحيث يستلزم الأمر بالأمر ذلك بحسب فهم العرف.

وحجّه الأولين وجوه :

أحدها : أنّه لو كان أمرا للآخر لكان الأطفال مكلفين شرعا بالصلاه ، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «مروهم بالصلاه وهم أبناء سبع» (١) وهو خلاف الإجماع بل الضروره.

ثانيها : أنّه لو قال أحد لغيره : «مر عبدك أن يفعل كذا» لم يعدّ متعدّيا على عبد الغير ، ولو كان الأمر بالأمر أمرا لكان أمرا لعبد غيره ، متعدّيا عليه.

ثالثها : أنّه لو أمر أن يأمر غيره بشيء ثمّ نهى ذلك الغير عن فعل ذلك لم يعدّ ذلك تناقضا ، ولو كان الأمر بالأمر أمرا لكان تناقضا فإنّه بمنزله أن يقول له : افعل ولا تفعل.

رابعها : أنّه لو كان الأمر بالأمر أمرا لما جاز أن يقول لغيره : «مرنى بكذا» - مثلا - لكونه حينئذ أمرا لنفسه ، وهو واضح الفساد.

ويرد على الأوّل : أنّ ذلك خارج بالإجماع ، وليس القائل بكون الأمر بالأمر أمرا إلّا مدّعا ظهوره فى ذلك ، فلا مانع من قيام الدليل على خلافه ، وأيضا فليس الأمر المذكور وجوبيا ، لعدم وجوب التمرين على الولي بل المراد به الندب.

وحيث أنّ فلا- مانع من كونه أمرا من الشرع للطفل ، لإمكان تعلق الأمر الندبى به ، فيكون ذلك دليلا على كون عبادته شرعيته ، ويكون ذلك من ثمرات المسأله.

وعلى الثانى : أنّ أمر عبد الغير إذا كان بواسطه مولاه لم يعدّ تعدّيا ، وإنّما يكون تعدّيا لو كان على وجه الظلم لو سلّم كون مجرد الأمر كذلك.

وعلى الثالث : أنّ القائل بكون الأمر بالأمر بالشىء أمرا إنّما يقول بكونه ظاهرا فى ذلك ، فإذا قام الدليل على خلافه كما فى المثال المذكور فلا- إشكال فى عدم إفادته ، وأين ذلك من التناقض؟ كيف! ولا يزيد ذلك على دلالة الحقيقه. ولا يتوهم تناقض لو قام هناك دليل على إرادته خلافه. وبمثل ذلك يجاب عن الرابع.

---

(١) عوالى اللثالى : ج ١ ص ٣٢٨ ح ٧٤.

احتجّ القائل بكونه أمرا بالشيء : بأنّ ذلك هو المفهوم منه بحسب العرف.

ألا ترى أنّه لو قال الملك لوزيره : «مر فلانا بكذا» لم يفهم منه عرفا إلّا كون السلطان أمرا إياه بذلك الشيء.

واجيب عنه : بالمنع من فهم العرف مطلقا ، وفهمه ذلك فى المثال المفروض بقريته المقام لكون الوزير مبلّغا لا أصيلا ، ولا كلام فيه مع قيام القرينه ودلاله خصوص المقام عليه.

هذا تمام ما ذكره من أدلّه الطرفين مع بيان ما يرد عليه.

وتوضيح الكلام فى المقام أنّ البحث هنا فى أمرين :

أحدهما : أنّ الأمر بالأمر بالشيء هل هو أمر بذلك الشيء وإن لم يتحقّق أمر من المأمور بالأمر أو لا؟ وهذا هو الظاهر من العنوان.

والثانى : أنّه لو أمر المأمور بذلك الشيء هل يكون أمرا من قبل الأمر بالأمر سواء كان أمرا فى الحقيقة من قبل المأمور أو لا؟ أو أنّه لا يكون أمرا إلّا من المأمور.

ثمّ نقول : إنّ الأمر بالأمر إمّا أن يأمر به مطلقا أو يأمره بالأمر من قبل نفسه أو من قبل الأمر ، وعلى كلّ حال فالمأمور بالأمر إمّا أن يأمره من قبل الأمر أو من قبل نفسه أو من قبلهما معا كمطلق الأمر ، أو لا يلاحظ شيئا من الوجوه المذكوره فإنّ أمره بالأمر من قبل الأمر وتحقّق الأمر من المأمور ، فلا شكّ فى كونه أمرا من الأمر ، اذ لا مانع من التوكيل فى الأمر فإن وقع الأمر على الوجه المذكور لم يكن أمرا من الأمر بالفعل ، بل إنّما يكون فى الحقيقة أمرا من الأمر بالأمر ، وهل يكون مجرد أمره بالأمر أمرا وإن لم يتحقّق الأمر من الآخر؟ وجهان :

أحدهما : أن يكون ذلك الأمر أمرا للآخر بذلك الفعل فيجب عليه الفعل إذا بلغه ذلك وان لم يأمره الآخر ، وكان هذا هو الظاهر فى العرف ، لدلاله ذلك على كون الفعل محبوبا له ، مريدا لوقوعه منه ، وهو معنى الأمر. ولذا لو بلغه ذلك ولم يفعل عدّ عاصيا فى العرف وذمّه العقلاء وصحّ له عقوبته وإن لم يأمره الآخر إذا كان ممّن يجب عليه إطاعه الأمر.

ثانيهما : أنه لا يكون مأمورا إلّا بعد أمر المأمور فإنّ مجرد الأمر بالأمر بالشىء ليس أمرا بذلك الشىء بحسب اللغة ، ضرورة أنّ الأمر بالشىء هو إيقاع طلب الشىء ، وليس الأمر بالأمر به إلّا إيقاعا لطلب الأمر به ، وهو غير إيقاع طلبه ضروره ولا يستلزمه أيضا ، اذ قد يكون مطلوب الأمر إيقاع المأمور لذلك الشىء بعد أمر من أمره بالأمر ، لتعلّق المصلحه بفعله بعد ذلك ولا يريد إيقاعه الفعل من دون ذلك.

وأنت خير : بأنّ ما يقتضيه اللفظ على مقتضى اللغة هو الوجه الأخير إلّا أنّ الغالب بحسب الإراده هو الوجه الأوّل ، لقضاء شواهد الأحوال به بحسب المقامات فإن قضت به بحسب المقام فلا إشكال ، وإلّا فالظاهر حملة على ما هو الأغلب ، ويشهد له ملاحظه فهم العرف حسب ما مرّت الإشارة إليه.

نعم لو قام فى المقام قرينه تمنع من الحمل عليه أتبع ولا كلام حينئذ. هذا إذا اريد بالأمر أمره به استقلالاً. وأمّا إذا اريد تبليغ الأمر بصيغته الأمر فلا إشكال فى كونه أمرا به وإن لم يأمر به الأمر ، اذ لا دخل لتبليغ الأمر فى تحقّق الأمر ، والظاهر أنّ ذلك ممّا لا خلاف فيه.

هذا كلّه إذا تعلّق أمره بشىء مخصوص ، وأمّا إذا قال : «مره عنى بما شئت» فالظاهر أنّه لا يكون الآخر مأمورا إلّا بعد أمر الآخر كما يشهد به العرف ويدلّ عليه اللفظ بحسب اللغة. ولو قال : «مره عنى بإتيان ما يجب فعله» ففيه وجهان. ولو قال : «مره عنى بإتيان ما يحبه زيد» فالظاهر أنّه كالصوره الاولى.

وإن أمره بالأمر من قبل نفسه فالظاهر أنّه لا إشكال فى عدم كونه أمرا منه بذلك الشىء بمجرد ذلك قبل تحقّق الأمر من الأمر. وهل هو أمر منه بذلك الشىء بعد تحقّق الأمر من الآخر؟ وجهان :

من أنّ ذلك الأمر لمّا كان الأمر حاصلًا عن أمره فكان قائما مقام أمره وأنّ مفاد الأمر بالفعل هو لزوم الفعل عند الأمر وفى أمره بالأمر به دلالة فى العرف على كون ذلك الفعل محبوبا له مطلوبا عنده. ومن هنا يتقدح احتمال كونه أمر به من دون أمر الآخر.

ومن أنه قد يكون مطلوب الأمر مجرد أمر الآخر به من غير أن يكون للأمر بالأمر مصلحه في إيقاعه الفعل ، فلا دلالة فيه على تعلق أمر الأمر به أصلا وهذا هو الأظهر ، ومجرد كون ذلك الأمر عن أمره لا يفيد تعلق أمره به. والدلالة العرفية في هذه الصورة ممنوعه.

نعم لو قامت هناك قرينه على إرادته وقوع الفعل منه فهو المتبع. فحينئذ قد يكون أمرا بعد أمر المأمور به ، وقد يكون أمرا به مع قطع النظر عن أمره به أيضا على حسب ما يقوم عليه شواهد الأحوال وقرائن المقام.

وإن أمره بالأمر وأطلق فالظاهر أنه ليس محلّ البحث في المقام على ما يقتضيه ظاهر تعبيرهم ، ويجرى فيه ما ذكرناه من الكلام في المقامين : من كون مجرد الأمر المذكور أمرا للثالث أو لا بذلك الفعل مع قطع النظر عن أمر الثاني له ، ومن كون أمر الثاني إياه بمنزله الأمر الأول قائما مقامه.

أمّا الأول : فقد عرفت أنه الظاهر من العنوان إلا أنّ كون مجرد أمره بالأمر أمرا للثالث محلّ نظر ، وليس في إفادته ذلك إلا من جهة قضاء ظاهر العرف بإرادته التبليغ وجريان المخاطبات على ذلك بحيث ينصرف الإطلاق إليه ، وذلك غير ظاهر. فالقول بإفادته ذلك عند الإطلاق على ما هو الملحوظ بالبحث في المقام نظرا إلى الوجه المذكور غير متجه. فالأظهر عدم دلالة على كونه أمرا للثالث إلا أن يقوم شاهد في المقام على إرادته التبليغ بحيث ينصرف إليه اللفظ وحينئذ فلا كلام. وكذا لو قام في المقام شاهد على كون نفس الفعل محبوبا عنده مطلوبا لديه وإن تحقّق في طلبه في الظاهر بواسطة أمر الآخر به فبعد علم المأمور بذلك يجب الجرى عليه ولو مع قطع النظر عن أمر الثاني.

وأمّا الثاني : فلا يبعد قضاء الإطلاق به إمّا لكونه توكيلا في الأمر فيكون الأمر الثاني به بمنزله الأمر الصادر من الأول قائما مقامه فإنّ الأمر بالشىء من صيغ التوكيل فيكون الأمر الأول توكيلا للثاني وأمر الثالث بالفعل حيث أمره بأمره ، وإمّا لإفاده أمره بالأمر إيجاب طاعته على الآخر.

ألا- ترى أنه لو قال : «مر عبدي بما شئت وما أحببت» ونحو ذلك أفاد عرفا أنه يريد من العبد انقياده لأوامره والإتيان بما يحبّه ويريده. وحينئذ فيكون الثالث مأمورا من الثاني أولا ومن الأوّل بواسطة أمر الثاني به من جهة إيجابه لطاعته لا لكون خصوص الفعل مطلوبيا من قبل الأوّل ، كما أنّ إيجاب الله تعالى طاعه المولى على العبد قاض بكون العبد مأمورا من قبل الله سبحانه بأداء ما أمر به المولى لكن من الجهة المذكوره. وهذه أيضا طريقه جاريه فى العرف يجرى فى أوامر الرسول والأئمة عليهم السلام لإيجابه سبحانه طاعتهم على الأئمة فيكون أوامرهم أمرا من الله تعالى من تلك الجهة ، فعلى الوجه الأوّل يكون الثالث مأمورا من الأوّل خاصّه ويكون وظيفه الثاني إيقاع الأمر من قبل الأوّل ، وعلى الثاني يكون مأمورا من كلّ منهما إلا أنّ وجوب طاعه الثاني إنّما يجيء من جهة الإيجاب الأوّل.

فظهر بملاحظه ما ذكرناه أنّ مفاد الأمر بالأمر عند الإطلاق كون الثالث مأمورا بذلك الفعل من الأوّل بعد تحقّق الأمر من الثاني ، إلا أنّ يقوم شاهد فى المقام على إرادته مجرد أمره بالفعل من غير أن يكون ذلك الأمر من جهة الأمر بالأمر ولا من جهة إرادته لأداء مطلوبه ، وإلا فظاهر الإطلاق هو ما ذكرناه كما لا يخفى على من تأمل فيما قرّناه.

فتلخص ممّا بيناه أنّ جهات كون الأمر بالأمر بالشيء أمرا به امور :

أحدها : من جهة فهم العرف كون الفعل محبوبا عند الأمر مطلوبيا لديه.

ثانيها : من جهة إرادته التبليغ والإيصال إليه.

فعلى الثاني إمّا أن يكون الأمر الصادر من الأوّل على حقيقته (١) وإمّا يراد به مجرد إبلاغ الأمر. وعلى الأوّل لا يبعد إرادته الأمر منه على وجه الحقيقه وإن أفاد كونه مطلوبيا للأمر الأوّل. وهذان الوجهان يفيدان كون الأمر بالأمر أمرا للثالث مع قطع النظر عن أمر الثاني إلا أنّك قد عرفت أنّهما يدوران مدار شواهد

---

(١) العبارة إمّا ناقصه بسقوط بعض الكلمات منها وإمّا محرّفه.

الأحوال وقرائن المقام. واستفادتهما عن الإطلاق غير ظاهر فلا يتم الاستناد إليهما في المقام.

ثالثها : من جهه إرادته توكيل الثانى فى الأمر.

رابعها : أن يعدّ ذلك من جهه إيجاب الطاعه. وهذان الوجهان يفيدان أمره به بعد الأمر الثانى على حسب ما مرّ بيانه واخترناه.

هذا وينبغى أن يعلم أنّه لا- فرق فيما ذكرناه بين أن يأمره إيجابا بالأمر الإيجابى ، أو أن يأمره ندبا بالأمر الندبى. ولو أمره ندبا بالأمر الإيجابى أو أمره إيجابا بالأمر الندبى أمكن القول بدلالته على ندبه للثالث ابتداء أو بعد الأمر الآخر به ، ويحتمل عدمه. ويعرف الحال فيه من التأمل فيما قرّرناه.

ثمّ إنّه يجرى جميع ما ذكرناه فيما إذا أمر بنهى غيره عن شىء فى إفاده نهى الآخر عنه أولا- أو بعد نهى الثانى ، ويجرى فيه الوجه المذكوره إلى آخرها. والظاهر أنّ القائل بكون الأمر بالأمر أمرا يقول به هنا ، والمانع منه يمنعه. ولو نهاه عن النهى عنه فمن الظاهر عدم إفاده النهى عنه. وإنّما التأمل فى دلالته على عدم المنع من الفعل وجواز الإتيان به ، ولا يبعد القول بإفادته ذلك. كما أنّه لو نهاه عن الأمر أمكن القول بدلالته على جواز الترك وعدم المنع منه ، إذ لا مانع من النهى عن الحرام والأمر بالواجب ، فيكون المنع منهما شاهدا على انتفاء التحريم والوجوب إلّا أن يكون فى المقام شاهد على كون المنع منه من جهه النهى. ولو أمره بالإذن لغيره فى الفعل أو الترك جرى فيه الكلام المتقدم أيضا من كونه إذنا للثالث ابتداء أو بعد إذن الثانى ، وكذا لو أذن له فى الإذن كذلك. ولو نهاه عن الإذن كذلك أمكن القول بدلالته على المنع من الفعل فى الأوّل ومن الترك فى الثانى. فيظهر الحال فى الوجه المحتمل فى تلك الفروض من التأمل فيما قرّرناه.

#### رابعها : الأجزاء

أنّهم اختلفوا فى دلالة الأمر على الأجزاء بفعل المأمور به على وجهه

وعدمها : فالمعروف بينهم دلالته على ذلك ذهب إليه أصحابنا وأكثر العامه وعزاه الآمدى إلى أصحابه الأشاعره والفقهاء وأكثر المعتزله ، وعن أبي هاشم والقاضى عبد الجبار ومن تبعه المنع من ذلك.

ثم اختلف المثبتون فالأكثر على دلالته عليه لغه ، وعن السيدين دلالته على ذلك شرعا لا لغه. ويجرى فى جميع العبادات سواء كانت واجبه أو مندوبه بل فى كل ما تعلق الطلب به فى الشرع وإن لم يكن من العباده بالمعنى الأخص ، وكذا فى الأوامر الصادره من الموالى للعبيد وكل مطاع ومطيع ، إذ الدلاله اللغويّه لا يفرق فيها بين المقامات.

ثم إنهم ذكروا أنه ليس المراد بالإجزاء فى المقام إفاده الامتثال للقطع بحصوله بموافقه المأمور به على حسبه والاتفاق عليه ، بل المراد إسقاط القضاء ، ومنهم من عبر بسقوطه. والأول أقرب إلى لفظ الإجزاء بل هو المتعين ، إذ قد يسقط القضاء بامور اخر - كالموت ، والجنون ، والإسلام ، وغيرها - إلا أن يقيد سقوطه بفعل المأمور به. وذلك أحد المعنيين المذكورين للفظ الصحه فى العبادات ، كما أن موافقه الأمر معناه الآخر - كما يأتى فى محلّه إن شاء الله تعالى - فالكلام فى أنّ المعنى الثانى هل يقتضى الأول أو لا؟

والصواب : التعبير عنه بإسقاط التعيّد به ثانيا ، لشموله لما لا قضاء له بأصل الشرع - كالجمعه والعيدين وغيرها - دون الأول ، ولأنّ الفعل قد يسقط القضاء ولا يسقط الإعادة ، كما فى ناسى القصر والنجاسه والقبله وغيرها على بعض الوجوه والأقوال ، وكذا الجاهل فى بعض المقامات.

وقد يوجه الأول بالفرض والتقدير فيراد إسقاط القضاء على فرض ثبوته ، وهو تكلف.

والثانى بأنّ الناسى ونحوه إن تذكّر فى الوقت وجب عليه الإعادة والقضاء أيضا عند الإخلال بها ، وإلا لم يجب عليه شىء منهما.

ويمكن التفرقه بين الحدّين على التقدير الأول : بأنّ ثبوت القضاء على تارك



الإعاده عند تذكره في الوقت إنما يستند إلى ترك امتثال الأمر المتعلق بالإعاده وإن رجع في تحقيقه إلى عدم أداء المأمور به حينئذ ، إلا أن الظاهر من إسقاط القضاء إسقاطه من غير واسطه أمر آخر ، وهو ثابت في المثال المفروض.

وعلى الثاني : بأنّ الفعل المفروض لا يصلح لإسقاط الإعاده في نفسه وإن سقط التكليف بها عند استمرار العذر في الوقت ، إذ المسقط لها حينئذ هو العذر المفروض دون نفس الفعل.

والأوجه أن يقال : إنه إن قلنا بصحة الفعل المفروض في الواقع مشروطا مراعى باستمرار النسيان في الوقت فيبطل مع التذكر في الوقت - بمعنى أنه ينكشف به بطلانه من أول الأمر - كان مجزيا على الأول بكلا الوجهين دون الثاني كذلك. وإن قلنا بفساده في تحقيقه إلما أنه لا قضاء له مع استمرار العذر ، فيخصّ به عمومات القضاء لم يكن مجزيا على الوجهين أيضا ، إذ الفعل المفروض لا يصلح لإسقاط القضاء حينئذ وإنما سقط قضاؤه بالنصّ كالعبادات التي لا قضاء لها من الأصل ، فعدم اندراجه في الحد الأول كعدم اندراجها.

وربما يظهر من كلام بعضهم أن المراد بالإجزاء في المقام ترتب الأثر على المأمور به على حسب ما فسّر الصحّح به في المعاملات ، ومقتضاه شمول الكلام للأوامر المتعلقة بالمعاملات سواء كانت مستعمله في الطلب - كما في النكاح والتجاره والمكاتبه والوقف والعتق وغيرها - أو في مطلق الإذن كالبيع والطلاق وغيرها ، لتمثيلهم في محلّ المسأله بتلك الأمثله ، وهو بعيد عن كلام النافين. بل من البين خروجه عن محلّ المسأله واختصاصه بما عرفت فهو كلام آخر.

ثم إنّ الكلام في هذه المسأله يتصوّر على وجوه ثلاثه :

الأول : أن الأمر بالشىء هل يقتضى سقوط التعبد به - بمعنى عدم مطلوبيته فعله ثانيا في الوقت أو خارجه - أو لا يقتضى ذلك؟ فيمكن بقاء التعبد به ووجوب الإتيان به مره اخرى ، كما هو الظاهر من كلام الخصم حيث ذكر أنه لا يمتنع أن يأمر بالفعل ويقول : «إن فعلته أدّيت الواجب ويلزم القضاء مع ذلك» فيكون الحكم

فى ذلك تابعا لدليل آخر ، ومع عدمه فالأصل البراءة عنه. وعلى المشهور يقع المعارضه إذن بين الدليلين. فنفى القضاء مع عدم الدليل لا يكون مستندا إلى مجرد الأصل بل إلى الدليل.

واورد عليه : بأنه لا يعقل النزاع فى جواز تعلق أمر آخر بمثل الفعل الأول ، لوضوح إمكانه ووروده فى موارد لا يحصى ، فىكون النزاع فى صدق القضاء عليه وعدمه فىرجع إلى اللفظ ، فإن اعتبر فى مفهوم القضاء استدراك المصلحه الفائته لم يكن قضاء.

وفيه : أن الأمر المتعلق بفرد آخر من طبيعه الأمور بها غير الأول خارج عن محل المسأله قطعا ، كالأمر المتعلق بتكرار العبادات بحسب أوقاتها وأسبابها - كالصلاه والصيام والزكاه وغيرها - إذ الثانى غير الأول وإن تماثلا- فى الصوره فىرجع إلى الأمر بالتماثلين. وإنما الكلام فى اقتضاء الأمر لسقوط التكليف بنفس الأمور به فى الوقت أو بمثله لاستدراكه ثانى فى الوقت أو خارجه ولو بأمر آخر متعلق بعين الأول.

وأنت خير : بأن الضروره كما قضت بجواز الأول كذا تقضى بامتناع الثانى ، لكونه تحصيلا للحاصل. إلا أن يقال : إن قيام الضروره على بطلان أحد القولين لا يمنع من وقوع الخلاف فيه ، فإن الخلاف فى الامور الضروريه ليس ببعيد ، ولذا استدلل المشهور على القول الأول بلزوم تحصيل الحاصل. وكان الباعث على التوهم المذكور قياس الأمر فى دلالتة على الإجزاء على النهى فى دلالتة على الفساد ، كما ذكره الخصم مع وضوح الفرق بين المقامين كما سنشير إليه إن شاء الله.

الثانى : أن الأمر بالشىء هل يقتضى فعله ثانى فى الوقت من باب الإعاده أو فى خارجه على وجه القضاء ولو فى الجملة أو لا يقتضى ذلك بل يتبع تعلق أمر آخر بذلك فىثبت به وعدمه فىتنفى بالأصل؟

وبهذا الوجه قرر بعض المتأخرين محل الكلام فى المسأله استبعادا لوقوع النزاع على الوجه الأول لرجوعه إلى اللفظ كما مرّ. وزعم أنه لا يبنى على

الخلاف في المره والتكرار ولا في تبعيه القضاء للأداء وعدمها. وهو من غرائب الكلام إذ الخلاف في ذلك أشد غرابه من الأوّل ، لما عرفت من أنّ تعلق الأمر بمثل الأوّل ليس من المسأله ، بل الكلام في جواز استدراكه ثانيا وعدمه. وإنما يستبعد الخلاف فيه لقيام الضروره على امتناع تحصيل الحاصل ، فكيف يعقل القول بدلاله الأمر عليه ، بل وكذا القول بلزوم الإعادة في خارج الوقت ولو لغير جهه الاستدراك بعد فرض الإتيان بالمأمور به على وجهه : من مره ، أو تكرار ، أو غير ذلك.

ثمّ لو فرضنا وقوع الخلاف في دلالة على ذلك فكيف يعقل اجتماع القول به مع القول بعدم تبعيه القضاء للأداء ، إذ الأمر لو لم يقتض التكاليف بالقضاء مع الإخلال بالمأمور به في الوقت فكيف يعقل اقتضائه له مع الإتيان به على وجهه ، ثمّ كيف يجتمع القول بذلك مع القول بدلالته على المره أو على طلب الطبيعه الحاصله في ضمن الفرد.

نعم ما ذكر في الوجه الأوّل لا يبتنى على الخلاف المذكور في شىء من المسألتين كما لا يخفى ، ثمّ ليس في كلام الفريقين ما يشير إلى إرادته المعنى المذكور ، بل كلماتهم في عنوان المسأله وأدلّتها صريحه في خلافه فلا تغفل.

الثالث : أنّ الأمر المتعلّق بالعمل بالطرق الشرعيه المقرّره لمعرفه الأحكام أو الموضوعات الخارجيه هل يقتضى الإجزاء عند الإتيان بالواجبات والمستحبات الشرعيه على ما يقتضيه تلك الطرق وإن اتّفقت مخالفتها للواقع إلّا أن يقوم دليل على خلافه أو لا يقتضى ذلك إلّا مع قيام دليل آخر عليه؟ فالأصل دوران الأمر في ذلك مدار إصابه الواقع وعدمها. فإن اتّفقت مصادفتها للواقع حصل الاجتزاء به وإلّا فلا ، إلّا أنّه يجوز الاكتفاء به من حيث الحكم عليه في الظاهر بأنّه هو الواقع ما لم ينكشف الخلاف ، فإذا تبين ذلك انكشف فساد العمل وبقاء الواقع على حاله فيجب الإتيان به في الوقت ، والقضاء في خارجه لتحقق الفوات فيه. فمحصله أنّ الأمر الظاهري هل يقتضى الإجزاء عند مخالفه الحكم الواقعي أم لا؟

وهذا هو الذي ينبغي أن يكون محطاً لنظر العلماء دون الأولين ، وإطلاق العنوان في كلام القوم يوهم اندراجه في محلّ المسأله. ويشهد به احتجاج الخصم بالصلاه الواقعه باستصحاب الطهاره بعد انكشاف الخلاف ، إلّا أنّ الأظهر أنّ الغرض من عنوان المسأله أنّ الإتيان بالمأمور به يقتضى سقوط الأمر المتعلّق به لا سقوط أمر آخر يتعلّق بفعل آخر قد انكشف مخالفته للأوّل بعد اعتقاد توافقهما فلا يشمل الفرض المذكور.

وقد يقزّر المسأله في الأوامر الوارده في حقّ أصحاب الأعذار كالأفعال الواقعه على وجه التقيّه ، ووضوء صاحب الجبيره ، وطهاره المسلسوس والمبطون ، وتيمّم العاجز عن الطهاره المائيه ، وصلاه العاجز عن القيام أو القراءه أو الطهاره ، أو غيرها من الأجزاء والشرائط المقرّره إلى غير ذلك ، فهل الأصل الاجتزاء بها بعد زوال تلك الأعذار أو يدور الأمر في ذلك مدار العذر فإذا زال بقى الواقع على حاله؟

وفيه : أنّ أصله الاجتزاء بتلك الأفعال حيث تحقّق بدليتها عن الواقع واضح لا ينبغي التأمل فيها. لسقوط التكليف عن المعذور بالواقع فلا يعود إلّا بدليل ، أمّا لو لم يثبت فيه البدليه - كبعض موارد التقيّه - فالأصل بقاء الواقع في الذمّه وإنّما اضطرّ المكلف فيه إلى الإتيان بفعل آخر غير المأمور به نظراً إلى تحقّق الخوف في تركه فلا يجزئ عنه بعد زواله.

وينبغي بناء المسأله الاولى على الوجهين المذكورين ، فإن ثبت بدليته الأحكام الظاهريّه عن الواقع كانت واقعيّه ثانويّه ، فكان الحال في العمل بمقتضاها على نحو الحال في الأمثله المذكوره ، بخلاف ما إذا قلنا بكونها عذريّه محضه وإنّما فائدتها نفى العقاب على مخالفه الواقع وعدم تنجّز التكليف به ما لم ينكشف الخلاف ، ومعه فالأصل ثبوت الواقع وبقاؤه على حاله.

ولتحقيق الكلام في ذلك محلّ آخر في مسأله التخطيطه والتصويب وغيرها.

هذا كلّه في الأجزاء والشرائط الواقعيّه. وأمّا الشرائط العلميه فهي راجعه إلى

اشتراط العمل بعدم العلم دون الواقع - كاشتراط الصلاه بعدم العلم بالغصب فى اللباس والمكان وغير ذلك - ومن البين تحقّق الشرط المذكور فى نفس الأمر وإن انكشف بعد العمل مخالفته للواقع ، كما إذا علم بالغصب بعد الصلاه فليس ذلك من مخالفه الواقع فى شىء.

وقد تقزّر المسأله على عكس الوجه المذكور فيقال : إنّ الأمر الواقعى هل يقتضى الإجزاء مع مخالفه الطريق الظاهرى أم لا؟ ولا بدّ فيه من إحراز جميع الشرائط الواقعيّه حتّى التّيه فى العبادات الخاصّه ، لعدم اندراجها فى المأمور به بالأمر الواقعى مع الإخلال بشىء منها ، لكن لا- يعقل القول بالفساد مع الفرض المذكور. فيرجع المسأله إلى أنّ موافقه الطريق الشرعى أو عدم مخالفه الحكم الظاهرى هل هو شرط فى صحّه العمل بالواقع أم لا؟

ولتحقيق الكلام فى ذلك محلّ آخر فى أحكام عبادته الجاهل.

إذا عرفت ذلك ، فنقول : حجّه القول بالإجزاء وجوه :

الأوّل : أنّ القضاء عباره عن استدراك ما فات من مصلحه الأداء أو مصلحه صفته أو شرطه. وإذا كان المأمور قد أتى به على وجه الكمال والتمام من غير نقص ولا إخلال فوجوب القضاء استدراكا لما حصل تحصيل للحاصل ، وذلك أنّ الفعل المأتى به إن لم يكن كافيا فى حصول المصلحه المقصوده لزم القصور فى الأمر المتعلّق به ، وإلّا كان تحصيلها ثانيا تحصيلًا للحاصل.

واعترض عليه : بأنّ كلام الخصم يشعر بأنّه ليس النزاع فى الخروج من عهده الواجب بهذا الأمر ، بل أنّه هل يصير بحيث لا يتوجه إليه تكليف بذلك الفعل بأمر آخر أو لا؟ ولا خفاء فى أنّ المأتى به ثانيا لا يكون نفس المأتى به أوّلا بل مثله ، فلا يكون تحصيلًا للحاصل.

ولا نسلم أنّ القضاء عباره عن استدراك ما فات من مصلحه الأداء ، بل عن الإتيان بمثل ما وجب أوّلا بطريق اللزوم.

واجيب : بأنّ الواجب فى الحقيقه إنّما هو نفس الطبيعه دون خصوصيات

الأفراد ، ولا- ريب في أنّ الطبعه التي وقعت أداء هي التي وقعت قضاء ، فإذا أتى بها المكلف أداء ولم يسقط به القضاء فقد وجب الإتيان بها بعد ما حصلت وهو تحصيل الحاصل ، إذ ليس الواجب إلّا تحصيل الطبعه في الجملة.

واعترض : بأنّه قريب من الهذيان إذ ذلك يستلزم أن يكون الإتيان بجميع الأنواع المندرجه تحت جنس بعد الإتيان بواحد منها تحصيلًا للحاصل.

وأنت خير : بأنّ المقصود في محلّ المسأله ليس تعلّق الأمر بمثل الفعل الأوّل فإنّه لا يعقل وجه للمنع منه ولا إطلاق القضاء عليه - كما مرّت الإشارة إليه - وإلّا لزم أن يكون تكرار العبادات بحسب الأوامر المتعلّقه بها تحصيلًا للحاصل وأن يكون الإتيان بها ثانيًا قضاء وهو خلاف الضروره ، بل الغرض أنّ الأمر المتعلّق بالطبعه لو لم يقتض الإجزاء لأمكن بقاء التكليف بعين ما تعلّق به الأوّل بعد حصوله وهو تحصيل للحاصل. وكذا لو تعلّق الأمر المفروض بالفرد المخصوص من حيث خصوصيته فلا- يمكن التكليف به بعينه بعد حصوله. وذلك غير الأمر المتعلّق بفرد آخر من أفراد الطبعه ، لوضوح أنّه واجب آخر مغائر للأوّل ، إذ لا فرق في مغايرته للأوّل بين اختلاف الطبعه واختلاف الخصوصيه ، فليس الأمر المتعلّق بالفرد الثاني إلّا كالأمر المتعلّق بطبعه اخرى مباينه للأولى في الحقيقه. فلا- يعقل حينئذ أن يكون الثاني قضاء للأوّل ، لتفرّعه على فوات الأداء ، وإلّا فليس إطلاق القضاء على الفعل الثاني إلّا كإطلاقه على صيام ما عدا اليوم الأوّل من أيام شهر الصيام أو صلاه سائر الأيام، إذ المفروض هنا أيضًا أنّ الفعل الثاني واجب آخر يثبت بأمر آخر ووقع في وقته المقرّر ، فليس الحال فيه إلّا كالأوّل ، فإطلاق القضاء عليه إذن ضروريّ البطلان.

إذا عرفت ذلك فلا- حاجه في الاستدلال إلى التمسّك بحصول المصلحه المقصوده ، فقد يمنع ابتناء الأوامر الشرعيّه على المصالح الذاتيه على بعض الوجوه والأقوال ، أو يمنع اعتبار استدراكها في صدق القضاء. بل لا يبتنى الاستدلال على صدق القضاء وعدمه ليكون الكلام راجعًا إلى تشخيص معنى

اللفظ ، إنما نقول بامتناع التكليف بعين ما تعلق به الأمر الأول كلياً كان أو شخصياً في الوقت أو خارجه. وذلك معنى الإجزاء لا إسقاط الأمر الآخر المتعلق بفعل آخر مغاير للأول من حيث الخصوصية. فالمراد به إسقاط المأمور به بعينه بعد وقوعه دون غيره ، فلا- يمكن تعلق أمر آخر بتحصيل الأمر الحاصل فضلاً عن توهم دلالة الأمر الأول عليه ، أو إسقاط الأمر الأول بعينه فلا يعقل بقاءه بعد امتثاله. ومرجع الوجهين إلى واحد ، إذ الأمر الثاني حيث لا يكون تأكيداً للأول بل يكون مستقلاً في إفاده الوجوب يستدعى مطلوباً آخر غير الأول.

الثاني : أنه لو لم يستلزم الاجزاء لزم تعذر العلم بالامتثال أبداً لجواز أن يأتي بالمأمور به حينئذ على وجهه ولا يسقط عنه.

واعترض أولاً : بتوافق الفريقين على الإجزاء بمعنى إفاده الامتثال ، وإنما الكلام في إسقاط القضاء.

وثانياً : بأن الخصم إنما يدعى عدم اللزوم عقلاً فلا ينافي العلم بحصوله شرعاً ، بل الأصل مع الشك أيضاً عدم لزوم القضاء ، فيتوقف ثبوته على دليل آخر ، فيحصل العلم بالامتثال مع انتفائه.

والجواب : أن المراد بالامتثال سقوط التكليف والخروج عن العهده بحيث لو تعلق الأمر به ثانياً لكان واجباً آخر غير الأول ، وكان الإتيان به حينئذ إتياناً للواجب في وقته فلا- يعقل أن يكون قضاء للأول. فإن اقتضى الأمر ذلك لزمه الإجزاء وإسقاط القضاء ، وإنما لزم امتناع العلم به وإن أتى به في الوقت وخارجه ألف مرّة إلّا مع قيام الدليل عليه بخصوصه ، إذ لو حصل العلم بدونها فإما أن يحصل بتكراره بعدد معين أو بعدد غير معين. والأول ترجيح لبعض الأعداد من غير مرجح والثاني محال ، فتعين حصوله بالأول كما هو مقتضى الاتفاق على إفاده الامتثال. فإذا حصل العلم بسقوط التكليف والخروج عن العهده امتنع عوده بعينه فضلاً عن بقاءه بالأول ، وإنما يعقل معه تعلق تكليف آخر بفعل آخر ، وقد عرفت خروجه عن محلّ المسألة.

الثالث : أنه إن اكتفى في الإجزاء بإدخال الماهية في الوجود ثبت المطلوب ، وإلا لزم اقتضاء الأمر للتكرار وهو باطل.

واعترض : بالفرق البين بين هذه المسألة ومسألة اقتضاء الأمر [للتكرار] ، إذ التكرار على القول به مدلول للأمر فكان الأمر قد تعلق بكل فرد من الأفراد المتكرره أو بمجموعها بدلاله المطابقه أو التضمن على قدر ما يدعيه القائل به من المرّتين أو الأكثر بحسب اقتضاء العرف ، وحينئذ فيأتى الكلام في أنّ الإتيان بكل واحد منها أو بمجموعها هل يقتضى سقوط التعبد به ثانيا بالالتزام أو لا يقتضى ذلك؟ فلا ربط له بالقول بالتكرار ولا يستلزمه.

وفيه : أنّ الغرض أنّ الأمر لو لم يستلزم سقوط التعبد بالفعل ثانيا لكان باقيا على حاله ويلزمه التكرار ، إذ لا واسطه بين السقوط وعدمه. لكن قد يقال بعدم دلالة الأمر على شيء من الأمرين وإن لم يكن بينهما واسطه.

الرابع : أنّ النهى يدل على فساد مورده إذا كان عباده ، فالأمر يدل على الإجزاء. وهو كما ترى ، إذ الثانى أوضح وأظهر من الأوّل فلا يمكن الاستدلال عليه بقياسه على الأخرى مع فساد.

احتجّ الخصم بوجوه :

الأوّل : أنّ الأمر إنّما يدل على طلب الماهية المعرّاه عن جميع القيود الخارجيه فالطلب مدلول الهيئه والماهية المطلقه مدلول المادّه ، والسقوط أمر خارج عنهما. وفيه : أنّ غايه الأمر خروجه عن المدلول المطابقى بل والتضمنى أيضا ، والمدعى دلالة عليه بالالتزام فلا منافاه.

الثانى : أنّ النهى لا يدل على فساد المنهية عنه ، فالأمر أيضا لا يدل على إجزاء المأمور به ، وهو قياس مع الفارق ، ولو تمّ ذلك لكان العكس أولى كما مرّ ، لثبوت دلالة النهى على الفساد عندنا.

الثالث : أنه لو دلّ على السقوط لسقط قضاء الحجّ بالأمر المتعلق بإتمام فاسده وهو خلاف الاتفاق. وفيه : أنّ القضاء لو سلّم بالمعنى المعروف فإنّما يجب



للحجّ الصحيح الذي تحقّق فواته ، وأمّا الأمر المتعلّق بإتمام الفاسد فلا شكّ في سقوطه بفعله إذ لا يجب إعادته الفاسد.

الرابع : أنّه لو سقط لسقط عن المصلّي باستصحاب الطهاره إذا انكشف الخلاف بعد العمل لوضوح تعلّق الأمر بالصلاه على ذلك وهو خلاف الاتّفاق ، ويجرى المسأله في مطلق الأحكام الظاهريّه عند انكشاف مخالفتها للواقع كما مرّت الإشارة إليه.

وقد عرفت أنّ هذه المسأله لا ربط لها بظاهر العنوان ولا هي ممّا يتفرّع عليه. بل هي مسأله اخرى مستقلّه قد مرّت الإشارة إلى مأخذها ومبناها ، وإنّه من ثمرات الخلاف في التخطئه والتصويب على الوجه اللّدى وقع الكلام فيه بين أصحابنا من كون العمل بالحكم الظاهري بدلا عن الواقع عند مخالفته له واقعا فيسقط الواقع عند العمل به - كما قد يستظهر ذلك من الأدله الداله على وجوب الأخذ بالظاهر وامتناع ثبوت الواقع معه - أو لا ، نظرا إلى إطلاق ما دلّ على ثبوت الحكم الواقعي في حقّ العالم والجاهل ، وأصله عدم سقوطه بغير امثاله ، غايه الأمر إعدار الجاهل في عمله بالظاهر ما لم ينكشف الواقع ، فإذا انكشف أثر الواقع أثره.

وتحقيق الكلام في ذلك موكول إلى تلك المسأله فعلى الأوّل : يكون الأمر الظاهري مسقطا عن الواقع ، كما يقتضى الإجزاء عن نفسه كذا يقتضى الإجزاء عن الحكم الواقعي - بمعنى سقوطه عن المكلف - فلا يعود بعد الانكشاف إلا بدليل خاصّ. وعلى الثانى : يكون الأصل بقاء الواقع في ذمّته شأننا ، بمعنى إعداره في مخالفته ما دام جاهلا ، ولزوم امثاله بعد انكشافه في الوقت ، وقضاؤه في خارجه نظرا إلى تحقّق فواته عن المكلف فلا يجزئ عنه غيره إلّا بدليل مخصوص.

وحيث إنّ المختار عندنا هو الوجه الثانى فوجه الفرق بين المثال المذكور في الاحتجاج وما هو الظاهر من عنوان المسأله في كلامهم ظاهر ، بخلاف الأوامر المتعلّقه بأصحاب الأعدار المقتضيه لتبدّل الحكم في حقّهم ، فيسقط الحكم الأوّلى

عنهم مطلقاً إلا حيث يكون هناك شاهد على دورانه مدار العذر وجوداً وعدمًا ، لعدم اجتماع البدل والمبدل منه في حال واحده. ولتفصيل الكلام فيه محل آخر.

حجّه القول بالتفصيل على الإجزاء شرعاً قيام الإجماع عليه لا تفاهم على الاحتجاج بالأوامر الواردة على الحكم بترتب جميع الآثار على امتثالها ، وعلى عدمه لغيره أن الإجزاء إشاره إلى أحكام شرعيه - كوقوع التملك بالبيع ، والاستباحه بعقد النكاح ، والفرقه بالطلاق ، والصحة في الصلاه والصوم - فلا يجب إعادتها. وإذا كانت هذه الأحكام غير متعلقه بالأمر لا في لفظه ولا في معناه نفياً ولا إثباتاً ، فلا يدل امتثاله على ثبوتها لفقد التعلق بينهما.

وأنت خير بأن الإجزاء في المعاملات - بمعنى ترتب الأثر عليها - خارج عن محلّ المسأله كما أشرنا إليه ، إذ ليس المقصود من تشريعها إنما ترتب الآثار عليها لا مجرد الإذن في فعلها وإن لم يترتب أثر عليها ، على أنها لو كانت موضوعه للصحيحه فدلاله الأمر بها على صحتها أوضح ، على أن كثيراً منها لا يتعلّق به أمر - كالطلاق ، وشبهه - وإنما جاء الإذن في إيقاعها وترتيب الآثار عليها ، والباقي أيضاً إنما تعلق الطلب الاستجابي به بعد تشريعه على ذلك - كالوقف ، والعتق ، وغيرهما - فليس شيء من ذلك من محلّ المسأله في شيء.

نعم ما ذكر : من أن الصحة في الصلاه والصوم وسقوط الإعاده غير متعلقه بالأمر لا- في لفظه ولا في معناه ، ممنوع جداً ، إذ الصحة بمعنى موافقه الأمر ، وقد عرفت استلزامها لسقوطه باللزوم البين ، فالدلاله على ذلك لغويّه التزاميه كما لا يخفى.

### خامسها : أركان التكليف

#### إشاره

أنّ التكليف له أركان أربعة : المكلف ، والمكلف ، والتكليف ، والمكلف به. ولكلّ منها شرائط ذكر المتكلمون بعضها ، والفقهاء بعضها. وكان البحث فيها أقرب

إلى علمى الكلام والفقہ من الأصول ؛ ولذا لم يتعرّض لها بعض الاصوليين ، إذ لا دخل لها بالبحث عن أحوال الأدلّه من حيث هى لكن لا بأس بالإشارة إليها.

وهذه المسأله وإن كانت مشتركه بين الأوامر والنواهي إلّا أنّ أكثر مباحثها أقرب إلى بحث الأوامر وألصق به ، ولذا جرت العاده ممّن تعرّض لها بذكرها فى المقام ، فنقول :

الركن الأوّل المكلف الأمر :

ولابدّ فيه أن يكون ممّن يجب طاعته على المأمور عقلا أو شرعا وإن صدق الأمر من غيره إذا وقع بضرب من الاستعلاء - كما مرّ فى محلّه - لكن لا يترتب عليه ما هو المقصود فى المقام من الوجوب المقتضى لتحمّ الامتثال. فإن كان حكيما عالما بعواقب الامور - كما هو المقصود فى المقام - توقّف صدور التكليف منه على الحقيقه على امور أربعة : علمه بتمكّن المأمور من الإتيان بالمأمور به على وجهه ، وبتحقّق شرط الوجوب وانتفاء مانعه فى وقت الفعل على وجه تقدّم فى المسأله السابقه ويأتى فى نسخ الوجوب قبل وقت العمل ، وبكون المأمور به على وجه يجوز الأمر به ، وتمكين المأمور منه بالألطف الواجبه.

واشترط بعضهم كونه ممّا يترتب عليه الثواب بأن يكون واجبا أو مندوبا ، وأن يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقّا ، وعلمه بقدر المستحقّ عليه من الثواب ، وامتناع القبيح عليه ، وأن يكون غرضه إيصال الثواب إليه ليكون تعريضا له لكونه الفائدة فى التكليف ، وأن يكون عالما بأنّه سيفعله على كلّ حال ولا يحبط عمله.

وأنت خبير بأنّ الوجه فى اشتراط الامور المذكوره غير ظاهر ، لعدم انحصار فائده التكليف فى إيصال الثواب ، وإنّما ثبت التفضّل على العباد فى إطاعتهم بذلك ، وإلّا فالأمر بالفعل الحسن والأمر النافع فى الحال والنهى عن القبيح والضارّ حسن على كلّ حال فسقط أكثرها. وامتناع القبيح عليه ليس من الشرائط المعتره فيه ، لأنّه إن كان حكيما قادرا كما هو المفروض فلا يفعله ألّبته ، وإلّا فقد يقع التكليف منه على غير الوجه المستحسن. وإنّما الغرض بيان ما يعتبر فى حسن

التكليف ، فلا يشترط زياده على ذلك امتناع القبيح عليه ، لحسن التكليف مع ذلك وإن لم يمتنع القبيح عليه.

وتعليه : بأن لا يخلّ بالواجب فلا يثيب المستحقّ للثواب ، ولا يغيّر صفات الأفعال بأن يجعل الحسن قبيحا وبالعكس ، ولا يكلف بغير فائده ، ولا يخلّ بالألطف الواجبه.

عليل ، إذ المفروض حصول ما يعتبر في حسن التكليف - من حسن الفعل ، وفعل اللطف ، وترتب الفائده ، ونحو ذلك - وإن فرض إمكان خلافه في حقّه. وترك الإثابه لو فرض استحقاقها لا يوجب قبح التكليف ، وإنما يقبح ذلك في نفسه بعد التكليف كترك سائر الواجبات العقلية.

وأما التكليف الصادر من العبد بالنسبه إلى غيره فالمعتبر فيه ظنه بحسن الفعل ، وتمكّن المكلف ، وتعلّق الغرض به لنفسه أو غيره.

الثاني : المكلف المأمور ويشترط فيه امور :

منها : أهليته لتوجه الخطاب ، فلو كان معدوما حال الخطاب امتنع تكليفه إلّا على سبيل الوضع معلقا على وجوده - كما يأتي تفصيله في محله إن شاء الله تعالى - وكذا الحال في الموجود قبل بلوغه حدّ التميز والعقل ، فلا يجوز تكليف الصبي غير المميّز والمجنون ، لتوقفه على الشعور وإمكان التفاته بنفسه إلى عواقب الامور وتمييز النفع من الضرر والطاعة من المعصيه. وما يقع من الولي بالنسبه إلى أحدهما فليس من التكليف المبني على الاختيار الباعث على المجازاه ، بل من باب التأديب وحمله على الصلاح ولو على سبيل الإلجاء والاضطرار. وأما البلوغ الشرعي فهو من الشرائط الشرعيه ، إذ ليس في العقل ما يمنع من تكليف المميّز المراهق إلّا من باب حكمه أطراد الأحكام وانتظامها. وكذا لا يجوز تكليف النائم والمغمى عليه والسكران إلّا معلقا على رفع العذر أو سابقا عليه ، فلا يمنع منه إيجاد المانع الاختياري بل يصحّ العقاب عليه مع علمه بكونه مانعا عن أداء التكليف.

ص: ٧١٣

ومنها : قدرته على الفعل المكلف به فلا يجوز التكليف بغير المقدور ، وهو من شرائط المكلف به أيضا - كما سيجيء إن شاء الله تعالى - فهو باعتبار كونه وصفا للمكلف وهو كونه قادرا مختارا يكون من شرائطه ، وباعتبار كونه وصفا للفعل وهو كونه مقدورا يكون من شرائطه. ومعنى قدره تمكنه من الفعل والترك جميعا ليتحقق الاختيار المصحح للتكليف والمجازاه عليه ، فلا بد من انتفاء الإلجاء إلى الفعل بأقسامه ليبقى معه حقيقه الاختيار.

ومنها : تمكنه من قصد الامتثال والطاعة وإن لم يكن من العباده ، فلا- يكفي إمكان الموافقه الاتفاقيه وإن تحقق بها الغرض والغايه. فلا يجوز تكليف الغافل عن الفعل - كالمساهى والمخطئ - أو عن التكليف ، كالناسى والجاهل المطلق فى حال الغفله. ولا- يجوز تكليفه بغير ما غفل عنه من أجزاء الفعل وشرائطه أيضا ، لتوقف الامتثال على الشعور والالتفات إلى التكليف بأركانه الأربعة ولو على سبيل الإجمال ، فلا يمكن تعليق التكليف على عنوان الناسى ولو بغير موارد النسيان ، لامتناع التفاته إلى كونه مكلفا بذلك فى تلك الحال.

نعم يجوز اندراجه فى عنوان المكلف حيث لا- يكون وصف النسيان ملحوظا فيه ، لإمكان التفاته فى حال النسيان إلى العنوان الأعم.

والحاصل : أنّ الغافل عن أحد أركان التكليف يمتنع تكليفه فى تلك الحال. لكنّ الغفله عن المكلف به راجعه إلى عدم قدره على الفعل فيرجع إلى الشرط السابق. والغفله عن سائر الأركان مانعه من القصد إلى امتثاله. ولا فرق بين حصول الغفله فى تمام العمل أو جزئه ، لانتفاء الكلّ بانتفاء جزئه وتعذر الكلّ بتعذر جزئه. وكما تمتنع من ابتداء التكليف كذا تمتنع من استمراره ، إلا أنّ الغفله المستنده إلى الأسباب الاختيارية كالمسامحه وقلة العناية لا ترفع الإثم واستحقاق العقوبه. وأما الفعل الواقع فى تلك الحال من باب الاتفاق فليس من المأمور به.

وقد يورد النقض على ذلك بوجه :

منها : أن ما ذكر إنما يتم في العبادات التي يشترط فيها قصد الامتثال ، وأما الواجبات والمستحبات التي لا يشترط فيها ذلك فلا وجه للقول بخروجها عن المطلوب بدون القصد المذكور ، إذ المفروض تعلق الطلب بمطلقها وعدم اشتراطها بذلك.

وفيه : أن معنى عدم اشتراط الواجبات التوضيحيه بذلك حصول الغرض المقصود منها بدونها فيسقط التكليف بها حينئذ ، ولذا لو وقعت بغير اختيار المكلف - كطهاره المنتجس بورود المطر عليه ، أو إلقاء الريح ، أو الحيوان له في الماء - حصل المقصود وسقط التكليف عنه بذلك مع القطع بعدم كونه من الأمور به بعينه. فكذا الحال في الأفعال الواقعة من باب الاتفاق فإن مطلق الطلب يستدعي الامتثال ، بل هو بمعنى استدعاء الامتثال ، وهو الإتيان بالمطلوب من حيث إنه مطلوب. ثم قد يكون الحيثية المذكوره مأخوذه فيه على وجه الشرطيّه فيكون عباده ، وقد لا- يكون كذلك فيحصل الغرض بدونها ، فيكون الفعل حينئذ مسقطاً للتكليف لا- أداء للمطلوب بعينه ، لعدم كونه امتثالاً- للأمر. وكذا الحال في النواهي ، لحصول الغرض بالتروك الواقعه بدون القصد والاختيار مع امتناع تعلق الطلب بها ، كما سيجيء بيانه في محلّه إن شاء الله تعالى.

ومنها : أن من الواجبات والمحرمات ما يرجع إلى الأخلاق والملكات والاعتقادات ونحوها مع عدم استنادها إلى القصد وإرادته الامتثال.

وفيه : أن التكليف في ذلك راجع إلى أسبابها الاختيارية ، بل الأفعال التوليدية بنفسها أمور اختيارية ، فإن المقذور بالواسطه مقذور.

ومنها : أنه لا شك في صحه العبادات - كالصلاه ، والصوم ، والحج - بترك ما عدا الأركان منها جهلاً أو نسياناً. وقد تقرّر أنّ الصحه في العباده بمعنى موافقه الأمر ، فلا بدّ من كونها موافقه للأمر مطابقه للماهية المطلوبه ، مع أنّها لو وقعت من العالم الذاكر كانت باطله، ويلزمه اختلاف الماهية المطلوبه باختلاف الجاهل والعالم والناسي والذاكر - كما في الجهر والإخفات ، والقصر والإتمام - فيكون الناسي مكلفاً بغير ما كلف به الذاكر.

وفيه : أنّ النقض المذكور إنّما يرد لو توجه الخطاب فيها إلى الناسى وهو ممنوع ، وإنّما تعلق الطلب بنوع المكلفين بالأركان وغيرها ممّا يعتبر في صحّحه العمل مطلقا ، وهو القدر المشترك بين تكليفي الذّاكر والناسى وخصّ التكليف بسائر الواجبات بغير الناسى ، فيكون الإخلال بها عمدا موجبا للخروج عن الماهيّة المطلوبه ولا يوجب النسيان ، فليس ذلك من باب تنويع المكلفين إلى قسمى الذّاكر والناسى وتكليف كلّ منهما بغير ما كلف به الآخر على نحو تكليفي الحاضر والمسافر وواجد الماء وفاقده ، بل من باب تعميم التكليف ببعض الأفعال ، فلا يكون الناسى عنها آتيا بالمكلف به وإن كان معذورا في المخالفه حال النسيان وتخصيص التكليف ببعضها بخصوص العالم أو الذّاكر ، فيكون الجاهل أو الناسى معذورا وعمله صحيحا مطابقا للأمر المتعلق بالقدر المشترك. فالماهيّة المطلوبه مختلفه باختلاف المكلفين والتكليف بها مشروط بالقدره عليها وإمكان القصد إليها ، والناسى عن غير الأركان فى الصلاه والحجّ أو فى تناول المفطرات والمحرمات فى الصيام والإحرام معذور فى ذلك، على معنى أنّ التكليف إنّما تعلق بعدم تعمّد الإخلال بذلك.

ولتمام الكلام فى ذلك محلّ آخر.

ومنها : أنّه قد يحصل الاجتزاء بفعل الفاعل لبعض الشرائط المذكوره فى تمام العمل - كصوم النائم فى أوّل النهار إلى آخره إذا وقع بعد تحقّق النيه - أو فى بعضه ، كنوم المعتكف والمحرم والصائم بعد انعقادها ، ونيه الصوم قبل الظهر فى القضاء أو عند قدوم المسافر أو قبل الغروب فى المندوب ، والغفله العارضه بعد النيه فى أثناء العباده مطلقا. ولو تمّ ما ذكر لا تمتنع ورود التخصيص عليه.

وفيه : أنّ فعل النائم فى تلك الموارد ليس من المكلف به قطعاً ، وإنّما يحصل الغرض المقصود فيها بالترك المسبوق بالنيه كحصوله فى المحرمات بمطلق الترك. وأمّا الطلب فإنّما يتعلّق بالأمر الاختيارى على نحو المطلوب فى النواهي وغيره مسقط له لحصول المقصود به - كما فى الواجبات التوصلية - ولا ينافى ذلك كون

تلك الأعمال عبادات ، إذ المراد لزوم اقترانها بالتيه فى الجملة. فيدور مدار جعل الشرعى فى لزوم اقترانه بأول العمل فى غير الصوم وجواز تقديمه وتأخيره فى الصوم ، فيرجع الأمر فى غير الجزء المقترن مع التيه إلى نحو ما يأتى بيانه فى المطلوب بالنهى - إن شاء الله تعالى - من غير فرق بين الجزء الأول والأخير. فالمطلوب فى الصيام ترك المفطرات مع التيه فى الجملة على التفصيل ، وفى الاعتكاف ترك الخروج من المسجد فى المدّة المعينه مع التيه فى أولها ، وفى الإحرام ترك المحرّمات مع التيه حال انعقاده.

وأما المسأله الأخره فإن فرض استمرار الداعى إلى آخر العمل واستناده بجميع أجزائه إليه لم يخرج شىء من أجزائه عن الاختيار فلا يقدح فيه ما لا ينافيه من السهو والغفله ، إذ مثله لا يمنع من التكليف. وإن فرض انقطاعه وعروض النسيان المانع من دوامه فلا ينبغى التأمل فى خروجه عن المكلف به فى الحقيقه ؛ والأصل عدم الاجتزاء به ، لأن ما دلّ على اشتراطه بالتيه يقضى باعتبارها فى كلّ جزء من أجزائه. فالإكتفاء بالاستدامه الحكميه يتوقّف على الدليل النقلى وقد عرفت توجيهه ، ولم يثبت ذلك فى أكثر العبادات. فالمعتبر هو الاستدامه الحقيقيه على ما ذكرناه.

نعم إن قلنا بكون التيه هى الإخطار بالبال فلا محيص عن الإكتفاء بالحكميه لتعسر إيقائه أو تعدّره.

وقد ذكر بعض المحقّقين فى توجيه المسأله : أنّ المانع من تعلق التكليف بفعل النائم والناسى والغافل ونحوهم هو أنّ الإتيان بالفعل المعين لغرض امتثال الأمر تقتضى العلم بتوجه الأمر نحوه مع امتناعه فى حقّهم ، ومن المعلوم أنّ الموانع المذكوره إنّما تمنع من ذلك فى ابتداء الفعل دون سائر أجزائه ، إذ لا يتوقّف صحّتها على توجه الذهن إليها فضلا عن إيقاعها على الوجه المطلوب.

نعم قد يكون العارض مخرجا للمكلف عن أهليه الخطاب والتهيؤ له أصلا كالجنون والإغماء ومثله يمنع من استدامه التكليف كما يمنع من ابتدائه. أمّا لو لم



يخرج عن ذلك - كالنوم والسهو والنسيان مع بقاء العقل - لم يمنع ذلك من الاستداه. ومن ثمّ لو ابتدأ بالصلاه على وجهها ثمّ عرض له في أثنائها ذهول عنها بحيث أكملها وهو لا يشعر بها ، أو نسي وفعل منها أشياء على غير وجهها ، أو ترك بعضها ممّا هو ليس بركن - ونحو ذلك - لم تبطل الصلاه ، مع أنّه يصدق عليه أنّه في حاله النسيان والغفله غير مكلف. بل وكذا النوم وإن استلزم إبطالها من حيث نقضه للطهاره التي هي شرطها لا من حيث هو غفله ونقص عن فهم الخطاب. وكذا القول في الصوم لو ذهل عن كونه صائماً في مجموع النهار بعد نيته الصوم ، بل لو أكل وشرب وجامع ناسياً للصوم لم يبطل. وهي مع مشاركتها للنوم في عدم التكليف حالتها أعظم منافاه للصوم منه.

وفيه : أنّ الإتيان بالفعل لغرض الامتثال إنّما يعقل مع وقوعه بجميع أجزائه على ذلك ، فلو وقع جزء منه على وجه النسيان والغفله لم يكن مأثماً به لغرض الامتثال إنّما قصد في ابتداء العمل إيقاعه على ذلك ولم يتم له ما قصده.

وأما عدم بطلان الصلاه بالسهو عن غير الأركان فمقتضاه خروجه عن الجزئيه في حال النسيان ، كخروج المفطرات عن المانع في تلك الحال وخروج بعض المنافيات للصلاه حينئذ عن الإبطال.

وقد عرفت : أنّ مرجعه إلى التكليف بالأركان على وجه الإطلاق وبغيرها من الأجزاء عند التذكّر لها ، فيكون الإخلال بالأوّل موجبا للبطلان مطلقاً ، وبالثاني عند التذكّر دون النسيان.

وأما عدم بطلانها بعروض الغفله في أثنائها فقد يمنع من ذلك إذا كان على وجه يمنع من بقاء الداعي ، ولو فرض قيام الدليل عليه لكان الحال فيه كما لو تركها على سبيل النسيان. ومرجعه إلى إسقاط التكليف بها وعدم اعتبار التيه فيها في تلك الحال كما عرفت.

ومن العجيب! توهم صحّ العمل مع وقوع ما عدا الجزء الأوّل منه في حال النوم حيث لا يكون هناك جهه اخرى للمنع كنقض الطهاره ، لإمكان دعوى القطع

بفساده كما يشهد به رفع مطلق القلم عن فعل النائم ، إنما يسلم ذلك في السهو الذي لا يقدح في استمرار الداعي الحاصل في ابتداء العمل أو مع قيام الدليل على سقوط الواجب معه فلا- يكون الفعل إذن من المكلف به. وما ذكر من التفرقة بين النائم والمغمى عليه في الخروج عن أهلية الخطاب والتهيؤ له غير ظاهر أيضا ، إذ لا فرق بينهما في نظر العقل في امتناع تعلق التكليف بهما.

واعلم أنّ الجاهل إما أن يكون جاهلا بالحكم أو بالموضوع ، جهلا مركبا أو بسيطا ، مقصرا أو قاصرا ، غافلا أو مترددا بين وجوه محصوره أو غير محصوره ، متمكنا من الجمع بينها أو لا- ، قادرا على الفحص أو عاجزا ، مكلفا بالفحص عقلا أو نقلا أو لا ، فهذه وجوه عديده تمتنع تكليفه بالواقع في جملة منها ويجوز في أخرى. فالجاهل بالجهل المركب - وهو الذي يعتقد أحدهما على خلاف الواقع - لا يجوز تكليفه بالواقع مع عدم تقصيره بالمقدمات ، وكذا الغافل والمتردد العاجز عن الفحص والاحتياط مع عدم التقصير. ويجوز تكليف المتردد القادر على أحد الأمرين بما هو الواقع إذا علم المكلف به على الإجمال فيجب عليه أحدهما عقلا- ، ولا- يجب ذلك مع عدم العلم بالتكليف إجمالا إلا مع الخوف من الضرر عاجلا - كاحتمال السم القاتل - أو آجلا بظن المؤاخذه على الإهمال فيه.

نعم يستحب أحدهما عقلا مع قيام الاحتمال وانتفاء الخوف. ويجوز قيام الدليل النقلى على وجوب أحد الأمرين حينئذ فيصح معه التكليف بالواقع على ما هو عليه ، ويمتنع ذلك مع عدم وجوبه عقلا ونقلا. والمراد من عدم تكليف الجاهل حيث يمتنع هو التكليف المنجز الذي يستتبع الثواب والعقاب ، أما التكليف الشأني الذي لا يترتب على مخالفته المؤاخذه ، فلا مانع منه.

فقد يقتضى حكمه أطراد الأحكام جعلها أولا في حق العالم والجاهل على حد سواء، ثم إعدار الجاهل بها إذا لم يكن مقصرا في مخالفتها. وهذا هو الظاهر من مذهب المخطئه. وليس ذلك من اشتراط التكليف بالعلم في الحقيقة ، لامتناع وجود المشروط بدون شرطه في الواقع ، فيكون الجاهل بالحج كغير المستطيع في

إصابه الواقع ، والجاهل بالأحكام كالصبيّ والمجنون في خروجه عن موضوع المكلف بها واختصاصها بالعالم أو المتمكن من العلم على التفصيل المذكور وهو قريب من مذهب المصوّبه. وما اشتهر من اشتراط التكليف بالعلم فكأنّ المراد به اشتراط تنجزه وترتب الأثر عليه بذلك. وسيأتي إن شاء الله تعالى تفصيل القول في المسائل المذكورة في مباحث أصل البراءة ، ومسأله التصويب والتخطئه ، والله سبحانه يهدي من يشاء من عباده إلى صراط مستقيم.

الثالث الأمر الذي به يتحقّق التكليف وله شرطان :

أحدهما تقدّمه وتقدّم العلم به وبقيوده ومتعلقاته على الوجه المعترف في تنجزه على المأمور به بجميع أجزائه ، وعلى وقته المضيق بالأصل أو العارض بالقدر الذي يتمكن معه المأمور من الإتيان به وبمقدّماته المفقوده. فلا يصح تأخره عن الفعل بالضرورة ولا مقارنته معه أو مع شيء من أجزائه ، إذ الفعل حينئذ مسبق بعلمه التامه لا محاله فيمتنع عدمه ؛ وكذا الحال في جزئه فيمتنع وقوعه في حيز الطلب سواء كان مطلوباً لنفسه كما في الأفعال التي لا يرتبط بعض أجزائها بالبعض ، أو لحصول المجموع المركّب منه ومن سائر أجزائه ؛ وذلك أنّ التكليف حينئذ لغو لا حاصل له لتوقّفه على الاختيار ، وانتفاء ما يقصد في ذلك من الابتلاء والاختبار ، لوقوع الفعل حينئذ لا محاله. فلا يتصوّر معه عصيان الأمر ، على أنّ قصد الامتثال المعترف في الطاعة ممّا يتعدّر حينئذ ، فيمتنع فيه الطاعة والمعصية جميعاً.

واستدلّ عليه : بأنّ التكليف في حال حدوث الفعل يستلزم التكليف بإيجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال ، فالتكليف به تكليف بالمحال ، وهو غير واقع ولو على القول بجوازه بناء على ما قيل : من دعوى الاتّفاق على عدم وقوعه في غير ما يبتنى على مسأله الجبر وخلق الأفعال.

وأورد عليه : بأنّه مغلظه ، فإنّ المحال إيجاد الموجود بوجود سابق ، لا بوجود حاصل بهذا الإيجاد ، فإنّه عين محلّ الكلام.

وفيه : أنّ مدلول الأمر إنّما هو الإتيان بالمأمور به بعده كما مرّ في مسأله الفور والتراخي ، فلو كان حاصلًا حين الأمر كان الإتيان به بعده تحصيلًا للحاصل ، على أنّ الوجوب لا يتحقّق إلّا بتمام الأمر وحصول شرطه ، فإنّما أن يقع الفعل قبله أو بعده ، والواسطه بينهما أمر موهوم لا يعقل أن يكون محلًا للكلام.

واختلف الحكاياه عن الأشاعره في هذه المسأله فنقل عنهم : أنّ المأمور إنّما يصير مأمورًا حال الفعل ، فلا أمر قبله بل هو إعلام له بأنّه سيصير مأمورًا في الزمان الثاني وهو زمان حدوث الفعل ، وكأنّه المعروف منهم ، كما قال التفتازاني : إنّ المنقول من مذهب الأشعري في الكتب المشهوره ، أنّ التكليف إنّما يتعلّق عند المباشرة لا قبلها.

وحكى الآمدي اتّفاق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه قال : سوى شذوذ من أصحابنا.

واختلفوا في جواز تعلّقه به في أوّل زمان حدوثه فأثبتته أصحابنا ، ونفاه المعتزله.

وربما يظهر من العضدي دعوى الاتّفاق على ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وانقطاعه بعده قال : وهل هو باق حال حدوثه لا ينقطع؟ قال الأشعري به ، ومنعه إمام الحرمين والمعتزله ، فهذه وجوه ثلاثه :

الأوّل : القول بامتناع تقدّم التكليف على الفعل فلا بدّ من مقارنته مع الفعل ، فيكون الأوامر السابقه على الفعل محموله على تعليق التكليف على الفعل ، كتعليقه على الشرائط العقليّه أو الشرعيّه فلا يجدى تقدّمها شيئًا ، فيكون الحال فيها كما هو الحال في الأمر المقارن للفعل. ومقتضاه اختصاص التكليف بالمطيع وانتفاؤه في حق العصاه إلّا أنّهم لا يلتزمون بذلك وإنّ لزمهم.

وفيه قدح في جميع الشرائع والأديان.

وقد بينى ذلك على ما ذهب إليه الأشعري : من أنّ القدره إنّما يوجد مع الفعل فلا يجوز التكليف به قبل حصوله.

أما الأول : فلأنَّ القدره لا بدَّ لها من متعلِّق ، فإن كان معدوما لزم تعلُّق العرض بالمعدوم وهو محال.

وأیضا فالعدم أزلّی غیر مقدور فكذا استمراره ، والمتعلِّق بغير المقدور غیر مقدور. ولأنَّ الفعل حينئذ لا مرجح لوجوده ، فلو تعلّقت القدره به لزم تعلُّق القدره بالمحال وهو الترجیح من غیر مرجح.

وأما الثاني : فلأنَّ التكليف إنَّما يتعلَّق بالمقدور فلا يتعلَّق بالفعل قبل وجوده وإلَّا لزم التكليف بالمحال. وفساد المقدمتين أوضح من أن يخفى.

أما الاولى : فلأنَّ المعدوم ليس محلًّا للقدره وإنَّما محلُّها المكلف فإن شاء فعل وإن شاء ترك ، وهو معنى كونه مقدورا ، وليس معناه تعلُّق القدره بالعدم الأزلّی أو بإيجاده من غير علّة ، بل بمعنى التمكن من اختيار وجوده بإيجاد سببه واستمرار عدمه بعدمه ، على أنَّ الأشعري في الحقيقة ينفي القدره من أصلها ، وحدوثها مع الفعل غير معقول. ولتمام الكلام فيه محلّ آخر.

وأما الثانيه : فلأنَّ الأشعري يجوز التكليف بغير المقدور فلا يوافق مذهبه. وغيره إنَّما يعتبر في التكليف السابق وجود القدره حال وقوع الفعل فلا يمنع منه عدم حصولها قبله ، فإنَّ معنى ما لا يطاق هو الذي يمنع تعلُّق القدره الحادثه به. فكون القدره مع الفعل لا ينافي كون الفعل قبل الحدوث ممَّا يصحُّ تعلُّق القدره به.

الثاني : القول بجواز مقارنه التكليف للفعل كجواز تقدّمه عليه ، ويتصوّر على وجوه :

أحدها : صدور الأمر بالفعل حال اشتغال المكلف به.

والثاني : تقدّم الأمر بالفعل على وجه التعليق ، بأن يكون مدلوله تعليق الوجوب والطلب على الاشتغال بالفعل ، كتعليق سائر الواجبات المشروطه على شرائطها ، فلا يكون واجبه قبل حصولها وإنَّما تتّصف بالوجوب بعدها.

والثالث: تقدّم الوجوب على الفعل أيضا مع تعليق الواجب على زمان حصوله ، كتعليق الصلاه بعد وجوبها على زمان الظهر ، وتعليق الحَجّ بعد الاستطاعه على أوقاته ، وتعليق الصوم بعد وجوبه بالنذر أو دخول الشهر أو غيرهما على وجود النهار ، ونحو ذلك.

ولا يخفى عليك : أنّ شيئا من الوجوه الثلاثة ممّا لا يعقل فيما نحن فيه ، فإنّ تعليق الوجوب أو الواجب على حال الوقوع ليس له معنى محصّل ، فضلا عن حدوث الأمر به في تلك الحال كما عرفت.

وغايه ما احتجّوا به للقول بالجواز : أنّ الفعل في أوّل زمان حدوثه مقدور بالاتّفاق ، لأنّه أثر القدره فيوجد معها ، سواء قيل بتقدّم القدره عليه - كما هو مذهب المعتزله - أو حدوثها معه. وإذا كان مقدورا أمكن تعلّق التكليف به ، لأنّه لا مانع إلّا عدم القدره وقد انتفى.

واجيب : بأنّنا لا نسلم أنّ المقدور يصحّ التكليف به مطلقا ، وأنّه لا مانع غير ما ذكر ، بل لزوم التكليف بإيجاد الموجود وانتفاء الفائده مانعان آخران.

واعترض : بأنّ الأول ليس إلّا عدم القدره لأنّ التكليف بإيجاد الموجود إنّما امتنع لكونه تكليفا بمحال غير مقدور ، فإذا ثبت أنّه مقدور ارتفع المانع.

والقول بأنّ المقدور هو الفعل والمحال إيجاده فيمتنع التكليف به مدفوع ، بأنّه لا تكليف إلّا بالمقدور. فإن كان الفعل فالفعل أو الإيجاد فالإيجاد. على أنّ كلام القوم ظاهر في أنّه الفعل ، لأنّه متعلّق الخطاب والأمر والطلب. وكونه إيقاع الفعل مذهب المعتزله ، وكأنّه مبنيّ على الاختلاف في أنّ التأثير في الخارج نفس حصول الأثر أو أمر مغائر له سابق عليه.

وأما ما ذكر من انتفاء فائده التكليف ، ففيه : أنّنا لا نسلم أنّ الابتلاء فائده بقاء التكليف بل ابتداءه.

وأنت خير : بما في الكلمات المذكوره من الفساد والخروج عن السداد ، لوضوح أنّه ليس الغرض من دليل المانع خروج الفعل حين وقوعه عن كونه

مقدورا عليه ، وإلا لامتنع وجود الفعل المقدور ، بل الغرض أنّ التكليف إنّما يقتضى الإتيان به فى ثانى الحال ، وإيجاد الحاصل بعينه محال. وإنّما يتعلّق بالفعل قبل وجود علته الاختيارية ليقبى الاختيار المصحح للتكليف ، والفعل حال وقوعه مسبوق بعلمته ، ولا يلزمه خروجه حينئذ عن الفعل الاختيارى ، إذ ليس المراد به إلا المسبوق بالإرادة والاختيار المستند إليه. أمّا بعد وقوعه أو تحقّق علمته فلا اختيار.

وما ذكره : من أنّ الابتلاء فائده الابتداء دون البقاء ، إنّما يناسب الوجه الثالث من وجوه تقرير كلام الخصم.

وما ذكر : من الفرق بين الفعل والإيجاد ، واضح الفساد.

وبالجملة : فالأمر المقارن للمأمور به طلب لممتنع الوجود على التعليل الأوّل ولممتنع العدم على الثانى من باب التنزّل ، ولو سلّم عدمهما فهو لغو لا فائده له. وأمّا تعليق الوجوب أو الواجب على وقوعه فمرجع الأوّل إلى كون وجود الشىء شرطا فى وجوبه ، والثانى إلى تعليق الشىء على نفسه. وقد يوجّه بتعليق أحدهما على زمان فعله ، ولا محصل له لأنّ اشتراط الوجوب بزمان الوقوع يستلزم اشتراطه بنفس الوقوع. وتعليق الإيجاد على زمان الوجود لغو لا حاصل له ، لوضوح أنّه لا يقع إلا فى الزمان.

نعم يمكن تعليق الوجوب جواز الفعل إذا كان موسّعا كما فى الصلاة ، أمّا المضيّق فلا ، للزوم تقدّم الوجوب على الفعل ، إذ الوجوب هو الباعث على الامتثال والداعى إليه ، فلا يمكن اقترانه مع العبادة لكون المعلول مسبوqa بالعلّة ، بل الامتثال مسبوق بالتيه ، والته موقوفه على تحقّق الطلب فيتقدّم عليه من وجهين. فما يقع من هذا القبيل راجع إلى تعليق المطلوب دون الطلب.

فظهر بما ذكر أنّ وجوب الصوم لا يمكن اقترانه بأوّل الفجر ، بل لا بدّ من تقدّمه عليه ، فلا إشكال فى وجوب الغسل قبل الفجر. فتوهم توقّف وجوبه على الفجر وهم فاحش ، لرجوعه إلى مقارنه الوجوب مع الجزء الأوّل من المطلوب وتعليقه على زمان وجوده وهو غير جائز.

وأما الواجبات الموسَّعة فيمكن تعليق الوجوب فيها على دخول أوقاتها ، ولا ينافي ذلك كون أوّل الوقت زمان الفعل أيضا ، فإنّ المراد من التوقيت تعيين الزمان الذي يصلح للفعل وإن كان تعليق الوجوب عليه موجبا لتأخّره عنه آنا ما.

فإن قلت : إذا فرضنا مقارنه بعض شرائط الوجوب - كالبلوغ والعقل وغيرهما - مع أوّل النهار في الصوم الواجب أو أوّل الوقت في سائر الواجبات المضيّقه ، فمقتضى ما ذكر من اشتراط تقدّم الوجوب سقوط الصوم - مثلا - حينئذ ، كما لو حصل ذلك في أثناء النهار ، مع دعوى القطع بخلافه. وإذا جاز مقارنه الوجوب مع أوّل الوقت في ذلك جاز في غيره.

قلت : إنّ الحكم في ذلك بعد تحقّقه جار على خلاف مقتضى الأصل ، لوضوح أنّ الأصل في العباده أن يكون مسبوقه بالتيه مستنده إليها. ومن البين أنّ قصد الامتثال مسبوق بحصول الطلب. فلا يكفي فيه الوجوب المشروط قبل تحقّق شرطه وإن علم بحصوله فيما بعد ، لانتفائه قبل ذلك. فلا يكون هو الداعى إلى الفعل وإنّما يكون الباعث عليه علمه بحصوله فيما بعد ، فيكون الحال فيه كما لو علم بوقوع الأمر بعد ذلك ، لكنّه بعد ثبوته ولو بإطلاق الأدلّه ممّا لا مانع منه ، كما لو ثبت الاكتفاء بتجديد التيه إلى الزوال أو إلى العصر في بعض المقامات ، ومرجعه إلى قصد الإمساك في باقى النهار منضمّا إلى ما كان فكذا في المقام ، فإذا بلغ الصبى أو عقل المجنون في أوّل الفجر نوى امتثال التكليف المتعلّق به حينئذ بالإمساك فيما عدا الجزء الأوّل منضمّا إليه وإن كان مقتضى الأصل سبق التيه عليه ليكون الجزء الأوّل أيضا واقعا بداعى القربه وتيه الامتثال.

ويمكن أيضا الاكتفاء بقصد الإتيان بما سيجب إذا دلّ الدليل عليه ، وليس ذلك تخصيصا للدليل العقلى الدالّ على لزوم تأخّر فعل الواجب عن الوجوب وتعلّق الطلب بالفعل المتأخّر دون المقارن نظرا إلى ترتبه عليه وإن لم يكن من العباده المتوقّفه على التيه ، إنّما ذلك تصرّف في متعلّق الطلب. وقد يكتفى في ذلك بالتقدّم الطبعى وإن تقارنا في الوجود ، نظرا إلى إمكان الامتثال في مثله بعد العلم بحصوله قبل ذلك.



وفيه : أنّ التقدّم الطبعي في ذلك ممّا لا- معنى له وإنّما يتحقّق في العلّه والمعلول ، ومن السّين أنّ الوجوب لا- أثر له في الفعل المقارن له ، بل يكون الداعي إليه العلم بحصوله في زمانه. فالأصل تقدّم الوجوب زمانا ليرتّب عليه داعي الامتثال المترتب عليه الفعل إلّا أن يثبت خلافه ، فلا يمكن حصول الثلاثه في آن واحد عقليّ على الحقيقه إلّا أنّ الأحكام الشرعيّه مبنيّه على المفاهيم العرفيه دون الدقائق العقليّه.

فظهر أنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بالفعل فيما بعده ، والوجوب لا يتعلّق بالحال الحقيقي وإن اقترن مع الفعل في الاتّصاف الخارجي ، ولا يجوز تعليق الوجوب على حال الوجود. وكذا لا يجوز مقارنه تنجّز الطلب مع المطلوب بعد تقدّمه عليه في الواقع ، فإنّ الباعث على قصد الامتثال إنّما هو تنجّز الطلب ، فإنّ وجوده الواقعي لا يبعث على انتهاض العبد للامتثال. والباعث على تنجّز الخطاب الواقعي هو العلم به والتذكّر له ، فلا بدّ من تقدّمه أيضا على الفعل. ولا يلزم فيه العلم التفصيلي إلّا حيث يتوقّف الامتثال عليه فقد يكتفى فيه بالإجمال ، بل قد يكتفى عنه بالاحتمال حيث يبعث على الامتثال وذلك في مقام الخوف. وكما يعتبر تقدّم العلم بالطلب كذا يعتبر تقدّم العلم بالمطلوب وبشرائطه وأجزائه ، ويكفي فيه أيضا الإجمال أو الاحتمال على ما ذكر. ولا بدّ من تقدّم العلم على الوجه المذكور على المقدمات المفقوده فلا- يجوز تأخره عنها ، لامتناع الفعل حينئذ. ويجوز مقارنته معها وتقدّمها عليه ، إلّا إذا كانت عباده يتوقّف مطلوبيّتها على مطلوبيّته ذبها. أمّا لو كانت مستحبّه بنفسها كالطهاره جاز تقدّمها.

الثالث : القول بعدم انقطاع التكليف السابق حال الفعل وإنّما ينقطع بعده.

فإن اريد به سقوط التكليف والخروج عن عهده وحصول البراءه منه فمن البين توقّفه على حصول الامتثال ، فلا يقع حال الفعل وإنّما يقع بوقوعه ويصدق بتحقيقه في الخارج فيكون بعده. ففي الامور الارتباطيه لا يمكن تحقّقه إلّا بعد الإتيان بجميع أجزائه ، وأمّا غيرها ففي كلّ جزء منها إنّما ينقطع التكليف بالإتيان به ولا يسقط وجوبه إلّا بعده.

وإن اريد به حقيقه التكليف به حال وقوعه رجع إلى ما عرفت.

الشرط الثاني (١): انتفاء المفسده فى نفس الأمر من جميع الجهات وحسن صدوره من الأمر بكلا معنييه - الأعم والأخص - بمعنى رجحان وجوده على عدمه على الوجه الذى يقع عليه من زمانه ومحلّه وسائر قيوده. ولا يجب رجحان وقوع الفعل فى حدّ ذاته ، لإمكان حصول الفائده فى الأمر دون المأمور به. فلا يجوز إهماله من الحكيم ، بل قد يتصوّر كون الفعل مرجوحا ويكون رجحان الأمر غالبا عليه ، إلّا أنّ الغالب أن يكون رجحان الأمر مبيّتا على رجحان المأمور به ، بل لم نقف على خلافه فى الشرع وإن أمكن فى نظر العقل.

وأما الأمر فلا يكفى حسنه بالمعنى الأعم ، لامتناع اللغو والعبث على الحكيم ، فلا يصدر منه ما يتساوى وجوده وعدمه. بل لا يمكن صدور الراجح مع وجود الأرجح منه بمجموع الاعتبارات المتصوّره فيه حيث يدور الأمر بينهما ، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح. فلا بدّ من وقوع كلّ فعل من أفعال الحكيم القادر على الإطلاق على الوجه العذّى لا يمكن أرجح منه فى تلك الحال بملاحظه جميع الجهات المنضمّه إليه. ويمكن وقوع أحد المتساويين حيث يشتركان فى حصول المصلحه المقصوده ولا يكون بينهما فرق بشىء من الوجوه الممكنه. فمع تساوى نسبتها إليهما وانتفاء المرجح بينهما يتعيّن اختيار أحدهما ، لعدم جواز تفويت تلك المصلحه بتركهما وانتفاء ما يقتضى الجمع بينهما.

وخالف فى ذلك من زعم استحاله ابتناء أفعاله سبحانه على الأغراض المطلوبه والمصالح المقصوده ، فضلا عن القول بتساوى جميع الأفعال الاختيارية فى صفاتها الذاتية وانتفاء صفتى الحسن والقبح فيها بالكلية. وهو إنكار لحكم العقل من غير عقل ، كما تقرّر فى محلّه.

الرابع المأمور به. ويعتبر فيه امور :

منها : أن يكون من جنس الأفعال أو التروك على وجه يأتى فى النهى ، فلا

---

(١) من شرطى الأمر ، تقدّم أولهما فى ص ٧٢٠.

يتعلّق الأمر والنهى بالأعيان الخارجيّة إلّا بتأويلها بالأفعال المتعلّقة بها ، كما فى قوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) و (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ) وقولنا : يجب الخمس والزكاه. وذلك ظاهر.

منها : انتفاء المفسده فيه لنفسه ولغيره ، لقبح الأمر بما فيه المفسده ، بل وبما لا مصلحه فيه إلّا حيث يكون المصلحه فى نفس الأمر ، كما فى الأوامر الابتلائيّه لتحقق الطلب فيها على الحقيقه كما عرفت.

منها : كونه ممكن الحصول على وجهه بالفعل ، فلو كان ممتنعاً لذاته أو لغيره امتنع تعلّق الطلب به ، سواء كان امتناعه بحكم العقل أو بحسب العاده ، فى حقّ عامّه المكلفين أو بالنسبه إلى المكلف المخصوص ، على الإطلاق أو فى خصوص تلك الحال ، فى نفسه أو باعتبار مكانه أو زمانه ، أو شىء من سائر القيود المأخوذه فيه.

وقد اتّفق على ذلك كافّه أصحابنا والمعتزله ، فإنّ معنى التكليف بالشىء هو استدعاء حصوله من المكلف ، ولا يعقل تعلّق القصد بوقوع ما لا يمكن وقوعه مع علم الأمر به ، إلّا على سبيل التمنى وهو أمر آخر غير الطلب ؛ ولأنّ التكليف به لغو لا يترتب عليه فائده ، بل هو قبيح بحسب العقل والعرف ، وإنّما يعدّ ذلك فى نظر العقلاء من الجهل والسفاهه وسخافه الرأى.

واستدلّ عليه بامتناع تصوّر وقوع المحال فلا- يمكن تعلّق الطلب به ، لتوقّفه على تصوّره من الأمر فى طلبه ، وإمكان تصوّره من المأمور فى امتثاله. أمّا الثانى فظاهر.

وأما الأوّل فقد يعلّل تاره : بأنّه لو كان متصوّراً لكان متميّزاً ، ولو كان متميّزاً لكان ثابتاً. فما لا ثبوت له لا تميّز له ، وما لا تميّز له لا يكون متصوّراً.

واخرى : بأنّ تصوّر المحال من حيث الوقوع يستلزم تصوّره على خلاف ماهيّته ، فإنّ ماهيّته ينافى ثبوته ، فيكون ذاته غير ذاته ويلزمه انقلاب حقيقته ، كما أنّا لو تصوّرنا أربعة ليست بزواج فقد تصوّرنا أربعة ليست بأربعة ، فإنّ كلّ ما ليس بزواج ليس بأربعة.

ويرد على الأول : أنّ تصوّره إنّما يستلزم تميّزه في الذهن دون الخارج ، فإنّ الممكن المعدوم لا تميّز له في الخارج أيضا مع إمكان تصوّره في الذهن.

وعلى الثاني : أنّ الّذى يلزم ذات الممتنع عدم وجوده في الخارج لا- عدم تصوّره ، فلا- يلزم من تصوّره خروجه عن حقيقته. وليس الحال في تصوّر الممكن ممتنعا والممتنع ممكنا إلّا كتصوّر المعدوم موجودا والموجود معدوما ، إذ لا امتناع في تصوّر الأشياء على خلاف ما هي عليها لذاتها أو لغيرها ، إنّما يمتنع انفكاكها عن لوازمها في الوجود الخارجى دون الاعتبار العقلى ، سواء كانت ذاتيه أو عارضيه.

نعم لا يمكن تصوّرها على خلاف حقائقها وذواتها ، لعدم كونه تصوّرا لها بأنفسها بخلاف لوازمها وإن كانت من ذاتياتها ، لعدم كونها مأخوذة في ماهياتها ، لوضوح الفرق بين حقيقه الشيء ولوازمه ، إذ لا يمكن تصوّر الشيء على خلاف ماهيته ، ويمكن تصوّره منفكاً عمّا يلزمه لذاته.

والأصل في التعليل المذكور ما ذكره الشيخ في الشفاء : من أنّ المستحيل لا يحصل له صورته في العقل ، فلا يمكن أن يتصوّر شيء هو اجتماع النقيضين. فتصوّره إمّا على طريق التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوه أمر هو الاجتماع ثمّ يقال مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض ، وإمّا على سبيل النفي بأن يعقل أنّه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض.

وأيّده بعضهم بأنّ المحكوم عليه في قولنا اجتماع النقيضين مستحيل ليس أمرا خارجياّ إذ لا مستحيل في الخارج ، ولا متصوّرا ذهنيّا وإلّا لزم الحكم بالامتناع على ما ليس بممتنع ، إذ الثابت في الذهن ليس بممتنع ، فلا بدّ من توجيهه بأحد الوجهين المذكورين.

وضعه ظاهر ، إذ المحكوم عليه في القضيّه وإن كان متصوّرا لكن ليس الحكم على الصورة الذهنيّه ، بل على ما له تلك الصورة وهو ذات الممتنع. ولو سلّم فإنّما يراد منها الحكم بالامتناع في الخارج. فالغرض أنّ المعنى الحاصل من هذا اللفظ في الذهن يمتنع أن يوجد له في الخارج فرد يطابقه.

وأما ما ذكره الشيخ فمحضه : أن المستحيل لا يمكن تعقله بماهيته وتصوره بكنهه ، وإنما يتصور بوجه من الوجوه واعتبار من الاعتبارات ، ولا يتوقف الحكم عليه بالأحكام الثبوتية والسلبية على أكثر من ذلك. فكذا الحال فيما لو فرض تعلق الأمر والنهي به فيكفي في إمكانه تصوره بالوجه فلا يرتبط بالمدعى.

ويمكن التفرقة في ذلك بين ما ذكره من المثال ونحوه - كارتفاع النقيضين - وبين سائر الممتنعات الذاتية والغيرية ، كشريك الباري سبحانه في أفعاله وصفاته ، فيمكن تصور الثاني.

ولا يمكن حصول صورته الأول في الذهن ، لأن تعقل اتصاف الشيء في الخارج بالمتناقضين والضدين لا يمكن إلا على سبيل المبادله دون الاجتماع ، لأنه حين تصوره موجودا لا يتصور معدوما وبالعكس ، فتصوره موجودا معدوما لا يمكن إلا باختلاف الملاحظه. وكذا الحال في تعقل الجسم أسود وأبيض ، بخلاف المختلفين تقول : هذا حلو أسود ، ولا تقول : هذا أبيض أسود ، فإنك حين قلت : أبيض ، فقد نفيت عنه السواد ، وحين قلت : أسود ، فقد أنكرت بياضه ، فلا يتصور اجتماعهما على نحو المختلفين.

وكيف كان فهذا الكلام مما لا ربط له بالمقام على أن الكلام في مطلق المستحيل ، ولا شك في إمكان تصوره في الجملة.

وقد اختلف النقل عن الأشاعره في هذا الباب فالمعروف عنهم إطلاق القول بجواز التكليف بالمحال. قال العضدي : ولم يثبت تصريح الأشعري به فيكون مأخوذا من قوله بالجبر وخلق الأفعال ومقارنه القدره لها من غير تأثير ونحو ذلك ، فيكون كلامهم في المحال الغيرى - وهو الذى يمكن فى حد ذاته ولا يتعلق به القدره الحادته عندهم - وبه خص محل النزاع فى المواقف ، سواء كان من جنس ما يتعلق به القدره أولا.

والمستفاد من كلامه فى شرح المختصر كغيره : أن محل النزاع ما يكون ممتنعا بالذات ، كالجمع بين الضدين لتمسكه فى اختياره بامتناع تصوره وتمثيله به قال :

والإجماع منعقد على صحّة التكليف بما علم الله أنّه لا يقع وإن ظنّ قوم أنّه ممتنع لغيره.

وقد يتوهم من ذلك دعواه الإجماع على جواز التكليف بالمتنع الغيرى ، وهو وهم فاحش. إنّما يعنى اتفاق أهل الشرائع والأديان على صحّة التكليف بالأفعال وإن وقع الكلام فى كونه تكليفاً بالمحال ، فمن قال بالجبر يلزمه القول بجوازه بل وقوعه أيضاً.

وأما الممتنع الذاتى فالقول بجوازه الأمر به لا يستلزم القول بوقوعه.

وقد عرفت إنكاره تصريح الأشعري به.

وذكر الأمدى اختلاف قوله فى ذلك ، وأنّ ميله فى أكثر أقواله إلى الجواز مع تمثيله لذلك بالجمع بين الضدين وقلب الأجناس وإيجاد القديم وإعدامه قال : وهو لازم على أصله فى وجوب مقارنة قدره للمقدور وعدم تأثيرها فيه. ثم قال : وهذا مذهب أكثر أصحابه وبعض معتزله بغداد - حيث قالوا بجواز تكليف العبد بفعل فى وقت علم الله أنّه يكون ممنوعاً عنه - والكراهية حيث زعموا أنّ الختم والطبع على الأفئدة مانعان من الإيمان مع التكليف به ، غير أنّ من قال بجواز ذلك من أصحابه اختلفوا فى وقوعه نفيًا وإثباتًا ، ووافق على القول بالنفى بعض الأصحاب وهو مذهب البصريين من المعتزله وبعض البغداديين ، ثم اختار امتناع التكليف بالمستحيل لذاته وجوازه فى المستحيل باعتبار غيره ، ونسب إلى الغزالي ميله إليه.

وأنت خبير بأنّ الشبهات العقلية التى ذكروها فى تجويز التكليف بالمحال إنّما يجرى فى الممتنع الغيرى ، إذ هى التى ذكروها للقول بالجبر وخلق الأفعال وعدم تأثير قدره العبد فى مقدوره ووجوب مقارنتها له ونحو ذلك ، فكأنّهم يقيسون الممتنع الذاتى على ذلك بدعوى أنّ الامتناع إذا لم يمنع من التكليف تساوى فيه الذاتى والغيرى.

وهذه المقالات من الضلالات البالغة إلى أقصى الغايات.

وتفصيل الكلام فى تلك الشبهات وما يتعلّق بها من الأجوبه والإيرادات موكول إلى علم الكلام ، ولبعضها فى هذا الفنّ محلّ آخر فى مسأله الحسن والقبیح العقليّين وحيث ثبت بالضروره العقليّه بطلان القول بالجبر وما يرجع إليه تحقّق بطلان تلك الوجوه بأسرها ، فلا حاجه إلى ذكرها فى هذا المقام.

وأما الوجوه النقلية فهى شامله للقسمين ، بل قد يحتجّ بها على جواز التكليف بالجمع بين الضدّين.

فمنها : أنّه سبحانه أخبر نوحا عليه السلام بأنّه لن يؤمن من قومه إلّا من قد آمن وأخبر النبى صلى الله عليه وآله وسلم بأنّ أبا لهب لا يصدّقه ، ومع ذلك فقد كلّفهم بتصديق النبى فيما يخبر به ، ومنه إخبارهم بعدم تصديقهم له ، ومن ضروره ذلك تكليفهم بأن لا يصدّقوه ، تصديقا له فى خبره أنّهم لا يؤمنون ، وفى ذلك تكليفهم بتصديقه وعدم تصديقه ، وهو تكليف بالجمع بين الضدّين.

واجيب بالمنع من وجود الإخبار بعدم الإيمان فى الآيتين ، والمنع من تكليفهم بتصديق النبى صلى الله عليه وآله وسلم فيما أخبر به من ذلك.

وفساد المنع فى غايه الظهور ، كما أنّ الاحتجاج المذكور من غرائب الامور ، لوضوح أنّ التكليف بتصديق النبى فى إخباره باختيارهم الكفر لا يقتضى الأمر باختيار الكفر النهى (١) عن تصديقه الموجب لتكذيبه ، لوضوح امتناع التكليف بذلك إنّما يلزم ذلك لو كلّفوا بفعل ما أخبر بوقوعه ، وهو واضح المنع.

وغايه ما يعقل فى تقرير الاحتجاج بذلك أن يقال : إنّ تكليف المذكورين بالإيمان يستلزم تكليفهم بتصديقه فى عدم تصديقه ، وهو باطل ، إذ يلزم من وجوده عدمه. فكان على المستدلّ لو عقل تقريره على هذا الوجه - مع أنّه أيضا غير معقول - فإنّ النبي صلى الله عليه وآله إنّما كلّف القوم باختيار الإيمان وتصديقه فى جميع ما أخبر به ، ولو أنّهم أطاعوه فيذلك لم يخبر بعدم إيمانهم ، لكنّه علم بعدم تصديقهم له فى ذلك بسوء اختيارهم فأخبر به بعد تكليفهم بما ذكر. فليس هذا الخبر من

---

(١) كذا ، والظاهر : المنهى.

حيث خصوصيته داخلا في الحكم الأول ، لتأخر مورده عنه وانتفاء موضوعه حينئذ ، لأن الإخبار بعدم وقوع التصديق المأمور به مسبق بالأمر به ولو على سبيل التقدير ، والأمر سابق عليه فلا يندرج فيه من حيث شخصه ، على أن التصديق فرع وجود خبر سابق عليه ولو فرضا ، فلا يندرج نفس الإخبار بوقوعه أو عدم وقوعه في متعلقه وإنما دخل فيه من حيث تحقق العموم في عنوانه ، لتعلق الحكم بالعنوان الكلي ، ولا يلزم فيه المحذور المذكور.

فالفرق بين المقامين هو الفرق بين الإجمال والتفصيل ، كما يندفع به المصادر المتوهمه في الشكل الأول فتأمل.

ومنها : قوله تعالى : ( رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ) حيث سألوا دفع التكليف بما لا يطاق ، ولو كان ذلك ممتنعا لكان مندفعاً بنفسه ولم يكن لسؤال دفعه عنهم معنى محصل.

ويؤكده قوله عليه السلام : رفع عن امتي تسعه أشياء أو ست خصال ، وعد منها ما لا يطيقون ، لإشعاره بثبوتة على الامم السابقيه . واعترض تاره بحمله على رفع الحرج والمشقه .

وتاره بأن الآيه الشريفه حكاية حال عن الداعين فلا حجه فيها .

واخرى بمنافاته لمذهب الخصم من القول بالجبر في جميع الأفعال ، إذ لا فائده معه لتخصيصهم بذكر ما لا يطاق ، فيرجع إلى سؤال رفع مطلق التكليف .

وضعف الجميع ظاهر ، إذ الأول مجاز لا يصار إليه إلا بقريته مفقوده في الكلام ، ويلزمه أيضا أن يكون تأكيدا لما قبله ، وهو خلاف الظاهر .

والثاني لا ينافي صحته مع وروده في معرض التقرير أو التعليم أو المدح ، والمروى أن الداعي هو النبي صلى الله عليه وآله في ليله المعراج .

والثالث لا ينافي اختلاف الأفعال في المقدوريه وعدمها بحسب فهم العرف مع قطع النظر عن تلك الجهه ، والمسأله مبنيه عليه والألفاظ محموله على المعاني العرفيه دون الدقائق العقليه . فالوجه في الجواب حمل الآيه الشريفه على ما رواه



فى الاحتجاج (١) من سؤال دفع البلىا العظىمه الواقعه على الامم السابقه ، تعليلا بأن الحكم فى جميع الامم عدم تكليفهم بما فوق طاقتهم.

ومنها : قوله تعالى : (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ) (٢) لدلالته على التكليف بالسجود مع عدم الاستطاعه.

ومثله : ما ورد فى حقّ المصوّرين أنّهم يكلفون يوم القيامه بنفخ الروح فى تماثيلهم (٣) ، مع وضوح امتناعه.

وفيه : أنّ الدار الآخره دار مجازاه وليست بدار عمل ، والتكليف فيها محمول على التعجيز أو السخرىه أو نحو ذلك.

ومنها : ما جاء فى التكليف بالنظر والفكر (٤). ومن الين توقّف ذلك على القضايا الضرورىه دفعا للتسلسل ، والتصديق بها موقوف على تصوّر مفرداتها ، والتكليف به تكليف بالمحال ، لأنّه إن كان حاصلًا كان إيجاده تحصيلًا للحاصل وإلّا امتنع طلبه.

وهذا من غرائب الكلام إنّما الممتنع تكليف الغافل ، وأمّا الشاعر الملتفت إلى محلّ النظر فلا يمتنع عليه الفكر الموجب لحصول التصديقات وإن كانت مسبوقة بالتصوّرات ، لامكان اكتسابها بعد الالتفات الإجمالى أو بعد حصول تلك التصوّرات ، فلا تكليف إلّا بتحصيل التصديقات المقصوده وهو ظاهر.

ثمّ إنّ الأدلّه النقليه على نفى التكليف بما لا يطاق ، والإشاره إلى عدم جوازه عقلا كثيره. كصحيحه هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال : الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون (٥). وروايه حمزه بن حمران عنه عليه السلام قلت : إني أقول إنّ

---

(١) الاحتجاج : ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(٢) سورة القلم : ٤٢.

(٣) البحار : ج ٧٩ ص ٢٨٧ ح ٦ ، وفيه (هم المصوّرون يكلفون يوم القيامه ان ينفحوا فيها الروح).

(٤) سورة الاعراف : ١٨٥ ، سورة الجاثيه : ١٣ ، البحار : ج ٣ ص ٢٦ ح ١.

(٥) البحار : ج ٥ ص ٤١ ح ٦٤.

الله تعالى لم يكلف العباد ما لا يستطيعون ، ولم يكلفهم إلّا ما يطيقون - إلى أن قال - هذا دين الله الذي أنا عليه وآبائي (١).

وعنه عليه السلام : إذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحد في ضيق - إلى أن قال - وما امروا إلّا بدون سعتهم ، وكلّ شيء امر الناس به فهم يسعون له ، وكلّ شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم (٢). إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

والمسألة من البديهيّات وعليها إجماع الأصحاب ، والمنكر لا يستحقّ الجواب.

نعم قد يستثنى من ذلك أمور (٣) :

الأوّل : أنّه لو كان المأمور جاهلاً - بامتناع الفعل المكلف به في وقته ومحلّه ، فقد عرفت في مسأله الأمر بالشىء مع علم الأمر بانتفاء شرطه وجه القول بجواز التكليف به مع كونه من التكليف بما لا - يطاق. لكنّ المعروف بين الأصحاب المنع منه إلّا مع جهل الأمر به أيضا ، وهو الصواب. إنّما يصحّ الحكم به في ظاهر الحال ، فإذا انكشف امتناع الفعل تبين انتفاء الحكم في الواقع ، ويصحّ إيقاع صورته الأمر به لإرادته تحصيل مقدماته ، أو ابتلاء المكلف به وإرادته ظهور حاله ومقامه ؛ وكلا الأمرين خارج عن حقيقة التكليف وقد تقدّم.

الثاني : أنّه لو توسّط أرضا مغصوبه فعن بعضهم جواز اجتماع الأمر والنهي فيه وفي أمثاله ، بل ووقوعه وفعليّته ، وهو من التكليف بالمحال الذاتى ، ومثله التكليف بذي المقدّمه بعد تفويت المقدّمه ، والتكليف بترك الحرام بعد إيجاد سببه. والذي سوّغه - عند القائل به - توهم أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

وربما زعم بعضهم أنّه مأمور بالخروج ولا إثم عليه في ذلك من باب ارتكاب أقلّ القبحين.

---

(١) البحار : ج ٥ ص ٣٦ ح ٥٢.

(٢) البحار : ج ٥ ص ٣٠١ ح ٤.

(٣) في هامش المطبوعه ممّا يقرب بذلك الموضوع يوجد هذا العنوان : «في الإيماء إلى مخالفته مدّ ظلّه مع والدهقدس سره» ويبدو منه : أنّ هذه المباحث من ابن المؤلّف قدس سرهما. والله أعلم.

وينبغي القطع بالإثم في جميع تلك الموارد إذا تحقّق التكليف فيها قبل حصول الامتنا ، لأنه باختياره أوجد سبب العصيان وبعدم جواز حدوث التكليف بعد حصول الامتناع ولو بالاختيار لعدم تقصيره إذن في إيجاد سببه. إنّما الكلام في بقاء التكليف الحاصل قبل الامتناع، والصواب عدمه ، كما يأتي في مسأله اجتماع الأمر والنهي إن شاء الله تعالى.

الثالث : قد عرفت أنّ الجاهل قد يمتنع عليه الفعل لجهله ، مع عدم خروجه عند القائلين بالتخطئه عن موضوع المكلفين بالأحكام الواقعيه الشائيه ، لقضاء الحكمة بطرادها وتشريعها في حقّ العالم والجاهل على حدّ سواء ، وترتّب الفوائد على تعميمها ليصحّ الحكم على الوسائط بتبليغها وعلى المكلفين بتحصيلها ، مع وضوح تأخر العلم والجهل عن جعلها وإنشائها ، فلا يمكن تأخرها عن العلم بها. ومقتضى ذلك إمكان شمول الحكم الواقعي لما يمتنع وقوعه بسبب الجهل عند ترتّب الفائده على تعميمه ، واقتضاء الحكمة له مع عدم تنجزه في حقّ المكلف حينئذٍ وعدم ترتّب الذمّ والعقاب على مخالفته. وقد يلحق به السهو والنسيان ونحوهما ، لاشتراكهما معه في العله وحينئذٍ فالممتنع تنجز التكليف بالمحال.

ولتحقيق الكلام في ذلك محلّ آخر في مبحث التصويب والتخطئه.

ومنها : كونه ممكن الترك فلو وجب حصول الفعل من غير اختيار المكلف لم يجز تعلق الطلب به كالمحال - كتكليف الأعمى والأصمّ والأخرس والأقطع بترك المحرّمات المتوقّفه على تلك الجوارح والآلات - فالنواهي وإن كانت مطلقه لكن يجب تقييدها بموارد الإمكان ، فالتروك الحاصله بغير الاختيار خارجه عنها وإن كان المطلوب حاصلها بها.

وخالف في ذلك الأشاعره أيضا لدوران الأمر في أفعال العباد عندهم بين واجب الحصول وممتنع الحصول ، لأنّ الشئ ما لم يجب لم يكن موجودا ، وما لم يمتنع لم يكن معدوما. فلا- يمكن أن يكون على وجه يجوز فيه الوجهان ، لوجوبه مع علته وإلّا لزم ترجيح الممكن من غير مرجح. فالمراد من الممكن ما يجوز وجوده بوجود علته ، وعدمه بعدمها.

وفيه : أنّ الشيء قد يجب وقوعه أو لا- وقوعه بإرادته المكلف واختياره ، وقد يجب بغير ذلك. وشرط التكليف تعلّقه بالقسم الأوّل قبل الوجوب ، وشبهه الجبر باطله.

ولتحقيق الجواب عن ذلك محلّ آخر ، ويترتّب على الشرط المذكور عدم جواز التخيير بين الفعل والترك إلّا مع توجيهه بما يرجع إلى غيره ، لرجوعه إلى وجوب أحد النقيضين ، ومن البين امتناع ارتفاعهما فلا يعقل فيه وقوع المخالفه. وفي ذلك إبطال لحكمه التكليف ونقض للغرض المقصود فيه : من ابتلاء المكلف واختباره ، وإرشاده إلى مصالحه ، أو إيصال النفع إليه. بل ليس ذلك من حقيقه التكليف في شيء ، فهو لغو يمتنع على الحكيم ، ومنه التكليف بما اضطرّ المكلف في العاده إلى اختياره أو استكره عليه.

وحدِيث رفعهما عن هذه الامّه لا تدلّ على ثبوتهما على الامم السالفه ، ولو دلّ على ذلك لزم حمله على نفى الآثار الوضعيه ، أو تأويله بما يرجع إلى نفى الحرج والمشقّه. ومثله التكليف المتعلّق بما لا- يرتبط بعمل المكلف في العرف والعاده وإن أمكن وقوعه بحسب العقل. ولذا لو دار الحرام بين ما يتعلّق بعمل المكلف وغيره لم يجر فيه حكم المشتبه بالمحصور، كما يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

### نفى الحرج

ومنها : أن لا- يكون في فعله حرج أو مشقّه على أكثر المكلفين ، أو على المكلف بذلك التكليف وإن لم يكن متعسّرا على غيره. وهذا الشرط يستفاد من كلام بعضهم حيث تمسّكوا في إثباته بالدليل العقلي فلا يقبل التخصيص.

وغايه ما يستدلّ به على ذلك دعوى منافاته لما تقرّر في محلّه من قاعده اللطف ، فإنّهم فسّروه بما يقرب إلى الطاعه ويبعد عن المعصيه وأطلقوا القول بوجوبه في الحكمه. ولا- شك أنّ الحرج والمشقّه ممّا يقرب المكلف إلى المخالفه ويبعد عن الطاعه ، فيكون منافيا لتلك القاعده. إنّما الكلام في وجوب مطلق اللطف بالمعنى المذكور ، إذ يتصوّر ما لا يحصى من الامور المقربه إلى الطاعه إلى

أن ينتهي إلى عدم وقوع العصيان من جميع أفراد الإنسان وذلك ممّا يقطع بعدم وقوعه في شيء من الشرائع والأديان ، بل هو خلاف المعلوم بضروره الوجدان ، إذ لا يحصل من عامّة المكلفين إلّا المخالفه والعصيان إلّا من شدّد من أفراد الإنسان. ولو حصل اللطف على الوجه المذكور لكان الأمر بالعكس ، فلا بدّ من القول بإنناطه وجوبه بما يقبّح التكليف بدونه فيتوقّف الوجه المذكور على إثبات قبّح التكليف بما فيه الحرج. وقد يوجّه بالتزام وجوب اللطف مطلقا إلّا حيث يكون هناك حكمه اخرى مانعه عنه. فيكون اللطف من حيث هو واجبا عقليا لو لا المانع ، فلا بدّ أن يكون فيما لا يقع من الألفاظ حكمه مانعه من ظهورها وتحققها. أمّا ما علم كونه لطفا في حدّ ذاته ولم يظهر هناك مانع من تحقّقه فيمكن البناء على وقوعه في الظاهر إلى أن يثبت المانع ، تمسّكا بالمقتضى المعلوم حتّى يظهر خلافه.

وفيه : أنّ العمل بالمقتضى على فرض ثبوته إنّما يصحّ حيث يمكن نفي المانع بالأصل، وذلك بأن يكون الحكم الشرعي معلقا على مجرّد عدم المانع ، كما في استصحاب الامور الثابته عند الشكّ في رافعها ومزيلها. وليس الحال في المقام كذلك ، إذ الغرض من التمسّك بالمقتضى إن كان مجرّد نفي الحكم إلى أن يقوم عليه دليل ، فذلك ممّا لا يتوقّف على إثبات المقتضى لثبوت أصاله النفي ، وإنّما المتوقّف على المقتضى وجود الشيء لا نفيه. وإن كان غير ذلك كتخصيص العمومات الثابته ورفع الأحكام السابقه - كما هو الغرض الأصلي من عنوان المسأله - لم يثبت بمجرّد الأصل المذكور لتقدّمها عليه. ولا يكفي في الحكم بوجود الحادث مجرّد المقتضى لعدم ترتبه على أصاله عدم المانع ، لما تقرّر من عدم حجّيه الاصول المشبته ، فيكون أصاله عدمه سالمة عن المعارض ، على أنّ تحقّق الاقتضاء في مطلق المقرب محلّ منع ظاهر. ولعلّ هذا مراد من قال : إنّ الواجب هو اللطف الواقعي لا- ما يتخيّل أنّه لطف ، ولعلّ التكليف الواصل إلى حدّ الحرج لطف واقعا ونحن لا نعرفه. فمحصّله المنع من كون نفي الحرج لطفا واجبا في حكم العقل. إنّما الثابت ما يستقبّح التكليف بدونه واقعا ، فلا يرد عليه أنّه يلزمه سدّ باب الحكم بمقتضاه لانتفاء القدر الثابت منه فيما نحن فيه.

وقد يوجّه في المقام بأنّ التكليف بما فيه الحرج قاض بوقوع كثره المخالفه ، وهو مناف لمقتضى الرأفه الإلهيه والعنايه الأزلّيه ، فإنّه سبحانه أرحم بعباده من أن يفتنهم بما يوقعهم في العذاب غالبا.

ألا- ترى أنّ المولى لو أمر عبده بامور شاقه لا تتحمّل عادة عدّ ذلك خارجا عن مقتضى اللطف مشوبا بالأغراض ، بل لا يفعل ذلك إلّا من يريد العقوبه ويطلب إليها وسيله ، كما قد يقع ذلك من الامراء والسلاطين إذا أرادوا عقوبه أحد من خدّامهم فيكلّفونه بامور شاقه لا يتحمّل مثله لمثلها فيخالف فيأخذونه بذلك. وأمّا الذى يريد تربيته عبده ويقصد إصلاح حاله فإنّما يأمره بامور سهله لا- يشقّ عليه ارتكابها تمرينا له على الالتزام بالطاعه إلى أن يسهل عليه ما فوقها ، بخلاف التكليف بما فيه الحرج والضيق فإنّه من دواعى المخالفه وأسبابها ، فيكون مذموما عند العقلاء ويقولون : إنّ هذا ليس مقتضى اللطف بل اللائق أن يأمره بما لا يشقّ عليه حتّى لا يوجب خذلانه ، بل ربما يقبل اعدار العبد فى مخالفته بالمشقّه ، نظرا إلى أنّ التكليف بالامور الصعاب التى لا يتحمّل غالبا لا يستحسن ممّن لا غرض له سوى التربيته والتكميل.

واعترض بأنّ إفضاء التكليف المذكور إلى كثره المخالفه ليس أمرا منافيا لمقتضى اللطف ، إنّما هى نقص من جانب المكلّف ، ولو أوجب ذلك عدم التكليف لزم أن يكون مقتضى اللطف عدم التكليف من رأس ، لإيجابه المخالفه ولا فرق فيها بين الكثره والقلّه ، مع أنّا نرى كثره المخالفه بحيث تجاوزت عن الحدّ ولم يوجبها إلّا أصل التكليف.

وقد يجاب بأنّ المقتضى لكثره المخالفه ليس نفس التكليف لتساوى نسبتته إلى الطاعه والمعصيه ، وكما يرجّح جانب المعصيه دواعى الشهوه والغضب كذا يرجّح جانب الطاعه كثره الوعد والوعيد والترغيب والتهديد والثواب والعقاب ، مضافا إلى ما أنعم عليه من العقل المدرك لحسنها وقبح الخروج عنها لوجوه كثيره. فكثره وقوع المخالفه بسوء اختيار المكلّفين بعد إتمام الحجّه عليهم ليست مستنده

إلى نفس التكليف بخلاف محلّ المسأله ، إذ الحرج والضيق من دواعى المخالفه وأسبابها. ومحال على الحكيم أن يقع منه أمر يفضى إلى العصيان ، فإنّ طريقه العقلاء فى تربيته العبيد تأبى عن ذلك.

وأنت خبير بما فيه إذ القدر الواجب فى الحكمه أن يكون التكليف المذكور مبيتاً على مصلحه كامله يستصغر معها ما يلحقه من الحرج.

ألا ترى أنّ العقلاء ربما يتحمّلون الامور الصعبه ويرتكبون الأهوال العظيمه لرجاء الوصول إلى المنافع المقصوده والمصالح المطلوبه. والأطباء قد يعالجون المرضى بما فيه غايه الحرج والمشقه - كتقطيع الأعضاء المتأكله - فيمدح ذلك من فعلهم ، وإذا ترتبت عليها الفوائد المقصوده انتشر بين العقلاء مدحهم والثناء عليهم ، وعدّ ذلك من أبلغ الحكمه وأحسن التدبّر ، واستحقّوا بذلك أحسن الثناء وأكمل الثواب. والمرضى متى وثقوا بقول الأطباء وظنّوا بذلك العافيه وحسن العاقبه اشتدّ شوقهم إلى تحمل المعالجات الصعبه ، وكذلك العقلاء متى وثقوا بقول أطباء النفوس استلانوا ما استوعره المترفون وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون.

ويشهد بما ذكرنا ما يظهر من الأخبار والآثار من وقوع التكليف بالامور الشاقّه فى الامم السالفه حتّى كانت امه منهم إذا أصاب أحدهم قطره بول يقرضون لحومهم بالمقاريض، وإنّما تفضّل الله تعالى على هذه الامه المرحومه بوضع الشريعه الطاهره على غايه اليسر والسهوله ورفع أقسام الحرج والمشقه عنها ، كما قال تعالى : (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ) (١) وكان ذلك بدعائه صلى الله عليه وآله فى ليله المعراج بقوله : (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا) (٢) فقد جاء فى تفسيره ما يدلّ على ذلك بأبلغ الوجوه ، رواه العياشى (٣) وعلى بن ابراهيم (٤) فى تفسيرهما والطبرسى فى الاحتجاج (٥).

---

(١) سورة الاعراف : ١٥٧.

(٢) سورة البقره : ٢٨٦.

(٣) تفسير العياشى : ج ١ ص ١٥٩ ح ٥٣١.

(٤) تفسير على بن ابراهيم : ج ١ ص ٩٥.

(٥) الاحتجاج : ص ٢٢١ - ٢٢٢.

وفيه يعنى بالإصر الشدائد التي كانت على من كان قبلنا ، فأجابه الله تعالى إلى ذلك فقال : قد رفعت عن أمتك الأصار التي كانت على الامم السالفه ، وذكر جمله من أحكامها.

وروى في قرب الاسناد عنه صلى الله عليه وآله قال : أعطى الله أمتي ثلاث خصال لم يعطها الأنبياء. وعدّ منها قوله : (ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (١) يقول من ضيق.

وقد يقال : إنّ التكليف الشاقّ الذي كانت على بنى إسرائيل إنّما كانت شاقّه بالنسبه إلينا لو كلّفنا مثل تكليفهم ولذلك رفعت عنّا ولم يكن بالنسبه إليهم حرجا وإصرا ، نظرا إلى ما نقل من بسطه الأولين في الأعمار والأجسام وشدّتهم وطاقتهم على تحمّل شدائد الامور.

وربما يؤيّداه ما ورد في حديث المعراج من قول موسى عليه السلام لنبينا صلى الله عليه وآله : إنّ أمتك لا يطيق ذلك. فيكون الحرج منفياً في جميع الملل وإنّما يختلف الحال باختلاف أهلها فما هو حرج بالنسبه إلينا لم يكن حرجا حيث شرّع ، لكن الامتنان بنفى الحرج في هذا الدين ورفع الأغلال والآصار يمنع من ذلك.

فالوجه في المقام التمسك بالأدله النقلية : من الآيات الشريفه ، والأخبار المتواتره ، وإجماع الطائفة المحقّقه. قال الله سبحانه : (ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (٢) وقال عزّ من قائل : (ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) (٣) وقال جلّ شأنه : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) (٤) وهو بمنزله التعليل لحكم إفطار المريض والمسافر.

وأما قوله تعالى : (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) (٥) فظاهره عامّ في جميع الامم فالغرض نفي التكليف بما لا يطاق.

ومنه قوله عليه السلام : الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون (٦). وقوله : لم يكلف

---

(١) قرب الاسناد : ص ٨٤ ح ٢٧٧.

(٢) سورة الحج : ٧٨.

(٣) سورة المائدة : ٦.

(٤) سورة البقره : ١٨٥.

(٥) سورة البقره : ٢٨٦.

(٦) البحار : ج ٥ ص ٤١ ح ٦٤.



العباد ما لا يستطيعون (١) ونحو ذلك وأما قوله عليه السلام: رفع عن امتي تسعة أشياء، فتوجيه اختصاصه بالأمه المذكور في محلّه.

وأما النصوص الواردة فيما ذكر فكثيره.

منها: صحيحه زراره في تفسير آيه التيمّم أنّه تعالى أثبت بعض الغسل مسحا، لأنّه تعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها (ما يُريدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) (٢) والحرَج الضيق.

ومنّها: صحيحه الفضيل بن يسار في الرجل الجنب يغتسل فينضح من الماء في الإناء فقال: لا بأس (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (٣).

ومنّها: صحيحه أبي بصير عن الجنب بيده الركوه والتور فيدخل اصبعه فيه قال: إن كان يده قدره فليهرقه، وإن كان لم يصبها قدر فليغتسل منه، هذا ممّا قال الله تعالى: (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (٤).

ومنّها: حسنه محمّد بن الميسر عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل وليس معه إناء يغرف به ويدها قدرتان، قال: يضع يده ويتوضأ ثمّ يغتسل، هذا ممّا قال الله تعالى: (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (٥).

ومنّها: روايه عبد الأعلى عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مراره فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله تعالى (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) فامسح عليه (٦).

ومنّها: موثقه أبي بصير، إنّنا نسافر فربما بلينا بالغدير من المطر إلى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبيّ وتبول الدابّة وتروث فقال: إن عرض

---

(١) البحار: ج ٥ ص ٣٦ ح ٥٢.

(٢) الوسائل: ج ٢ باب ١٣ من أبواب التيمّم ص ٩٨٠ ح ١.

(٣) البحار: ج ٢ ص ٢٧٤ ح ١٥.

(٤) نور الثقلين: ج ٣ ص ٥٢٤ ح ٢٣٣.

(٥) نور الثقلين: ج ٣ ص ٥٢٤ ح ٢٣٦.

(٦) نور الثقلين: ج ٣ ص ٥٢٤ ح ٢٣٥.

فى قلبك منه شىء فقل هكذا ، يعنى أخرج الماء بيدك ثم توضعاً فإن الدين ليس بمضيق ، فإن الله عزوجل يقول : (ما جعل عَلَيْكُمْ فى الدين مِنْ حَرَجٍ) (١).

ومنها : صحيحه البنزطى ، عن الرجل يأتى السوق فيشترى جبّه فزء لا يدرى أذكيه هى أم غير ذكيه أيصلى فيها؟ قال : نعم ، ليس عليكم المسأله إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول : إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم ، إنّ الدين أوسع من ذلك (٢).

ومنها : روايه حمزه البنزطى فى حديث ، قال : بعد ذكر قضاء الصلاه إذا نام عنها ، والصيام للمريض بعد الصّحه ، وكذلك إذا نظرت فى جميع الأشياء لم تجد أحداً فى ضيق - إلى أن قال - وما امروا إلّا بدون سعتهم (٣).

ومنها : النبوى بعث بالحنيفيه السهله السمحاء (٤). وقوله عليه السلام دين محمد صلى الله عليه وآله حنيف (٥). كما قال تعالى .

ومنها : ما أشرنا إليه من روايه الاحتجاج فى بيان الآصار التى كانت على الامم السابقه ، ورفعت عن هذه الامه فى تفسير الآيه الشريفه. إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع فى الأخبار.

ويشهد به تتبع الأحكام كما يظهر من التأمل فى كيفيه الصلاه وأعدادها ، وسائر العبادات وأحكامها ، كإفطار المريض والمسافر ، والعمو عن دم الجروح والقروح وما دون الدرهم ، ونجاسه ثوب المرثيه ، وما لا يتم الصلاه فيه ، والمسلس والمبطون والمستحاضه ، وطهاره ماء الاستنجا ، وحكم ما يوجد فى أسواق المسلمين وأيديهم ، وأصل الصّحه فى أفعالهم ، وقاعده الطهاره والحليه ، وتشريع التيمم فى المضارّ اليسيره ، وحكم المشتبه بغير المحصور ، والقصر فى صلاه المسافر والخائف ، وسقوط الزكاه عن المعلوفه وغيرها ، والحجّ عن غير

---

(١) نور الثقلين : ج ٣ ص ٥٢٤ ح ٢٣٤.

(٢) البحار : ج ٢ ص ٢٨١ ح ٥٤.

(٣) البحار : ج ٥ ص ٣٠١ ح ٤.

(٤) عوالى اللثالى : ج ١ ص ٣٨١ ح ٣ ، وفيه «بعث بالحنيفيه السمحاء».

(٥) وسائل الشيعه : ج ٣ باب ٢٣ من أبواب لباس المصلّى ص ٢٨٥ ح ١.

المستطيع الشرعى ، وتناول الميتة فى المخمصة ، وارتكاب المحظورات عند الضرورات ، وعدم العبء بالشك بعد المحل ومع الكثرة ، وكفايه الظن فى الصلاة ، والاكتفاء فى مسحات الوضوء بأقلّ المسّمى ، وتشريع التقية فى مواردّها ، وسقوط قضاء الصلاة عن الحائض والنفساء ، وجواز الإفطار للحامل المقرب والشيخ والمرضعه وذى العطاش ، ونفى الضرر والضرار فى الشرع ، وشرعيّه التصرف فى البيوت المخصوصه والأنهار العظيمه والأملأك المتسعه ، والاكتفاء بالشياع فى جملة من المقامات ، وبالقسامه فى تهمه القتل ، وحكم الأخرس ، وإنظار المعسر ، وإثبات الوصيّه ، وشرعيه الخيارات ، والكفّارات ، والديات ، والطلاق ، والرجعه إلى غير ذلك.

وبالجملة فجميع الأحكام الشرعيّه مبنيّه على كمال اليسر والسهوله ، وينتفى عنها أقسام الحرج والمشقه.

وقد يناقش بوجود التكاليف الشاقّه أيضا - كوجوب الجهاد والثبات عليه والصبر على السيوف والأسنّه والرماح وحرمة الفرار عن الزحف ، ولزوم الحجّ على النائي ولو بمسافه سنه أو أكثر ، والصوم ولو فى أحزّ الأيام وأطولها ، والهجره والتغزّب عن الأوطان فى طلب العلم ، ومجاهده النفس ، والوضوء والغسل فى السفر وفى الشتاء بالماء البارد ، والمشاقّ التى تكون على جهه العقوبه على الحرام وإن أدت إلى تلف النفس كالحدود والسياسات إلى غير ذلك - فيشكل الجمع بين تلك الأحكام الثابته وما ورد من نفي بعض التكاليف السهله التى هى دون تلك الأحكام بمراتب شتى بدليل العسر والحرج ، كما مرّ فى عدّه من الأخبار الوارده.

وقد اختلف الأصحاب فى الجواب عن ذلك.

فمنهم : من رماه بالإجمال قائلا إنّ لا يمكن الجزم به فيما عدا تكليف ما لا يطاق وإلّا لزم رفع جميع التكاليف ، وكأنّه زعم أنّ التكاليف بمعنى الإيقاع فى الكلفه فلا- يخلو شىء من التكاليف عن نوع من المشقه ، فالمنفى إذن نوع مخصوص من الحرج وحيث لا شاهد على تعيينه فيرجع إلى الإجمال.

وهو واضح الفساد ، إذ الحرج موضوع للحكم الشرعى ، ومرجعه كسائر الموضوعات إلى اللغه والعرف. ومن البين عدم تحقّقه فى معظم التكاليف الثابته ، إذ ليس فى مطلق الأفعال الاختيارية معنى الحرج ، فكيف يعقل ثبوته فيها عند وقوعها فى حيز التكليف ، وإنما يتحقّق فى بعضها فبدل ذلك على عدم تعلق التكليف به ، على أنّ المعلوم من سيره الفقهاء وطريقتهم التمسك بنفى الحرج فى أبواب الفقه ، كما ورد ذلك عن أئمّه الهدى عليهم السلام فى مقامات كثيره مرّت الإشاره إلى جملة منها ، ولو كان مجملا امتنع الاستناد إليه فى شىء من الموارد.

وأما العسر فقد يقال بكونه أعمّ من الحرج مطلقا ، فقد حكى فى النهايه قولاً بأنّ الحرج أضيّق الضيق.

وعن على بن ابراهيم : أنّ الحرج الذى لا مدخل له والضيّق ما يكون له مدخل له (١).

وفى المجمع فسّر الحرج والضيّق بالتكليف بما لا طاقه للعباد به وما يعجزون عنه. لكن قد مرّ فى الأخبار تفسيره بمطلق الضيق ، وبه فسّر فى الصحاح والقاموس وغيرهما ، يقال مكان حرج أى : ضيق ، وفى الدعاء حرج المسالك ، فيوافق معنى العسر ، إذ كلّ متعسّر فلا يخلو من ضيق. ومع ذلك فالظاهر أنّ العسر أعمّ من الحرج. فصيام المسافر لا يخلو من عسر كما يظهر من الآيه وليس من الحرج فى الأغلب. فالصواب التمسك بما جاء فى نفي الأمرين جميعا ، وعدم الاقتصار على نفي الحرج خاصه. وحينئذ فما ثبت من العسر فى الأحكام الشرعيّه خارج عن العموم بالدليل ولا يلزم منه التخصيص بالأكثر ، ولو سلّم فإنّما أن يحمل العسر على الحرج لكونه المتيقّن أو يقين بما لا يتحمّل مثله فى العادات ، كما يظهر من التقييد به فى جملة من العبارات فتأمل.

ومنهم من أنكّر موضوع الحرج والمشقه فى شىء من التكاليف الشديده

---

(١) تفسير على بن ابراهيم : ج ١ ص ٢١٦.

الواقع في الشرع من الحجّ والجهاد والزكاه وتحمّل العاقله للديه ونحوها بناء على أنّ العسر والحرج في الامور ممّا يختلف باختلاف العوارض الخارجيه ، فقد يصير الحرج باعتبارها سهلا وسعه.

فمنها : جريان العاده بارتكاب أمثالها من دون عوض وتكليف كالمحاربه للحميه أو بعوض يسير. فما جرت العاده بالإتيان بمثله والمسامحه فيه وإن كان عظيما في نفسه - كبذل النفس والمال - ليس من الحرج في شيء.

نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتبهات أو نوع منها على الدوام على ما كانت عليه طريقه القسيسين والرهبان حرج وضيق ، ومثله منتف في الشرع.

ومنها : مقابلته بالعوض الكثير ، فإننا نرى العقلاء يستصعبون الأعمال اليسيره عند خلوّها عن الأعواض ويعدّون أعظم منها سهلا يسيرا بملاحظه كثره أعواضها ونفاستها. ومعلوم أنّ ما كلّف الله سبحانه به من الأعمال الشاقّه يقابله ما لا يحصى من الأجر فلا يكون شيء منها حرجا ، وما لم يرض به بأدنى مشقّه فإنّه من الامور التي لا يقابلها أجر ولا يستحقّ بفعلها عوض.

ومنها : اندفاع المضارّ العظيمه بفعله ألا ترى أنّ الأدوية المرّه يصعب شربها من دون حاجه ويطلب ذلك لدفع الأمراض المزمنه.

وأنت خير بأنّ شيئا من ذلك لا أثر له في رفع المشقّه الحاصله في الأعمال الشاقّه ، وإنّما يقضى بتحمّلها طلبا لما هو أعظم منها أو أخذا بأقلّ المحذورين وأهون المشقّتين.

نعم ربما تقضى العاده بتخفيف المشقّه الحاصله فيها لصيرورتها كالطبيعه الثانيه ، وقد لا يكون في الفعل مشقّه بدنيه ويكون فيه مشقّه قلبيه يصعب تحمّلها على النفس تنشأ من فوات المحبوب أو وقوع المكروه كما في الضرر المالى ويكون العلم بفوائدها وأفعالها ، كما لا يشقّ بذل الأموال العظيمه في مقابله الأعواض المقصوده بخلاف الضرر اليسير الذي لا يقابل بعوض ، وذلك أمر آخر

غير ما نحن فيه. على أنّ الوجه المذكور يؤدّي إلى إبطال التمسك بتلك القاعده الشريفه فى نفي شىء من الحرج عن الدين ، لأنّ وقوعه فى الدين يقتضى إذن انتفاء موضوعه لما يترتّب على الدين من الفوائد العظيمه ودفع المضارّ المتصوّره ، فلا يمكن الحكم حينئذ بارتفاع شىء من التكاليف الشاقّه إلّا بعد إثبات خلوّه عن الفائده ، ولا يكون ذلك إلّا بعد تحقّق خروجه عن الدين ، فالتمسك به إذن يشتمل على دور ظاهر. وحمله على الإخبار بأن ليس فى الدين تكليف شاقّ بغير فائده لا يرجع إلى معنى محصل ، إذ لا فرق فيه بين الشاقّ وغيره.

ومنهم من زعم أنّ المراد بنفى العسر والحرج نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطبائع التكاليف الثابته بالنسبه إلى طاقه أوساط الناس والقدر المذى هو معيار التكاليف ، بل هى منفيّه من الأصل إلّا فيما ثبت وبقدر ما ثبت ، فالغرض إنّ الله سبحانه وتعالى لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر إلّا من جهه التكاليف الثابته بحسب أحوال المتعارف فى الأوساط من الناس وهم الأغلبون ، فالباقي منفيّ سواء لم يثبت أصله أصلاً أو ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة. وهذا فى الوهن نظير سابقه لكونه تقييدا لتلك القاعده بما يخرجها عن الفائده من غير علّه ، إذ التكاليف المفروض إن كان عليه دليل فى الشرع لم يكن حينئذ منفيّاً ، وإلّا كان مدفوعاً بالأصل ، ولو لا ذلك لتوقّف التمسك بها على إثبات عدم وروده فى الشرع ، فلو توقّف عليها لزم ما ذكر من الدور ، هذا إذا قيّد بغير الثابت من الأحكام فيكون من أدلّه أصل البراءه. ولو قيّد بغير الواقع من التكاليف كان من اللغو الذى لا يرجع إلى محصل ، فكأنّه قيل ما جعل زياده على ما جعل وهو كما ترى.

ومنهم من زعم أنّ أدلّه نفي الحرج إطلاقاً وعمومات لا بدّ من ملاحظه نسبتها مع أدلّه التكاليف الشرعيّه فيجب الأخذ بقواعد المعارضه ، فإن كانت النسبه بين الدليلين من العموم المطلق لزم تقديم الخاصّ ، وإن كان ذلك من العامّين من وجه تعين الرجوع إلى المرجّحات الخارجيه ، ومع التعادل فعلى الخلاف فيه.

وهذا الوجه أيضاً يقتضى قلّه الفائده فى تمهيد تلك القاعده الشريفه ، لوضوح

كون نسبتها مع جميع ما يعارضها من العمومات المثبتة للتكاليف من القسم الثاني ، فلو لم يجر التمسك بها بمجرددها في تلك الموارد اختصّ بما لا- دليل عليه. وحينئذ ففى الاصول العملّيه ما يغنى عن التمسك بها ، بل الصواب تقديمها على العمومات المذكوره مطلقا ، كما يظهر من طريقه الأصحاب فى الاستدلال بها على أحكام مواردنا من غير تأمل منهم فى ذلك من الجبهه المذكوره.

نعم إن قام الدليل على إثبات ما فيه الحرج بحيث كان أخصّ بحسب المورد من تلك الأدله مطلقا قدّم عليها لكونه إثباتا للحرج الخاصّ فيخصّ به الدليل العامّ بخلاف العامّين من وجه ، إذ الأدله المذكوره حاكمه على أدله الأحكام مسبوقة بها ناظره إليها ، فكأنّها مفسّره لها مبينه لمواردنا. ومن المعلوم أنّ أحد الدليلين متى جرى مجرى التفسير والبيان لموارد الآخر قدّم عليه ، إذ ليس المفهوم منهما إذن إلّا ذلك.

الأ- ترى ترى أنّه لو أمر المولى عبده بإكرام طوائف من الناس فيهم العدول والفسّاق - كالفقهاء ، والحكماء ، والجيران ، والأرحام إلى غير ذلك - ثمّ قال : ما أوجبت عليك إكرام الفاسق لم يعقل من الخطابين فى العرف والعادة إلّا إخراج الفسّاق من المكرمين فى الخطابات السابقه فيرجع الثانى إلى تفسير الأوّل ، فكأنّه قال : أردت من الفقهاء والحكماء وسائر من أمرت بإكرامهم سوى الفسّاق منهم ، بخلاف ما لو قال : لا تكرم الفسّاق ، وكذا الحال فيما نحن فيه. ففرق بين قول القائل ليس عليك حرج وقوله : ما جعلت عليك فيما أمرتك به من حرج أو ما يريد بك العسر فيما اكلفك ، إذ الأوّل لا نظر له إلى التكاليف السابقه والثانى بيان لما تقدّمه أو تأخّره من الخطابات التى تعمّ موارد الحرج ، أو إخبار باختصاصها بغيرها مسوق لإظهار الامتنان بعدم تعلقها بها. فقوله سبحانه : (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (١) بيان لاختصاص المجعولات الشرعيّه والتكاليف الدينيه بما

---

(١) سورة الحج : ٧٨.

لا حرج فيه على العباد ، فهو ناظر إلى الأحكام المجعولة التي يعبر عن مجموعها بالدين ، وليست الخطابات المثبتة لها ناظره إلى الدليل المذكور وإن كانت شامله لما فيه الحرج مقتضيه بعمومها لتخصيص نفي الحرج بغير مواردها من حيث استلزام حملها على العموم لذلك لا من حيث النظر إليه والتفسير له ، وبه يظهر الفرق بين الدليلين . وكذا قوله تعالى : ( مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ) (١) لما فيه من الإشارة إلى المجعولات السابقة أو اللاحقة ، وأنه ليس في شيء منها ما يفضى إلى الحرج . وكذا نفي إرادته العسر في الآية الأخرى أيضا ناظر إلى ما يريده من الأحكام ، وأن المراد منها اليسر دون العسر . وهذا هو الحال في تعارض عمومي الوارد والمورد عليه في بعض المقامات .

وتفصيل الكلام في ذلك المذكور في محله ، وسيأتي إن شاء الله تعالى .

ومما يشهد بتقديم القاعده المذكوره على عمومات الأحكام ما جاء من الأخبار في التمسك بها في مقابل بعض العمومات ، كتعليل المسح على نحو الجبائر بنفي الحرج مع عموم ما دلّ على وجوب غسل البشيره أو المسح عليها ، وكان المراد الاستناد إليها في سقوط غسل البشيره أو مسحها لا في إيجاب المسح على الجبيره . ونحوه ما مرّ في الماء القليل وغيره .

وبالجملة فالأصل سقوط التكليف بحصول الحرج في المكلف به إلا ما دلّ الدليل على إثباته بخصوصه كالجهاد وشبهه .

ودعوى قبح ورود التخصيص على تلك الأدلة على نحو التخصيص في مثل قوله تعالى : ( وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْجِبَادِ ) (٢) ممنوعه ، إذ ليست بينه ولا- مبيّنه والمثال من مستقلات العقل فلا- يقبل التخصيص بخلاف نفي الحرج كما عرفت ، ولا يأبى عن ذلك وروده في مقام الامتنان لظهوره بوضع الحرج عن معظم الأحكام .

وقد يقال : إن ما ثبت في الشرع من الجهاد وشبهه فإنما وقع بصوره المبايعه

---

(١) سورة المائده : ٥ .

(٢) سورة آل عمران : ١٠٨ .



من الله سبحانه مع خلقه في قوله سبحانه (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ) (١) الآية. ومن البين أن بيعها بأعلى القيم وأعلى الثمن ليس من الحرج في شيء ، كما قال تعالى : (فَاسْتَبَشِرُوا بِنَيْبِكُمُ الَّذِي بَايَعَكُمْ بِهِ) (٢) فتأمل.

## تنبيهات نفى الحرج

وينبغي التنبيه على أمور :

منها : أن المنفى بأدله نفى الحرج هل هو نوع التكليف الشاقه بالإضافة إلى أوسط الناس وإن لم يكن فيها مشقه بالنسبه إلى أقويائهم دون غيرها وإن كان فيها مشقه على ضعفائهم ، أو التكليف الشاقه بالنسبه إلى أشخاص المكلفين فلا يسقط التكليف عن القوي الذي لا مشقه عليه ويسقط عن الضعيف الذي يتعسر عليه وجهان : والذي يظهر من عموم الأدله ما أشرنا إليه في صدر المسأله من نفى الأمرين جميعا ، فالحكم الذي يتضمن الحرج في الأغلب منفي عن الشرع ، لبناء أحكام الشرع على ملاحظه حال الغالب من المكلفين فلا يكلف الأقوي بما لا يكلف به أغلب الناس من حيث قوته على تحمّل ما يضعف عنه غيره. ومع ذلك فلو اتفق تعسر الامتثال على المكلف المخصوص من حيث ضعفه عن تحمّل ما يقوى عليه الأكثر سقط التكليف عنه أيضا ، لأن نفى الحرج يقتضى نفى جميع أفراد ومصاديقه.

فإن قلت : إن كان الملحوظ في تلك الأدله حال النوع تعين الأول أو حال الشخص تعين الثاني ، فلا وجه للجمع بينهما.

قلت : لما كانت التكليف والأحكام الشرعيه مجعوله بالنسبه إلى نوع المكلفين كان الحرج الحاصل في حق الأكثر وأفعالها من أصلها ، إذ لم يجعل حكم مخصص بالنسبه إلى أقوى الناس ، لكن العذر الشرعي قد يختص بواحد معين فيقضى بسقوط التكليف عنه. ومنه الحرج والمشقه فيكون منفيًا على كلا الوجهين ، كما هو قضيه تعلق النفي بالطبيعه. فزياده القوه عن المتعارف لا يقضى بزياده

---

(١) سورة التوبه : ١١١.

(٢) سورة التوبه : ١١١.

التكليف ، ونقصانها قاض بحصول التخفيف ، لاندراج الحرج النوعى والشخصى معا فى الأدله بغير منافاه بينهما ؛ فتأمل.

ومنها : أنّ الأدله المذكوره كما تقتضى بنفى التكاليف الحتميه المشتمله على الحرج والمشقه من الإيجابيه والتحریميه فهل يجرى فى موارد الاستحباب والكراهه أيضا؟ وجهان : من أنّ أحد الأمرين إذا تعلّق بما فيه الحرج استلزم إرادته العسر ، إذ إرادته أعمّ من الحتم والإلزام وغيره بل يقتضى جعل الحرج فى الدين لاندراجهما فى الدين أيضا ؛ ومن أنّ موضوع الحرج يتنفى بتجويز الترك وعدم إلزام المكلف بالامتثال فلا يصدق إيقاع المكلف فى المشقه.

والوجه أن يقال : إنّ الحرج إن فرض حاصلًا فى متعلّق الخطاب الواحد قضى عموم دليل نفي الحرج بنفيه ، وإن كان حاصلًا فى الإكثار من العمل بمصاديق الماهيات المطلوبه أو فى العمل بخطابات عديده دون أحدها لم يمنع العمل بأحدها من رجحان العمل بالباقي وإن أوجب الوقوع فى غايه الحرج والمشقه. ولذا كان أئمه الهدى عليهم السلام وأصحابهم الأبرار يتحملون المشاقّ العظيمه فى طاعه الله سبحانه ، وذلك أنّ التكليف المتعلّق بالماهيّه المطلوبه كقوله عليه السلام : الصلاه خير موضوع فمن شاء استقلّ ومن شاء استكثر (١) ، ليس من إرادته العسر ولا- من جعل الحرج فى الدين. وكذا كلّ واحد من الخطابات المتعلّقه بالأدعيه والأذكار والصلوات وغيرها لا يصدق عليه ذلك وإن كان العمل بمجموعها مشقه عظيمه بخلاف ما إذا تعلّق الطلب الواحد بمجموع تلك الأفعال ، فإنّ جعل ما فيه الحرج فى الدين وتعلّق الطلب به يقتضى إرادته العسر ولو على سبيل الاستحباب ، فإنّ الإذن فى الترك وإن كان رافعا للحرج عن العبد لكنّه لا يمنع من صدق طلب المشقه وإرادته العسر ، لشمولها للطلب الاستحبابى والنهى التنزيهى أيضا.

ومن هنا قيل بعدم مطلوبيّه الاحتياط فى الطهاره والنجاسه والحليه والحرمة ، إلما فى المقامات الخاصه وعلى بعض الوجوه المخصوصه.

---

(١) البحار : ج ٨٢ ص ٣٠٨ ح ٩.

فإن قلت : إن رجحان الأفراد المتكثّره من الماهيّة المطلوبه والخطابات التعيّنيه المتعلّقه بالأفعال المتعدّده يقتضى تعلق الطلب بالجمع المتعسّر كما فى الطلب الإيجابى ، وإلّا رجع الأمر إلى مطلوبيّه بعض الأفراد والتخيير بين تلك الأفعال.

قلت : هناك فرق بين الطلب الإيجابى وغيره ، فإنّ الأوّل على الوجه المذكور موجب لوقوع العبد فى الحرج لمنعه من الإخلال ببعض بخلاف الثانى ، لما عرفت من أنّ الإذن فى الترك رافع للحرج عنه. وإتّما قلنا بعدم تعلق الطلب بالمجموع من حيث المجموع أخذنا بظاهر نفي الجعل والإيراده للعسر ، ولا- يقتضى ذلك بنفى جعل الطبيعه المشتركه بين الكلّ والبعض أو خصوص شىء من الخطابات المفروضه بعد عدم وقوع العبد من أجلها فى المشقّه. فالفرق بين المقامين هو العرف مع اشتراكهما فى عدم الحرج على العبد فتأمل.

ومنها : أنّ الأدلّه المذكوره كما يقتضى نفي الحرج فى التكاليف الأصليّه كذا يقتضى نفيه فى الأحكام التبعيه كالمقدمات العلميه ، فإنّ إلزام المكلف بالفعل عند دورانه بين امور عديده يتعسّر الجمع بينها - كما فى الشبهه الغير المحصوره إيجابيه كانت أو تحريميه - يستلزم إيقاع العبد فى الحرج والمشقّه ، بخلاف حكم الاستحباب والكراهه. والفرق بين المقامين هو ما عرفت من الفرق بينهما فى المسأله السابقه. ومن أجل ذلك قلنا بعدم وجوب الاحتياط عند انسداد سبيل العلم بالواقع فى الغالب وثبوت استحبابه.

وتوهم انصراف تلك الأدلّه إلى نفس الأحكام المجعوله وهم فاحش ، فإنّ الموجب للحرج هو نفس الإلزام بتلك الأحكام فى تلك الحال نظرا إلى استلزامه للجمع المتعسّر كما هو الحال فى مقدمات الوجود فلو توقّف أداء الفعل على مقدّمه متعسّره قضى نفي الحرج بعدم وجوبه لا بسقوط وجوبها الغيرى ، إذ لا يجدى ذلك فى رفع الحرج بعد ثبوت التوقّف والأبديّه. وكذا لو كان الحرج فى لوازم المأمور به كفى فى سقوطه أيضا ، مع عدم اتّصاف اللوازم بالوجوب قطعا.

وأما الطلب الاستجابي فيمكن الفرق فيه بين مقدّمه العلم ومقدّمه الوجود نظرا إلى اختلافهما في الصدق العرفي على نحو ما عرفت في المسأله السابقه.

ومنها : أنّ الأدله المذكوره كما تقضى بنفى الحرج فى التكليف التعيينى فهل يجرى فى التخييريه الشرعيه أو العقليه والكفائيه والموسّعه أيضا - بحيث يكون الحرج فى إحدى الخصال أو أحد الأفراد أو بعض المكلفين أو شىء من أجزاء الوقت قاضيا بخروج ما فيه الحرج عن حيز التكليف واختصاصه بالموارد التى لا- مشقّه فيها ، فلا- يكون الإتيان بالفرد المتعسّر بعد تحمّل المشقّه فى فعله قاضيا بسقوط التكليف من أصله نظرا إلى عدم الإتيان بنفس المأمور به إلّا إذا قام دليل من خارج على سقوط التكليف به - أو لا- يكون كذلك؟ وجهان : من إطلاق نفي الجعل والإرادة للحرج والعسر فلا يقع فى حيز التكليف لاستلزامه للإرادة والجعل، ومن أنّ تجويز الترك واختيار البدل كاف فى رفع المشقّه عن العبد فلا يكون فى ذلك حرج عليه.

ويمكن الفرق فى ذلك بين التخيير الشرعى والعقلى ، فإنّ الطلب متى تعلّق بالفرد المتعسّر بخصوصه صدق عليه جعل الحرج وإرادته العسر وان لم يرد على العبد مشقّه فى ذلك نظير ما عرفت فى الاستحباب والكراهه ، بل هو أولى منهما نظرا إلى جواز الترك فيهما لا- إلى بدل بخلاف المقام. وأما التخيير العقلى الحاصل بين أفراد الطيعه المأمور بها فالطلب إنّما تعلّق بالكلى ، فمتى كان فى أفراد ما لا- حرج فى فعله لم يكن فى الأمر به إرادته للعسر ولا- جعل للحرج نظرا إلى تحقّقه فى ضمن الفرد المفروض ، والحرج الحاصل فى خصوصيه بعض الأفراد ليس بواقع فى حيز الطلب فلا ينفيه الدليل ومنه الموسّع ، فإنّ الطلب فيه إنّما تعلّق بالفعل المقيّد بوقوعه فى الوقت ، فمتى تيسّر الإتيان به فى بعض أجزاء الوقت صدق انتفاء الحرج فى ذلك التكليف. فمن تحمّل الحرج فى فعله فى الوقت الآخر كان ذلك أداء للمأمور وخروجا عن عهده التكليف به ، من حيث كون فعله مصداقا له وفردا من أفرادها وإن لم يكن الخصوصيه الحاصله فيه مطلوبه للأمر ، لعدم تعلّق

الطلب بها بالمره بل لو فرض كونها مقدمه لفعل المأمور به - كما زعمه بعضهم - كان الحال فيها هو كالحال في المقدمات المحرّمه إذا عصى المكلّف بفعلها حتى ينتهي إلى فعل المأمور به حيث لا ينحصر المقدمه فيها ، كركوب المغصوبه مع إمكان غيرها بخلاف التخيير الشرعي لتعلق الطلب فيه بالخصوصيه.

ويمكن التفصيل فيه أيضا بين حصول الحرج في بعض الخصال على الوجه (١) تعلق به وغير ذلك ، إذ التكليف بها في تلك الحال جعل للحرج على ما ذكر. بخلاف الثاني ، إذ التكليف الواقع بالخطاب المفروض إنّما تعلق بالامور السهله. وعروض التعسير في بعض الخصال لا يقضى بسقوط الخطاب ، لانتفاء الحرج على العبد وعدم اندراجه حينئذ في إطلاق الأدله المذكوره وإنّما يندرج فيها عند تعسر جميعها. وكذا الحال في الواجب الكفائي فإنّ جعل الإيجاب على من يتعسر عليه الفعل حال الخطاب جعل للحرج ولو على سبيل الكفايه ، بخلاف ما إذا تيسر الفعل على المكلّفين في حال الخطاب ثمّ عرض التعسر في حق البعض أو تعلق الطلب بالعنوان الكلّي مع حصول الحرج في خصوص البعض.

نعم يمكن أن يقال بسقوط الوجوب عمّن تعسّر عليه الفعل وإن عصى الباقيون بترك المأمور به ، وإلّا فمع ترك الباقيين يتحمّم الفعل على المكلّف المفروض فيستلزم إيقاعه في الحرج. أمّا لو تحمل الحرج في فعله قضى ذلك بسقوط التكليف عن غيره وارتفاع العصيان عنه ، لحصول المطلوب - الّذى هو القدر المشترك بين فعل الجميع - فيقوم غير الواجب مقام الواجب. بل له أن ينوى الوجوب مع ذلك ، لأنّ ترك الغير إنّما يقضى بتعين البعض وإلزامه بالفعل بالنظر إلى الواقع ، فإذا تضمّن الحرج سقط عنه. وإنّما يتحقق ذلك في الظاهر عند خروج الوقت وترك الجميع فيأثم الكلّ بذلك ، سوى من كان عليه الحرج. أمّا قبل ذلك فتكليف الجميع بالفعل على سبيل الكفايه باق على حاله ، وليس في حرج البعض

---

(١) كذا ، وفي عبارته تصحيف أو سقط.

ما يمنع عنه على ما عرفت ، فينوى الوجوب الكفائي ويسقط بفعله عن غيره ، لكن لا يَأْثُم بتركه وإنما يختص الإثم بغيره.

فإن قلت : إذا انتفى الإثم عنه في تركه وترك غيره فما معنى وجوبه عليه؟

قلت : يتصور ذلك على وجهين كما أشرنا إليهما :

أحدهما : أن يكون ثابتا قبل التعسير ويكون التعسير مسقطا له ، إلما أن الفعل الواقع منه مسقط للتكليف عن غيره ، لحصول المطلوب به.

والآخر : أن يكون الوجوب ثابتا للعنوان الكلي الشامل لمن تعسير عليه الفعل ، ويكون فائده شموله حصول الاجتزاء بفعله عن فعل غيره ويكون أثر الوجوب ترتب الإثم على غيره عند ترك الجميع. ومع ذلك فالأوجه القول بانتفاء الوجوب في حقه وعدم جواز قصده وتعلقه بسائر المكلفين ، فيكون فعله مسقطا للواجب عن غيره من غير أن يكون واجبا على نفسه. وهذا معنى ما هو المختار في الواجب الكفائي.

وأما على سائر الأقوال فيه. وفي المخير والموسع ، فيظهر الحال فيها من التأمل فيما ذكر.

ومنها : أن الأدلة المذكورة هل تنفي الحرج في التكاليف الائتمانية الحاصلة باختيار المكلف للسبب الموجب لها كالنذر والعهد واليمين والشرط والإجارة بل وسائر العقود والإيقاعات الواقعة مع تعسير الوفاء بمقتضاها وتحمل الديون والحقوق بالاختيار مع تعسير أدائها؟ قد يمنع من ذلك من حيث إن الحرج في تلك الموارد ليس بأمر مجعول من الشارع ، وإنما المجعول تجويز الائتزام المذكور وشبهه وليس في نفس الإيذن فيه شائبه الحرج ، وإنما اختار المكلف إيقاع نفسه في الحرج فلا يندرج في الأدلة.

وقد يفضل بين علمه في تلك الحال بتضمينه للحرج وعدمه. فيقال بسقوط التكليف بما فيه الحرج منها مع جهله بذلك ، إذ لو كلف بعد ذلك بوجوب تحمله كان ذلك تكليفا بالحرج وإرادته للعسر ، ولذا يسقط أداء الدين في المستثنيات وعلى

الوجه المتعسّر مع أنّه إنّما يقع على المكلف باختياره في الغالب. بخلاف ما إذا كان عالما بذلك في حال التحمّل ، فقد يقال في المثال المذكور بأنّ المعسر إذا استدان شيئا باختياره مع علمه بتعسّر أدائه أو انحصار الوجه فيه في بذل المستثنيات فالأصل وجوب أدائه وإن تعسّر عليه ، لأنّه المذموم أوقع نفسه في الحرج إلّا أن يثبت خلافه من إطلاق الاستثناء. وكذا الحال في العقود الواقعة في حال العلم بتعسّر الوفاء بمقتضاها ، كالإجاره على الأعمال الشاقّة وغير ذلك. وكذا غيرها من الأسباب الاختيارية.

ويمكن أن يقال : إنّ عموم ما دلّ على نفى الحرج قاض بعدم وجوب العمل بما فيه الحرج وإن كان مستندا إلى الأسباب الاختيارية. بل وإن علم المكلف باستلزامها للحرج ، فإنّ إيجاب العمل بمقتضاها بعد وقوعها جعل للحرج وإرادته للعسر وقد ثبت انتفاؤهما.

وهل يبطل العقد المفروض حينئذ من أصله نظرا إلى اقتضائه للزوم الموجب للحرج أو ينقلب جائزا - لكون الحرج في لزومه لا في جوازه - أو يقع على وجهه لكن لا يلزم العمل به ما دام الحرج باقيا ويدور مداره مع بقاء محلّه فلو زال الحرج رجع إلى اللزوم كما أنّه لو لم يتضمّن الحرج حال وقوعه ثمّ عرضه الحرج رجع إلى الجواز فإذا زال عاد حكم اللزوم؟ وجوه:

أشبهها الأخير ، والوجه فيه أنّ ما دلّ على وجوب الوفاء بالعقود مقيّد بغير موارد الحرج كسائر التكاليف ، فيختلف الحال في ذلك باختلافه وجودا وعدما ما دام المحلّ باقيا فإذا فات المحلّ انحلّ العقد. هذا إذا كان الحرج في الوفاء بنفس العقد أو الإيقاع كما في المثال المذكور - أعنى الإجاره - أمّا لو اتّفق حصول الحرج في آثاره وما يترتب عليه فنفي الحرج لا يقضى بفساد الأمر الواقع. فلو استتبع الطلاق أو العتق مشقّه عظيمه في الفرقه الحاصله وآثارها لم يمنع ذلك من انعقادهما ، لعدم تضمّنهما للحرج من حيث نفسيهما فلا يندرج في الأدلّة.

ومنها : أنّ الحرج قد يتحقّق في الفعل أو الترك بنفسه ، وقد يتحقّق في تكراره

أو استمراره عند تعلق الأمر بأحدهما. فمقتضى الدليل إناطه التكليف بهما بعدم حصول الحرج فيستمر على أحدهما إلى أن يحصل الحرج.

وقد يقال: إن إناطه الحكم بالحرج ودورانه مداره حرج آخر، إذ ليس له حدّ معيّن معلوم يقف عليه، بل لا بدّ من حصول العلم به ولا يحصل إلّا بعد وقوع الحرج ووجدانه من نفسه، كالاتغال بقضاء الفوائت على القول بالمضايقه أو الاحتياط في الموارد التي يقع الاشتباه فيها في تعيين المكلف به إلى أن يتحقّق عنده الحرج.

وفيه: أنه لا مانع من التزام الحرج بالقدر الذي يتوقّف العلم بموضوعه عليه، كالصبر على الإمساك المضمرّ في أيام الصيام إلى أن يظهر الإضرار، وكذا الضرر الحاصل في سائر المقامات الموجب لتبدّل أحكام الواجبات والمحرمات.

ومنها: أن الحرج قد يكون في نفس الفعل أو الترك المأمور به، وقد يقع في أجزائه أو شرائطه أو الاحتراز عن موانعه، فهل يسقط به التكليف بذلك من أصله إلى أن يثبت خلافه أو يسقط به جزئيه الجزء أو الشرط المتعسر فيجب الإتيان بالباقي حتى يثبت ارتفاعه؟ والذى يظهر إجمال الدليل بالنسبة إلى ذلك، لتحقق نفي الحرج على كلا الوجهين، فيرجع الأمر في ذلك إلى ما عرفت من حكم تعدّد الجزء أو الشرط وأن الأصل سقوط أصل الحكم، إلّا حيث يقوم هناك دليل آخر على تعلق الطلب بالباقي أو على قاعده تقتضى ذلك.

ومنها: أن نفي الحرج هل يختصّ بالتكاليف السمعية أو يجرى في الأحكام العقلية أيضا كوجوب ردّ الوديعة وتحريم الظلم بأقسامه؟ الوجه أن يقال: إنّه إن استقلّ العقل بوجوب ما فيه الحرج أو تحريم ما في تركه الحرج فمقتضى التلازم بين حكمي العقل والشرع بقاء التكليف بمقتضى حكم العقل، أمّا مع عدم استقلال العقل في مورد الحرج فلا. ومن الأوّل وجوب استنقاذ النبيّ وشبهه من موارد الهلاك وتحريم ظلمه وهدم حرمة.

ويمكن القول بأنّ مطلق قتل المسلم بغير حقّ من هذا القبيل. ومن الثاني



حرمه التصرف في مال الغير بدون إذنه ، ومنه قبول الولايه عن الجائر والعمل بمقتضاها عند الخوف في غير القتل فتأمل.

## و سادسها : الأصل في الأوامر وجوب المباشره

أنّ الأصل في الأوامر وجوب المباشره ، فلا يكفي الاستنابه والتوليه إلّا حيث يقوم الدليل عليه. ولو تعدّرت المباشره فالأصل سقوط التكليف وعدم قيام الاستنابه أو التوليه مقامها إلّا بدليل ، كما في الطهارات الثلاث والحجّ في بعض المقامات. ويجوز الاستنابه اختيارا في الواجبات التوصلية ، حيث يحصل الغرض بها ، كما في العبادات المائيه. ويصحّ النيابة عن الأموات في مطلق العبادات وعن الأحياء في الحجّ والطواف والزيارات وما يتبعها من الصلوات ، وهو تكليف آخر يدور مع الدليل المثبت له وجودا وعندما فلا ربط له بالأمر الأوّل.

وربما يحكى عن الأشاعره أنّ الأصل جواز الاستنابه إلّا مع قيام الدليل على المنع ، نظرا إلى حصول الغرض المقصود من وجود الفعل في الخارج ولو بواسطه أو وسائط وهو فاسد من وجوه :

الأوّل : أنّ المتبادر من الخطاب طلب الفعل من المكلف ، فامثاله إنّما يصدق مع مباشره المكلف للفعل المأمور به والاستنابه فعل آخر غير ما تعلّق الأمر به. فالإكتفاء بها يتوقّف على أمر آخر يتعلّق بها ، أو بتحصيل المطلوب على الوجه الشامل لها ، فمع عدمه يتعيّن المباشره ويصحّ سلب الفعل بدونها. هذا إذا كان الدليل على الوجوب لفظ الأمر وما يقوم مقامه ، فلا يجرى فيما إذا كان الدليل على ذلك من الألفاظ المجمله أو من الإجماع وشبهه ممّا يدلّ على وجوب الفعل في الجملة.

الثانى : أنّ قضيه الأصل عند دوران الأمر في الواجب بين الوجهين هو الاقتصار على القدر المتيقّن للعلم بحصول الامتثال مع المباشره والشكّ فيه بدونها ، فقاعده الاشتغال واستصحابه قاضيان بلزوم الاقتصار عليه. وهذا هو

الحال فى كل موضع دار الأمر فى متعلق التكليف فى بين التعيين والتخير ، إذ الاشتغال اليقيني يستدعى البراءه اليقينيته المتوقفه على مراعاة الوجه الأول. ولا فرق فى ذلك بين كون الدليل على ذلك إجماعا أو نحوه ، أو من الأدله اللفظيه.

وتوهم رجوع الأمر إلى تكليف زائد يتعلق بالمباشره - ومقتضى الأصل فى مثله هو الاقتصار على القدر المعلوم وهو التكليف بإيجاد الفعل على الوجه الأعم.

وأما التكليف بما يزيد عليه فالأصل البراءه عنه - مدفوع ، بأن المباشره ليس فعلا آخر غير إيجاد الأمور به حتى يرجع الشك فى ذلك إلى الشك فى وحده التكليف وتعدده. إنما هو شك فى تعيين المكلف به وأنه الأعم أو الأخص. وإرجاع المعنى الأخص إلى الأجزاء العقلية بالتحليل العقلى لا يجدى فى ذلك شيئا ، إذ ليس هناك قدر متيقن ليحصل الامتثال للقدر المتيقن من التكليف به ، إذ الوجه الآخر مشكوك فيه من أصله ، فلا يمكن الاكتفاء به فى الخروج عن عهده التكليف المعلوم.

الثالث : أن الحكمه المقصوده من التكاليف وهى الابتلاء والاختبار بتحمل المشاق الحاصله فيها إنما يظهر بالمباشره ولا يحصل بفعل الغير. واحتمال الفائده فى استنابه الغير مدفوع ، بأنها إذن فائده اخرى غير ما هو الفائده فى نفس الفعل الأمور به. فإذا لم يقع من المكلف لم يتحقق الفائده المقصوده منه. ففائده الجهاد - مثلا - وهى الامتحان ببذل النفس لا يكاد يظهر بفعل النائب ؛ وبذل المال من المنوب عنه غير ما هو الفائده فى نفس الجهاد ، إذ ليس الغرض منه بالأصله بذل المال ، إنما هو فائده العبادات المائيه التى لا يقصد منها إلما ذلك. فيجوز الاكتفاء بفعل النائب فيما لا يراد منه إلما الابتلاء ببذل المال الحاصل بالمباشره والاستنابه على حدّ سواء ، بخلاف ما يكون بذل المال فيه بالتبع كما فى الحج ، إذ المقصود منه الهجره عن الأوطان وتحمل المشاق فى الإتيان بتلك الأفعال المخصوصه وإن لزمه بذل الأموال فى الزاد والراحله.

والحاصل : أنه إن علم أن غرض الأمر حصول الفعل فى الخارج من أى مباشر كان - كما فى الواجبات التوضيئيه - جاز فيه التوكيل والاستنابه ، بل يكفى

فيه حصول أثر الفعل ولو من غير الفاعل المختار حيث لا يقصد منه سوى حصول الأثر ، كما في إزالة النجاسات.

وهل الأصل فيما جاز فيه ذلك اشتراط العدالة في النائب أو عدمه؟ وفائده التوجهين إنَّما يظهر مع الشكِّ في وقوع الفعل ، إذ مع القطع به أو بعدمه لا فرق بين عداله النائب وفسقه ، إنَّما يكون ذلك حيث يراد التعويل على قول النائب في وقوع الفعل. فيمكن البناء على الاشتراط اقتصارا على المتيقن من سقوط التكليف ، وعملا- بعموم ما دلَّ على وجوب التبيين في خبر الفاسق وما دلَّ على عدم كونه أهلا للأمانه والمنع من الركون إليه وسقوطه عن درجه الاعتبار والايتمان ونحو ذلك. ويحتمل البناء على الصحه في قول النائب وفعله ، للأمر بوضع أمره على أحسنه وغيره ممَّا دلَّ على أصل الصحه في أفعال المسلمين. بل قاعده الصحه تعم فعل المسلم وغيره على ما قرّر في محلّه.

وقد يفصل بين ما يكون مسقطا للتكليف عن الغير أو حججه عليه أو تصرفا في ماله بدون إذنه وغير ذلك ، فيشترط العدالة في الصور الاحولى خاصّه - كما في نائب العبادات الواجبه عن الحيّ أو الميّت باستنابه المنوب عنه بنفسه أو وليه أو وكيله وإمام الجمعه والجماعه والشاهد والقاضى والكاتب والمترجم وعامل الصدقه والمقوم والمقسّم ومنسوب الحاكم في نظاره الوقف والحقوق العامه ومال الصبى ومطلق المحجور عليه والأمانات الشرعيه إلى غير ذلك - ومحلّ المسأله من القسم الأوّل. لكن ظاهرهم قبول قول الوكيل في العقود والإيقاعات وتطهير المتنّجات ، بل مطلق المسلم بل الفاعل حيث يتحقّق صدور الفعل منه ، فيسمع قوله فيما لا يعلم إلّا من قبله أو فيما لا معارض له أو ما أشبه ذلك ، مع استلزامه لحجّيه قوله على غيره وسقوط التكليف عنه.

وتفصيل القول في ذلك يطلب من مظانّه في الفقه ، لرجوعه إلى الأدلّه الخاصّه والقواعد الفقهيّه. وإلّا فمن البين أصاله عدم حجّيه قول الغير إلّا في موضع اليقين ، كما أنّ الأصل عدم الاكتفاء بفعله إلّا مع قيام الدليل عليه على الوجه الذى دلّ عليه كما لا يخفى.

أنه قد يقال : إنَّ الأصل في الأوامر حصول الاجتزاء بفعل المأمور به على أئى وجه وقع ، سواء وقع بقصد الامتثال والطاعة أو بدونه ، بل وإن وقع بقصد الرياء أو غيره ، مستقلاً أو منضمّاً إلى قصد القربه على وجه يكون كلّ من القصدين مستقلاً في الداعى ، أو يكون أحدهما مستقلاً والآخر تبعاً له ، أو يكون المجموع هو الداعى دون أحدهما ، إلّا أنّ استحقاق المدح والثواب يتوقّف على الإتيان بالمطلوب على وجه الامتثال وإطاعه الأمر ، فالإتيان به بغير قصد المذكور إنّما يرفع عقوبه المخالفه.

ودعوى استلزام موافقه الأمر للإثابه ممنوعه ، إنّما يستحقّ العوض بالإتيان بالفعل من حيث كونه مطلوباً للأمر وإن انضمّ إليه غيره من القصود أيضاً.

وقد يقال بانصراف الأوامر إلى طلب الفعل المأمور به من حيث كونه مطلوباً للأمر ، فلو أتى به لغير تلك الجبهه بل لأغراض اخر خارجه عن غرض الأمر لم يكن من الواجب ، فيبقى في عهده حتى يأتي به على وجهه إلّا أن يظهر من القرينه حصول الغرض بمطلق الفعل ، فالأصل في الأوامر أن يكون متعلقها عباده حتى يظهر خلافه. ويشهد به فهم العرف.

ألا ترى أنه لو أمر المولى عبده بشراء اللحم - مثلاً - فاشتراه العبد لنفسه أو لرجل آخر لم يكن آتياً بمطلوب المولى. وكذا لو أمر الموكّل وكيله فى شراء متاع أو الموصى وصيه فى عتق أو وقف فاشتراه لنفسه أو لغيره أو أعتق ووقف عن نفسه أو عن رجل آخر لم يكن عاملاً بمقتضى الأمر ولم يقع للأمر ، ولو كان الأمر المذكور شاملاً لكلا الوجهين لزم وقوعه عنه. ولو أمر المستأجر أجيره بعمل من الأعمال فعملها لنفسه أو لغيره أو من غير قصد موافقه فلا شكّ فى خروجه عن غرض المستأجر ولا يستحقّ عليه شيئاً من المسمّى واجره المثل. وهذا ينبغى أن يكون وجهها فى عدم ترتّب الثواب على الواجبات الواقعه لغير غرض الامتثال. ولو اندراج ذلك فى مدلول الأمر كان من المطلوب بعينه فينبغى ترتّب الثواب عليه.

وفيه : أنّ القرائن فى الأمثله المذكوره ظاهره دآله على إرادته العمل للآمر ، وليس الحال فى الخطابات الشرعيه من هذا القبيل . وقد تقدم تفصيل القول فى ذلك فيما سبق .

هذا كله إذا وقع الفعل على سبيل القصد والاختيار بعد العلم بالتكليف على الوجه المعبر فى امكان الامتثال . أمآ إذا وقع على وجه السهو والغفله عن نفس الفعل أو عن تعلق الأمر به أو فى حال الجهل بأصل الخطاب أو متعلقاته أو على سبيل الإلجاء والاضطرار فلا يجزى عن الواجب ، لامتناع تعلق الطلب بغير الفعل الاختيارى - كالمساهى والغالط والمخطئ - أو توجه الخطاب إلى الجاهل المطلق بالأمر والناسى له ونحوهما . فلا يكون الفعل الواقع فى تلك الأحوال من المأمور به كما سلف ، ولذلك قلنا باسئراط التكليف بإمكان القصد إلى امتثال المأمور به المتوقع على العلم بالتكليف وتذكره ولو على الإجمال على ما عرفت . ففرق بين اسئراط إمكان قصد الامتثال واعتباره قيذا فى المطلوب فالمعتبر هو الأول ، لامتناع تكليف الغافل . أمآ بعد وقوع التكليف وتذكر المكلف فالأصل سقوط التكليف بمجرد وقوع المطلوب ولو على غير جهة الامتثال ، لأن اسئراط القصد إليه أمر زائد على ماهية المأمور به ، فيتوقف اعتباره فيه على قيام دليل آخر عليه . فإطلاق الأمر يقتضى عدم تقييد المطلوب والطلب بقيد زائد على ماهية وإن امتنع توجهه إلى الغافل والجاهل المحض الذى لا طريق له إلى أداء المأمور به .

نعم قد تقرّر شمول الخطابات الواقعيه للجاهل والغافل بالتوجيه المذكور فى محلّه وإن توقف تنجزها على العلم والتذكر . فىمكن القول بوقوع المطلوب إذا اتفق صدوره عن الغافل لاندراجه فى الخطاب الواقعى ، ويلزمه سقوط التكليف به بعد العلم به نظرا إلى اقتضاء الأمر للاجئزاء ، وإذا سقط الأمر الواقعى لم يتعلق به فى الظاهر بعد حصول العلم به .

فهناك فرق بين السهو والغفله عن نفس الفعل أو عن الطلب المتعلق به . فالأول : لا- يمكن اندراجه فى المأمور به ، لامتناع التكليف به وظهور الأمر بحسب العرف فى طلب الفعل الصادر على وجه العمد دون الغفله أو الالتباس بغيره .

والثاني : لا- يمنع من التكليف بحسب الواقع والاندرج في المكلف به بعد صدوره على وجه القصد والاختيار ، فإطلاق الأمر يقتضى الاجتزاء به حتى يثبت تقييده بما يقع على سبيل الطاعة والانقياد كما في العبادات.

وأنت خير بأن هذا وإن كان مقتضى ما مرّ بيانه في متعلقات مسأله كون الأمر للوجوب إلّا أنّ المانع من اندراج فعل الغافل والساهى فى المأمور به يمنع من شمول الأمر للجاهل المطلق والغافل عن نفس الطلب أيضا ، لأنّ استحاله التكليف بالفعل مع غفله المأمور وذهوله عن ذلك الفعل كاستحاله مع غفلته عن نفس الأمر أو جهله به مطلقا ؛ إذ لا- فارق فى نظر العقل بين تكليف الغافل عن الأمر والمأمور به ، لاشتراكهما فى قبح التكليف فى نظر العقل. فكون المأتى به أداء للواجب إنّما هو بعد العلم بالتكليف ولو على الإجمال على الوجه الذى مرّت الإشارة إليه. فلو أتى به قبل ذلك ثم انكشف التكليف به لم يكن ما أتى به واجبا حتى يسقط به ذلك التكليف ، إلّا أن يظهر من الخارج تعلق الغرض بمجرد تحقق الفعل فى الخارج نظرا إلى حصول المصلحه المقصوده بمجردّه. فلا إشكال فى الاكتفاء به سواء صدر من المأمور على سبيل القصد والإرادة أو وقع على وجه السهو والغفله ، من غير فرق بين الغفله عن الطلب أو المطلوب أيضا. وذلك أمر آخر غير ما هو المقصود من النظر إلى مدلول الأمر بمجردّه مع قطع النظر عن القرائن الخارجيه ، فلا فرق بالنظر إلى ذلك بين الوجهين المذكورين أيضا.

نعم لو فرض علم المكلف بالطلب والمطلوب معا من غير حصول مانع من تعلق الطلب به - من سهو أو خطأ أو غيرهما - كان إطلاق الأمر قاضيا بسقوط الواجب بالإتيان بالفعل سواء قصد به الامتثال والإطاعة أو لم يقصد ذلك ، إلّا أنّه مع الإتيان به على الوجه الأوّل يكون مطيعا مستحقا للمدح والثواب ، وعلى الثانى يكون آتيا بالواجب من غير أن يكون مستحقا للمدح والثواب وإنّما يندفع به العقاب.

وأما إطلاقات ما دلّ على وجوب الطاعة المتوقّفه على قصد الامتثال فقد مرّ

الجواب عنها ، فالمعتبر في التكليف إمكان القصد إلى امتثاله على ما مرّ بيانه في شرائطه دون وقوعه ، فلا يتقيّد المطلوب بخصوص القيد المذكور إلّا بشاهد من خارج.

وأما ما اجيب به عن لزوم التكليف بالمحال : من أنّ المدار في تعلق الطلب في الواقع هو كون صدور الفعل محبوبا للآمر وإن كان المكلف معذورا من جهة جهله ، فيكفي في التعلق الواقعي أن يكون الفعل على وجه لو علم به المكلف كان عليه الإتيان به نظرا إلى حسنه في ذاته وإرادته المكلف له وإن توقّف تعلقه به في ظاهر الشرع على فعلية العلم به. ففيه :

أولاً: أنّ نسيان الطلب والمطلوب أو الجهل بهما أو نحوهما من الأعذار العقلية في نظر العقل بمنزله واحده في جواز التكليف وعدمه ، فإذا جاز التكليف الواقعي مع فرض الأوّل جاز على الثاني أيضا ، إذ الغرض منه على ما ذكر مجرّد كون الفعل على وجه لو علم به المكلف كان عليه الإتيان به ، وهذا المعنى حاصل على الوجهين من غير تصوّر فرق بينهما في ذلك بوجه من الوجوه.

وثانيا : أنّ مجرّد ما ذكر من الفرض والتقدير إنّما يصلح مجوّزا لتقدير التكليف ولا كلام فيه ، لإمكان فرضه في جميع الأعذار العقلية ولا يجدى شيئا ، إذ الغرض من ذلك حصول الاجتزاء بوقوع الفعل في حال الغفلة ولا يترتب ذلك على الأمر الفرضي كما هو ظاهر. وأما حصول التكليف بحسب الواقع في حال الغفلة وشبهها من غير أن يكون معلقا على زوال العذر فذلك ممّا لا يجوز في نظر العقل ، والمعقول من ذلك على ما مرّت الإشارة إليه. إنّما هو التكليف الشأني الذي يتعلّق به العلم والجهل. ولا يعقل أن يكون مسبوqa بأحدهما أو متوقفا على العلم به وإنّما العلم به مسبوq بحصوله ، وهو الذي يجب تحصيله وتعلّمه وتعليمه وإيصاله إلى المكلفين ويعذر الجاهل به إذا لم يكن مقصّيرا في تحصيله. فالعلم بالتكليف وإن لم يكن كسائر الشرائط العقلية والشرعية من البلوغ والعقل ونحوهما فإمكانه شرط في تنجزه وفعليته وترتب الآثار عليه فلا أثر له بدونه ، إنّما يثبت على سبيل

القوّه والشأنيّه. وما هذا حاله فلا- يستدعى الامتثال ما لم يخرج من القوّه إلى الفعل ، فالإتيان بالمطلوب حينئذ لا يكون إتيانا بالواجب الفعلي ، فلا يكون مسقطا له إلّا إذا ثبت قيامه مقامه ، كفعل الساهي والنائم ونحوهما.

فإن قلت : إن تقييد الطلب بالقيود المذكور كان الحال في ذلك كسائر الشرائط فينتفى الحكم الواقعي وقد ثبت خلافه ، وإلّا حصل المطلوب بدونه فكان أداء للواجب بعينه.

قلت : إنّما يثبت التقييد في الطلب الفعلي دون الشأني ، وبه يظهر الفرق بينه وبين سائر القيود.

فإن قلت : إنّ الأصل في الحكم عند القائلين بالتخطئه هو الحكم الواقعي وإنّما يترتب عليه الفعليه بإمكان العلم به ، فإذا لم يتقيد الواقع بالقيود المذكور حصل المطلوب لا محاله ويلزمه سقوط الواقع في نفس الأمر ، فلا يترتب عليه الفعليه بعد الانكشاف.

قلت : إنّ الطلب وإن كان مطلقا في الواقع لكن المطلوب مقيّد بالإمكان ، وكما أنّ فعل الساهي والناسي والمخطئ خارج عن الفعل الاختياري كذا فعل الجاهل بالحكم والغافل عنه خارج عن مورد الطلب وإن اتفق مصادفته للمطلوب الواقعي ، إذ الأمر الواقع بالبخت والاتفاق خارج عن القصد والشعور ، ويمتنع معه الالتفات إلى أداء المكلف به ، ومن البين أنّ التكليف لا يتعلّق إلّا بالمقدور.

فإن قلت : إذا كان المكلف به مقيّدا بأمر غير حاصل فقد انتفى التكليف قبل حصول القيد في نفس الأمر - كتقييد الصيام بالنهار ، والحجّ بالموسم وغيرهما - فلا حكم لهما قبل ذلك في الواقع. وإذا كان الحال في المقام أيضا كذلك رجع إلى التصويب.

قلت : فرق بين التقييد بزمان غير حاصل كالصوم المقيّد بالنهار والتقييد بوصف غير حاصل إذ التكليف به في معنى التكليف بتحصيل الوصف ، وهو أيضا وإن كان من التكليف بغير المقدور لكنّه أمر شأني لا تنجز له ، فلا يمتنع تعلّقه بمثله



- كما مرّت الإشارة إليه - بخلاف تعلّقه بالزمان الغير الحاصل ، لأنّه لا- يقبل وقوعه في حيز الطلب ولو شأنًا. وحينئذ فالفعل الواقع في حال الغفلة ليس من المأمور به - كفعل الساهى وشبهه - فلا يجدى ولا يغنى عن نفس المطلوب بعد فرض تنجزه على المكلف ، إذ ليس الإتيان به إتيانا بالواجب بعينه. إنّما الواجب في الواقع إيقاع الفعل على سبيل العمد والشعور، وهو الحكم الشأني الثابت في الواقع عند المخطئه.

فظهر ممّا ذكر أنّ الأصل في الأوامر اعتبار إمكان القصد والشعور إلى أداء المأمور به حال الإتيان به ، إذ الغافل عن الأمر حين الفعل لا- يتعلّق به التكليف ، بل قد عرفت إمكان القول بانصرافها إلى ما قصد به ذلك فعلا- ، فإنّ الأمر يستدعي الامتثال وينصرف إليه ، فلا يكون الواجب إلّا ما قصد به أداء المأمور به بالفعل.

نعم إطلاق الأمر يقتضى الاكتفاء بمطلق القصد إليه وإن انضم إليه من سائر القصود ما لا يمنع من حصوله ولو كان من الرياء ، إلّا أن يتمسّيك في المنع منه بعموم ما دلّ على اشتراط الإخلاص والمنع من التشريك في العمل ، فيكون ذلك قاعده ثانويّه مستنده إلى عمومات الكتاب والسنة كقوله تعالى : (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) (١) والأخبار الكثيره الدالّه عليه ، فيكون الأصل في الأوامر أن يكون متعلّقتها من العباده بالمعنى الأخصّ حتّى يثبت خلافه ، وذلك أمر آخر مبنيّ على تماميه الأدلّه الخاصّه الدالّه عليه وهو من القواعد الفقهيّه ، وإنّما غرض الاصولي هو البحث عن الحكم الكلّي مع قطع النظر عن الأدلّه الخاصّه.

ويمكن التمسّك فيه بعدم الفصل ، لأنّه إذا اقتضى إطلاق الأمر قصد الامتثال بأداء المطلوب تعيّن اشتراطه بالإخلاص والخلوص عن شوائب الرياء وإن لم يمنع منه سائر الضمائم على بعض الوجوه ، فتأمل.

فتلخص ممّا قرّرناه أنّ في المقام امورا خمسّه : إمكان القصد إلى أداء الفعل

---

(١) سورة البيّنه : ٥.

المخصوص ولو على الإجمال ، ووقوع القصد المذكور ، وإمكان القصد إلى امتثال الأمر الخاص المتعلق به حال الإتيان به ولو على الإجمال ، ووقوعه ، وخلوصه عن شوائب الرياء وغيره من القصود المنضمّة إلى القصد المذكور على أحد الوجوه الأربعة فى الاستقلال والتبعيّة.

وقد تقدّم فى ذيل مسأله الأمر للوجوب اعتبار الأولين ، وعرفت فى شرائط المكلف اعتبار الثالث. وأمّا الرابع فلا كلام فى اعتباره فى استحقاق الثواب وتوقف صدق الإطاعه والامتثال عليه ، إنّما الكلام فى اعتباره فى الإجزاء وسقوط التكليف وعدمه ، وبنى ذلك على انصراف الأمر إلى طلب إيقاع الفعل لغرض الامتثال وعدمه. فإن تمّ ذلك دلّ على اشتراطه بذلك إلّا مع اقتترانه بقرينه دالّه على عدم اعتبار الخصوصيّة فى المطلوب - كما فى الواجبات التوضيحيّة والأوامر الصادره من الموالى للعبيد وأمثالهم - وإلّا كان الأمر على إطلاقه حتّى يثبت التقييد. والفرق بين وقوع القصد إلى نفس الفعل والقصد إلى الامتثال به أنّ الفعل الواقع بدون القصد ليس من الاختيارى المذمى يمكن تعلّق الأمر به بخلاف الثانى ، إذ بعد العلم بالأمر والمأمور به والالتفات إليهما لا يخرج المأتمّى به عن الفعل الاختيارى وإن لم يقصد به امتثال الأمر.

وأمّا الخامس فليس فى نفس الأمر ما يدلّ على اعتباره فيتوقّف على قيام دليل آخر عليه ، فإنّ تمتّ القاعده المذكوره نظرا إلى إطلاقات الكتاب والسنة فذاك ، وإلّا فإطلاق الأمر يقضى بالاجتزاء به مطلقا.

نعم إن قلنا بانصرافه إلى طلب الامتثال أمكن القول باعتباره على الاستقلال وإن انضمّ إليه غيره من الدواعى على سبيل التبعيّة أو الاستقلال أيضا. أمّا لو كان الامتثال مقصودا بالتبع أو كان الداعى مرّكباً من القصدين من دون استقلال لأحدهما فى ذلك فلا ، إلّا أنّ البناء على الإطلاق الشامل للوجوه الأربعة أظهر.

وأمّا قصد الرياء فهو مبطل للعباده بأقسامها الأربعة كما ثبت فى محلّه.

أنّ الخطابات المتعلقة بالأحكام الفرعيّة تعمّ المسلمين والكفار تكليفيّة كانت أو وضعيّة ، فالكفار أيضا مكلفون بالفروع معاقبون عليها كالأصول وإن كانت مترتبة على الإسلام كترتب الإمامة في الأصول على النبوة ، والنبوة على معرفه الحق سبحانه.

غايه الأمر اشتراط صحّحه العبادات من الفروع بالتصديق والإقرار بالأصول كاشتراط جملة من العبادات بالطهارات ، فحصول الإسلام والإيمان من شرائط وجودها دون وجوبها ، وإنما الشرط في وجوبها هو التمكن منهما.

وقد ذهب إلى ذلك علماؤنا حتّى حكى عليه كثير منهم اجماعنا عليه وإن خالفهم في ذلك شردمه من متأخري الأخباريين - كالمحدث القاساني في الوافي ، والاسترابادي في الفوائد المدنيّة ، وصاحب الحقائق - فإنّ ذلك لا يقدح في الإجماع المذكور. واختلفت العامّة في ذلك على أقوال : فذهب كثير منهم إلى ما ذكرناه ، وذهب بعضهم إلى اختصاص التكليف بالفروع بالمسلمين فلا يكلف الكافر إلّا بأصول الدين وحكى اختياره عن أبي حنيفة.

وينبغي على هذا القول تخصيصه بغير ما يستقلّ به العقل من الأحكام السميّة المتوقّفة على ثبوت الشرع.

وأما ما يستقلّ بإدراكه العقل - كحسن الإحسان ، وقبح الظلم والعدوان ، ووجوب شكر المنعم ، والتحرّز عن الضرر المخوف - فلا وجه للقول بتوقف التكليف به على الإسلام. كيف! ومن المعلوم أنّ القول بوجوب النظر في المعجزة والتأمّل في الأدلّة المفضية إلى معرفه الأصول ممّا يبتنى على حكم العقل به تحرّزا عن الضرر المخوف ، فلو لم يكلف العبد بمثله لزم إقحام الأنبياء وإعذار معظم الكفار.

وعن بعضهم التفصيل في محلّ المسألة بين الواجبات والمحرمات ، فزعم

اختصاص الأوامر بالمسلمين وشمول النواهي لجميع المكلفين. وعن السيد رضى عنه الله أنه والله خلاف الإجماع.

حجّه الأول وجوه :

الأول : عمومات الخطابات الواردة فى الكتاب والسنة المثبته للأحكام الفرعيه من الأوامر والنواهي وغيرها من الأحكام الوضعيه.

فمن الأول قوله تعالى : (يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَآخِشُوا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ) (١) وقوله : (يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ) (٢) وقوله عز من قائل : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (٣).

وقوله سبحانه : (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ \* وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ) (٤) وقوله تعالى : (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (٥) وقوله : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى) (٦) وجمله من الأوامر الواردة فى الصلاة والزكاة والصوم والطهاره وغيرها.

ومن الثانى قوله تعالى : (وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ) ... إلى آخر الآيات (٧).

وقوله عز من قائل : (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ) (٨) وقوله تعالى (وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) (٩) وقوله سبحانه : (وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ) (١٠) وقوله : (وَيُنهى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ) (١١) وقوله (يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ) (١٢) إلى غير ذلك.

ومن الثالث قوله تعالى : (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) (١٣)

---

(١ و ٢) سورة لقمان : ٣٣.

(٣) سورة الذاريات : ٥٦.

(٤) سورة يس : ٦٠.

(٥) سورة آل عمران : ٩٧.

(٦) سورة النحل : ٩٠.

(٧) سورة المطففين : ١.

(٨) سورة النساء : ٩٣.

(٩) سورة الزلزله : ٨.

(١٠) سورة ابراهيم : ٤٢.

(١١) سورة النحل : ٩٠.

(١٢) سورة البقره : ٢١٩.

(١٣) سورة النساء : ٧.

ص: ٧٦٩

الآيات وغيرها ممّا جاء في الكتاب والسنة من الأحكام الوضعيّة ، ومرجعها إلى الأحكام التكليفيّة وإن قلنا بشبوتها على الاستقلال أيضا. هذا مضافا إلى جميع ما دلّ على اشتراك العباد في التكليف والأحكام وأنّ حكم الله في حقّ الأوّلين والآخرين سواء.

الثاني : ما جاء في حدود الإسلام والإيمان واشتمالها على العمل بالأركان والإقرار باللسان ، والأخبار في ذلك كثيره جدّا وفي جملة منها اعتبار الإيتان بالفرائض المعروفة ، فيكون التكليف بهما في معنى التكليف بتلك الفرائض والأعمال.

فإن قلت : إنّ المعروف خروجها عن حقيقتيها كما يدلّ على ذلك أخبار كثيره أيضا ، فالمقصود اعتبارها في بلوغهما حدّ التمام والكمال.

قلت : مقتضى القول بعدم تكليف الكفّار بالفروع أن لا يكونوا مكلفين إلّا بشيء واحد هو الاعتقاد بالأصول المعروفة ، فلا يكون لشيء من جوارحهم تكليف أصلا ، مع ما علم من تكثر درجات الإيمان ومراتبه وتوزيعه على الجوارح والأعضاء بحسب الأفعال المتعلّقه بكلّ منها. واعتبارها في الإيمان الكامل لا يقدح في اندراجها في التكليف بالإيمان وإن ترتبت الواجبات بعضها على البعض كترتب كلّ من الأصول والفروع بعضها على بعض ، فليس الحال في ترتب الفروع على الأصول إلّا ما هو الحال في الترتب الحاصل بين أحكام أحدهما ، فيكون التكليف متعلّقا بجميعها على الترتيب فلا تغفل.

الثالث : أنّ التكليف بالفروع لو اختصّ بأهل الإسلام لزم تساوى جميع الكفّار في استحقاق العقوبة مع شدّه اختلافهم في الأخلاق والملكات والأفعال الحسنه والقييحه ، فيلزم التسويه بين المرتكب منهم للقبايح العظيمه - كقتل الناس أجمعين ، وتخريب بلاد المؤمنين وسبى نسائهم وذراريهم ونهب أموالهم ، وقتل الأنبياء والأئمّه عليهم السلام كمثل ما وقع في حقّ أهل البيت عليهم السلام ، وما صدر من مثل چنكيز وبخت النصر - وبين الكافر الأمين الذي أعان المؤمنين وآواهم ونصرهم وبذل

نفسه وماله واسرته في نصرتهم وتشديد أركانهم والإحسان إليهم وإعانتهم على نشر الإسلام والمجاهدة مع أعدائهم فضلا عن نشر العدل والإحسان في عامّة العباد والبلاد ، فيلزم تساوى الفريقين في الجزاء.

ومن المعلوم بضروره العقول فساد الالتزام بذلك ، وكيف يجوز مع ذلك إلزامهم في الدعاوى والمرافعات وسائر الأفعال بشيء وهو خلاف الضروره. والقول بتكليفهم في ذلك كلّ بفروع مذهبهم مخالف لمقتضى النسخ ، على أنّا نتكلم في الكافر الذي لم يعتقد بشيء من الشرائع والأديان.

وفيه : أنه إن اريد تساوى الكفار بالنظر إلى الواجبات السميّه فبطلان التالي ممنوع ، وإن اريد تساويهم في ذلك مع اختلافهم في ارتكاب القبائح العقليّه وأقسام الحسن العقلي فالملازمه ممنوعه ، لما عرفت من إمكان اختصاص محلّ المسأله بغير الأحكام العقليّه.

الرابع : خصوص عدّه من الآيات والروايات الدالّه على مؤاخذه الكفار بالفروع ، ففي النواهي مثل قوله سبحانه : (وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ) (١) الآيه. وفي الأوامر قوله عزّ من قائل : (وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ \* الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ) (٢) وقوله تعالى : (فَلَا صَدَقَ وَلَا صِيَلَى \* وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى) (٣) وقوله سبحانه : (مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ \* قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ \* وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمِسْكِينَ \* وَكُنَّا نَحُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ \* وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ) (٤).

وقد يورد بأنّ التهديد والذمّ على مخالفه المجموع المركّب من الاصول والفروع لا يستلزم استقلال البعض في ذلك ، فلا يفيد المطلوب.

وضعه ظاهر ، إذ لو فرضنا عدم إرادته الفروع من الكفار لم يكن لمخالفتهم

---

(١) سورة الفرقان : ٦٨.

(٢) سورة فصلت : ٦ - ٧.

(٣) سورة القيامة : ٣١ - ٣٢.

(٤) سورة المدثر : ٤٢ - ٤٦.

فيها مدخلية في الذم ، وكان ضمها إلى مخالفه الاصول كضميه ارتكاب المباحات إلى المحرمات في الوعيد عليها ، وهو قبيح.  
حجّه القول الثاني وجوه :

الأول : أنه لو كلف الكافر بالفروع صح منه فعلها واستحق الثواب عليها إذ صحه موافقه الأمر والامثال يستلزم الثواب ، وفساده ظاهر ، لأن الحال في الإسلام هو الحال في سائر مقدمات الوجود والشرائط المفقوده شرعيه كانت أو عقليه ، مثل (١) الطهاره والاستقبال وستر العوره وقطع المسافه والإراداه وغيرها. فإن اريد من الملازمه أن التكليف يستلزم صحه وقوع الفعل في الحال التي عليها المكلف فهو مقطوع الفساد ، وإن اريد صحه الفعل في الجملة فبطلان اللازم واضح الفساد إذ المقدور بالواسطه مقدور.

الثاني : أن تكليف الكافر بالفروع يرجع إلى التكليف بما لا يطاق ، فإن تكليف الجاهل بما هو جاهل به تصوّرا وتصديقا عين التكليف بالمحال. وفيه :

أولا : أن الجاهل بالأصل كالجاهل بالفرع ، فما هو الوجه في تكليف الأول يجرى في الثاني.

وثانيا : أن المعذور في المقامين إنما هو القاصر الذي لا طريق له إلى تحصيل العلم ، أما القادر على ذلك بتحصيل الأسباب المفضيه إليه المقصر في تحصيله فلا امتناع في حقه.

وثالثا : أن المقصود في المقام اثبات الحكم الواقعي ، وذلك لا ينافي إعدار المكلف فيه ورفع العقاب عنه لقصوره عن دركه وجهله به ، كما هو مقتضى القول بالتخطئه وإبطال التصويب.

الثالث : أنه لو كلف بالفروع أمكنه امتثالها ، لوضوح أن التكليف فرع قدره. والكافر لا يتمكن من الامثال ، لأنه في حال الكفر بالطل للقطع باشرطه بالإسلام وبعد الإسلام يسقط عنه.

---

(١) في الأصل : كما قبل الطهاره.



وفيه أولاً : أنّ التكليف بفعل العبادة من أوّل الوقت بشرط الإسلام ممّا لا يتصوّر له مانع أصلاً وإن كانت مضيقه ، إذ الإسلام لا يسقطه في وقت العبادة قبل تعذّرها وكان ذلك كتكليف المحدث بالصلاة. فيكون مكلفاً بترك الكفر والإتيان بالعبادة في زمانها ، ولا يلزم منه القضاء لو لم يفعل ، لأنّه بأمر جديد ؛ ولو كان بالأمر الأوّل لاخصّ بما لم يقم فيه دليل على سقوطه كبعض العبادات التي لا قضاء لها.

وثانياً : أنّ ما ذكر لا يجرى في الواجبات التي لا تفتقر إلى القرية فضلاً عن النواهي ، فلا شبهه في تمكّن الكافر من الإتيان بتلك الواجبات - كردّ الوديعة ، والوفاء بالعقود وما أشبه ذلك - والاجتناب عن المحرّمات خصوصاً فيما يستقلّ العقل بإدراكه ، كتحرّم القتل والظلم وما أشبه ذلك بناء على تعميم محلّ المسألة لمثل ذلك.

فإن قلت : إنّ من جملة الفروع هو التكليف بقضاء الفوائت والكفّارات المقرّرة في جملة من المقامات ومن البيّن اشتراطهما بالإسلام وسقوطهما بعده ، فكيف! يعقل تكليف الكافر بهما مع اشتراطهما بالإسلام الموجب لسقوطه ، لرجوعه إلى الأمر بهما بعد الإسلام فيكون منافياً لما دلّ على سقوطه بالإسلام ، فيلزمه عدم تكليف الكافر بهما وإن عوقب على موجبهما.

قلت : إنّ التكليف بهما ثابت عليه أيضاً قبل حصول المسقط إكمالاً للحجّه عليه ، ولولاه لم يكن للإسقاط معنى محصّل فيجب الإتيان بهما ، وتعبيرهما من الفروع مع ثبوت اشتراطها بالإسلام وتحقّق وجوبه من باب المقدّمه زياده على وجوبه الذاتي ، إلّا أنّ وقوع الإسلام في الخارج قاض بسقوط التكليف عنه من حينه ، ولا امتناع في التكليف بمثله.

نعم لو كان الإسلام كاشفاً عن انتفاء التكليف من الأصل امتنع ، وليس كذلك.

فإن قلت : إنّ التكليف بالفعل المشروط بالإسلام حينئذ في معنى التكليف بالفعل بعد سقوطه ، وهو محال.

قلت : إن كان الغرض إثبات التكليف بعد وقوع الإسلام كان الحال كما ذكر ، وليس كذلك. بل الغرض إثبات التكليف قبل وقوعه بمجرد التمكن من تحصيله ، إذ لا يشترط العبادات إلّا بالتّمكّن من تحصيل مقدماتها التي منها الإسلام. ومن المعلوم أنّ التمكن منه لا يوجب سقوطه عن المكلف ، وأنما المسقط وقوعه في الخارج ولم يثبت بعده تكليف بذلك بل يسقط به.

فإن قلت : لا شكّ في كون حصول الإسلام شرطاً في صحّة العمل ، فيكون المسقط شرطاً للمكلف به مع كونه رافعاً لأصل التكليف.

قلت : لا مانع من كون حصول المسقط للحكم شرطاً في موضوعه بعد عدم كونه شرطاً للحكم ، لما عرفت من أنّ شرط الحكم مجرد التّمكّن دون الوقوع ، غايه الأمر امتناع وقوع المكلف به بوصف كونه مكلفاً به ، وليس ذلك من التكليف بالمحال ، إذ الوصف المذكور ليس من قيود الموضوع.

فإن قلت : لا شكّ أنّ الشرط مقدّمه للمشروط سابق عليه ، فيرجع التكليف بذلك إلى الأمر بالعبادة بعد حصول الإسلام مع انتفاء وجوبها حينئذ.

قلت : لا أمر بالعبادة بعد حصول الإسلام وإنّما الأمر سابق عليه لكن وقوعه مأخوذ في موضوع المأمور به ، فإذا تحقّق في الخارج سقط الأمر ، غايه ما في الباب تعلّق الطلب الغيرى والنفسى بإيجاد المسقط للأمر ولا مانع منه.

فإن قلت : لا فائده في الأمر بمثله بعد تعذّر بقائه حين الفعل ليتمكن امتثاله به فيكون لغوا.

قلت : يكفي في فائدته صحّة المؤاخذه عليه في ترك الإتيان بمقدّمته المؤدّى إلى تركه فيتضاعف عقوبته في ذلك ، ومن فائدته حكمه أطراد الأحكام وشمولها أوّلاً لكأفه الأنام.

الرابع : أنّه لو كلف الكافر بالفروع لوجب قضاؤها عليه كالمسلم استدراكاً للمصلحه الفائده في تلك العبادات ، وليس كذلك. وهو احتجاج غريب لبطلان الملازمه وصحّه التالى ، إذ قد عرفت أنّ التكليف بالقضاء أيضاً من الفروع إلّا أنّه يسقط بالإسلام كغيره.

الخامس : عدّه من الأخبار الظاهره فى اختصاص التكاليف الفرعيّه بالمسلمين ، كصحيحه زراره قال : قلت لأبى جعفر عليه السلام أخبرنى عن معرفه الإمام منكم واجبه على جميع الخلق ، فقال : إنّ الله تعالى بعث محمّدا صلى الله عليه وآله إلى الناس أجمعين رسولا وحبّه منه على خلقه فى أرضه ، فمن آمن بالله وبمحمّدا رسول الله صلى الله عليه وآله واتّبعه وصدّقه فإنّ معرفه الإمام منّا واجبه عليه ، ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتّبعه ولم يصدّقه ويعرف حقّهما ، فكيف ! يجب عليه معرفه الإمام وهو لا يؤمن بالله ويعرف حقّهما (١) الحديث.

والمروى فى الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام فى حديث الزنديق ، قال : فكان أول ما قتيدهم به الإقرار بالوحدانيه والربوبيه والشهاده أن لا إله إلا الله ، فلما أقروا بذلك تلاه بالإقرار لنبىّه بالنبوه والشهاده بالرساله ، فلما انقادوا لذلك فرض عليهم الصلاه ثم الصوم ثم الحجّ (٢). الحديث.

والمروى فى تفسير على بن ابراهيم فى قوله تعالى : (وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ \* الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ) قال : أترى أنّ الله عزوجل طلب من المشركين زكاه أموالهم وهم يشركون به ، حيث يقول : ويل للمشركين إنّما دعى للإيمان به فإذا آمنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرض (٣).

والمروى فى تفسير قوله تعالى : (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) قال : كيف يأمر باطاعتهم ويرخص فى منازعتهم ، إنّما قال ذلك للمأمورين الذين قيل لهم أطيعوا الله وأطيعوا الرسول (٤). ويؤكد ذلك اختصاص كثيرا من الخطابات الوارده فى الفروع بالمؤمنين ، كما فى عدّه من الآيات المقيده بقوله تعالى : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) وفى الأخبار الوارده فى طلب العلم «إنّ طلب العلم فريضه على كلّ مسلم ومسلمه» (٥) وأما الخطابات المطلقة المصدره ب (يا أَيُّهَا

---

(١) الكافى : ج ١ ص ١٨٠ ح ٣.

(٢) البحار : ج ٩٣ ص ١٢٢.

(٣) تفسير على بن ابراهيم : ج ٢ ص ٢٦٢.

(٤) البحار : ج ٢٣ ص ٣٠٢ ح ٦٠.

(٥) البحار : ج ١ ص ١٧١ ح ٢٤ وغيره.

النَّاسُ) وما يجري مجراه فمحموله على المقيد حملا للعام على الخاص ، كما هو القاعده المسلّمه بينهم.

والجواب عن الأوّل وهو الأخبار الخاصّه ، أولا : المنع من دلالتها على المدعى.

أمّا الأوّل ، فلأنّ معرفه الإمام عندنا من الاصول ، والتمسك بالفحوى أو العله المنصوصه فرع العمل به ولا أظنّ الخصم يلتزم به ، إذ مقتضاه عدم وجوب الإذعان بالنبوّه أيضا إلّا بعد المعرفه بالتوحيد. وأيضا فليس الغرض نفى وجوب الإقرار بالأئمّه عليهم السلام مطلقا ، إذ الأخبار المتواتره ناطقه بخلافه ، كحديث الميثاق وعرض الأمانه وغيرهما ، فيمكن تنزيله على الترتيب الحاصل فى متعلقات عدّه من الأحكام ومواردها دون نفسها ، إذ الواجب على جميع المكلفين أولا معرفه الله تعالى ثم معرفه النبي ثانيا بعدها ثم معرفه الإمام ثالثا بعدهما ثم الفروع فتجب الطهاره أولا ثم الصلاه بعدها وهكذا. ويشهد بذلك سياق الخبر فى إحالته على الوضوح كيف يجب عليه معرفه الإمام ، إنّما الغرض عدم وجوبه مقتيدا بإنكار الحقّ سبحانه وتعالى.

وإنّما يترتب التكليف بعضها على بعض كترتب الصلاه على الطهاره فيجب الجميع على سبيل الترتيب.

وأمّا الثانى فمفاده ورود الأحكام على سبيل التدرّيج ولا كلام فيه ، إنّما الكلام فى ثبوتها بعد ورودها على الجميع.

وأمّا الثالث فمفاده أيضا ما ذكرناه من ترتّب الأحكام والتكاليف ، فيجب الفروع بعد الاصول وإن ثبت التكليف بهما كذلك من أوّل الأمر. وكذا الحال فى الرابع.

وثانيا : أنّ غايه الأمر ظهور تلك الأخبار فيما ذكر ، ولا يصلح ذلك لمعارضه الآيات الكثيره والأخبار المتواتره مع مخالفتها لعمل علمائنا وإجماعاتهم ، فظاهرها متروك ، فيحمل على التقية أو غيرها من المحامل.

والمناقشه فى حملها على التقية - لاشتمال بعضها على كون الإمام من أهل البيت عليهم السلام - ضعيفه ، لما تقرّر من عدم كونه مانعا من الحمل على التقية سيما مع موافقته لمذهب الزيدية مع عدم انحصار توجيه تلك الأخبار فى حملها على ذلك.

وعن الثانى أنّ حمل المطلق على المقيّد إنّما يصحّ مع المنافاه ولا- منافاه بين إثبات الحكم لطائفه مع ثبوته لا-خرى ، ولعلّ تخصيص الاولى بالذكر من جهه اختصاص الانتفاع به بالمسلمين ولتشريفهم بالتخصيص فى الذكر أو نحو ذلك.

وحجّه المفضّل : أنّ الأفعال يفتقر إلى القربه ولا- يتأتّى ذلك مع الكفر بخلاف التروك. وفساده ظاهر لإمكان القربه من الكافر بشرط الإسلام إذ ليس الغرض من تكليف الكافر تكليفه بشرط الكفر ، ولامتناع الترك المطلوب فى النهى من الكافر وهو الواقع على جهه الامتثال لتوقّفه على معرفه المكلف والتكليف. ومطلق الترك كالأفعال التوضيحية التى لا- تتوقّف على القربه فلا- فرق بينها فى ذلك ، فالأوامر الواردة فى غير العبادات كالنواهى ، فلا وجه للتفصيل بينهما فى ذلك كما هو ظاهر.

ولنقطع الكلام فى المجلّد الثانى من كتاب هدايه المسترشدين فى شرح اصول معالم الدين

حامدين لله سبحانه مسلّمين على رسوله والأئمّه المعصومين من آله

ويتلوه الكلام فى المجلّد الثالث فى النواهى

والمسؤول من الله عزّ شأنه أن ينفع به كما نفع بأصله ،

وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم موجبا لثوابه الجسيم

وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.



كلمه مهمه حول الكتاب.....	٣
متن المعالم.....	٧
المزمه والتكرار.....	١٠
متن المعالم.....	٤١
الفور والتراخي.....	٤٥
متن المعالم.....	٧١
فائده فيما يتفرع على القول بالفور.....	٧٣
متن المعالم.....	٨١
مقدمه الواجب	
تحقيق معنى الواجب.....	٨٤
اقسام الواجب باعتبار ما يتوقف عليه.....	٨٦
اقسام الواجب باعتبار تعلق الخطاب به وعدمه.....	٨٨
اقسام المقدمه.....	٩٢
هل الاصل في الواجب كونه مطلقا أو مقيدا أو التفصيل؟.....	٩٥
تحرير محل النزاع.....	٩٩

- الأقوال في المسأله..... ١٠٣
- ثمره النزاع..... ١٠٤
- اعتبار المقدوريه في المقدمه..... ١٠٨
- المقدمه السببيه..... ١١٠
- حول ما اختاره الماتن قدس سره..... ١٢١
- حجج المانعين من وجوب المقدمه مطلقا..... ١٢٣
- حجج القائلين بالوجوب مطلقا..... ١٢٧
- الجواب عن أدله المثبتين..... ١٣٤
- حجج اخرى للقول بوجوب المقدمه..... ١٤٥
- القول الرابع في وجوب المقدمه..... ١٤١
- المقدمات الداخليه..... ١٤٤
- هل يتصور وجوب المقدمه قبل وجوب ذيها؟..... ١٤٨
- تعارض الأدله في المقدمه..... ١٧٤
- المقدمه الموصله..... ١٧٤
- مقدمه المندوب..... ١٧٩
- مقدمه ترك الحرام..... ١٨١
- المقدمه العلميه..... ١٨٢
- متن المعالم..... ١٨٥
- مبحث الضد..... ١٩٤
- تحرير محل النزاع..... ١٩٧



الضدّ الخاصّ ..... ٢٠٦

الضدّ العام ..... ٢٠٧

شبهه الكعبي وجوابها ..... ٢٣٣

ص: ٧٨٠

معنى الاستلزام.....	٢٥٠
اجتماع الواجب الغيرى مع الحرام.....	٢٥٦
ثمره مبحث الضدّ.....	٢٦٩
مبحث الترتّب.....	٢٧١
ما أفاد الشيخ البهائى فى عنوان مسأله الضدّ.....	٢٧٥
الأمر بالشىء على وجه الوجوب لا يقتضى عدم الأمر بضدّه على وجه الاستحباب..	٢٨٢
هل الأمر بالشىء ندبا يقتضى النهى عن تركه تنزيهاً؟.....	٢٨٢
النهى عن الشىء تحريماً هل يقتضى الأمر بضدّه إيجاباً أو لا؟.....	٢٨٣
النهى عن الشىء تنزيهاً هل يدلّ على الأمر بضدّه استحباباً أو لا؟.....	٢٨٥
لو حكم الشارع بإباحه فعل أفاد إباحه ضدّه العامّ.....	٢٨٥
متن المعالم.....	٢٨٧
الواجب التخييرى.....	٢٨٨
تنبيهات الواجب التخييرى.....	٣٠٣
متن المعالم.....	٣٢٣
الواجب الموسّع.....	٣٢٨
تنبيهات الواجب الموسّع.....	٣٥٥
الواجب الكفائى.....	٣٧١
تنبيهات الواجب الكفائى.....	٣٨٥
المفاهيم	
متن المعالم.....	٤٠٣

٤٠٦ ..... تعريف الدلالة

٤٠٨ ..... أقسام الدلالة

٤١٢ ..... أقسام المنطوق

ص: ٧٨١

أقسام المفهوم.....	٤١٩
مفهوم الشرط.....	٤٢٠
تنبيهات مفهوم الشرط.....	٤٤٥
متن المعالم.....	٤٦٧
مفهوم الوصف.....	٤٦٩
تنبيهات مفهوم الوصف.....	٥٠٢
متن المعالم.....	٥٠٧
مفهوم الغايه.....	٥٠٩
تنبيهات مفهوم الغايه.....	٥٥٧
مفهوم الاستثناء.....	٥٦٠
مفهوم الحصر.....	٥٦٦
مفهوم الاختصاص والتوقيت والتحديد والبيان.....	٥٨٢
مفهوم العدد.....	٥٨٣
مفهوم المقدار والمسافه.....	٥٨٩
مفهوم الزمان والمكان.....	٥٨٩
مفهوم اللقب.....	٥٩٠
مفهوم العله.....	٥٩٣
مفهوم التلازم.....	٥٩٥
مفهوم الاقتضاء.....	٥٩٦
مفهوم الزيادة والنقصان.....	٥٩٦

مفهوم ترتيب الذكر..... ٥٩٧

مفهوم ترك البيان..... ٥٩٧

مفهوم التعريض..... ٥٩٧

ص: ٧٨٢

مفهوم الإعراض..... ٥٩٨

مفهوم الجمع..... ٥٩٨

مفهوم تعارض الأدلّة..... ٥٩٨

متن المعالم..... ٦٠١

الأمر بالفعل المشروط مع علم الأمر بانتفاء شرطه..... ٦٠٥

فروع مسأله الأمر بالفعل المشروط..... ٦٣٣

متن المعالم..... ٦٣٧

حكم مدلول الأمر بعد النسخ..... ٦٤١

مسائل تتعلّق بالأوامر :

هل القضاء بالأمر الأول أو بأمر جديد؟..... ٦٥٤

هل الأصل سقوط التكليف بالكلّ عند تعدّد بعض أجزائه..... ٦٧٠

المطلوب بالأوامر هل هي الطبائع أو الأفراد..... ٦٨٩

في الأمر بالأمر بالشيء..... ٦٩٤

الإجزاء..... ٧٠٠

أركان التكليف..... ٧١١

نفي الحرج..... ٧٣٧

تنبيهات نفي الحرج..... ٧٥٠

الأصل في الأوامر وجوب المباشرة..... ٧٥٨

ما يعتبر في حصول الامتثال..... ٧٦١

هل الكفّار مكلفون بالفروع أم لا؟ ٧٦٨



المجلد ٣

اشاره

ص: ١





اختلف الناس فى مدلول صيغه النهى حقيقه ، على نحو اختلافهم فى الأمر. والحق أنّها حقيقه فى التحريم ، مجاز فى غيره ؛ لأنه المتبادر منها فى العرف العامّ عند الإطلاق ؛ ولهذا يذمّ العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله : لا تفعله ، والأصل عدم النقل ؛ ولقوله تعالى : (وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَتْتَهُوا) ، أوجب سبحانه الانتهاء عمّا نهى الرسول صلى الله عليه وآله ، عنه ؛ لما ثبت من أنّ الأمر حقيقه فى الوجوب ، وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله.

وما يقال : من أن هذا مختصّ بمناهى الرسول صلى الله عليه وآله ، وموضع النزاع هو الأعمّ ؛ فيمكن الجواب عنه : بأنّ تحريم ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه وآله ، يدلّ بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعالى عنه. مع ما فى احتمال الفصل من البعد ، هذا. واستعمال النهى فى الكراهه شايع فى أخبارنا المرويّه عن الأئمه عليهم السلام ، على نحو ما قلناه فى الأمر.

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

### صيغه النهى

#### قوله : (فى النواهى).

لفظ النهى قد يكون مصدرا لقولك : «نهى» كما أنّ لفظ الأمر يكون مصدرا ل «أمر» وحيثُ قد يراد مطلق طلب الترك على النحو الخاص كما تقول : «أنهاك عن كذا» أى : أطلب منك تركه ، وحيثُ يصدق النهى على طلب الترك بالإشارة والكتابه أيضا ، وقد يراد به خصوص طلب الترك بالقول المخصوص ، وقد يراد قول القائل «لا- تفعل» على الوجه المخصوص ، وقد يكون اسما يراد به القول المخصوص الدالّ على طلب الترك.

والظاهر أنّه حقيقه فى الأمرين كما هو الحال فى لفظ الأمر ، وظاهر حكمهم بجريان ما مرّ فى الأمر دعوى على كون النهى حقيقه فى الصيغه المذكوره حسب ما مرّ من دعوى الاتفاق عليه فى الأمر. هذا.

والتعاريف المذكوره له فى كلام الاصوليين مختلفه على حسب اختلاف الوجوه المذكوره فىوافق كلّ منها بعض الوجوه المذكوره ، وفى المعارج أنّه قول القائل لغيره : «لا تفعل» أو ما جرى مجراه على سبيل الاستعلاء مع كراهه المنهى عنه ، وقريب منه ما فى العده وفى النهايه : أنّه طلب الترك بالقول على جهه الاستعلاء ، وفى منيه اللبيب : أنّ النهى القول الدالّ على طلب الترك على جهه الاستعلاء ، وفى غايه المأمول : أنّه طلب كفّ عن فعل بالقول استعلاء ، إلى غير ذلك من حدودهم المذكوره فى الكتب الاصوليه ، وقد يطلق على الصيغه المعروفه

سواء استعمل في الطلب أو غيره ، وهو من اصطلاح بعض أهل العربيّه ولا ربط له بالمقام.

ثمّ إنّ قد وقع الكلام في كونها حقيقه في خصوص الطلب الواقع على وجه التحريم أو الصيغه المستعمله فيه ، أو أنّها موضوعه لمطلق طلب الترك أو الصيغه المستعمله فيه ، على نحو ما مرّ في الأمر.

والحقّ أنّها تفيد مطلق طلب الترك سواء كان على وجه التحريم أو الكراهه مع ظهوره في التحريم وانصراف الإطلاق إليه ، حسب ما مرّ الكلام فيه في الأمر من غير فرق بينهما في ذلك.

نعم يأتى لفظ الأمر اسما بمعنى الشىء والشأن - كما عرفت - سواء كان مجازا فيه كما هو المعروف أو حقيقه أيضا كما هو المختار ولا- يأتى له لفظ النهى أصلا وفيه إشاره إلى ما اخترناه ، إذ لو كان استعماله فيه من جهه العلاقه بينه وبين الصيغه أو الطلب لجرى في النهى أيضا ، والكلام في اعتبار العلوّ في معناه أو الاستعلاء أو هما معا أو أحدهما وعدم اعتباره مطلقا نظير ما مرّ في الأمر ، والمختار منها ما اخترناه هناك من غير فرق بينهما في ذلك ، وبذلك يحصل الفرق بينه وبين الدعاء والالتماس نظير ما مرّ في الأمر ، والدليل الدليل ، فلا حاجه إلى التطويل.

### قوله : (اختلف الناس ... الخ.)

قد استعملت صيغه النهى كالأمر في معانى عديده : أنّهاها في النهايه إلى سبعة : التحريم والكراهه والتحقيق نحو (لا تَمِيدَنَّ عَيْنَيْكَ ...) الخ (١) وبيان العاقبه نحو (وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ) (٢) والدعاء والالتماس نحو (لا تَعْتَدِرُوا الْيَوْمَ) (٣) والإرشاد نحو (لا تَسْتَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْوُكُمْ) (٤) ويجىء أيضا لمعان اخر منها : طلب الترك الجامع بين التحريم والكراهه ومنها :

---

(١) الحجر : ٨٨.

(٢) إبراهيم : ٤٢.

(٣) التحريم : ٧.

(٤) المائده : ١٠١.

رفع الحرج عن الترك فيفيد الإذن في الفعل ، كالنهي الوارد عقيب الإيجاب ومنها الإلتماس ومنها : التهديد ، كقول المولى لعبده لا تطعنني فيما أمرك به ومنها : الإنذار ، كقولك لمن يريد أن يصنع شيئاً يترتب عليه بعض المعايب : «لا تقع في هذه البليّة ولا تسع في هتك عرضك وسفك دمك» ومنها : التشفّي كما تقول لمن حذرته عن شيء وقد أبى عن تركه فتواردت عليه الأهوال «لا تتعرض لهذه الأهوال» ومنها : السخريّة والاستهزاء ، كما تقول لمن يدّعيك بألف وأنت تنكره «لا تأخذه مني إلّا بسكّه واحده» ومنها : التسليه ، كقولك للمصاب «لا تحزن» ومنها : الامتنان ، كما تقول لمن أجرته في مقام إظهار النعمه «لا تخف في داري ولا تتعب ولا تستعن بأحد ولا تخسر درهما ولا ديناراً» إلى غير ذلك من المعاني المناسبه له ، وملخصها يرجع إلى الاستعمال في الطلب مطلقاً أو في خصوص أحد قسميه أو في صورته الطلب لإفاده أحد الامور المذكوره ، من الإذن أو الإرشاد أو التهديد أو التحقير أو غيرها ، على حسب ما يفهم منها بملاحظه المقام حسب ما مرّت الإشارة إليه ، ولا خلاف في عدم كونها حقيقه في جميع تلك المعاني.

قال في الغنيه بعد ذكر عدّه من المعاني المذكوره : ليست حقيقه في الجميع إجماعاً ، وإنما وقع الخلاف في عدّه منها ، نظير ما ذكرناه في الأمر.

وقد أطلق جماعه منهم المصنّف أنّ الحال هنا في الخلاف كالحال في اختلافهم في الأمر وهو كذلك إلّا أنّه لم ينقل جميع الأقوال المنقوله هناك في المقام ، بل ذكر بعض الأفاضل أنّه لم يقل بوضع النهي للتهديد أحد. وكيف كان فالأقوال المنقوله هنا أيضاً عديده.

أحدها : أنّه حقيقه في التحريم مجاز في غيره ، وهو المعروف وعزى إلى الأكثر وقد اختاره الشيخ والمحقّق والعلّامه في التهذيب والمبادئ والسيد العميدى وشيخنا البهائي وتلميذه الجواد والمصنّف وغيرهم.

ثانيها : أنّها حقيقه في الكراهه وعزاه في غايه المأمول وغيره إلى بعض.

ثالثها : أنّها مشتركه لفظاً بين التحريم وغيره وعزى القول به إلى ظاهر

الذريعه والغنيه ، وذكر أنه يظهر من الأخير أنها مشتركه بين التحريم والتهديد والتويخ.

قلت : الذى يظهر من السيد فى الذريعه أنّ صيغه لا تفعل ليست مخصوصه بالنهى لورودها فى التهديد أيضا كقول المولى لعبدہ «لا تطعنى ولا تفعل ما أمرك به» فليس عنده للنهى صيغه تخصّه ، فظاهره كون الصيغه حقيقه فى صورہ إرادہ التحريم وغيره ، بل وفى التهديد أيضا ، وقد نصّ هناك باشتراك الصيغه بين الأمر والإباحه وقد نصّ فى المقام أيضا بأنّ الكلام فى أنّه لا صيغه للنهى تخصّه كالأمر ، فلا وجه لإعادته ، وذهب فى مبحث الأمر إلى أنّ صيغه الأمر يفيد كون الأمر مريدا لفعل المأمور به.

وظاهر كلامه دلالتها على ذلك بالوضع فقد يراد به الوجوب وقد يراد به الندب إمّا بالاشتراك اللفظى أو المعنوى ، وقد نصّ هنا أيضا بدلاله النهى على كون الناهى كارها للمنهى عنه ، فيكون صيغه النهى دالّه عليه وضعا ، على حسب ما ذكر فى الأمر ، لتنظيره بين المقامين فيفترق الحال عند السيد بين مطلق افعل ولا تفعل وبين صيغه الأمر والنهى ، والأولان لا يخصّان طلب الفعل أو الترك ، والأخيرتان تخصّان به إمّا على سبيل الاشتراك اللفظى أو المعنوى بين الوجوب والندب والتحريم والكراهه ، حسب ما مرّ الكلام فيه فى الأوامر ، لكنه نصّ فى المقام بأنّ نهيه تعالى يفيد وجوب الترك وإنّ لم يكن أمره مفيدا لوجوب الفعل ، لأجل أنّه يقتضى قبح الفعل ، والقبيح يجب أن لا يفعل.

وظاهر كلامه هذا يفيد دلالة نواهى الشرع على التحريم ، مع قطع النظر عمّا ذكر لحمل أوامر الشرع على الوجوب من جهة حمل الصحابه والتابعين وإجماع الشيعة عليه ، حسب ما ذكره فهو أيضا يقول بتعيّن حمل نواهى الشرع على التحريم ، بل حملها على ذلك أولى من حمل أوامره على الوجوب ، لاستناده فى ذلك إلى قيام الدليل عليه من الخارج بخلاف المقام كما عرفت.

فالظاهر أنّ مختار السيد فى المقام كمختاره فى الأمر إلّا أنّه يقول بكون

نواهى الشرع للتحريم ولو مع الغضِّ عمّا ذكره فى الأمر. وقريب منه ما ذكره السيّد ابن زهره فى الغنيه ، والظاهر موافقته للسيّد فى المقام فى جميع ما قرره كما هو شأنه فى معظم المسائل.

رابعها : أنّها للقدر المشترك بين التحريم والكراهه. ففى النهايه : أنّ من جعل الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والندب جعل النهى مشتركا بين التحريم والكراهه. والظاهر أنّه أراد وضعه للقدر المشترك بينهما.

خامسها : القول بذلك مع حمل نواهى الشريعة مع الإطلاق على التحريم لقيام قرائن عامّه عليه ، وهو مختار صاحب الوافيه نظير ما ذكره فى الأمر.

سادسها : القول بذلك أيضا مع القول بانصراف الطلب مطلقا إلى التحريم كما هو المختار فى المقام نظير ما مرّ فى الأمر.

سابعها : القول بالتوقّف كما يظهر من جماعه حكايه القول به حيث جعلوا القول بالتوقّف هنا نظير ما ذكره فى الأمر. هذا وحجّه المختار هنا نظير ما مرّ فى الأمر من غير فرق فلا حاجة إلى الإعادة ، ويظهر حجج سائر الأقوال بالمقاييسه فلا حاجة إلى الإعادة.

### **قوله : (ولهذا يذمّ العبد ... الخ.)**

هذا تقرير وتوضيح لكون المفهوم والمنساق من النهى عند الإطلاق هو التحريم ، لملاحظه استحقاق الذمّ عند كون الأمر ممّن يجب إطاعته على المأمور ، إذ لو لا مفاده التحميم والإلزام لما تفرّع عليه استحقاق الذمّ ، وربما يعدّ ذلك دليلا آخر سوى التبادر ، ولا وجه له. ثمّ إنّ الكلام على الدليل المذكور نظير ما مرّ ذكره فى الأمر فلا حاجة إلى إعادته.

### **قوله : (وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله.)**

فإنّ الانتهاء عن الشىء هو تركه والاجتناب عنه ، ووجوب الاجتناب عن الفعل ولزوم تركه هو مفاد حرمة.

وقد يورد على الاحتجاج المذكور بامور :

أحدها : ما أشار إليه المصنّف من أنّه مختصّ بمناهى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلا يثبت به الحال فى مناهيه تعالى ومناهى الأئمّه عليهم السلام فضلا عن مفاد النهى بحسب اللغه كما هو المدعى.

ثانيها : أنّ أقصى ما يفيد الآيه حمل نوايه على التحريم ولا يفيد وضع النهى لذلك، غايه الأمر أن يكون ذلك قرينه عامّه على استعمال النهى فى التحريم كما هو مختار البعض ولا تفيد وضعه لذلك.

ثالثها : أنّها ظاهره فى عدم وضع الصيغه للتحريم ، إذ لو كانت موضوعه لما احتيج إلى بيانه تعالى ، إذ ليس من شأنه تعالى بيان الأوضاع اللفظيه ، للرجوع فيها إلى أهل اللسان.

فالظاهر من بيانه ذلك عدم دلالة الصيغه عليه ، ليكون حكمه بوجوب الانتهاء قاضيا به ، فهى بالدلاله على خلاف المدعى أولى.

رابعها : أنّها إنّما تفيد كون لفظ النهى مفيدا للتحريم أى موضوعا للصيغه المستعمله فى التحريم ، سواء كان استعمال الصيغه فيه من جهه وضعها له أو على سبيل المجاز أو الاشتراك ، فأقصى ما يفيد كونه لفظ النهى موضوعا للصيغه المستعمله فى التحريم وهو غير المدعى.

خامسها : المنع من استعمال قوله «فانتهاوا» فى الوجوب وإن سلّمنا وضع الأمر للوجوب ، وذلك لأنّ جملة من مناهى الرسول يراد بها الكراهه قطعاً ، فإن اريد الوجوب من الأمر المذكور لزم التخصيص فى قوله وما نهاكم عنه فانتهوا ، إذ لا يتصوّر وجوب الانتهاء من المكروه ، فلا بدّ إذن من حملة على الأعمّ من الوجوب والاستحباب فلا يفيد المدعى ، أو يقال بالتوقّف من التزام المجاز المذكور ، أو التخصيص فلا ينهض أيضا بإثبات المطلوب.

سادسها : المنع من دلالته على عموم الحكم لمناهى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، فإنّ الأمر المذكور من الخطاب الشفاهى فلا مانع من أن يكون إشاره إلى مناهى معهوده صدرت من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالنسبه إليهم.



سابعها : أنّ المراد بالانتهاه قبول النهى والتدبّين به والأخذ بمقتضاه ، إن تحريما فتحريم وإن كراهه فكراهه ، فالمقصود وجوب تلقّيهم أوامره ونواهيه بالقبول ، وأين ذلك من الدلالة على استعمال نواهيه فى التحريم فضلا عن وضعها له ولا أقلّ من احتمال حمله على ذلك ومعه لا يتم الاستدلال .

ثامنها : أنّ لفظ الإيتاء ظاهر فى الإعطاء وهو ظاهر فى التعلّق بالأعيان كما هو الظاهر من لفظ الأخذ أيضا فيكون المراد بالنهى فى مقابلته بمعنى المنع منه كما فى قوله : ولقد أتيتك اكفاء وعساقلا ولقد نهيتك عن بنات الأوبر . والآيه إنّما وردت بعد ذكر الغنائم ، فالمراد على هذا : أنّ ما أعطاكم الرسول من الغنيمه وعيّن لكم من السهم فخذوه ، وما زاد عنكم ومنعكم منه فانتهاوا عنه ، ولا تراحموه فى القسمة ولا تطلبوا منه زياده عمّا عينه لكم ، كما ورد نظيره فى غيره من الآيات ولا ريب فى لزوم أتباعه فى ذلك ، فلا ربط للآيه بالخطابات الشرعيّه .

تاسعها : أنّ أقصى ما تفيده الآيه بعد الغضّ عن جميع ما ذكر دلالة صيغته النهى مجرّده عن القرائن على التحريم ، ولا يستلزم ذلك وضع الصيغ له ، إذ قد يكون ذلك من جهه انصراف الإطلاق إليه على نحو ما مرّ فى الأمر حسب ما اخترناه فى المقامين . ويمكن الجواب عن الأوّل : أنّه إذا ثبت كون نواهيه للتحريم ثبت ذلك بالنسبه إلى العرف واللغه بأصالة عدم النقل . وأجاب عنه المصنّف بوجهين :

أحدهما : أنّ تحريم ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يدلّ بالفحوى على تحريم ما نهى الله سبحانه عنه ، وكان الوجه فيه : أنّه إذا دلّ ذلك على وجوب طاعه الرسول فى نواهيه أفاد وجوب طاعته تعالى بالأولى ، لظهور أنّ وجوب طاعه الرسول إنّما يأتى من وجوب طاعته تعالى .

وأنت خبير بوهن التعليل فإنّ وجوب الطاعه إنّما يقضى بوجوب ترك ما أراد تركه على سبيل الحتم ، دون ما كان على سبيل الكراهه ، فإن كان مفاد الآيه مجرّد وجوب الطاعه لم يرتبط بالمقصود ، وإلّا كان الاحتجاج بما دلّ على وجوب

طاعته تعالى وطاعه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام من الآيات والأخبار أولى ، وربما استدلّ به بعضهم إلّا أنّه موهون جدّا كما مرّت الإشارة إليه في بحث الأوامر. فغايه الأمر حمل دلالة الآية حسب ما ادّعاه المستدلّ على كون النهى موضوعا في لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم للتحريم ، ولذا يجب الاجتناب عن الفعل بمجرد نهيه فأى أولويّه لكون النهى في كلامه تعالى أيضا موضوعا لذلك ، كيف! والأوضاع امور اصطلاحية تتبع وضع الواضع ، ولا وجه لأولويّه ثبوته في مقام من ثبوته في مقام آخر.

نعم ، لو قيل : إنّ مفاد الآية حمل نواهي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مع الإطلاق على التحريم فربما يدعى أنّ دلالتها بالفحوى على حمل نواهيته تعالى على ذلك أيضا. بل قد يقال بدلالته على حمل نواهي الشريعة مطلقا عليه. لكن ذلك مخالف لما هو بصده من إثبات الوضع ، ولو لوحظ حينئذ مع ظهور ذلك في ثبوت الوضع اندفعت به الأولويّه المدّعاة ، إذ لو كان الحمل من جهه لم يتّجه الأولويّه كما عرفت.

ثانيهما : أنّ احتمال القول بالفصل بعيد مخالف للظاهر فبعد ثبوته بالنسبه إلى كلامه عليه السلام يثبت إلى غيره من جهه بعد التفصيل. وكأنّه أراد بذلك بعد التفصيل في ذلك بين كلام الله تعالى إذ لم نر أحدا ذهب إليه.

وفيه : أنّه أقصى ما يفيد القول بعدم الفصل هو ثبوت ذلك بالنسبه إلى نواهيته تعالى بل نواهي الأئمة عليهم السلام ولا يفيد ذلك ثبوت الحكم في اللغة إلّا أنّ يستند حينئذ إلى أصله عدم النقل ، وحينئذ فالأولى الاستناد إليه من أوّل الأمر حسب ما ذكرنا. وقد ينزل كلامه على إرادته ذلك فاستبعاده التفصيل من جهه مخالفته للأصل ، ولا يخلو عن بعد.

وعن الثاني : أنّ تعليق وجوب الانتهاء على مجرد النهى يفيد كون النهى بنفسه مفيدا للتحريم ، إذ لو لا ذلك لم يحسن تعليقه على مجرد ذلك.

وفيه أنّه لو علّق استفاده التحريم على مجرد النهى تمّ ما ذكر في الجواب ، وليس كذلك ، بل إنّما علّق أمره بالانتهاء على مجرد نهيه ، ولا دلالة في ذلك على

كون النهى بنفسه مفيدا للتحريم ، بل أقصى الأمر أن يراد منه التحريم ولو كان استفادته منه بعد ضمّ الأمر المذكور إليه ، والفرق بين الوجهين المذكورين واضح ، فتكون الآية المذكورة قرينه عامّه لإفاده نواهيّه التحريم. ولذا استدلّ بها صاحب الوافيه على مذهبه.

فالأولى الجواب عنه : بأنّ ذلك بيان للانزاع الوضع فإنّه إذا دلّ ذلك على حمل نواهيّه المطلقه على التحريم أفاد عرفا حصول الوضع له - كما إذا قال القائل : متى وجدت اللفظ الفلاني خاليا عن القرينه فى العرف فأحمله على كذا أفاد كونه موضوعا بإزائه - واحتمال كون ذلك قرينه عامّه لحمل النهى عليه وبيانا للمراد منه بعيد فى المقام ، وليس ذلك من شأنه تعالى.

وعن الثالث : أنّه ليس المقصود بالآيه الشريفه بيان مقصود النبى صلى الله عليه وآله وسلم من نواهيّه ولا بيان وضعه لذلك ، بل المراد به الحثّ على طاعته والاجتناب عن مخالفته كسائر الآيات الدالّه عليه ، إلّا أنّ التعبير بلزوم الاجتناب عند نهيه دليل على كون نهيه للتحريم ، حيث إنّ الاجتناب عن مخالفته لترك مناهيه المطلقه يفيد كون نواهيّه المطلقه مفيدا للتحريم ، إذ لو كان نهيه لمطلق الكراهه أو الأعمّ منها لم يلزم من الإتيان بالمنهى عنه مخالفته.

وعن الرابع : أنّ الصيغه المطلقه الصادره من العالى نهى قطعاً ، كما هو ظاهر من ملاحظه العرف ، فمقتضى الآيه الشريفه حينئذ وجوب الاجتناب وهو قاض بكون الصيغه للتحريم.

وعن الخامس : أنّ وجوب الانتهاء إنّما علّق على ما تعلّق به النهى على سبيل الحقيقه، وعند القائل بكون النهى للتحريم لا يكون المكروه منهياً عنه ، نعم لو كان لفظ النهى موضوعاً للأعمّ صحّ الإيراد المذكور ، إلّا أنّ المستدلّ لا يقول به وإنّما يرد ذلك على من يلتزم به ، وهو وجه ضعيف بعد القول بكون الصيغه حقيقه فى التحريم ، ومع الغضّ عنه يفيد الدوران بين التخصيص والمجاز تقدّم التخصيص عليه ، ودعوى كونه من قبيل التخصيص بالأكثر فعلى فرض جوازه يقدّم المجاز عليه ، ممنوع.

وعن السادس : أنّ الظاهر من الآيه كون الخطاب للاثمه لا لخصوص الحاضرين فى المجلس ، وسيأتى تفصيل الكلام فيه فى محلّه ، وعلى فرض اختصاصه بهم فالظاهر عموم الحكم لجميع نواهيّه المتعلّقه بهم ، وكون اللام فيه للعهد بعيد عن الظاهر.

وعن السابع : أنّه بعيد عن الظاهر إن صحّ الحمل عليه ، والاحتجاج مبنى على الظاهر.

وعن الثامن : أنّ حملة على خصوص ذلك خلاف الظاهر وإن ذكر بعض المفسّرين وظاهر غيره عمومته للنهى وغيره ، والعبره بعموم اللفظ ، فيعمّ ما منعهم منه من الغنائم أو غيرها ، وفيه تأمل.

نعم فى الأخبار الخاصّه دلالة على ورودها فى الأوامر والنواهي وقد استمرّت الطريقتان بين الأصوليين على الاحتجاج بها فى المقام.

وعن التاسع : أنّه إذا دلّت الآيه على كون مفاد النهى عند الإطلاق هو التحريم كان قضيه الأصل وضعه بإزائه ، إلّا أن يدلّ دليل على خلافه. وفيه : أنّه إنّما يتمّ إذا قلنا بكون الأصل فى التبادر أن يكون مستندا إلى الوضع ، وهو على إطلاقه محلّ منع ، ومع الغضّ عنه ففى بعض الشواهد دلالة على استناد الانصراف إلى غير الوضع ، فالوجه المذكور دافع للاحتجاج بالآيه وقد مرّ توضيح القول فى ذلك.

ثمّ إنّّه قد يحتجّ للقول بكون النهى للتحريم بوجه آخر :

منها : أنّ فاعل المنهى عنه عاص ، وكلّ عاص مستحقّ للعقوبه - كما دلّت عليه الآيه الشريفه - ويمكن الإيراد عليه تارة بمنع المقدمه الاولى ، إذ هى فى مرتبه الدعوى. وفيه : أنّ العرف شاهد على صدق العصيان بذلك. وأخرى بأنّ أقصى ما يثبت بذلك حمل النواهي الشرعيّه على التحريم ، وهو أعمّ من وضعها له شرعا فضلا عن الوضع له لغه. وفيه : أنّ قبح العصيان عند أى أمر كان معلوم فى العرف ، غايه الأمر دلالة الآيه على خصوص قبحه عند الشارع فيستفاد منه دلالته على التحريم عند الإطلاق والخلوّ عن القرينه فيفيد وضعه له. فالأولى فى الإيراد عليه

أن يقال : إنَّ أقصى ما ثبت من ذلك ظهور النهى المجزّد عن القرائن فى التحريم ، ونحن نقول به - حسب ما عرفت - ولا دلالة فيه على المدعى.

ومنها : أنّ الأمر للوجوب فىكون النهى للتحريم ، لعدم القول بالفصل أو للقطع باتّحاد مفادهما فى العرف ، سوى أنّ الأوّل متعلّق بالفعل والثانى بالترك أو الكفّ.

ويضعفه ما عرفت من عدم ثبوت وضع الأمر للوجوب.

ومنها : أنّ الصحابه والتابعين كانوا يستدلّون بالنواهى على التحريم كما كانوا يستدلّون بالأوامر على الوجوب ، حسب ما مرّ من تصريح جماعه به هناك ، وقد نصّ عليه هنا أيضا غير واحد من العامّه. وربما يمنع ذلك فى المقام إذ لا يوجد ذلك فى كلام من يوثق به عندنا ، لكنّ الإنصاف أنّه لا فرق فى ذلك بين الصيغتين. فالأولى فى الجواب أن يقال : إنّ أقصى ما يفيد ذلك ظهور النهى فى التحريم ، وهو أعمّ من وضعه له كما عرفت.

**قوله : (واستعمال النهى فى الكراهه شائع ... الخ.)**

قد عرفت ما يرد مفضّلا فى بحث الأوامر فلا حاجه إلى إعادته.

\*\*\*

ص: ١٤

أصل

واختلفوا في أنّ المطلوب بالنهاي ما هو؟ فذهب الأكثرون إلى أنّه هو الكف عن الفعل المنهى عنه ، ومنهم العلامة رحمه الله في تهذيبه. وقال في النهايه : المطلوب بالنهاي نفس أن لا تفعل. وحكى : أنّه قول جماعه كثيره. وهذا هو الأقوى.

لنا : أنّ تارك المنهى عنه كالزنا ، مثلا- ، يعدّ في العرف ممثلا- ، ويمدحه العقلاء على أنّه لم يفعل ، من دون نظر إلى تحقّق الكفّ عنه ، بل لا يكاد يخطر الكفّ ببال أكثرهم. وذلك دليل على أنّ متعلّق التكليف ليس هو الكفّ ، وإلّا لم يصدق الامتثال ، ولا يحسن المدح على مجرّد الترك.

احتجوا : بأنّ النهي تكليف ، ولا- تكليف إلّا بمقدور للمكلّف. ونفى الفعل يمتنع أن يكون مقدورا له ، لكونه عدما أصليا ، والعدم الأصليّ سابق على قدره وحاصل قبلها ، وتحصيل الحاصل محال.

والجواب : المنع من أنّه غير مقدور ، لأنّ نسبه قدره إلى طرفي الوجود والعدم متساويه. فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا ، لم يكن إيجاده مقدورا ، إذ تأثير صفه قدره في الوجود فقط ، وجوب ، لا قدره.

فان قيل : لا يبد للقدرة من أثر عقلا ، والعدم لا يصلح أثرا ، لأنه نفى محض . وأيضا فالأثر لا يبد أن يستند الى المؤثر ويتجدد ، والعدم سابق مستمر ، فلا يصلح أثرا للقدرة المتأخره .

قلنا : العدم إنما يجعل أثرا للقدرة باعتبار استمراره . وعدم الصلاحيه بهذا الاعتبار في حيز المنع ؛ وذلك لأن القادر يمكنه أن لا يفعل فيستمر ، وأن يفعل فلا يستمر . فأثر القدرة إنما هو الاستمرار المقارن لها ، وهو مستند إليها ، ومتجدد بها .

ص : ١٦

## المطلوب بالنهاى ما هو؟

**قوله : (فذهب الأكثرون إلى أنه هو الكفّ).**

وقد اختار ذلك الحاجبى والعضدى ، وكأنه المراد بما عزي إلى الأشاعره من كون المطلوب فعل ضد المنهى عنه. ثم قد يتخيل أن المراد بالكفّ هو زجر النفس عن فعل الشىء عند حصول الشوق إليه وقيام الداعى إلى فعله ، بملاحظه ما يقاوم ذلك أو يغلب عليه فيمنع من حصول مقتضاه ، وحينئذ فهو أخصّ مطلقا بحسب الوجود من الترك الذى هو عدم الإتيان بالفعل ، فإن الكفّ بالمعنى المذكور يستلزم الترك بخلاف الترك ، فإنه لا يستلزم حصول الكفّ ، إذ قد لا يكون له شوق إلى الفعل من أول الأمر ، فلا يصدق معه اسم الكفّ مع حصول الترك ، فعلى القول المذكور يكون المطلوب بالنهاى خصوص ذلك ، فلو لم يكن للمكفّف شوق إلى الفعل ولم يقم له داع إليه لم يكن الترك الحاصل منه مطلوبا للنهاى عند القائل المذكور ولا يتعلّق النهى به. والظاهر أنه يقول حينئذ بسقوط النهى تنجيذا وإن تعلّق به معلقا على حصول الشوق ، فعلى هذا يكون النواهى المتعلقة بالمكفّين مشروطه بشوقهم إلى الفعل ورغبتهم فيه لا مطلقا ، إذ لا مجال للقول بوجود الكفّ على الوجه المذكور مطلقا حتى يجب عليه تحصيل الشوق إلى الفعل ليتصوّر منه حصول ما وجب من الكفّ. ويمكن توجيه القول بسقوط التكليف مع انتفاء الشوق إلى الفعل وعدم الداعى إليه بأنّه لَمّا كان مقصود الشارع من تحريم الفعل عدم حصوله فى حيّز الوجود كان ميل المكفّف عن الفعل وعدم شوقه إليه مغنيا عن التكليف بتركه ، للاكتفاء به فى الصّرف عن الفعل ، والمنع عن إدخاله فى الوجود ، فلا حاجة إلى تكليفه به ، وإنّما الحاجه إلى التكليف المفروض فيما إذا كان مائلا إلى الفعل راغبا فيه ليتعلّق التكليف إذا بالكفّ. ويرد عليه أنّ فيه خروجا عن ظاهر الإطلاق من غير جهه باعثه عليه ، وما ذكر من الوجه يتم مع إمكان ورود التكليف على الوجه المذكور لا وقوعه ، كيف ولم يعتبره الشارع فى جانب الأمر ، إذ لم يقل أحد بعدم شمول الأوامر لمن يريد المأمور به ويرغب إليه ويأتى به ، مع قطع النظر عن أمر الشارع به ، وحينئذ فالترام القائل المذكور بذلك فى



جانب النهى بعيد جدًا ، سيّما وقد ذهب جماعه من الأجله إلى إطلاقه على نحو الأمر ، كما هو الظاهر المفهوم من النهى فى العرف. بل الظاهر أنه لا مجال لتوهم عدم تحريم المحرّمات على غير الراغب فيها ، فيظهر من ذلك وهن القول المذكور جدًا إن حمل على ظاهره. ويمكن أن يقال فى توجيهه : إنّ المراد بالكفّ هو الميل عن الفعل والانصراف عنه عند تصوّر الطرفين ، سواء حصل له الرغبه إلى الفعل أو لا ، فإنّ العاقل المتصوّر للفعل والترك لا بدّ من ميله إلى أحد الجانبين ، فالمراد بالكفّ هو ميله إلى جانب الترك ويجعل متعلّق الطلب الحاصل فى النهى هو ذلك الميل ، نظرا إلى ما يتوهم من عدم قابليته نفس الترك لأن يتعلّق الطلب به بخلاف الإيجاد ، إذ لا مانع من تعلّق الطلب به فيكون الميل المذكور من جمله مقدّماته ، وحينئذ فلا فرق بين القولين المذكورين إلّا بالاعتبار ، حيث يقول القائل بتعلّق الطلب بالكفّ بكون المطلوب هو ميل النفس عن الفعل وانصرافه عنه. ويقول القائل بتعلّقه بالترك : بكون المكلف به نفس الترك المسبّب من ذلك المتفرّع عليه ، وكأنّه الى ذلك نظر بعض شراح المنهاج حيث عزى إليه القول بعدم الفرق بين القولين المذكورين ، ويشير إليه ما ذكره التفتازانى فى المطوّل من تقارب القولين وكيف كان فالمختار ما اختاره المصنّف من كون متعلّق الطلب فى النهى هو الترك ، إذ هو المتبادر من الصيغه بعد ملاحظه العرف والتأمل فى الاستعمالات ، ولأنّ الذمّ والعقوبه إنّما يترتّب على مخالفه المأمور لما طلب منه ، فإن كان المطلوب بالنهى هو الكفّ لزم أن لا يتعلّق الذمّ أو العقوبه لفعل المنهى عنه ، بل على ترك الكفّ عنه ، ومن الواضح خلافه ، وعلى القول بكون المطلوب هو الترك يصحّ وقوع الذمّ والعقوبه على الفعل ، إذ هو فى مقابله الترك ، ويشهد له أيضا أنّ مفاد المادّه هو الطبيعه المطلقه ، كما مرّ فى الأمر وحرف النهى الوارده عليها إنّما يفيد نفيها ومفاد الهيئه الطارئه على تلك المادّه هو إنشاء الطلب ، فالمتحصّل من المجموع هو طلب عدم ذلك الفعل - أعنى طلب الترك - ويعضده أيضا أنّ الأمر طلب لإيجاد الفعل فيكون النهى المقابل له طلبا لتركه. وما يتخيّل فى دفع ذلك ولزوم صرف الطلب

إلى الكفّ بدعوى عدم مقدوريّته العدم فلا يمكن تعلّق التكليف به واه جدًّا ، كما سيّجىء الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

**قوله : (بعد في العرف ممثلا [ويمدحه العقلاء] على أنه لم يفعل.)**

لا- يخفى أنّ صدق الامتثال موقوف على كون الترك لأجل النهي لا- لجهه اخرى ، وحينئذ يمدح على ترك الفعل من جهه قصده الترك لأجل النهي ، وهو مفاد الكفّ عن الفعل ، فلا دلالة في ذلك على كون المطلوب نفس الترك. وفيه : أنّ حيثيه الكفّ مغايره للجهه المذكوره وإن كان صادقا ، له فحصول المدح على الجهه المذكوره شاهد على كون المطلوب نفس الترك حتّى عدّ الترك الحاصل من جهه النهي امثالا- ، فإنّ حقيقه الامتثال هو الإتيان بما كلف به من جهه كونه مكلفا به ، فلو كان المكلف به هنا هو الكفّ لكان الامتثال حاصلًا به من الجهه المذكوره لا من جهه الترك ، فلمّا وجدنا حصول الامتثال بمجرد الترك الحاصل على الوجه المذكور دلّ على كونه هو المكلف به في النهي هذا ، ومرجع الدليل المذكور إلى ما ذكرناه من التبادر.

وقد يستدلّ عليه أيضا بأنّه كثيرا ما يترك الحرام مع إرادته الفعل على وجه لو حصل له القدره عليه لأتى به أو من دون إرادته أصلا ، وعلى الوجهين لا يحصل الكفّ ، فلو كان المكلف به هو الكفّ لزم حينئذ فواته ويلزمه ترتّب العقاب.

واورد عليه : بالتزام ترتّب العقاب في المقام ، لكون العزم على ترك الحرام من أحكام الإيمان والمفروض انتفاؤه في الصورتين ، فيترتب العقاب عليه. وضعفه ظاهر ، فإنّ العصيان حينئذ - على فرض تسليمه - إنّما يترتب على مخالفته تكليف آخر ، دون ترك المكلف به بالتكليف المفروض ، إذ لا يصدق مخالفته للنهي المذكور قطعا ، وإن حصل عزمه على مخالفته في الصوره الاولى وترك العزم على الطاعه في الثانيه ، فلو كان المطلوب بالنهي الكفّ لصدق مخالفته لنفس النهي المذكور أيضا ، لانتفاء مطلوبه الذي هو الكفّ ، ومن الواضح خلافه.

## قوله : (احتجوا بأن النهى تكليف ... الخ.)

محصّيه له أنّ النهى تكليف ، ولا شىء من التكليف متعلّقا بغير المقدور ، فلا شىء من النهى يتعلّق بغير المقدور ، وكلّ عدم غير مقدور ، فلا شىء من النهى متعلّقا بالعدم. والمقدّمات المأخوذة فى الاحتجاج المذكور مسلّمه ، إلّا الكبرى الأخيره فيّنه بقوله : «لكونه عدما أصليا ... الخ».

هذا وقد يستدلّ أيضا على ذلك بوجه آخر أشار إليه فى غايه المأمول وحاصله : أنّ الامتثال إنّما يتحقّق بالكفّ عن الفعل ، والثواب إنّما يترتّب عليه دون مجرّد الترك ، فما تعلّق الطلب به هو الذى ترتّب الامتثال والثواب عليه.

وأجاب عنه بالمنع من ترتّب الثواب على الكفّ ، بل إنّما يترتّب الثواب على الترك من دون مدخلية الكفّ.

وأنت خير : بأنّ حصول الامتثال وترتّب الثواب إنّما يتصوّر فيما إذا ترك المنهى عنه لأجل نهيه عنه ، وأمّا إذا تركه لأجل أمر آخر مع علمه بالنهى أو عدمه فليس ذلك قاضيا بصدق الامتثال ولا باعثا على ترتّب الثواب ، حسب ما مرّ بيانه ، لكن لا يقضى ذلك بعدم حصول المطلوب بالترك المفروض ، لما عرفت من الفرق بين أداء الواجب وترك المحرّم وحصول الامتثال. فقوله : إنّ تحقّق الامتثال وترتّب الثواب إنّما هو فى صورته الكفّ - على فرض تسليمه - لا يقضى بتعلّق النهى بالكفّ ، إذ تعلّق النهى بالترك لا يستدعى حصول الامتثال بمجرّد الترك ، كما أنّ تعلّق الأمر بالفعل لا يقضى بحصول الامتثال بمجرّد الإتيان به ، بل يتوقّف أيضا على كون أدائه من جهه أمر الأمر به ، وبدونه يكون أداء اللواجب من غير أن يكون امتثالا. كما مرّ تفصيل القول فيه. فما زعمه المستدلّ من الملازمه ممنوعه ، ولو سلّم ذلك نقول : إنّ حصول الامتثال وترتّب الثواب حينئذ إنّما هو من أجل الترك دون الكفّ وإن كان مجامعا له ، إذ مجرّد حصول الكفّ حينئذ لا يستدعى كون الامتثال من جهته ، لما عرفت من الفرق بين الأمرين. وكون الامتثال حاصلًا من جهه الترك ، فإن أراد المجيب بترتّب الامتثال على الترك ترتبه عليه فى

الصورة المفروضة المجامعه للكفّ فهو كذلك ، وإن أراد ترتبه على مجرد الترك كيف ما حصل فهو بين الفساد لما عرفت.

### قوله : (المنع من أنه غير مقدور.)

لما كانت المقدمه المذكوره مستدلا عليه في كلام المستدلّ ولم يتعلّق المنع المذكور بشيء من مقدمات دليله لم يتّجه الإيراد عليه بالمنع ، ولذا وجّه المحقّق المحشّى رحمه الله بأنّ المراد بالمنع هنا غير المنع المصطلح ، بل المنع اللغوي ، فالمقصود إبطال ما ذكره من كون العدم غير مقدور ، نظرا إلى ما أقام عليه من الدليل ، فيكون ذلك معارضة للدليل المذكور ، ويكون قوله «فإن قيل» معارضة على المعارضه ، وقد صرّح بعضهم بجوازه. نعم وقعت المعارضه الثانيه بعين ما ذكر في الدليل ولا يخفى قبح إعادته.

قلت : يمكن حمل المنع في كلامه على المنع المصطلح والوجه فيه : أنه لما كانت المقدمه المذكوره مستدلا عليها في كلامه توقّف ورود المنع عليها على إبطال دليلها ، فجعل ما يبطل به الدليل المذكور على وجه المعارضه سندا للمنع ، فيكون ذكر السند في المقام مصحّحا لورود المنع ، إذ بعد إبطال ما أقامه من الدليل عليها يبقى المقدمه المذكوره خاليه عن الدليل ، فيصحّ توجيه المنع إليها. فلما كانت قضيه المعارضه المذكوره لما ذكره من الدليل على إيجاب تلك المقدمه ثبوت تأثير القدره في كلّ من الوجود والعدم - حيث ذكر أنّ تأثير صفه القدره في الوجود فقط وجوب لا قدره - أورد عليه : بأنّه لا بدّ للقدره من أثر عقلا ، ضروره كون التأثير مستلزما للأثر والعدم غير صالح لذلك لكونه نفيا محضا ، ولأنّه لا بدّ من استناد الأثر إلى المؤثر وهو غير ممكن في المقام ، حسب ما قرّره ، فالملحوظ في المقام نفى كون العدم أثرا للقدره ، ليلزم من ذلك نفى تأثير القدره فيه ، ليتفرّع عليه نفى كونه مقدورا ، إذ المقدوريّه يستدعي تأثير القدره فيه ، حسب ما اعترف المستدلّ به.

والوجه الأوّل من هذين الوجهين غير مذكور في كلام المستدلّ. والثاني وإن كان عين ما ذكره المستدلّ إلّا أنّه إنّما ذكر في المقام لدفع كون العدم أثرا للقدره ليتفرّع عليه عدم مقدوريته ، والمستدلّ إنّما أخذ ذلك حجّجه على عدم المقدوريّه

من أوّل الأمر ، وهذا القدر كاف في التفاوت مضافا ، إلى احتمال ما ذكره ثانيا على بيان جواب آخر عن أصل الاستدلال : فلا يخلو إعادته عن فائده. فتحصل بما ذكر جوابان عن الاستدلال : أحدهما المنع من عدم مقدوريه العدم حسب ما قرناه ، والآخر إثبات مقدوريته في الزمان المتأخر عن الصيغه وإن جعلهما جوابا واحدا أو جعل الجواب الثاني رفعا لما يورد على الجواب الأوّل فتأمل.

### قوله : ( باعتبار استمراره ... الخ. )

هذا الوجه جواب عن الإيراد الآخر وكأنه لم يتعرّض للجواب عن الأوّل اكتفاء بما ذكر في الجواب عنه ، فإنّ لاستمرار العدم حظًا من الوجود ، ولذا يستند في ملاحظه العقل إلى اختيار المكلف ويترتب ذلك عليه ، فلا يكون أثر القدره نفيا محضا ، حسب ما ادّعاه المستدلّ ، لكنك خبير بأنّ عدم الفعل نفى محض بحسب الخارج لا تأثير ولا تأثر فيه أصلا ، وليس استمرار العدم أمرا حاصلًا بحسب الواقع وإنّما هو اعتبار عقليّ محض ، ثبوته في العقل كمفهوم العدم ، فتأثير صفه القدره فيه بحسب الخارج غير معقول.

والحقّ أن يقال : إنّ مقدوريه الفعل إنّما يكون باقتدار الفاعل على قطع استمرار العدم بالتأثير في الوجود ، لا بتأثيره في العدم أيضا ، وإن صحّ بذلك حكم العقل باستناد عدم المعلول الى عدم علته ، فإنّ مناط الحكم بالاستناد المذكور هو عدم حصول الأثر عند عدم حصول التأثير لا بتأثير الفاعل في عدمه ، فالمراد باستناد عدم المعلول إلى علته والترتب العقليّ الحاصل بينهما في لحاظ العقل هو ذلك ، لا بتأثير العدم في العدم. كيف! وحصول التأثير والتأثر غير معقول بين الأعدام ، فليس تأثير القدره في المقام إلّا في جهه الوجود ويكون العدم مقدورا بذلك أيضا ، وحينئذ فما ادّعاه المجيب «من لزوم تأثير القدره في كلّ من جانبي الوجود والعدم وإلّا لكان وجوبا لا قدره» كما ترى. ويمكن تنزيل كلامه على ما ذكرنا فيكون مقصوده بالتأثير في العدم هو مفاد الترتب العقليّ المذكور ، وهو لا ينافي كون عدم الفعل نفيا محضا بحسب الخارج.

\*\*\*

## أصل

قال السيد المرتضى رضى الله عنه وجماعه منهم العلامة فى أحد قوليّه : «إنّ النهى كالأمر فى عدم الدلاله على التكرار ، بل هو محتمل له وللمره». وقال قوم : بافادته الدوام والتكرار ، وهو القول الثانى للعلامة رحمه الله ، اختاره فى النهايه ، ناقلا له عن الأكثر وإليه أذهب.

لنا : أنّ النهى يقتضى منع المكلف من إدخال ماهية الفعل وحقيقته فى الوجود ، وهو إنّما يتحقّق بالامتناع من إدخال كلّ فرد من أفرادها فيه ؛ إذ مع إدخال فرد منها يصدق إدخال تلك الماهية فى الوجود ؛ لصدقها به ؛ ولهذا إذا نهى السيد عبده عن فعل ، فانتهى مدّه كان يمكنه إيقاع الفعل فيها ثمّ فعل ، عدّ فى العرف عاصيا مخالفا لسيدّه ، وحسن منه عقابه ، وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدّه التى يمكنه الفعل فيها وهو تارك ، وليس نهى السيد بمتناول غيرها ، لم يقبل ذلك منه ، وبقي الذمّ بحاله. وهذا ممّا يشهد به الوجدان.

احتجّوا : بأنّه لو كان للدوام ؛ لما انفكّ عنه ، وقد انفكّ. فإنّ الحائض نهيت عن الصلاة والصوم ، ولا دوام. وبأنّه ورد للتكرار ، كقوله تعالى : (وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ) وبخلافه ، كقول الطيب : لا تشرب اللبن ،

ولا تأكل اللحم. والاشتراك والمجاز خلاف الأصل ، فيكون حقيقه فى القدر المشترك. وبأنه يصح تقييده بالدوام ونقيضه ، من غير تكرار ولا نقض ؛ فيكون للمشترك.

والجواب عن الأول : أنّ كلامنا فى النهى المطلق. وذلك مختصّ بوقت الحيض ، لأنّه مقيد به ، فلا يتناول غيره. ألا ترى أنّه عام لجميع أوقات الحيض.

وعن الثانى أنّ عدم الدوام فى مثل قول الطبيب ، إنّما هو للقرينه ، كالمرض فى المثال. ولو لا ذلك ، لكان المتبادر هو الدوام. على أنّك قد عرفت فى نظريه سابقا : أنّ ما فزوا منه بجعل الوضع للقدر المشترك - أعنى : لزوم المجاز والاشتراك - لازم عليهم ، من حيث أنّ الاستعمال فى خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتمّ لهم الاستدلال به.

وعن الثالث : أنّ التجوّز جائز ، والتأكيد واقع فى الكلام مستعمل ، فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينه المجاز ، وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تأكيدا.

فائده :

لما أثبتنا كون النهى للدوام والتكرار ، وجب القول بأنّه للفور ؛ لأنّ الدوام يستلزمه. ومن نفى كونه للتكرار ، نفى الفور أيضا. والوجه فى ذلك واضح.

ص : ٢٤

## هل فى النهى دلالة على المره أو التكرار؟

**قوله : (إنّ النهى كالأمر فى عدم الدلالة على التكرار ... الخ.)**

يمكن تقرير النزاع فى ذلك على نحو الأمر فىكون الكلام فى وضع الصيغه له ، فالقائل بدلالاتها على الدوام يقول بوضعها لخصوص ذلك ، والقائل بكونها للأعمّ يجعل مفادها مجرد ترك الطبيعه فى الجملة. ويمكن تقريره فى الدلالة الالتزامية فىقال : إنّ النهى موضوع لطلب ترك الطبيعه ، لكن هل يستلزم ذلك الدوام والتكرار أو لا بل هو أعمّ من الأمرين؟ وعلى هذا فىجربى الكلام فى كلّ طلب متعلّق بالترك وإن كان بصيغه الأمر كـ «اترك» و «انته» و «كفّ» ونحوها وكذا فى مادّه النهى كـ «أنهاك عن كذا» أو «نهانا عن كذا» ونحو ذلك ، ويخرج عنه ما يكون أمرا بصوره النهى نحو «لا تترك» ويمكن تقرير النزاع فى الأعمّ من الوجهين المذكورين فىصحّ للقائل بدلالاتها على الدوام الاستناد إلى كلّ من الوجهين المذكورين فلا بدّ للنافى من إبطال كلّ منهما ، والظاهر البناء فى تحرير محلّ النزاع على أحد الوجهين الأخيرين.

ثمّ إنّ المقصود بالتكرار هنا هو خصوص الدوام ، لا- مسمّى التكرار كما مرّ احتمالاه فى الأمر ، وإن كان الظاهر هناك أيضا خلافه ، ولذا عبّروا هنا عن التكرار بالدوام. ثمّ إنّ المقصود بالدوام هل هو خصوص التأييد والدوام مدّه العمر أو يرجع فيه إلى العرف؟ فىختلف بحسب اختلاف الأفعال والأحوال وجوه : أظهرها الأخير.

وهل المطلوب حينئذ خصوص الترك المستدام فىتوقّف حصول الامتثال على ترك الكلّ من غير أن يحصل هناك امتثال بالنسبه إلى خصوص التروك الحاصله فى كلّ من الأزمنه ، أو أنّ كلّ ترك منها مطلوب فى نفسه مع قطع النظر عن انضمام الآخر إليه؟ فىنحلّ ذلك إلى تكاليف عديده ، وإن عبّر عن الكلّ بتعبير واحد ، وجهان : أظهرهما الثانى كما يشهد به العرف.

وهل الكلام فى وضع الصيغه المطلقه للدوام أو لما يستلزمه؟ فلا تجرى فى النواهى المقيّده بزمان خاصّ ، أو فى وضع مطلق الصيغه؟ فىلزم التجوّز فى بادئ



الرأى فيما يقيد بخصوص بعض الأزمنه بناء على القول بوضعه لذلك ، وعلى هذا يلزمه التزام التجوز فى معظم النواهى الوارده ، وسنبين لك ما هو الحق فى المقام هذا. ولهم فى المسأله قولان معروفان أشار المصنف رحمه الله إليهما.

أحدهما : اقتضاؤه للدوام ذهب إليه الأمدى والحاجبى والعضدى ، واختار جماعه من علمائنا - منهم المصنف رحمه الله ، والعلامة فى النهايه ، والسيد العميدى ، وشيخنا البهائى ، وتلميذه الفاضل الجواد ، وغيرهم - وعزاه فى النهايه والمنيه والزبده إلى الأكثر ، وحكاه الشيخ عن أكثر المتكلمين والفقهاء ممن قال بأن الأمر يفيد المره ، ومن قال بأنه يفيد التكرار ، وقال الأمدى فى الإحكام اتفق العلماء على أن النهى عن الفعل يقتضى الانتهاء عنه دائما ، وقال العضدى النهى يقتضى دوام ترك المنهى عنه عند المحققين اقتضاء ظاهرا فيحمل عليه إلا إذا صرف عنه دليل.

ثانيهما : نفى دلالتها على ذلك ، ذهب إليه جماعه من علمائنا : منهم السيد والشيخ والمحقق والعلامة فى التهذيب ، وعزاه الأمدى إلى بعض الشاذين ، والعضدى إلى شذوذ ، والسيد العميدى إلى الأقل.

وحيث فإما أن يكون موضوعا لمطلق طلب الترك الشامل للوجهين كما هو المصرح به فى كلام بعض هؤلاء ، أو يكون موضوعا لخصوص المره ، وحكاه فى غايه المأمول حيث قال: إن القائلين بعدم الدوام منهم من ذهب إلى أنه للمره فقط ، ومنهم من يجعله مشتركا بينها وبين التكرار ، بحيث يتوقف العلم بأحدهما على دليل من خارج كما فى الأمر ، فيكون الأقوال حيث ثلاثه ، وربما يحكى هنا قول رابع : وهو وضعه لهما على سبيل الاشتراك اللفظى ، وقد يعزى ذلك إلى السيدين ، كما هو قضيه مذهبهما من أصاله الاشتراك اللفظى فيما يستعمل فى معنيين. وخامس : وهو القول بالتوقف حكاه الشيخ فى العده عن بعض.

والحق عندنا وضع الصيغه لمجرد طلب ترك مطلق الطبيعه المعزاه عن الوحده والكثره على حد ما مرّ فى الأمر ، وقد تقدم الدليل عليه ، وحيث نقول : إن النهى

إن لم يقيد بقيد أفاد طلب ترك الطبيعه المطلقه ، أعنى المفهوم اللا بشرط ، ولا يمكن حصوله إلا بترك جميع الأفراد ، بخلاف طلب إيجاد الطبيعه فإنه يحصل أداؤه بإيجاد فرد من أفرادها ، والفرق بين الأمرين أن إيجاد المطلق حاصل بإيجاد فرد منه ، فإذا حصل ذلك حصل به أداء المأمور به والإتيان بالمنهى عنه ، فيحصل امتثال الأمر ومخالفه النهى بإيجاد فرد من الطبيعه ، فلا بد إذن فى حصول امتثال النهى من ترك المخالفه الحاصله بترك كل فرد من أفراد المنهى عنه وهو ما أردناه. وليس تركها فى ضمن بعض الأفراد تركا للطبيعه المطلقه ، وإنما هو ترك الطبيعه المقيده و ترك المقيده لا يستلزم ترك المطلق ، كما أن فعله يستلزم فعله حسب ما عرفت، هذا مع إطلاق النهى. وأما إذا قيد الطبيعه بزمان مخصوص أو قيد خاص لم يكن هناك تجوز فى الصيغه ، ولا فى الماده ، لصدق اللا بشرط على ذلك أيضا.

والحاصل : أن النهى موضوع لطلب ترك مطلق الطبيعه ، وهو قدر جامع بين طلب ترك الطبيعه المطلقه والمقيده ، فإن وجد هناك قيد انصرف إلى الثانى وكان حصوله فى ضمن المقيده ، وإلا انصرف إلى المطلق ، إذ مع عدم القيد لا يكون مفاد اللفظ إلا المطلق ، فلا يكون النهى مع الإطلاق دائرا بين الأمرين ، ليكون مجملا غير منصرف بحسب اللفظ إلى أحد الوجهين.

فإن قلت : إن المراد بالطبيعه فى المقام إما الطبيعه من حيث هى أو من حيث حصولها فى ضمن الفرد ، لا سبيل إلى الأول ، فإن الأحكام الشرعيه بل وغيرها من الأحكام المتداوله بين أهل العرف واللغه بل وأرباب العلوم العقلية إنما ينتسب إلى الطبائع من حيث وجودها فى ضمن الفرد ، لعدم العبره بالقضيه الطبيعيه. وأمّا الثانى فإمّا أن يراد من حيث حصولها فى ضمن الفرد فى الجملة أو فى ضمن جميع الأفراد ، ولا يثبت إرادته الدوام إلا فى الصوره الثانيه ، وإرادتها فى المقام أول الدعوى ، غايه ما يسلم إرادته ترك الطبيعه فى ضمن الفرد فى الجملة.

قلت : قد عرفت أن المبادئ المأخوذه فى الأفعال بمعنى الطبائع المطلقه وحيث إن الطلب الحاصل فى الأمر والنهى إنما يتعلق بالإيجاد والترك لا حاجه

إلى اعتبار حيثيه الحصول في ضمن الفرد في مدلول المادّه ، فإنّ إيجاد الطبيعه إنّما يكون بإيجاد فردها ، وتركها إنّما يكون بترك جميع أفرادها - حسب ما عرفت - فمرجع الأمر في ذلك إلى المحصوره وإن لم يلاحظ الحصول في ضمن الفرد في خصوص مواردّها ، ولو سلّم كون الطبائع المدلوله لمواردّها ملحوظه من حيث وجودها في ضمن الفرد فهو أيضا كاف في المقام ، لأنّ المرجع فيها إلى النكره وهى تفيد العموم في المقام ، فإنّ ترك مطلق الطبيعه في ضمن الفرد إنّما يكون بترك جميع أفرادها ، لعين ما مرّ. نعم لو كان مفاد ذلك حصول الترك في ضمن الفرد في الجملة تمّ ذلك ، إلّا أنّه ليس من مدلول الصيغه في شيء هذا.

ومع الغضّ عن كون الدوام لازما عقليا للنهي على الوجه المذكور ، فلا شكّ في كون ذلك هو المنساق منه عرفا ، فلا أقلّ إذا من الظهور العرفي لو لم نقل باللزوم العقليّ ، ومنع انفهام ذلك منه في العرف يكاد يشبه إنكار الضروريات ، كما لا يخفى على من تأمل في الاستعمالات وموارد الإطلاقات.

ثمّ إنّ بعض الأفاضل بعد ما أنكر ثبوت الدلاله على كلّ من الوجهين المذكورين تمسّك في دلاله النواهي المطلقه على الدوام بوجه ثالث ، وذلك بالرجوع إلى دليل الحكمه إذ لا وجه لإرادته النهي عن الفعل في وقت غير معيّن ، لما فيه من الإغراء بالجهل ولا معيّن ، لانتفاء التعيين إذ المفروض إطلاق النهي فتعيّن إرادته النهي عنه على وجه العموم.

وأنت خير بما فيه : فإنّه مدفوع أولا : بالنقض بالأمر فإنّه لا وجه لإرادته الإتيان به في زمان معيّن ، لانتفاء التعيين ، ولا في زمان غير معيّن ، لما فيه من الإغراء بالجهل ، فتعيّن إرادته الدوام ، مع أنّه لا يقول به. وثانيا بأنّ هناك احتمالا آخر وهو إرادته التخيير في أداء المطلوب بالنسبه إلى الأزمنه كما هو الحال في الأمر ، فإذا كان الحال في النهي نظير الأمر في عدم الدلاله على الدوام جرى فيه التخيير الذي يثبت في الأمر.

**قوله : (إنّ النهي يقتضى منع المكلف من إدخال ماهيته الفعل ... الخ.)**

يمكن تقرير هذه الحجّة بوجهين :

أحدهما : ما أشرنا إليه من الرجوع إلى العقل بعد إثبات دلالة اللفظ على المنع من إدخال طبيعه الفعل في الوجود ، وهذا هو الذى يقتضيه ظاهر الآيه.

ويرد عليه حينئذ أن ذلك إنما يقتضى كون الدوام مدلولاً التزامياً لطلب ترك الطبيعه ، سواء أدى ذلك بصيغه النهى أو بغيره ، فلا يفيد وضع الصيغه للدوام ، فإن اريد بذلك بيان وضع الصيغه له فهو ظاهر الفساد ، وإن اريد به بيان الدلالة الالتزاميه فهو متّجه ، كما مرّ القول فيه ، إلّا أنه مخالف لما يظهر من كلامه فى آخر المبحث ، لظهوره فى دعوى الوضع للدوام.

وقد يورد عليه أيضا بأنه إن اريد بالمنع من إدخال الماهيه فى الوجود دائماً فهو أوّل الكلام ، وإن اريد بالمنع من إدخاله فى الوجود فى الجملة فغايه ما يقتضيه عدم إدخال شىء من أفراد الماهيه فى الوجود فى بعض الأوقات ، لصدق عدم إدخال الماهيه فى الوجود مع عدم إيجاد شىء من أفرادها فى بعض الأزمنه.

ويدفعه ما عرفت من أن عدم إيجاد الطبيعه المطلقه لا يصدق إلّا بتركها بالمرّه ، دون ما إذا تركها فى وقت وأتى بها فى آخر ، لظهور صدق إتيانه حينئذ بالطبيعه وهو لا يجامع صدق تركه لها.

غايه الأمر أن يصدق تركه للطبيعه فى الزمان المفروض وهو لا يستلزم صدق ترك الطبيعه مطلقاً كما عرفت. ويشهد له أن المنع من الترك الحاصل بإيجاب الفعل إنما يقتضى عدم ترك الفعل مطلقاً ، كيف! ولو صدق ترك الفعل مع ترك جميع أفرادها فى آن من الأوان لزم القول بالملازمه بين الأمر والنهى فى الدلالة على الدوام ، مع أنهم لا يقولون به ، فإنّ وجوب الشىء يستلزم المنع من تركه أو يتضمّنه - حسب ما مرّ - ومع البناء على حصول ترك الشىء بتركه فى آن مّا يلزم تركه أن يكون تركه فى كلّ آن متعلّقاً للمنع ، بناء على استلزام المنع من الشىء المنع من جميع أفرادها فى جميع الأزمنه - كما هو مختار القائل بدلاله النهى على الدوام - فلا يصحّ البناء على الفرق بين الأمرين.

ودعوى كون المنع من الترك تابعا لإيجابه فلو لم يكن إيجابه على سبيل التكرار لم يكن المنع منه كذلك ، مدفوع : بأننا نقرر الكلام على فرض دلالة الأمر على طلب مطلق الطبيعه - كما هو مختار معظم المحققين - فيكون المنع من الترك التابع للأمر هو المنع من ترك نفس الطبيعه - كما هو مدلول سائر النواهي الواردة من غير فرق أصلا - فإذا صدق ترك الطبيعه بترك جميع أفرادها في آن واحد لزم أن يكون متعلقا للمنع ، إذ المفروض تعلق المنع بترك الطبيعه وقضاء ذلك بتركها في جميع الأزمان ، فلزم من ذلك أن يكون إيجادها مطلوبا في كل زمان.

نعم لو قلنا بدلاله الأمر على المره تم ما ذكر ، إلا أنه غير ما هو المفروض في التقرير المذكور. فظهر بما قررنا صحه ما ذكرنا من كون مفاد ترك الطبيعه تركها في جميع الأزمان ، وهو الذى يتعلق به الأمر (١) عند الأمر بالفعل ويحصل امتثاله بأداء المطلوب ولو مره واحده - كما مرّ بيانه في محله - وقد تبين بملاحظه جميع ما بيناه ضعف ما أورده المحقق المحشّيرحمه الله من منع اقتضاء النهى سلب جميع الأفراد ، فإنّ ورود النفي على المفهوم خبرا وإنشاء يتصوّر على وجهين : وروده في ضمن جميع أفراده ، ووروده عليه في الجملة ، بحيث يصلح تحقّقه في ضمن السلب الكلّي والسلب الجزئيّ ، فلا يلزم ترك جميع الأفراد ولو في آن واحد أيضا انتهى ملخصا. كيف! وصريح العرف ينادى بخلاف ما ذكره وليس المطلوب بالنهى إلا عدم إيجاد الفعل - كما مرّ - وهو رفع لما هو المطلوب بالأمر ، وكيف يعقل رفع إيجاد الفعل مع فرض الإتيان به ممّا لا يتناهى من أفراده ، فيكون مفاد النهى أمرا هو واجب الحصول. فما ذكره من الاحتمال فاسد قطعاً لا مجال للخلاف فيه. فدلاله النهى على كون المطلوب ترك جميع أفراد المنهى عنه ولو في زمان واحد مقطوع به غير قابل للنزاع ، إنّما الكلام في دلالته على اعتبار دوام الترك المفروض وعدمه ، وقد عرفت دلالته على ذلك حسب ما بيناه.

ثانيهما : أن يكون مقصوده بذلك الرجوع إلى التبادر بدعوى أنّ المتبادر من

---

(١) كذا في نسخه «ق ١» وفي سائر النسخ : المنع.

الصيغه هو المنع من إدخال ماهية الفعل في الوجود مطلقا ، وذلك إنما يتحقق بعدم إدخال شيء من أفرادها في الوجود. فيكون قوله : «ولذا إذا نهى السيد ... الخ» استشهادا بالمثل المذكور على حصول التبادر ، وعدّ جماعه منهم الآمدى والعلامة في النهاية والفاضل الجواد ذلك دليلا برأسه على المطلوب ، وهو رجوع إلى التبادر المدعى.

ويدفعه حينئذ المنع من استناد التبادر إلى نفس اللفظ ، وإنما ذلك من جهة استلزام مدلول اللفظ ، فالانتقال إليه إنما يكون بتوسط ذلك ، فإن أريد بذلك الاستناد إليه في وضع النهي للدوام فهو ممنوع ، وإن أريد التمسك به في استفادة الدوام منه في الجملة فمسلّم ومرجعه إلى ما قرّرناه ، وقد يمنع من حصول التبادر وفهم العرف للدوام وهو ضعيف كما عرفت.

نعم ، لو قام هناك قرينه على إرادته عدم الدوام لم يفهم منه ذلك - كما لو اشتغل أحد بضرب زيد فنقول له لا تضرب زيدا فإنّ المستفاد حينئذ من اللفظ نهيه عمّا يقع منه من الضرب دون منعه منه على سبيل الدوام كما هو الحال في نواهي الطبيب بالنسبة إلى المريض - فلا استشهاد بذلك على المنع من حصول التبادر بالنسبة إلى المجرد عن القرينه كما هو محطّ النظر في المقام كما ترى.

هذا وقد يستدلّ أيضا على القول المذكور بوجه آخر :

منها : دعوى الإجماع عليه ، فإنّ العلماء لم يزالوا يستدلّون بالنواهي على الدوام من غير نكير ، وقد حكى ذلك عنهم جماعه من الخاصّة والعامّة ، فمن الخاصّة العلامة في النهاية والسيد العميدى في المنية وشيخنا البهائي في الزبده والفاضل التوني في الوافيه وغيرهم ، ومن العامّة الحاجبي والعضدى وغيرهما.

ويرد عليه مثل ما مرّ من عدم دلالة ذلك على حصول الوضع. غايه الأمر حصول الاستفاده ولو من جهة الالتزام العقليّ أو العرفيّ ، فإن أريد بذلك بيان حصول مجرّد الدلالة في الجملة فهو متّجه ، وإن أريد الاستناد إليه في حصول الوضع فهو ضعيف.

ودعوى أصاله كون الدلاله تضمّنيه عند الدوران بينها وبين الالتزاميه ممّا لا يعرف الوجه فيه.

والقول بأنّ الدلاله الالتزاميه مغايره بالذات للدلاله المطابقه بخلاف التضمّنيه لآتحادهما بالذات وتغايرهما بحسب الاعتبار فبأصاله عدم تعدّد أصل الدلاله يترجّح كون الدلاله فى المقام تضمّنيه ، ممّا لا يصغى إليه ، لو سلّم قضاء الأصل بذلك ، لدوران الأمر فى المقام مدار الظنّ. وعدم حصوله من التخرّيج المذكور واضح جدّا.

ثمّ إنّه قد يمنع فى المقام من جريان طريقتهم على ذلك ، أو من دلّالته على فرض ثبوته على استفادته من اللفظ ، فقد يكون ذلك من جهه انضمام القرائن ، ولا وجه له بعد نقل الجماعه استنادهم فى فهم الدوام إلى مجرّد النواهي الوارده.

ومنها : أنّ مبادئ الأفعال نكرات فى المعنى فإذا وردت فى سياق النفى أو النهى أفادت العموم.

واورد عليه : بالمنع من جريان ذلك فى المصادر التى فى ضمن الأفعال سيّما فى المقام ، غايه الأمر ان يسلم ذلك فى النكره المصرّحه. ويدفعه فهم اشتراك العرف.

وقد يورد عليه أيضا : بأنّ غايه ما يستفاد من النكره فى سياق النفى نفى الحكم عن جميع الأفراد ، وأمّا فى جميع الأوقات والأزمان فلا ، ألا ترى أنّ قولك : لا رجل فى الدار لا يفيد نفى وجود الرجل فيها فى كلّ زمان.

وفيه : أنّه إنّما يتبع الزمان العدى وقع الحكم بالنسبه إليه من الماضى والحال والاستقبال، ويفيد عدم الحكم بالنسبه إلى ذلك الزمان إن كان قابلا له. وأمّا قولك : لا رجل فى الدار فلا يفيد إلّا النفى فى الحال ، كما هو قضيه الجملة الاسميه فى الإثبات (١). فالأولى الإيراد عليه : بأنّه لا دلّاله فى ذلك على ثبوت الوضع لما سيّجىء ببيانه إن شاء الله من عدم وضع النكره فى سياق النفى للعموم ، فإن اريد بما ذكر إفاده الموضوعيه للعموم لم يتّجه ذلك وإلّا كان وجها كما عرفت.

---

(١) الإيجاب - خ ل.

ومنها : ما أشار إليه شيخنا البهائي في حاشيه الزبده وحكاه الفاضل الجواد في الشرح وهو : أنّ ترك الفعل في وقت من الأوقات أمر عادى للمكلف حاصل منه بحسب العاده فلا حاجه إلى النهى عنه ، فلو لم يكن النهى مفيدا للدوام لكان صدوره من الحكيم لغوا.

وأورد عليه تاره : بأنّ من قال بأنّ النهى للمرّه قال بالفور ، كما هو ظاهر من كلام بعضهم حيث صرّح بأنّ النهى لا يفيد إلّا الانتهاء فى الوقت المذى يلى وقت النطق بالنهى ، فلا- يلزم عبث على مذهبهم ، وكذا عند من يجعله مشتركا ، فإنّه يتوقّف فى الحكم إلى أن يظهر دليل ، وحينئذ فلا- يلزم من كون الترك عاديا فى بعض الأوقات أن يكون النهى عبثا. كذا ذكره الفاضل الجواد.

ويدفعه عدم دلالة النهى على الفور عند القائل بكونه للمرّه أو لمطلق الطبيعه ، حسب ما سيشير إليه المصنّف رحمه الله : من أنّ القائل بنفى دلالة النهى على الدوام ينفى الدلالة على الفور ، وهو وإن لم يكن متّجها كما سنشير إليه ، إلّا أنّ القائل المذكور لا يلزمه القول بدلالته على الفور قطعا ، فلا وجه للإيراد المذكور عند من نفى الدلالة على الفور كما هو المختار.

وتاره : بأنّه يثمر ذلك فى حصول الامتثال فإنّه وإن حصل الترك مع انتفاء النهى إلّا أنّه لا يتفرّع عليه حصول الامتثال بالترك إلّا مع حصول النهى فيمكن معه قصد الامتثال.

وأورد عليه : بأنّه لا- اعتبار لقصد الامتثال فى جانب النهى ، إذ ليس المقصود من تشريعه قصد التقرب المعترف فى العبادات ، لوضوح عدم اندراج النواهي الشرعيّه فى العباده إلّا ما ورد من النواهي المأخوذه فى بعض العبادات - كالصوم - فالمراد به فى الحقيقه بيان حقيقه تلك العباده المأمور بها ، واعتبار الوجه فيه إنّما هو من جهه الأمر فلا ربط له بالمقام.

وفيه : أنّ مقصود المورد إمكان قصد الامتثال حينئذ ، فيترتب عليه الثواب على فرض حصول القصد المذكور ، وهو كاف فى الخروج عن اللغوويه ، لا لزوم



حصوله ، واعتباره في نفس التكليف ليكون القصد المذكور مأخوذاً في النواهي ليعتبر القربه في التروك المطلوبه بها ليلزم اندراجها في العباده ، وهو ظاهر.

فالحق في دفعه : أن يقال : إنّ ذلك لا يكفي في تصحيح التكليف ، إذ لا بدّ في صحّته التكليف بالفعل أو الترك كونه في حيز الإمكان ، فيكون خارجاً عن درجتي الوجوب والامتناع ، فلو كان الفعل أو الترك واجبا لم يصحّ تعلّق الأمر أو النهي به.

غايه الأمر أنّه إذا كان تركه واجبا كان تعلّق الأمر به قبيحا من قبح التكليف بما لا يطاق ، وإن كان فعله واجبا كان قبحه من جهه الهذريه ، وهى أيضا إحدى الجهات في امتناع التكليف - حسب ما تقرّر في محلّه - وكذا الحال لو كان الفعل أو الترك واجبا في تعلّق النهي به ، لكن على عكس الحال في الأمر ، وليس مجرد صحّته قصد الامتثال في صورته وجوب الفعل بالنسبه إلى الأمر وامتناعه بالنسبه إلى النهي كافيا في صحّته التكليف ، فإنّ صحه القصد المذكور فرع تحقّق التكليف ، فإذا كان التكليف قبيحا لم يصحّحه ذلك ولو اخذ ذلك قيّدا في الفعل. وتوضيح القول في ذلك يتوقّف على إطاله الكلام ولا يناسبه المقام ، سيّما مع وضوح المرام ولعلنا نتعرّض في المقام اللائق به. وبالجملة فقبح ما ذكر في الجملة من الامور الظاهره عند العقل. ألا ترى وضوح قبح أمر المكلف بالكون في المكان والزمان ونهيه عن الجمع بين النقيضين والطيران في الهواء مطلقا أو مقيدا بقصد التقرب؟ مع جريان ما ذكره المستدلّ هنا فيها أيضا. والتحقيق في الإيراد على الدليل المذكور ما عرفته في الجواب عن غيره : من عدم دلالة ذلك على وضع الصيغه للدوام ، إذ لو كان موضوعا لما يستلزم الدوام مع الإطلاق - حسب ما قررنا - كان كافيا في حصول الثمره المطلوبه.

ومنها : ظهور التناقض عرفا بين قولنا : اضرب زيدا ولا تضربه ، وقد عرفت أنّ مفاد اضرب هو طلب حقيقه الضرب في الجملة الحاصله بمرّه واحده ، فلو كان النهي أيضا موضوعا لذلك لم يكن بينهما مناقضه ، لرجوعهما حينئذ إلى قضيتين مهملتين هما في قوه الجزئيه ، ولا تناقض بين الجزئيتين بوجه من الوجوه.

وفيه : أنّ المناقضة بينهما قد تكون من جهة أنّ تعلق الأمر بالطبيعه يفيد مطلوبية الفعل فى كلّ آن من الآنات مع عدم فعله فى الأوّل ، كما هو قضيه الإطلاق فيرجع إلى العموم لكن على سبيل التخيير بين جزئياته ، وهو لا يجمع الجزئيه المستفاده من النهى ، ومع الغضّ عن ذلك فقد يكون مبنى المناقضه على انصراف إطلاق النهى إلى الدوام لا وضعه له ، فإن كان المقصود من الدليل المذكور إفاده الوضع له لم يتمّ ذلك. ودعوى أصله كون الدلاله تضمّنيّه عند الدوران بينها وبين الالتزاميه وقد عرفت وهنّها. وهناك حجج اخرى للقول المذكور موهونه جدّا فهى بالإعراض عنها أخرى.

### قوله : (بأنّه لو كان للدوام لما انفكّ عنه ... الخ.)

قد يورد عليه : بأنّ الكلام حينئذ فى الدلاله اللفظيه ، والتخلّف جائز ، واقع بالنسبه إليها ، كيف! وباب المجاز واسع حتّى قيل بأغلبيته على الحقيقه ، فالملازمه المدّعاه فاسده جدّا.

ويمكن دفعه تاره بأنّ الكلام هنا فى الملازمه العقليه - حسب ما مرّ - ويحتمله الدليل المتقدّم فى كلامه ، بناء على أنّ ترك الطبيعه لا- يتحقّق إلّا بترك جميع أفرادها ، فيقال لو تمّ ذلك لجرى فى جميع النواهي وليس كذلك. وأخرى بأنّ التخلّف فى الدلالات اللفظيه إنّما يكون بالنسبه إلى الإراده دون نفس الدلاله ، والمفروض حصول الثانى فيما ذكره من المثال ، إذ لا يدلّ نهى الحائض عن الصلاه والصيام على المنع منهما على سبيل الدوام ، فذلك وجهان فى تقرير الاحتجاج المذكور.

ويمكن الإيراد عليهما : بأنّ أقصى ما يلزم منها عدم وضع الصيغه لخصوص الدوام وعدم استلزام مدلول الصيغه للدوام مطلقا ، حيث حصل الانفكاك بينهما ، ولا يلزم منهما عدم وضع الصيغه لما يستلزم الدوام حال الإطلاق ، وإن أمكن الانفكاك بينهما بعد قيام القرينه متّصله أو منفصله على عدم إرادته المطلق ، بل هى حينئذ قد تفيد الدوام أيضا على حسب القيد.

والحاصل : أنّ النهى يفيد الدوام مطلقا مع الإطلاق والدوام على حسب القيد مع التقييد ، ولا يفيد الدوام أصلا مع قيام القرينه على اراده الترك فى الجملة من دون لزوم المجاز فى شىء من الصور ، حسب ما مرّ بيانه.

وقد يقزّر الاحتجاج بوجه ثالث : وهو أنّه لو كان حقيقه فى خصوص الدوام لما كان مستعملا فى غيره على وجه الحقيقه ، والملازمه ظاهره ، والتالى باطل ، لنهى الحائض عن الصلاه والصوم مع كون النهى المتعلّق بهما على وجه الحقيقه دون المجاز.

وفيه : أنّ الدعوى المذكوره محلّ خفاء ، إذ كون النهى عنهما على وجه الحقيقه أوّل الكلام.

وأورد عليه أيضا برجوعه حينئذ إلى الدليل الثالث.

وأنت خير بما فيه لاختلاف كيفيه الاستدلال فى المقامين وإن اتّحدت المقدمات المأخوذه فيهما. على أنّ ذلك أيضا ممنوع بناء على حمل المناقضه فى الدليل الآتى على المناقضه الحقيقه دون الصوريّه الحاصله فى المجازات الباعثه على صرفها من الحقيقه.

وقد يقزّر ذلك بوجه رابع حاصله : أنّ بعض صيغ النهى ورد لا للتكرار ومجيئه للتكرار أمر مقرّر معلوم ، فيجب أن يكون للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز.

وأنت خير ببعده عن عبارته جدّا فحملها على ذلك تعسّف ركيك ، مضافا إلى أنّه عين الدليل الثانى. فلا وجه لحمل عبارته عليه ، ثمّ الإيراد بعدم الفرق بين الدليلين - كما فعله المدقّق المحشّى رحمه الله -.

وقد يقزّر بوجه خامس : وهو أنّه لو كان للتكرار لما انفكّ عنه مع إطلاق النهى ، والتالى باطل فالمقدّم مثله.

وهو أيضا خارج عن ظاهر عبارته ولا- يوافقه الجواب المذكور فى كلامه ، وإنّما يناسبه منع الملازمه إن اريد بإطلاق النهى إطلاقه بحسب الظاهر وإن ورد

التقييد بعد ذلك ، لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب. ومنع بطلان التالى إن اريد إطلاقه بحسب الواقع. فاحتمال حمل العبارة كما صنعه المدقق المحشى رحمه الله ليس على ما ينبغي ، وهو ظاهر.

قوله : (وبأنه ورد للدوام) إن اريد بذلك دفع وضعه لخصوص أحد المعنيين وكلّ منهما ليكون مجازا فى الآخر أو مشتركا لفظيا بينهما فله وجه بناء على صحّ الاستناد فى إثبات الأوضاع إلى الأصل المذكور إلّا أنّه لا يفيد عدم دلالة على الدوام ولو على سبيل الالتزام ، وإن اريد به دفع دلالة على الدوام مطلقا فلا إشعار فى الدليل المذكور على دفعه ، أقصى الأمر أن يفيد عدم وضعه للدوام.

**قوله : (وبأنه يصحّ تقييده بالدوام ... الخ.)**

يمكن تقرير ذلك بوجهين :

أحدهما : أن يراد به أنّ مدلول النهى على ما هو المنساق منه فى العرف قابل للتقييد بالدوام ونقيضه ، من غير أن يعدّ ذلك تكرارا ولا تناقضا فى الظاهر ليلزم به الخروج عن ظاهر النهى ، بل مفاده أمر قابل للأمرين ، فيعلم بذلك كون المفهوم منه أعمّ منهما.

ثانيهما : أن يقال إنّه يجوز تقييد النهى بكلّ من القيدين ، والأصل فيما يقتيد أن يكون حقيقه فى كلّ منهما هربا من التأكيد والمجاز - حسب ما مرّ بيانه فى محله -.

قوله : (والجواب عن الأوّل ... الخ) يمكن تقرير الجواب عن كلّ من الوجهين الأولين المذكورين فى تقرير الاستدلال ، أمّا على الأوّل : فبأن يقال : إنّ ما يدعى من الملازمه المذكوره العقلية إنّما هو بالنسبة إلى النواهي المطلقة ، إذ اقتضاء ترك الطبيعه على سبيل الإطلاق قاض بعدم إدخال شىء من أفرادها فى الوجود ، إذ لا يعقل ترك الطبيعه المطلقة إلّا بذلك كما مرّ. أمّا إذا قيد النهى أو المنهى عنه بشىء فإنّما يكون قضيه النهى حينئذ عدم إدخال شىء من أفراد المنهى عنه فى الوجود - على حسب ما ذكر من القيد - فالدلاله على الدوام حينئذ حاصله

أيضا ، لكن على حسب ما حصل من النهى أو على النحو الذى تعلق به النهى عن الفعل.

وأما على الثانى : فبأن الصيغه إنما وضعت لإفاده الدوام بالنسبه إلى ما تعلق به ، فإن تعلق بالمطلق أفادت إطلاق الدوام - كما هو المقصود فى المقام - وإن تعلق بالمقيّد أفادت دوامه - على حسب ذلك القيد - ففى المثال المفروض إنّما تعلق النهى بالصلاه والصيام الواقعين فى أيام الحيض لا مطلقا ، فليس هناك خروج عن مقتضى وضع الصيغه ، وإنما حصل الخروج عن الظاهر فى تقييد المادّه حيث إنّ مقتضاه الإطلاق وقد التزم تقييدها بما ذكر من القيد ، والصيغه تفيد الدوام فى صورتين.

### **قوله : (إنّ عدم الدوام فى مثل قول الطيب ... الخ.)**

أراد بذلك أنّه بعد تسليم قضاء الأصل بما ذكر فإنّما يفيد ما أراده إذا لم يتم دليل على خلافه وقد قام فى المقام ، حيث إنّ المتبادر من النهى هو الدوام ولا يفهم منه غيره إلّا لقيام القرينه عليه - كما فى نهى الطيب - فيكون ذلك دليلا على كونه حقيقه فى الأول مجازا فى غيره.

وأنت خير : بأنّ التبادر المدعى فى المقام ليس مستندا إلى نفس اللفظ ليفيد كونه حقيقه فى خصوص الدوام فلا يتم ما ذكره ، بل لو قيل بكون المتبادر من نفس الطبيعه طلب ترك الطبيعه مطلقا - كما أنّ المتبادر من الأمر طلب إيجادها كذلك من غير دلالة فى نفس اللفظ على مرّه أو تكرار ودوام - كان أولى.

### **قوله : (من حيث إنّ الاستعمال فى خصوص المعنيين يصير ... الخ.)**

قد عرفت فيما مرّ أنّ ما ذكره يتمّ إذا ثبت استعمال اللفظ فى خصوص كلّ من المعنيين ، فإريد من ذلك إثبات كونه حقيقه فى القدر الجامع بينهما من غير ثبوت استعماله فيه أو مع ثبوته أيضا ، إلّا أنّه مع عدم الثبوت أوضح فسادا ، وأما إذا علم استعماله فى القدر الجامع وعلم استعماله فى مقام إرادته الدوام تاره وغيره اخرى من غير أن يعلم استعمال الصيغه فى خصوص الدوام أو المرّه ، بل لكونه قسما من

الطلب كما هو الحال فى المقام فلا- يلزم ما ذكره ، إذ قضيه الأصل حينئذ كونه حقيقه فى القدر الجامع ، وتنزيل الإطلاقات الخاصه على كونها من قبيل إطلاق الكلى على الفرد ، وإطلاق طلب ترك طبيعه على قسم خاص منه ، مع فهم الخصوصيه من القرينه المنضمه إليه أو غيرها ، لاندفاع المجاز والاشتراك إذا ، وفرض جواز استعماله حينئذ فى خصوص كل من المعنيين فيلزم المجاز والاشتراك أيضا لا- يثمر فى المقام ، إذ المقصود التخلص من المجاز والاشتراك فى الاستعمالات الوارده ، حيث إن الأصل فيها الحقيقه المتّحده لا فيما يفرض الاستعمال فيه ، بل لا يبعد القول بما ذكرنا فيما إذا لم يعلم حينئذ استعماله فى مطلق طلب الترك أيضا ، ودار الاستعمال بين كونه فى المطلق أو الخاصّ. وقد مرّ تفصيل القول فى ذلك فى محلّه.

### قوله : (بأنّ التجوّز جائز ... الخ.)

لا- يخفى أنّ الجواب المذكور بظاهره لا- يلائم شيئا من الوجهين المتقدمين فى تقرير الاحتجاج ، إذ ليس مبنى التقريرين المذكورين على عدم جواز التجوّز والتأكيد حتى يجاب بجوازهما ووقوعهما فى الكلام ، بل مبنى الأول على كون ما يستفاد من إطلاق النهى عرفا قابلا- للقيدين المذكور من غير أن يخرج النهى به من ظاهره ، فلا- وجه لدفعه بجواز كل من الأمرين المذكورين. ومبنى الثانى على كون ما ذكر من الأمرين على خلاف الأصل ، فمهما أمكن البناء على انتفائهما تعين البناء عليه ، فيكون ذلك تمسكا بالأصل ، فلا وجه لدفعه بجواز وقوع الأمرين.

ويمكن الجواب بإمكان قطعته على كل من الوجهين ، أمّا على الأول : فبأنّ المقصود منه منع ما ادّعاه من قبول المفهوم من إطلاق النهى لكل من القيدين وما يرى من استعماله على الوجهين فمبنى على الخروج عن الظاهر من التزام التجوّز أو التأكيد.

وأما على الثانى : فبأن يقال : إنّ التجوّز والتأكيد وإن كانا على خلاف الأصل إلّا أنّهما شائعان فى الاستعمالات ، فمجرد كونهما على خلاف الأصل لا يثبت

الوضع ، لأنه أمر توقيفِي لا بدّ في ثبوته من الرجوع إلى توقيف الواضع لا إلى مجرّد الاصول المذكوره.

غايه الأمر أن يرجع إليها في تعيين المراد ويقال : إنّ المقصود أنّهما وإن كانا على خلاف الأصل لكنّهما واقعا في الكلام فلا مانع من الالتزام به بعد قيام الدليل عليه ، لما مرّ من بيان ما يفيد دلالته على الدوام. هذا. وقد يذكر للقول المذكور حجج موهونه اخرى لا بأس بالإشارة إلى جملة منها :

منها : أنّه لو كان موضوعا للدوام لكان قولنا : «لا- تضرب زيدا غدا» غلطا ، والتالي واضح الفساد ، أمّا الملازمه فلانحصار استعمال الصحيح في الحقيقيه والمجاز ، والأوّل منفى قطعاً وكذا الثاني ، إذ لا علاقه بينه وبين الدوام ، ولذا لا يجوز أن يطلق لفظ الدوام ويراد به خصوص الغد - مثلا- ويوهنه أنّه لو تمّ ذلك فإنّما يتمّ لو كان الدوام تمام مفاد الصيغه ، وأمّا إذا كان بعض مفاده كما هو واضح فأقصى الأمر إسقاط قيد الدوام ، واستعماله في الباقي فيكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء ، ولا يتصوّر إذن مانع من صحّه الاستعمال.

ومنّها : أنّه لو كان للدوام لكان مفاد قوله : «لا تفعل» لا تفعل في شيء من الأوقات ، فإذا قلت : «لا تفعل غدا» صار من قبيل تخصيص العامّ بأكثر من النصف وهو غير جائز. وضعفه ظاهر ممّا عرفت ، إذ أقصى الأمر حينئذ إسقاط قيد الدوام فلا يكون من تخصيص العامّ في شيء.

ومنّها : أنّ «لا تفعل» مرّكب من حرف وفعل وشيء منهما لا يفيد العموم انفراداً قطعاً ، والأصل عدم دلالة الهيئه التركيبية زياده على ما هو من مقتضيات التركيب ولوازمه عقلاً ، ومن الظاهر أنّ الدوام ليس منها.

وفيه : بعد الغضّ عن عدم جريان الأصل في مداليل الألفاظ أنّ أقصى ما يفيد ذلك عدم وضع الهيئه لإفاده الدوام ، وأمّا عدم كون الدوام مدلولاً التزامياً له مع الإطلاق حسب ما بيّناه فلا ، ويجرى ذلك في دفع الوجهين الأوّلين أيضاً.

قوله : (لَمَّا أثبتنا كون النهى للدوام ... الخ) إذا قلنا بكون النهى موضوعاً

لطلب ترك الطبعه وقلنا بكون ذلك مستلزما للدوام لزمه الفور قطعا ، وهو ظاهر ، وأما إذا قلنا بدلاله صيغه النهى على جواز التراخي ووجوبه كما قد يقال بذهاب شاذ إليه في الأمر كما مرّ فلا منافاه بينه وبين القول بدلالاتها على الدوام ، فإنّها إنّما تفيد الدوام على حسب الطلب الحاصل في المقام ، فإذا كان الطلب على سبيل التراخي جوازا أو وجوبا كان الدوام الملحوظ فيه كذلك أيضا ، سيّما إذا قلنا بكون دلالتها على الدوام على سبيل الالتزام ، فإنّ دلالته على التراخي بحسب الوضع ، فيكون الدوام المعتر فيه تابعا للطلب الحاصل . فما ذكره من «أنّ القول بدلالاتها على الدوام يستلزم القول بالفور» غير ظاهر على إطلاقه .

قوله : (ومن نفى كونه للتكرار) لا- يخفى أنّه لا- ملازمه بين الأمرين المذكورين . فما ذكره من أنّ النافي للتكرار ناف للفور إن أراد به أنّه يلزمه ذلك - حسب ما ذكره في الصورة الاولى - فهو واضح الفساد ودعوى وضوح الوجه فيه أوضح فسادا . وإن أراد النافي للتكرار نافيا للفوريّ على سبيل الاتّفاق ، ففيه أيضا أنّه خلاف الواقع . إذ الشيخ رحمه الله من النافين لدلالاتها على التكرار ويقول بدلالاتها على الفور كما ذهب إليه في الأمر ، بل قال في غايه المأمول : إنّ من قال بأنّ النهى للمرّه قال بالفوريّ كما هو ظاهر من كلام بعضهم حيث صرّح بأنّ النهى لا يفيد إلّا الانتهاء في الوقت الذي يلي وقت النطق بالنهى . انتهى .

\*\*\*





متن معالم الدين

أصل

الحق امتناع توجه الأمر والنهي إلى شيء واحد. ولا- نعلم في ذلك مخالفا من أصحابنا. ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا. وأجازه قوم. وينبغي تحرير محل النزاع أولا فنقول :

الوحده تكون بالجنس وبالشخص. فالأول يجوز ذلك فيه ، بأن يؤمر بفرد وينهى عن فرد ، كالسجود لله تعالى ، وللشمس ، والقمر. وربما منعه مانع ، لكنه شديد الضعف ، شاذ. والثاني إما أن يتحد فيه الجبهه ، أو تعدد. فان اتحدت ، بأن يكون الشيء الواحد من الجبهه الواحده مأمورا به منهيا عنه ؛ فذلك مستحيل قطعا. وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال - قبحهم الله - ومنعه بعض المجيزين لذلك ؛ نظرا إلى أن هذا ليس تكليفا بالمحال ، بل هو محال في نفسه ؛ لأن معناه الحكم بأن الفعل يجوز تركه ، ولا- يجوز. وإن تعددت الجبهه ، بأن كان للفعل جهتان ، يتوجه إليه الأمر من إحديهما ، والنهي من الاخرى ، فهو محل البحث ؛ وذلك كالصلاه في الدار المغصوبه ، يؤمر بها من جهه كونها صلاه ، وينهى عنها من حيث كونها غصبا ؛ فمن أحال اجتماعهما أبطلها ، ومن أجازه صححها.

ص: ٤٣

لنا : أنّ الأمر طلب لايجاد الفعل ، والنهي طلب لعدمه ؛ فالجمع بينهما فى أمر واحد ممتنع. وتعدّد الجبهه غير مجد مع اتّحاد المتعلّق ؛ إذ الامتناع إنّما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين فى شىء واحد. وذلك لا يندفع إلّا بتعدّد المتعلّق ، بحيث يعدّ فى الواقع أمرين ، هذا مأمور به وذلك منهيّ عنه. ومن البين أنّ التعدّد بالجبهه لا يقتضى ذلك بل الوحده باقيه معه قطعاً ؛ فالصلاه فى الدار المغصوبه ، وإن تعدّدت فيها جهه الأمر والنهي ، لكن المتعلّق الذى هو الكون متّحد ؛ فلو صحّت ، لكان مأموراً به - من حيث أنّه أحد الأجزاء المأمور بها للصلاه وجزء الجزء جزء والأمر بالمركب أمر باجزائه - ومنهيّاً عنه ، باعتبار أنّه بعينه الكون فى الدار المغصوبه ، فيجتمع فيه الأمر والنهي وهو متّحد. وقد بيّنا امتناعه ؛ فتعيّن بطلانها.

احتجّ المخالف بوجهين ، الأوّل : أنّ السيّد إذا أمر عبده بخياطه ثوب ، ونهاه عن الكون فى مكان مخصوص ، ثمّ خاطه فى ذلك المكان ، فإنّنا نقطع بأنّه مطيع عاص لجهتى الأمر بالخياطه والنهي عن الكون.

الثانى : أنّه لو امتنع الجمع ، لكان باعتبار اتّحاد متعلّق الأمر والنهي ، إذ لا- مانع سواه اتّفاقاً. واللازم باطل ؛ إذ لا- اتّحاد فى المتعلّقين. فإنّ متعلّق الأمر الصلاه ، ومتعلّق النهي الغصب ، وكلّ منهما يتعلّق انفكاكه عن الآخر ، وقد اختار المكلف جمعهما ، مع إمكان عدمه. وذلك لا- يخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما متعلّقا الأمر والنهي ، حتّى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين ؛ فيتّحد المتعلّق.

والجواب عن الأوّل : أنّ الظاهر فى المثال المذكور إرادته تحصيل خياطه الثوب بأى وجه اتّفق. سلّمنا ، لكن المتعلّق فيه مختلف ، فإنّ الكون ليس جزء من مفهوم الخياطه ، بخلاف الصلاه. سلّمنا ، لكن نمنع

كونه مطيعا والحال هذه. ودعوى حصول القطع بذلك فى حيز المنع ، حيث لا يعلم إرادته الخياطه كيف ما اتفقت.

وعن الثانى : أنّ مفهوم الغضب ، وإن كان مغايرا لحقيقه الصلاه ، إلّا أنّ الكون الذى هو جزؤها بعض جزئياته ؛ إذ هو ممّا يتحقّق به. فاذا أوجد المكلف الغضب بهذا الكون ، صار متعلّقا للنهى ، ضروره أنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالكلّيات باعتبار وجودها [فى ضمن الأفراد] ، فالفرد الذى يتحقّق به الكلّى هو الذى يتعلّق به الحكم حقيقه. وهكذا يقال فى جهه الصلاه ، فإنّ الكون المأمور به فيها وإن كان كلّيا ، لكنه إنّما يراد باعتبار الوجود. فمتعلّق الأمر فى الحقيقه إنّما هو الفرد الذى يوجد منه ، ولو باعتبار الحصّه التى فى ضمنه من الحقيقه الكلّيه ، على أبعد الرأيين فى وجود الكلّى الطبيعى.

وكما أنّ الصلاه الكلّيه تتضمّن كونا كلّيا ، فكذلك الصلاه الجزئيه تتضمّن كونا جزئيا؛ فاذا اختار المكلف إيجاد كلّى الصلاه بالجزئى المعين منها ، فقد اختار إيجاد كلّى الكون بالجزئى المعين منه الحاصل فى ضمن الصلاه المعينه. وذلك يقتضى تعلّق الأمر به. فيجتمع فيه الأمر والنهى ، وهو شىء واحد قطعاً ؛

فقوله : «وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما ، الخ» ، إن أراد به خروجهما عن الوصف بالصلاه والغضب ، فمسلم ، ولا يجديه ؛ إذ لا- نزاع فى اجتماع الجهتين ، وتحقق الاعتبارين ؛ وإن أراد أنّهما باقيا على المغايره والتعدّد بحسب الواقع والحقيقه ، فهو غلط ظاهر ومكابره محضه ، لا يرتاب فيها ذو مسكه.

وبالجمله فالحكم هنا واضح ، لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ، ولم يطلق فى ميدان الجدل والعصبيه عنانه.

## بيان محل النزاع

**قوله : (الحق امتناع توجه الأمر والنهي ... الخ.)**

هذه المسألة أيضا من المسائل المتعلقة بالأحكام ، ولذا ذكرها هناك جماعه من الأعلام فلا ربط لخصوصية الأمر والنهي بمحل الكلام ، وإنما يناط البحث في المقام باجتماع الوجوب والتحریم في شيء واحد ، فترتبط المسألة بمباحث الأوامر والنواهي من جهة كون الوجوب والتحریم مدلولاً للأمر والنهي على نحو غيرها من المقامين المتقدمه ، فالكلام في جواز اجتماع الوجوب والتحریم بأي لفظ وردا ، هذا بالنظر إلى الكلام في الجواز العقلي . وأما بالنسبة إلى الفهم العرفي الذي هو أحد المقامين اللذين وقع البحث فيهما فإنما تقدم البحث في الظواهر والإطلاقات دون النصوص والتصريحات ، وسيجيء الكلام أيضا في اجتماع سائر الأحكام بعضها مع بعض واجتماع كل منها مع كل من الوجوب والتحریم ونحن نفضل القول في جميع ذلك في آخر المسألة إن شاء الله تعالى .

ثم نقول : إن الأمر والنهي إما أن يتعلقا بشيئين أو بشيء واحد ، وعلى الأول فإما أن يكونا متباينين أو متساويين أو يكون بينهما عموم وخصوص مطلق مع تعلق النهي بالأخص أو الأعم أو عموم من وجه ، وعلى الأول فإما أن يكونا متلازمين بحسب الوجود أو متفارقين ، أو يكون الأمر به ملازما للمنهى عنه أو بالعكس ، وعلى الثاني فإما أن يكون تعلق الأمر والنهي من جهة واحدة أو من جهتين ، والجهتان إما أن تكونا تعليليتين أو تقييديتين ، أو يكون الوجه المأخوذه في الأمر به تقييدية والآخرى تعليلية أو بالعكس ، ثم إن الجهتين إما أن تكونا متباينتين أو متساويتين أو يكون بينهما عموم مطلق أو من وجه ، وعلى فرض التباين يجرى فيهما . والتلازم من الجانبين أو من جانب واحد . والتفارق حسب ما مر . ثم إن الوحدة الملحوظة في متعلق الأمر والنهي إما أن تكون شخصية أو نوعية أو جنسية . والوجوب والتحریم المتعلقتين بالشيء الواحد أو الشيئين إما أن يكونا نفسيين أو غيريين أو الوجوب نفسيا والحرمة غيريا أو بالعكس ، وإما أن يكونا أصليين أو تبعيين أو الوجوب أصليا والحرمة تبعيا أو بالعكس ، وإما أن

يكونا تعييتيين أو تخييريين أو الوجوب عيتيا والحرمة تخييريا أو بالعكس ، وكذا يجرى الكلام بالنسبة إلى العيني والكفائي.

فهاهنا مسائل :

منها : ما لا إشكال فيه أصلا.

ومنها : ما يقع فيه الإشكال وإن كان خارجا عن محلّ البحث في المقام ونحن نشير إلى الحال في جميع ذلك. فمن الصورة الأولى تعلق الأمر والنهي بشيئين متباينين متفارقين في الوجود فإنه لا إشكال في جوازه سواء كانا متعاندين كالصلاة والزنا أو غير متعاندين كالصلاة والنظر إلى الأجنبيّه.

ومنها : أن يتعلّق بأمر واحد جنسيّ بالنظر إلى قيدين منوعين له كعباده الله تعالى وعباده الصنم وهذا ممّا لا خلاف في جوازه ومرجهه إلى الصورة الأولى.

ومنها : أن يتعلّق بأمر واحد نوعيّ باعتبار قيدين مصنّفين له أو مشخّصين ولا تأمّل عندنا في جوازه ومرجهه أيضا إلى القسم الأوّل ، إلّا أنّه قد يجيء على قول من يجعل الحسن والقبح ذاتيين للأفعال غير مختلفين بحسب الاعتبارات المنع من ذلك ، كما سيّجىء الإشارة إليه في كلام المصنّف ، وهو قول ضعيف كما فصلّ الكلام فيه في محلّه ، وتفرّيع ذلك عليه غير متّجه أيضا ، كما سنشير إليه إن شاء الله.

ومنها : توجيه الأمرين إلى شيء واحد شخصيّ من جهه واحده ، ولا إشكال في المنع منه ، كما سيشير إليه المصنّف رحمه الله ، وكذا الحال إلى واحد نوعي أو جنسي من جهه واحده فإنّ مآله إلى التوجيه إلى الواحد الشخصى.

ومنها : تعلقهما بشيئين متساويين ولا تأمّل أيضا في المنع منه ، فإنّ ما يجب على المكلف بحسب الخارج المتعلّق هو إيجاد المأمور به وترك المنهى عنه ، والمفروض اتّحادهما بحسب الوجود فيتحد متعلّق الطلبين مضافا إلى عدم إمكان الخروج عن عهده التكليفين.

ومنها : أن يكون بين متعلّقهما عموم مطلق مع تعلق الأمر والنهى بشيء واحد من جهتين متلازمتين.

ص: ٤٧

ومنها: تعلقهما بشيء واحد شخصي أو نوعي أو جنسي من جهتين متلازميتين وإن كانت الجهتان مميزتين لمتعلق الأمر والنهي، إذ عدم الانفكاك بينهما في الوجود يقضى بامتناع الخروج عن عهده التكليفين، فيكون توجيه الخطابين إلى المكلف من قبيل التكليف بالمحال، إذ لا فرق في استحاله التكليف بالمحال بين التكليف الواحد والتكليف العديده. ومنه يظهر الحال في امتناع تعلقهما بشيء واحد من جهتين مع ملازمه جهه الأمر لجهه النهي لا لاستحاله الخروج عن عهده التكليفين - كما أشرنا إليه - وكذا الحال في تعلقهما بشيئين متلازمين أو ما يلازم المأمور به منهما للمنهي عنه.

ومنها: تعلقهما بشيء واحد من جهتين تعليليتين وإن أمكن تفارق الجهتين، فإن تعدد العله لا يقضى باختلاف المتعلق، فلا فرق إذن بين الواحد الشخصي وغيره.

ثم إن ما ذكرناه من المنع ظاهر بالنسبه إلى الوجوب العيني التعيني سواء كان نفسيًا أو غيريًا أصليًا أو تبعيًا، نعم لو كان وجوبه مشروطًا بحصول الحرام المفروض فيما إذا تعدد المتعلق فلا مانع - حسب ما مرّت الإشارة إليه -.

وأما بالنسبه إلى الوجوب التخيري أو الكفائي فقد يقع فيه الإشكال، سيما فيما إذا كان الوجوب تبعيًا أو غيريًا أو هما معا خصوصا إذا كان التحريم كذلك أيضا، والحقّ فيه أيضا المنع، كما سنفضّل القول فيه إن شاء الله تعالى. وبعض الصور المذكوره هو موضوع البحث في المقام - على ما ذكره جماعه من الأعلام - وستعرف حقيقه الحال فيه. هذا وبقية الوجوه المذكوره ممّا يقع الكلام في جوازها ومنعها. ونحن بعد ما نفضّل القول في المسأله نبيّن الحال في كلّ من الوجوه المذكوره إن شاء الله تعالى.

### **قوله: (الوحده قد يكون بالجنس ... الخ.)**

المراد بالجنس هنا يعمّ النوع كما هو المتداول بين علماء المنقول ويشير إليه مقابلته بالوحده الشخصيه.

## قوله : (وربما منعه مانع لكنّه شديد الضعف ... الخ.)

الظاهر أنّه مبنيّ على القول بكون حسن الأفعال وقبحها ذاتيا لها غير منفكّ عنها - حسب ما عزی إلى قدماء المعتزله - لا بحسب الوجوه والاعتبارات ، فاذا ثبت الحسن أو القبح لطبيعته في ضمن بعض الأفراد كان منوطا بنفس الذات - أعني طبيعته النوعية - فلا يمكن انفكاكه عنها بالعوارض المصنّفه أو المشخّصه ، لأنّ ما بالذات لا يزول بالغير ، ومنه يعرف اختصاص المنع بالوحده النوعية ولا- يجرى في غيرها ، لكن المبني المذكور ضعيف جدّ ، فإنّ التحسين والتقييح العقليين يدور غالبا مدار الوجوه والاعتبارات ، كما سيجيء الكلام فيه مفصّلا إن شاء الله تعالى ، ومع الغضّ عن ذلك وتسليم كونهما ذاتيين للأفعال فليس الأمر والنهي دائرا مدار ذلك قطعا ، لوجوب الأمر بأقلّ القبيحين حينئذ عند دوران الأمر بينهما ، فأى مانع إذا من أن يكون بعض أصناف الطبيعه المنهية عنها مأمورا به؟ فيرتفع النهي بالنسبه إليه لدوران الأمر بين ارتكاب القبح الحاصل فيه وما هو أقبح منه وإن لم نقل حينئذ بانقلاب القبيح حسنا فتأمل.

قوله : (ومنه بعض المجيزين لذلك نظرا إلى أنّه ... الخ) يمكن أن يقرّر كونه تكليفا محالا لا تكليفا بالمحال من وجوه :

أحدها : أنّ الوجوب مشتمل على جواز الفعل وعدم جواز الترك والحرمه مشتمله على جواز الترك وعدم جواز الفعل ، وجواز الفعل يناقض عدم جوازه كما أنّ جواز الترك يناقض عدم جوازه ، فجنس الوجوب يناقض فصل الحرمه كما أنّ جنس الحرمه يناقض فصل الوجوب ، فيكونان في اجتماع الحكمين في محلّ واحد من جهه واحده اجتماع النقيضين من وجهين. ولو لوحظ اجتماع المجموع مع المجموع أعني نفس الحكمين كان من اجتماع الضدّين.

ويدفعه : أنّ مفاد الوجوب ليس إلّا مطلوبية الفعل على سبيل الحتم كما أنّ مفاد الحرمه هو مطلوبية الترك على الوجه المذكور ، ومن البين أنّه لا منافاه بين الطلبين من حيث أنفسهما ، واستنزام مطلوبية الفعل لجوازه بحسب الواقع



ومطلوبيه الترك كذلك أول المسأله ، والقائل بجواز التكليف بالمحال لا يقول به.

ثانيها : أنّ إيجاب الشارع للفعل يفيد حسنه ونهيه عنه يفيد قبحه ، فيلزم من اجتماع الأمر والنهي كذلك اجتماع الحسن والقبح فى شىء واحد من جهه واحده وهو جمع بين الضدّين .

ويضعفه : أنّه إنّما يتمّ عند العدليه القائلين بالتحسين والتقيح العقلّيين .

وأما الأشاعره المجرّون للتكليف بالمحال فلا يقولون به ، وليس مفاد الحسن عندهم إلّا ما تعلّق به أمر الشارع والتقيح إلّا ما تعلّق به نهيه ، ولا يتفرّع على أمره ونهيه تعالى حسن عقلى للفعل ولا قبح كذلك ، فإنّه كما ينكر الحسن والقبح العقلّيين مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه كذا ينكرهما بعد تعلّق الأمر والنهي أيضا ، بل ينكر ذلك ولو على فرض تسليمه للأوّل ، حيث إنّه يمنع وجوب شكر المنعم الحقيقى على فرض تسليم الحسن والقبح العقلّيين ، فلا يحصل للفعل من تعلّق أمر الشارع به إلّا كونه مأمورا به ولا- من تعلّق النهى به سوى كونه منهيّا عنه ، وهو مفاد الحسن والقبح الشرعيّين عنده . ومن البيّن أنّه لا- تضادّ بين الأمرين المذكورين بحسب أنفسهما ليلتزم القائل بجواز التكليف بالمحال بالمنع منه .

نعم لا يمكن ذلك عند العدليه القائلين بالتحسين والتقيح العقلّيين .

ثالثها : أنّ اجتماع الأمر والنهى يقتضى اجتماع الضدين بالنظر إلى الأمر فإنّ الأمر مريد للفعل كما أنّ النهى مريد للترك ، واجتماع الإرادتين بالنسبه إلى شىء واحد فى زمان واحد اجتماع للضدّين .

ويدفعه : أنّه إنّما يتمّ إذا قلنا باشتمال الأمر والنهى على إرادته الفعل والترك وليس الحال كذلك عند القائل المذكور ، إذ ليس الأمر والنهى عندهم إلّا نوعين من الطلب ، والطلب عندهم يغيّر الإراده النفسيه ، إذ ليس الطلب عندهم إلّا نفس الاقتضاء الإنشائى الحاصل بالأمر والنهى دون الإراده النفسيه الحاصله مع قطع النظر عن الأمر والنهى ، وقد مرّ بيان ذلك فى مقامات عديده . هذا على مذهب هؤلاء الجماعه . وقد عرفت أنّ التحقيق عندنا اتّحاد الطلب والإرادته الفعلية

التشريعيه الحاصله بإنشاء الصيغه وإثبات التضاد بين هاتين الإرادتين محلّ نظر ، إلّا على قواعد العدليّه من ثبوت التحسين والتقييح العقلّيين. فظهر ممّا قرّنا أنّه لا- مانع من اجتماع الحكّمين المذكورين فى شىء واحد من جهه واحده على قواعد الأشاعره. فالمدى ينبغى أن يقال به على اصولهم هو الجواز ، فما عزي إلى جماعه منهم من القول بالمنع غير متّجه على اصولهم. وأمّا على اصول العدليّه فلا يجوز ذلك مع قطع النظر عن امتناع التكليف بالمحال عندهم ، لكونه حينئذ تكليفا محالا حسب ما قرّر من الوجهين الأوّلين ، إذ لا- مجال للمناقشه فيهما على اصول الجماعه ، نعم لا- يتمّ الوجه الآخر على اصولهم أيضا إلّا مع القول باتّحاد الطلب والإراداه النفسيه ، كما هو ظاهر من كلامهم كما مرّ ، إلّا أنّه موهون بما فضّلنا القول فيه فى محلّه.

### قوله : (لأنّ معناه الحكم بأنّ الفعل يجوز ... الخ.)

كأنّه إشاره إلى الوجه الأوّل وهو اجتماع الجواز وعدمه فى شىء واحد فإنّ حكم الشارع بالجواز وعدمه فى شىء واحد يقتضى ثبوتهما بحسب الواقع لعدم جواز الكذب عليه تعالى فيلزم الجمع بين الضدّين.

وأنت خير : بأنّه بعد تسليم إرجاع الأمر والنهى إلى الحكّمين الخبريّين أنّهم لا يثبتون الكذب عليه تعالى بناء على اصولهم ، فلا يقتضى حكمه بثبوت الضدّين وجودهما بحسب الواقع ليلزم المحال. وقد يقال : إنّ المراد لزوم حكمتنا بثبوت الجواز وعدمه يعنى أنّ اللازم من اجتماع الأمر والنهى ثبوت المتنافيين - حسب ما أشرنا إليه - فينطبق على الوجه الأوّل وقد عرفت ما فيه.

### قوله : (فهو محلّ البحث فى المقام.)

لا- يخفى أنّه لا- فرق فى ذلك بين تعلّقهما بواحد شخصى أو كلّى إذا لم يكن هناك ما يميّز مورد الأمر عن مورد النهى بأن يجعلهما شيئين ، ومرجع ذلك إلى الواحد بالشخص كما مرّت الإشاره إلى نظيره.

ثمّ إنّ المختار عند جماعه من المتأخّرين فى تحرير مورد النزاع - حسب

ما يستفاد من الدليل الآتي - أنّ البحث في تعلق الأمر والنهي بكليين يكون النسبه بينهما عموما من وجه وأنّ ذلك هل يقتضى تقييد أحدهما بالآخر؟ فيكون المأمور به والمنهَى عنه غير مورد الاجتماع ، أو أنّه لا-حاجه إلى الالتزام بالتقييد؟ بل يؤخذ بمقتضى الإطلاقين غايه الأمر اجتماع المأمور به والمنهَى عنه في مورد اجتماع الطبيعتين.

وأما توارد الأمر والنهي على خصوص الفرد فلا يصحّ ولو تعددت جهتا الأمر والنهي، إذ بعد فرض تعلقهما بخصوص الشخص لا يجدى تعدد الجبهه ، ولذا نصّ بعضهم بابتناء النزاع فى المقام على تعلق الأمر والنهي بالطبائع أو الأفراد فيقال بالجواز على الأوّل ويتعين المنع على الثانى.

فعلى هذا يشكل الحال فيما قرره المصنّف فى بيان محلّ النزاع ، إلّا أنّ ما ذكره موجود فى كلام جماعه من الاصوليين منهم العلّامة فى النهايه والقاضى عبد الوهّاب فى جمع الجوامع والزر كشى فى شرحه والآمدى والحاجبى والعضدى حيث حرّروا محلّ النزاع على الوجه المذكور ، ويمكن الجمع بين الوجهين وإرجاع أحدهما الى الآخر ، بأن يقال : إنّ المقصود من تعلق الأمر والنهي بالواحد الشخصى من جهتين هو تعلق التكليفين المفروضين بالفرد بملاحظه الجهتين الحاصلتين فيه ، فيكون المطلوب بالذات فعلا- أو تركا هو نفس الجهتين ، ويكون الفرد مطلوبا كذلك تبعا بملاحظه حصول الجبهه المفروضه فيه وانطباقها عليه سرايه من الجبهه المفروضه إلى الفرد. وهذا بعينه مقصود الجماعه من المتأخّرين من تقرير النزاع فى بقاء إطلاق التكليفين عند تعلقهما بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه ، لاجتماع الأمر والنهي حينئذ فى الفرد الذى يكون مصداقا للطبيعتين من الجهتين المفروضتين. فإن شئت قلت : إنّ هل يجوز تعلق الأمر والنهي بالفرد الواحد من جهه تعلقه بالجهتين الحاصلتين فيهما - أعنى الطبيعتين المفروضتين - أولا؟ وإن شئت قلت : إنّ لو تعلق الأمر بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه فهل يبقيان على إطلاقهما ليكون المكلف آتيا بالمأمور به والمنهَى

عنه معا فى مورد الاجتماع أولا؟ ويبقى الفرق بين ظاهر التعبيرين المذكورين فى امور :

أحدها : أنّ تعبير المصنّف يعمّ ما إذا كان الأمر والنهى متعلّقين بالفرد صريحا أو من جهة تعلّقهما بالطبيعتين بخلاف التعبير الآخر لاختصاصه بالأخير.

ثانيها : أنّ التعبير المذكور يعمّ ما إذا تعلّق الأمر والنهى المعيّنين بالفرد من جهتين حاصلتين فيه ، والظاهر أنّه لا كلام فى المنع منه بناء على امتناع التكليف بالمحال ، ولا بدّ من حمل كلامهم على غير هذه الصورة ، كما هو صريح ما ذكره من أنّ الاجتماع من سوء اختيار المكلف ، بل الظاهر أنّ مرادهم من تعلّق الأمر والنهى بالفرد تعلّقهما به من جهة طبيعته سواء قلنا بتعلّق الأوامر حقيقه بالطبائع أو الأفراد ، لا ما إذا فرض تعلّقهما صريحا بخصوص الفرد فلا فرق بين التعبيرين المذكورين فى ذلك.

ثالثها : أنّ التعبير المذكور يعمّ ما لو كانت النسبة بين الجهتين العموم المطلق أو من جهة بل التساوى أيضا وما إذا كانت الجهتان متلازمتين أو كانت جهة الأمر ملازمه لجهة النهى أو بالعكس ، ولا ريب فى خروج صورته التساوى والتلازم وملازمه جهة الأمر لجهة النهى عن محلّ الكلام ، لوضوح امتناعه بناء على استحالة التكليف بالمحال - كما مرّت الإشارة إليه - وأما العموم المطلق فالذى يقتضيه كلام الحاجبى ظاهرا والعضدى والأبهري والزر كشى والاصفهانى على ما نقل الكرماني من كلامه فى جواب القاضى هو خروجه عن محلّ البحث. والظاهر ممّا نقل عن القطب نسبته إلى الجمهور. وصرّح الفاضل الشيرازى بدخوله فى محلّ البحث واعتراض على العضدى فى قوله بتخصيص الدعوى وهو الظاهر من جمال المحقّقين وغيره. والأظهر خروجه عن محلّ البحث حسب ما ذكره الجماعه المذكوره - ويستفاد من فحوى كلماتهم عند تحرير الأدلّه مضافا إلى أنّ العرف أقوى شاهد هناك على التقييد ، إذ حمل المطلق على المقيّد حينئذ ممّا لا مجال للريب فيه فلا فائده فى البحث عنه فى المقام وإن كان ما ذكره من الوجه

العقلى جاريا فى العموم المطلق أيضا على بعض الوجوه كما سيجىء الإشاره إليه إن شاء الله تعالى. فالظاهر تنزيل إطلاق المصنّف وغيره على ذلك. ثم إن ما ذكرناه من جريان الكلام المذكور فى العموم المطلق إنما هو فيما إذا تعلّق الأمر بالأعم والنهى بالأخصّ ، وأمّا صورته العكس فلا مجال للكلام فيه حسب ما مرّ.

نعم لو كان الأمر أو النهى حينئذ تخيريًا فرمّا يقع الكلام فيه وسيجىء الإشاره إليه إن شاء الله تعالى.

فإن قلت : إذا انحصر الفرد فى المحرّم يجىء على ظاهر التعبيرين المذكورين إدراجه فى محلّ البحث ، لتعلّق الأمر والنهى بطبيعتين يكون النسبه بينهما هو العموم من وجه ، ومن الظاهر أنّ بقاء التكلّيفين حينئذ ليس إلّا تكليفًا بالمحال.

قلت : قد عرفت خروج الجهتين المتلازميتين عن محلّ النزاع وقد نصّ عليه بعضهم أيضًا ، والجهتان المفروضتان وإن أمكن انفكاك إحدهما عن الاخرى فى نفسها إلّا أنّه لا يمكن الانفكاك بينهما بالعارض. ومن البين أنّ المخرج عن محلّ البحث هو الأعمّ من الوجهين لاتّحاد العله الباعثه عليه.

### قوله : (فمن أحال اجتماعهما أبطلها.)

قد يحتمل عدم بطلانها مع استحاله الاجتماع بناء على كون الغصب أمرًا خارجًا عن الصلاه غير متّحد معها ، وإنّما هو متّحد مع الكون الّذى هو من مقدّماتها - كما قد يستفاد من كلام بعضهم - وهو ضعيف جدًا. وقد يحتمل البناء على الصّحّه من جهه تغليب جانب الأمر كما حكى القول به عن بعض المحقّقين ، وأيّد ذلك بما ورد من أنّ للناس من الأرض حقًا لأجل الصلاه. وفيه أيضا ضعف كما سيجىء إن شاء الله تعالى.

قوله : (ومن أجازها صحّحها) لا ملازمه بين الأمرين ، بل القول بالفصل بينهما مختار غير واحد من أفاضل المتأخّرين ، نظرا إلى الإجماعات المحكيه على بطلان الصلاه فى الدار المغصوبه مطلقا ، المعترضه بظاهر بعض الروايات المأثوره ، وكان بناء الحكم فيها على هذه المسأله حسب ما ذكره كان معروفًا

منهم ، حيث إنّ الأصحاب حكموا بالبطلان من الجبهه المذكوره كما يقتضيه تعليلاتهم حسب ما أشرنا إليه وأكثر العامه حكموا بالصحة نظرا إلى بنائهم على الجواز.

## حجّه المانعين

### قوله : (لنا أنّ الأمر ... الخ.)

أقول يمكن الاحتجاج لما صرنا إليه من المنع بوجوه :

أحدها : أنّ متعلّق الوجوب والتحريم هو إيجاد الفعل وترك إيجاده لا- نفس الطبيعه من حيث هي ، والطبيعتان المفروضتان متحدتان بحسب الوجود فى المقام ، فيتّحد متعلّق الوجوب والتحريم ، وحيث إنّ الحكمين المذكورين متضادّان يستحيل اجتماعهما فى شىء واحد ويستحيل من الحكيم إنشاء لهما. والمقدّمه الأخيره ظاهره على اصولنا ، غتّيه عن البيان. وإنّما الكلام فى المقدّمين الاوليين أمّا المقدّمه الاولى فيدلّ عليها امور :

منها : أنّ متعلّق الطلب فى الأمر هو إيجاد الفعل ومتعلّقه فى النهى عدم إيجاده كما عرفت من كون المطلوب بالنهى هو العدم والمضاف إليه للعدم هو الوجود فى الحقيقه وإن اضيف إلى نفس الماهيه فى الظاهر.

فإن قلت : إنّ متعلّق الأوامر والنواهي إنّما هو الطبائع المطلقه المأخوذه لا- بشرط شىء - كما مرّ مرارا - حسب ما يظهر من الرجوع إلى التبادر ، ويومئ إليه كون الأفعال مشتقّه من المصادر الخاليه عن اللام والتنوين الموضوعه بإزاء الطبيعه المطلقه - كما نصّوا عليه - والطبيعتان المفروضتان شيئان متغايران.

غايه الأمر إيجاد المكلف أيّاهما فى مصداق واحد وليس خصوص المصداق متعلّقا للتكليف ليلزم اجتماع المتنافيين ، بل محلّ الحكمين نفس الطبيعتين وقد اختار المكلف بسوء اختياره إيجادهما بوجوه واحد وفى ضمن مصداق واحد.

قلت : إنّ متعلّق الأمر والنهى وإن كان نفس الطبيعه المطلقه - حسب ما ذكر - إلّا أنّ متعلّق الطلب فى الأمر هو إيجاد تلك الطبيعه ، كما أنّ متعلّقه فى النهى عدم إيجاده ، فمفاد هيئه الأمر هو طلب الإيجاد ، كما أنّ مفاد هيئه النهى بضميمه حرف

النهى هو طلب عدم الإيجاد ، ومفاد المادّة المعروضه لهما هو نفس الطبيعه وملاحظه التبادر أقوى شاهد على ذلك. وقد يقال : إن معنى الوجود والإيجاد مأخوذ فى المصادر ، ألا ترى أنّ ضرب ويضرب يفيد الحكم بإيجاد الضرب فى الماضى أو المستقبل. وفيه : أنّ دلالة الجمل على الوجود إنّما هى من جهه اشتمالها على النسبه ، فإنّ مناط النسبه الإيجابيه هو الوجود ، كما أنّ مناط النسبه السلبيه هو سلب الوجود ، وتلك النسبه فى الإخبارات خبريه وفى الإنشاءات إنشائيه حاصله باستعمال الصيغه فى معناها ، ومفاد ذلك فى المقام إيجاد الطلب لا إيجاد المطلوب ، فلا دلالة فى نفس المبدأ على الوجود ، وإنّما يستفاد كون الطلب متعلّقا بالوجود من جهه الوضع الهيئى - حسب ما ذكرنا - فكون متعلّق الأمر والنهى نفس الطبيعه المطلقه لا ينافى كون متعلّق الطلب هو الإيجاد وعدم الإيجاد كما هو المدعى.

ومنها : أنّ الأحكام الشرعيّه من الوجوب والندب والحرمة وغيرها إنّما يتعلّق بالماهيات مقيسا إلى الوجود الخارجى ، فإنّ الوجوب رجحان إيجاب الماهيه على عدمه رجحانا مانعا من النقيض ، والحرمة بالعكس وهكذا ، إذ لا يعقل اتّصاف الماهيه مع قطع النظر عن الوجود بشيء من الأحكام الشرعيّه. فظهر بذلك أنّ متعلّق الرجحان والمرجوحه هو الوجود دون نفس الماهيه.

ومنها : أنّ الوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام الشرعيّه من عوارض الوجود الخارجى لأفعال المكلفين دون الوجود الذهنى ولا نفس الماهيه ، ضروره أنّه لا يتّصف بالوجوب وأخواته إلّا فعل المكلف بحسب الخارج فعلا أو تقديرا ، إذ من الواضح أنّ تصوّر فعله لا يتّصف بالوجوب حتّى يكون من عوارض الماهيه أو من عوارض الوجود الذهنى ، وإذا كانت الأحكام المذكوره من عوارض الوجود الخارجى كان المتّصف بها إمّا نفس الوجود الخارجى أو الماهيه الموجوده بذلك الوجود ، وعلى التقديرين يتم المقصود.

وأما المقدّمه الثانيه : فلأنّ المفروض اتّحاد الطبيعتين المفروضتين فى

المصداق وهو لا- يكون إلّا مع اتّحادهما في الوجود ، إذ مع تعدّدهما وتميّزهما بحسب الخارج كلّيا لا تكون النسبه بينهما إلّا تباينا كلّيا لا عموما من وجه. كما هو المفروض في محلّ البحث.

فإن قلت : كيف يصحّ القول باتّحادهما بحسب الوجود مع أنّ المفروض كون النسبه بين الكلّيين عموما من وجه وقد تقرّر في محلّه استحاله اتّحاد الكلّيين المفروضين بحسب الوجود ليؤول الأمر في تركيبهما إلى الوحده الحقيقيّه ، بل لا- يمكن اتّحاد الكلّيين بحسب الوجود إلّا إذا كان بينهما عموم مطلق ليكون أحدهما جنسا والآخر فصلا ، وأمّا غيرهما فهما متغايران بحسب الوجود عند التحقيق قطعا وإن اتّحدا اتّحادا عرضيّا ويعدّان بحسب العرف واحد ، كما هو المفروض في محلّ البحث ، فإنّ هذا الوجه من الاتّحاد غير مانع من تعدّدها بحسب الواقع ، وهو كاف في تغاير الموضوعين.

قلت : فيه أولا : أنّ ما ذكر إنّما يتمّ بالنسبه إلى الماهيات المتأصّله في الخارج بحيث يكون ما يحاذيها موجودا في الخارج ، وأمّا الامور الاعتباريّه المنتزعه من الوجود الخارجى ممّا لا- يكون الموجود المتأصّل في الخارج إلّا ما ينتزع منها ويكون وجودها الخارجى بوجود ما ينتزع منها فلا نسلم ذلك ، إذ يمكن اتّحادهما في الوجود الخارجى أيضا من جهه اتّحاد وجود ما ينتزع منها ، وحينئذ فيكون ذلك الوجود الواحد واجبا محرّما من الجهتين المفروضتين فيهما.

وثانيا : بعد تسليم تعدّد الأمرين المذكورين خارجا بحسب الواقع وتغايرهما في الوجود فلا شكّ في اتّحادهما أيضا بحسب الواقع من وجه ، ولذا يصحّ حمل أحدهما على الآخر ويكون النسبه بينهما عموما من وجه من تلك الجهه ، فهناك جهه اتّحاد بين الأمرين المذكورين وجهه مغايره بينهما ، والنسبه بين الكلّيين المفروضين بالملاحظه الاولى عموم من وجه ، لتصادقهما على مصداق واحد ، وباعتبار الثانى مباينه كليّه فإن كان تعلق الحكمين المذكورين بهما بالملاحظه الثانيه فلا مانع منه ، وهو حينئذ خارج عن محلّ النزاع ، إذ ليس حينئذ بين مورد



الحكمين عموم من وجه ، بل هي مبينه كلياً ، وإن كان تعلقهما بالملاحظة الاولى كما هو المفروض في موضع النزاع لم يجر ذلك ، لاتحادهما إذا في مورد الاجتماع نظراً إلى الوجه المذكور ، ويكون الأمر والنهي متعلقين بهما من حيث كونهما متحدين في الوجود - حسب ما قررنا - وسيجيء لهذا مزيد توضيح إن شاء الله تعالى.

ثانيها : أنّ الأحكام الشرعيّة إنّما يتعلّق بالماهيات من حيث حصولها في ضمن أفرادها فالحكم على الماهية حينئذ إنّما يرجع إلى الحكم على أفرادها ، كما نصّوا عليه في تقرير دليل الحكمه لإرجاع المفرد المحلّي باللام إلى العموم ، فصرّحوا بأنّ الطبيعه من حيث هي لا- يصحّ أن يراد من المفرد المعرّف إذا تعلّق به أحد الأحكام الشرعيّة ، كيف! ومن المقرّر أنّ القضيّه الطبيعيه غير معتبره في شيء من العلوم ، إذا المقصود منها معرفه حال ما وجد أو يوجد في الخارج ، ولا يستفاد من القضيّه الطبيعيه حال الطبيعه في الخارج أصلاً ولو على سبيل الجزئيه ، ولذا لم يتوهم أحد إرجاع القضيّه الطبيعيه إلى الجزئيه كما أرجعوا المهمله إليها ، وليس المقصود بذلك تعلّق الأحكام بخصوص الأفراد ابتداءً ، بل المدعى تعلّق الحكم بنفس الطبيعه من حيث حصولها في ضمن أفرادها ، وهناك فرق بين لحاظ الأفراد ابتداءً وإناطه الحكم بها - كما يقول القائل بتعلّق الأوامر بالأفراد - وبين إناطه الحكم بالطبيعه من حيث حصولها في ضمن الأفراد ، كما في تعريف الجنس في نحو قولك : البيع حلال ، فإنّ المراد به تعريف الطبيعه على ما هو ظاهر اللفظ. لكن لا من حيث هي بل من حيث حصولها في ضمن الأفراد واتّحادها بها ، وأنّما يتعلّق الحكم المذكور بها من تلك الجبهه فهو في الحقيقه قضيّه مهمله إلّا أنّه يرجع إلى العموم بملاحظه الحكمه ، وليس المراد بتعريف الجنس في الغالب إلّا ذلك دون ما يكون المراد به تعريف نفس الطبيعه من حيث هي ، كما في القضيّه الطبيعيه في نحو «الرجل خير من المرأه» فإنّ ذلك لا يفيد إلّا حكم تلك الجبهه من غير أن يفيد حكم الأفراد ، إلّا أنّ ذلك غير متداول في المخاطبات العرفيه أيضاً ، بل الملحوظ

عندهم فى الغالب بيان حكم الأفراد. وسيجىء تفصيل القول فى ذلك فى محلّه إن شاء الله تعالى.

إذا تمهّد ذلك ، فنقول : إنّ كلّاً من الماهيتين المفروضتين إن تعلّق به الأمر والنهى من حيث حصوله فى ضمن جميع الأفراد كما هو ظاهر الإطلاق ، وإن كان تعلّق الأمر به فى ضمن أى فرد منه على سبيل العموم البدلى والتخيرى بين الأفراد وتعلّق النهى به من حيث حصوله فى ضمن كلّ منها على سبيل التعيين والعموم الاستغراقى ، أمكن القول بما ذكر من حصول الامتثال من جهه والعصيان من اخرى لو أتى بمورد الاجتماع. إلما أنه لا- مجال للقول به ، لالتحاد الكلّيين حينئذ فى المصداق ، فيلزم أن يكون ذلك الفرد الواحد مطلوباً فعلاً وتركه معاً وهو جمع بين المتنافيين ، فلا بدّ إذا من التزام عدم شمول الأمر أو النهى للفرد المفروض وهو المدعى. نعم ، لو صحّ القول بثبوت الأحكام لنفس الطبائع من حيث هى حتّى يكون القضايا المستفاده من الشريعة قضايا طبيعياً لم يكن هناك مانع من اجتماع الطبيعه المطلوبه مع المبعوضه ولم يقض ذلك بارتكاب التقييد فى شىء من الجانبين ، ولا يلزم منه اجتماع المتنافيين فى الفرد ، لما تقرّر من عدم استفاده حكم الأفراد من القضايا الطبيعياً أصلاً ، فقد يكون حكم الفرد المفروض حكماً ثالثاً غير كلّ من الحكمين المفروضين ، وقد يثبت له إذا أحد الحكمين دون الآخر - كما إذا رجّح الشارع حينئذ جانب التحريم فحكم بحرمه الفرد - فإنّه لا ينافى وجوب الطبيعه على الوجه المفروض أصلاً ، بل ولا حكمه بوجوب الفرد من حيث حصول الطبيعه المفروضه فى ضمنه ، فإنّ ثبوت شىء لشىء من جهه لا يستلزم ثبوته له فى الواقع حتّى ينافى ثبوت التحريم له ، ألا- ترى أنّ خيريه طبيعه الرجل من طبيعه المرأة لا- ينافى خيريه كلّ من أفراد المرأة من كلّ من أفراد الرجل؟

غايه الأمر أن يكون كلّ من أفراد الرجل من حيث كونه رجلاً خيراً من كلّ من أفراد المرأة من حيث كونه مرأه ، وهو لا يستلزم خيريته منه بالنظر إلى الواقع ، فالقول باجتماع الأمر والنهى على الوجه المذكور ممّا لا مانع فيه أصلاً. إلّا أنّك قد

عرفت أنه لا- مجال لتوهم تعلق الأحكام الشرعيه بالطبائع على الوجه المذكور. وربما يستفاد من كلام جماعه من المجيزين للاجتماع توهم كون المسأله من قبيل المذكور ، وهو بمكان من الضعف. وسيجيء زياده بيان لذلك إن شاء الله تعالى.

ثالثها : أنّ الأمر إذا تعلق بطبيعته فإن كانت تلك الطبيعه على إطلاقها متعلقه للأمر من غير أن يكون تعلق الأمر بها مقيّدا بقيد قضى ذلك فى حكم العقل بوجوب كلّ واحد من أفرادها على سبيل التخيير ، ضروره انطباق الواجب عليه وأدائها به ، وإذا تعلق النهى بعباده على الوجه المذكور قضى بالمنع من كلّ واحد من أفرادها على سبيل الاستغراق أو العموم - حسب ما عرفت - وحينئذ فنقول : إنّ الأمر والنهى المتعلقين بالطبيعتين المفروضتين إن قيد أحدهما بالآخر فهو المدعى ، إذ لا اجتماع حينئذ ، وإن بقيا على إطلاقهما كما هو مقصود الخصم لزم أن يكون الفرد الذى يجتمع فيه الطبيعتان واجبا محرّما معا.

غايه الأمر أن يكون وجوبه على سبيل التخيير وتحريمه على وجه التعيين وهما متنافيان.

فإن قلت : إنّ الأمر والنهى إنّما يتعلّقان بالطبيعه دون الأفراد فيكون خصوصيّة الأفراد مقدّمه لأداء الواجب - أعنى الطبيعه - فلا يشملها الأمر المتعلق بالفعل ، غايه الأمر أن تكون واجبه من باب المقدّمه إن قلنا بوجوبها ، وهو فى محلّ المنع ، فلا اجتماع هناك للوجوب والتحريم.

قلت : ولو سلّم ذلك فأقصى الأمر حينئذ اجتماع الوجوب والتحريم فى المقدّمه ، فلا مانع - كما مرّت الإشارة إليه فى كلام المصنّف - حيث قال : إنّ الوجوب فيها ليس على حدّ غيرها من الواجبات ... الخ ولو سلّم المنع منه فغايه الأمر أن تكون خصوصيّة الفرد محرّمه محضه لا واجبا ، وهو لا ينافى وجوب أصل الطبيعه كما هو المدعى ، إذ تحريم المقدّمه يجامع وجوب ذيها مع عدم انحصارها فى الحرام كما هو المفروض فى المقام ، فغايه الأمر أن تكون المقدّمه المحرّمه مسقطه للواجب كما هو الحال فى قطع المسافه إلى الحجّ على الوجه

المحرّم ، فإنّه يسقط الواجب بالإتيان به على الوجه المفروض ، ويصحّ الإتيان بالحجّ ، فكذا فى المقام فيكون الإتيان بالخصوصيّة المحرّمه مسقطا للتكليف بإحدى الخصوصيّات المحلّله ممّا يتوقف عليها أداء الطبعه ، ويكون الطبعه التى يتوصّل بها إليها واجبه حسنه على نحو الحجّ فى المثال المفروض .

قلت : أمّا ما ذكر من منع وجوب المقدّمه فقد عرفت وهنه فى محلّه ، مضافا إلى منع كون الخصوصيّة مقدّمه - كما سنشير إليه إن شاء الله - وأمّا ما ذكر : من اجتماع الواجب الغيرى مع الحرمة وإنّه ليس الوجوب هنا على حدّ غيره من أقسام الوجوب . فقد عرفت وهنه ، كيف ! والقائل بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة إنّما يقول بتنافى مطلق الوجوب والتحرير - كما هو مقتضى دليلهم - وحينئذ فلا فرق فى ذلك بين أقسام الوجوب من الوجوب النفسى والغيرى والأصلى والتبعى والعينى والتخييرى وغيرها .

نعم هنا كلام بالنسبه إلى اجتماع الوجوب والتحرير الغيرى - وسيجىء الإشارة إليه - وأمّا ما ذكر : من كون الحرام حينئذ مسقطا للواجب من غير أن تكون تلك الخصوصيّة واجبه أصلا .

فيه أولا : أنّ الخصوصيّة متّحده مع الطبعه بحسب الخارج ، فكيف يعقل كون الخصوصيّة مقدّمه لإيجادها بحسب الخارج مع وضوح قضاء التوقف بمغايره المتوقّف للمتوقّف عليه فى الخارج . وكون الوجوب فى أحدهما نفسيا وفى الآخر غيريا فرع تغاير الموجودين دون ما إذا اتّحدا - كما هو الحال فى المقام - حسب ما فرض من اتّحاد الطبعيتين فى المصداق ، فغايه الأمر مغايره الخصوصيه للماهيّة فى التحليل العقلى وهو لا- يقتضى كونها مقدّمه لها فى الخارج موصله إليها ، كيف ! والوصول إلى الخصوصيه المفروضه عين الوصول إلى الطبعه . فظهر بذلك أنّ دعوى التوقّف الخارجى بينهما غير ظاهره . وقضيّه اتّحادهما فى الوجود وجوب الخصوصيّة بوجوب الطبعه فى الخارج ، ضروره اتّصاف المتّحد مع الواجب بالوجوب ، فكيف ! يقال بعدم وجوب الخصوصيّة أصلا .

نعم ، غايه ما يقال اختلاف الحيثيه فى الوجوب ، فإنَّ الخصوصيَّه إنّما يجب حينئذ ، لاّتحادها مع الطبيعه فى الخارج لا بملاحظه نفسها بخلاف نفس الطبيعه ، وكذا الحال فى تحريم الخصوصيَّه بالنسبه إلى تحريم الطبيعه ، وإذا كان الحال على ما ذكر فكيف يعقل القول بوجوب الطبيعه خاصّه وتحريم الخصوصيَّه.

وأما ثانيا : فبأنّ تسليم حرمه الفرد والمنع منه من غير أن يتعلّق الوجوب به قاض بعدم تعلّق الأمر بالطبيعه من حيث هى ، بل من حيث حصولها فى ضمن غير الفرد المذكور ، إذ لو كانت الطبيعه مطلوبه على إطلاقها لزمه وجوب الفرد المذكور من حيث انطباق الطبيعه عليها - حسب ما ذكرنا - فتكون إذا واجبه قطعاً وهذا خلف.

نعم ، غايه الأمر عدم وجوب الخصوصيَّه فى حدّ نفسها ، ولا- ينافى ذلك وجوبها من الجهه المذكوره اللازم من تعلّق الأمر بالطبيعه الحاصله بها إلّا مع التزام التقييد - حسب ما ذكرنا - فيثبت به ما اخترناه هذا. ولو قيل بعدم اتّحاد الطبيعتين المفروضتين فى الوجود اتّجه ما ذكر من إطلاق ثبوت كلّ من الحكمين لكُلّ من الطبيعتين ، إلّا أنّه لا ربط له بالكلام المذكور. وهو أيضا مدفوع بما مرّت الإشاره إليه ويأتى توضيح القول فيه إن شاء الله تعالى.

رابعها : أنّ ما يجب على المكلف من الأفعال سواء كان من العبادات أو غيرها لا بدّ أن يكون فعله راجحاً بحسب الواقع على تركه رجحاناً مانعاً من النقيض ، ولا- يمكن اتّصاف شىء من الأفعال بالرجحان على حسب الواقع إلّا إذا كانت جهه رجحانه كذلك خاليه عن المعارض أو غالبه على غيرها من الجهات الحاصله فيه ، إذ لو لا ذلك لم يكن الفعل الصادر عن المكلف راجحاً على عدمه ، بل قد يكون عدمه راجحاً على وجوده ، وما يكون كذلك يستحيل أن يكون مراداً للشارع ، مطلوباً حصوله من المكلف بناء على قاعده التحسين والتقييد العقلين.

فإن قلت : إنّ القدر اللازم فى حقيقه الواجب على قواعد العدليّه أن تكون حقيقه الفعل وطبيعته ممّا يرجح وجودها على عدمها رجحاناً مانعاً من النقيض ،

فرجحان وجود نفس الطبيعه بملاحظه ذاتها كاف في كونها عباده راجحه ، مطلوبه للشارع وإن انضم إليها من القيود والخصوصيات المرجوحه ما يقابل ذلك الرجحان ، بل ويزيد عليه بحيث يجعل الفرد الحاصل في الخارج مرجوحا ، راجحا عدمه على وجوده رجحانا مانعا من الوجود ، إذ لا ينافي ذلك رجحان نفس الطبيعه المعتبره في تعلق الأمر بها.

قلت : إذا كان الأمر على ما ذكر لم يكن الطبيعه الحاصله في الخارج متّصفه بالرجحان بحسب الواقع ، إذ المفروض انضمام القيود الخارجيه عنها إليها ، الباعثه على مرجوحيه وجودها ، الغالبه على جهه رجحان نفس الطبيعه الحاصله لها بملاحظه ذاتها ، فيزول عنها الرجحان بسبب انضمام دواعي المرجوحيه إليها ، إذ ليس ذلك الرجحان من لوازم ذاتها ليستحيل انفكاكه عنها ، بل إنّما يدور مدار الوجوه والاعتبارات الحاصله لها ، وإذا كانت الطبيعه الحاصله في الخارج خاليه عن الرجحان - بل ومرجوحه - استحال أن تكون مطلوبه للحكيم ، مراده له.

فإن قلت : لا ريب حينئذ في رجحان نفس الطبيعه الحاصله في الخارج بملاحظه ذاتها مع قطع النظر عن الخصوصيات المنضمه إليها فليس الرجحان مسلوبا عنها بالمره حتّى لا يصحّ تعلق الأمر بها على قواعد العدليه ، أقصى الأمر أن تكون المرجوحيه الحاصله للخصوصيه غالبه على رجحانها بعد ملاحظه المعارضه بين الجهتين ، ولا يكون ذلك مانعا من تعلق الأمر بنفس الطبيعه ، غايه الأمر حصول الجهتين في الفرد ، فيكون المكلف عند اختياره الفرد المذكور مطيعا عاصيا ، من جهتين إتيان بالراجح والمرجوح كذلك ، فإنّ مكافئه مرجوحيه الخصوصيه لرجحان الطبيعه أو غلبتها عليه لا يرفع رجحان أصل الطبيعه ، فالحيثتان حاصلتان بحسب الواقع تكون إحداهما مصحّحه للأمر والاخرى للنهي ، فمصادفه جهه المرجوحيه الحاصله بسبب الخصوصيه للرجحان الحاصل بنفس الطبيعه كمصادفه الإتيان بالمحرّم لأداء الواجب مع تعدّد الفعلين بحسب الخارج ، فكما لا يمنع ذلك من تعلق الأمر والنهي بهما فكذا لا يمنع هذا من تعلق الأمر والنهي بالجهتين إذا تقارنتا في الوجود بسوء اختيار المكلف.

قلت : رجحان وجود طبيعه بملاحظه ذاتها لا يستلزم رجحان وجود الطبيعه بحسب الخارج ، فإنَّ الأوَّل قضيه طبيعیه لا يقتضى  
إلَّا ثبوت الحكم المذكور فى الاعتبار المفروض ، كما أنَّ خيريه طبيعه الرجل من طبيعه المرأه لا يستلزم خيريه أفراد الرجل من  
أفراد المرأه بحسب الواقع.

غايه الأمر أن يقضى بخيريه جهه الرجوليه من جهه الانوثيه ، فثبوت شىء لشىء باعتبار مخصوص لا يقتضى ثبوته له بحسب  
الواقع ، ألا ترى أنَّ قولك «الماء بارد» بملاحظه ذاته وطبيعته لا ينافى كونه حارًا بالعارض بمجاوره النار.

فظهر من ذلك أنَّ قياس الفعل الواحد على الفعلين بين الفساد ، لوضوح الفرق بين الأمرين. فتبين ممَّا قررنا : أنَّ ثبوت الرجحان  
للطبيعه على الوجه المذكور لا- يفيد إلَّا كون الرجحان من شأن الطبيعه الموجوده لا ثبوت الرجحان لها بحسب الواقع ، إذ قد  
يكون فى الفرد ما ينافى ذلك.

ومن البين : أنَّ المعبر على قواعد العدليه رجحان الفعل على الترك بحسب الواقع فى تعلق الأمر به ، ومرجوحيته كذلك فى  
تعلق النهى ، فبعد اجتماع الجهتين المفروضتين فى الفرد إمَّا أن يتساويا أو يترجح جانب الأمر أو جانب النهى ، وعلى كلِّ حال  
فلا يكون واجبا محرِّما - كما هو مختار القائل باجتماع الأمرين -.

فإن قلت : أنَّ ذلك كله إمَّا يتم مع عروض الرجحانيه والمرجوحيه المفروضتين لمعروض واحد. وأمَّا مع عروض كلِّ منهما  
لشىء واقترانهما فى الوجود بالنسبه إلى الفرد المفروض فلا مانع فيه ، إذ لا مانع من اتصاف ذات الشىء مثلا بالرجحان واتصاف  
بعض أعراضه بالمرجوحيه من غير تدافع بين الأمرين.

قلت : ليس الحال فى المقام على الوجه المذكور ، إذ المفروض اتِّحاد الكلَّيين المفروضين فى الوجود وبحسب المصداق. وقد  
نصَّ جماعه بتسليمه من المجوزين للاجتماع وإنمَّا قالوا : إنَّ ذلك لا يقضى بعدم تمايز الطبيعتين فى أنفسهما.

قال بعض الأفاضل منهم : إنَّ متعلق الأمر طبيعه الصلاه ومتعلق النهى طبيعه

الغضب وقد أوجدهما المكلف بسوء اختياره فى شخص واحد. فإن ذلك قاض بتسليمه اتحاد الطبيعتين فى الوجود والمصدق غير أنه يدعى أن ذلك لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين. وقد نصّ الفاضل المذكور بعد ذلك بأنه لا ريب فى تعدد الطبيعتين مع اتحاد الفرد وأنه لا ينتفى إحدى الحقيقتين فى الخارج بحسب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئاً ثالثاً أيضاً، بل هما متغايرتان فى الحقيقه متحدتان فى نظر الحسّ فى الخارج.

وأنت خير: بأنّ اتحاد الطبيعتين فى الوجود لا- يخرجهما عن كونهما حقيقتين لكن يخرجهما عن كونهما شيئين فى الخارج، فإذا كان الاتّصاف خارجياً لم يفد بيان كونهما حينئذ حقيقتين أيضاً فى إثبات المقصود. فالاستناد إلى ذلك فى دفع الإشكال موهون جداً، وكذا ما قد يتخيل من عدم اتحاد الطبيعتين فى المصدق وتعددهما بحسب الوجود بناء على ما هو التحقيق عندهم من عدم إمكان اتحاد الماهيتين اللتين بينهما عموم من وجه بحسب الموجود - حسب ما مرّت الإشارة إليه - فإنّ ذلك إنّما يتم إذا لم يكن بينهما اتحاد فى الخارج أيضاً، وليس فى الوجه المذكور ما يفيد خلاف ذلك، فإنّ أقصى ما يستفاد منه عدم اتحاد الماهيتين بحسب الذات، وأما مع اتّحادهما فى بعض مراتب الواقع فلا مانع منه، كيف! والاتّحاد بين الشيئين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وهو حاصل هنا قطعاً، إذ هو المأخوذ فى محلّ النزاع. فإنّ حيثه تعلق الأمر والنهى بالطبيعتين هنا إنّما هى بملاحظتهما على وجه يتحدان فى الخارج. ولذا كانت النسبه بينهما عموماً من وجه - حسبما قرّر فى بيان محلّ النزاع - ومع الغضّ عن جميع ذلك فنقول: إنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو قلنا بكون الحسن والقبح الحاصلين للأفعال مقصوراً على الذاتى المستند إلى ذواتها، وأما لو قلنا باستنادهما إلى الوجوه والاعتبارات أيضاً - كما هو الحقّ - فكون جهه الحسن. أو القبح عارضياً غير متّحد مع الذات اتّحاداً ذاتياً لا يقضى بعدم عروض الحسّ أو القبح للذات من جهتها، بل قضيه ذلك اتّصاف الذات بالحسن والقبح مع كون الجهه عارضيه مغايره للذات كما هو الحال فى



المقام ، إذ المفروض حسن الكون الواحد وقبحه من الجهتين المفروضتين ، وإن كانت إحدى الجهتين ذاتيه والاخرى عرضيه أو كانتا عرضيتين فلا بد من ملاحظه المعادله أو الترجيح بين الجهتين المذكورتين ، فتعدّد الجهتين وتكثرهما في حدود أنفسهما لا يصحّ اتّصاف الكون الشخصى فى المثال المشهور بالحكمين المتضادّين ، فإنّ الكون الذى يجتمع فيه الجهتان المذكورتان إن كان بملاحظه تينك الجهتين ممّا يتساوى وجوده وعدمه لم يتّصف بوجود ولا تحريم ، وإن كان تركه راجحا على سبيل المنع من النقيض كان محرّما خاصّه ، وإن كان بالعكس كان واجبا خاصّه ، واتّصافه فعلا بهما معا غير معقول.

نعم يمكن اتّصافه بهما على سبيل الشأئيه بمعنى اتّصافه بالوجوب بملاحظه الجبهه الموجهه خاصّه أو التحريم بملاحظه الجبهه المحرّمه من دون ملاحظه لكلّ من الجهتين والمصادفه الحاصله فى البين. فصار المتحصّل أنّ الأمر الحاصل من المكلف فى المقام أمر واحد قطعاً - كما يشهد به الضروره - وهو الكون الخاصّ فى المثال المفروض ، وله حال واحد بحسب الواقع من الحسن والقبح والرجحائيه والمرجوحيه بعد ملاحظه ذاته وعوارضه الحاصله له - كما هو قضيه اصول العدليه - فكيف! يعقل القول بحصول كلّ من الحكمين المتضادّين فى المقام بالنظر إلى كلّ من الجهتين. نعم الممكن حصولهما معا بملاحظه القضيه الطبيعيه المفيده لشأئيه ثبوت الحكم المذكور للكون المفروض لو لا قيام المانع منه وهو خارج عن محلّ الكلام ، إذ قد لا يحصل شىء من الحكمين للفرد المفروض أو يثبت له أحدهما خاصّه من غير أن ينافى ذلك ثبوت كلّ من الحكمين بملاحظه خصوص كلّ من الجهتين مع قطع النظر عن الاخرى ، إذ لا يفيد ذلك سوى شأئيه ثبوت الحكم المذكور للفرد كما لا يخفى.

**قوله : (وتعدّد الجبهه غير مجد ... الخ.)**

اورد عليه بوجهين :

أحدهما : أنّ ما لا يجدى فى المقام هو تعدّد الجبهه التعليليه ، إذ المانع هو

ص : ٦٦

اجتماع المتنافيين فى موضوع واحد ، واختلاف العله غير مفيد مع فرض الاجتماع. وأما تعدّد الجبهه التقييدية فمجد فى ذلك ، حيث إنّ ذلك قاض حقيقه بتكثّر الموضوع وتعدّده بحسب الواقع ، والظاهر أنّ الحاصل فى المقام من قبيل الثانى ، فإنّ متعلّق الوجوب وموضوعه فى المثال المفروض هو مطلق الكون من حيث هو كون مطلق ، ومتعلّق الحرمة وموضوعها هو خصوصية الكون وتشخصه ، وهما أمران يمكن الانفكاك بينهما وقد جمعهما المكلف بسوء اختياره.

غايه الأمر : أن يكون أحد الموضوعين عارضا للآخر ، فخصوصية الغصبيه عارضه لمطلق الكون ، ومعرضها متعلّق للوجوب ، والعارض المفروض متعلّق للحرمة ، ولا يتصوّر فيه المانع المذكور أصلا ، إذ ليس ذلك من اتّحاد المتعلّق فى شىء.

واورد عليه : بأنّ جعل متعلّق الوجوب مطلق الكون خروج عن ظاهر كلام المصنّف رحمه الله فإنّ الظاهر من عبارته كون متعلّق الوجوب والتحریم هو الكون الخاصّ ، حيث ذكر أنّ الكون المفروض مأمور به من حيث إنّّه أحد أجزاء الصلاه ومنهى عنه باعتبار أنّه بعينه الكون فى الدار المغصوبه ، فالاتّحاد المفروض فى كلامه هو الاتّحاد الشخصى لا الاتّحاد الحاصل بين المطلق والمقيّد.

وفيه : أنّه ليس فى كلام المصنّف رحمه الله ما يفيد كون متعلّق الأمر بحسب الحقيقه هو الكون الخاصّ ، كيف! والمفروض فيه تعلّق الأمر بمطلق الصلاه فيكون الواجب هو مطلق الكون ، غير أنّ ذلك المطلق لما كان حاصلًا فى ضمن الفرد المفروض كان ذلك الفرد واجبا من حيث حصول الطبيعه فى ضمنه وانطباقها معه وكان بعينه محرّما من جهه الخصوصيه ، ولا بعد فى حمل العبارة على ذلك بوجه من الوجوه مع موافقته لما هو الواقع ، إذ الحال فى المقام على الوجه المذكور. وحينئذ يرد عليه بعد التأمّل فى حقيقه الحال ما ذكره المورد من أنّ وجوب الفرد من حيث حصول الطبيعه به إنّما هو لقيام الوجوب بالطبيعه ، وتحریمه لأجل الخصوصيه إنّما هو لقيام الحرمة بالخصوصيه ، وهما موضوعان متعدّدان بحسب

الواقع - حسب ما ذكره - ولو سلّم عدم انطباق العبارة عليه فلا يقضى ذلك بدفع الإيراد المذكور ، بل غاية الأمر حينئذ منع ما ادّعاه من تعلق الأمر والنهي بشيء واحد عند التحقيق - أعنى خصوص الكون المفروض - وإنما يتعلّق الأمر بالكون المطلق والنهي بالخصوصيّة حسب ما قرّناه.

ثمّ إنّه قد يقال : مع الغضّ عمّا ذكر وتسلّم تعلق الأمر والنهي بالكون الخاصّ فى الجملة إلّا أنّه لا شكّ فى اختلاف جهتي الأمر والنهي ، فإنّ ذلك الفرد إنّما يكون مأمورا به من حيث كونه جزءا من الصلاة ومنهيا عنه من حيث كونه غضبا ، فهناك طبائع ثلاثه مشتركه «كون وصلاه وغضب» حاصله بالكون المفروض ، وحينئذ فإمّا أن يقال : بكون الفرد المذكور ملتثما من الماهيات الثلاث المفروضه حتّى تكون تلك الماهيات متّحده بحسب الخارج فى الشخص المفروض ، أو يقال : بأنّ هناك أفراد ثلاثه للطبائع الثلاث المفروضه متميّزه بحسب الخارج.

غايه الأمر أن يكون بعضها عارضا للبعض بأن يقال - مثلا - بعروض الصلاة والغضب للكون الخاصّ المفروض ، فذلك الكون من حيث كونه فردا من الكون معروض للأمرين المذكورين ، وهما شيئان متعدّدان بحسب الخارج عارضان له ، لا سبيل إلى الوجه الأوّل لما تقرّر عندهم من استحاله التثام الطبيعه من جزئين يكون بينهما عموم من وجه - كما أشرنا إليه - فتعيّن الثانى. وحينئذ فيكون معروض الوجوب والحرمة بالذات هو العارضان المذكوران ويتّصف معروضها بالأمرين على سبيل التبعيّة ولا مانع منه ، لعدم كون الاتّصاف حينئذ حقيقيا. لكنك بعد التأمل فيما قرّنا تعرف ضعف الإيراد المذكور - حسب ما مرّ تفصيل القول فيه وسيجىء أيضا مزيد توضيح له إن شاء الله - على أنّه قد يقال بكون الجهتين فى المقام تعليليتين لا تقيديتين. وتوضيح ذلك فى المثال المفروض أنّه لا شكّ فى أنّ الحاصل من المكلف فى الخارج كون شخصى خاصّ حاصل فى المكان المغصوب وليس الحاصل هناك كونان فى الخارج كما يشهد ضروره الوجدان ، وذلك الكون المفروض متّحد مع الصلاة والغضب معا ، فهو بملاحظه وجوب

الصلاه وكونه جزءا منها يكون واجبا ، وبملاحظه كونه عين الغضب وجزئيا من جزئياته يكون محرّما ، فليس الواجب والحرام حينئذ بحسب الخارج إلّا شيئا واحدا ، وعلى هذا فلا يكون الجهتان المذكورتان إلّا تعليليتين.

بيان ذلك : أنّ الحَيْثِيَّةَ المعتبره في الموضوعات قد تكون مميّزه لما اعتبرت فيه بحسب الخارج ، بأن يكون المَحْيِثُ بإحدى الحَيْثِيَّتَيْنِ مغايرا في الوجود للمَحْيِثِ بالآخرى ، كما في ملاحظه الحيوان من حيث كونه ناطقا ، وملاحظته من حيث كونه ناهقا ، وضرب اليتيم من حيث كونه تأديبا ومن حيث كونه ظلما ، وحينئذ فلا- مانع من اتّصاف المَحْيِثِ بالحَيْثِيَّتَيْنِ بالمتضادّين من الجهتين المذكورتين لتغاير المتعلّقين وكون الواحده الملحوظه في الموضوع من قبيل الواحده النوعيّه وقد مرّ أنّه لا إشكال في جواز اتّصافه بالحكمين المذكورين ، وقد لا- يكون مميّزه لذات ما اعتبرت فيه من غيره بحسب الخارج ، بل الذات المَحْيِثَه بالحَيْثِيَّتَيْنِ أمر واحد في الخارج ، وحينئذ فإن ثبت الوصفان المتضادّان لنفس الجهتين فلا مانع أيضا ، كما تقول : إنّ العلم صفه كمال والفسق صفه نقص ولا مانع من قيام الوصفين بموضوع واحد - كالعالم الفاسق - فيثبت له الكمال بملاحظه الجهه الاولى والنقص بملاحظه الثانيه على نحو ما ذكر في الأحكام الثابته للقضايا الطبيعيّه ، فإنّها تسرى إلى أفرادها على الوجه المذكور لا بملاحظه الواقع ، ولو اريد ملاحظه ثبوت الكمال للفرد بحسب الواقع وعدمه فلا بدّ من ملاحظه حال الصفتين فإن تساويتا في القوّه فلا- كمال في ذلك الفرد بحسب الواقع بعد ملاحظه جميع صفاته ، لتساقط الجهتين وإلّا كان الفرد تابعا للأقوى منهما ، ويجرى ذلك بعينه فيما نحن فيه أيضا ، إذ لا- مانع من القول بكون الكون المفروض واجبا من جهه كونه جزءا من الصلاه مع قطع النظر عن كونه غصبا ، وكونه محرّما من حيث كونه غصبا مع قطع النظر عن كونه جزءا من الصلاه ، لكن لا- يفيد شيء منهما حال الفرد المذكور بحسب الواقع. فإن اريد ملاحظته على الوجه المذكور فلا بدّ من ملاحظه حال الجهتين في القوّه والضعف فإن تساوت مصلحه الوجوب والتحريم

فى القوّه كان الفعل مساويا للترك ، وحينئذ فلا أمر ولا نهى وإلاّ تعلّق به ما يتفرّع على الجهه الغالبه ، وإن اريد إثبات الوصفين المتضادّين للمحيث بتينك الحيثيتين بحسب الواقع نظرا إلى تعدّد الجهتين كما هو الملحوظ فى المقام فهو بين الفساد سواء جعل محلّ الصفتين خصوص متعلّق الحيثيتين أو المحيث والحيثه معا.

أمّا الأوّل فواضح والحيثه حينئذ تكون تعليليه نظرا إلى كون الحيثه المذكوره عله لثبوت الحكم فى المحيث بها.

وأما فى الثانى فلقيام الضدّين أيضا بالمحيث المفروض فى الجملة ، ألا- ترى أنّه إذا كان الإتيان بالكون المفروض من حيث كونه صلاه واجبا والإتيان به من حيث كونه غصبا حراما ما كان نفس الكون المحيث بالحيثيتين مشتركا بين الواجب والحرام بعضا من كلّ منهما ، فيكون واجبا محرّما من حيث كونه محصّيا للواجب والحرام ، على أنّ الكلام فى الاتّصاف بالصفات الخارجيه وهى فى الحقيقه عارضه لذوات الموضوعات إذا حصلت معها تلك الحيثيات ، ألا- ترى أنّه لو قال «الماء طاهر والملاقى للنجاسه نجس» لم يكن المقصود بذلك أنّ طبيعه الماء من حيث هى طاهره وطبيعه الملاقى من حيث هى نجسه ، بل المقصود منه ثبوت الحكم لأفراد الماء وأفراد الملاقى - حسب ما عرفت - وحينئذ فالمتمّصف بالطهاره والنجاسه ذات الماء من حيث كونه فردا من الماء وفردا من الملاقى ، فلا يصحّ اتّصافها بهما واقعا ولو مع تعدّد الحيثيات والجهات المعتره فى كلّ من الحكمين.

نعم ، يصحّ اتّصافهما بهما على سبيل الشأئيه حسب ما يعطيه ثبوت الحكم على سبيل القضيّه الطبيعيه - كما أشرنا إليه - إلاّ أنّه غير مقصود فى هذه المقامات ، فيرجع الحال فى هذه الصوره أيضا إلى الصوره الاولى وتكون الحيثيه أيضا تعليليه بالملاحظه المذكوره. وكأنّه إلى ما قرّنا نظر المحقّق الداماد حيث قال قدس سره فى السبع الشداد : إنّ الوجوب والحرمة من الامور المتضاده والحيثيات المتقابله بالذات فلا يصحّ اجتماعهما فى ذات فعل واحد بالشخص كهذا الكون فى هذا

المكان بحيثيتين تعليليتين ، لكونه جزءا من الصلاه المأمور بها وكونه تصرفا عدوانيا في الدار المغصوبه ، بل لا بد من اختلاف حيثيتين تقيديتين يجعل أولا- نفس ذلك الكون الشخصى الموصوف بالوجوب والحرمة كونين ، ثم يعرض الوجوب والحرمة لهما من تلقاء الاستناد إلى تينك الحيثيتين التقيديتين انتهى كلامه رحمه الله.

### حجّه المجوزين

#### قوله : (احتج المخالف بوجهين ... الخ.)

قد زاد عليه بعض المتأخرين وجها ثالثا. وربما يستأنس له بوجوه اخر وسنشير إلى الجميع إن شاء الله.

#### قوله : (إن السيد إذا أمر عبده ... الخ.)

يمكن أن يقرّر هذه الحجّه :

تاره : يارجاعها إلى التمسك بحكم العرف ، فإنه إذا أمر السيد عبده بالخياطة ونهاه عن الكون في مكان خاص فأتى بها فيه عدّ مطيعا وعاصيا قطعاً ، فيدلّ ذلك على حصول الاجتماع فإنّ الإطاعة هنا بموافقه الأمر والعصيان بمخالفه النهى.

واخرى : يارجاعها إلى التمسك بحكم العقل ، فإنه بعد ورود الأمر والنهى على الوجه المذكور يقطع العقل حينئذ بحصول الطاعة والعصيان بالخياطة المفروضه الكاشف عن تعلّق الأمر والنهى به ، وكان هذا هو مقصود المستدلّ ، إذ الوجه الأول غير نافع في مقام إثبات الجواز عقلا ، كما هو المفروض في محلّ البحث ، إذ لا يتّجه الاستناد فيه إلى حكم العرف ، لإمكان الغلط في شأنهم بالنسبه إلى الامور العقلية ، نعم إنّما يصحّ الرجوع إليهم في المداليل الوضعيه والمفاهيم اللفظيه ، فيصحّ الاستناد إلى الوجه المذكور بعد إثبات الجواز العقلى عند بيان عدم فهم التقييد عرفا ، وعدم الحاجه إلى حمل أحد الإطلاقين على الآخر وتقييده به حسب ما يأتى الكلام فيه إن شاء الله.

#### قوله : (إذ الاتّحاد في المتعلّقين ... الخ.)

قد يقال : إنّ هذا مناف لما مرّ في تحرير محلّ النزاع لتقرير الخلاف هناك

فى تعلّق الأمر والنهى بشىء واحد شخصى من جهتين ، فما ذكر من عدم تعلّق الأمر والنهى بشىء واحد فى المقام يقضى بخروج ذلك عن محلّ الكلام.

ويدفعه : ما عرفت من أنّ المراد من تعلّق الأمر والنهى بشىء واحد من جهتين كون الأمر والنهى بحسب الحقيقة متعلّقا بالجهتين ويكون اجتماعهما فى الفرد لأجل حصول الجهتين فيه ، فحصول الاجتماع فى محلّ واحد إنّما هو بتلك الملاحظه ، وهذا هو محلّ البحث فى المقام ومورد النفى والإثبات ، والمستدلّ بالمنع يتخيّل أنّ ذلك قاض باجتماع الحكمين حقيقه فى الفرد المفروض ، والقائل بالجواز يتخيّل عدم اجتماع الحكمين فى محلّ واحد فى دقيق النظر.

غايه الأمر أن يتراءى الاجتماع فى جليل النظر والامتناع الناشئ من حكم العقل إنّما يتبع الحقيقة دون ظاهر الحال ولا اجتماع فى المقام بحسب الحقيقة ، لقيام الحكمين حقيقه بنفس الجهتين ، وهما شيئان متعدّدان لا- اتّحاد بينهما بحسب الحقيقة كما مرّ الكلام فيه.

نعم لا- يجرى الدليل المذكور فيما إذا تعلّق الأمر والنهى بنفس الفرد من الجهتين المفروضتين من غير أن يتعلّق الأمر بنفس الجهتين ، فيكون كلّ من الجهتين المفروضتين واسطه فى ثبوت الحكم المفروض لا فى عروضه ، وقد مرّ أنّ البناء على التطبيق بين الوجهين المذكورين فى تحرير محلّ النزاع يقضى بإخراج ذلك عن محلّ البحث ، وقد يجعل الاستناد إلى الدليل المذكور شاهدا عليه كما أشرنا إليه. ومما قرّنا يظهر ضعف ما يتوهم فى المقام من : أنّ من يلتزم باختلاف متعلّق الأمر والنهى فيما يتخيّل فيه الاجتماع قائل فى الحقيقة بعدم جواز الاجتماع ، فلا خلاف له مع القائل بالمنع فى أصل المسأله ، وإنّما كلامه فى خصوص الأمثله ، ولذا تخيّل بعضهم عدّ بعض من هؤلاء من القائلين بمنع الاجتماع ، فليس المخالف فى المسأله إلّا من يقول بجواز الاجتماع فى الواحد الشخصى من جهتين.

ووهنه ظاهر بعد التأمل فى كلماتهم ، كيف! ومعظم المصرّحين بجواز

الاجتماع مصرّحون بما ذكر من اختلاف المتعلّق مستندون إليه ، ولو صحّ ما ذكر لارتفع الخلاف فى المسأله بحسب المعنى ولكن البحث فى خصوص الأمثله بأنّ الحال فيها من قبيل الاجتماع أولا؟ وليس كذلك قطعاً ، فالمناطق فى الاجتماع المأخوذ فى مورد البحث هو ما ذكرنا دون الاجتماع الحقيقى ، وإنّما يؤخذ ذلك وجوداً وعدمه دليلاً على المنع والجواز فتأمل .

ثمّ إنّ هذا الوجه هو الأصل فيما ذهب إليه القائلون بجواز الاجتماع ، وهو عمده ما استندوا إليه فى المقام ، فلنفضّل القول فى بيانه ، وفى دفعه وإنّ تبين الحال فيه ممّا قرّرناه فى الاحتجاج على المختار .

فبقول توضيح الاستدلال : إنّ المفروض فى محلّ النزاع تعلّق كلّ من الأمر والنهى بطبيعته غير ما تعلّق به الآخر ، فهناك طبيعتان مختلفتان يتعلّق الأمر بإحدهما والنهى بالآخرى . غايه الأمر أن يكون المكلف أو جدهما فى مصداق واحد وقارن بينهما فى الوجود بسوء اختياره ولا مانع من ذلك لا من جهه : قيام الضدّين بأمر واحد ، إذ المفروض قيام الحكمين بالطبيعتين وهما أمران لا اتّحاد بينهما فى لحاظ الطبيعه الذى هو المناطق فى تعلّق التكليف به ، فإنّ المكلف به هو الطبيعه المطلقه المأخوذه لا بشرط شىء - حسب ما قرّر فى محلّه - وهما متغايران بهذا اللحاظ قطعاً لا اتّحاد بينهما أصلاً ، ألا ترى فى المثال المشهور أنّه لا يصير طبيعه الصلاه غصباً ولا طبيعه الغصب صلاه؟ غايه الأمر أنّهما يتصادقان على مصداق واحد . ومن ذلك يظهر أنّه لا مانع من صدور الإرادتين من المكلف أيضاً ، نظراً إلى اختلاف المرادين . ولا من جهه : لزوم إرادته القبيح من الحكيم ، لعدم تعلّق الأمر إلماً بالطبيعه الراجحه الخاليه عن الوجوه المقبحه . ولا من جهه : لزوم التكليف بالمحال ، ضروره إمكان الانفكاك بين الأمرين ، وإنّما جمع المكلف بينهما بسوء اختياره .

وقد يقرّر الاحتجاج المذكور بوجه آخر قد مرّت الإشارة إليه أيضاً وهو : أنّه قد تقرّر فى محلّه أنّ الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه لا يمكن اتّحادهما



بحسب الوجود ، لأنّ مصداق كلّ منهما يغيّر مصداق الآخر عند التحقيق ، وإذا كان الحال في الطبيعتين المفروضتين في المقام على الوجه المذكور فلا- اجتماع للأمر والنهي بحسب الحقيقه ليلزم قيام الوجوب والتحرّيم بشيء واحد ، لاختلاف المتعلّقين بحسب الوجود. غايه الأمر حصول اتّحاد بينهما بالعرض على بعض الوجوه ، والمفروض انفكاك كلّ من الطبيعتين عن الاخرى وانتفاء الملازمه بينهما ، وكون الجمع بينهما من سوء اختيار المكلف فلا يلزم التكليف بالمحال أيضا.

والجواب أمّا عن التقرير الأوّل فبما عرفت : من أنّ متعلّق الأمر والنهي إنّما هو الطبايع من حيث الوجود ، إذ لا يعقل طلب نفس الماهيه من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود ، فتغاير الماهيتين في حدود أنفسهما لا يفيد شيئا في المقام مع اتّحادهما في الوجود الذي هو مناط التكليف ومتعلّقه ، ومع الغضّ عنه فليس الوجوب والحرمة وأخواتهما إلّا (١) من عوارض الوجود لا من عوارض الماهيه ، فلا- يتّصف بها الماهيه إلّا من حيث وجودها في الخارج إمّا محققا أو مقدّرا ، والمفروض اتّحاد الماهيتين بالنظر الى الوجود الذي هو مناط الاتّصاف.

فإن قلت : إنّ المطلوب إنّما هو وجود الماهيه دون الخصوصيه ، والمفروض رجحان وجود الماهيه على عدمها وإن لم يكن الإتيان بالماهيه الاخرى راجحا بل كان مرجوحا ، فالوجود المفروض إذا قيس الى الماهيه الراجحه كان راجحا على عدمه ، وإن قيس الى الماهيه الاخرى كان بالعكس ، فأى مانع حينئذ من اجتماع الراجحيه والمرجوحيه على الوجه المذكور في شيء واحد نظرا إلى اختلاف الجهتين.

قلت : من البين امتناع اتّصاف الوجود الواحد بالرجحان والمرجوحيه بحسب الواقع وإن أمكن حصول الجهتين المذكورتين فيه. فغايه الأمر رجحانه بالنظر إلى إحداهما ومرجوحيته بالنظر إلى الاخرى وهذا غير رجحان إيجاده على عدمه ومرجوحيته بحسب الواقع، إذ لا بدّ حينئذ من ملاحظه النسبه بين

---

(١) في (ق) لا من عوارض الوجود ولا من عوارض الماهيه.

الجهتين والأخذ بالراجح أو الحكم بالمساواه كيف! ولو جاز حصول الوصفين في الواقع نظرا إلى اختلاف الجهتين فيما أن يتفرع عليها التكليف بالإيجاد والترك معا فيلزم التكليف بالمحال أو يتعلّق بأحدهما فلا اجتماع للحكمين.

فإن قلت : إنّنا نقول بوجوب إيجاد الطبيعه المطلقه من غير أن يتعلّق الوجوب بشيء من خصوصيات أفرادها ، إذ لا يتعلّق الأمر بشيء منها على ما حقّق في محلّه.

أقصى الأمر : أنّه لمّا توقّف إيجاد الطبيعه على إيجاد واحد من الأفراد - إذ لا يمكن إيجاد الكليات إلّا بإيجاد أفرادها - كان الإتيان بأحد الأفراد واجبا من باب المقدّمه ، وهي تحصل في ضمن الحرام أيضا ، سواء قلنا بإمكان اجتماع الوجوب التوصلّي مع الحرام أو قلنا بقيام الحرام مقام الواجب منها ، فيكون الإتيان بالمحرّم مسقطا للتكليف المتعلّق بالمحلّ ، لحصول التوصلّ بالحرام - كما هو المختار حسب ما مرّ القول فيه - وحينئذ نقول بتحريم الفرد المفروض وحصول التوصلّ به إلى أداء الطبيعه الواجبه. كذا يتلخّص من كلام بعض الأفاضل في المقام.

قلت : لا-ريب أنّ الماهيّة متّحده مع الفرد بحسب الخارج ، وليس الإتيان بالفرد في الخارج إلّا عين الإتيان بالطبيعه ، وليس الامتياز بينهما إلّا في تحليل العقل ، فكيف! يعقل أن يكون مقدّمه موصله إليه بل ليس الإتيان بالفرد إلّا عين الإتيان بالطبيعه ، فيكون ذلك أداء لنفس الواجب. غايه الأمر أنّ عنوان الخصوصيّة إذا ميّز في نظر العقل من عنوان الطبيعه لم يحكم بوجوبه لنفسه ، بل من حيث اتّحاده مع الواجب في الخارج إذ توقّف حصول الواجب في الخارج على اتّحاده معه ، وكون الشيء بالنظر إلى بعض عناوينه مقدّمه لعنوانه الآخر في لحاظ العقل لا يقضى بكون وجوب ذلك الشيء في الخارج من باب المقدّمه حتّى يمكن القول بصحّته وسقوط الواجب بأدائه ، إذ قد يكون ذلك الشيء بعينه واجبا نفسيا بملاحظه صدق ذلك العنوان عليه ، ولا يمكن الحكم بتحريمه كما هو الحال بالنسبه

إلى الطبيعه والخصوصيه ، بل قد يكون الشئ بملاحظه بعض عناوينه مباحا أو مكروها - مثلا - ويكون بملاحظه عنوان آخر واجبا ، فحينئذ لا يصحّ القول بإباحته فى الواقع ، لوضوح غلبه جهه الوجوب على جهه الإباحه ، فيتّصف الفعل بالوجوب بحسب الواقع كما هو الحال فى جميع الواجبات لعدم وجوبها بجميع العناوين الصادقه عليها وهو ظاهر.

والحاصل : أنّه لا- مجال للقول بكون الإتيان بالفرد إتيانا بالمقدّمه الموصله إلى الواجب لا أداء لنفس الواجب ، بل ليس إتيانا بعين الواجب لكن بملاحظه كونه الطبيعه المأمور بها ، كيف! ولو لا- ذلك لما كان الصادر عن المكلفين إلّا المقدمات دون نفس الواجبات ، إذ ليس الحاصل منهم فى الخارج إلّا الأفراد. وهو واضح الفساد. وحينئذ فتسليم حرمه الفرد فى المقام والحكم بعدم وجوبه مع الحكم بأداء الطبيعه الواجبه وأتصافها بالوجوب كما ترى.

ومن العجيب! ما ذكره الفاضل المذكور فى المقام حيث قال : قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ورافعا للنقاب عن السرّ المحجوب : إنّ لا استحاله فى أن يقول الحكيم : هذه الطبيعه مطلوبتى ولا أرضى إيجادها فى ضمن هذا الفرد لكن لو عصيتنى وأوجدتها فيه اعاقبك لما خالفتنى فى كيفيه الإيجاد لا لأنك لم توجد مطلوبى ، لأنّ ذلك الأمر المنهى عنه خارج عن العباده ، فهذا معنى مطلوبته الطبيعه الحاصله فى ضمن هذا الفرد لا أنّها مطلوبه مع كونها فى ضمن الفرد. فقد أسفر الصبح وارتفع الظلام فإلى كم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الإشكال فى نيه التقرب ، لأنّ قصد التقرب إنّما هو الإتيان بالطبيعه لا بشرط الحاصله فى ضمن هذا الفرد الخاصّ ، لا بإتيانه فى ضمن هذا الفرد الخاصّ المنهى عنه انتهى كلامه رفع مقامه.

فإنّه بعد تسليم كون إيجاد الطبيعه فى ضمن الفرد المفروض عصيانا باعثا على استحقاق العقاب لا يعقل القول بكون الطبيعه الحاصله فى ضمنه مطلوبه للأمر مراده له ، فإنّه إن كان إيجاد تلك الطبيعه بأيّ إيجاد كان مطلوباً له لم يتصوّر

معه القول بحرمه الإيجاد المفروض والمنع منه ، وإن لم يكن إيجادها كذلك مأمورا به بل كان المطلوب إيجادها بغير الإيجاد المفروض لم يعقل القول بحصول الامتثال بالإيجاد المفروض ولو من جهة حصول الطبيعه به ، إذ ليس ذلك الإيجاد حينئذ إلّا عصيانا محضا لا يشوبه شائبه الطاعه والانقياد.

فإن قلت : ليس المقصود شىء من الوجهين المذكورين بل المدعى كون المطلوب إيجاد نفس الطبيعه لا بشرط العموم ولا التخصيص. ولا شكّ فى حصول اللا بشرط فى ضمن الفرد المذكور ، فأى مانع من حرمه ذلك الإيجاد الخاصّ ومطلوبيّه مطلق إيجاد الطبيعه اللا بشرط ، فيكون الآتى بذلك الخاصّ مطيعا بالنظر إلى الإتيان بالطبيعه اللا بشرط عاصيا من جهة الخصوصيّه. وقد أشار إلى هذا المعنى بقوله : فهذا معنى مطلوبيّه الطبيعه الحاصله فى ضمن الفرد لا أنّها مطلوبه مع كونها فى ضمن الفرد. وقوله : إنّ قصد التقرب إنّما هو فى الإتيان بالطبيعه لا بشرط الحاصله فى ضمن هذا الفرد لا بإتيانه فى ضمن هذا الفرد الخاصّ. قلت : إنّ ما ذكر خيال ظاهرى لا يكاد يعقل حقيقته بعد التأمل فيه.

فإنّه إن اريد بذلك بقاء مطلوبيه الطبيعه اللا بشرط على حالها مع فرض مطلوبيّه ترك إيجادها على الوجه الخاصّ.

فهو واضح الفساد ، ومن البين أنّه مع عدم مطلوبيّه إيجادها على الوجه الخاصّ يكون المطلوب إيجادها على غير ذلك الوجه ، فلا- يكون اللا- بشرط مطلوبا ، بل يكون المطلوب مشروطا على خلاف ما هو المفروض ، وحينئذ فلا يعقل حصول الامتثال مع إتيانه بغير مطلوب الأمر.

وإن اريد به أنّ مطلوبيّه الطبيعه - وإن قيّدت بإيجادها على غير الوجه المذكور - لا- تفيد عدم مطلوبيّه الإتيان بأصل الطبيعه الراجحه بالإيجاد المفروض ، إذ قد يكون ذلك من جهة المرجوحه الحاصله فى الخصوصيّه ، فرجائيه الطبيعه ومطلوبيّتها من حيث هى على حالها إلّا أنّ الجمع بين ذلك والاجتناب عن المرجوحه الحاصله لأجل الخصوصيّه يقتضى تقييد الأمر

بإيجاد طبيعه بغير الصورة المفروضه ، فلا يدلّ ذلك على عدم مطلوبتيه أصل الطبيعه ، فلو فرض أنّه عصى بإقدامه على الإيجاد المفروض فإنّما يكون عاصيا من جهه إقدامه على الخصوصيّة المرجوحه لا بتركه إيجاد أصل الطبيعه.

فهو أيضا فاسد ، فإنّه بعد تقييد الأمر المتعلّق بالطبيعه بغير الصورة المفروضه لا يعقل وجه لحصول الامتثال بأدائها ، وكون النهى المتعلّق بها لا من جهه ملاحظه نفس الطبيعه بل لأجل الخصوصيّة لا يفيد شيئا في المقام ، إذ لا يعتبر في تحريم الفعل أن تكون العلّه في تحريمه ذات ذلك الفعل ، بل لا إشكال في صحّه اتّصافه بالتحريم لعلّه خارجه عن ذاته - كما في كثير من المحرّمات - فإنّ التحسين والتقييح غالبا إنّما يكون بالوجوه والاعتبارات ومنه المفروض في المقام ، وحيثُذ فكيف! يعقل حصول الامتثال مع تقييد الأمر المتعلّق بالطبيعه بالنهى المفروض إلّا أن لا يلتزم حيثُذ بتقييد الأمر ، بل يقول بتعلّق الوجوب والتحريم معا بالإيجاد المفروض بالنظر إلى اختلاف الجهتين - أعنى بملاحظه كونه إيجادا للطبيعه المطلقه وكونه إيجادا للخصوصيّة - وهو مع وضوح فساده للزوم اجتماع الضدّين في محلّ واحد مخالف لما هو بصدده من البيان ، فإنّه أراد بذلك دفع لزوم اجتماع الضدّين - أعنى الوجوب والتحريم في شيء واحد - بالتزام حصول التحريم خاصّه في المقام دون الوجوب وإن حصل به أداء الواجب حسب ما زعمه.

وأما الجواب عن التقرير الثانی فمن وجوه :

أحدها : إنّ الطّبائع المقرّره في الشريعة ك «الصلاه والغصب» في المثل المفروض من الامور الاعتباريه : بحسب الخارج لا وجود لها إلّا بوجود ما ينتزع منها ، والمفروض اتّحاد ما ينتزع منه الأمران المذكوران في الوجود ، فإنّ نفس الكون في المكان المغصوب ينتزع منه الصلاه والغصب وإن كانت حيثيه كونه صلاه مغايره بالاعتبار لحيثيه كونه غصبا ، فليس للصلاه وجود متميّز من الغصب ، بل الحاصل من المكلف في الخارج أمر واحد هو الكون المفروض وينتزع منه الأمران المذكوران ، فكلّ من الأمرين المذكورين في وجوده الاعتباري مغايرا

للآخر ، لكن لا- وجود لشيء منهما في الخارج استقلالاً ، وإنما الموجود هناك منشأ انتزاع الأمرين. فالطبيعتان المفروضتان متحدتان بحسب الوجود الخارجى التبعي نظرا إلى اتحاد ما ينتزعان منه ، ولما عرفت أن المكلف به هو إيجاد الماهية وتركه إيجادها لزم اجتماع المتنافيين فى تكليفه بإيجاد منشأ انتزاع الأمرين وتركه له. ألا ترى أنه لو قال «ابتنى بواحد من القوم ولا تأتني بالفاسق» لم يمكن إبقاء التكليفين على إطلاقهما ، فإنّ المأمور بالإتيان به والمنهى عنه بحسب الحقيقة إنّما هو من ينتزع منه الوصفان المذكوران ، لا مجرد الإتيان بالواحد من حيث إنه واحد. ومفهوم الفاسق من حيث هو ، فمجرد تغاير الوحد للفسق بحسب الاعتبار لا ينفع فى المقام مع اتحادهما فى الخارج بحسب ما ينتزعان منه.

ويرد عليه : أنّ منشأ انتزاع الأمرين المذكورين وإن كان أمرا واحدا فى الخارج إلّا أنّ كلّا منهما مغاير للآخر بحسب وجوده الضعيف الاعتبارى ، إذ من البين أنّ انتزاع العقل لشيء من شيء يتفرّع على نحو وجود لذلك الشيء فى المنتزع منه ، وإلا لكان الانتزاع بمحض التعمّل من غير أن يكون له حقيقه أصلا.

ومن البين أيضا أنّ ذلك الوجود ليس عين وجود المنتزع منه بملاحظه ذاته بل هو من توابعه ولواحقه. فإذا تقرّر ذلك ظهر أنّ اتحاد منشأ انتزاع الأمرين لا- يقضى باتحادهما بحسب الوجود الخارجى ليكون وجود منشأ انتزاعهما عين وجود الأمرين المذكورين فى الخارج.

نعم غايه الأمر : أن يكون وجودهما تابعا لوجوده فإذا كان هناك شيئا موجودان فى الخارج ولو بحسب الوجود الضعيف فأى مانع من قيام الضدين بهما نظرا إلى تغاير محلّهما ، أقصى الأمر توقّف وجودهما على وجود ما ينتزع منه ولا ربط له بلزوم المانع المذكور. نعم يتم الكلام المذكور على قول من يرى عدم وجود الامور الاعتبارية فى الخارج أصلا ويجعل وجودها فى الخارج بمعنى وجود ما ينتزع منه ، فيرجع التكليف بإيجادها عنده إلى التكليف بإيجاد ما ينتزع منه وحينئذ يتم المدعى.

ثانيها : أنّ التكاليف المتعلقة بالطبائع المنتزعه من الأفعال إنّما يتعلّق حقيقه بتلك الأفعال التي ينتزع منها الطبائع المفروضه ، لا بمجرد تلك الطبائع من حيث هي . فمفاد الأمر بالصلاه هو الإتيان بالفعل الذي ينتزع منه تلك الطبيعه ، فالمطلوب هو نفس الحركات والسكنات - مثلا - الصادره عن المكلف نظرا إلى انتزاع الصلاه منها ، لا أنّ المأمور به هو تلك الامور المنتزعه من غير أن تكون نفس الأفعال الصادره مطلوبه للأمر وإنّما تكون مطلوبه تبعا من جهه إيصالها إلى المطلوب ، نظرا إلى قيام المطلوب بها وتبعيته لوجودها ، بل هي مطلوبه بعين مطلوبيه الفعل المنتزع منها ، وفهم العرف أقوى شاهد على ذلك. ألا ترى أنّه لو قال «ايتنى بأخى زيدا وبأبى عمرو» كان المفهوم منه هو الإتيان بالذات التي ثبت له المفهوم المذكور - أعنى المضاف المشهورى دون المضاف الحقيقى - وحينئذ فنقول : إنّ ما ينتزع منه المأمور به والمنهى عنه أمر واحد فى الخارج وقد عرفت تعلّق الطلب به فعلا وتركا فيلزم اجتماع الضدين بالنسبه إليه حسب ما قرّرناه.

ثالثها : أنّ المفروض فى محلّ البحث كون النسبه بين الطبيعتين هو العموم من وجه ، وقضيّه ذلك اجتماع الطبيعتين المفروضتين فى المصداق ، كيف! ولو لم تجتمعا فى المصداق وكان مصداق كلّ منهما مغايرا للآخر لكانت النسبه بينهما تباينا كليّا هذا خلف. فتغاير كلّ من الطبيعتين للآخر بحسب الوجود بملاحظه ذاتها حسب ما قرّر لا - ينافى اتّحادهما ولو بالعرض من بعض الوجوه ، ألا ترى أنّ الحيوان والأسود يصدقان على شىء واحد ويحملان عليه مع كون مفاد الحمل هو الاتّحاد فى الوجود ، ولا ينافيه كون وجود ذلك المصداق فى نفسه مغايرا لوجود السواد فى نفسه - أعنى الأسود بما هو أسود - فهناك جهه اتّحاد فى الخارج وجهه مغايره ، وإنّما يصحّ الحمل بملاحظه الجهه الاولى دون الثانيه ولذا لا يصحّ حمل السواد على الجسم ويصحّ حمل الأسود عليه.

إذا تقرّر ذلك فنقول : إنّ ما يتعلّق به الأمر والنهى من الماهيات الملحوظه فى المقام إنّما اعتبرت بالجهه الاولى ، إذ المفروض كون النسبه بين المأمور به

والمنهَى عنه هي العموم من وجه ، ولو كانت ملحوظة بالاعتبار الثاني لكانت النسبه بينهما المباينه الكليه ، ألا ترى أنّ تصادق الصلاه والغصب إنّما هو بالاعتبار الأوّل وهي الجهه التي يتعلّق بهما الأمر والنهي بالنظر إليها ، ولذا فرض تصادق الطبيعتين في الفرد الواحد كما هو المفروض في محلّ البحث. وأمّا مع ملاحظتهما بالاعتبار الثاني فلا ريب في عدم تصادقهما وتباينهما في المصداق ، إذ لا شيء من حيثيه الصلاه بغصب ولا من حيثيه الغصب بصلاه. وحينئذ فنقول : إنّهُ على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي يلزم اجتماع الضدّين في الشيء الواحد ، إذ المفروض اتّحاد الطبيعتين بحسب الواقع في ذلك الاعتبار وثبوت الحكّمين المذكورين لهما بتلك الملاحظه ، فلا فائده في تغيّرهما وتباينهما من جهه اخرى.

رابعها : أنّ وجوب الطبيعه علّه لوجوب الفرد فتكون جهه تعليليه واسطه في ثبوت الوجوب له لا- تقييده واسطه في العروض ، فالمتّصف بالوجوب هو نفس الفرد وإّما يجب من أجل حصول الطبيعه به ، وكذا الحال في التحريم فيجتمع الحكّمان في الفرد.

فإن قلت : إن اريد بذلك كون وجوب الفرد معلّلا- بوجوب الطبيعه بأن يكون هناك وجوبان يتعلّق أحدهما بالطبيعه والآخر بالفرد ويكون وجوب الفرد معلّلا- بوجوب الطبيعه حاصلا به. فمن الظاهر فساده ، لوضوح أنّه ليس هناك واجبان ليكون المكلف بأداء الفرد آتيا بواجبين ، بل ليس الواجب إلّا نفس الطبيعه ويكون الفرد واجبا بوجوب الطبيعه نظرا إلى اتّحاده معها في الخارج وإن تغيّرا في ملاحظه العقل.

وإن اريد أنّ وجوب الفرد معلّل بنفس الطبيعه - بمعنى أنّ حصول الطبيعه في ضمن الفرد هو الباعث على وجوبه - فإنّما يجب الإتيان به لأجل حصول الطبيعه في ضمنه من غير أن يتعلّق الوجوب بنفس الطبيعه ، بل إنّما يتعلّق بالفرد ويكون الطبيعه الحاصله به علّه لثبوت الوجوب له. فهو وإن صحّ به ما ذكر من لزوم



اجتماع المتنافيين إلا أن مبنى الكلام المذكور كون متعلق الأمر والنهي في خصوص الأفراد دون نفس الطبائع.

غايه الأمر: أن تكون الطبيعه جهه تعليليه في وجوب الفرد، وهذا القول مرغوب عنه لا- معول عليه كما مر الكلام فيه فلا- يتم المدعى. وأقصى ما يتخيل في المقام أن يقال: إنَّ الحاصل هناك وإن كان وجوبا واحدا إلا أنه ينسب ذلك الوجوب أولا وبالذات إلى الطبيعه وثانيا بالعرض إلى الفرد نظرا إلى اتحاده معها، وحينئذ فانتساب الوجوب إلى الفرد معلل بوجوب الطبيعه في نظر العقل وإن لم يكن هناك واجبان بحسب الخارج. وفيه: أنَّ الطبيعه حينئذ تكون واسطه في العروض لثبوت الوجوب للفرد، فلا تكون الجهه حينئذ إلا تقييده بحسب الخارج لا تعليله كما ادعى.

قلت: إنَّ الواجب هو أفراد الطبيعه من حيث انطباق الطبيعه عليها وهو مفاد ما ذكرناه من تعلق الأمر بالطبائع من حيث الوجود لا من حيث هي على نحو القضييه الطبيعيه فإنَّ الطبيعه بملاحظه وجودها في الخارج عين الفرد، إذ إيجاد الطبيعه إنما يكون بإيجاد فرد منها ولا- ينافي ذلك ما ذكرناه من كون الجهه تعليليه، لما عرفت من أنَّ التعليل المذكور إنما هو في لحاظ العقل بعد ملاحظه الاعتبارين لا في الخارج، إذ لا تميز بينهما حسب ما عرفت، فلا يلزم أن يكون هناك وجوبان يتعلّق أحدهما بالطبيعه والآخر بالفرد كما يقتضيه ظاهر ما يترأى من اعتبار الحيثيه في المقام تعليليه مع تعلق الوجوب أولا بنفس الطبيعه، ولا أن تكون الطبيعه واسطه في العروض وتكون الجهه تقييديه وذلك لتعلق الحكم بحسب الذات بالأفراد فإنَّ الحكم على الطبيعه بالوجوب حكم على أفرادها.

غايه الأمر: أن يكون ذلك بتسريته من الطبيعه إليها، وبه يفرق بين تعلق الأوامر بالأفراد وتعلقها بنفس الطبائع كما مرّت الإشارة إليه وسيجيء بيانه أيضا إن شاء الله، وكون الجهه هنا تعليليه إنما هو من جهه التسريه المفروضه فتأمل. فتحصل ممّا قرناه أنه ليس وجوب الفرد حاصلًا بالعرض، إذ ليس مفاد وجوب

الطبيعه فى الخارج إلما عين مفاد وجوب الفرد ، إذ لا- يتّصف الطبيعه من حيث هى بالوجوب كما عرفت وإنّما تتّصف به من حيث الوجود وهو عين الفرد ، إلما أنّ كلا- من الاعتبارين فى لحاظ العقل غير الآخر ، وإسناد الوجوب إلى الثانى معلل بإسناده إلى الأوّل.

خامسها : أنّ إيجاد الطبيعه يتوقّف على إيجاد الخصوصيّه ، فلو لم نقل بكون خصوصيّه العوارض اللاحقه متّحده مع الطبيعه بحسب الوجود بل مغايره لها فى الوجود عند التدقيق فلا ريب فى توقّف حصول الماهيّه فى الخارج على انضمامها إليها ، فإذا كانت تلك الخصوصيّات مقدّمه لحصول الواجب كانت واجبه ، لما تقرّر من وجوب مقدّمه الواجب حينئذ ، فيكون وجوب الطبيعه مقدّمه لثبوت الوجوب للخصوصيّه وعلّه مقتضيه له ، كما أنّ وجود الخصوصيّه مقدّمه لوجود الطبيعه ، والمفروض أنّ تلك الخصوصيّه محرّمه ، إذ مفاد النهى عن الشىء تحريم جزئياته المندرجه تحته ، فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم فى شىء واحد شخصى ، غايه الأمر أن يكون الوجوب غيريّا وتخيريّا والتحريم نفسيّا تعييتيّا. وقد يورد عليه بوجه :

أحدها : أنّ وجوب المقدّمه - حسب ما ذكر - غيرى تبعى ولا مانع من اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة العييتيه ، إذ المقصود من إيجاب المقدّمه هو الإيصال إلى ذبيها وهو حاصل بالحرام أيضا.

ويدفعه : ما عرفت من عدم الفرق بين ذلك وغيره من أقسام الوجوب وإنّ السبب القاضى بامتناع الاجتماع فى غيره قاض بذلك بالنسبه إليه أيضا.

ثانيها : أنّ القدر المسلّم هو وجوب المقدّمه الجائزه ، وأما المقدّمه المحرّمه فليست بواجبه وإنّما هى مسقطه للواجب لحصول الغرض بها ، كما فى قطع المسافه إلى الحجّ على الوجه المحرّم ، فلا تكون تلك الخصوصيّه المحرّمه واجبه.

وفيه : أنه إذا لم تكن تلك الخصوصيّه واجبه أصلا لم يعقل تعلّق الوجوب بالطبيعه الحاصله بها ، فإنّ تلك الخصوصيّات وإن كانت خارجه عن نفس الماهيّه

مغايره لذاتياتها إلما أنّها متّحده معها بنحو من الاتّحاد فى وجودها الشخصى ، فإنّها إنّما تكون شخصا بعد انضمام العوارض المشخصه إليها ، فهى فى تحصيلها الشخصى متقومه بتلك الخصوصيه وإن لم تكن متقومه بها فى مرتبه ذاتها ، فهى بهذا اللحاظ متّحده مع الخصوصيه وإن تغايرتا فى لحاظ آخر ولا تقوم للطبيعه بها بالنسبه إلى تلك الملاحظه ، فإذا فرض كون الخصوصيه حراما محضا كان تحصيلها الشخصى محرّما ، ومعه لا يمكن أن يكون الطبيعه المتّحده معها الحاصله بذلك الحصول واجبا - حسب ما قضى الجواب المذكور بالاعتراف به - .

والحاصل : أنّه إذا كان الشخص المفروض من الطبيعه محرّما غير واجب كان المطلوب إيجاد تلك الطبيعه فى ضمن غير ذلك الشخص لا مطلقا ، وحينئذ فيكون ذلك مقيدا لإطلاق الأمر .

نعم لو لم يكن بين الطبيعه والخصوصيه اتّحاد أصلا ولم يكن هناك إلّا توقّف وجود الطبيعه على وجود الخصوصيه صحّ ما ذكر من القول بوجوب نفس الطبيعه الحاصله وسقوط المقدمه الواجبه بأداء المحرّم ، لكن ليس الحال فى المقام على ما ذكر - حسب ما قرّر فى محلّه - .

ثالثها : مع كون الخصوصيه مقدمه لأداء الطبيعه وإنّما هى من لوازم وجودها فالأمر متعلّق بإيجاد نفس الطبيعه غايه الأمر أن يستلزم ذلك إحدى الخصوصيات الحاصله ، إذ لا يمكن وجود المطلق على إطلاقه بل إذا وجد لزم الخصوصيه .

ويدفعه : أنّ ذلك لو تمّ لزم حرمة الطبيعه الباعثه على وجود المحرّم ، فإنّ تحريم اللازم يستدعى تحريم الملزوم فيعود المحذور .

فإن قلت : إنّنا لا نقول حينئذ بكون إيجاد الطبيعه مستلزما لإيجاد تلك الخصوصيه بل نقول إنّ الطبيعه والخصوصيه متلازمتان فى الوجود .

قلت : إنّ المتلازمين إمّا أن يكونا علّه ومعلولا أو معلولى علّه واحده ، وعلى الأوّل فالأمر كما قلنا ، وعلى الثانى يكون وجوب الطبيعه مستلزما لوجوب علّتها

وحرمة المعلول الآخر مستلزما لحرمة علته فيلزم المحذور المذكور بالنسبه إلى تلك العله.

فإن قلت : إننا نقول حيثئذ بوجوب الطبيعه دون علتها المحرّمه وإّما الواجب الإتيان بغيرها من عللها السابقه ، فغايه الأمر أن يكون الإتيان بالمحرّمه مستقلا لما هو الواجب.

قلت : إنّ حصول الطبيعه بالخصوصيّة المفروضه غير حصولها بخصوصيّة اخرى ، فإنّ تلك الخصوصيات جهات مكثّره للموضوع فإن كانت الطبيعه مطلوبه على إطلاقها من غير أن يقيد بغير النحو المفروض لزم وجوب الحصّه الحاصله بالخصوصيّة المفروضه ، فيلزم أن يكون تلك الخصوصيّة واجبه أيضا ، وإن قيل بتقييد الطبيعه المطلوبه بغير تلك الصوره لم يكن الإتيان بها واجبا كما هو المدعى.

سادسها : أنه لا ريب في كون الوجوب والتحرّيم ضدّين لا يجوز قيامهما بشيء واحد، وغايه ما يلزم من التقرير المذكور تغاير الطبيعتين المفروضتين بحسب الوجود لكنّهما قائمان بمحلّ واحد ، إذ المفروض كونهما خلافيين لا ضدّين ، فيلزم أيضا قيام الضدّين بالمحلّ المفروض بتوسّط الخلافين القائمين به.

ويدفعه : أنه إن كان الخلافان واسطتين في ثبوت الضدّين للمحلّ المفروض كان الحال على ما ذكر ، وأمّا إن كانا واسطتين في عروضهما فلا مانع منه كما في قيام الحسن والقبح المتقابلين بالفعلين القائمين بالفاعل.

### **قوله : (وقد اختار المكلف جمعهما ... الخ.)**

الظاهر أنه أراد بجمعهما في الوجود إيجادهما بوجود واحد حسب ما ذكر في التقرير الأول. فالمراد بقوله : وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما ... الخ أنّ الاتّحاد في الوجود لا يقضى باتّحاد الطبيعتين ، لوضوح أنّ الطبيعتين بما هما طبيعتان شيئان لا اتّحاد بينهما في لحاظ الطبيعه ، والمفروض أنّ هذه الجهه هي جهه تعلق الأمر والنهي فإنّهما إنّما يتعلّقان بالطبائع من حيث هي ، وربما يحمل كلامه على التقرير الثاني فيكون المراد بجمعهما في الوجود هو الاقتران بينهما في

الوجود مع تعددهما وتميزهما في ذلك. وهو بعيد عن العبارة لا يلائمه قوله: وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما ... الخ.

### قوله: (إنّ الظاهر في المثال ... الخ.)

لا يخفى أنّ الكلام المذكور إنّما يتمّ لو كان المستدلّ في مقام إثبات فهم العرف بأن يقول بعد تسليم جواز الاجتماع عقلا إنّ فهم العرف حينئذٍ أيضا يساعد ذلك - كما هو الحال في المثال المذكور - فيصحّ الجواب حينئذٍ بأنّ فهم العرف إنّما يسلم مع قيام الشاهد على كون طبيعه متعلّقه للأمر مطلقا مطلوبه على أيّ نحو كان، وأمّا مع الإطلاق فلا، إذ من الواضح أنّ الفرق بين العموم والإطلاق إنّما هو بحسب دلالة الألفاظ، وأمّا في حكم العقل فلا- فرق بين الوجهين أصلا، لوضوح أنّه مع استحاله الاجتماع عقلا لا يجوز عند العقل تصريح الأمر بإرادته الطبيعه على أيّ وجه كان. فما ذكره في الجواب لا يدفع الاستدلال بل يثبتة ويؤكدّه، حيث سلّم جواز الاجتماع مع إرادته التعميم وهو كاف في إثبات الجواز العقلي.

وقد يذبّ عنه: بأنّ مراده بذلك بيان حصول الغرض بالإتيان بالفرد المفروض من حيث إنّ مقصود المولى حصول الخياطة بأيّ وجه اتّفقت، وليس الغرض هناك حصول معنى الطاعة والانقياد كما في العبادات لئلا يحصل بأداء المنهى عنه حسب ما نقول به، فيكون ما ذكره مبتّيا على الفرق بين أداء المقصود وحصول الامتثال. وهذا الوجه مع بعده عن ظاهر العبارة لا يلائم آخر كلامه كما سنشير إليه.

ويمكن دفعه أيضا: بأنّ المقصود المنع من اجتماع الأمر والنهي على الوجه المذكور بالنسبة إلى كلام الحكيم العالم بحقائق الأشياء، وإلّا فجواز الاجتماع في الجملة ممّا لا مجال لإنكاره، إذ لا يصل جميع الأفهام إلى المعرفة بامتناعه، كيف! ومن البين أنّ القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي يجوز منهم صدور التكليف على الوجه المذكور غير أنّه لا يترتّب على أمرهم إلّا الوجوب والتحرير

الانشائيين الحاصلين في نظرهم دون الواقعيين ، ولو فرض كون الإنشاء الصادر منهم باعثا على الوجوب والتحریم الواقعي فلا يتفرع ذلك واقعا إلبا على أحدهما ، وكيف كان فحصول التكليف على الوجه المذكور قاض بحصول الطاعة والعصيان من الوجهين ، فالحكم بحصول الإطاعة والعصيان على فرض أمر السيد بالخياطة كيف ما اتفقت لا يفيد جواز الجمع بينهما في نظر العقل عند صدور التكليف من الحكيم ، وما يترأى من ظاهر كلام بعض الأعلام - من عدم الفرق وأنه إذا ثبت ذلك في حق غيره تعالى ثبت الجواز بالنسبة إليه تعالى أيضا ، إذ المقصود جواز اجتماع الأمر والنهي من غير نظر إلى خصوص الماده - ليس على ما ينبغي. نعم مع ملاحظه الحكمه والعلم بالحقيقه لا فرق بين المقامين.

### قوله : (سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف ... الخ.)

قد يورد عليه تاره : بأن المراد بالكون في المقام إما نفس الأين والكون في المكان أو خصوص الحركه والسكون على حسب إطلاقه المعروف ، فإن ارید الأول كان ذلك من لوازم الفاعل والفعل وكان خارجا عن حقيقه الفعلين ، وإن ارید الثاني لم يعقل خروجه عن حقيقه الفعل في شيء من المقامين ، فإن ذلك عمدہ أجزاءهما وأركانهما سيما بالنسبه إلى الخياطة إذ ليست الخياطة سوى الحركات الخاصه الصادره من الخياط فكيف يقال باختلاف المتعلق هنا دون الصلاه.

وتاره : بعد تسليم خروج الحركات المذكوره عن مفهوم الخياطة فلا شك في كونها من مقدماتها العقليه وعللها الإعداديه فتكون واجبه من باب المقدمه ، فيجتمع الحرمة النفسيه مع الوجوب الغيري وهو كاف في المقام ، لما عرفت من عدم الفرق.

واخرى : بأن ذلك كله بعد تسليمه إنما يكون مناقشه في المثال ، فيندفع بإيراد مثال آخر وهو أن يأمر السيد عبده بمشي خمسين خطوه في كل يوم وينهاه عن الدخول في الحرم فيمشى الخطوات المأمور بها في الحرم ، فإنه أيضا يعد مطيعا عاصيا على نحو ما ذكر في مثال الخياطة من غير فرق.

ويمكن دفع الجميع :

أمّا الأوّل : فبعد اختيار أنّ المراد بالكون هو الحركة والسكون بأنّ مقصود المولى من الأمر بالخياطة هو الخياطة الحاصلة بالمصدر لا- نفس الحركات المعيّنه ، ولو فرض تعلّق الأمر صورته بنفس الحركات فليست مقصوده إلّا من باب المقدّمه ، وليس المأمور به على الحقيقيه إلّا تحصيل الخياطة بالمعنى الأوّل كما هو ظاهر من ملاحظه المقام.

ومن البيّن : أنّ الحركات المخصوصه ليست داخله في حقيقتها بخلاف الصلاه.

وأما الثاني : فبالمنع من اجتماع الأمر والنهي هنا في المقدّمه بل ليست المقدّمه في المقام إلّا محرّمه.

غايه الأمر : أنّه يحصل به التوضيل إلى الواجب فيسقط به ما هو الواجب من مقدمته المحلله كما هو الحال في ركوب الدابّه المغصوبه إلى الحجّ فتأمل.

وأما الثالث : فبجريان الكلام المذكور بعينه بالنسبه إلى المثال المفروض أيضا ، فإنّ الدخول والكون المطلق من مقدّمات المشى لا- نفسه ، لوضوح كون الحركة في المكان مغايره للكون فيه ، وإنّما المثال الموافق في المقام أن يفرض أمر السيّد بمشى خمسين خطوه ونهيه عن المشى في دار مخصوصه فاتفق مشى خمسين خطوه هناك ، وكذا لو أمره بخياطة الثوب المعلوم ونهاه عن الخياطة في بيت معلوم فأتى بخياطة الثوب المعين في ذلك المكان.

ومن البيّن : أنّه لا يعدّ مطيعا بأداء المأمور به على الوجه المذكور ولا أقلّ من منع ما ادّعوه من الحكم بحصول الإطاعه لو لم نقل بثبوت خلافه.

**قوله : ( سلّمنا لكن نمنع ... الخ. )**

قد يقال : بأننا نقطع بأنّ العبد إنّما يستحقّ العقوبه لمخالفه النهى لا لمخالفه الأمر ، إذ مع إتيانه بالخياطة لا وجه لعقوبته على تركها ، ولو عاقبه المولى على ذلك لذمّه العقلاء وعدّ سخيفا ، فهو شاهد على حصول الإطاعه من الجهه

المذكوره ، ولذا يصح أن يقول العبد : إن عصيتك بالكون في المكان المخصوص فقد أدت مقصودك من الخياطه .

وفيه : أن عدم استحقاق العبد للعقوبه على ترك المأمور به لا يفيد أداءه للمأمور به حتى يصح عدّه مطيعا من تلك الجهه ، بل قد يكون ذلك من جهه إسقاط المأمور به بأداء غيره ، وذلك لا يقضى بمخالفه الأمر كما هو ظاهر ومّرت الإشاره إليه في المباحث المتقدمه .

والحاصل : أن إسقاط المأمور قد يكون بعصيانه ، وقد يكون بأداء ما يكون باعثا على الأمر به ، أو عدم بقاء متعلقه ، وسقوط الأمر على الوجه الثاني لا يقضى بحصول العصيان كما هو ظاهر من ملاحظه إنقاذ الغريق على الوجه المحرّم ، فإن ذلك ليس ممّا أمر الشارع به ، لكنّه مسقط للتكليف بالإنقاذ فلا امتثال حينئذ ولا عصيان . نعم لو علم تعلق غرض الأمر بخياطه الثوب في غير المكان المفروض تفرّع عليه العصيان من تلك الجهه أيضا إلّا أنّه مخالف لظاهر الإطلاق وإن قلنا بتقييد جانب الأمر بالنهي ، فإن ذلك التقييد إنّما يجيء من جهه النهي المفروض والجمع بينه وبين الأمر ، لا لتعلق غرض بخصوص الخياطه الحاصله في غير ذلك المكان .

### قوله : ( حيث لا يعلم إرادته الخياطه كيفما اتفقت . )

هذا أيضا ناظر إلى ما هو الظاهر من الجواب المتقدم من جواز اجتماع الطاعه والعصيان مع كون جهه الأمر مطلقه ليتعلق الطلب بالفعل كيفما اتفق . وقد عرفت وهنه وأنه مخالف لما هو بصدده ، وبه يبعد أيضا ما مرّ من التوجيه الأوّل .

قوله : ( فإذا أوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ) قد يقال : إنّه إذا كان الكون المفروض من أفراد طبيعه الغصب وكان النهي المتعلق بها متعلقا حقيقه بأفرادها كان الكون المفروض متعلقا للنهي سواء أوجد المكلف كلّ الغصب في ضمنه أو لا . إذ ليس إيجاد المنهى عنه سببا لتعلق النهي به ، فلا يتّجه ما ذكره من : أنّه إذا أوجد المكلف مطلق الغصب في ضمن الكون الخاص صار متعلقا للنهي .



ويمكن دفعه : بأن متعلق الأمر والنهي إنما هو نفس الطبيعه لكن لا من حيث هي بل من حيث الوجود ، وقضيه ذلك أن يتصف أى فرد من أفراد الطبيعه مّا يتحقق إيجاد تلك الطبيعه فى ضمنه بالوجوب أو التحريم ، وفى صورته الترك إنما يكون الواجب أو المحرّم أيضا أمرا واحدا وهو الطبيعه المطلقه من حيث الوجود ، فليس فى تركه لجميع الأفراد تاركا لواجبات متعدده ولا تاركا لمحرّمات عديده كما قد يتوهم ، ذلك بناء على القول بتعلق الأمر والنهي بالأفراد سيمًا بالنظر إلى النهى لقضائه بتحريم جميع الجزئيات المندرجه فى الماهيته المفروضه الظاهر فى تعدد المحرّمات. فظهر بذلك أنه مع إتيانه بفرد من الحرام يكون ذلك الفرد متعلقًا للنهى قطعًا لاتحاد الطبيعه المحرّمه به ، وكون إيجاد عين إيجاد المحرّم ، وأما مع ترك الجميع فلا يتصف شىء من تلك الخصوصيات بالتحريم وإنما المحرّم هو الطبيعه من حيث الوجود ، نعم يصحّ الحكم على أفرادها بالتحريم من حيث اتحادهما مع الطبيعه إلا أنه لا يستفاد من ذلك أكثر من تحريم نفس الطبيعه بحسب الواقع.

وتوضيح المقام : أنّ هناك فرقًا بين اتحاد الطبيعه مع خصوصيته الفرد بحسب الواقع وبين اتحادهما معها على فرض وجودها من غير أن يتحقق هناك اتحاد بينهما فى الواقع فان الأول قاض بحرمه الفرد قطعًا بخلاف الثانى ، إذ لا يثبت التحريم هناك بحسب الواقع إلا لنفس الطبيعه دون أفرادها.

غايه الأمر : أنّها على فرض وجودها واتحادهما مع الطبيعه يكون متّصفه بالتحريم ، ولا يقضى ذلك باتّصافها بالحرمه قبل اتحادهما مع الطبيعه ووجود الطبيعه فى ضمنها.

والحاصل : أنّ النهى إنّما يتعلّق بنفس الطبيعه وهى المتّصفه بالحرمه بملاحظه ذاتها ، واتحادهما مع الفرد قاض بثبوت التحريم لخصوص الفرد المتّحد معها فما لم يحصل السبب المذكور لم يصحّ الحكم بثبوت الحرمه لخصوصيات الأفراد ، نعم يصحّ الحكم عليها بالتحريم على فرض وجودها حسب ما ذكرنا. فظهر بما قررنا صحّه ما ذكره المصنّف رحمه الله من التعبير.

### قوله : (فمتعلق الأمر في الحقيقة إنما هو الفرد ... الخ.)

قد يستفاد من البيان المذكور سيمًا من هذه العبارة ذهاب المصنّف إلى تعلّق الأوامر والنواهي بالأفراد ، وهو قول مرغوب عنه عند المحقّقين وإنّما المختار عندهم تعلّقهما بالطبائع، وقد نصّ عليه المصنّف فيما مرّ. وفيه ما عرفت : من أنّ الحكم بتعلّقهما بالأفراد إنّما هو بتسريه الحكم من طبيعه إليها ، لا أنّها بنفسها يتعلّق بها الأوامر والنواهي من أوّل الأمر - كما هو ظاهر القائل بتعلّقهما بالأفراد - والظاهر : أنّ المختار عند المحقّقين هو تعلّقهما بالطبائع من حيث الوجود وهو يرجع إلى مطلوبتيه الفرد ، فإنّ وجود الطبيعه في الخارج عين وجود الفرد فيكون الأمر بالطبيعه على الوجه المذكور عين الأمر بالفرد لكن لا مطلقا بل من حيث انطباق الطبيعه عليه ، وهذا هو الفرق بين القولين حسب ما فصّلنا القول فيه في محلّه. ولا يذهب عليك أنّ ما قرّره المصنّف هنا يوافق القول بتعلّقهما بالطبائع على الوجه الذي قرّرنا وليس مبتيا على اختيار تعلّقهما بالأفراد بل ربما ينافيه حسب ما أشرنا إليه.

### قوله : (باعتبار الحصّه التي في ضمنه من الحقيقة الكليه ... الخ.)

يريد أنّ الفرد إنّما يؤمر به من جهة الحصه الحاصله في ضمنه من الطبيعه الكليه بناء على القول بوجود الكلي الطبيعي خارجا في ضمن الأفراد على أبعاد الرأيين فيه ، وأمّا على القول الأقرب وهو وجوده بعين وجود أفراده فالأمر أظهر.

وأنت خبير : بأنّ القول بوجود الكلي الطبيعي في ضمن الفرد إن اريد به أنّ وجود الفرد بحسب الحقيقة ملفّق من وجودين أو أكثر - أعنى وجود الطبيعه وسائر العوارض المكتنفة بها - لما تقرّر من أنّه لا اتّحاد بينهما بملاحظه وجود كلّ منهما في حدّ ذاته فتكون الطبيعه موجوده في ضمن الفرد بهذا المعنى وإن كانت تلك الطبيعه عين تلك العوارض في بعض الاعتبارات لاّتحادهما بحسب الوجود أيضا اتّحادا عرضيًا. فيكون الطبيعه حينئذ عين أفرادها بتلك الملاحظه فليس هذا أبعاد الرأيين في وجود الكلي الطبيعي ، وحينئذ إنّما يجيء البطلان من جهة اتّحاد

المأمور به للمنهى عنه ولو كان الأتحد الحاصل بينهما عرضيًا لا ذاتيًا حسب ما قدّمنا بيانه. وإن اريد به أن وجود الكلى الطبيعي إنما يكون فى ضمن الفرد من غير حصول أتحد بينه وبين العوارض اللاحقه بل بتلفيق الفرد من جزءين خارجيين أو أجزاء أحدها الطبيعيه والباقي غيرها من الامور اللاحقه لها. ففيه - مع وضوح فساده ضروره صحه الحمل القاضى بحصول الأتحد - أنه على فرض صحته لا يصحّ معه البناء على المنع ، إذ مع حصول الطبيعه فى ضمن الفرد إنما يتعلّق الأمر بتلك الحصه الحاصله ، لا بمجموع الفرد الملقّ منها ومن غيرها.

غايه الأمر : أن يتعلّق الأمر حينئذ بالفرد على سبيل المجاز بأن يكون مطلوبيته بمعنى مطلوبيه جزئه ، فالقول بتعلّق الأمر حينئذ بالفرد على سبيل الحقيقه ليتفرّع عليه المنع من الاجتماع بناء على الجزئيه أيضا ليس على ينبغى ، وإنما يتم ذلك على القول بكون وجود الكلى متّحدا مع الفرد فى الجملة حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

### **قوله : (وإن أراد أنهما باقيا على المغايره ... الخ.)**

فيه : أن القائل بجواز الاجتماع يجعل متعلّق كلّ من الأمر والنهى نفس الطبيعه من حيث هى ، ولا ريب أن كلّا من الطبيعتين من الحيثيه المفروضه مغايره للاخرى لا أتحد بينهما.

غايه الأمر : أن يكون المكلف بسوء اختياره أو جدّهما فى ضمن فرد واحد وليس الفرد عند القائل المذكور متعلّقا للتكليف حتّى يلزم اجتماع الحكمين فى شىء واحد ، وإنما مورد الحكمين هو الطبيعتان وهما شيئان متغايران فى حدّ أنفسهما ، بل يمكن أن يقال بتغايرهما بحسب الوجود أيضا ، بل ومغايرتهما للكون الخاصّ فى المقام فإنّ الكون الحاصل من حيث ذاته لا يكون صلاه ولا غصبا ، فالصلايه والغصبيه من الامور الطارئه على الكون الخاصّ بحسب الاعتبارين.

ومن البين : أن العارض غير المعروض فهناك امور ثلاثه موجوده أعنى الكون الخاصّ من حيث ذاته وما ذكر من عارضيه ، ومتعلّق الأمر والنهى

خصوص العارضين المفروضين وهما متغايران وجودا ومتغايران لمعروضهما كذلك حسب ما مرّت الإشارة إليه في تقرير دليل الخصم ، لكنك قد عرفت ما يرد على الوجهين المذكورين بما لا مزيد عليه. هذا.

الوجه الثالث للقائل بجواز الاجتماع ما أشار إليه بعض المتأخرين تقريره : أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي التحريمى لما جاز اجتماعه مع النهى التنزيهى ، إذ المسألتان من قبيل واحد فإن جاز الثانى جاز الأوّل وإن امتنع الأوّل امتنع الثانى ، إذ لا مانع هناك سوى لزوم اجتماع الضدّين ، والأحكام بأسرها متضادّه لا- يمكن الاجتماع بينهما على سبيل الحقيقه ، فإن كان المفروض فى المقام من قبيل اجتماع المتضادّين لم يجز فى المقامين وإلّا جاز فيهما ، لكن جواز الاجتماع فى الثانى معلوم كما هو ظاهر من ملا-حظه العبادات المكروهه الوارده فى الشريعة - كالصلاه فى الحّمّات وفى معاطن الإبل وفى الأوقات المكروهه والصيام المكروه ونحوها - وهذه النواهي وإن لم تكن نظير ما هو المبحوث عنه فى المقام ، إذ الكلام هنا فيما إذا كان المنهى عنه بالنهى التحريمى أعمّ من وجه من المأمور به ، والمنهى عنه هنا أخصّ مطلقا منه ، إلّا أنه يثبت المدعى بطريق أولى ، إذ مع القول بالجواز فى العموم والخصوص المطلقين لا مناص من القول بجوازه فى العموم من وجه أيضا.

قلت : ويمكن التنظير بما هو من قبيل المقام أيضا ، وذلك كالصلاه فى دار الظالم مع ظنّ غصبيته والوضوء والغسل من ماء وهبه له ظالم مع ظنّ الغصبيّه ونحو ذلك ، فإنّ يد المسلم وإن كان طريقا شرعيّا لجواز التصرفّ إلّا أنّ التصرفّ فيه مرجوح لما ذكر ، فيجتمع حينئذ مرجوحيه التصرفّ فيما ذكر مع وجوب التصرفّ الخاصّ.

والجواب : أمّا عمّا ذكرناه - من جواز اجتماع الكراهه والوجوب فيما هو من قبيل محلّ النزاع - فبأنّ أقصى ما يقتضيه ذلك مرجوحيه تلك التصرفّات بالنظر إلى ذواتها وهى لا- ينافى رجحانها من جهه اخرى نظرا إلى وقوعها جزءا من العباده الواجبه وحينئذ يقع المعارضه بين الجهتين.

ومن البين : أنّ مرجوحية المكروه لا- يوازي رجحان الواجب ، فغايه الأمر أن يحصل هناك نقص في ثواب الواجب ويكون الفعل بعد ملاحظه الجهتين راجحا لا مكروها بمعناه المصطلح ، نعم يثبت له الكراهه بالمعنى المذكور بالنظر إلى ذاته ، وذلك لا- يستدعى ثبوت الكراهه له في خصوصيات الموارد مطلقا ، إذ قد يعرضه ما يحصل بسببه رجحان يوازي تلك المرجوحية ويزيد عليها فيرتفع الكراهه بالمعنى المذكور عن ذلك الفعل ، غايه الأمر أن يكون أقلّ ثوابا عن العارى عن تلك المنقصه.

نعم لو قلنا حينئذ ببقاء المرجوحية بالمعنى المذكور صحّ ما ذكره من النقض إلّا أنّه ليس كذلك. ومن ذلك يظهر الجواب عمّا ذكره من ثبوت الكراهه لبعض العبادات ، فإنّ الكراهه هناك ليس بمعناها المصطلح بل بمعنى أقلّيه الثواب كما نصّ عليه جماعه من علمائنا ، وقد اختاره هنا جماعه من الأفاضل جوابا عن الإيراد المذكور.

وأورد عليه : أنّه يلزم حينئذ أن يكون معظم العبادات مكروهه ، إذ ما من عباده إلّا وهو أقلّ ثوابا من الأفضل كالصلاه في البيت بالنسبه إلى الصلاه في مسجد المحلّه والصلاه في مسجد المحلّه بالنسبه إلى الصلاه في مسجد الجامع وهكذا مع أنّه لم يتوهم أحد عدّ شيء من ذلك من جمله المكروهات.

والجواب : أنّه ليس المراد مجرّد أقلّيه ثوابها بالنظر إلى غيرها ، بل المقصود كونها أقلّ ثوابا بالنظر إلى ما اعدّ من الثواب لتلك العباده في حدّ ذاتها فقد يجيء هناك ما يوجب مزيد ثوابها عن ذلك - كما في الصلاه في المسجد والجماعه ونحوها - وقد يجيء هناك ما يوجب النقص عنه - كالصلاه في الحّمّام - فكراهه الصلاه في الحّمّام نظير استحباب الصلاه في المسجد ، فكما أنّ ذلك يقتضى زياده ثواب فهذا يقتضى نقصانه ، فمطلوبيّه تركها على الوجه المذكور إنّما هو من جهه النقص الحاصل فيها ، فالغرض من النهى المفروض إخلاء الفعل عن تلك المنقصه بأن يترك الفعل المشتمل عليها ويأتى بالخالي عنها ، لا أنّ ذلك الفعل المشتمل

عليها خال عن الرجحان بالمرّه ليكون النقص الحاصل من الخصوصيّه مقاوما لرجحان أصل الطبيعه وزائدا عليها ، وعلى هذا فيكون المباح على طباق المعنيين المذكورين هو ما لا يكون فيه زياده ولا نقيصه بالنسبه إلى أصل الطبيعه - كالصلاه في البيت - فرجحان الفعل مع عدم المنع من النقيض على الوجه المذكور كمرجوحيتّه كذلك ومساواته لا ينافي بوجه من الوجوه وجوب الفعل ورجحانه على تركه رجحانا مانعا من النقيض. فما ذكره بعض الأفاضل - من أنّ ما ذكر لا يسمن ولا يغني من جوع ، فإنّ مطلوبيّه الترك المتعلّق بهذا الشخص من الصلاه من جهه هذا النهي لا يجتمع مع مطلوبيّه الفعل من جهه مطلق الأمر بالصلاه ، مع أنّك قد اعترفت بأنّ الخصوصيّه أوجبت نقضا لهذا الفرد الموجود عن أصل العباده ، فمع هذه المنقصه إمّا أن يطلب فعلها بدون تركها أو تركها كذلك أو كلاهما ، فإنّه لا يمكن بحسب الواقع خلّوها عن أحد الوجوه الثلاثه ، فعلى الأوّل يلزم انتفاء الكراهه وعلى الثاني انتفاء الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور - يّين الاندفاع ونحن نقول : إن أردت بكون المطلوب فعلها دون تركها أن يكون فعل الصلاه على الوجه الناقص مطلوبيا على سبيل المنع من تركها بالمرّه أعني من إتيانها على الوجه الناقص أو الكامل على ما هو الشأن في المنع من الترك المأخوذ في الواجبات التخييريّه ، فإنّه إنّما يؤخذ على الوجه الأعمّ من ترك ذلك الفعل وبدله - حسب ما مرّ بيانه في محلّه - فنختار أنّ هذا الوجه هو المقصود في المقام. قولك : إنّّه يلزم حينئذ انتفاء الكراهه مدفوع ، بأنّه إن اريد بذلك انتفاء الكراهه بمعناها المعروف فمسلمّ وعليه مبني الجواب المذكور ، وان اريد انتفاؤها بالمعنى الّغدي ذكرناه فممنوع ، إذ لا مانع من أن لا يكون ترك الفعل من أصله على وجه يعمّ ذلك وغيره من أبداله مطلوبيا ومع ذلك يكون ترك الفعل الخاصّ مطلوبيا بالإضافه إلى بدله فيراد تركه لاختيار بدله نظرا إلى اشتماله على المنقصه وخلوّ البدل عنها ، فإنّه لا- تضادّ بين الوجوب والكراهه بالمعنى المذكور وإنّما المقابله بينه وبين الكراهه بمعناها المشهور. وإن أردت بكون المطلوب فعلها دون تركها أن لا يكون الترك

مطلوبا أصلا ولو على الوجه الذى قررنا قلنا نختار الوجه الثالث. قولك : فيلزم المحذور قلنا ممنوع ، وإنما يلزم لو قلنا بكون الترك بالمره مطلوباً وأما لو كان الترك فى الجملة مطلوباً على الوجه الذى ذكرنا فلا محذور أصلاً - حسب ما قررناه - .

فصار المحصل أنّ الفعل المذكور راجح على تركه ، لكنّه لما كان مشتملاً على النقيضه بالنسبه إلى الرجحان الحاصل لأصل تلك العباده نهى الشارع عنه إبداء لتلك المنقصه وتحريضا على الإتيان بالفرد الآخر الخالى عنها من غير مناقضه بين الراجحيه والمرجوحيه المفروضتين أصلاً نظراً إلى اختلاف النسبه ، فإنّ رجحانه بالنسبه إلى الترك بالمره ومرجوحيته نظراً إلى اشتماله على النقيضه المفروضه بالنسبه إلى ما قرّر لأصل تلك العباده فطلب تركه لتخليه العمل عن تلك الوصمه. وما يقال فى المقام : من أنّ هذا الجواب لا ينفعم ولا يدفع الإيراد المذكور على مذاقهم إذ مدار كلامهم على تعلق الأحكام بالأفراد بخصوصها وإن كان تخيراً وما ذكر إنّما يناسب مختارنا من تعلق الحكم بالطبيعه مدفوع أيضاً ، إذ لا تدافع بين الراجحيه والمرجوحيه على الوجه المفروض أصلاً وإن قلنا بتعلق الأوامر بخصوص الأفراد بل لا مانع من تعلق الأمر التخييري بخصوص الفعل على الوجه المذكور ثمّ يتعلّق به النهى التنزيهى بالمعنى الذى بيناه كما لا يخفى.

وحينئذ فيكون الملحوظ فى الثواب المعدّ لأصل العباده هو المعدّ لخصوص أفرادها الغير المشتمله على المزيه أو النقيضه ، أو نقول : إنّ لتلك الأفراد من حيث انطباق الطبيعه عليها ثواباً ورجحاناً قد ينقص عنه من جهه الاشتمال على الخصوصيه المرجوحه أو يزيد عليه من جهه الاشتمال على الخصوصيه الراجحه فالمقيس عليه هو الرجحان الثابت لها فى تلك الملاحظه ، وأى ارتباط لذلك بتعلق الأوامر بالطبائع المطلقه كما توهمه ، مضافاً إلى أنّ القائل بامتناع الاجتماع لا يلتزم بتعلق الأوامر بخصوص الأفراد ، بل أقصى الأمر أن يقول بتسريه الحكم من الطبيعه إلى الفرد من حيث انطباق الطبيعه عليه وهو غير القول بتعلقها بخصوص

الفرد - كما عرفت تفصيل القول فيه - فكلامه المذكور ساقط من أصله وكذا ما يقال أيضا : من أنه مع البناء على هذا الجواب عليهم أن يلتزموا أن الصلاة في البيت التي هي أحد الأفراد المطلوبه مباحه وهو أيضا فاسد ، إذ كما لا يكون العباده مرجوحه لا يكون مباحه أيضا.

والقول بأن المباح إيقاعها في البيت لا نفسها جار فيما نحن فيه ، فلم لا يقولون إن المكروه هو فعلها في الحمام لا نفسها وإن الحرام هو فعلها في الدار لا الغصبيه نفسها ، فذلك بعينه رجوع إلى ما ذكرنا وذهبنا إليه. فإذا بطل الجواب على مذهبهم بقى الإيراد بحاله فلا تغفل واغتنم هذا الخيال واضبطه فإنه ظاهر الاندفاع بعد التأمل فيما قرّرناه ، فإن المباح بالمعنى الذى ذكرناه لا ينافى رجحان الفعل ووجوبه وإنما المباح بمعناه المعروف هو الذى ينافيه ، والمقصود بإباحه إيقاعها في البيت أن خصوصيته الإيجاد في البيت لا رجحان فيه ولا مرجوحته وإن كان نفس طبيعه العباده راجحه ، ولذا كان الفرد المطابق لها راجحا من حيث إنه فرد من تلك الطبيعه ، كما أن خصوصيته الإيجاد في الحمام مرجوحه باعته لنقص العباده عمّا هي عليه من الرجحان ، وخصوصيته الإيجاد في المسجد راجحه باعته على زياده الفضيله، وليس المراد به أن خصوصيته الإيقاع في البيت مباحه بالمعنى المصطلح ، كيف وهو متحد مع الإيقاع المطلق ، وإذا وجب المطلق وجبت أفراده حسب ما عرفت فلا يتعمّل القول بإباحته الواقعيه.

غايه الأمر أن يقال : إن تلك الجهه ليست جهه وجوب بل جهه إباحه من حيث إنه إنما يجب الفرد من حيث كونه إيقاعا للصلاه لا من جهه خصوصيته كونه في البيت لكن لا يجرى ذلك بالنسبه إلى ما ذكر من المكروه ، إذ ليست تلك الخصوصيته مكروهه في نفسها بل هي جهه تعليليه في كراهه العباده المتّحده بها ، إذ ليس نفس الكون مكروهه بل الصلاه الملايسه له مكروهه من جهته.

نعم ، يمكن القول به فيما ذكرناه من المثال المطابق لما نحن فيه كالكون في مكان يكره نفس الكون فيه - حسب ما مثلنا - إلّا أنه بعد اتّحاده مع الواجب



ومصادمته لجهه الوجوب لا يبقى مكروها بمعناه الاصطلاحي ، لرجحان جهه الوجوب على جهه الكراهه - حسب ما قدّمنا - ولو أجرى نظير ذلك بالنسبه إلى الحرام لم يحصل أيضا اجتماع بينه وبين الواجب ، لملا حظّه الترجيح حينئذ بين الجهتين أو المقاومه ويكون الحكم الثابت له على حسبه فلا معنى أيضا لاجتماع الحكّمين.

وقد يورد أيضا في المقام : أنّه إذا فسّرت الكراهه بالمعنى المذكور لم يكن المقصود من النهى طلب الترك ، بل كان كناية عن بيان حال الفعل بأنّه أقلّ ثوابا من غيره فلا طلب حتّى يلزم اجتماع الأمر والنهى وهو مع بعده وكونه تعسّفا بحثا لا يجدى بالنظر إلى الواقع ، فإنّ ذلك الفعل حينئذ إمّا أن يطلب إيجاده أو تركه أو هما معا ويجرى فيه الكلام المتقدّم إلى آخره.

ويضعّفه أنّ مجرد الخروج عن الظاهر لا يقضى ببطلان الجواب ، فإنّ مبناه على التوجيه والتزام التأويل ، وكونه تعسّفا بحثا غير ظاهر بعد ظهور العلاقة. نعم ، الأظهر حملة إلى إرادته الطلب مهما أمكن فيه ذلك - حسب ما يأتي بيانه - وأمّا مع عدم إمكانه كما في بعض المقامات فالحمل على ما ذكر ليس بالبعيد ، بل يتعيّن الحمل عليه بعد القول بامتناع اجتماع الحكّمين ، أمّا لو قلنا بجواز الاجتماع لم يكن هناك باعث على التزام التوجيه وكان ارتكابه حينئذ تعسّفا بحثا إمّا أنّ ذلك أمر آخر والجواب المذكور مبنيّ على خلافه ، وما ذكر من عدم إجدائه بالنظر إلى الواقع فاسد ، والمختار حينئذ مطلوبيّه الفعل المفروض واللازم منه انتفاء الكراهه بمعناها المعروف لا - بمعنى أقلّيه الثواب فأبى فساد في التزام انتفاء الكراهه في المقام بالمعنى المذكور حتّى يجعل ذلك إيرادا في المقام كيف! ومبنى الجواب المذكور انتفاء الكراهه بهذا المعنى وهم مصرّحون بذلك ، ومع ذلك كيف يعقل الإيراد عليهم بلزوم انتفاء الكراهه الحقيقيه ، نعم لو اريد بذلك لزوم انتفاء الكراهه مطلقا حتّى بمعنى أقلّيه الثواب صحّ ما ذكر إمّا أنّ ذلك من الوهن بمكان غنى عن البيان.

هذا ، ويمكن الجواب أيضا عن الدليل المذكور بوجهين آخرين :

أحدهما : أنّ النواهي التنزيهية المتعلقة بالعبادات ليست متعلقة بنفس العبادة أو جزئها ، وإنّما هي متعلقة بحكم الاستقراء بامور خارجه عنها فلا اتحاد في متعلق الأمر والنهي - مثلا - النهي عن الصلاة في الحّمّام إنّما يتعلّق حقيقه بالتعرّض للرشاش ، والنهي عن الصلاة في معادن الإبل إنّما يتعلّق بأنفارها ، والنهي عن الصلاة في البطائح إنّما يتعلّق بالتعرّض للسبيل .

واورد عليه بوجوه :

منها : أنّ ذلك خروج عن ظواهر النواهي من غير دليل والاستدلال المذكور إنّما يناط بالظاهر .

ويوهنه : أنّ الكلام في المقام في الجواز العقلي ولا-ريب أنّ مجرد الظاهر لا يفي في مقابله من يدعى الامتناع ، نعم لو لم يتم دليل على المنع لربما صحّ الاستناد إليه ، فمجرد الخروج عن الظاهر لا يدفع التوجيه المذكور فإنّ بناء التوجيه على الخروج من الظاهر لعدم إمكان الأخذ به .

ومنها : أنّ معنى كراهه تعرّض الرشاش الكون في معرض الرشاش مكروه ، وهذا الكون هو الكون الحاصل في الصلاة فيعود المحذور .

ويدفعه : أنّ التعرض للرشاش بحسب الحقيقه مغاير للكون ، وإنّما الكون من مقدّماته ، فلا وجه لتفسير التعرض له بالكون في معرض الرشاش ، غايه الأمر حصول التعرّض للرشاش بالكون في معرضه فلا اتحاد بين متعلق الأمر والنهي .

نعم يمكن أن يقال : إنّ الكون في معرض الرشاش سبب للتعرّض له ، فمع مرجوحية التعرض له يكون السبب المفضى إليه مرجوحا فيعود المحذور المذكور . إلّا أن يقال : إنّ لا مانع من اجتماع الكراهه الغيريه مع الاستحباب والوجوب النفسيين كما قد يقال به بالنسبه إلى الوجوب النفسى والحرمه الغيريه حسب ما يأتي الإشاره إليه . وقد يشكل ذلك بأننا لو قلنا بجواز اجتماعهما في الجملة فجريانه في المقام محلّ تأمل كما سيظهر الوجه فيه إن شاء الله .

ومنها : أنه لا- كراهه في التعرض للرشاش في نفسه وإلّا لكان الكون في الحَيّام مكروها في غير حال الصلاة أيضا ، وإنّما المكروه التعرّض له في حال الصلاة فيصير مفاده أنّ الصلاة في الحَيّام منهيّ عنها ، لكونها في معرض الرشاش فيتعلّق النهي بالصلاة أيضا ويعود المحذور.

وفيه : أنه لو كان التعرّض للرشاش مكروها حال الصلاة لم يلزم منه أن يكون نفس الصلاة مكروهه ، إذ لا اتّحاد بين الصلاة والتعرّض المفروض في الوجود غايه الأمر أن يكونا متقارنين ، فكيف يصحّ القول بكون مفاد كراهه التعرّض للرشاش في الصلاة كراهيّه نفس الصلاة لأجل العله المذكوره ، وكون النهي عن التعرّض له لأجل الصلاة لا- يقضى بتعلّق النهي بنفس الصلاة.

غايه الأمر أن يكون ثبوت الكراهه الحقيقيه الثابته للتعرّض معلّلا- بتسبيبه نقصا في الصلاة ، فعلى هذا يكون كراهه التعرّض للرشاش معلّلا بالصلاة لا العكس.

ومنها : أنّ ذلك لا يجري في كثير من الحّمّات وفي كثير من الأوقات ، وتخصيص الكراهه بغير تلك الصوره في غايه البعد.

ثمّ إنّه لا يجري الجواب المذكور في جميع موارد الكراهه ممّا عدا الأمثله المذكوره كما يظهر بالتأمّل فيها.

قلت : إن كان مقصود المجيب جريان الجواب المذكور في جميع المكروهات من العبادات فلا- يخفى ما فيه ، لظهور عدم جريانه في جملة منها. وإن أراد بذلك جريانه في جملة منها ويجاب عن غيرها بوجه آخر فلا بأس بما ذكر من الجواب ، وما ذكر من الإيراد حينئذ بين الاندفاع ، وبذلك يندفع ما قد يورد أيضا في المقام : من أنّ مثل الصلاة في مواضع التهمه ممّا هو من جزئيات المفروض في هذه المسأله لا يجري فيه الكلام المذكور ، لتعلّق الكراهه هناك بفعل آخر اتّحد مع الصلاة حسب ما هو المفروض في محلّ النزاع فلا- وجه حينئذ للقول بتعلّق النهي التزهيي بأمر آخر سوى العباده ، إذ المفروض اتّحاده معها فكما لا يجوز اتّحاد

الواجب مع الحرام نظرا إلى تضاد الأحكام كذا لا يجوز اتّحاده مع المكروه على الوجه المذكور، فلا بدّ من القول ببطان العباده حينئذ أو الحكم بارتفاع الكراهه وكلّ من الوجهين في غايه البعد ، بل لا يظنّ أنّ أحدا يلتزمه فالظاهر أنّه لا مجال للتأمل في صحّه العباده وكراهه ذلك الأمر المتّحد معها ، وإذا كان الحال هناك على الوجه المذكور لا جرم صحّ القول به في المقام لاشتراك العلّه ، والمجوز له هناك قاض بجوازه هنا أيضا لاتّحاد المناط.

ويمكن دفع ذلك تاره : بأنّ مرجوحه الكون في موضع التهمه ممّا لا كلام فيها ، ولا نقول بانتفاء تلك المرجوحه إلّا أنّا نقول بمعارضتها برجحان الصلاه الواقعه في ذلك المكان ، وبعد حصول الجهتين نقول برجحان الصلاه فحصول جهه المرجوحه لا يستلزم ثبوت المرجوحه والكراهه واقعا بالنسبه إلى الفعل الذي حصل فيه تلك المرجوحه وما يعارضها من الجهه المرّجحه ، بل لا بدّ من موازنه الجهتين ، فلا يتمّ الإيراد إلّا بعد ثبوت رجحان جهه الكراهه حتّى يكون الكون المذكور ممّا يطلب تركه ولو مع اتّحاده بالصلاه فيكون تركه راجحا على إيجاده مطلقا وهو في محلّ المنع ، إذ يمكن أن يقال برجحان الفعل على الترك بعد ملاحظه الجهتين وإن كان فيه منقصه من جهه حصول المرجوحه.

نعم لو ثبت مرجوحه الكون المذكور مع ملاحظه كونه جزءا من الصلاه أمكن الإيراد المذكور وأنّى له بإثباته.

وتاره : بالترام مرجوحه الكون في ذلك المكان ورجحان تركه مطلقا إلّا أنّه لا- يستدعى بطلان الصلاه ومرجوحيتها ، إذ مرجوحه الجزء وكراهته لا- يستلزم مرجوحه الكلّ ، فالكراهه إنّما تتعلّق بالكون المذكور ، والاستحباب أو الوجوب إنّما يقوم بالكلّ ولا اتّحاد في متعلّقيهما حتّى يلزم اجتماع الضدّين ، فغايه ما يلزم حينئذ أن يتّصف ذلك الجزء بالرجحان الغيرى من جهه توقّف حصول الكلّ عليه والمرجوحه الذاتيه - حسب ما فرض - ولا تضادّ بينهما ويأتى بيانه إن شاء الله ، ولذا يمكن أن يتّصف مقدّمه الواجب بالكراهه الحقيقيه مع أنّا نقول بوجوبها

الغيرى ، ولا- يجرى ذلك بالنسبه إلى تحريم الجزء فإن وجوب الكل واستحبابه يستلزم جواز الجزء قطعا ، ولا يجمع تحريمه وجوب الكل وجوازه حسب ما ظهر من البيان المتقدم.

## تنبيهات اجتماع الأمر والنهى

وينبغى التنبيه لامور :

أحدها : أنه هل يجوز اجتماع الوجوب الغيرى والحرمة النفسية أم لا؟ والذي يظهر من المصنّف هو القول بجواز الاجتماع فيه ، وظاهر كلامه وإن كان مطلق حيث قال : إنه ليس على حدّ غيره من الواجبات فيجوز أن يجتمع مع الحرام إلا أنّ الظاهر أنّه إنّما يقول بجواز الاجتماع إذا كان وجوبه الغيرى تخييريا ، وأما الوجوب العينى الغيرى مع الحرام العينى فاجتماعهما قاض بالتكليف بالمحال كما لا يخفى.

وكيف كان فحجّته على الجواز أنّ الغرض من الوجوب الغيرى هو التوضيل إلى الغير لا- حصول الامتثال والانقياد به حتى لا يمكن حصوله بالمحرّم ، وهو ممّا يحصل بالحرام أيضا كما فى الوصول إلى الحجّ بالدائبه المغصوبه. وفيه : أنّ غايه ما يلزم من البيان المذكور حصول التوضيل بالحرام وأداء الغرض به ، وذلك لا يستدعى تعلق التكليف به ، فإنّه إنّما يقتضى ذلك تعلق التكليف به وإذا لم يكن هناك مانع من تعلقه به لتعلق الوجوب نظرا إلى حصول العله الموجهه ، لكن المفروض حصول المانع من جهة تعلق الحرمة به ، فغايه الأمر ترتّب تلك الثمره الموجهه للفعل عليه من غير تحقّق الوجوب بالنسبه إليه لما عرفت.

والحاصل : أنّ حصول الغرض مقتضى لوجوبه عليه وهو إنّما يتفرّع عليه الوجوب مع انتفاء المانع وهو موجود فى المقام ، كيف ولو جاز تعلق الأمر به لحصل الامتثال والانقياد بفعله ، فأى فرق بين ما يراد به الامتثال والانقياد أو ما يكون المقصود منه أداء الفعل؟ إذ لو جاز تعلق الأمر به حصل به الامتثال والانقياد أيضا ، فإن كان تعلق النهى به مانعا من تعلق الأمر جرى فى المقامين.

غايه الأمر تفرّع الثمره القاضيه بالوجوب على الحرام أيضا من غير أن يكون

سبباً لإيجابه نظراً إلى حصول المانع منه ، على أنه لو تمّ ذلك لما اختصّ بالواجبات التوضيحية بل جرى في غير العبادات من الواجبات ، إذ المقصود فيها حصول الفعل وهو حاصل بالحرام كما يحصل بغيره من غير فرق بينها وبين الواجبات التوضيحية ، فالقول بجواز الاجتماع فيه ضعيف جداً. وكان مقصود المصنّف هو حصول الثمره المطلوبه من الواجب من الحرام ، فيسقط التكليف بأداء الحرام كما يسقط بأداء الواجب بخلاف ما يكون المقصود منه الامتثال دون مجرّد حصول الفعل.

ثانيها : أنه هل يجوز اجتماع الوجوب النفسى والحرمة الغيريه أم لا؟ والذي يتقوى في النظر جوازه نظراً إلى أنّ الوجوب النفسى إنّما يقتضى رجحان الفعل على الترك رجحاناً مانعاً من النقيض ، والحرمة الغيريه إنّما يقتضى مرجوحيته بالنسبه إلى الفعل الآخر الذى هو أهمّ منه مرجوحيه قاضيه بتعيين الإتيان بالآخر ولا تدافع بين الوصفين ، إذ لا مانع من رجحان الفعل على تركه ومرجوحيته بالنسبه إلى فعل آخر سواء لم يكن الراجحيه والمرجوحيه مانعه من النقيض كما فى المندوبات المتعارضه أو كانت مانعه منه كما فى الواجبات المتعارضه أو كانت الراجحيه غير مانعه والمرجوحيه مانعه كما فى المندوب والمعارض للواجب.

ويرد عليه : أنه إن اخذت الراجحيه والمرجوحيه فى المقام بالنسبه إلى كلّ من الجهتين المفروضتين فلا مانع من اجتماعهما قطعاً إلّا أنّ ثبوت الراجحيه والمرجوحيه حينئذ إنّما يكون على نحو القضيّه الطبيعيه من غير أن يكون الصفتان حاصله له فى الخارج على نحو ما يلحظ فى القضيّه المحصوره ، ومفاد ذلك اجتماع الجهتين لا اجتماع الحكّمين ، وقد عرفت أنه لا مانع منه قطعاً بل هو حاصل فى محلّ النزاع أيضاً من غير أن يكون هناك تأمّل فى جوازه ، وإن لوحظ ثبوت الراجحيه والمرجوحيه المفروضتان (١) له بحسب الواقع فيريد الشارع فى الواقع بعد ملاحظه جميع جهات الفعل الحاصله له بحسب ذاته وبحسب الخارج

---

(١) كذا فى الأصل والصواب المفروضتين.

إيجاد الفعل ويريد أيضا عدم إيجاده فيكون ملزما لفعله وملزما لتركه معا فهو محال - حسب ما قرّناه في محلّ النزاع - من غير فرق ، كيف ولا- أقلّ من كونه تكليفا بالمحال لكونه إلزاما للمكّلف بالضدّين ، والمفروض في المقام كون التكليف بالأهمّ مقدّما فيسقط التكليف بالآخر.

ويدفعه أنّه إنّما يلزم ذلك لو كان التكليفان حاصلين في مرتبه واحده ، وأمّا لو كانا مترتّبين فلا مانع منه فيكون مطلوب الأمر أوّلا هو الإتيان بالأهمّ ولا يكون طالبا في هذه المرتبه لضده ، بل يكون الضدّ مطلوب الترك من حيث الأداء إلى الأهمّ ويكون مطلوبه ثانيا هو الإتيان بالثاني على تقدير عدم الإتيان بالأهمّ ، ولا مانع من تعلق التكليفين كذلك بالمكّلف ، إذ لا مدافعه بينهما من حيث التكليف والإلزام لملا-حظه الترتيب ولا- من حيث اجتماع الحسن والقبح ، لما عرفت من عدم المدافعه بين الحسن والقبح المفروضين وجواز اجتماعهما في محلّ واحد ، وإنّما يجيء التكليف على الترتيب المفروض من ملاحظه الجهتين والأخذ بمقتضاهما فإنّ جهه المنع من فعله بملا-حظه أهمّيه ضده إنّما تنافى إلزامه بالفعل على تقدير الإتيان بالأهمّ لا مطلقا ، وليست تلك الجهه كالجهد المقبّحه للفعل بملا-حظه نفسه ، فإنّه لا يمكن الجمع بينهما - حسب ما مرّ - وأمّا الجهه المفروضه الملزمه للترك من جهه لزوم الإتيان بالأهمّ إنّما تنافى الإلزام بغير الأهمّ مع الإطلاق دون الإلزام به على تقدير ترك الأهمّ - حسب ما قرّنا - فظهر بما ذكرنا أنّ الأهمّ يتعلّق به الأمر من غير أن يتعلّق به النهى اللازم من الأمر بغير الأهمّ ، إذ ليس غير الأهمّ متعلّقا للأمر في مرتبه الأهمّ حتى يكون إيجابه نهيا عن ضده الذي هو الأهمّ ليلزم اجتماع الأمر والنهى بالنسبه إليه.

فإن قلت : إنّ غير الأهمّ وإن لم يكن مطلوبا في مرتبه الأهمّ إلّا أنّ الأهمّ مطلوب في مرتبه غير الأهمّ ولذا يعاقب على ترك الأهمّ عند إتيانه بغير الأهمّ من غير عكس فيلزم أيضا أن يتعلّق به النهى اللازم من الأمر بغير الأهمّ لو جاز القول به.

قلت : إنّما يلزم ذلك في المقام لو كان وجوب غير الأهمّ مطلقا ، وأما لو كان مقيدا بصوره ترك الأهمّ - كما هو قضيه ما ذكرناه حيث إنّ المفروض ترتّب الأمرين - فلا- يلزم ذلك ، لأنّ وجوب غير الأهمّ حينئذ مشروط بترك الأهمّ فيكون ترك الأهمّ مقدّمه لوجوب غير الأهمّ. ومن المقرّر عدم وجوب مقدّمه الواجب المشروط فلا يكون ترك الأهمّ واجبا للأداء إلى غير الأهمّ حتّى يلزم اجتماع الأمر والنهي في الأهمّ ، بل ترك الأهمّ حرام محض يترتب عليه وجوب غير الأهمّ وفعله حسب ما قررنا.

فإن قلت : إنّ ترك الأهمّ إن كان شرطا في وجوب غير الأهمّ كان وجوبه متوقفا عليه ، فلا بدّ من حصوله أولا حتّى يتفرّع عليه وجوب غير الأهمّ ، فينبغي أن لا- يتحقّق التكليف بغير الأهمّ إلّا عند مضيّ زمان الأهمّ أو مضيّ ما يتمكّن من أداء الأهمّ فيه ليصدق معه ترك الأهمّ وليس كذلك في المقام ، إذ المفروض أداء غير الأهمّ في الزمان الذي يجب فيه أداء الأهمّ مع التمكن من ترك غير الأهمّ والإتيان بالأهمّ مقامه ، فليس هناك إلّا البناء على ترك الأهمّ ولا- يمكن أن يكون وجوب غير الأهمّ مشروطا بالبناء المذكور ، إذ هو غير الترتّب المفروض ولا يندفع بالتزام اشتراط الوجوب به ما ذكر من الإيراد بالنسبه إلى الأهمّ لوجوب الإتيان بالأهمّ عند البناء على تركه ضروره أنّ البناء على عصيان الأمر لا يسقطه ووجوب تركه أيضا نظرا إلى كونه مقدّمه لفعل غير الأهمّ المفروض وجوبه على تقدير البناء على العصيان المفروض وهو عين المفسده المذكوره.

قلت : إنّنا لا- نقول بكون وجوب غير الأهمّ مشروطا بالبناء على ترك الأهمّ وإنّما نقول باشتراطه بترك الأهمّ ، لكن لا نقول بالتزام كون الشرط متقدّما على المشروط ، بل يمكن تأخّره عنه وتقارنه لجميع المشروط فلا يكون بتمامه حاصلًا حين الشروع في المشروط ، بل نقول بأنّ وجود ذلك الشرط بحسب الواقع كاف في وجود المشروط به وإن كان تحقّقه بعد حصول المشروط به كما في الإجازة اللاحقه للعقد الفضولي بناء على القول بكون الإجازة كاشفه كما هو الأظهر ، فكذا



الحال فى المقام ، والعلم العادى بعد وقوع الأهم منه كما هو حاصل فى كثير من الاحيان كاشف عن عدمه فيتعلق الوجوب حينئذ بغير الأهم ويصح الإتيان به.

فإن قلت : إنه يرد حينئذ لزوم المفسده المذكوره بالنسبه إلى فعل غير الأهم من جهة إلزام المكلف حينئذ بفعله وإلزامه بتركه أيضا ، لكونه مانعا من فعل الأهم الواجب عليه حينئذ أيضا ، ضروره عدم سقوط التكليف به بالبناء على عصيانه وعلم المكلف بعدم إتيانه به وهو عين المفسده المترتبه على اجتماع الأمر والنهى - حسب ما مرّ - فلا فائده فيما ذكر من ترتب التكليفين فى تصحيح ذلك.

قلت : إنه قد يدفع ذلك بأن ترك غير الأهم إنما يجب من حيث كونه مقدّمه لفعل الأهم ، وقضيّه ذلك وجوب خصوص الترك الموصل إلى فعل الأهم دون غيره - حسب ما مرّ فى بحث المقدّمه من الإشاره إلى ما قد يترأى من أنّ الواجب منها خصوص المقدّمه الموصله دون غيرها - والواجب بمقتضى التكليف الثانوى - على حسب ما فرض - هو الفعل الغير الموصل تركه إلى الأهم حيث كان وجوبه مبتئا على ترك الأهم فلا يكون فعل شىء واحد وتركه واجبين معا ليلزم المحذور ، بل الترك الواجب هو ما يوصل إلى فعل الأهم والترك الحرام هو ما لا يوصل إليه ، وهما شيئان مختلفان لا اتحاد بينهما حتى يلزم من ذلك التدافع بين الطلبين المذكورين ، فالواجب فعل والمحرّم فعل آخر. وقد مرّت الإشاره إلى ذلك فى بحث اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده.

وفيه : ما عرفت فى ذيل بحث مقدّمه الواجب من أنّ تنويع الفعل إلى النوعين وكون المقدّمه الواجبه هو خصوص الفعل الموصل دون غيره غير متّجه ، بل المقدّمه الواجبه ما يتوقّف عليه فعل الواجب سواء تحقّق به الإيصال أو لم يتحقّق.

غايه الأمر : أنّه مع عدم حصول الإيصال به قد ترك نفس الواجب دون المقدّمه المفروضه فلا يكون ترك المقدّمه المفروضه مع بنائه على ترك الواجب جائزا غير ممنوع منه عند الأمر ليتمكن تعلق الأمر به منه ، لوضوح كون ذى المقدّمه حين البناء المذكور ممنوعا من تركه إذ لا يقضى البناء على العصيان

بسقوط الواجب ومع حصول المنع من تركه فلا ريب في حصول المنع من ترك مقدمته أيضا ، غير أن منعه من تركه ليس مطلقا ليكون مطلوبا في نفسه واجبا في حد ذاته ، بل إنما يجب بملاحظه إيصاله إلى الفعل الآخر سواء تحقق به الإيصال أو لا ويون بعيد بين ما ذكر وما ذكرناه - حسب ما مرّ القول فيه في بحث المقدمه - فاللازم حينئذ كون ذلك الترك واجبا بخصوصه بملاحظه إيصاله إلى الأهمّ ومحرمّا أيضا بملاحظه تعلّق الأمر بذلك الفعل في ذاته فيثبت له الحرمة والوجوب من جهتين ، والمفروض عدم إجداء تعدّد الحثية مع اتحاد الفعل - حسب ما مرّ القول فيه - فالمحذور على حاله سيّما مع تضيق الواجبين ، إذ القائلون بالاكْتفاء بتعدّد الجهد لا يقولون به أيضا - حسب ما مرّ - .

والتحقيق في الجواب أن يقال : إنّ متعلّق الأمر والنهي هنا على تقدير الحكم بصحّه الصلاة شيء واحد كما هو ظاهر في المقام ، فإنّ ما يوقعه من الصلاة عند مزاحمته لإزاله النجاسه قد ألزمه الشارع بتركها وإيصال ذلك الترك إلى فعل الإزالة ، والمفروض تعلّق الأمر بها أيضا بملاحظه ذاتها وإنّما يصحّح ذلك ويجوّزه أنّ الأمر والنهي المتعلّقين به مترتبان لا مطلقان ، فإنّ المفروض أنّ ترك ذلك الفعل المطلوب في المقام إنّما هو من حيث إيصاله إلى الأهمّ ، وفعله إنّما يطلب من حيث ذاته على تقدير عدم حصول ذلك الترك الموصل ، إذ لو حصل منه الترك الموصل لم يرد منه إيجاد ذلك الفعل أصلا ، لما عرفت من كون مطلوبيّه الثاني إنّما هو على تقدير خلوّ ذلك الزمان عن ضده المفروض فمع الإتيان به وإيصال ترك الثاني إلى فعله لا تكليف بالثاني أصلا ، وإنّما الواجب هو ذلك الأهمّ خاصّه ، فالفعل الثاني إنّما يراد على تقدير عدم حصول ذلك الترك ولا محذور فيه .

فإن قلت : إنّ إيجاب الفعل على الوجه المذكور يكون إيجابا مشروطا بعدم تركه وهو ممتنع إذ محصّله أن يكون وجوبه مشروطا بعدم تركه وهو محال ، إذ لا يعقل ملاحظه الترتيب بين وجوب شيء وعدم حصول تركه حسب ما فرض .

قلت : لو كان ملاحظه الفعل والترك مطلقين كان الحال على ما ذكر ، إذ لا يعقل

إيجاب الشيء على تقدير عدم تركه ، وأما لو كان الترك ملحوظا على جهه خاصه فلا مانع منه أصلا.

وتوضيح الحال : أنّ الترتب المفروض فى المقام إنّما يلحظ ابتداء بين التكليف بغير الأهمّ والتكليف بالأهمّ - حسب ما قرّناه - وهو إنّما يأمره بالثانى على تقدير تركه للأهمّ ، لكنه لما كان التكليف بذى المقدمه مستتبعاً للتكليف بالمقدمه وكان الأمر بالمقدمه من لوازم الأمر بذى المقدمه لزم من ذلك حصول الترتيب بين ذلك التكليف والتكليف المتعلق بمقدمه الآخر أيضا اللازم من التكليف به ، فيكون التكليف المتعلق بذلك الفعل مترتبا على عصيان التكليف المتعلق بتركه لكن ليس التكليف المتعلق بتركه مطلقا ليلزم المحذور المذكور ، بل إنّما يتعلّق به من حيث إيصاله إلى الأهمّ ، وكما يتحقّق عصيانه بإيجاد الفعل المذكور كذا يتحقّق بتركه مع عدم إيصال الترك إلى فعل الأهمّ لعدم إتيانه بالترك من حيث الإيصال فى الصورتين ، وحينئذ فليس ما ترتب عليه التكليف بالفعل مجرد عدم الترك ليتفرّع عليه كون وجوب الفعل مشروطا بوجوده ، بل إنّما يكون مشروطا بعدم تركه على الوجه الخاصّ وهو أعمّ من فعله ومن تركه لا على ذلك الوجه.

فالمحصّل : أنّ اللازم ممّا ذكر كون تكليفه بالفعل مترتبا على عدم حصول الترك من حيث إيصاله إلى الأهمّ ، وهو أعمّ من عدم تركه مطلقا لحصول ذلك على الوجهين المذكورين.

ومن البين : أنّه لا مانع من ترتب وجوب الأخصّ على البناء على إيجاد الأعمّ ولا مفسده فيه أصلا.

فإن قلت : إنّ ذلك عين الجواب المتقدم فإنّ انتفاء الترك الموصول إنّما يكون بالوجهين المذكورين إذ انتفاء المقيد قد يكون بانتفاء القيدين وقد يكون بانتفاء أحدهما ، فيكون الواجب من المقدمه حينئذ هو خصوص الترك الموصول ويكون التكليف الثانوى مترتبا على عدم حصول ذلك الترك الموصول لا ترك ذلك الفعل

مطلقا ليلزم المحذور ، فيختلف الفعل المتوقّف وجوبه مع ما يتوقّف الوجوب على تركه وهو عين ما مرّ.

قلت : ليس الحال على ما ذكر ، إذ الملحوظ في الوجه الأول اختلاف متعلّق التكليفين وتعدّدهما في الخارج ، فإنّ المأمور به هو الترك الموصل إلى الأهمّ والممنوع منه هو الترك الغير الموصل إليه ، ولما كان الجمع بين ذينك التكليفين ممتنعا قيل بكون التكليف الثاني على فرض عصيان الأول على الوجه الذي مرّ ، وعلى هذا فلا اجتماع بين الأمر والنهي أصلا ولا يتمّ ما قرّناه من جواز اجتماع الوجوب النفسى والحرمة الغيريّه - حسب ما ذكرناه في ذيل ذلك الجواب - والملحوظ في الوجه الثاني اتّحاد متعلّق التكليفين - كما هو الواقع في ذلك الفرض - فإنّ فعل غير الأهمّ مطلوب في ذاته وتركه بخصوصه مطلوب من حيث ايصاله إلى الأهمّ - حسب ما أشرنا إليه - فقد تعلق الطلبان بشيء واحد إلّا أنّهما من جهتين مختلفتين ، وإنّما قرّنا تسويغ ذلك بما عرفت من عدم لزوم اجتماع الضدّين في نفس الفعل ، لعدم المدافعه بين حسن الفعل في ذاته وقبحه بالنظر إلى ما هو أحسن منه ، وعدم التدافع بين نفس التكليفين لما عرفت من اعتبار الترتيب بين الأمرين فإنّ امتناع التكليف بالضدّين إنّما يجيء من جهه استحاله الجمع بينهما ، وإنّما فلا استحاله في ذلك التكليف من جهه اخرى ، ومع كون التكليف بالثاني على تقدير إخلاء ذلك الزمان عن الضدّ الآخر فلا مانع منه بوجه ، فالتكليف بفعله من حيث ذاته مترتب على ترك ما تعلق من التكليف بتركه من جهه إيصاله ، ولا محذور في الترتيب المذكور حسب ما قرّناه.

ثالثها : أنّه قد ظهر ممّا قرّناه عدم جواز اجتماع الوجوب والاستحباب واجتماع الكراهه والتحرّيم ، لما قرّناه من اضمحلال جهه الاستحباب والكراهه في جنب جهه الوجوب والتحرّيم ، وأنّ الحكم في ذلك يتبع جهه الوجوب والتحرّيم لبلوغ تلك الجهه إلى الحدّ المنع من الترك وعدم وصول الجهه الاخرى إليها فالرجحان مشترك بينهما ، وجهه المنع من الترك غالبه على جهه عدم المنع

من الترك إن سلم المدافعه بينهما ، وإلّا فالظاهر عدم المدافعه ، حيث إنّ جهه الاستحباب إنّما يقتضى عدم المنع من الترك لعدم اقتضائه من الرجحان ما يزيد على تلك الدرجة فلا ينافى حصول ذلك الاقتضاء من جهه اخرى ، وحينئذ فيتعيّن حكمه بالوجوب أو التحريم ، ولا تدافع بين الجهتين وحصول الاقتضائين لكون أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا ، وإنّما التدافع فى المقام بين الحكمين المذكورين لتقوم الوجوب والتحريم بالمنع من الخلاف القاضى بزوال الاستحباب والكراهه المتقومين بعدمه ، ولا يمكن القول حينئذ بقيام الاستحباب والكراهه بالجهه المفروضه وقيام الوجوب أو التحريم بالجهه الاخرى ، لما عرفت من كون ثبوت الأحكام لموضوعاتها على سبيل القضيّه المحصوره دون الطبيعه.

ومن البين : أنّه مع اتّصاف الفرد بالوجوب أو التحريم نظرا إلى الجهه المفروضه لا يمكن اتّصافه فعلا بالاستحباب أو الكراهه ، فيكون ثبوت الاستحباب أو الكراهه إنّما هو للجهه من دون ثبوته واقعا للفرد المطابق لها وهو عين مفاد القضيّه الطبيعيّه - حسب ما عرفت - ومن ذلك يتبيّن عدم جواز اجتماع الوجوب والكراهه - حسب ما مرّ تفصيل الكلام فيه - وكذا اجتماع الحرمة والاستحباب ، بل الحال فيه أظهر ، وأمّا اجتماع الكراهه والاستحباب فالذى يقتضيه ظاهر النظر المنع منه أيضا ، نظرا إلى تضادّ الأحكام فكما لا يجوز اجتماع الوجوب والتحريم - حسب ما قرّرنا - فلا يجوز اجتماع الندب والكراهه للاشتراك فى العله المانعه ، كيف! وقضيّه الندب رجحان الفعل على الترك بحسب الواقع ، وقضيّه الكراهه رجحان الترك على الفعل كذلك ، والتدافع بينهما واضح ، فكيف يعقل اجتماعهما. وقد يقال : إنّ رجحان الفعل على الترك واقعا من جهه لا ينافى رجحان الترك على الفعل واقعا من جهه اخرى ، نعم الممتنع حصولهما من جهه واحده فأى مانع من القول باجتماعهما من جهتين.

فإن قلت : إنّ اختلاف الجهتين حاصل فى الحرام والواجب ، وكذا فى الواجب والمندوب ، والحرام والمكروه ، فكيف لا يقولون به.

قلت : لا ريب أن المنع من الترك والفعل متضادان لا يمكن اجتماعهما في فعل واحد وإن كان من جهتين إلا على طريق الشائيه - بمعنى اجتماع جهتي الحكمين - وحصول تينك الجهتين قاض بترجيح أحدهما فيثبت الحكم التابع لها دون الآخر ، أو التخيير بينهما فيرتفعان معا ، ويتخير المكلف في العمل ، وظاهر أنه لا يمكن حصول المنع من ترك فعل والمنع من فعله معا بحسب الواقع ، كيف وهو تكليف بالمحال لا- يمكن القول به عند العدليه ، وكذا الحال في رجحان الفعل على الترك مع المنع من النقيض ورجحان الترك على الفعل مع عدم المنع من الفعل وكذا عكسه ، إذ مع حصول المنع من الفعل أو الترك يتعين الحكم بالوجوب أو التحريم ، فلا- يعقل الحكم الندبي والكراهه ، إذ لا يجامع المنع من الفعل أو الترك بحسب الواقع عدم حصوله ، للزوم الجمع بين النقيضين وهو واضح.

فغايه الأمر هناك أيضا جواز اجتماع الجهتين دون الحكمين - حسب ما مرّ - وأما رجحان الفعل على الترك من دون حصول المنع من الترك ورجحان الترك على الفعل كذلك بحسب الواقع من جهتين فلا- مانع منه ، إذ لا مانع من القول برجحان فعل على تركه واقعا من جهه ورجحان تركه على فعله كذلك من جهه اخرى ، وإنما يستحيل حصول الأمرين من جهه واحده.

فإن قلت : إن لوحظ ثبوت الحكمين على نحو القضييه الطبيعيه بأن يثبت الحكمان للجهتين ويكون حصولهما للفرد بملاحظه الجهه من دون ثبوتها للفرد بحسب الواقع فذلك ممّا لا- مانع منه في المقام وغيره من الصور المتقدمه ، لما عرفت من جواز اجتماع جهتي الوجوب والتحريم وغيرهما وذلك غير اجتماع الحكمين. وإن لوحظ ثبوتهما بحسب الواقع على نحو القضييه المحصوره فمن الظاهر امتناعه ، فكما لا- يمكن اتّصاف الفرد واقعا بالوجوب والتحريم، كذا لا- يمكن اتّصافه بالاستحباب والكراهه واقعا ، إذ كما يثبت التضاد بين المنع من الترك والمنع من الفعل ، فكذا يثبت بين رجحان الفعل على الترك ومرجوحيته بالنسبه إليه وإن خليا عن المنع من الخلاف.

فغايه الأمر أنّ المضادّه فى الواجب والحرام من جهتين - أعنى جهه الرجحانيّه والمرجوحِيّه وجهه الإلزام بالفعل والإلزام بالترك - وهنا إنّما يكون المضادّه من الجهه الاولى خاصّه.

قلت : لا- ريب أنّ رجحان الفعل والترك فى الواجب والحرام متقومّ بالمنع من النقيض كما أنّه متقومّ فى المندوب والمكروه بعدمه ، فالمدافعه الحاصله بين الرجحان والمرجوحِيّه فيها حاصله بحصول المنع من النقيض ، وحاصله فى المندوب والمكروه لعدم المنع منه ، إلّا أنّه بعد بلوغ رجحان الفعل أو الترك إلى حدّ المنع من النقيض لا يمكن تعلق الرجحان بالنقيض إلّا على نحو الشأنيّه والقضيّه الطبيعِيّه ، بل لا- يمكن تعلق إذن الشارع به فضلا عن رجحانه وطلبه من المكلف ، لوضوح عدم جواز اجتماع المنع من شىء والاذن فيه ولو من جهتين إلّا أن يكون الجهتان مميّزتين لأحدهما عن الآخر فى الخارج - كضرب اليتيم على وجه التأديب أو على جهه الظلم - وهو خارج عن محلّ الكلام. وأمّا مع عدم بلوغ الرجحان إلى حدّ المنع من النقيض فالإذن فى النقيض حاصل بملاحظه رجحانه من الجهه المفروضه ، ولا ينافى الرجحان المفروض رجحان الخلاف أيضا من جهه اخرى ، فيجتمع الرجحانان فى فعل واحد من جهتين.

والحاصل : أنّ المنع من الترك أو الفعل بحسب الواقع إنّما يكون بعد ملاحظه جميع جهات الفعل ، وبحسب الواقع بأن يكون الفعل بعد ملاحظه جميع جهاته على الوجه المفروض ممنوعا من تركه أو فعله ، سواء كان الباعث على الحكم المذكور جهه واحده منها أو جهات متعدده إلّا أنّه لا بدّ من عدم مزاحمه غير تلك الجهه أو الجهات لحصول المنع المفروض وإلّا لم يتحقّق المنع واقعا.

غايه الأمر أن يكون ثبوت المنع من الترك لنفس الطبيعه من حيث هى أو حيثيه اخرى على النحو القضيّه الطبيعِيّه من غير أن تسرى الحكم إلى الفرد وهو خارج عن محلّ الكلام كما عرفت. وأمّا مع عدم تحقّق المنع من الترك والفعل فيمكن رجحان كلّ من الجانبين من جهته بحسب الواقع ، ولا يلزم فى الحكم بذلك

الرجحان من ملاحظه جميع جهات الفعل ، بل لو كان راجحا حينئذ بملاحظه بعض الجهات صحّ الحكم برجحانه وإن كان مرجوحا من جهه اخرى فلا مانع من تحقّق الرجحان من الجانبين بملاحظه الجهتين التقيديتين لثبوت الرجحان فى الواقع حينئذ لكلّ من الجهتين ، ويكون المصداق الواحد متّصفا بكلّ منهما بحسب الواقع بملاحظه انطباقه بكلّ من الجهتين، فيكون كلّ من الفعل والترك مطلوبا كذلك من جهته.

غايه الأمر أن يكون الفعل والترك المفروضان نظير الفعلين إذا لم يمكن التفريق بينهما وكان أحدهما مندوبا والآخر مكروها فإنّه إن أتى بالمندوب فقد أتى بالمكروه وإن ترك المكروه فقد ترك المندوب أيضا ، فحينئذ إن تعادلا- فى الرجحان والمرجوحية تخير المكلف بين الوجهين من غير ترجيح لأحد الجانبين على الآخر ، وإلّا كان الأولى ترجيح الأرحح لكن ليس اختيار المرجوح فى المقام إذا كان هو الفعل مكروها مطلقا ، إذ المفروض رجحانه على الترك بملاحظه عنوانه المفروض وإنّما يكون مرجوحا بالنسبه إلى العنوان الآخر فيكون قد اختار الإتيان بالمندوب من جهه والمكروه من اخرى وإن كانت جهه الكراهه أقوى ، وكذا الحال لو تعادلا فيكون المكلف فى كلّ من صورتى الفعل والترك آتيا براجح ومرجوح.

فإن قلت : إنّ مع تساوى الفعل والترك فى الرجحان والمرجوحية عند تعادل الجهتين يكون الفعل متّصفا بالإباحه من غير أن يكون هناك مندوب ومكروه ، ومع ترجيح إحدى الجهتين يكون الحكم تابعا للراجح فليس هناك اجتماع الحكّمين.

قلت : تساوى الفعل والترك على الوجه المفروض لا يقضى باندرجه فى المباح ، فالظاهر من المباح ما لا يكون مصلحه فى فعله وتركه ، ولو فرض وجود المصلحه فى فعله على وجه يساوى مصلحه الترك فربما أمكن إدراجه فى المباح أيضا ، لتساوى الفعل والترك فى المصلحه - على حسب ما فرض - أمّا لو تحقّق



المصلحة الغير المانعه من النقيض فى عنوان والمفسده كذلك فى عنوان آخر وتساويا وأتفق اجتماعهما فى مصداق واحد فإدراج ذلك فى المباح غير ظاهر ، بل قضيه ظاهر الخطابين هو الأخذ بمقتضى التكليفين وثبوت الحكم على حسبهما ، فىكون ذلك المصداق مندوبا من جهه ومكروها من اخرى ولا معارضه بين الأمرين حتى يلحظ التعادل والترجيح بينهما ، بل يثبت له الحكمان بملاحظه العنوانين ، فمع تعادل الوجهين كما فى هذه الصوره يتخير المكلف فى الإقدام على أى منهما ، ومع رجحان أحد الوجهين كما فى الصوره الاخرى ينبغى ترجيح الراجح وذلك تخيير فى الأخذ بمقتضى التكليفين والحكمين من دون ترجيح لأحد الجانبين أو معه وهو غير ثبوت حكم واحد فى المقام من الإباحه أو الاستحباب أو الكراهه كما لا يخفى.

إلى هنا جفّ قلمه الشريف ويا ليت امتدّ قلمه ومن هو مثله من أول الدهر إلى آخره.

\*\*\*

ص: ١١٤

اختلفوا فى دلالة النهى على فساد المنهى عنه ، على أقوال. ثالثها : يدلّ فى العبادات، لا فى المعاملات. وهو مختار جماعه ، منهم المحقّق والعلّامه.

واختلف القائلون بالدلاله ، فقال جمع منهم المرتضى : إنّ ذلك بالشرع ، لا- باللّغه. وقال آخرون : بدلاله اللغه عليه أيضا ، والأقوى عندى : أنّه يدلّ فى العبادات بحسب اللغه والشرع دون غيرها مطلقا. فهنا دعويان.

لنا على اوليهما : أنّ النهى يقتضى كون ما تعلق به مفسده ، غير مراد للمكلف. والأمر يقتضى كونه مصلحه مرادا. وهما متضادّان ؛ فالآتى بالمنهى عنه لا يكون آتيا بالمأمور به. ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهد. ولا نعى بالفساد إلّا هذا.

ولنا على الثانيه : أنّه لو دلّ ، لكانت احدى الثلاث ، وكلّها منتفيه. أمّا الأولى والثانيه فظاهر. وأمّا الالتزام ، فلأنّها مشروطه باللزوم العقلى ، أو العرفى ، كما هو معلوم ، وكلاهما مفقودان. يدلّ على ذلك : أنّه يجوز عند العقل وفى العرف أن يصرّح بالنهى عنها ، وأنّها لا تفسد

بالمخالفه ، من دون حصول تناف بين الكلامين. وذلك دليل على عدم اللزوم بين.

حجّه القائلين بالدلاله مطلقا بحسب الشرع لا اللغه : أنّ علماء الأمصار فى جميع الأعصار ، لم يزالوا يستدلّون على الفساد بالنهى فى أبوابه ، كالأنكحه والبيوع وغيرها. وأيضا لو لم يفسد ، لزم من نفيه حكمه يدلّ عليها النهى ، ومن ثبوته حكمه تدلّ عليها الصّحّه واللازم باطل ؛ لأنّ الحكميتين ، إن كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا ، وكان الفعل وعدمه متساويين ، فيمتنع النهى عنه ؛ لخلوّه عن الحكمه. وإن كانت حكمه النهى مرجوحه فهو أولى بالامتناع ؛ لأنه مفوّت للزائد من مصلحه الصّحّه ، وهو مصلحه خالصه ؛ إذ لا معارض لها من جانب الفساد ، كما هو المفروض. وإن كانت راجحه فالصّحّه ممتنع ؛ لخلوّها عن المصلحه ، بل لفوات قدر الرجحان من مصلحه النهى ، وهو مصلحه خالصه لا يعارضها شيء من مصلحه الصّحّه.

وأما انتفاء الدلاله لغه ، فلأنّ فساد الشيء عبارته عن سلب أحكامه. وليس فى لفظ «النهى» ما يدلّ عليه لغه قطعا.

والجواب عن الأوّل : أنه لا- حجّه فى قول العلماء بمجرّده ، ما لم يبلغ حدّ الإجماع. ومعلوم انتفاؤه فى محلّ النزاع ؛ إذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جليّ.

وعن الثانى : بالمنع من دلاله الصّحّه ، بمعنى ترتّب الأثر على وجود الحكمه فى الثبوت ؛ إذ من الجائر عقلا انتفاء الحكمه فى إيقاع عقد البيع وقت النداء مثلا- مع ترتّب أثره - أعنى انتقال الملك - عليه. نعم ، هذا فى العبادات معقول ؛ فإنّ الصّحّه فيها باعتبار كونها عبارته عن حصول الامتثال ، تدلّ على وجود الحكمه المطلوبه ؛ وإلّا لم يحصل.

وبما قدّمناه فى الاحتجاج على دلالته النهى على الفساد فى العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلاله لغه ؛ فأنه على عمومه ممنوع. نعم هو فى غير العبادات متوجه.

واحتجّ مثبتوها كذلك لغه أيضا ، بوجهين :

أحدهما : ما استدلّ به على دلالته شرعا ، من أنه لم يزل العلماء يستدلّون بالنهى على الفساد.

وأجاب عنه اولئك : بأنه إنّما يقتضى دلالته على الفساد ، وأما أنّ تلك الدلاله بحسب اللّغه ، فلا. بل الظاهر أنّ استدلالهم به على الفساد إنّما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا ؛ لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغه.

والحقّ ما قدّمناه : من عدم الحجّيه فى ذلك. وهم وإن أصابوا فى القول بدلالته فى العبادات لغه ، لكنهم مخطئون فى هذا الدليل. والتحقيق ما استدللنا به سابقا.

الوجه الثانى لهم : أنّ الأمر يقتضى الصحّه ، لما هو الحقّ من دلالته على الأجزاء بكلا- تفسيريه. والنهى نقيضه ، والنقيضان مقتضاهما نقيضان. فيكون النهى مقتضيا لنقيض الصحّه ، وهو الفساد.

وأجاب الأولون : بأنّ الأمر يقتضى الصحّه شرعا ، لا لغه ، ونقول بمثله فى النهى. وأنتم تدعون دلالته لغه. ومثله ممنوع فى الأمر.

والحقّ أن يقال : لا نسلم وجوب اختلاف أحكام المتقابلات ، لجواز اشتراكها فى لازم واحد ، فضلا عن تناقض أحكامها. سلّمنا ، لكن نقيض قولنا : «يقتضى الصحّه» : أنه «لا- يقتضى الصحّه» ، ولا يلزم منه أن «يقتضى الفساد». فمن أين يلزم فى النهى أن يقتضى الفساد؟ نعم يلزم أن لا يقتضى الصحّه. ونحن نقول به.

حجّه النافين للدلاله مطلقا ، لغه وشرعا : أنّه لو دلّ لكان مناقضا للتصريح بصحّه المنهى عنه. واللازم منتف ، لأنّه يصحّ أن يقول : «نهيتك عن البيع الفلانيّ بعينه مثلا. ولو فعلت لعاقبتك. لكنّه يحصل به الملك».

واجب : بمنع الملازمه ، فإنّ قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه ، وأنّ الظاهر غير مراد. ويكون التصريح قرينه صارفه عمّا يجب الحمل عليه عند التجرد عنها.

وفيه نظر ، فإنّ التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا. وليس بين قوله في المثال : «ولو فعلت لعاقبتك الخ» ، وبين قوله : «نهيتك عنه» مناقضه ولا منافاه. يشهد بذلك الذوق السليم.

فالحقّ : أنّ الكلام متّجه في غير العبادات وهو الذي مثّل به. وأما فيها ، فالحكم بانتفاء اللازم غلط بيّن ؛ إذ المناقضه بين قوله : «لا تصلّ في المكان المغصوب» و «لو فعلت لكانت صحيحه مقبوله» في غايه الظهور ، لا ينكرها إلّا مكابر.

## هل يدلّ النهى على فساد المنهى أم لا؟

## قوله : (اختلفوا فى دلالة النهى).

ينبغى قبل الشروع فى المرام توضيح المقام برسم امور :

أحدها : أنّ الظاهر أنّ دلالة النهى على الفساد فى العبادات أو مطلقا على القول بها ليس من جهه وضعه لذلك ، بل لاستلزام مدلوله ذلك أو لفهمه من المقام - حسب ما يأتى القول فيه إن شاء الله - كيف! وليس مدلول النهى إلّا مطلق الطلب أو خصوص التحريم وذلك معنى غير الفساد ، ولو قيل بكون الفساد جزء من معناه لزم التجوّز فى كثير من النواهي الشرعيّه ممّا لا يتصوّر فيه الفساد - كالنهي عن الزنا وأكل الميتة وشرب الخمر ونحوها - بل معظم النواهي الجاربه فى العرف كذلك.

نعم ربما يتوهم من كلام القائل بدلاله النهى على الفساد شرعا - حسب ما ذكر فى أقوال المسأله وذهب إليه السيّد من علمائنا - أنّه موضوع للفساد فى الشريعه.

وحينئذ إمّا أن يقال : بنقله فى الشريعه من الطلب أو التحريم إلى الفساد إمّا مطلقا ، أو فيما إذا تعلق بالامور القابله للفساد. وهو واضح الفساد لا مجال لأن يتوهمه أحد فى المقام سيّما الأخير ، لمخالفته لما هو المعهود فى الأوضاع ، والظاهر أنّه ممّا لا قائل به.

أو يقال : بضمّ معنى الفساد فى الشريعه إلى الطلب أو التحريم ، فيكون منقولا من معناه الأوّلى - الذى هو مجرد طلب الترك أو التحريم - إلى الطلب أو التحريم مع الفساد ، فيكون مدلوله الأوّلى جزء من معناه الثانوى. وهو أيضا فاسد ، إذ لو ثبت النقل على الوجه الأوّل لزم التجوّز فى كثير من النواهي الشرعيّه - كالنهي عن المحرّمات الغير القابله للفساد - وهو ظاهر الفساد. وإن قيل به على الوجه الثانى. ففيه : ما عرفت من عدم معهوديّته مثله فى الأوضاع اللفظيه ، فلو ثبت الوضع له ثبت مطلقا ولزمه المفسده المذكوره. والأظهر أن يقال: إنّ مقصودهم من دلالاته شرعا على الفساد انفهام ذلك من ملاحظه المقام فى الاستعمالات الشرعيّه - حسب ما نقرّره إن شاء الله - والحقّ فيه ما سنفضّله إن شاء الله وإن كان كلام القائل المذكور مطلقا.

أو يقال بكون الفساد مستفادا من غلبه استعمال الشارع النواهي الشرعيه في مقام إرادته الفساد فيظن من ملاحظه تلك الغلبه كون النهي الوارد من الشارع واردا في مقام إرادته الفساد فيما إذا كان قابلا له من دون أن يكون الفساد مما استعمل فيه اللفظ ، بل لما جرى طريقته على النهي عن العبادات أو العقود والإيقاعات ونحوها من الامور القابله للفساد - إذا كانت فاسده - فهم منه الفساد بملاحظه تلك الغلبه ، وهو كاف في استفادته من اللفظ فيكون لازما له من جهه الغلبه.

ثانيها : أنّ ما يتعلّق به النواهي قد تكون قابله للصحة والفساد - كالعبادات والعقود والإيقاعات وغيرها من الأفعال الموضوعه لترتب آثار معينه كغسل الثياب ونحوها والتذكيه - وقد لا تكون قابله لذلك - كالنهي عن الزنا والسرقه ونحوهما مما أشرنا إليه - والثاني ممّا لا كلام فيه ولا كلام أيضا في عدم خروجه عن حقيقه النهي ، ومحلّ الخلاف هو الأوّل سواء قام هناك دليل عام على الصحة أولا.

ومن المقرّر أنّ الأصل الأصيل في الجميع هو الفساد ، لوضوح توقّف العباده على تعلّق الأمر بها وهو خلاف الأصل ، كما أنّ ترتّب الآثار على المعاملات على خلافه ، لأصالة بقاء الشيء على ما هو عليه ، وحينئذ فالحكم بصحتها يتبع الدليل الدالّ عليها من عموم أو خصوص ، وحينئذ فإن قام دليل على صحه العباده أو المعامله وتعلّق النهي به كان ذلك دليلا على فسادهما وخصّ به الدليل الدالّ على الصحة بناء على القول بإفادته الفساد. وإن لم يتم دليل على الصحة كان عدم الدليل كافيا في الحكم بالفساد من جهه الأصل ، والنهي أيضا دليل لفظي دالّ على فساده ، والفرق بين الدليلين ظاهر ولا أقلّ من كونه مؤكّدا. فتخصيص النزاع بالصورة الاولى كما نصّ عليه بعض الأفاضل ممّا لا وجه له.

ثالثها : أنّ المراد بالعباده ما يتوقّف صحته على تبه القربه أي : يكون المطلوب إيقاعه على جهه الامتثال والطاعه لا أن يكون المقصود منه حصول نفس الفعل ، فلا بدّ فيها من أمر ومن كون الأمور به إيقاع الفعل على تلك الجهه ، فيقابله ما لا

يتعلّق به أمر كما هو الحال في معظم العقود والإيقاعات ، أو يتعلّق به أمر لكن لا يتقيّد بوقوعه على جهة الامتثال ، كأداء الدين وإزاله النجاسات عن الثوب والبدن ونحوهما. وقد يتوقّف صحّه العمل على مجرد قصد الامتثال والطاعة وإن لم يكن في الواقع أمر بذلك الواقع منه كما في الوقف والعق ، لصحّه ما يقع منهما من المخالف والكافر ، وفي إدراجهما في العبادة بالمعنى المذكور إشكال ، والمعروف بين الأصحاب ذكرهما في طيّ المعاملات إمّا لذلك أو لكون معظم البحث عنهما من جهة ترتّب الآثار لا من جهة ملاحظه الامتثال.

وقد يراد بالعبادة ما يقع من المكلف على وجه الطاعة ، سواء كان تشريعه على جهة تحصيل الامتثال وأداء الطاعة أو يكون أداء المكلف له على جهة الطاعة فيما يتعلّق به الطلب على بعض الوجوه فيكون عباده بالتّيه. والظاهر جريان حكم العبادة فيها بالنسبه إلى وقوعها على تلك الجهة ، ولحوق حكم المعاملات بالنسبه إلى نفسها على حسب ما يجيء الكلام فيه إن شاء الله.

رابعها : أنّ الصحيح من العبادات على ما فسّرها المتكلّمون ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما أسقط القضاء. قالوا : ويظهر الثمره بين التفسيرين فيمن صلّى باستصحاب الطهاره ثمّ انكشف الخلاف ، فإنّها صحيحة على الأوّل ، لأدائها موافقا لأمر الشارع حيث جعله متعبدا بالعمل به ، فاسده على الثاني ، لعدم إسقاطه القضاء.

أقول : إن اريد بما وافق الشريعة ما وافقها بحسب الواقع وبما أسقط القضاء ما أسقطها كذلك لم يصحّ ما ذكر من التفرع ، لوضوح عدم موافقه ما أتى به من الصلاه للواقع وعدم إسقاطه القضاء كذلك. وإن اريد موافقه للشريعة بحسب ظاهر التكليف فينبغي أن يراد إسقاطه القضاء كذلك أيضا ، إذ لا وجه للتفكيك بين التعبيرين. وحينئذ فكما يصدق موافقه العمل للشريعة كذلك يكون مسقطا للقضاء في ظاهر الشريعة ، وبعد انكشاف الخلاف كما يتبين عدم إسقاطه القضاء كذا يتبين عدم موافقه للشريعة أيضا ، فلا فرق بين التعريفين.



فإن قلت : إنه إذا فسّر ما وافق الشريعة بما وافقها في ظاهر التكليف صدق الحدّ على الفعل المفروض وإن انكشف الخلاف بعد ذلك ، إذ لا- يرتفع به الأمر الحاصل حين الفعل. وليس ذلك الفعل حينئذ مسقطا للقضاء في ظاهر التكليف مطلقا ، غاية الأمر إسقاطه له قبل الانكشاف ، والمأخوذ في الحدّ هو إسقاطه له على سبيل الإطلاق ، فلا يكون صحيحا على التعريف المذكور أيضا حسب ما ذكره.

قلت : الظاهر عدم صحّتها بعد انكشاف الخلاف على التفسير الأول أيضا ، فإنّ الأمر المتعلّق بالفعل حين الإتيان به إنّما هو من جهة الحكم بكون المأتمّ به هو الواقع وكون الطريق المذكور موصلا إلى الواقع ، فليست المطلوبيّة الحاصلة هناك إلّا من جهة إيصاله إلى الواقع وكون المأتمّ به هو عين الواقع في حكم الشارع لا- أمر آخر قائم مقامه ليكون واقعيًا ثانويًا مطلوبًا من حيث ذاته ، بل ليست مطلوبيّةه إلّا من حيث كونه نفس ما هو الواقع أيضا ، فيحكم حينئذ بموافقته العمل للشريعة لحكم الشارع حينئذ بالحكم به ما لم يتبيّن الخلاف ، فإذا انكشف الخلاف لم يكن موافقا للشريعة في الظاهر أيضا وإن كان موافقا له قبل الانكشاف كما أنّه كان مسقطا للقضاء قبله.

وتوضيح الكلام في ذلك مبنيّ على تحقيق القول في الحكم الظاهري والواقعي وتفصيل الكلام محلّ آخر. فالظاهر من قولهم : «ما وافق الشريعة» ما أتى به على وفق ما قرّر في الشريعة واقعا ولو بالطريق المقرّر في ظاهر الشريعة ، وبعد انكشاف الخلاف لم يكن المأتمّ به ما قرّر في الشريعة واقعا ولو بحسب ظاهر الشريعة ، وإنّما كان محكوما بموافقته للشريعة قبل انكشاف الخلاف - حسب ما قرّرنا - فالمناط موافقته للواقع لكن الحكم بالموافقته قد يكون من جهة العلم بالمطابقه وقد يكون من جهة الطريق المقرّر في الشريعة لكشف الواقع ، فلا يكون مطابقا بعد انكشاف الخلاف.

نعم لو اريد بما وافق الشريعة ما وافقها بحسب الأمر المتعلّق به في ظاهر

الشريعة سواء كشف عن الواقع أو انكشف خلافه فانقطع كونه طريقا صحّ الفرق بين الحدّين ، فإنّ الفعل بعد انكشاف الخلاف قد وقع على وفق الأمر المقرّر في الشريعة ، وإن لم يكن حينئذ كاشفا عن الواقع كان متّجها لكنّه بعيد عن التفسير المذكور. فالأظهر - على حسب ما قررنا - عدم اختلاف الحدّين في ذلك فلا فارق بين الحدّين من الجبهه المذكوره ، وليس اختلاف الحدّين مبتئا على اختلاف الاصطلاح في الصّحّه حتّى يكون الصحيح في اصطلاح فاسدا في آخر ، وإنّما اعتبر كلّ من الفريقين أمرا في التعريف خلاف ما اعتبره الآخر يوافق غرضه.

والصّحّه في المعاملات كون الفعل بحيث يترتب عليه الآثار المطلوبه منه عقودا كانت أو إيقاعاتا أو غيرهما. والفساد في العبادات والمعاملات ما يقابل حدّ الصحيح المذكور فيختلف بحسب اختلاف الحدود المذكوره.

وقد يتراءى من ظاهر كلامهم كون الصّحّه والفساد مشتركا لفظيا بين الوجهين ، حيث جعلوا حدّ الصّحّه في العبادات مغايرا لحدّه في المعاملات لكنّ الظاهر خلافه ، فإنّ المنساق من الصّحّه معنى واحد وهو أمر واحد يتّصف به العباده والمعامله. فلا يبعد أن يكون المناط في الحدّين أمرا واحدا وهو في الحقيقه مفاد الصّحّه وإن اختلف الحال فيه بحسب اختلاف الموصوف به ، وإنّما لاحظوا اختلاف الحدّين من تلك الجبهه. وقد نبّه على ذلك بعضهم حيث جعل مفاد الصّحّه في المقامين كونه بحيث يترتب عليه أثره ، فإن كان في العبادات المطلوبه منها الانقياد كان أثرها المترتب عليها هو الطاعه والانقياد وأداء مطلوب الشارع ويتبعه الإجزاء وسقوط التعيّد به ثانيا ، وقد لوحظ واحد من ذينك الأمرين في كلّ من التعريفين على حسب ما يلائم قصد المعرّف ، وإن كان في المعاملات كان الأثر المترتب عليها هو ما وضعت لها تلك المعاملات من الآثار المترتبّه عليها.

خامسها : أنّ النهى قد يتعلّق بذات العباده ، وقد يتعلّق بجزئها ، وقد يتعلّق بشرطها ، وقد يتعلّق بأمر خارج عنها لازم لها أو مفارق عنها. والنهى المتعلّق بالخارج إمّا متعلّق به لأجل العباده أو لا لأجلها ، ثمّ الخارج إمّا أن يكون أمرا

مباينا له أو متّحدا معه. والنهى المتعلّق بذات العباده إمّا أن يكون متعلّقا بها لذاتها أو لغيرها سواء كان ذلك الغير جزءا لها أو لا. ثمّ النهى المتعلّق إمّا أن يكون أصليا أو تبعيا، نفسيا أو غيريا. والنهى المتعلّق بالخارج المفارق المتّحد مع العباده هو بعينه الكلام فى المسأله المتقدّمه - أعنى مسأله اجتماع الأمر والنهى - ولذا نصّ بعض الأفاضل بإخراج ذلك عن محلّ البحث وخصّ البحث بالنسبه إلى العبادات فى المقام بما إذا كان النسبه بين الأمور به والمنهى عموما مطلقا، وأمّا إذا كانت النسبه بينهما عموما من وجه - كما فى الفرض المذكور - فهو المسأله المتقدّمه، وصرّح أيضا بخروج ما يكون النهى متعلّقا بأمر خارج مفارق مباين للعباده عن محلّ النزاع، لعدم ارتباط النهى حينئذ بالعباده كما فى الأمر بالعباده والنهى عن النظر إلى الأجنبيّه.

وفيه: أنّه إن كان النهى عن ذلك الأمر الخارج لا لأجل العباده فالأمر كما ذكر وإن كان النهى عنه لأجل العباده فالمتّجه إدراجه فى المسأله - كالنهى عن التكفير فى الصلاه، وعن قول أمين ونحوهما - وأيضا البحث المتقدّم عمّا إذا كانت النسبه بين الكلّين عموما من وجه إنّما كان من جهه حكم العقل، حيث إنّ الملحوظ بالبحث عندهم ولذا أدرج ذلك جماعه منهم فى مباحث الأحكام، والبحث الواقع هنا من جهه الدلاله اللفظيه. أو يقال: إنّ المبحوث عنه هنا هو حال النهى المتعلّق بالعباده وإن كان من جهه خارجه عن ذات العباده فيستدلّ هنا على دلالته على الفساد، والملحوظ فى مسأله اجتماع الأمر والنهى هو المنع من اجتماع الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه إذا كان أحدهما متعلّقا للأمر والآخر للنهى فى مصداق واحد. ومرجع كلام المجوّز هناك إلى عدم تعلق النهى بالعباده، فإنّ كلّا من متعلّق الأمر والنهى إنّما هو الطبيعه. وكلّ من الطبيعتين مغايره للآخرى، غايه الأمر إيجاد المكلف لهما بسوء اختياره فى فرد واحد، وليس الفرد متعلّقا للأمر والنهى. نعم مرجع كلام المانع كما مرّ إلى كون الطبيعه من حيث الوجود متعلّقه للأمر والنهى، وهما متّحدان وجودا، فيكون النهى متعلّقا بنفس العباده وإن كان من

جهه خارجه عن ذاتها وهو لا يقضى أيضا باتّحاد المسألتين ، إذ يقع مسألتنا هذه كبرى للدليل الدالّ على المنع هناك. فلا مجال لتوهم إدراج المسأله المتقدمه فى هذه المسأله وكونها من بعض جزئياتها ، حتّى يلتزم بالتخصيص هنا فى مورد البحث لئلا يتحد البحثان.

### قوله : (نالتها يدلّ فى العبادات ... الخ.)

المحكىّ فى المسأله أقوال عديده :

أحدها : القول بالدلاله على الفساد فى العبادات والمعاملات لغه وشرعا ، حكاه الرازى عن بعض أصحابه ، وحكاه فى النهايه عن جمهور فقهاء الشافعيّه ومالك وأبى حنيفه والحنابله وأهل الظاهر كافّه وجماعه من المتكلمين.

ثانيها : القول بعدم الدلاله مطلقا ، حكاه فى النهايه عن جماعه من الأشاعره كالقفّال والغزالي وغيرهما وجماعه من الحنفيّه وجماعه من المعتزله كأبى عبد الله البصرى وأبى الحسن الكرخى والقاضى عبد الجبار.

ثالثها : الدلاله فيهما شرعا لا لغه ، ذهب إليه الحاجبى وعزى إلى السيّد رحمه الله.

رابعها : الدلاله فى العبادات مطلقا دون المعاملات مطلقا ، ذهب إليه المصنّف رحمه الله وجماعه - حسب ما أشار إليه - واختاره الرازى وحكاه عن أبى الحسين البصرى.

خامسها : الدلاله فيهما شرعا لا لغه إلّا إذا رجع النهى فى المعامله إلى أمر مقارن للعقد غير لازم كالنهي عن البيع فى وقت النداء يوم الجمعة ، وحكى القول به عن الشهيد الثانى والشهيد رحمهما الله.

سادسها : القول بالدلاله فى العبادات مطلقا وفى المعاملات شرعا خاصّه ، اختاره بعض متأخري الأصحاب.

سابعها : الدلاله على الفساد لغه وشرعا فى العبادات والمعاملات إن رجع النهى إلى العين أو الجزء أو اللازم وصفا كان أو غيره دون الوصف والخارج الغير اللازم ، وحكى القول به عن الرازى فى المعامله والعدى وعزاه العصدى إلى الشافعى وربما يحكى عن الشيخ فى العده.

ثامنها : القول بالدلالة فى العبادات والدلاله فى المعاملات شرعا بشرط أن يكون تعلّقه بالمنهى عنه لعينه أو وصفه اللازم دون ما إذا كان لأمر خارج مفارق كالبيع وقت النداء وذبح الغاصب ، اختاره السيّد الاستاذ قدس سره وحكاه عن الشهيد فى القواعد ، والمحقق الكركى فى شرح القواعد قال : وكلام الفقهاء هناك فى كتب الفروع يعطى ذلك.

تاسعها : الدلالة عليه شرعا خاصّه فى العبادات والمعاملات إن رجع الى العين أو الجزء أو اللازم ، وحكى القول به من البيضاوى فى المنهاج.

عاشرها : الدلالة عليه فى العبادات مطلقا وفى المعاملات إن كان مقتضى الصحّحه منحصرًا فى ما يفيد الحليّه.

حادى عشرها : الدلالة عليه فى العبادات شرعا خاصه عزاه ذلك الى أكثر الأصحاب.

ويدلّ على المختار : أمّا على عدم دلالة النهى الغيرى على الفساد فى العبادات ، فبما عرفت الوجه فيه إلّا فيما مرّ من الصوره المتقدمه نظرا إلى امتناع مجامعه النهى للأمر على الوجه المذكور.

وأما على عدم دلالة على الفساد فى المعاملات ، فلوضوح عدم المنافاه عقلا بين التحريم وترتب الآثار ولا عرفا وشرعا فيما إذا كان المنع حاصلًا لأجل الغير.

وأما على دلالة النهى النفسى المتعلّق بالعبادات على الفساد إذا تعلّق بذات العباده أو جزئها فلوجوه :

أحدها : وضوح المنافاه بين الأمر والنهى والرجحانيّه والمرجوحية ، فإذا تعلّق به النهى قضى بارتفاع الأمر ، ومعه يرتفع الصحّحه عن العباده ، إذ الصحّحه فى العباده بمعنى موافقه الأمر أو كونها بحيث يحصل بها الانقياد والإطاعه فيها وهو فرع الأمر ، ولا فرق حينئذ بين أن يتعلّق النهى بها لذاتها أو لأمر خارج عنها متّحد معها وإن كان الحال أوضح فى الصوره الاولى ، لوضوح أنّ ما ذكرناه من ارتفاع الأمر فرع تعلّق النهى بها وهو حاصل فى صورتين.

فإن قلت : إن النهى فى الصوره الثانيه إنما يتعلّق حقيقه بالخارج وإنما يتعلّق بالعباده من جهه اتحاده معها ، فإذا لوحظت تلك العباده بذاتها لم يتحقّق مرجوحه بالنسبه إليها لينا فى صحتها.

قلت : المفروض فى المقام تعلّق النهى بذات العباده ، غايه الأمر أن لا يكون النهى معللاً بنفس الذات ، والمانع من تعلّق الأمر هو تعلّق النهى بالذات لا تعليل النهى بها. وما ذكر من تعلّق النهى حقيقه بالخارج فاسد ، إذ الحيشه المأخوذه هنا تعليليه لا تقيديه. فالنهي متعلّق بنفس العباده ، على أنّك قد عرفت أنّه مع تعلّق النهى أولاً- بالخارج يرجع الأمر إلى تعلّقه بالعباده ولو من جهه اتحادهما بحسب الوجود ، وإلّا لم يندرج فى موضوع النزاع ، إذ محلّ البحث إذا تعلّق النهى بالعباده ، ولو لا ذلك لرجع إلى البحث فى المسأله السابقه - حسب ما تخیله القائل بجواز الاجتماع - على أنّك قد عرفت أنّ الحقّ هناك هو المنع من الاجتماع وإرجاع الأمر فى الطلبين إلى جهه الوجود. فعند التحقيق يرجع الأمر فيها إلى تعلّق النهى بالعباده وإن لم يلتزمه القائل بالجواز حيث توهم تعلّق كلّ من الأمر والنهى بطبيعته غير ما تعلّق به الآخر.

فإن قلت : إنّ أقصى ما يدلّ عليه الوجه المذكور - على فرض تسليمه - دلالة النهى المتعلّق بذات العباده على الفساد دون المتعلّق بجزئها ، إذ لا يتعلّق الأمر هناك إلّا بالكلّ دون كلّ من الأجزاء سيّما على القول بعدم وجوب المقدمه ، فغايه ما يلزم من تعلّق النهى بجزء العباده عدم تعلّق الأمر بذلك الجزء ، وهو لا يستدعى فساد الكلّ ، إذ لا يتوقّف صحّه الكلّ على تعلّق الأمر بالأجزاء وإنما يتوقّف على تعلّقه بالكلّ.

قلت : من البين أنّه إذا تعلّق الأمر بالكلّ كان كلّ من الأجزاء مطلوباً بمطوئيه الكلّ واجبا بوجوبه - سواء قلنا بوجوب المقدمه أو لا- ، حسب ما مرّ بيانه عند الكلام فى مقدمه الواجب - وهو لا يجامع تحريمه بنفسه من جهه تعلّق النهى به ، فمع فرض حرمة الجزء لا يعقل تعلّق الوجوب بالكلّ ، فإنّه إمّا أن يقال : حينئذ

بكون المطلوب هو نفس الأجزاء خاصه فيلزم خروج الجزء بعد تعلق الوجوب بالكل عن الجزئيه وهو خلف ، وإما أن يقال بكون المطلوب هو الإتيان بالجميع وإن يكن كل منهما مطلوبا مستقلا فهو لا يجمع حرمه البعض والمنع من الإتيان به ، ومع الغص عن ذلك فلا-ريب في استلزام الكل لجزئه وعدم انفكاكه عنه ، فإذا فرض كون اللازم حراما امتنع الأمر بالملزوم لما عرفت من استحاله تعلق كل من الأمر والنهي بالمتلازمين نظرا إلى استحاله التكليف بالمحال.

ثانيها : صريح فهم العرف في المقام ، فإنه إذا قال للمكلفين «صلّوا وللحائض لا تصلّى» فهم التخصيص وخروج الحائض عن متعلق الأمر ، وكذا لو أمر بالصلاه المشتمله على السوره ثم قال : ولا يقرأ سور العزائم في الصلاه دل على كون المطلوب هو الصلاه التي لا يؤتى فيها بتلك السور وهكذا ، فإذا خرج ذلك عن متعلق الأمر في حكم العرف لزمه فساد العمل.

فإن قلت : غايه ما يفهم من العبارة المذكوره عدم كون الصلاه التي يقرأ أحد العزائم مكان السوره الواجبه فيها مطلوبا للشارع ، فيكون النهى المتعلق بقراءه العزيمه دالما على عدم الاجتزاء بها في الصلاه ، لا أن الصلاه المشتمله عليها فاسده وإن أتى فيها بسوره اخرى حتى يكون النهى المتعلق به قاضيا بفساد العباده.

قلت : المقصود في المقام من دلالة النهى المتعلق بجزء العباده على فسادها هو ما لو جعل المنهى عنه جزءا للعباده وأتى به مكان الجزء المطلوب ، كما في الصوره المفروضه. وأما لو تعلق النهى حينئذ بالجزء مطلقا من غير أن يكون هناك ما يؤتى به مكانه ، فإنه يقضى بفساد أصل العباده ، كما إذا طره مرض في آخر النهار يضرّ معه الصوم لنهيه حينئذ عن الإمساك ، فإذا صام على الوجه المذكور فسد صومه - حسب ما بيناه - وأمّا إذا تعلق النهى ببعض أجزاء العباده مع التمكن من إتيان الجزء على الوجه الغير المنهى عنه فأتى به على الوجهين لم يفد ما ذكرناه من دلالة النهى على الفساد على فسادها في المقام ، وذلك يشبه ما لو تعلق النهى بأمر خارج عن العباده الحاصله على الوجه المطلوب كالإتيان بفعل منهى عنه في أثنائها.

توضيح ذلك : أنّ النهى المتعلق بالجزء على الوجه المذكور يخرج الجزء المذكور من كونه جزءا للعبادة وقد خرج عن الجزئية بتعلق النهى.

ثالثها : أنّه إذا تعلق النهى بالعبادة فلا بدّ هناك من مصلحة قاضيه به فإن فرض تعلق الأمر به أيضا لزم هناك من وجود مصلحة قاضيه بذلك أيضا ، فإمّا أن يتساوى المصلحتان أو يترجّح مصلحة الأمر أو النهى ، لا سبيل إلّا إلى الثالث ، إذ لا يمكن تعلق النهى بالعبادة إلّا مع البناء عليه. وحينئذ فلا سبيل إلى تعلق الأمر به ، لاضمحلال مصلحة الأمر بالنسبة إلى مصلحة النهى ، فلا يكون باعثا على الأمر ومع انتفائه يتعيّن البناء على الفساد.

وأما دلالته على الفساد إذا تعلق بأمر خارج لزم لها ، فلما عرفت من امتناع تعلق الأمر والنهى بالمتلازمين. ولا فرق فى اللازم بين أن يكون لازما لأصل الفعل أو لبعض من أنواعه بل ولبعض أفرادها ، لما عرفت من أن الفرد الملزوم للمحرّم يكون خارجا حينئذ عن مورد التكليف ، فإنّ إيجاده فى ضمن ذلك الفرد إذا كان مستلزما للمحرّم لم يكن ذلك الإيجاد مطلوباً للأمر ، فتقيّد به الطلب المتعلق بالطبيعة فلا يكون الإتيان به مجزيا.

وأما دلالته على الفساد إذا تعلق بأمر خارج متّحد مع الماهية فى الوجود ، فيما عرفت من امتناع اجتماع الأمر والنهى ورجوع النهى فى ذلك إلى نفس العبادة وإن لم يكن لذاتها ، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

وأما دلالته على الفساد إذا تعلق بأمر خارج لأجل العبادة سواء كان وصفا عارضا للعبادة أو أمرا مبائنا مساويا لها ، فلقضاء ظاهر العرف حينئذ بفهم المانع وكون ذلك الأمر الخارج مخلّا بأداء المطلوب ، بل وقد لا يفهم منه حرمة ذلك الفعل وإنما يراد منه مجرد بيان كونه مانعا عن حصول ذلك الفعل أو عن ترتّب آثاره عليه ، فكما أنّ أجزاء الفعل وشرائطه يعبر عنها بالأوامر فكذا موانعه. ويجرى ذلك فى التكاليف العرفية أيضا إذا كان للمكالمف به أجزاء وشرائط ، فإنهم يفهمون من الأوامر المتعلقة بخصوصيات الأفعال الواقعة والنهى عنها اعتبار تلك



الأفعال وجودا وعدما في صحتها. ولا فرق في ذلك بين كون ذلك الأمر الخارج شرطا في العبادة أولا ، إلا أنّ الحكم بالنسبة إلى الشرط أوضح ، فإنه قد يستفاد منه أيضا عدم حصول الشرط بذلك فيفيد الفساد.

وأما عدم دلالة على الفساد إذا لم يكن النهي لأجل العبادة ، فبانتفاء الملازمه العقليّه والدلاله العرفيه. ولا فرق حينئذ بين كون المنهَى عنه شرطا أو غيره.

فإن قلت : إذا كان المنهَى عنه شرطا دلّ النهي عنه على عدم وجوبه وهو لا يجامع وجوب المشروط ، لما عرفت من كون وجوب المقدمه من لوازم وجوب ذيها ، وحينئذ فسقوط الوجوب عن ذيها يكون قاضيا بفسادها ، حسب ما مرّ (١).

وأما دلالة على الفساد إذا تعلّق بذات المعامله لذاتها أو لجزئها كذلك أو بأمر خارج عنها لازم لها أو مفارق عنها لأجل تلك المعامله شرطا كان أو غيره فلو جوه :

أحدها : أنّ ذلك هو المنساق منها بحسب الاستعمال وإن لم يكن هناك ملازمه عقليه بين التحريم والفساد - حسب ما قرّناه بالنسبه إلى العبادات - إذ ليست الصحه هنا إلّا ترتّب الأثر ، ولا مانع من ترتبه على المحرّم ، إلّا أنّه لَمَّا كان الغرض الأهمّ من المعامله هو ترتّب الأثر وكان كمالها الذاتى يتفرّع آثارها عليها كان النهي المتعلّق بها لذاتها دالّا بحسب المقام على نقصها في حدّ ذاتها وعدم كونها مثمره للثمره المقصوده منها - كما يظهر ذلك من التأمّل في المقام - بل لا يبعد استفاده ذلك من النواهي الوارده في العرف أيضا من الموالى بالنسبه إلى العبيد أو الحكّام إلى الرعيّه ونحوهم في مثل هذا المقام ، فأنّه لا ريب في ظهوره بملاحظه المقام في عدم ترتّب الآثار المطلوبه من تلك الأفعال ، بل ليس المقصود من تلك النواهي غالبا إلّا بيان ذلك ، فإيرادها في صوره الطلب إنّما هو لبيان ذلك لا لإرادته التحريم ، ولا يبعد القول في كثير من النواهي الشرعيّه بل في معظمها إلّا ما شدّد وندر ، فإنّ نهيّه عن بيع الغرر وبيع الملامسه والحصاه ونحوها إنّما يراد به بيان

---

(١) لم يرد في النسخ جواب إن قلت.

فساد تلك البيوع ، لا أنّ الإتيان بها من المحرّمات فى الشريعة بحسب ذاتها مع قطع النظر عن حصول التفرّيع بها كما هو قضيه ظاهر النهى مضافا إلى أنّ التفرّيع غير حاصل فى جميع الصور.

الثانى : أنّ العلماء خلفا عن سلف لم يزالوا يستدلّون بالنواهى على الفساد ويستندون إليها فى أبواب البيوع والأنكحه وغيرهما من مباحث المعاملات إذا تعلّق النهى بها على أحد الوجوه المذكوره ، يظهر ذلك من ملاحظه كتب الاستدلال فى المباحث المتفرّقه دون ما إذا تعلّق النهى بذاتها لأمر خارج عنها كالنهي عن البيع وعن النكاح فى المكان المغصوب أو الذبح المتعلّق بالحيوان المغصوب أو الآله المغصوبه أو فى المكان المغصوب ونحو ذلك فلم يحكموا بالفساد فى شىء منها ، واورد على ذلك بوجوه :

أحدها : أنّه لا حجّه فى أقوال العلماء ما لم يصل إلى حدّ الإجماع ، ودعوى وصوله فى المقام إلى ذلك فى حيز المنع بل الظاهر خلافه ، حيث إنّ الخلاف والتشاجر فى المسأله من الامور الظاهره الجليّه.

ثانيها : أنّ احتجاج العلماء بالنواهى على الفساد فى أبواب المعاملات معارض بتصريحهم بعدم دلالة النهى على الفساد حيث اشتهر فى ألسنتهم عدم دلالة النهى فى المعاملات على الفساد ، وإذا كان الحال على ذلك لم يصحّ الحكم بدلالاتها على الفساد بمجرد حكمهم بفساد عدّه من المعاملات التى ورد النهى عنها ، إذ قد يكون ذلك من جهه قيام ضروره أو إجماع أو دليل آخر على الفساد ليصحّ به الجمع بين الأمرين المذكورين.

ثالثها : أنّه قد يكون استناد الفقهاء فى حكمهم بفساد المعاملات المفروضه إلى الأصل بعد انحصار دليل الصحّه فيما دلّ على حلّ نوع تلك المعامله أو الأمر بإيقاعها ونحوهما ، إذ بعد النهى عن خصوص بعض أقسامها لا يندرج ذلك فيما يفيد الصحّه لثبوت المنع منه ، وقضيه الأصل حينئذ هو الحكم بالفساد فلا يفيد ذلك دلالة النهى على الفساد كما هو المدعى.

ويدفع الأول : أولاً بأنه لا حاجة إلى إثبات الإجماع عليه ، فإن المسألة من مباحث الألفاظ ويكتفى فيها بالظن .

ومن البين أنّ اشتهاً ذلك في كلامهم خصوصاً عند القدماء منهم من أقوى الأسباب على حصول الظن بالاستفاده المذكوره ، إذ يبعد جداً استناد معظم الأصحاب في المداليل اللفظية إلى ما لا دلالة فيه أصلاً ، كيف ! ولا يقصر ذلك عن الاستناد إلى كلمات أهل اللغة والرجوع إلى سائر الأمارات الظنية في إثبات المداليل اللفظية فلا مانع من الاحتجاج به مع عدم البلوغ حدّ الإجماع المفيد للقطع ، إذ ليست المسألة إلّا من مباحث الألفاظ ولا حاجة فيها إلى القطع .

وثانياً : بأنّ دعوى الإجماع في المقام غير مستبعد فالمدى يظهر من تتبع كلامهم في المباحث المتفرقة كون الاستناد إلى ذلك معروفاً في كلام القدماء من عصر الصحابه والتابعين ، وقد نقله علماء الفريقين في المقام ، وذكروا أنّ الاستناد إلى النواهي في الحكم بالفساد ممّا اتفق عليه علماء الأعصار في جميع الأمصار .

والثاني بأنّ أقصى ما يلزم من ذلك وقوع الخلاف في المسألة وعدم انعقاد الإجماع عليها .

وقد عرفت أنّه غير مناف لما هو المقصود من حصول الظنّ باستفاده الفساد إلّا أن يدعى شهره خلافه بينهم ، وهو غير ظاهر بعد ملاحظه ما قرّرناه من حمل النواهي على الفساد . وما يدعى من اشتهاً القول بعدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد - على فرض تسليمه - يمكن حمله على عدم دلالة مجرد النهي على الفساد ، وهو كذلك فإنّنا لا نقول بدلالة مجرد النهي على الفساد وإنّما نستفيد الفساد من كون النهي لأجل المعامله فيكون ذلك أماره قاضيه بذلك ، مضافاً إلى أنّ وجود الخلاف بل واشتهاًه لا ينافي انعقاد الإجماع الكاشف عن قول الحجّه كما هو الحال في عدّه من مسائل الاصول وكثير من مسائل الفروع وهو ظاهر .

وعن الثالث بأنّ الكلام المذكور حجّه القول بالتفصيل بين الصورتين المذكورتين كما هو المحكي من بعض المتأخرين وسنقرّر ضعفه .

الثالث : أنّ ذلك هو المستفاد من تتبع الأخبار فقد روى (١) وجه الدلالة أنّ المراد بالتعليل المذكور أنّه لم يعص بالنكاح من حيث كونه نكاحاً ، إذ ليس العقد المذكور محرّماً لأجل كونه عقداً وإنّما المنع منه من جهة عصيان السيّد وإيقاع العقد من دون إذنه ورضاه ، فهو محرّم لأمر خارج ، فليس المراد من نفي عصيانه تعالى نفي عصيانه له مطلقاً ، لوضوح كون عصيان السيّد عصياناً له تعالى بل المقصود نفي عصيانه تعالى على الوجه المذكور ، كما هو واضح بعد التأمل في الرواية ، وحينئذ فالمستفاد منها أنّه لو تعلّق النهى بنفس المعامله من حيث نفسها حتّى يتحقّق عصيانه تعالى بنفس إيقاع المعامله كانت باطله ، وأمّا إذا لم يتعلّق بها نهى لأجل نفسها وإن تعلّق بها من جهة خارجيّه ككونها عصياناً للسيّد لم يقض ذلك بفسادها ، فحينئذ ينطبق ذلك على ما اخترناه من أنّ النهى إن تعلّق بالمعامله إمّا بنفسها أو بجزئها أو بأمر خارج عنها لازم لها أو مفارق لأجل المعامله كان قاضياً بفسادها ، لكون الإتيان بالعقد المفروض حينئذ مخالفاً له تعالى وأمّا إذا تعلّق النهى بها على أحد الوجوه المذكوره لكن لا لأجل المعامله بل من جهة خارجيّه لم يقض ذلك بالفساد.

وقد يورد عليه بوجوه :

أحدها : أنّ المستفاد من التعليل المذكور أنّه لو كان تحريم المعامله من جهة منعه تعالى وحصول عصيانه تعالى ابتداءً من جهة الإتيان بها كان ذلك قاضياً بفسادها سواء كان ذلك لأجل المعامله أو لغيرها وأمّا إن كان تحريمها لا من جهة منعه تعالى ابتداءً ... (٢).

---

(١) الروايه هكذا : ما رواه ثقه الإسلام الكليني وشيخ الطائفة في التهذيب في الحسن - بابراهيم بن هاشم - ورئيس المحدثين الصدوق فيمن لا - يحضره الفقيه في الموثق - بعبد الله بن بكير - عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده؟ فقال ذاك إلى سيّده إن شاء أجازته وإن شاء فرّق بينهما ، قلت : أصلحك الله إنّ الحكم بن عتيبه وابراهيم النخعي وأصحابهما يقولون : إنّ أصل النكاح فاسد ولا يحلّ له إجازته السيّد له فقال أبو جعفر عليه السلام : إنّّه لم يعص الله بل عصى سيّده فإذا أجاز فهو له جائز. (هامش المطبوع)

(٢) كذا.

ص: ١٣٣

حجّه التفصيل المذكور أمّا على عدم الدلالة مع عموم دليل الصحّه وشموله للمحرّم وغيره فيما مرّ من عدم المنافاه بين الصحّه والتحرّيم فلا معارضه بين الأمرين حتّى يحتاج إلى الجمع فلا بدّ من العمل بهما معا ، لعدم جواز تقييد الإطلاق وتخصيص العام من دون حصول المعارضه بينه وبين المقيّد والخاصّ ، وأمّا على استفاده الفساد منه مع اختصاص دليلها بالمحلّ فظاهر أيضا ، لما عرفت من قضاء الأصل الأصيل في المعاملات بالفساد ، والمفروض أنّ ما دلّ على الصحّه غير شامل للمحرّم فيكون النهى الدالّ على تحرّيمه مخرجا له عن الاندراج فيما يدلّ على صحّه تلك المعامله وترتب الأثر عليه فيتعيّن الحكم بفساده أخذا بمقتضى الأصل المذكور هذا. ولتّما كان الشأن هنا في بيان عدم شمول الإطلاقات الدالّه على صحّه جملة من المعاملات للقسمين وكون دليل الصحّه في بعضها منحصرًا في المحلّ منها تصدّى المفضل المذكور لإثبات ذلك وبين ما يدلّ على صحّه المنع وترتب الأثر له امور :

الأوّل : قوله تعالى (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (١) فإنّ من البين عدم شموله للبيوع المحرّمه فلا بدّ بعد ثبوت التحريم في بعض أنواعه من تقييد الإطلاق المذكور.

الثاني : قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (٢) فإنّ مقتضاه صحّه العقد الذي يجب الوفاء به والحرام لا يجب الوفاء به ، لأنّه يعاقب على فعله فكيف يعاقب على ترك الوفاء به ، فإنّ الظاهر أنّ أهل العرف يفهمون التنافي بين هذين.

الثالث : قوله تعالى والكلام فيه نظير الكلام في الآيه السابقه.

الرابع : قوله تعالى (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) (٣) استثنى التجاره عمّا نهى عنه من أكل أموال الناس فمعناه انتفاء التحريم بالنسبه إلى التجاره فهو نصّ صريح في الحكم بالحليّه ، وبما ذكر يرتفع ما يتوهم من التناقض في كلام الفقهاء فإنّ الموضع الذي يستدلّون به على الفساد هو الموضع الذي يكون مقتضى الصحّه

---

(١) سورة البقره : ٢٧٥.

(٢) سورة المائده : ١.

(٣) سورة النساء : ٢٩.

منحصرا في نحو ما ذكر ، وما يحكم فيه بعدم الدلالة على الفساد هو غير ذلك مما يعم فيه دليل الصحه ، أو أن مقصودهم من ذلك عدم دلالة النهي بنفسه على الفساد وإنما يأتي الفساد فيما ذكر من جهة الأصل لاختصاص دليل الصحه لا من جهة النهي .

والجواب أما عن عدم المنافاه بين الصحه والتحریم فبأنه كذلك إلا أن هناك فرقا بين النهي المتعلق لأجل المعامله والمتعلق بها لأمر خارج - حسب ما بيناه - بل قد عرفت أن استفاده التحريم من الأول محل تأمل فالمنافاه بينهما على ما قررناه ظاهره لا بد من تقييد ما دل على الصحه بذلك. وأما عما ذكر «من استفاده الفساد مع اختصاص دليل الصحه بالمحلل» فبأن استفاده الفساد منه حينئذ من جهة الأصل مما لا تأمل فيه إلا أن الشأن في بيان اختصاص أدله الصحه - حسب ما ذكر - فبأن أقصى ما يسلم عدم شمول الآيه الأولى للبيوع المحرمه. وأمّا عن آيات المتاجر فما ذكر من الوجه «في اختصاصها بالمحلل» غير متجه ، أما الأولى منها فلأن مدلول الآيه الشريفه وجوب الوفاء بمقتضى العقود ، وغايه ما دل عليه النهي هو حرمة نفس العقود ولا منافاه بين الأمرين بالذات لوضوح اختلاف متعلق التحريم والحل ولا بالالتزام ، فإنه إنما يتحقق المنافاه إذا قلنا باستلزام حرمة العقد لحرمة الوفاء بمقتضاه - أعنى الفساد - فإنه ينافى ما يستفاد من الحل إلا أن ذلك أول الدعوى ، ومبنى كلام القائل على عدم المنافاه بينهما - حسب ما صرح به في القسم الأول - والظاهر أن قوله «فإن الظاهر أن أهل العرف يفهمون التنافى» رجوع عن حصول المنافاه العقلية - حسب ما يقتضيه أول الكلام - واستناد إلى التنافى العرفى .

وأنت خير : بأن المنافاه العرفيه إنما يتم على ما ذكرناه من دلالة النهي عن المعامله على الوجه الذى قررناه على الفساد عرفا ، فإنه لما كان مفاد النهي هنا الفساد ظهر المنافاه بين الحكمين فى فهم العرف فهو حينئذ رجوع إلى ما قلناه. ومنه يظهر الكلام فى الآيه الثانيه. وأما الآيه الأخيره فبأن استثناء أكل المال على

سبيل التجاره من الأكل المنهَى إنّما يفيد عدم تعلّق النهى بالأكل المفروض ، وعدم تحريمه القاضى بحصول الانتقال وهو لا يقضى بجواز التجاره الواقعه وإباحتها ، إلّا أن يقال : إنّ جواز التصرّف فى المال الحاصل بواسطتها يفيد بحسب العرف إباحتها أيضا ، وهو لا- يجامع القول بعدم دلالة النهى على الفساد ، لوضوح بطلان القول بحرمه المعامله وترتب الأثر عليه وجواز التصرّف فى المال ، فيكون البناء على ذلك أيضا مبتدئا على دلالة النهى على الفساد كما هو المدعى.

## تتميم

وينبغى تتميم الكلام فى المرام بذكر امور :

أحدها : أنّ ما عنوانه من البحث إنّما هو فى غير النهى الذى يراد به الكراهه وأما النهى المستعمل فى الكراهه فظاهر أنّه لا يفيد الفساد فى المعاملات ، لما هو واضح من عدم المنافاه بين الكراهه والصّحّه ، وبعد استعماله فى الكراهه لا دلالة فيها على الفساد من جهه المقام أيضا ، بل ربما يشير إلى الصّحّه لإفاده الجواز الظاهر فى الصّحّه. وأما بالنسبه إلى العبادات فقد يقال بإفادته الفساد ، لما تقرّر من اعتبار الرجحان فى العباده فالمرجوحىّ المدلول للنهى المفروضه يناقض الرجحان المعبر فى مفهومها فيجىء الفساد من تلك الجهه ، لكن الذى يقتضيه النظر فى المقام أنّ النهى المفروض إمّا أن يكون متعلّقا بالعباده أو بجزئها أو بشرطها أو بغيره من الامور الخارجه عنها المتّحد بها أو غيرها ، وعلى كلّ حال فإمّا أن يكون متعلّقا بها لأجل العباده أو لا ثمّ المتعلّق بالعباده إمّا أن يكون متعلّقا بها لذاتها أو لوصفها فإنّ تعلّق النهى بذات العباده لذاتها أتجه القول بفسادها وخروجها عن مفهوم العباده وإنّ تعلّق بها لوصفها.

والثانى : أنّك قد عرفت أنّ دلالة النهى فى العباده على الفساد إنّما هو من جهه قضاء النهى بارتفاع الأمر لاستحاله كون شىء واحد مأمورا به ومنهيا عنه فإذا انتفى عنه الأمر قضى بفساده ، إذ الصّحّه فيه موافقه الأمر حسب ما مرّ فإذا كان الحال على وجه يجوز حصول التكليف بالمحال كما إذا كان ذلك بسوء اختيار المكلف بناء على جواز التكليف بالمحال حينئذ كما إذا توسّط المكان المغصوب ،

فإنه إذن مأمور بالخروج منهى عن التصرف بالخروج أيضا ، بل لا مانع حينئذ من تعلق الأمر به على وجه كونه عباده أيضا ، إن لم تكن الجهة عباده.

لا- فرق في دلالة النهى على الفساد بين النهى النفسى والغيرى والأصلى والتبعى ، إذ الجهة المذكوره للدلاله عقليه لا يختلف الحال فيها بين الوجوه المذكوره ، لكن ذلك إنما يتم في التكليفين المستقلين ، أما لو كان أحد التكليفين مترتبا على الآخر أمكن اجتماع الأمر المترتب مع النهى الغيرى إذا كان التكليف بالأول مترتبا على عصيان الثانى - حسب ما فضّلنا القول فيه فى بحث اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده فى الواجبين المضيقين والموسع المعارض للمضيق والمندوب - فإذا كان أحدهما أهم من الآخر صحّ المعارض للواجب ، فإنّ غير الأهمّ فى الأوّل منهى عنه من جهة الإيصال إلى الأهمّ وكذا الموسّع أو المندوب بالنسبه إلى الواجب المضيق. ولا- مانع من كونه مأمورا به على فرض العصيان بالآخر ، إذ لا مانع من الأمر بالضدين على سبيل الترتيب فلا مانع من اجتماع الأمر والنهى فى الواجب المذكور فلا يكون النهى المفروض قاضيا بارتفاع الأمر كذلك ، ولا- فرق بين كون النهى الغيرى حينئذ أصليا أو تبعيا ، إذ المناقضه بينهما عقليه لا- لفظيه فإذا ارتفعت جاز فى الصورتين ولا يجرى ذلك بالنسبه إلى النهى النفسى ، فإنّ حرمة الشىء فى نفسه لا يجمع وجوبه كذلك ولو على سبيل الترتيب.

نعم يصحّ ترتّب الوجوب على التحريم لكن بعد حصول الوجوب بحصول المترتب عليه يرتفع عنه التحريم فيخرج عن مورد النهى ، والفرق بين النفسى والغيرى فى ذلك مع اشتراكهما فى مطلوبيه الترك أنّ المنهى عنه لنفسه يكون تركه مطلوبا كذلك فلا يجمع ذلك فعلة لا لنفسه ولا لغيره ، ولا يعقل الترتّب الموسّع فى المقام إذ لا يمكن ترتّب وجوب الشىء على وجوده ، وأما لو كان التحريم غيريا كان التحريم المتعلق به إنّما هو لأجل الغير فإذا فرض عصيانه وتركه لذلك الغير صحّ الأمر بذلك المنهى عنه ، فإنه إنّما لا يصحّ الأمر به من جهة استحاله اجتماع الأمر بالضدين وهو إنّما يتم إذا كان فى مرتبه واحده لا مرتبتين ، ولا يرتفع عنه



التحريم حينئذ لظهور أنّ عصيان الأمر لا- يقضى بسقوط التكليف مع بقاء التمكّن منه ، فهو في حال كونه مأمورا به منهي عنه أيضا من جهة الأداء إلى الآخر ولا يحكم بعصيانه في تلك الحال.

فإن قلت : إنّ تحريم ذلك الفعل حينئذ إنّما هو من حيث أدائه إلى ترك الواجب فإذا فرض ترك المكلف له وعدم أداء هذا الترك إليه لم يتّصف بالتحريم ، لوضوح عدم تحريم ذلك في نفسه وإنّما كان تحريمه لأداء تركه إلى فعل الواجب ، فإذا علم عدم حصول الأداء فلا تحريم له ، وحينئذ يصحّ اتّصافه بالوجوب فهو متّصف بالتحريم على تقدير وحينئذ لا يتّصف بالوجوب ، وإنّما يتّصف بالوجوب على تقدير آخر ولا يتّصف حينئذ بالتحريم ، فلا تعلق للنهي بما هو واجب حتّى يقضى فعله. ألا ترى أنّه قد يكون الشيء حراما في نفسه واجبا لغيره ، كالدخول في دار الغير بغير إذنه ، فإنّه محرّم في نفسه لكن لو توقّف حفظ النفس عليه وجب ذلك ، غير أنّ وجوبه من الجهة المذكورة يرفع التحريم لكن من تلك الجهة خاصّه لا مطلقا ، فإذا دخله حينئذ لا لأجل حفظ النفس كان ما أتى به محرّما صرفا وإن كان الإتيان به لأجل الحفظ واجبا ، فكذا الحال في المقام فيكون ترك ذلك الفعل المؤدّي إلى الواجب الآخر واجبا ويكون فعله حينئذ حراما ، ولا يكون تركه الغير المؤدّي إلى ذلك الواجب واجبا فلا يكون فعله حراما ، فلا مانع من اتّصافه بالوجوب.

قلت : لا- يخفى أنّ تركه الّذي لا يؤدّي إلى فعل الآخر واجب أيضا لوجوب ذلك الواجب بالفعل ووجوب ذلك الترك للأداء إليه ، لوضوح أنّ عصيان الأمر لا يقتضى سقوطه.

غايه الأمر : عدم وجوب ذلك الترك في نفسه ومن حيث إنّّه لا يؤدّي إلى فعل ذلك الواجب ، فعدم أدائه بالفعل مع إمكان كونه مؤدّيا لا- يسقط عنه الوجوب من حيث الأداء ، فغايه الأمر أن لا يجعله المكلف مؤدّيا إلى فعل الآخر فذلك الترك حين كونه غير مؤدّ إلى الواجب واجب من حيث أدائه إليه ، فما يقتضيه الحيثيه

الملحوظه أن لا يكون في تلك الحال واجبا إلّا من جهة الأداء سواء تحقّق به الأداء أو لا ، وذلك لا يقضى بعدم وجوب الترك الغير المؤدّى مطلقا ، وإنما يقضى بعدم وجوبه من حيث إنّه لا- يؤدّى ، فلا ينافى وجوبه من حيث الأداء وإن لم يؤدّه المكلف إليه لعدم سقوط الوجوب بعدم إتيان الواجب ، فالفرق بينه وبين المثال المذكور ظاهر حيث إنّ الدخول في دار الغير بغير إذنه محرّم ، ولا يستثنى منه إلّا الدخول المؤدّى إلى الواجب المفروض فغيره يندرج في الحرام. فما تحقّق به الإيصال أو كان ملحوظ الداخل إيصاله إليه وإن لم يتحقّق به الإيصال لطرؤ مانع بعد ذلك متّصف بالوجوب ، فيكون الإتيان به لا لأجل ذلك محرّما غير مستثنى من التحريم.

فإن قلت : إنّه قد يكون الدخول لأجل أداء ذلك الواجب واجبا ، لكون الدخول مقدّمه له فيكون ذلك واجبا من حيث الأداء إليه - كما هو المفروض في محلّ البحث - وحيث لو أتى بذلك لا لأجل الأداء إليه كان محرّما قطعاً ؛ فظهر بذلك أنّ الواجب في المقام هو الدخول المؤدّى من حيث أدائه فالواجب في المقام أيضا هو الترك المؤدّى من حيث الأداء لا مطلقا من غير فرق بين المقامين. فيظهر بذلك كون الواجب هو الفعل الموصل على حسب ما مرّ القول فيه.

قلت : الفرق بين الصوره المذكوره وما هو المفروض في المقام ظاهر حيث إنّ الحكم هنا على عكس ما ذكرنا من المثال ، فإنّ المفروض في المقام كون الفعل واجبا في نفسه محرّما من حيث أداء تركه إلى الواجب ، ويكون الترتيب هناك بين وجوب الأهمّ وتحريم غير الأهمّ من جهة أداء تركه إلى الفعل الأهمّ ، وهنا إنّما يتعيّن عليه الواجب الأهمّ من الحرام ويكون ذلك الحرام واجبا من جهة الأداء إليه ويكون محرّما مطلوباً تركه على تقدير ترك ذلك الأهمّ ، فيكون تحريمه مترتّباً على ترك ذلك الأهمّ فهو حين ترك الأهمّ وجب عليه ترك مقدّمته المفروضه من حيث ترتّب تحريمه على ترك ذلك الواجب ، فيكون ذلك الترك حراما واجبا من حيث الأداء إلى الواجب ، ولا مانع من اجتماعهما من جهة الترتّب على عكس

المفروض فى المقام ولا دلالة فى ذلك على كون الحرام بعد الواجب ، بل اجتمع الأمران على سبيل الترتب المفروض فذلك الترك حينئذ واجب وإن كان محرماً من حيث كونه مانعاً عن أداء الواجب. فظهر بذلك جواز اجتماع الوجوب الغيرى والحرمه النفسىة أيضاً على وجه الترتيب على الوجه المذكور كما أنه يجوز اجتماع الوجوب النفسى والحرمه الغيرىة على ذلك الوجه فتأمل فى المقام ، فإنه من مزال الأقدام.

\*\*\*

ص: ١٤٠

**متن معالم الدين**

المطلب الثالث : فى العموم والخصوص

وفيه فصول :

الفصل الأول : فى الكلام على ألفاظ العموم

أصل

الحقّ : أنّ للعموم فى لغة العرب صيغته تخصّصه. وهو اختيار الشيخ ، والمحقّق ، والعلمّاء، وجمهور المحقّقين. وقال السيّد رحمه الله وجماعه : إنّه ليس له لفظ موضوع إذا استعمل فى غيره كان مجازاً ، بل كلّ ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم. ونصّ السيّد على أنّ تلك الصيغ نقلت فى عرف الشرع إلى العموم ، كقوله بنقل صيغته الأمر فى العرف الشرعىّ إلى الوجوب. وذهب قوم إلى أنّ جميع الصيغ التى يدعى وضعها للعموم حقيقه فى الخصوص، وإنّما يستعمل فى العموم مجازاً.

ص: ١٤١

لنا : أنّ السيّد إذا قال لعبده : «لا- تضرب أحدا» فهم من اللفظ العموم عرفا ، حتّى لو ضرب واحدا عدّ مخالفا. والتبادر دليل الحقيقة ؛ فيكون كذلك لغه ؛ لأصالة عدم النقل ، كما مرّ مرارا. فالنكره فى سياق النفى للعموم لا غير ، حقيقة ، وهو المطلوب.

وأىضا ، لو كان نحو : «كلّ» و «جميع» من الألفاظ المدّعى عمومها ، مشتركه بين العموم والخصوص ، لكان قول القائل : «رأيت الناس كلّهم أجمعين» مؤكّدا للأشْتباه ، وذلك باطل بيان الملازمه : أنّ «كلا» و «أجمعين» مشتركه عند القائل باشتراك الصيغ ، واللفظ الدالّ على شىء يتأكّد بتكريره ؛ فيلزم أن يكون الالتباس متأكّدا عند التكرير. وأمّا بطلان اللّازم ؛ فلاّنا نعلم ضروره أنّ مقاصد أهل اللغه فى ذلك تكثير الإيضاح وإزاله الاشتباه.

احتجّ القائلون بالاشتراك بوجهين.

الأوّل : أنّ الألفاظ التى يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه تاره وفى الخصوص اخرى. بل استعمالها فى الخصوص أكثر ، وظاهر استعمال اللفظ فى شيئين أنّه حقيقة فيهما. وقد سبق مثله.

الثانى : أنّها لو كانت للعموم ، لعلم ذلك إمّا بالعقل ، وهو محال ؛ إذ لا مجال للعقل بمجرّده فى الوضع ؛ وإمّا بالنقل ، والآحاد منه لا تفيد اليقين. ولو كان متواترا لاستوى الكلّ فيه.

والجواب عن الأوّل : أنّ مطلق الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز ، والعموم هو المتبادر عند الإطلاق. وذلك آيه الحقيقة ؛ فيكون فى الخصوص مجازا ، إذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه.

وعن الثانى : منع الحصر فيما ذكر من الأوجه ؛ فإنّ تبادر المعنى

من اللفظ عند إطلاقه دليل على كونه موضوعا له ، وقد بينا أن المتبادر هو العموم.

حجّه من ذهب إلى أنّ جميع الصيغ حقيقه في الخصوص : أنّ الخصوص متيقن ؛ لأنها إن كانت له فمراد ، وإن كانت للعموم فداخل في المراد ، وعلى التقديرين ، يلزم ثبوته. بخلاف العموم ، فإنه مشكوك فيه ؛ إذ ربّما يكون للخصوص ؛ فلا- يكون العموم مرادا ، ولا داخلا فيه ؛ فجعله حقيقه في الخصوص المتيقن أولى من جعله للعموم المشكوك فيه.

وأیضا : اشتهر في الألسن حتّى صار مثلا أنه : «ما من عامّ إلّا وقد خصّ منه» ، وهو وارد على سبيل المبالغه وإلحاق القليل بالعدم. والظاهر يقتضى كونه حقيقه في الأغلب مجازا في الأقلّ ، تقليلا للمجاز.

والجواب : أمّا عن الوجه الأوّل ، فبأنّه إثبات اللغه بالترجيح ، وهو غير جائز على أنّه معارض بأنّ العموم أحوط ؛ إذ من المحتمل أن يكون هو مقصود المتكلّم ؛ فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره ممّا يدخل في العموم. وهذا لا يخلو من نظر.

وأما عن الأخير ، فبأنّ احتياج خروج البعض عنها إلى التخصيص بمخصّص ظاهر في أنّها للعموم. على أنّ ظهور كونها حقيقه في الأغلب ، إنّما يكون عند عدم الدليل على أنّها حقيقه في الأقلّ ، وقد بينا قيام الدليل عليه. هذا ، مع ما في التمسك بمثل هذه الشهره ، من الوهن.

## قوله : (فى العموم والخصوص).

لمّا كان العموم والخصوص من عوارض الأدلّة وكان متعلّقاً بمباحث الألفاظ كما مرّ فى بحث الأوامر والنواهي ، عقّبوا البحث فيهما بالبحث عن العامّ والخاصّ ، وهو أيضا من المشتركات بين الكتاب والسنة إلّا أنّه قد يجرى فى غيرهما أيضا فى الجملة. وكيف كان فالاولى أوّلا تقديم تعريف العامّ والخاصّ ثمّ الشروع فى مباحث الباب. وقد اختلفوا فى تعريف العامّ وعرفوه على وجوه شتى وذكروا له حدودا مختلفه ، وليس ذلك مبنيّا على الاختلاف فى المحدود ، بل إنّما هو من جهه المناقشه فيما يرد على الحدود. فاختر كلّ منهم حدّا على حسب ما استجوده :

أحدها : ما حكى عن أبى الحسين البصرى واختاره جماعه وإن اختلفوا فى زياده بعض القيود «من أنّه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له» ويرد عليه امور :

منها : أنّ أخذ المستغرق فى الحدّ يوجب الدور ، إذ هو مرادف للعامّ ، نعم لو كان التعريف لفظيا جاز ذلك لكنّه غير مقصود فى المقام ، إذ المراد به كشف الحقيقه. وضعفه ظاهر ، لمنع المرادفه بين العموم والاستغراق ، ومع تسليمه فليس مرادفا للعموم بالمعنى المحدود غايه الأمر أن يكون مرادفا للعموم اللغوى.

ومنها : أنّه إن اريد ممّا يصلح له الجزئيات التى وضع اللفظ لما يعمّها ويصدق عليها - كما هو الظاهر من العبارة - لم يكن جامعا ، لخروج الجمع المحلّى باللام والمضاف من الحدّ ، فإنّ المنساق منهما على المشهور المنصور هو استغراق كلّ من الآحاد دون المجموع وليس ذلك من جزئيات الجمع وإنّما هو من أجزائه. وإن اريد به الأجزاء التى تصلح اللفظ للإطلاق عليها أجمع لم ينطبق على المحدود ، إذ لا يصدق ذلك على كثير من العمومات ، فإنّ عمومها من جهه استغراقها الجزئيات دون الأجزاء ، مضافا إلى عدم كونه مانعا ، لشموله لسائر الألفاظ الموضوعه بإزاء المعانى المركّبه - كأسماء العدد - بل الأعلام الشخصيه ، بل ويندرج فيه المركّبات نحو ضرب زيد عمرا فإنّ المأخوذ فى الحدّ مطلق اللفظ الشامل للمفرد والمركّب مع عدم صدق العامّ على شىء منها.

ومنها : أنه إن اريد بما يصلح له إطلاق اللفظ عليه سواء كان على سبيل الحقيقه أو المجاز لزم خروج معظم الألفاظ العامه ، لعدم كونها مستغرقة لمعانيها الحقيقيه والمجازيه معا. وإن اريد به ما يصلح إطلاق اللفظ عليه حقيقه خرج عنه نحو رأيت كلّ أسد يرمى ، مع أنه يندرج فى العامّ. ويمكن دفعه بأنّ المراد ما يستغرق جميع ما يصلح له بالنظر إلى المفهوم الذى اريد منه ، فإن كان ذلك المفهوم حقيقيا أو مجازيا كان الاستغراق بالنسبه إليه ملحوظا.

ومنها : أنه إن كان المراد باستغراقه لجميع ما يصلح له استغراقه له وضعا لزم خروج جمله من العمومات من الحدّ - كالنكره فى سياق النفى والجمع المحلّى باللام وغيرهما - حسب ما يبيّن الحال فيها إن شاء الله ، بل نقول بجريان الإشكال فى غيرهما أيضا ، فإنّ لفظ الرجل فى قولك «كلّ رجل عادل» إن عدّ عامّا غير مستغرق لجميع جزئياته وضعا ، وإن عدّ لفظه كلّ عامّا - كما يستفاد من ظاهر كلماتهم حيث عدّوا لفظ كلّ وجميع ونحوهما من ألفاظ العموم - فهى غير مستغرقة لجميع جزئياتها ، إذ ليس كلّ من الآحاد من جزئيات المفهوم الذى وضعت بإزائه - حسب ما مرّت الإشارة إليه - فى الإيراد السابق. وإن اريد مجرد استغراقه لها ولو من جهه انضمام سائر الشواهد إليه - كدليل الحكمه وملاحظه ترك الاستفصال ونحوهما - لزم اندراج المطلقات بل وغيرها أيضا فى العموم ، وليس كذلك ولذا اعتبر بعضهم فى الحدّ كون الاستغراق من جهه الوضع ، حسب ما يأتى الإشارة إليه.

ومنها : أنه يندرج فيه التشبيه والجمع فإنّهما يستغرقان ما يصلحان له من الفردين أو الأفراد.

ولا- يخفى وهنه ، لوضوح أنّ التشبيه صالحه لكلّ اثنين وليس مستغرقا لها فغايه الأمر استغراقها لما اندرج فيه من الآحاد دون الجزئيات.

نعم قد يشكل الحال فى تشبيه الأعلام بناء على الاكتفاء فى بنائها على الاتفاق فى اللفظ.



ويدفعه - مع وهنه بفساد المبني المذكور - أنه ليس الاستغراق هناك بالنظر إلى الوضع الواحد بل بملاحظه الوضع المتعدد ، فلو بنى على شمول الحدّ لذلك فليس ذلك أيضا مستغرقا لجميع ما وضع له غايه الأمر أن يشتمل معينين .

نعم لو فرض عدم وضع ذلك العلم إلّا لشخصين أمكن الإيراد بذلك ، على أنه لا يجرى الإيراد بالنسبه إلى الجمع على الوجه الأوّل أيضا إلّا في جمع الأعلام على الوجه الضعيف المذكور .

نعم لو اريد به جميع الآحاد اندرج في الحدّ ، وحينئذ يندرج في العامّ فلا انتقاض من جهته .

وعن قاضى القضاء اعتبار قيد آخر في الحدّ لإخراج التشبيه والجمع حيث قال «إنه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له في أصل اللغه من غير زياده» وأراد بقوله من غير زياده الاحتراز عن ذلك فإنّ الاستغراق الحاصل هناك من جهه زياده علائم التشبيه والجمع . وفيه : - مع ضعفه بما عرفت - أنّ زياده القيد المذكور يقتضى خروج جمع المحلّي عن الحدّ ، فإنّ إفادته العموم إنّما هي من جهه ضمّ اللام إليه وكذا الحال في الجمع المضاف .

ومنها : أنه يندرج فيه المشترك إذا استعمل في جميع معانيه مع عدم اندراجه في ألفاظ العموم ولذا زاد جماعه في الحدّ منهم الرازى والعلّامه في التهذيب والشهيد في الذكري التقييد بوضع واحد ليخرج عنه ذلك ، وربما يحترز به أيضا عن استعمال اللفظ في حقيقته ومجازة نظرا إلى كون استعماله فيهما بملاحظه الوضع الحقيقى والترخيصى .

ويدفعه : أنه إن كان المشترك حينئذ مستغرقا لجميع آحاد معنيه كان مندرجا في العامّ وإلّا فلا يصدق الحدّ عليه .

ثانيها : ما حكى عن الغزالي من «أنه اللفظ الواحد الدالّ من جهه واحده على شيئين فصاعدا» فالتقييد بالواحد لإخراج المركّبات - كزيد قائم في الدار - الدالّ على معانى مفرداتها ، وبالذالّ من جهه واحده لإخراج المشترك ، فإنّ دلّته على

المعنيين من جهة وضعين فما زاد ، وبقوله على شيئين فصاعدا لإخراج سائر الألفاظ المفردة ما عدا العمومات ويرد عليه أيضا امور :

منها : أنه يخرج عنه الجمع المضاف والموصول بل الجمع المحلّى باللام أيضا ، إذ ليس شيء منها لفظا واحدا ، وأيضا فقوله من جهة واحده مغن عن ذلك فإنّ الدلالة هناك من جهة وضعين أو أوضاع متعدّده فلا حاجة إلى التقييد به.

وقد يذبّ عن الأوّل : بأنّ العامّ في الحقيقة هو المضاف والإضافه شرط في عمومه ، وكذا العامّ هو الموصول والصله قيد خارج رافع لإبهام الموصول ، واللام في الجمع المحلّى بمنزله الجزء. وقد يجاب أيضا بأنّ المراد بالواحد ما يقابل الجملة ولا شك أنّ الموصول مع صلته ليس بجملة تامّه بل جزء منها. وفيه : - مع ما فيه من الوهن - أنه يلزم حينئذ اندراج المركّبات الناقصه في العامّ لاستغراقها لمعاني أجزائها ، فإنّ الملحوظ في التقييد بالواحد على ما ذكر هو إخراج الجمل الدالّ على معاني مفرداتها فيبقى غيرها مندرجه في الحدّ. وعن الثاني : بأنّ إغناء القيد الآخر عن الأوّل غير مستنكر في التعريفات وإنّما المرغوب عنه عكسه.

ومنها : أنه ينتقض بالمشئى والمجموع لدلاله الأوّل على شيئين والثاني على أزيد منها مع عدم اندراجها في العامّ.

وقد يذبّ عن الانتقاض بالمشئى : بأنّ المأخوذ في الحدّ دلّته على شيئين فصاعدا والمشئى إنّما يدلّ على شيئين فقط. وأنت خير : بأنّه مع حمل العبارة على ذلك لا وجه للتعبير المذكور بل كان ينبغي التعبير عن دلّته على الكثره بلفظ واحد كأن يقول ما دلّ على أشياء أو امور ونحوهما.

وعن الانتقاض بالجمع : أنه يقول بعموم الجمع المنكّر. وفيه : أنه إنّما يقول بإفادته العموم وأمّا مع عدم إرادته العموم منه فلا ريب في عدم اندراجها في العامّ مع دخوله في الحدّ ، نعم لو التزم عموميّة الجمع حينئذ مع ظهور فساده كما قد يقال بالتزامه عموميّة المشئى اندفع عنه الإيراد.

ومنها : أنه يندرج فيه أسماء العدد كعشره ونحوها إلّا أن يلتزم أيضا بعمومها.

ومنها : أنه يندرج فيه العمومات المخصّصه مع عدم اندراجها في العامّ.

ومنها : أنه ينتقض بنحو قولك «كلّ مستحيل وكلّ معدوم» فإنّ كلّاً منهما عامّ شامل لأفراده ، مع أنّ مدلوله ليس شيئاً إذ الشّيئيه تساوق الوجود.

ويدفعه : أنّ المفهوم المتصوّر شيء في الذهن وإن لم يكن شيئاً في الخارج ، والمراد بالشيء ما يعمّ الأمرين على أنّ الشّيئيه المفهوميه يعدّ في العرف شيئاً وإن لم يكن موجوداً وليس الشّيئيه منحصره في الوجوديه.

ومنها : ما ذكره الحاجبي من «أنّه ما دلّ على مسمّيات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربه» فبقوله مسمّيات يخرج المفردات التي لا-عموم فيها بالنظر إلى دلالتها على معناها الإفرادي وكذا المثنيات بملاحظه دلالتها على التشبيه ، وأمّا بالنظر إلى دلالتها على آحاد كلّ منهما فبالقيّد الأخير - كما سنشير إليه إن شاء الله - وبقوله باعتبار أمر اشتركت فيه عشرة ونحوها من أسماء العدد ، فإنّ دلالتها على آحادها ليست باعتبار أمر مشترك بينهما لعدم اشتراك الأجزاء في مسمّى ذلك العدد.

ويشكل بأنّه إمّا أن يريد بالمسمّيات خصوص المسمّيات بتلك اللفظه أو مطلق المسمّيات وإن لم يكن من مسمّيات ذلك اللفظ. فعلى الأوّل يخرج أسماء العدد من التقييد بالمسمّيات إذ ليست الآحاد من مسمّيات تلك اللفظه من غير حاجه الى القيد المذكور إمّا أنّه يشكل الحال حينئذ في صدق الحدّ على ألفاظ العموم ، إذ ليست الجزئيات المندرجه تحت العامّ من مسمّيات اللفظ الموضوع للعموم ، وقد يدفع ذلك بأنّ المقصود من مسمّيات تلك اللفظه ما يصحّ إطلاق ذلك اللفظ عليه ولو كان من جهه انطباقه لما وضع له اللفظ كما يدلّ عليه قوله باعتبار أمر اشتركت فيه.

وفيه : أنه إنّما يتمّ في مثل النكره في سياق النفي وما دخل عليه لفظه كلّ ونحوه إذا عدّ العام خصوص مدخوله وجعل الآخر أداه للعموم ، وأمّا الجمع المعرّف والمضاف ونحو كلّ وجميع فليس الحال فيها على ما ذكر. نعم لو جعل

استغراق الجمع باعتبار الجموع دون الآحاد فربما أمكن فيه ذلك إلّا أنّه وجه ضعيف كما سنشير إليه إن شاء الله.

وعلى الثانى فلا يخرج من التقييد بالمسميات سوى المفرد الموضوع بإزاء البسيط دون الألفاظ المفردة الموضوعه بإزاء المعانى المركبه ، فإنّ لأجزائها حينئذ ألفاظاً سميت بها وكذا الحال فى مثنياتها. ويمكن دفعه : بأنّ التعدّد غير ملحوظ فى مفاهيم تلك المفردات أصلاً بل لم يلحظ فى أوضاعها إلّا معنى واحد وإن انحلّ ذلك إلى امور بخلاف أسماء العدد فإنّ المفهوم منها وإن كان أمراً واحداً فى الاعتبار إلّا أنّ التعدّد مأخوذ فى معناها وليس اتّحادها إلّا بمجرد الاعتبار.

وقد يقال بعدم إخراجها لأسماء العدد إذ دلالتها على كلّ من الآحاد لأمر مشترك بينهما أعنى الجزئيه من مفهومها. وقد يجاب عنه بأنّ المراد بالأمر المشترك هو مفهوم ذلك اللفظ ، والجزئيه ليست من مفهوم أسامى الأعداد.

وفيه : أنّه خروج عن ظاهر الإطلاق فلا بدّ من قيد يدلّ عليه ، وخروج بقوله مطلقاً المعهود إذا كان متعدّداً ، فإنّه وإن دلّ على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه إلّا أنّه ليست دلالته عليها مطلقاً بل مقيداً بالمعهوديه. وبقوله ضربه - يعنى دفعه - يخرج النكره فإنّه وإن دلّ على مسمياته - أعنى الآحاد التى يندرج تحته - إلّا أنّ دلالته عليها على سبيل البدليه لا الدفعه ، وكذا الحال فى المثنى بالنسبه إلى دلالته على آحاد الاثنين ، فإنّ دلالته عليها على سبيل البدليه دون الجمع. ويرد على الحدّ المذكور - مضافاً إلى ما عرفت - أنّه إن اريد بالأمر المشترك المعبر فى دلالته على المسميات هو الكلّى الصادق على جزئياته لزم خروج الجمع المحلّى باللام والمضاف عن الحدّ ، لعدم صدقه على الآحاد وكذا لفظه كلّ وجميع ونحوهما.

نعم قد يعدّ العامّ مدخول لفظه كلّ ونظائره ويجعل تلك الألفاظ أداه للعموم ، وحينئذ فلا انتقاض إلّا أنّه مخالف لظاهر ما ذكره وإن اريد به ما يعمّ ذلك وصدق الكلّ على أجزائه اندرج فيه الجمع المنكر وأسماء العدد ، مضافاً إلى ما فى الحدّ المذكور من الخفاء الغير اللائق بالحدود.

رابعها : ما اختاره المحقق في المعارج من «أنه اللفظ الدالّ على اثنين فصاعدا من غير حصر» وينتقض بالمشئى والجمع المنكر ، إلّا أن يراد به الدلاله على ما يزيد على الإثنين فحينئذ يخرج عنه المشئى ، لكن يبقى السؤال فى اختيار التعبير المذكور مع إمكان التعبير عن الدلاله على الكثره بلفظ واحد - حسب ما مرّ نظيره فى بعض الحدود المتقدمه - وينتقض أيضا بلفظ الكثير ونظائره لدلالتها على الكثره من غير حصر ، وبالعام المخصوص كأكرم العلماء إلّا زيدا.

خامسها : ما ذكره العلماء فى النهايه من «أنه اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوّه مع تعدّد موارده» واحترز بالواحد عن الجملة ، وبالمتناول بالفعل عن النكره ، لصلاحيتها بالقوّه لجميع الآحاد لكنها غير متناول لها فعلا ، وباعتبار التعدّد فى موارده عمّا له معنى واحد - كالأعلام الشخصيه - وقد عدّ من ذلك الكليات المنحصره فى الفرد - كالشمس والقمر - وفيه تأمل فإنّ قولك : كلّ شمس وكلّ قمر ولا شمس ولا قمر عامّ قطعاً ويندرج فى الحدّ. ومجرّد الأفراد الفرضيه كاف فى صدقه وإن لم يتحقّق منها فى الخارج إلّا فرد واحدا ولم يوجد أصلا كما فى لا شريك له.

وقد يورد على الحدّ المذكور امور :

أحدها : أنّ الفعلية تقابل القوّه فلا يجتمعان فكيف يقيد حصول أحدهما بحصول الآخر.

ويدفعه : أنّ عدم اجتماع الأمرين من الامور الظاهره فهو قرينه واضحه على سبق القوّه فالمراد تناولها حين العموم لما هو صالح له قبل طرّوه.

نعم يرد عليه : أنه إنّما يشمل الألفاظ التى يطرؤها العموم بسبب أدواته ، وأمّا ما يفيد العموم وضعا - كأسماء الاستفهام والمجازات - فلا يندرج فيه ، وكذا لفظ كلّ وجميع ونحوهما مع عدّهما من ألفاظ العموم كما هو المعروف.

ثانيها : أنه ينتقض بالأطفال ، إذ ليس متناولا بالفعل لما هو صالح له بالقوّه من المشايخ وكذا الحال فى العلماء والسلطين وفى غيرهما.

ويدفعه : أنّ لفظ الطفل والعالم والسلطان غير صالح قوّه للشيخ والجاهل والرعيّه ، غايه الأمر أن يكون ما يطلق عليه قابلا للخروج عن ذلك العنوان إلى العنوان الآخر ، وأين ذلك من صلاحية اللفظه المأخوذه فى الحدّ.

ثالثها : أنّه ينتقض بالعهده ونحوها من أسماء العدد إن اريد مفاهيمها.

ويدفعه : أنّ أسامى الأعداد صالحه لما لا تحصى ولا يراد منها بالفعل إلّا مصداق واحد من مصاديقها إلّا إذا اقترنت بما يفيد عمومها كقولك كلّ عشره وحينئذ يندرج فى العامّ.

رابعها : أنّه إن اريد بموارده الجزئيات المندرجه تحته انتقض بالجمع المحلّى ، فإنّه إنّما يتناول أجزاءه دون جزئياته من مراتب الجموع. وإن اريد ما يعمّ ذلك والأجزاء اندرج فيه أسماء الأعداد ، فإنّها وإن لم يتناول جزئياتها إلّا أنّها متناوله فعلا لما يصلح له من أجزاءها. ويمكن دفعه بما سيجىء الإشارة إليه.

سادسها : ما اختاره شيخنا البهائى من «أنّه اللفظ الموضوع لاستغراق أجزاءه أو جزئياته» ويرد عليه تاره : أنّ عدّه من ألفاظ العموم ليست موضوعه لاستغراق أجزاءها أو جزئياتها وإنّما يفيد العموم ظهورا أو من جهه الالتزام كما هو الحال فى الجمع المحلّى باللام والنكره فى سياق النفى - حسب ما يأتى الكلام فيها إن شاء الله - وتاره : أنّهم عدّوا لفظه كلّ من ألفاظ العموم وليس كلّ من الجزئيات جزءا من الكلّ الاستغراقى ولا جزئيا له ، ولو جعل لفظه كلّ أداه للعموم وعدّ مدخوله عامّا فهو خارج عن الحدّ أيضا لعدم وضعه للاستغراق. واخرى : أنّه يندرج فيه العامّ المخصوص والمستعمل فى غير العموم من جهه المبالغه وغيرها لصدق الحدّ عليه مع عدم إندراجه إذن فى العامّ هذا. ولهم أيضا حدود غير ذلك المذكوره فى كلامهم لا طائل فى ذكرها وبيان ما يرد عليها.

### أقسام العامّ

والذى ينبغى أن يقال فى المقام أنّ العموم يكون على وجوه :

أحدها : أن يكون استغراقيا بأن يراد بالعامّ جميع ما اندرج فيه على وجه يكون كلّ واحد منها مناطا للحكم المتعلّق بالعامّ.

ثانيها : أن يكون مجموعيًا بأن يراد بالعامّ جميع ما اندرج فيه على وجه يناط الحكم بالمجموع ، وعلى التقديرين فإنّما أن يكون شمول اللفظ ملحوظًا بالنظر إلى أجزائه أو جزئياته.

ثالثها : أن يكون بدليًا بأن يكون جميع الجزئيات المندرجه تحت العامّ مرادًا من اللفظ في الجملة لكن على وجه يناط الحكم بواحد منها على سبيل البدليه.

وهذه الوجوه الثلاثه مشتركه في الدلاله على الاستغراق ، وملاحظه الآحاد المندرجه تحت العامّ اندراج الجزئي تحت الكلّي أو الجزء تحت الكلّ إلّا أنّه يلحظ تلك الآحاد تاره على نحو يكون الحكم منوطًا بكلّ منها وتاره على نحو يكون منوطًا بالمجموع واخرى على نحو يكون منوطًا بواحد منها. وحينئذ فنقول إنّ العامّ هو اللفظ المستغرق لما اندرج تحته من الأجزاء أو الجزئيات فلا يندرج فيه نحو العشره إذ ليس كلّ من الآحاد ملحوظًا فيها وإنّما الملحوظ هناك هو المجموع بما هو مجموع كما هو المفهوم من معنى العشره ، فالفرق بين العشره والعامّ المجموعى أنّ كلًّا من الآحاد ملحوظ في العامّ المجموعى بالملاحظه الإجماليه إلّا أنّ الحكم منوط بالمجموع بخلاف أسماء العدد ، فإنّه لا يلاحظ فيها الكلّ بما هو كلّ ، وأمّا الجمع المنكّر فهو وإن لوحظ فيه الوحده إلّا أنّه ليس بمستغرق لآحادها.

وأما المثني فهو وإن كان مستغرقًا لما اندرج فيه على الوجه المفروض إلّا أنّه ليس ما اندرج فيه مصداقًا للجميع ليندرج في الحدّ. وأمّا العموم البدلي المفهوم من الإطلاق - كما في أعتق رقبه - فليس من مدلول اللفظ إذ ليس مفاد اللفظ هناك سوى فرد ما وهو معنى صادق على كلّ من الآحاد فليس كلّ من الآحاد هناك مدلولًا للفظ أصلا.

واعلم أنّهم اختلفوا في أنّ العموم هل هو من عوارض الألفاظ خاصّه أو المعانى أيضا بعد أن حكى الاتفاق على كونه من عوارض الألفاظ - كما في النهايه والمنيه وكشف الرموز - على أقوال :

أحدها : أنه من عوارض الألفاظ ولا- يطلق العامّ إلّا عليها وإطلاقها على المعاني مجاز، وحكى عن جماعه من الخاصّه والعامّه كالسيّد وظاهر الفاضلين والشهيد وشيخنا البهائي وأبي الحسين البصرى والغزالي والبيضاوى وعزى ذلك إلى الأكثر بل حكى عن البعض المنع من إطلاقه فى غير الألفاظ حقيقه ومجازا.

ثانيها : أنه حقيقه فى المعنى الأعمّ من الأمرين وحكى عن جماعه منهم القاضى والعضدى.

ثالثها : أنه مشترك لفظى بين الأمرين ذهب إليه الشيخ فى ظاهر العدّه وحكاه عن قوم من الاصوليين.

حجّه القول الأوّل وجوه :

الأوّل : أنه حقيقه فى شمول الألفاظ اتّفاقا ، حكاه الجماعه المذكورون فىكون مجازا فى غيره دفعا للاشتراك.

الثانى : أنه المتبادر منه عند الإطلاق ، وهو علامه الحقيقه وعدمه علامه المجاز.

الثالث : أنه لو كان حقيقه لا-طرّد فيقال عمّ الإنسان وعمّ الجدار وعمّ البلد مع أنه لا- يطلق معها ، إلّا أن يقال : إنه لا بدّ فى الإطلاق من حصول معناه على الوجه المذكور المأخوذ فى التسميه وهو غير حاصل فى تلك الموارد ولذا قيل باختصاصه بالمعاني العرضيه وهو مطرّد فيه فىكون علامه على الحقيقه.

حجّه الثانى : الأصل لإطلاقه على الأمرين فىكون حقيقه فى القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز وأنّ العموم لغه الشمول وهو حاصل فى المقامين.

وحجّه الثالث : أنه اشتمل على الوجهين فىكون حقيقه فى الأمرين.

قلت : لا- يخفى أنّ محلّ النزاع فى هذه المسأله غير منقّح فى كلامهم بل الخلاف فيه غير متصوّر ، فإنّ العموم قد يطلق على شمول شىء لأشياء فى حصوله لها فىكون المشمول مبينا للشامل - كما فى عموم المطر للأراضى وعموم الخصب للبلاد وعموم الجود للأشخاص وعموم الحاجه للممكنات - وقد يطلق على



عمومه فى الصدق عليها - كما هو الحال فى عموم المفاهيم الكليّة كالإنسان والحيوان لمصاديقها - وهذا هو العموم الملحوظ عند أهل المعقول ، وقد يدرج ذلك فى المعنى الأوّل على أن يراد به شمول شىء لأشياء إمّا صدقا أو حصولا ، وقد يطلق على شمول اللفظ فى الدلالة لجميع جزئيات مدلوله أو أجزاءه - حسب ما مرّ - فإن كان الكلام فى تعيين مفاد العموم بحسب اللغة فمن الواضح البدى لا مجال للريب فيه كونه فى اللغة بمعنى الشمول الصادق على الوجه الأوّل على نحو الحقيقة ولذا يصحّ الحكم بالعموم فى تلك الموارد بحسب الإطلاقات العرفيّة على سبيل الحقيقة من غير ريبه ، ولا يبعد القول بشموله للمعنى الثانى لشمول تلك المعانى لجزئياتها فالمحوظ فى تلك المفاهيم والكليات عند أهل المعقول نحو من الشمول اللغوى إلّا أنّه على حسب ما اعتبروا من شمول المفهوم لجزئياته يعمّ المعانى وهو حينئذ لا يصدق على شمول اللفظ للمعنى قطعا. وقد يورد فى المقام : بأنّ شمول المطر للأماكن وشمول الخصب للبلاد وشمول الموت للأشخاص ونحوها ليس من حقيقة الشمول ، فإنّ كلّ فرد منها يختصّ شخصا ومحامًا فليس ذلك من حقيقة الشمول فيكون الإطلاق مجازا. وهو واضح الفساد ، إذ ليس المقصود شمول الخصوصيات والأفراد بل المدعى شمول الكلى والقدر الجامع بينها للجميع وهو حاصل قطعا ، وحينئذ فهذا المعنى غير حاصل بالنسبة إلى الألفاظ إذ لا حصول للألفاظ بالنسبة إلى معانيها.

نعم يتمّ ذلك بالنسبة إلى ملاحظه دلالتها عليها لشمول الدلالة حصولا بالنسبة إلى الكلّ وإن كان الكلام فى العموم الاصطلاحى أعنى استغراق اللفظ فى دلالته على حسب ما مرّ ، فمن الواضح أنّه يخصّ الألفاظ ولا يثبت للمعانى فإنّ استغراق دلالة اللفظ على جزئيات مدلوله أو أجزاءه كما هو المصطلح لا يعقل انفكاكه من اللفظ ولا يمكن إثباته للمعانى قطعا ، وكون الاستغراق فى الحقيقة وصفا للدلالة وهى غير اللفظ لا يقضى بكون استغراق دلالة اللفظ وصفا لغير اللفظ وهو ظاهر ، فليس هناك معنى يصحّ وقوع النزاع فيه، فيمكن أن يعود النزاع هنا لفظيا كما تبّه

عليه بعض الأعلام قائلا «إنه إن أريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح أهل الاصول فهو من عوارض الألفاظ خاصه ، وإن أريد شمول أمر لمتعدّد عمّ الألفاظ والمعاني ، وإن أريد شمول مفهوم لأفراد كما هو مصطلح أهل الاستدلال اختصّ بالمعاني» وقد يقال : إن شمول اللفظ لمسميات معناه نحو من الشمول اللغوي فالنسيبه بينه وبين اللغوي من قبيل العموم والخصوص ، وحينئذ فيمكن تقرير النزاع في أنّ الشمول على ما هو مفاد العموم لغه هل يختصّ بمعناه الاصطلاحى فيكون من عوارض الألفاظ خاصه أو أنه يعمّ غيره أيضا؟ وحينئذ يبتنى الخلاف على أنّ المعاني الذهنيه هل هي امور موجوده فى الأذهان أو لا؟ فعلى الأوّل يتّصف بالعموم قطعاً وعلى الثانى لا يعقل العموم فى غير الألفاظ على الوجه المذكور ، إذ لا يتصوّر عموم الشىء الخارجى لأشياء متعدّده ، ألا ترى أنّ المطر والخصب لا عموم فى الموجود منهما فى الخارج ، إذ الموجود منهما فى كلّ مكان غير الموجود فى الآخر. فالعموم إنّما يتصوّر للكلّى الجامع بينها وهو مفهوم ذهنى لا وجود له عند الجماعه.

قال العضدى : إنّ الإطلاق اللغوي أمره سهل إنّما النزاع فى واحد متعلّق بمتعدّد ، وذلك لا يتصوّر فى الأعيان الخارجيه إنّما يتصوّر فى المعاني الذهنيه والاصوليون ينكرون وجودها. فكأنّه أراد بذلك أنّ العموم والشمول بمعناه اللغوي ممّا لا يتّصف به شىء من المعاني على سبيل الحقيقه إذ المراد بها الأعيان الخارجيه وهى لا يعقل أنّها بضمها بضمول ، وإن أريد بها المعاني الذهنيه فهى غير موجوده عندهم فكيف يتّصف بالشمول فيكون النزاع حينئذ فى أمر عقلى لا لفظى. والظاهر أنّه لا يساعده ظاهر أدلّتهم المذكوره على أنّ ما ذكره من امتناع شمول الواحد للمتعدّد فى الأعيان الخارجيه غير متّجه ، لإمكان شمول المكان لتمكّنات عديده وكذا شمول الظرف لمظروفات شتى ، وشمول الخباء لأشخاص كثيرين ، وهكذا ، وليس ذلك خارجاً عن معناه الحقيقى له.

## ألفاظ العموم

**قوله : (إنّ للعموم فى لغة العرب صيغه تخصّه ... الخ.)**

قد يقال : إنّ الظاهر أنّ المراد بالعموم هنا هو العموم المصطلح - أعنى استغراق

اللفظ لجميع ما يصلح له - وحينئذ فالقول بأن هنا صيغه تدلّ على ذلك غير ظاهر ، فإنّ ما يفيد اللفظ هو عموم المعنى لا عموم اللفظ ، وحمل العموم فى المقام على إرادته شمول المعنى بعيد ، إذ مع خروجه عن ظاهر الاصطلاح لا يقول الأكثر باتّصاف المعانى به إلّا على سبيل المجاز - كما عرفت - وأيضا فالظاهر كون الخلاف فى وضع اللفظ بإزاء العموم حسب ما يعطيه ملاحظه أدلّتهم وليست الألفاظ المذكوره موضوعه بإزاء العموم وإنّما العموم كيفيه ملحوظه فى معانيها.

قلت : لا مانع من أن يراد بالعموم فى المقام معناه المصطلح ، فإنّ المراد أنّه هل للعموم بالمعنى المذكور صيغه تدلّ عليه - بأن يكون ذلك اللفظ دالّا على استغراقه لما يصلح له - فلا- منافاه فى التعبير المذكور لما هو المقصود ، فإنّه إذا دلّ اللفظ على الاستغراق لما يصلح له صحّ أن يقال باستغراق ذلك اللفظ لما يصلح له ، وأنّ ذلك الاستغراق مدلوله بحسب الوضع وإن لم يكن الاستغراق المذكور عين الموضوع له ، فليس المراد بكون الصيغه مختصّه بالعموم أن يكون العموم تمام معناه الموضوع له بل المراد به أن لا يكون مشتركا بينه وبين غيره ولا مختصّا بالغير.

ثمّ لا يخفى أنّ التعبير المذكور يعمّ ما لو كان اللفظ المفروض موضوعا للعموم أو يكون العموم من لوازم معناه - كما هو الحال فى النكره فى سياق النفى على ما هو المختار - فإنّ الاختصاص قابل للوجهين إلّا أنّ الظاهر أنّ مقصودهم بذلك هو الوضع له بخصوصه حسب ما يستفاد من ملاحظه أدلّتهم.

ثمّ اعلم أنّ الألفاظ الدالّه على العموم قد تكون هى بنفسها عامه فتكون دالّه على معانيها على سبيل العموم والشمول ، وقد يكون اللفظ دالّا على العموم لكن ذلك العموم لم يكن وضعا لمعناه بل لمعنى آخر فيكون العامّ هو اللفظ الدالّ على ذلك المعنى وتكون إرادته العموم من اللفظ الأوّل باعثا على عموم ذلك اللفظ - كما فى لفظ كلّ ونظائره - فإنّ العامّ إنّما هو مدخوله وهو أداه العموميّه وحينئذ فالموضوع للعموم إنّما هو الأداه المذكور دون اللفظ الآخر ، فمحلّ الخلاف فى المقام هو ما يعمّ الوجهين ولذا عدّوا لفظه «كلّ» ونظائره من ألفاظ العموم.

\*\*\*

أصل

الجمع المعرّف بالأداه يفيد العموم حيث لا عهد. ولا نعرف في ذلك مخالفا من الأصحاب. ومحققوا مخالفينا على هذا أيضا. وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتدّ به منهم ، وهو شاذّ ضعيف ، لا التفات إليه.

وأما المفرد المعرّف ؛ فذهب جمع من الناس إلى أنّه يفيد العموم. وعزاه المحقق إلى الشيخ. وقال قوم بعدم إفادته ، واختاره المحقق والعلامة ، وهو الأقرب. لنا : عدم تبادل العموم منه إلى الفهم ، وأنّه لو عمّ لجاز الاستثناء منه مطّردا ، وهو منتف قطعاً.

احتجوا بوجهين ، أحدهما : جواز وصفه بالجمع ، فيما حكاه البعض من قولهم : «أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر».

الثاني : صحّه الاستثناء منه ، كما في قوله تعالى : (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا).

واجب عن الأول : بالمنع من دلالة على العموم ؛ وذلك لأنّ مدلول العامّ كلّ فرد ، ومدلول الجمع مجموع الأفراد ، وبينهما بون بعيد.

وعن الثاني : بأنّه مجاز ؛ لعدم الأطراد.

وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر :

أما الأول ؛ فلأنّه مبنيّ على أنّ عموم الجمع ليس كعموم المفرد ، وهو خلاف التحقيق ، كما قرّر في موضعه.

ص: ١٥٧

وأما الثاني ، فالأَنَّ الظاهر : أنه لا مجال لإنكار إفاده المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقه ؛ كيف ودلاله أداه التعريف على الاستغراق حقيقه وكونه أحد معانيها ، ممّا لا يظهر فيه خلاف بينهم ؛ فالكلام حينئذ إنّما هو في دلالاته على العموم مطلقا ، بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا ، على حدّ صيغ العموم التي هذا شأنها. ومن البين : أنّ هذه الحجّه لا تنهض بإثبات ذلك ، بل إنّما تثبت المعنى الأوّل الذي لا نزاع فيه.

فائده مهمّه :

حيث علمت أنّ الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم ، كونه ليس على حدّ الصيغ الموضوعه لذلك ، لا عدم إفادته إيّاه مطلقا ، فاعلم : أنّ القرينه الحائيه قائمه في الأحكام الشرعيّه غالبا ، على إرادته العموم منه ، حيث لا عهد خارجي ، كما في قوله تعالى : (وَاحْلُلْ اللَّهُ التَّبِيعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) وقوله عليه السلام : «إذا كان الماء قدر كزّ لم ينجسه شيء» ، ونظائره ، ووجه قيام القرينه على ذلك امتناع إرادته الماهيه والحقيقه ؛ إذ الأحكام الشرعيّه إنّما تجرى على الكلّيات باعتبار وجودها ، كما علم آنفا.

وحيئنذ ، فإمّا أن يراد الوجود الحاصل بجميع الأفراد أو ببعض غير معيّن. لكن إرادته البعض ينافي الحكمه ؛ إذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع ، وتحريم فرد من الربا ، وعدم تنجيس مقدار الكزّ من بعض الماء ، إلى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسّنّه ؛ فتعيّن في هذا كلّه إرادته الجميع ، وهو معنى العموم.

ولم أر أحدا تتبّه لذلك من متقدّمي الأصحاب ، سوى المحقّق - قدّس الله نفسه - فإنّه قال في آخر هذا البحث : «ولو قيل : إذا لم يكن ثمّ معهود ، وصدر من حكيم ، فإنّ ذلك قرينه حائيه تدلّ على الاستغراق ، لم ينكر ذلك».

ص: ١٥٨

## الجمع المعرّف بالأداة

قوله : (الجمع المعرّف بالأداة).

## إشارة

لا خلاف بينهم - على ما نصّ عليه غير واحد منهم - في إفادة الجمع المحلّي باللام للعموم حيث لا عهد ، ويشهد لذلك بعد اتّفاقهم عليه ملاحظه العرف والإطلاقات. فالمسأله ظاهره إلّا أنّ هناك تأمّلا في امور :

أحدها : أنّ دلالته على العموم هل هي من جهه وضعه له بخصوصه أو أنّه يفيد من جهه اخرى؟ وعلى الأوّل فالموضوع للعموم هل هو المجموع المركّب أو أنّ اللام هي الموضوعه لإفادته فتكون أداه للعموم.

ثانيها : أنّ تقييدهم إفادته العموم بما إذا لم يكن عهد هل هو من جهه اشتراط الواضع ذلك في وضعه للعموم فيكون له وضعان في حالتين أو من جهه كونه قرينه صارفه عن العموم فاعتبروا عدمه؟ وعلى كلّ من التقديرين فلا يخلو الكلام عن الإشكال ، إذ الأوّل كأنّه عديم النظر في الأوضاع اللغويّه ، وعلى الثاني أيّ وجه لتخصيص القرينه المذكوره من بين القرائن الصارفه؟

ثالثها : أنّ المراد بانتفاء العهد أن لا يكون هناك عهد معلوم أو ما يعمّه والمظنون أو ما يعمّهما والمحمّل ، وسنبيّن لك حقيقه الحال في ذلك كلّ إن شاء الله.

واختلفوا في إفاده المفرد المحلّي باللام لذلك : فعن المحقّق والشهيد الثاني عدم دلالته على العموم وهو المحكّي عن أبي هاشم وجماعه من المحقّقين وعزى إلى أكثر البيهقيين والاصوليين وعن الشيخ في العده وشيخنا البهائي عدم دلالته على العموم وحكى ذلك عن المبرّد والشافعي وأبي على الجبائي والحاجبي والبيضاوي وعزاه في التمهيد إلى جماعه من الاصوليين وجعله المعروف من مذهب البيهقيين. وحكاها الآمدى عن الأكثرين ونقله الرازي عن الفقهاء.

والحقّ أنّه عند التجرّد عن القرائن لا يفيد العموم وإن لم تكن إرادته الاستغراق منه خروجا عن مقتضى وضعه واستعمالا له في غير ما وضع له.

وتحقيق الكلام في المرام يحصل برسم مقامات :

الأول: فى بيان الجنس و اسم الجنس أفراديا و جمعيا

و علم الجنس و المعرف بلام الجنس و غيرها

و النكره و الجمع و اسم الجمع

فقول: أتميا الجنس فهو اسم الماهية الكلية المأخوذة لا بشرط شىء من القيودات الزائدة عليها. والمراد بالماهية المأخوذة فى الحدّ هو الكلى الذى دلّ عليه جوهر الكلمه مع قطع النظر عن لواحقه، فمفهوم الواحد جنس وإن كانت الوحده ملحوظه فيه، إذ ليست قيذا زائدا عليه وإنّما لوحظ المجموع (١) باعتبار واحد، وفى المثنى والمجموع لحاظان فبملاحظه المفرد فيهما مع اعتبار التثنيه والجمعيه معه لا يعدّان من الجنس، وبملاحظه التثنيه والجمع بأنفسهما يمكن عدّهما من الجنس، إذ جنس التثنيه والجمع أيضا من الأجناس.

وقد ظهر بما ذكرنا: أنّ أسماء الإشاره ليست من أسماء الأجناس بناء على ما هو التحقيق من وضعها لخصوصيات الجزئيات، وكذا الحال فى الجمع بالنسبه إلى معنى الجمعيه لو قلنا بأنّ لفظ الجمع موضوع لكلّ واحد من مراتب الجمع بالوضع العامّ ليكون وضعه عامّا والموضوع له خاصّا، ولا ينافى ذلك ملاحظه الجنسيه بالنسبه إلى كلّ واحد من المراتب فلا ينافى ما قدّمناه فتأمل.

قال بعض الأفاضل: لا اختصاص لجنسيته بالمفردات بل قد يحصل للجمع لا بمعنى أنّ المراد من الجمع هو الجنس الموجود فى ضمن جماعه بل بمعنى أنّ الجماعه أيضا مفهوم كلى، فيقال: إنّ لفظه رجال مع قطع النظر عن اللام والتونين موضوعه لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلاثه والأربعه وجميع رجال العالم انتهى ملخصا.

أقول: ما ذكره من وضع الجمع للمعنى الشامل لمراتبه ليكون الموضوع له فيه

---

(١) خ ل: المفهوم.

أيضا عامياً محلّ تأمّل. والظاهر أنّ صيغ الجموع موضوعه لنفس آحاد ما فوق الاثنين من مصاديق الجماعه لا أنّ نفس مفهوم الجماعه ما وضعت لها ، فإذا دخلت عليها لام الجنس كانت اللام فيها إشاره إلى مطلق الجنس الحاصل في ضمن الأفراد ، فتاره لا- يلاحظ وجوده في ضمن المتعدّد بل يكون الملحوظ مجرد الماهية فيكون مفاده كالمفرد المعرّف به ، كما تقول : فلان يركب الخيل أو لا أتزوج النساء ، فإنّه ليس المراد ركوبه لما زاد على الدائتين أو عدم تزويج ما زاد على الإثنتين منهنّ ولا مجاز في لفظ الجمع كما توهم على ما سنبينه إن شاء الله تعالى.

وتاره يلحظ الجنس من حيث وجوده فيما زاد على الاثنين وإرادته جنس الجماعه المفهوم من الجمع وإن أمكن إلّا أنّه كأنّه بعيد عن اللفظ فظهر بذلك ما في كلامه - زيد في إكرامه - فلا تغفل.

واسم الجنس عبارته عن اللفظ الموضوع لتلك الماهية المطلقة من دون ملاحظه الأفراد والتعدّد على ما هو ظاهر إطلاقاتهم فليس المثني والمجموع من اسم الجنس وإن اشير بهما إلى الجنس - كما في لا- أتزوج الثيبات فيما أشرنا إليه - وقد صرح بوضع أسماء الأجناس للماهية المطلقة غير واحد من محققي أهل العربيّه - كنجم الأئمه والأزهري - وهو ظاهر التفتازاني في مطوّله. وذهب بعضهم إلى وضعه للفرد المنتشر - كالنكره - والأوّل هو الأظهر ، لتبادر نفس الجنس عند سماعه مجرداً عن اللواحق الطارئة ، ولأنّه المفهوم منه عند دخول اللام عليه أو «لا» التي لنفى الجنس ، ولو كان موضوعاً للفرد المنتشر لكان مجازاً أو موضوعاً هناك بالوضع الجديد. وكلاهما في غايه البعد ، إذ لا وجه لالتزام التجوّز في مثله مع كثرته وعدم خروجه عن الظاهر - كما يظهر بالتأمّل في الإطلاقات - والقول باختصاص وضعه بتلك الحال كأنّه خروج عن ظاهر الطريقه في الأوضاع ، ولا يرد ذلك في النكره نظراً إلى كونها حقيقه في الفرد المنتشر ، إذ يمكن أن يقال بكون نفس اللفظ فيها دالاً على الجنس والتنوين على الخصوصيّة. فوضعه للجنس المطلق لا ينافي إطلاقه على الفرد مع دلاله شيء آخر على إرادته الخصوصيّة



بخلاف ما لو قيل بوضعه للفرد ، إذ لا يمكن إرادته الجنس منه إذن على الحقيقة.

فظهر بما بيّننا أنّ النكره دالّه على الفرد المنتشر لا بوضع واحد بل بوضعين ، فإنّ نفس اللفظ تدلّ على الجنس المطلق والتنوين اللاحق له على كون ذلك الجنس فى ضمن فرد، فبدلّ مجموع الاسم والتنوين على الفرد المنتشر ، وهذا هو المراد بكون النكره حقيقه فى الفرد المنتشر لا بمعنى أنّها موضوعه للفرد المنتشر بوضع مخصوص ، فلا تغفل.

ومن هنا يظهر مؤيدا آخر لما ذكرناه من وضع أسماء الأجناس للماهيات المطلقة فإنّها القابله لاعتبار ما يدلّ عليه الطوارئ الطارئه على اللفظ من اللام والتنوين وعلامتى التثنيه والجمع من الخصوصيات ، فإنّه إذا دلّ مجرد اللفظ على المعنى المطلق صحّ تقييده بتلك القيود بخلاف ما لو قلنا بوضعها للفرد.

والمعرّف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس وهى التى يشار بها الى الجنس فتفيد تعريف الجنس والإشاره إليه ، فنفس اللفظ وإن دلّ على الجنس إلّا أنّه لا يفيد تعريفه والإشاره إليه من حيث أنّه معيّن بل إنّما يدلّ عليه مطلقا ، وإنّما يستفاد التعيين من اللام الداخله عليه. فما ذكره نجم الأئمه «من أنّ هذه الفائده ممّا يقوم بها نفس الاسم المجرد عن اللام فالحقّ أنّ تعريف اللام فى مثله لفظى» ليس على ما ينبغى وسيظهر لك حقيقه الحال.

وعلم الجنس ما وضع للجنس بملاحظه حضوره وتعيينه فى الذهن ، فمدلوله كمدلول المعرف بلام الجنس ولذا كانا من المعارف ، ومجرد اسم الجنس وإن دلّ على الماهيه - كما مرّ - إلّا أنّ مدلوله لم يتقيد بشرط الحضور.

فإن قلت : إنّ اللفظ إشاره إلى معناه فلا يكون مدلوله إلّا حاضرا فى الذهن فما الفارق بين الأمرين.

قلت : فرق ظاهر بين حصول الصفه للشئ واعتباره معه ، فالماهيه إذا اخذت مطلقه كانت منكّره ، لعدم ملاحظه التعيين معها فلفظ أسد يدلّ على الماهيه المعروفة من غير تقييدها بالحضور فى الذهن ، وإن لزمتها الحضور عند دلالة اللفظ

عليها فهو دالٌّ على الماهية المطلقة والحضور في الذهن من لوازم الدلالة ، ولفظه «اسامه» موضوعه للماهية الحاضرة في الذهن فالحضور والتشخص في الذهن مأخوذ في وضعها.

وبتقرير أوضح : قد يوضع اللفظ للماهية الخارجيه سواء حصل عند العقل أو لا لكن دلالة اللفظ عليها يستلزم حصولها فيه حال الدلالة فليس خصوص المقيده بالحصول هو الموضوع له.

وقد يوضع للماهية المقيده بالحصول في الذهن فالحصول بالفعل فيه قيد للوضع مأخوذ فيه وليس ما عداه من موضوع اللفظ ، فالأول هو حال الوضع في اسم الجنس والثاني هو الحال في علم الجنس والمعرف بلام الجنس والعهد الذهني. فظهر بذلك ما في كلام نجم الأئمة حيث بنى على أنّ التعريف في اللام لفظي في الجنس والاستغراق والعهد الذهني وأنّ اللام المفيد للتعريف حقيقه هي التي للعهد الخارجى لا غير ، وبنى أيضا على أنّ التعريف في علم الجنس من قبيل التعريف اللفظي ، قال - بعد توجيه كلامهم في جعل الأعلام الجنسيه من المعرف الحقيقى - أقول : إذا كان لنا تأنيث لفظي كغرفه وبشرى ونسبه لفظيه نحو كرسى فلا بأس أن يكون لنا تعريف لفظي إمّا باللام - كما ذكرنا قبل - وإمّا بالعلميه كما في اسامه ، انتهى. فعلى هذا لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى وكذا بينه وبين المعرف بلام الجنس وإمّا الفرق بينهما في الامور اللفظيه.

قلت : وتنقيح المرام يتم ببيان معنى التعريف في المقام ، فنقول : إنّ التعريف هو تعيين الشيء وإحضاره في الذهن من حيث كونه معيناً. إمّا في الخارج أو في الذهن ، فلا منافاه بين الكليه والتعريف ، إذ الكلى متعين في الذهن فإن اريد من حيث تعيينه فيه كان معرفه وإلا كان نكره ، فلفظ إنسان مع قطع النظر عن لواحقه العارضه له نكره ، لدالاتها على الطبيعه المطلقه ، وكذا لو لحقها التنوين بل يزيده تنكيرا إذا كان تنوين التنكير ، ولو لحقه لام التعريف كانت إشاره إلى الطبيعه الحاضره في الذهن ، إذ بنفس لفظه «الإنسان» تحضر الماهية المخصوصه في الذهن

فيشار باللام إليها ، فيكون لفظه «الإنسان» معرّفاً إشاره إلى الشيء المعين فيكون معرفه. فتبين إذن فرق بين إنسان والإنسان وأسد واسامه وإن كان اللفظ إشاره إلى المعنى فيهما ، إلّا أنّ الأوّل إشاره إلى المعنى مع عدم تعيينه بتلك الإشاره والثاني إشاره إلى المعنى المتعين قبل تلك الإشاره فتأمل.

وممّا ذكرنا ظهر الوجه في كون الضمائر العائده إلى النكرات معرفه ، وذلك لتعين معانيها في الذهن وإرادته ذلك المعين من ضمائرها كما هو الحال في المعهود الذكرى إذا كان نكره كما في قوله تعالى (إلى فِرْعَوْنَ رَسُولاَ فَعَصَى فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ) (١) وبالجملة معرفه ما دلّ على معنى معين وذلك لتعين إمّا أن يكون لتعين المعنى بذاته - كما في الأعلام الشخصيه - أو لضمّ ما يعينه كذلك ، إمّا في الخارج - كما في الضمائر الراجعه إلى النكرات المعينه بحسب الواقع وأسماء الإشاره إذا اشير بها إليها - فإنّ تقدّم المرجع وخصوصيته الإشاره بها قاض بتعين معانيها ، أو في الذهن - كما في المعرف بلام الجنس - ونحوه علم الجنس لوضعه للماهيه الحاضره في الذهن - كما مرّ - وهي بهذه الحثيه معينه مشخّصه فيه ويجرى القسمان الأخيران في الموصولات والمضاف إلى معرفه. فما ذكره رحمه الله من «أنّ التعريف في المعرف بلام الجنس وغيره ممّا مرّ لفظي» ليس على ما ينبغي ، لما عرفت من ظهور الفرق بين الماهيه المرسله والمقيده بالحضور في الذهن ، كيف! ولو لا ذلك لجرى ما ذكره في الموصولات والضمائر وأسماء الإشاره والمضاف إلى المعارف. والقول بنفي التعريف عن جميع ذلك حينئذ خروج عن كلام القوم ، بل نقول بجريان ما ذكره في المعرف بلام العهد أيضا إذا كان المعهود كلياً - كما في قولك أكرم رجلا وليكن الرجل عالماً - إذ ليس التعريف هناك إلّا من جهه كونه إشاره إلى المعنى الحاضر بالبال المتقدّم في الذكر ، فلا تعين له إلّا من الجهه المذكوره وهي بعينها جاريه في جميع المذكورات.

وقد اعترف رحمه الله بكون اللام في العهد الخارجي مفيدا للتعريف على الحقيقه

---

(١) المزمّل : ٧٣.

والعهد الذكري من أوضح صورته هذا. وقد ظهر بما قررنا أنه ليس التعريف في الاستغراق إلّا من الجبهة المذكورة دون تعيين معناه بحسب الواقع من جهة استغراقه لجميع الآحاد ، إذ لو كان ذلك باعثاً على التعريف لجرى في غيره من - نحو كل رجل وكل عالم - ولا يتوهم أحد اندراجه في المعرفه ، إذ لا تتعين له بأحد الوجوه الثلاثة المذكوره فلا تغفل.

فإن قلت : على ما ذكرت يكون اسامه والأسد اسمين للصوره الذهنيه الحاصله في العقل فإطلاقهما على الفرد يكون مجازاً ، وعن الحاجبي أنّ أعلام الأجناس وضعت أعلاماً للحقائق الذهنيه كما اشير باللام في نحو اشتر اللحم إلى الحقيقه الذهنيه فكل واحد من هذه الأعلام موضوع لحقيقه في الذهن متّحده فهو إذن غير متناول غيرها وضعا ، وإذا اطلق على فرد من الأفراد الخارجيه - نحو هذا اسامه مقبلاً - فليس ذلك بالوضع بل لمطابقه الحقيقه الذهنيه لكل فرد خارجي مطابقه كل كلى عقلي لجزئياته الخارجيه.

قال نجم الأئمه : ولم يصرح المصنّف بكون استعماله في الفرد الخارجى مجازاً ولا بدّ من كونه مجازاً على مذهبه قال : وكذا ينبغي عنده أن لا يقع اسامه على الجنس المستغرق خارجاً فلا يقال : إنّ اسامه كذا إلّا الأسد الفلانى ، لأنّ الحقيقه الذهنيه ليس فيها معنى الاستغراق كما ليس فيها التعيين انتهى.

ويظهر منه بعد ذلك إسناده الوجه المذكور إلى النحاء وإلزامه عليهم ما ألزمه على الحاجبي. ولا يخفى عليك أنّ التزام ذلك في غايه البعد ، إذ المحتاج إليه في غالب الاستعمالات هو الحكم على الأفراد الخارجيه والإخبار عنها وبيان أحوالها فيلزم التجوّز في غالب استعمالاتها وهو في غايه البعد ، بل لا وجه للقول به ، فيلزم من فساد اللازم المذكور بطلان ملزومه ، وهو ما ذكر في معنى المعرف بلام الجنس والأعلام الجنسيه.

قلت : لا يلزم على ما ذكرنا أن يكون أعلام الأجناس ونحوها أسامى للصور الذهنيه، بل نقول إنّها أسامى للامور الخارجيه من حيث كونها متصوّرات عند

العقل حاضرات لديه فإن لفظه «الأسد» مع قطع النظر عن اللام إشاره إلى الجنس الخارجى على ما هو التحقيق من وضع الألفاظ للمعاني الخارجيه دون الصور الذهنيه فتكلمنا بنفس اللفظ تحضر الماهيه الخارجيه فى الذهن ، واللام - كما أتى بيانه - للإشاره فيكون المعرف بها إشاره إلى طبيعه الخارجيه الحاضره فى الذهن وهو ما أردناه ، وكذا الحال فى أعلام الأجناس بل وكثير من المعارف ، ألا ترى أن المعهود الذكرى اسم للشئ الخارجى من حيث معهوديته فى الذكر وحضوره عند العقل فهو مع كونه إشاره إلى الشئ الحاضر عند العقل اسم للشئ الموجود فى الخارج فتبين عدم المنافاه بين الأمرين فعلى هذا لا يلزم من استعماله فى الأمر الخارجى مجاز فى الاستعمال فى شئ مما ذكر. وما ذكره المحقق الاسترآبادى مبنئ على القول بكونه اسما لنفس الحقيقه الذهنيه كما يتراءى من المنقول من كلام الحاجبى ، وهو خلاف التحقيق وقد يؤول كلامه بما ذكرناه فلا تغفل.

هذا وقد عرفت ممّا بيناه تحقيق الحال فيما مرّ من المفرد المعرف بلام الجنس وأعلام الجنس وأنه لا فرق بينهما إلّا فى كون المفرد المعرف إشاره إلى الطبيعه الحاضره بواسطه اللام وعلم الجنس اسما لذلك. ولا يذهب عليك أن الفرق المذكور يرجع إلى شيئين :

أحدهما : فى كون الدالّ على الحضور فى الذهن جوهر الكلمه فى الثانى وفى الأول أداه التعريف.

ثانيهما : أن فى المعرف معنى الإشاره من جهه اللام بخلاف العلم فإنه اسم للطبيعه الحاضره فهناك تقييد فى نفس تركيب فى المعنى بخلافه. فما يظهر من الفاضل السمرقندى من انحصار الفرق بينهما فى الأول - حيث ذكر فى الفرق بينهما أن علم الجنس دلّ بجوهره على حضور الماهيه فى الذهن والمعرف بواسطه اللام - ليس على ما ينبغى. وقد ظهر أيضا من البيان المذكور معنى النكره والفرق بينهما وبين كلّ من اسم الجنس وعلمه والمعرف بلامه ، وكذا يتبين معنى الجمع والفرق بينه وبين المذكورات.

وأما اسم الجمع فالظاهر أنه كالجمع في المعنى وإنما الفرق بينهما في أن للجمع مفردا من لفظه بخلاف اسم الجمع ، نعم لا يبعد أن يقال بكون الجمع اسما لخصوص مراتبه - كما مرّ - وأمّا اسم الجمع فيحتمل القدر المشترك بين الجمع فيكون الوضع والموضوع له فيه عامين.

وأما اسم الجنس الجمعي فهو كغيره من أسماء الأجناس فيكون موضوعا لمطلق الجنس لكن الفرق بينهما أنه خصّ في الاستعمالات بما فوق الاثنين ، فعدم إطلاقه على الواحد والاثنين من جهة الاستعمال لا الوضع كذا ذكره نجم الأئمة فتأمل.

أما المعرف بلام العهد والاستغراق فيتبين عند بيان معنى العهد والاستغراق وسيظهر ذلك في المقام الآتي إن شاء الله.

## بيان معنى اللام

المقام الثاني : في بيان معنى اللام

اعلم أنّ هناك معانٍ استظهرت للام لا بأس لو نقلناها ثمّ أتبعناها بما هو التحقيق في المقام.

فنقول المعاني المذكورة لها ثلاثة : أحدها الجنسيّه وهي نوعان :

أحدها : أن تكون إشاره إلى الجنس من حيث هو من دون ملاحظه شيء من خصوصيات الأفراد والجزئيات كما في قولهم «الرجل خير من المرأة» فإنّه ليس المراد بالرجل سوى ماهيّة الرجل من حيث هي ولذا لا دلالة فيه لفظا على خيريّه شيء من أفراده بالنسبه إلى أفراد المرأة ، فيصدق الحكم المذكور ولو كان جميع أفراد المرأة في الخارج خيرا من أفراد الرجل.

ثانيهما : أن يراد به الجنس لكن لا- من حيث هو بل بملاحظه الفرد فيتعلّق الحكم فيه بالجنس من جهة حصوله في ضمن الفرد كما في قولك : «لا أتكلّم المرأة ولا أتزوّج النساء ولا أشرب الماء إلى غير ذلك» فإنّ الحكم فيها لا يتعلّق

بالجنس من حيث هو بل إنّما تعلق به بملاحظه حصوله في الأفراد ، فيثبت هناك حكم الفرد كلياً في النفي وجزئياً في الإثبات أو كلياً أيضاً فيما يأتي بيانه إن شاء الله وكان الغالب في لام الجنس هو الثاني.

ثانيها : الاستغراق وهو أن يكون إشاره إلى جميع أفراد مدخوله وهو أيضاً قسمان : حقيقي وعرفي ويفسران بوجهين :

أحدهما : ما ذكره التفتازاني في مطوّله وهو أنّه إن كان المراد جميع أفراد المفهوم من اللفظ حقيقه كان الاستغراق حقيقياً ، كما في قوله تعالى (وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (١) فإنّ المراد من لفظه «الشيء» مطلق الشيء لغيره. وإن كان المراد جميع أفراد المفهوم منه عرفاً في ذلك المقام كان الاستغراق عرفياً ، كما في قولك : جمع الأمير الصاغة ، فإنّ المتبادر منه عرفاً في خصوص المقام هو صاغة البلد أو مملكه الأمير فيكون الاستغراق بالنسبه إلى ذلك المعنى لا ما وضع له.

وثانيهما : ما ذكره التفتازاني في شرح المفتاح وتبعه السيّد الشريف وجعله بعض المحقّقين أقرب إلى التحقيق وهو أنّ الشمول إن كان حقيقياً بأن لا يخرج عنه شيء من أفراد متعلّقه كان الاستغراق حقيقياً ، وإن لم يكن شموله كذلك لكن يعدّ في العرف شمولاً- كان الاستغراق عرفياً ، فالاستغراق الحقيقي على المعنيين لا اختلاف فيه. وأمّا العرفي فيختلف بملاحظه اختلاف العرف في المقامات على التفسيرين ، والفرق بين المعنيين أنّ الخروج من مقتضى الحقيقه اللغويّه في الاستغراق على الأوّل في مدخول الأفراد والاستغراق فيها على حدّ سواء وعلى الثاني يكون الخروج في الاستغراق فيكون التصرف في نفس الأداة.

أقول : لا- يخفى أنّ ملاحظه العرف في مدخول اللام في جعل الاستغراق عرفياً ممّا لا يتمّ ، إذ لو بنى على ذلك لزم أن يكون جميع الألفاظ المستعمله في غير معانيها اللغويّه - ممّا استعملت في حقائنها العرفيه أو مجازاتها اللغويّه - إذا تعلقّت بها أده الاستغراق من الاستغراق العرفي لا الحقيقي ، وذلك ما لا يتوهمه أحد

---

(١) الحديد : ٥٧.

منهم. فليس المناط في كون الاستغراق حقيقياً أو عرفياً كون مدخوله مستعملاً في حقيقته الأصليّة أو فيما يفهم منه في العرف الطارئ مطلقاً ولو بمعونه المقام ، فتعيّن البناء على الوجه الثانی في تعيين القسمين. فالاستغراق الحقيقي ما يكون شموله حقيقياً ، والعرفي ما كان الشمول فيه عرفياً. لكن لا يخفى عليك أنّ البناء على ما ذكر يشكل أيضاً بأنّ الشمول في قولك : «جمع الأمير الصاغة» ليس شمولاً لجميع أفراد الصاغة ليكون جمعه بجميع صيغ مملكته منزلاً في العرف منزله جمع جميع صاغة العالم كما لا يخفى.

وكان التحقيق في المقام أن يقال باتّحاد مدخول اللام في الحالين والمقصود من أداه العموم الداخل على اللفظ هو الشمول والاستغراق فيهما ، لكن قد يراد منها الشمول لجميع أفراد مدخولها ، وقد يراد بها الشمول لنوع خاصّ يساعد عليه المقام أو العرف فالأوّل هو الحقيقي والثانی هو العرفي. فلا فرق بينهما بملاحظه مدخول الأداه ولا في إرادته الشمول بها ، وإنّما الفرق بينهما في كيفيّة الشمول لا غير. فتدبّر جدّاً.

وثالثها : أن يكون للعهد أي الإشاره إلى المعهود وهو على ما فسّره التفتازاني أن يكون إشاره إلى حصّه من الحقيقه معهوده بين المتكلّم والمخاطب واحداً كان أو إثنين أو جماعه ، وعنه في التلويح تحديده اللام التي للعهد بما اشير إلى حصّه معيّنه من الحقيقه.

قلت : وتخصيص العهد بكونه إشاره إلى الحصّه خلاف الظاهر ، فإنّ المعهود قد يكون جنسا بل وجميع الأفراد فإنّه إذا تقدّم ذكر الجنس أو جميع الأفراد ثمّ اشير بالمعرّف باللام إليه من حيث تقديمه في الذكر ومعهوديته عند المخاطب كان اللام للعهد عند التحقيق.

فالحقّ التعميم في ذلك ، ولذا فسّره بدر الدين بما يعمّ الإشاره إلى الحصّه وغيرها حيث عرّفه بأنّه ما عهد مصحوبها بتقدّم ذكر أو علم ، وكذا أطلق المحقّق الاسترابادي في تحديده. وكان الحامل له على التخصيص أنّ ملاحظه المعهوديّة



اعتبار زائد لا حاجة إليه مع إرادته الجنس أو الاستغراق ، إذ يمكن الاهتداء إليهما من دون ملاحظته كونهما معهودا بخلاف ما لو كان إشارة إلى الحصّة إذ تعريف الحصّة المخصوصه إنّما يكون بالعهد.

وأنت خير : بأنّ ما ذكر إنّما يفيد عدم لزوم اعتبار العهديّة عند إرادتهما لا عدم صحّته لو اعتبرت. غايه الأمر أن لا يكون فائده في اعتبارها على أنّه يتصوّر فيه بعض الفوائد أيضا كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكره من تخصيص العهد بكونه بين المتكلّم والمخاطب غير متّجه أيضا ، إذ يكفي فيه المعهوديّة عند المخاطب إذا علم به المتكلّم وإن لم يكن معهودا بينهما. ولذا فسّره نجم الأئمّه بالّتي عهد المخاطب مطلوب مصحوبها قبل ذكره وهو ظاهر إطلاق العبارة المنقوله عن بدر الدين. وقد يقال : إنّ مراده بمعهوديّة بينهما مجرد علمهما به ولا يخفى بعده عن العبارة. ثمّ إنّ العهد قد يكون خارجيا ، كقولك : خرج الأمير وحكم القاضي ، إذا لم يكن في البلد أميرا وقاضيا مشتتها غيره ، وقد يكون ذكريا إمّا مصرّحا به سابقا كقوله تعالى (كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رُسُولاَ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ) (١) أو مذكورا ضمنا وقد يعبر عنه بالعهد التقديري كما في قوله تعالى (وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ) (٢) فإنّ خصوص الذكر غير مذکور سابقا لكن قولها (نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا) (٣) يدلّ عليه بالالتزام ، وقد يكون حضوريا إمّا محسوسا كقولك لمن يشتم رجلا بحضرتك : لا تشتم الرجل ، أو غيره كما في قوله تعالى (أَلَا إِنَّ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ) (٤) و (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) (٥) هذا واعلم أنّ الفرق بين كلّ من الجنس والاستغراق واضح لا خفاء فيه. وقد يفرق بينهما وبين العهد بأنّ العهد إشارة إلى الحصّة بخلاف الآخرين ، فإنّ أحدهما إشارة إلى نفس الطبيعه الحاضره والآخر إلى جميع الأفراد. وفيه : ما قد

---

(١) المزمّل : ١٥ و ١٦.

(٢) آل عمران : ٣٦.

(٣) آل عمران : ٣٥.

(٤) يونس : ٩١.

(٥) المائدة : ٣.

عرفت من أنّ العهد قد يكون إشاره إلى نفس الطبيعه أو إلى جميع الأفراد. وقد يفرق أيضا بأنّ العهد يتوقّف على علم سابق بخلافهما. وفيه : أنّ العهد الحضورى لا يتوقّف على علم سابق ، إذ هو إشاره إلى الحاضر حال التكلّم كما أنّ اللام الّتى للجنس إشاره إلى الماهيّة الحاضره فى الذهن بلا فارق بينهما إلّا فى كون الحضور فى أحدهما خارجيًا والآخر ذهنيًا. فالأظهر فى بيان الفرق أن يقال : إنّ العهديّة يتوقّف على أمر خارج عن مدلول اللفظ به يتحصّل العهد من تقدّم ذكر أو حضور حال التكلّم ونحوهما بخلاف الجنس والاستغراق إذ لا حاجة فيهما إلى ذلك ، فإنّ الأوّل إشاره إلى الطبيعه الحاضره عند سماع مدخوله له ، فيكون اللام إشاره إليه من غير حاجة إلى ملاحظه أمر آخر غير مدخوله ونظيره القول فى الاستغراق.

نعم قد يكون فهمه فى بعض المقامات متوقّفًا على قيام دليل دالّ على عدم إرادته الجنسيّه - كما فى المفرد المعرّف على ما يأتى - وليس ذلك ممّا يحصل به الاستغراق وإتّما هو صارف له عن إرادته الجنسيّه بخلاف العهد فإنّ قوامه بالمعرفه الخارجيه.

وقد ظهر ممّا قررناه عدم اندراج العهد الذهنى فى أفراد العهد ، إذ الانتقال هناك إلى الفرد ليس بسبب معهوديّة وحصول العلم به خارجا عن تلك العبارة ، بل من جهه عدم صحّحه تعلّق ذلك الحكم إلّا بالجنس فى ضمن بعض الأفراد خاصّه كما فى قولك : أكلت اللحم وشربت الماء ، وأكله الذئب ، ومررت على اللثيم ونحو ذلك ، فإنّ الامور المذكوره ممّا لا ربط لها بالطبيعه من حيث هى وإنّما يتعلّق بها فى ضمن الأفراد ، ولا يراد فى ضمن جميع الأفراد إمّا لعدم قابليتها لذلك - كما هو ظاهر فى كثير من أمثله - أو لدلاله المقام على خلافه. والحاصل أنّ الانتقال إلى الفرد إنّما يكون من الجنس بتوسّط القرينه القائمه فى المقام ، فاللام إشاره إلى الجنس ويكون الفعل المتعلّق به دالّا على كون ذلك الجنس فى ضمن بعض الأفراد كما لا يخفى بعد التأمل فى موارد استعماله.

وتوضيح المقام : أنّ المعرّف بلام الجنس قد يكون متعلّقًا بالفعل أو الترك

وعلى التقديرين إمّا أن يقع متعلّقًا للتكليف أو الأخبار ، وعلى الأوّل يكون المراد هو الطبيعه في ضمن بعض الأفراد ، وعلى الثالث يراد في ضمن الجميع لتوقّف الترك عليه وكذا على الرابع في وجه قوى ، فكما يعدّ بعض ذلك من لام الجنس قطعاً فليعدّ الباقي أيضاً من ذلك ، لاتّحاد المناط في الجميع. وبالجمله أنّنا لا- نعقل فرقا في المستعمل فيه في قولك «أهن اللّيم ومررت على اللّيم ولا- تكرم اللّيم وما رأيت اللّيم» فإنّه قد جعل المتعلّق للحكم في كلّ منها هو جنس اللّيم ولا يتعلّق ذلك الحكم المذكور إلّا بالفرد غير أنّه في الثاني في ضمن أحد الأفراد ، وهذا القدر اللازم في الأوّل ، ولا يكون الثالث إلّا بتركه في ضمن الجميع ولا الرابع إلّا مع انتفائه في الكلّ ، وهذه كلّها خارجة عن مدلول نفس اللفظ وإنّما يأتي بملاحظه المقام ، فلا وجه لجعل بعضها لتعريف الجنس وبعضها لإرادته الفرد فردا ما بل المستعمل فيه في الجميع واحد ، فليس المعرّف باللام في المقام مستعملا في خصوص فرد ما كما قد توهم ، ومما قد يشير إلى ذلك ملاحظه ما ذكرناه من أمثله الوجه الثاني من وجهي الجنس ، لوضوح أنّ اللام هناك ليس لتعريف شيء من الأفراد وقد نصّوا على كونه لتعريف الجنس مع عدم تعلّق الحكم المتعلّق به إلّا بالطبيعه في ضمن الفرد فكذا في المقام. وتفصيل الكلام في المرام أنّ المعرف باللام في نحو مررت على اللّيم يحتمل وجوها :

أحدها : أن يراد به الطبيعه المطلقه الحاضره في الذهن من غير أن يراد به خصوص الفرد أو يطلق عليه وإنّما يفهم حصول تلك الطبيعه في ضمن الفرد من نسبه المرور إليه فيكون الخصوصيّة مفهومه من الخارج من غير أن يكون لللفظ فيه مدخلية.

ثانيها : أن يراد بها الطبيعه مع الخصوصيّة الحاصله في ذلك الفرد بأن يستعمل في مجموع الأمرين فيكون مستعملا في خصوص الفرد الّذي وقع المرور عليه.

ثالثها : أن يراد به الطبيعه مع خصوصيّة ما ليكون مستعملا في فرد ما من الطبيعه كما هو المفهوم للمخاطب عند سماع الكلام إذ لا يتعيّن عنده شيء من الأفراد.

رابعها : أن يراد به الفرد ويطلق عليه لا- من حيث خصوصيته بل من حيث مطابقته لتلك الحقيقة فيكون ما استعمل فيه اللفظ حينئذ هو تلك الطبيعة المطلقة إلما أنه اطلق على الفرد مع إرادته تلك الطبيعة منه. والحال في الوجه الأول ظاهر لكونه مستعملا فيما وضع له قطعاً فهو حقيقة بلا إشكال. وبيان الحال في الوجه الآخر يتوقف على تفصيل القول في إطلاق الكلّي على الفرد وبيان الحال فيه.

فنقول : إنّ اطلاق الكلّي على فردة يتصوّر على وجهين :

أحدهما : أن يستعمل في الطبيعة والخصوصيّة بأن يراد منه خصوص الفرد ولا شكّ إذن في كونه مجازاً لاعتبار غير الموضوع له معه فيما استعمل اللفظ فيه فيكون مفاد ذلك اللفظ مخصوصاً بما استعمل فيه من الفرد من غير أن يصدق على غيره ، ضروره عدم صدق تلك الخصوصيّة المأخوذة فيه على غيره فينحصر مدلول ذلك اللفظ فيه ، ومن ذلك أيضاً أن يستعمل في الطبيعة وخصوصيّة ما في الجملة وذلك بأن يراد منه فرد ما لاعتبار غير الموضوع له فيكون مجازاً أيضاً.

ثانيهما : أن يستعمل في الطبيعة المطلقة ويطلق على الفرد من جهة انطباقه على الطبيعة وصدقها عليه لا- من جهة خصوصيّة وتشخصه ، وإن شئت قلت : إنّهُ يستعمل في الفرد من جهة انطباقه على الطبيعة فالطبيعة المطلقة مراده منه قطعاً غير أنّ ما اطلق عليه الفرد من جهة كونه مصداقاً له متّحداً معه فقد اطلق اللفظ مع إرادته الطبيعة منه على الفرد لآتحاده معه. ألا- ترى أنّ «هذا الرجل عالم» يفيد ثبوت مفهوم الرجوليّة لذلك الفرد ، فهو بمنزله حمل ذلك المفهوم عليه حملاً متعارفاً وإن كان هناك فرقا بينهما يأتي الإشارة إليه ، وهو بخلاف ما إذا استعمل في خصوص الفرد فإنّه لا يراد منه إذا معناه الكلّي بل المستعمل فيه هو خصوص الفرد ، فيكون حملة على ذلك الفرد حملاً ذاتياً لآتحاد الموضوع والمحمول فيه بالذات ولذا كان اللفظ هناك مجازاً وهاهنا حقيقة ، لاستعمال اللفظ فيما وضع له من غير ضمّ شيء إليه.

فإن قلت : لا شكّ في كون الفرد مغايراً للطبيعة من جهة اشتماله على

الخصوصيّة فإن اريد من اللفظ الطبيعه المطلقه فلا إشاره فيه إذا إلى الفرد ولم يطلق عليه ، وإن اطلق على الفرد كان المستعمل فيه مغايرا للموضوع له - حسب ما ذكر - فكيف! يدعى استعماله فيه مع فرض اطلاقه على الفرد. وبالجملة أى فرق بين الإطلاق على الفرد والاستعمال فيه؟ مع أنّ إطلاق اللفظ على المعنى هو استعماله فيه ، وحينئذ فبعد فرض استعماله فى الطبيعه المطلقه كيف يقال بإطلاقه على خصوص الفرد ، وهل هو إلّا من قبيل استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى والمجازى.

قلت : لما كان الفرد متّحدا مع الطبيعه فى الخارج وكانت النسبه بين الطبيعه والتشخص نسبه اتّحاديه بحسب الخارج كان هناك اعتباران :

أحدهما : ملاحظه الفرد من حيث كونه هى الطبيعه. والآخر : من حيث اشتماله على التشخص فإن اطلق عليه اللفظ بملاحظه الجهتين معا كان مستعملا فى خصوص الفرد وكان مجازا - حسب ما قدّمناه - وإن استعمل فيه من جهه كونه هى الطبيعه نظرا إلى اتّحادهما معه كان حقيقه ولم يكن اللفظ مستعملا إلّا فى الطبيعه.

غايه الأمر أنّ تلك الطبيعه مقيدده فى الواقع بالتشخص. لا يقال : على هذا يكون المستعمل فيه هو الطبيعه المقيدده مع خروج القيد عن المستعمل فيه فيكون التقييد معتبرا فيه وهو معنى الحصّه ، وكما أنّ استعمال الكلّى فى الفرد ليس استعمالا فيما وضع له كذلك الحال فى الحصّه لدخول التقييد فيها وإن كان القيد خارجا. لأننا نقول : إنّه ليس المستعمل فيه فى المقام هو الحصّه من الطبيعه بل ليس مستعملا إلّا فى مطلق الطبيعه الحاصله هناك ، إذ من البين أنّ الطبيعه لا بشرط حاصل فى الطبيعه مع شرط شىء ، فالتقييد والقيد خارجان عن المستعمل فيه وإن كانا من لوازم ما اطلق عليه ، فخصوصيّة الحصّه والفردية غير ملحوظه فيما استعمل اللفظ فيه وإنّما هما من لوازم إطلاقه على الفرد. ومن الظاهر أيضا أنّ دلالة اللفظ على الطبيعه اللابشرط أعنى ما استعمل فيه فى المقام غير مفتقر إلى ملاحظه قرينه تفيده ، إذ المفروض وضعه بإزائها فلا حاجه فى استعماله فيها إلى

القرينه. وأمّا في إطلاقه على الفرد أعنى كون المستعمل فيه هو تلك الطبيعه المقيّده بحسب الواقع وإن كان القيد والتقييد خارجين عنه فيفتقر الى ضمّ قرينه إليه حتّى يعلم ذلك ، كأن يقول «هذا الرجل وهذا الفرس وهذا البساط» فإنّ كون الرجل والفرس والبساط بدلا أو عطف بيان لهذا دالّ على إطلاقه على ذلك ، وحينئذ يقال بإطلاق الكلّي على فرده وكون المستعمل فيه هو الطبيعه الحاصله في ضمنه فصّح القول بإطلاق الكلّي حينئذ على فرده واستعماله في الطبيعه المطلقه.

وإن شئت قلت باستعماله في الفرد وفي الطبيعه لاتحادهما من الجبهه المذكوره ، إلّا أنّ ذكر الإطلاق على الفرد كأنّه أوضح في المقام من ذكر الاستعمال فيه ، لظهور الأخير في اعتبار الخصوصيّة. وكيف كان فظهر أنّه ليس إطلاقه على الفرد واستعماله في الطبيعه إطلاقا له على معنيين كما توهم في الإيراد. وممّا يوضح ما قرّرناه ملاحظه قولك «هذا رجل وهذا الرجل» فإنّه لا تجوّز في شيء منهما قطعا.

ومن الواضح أنّه قد استعمل الرجل في الطبيعه المطلقه في المثالين من غير إطلاقه على الفرد في المثال الأوّل وإنّما حمل عليه ليفيد اتّحادهما في الوجود وفي المثال الثاني قد اطلق على الفرد ، ولذا كان قولك «هذا رجل» مشيرا به إلى البساط كذبا لا غلطا ، بخلاف قولك «هذا الرجل» مشيرا به إليه فإنّه غلط ، وليس ذلك إلّا لإطلاقه ذلك على الفرد مع عدم اتّحاده مع مفهوم الرجل وعدم مناسبه له ؛ وقد ظهر بما قلناه أنّ حمل الكلّي على الفرد غير إطلاقه عليه ، غير أنّ إطلاقه على الفرد يستلزم حمله عليه كما لا يخفى.

إذا قرّر ما ذكرناه فقد اتّضح الحال في كلّ من الوجوه الثلاثه الأخيره فإنّ كلّا من الوجهين الأوّلين منها مجاز لاعتبار ما يزيد على الطبيعه في كلّ منهما والثالث حقيقه لاستعماله في مطلق الطبيعه وإنّما اطلق على الفرد حسب ما عرفت.

بقى الكلام في تعيين المراد بالمعهود الذهني من الوجوه المذكوره فنقول : إنّ الذي يقتضيه الأصل في ذلك هو الوجه الأوّل ، لوضع مدخول اللام للطبيعه المطلقه وكون اللام للتعريف ، فيكون لتعريف تلك الطبيعه ولا يدلّ الحكم بالمرور عليه إلّا

على كون الطبيعه فى ضمن الفرد وهو لا ينافى إرادته الطبيعه اللا بشرط من اللفظ ، ضروره أنّ الماهيّة لا بشرط شيء يجمع ألف شرط. وقد ذكروا مثل ذلك فى الماهيات المطلقة المتعلقة للأحكام الشرعيه ، إلّا أنّ هذا الوجه بعيد عن ظاهر كلماتهم ، إذ لا ربط له إذا بالإشاره إلى الفرد ولا لمعهوديته فى الذهن ، إلّا أن يجعل ذلك بسبب ما يعلم من دلالة القرينه على كون ذلك فى ضمن الفرد وهو مخالف لظاهر كلامهم. فالوجه الرابع أقرب الى ظاهر كلماتهم بل هو ظاهر كلام التفتازانى فى المطول ، والظاهر أنّ اللام حينئذ إشاره أيضا إلى الطبيعه غير أنّ تلك الطبيعه حاصله فى ضمن الفرد لإطلاق اللفظ عليه فكأنّها إشاره إليه بالتبع من جهه اتّحاده بالطبيعه. ولما كان أحد أفراد الطبيعه من الامور المعهوده فى الأذهان وكان اللام إشاره إليه تبعا - حسب ما ذكرنا - عدّ ذلك من لام العهد.

وأنت خير : بأنّ ذلك ليس من حقيقه العهد فى شيء ، إذ لا- معهود هناك حقيقه ولا يراد «باللام» الإشاره إليه فليس هناك تعريف للفرد على حسب غيره من العهود ، فكان فى جعله حينئذ من العهد نوع توسّع نظرا إلى الاعتبار المذكور ، أو أنّه اصطلاح منهم. والوجهان الآخرا مميّا يبعد إرادتهما فى المقام لبعدهما عن ظاهر اللفظ نظرا إلى اقتضاء استعمال الكلّى فى خصوص الفرد انحصار مدلول اللفظ فيه وهو خلاف الظاهر فى المقام ، مضافا إلى لزوم التجوّز فى اللفظ المخالف للأصل مع عدم قيام دليل عليه. وقد اتّضح بما قرّنا أنّ المعهود الذهنى معرفه بالنظر إلى ما استعمل فيه - أعنى الماهيّة المطلقة - لحضورها فى الذهن والإشاره إليها باللام كما فى غيرها من الأجناس المعرفه وفى معنى النكره بالنسبه إلى الفرد الذى اطلق عليه ، إذ لا تعيين فيه إلّا من جهه اتّحاده مع الطبيعه وذلك مميّا لا يعيّن الفرد إذ معرفه الشيء بالوجه العامّ ليس معرفه لذلك الخاصّ فى الحقيقه ، بل معرفه للعامّ الذى صار وجهها لمعرفته ، فليس اللام فى الحقيقه إشاره إلى خصوص الفرد ولا تعريفا له ، ولذا نصّوا على كونه فى معنى النكره يعنون به بالنسبه إلى خصوص الفرد لا بالنظر إلى الطبيعه التى استعمل فيها.

ولبعض الأعلام كلام في المقام أحببت إيراد مع تلخيص له وتوضيح لما يرد عليه ليكون تميم الكلام في المرام قال : إن ما اشتهر بينهم من أنّ المفرد المحلّى بلام الجنس إذا استعمل في إرادته فرد ما ويقال له المعهود فهو حقيقه غير واضح ، لأنّ معيار كلامهم فيما ذكروه أنّه من باب إطلاق الكلّي على الفرد وهو حقيقه ، فأورد على ذلك امورا :

منها : أنّ المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتعيّنه في الذهن المعرّاه عن ملاحظه الأفراد عموما وخصوصا وإطلاقه وإرادته الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي.

فإن قلت : إنّ الماهية المعرّاه عن ملاحظه الأفراد لا يستلزم ملاحظه عدمها.

قلت : نعم لكنه ينافى اعتبار وجود الأفراد وإن لم ينافى تحقّقها في ضمن الأفراد الموجوده.

ومنها : أنّه لا مدخلية للام في دلالة الكلّي على فرد فيصير «اللام» ملغاه فإنّ اللفظ الموضوع للكلّي من حيث هو كلّي مدخول اللام لا المعرف باللام ، فكأنّه أراد بذلك أنّ الوجه المذكور إنّما يفيد كون مدخول «اللام» بنفسه حقيقه إذا اطلق على الفرد ، فإذا جعل مفاد المعرف باللام هو مفاد الخالي عنه كان «اللام» ملغاه ، وإن جعل مفاده مغايرا لذلك فلا يفيد كون المعرف باللام حقيقه في الفرد.

ومنها : أنّ المعرف باللام قد وضع للماهية المعرّاه في حال عدم ملاحظه الأفراد ولذلك مثّلوا له بقولهم «الرجل خير من المرأه» ورخصه استعمالها في حال ملاحظه الأفراد لم يثبت من الواضع كاستعمال المشترك في أكثر من معنى. لا يقال : يرد هذا في أصل المادّه بتقريب أنّها موضوعه للماهية في حال عدم ملاحظه الأفراد. لأنّنا نقول إنّ استعمالها على هذا الوجه أيضا مجاز. وما ذكرناه «من كونها حقيقه» إنّما كان من جهه الحمل لا من جهه الإطلاق ، وهو غير متصوّر فيما نحن فيه ، لعدم صحّه حمل الطبيعه على فرد ما.

ومنها : أنّ ما اطلق عليه المعرف بلام العهد الذهني هو فرد ما كما ذكر.



ومن البين أنه لا- معنى لوجود الكلّي في ضمن فرد مّا ، لأنه لا وجود له إلّا في ضمن فرد معيّن. فوجود الكلّي واتّحاده مع الفرد إنّما يصحّ في الفرد الموجود المذّي هو مصداق فرد مّا لا- مفهوم فرد مّا المطلوب هنا من المعرّف بلام الجنس ، فإنّ المفهوم المذكور مّا لا وجود له حتّى يتحقّق طبيعه في ضمنه.

وبالجملة : مقتضى ما ذكره أنّ المراد بالمفرد المعرّف باللام إذا اطلق واريده منه العهد الذهني هو طبيعه بشرط وجودها في ضمن فرد مّا لا- حال وجودها في الأعيان الخارجيّة ، ولا معنى محصّل لذلك إلّا إرادته مفهوم فرد مّا من الطبيعه من اللفظ ولا شبهه أنّ مفهوم فرد مّا مغاير للطبيعه المطلقة ولا وجود له.

نعم ، مصداق فرد مّا يتّحد معها في الوجود وليس بمراد جزما ، فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض.

فإن قلت : هذا بعينه يرد على قولك «جئني برجل» فإنّه اريد به الماهيّة بشرط الوجود في ضمن فرد مّا يعني مصداق فرد مّا لا مفهوم فرد مّا ، فلم قلت هنا : إنّها حقيقه ، ولم تقل فيما نحن فيه؟

قلت : كونها حقيقه من جهة إرادته النكره الملحوظه في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد مّا وهو أيضا كلّي وطلبه يرجع إلى طلب الكلّي لا طلب الفرد ولا طلب الكلّي في ضمن الفرد. فالمطلوب منه فرد مّا من الرجل لا- طبيعه الرجل الحاصله في ضمن فرد مّا ، إلّا أنّ الإتيان بالكلّ يتوقّف على الإتيان بمصداق فرد مّا وهو فرد معيّن في الخارج بتعيين المخاطب. فلو أردت من قولك «جئني برجل» جئني بالطبيعه الموجوده في ضمن الفرد فهو مجاز أيضا ، لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحّه الإطلاق بالفعل بخلاف «هذا الرجل» مشيرا إلى الطبيعه الموجوده بالفعل في ضمن فرد. ثم قال : ومع هذا كلّه فالعجب من هؤلاء أنّهم أخرجوا العهد الخارجي عن حقيقه الجنس وهو أولى بالدخول. ولعلّهم توهموا أنّها هنا لمّا اطلق واريده الفرد بخصوصه فهو مجاز. وهو توهم فاسد ، لأنّ هذا ليس معنى إرادته الخصوصيّة - كما بينا - فإنّ قولنا «هذا

الرجل» أيضا من باب العهد الخارجى الحضورى ، ولا ريب أنّ المشار إليه هو الماهية الموجودة فى الفرد لا أنّ المراد أنّ المشار إليه هو هذا الكلى لا غير حتى يكون مجازا انتهى.

والوجه المذكوره كلها مدفوعه ، ففى كلامه مواضع للنظر :

أحدها : ما ذكره من «أنّ إطلاق اسم الجنس الموضوع للماهية المعينه فى الذهن وإرادته الماهية بحسب الماهية بحسب الوجود خلاف معناه الحقيقى» فإنّه إن جعل وجه المخالفه كون الموضوع له أمرا ذهنيًا فإنّ إرادته الأمر الخارجى يخالفه فقد عرفت ما فيه ، إذ ليس المعرّف باللام موضوعا بإزاء الأمر الذهنى بل قد اعتبر فيه الحضور فى الذهن من جهة التعريف والإشارة وهو لا ينافى كونه موضوعا لنفس الماهية أو لها باعتبار وجودها فى الخارج - كما مرّ بيانه - وإن جعل وجه المخالفه كونها معرّاه عن ملاحظه الأفراد فاعتبار كونها فى ضمن الفرد ينافيه - كما هو ظاهر كلامه - ففيه : أنّ المراد بتعريفها عن ملاحظه الأفراد عدم ملاحظه الأفراد معها لا اعتبار عدمها ، وهو أيضا قد نصّ على ذلك ، وحينئذ فلا ينافيه اعتبار كونها فى ضمن الفرد إذا لم يكن مستعملا فى خصوص الفرد بل إنّما اطلق عليه حسب ما مرّ تفصيل القول فيه. فظهر بذلك ما فى قوله «لكنه ينافى اعتبار وجود الأفراد وإن لم ينافى تحقّقها فى ضمن الأفراد الموجوده» فإنّ إطلاقه على الفرد من حيث الوجود فى الخارج نظرا إلى اتّحاده مع الطبيعه المطلقه لا يوجب تجوّزا فى اللفظ وليس المراد باعتبار الوجود ما يزيد على ذلك كما عرفت.

ومن الغريب أنّه اعترف به بالنسبه إلى اسم الجنس ونصّ على كون إطلاقه كذلك على الفرد الموجود حقيقه مع جريان الكلام المذكور فيه بعينه - على أنّ دعوى المنافاه المذكوره - مع ما فيه - هو عين ما سيورده بعد ذلك فلا وجه لجعله ایرادا آخر.

ثانيها : قوله «لا مدخلية للام إلى آخره. إذ مع تسليم ذلك لا يلزم كون «اللام» ملغاه فإنّ من البين كون اللام مفيدا حينئذ لتعريف الحقيقه وهذا هو فائده اللام

كما في غيره ، وإطلاق الحقيقه على الفرد من الجبهه المتقدمه لا ينافى تعريفها على أنّ فيها نحو تعريف للفرد من جبهه اتّحاده مع الطبيعه حسب ما مرّ.

والحاصل : أنّ من البين أنّ الدالّ على إطلاق الكلّي في المقام على الفرد وهو الحكم المتعلّق به - كالمروور في المثال السابق أو غيره - وليس للام مدخلية في الدلاله على إطلاقه على الفرد أصلا - كما هو ظاهر - وحينئذ فجعل ذلك سببا لإلغاء اللام مع إفادتها تعريف الطبيعه كما هو المفروض غريب.

ثالثها : ما ذكره «من أنّ الوضع إنّما ثبت حال عدم ملاحظه الأفراد فلا بدّ من الاقتصار عليه لتوقيفيه الوضع فلا يثبت الوضع في حال الملاحظه» فإنّ من البين أنّه إن اعتبر الواضع تلك الحال في وضعه اللفظ لمعناه فقد صار ذلك المعنى موضوعا له بشرط عدم ملاحظه الأفراد وهو لا يقول به ، بل هو ظاهر الفساد ، لوضوح عدم اعتباره ذلك. وإن لم يعتبر تلك الحال في الوضع بل جعل الموضوع له هو تلك الطبيعه لا بشرط شيء ، فمن الواضح حينئذ كون الاستعمال حقيقه إذا استعمل فيه سواء اطلق على الطبيعه في ضمن الفرد أو لا - كما أشرنا إليه - وقد بنى على مثله الحكم في مواضع متعدده وأشرنا إلى ما فيه. ومما يستغرب في المقام جدّا إيراد جريان مثل ذلك بالنسبه إلى مدخول اللام إذا اطلق على الفرد - كما أشار إليه - بقوله : «لا يقال ... إلخ» ثم دفعه بالتزام المجازيه هناك أيضا إذا اطلق على فرد مّا نظرا إلى أنّه لا- اتّحاد للطبيعه بالنسبه إليه وإنّما هي متّحده مع الفرد المعين. فإنّ ذلك إن صحّ فلا ارتباط له بالكلام المذكور وما أورد عليه ، فإنّ مبنى الكلام المذكور على كونه موضوعا للطبيعه في حال تعريه عن ملاحظه الأفراد عموما وخصوصا فيكون إطلاقه عليها حال ملاحظه الفرد بعينه أو إجمالا مخالفا لما وضع له ، والإيراد عليه بنفس مدخول اللام يعمّ الحالين. وحينئذ فالغصّ عن ذلك في الجواب والرجوع إلى وجه آخر وهو عدم اتّحاد الطبيعه مع فرد مّا كما ترى مّا لا- ربط له باعتبار كون الوضع في حال التعرّي عن ملاحظه الأفراد وعدمه ، إذ لو قلنا بشمول الوضع للحالين جرى الكلام المذكور ، إذ

المفروض وضع اللفظ للطبيعه وعدم حصول الطبيعه إلاً في ضمن الفرد المعين دون فرد ما. فلا يصح إطلاق اللفظ حقيقه على ما لم يوضع له ، فليس الخروج عن الموضوع له حينئذ من جهة انتفاء تلك الحاله الحاصله في حال الوضع بل لانتفاء أصل المعنى المذى وضع بإزائه وقد جعل ذلك وجهاً آخر في الإيراد عليه - حسب ما ذكرناه - فلو صح ما ذكرناه من إرجاع هذا الإيراد إليه فلا وجه لعدّهما إيرادين ، فالتمسك في أحدهما بملاحظه وضعه للطبيعه حال الانفراد فلا يصح إطلاقه عليه حال ملاحظه الأفراد ثم إرجاع ذلك إلى عدم وجود الطبيعه هناك أصلاً فليس إطلاقاً للفظ عليها كما هو قضيه إيراده.

رابعها : ما ذكره من «أنّ المراد في المقام هو الطبيعه في ضمن فرد مّا ولا-وجود للطبيعه كذلك» فإنّ على ما ذكره يكون قد اطلق الكلّي على فرد مّا مبهم بحسب الواقع ولا-ريب أنّ ذلك غير مراد من المعهود الذهني بل ولا من الكليات التي يطلق على أفرادها إلاً نادراً ، فإنّ الكليات المأخوذه على الوجه المذكور ممّا لا وجود لها في الخارج ولا يمكن إيجادها كذلك ، فلا يتعلّق بها غرض في الغالب. واللّثيم في المثال المفروض قد اطلق على لثيم معين بحسب الواقع لكن لم يرد المتكلم بيانه للمخاطب إلاً بعنوان أنّه أحد الأفراد حيث لم يأت بما يدلّ على التعيين ، وإتّما دلّت نسبة المرور إليه على كونه في ضمن فرد معين بحسب الواقع غير معين في العبارة ، وهذا هو المراد بإطلاقه على فرد مّا ، ضروره أنّ المبهم على إبهامه ممّا لا يمكن تعلق المرور ولا شيء من الأحكام الخارجيّة به. وكذا الكلام في نحو ادخل السوق إذا لم يكن هناك سوق معهود في الخارج فإنّه قد اطلق حينئذ على أحد الأسواق المعينه بحسب الواقع وقد اتّحدت الطبيعه بكلّ واحد منها فهي لا محاله متّحده مع أحدها لا بمعناه الإبهامي ، إذ لا يصدق على شيء منها ولا وجود له في الخارج أصلاً ولا مفهوم أحدها إذ لا اتّحاد للطبيعه إيّاه بنفسه بل المراد مصداق أحدها ، فالمراد به الطبيعه المتّحده مع أفرادها فهو بهذا المعنى قد اطلق على أحدها ، فالسوق في قولك : ادخل السوق قد اطلق على أحد

الأسواق الخارجيه وقد استعمل اللفظ في الطبيعه المطلقه من حيث انطباقها لأحد تلك الأسواق ، وهذا بعينه جار في قولك : «مررت على اللثيم» إلما أنه لَمَّا كان الممرور به معينا بحسب الواقع أمكن القول بإطلاقه عليه حسب ما قررنا أولا. فظهر بذلك ضعف قوله «إنه قد اطلق هنا على مفهوم فرد ما ولا وجود له في الخارج حتى يتحقق الطبيعه في ضمنه. وقوله «نعم مصداق فرد ميا يتحد معه في الوجود وليس بمراد جزما» فإنه إن أراد به خصوص الفرد المعين فكذلك لكنه ليس بمراد جزما ، وإن أراد به خصوص أحد تلك الأفراد العدى يعبر عنه بأحد الأفراد فأى شىء أوجب الجزم بعدم إرادته؟ وأى مانع من أن يراد من الدخول في السوق الدخول في أحد أفرادها؟ بإطلاق السوق عليه من حيث اتحاد الطبيعه معه ، ضروره أنها إذا اتحدت مع كل منها فقد اتحدت مع أحدها بالمعنى المذكور.

خامسها : إثبات الوضع النوعى للنكره حيث قال «إن له وضعا نوعيا من جهه التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وطلبه يرجع إلى طلب الكللى لا- طلب الفرد ولا- طلب الكللى فى ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ميا من الرجل لا- طبيعه الرجل الحاصله فى ضمن فرد ما» فإن الظاهر - كما أشرنا إليه - إن للتنوين وضعا شخصيا حرفيا للدلاله على كون الكللى المدخول له حاصلا فى ضمن الفرد ، لا أن مجموع الرجل والتنوين قد وضع وضعا نوعيا ليدل على فرد ما ليكون المجموع كلمه واحده بحسب الحقيقه ويكون وضع الرجل الخالى عن التنوين مرتفعا فى المقام ، ضروره زياده حرف آخر فى أصل اللفظ الموضوع ، فيكون «كضارب» المأخوذ من الضرب فى عدم بقاء الوضع الشخصى الحاصل بمبدئه فى ضمنه وأتما وضعت الماده والهيئه للمعنى المعروف بوضع نوعى - كما حقق فى محلّه - بل لكل من الاسم والتنوين وضع مستقل فلفظ «الرجل» مثلا خاليا عن اللواحق موضوع لنفس الطبيعه - كما بيناه - وهو المعنى الصالح للحوق الطوارئ عليه من اللام والتنوين وعلامتى التنويه والجمع ، ولكل من تلك اللواحق إفاده لا ينافى مفاد تلك اللفظه بل يجامعه، لعدم المنافاه بين الطبيعه اللا بشرط والخصوصيات الوارده

عليه. فالاسم المفروض يدلّ بنفسه على الطبيعه المطلقه والحروف اللاحقه الطارئه عليه تدلّ على الخصوصيات الحاصله له ولذا صارت مكمله له ، كيف! ولو كان لحوق تلك اللواحق مانعا لبقاء الوضع المذكور لانتفى معظم الفائده فى وضع أسماء الأجناس خاليه عن اللواحق.

وقد عرفت أنّ أحد الشواهد على وضعها للماهية المطلقه هو صلاحيتها للحوق تلك اللواحق.

ثمّ إنّ ما نفاه فى المقام «من كون معنى النكره الطبيعه الحاصله فى ضمن فرد ما» قد أثبتته سابقا فى المقدمات حيث صرح بأنّ اسم الجنس الخالى عن اللواحق إذا دخله التنوين صار ظاهرا فى فرد من تلك الطبيعه الحاصله فى ضمن فرد غير معيّن.

سادسها : قوله «فلو أردت من قولك : جننى برجل ، إلى آخره» أمّا أولا فلأنّه لا وجه لنفيه الوجود عنه بالفعل مطلقا ، وكأنّه مبنيّ على منافاه إرادته فرد ميا لكونه موجودا كما مرّ. وقد عرفت ما فيه كيف! ولا شكّ فى صحّه أن يقول : صريحا جننى بفرد من أفراد الرجل موجود بالفعل ، ألا ترى أنّ ما اطلق عليه حينئذ غير موجود. وأمّا ثانيا فبأنّ عدم وجوده حال الإطلاق لا ينافى صحّه استعماله فيه على سبيل الحقيقه ، إذ ليست النكره موضوعه بإزاء الفرد الموجود حال الإطلاق ، بل لو وجد بعد ذلك أيضا كان إطلاقه عليه حقيقه. ألا ترى أنّه لو قال «ائتنى بماء» فأتاه بماء وجد بعد القول المذكور كان ممثلا وكان مندرجا فى قوله قطعا.

والحاصل : أنّ النكره يدلّ وضعا على الفرد الخارجى - أعنى الطبيعه بملاحظه حصوله فى ضمن الفرد الخصوصيه الخارجيه - وإن شئت قلت : وضع بإزاء الطبيعه والخصوصيه الخارجيه اللاحقه لها الباعثه على كونها فردا سواء كانت موجوده حال الإطلاق أو لا ، كما يظهر الحال من ملاحظه إطلاقات النكرات.

سابعها : قوله «والعجب من هؤلاء أنّهم أخرجوا العهد الخارجى إلى آخره» إذ لا- عجب لوضوح الفرق ، فإنّ اللام فى العهد الخارجى ليس لتعريف الطبيعه وإنّما

هو لتعريف الفرد غالبا - كما مرّ - والإشارة إلى خصوص المقدم في الذكر أو الحاضر أو المعلوم من الخارج من غير كونه إشارة إلى الجنس المدلول للفظ أصلا كما هو واضح من ملاحظه أمثله بخلاف الحال في العهد الذهني ، إذ ليس اللام هناك إلّا لتعريف الجنس والإشارة إليه من حيث حضوره في الذهن غير أنّه يراد به الجنس الحاصل في ضمن الفرد لقيام القرينه عليه ، وليس ذلك من حقيقه العهد في شيء ، إذ الفرد الغير المعين غير معلوم ولا متعين عند المخاطب ولا معهود معروف مع قطع النظر عن المقام ، وإنما انصرف الذهن إليه من جهه قيام القرينه عليه فلا إشارة إليه باللام من جهه حضوره بالبال ولا تعيينه في الخارج ، ولذا أخرجناه عن حقيقه العهد. واللام في «الرجل» فيما ذكرنا من المثال إن جعلناه للعهد الحضورى كان لتعريف الشخص ولا ينافى كون مدخوله مستعملا في نفس الطبيعه ، فإنّ المقصود تعريفه في ضمن الخصوصيه دون نفس الطبيعه. وإن جعل لتعريف الجنس كان إطلاقه على الفرد من جهه اتحاد الطبيعه معه فليس حينئذ من العهد الحضورى في شيء كما لا يخفى. وجميع ما ذكرناه ظاهر لمن أعطى النظر حقّه في ملاحظه ما هو الملحوظ في إطلاق اللفظ في تلك المقامات. إذا عرفت جميع ما ذكرناه في معانى اللام فاعلم أنّه قد وقع الخلاف في المقام في بيان ما وضع له ويبدلّ عليه بحسب الحقيقه ، وكذا في إرجاع بعض المعانى المذكوره إلى البعض فيها هنا وجوه وأقوال :

أحدها : أنّها حقيقه في تعريف الجنس وسائر الوجوه من الاستغراق والعهد الخارجى بأقسامه والذهنى راجعه إلى الجنس فيكون اللام في الجميع لتعريف الجنس لا بشرط شيء. والاستغراق والعهد الخارجى والذهنى امور مفهومه من الخارج ، إذ قد يقوم القرينه من ملاحظه المقام أو غيره على كون تلك الطبيعه في ضمن جميع الأفراد فيكون استغراقا ، أو على كونها في ضمن فرد معين بعد أن علم من الحضور أو من الخارج فيكون للعهد بأقسامه ، أو على كونها في ضمن بعض الأفراد من غير تعيين فيكون للعهد الذهني ، فلا تجوّز في اللام في شيء من تلك

الإطلاقات ، لاستعماله فيما وضع له من تعريف الجنس ، وإنما يعلم تلك الخصوصيات من الأمور الخارجيه ، وحكى القول به عن الفاضل القوشجى ، والوجه فيه ثبوت مجيئها لتعريف الجنس ، كما يعرف من ملاحظه الاستعمالات ، وشهادته التبادر ، وعدم وضوح استعمالها فى خصوص شىء من المعانى الاخر لإمكان إرجاعها على الوجه المذكور بإرادته تعريف الطبيعه من اللفظ ، وفهم تلك الخصوصيات من الخارج فلا حاجه إلى تكثير معانيها ليلزم الاشتراك أو المجاز المخالفين للأصل.

وفيه : أن اللام فى العهد ليس إلّا لتعريف خصوص الفرد والإشاره إليه ، وليس فيه تعريف للجنس أصلاً. ألا ترى إلى قوله تعالى (فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ) (١) فإنه ليس المراد بقوله «الرسول» إلّا الإشاره إلى الرسول المقدم فى الذكر ، وأين ذلك من تعريف الجنس والإشاره إليه! والعلم بإطلاقه على الفرد من جهه القرينه - نظير ما ذكرناه فى العهد الذهني - ولو كان ذلك لتعريف الجنس لم يفد تعريف خصوص الفرد والإشاره إليه أصلاً ، لما هو واضح من أن تعريف العامّ وتعيينه لا يفيد تعريف الخاصّ وتعيينه أصلاً ، وكذا معرفه الخاصّ بالوجه العامّ ليس إلّا معرفه لذلك العامّ دون الخاصّ كما مرّ. وكذلك الحال فى الاستغراق بالنسبه إلى الجمع ، فإنّ التعريف والإشاره فيه ليس إلّا لخصوص الأفراد من غير إشاره إلى الطبيعه أصلاً - كما هو واضح من ملاحظه أمثلته - إذ الجمع الّذى هو مدخول اللام إنّما وضع لخصوص الآحاد واللام الداخلة عليه إنّما يفيد تعريف تلك الآحاد والإشاره إليها وأين ذلك من تعريف الطبيعه.

ثانيها : أنّها موضوعه لخصوص الجنس والعهد فهى مشتركه بين المعنيين ويرجع الاستغراق والعهد الذهني إلى الجنس فيكون الجنس على وجوه ثلاثه فإنّه إذا اشير باللام إلى الجنس فإنّما أن يكون إشاره الى الطبيعه من حيث هى أو من حيث حصوله فى الأفراد ، وعلى الثانى فإنّما أن يراد به الجنس الحاصل فى

---

(١) سورة المزمل : ٧٣.



ضمن جميع الأفراد أو بعضها ، فالأول لتعريف الحقيقة والثاني للاستغراق والثالث للعهد الذهني ، والجميع يندرج في تعريف الجنس وحكى القول به من العلماء التفتازاني والمحقق الشريف ، والوجه فيه ما عرفت من وهن إرجاع العهد إلى الجنس فهما معنيان مستقلان ، والظاهر من ملاحظه الإطلاقات كونها حقيقة في كل منهما ، على أن كونه حقيقة في تعريف الجنس في الجملة مما لا كلام فيه ، وإرادته العهد أوضح منه مع وجود المعهود ، حيث إنه أقرب إلى الفهم ، ولذا يقدم حينئذ على الجنس فيكون أولى بثبوت الوضع له. وإنما أرجعوا الاستغراق إلى الجنس نظرا إلى أن حضور طبيعه يكون سببا لإحضار أفراده في الذهن عند قيام القرينه الباعثه على الانتقال وجميع الأفراد أمر متعين في الذهن ، فيعرف حينئذ بتعريف الجنس وقد عرفت الحال في سهوله الأمر في إرجاع العهد الذهني إلى تعريف الطبيعه.

وفيه : أولا- ما عرفت من وهن إرجاع الاستغراق إلى الجنس في الجمع المعرف ، وأنه في كمال البعد ، بل الظاهر أنه ظاهر الفساد. نعم يحتمل القول به بالنسبه إلى المفرد المعرف إذا اريد به الاستغراق - حسب ما مرت الإشارة إليه - وذلك على فرض تسليمه لا يقضى بإرجاع الاستغراق مطلقا إلى الجنس.

وثانيا ما سيجيء الإشارة إليه من بعد القول بالاشتراك في المقام.

ثالثها : أنها موضوعه لكل من المعاني المذكوره من غير إرجاع شيء منها إلى الآخر فتكون مشتركه بينها لفظا ، حكاها بعضهم عن ظاهر كلام العلماء التفتازاني في بعض تصانيفه ، والوجه فيه أنها معان مستقله يستعمل اللفظ فيها ويراد منه إفهامها ، وإرجاع بعضها إلى البعض تكلف مستغنى عنه ، وظاهر الاستعمالات كونها حقيقة في الجميع ، إما لترجيح الاشتراك على المجاز ، أو لاستظهار ذلك من ملاحظه موارد استعمالها.

ويضعفه ما عرفت من ظهور إرجاع العهد الذهني إلى الجنس ، وأن القول باشتراكها بين تلك المعاني خلاف الظاهر ، بل الظاهر وضعها لمعنى وحداني جار في الجميع حسب ما يأتي الإشارة إليه.

رابعها : أنها موضوعه لتعريف الجنس خاصه فاستعمالها في غيره من المعاني مجاز ، من غير إرجاع شيء من المعاني المذكوره إلى آخر ، ذهب إليه غير واحد من متأخري المتأخرين ، إلا أنه جعل الجمع المحلّ باللام موضوعا للعموم بوضع جديد - حسب ما يجيء تفصيل القول فيه - والوجه فيه أنّ المتبادر من المعرّف باللام هو تعريف الجنس فيكون حقيقه فيه مجازا في غيره ، لرجحان المجاز على الاشتراك ، ولتبادر الغير المذمى هو من أمارات المجاز. ومن يدعى كونه حقيقه في العهد والاستغراق لا بدّ له من إثبات وضع جديد للهيئه التركيبية وأنّى له بذلك. نعم لا يبعد القول به في الجمع المعرّف بالنسبه إلى الاستغراق لما دلّ عليه ممّا سيجىء ذكره.

ويضعّفه : أنّ تبادر الجنس من المعرّف باللام إنّما هو في خصوص الفرد مع انتفاء العهد ، وليس ذلك من جهه وضع اللام لخصوص تعريف الجنس بل لكونه موضوعا لمطلق التعريف ووضع مدخوله للجنس فيفيد لذلك تعريف الجنس ، فلا يدلّ ذلك على وضعها لخصوص تعريف الجنس ، كيف! وكون استعماله في العهد حقيقه ممّا لا يعتريه ريب عند ملاحظه العرف. وهو الذي يستفاد من كلام أهل العربيّه بل الظاهر تقديمه على غيره - كما يأتي - وكذا الحال في الاستغراق بالنسبه إلى الجمع بعد انتفاء العهد من غير حاجه إلى التزام وضع فيه للهيئه التركيبية كما ادّعاها وقد عرفت الحال في إرجاع العهد الذهني إلى تعريف الجنس.

خامسها : ما احتمله بعضهم في المقام وهو أن يجعل كلّ من الجنس والاستغراق والعهد معنى برأسه ويرجع العهد الذهني خاصه إلى الجنس.

وهذا الوجه أقرب من الوجوه المتقدمه إلى ظاهر الاستعمالات. فإن قيل بوضعها لما يعمّ الجميع من غير أن يكون مشتركا لفظيا بينها فهو التحقيق في المقام - كما سنبينه - وإن قيل باشتراكها لفظا بين المعاني الثلاثة فهو - بعد مخالفته للأصل - موهون بأنّ تلك الخصوصيات ممّا لا دلالة في اللام عليها ولا يستعمل في خصوص شيء منها.

سادسها : ما احتمله البعض المتقدم أيضا وهو أن يكون اللام لتعريف الجنس والفرد. ثم ينقسم الأخير إلى الوجوه الثلاثة من العهد والاستغراق والعهد الذهني ، وكان الوجه فيه سهوله الأمر في إرجاع الثلاثة الأخيره إلى المعنى المذكور مع تقليل الاشتراك وعدم لزوم المجاز في شيء من الاستعمالات.

ويضعفه : أن اللام لا يفيد تعريف الفرد على وجه الإطلاق ليجعل موضوعا بإزائه وإنما يفيد تعريف خصوص المعهود أو جميع الأفراد ، وقد عرفت وهن القول بتعريفه للفرد في العهد الذهني ، هذا ملخص الوجوه المذكوره في المقام.

وأنت إذا أحطت خبرا بما ذكرنا عرفت : أن اللام ليست موضوعه إلا لمعنى واحد هو التعريف والتمييز والإشاره كما هو قضيه جعلها أداءه للتعريف مفيدا له ، إذ الإشاره من أسبابه ، ولذا عدّ أسماء الإشاره من المعارف لما تتضمن من معنى الإشاره الباعثه على التعيين.

وقد حكى عن التلويح وغيره أن اللام بالإجماع للعهد ومعناه الإشاره والتعيين والتمييز.

فنقول حينئذ : إن ذلك ممّا يصحّ تعلّقه بكلّ من الوجوه المذكوره فيختلف الحال باختلاف ما تعلّق به ، فقد يتعلّق بالجنس والطبيع المطلقه فيكون لتعريف الجنس ، وقد يتعلّق بجميع الأفراد فيكون للاستغراق ، وقد يتعلّق بفرد مقدّم في الذكر أو معلوم بالحضور [أو] (١) من الخارج فيكون للعهد ، فليس اللام موضوعه إلا لمطلق التعريف وتلك الخصوصيات إنما يجيء من جهه متعلّقه ، فعند التحقيق لا يرجع شيء من المعاني المذكوره إلى آخر بل كلّها امور متغايره ، إلا أن اللام لم يوضع لخصوص شيء منها ، وإنما يتحصّل تلك المعاني من جهه ضمّ معنى اللام إلى ما يراد من مدخوله ، فهي إنما تأتي من التركيب من غير أن يكون هناك وضع للهيئه التركيبيه كما ظنّ في بعضها.

نعم الظاهر إرجاع العهد الذهني إلى تعريف الجنس - حسب ما مرّ تفصيل

---

(١) لم يرد في بعض النسخ.

القول فيه - فيحتمل إرجاع الاستغراق في المفرد المعرّف إليه ، إلّا أنّ كونه لتعريف الأفراد المفهومه من الجنس - بعد قيام القرينه على إرادته في ضمن الأفراد ليكون خارجا عن تعريف الجنس - ليس ببعيد أيضا. وأمّا الاستغراق المراد من الجمع فلا ربط له بالجنس ، وكأنّ من أرجع الاستغراق إلى الجنس إنّما أراد ذلك بالنسبه إلى المفرد المعرّف ، وأمّا بالنظر إلى الجمع فلا يتصوّر ذلك أصلا ، ضروره أنّه لا إشاره فيه إلى الجنس وإنّما المراد من مدخوله خصوص الأفراد.

وأما إرادته الجنس منه فلا يكون إلّا بواسطة القرينه كما سيأتى إن شاء الله.

### في بيان مفاد الجمع المعرّف باللام

المقام الثالث : في بيان مفاد الجمع المعرّف باللام

وإذ قد عرفت كون اللام موضوعه للتعريف والإشاره فلا محاله تكون مع انتفاء القرائن ظاهره في الإشاره إلى ما دلّ عليه صريح مدخوله ، ولتّما كان موضوع الجمع على ما عرفت هو خصوص مراتب الجمع من الثلاثه إلى ما فوقها وكانت تلك المراتب مختلفه لا تعين في شيء منها لصدق كلّ منها على كثيرين مختلفين سوى جميع الأفراد إذ ذاك بمنزله شخص واحد كانت اللام إشاره إليه ، لتعينه وعدم عروض الإبهام له المنافى للتعين والتعريف دون غيره من المراتب ، إذ لا معروفية لها عند العقل ليشار إليها ، وأيضا ليس في لفظ الجمع تخصيص بشيء من خصوص المراتب فتخصيص بعضها بالإرادته دون الباقي ترجيح بلا مرجح ، والبناء على الإبهام والإجمال ينافى التعريف ، فيظهر من الإشاره المستلزمه للتعين إرادته الجميع إذ هو المرتبه الجامعه لجميع المراتب ، ولهذين الوجهين صار الجمع المحلّي باللام ظاهرا في العموم ، لا من جهه وضعه له بالخصوص كما يظهر من جماعه.

بل صرّح بعض الأفاضل بكونه حقيقه فيه بخصوصه مجازا في غيره مطلقا حتّى في العهد ، وجعل قضيه وضع اللام والجمع كونه لتعريف الجنس ، لكنّه قال

بكونه حقيقه فى الاستغراق من جهه الوضع الجديد للهيئه التركيبية قال : الظاهر أنّ هذا وضع مستقل للهيئه التركيبية على حده ، وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذى كان يقتضيه الأصل المقرّر فى المقدمات من إرادته جنس الجمع على طريق المفرد المحلّى ، وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقه فى العموم فيكون فى غيره مجازا ، والدليل : الاتّفاق ظاهرا ، والتبادر ، وجواز الاستثناء مطّردا انتهى.

ويرد عليه امور :

أحدها : أنّ ما ذكره من أنّ قضيه وضع اللام والجمع كون الجمع المحلّى لتعريف جنس الجماعه غير ظاهر ولو من جهه ظهوره فى ذلك ، فإنّه إنّما يتمّ إذا قلنا بوضع الجموع لطبيعته الجمع وقد عرفت وهنه ، وأنّ الظاهر وضعها لخصوص الآحاد سواء قلنا بكون الوضع فيها عامّا والموضوع له خصوص كلّ مرتبه مرتبه أو الموضوع له هو مصداق الجماعه أعنى خصوص الوحدات كائنه ما كانت ليكون الموضوع له كليّا أيضا كما هو الأظهر - حسب ما مرّت الإشارة إليه - وأين ذلك من وضعها لجنس الجماعه ليكون المستفاد منها بعد دخول اللام عليها الإشارة إلى جنس الجماعه حسب ما ادّعاها. بل لا يبعد القول بكون المفرد الحاصل فى ضمنها موضوعا بإزاء المعنى الجنسى ، وأداه الجمع حرفا موضوعا بالوضع المرآتى لإفاده الفرديّه ، وفى الجموع المكسّره بكون المادّه والهيئه ملحوظه على الوجه المذكور على نحو موادّ الأفعال وهيئاتها - حسب ما مرّ بيانه - وحينئذ فلا يعقل ورود التعريف على معنى الجمعيه فى المقام لكونه من المعانى الحرفيه الغير القابله للتعريف.

ثانيها : أنّ الأوضاع الطارئة للهيئات التركيبية ينبغى أن لا تنافى أوضاع المفردات ليصحّ ضمّ مفاد الهيئه الطارئة على الأجزاء الى ما يستفاد منها ، والمفروض فى المقام خلاف ذلك. فالظاهر أنّه أراد بالهيئه التركيبية مجموع اللفظين لا نفس الهيئه الطارئة عليها حال اجتماعهما ، فيكون ذلك من قبيل وضع عبد الله فى حال العلميه الناسخه لأوضاع مفرداته، ويشير الى ذلك ما ذكره من

ص: ١٩٠

الحكم بانسلاخ معنى الجمعيه عنه وأنّ الوضع المذكور صار سببا لهجر المعنى الأوّل من إفادته تعريف جنس الجماعه ، فعلى هذا يكون مجموع اللام والجمع لفظا واحدا فيخرج اللام عن كونه أداه للتعريف ولفظ الجمع عن كونه جمعا بل يكون المجموع لفظا واحدا مفيدا للاستغراق ، ولا ينبغي عدّه من المعارف ، إذ من اليّن أنّ مجرد الدلاله على الاستغراق لا يدرج اللفظ فى المعارف كما فى كلّ رجل. وجميع ذلك من الفساد بمكان لا يحتاج إلى البيان.

وقد يصحّح ما ذكر بجعل اللام للتعريف والإشاره والجمع مستعملا فى معناه ويكون الهيئه موضوعه لإفاده أنّ المراد من الجمع أعلى مراتبه وأنّ المشار إليه كلّ واحد من الجزئيات المندرجه فيه ، فبعد انضمام هذه الامور بعضها إلى البعض يكون مفاد الجمع المعرّف كلّ واحد واحد من جزئيات مفرده.

وأنّت خبير ببعده ذلك عن التعبير المذكور ، وبما فيه من الوهن - بعد ملاحظه ما قرّرناه - وإن كان أقرب ممّا يظهر ممّا حكيناه عن الفاضل المذكور.

ثالثها : أنّ ما ذكره من تفرّيع كونه مجازا فى غير العموم على قيام الدليل على كونه حقيقه فى العموم غير ظاهر ، فإنّه إن اريد بذلك أنّ قيام الدليل على كونه حقيقه فى العموم قاض بمجازيّته فى غيره تقدّما للمجاز على الاشتراك فهو فاسد ، فإنّ الأصل المفروض إنّما يتمّ إذا لم يثبت الوضع للمعنى الآخر ، وأمّا مع ثبوت الوضع له أوّلا- فالبناء على الهجر يتوقّف على الدليل ، بل قضيه الدليل الدالّ على كونه حقيقه فى المعنى الجديد حصول الاشتراك بين المعنيين وليس ذلك من الدوران بين المجاز والاشتراك ليقدمّ المجاز عليه بل من الدوران بين الاشتراك والنقل. وإن اريد به قيام الدليل على كونه حقيقه فى العموم مجازا فى غيره - فمع بعده عن ظاهر العبارة - فيه : أنّه لا دليل على كونه مجازا فى غير العموم. وما ذكره من الأدلّه غير ناهض عليه أمّا الاتّفاق فظاهر ، فإنّه بعد تسليم ذلك إنّما اتّفقوا على كونه حقيقه فى العموم حيث لا عهد ، والقدر الثابت من ذلك هو الاتّفاق على كون إرادته العموم منه على وجه الحقيقه وأنّه المنساق منه عند الإطلاق مع انتفاء العهد ،

ونحن نقول به ولا- منافاه فيه لكونه حقيقه في غيره أيضا من الجنس والعهد ، ولذا لم يصرح أحد بكونه حقيقه في العموم ولا ظاهرا فيه - مع وجود المعهود - بل الظاهر من اعتبارهم انتفاء العهديه في ذلك كون انصرافه الى المعهود مقدما على الحمل على العموم ، وقضيته ذلك كونه حقيقه بل ظاهرا في العهد - مع وجود المعهود - فكيف يدعى الاتفاق على مجازيته في العهد.

فإن قلت : إن وجود العهد قرينه صارفه له عن معناه الموضوع له ، فلا يكون اللفظ ظاهرا في الموضوع له مع وجودها ، وهذا هو السبب في تقييدهم إفادته العموم بذلك.

قلت : إن ما ذكر - مع بعده عن الظاهر لعدم جريان الطريقه على أخذ انتفاء القرينه الصارفه عند بيان معانى الألفاظ فإن ذلك أمر معلوم من الخارج لا حاجة إلى الإشاره إليه فيه ولا اختصاص لتلك القرينه المعينه بذلك لجريانه في سائر القرائن الصارفه - فيه أن مجرد وجود المعهود إنما يصحح إرادته العهديه وليس فيه ما يقتضى تعيين ذلك في الإراده وصرف اللفظ إليه ، فكيف! يصح جعله قرينه صارفه عن إرادته الحقيقه. والقول بأن القدر الملحوظ في القرائن صرفها اللفظ عن الظاهر بحسب متفاهم العرف وإن لم يكن هناك التزام عقلي وهذا القدر حاصل في المقام إذ المفروض حينئذ فهم العرف انصرافه إلى المعهود مدفوع ، بأن القرينه الصارفه عن الموضوع له لا بد أن تكون معانده للحقيقه ولو بحسب متفاهم العرف حتى يصح كونها صارفه للفظ عن معناه الحقيقى في فهم العرفى.

ومن البين أن مجرد وجود معهود في المقام لا ينافى إرادته العموم في المقام ولو بحسب العرف ، فكيف يصح جعله صارفا للفظ عن معناه الحقيقى ، وحينئذ فنقول : إنه ليس في انصرافه إلى المعهود خروج عن مقتضى الوضع بوجه من الوجوه ، إذ قد عرفت أن اللام موضوعه لتعريف مدخولها والإشاره إليه ، وحيث إن المراد بمدخولها في الجمع هو الأفراد في الجملة فإن كان في المقام أفراد معهوده بأن تكون تلك الأفراد من جهه معهوديتها أعرف في نظر العقل من غيرها فلا

محاله تنصرف الإشاره إليها ، فيكون المراد بالجمع هو تلك الآحاد ، وتكون اللام تعريفا لها وإشاره إليها ، فإنّ الإشاره إنّما تنصرف مع الإطلاق إلى ما هو أعرف في نظر العقل وأبين من غيره ، ولا قاضى حينئذ بانصرافها إلى العموم ، فإنّها إنّما كانت تنصرف إليه من الجهه التي قرّناه وهى غير جاريه فى مقام وجود المعهود. فهذا هو الوجه فى ظهوره فى العهديّه مع وجود المعهود على الوجه المذكور لا- من جهه حصول قرينه على إرادته له ليكون فهمه متوقفا على قيام القرينه ليجعل ذلك شاهدا على مجازيته - كما قد يتوهم - فظهر بما قرّناه أنّ إرادته العهد منه جاريه على الظاهر لا خروج فيها عن قانون الوضع بالنظر إلى اللام ومدخولها. وذلك هو الوجه فى تقييدهم إفادته العموم بانتفاء العهد فى المقام.

وأما تبادل العموم منه : فقد عرفت الوجه فيه ، وأنّه غير مستند إلى نفس اللفظ بل مبنى على ظهوره نظرا إلى الوجه المذكور. ومنه يظهر الحال فى حسن الاستفهام ، فإنّه مبنى على انفهام العموم وهو حاصل من الجهه التي قرّناه ، فلا دلالة فى شىء من الوجوه المذكوره على مجازيته فى غير العموم ، بل هو حقيقه فى العهد قطعاً لما عرفت من انتفاء التجوّز بالنسبه إلى اللام ومدخولها ، بل يتقدّم الحمل عليه على الحمل على العموم ، ولذا قيدوا إفادته العموم بانتفاء العهد.

وأما استعماله فى الجنس كما فى قولك : «فلان يركب الخيل أو يتزوّج الأبكار» فهل هو على وجه الحقيقه أو المجاز؟ وتوضيح الكلام فى ذلك يتوقّف على تصوير استعماله فيه فنقول : إنّ إرادته الجنس فى المقام يتصوّر على وجوه :

منها : أن يراد بالجمع مفهوم الجماعه ويكون اللام إشاره إليها وآله لتعريفها فيكون مؤداه تعريف جنس الجماعه. وهذا الوجه هو الذى نصّ غير واحد من متأخري المتأخرين على ظهوره من لفظ الجمع المعرّف بناء على بقاء كلّ من اللام والجمع على معناه الأصلي وعدم طرؤ وضع آخر عليهما ، فيكون استعماله فى الجنس على الوجه المذكور مبنيًا على ملاحظه وضعه الاولى.

وقد عرفت وهنه ممّا بيّناه ، إذ ليس معنى الجمع مفهوم الجماعه ليرد التعريف



عليه وإنما معناه مصداق الجمع ، وهو على إطلاقه غير قابل للتعريف إلا أن يتصرّف في لفظ الجمع بإخراجه عن معناه الحقيقي واستعماله في مفهوم الجماعه إن صحّ التجوّز عنه بذلك فيكون التجوّز إذن في مدخول اللام.

ومنها : أن يكون اللام الداخل عليه لتعريف الجنس على أن يكون الجنس قيّدا مأخوذا في معناها على وجه المجاز ، فيكون تعريف الجنس مفهوما من اللام ويكون الجمع باقيا على معناه فيكون المستفاد منه تعريف جنس الجمع ، ولا يخفى ما فيه من التعسّف.

ومنها : أن يقال باستعمال الجمع في مدلول اسم جنسه بانسلاخه عن الجمعيه مجازا أو بالوضع الطارئ فيكون اللام الوارد عليه لتعريف الجنس كالفرد. وفيه أيضا تكلف ظاهر ، لبعد دعوى الوضع الطارئ مع عدم مساعدته الفهم ، وكون التجوّز المذكور مبيّنا على وجود العلاقة المصحّحه وهو محلّ تأمل.

ومنها : أن يقال باستعمال الجمع في معناه أعنى ما فوق الاثنين من الأفراد لكن يكون التعريف الوارد عليه لا بملاحظه خصوصيه الأفراد - حسب ما يعطيه ظاهر اللفظ كما في تعريف العهد والاستغراق - بل من جهة اتّحاد تلك الأفراد مع الطبيعه وكون الطبيعه حاصله بها ، فيكون مفاده بملاحظه ما ذكر تعريف الطبيعه المتّحده مع الأفراد ، وحيث كان حينئذ ورود التعريف على الأفراد من الجهه المذكوره مع قطع النظر عن ملاحظه خصوصياتها لم يتوقّف تعريفها على حمل الجمع على أقصى درجاته أو على خصوص مرتبه معيّنه من سائر مراتبه ليتعيّن بذلك مدلوله حتّى يصحّ ورود التعريف عليه - حسب ما مرّ - وذلك لخروجه عن الإبهام بملاحظه الجهه المذكوره وصحّحه تعريفه والإشاره إليه من تلك الجهه ، فيراد بالجمع مطلق الأفراد على الوجه المذكور ويكون اللام تعريفا لها من تلك الجهه. وهذا الوجه هو المذموم يخطر بالبال في هذا المقام ، وهو المختار ، ويساعده التأمّل في الاستعمالات ، ولا تجوّز حينئذ في اللام ولا في مدخولها ، أمّا الأوّل فلكونها موضوعه للتعريف والإشاره إلى مدخولها وهو حاصل في المقام ، غير أنّ التعريف

الوارد على مدخولها من جهة مخصوصه لا بملاحظه خصوصيته ، وذلك غير مخرج لها عن مقتضى وضعها وإن كان الظاهر منه مع الإطلاق وانتفاء القرينه هو الوجه الثانى. وأمّا الثانى فلاستعماله فى مدلوله أعنى خصوص الأفراد وإن لم يطلق على مرتبه معينه من مراتبه ، وورود التعريف عليها بملاحظه اتّحادها مع الطبيعه ، وكونها عينها فى الخارج لا يقضى بخروجها عن معناها ، إذ لا- يمنع ذلك من إرادته الأفراد منها فالحال فى المقام على عكس المفرد المعرّف ، فإنّ صرف التعريف هناك إلى الفرد يتوقّف على قيام الدليل عليه بإطلاق الكلّى على الفرد أو جعل الطبيعه مرآة لملاحظه جزئياته - على ما سيّجىء بيانه إن شاء الله - كصرف التعريف فى الجمع المعرّف إلى الطبيعه بملاحظه الأفراد من حيث اتّحادها مع الطبيعه ومرآة لملاحظتها وإيراد التعريف عليها من تلك الجهة حسب ما قرّرناه هذا.

### تتميم الكلام برسم امور

ولنتّم الكلام فى المرام برسم امور :

أحدها : أنه لا- ريب أنّ الاستغراق الوارد على المفرد أشمل من الاستغراق الوارد على الجمع ، فإنّ قولك «لا رجل فى الدار» يفيد نفى الآحاد بخلاف «لا رجال فيها» ولذا يصدق الثانى مع وجود رجل أو رجلين فى الدار ، وكذا قولك : كلّ رجل أتانى فله درهم وكلّ رجال أتونى فلهم كذا ، فإنّه لا يثبت ذلك لرجل أو لرجلين على الثانى بخلاف الأوّل.

وقد اختلفوا فى المفرد المحلّى بلام الاستغراق والجمع المحلّى بلام الاستغراق أنّ المفرد أشمل من الجمع أم هما سيّان فى الشمول؟ فذهب بعضهم إلى الأوّل والمختار عند جماعه هو الثانى وهو المعروف بين المتأخّرين وبه نصّ صاحب الكشاف وغيره من أئمّه التفسير وهو المختار.

حجّه الأوّل : أنه كما يكون استغراق المفرد بشموله لجميع الوحدات والأفراد المندرجه تحت مدخول اللام كذا استغراق الجمع إنّما يكون بشموله لجميع الجموع ووحدات الجمع المندرجه تحت جنس الجمع.

ومن البيّن صدق الثاني مع تخلف الحكم عن الواحد والاثنين بخلاف الأوّل حسب ما ذكر في الاستغراق الحاصل في غير المعرّف.

قال المحقّق الشريف - بعد ما نصّ على أنّ المفرد المعرّف بلام الاستغراق يفيد استغراق الآحاد - وأمّا الجمع فلما دلّ على الجنس مع الجمعيّة فلو أجرى حاله في الاستغراق على قياس حال المفرد كان معناه كلّ جماعه جماعه لا كلّ واحد ، فإذا نسب إليه حكم كان الظاهر انتسابه إلى كلّ جماعه ، انتهى.

واورد عليه بوجوه :

منها : أنّه لو كان مفاد الجمع ما ذكر لزم التكرار في معناه ، فإنّ الثلاثة جماعه والأربعة جماعه فيندرج الثلاثة فيها والخمسه كذلك فيندرج الثلاثة والأربعة فيها وهكذا إلى أن يبلغ من حيث (١) هو كلّ فإنّه أيضا جماعه فيكون معتبرا في الجمع المستغرق مع اندراج سائر المراتب المعتبره فيه كلّا ألا ترى الأئمّه يفسّرون الجماعه المعرفه بكلّ واحد واحد أو بالمجموع من حيث هو مجموع لا بكلّ جمع كذا يستفاد من كلام المحقّق الشريف.

وفيه أولا : النقص بالاستغراق الوارد على الجماعه كما في قولك «أكرم كلّ جماعه من العلماء ، وأعط كلّ جمع من القوم» إذ لا ريب في صحّه الاستعمال المذكور من دون غضاظه مع جريان الكلام المذكور فيه حرفا بحرف.

وثانيا : أنّ المستفاد من قولنا كلّ جماعه هو استغراق الجماعات الغير المتداخلة كما يشهد به ملاحظه العرف ولذا لا يتوهم فيه حصول التكرار ، فكذا الحال في الاستغراق المفهوم من الجمع المعرّف.

ومنها : أنّه لو سلّم كون مفاد الجمع في المقام كلّ جمع فلا يمكن خروج الواحد والاثنين ، لأنّ الواحد مع اثنين آخرين من الآحاد والاثنين مع واحد آخر منها جمع من المجموع داخل في الحكم فيعمّ الحكم لجميع الآحاد على نحو عموم

---

(١) كذا وجد فيما عندنا في النسخ ولا يخفى ما فيه والمقصود الى أن يبلغ أعلى المراتب الذي هو الكلّ.

المفرد ولا يتم ما ذكر من الفرق. كذا أورد التفتازاني في شرح التلخيص.

ويدفعه : أن أقصى ما يفيد ذلك ثبوت الحكم للوحدات في ضمن الجمع لا في نفسها بخلاف الاستغراق المتعلق بالمفرد فقوله «أكرم الرجل الذي أتيني» يعمّ الوحدات أجمع بخلاف «أكرم الرجال الذين أتوني» فإنه لا يشمل ما إذا كان الجائي واحدا أو اثنين. وما ذكره من الوجه غير جار فيه على أنه إذا عدّ الواحد أو الاثنين مع الاثنين أو الواحد جمعا لم يصحّ اعتباره مع غيره جمعا آخر ، لما عرفت من عدم انفهام التكرار ، فيبقى ذلك الواحد أو الاثنين بعد ملاحظه سائر الجموع خارجا عنها ، إلا أن يعدّ تلك الجماعات أربعة أو خمسة ولا دليل عليه وقضيته الأصل عدمه مضافا إلى حصول فرق آخر وهو تعلق الحكم بناء على كونه مستغرقا للوحدات بخصوص كلّ من الآحاد ، وبناء على القول الآخر يتعلّق الحكم بالجماعات فلا يكون الواحد والاثنين مناطا للحكم وإنما يناط بالحكم بهما في ضمن الجماعه.

ومنها : أنه إنما يتم ذلك لو كان إفادته الاستغراق بملاحظه وضع كلّ من اللام والجمع بالاستقلال بناء على إفاده اللام للاستغراق ومدخوله للجمع ليكون ضمّ الأول الى الثاني مفيدا لاستغراق الجموع وليس كذلك ، بل إفادته الاستغراق إنما هي بوضع جديد متعلّق بالهيئه التركيبية - حسب ما مرّ - وليس مفاد ذلك استغراق الجموع بل الآحاد كما سيجيء بيانه ، بل لو لوحظ فيه كلّ من الوضعين بأنفسهما كان المستفاد منهما إذن تعريف جنس الجمع دون استغراق آحاد الجموع كما مرّت حكايته عن غير واحد من المتأخرين.

وفيه ما تقدّم من ضعف القول بثبوت وضع جديد للهيئه التركيبية ، بل ليس استفاده العموم من الجميع (١) إلا بملاحظه كلّ من وضع اللام والجمع حسب ما مرّ بيانه.

حجّه القول الثاني على ما يستفاد من كلام جماعه من المتأخرين وجوه :

---

(١) «الجمع المعرف خ ل».

أحدها : التبادر فإنَّ المفهوم من الجمع المعرّف بحسب العرف هو استغراق الآحاد دون الجموع كما يعرف ذلك من ملاحظه موارد استعماله ، ولذا نصّ جماعه بانسلاخه عن معنى الجمعيه حيث لا تفاوت بين ما يستفاد منه وما يستفاد من الاستغراق الوارد على المفردات ، فإنَّ المفهوم من قولك «أكرم العلماء» هو المفهوم من قولك «أكرم كلَّ عالم».

ثانيها : نصّ جماعه من أئمه الفنّ عليه قال التفتازانى : إنّه ممّا ذكره أكثر أئمه الاصول والنحو وصرّح به أئمه التفسير فى كلّ ما وقع فى التنزيل من هذا القبيل نحو (إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (١) (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) (٢) (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا) (٣) (وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) (٤) (وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بَبَعْدٍ) (٥) (وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ) (٦) إلى غير ذلك. وذكر أنّ كلام الزمخشري فى الكشاف مشحون بذلك حيث قال فى قوله تعالى (وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) إنّه جمع يتناول كلّ محسن ، وفى قوله تعالى (وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ) إنه نكر ظلما وجمع العالمين على معنى ما يريد شيئا من الظلم لأحد من خلقه ، وفى قوله تعالى (وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا) (٧) أى ولا تخاصم عن خائن قطّ ، وفى قوله (رَبِّ الْعَالَمِينَ) (٨) إنّه جمع ليشمل كلّ جنس ممّا سمّى بالعالم.

ثالثها : أنّه يصحّ بلا خلاف «جائى العلماء إلّا زيدا ، وجائى القوم إلّا عمرا» مع امتناع قولك «جائى كلّ جماعه من العلماء إلّا زيدا» بناء على إرادته الاستثناء المتّصل ولو كان مفاد اللفظين واحدا لجاز ذلك فى المقامين.

واورد عليه : بأنّه لا شكّ فى جواز استثناء البعض من الكلّ على نحو

---

(١) البقره : ٣٣.

(٢) البقره : ٣١.

(٣) البقره : ٣٤.

(٤) آل عمران : ١٣٤.

(٥) هود : ٨٣.

(٦) آل عمران : ١٠٨.

(٧) النساء : ١٠٥.

(٨) الفاتحه : ٢.

الاستثناء المتصل - حسب ما نصّ عليه المحققون من النحاه - تقول «رأيت زيدا إلّا صدره ، وله علىّ عشرة إلّا واحدا» ونحو ذلك ، مع عدم كون المستثنى من أفراد المستثنى منه بل من أجزائه فلم لا- يجوز أن يكون الاستثناء فى المقام على الوجه المذكور.

ويدفعه : أنّ من الظاهر أنّ قضيه الاستثناء اندراج المستثنى فى المستثنى منه سواء كان من قبيل اندراج الخاصّ تحت العامّ أو الجزء تحت الكلّ ، فيصحّ الاستثناء على كلّ من الوجهين إلّا أنّه إذا كان هناك عموم وارد على كلّ كان الظاهر ورود الاستثناء على العموم دون ذلك الكلّ ولذا لم يجرّ أكرم كلّ جماعه من العلماء إلّا زيدا ، هذا بالنظر إلى ما هو الظاهر من إخراجة عن العامّ. وأمّا إخراجة عن خصوصيات ما اندرج فى العامّ فلا مانع منه أيضا إلّا أنّه خارج عن ظاهر العبارة ، ومبنى الاستدلال على جواز استخراجة عن العامّ كما هو الظاهر من ملا-حظه الاستعمالات لا- على المنع منه على الوجه الآخر وإن كان خارجا عن مقتضى الظاهر حسب ما توهم. وبهذه الوجوه وإن ظهر كون المفهوم من الجمع المحلّى استغراق الآحاد دون الجموع لكن لا يظهر منها الجهة الباعثة على انصرافه إليه واستفاده ذلك منه ، مع أنّ العدى يترأى فى الظاهر كون مفاد الاستغراق الوارد عليه استغراق الجماعات دون الآحاد ، ولذا اختار جماعه كون الاستفادة المذكوره من جهة وضع جديد متعلّق به ينسلخ باعتباره من معنى الجمعيّه ، وقد يشير إليه كلام المحقق الشريف حيث قال - بعد أن ذكر كون مفاد الجمع المعرف استغراق الآحاد دون الجموع - كأنّه قد بطل فيه معنى الجمعيّه. لكنك قد عرفت وهن القول بثبوت وضع جديد للهيئه التركيبية يكون انفهام الاستغراق من جهته كما زعموه ، وكذا القول بانسلاخه عن الجمعيّه ، إذ قد عرفت إطلاقه حينئذ على الدرجة العليا من مراتب الجمع فهو فى إفاده الجمعيّه فوق سائر الجموع ما اطلقت على ما دونه من المراتب فكيف يصحّ القول بعدم إفادته لمعنى الجمعيّه.

فالحقّ في المقام أنّ الاستغراق هنا متعلّق بأجزاء ذلك الجمع والوحدات المندرجه فيه وليس ذلك مستندا إلى وضع اللام ، بل الجمع في نفسه مستغرق للآحاد المندرجه تحته سواء اطلق على أعلى مراتبه أو على ما دونه من المراتب إلى الثلاثه ، إلّا أنّه مع إطلاقه على ما دون الكلّ من المراتب لا يندرج في العامّ ، لعدم استغراقه لجميع ما يصلح له بخلاف ما إذا اطلق على الدرجه العليا ، ومدخله اللام في استفاده العموم منه إنّما هو من جهة دلالاته على إطلاق الجمع على الدرجه المذكوره نظرا إلى تعيينه من بين المراتب وانصراف التعريف مع الإطلاق إليه ، وليس اللام بمعنى كلّ ليفيد عمومه عموم مدخوله ، وليس مفاده بحسب الوضع سوى الإشارة والتعريف - حسب ما مرّ القول فيه - وحينئذ فتحقيق المرام أنّ الجمع في المقام إنّما اطلق على مرتبه واحده من مراتبه أعنى المرتبه العليا وليس فيه استغراق لمراتب الجمع أصلا بل ليس مفاده قابلا- لأن يلاحظ الاستغراق فيه بحسب الجماعات.

نعم لو كان موضوعا لجنس الجماعه حتّى يكون مفاده مفاد لفظ الجماعه أمكن فيه ذلك لكنك قد عرفت فساده ، وأنّه موضوع لصدق الجماعه ، وأنّ دلالاته على الكثره والتعدّد من قبيل دلالة الحروف ، ومعناه المستقلّ هو معناه الإفرادى فالتعريف وغيره من الضمائم إنّما يرد عليه دون معناه الحرفي ، فلا يعقل دلالاته على العموم بحسب أفراد الجماعه كما أنّه لا يعقل تعريفه لجنس الجماعه حسب ما مرّت الإشارة إليه.

وكيف كان فلاستغراق الحاصل في المقام إنّما هو من جهة شمول الجمع للوحدات المندرجه فيه ، ولذا جعلنا العموم فيه من جهة استغراقه لأجزائه كما أشرنا إليه عند تحديد العامّ فهذا هو الوجه في استغراقه للآحاد دون الجموع ، وليس ذلك مستندا إلى وضع تركيبى ولا قاضيا بانسلاخه عن الجمعيّه. وليس في شيء من الأدلّه المتقدمه الدالّه على استغراقه للآحاد دلالة على خلاف ذلك ، وأقصى ما يفيد تلك الأدلّه كون مفاد اللفظ استغراق الآحاد دون الجماعات وهو

حاصل بما ذكرناه ، فتيين بما بيناه أنّ الاستناد إلى الوجوه المتقدمه في وضعه للمعنى المذكور ليس في محله ، لما عرفت من عدم استناد التبادر إلى نفس اللفظ وأنّ الوجه فيه ما قررناه ، وكذا الحال فيما ذكره أئمة الفنّ من إفادته عموم الأفراد وجواز استثناء الواحد منه على ما مرّ.

ثانيها : أنّ الجمع المعرّف هل هو حقيقه في خصوص العموم الأفرادى أو يعمّه والعموم المجموعى؟ وجهان ، وقد نصّ بعض المتأخرين على كونه حقيقه في خصوص العموم الأفرادى مجازا في غيره. ونصّ المحقّق الشريف بأنّ الأوّل أكثر تداولاً عن الثانى لكن لم يصرّح بكونه حقيقه فيه بخصوصه. ولم أر في كلماتهم تنصيحا على كونه حقيقه في خصوص الأوّل سوى من أشرنا إليه من متأخري المتأخرين ومن يحدو حدوه. وظاهر ما حكاه المحقّق الشريف عنهم - من الحكم بأنّ قول القائل للرجال : «عندى درهم» إقرار بدرهم واحد للكُلّ بخلاف قوله لكلّ واحد من الرجال : «عندى درهم» فإنّه إقرار لكلّ رجل بدرهم - يعطى تكافؤ الاحتمالين المذكورين عندهم حيث لم يحكموا باشتغال ذمّته بما يزيد على درهم ، ولو كان المفهوم منه عندهم خصوص العموم الأفرادى لنزلوه منزله كلّ كما في المثال الثانى ، وربما يترأى انصراف القول بكونه حقيقه في العموم إلى العموم الاستغراقى وهو ضعيف ، لما عرفت من كونه أعمّ من الوجهين ، وما ذكر عنهم في مسأله الإقرار أقوى شاهد عليه. وكيف كان فالتحقيق كما عرفت كون إفادته العموم من الجهة الّتى ذكرناه ، لا- لوضعه لخصوص العموم حسب ما توهمه الجماعه من المتأخرين ، وذلك أعمّ من كونه على وجه العموم الأفرادى ليكون الحكم منوطا بكلّ واحد من الآحاد المندرجه فيه أو مجموعيا يتعلّق الحكم بالمجموع ، فكلّ من اللام ومدخوله حقيقه على كلّ من الوجهين فإنّ ظهر من المقام أو من الحكم المتعلّق به أحد الوجهين بنى عليه من دون تجوّز ، وإن احتمل الأمران من غير ظهور وترجيح لأحد الوجهين من شواهد المقام لزم التوقّف في مقام الاجتهاد ، والرجوع إلى الاصول الفقهيّه في مقام العمل. ومنه ما ذكر من مثال



الإقرار ، لقضاء الأصل ببراءه ذمته من الزائد ، ودعوى أغلبيته الأول بحيث يوجب ظنا بإرادته غير ظاهره.

نعم قد يتخيل كون إرادته العموم المجموعى أقرب إلى ظاهر اللفظ حيث اطلق الجمع على الدرجة العليا واشير باللام إليها فظاهر ذلك تعلق الحكم بمجموع الأفراد ، فإنّ ملاحظه كلّ منها على وجه مستقلّ فى تعلق الحكم به اعتبار زائد يتوقّف على قيام الشاهد عليه وإن لم يكن فيه خروج عن موضوع اللفظ ، لكن يمكن أن يقال : إنّ شيوع استعمال الجموع المعرفه على الوجه الثانى يكافؤ ذلك إن لم نقل بزيادته عليه ، وكيف كان فالظاهر أنّه لا شاهد يعول عليه فى المقام على ترجيح أحد الوجهين مع عدم قيام شاهد هناك على التعيين.

ثالثها : أنّه مع إرادته الجنس من الجمع المعرّف هل يكون الحال فيه كالمفرد المعرّف إذا اريد به الجنس فيعمّ الواحد والاثنين والثلاثه وما فوقها لانسلاخه حينئذ عن الجمعيه أو أنّه يعتبر فيه كون الجنس هنا فى ضمن الجماعه فلو قال «الله علىّ أن أتزوّج الأبكار ، أو أركب الأفراس ، أو أن أشتري الجوارى» حصل البرء بالإتيان بما دون الثلاث على الأوّل بخلاف الثانى ، إذ لا يحصل الوفاء حينئذ إلّا بالإتيان بما فوق الاثنين وجهان. وذكر بعض الأفاضل وجهين فى إرادته الجنس من الجمع المعرّف.

أحدهما : أن يراد به جنس الجماعه لتكون الجنسيه ملحوظه بالنسبه إلى مفهوم الجماعه فإنّه أيضا من جمله الأجناس.

ثانيهما : أن يراد به مطلق الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعيه ويبقى إرادته الجنس ، فحينئذ يجوز إرادته الواحد منه أيضا ، قال : لكنه مجاز لأنّ انسلاخ معنى الجمعيه لا يوجب كون اللفظ حقيقه فى المفرد ، على أنّ انسلاخ الجمعيه لا يوجب انسلاخ العموم ، فعلى القول بكونه حقيقه فى العموم كما هو المشهور يكون حينئذ مجازا.

نعم يمكن أن يقال : إنّ بعد هذا التجوّز بإرادته الجنس لا يكون إرادته الواحد مجازا بالنسبه إلى هذا المعنى المجازى.

وأنت قد عرفت وهن الوجه الأوّل وكذا الثانى ، فإنّه الوجه الثالث من الوجوه المتقدّمه لتصوير إرادته الجنس فى المقام وهو فى غايه البعد ، فإنّ إسقاط معنى الجمعيّه وإرادته نفس الطبيعه من اللفظ مع كونه مجازا كما اعترف به بعيد عن ظاهر الاستعمالات.

وقد عرفت أنّ الظاهر فى حمله على الجنس هو ما مرّت الإشارة إليه وحينئذ فيكون التعدّد ملحوظا فى معناه على ما هو مقتضى الجمعيّه.

غايه الأمر أن يكون تعريف الأفراد الملحوظه فيه من حيث اتّحادها مع الطبيعه - حسب ما مرّ بيانه - فلا- تجوّز فى المقام ولا يحصل الامتثال حينئذ إلّا بالإتيان به كذلك ، ولذا لو أوصى شيئا للفقراء أو السادات وغيرهم من غير المحصور حيث لا يمكن إرادته العموم منها ويتعيّن حملها على الجنس لم يجز الدفع إلى ما دون الثلاثه كما نصّوا عليه ، وكذا الحال فى النذور والأيمان وغيرها.

نعم لو قامت القرينه على قطع النظر عن ملاحظه الجمعيّه وإنّما اريد حصول الفعل من ذلك الجنس وإنّما لوحظ فيه خصوص الجنسيّه دون غيرها اكتفى بالواحد ، وحينئذ فإيّما أن يكون ذلك بتخصيص الجمع بمطلق الجنس أو بإسناد الفعل المتعلّق بالبعض إلى الجماعه على نحو «بنو فلان قتلوا فلانا» وكلا الوجهين مجاز بعيد غالبا عن ظاهر الاستعمالات كما لا يخفى.

رابعها : أنّ ظاهر ما يتراءى من دلالة الجمع المعرّف على العموم أن يكون متعلّقا للنفى أو النهى قاضيا بإفاده سلب العموم - أى دفعا للإيجاب الكلى الحاصل بالسلب الجزئى على حدّ النفى الوارد على سائر العمومات نحو قوله : ما كلّ ما يتمنى المرء يدركه ، وما كلّ برق لاح لى تستفرّنى ، إلى غير ذلك - لكن لا يساعده فى المقام كثير من الإطلاقات ، فإنّ الظاهر هو السلب الكلى. ويمكن توجيهه بأنّ النفى أو النهى قد يرد على كلّ من جزئيات الجمع ليكون كلّ منها مناطا للنفى أو النهى وقد يرد ذلك على العموم المستفاد منه كان العموم الملحوظ فيه مجموعيّا أو أفراديّا.

وتوضيح المقام : أنّ العموم الملحوظ في الجمع إمّا أن يكون مجموعيّاً أو أفراديّاً ، فعلى الأوّل يكون مفاده في المقام سلب الكلّي الحاصل برفع بعضه ، وعلى الثاني إمّا أن يكون السلب وارداً على العموم أو على كلّ واحد من جزئيات العامّ ، فعلى الأوّل يكون مفاده رفع السلب الكلّي أيضاً على نحو قولك «ما تزوّجت بكلّ بكر في هذه البلده ، وما زرت كلّ واحد من علمائنا» وعلى الثاني يكون مفاده سلبيّاً كلياً ، والظاهر من هذين الوجهين في المقام هو الثاني وإن كان الظاهر من ورود النفي على لفظه «كلّ» وما بمعناه هو الأوّل.

بيان ذلك أنّه ليس في المقام ما يفيد المفهوم من لفظه «كلّ» وما بمعناه ، وإمّا مفاد الجمع هو خصوص الجزئيات المندرجه تحته فلاستغراق من أحواله وصفاته من غير أن يكون هناك ما يفيد خصوص معنى الشمول ليرد النفي عليه كما هو الحال في النفي الوارد على «كلّ» وما يفيد مفاده ، فإذا تعلّق حكم بالجمع على الوجه المفروض فقد تعلّق بكلّ واحد من جزئياته سواء كان ذلك الحكم نفيّاً أو إثباتاً ، فكما يكون تعلّق الحكم المثبت به حكماً على كلّ من تلك الجزئيات فكذا الحال في النفي.

نعم لو لوحظ شموله للجمع نظراً إلى اندراج جميع الآحاد في مدلوله وعلق النفي عليه صحّ ما ذكر من دلالة على سلب العموم إمّا أنّه اعتبار زائد لا يساعد عليه ظاهر الإطلاق ليتوقّف على قيام شاهد عليه ، وحينئذ فإن كان في المقام ما يستظهر منه كون المقصود من الجمع عموم الآحاد تعيّن كون المراد منه عموم السلب إمّا أن يقوم دليل على خلافه ، وإن ظهر كون المراد منه العموم المجموعي دلّ على سلب العموم ، وإن دار الأمر بين الوجهين من غير ظهور ترجيح لأحد الجانبين تعيّن الرجوع إلى اصول الفقاهه حسب ما بيّناه في وقوعه في سياق الإثبات ، والقدر المفهوم من اللفظ حينئذ هو السلب الجزئي ، وما يزيد عليه فغير مفهوم من اللفظ بل يتوقّف على قيام شاهد عليه.

المقام الرابع : فى بيان الحال فى المفرد المعرف

وقد عرفت وقوع الخلاف فى إفادته العموم وظاهر ما يترأى من كلماتهم وصريح المصنّف فيما يأتى كون الخلاف فى وضعه لخصوص العموم على أن يكون استعماله فى غيره مجازا فلا يكون موضوعا لما عدا العموم ولا مشتركا بين العموم وغيره.

وأنت خير بوهن ذلك جدّا ، كيف واستعماله فى العهد ممّا لا مجال لإنكار كونه على وجه الحقيقه ، بل هو أظهر من إرادته الجنس والعموم قطعا ولذا ينصرف إليه عند وجود المعهود ، وقد قيدوا إفاده الجمع المحلّى للعموم بما إذا لم يكن هناك عهد فيكون الحال كذلك فى المفرد بطريق أولى. والذى يخطر بالبال فى المقام أنّ الخلاف هنا نظير الخلاف فى الجمع المحلّى فى تقديم تعريفه للأفراد على تعريف الجنس بعد انسداد طريق العهد ، فالمراد أنّه إذا لم يكن هناك عهد هل ينصرف المفرد المحلّى باللام مع الإطلاق إلى تعريف الأفراد ليفيد العموم - كما فى الجمع المعرف - أو إنّما ينصرف حيثنذ إلى تعريف الجنس فلا يفيد العموم. والقول بوضعه لخصوص العموم - على أن يكون هناك وضع متعلق بالهيئه التركيبية مغايره لوضع اللام ومدخوله - قاض بإفادته الاستغراق أو القول بكون اللام سورا بمنزله «كلّ» ليفيد الاستغراق من أبعد الأوهام. وحمل الخلاف الواقع بينهم على إرادته ذلك مع وضوح فساده من دون قيام شاهد فى كلماتهم على إرادته فى المقام بعيد جدّا.

وغايه ما يستفاد من كلام القائل بكونه للعموم استفاده العموم منه عند الإطلاق وانتفاء العهد وهو لا يأبى الحمل على ما قررناه ، غايه الأمر أن يلحظ الخلاف على الوجه الأعمّ فلا حاجه إلى حمله على ذلك الوجه الفاسد ، وكيف كان فلهم فى المسأله أقوال عديده :

أحدها : ما ذهب إليه غير واحد من المتأخرين من كونه حقيقه فى تعريف الجنس فى مقابله العهد والاستغراق مجازا فى غيره.

ثانيها : أنه حقيقه في العموم مجاز في غيره ، حكى ذلك قولاً حسب ما نصّ عليه المصنّف فإنه حمل كلام القائل بإفادته العموم على كونه موضوعاً لخصوص العموم مجازاً في غيره على حدّ سائر الصيغ المختصّه.

ثالثها : القول بالاشتراك اللفظي بين العموم وغيره ، وهو الذي يلوح من المصنّف بل قضيه كلامه كما سيجيء حكاية الاتفاق عليه ممّن لا يقول بوضعه للعموم خاصّه.

رابعها : التفصيل بين ما يتمييز الواحد منه بالتاء وما لا يتمييز به ، فيفيد العموم في الأوّل دون الثاني ، وحكى القول به عن إمام الحرمين.

خامسها : التفصيل المذكور بعينه إلّا أنّه ألحق بما يتمييز الواحد منه بالتاء ما يصحّ توصيفه بالوحده - كالدينار والدرهم - فإنه يصحّ أن يقال : دينار واحد ودرهم واحد ، بخلاف نحو الذهب والفضّه ، إذ لا يقال : ذهب واحد وفضّه واحد وحكى القول به عن الغزالي.

والمختار عندنا أنّه عند انتفاء القرائن وعدم حصول عهد في المقام إنّما يفيد تعريف الجنس وينصرف إليه ، وذلك لما عرفت من كون اللام موضوعه للإشاره إلى مدخولها وإفاده تعريفه ، وقد مرّ أيضاً أنّ أسامي الأجناس إنّما وضعت للطبائع المطلقة المأخوذه لا بشرط شيء ، وإنّما يجيء إفاده الخصوصيات بملاحظه ما يطرؤها من الطوارئ واللواحق ، والمفروض أنّ الطارئ الحاصل في المقام - أعنى اللام - لا يفيد سوى التعريف والإشاره ، فيكون مفاد اللفظين بملاحظه الوضعين هو تعريف الطبيعه نفسها حيث لم يلحظ أمر آخر معها ، فيكون مفادها تعريف الطبيعه من حيث هي أي مع قطع النظر عن كونها متّحده مع فرد خاصّ منها - كما في تعريف العهد - أو مع جميع الأفراد كما في الاستغراق.

والحاصل : أنّ ما وضع له اسم الجنس هو الطبيعه لا بشرط شيء فيعمّ الوجوه الثلاثه المذكوره حيث إنّ اللابشرط يجمع ألف شرط ، فيتمّ تعريفه على كلّ من تلك الوجوه من غير لزوم تجوّز ، إلّا أنّ كلّاً من الوجهين الأخيرين يتوقّف على

انضمام أمر آخر ليكون اللفظ بتلك الواسطه دالاً عليه ويكون التعريف والإشاره منصرفاً إليه، وأمّا إرادته الجنس فلا يتوقف على انضمام أمر إليه إذ مجرد اللفظ كاف في الدلاله عليه، ويكفى في عدم إرادته تلك الخصوصيات انتفاء ما يدلّ عليها، فيكون مفاد اللفظ حينئذ بملاحظه وضع اللام واسم الجنس منضمّاً إلى ما ذكرنا هو الطبيعه من حيث هي على الوجه الذي بينا، فليس مجرد وضع اللام للتعريف والإشاره ووضع مدخولها لمطلق الجنس قاضياً بكونه حقيقه في الجنس بالمعنى المذكور مجازاً في غيره، لما عرفت من كون الجنس الذي وضع أسامى الأجناس بإزائه هو الطبيعه المطلقه الحاصله في صورته العهد والاستغراق أيضاً، أمّا الجنس المقابل لهما فهو مأخوذ على وجه اللابشرط حاصل في صورته إرادته العهد عند إطلاقه على خصوص المعهود، وكذا في صورته إرادته الاستغراق فإنّ اللابشرط لا ينافي وجود الشرط.

غايه الأمر أن تكون الخصوصيه مدلوله عليها بأمر خارجي لوضوح أنّ ما يدلّ على اللابشرط لا يفيد خصوصيه الشرط.

والحاصل: أنّ ملاحظه الوضعين المذكورين لا يقضى بكونه حقيقه في خصوص تعريف الجنس المقابل للعهد والاستغراق، بل مقتضاه كونه حقيقه في الأعمّ من الوجوه الثلاثه.

غايه الأمر أنّه لمّا كان إطلاق اللفظ على خصوص المعهود أو على جميع الأفراد متوقفاً على ضمّ خصوصيه إليه - ولم يكن نفس اللفظ دالاً على تلك الخصوصيه، لوضعه للقدر المشترك - توقّف الدلاله على كلّ منهما على قيام قرينه دالّه عليه بخلاف الحمل على الجنس المقابل لهما، فإنّ عدم قيام الدليل على إطلاق اللفظ على إحدى الخصوصيتين المذكورتين كاف في إفادته. فتبين بما قررنا أنّ المفرد المعرّف حقيقه في القدر المشترك بين الوجوه الثلاثه إلّا أنّه ينصرف عند الإطلاق إلى الجنس. والظاهر أنّ ما اخترناه من كونه حقيقه في الأعمّ مختار جماعه من الأعلام كما يستفاد من كلماتهم. قال بعض الأفاضل: إنّ

طريقه تقسيمهم الجنس المعرّف باللام إلى أقسامه يقتضى القول بكونه حقيقه فى الجميع ، لكن لا- على سبيل الاشتراك ، بل من باب استعمال الكلّى فى الأفراد انتهى.

وكيف كان فحمل اللام على الجنس فى المفرد المعرّف متقدّم على حملة على العهد والاستغراق وإن كان الحمل على العهد متقدّمًا عليه مع وجود المعهود ، إذ هو أظهر من غيره كما مرّ فى الجمع المعرّف إلّا أنّ صحّه الحمل عليه موقوف على وجود المعهود ولا يعقل الحمل عليه من دونه ، فهو فى الحقيقه مصحّح للحمل على العهد لا قرينه على الحمل عليه ، كما مرّت الإشارة إليه وسيجىء أيضا إن شاء الله.

هذا والقول بكونه للعموم يتوقّف على القول بتعلّق وضع خاصّ باللام الداخلة على المفرد يفيد الاستغراق من جهته أو القول بحصول وضع للهيئه التركيبية حسب ما مرّ نظيره للقول بوضع الجمع المعرّف لخصوص العموم وهو - مع بعده عن الظاهر - مدفوع بالأصل ، مضافا إلى قضاء التبادر بخلافه ، إذ لا يتبادر من المفرد المحلّى مع الإطلاق إلّا الطبيعه المطلقة المعرفه بواسطه الإشارة ، ويشير إليه أيضا عدم صحّه الاستثناء منه مطّردا ، ولو كان موضوعا للعموم ظاهرا فيه لأطرد جواز الاستثناء منه.

حجّه القول بوضعه لتعريف الجنس خاصّه وكونه مجازا فى إرادته العهد والاستغراق وجوه :

أحدها : ما أشار إليه بعض المتأخّرين على نحو ما أشرنا إليه من أنّ ذلك قضيه وضع اللام للإشاره والتعريف ووضع أسامى الأجناس للطبائع المطلقة - حسب ما مرّ الكلام فيها - فيكون مفاد اللفظ المذكور بملاحظه الوضعين المفروضين هو تعريف الجنس. ودعوى طرؤ وضع آخر متعلّق بالهيئه التركيبية يفيد الاستغراق من جهته خلاف الأصل فلا يصار إليه إلّا بدليل.

واورد عليه أنّه لا- ريب فى حصول وضع متعلّق بالهيئه التركيبية يصحّ التركيب بين اللفظين من جهته ، ولا ريب أيضا فى حصول الرخصه فى الجملة فى

استعمالها على كل من الوجوه الثلاثة المذكوره من الجنس والعهد والاستغراق ، واحتمال إرادته التكلم بالنسبه إلى الكل متساويه ، فلا- يجرى أصل العدم بالنسبه إلى شىء منها والقول بأن مدخول اللام حقيقه فى الطبيعه اللا بشرط فأصل الحقيقه لا يثبت الحقيقه بالنسبه إلى الهيئه التركيبية.

وأنت خير بوهن الإ-يراد فإنّ تركيب اللام مع مدخوله ليس إلّا كسائر التراكيب والوضع المتعلّق به كلّى نوعى يندرج فيه هذا التركيب أيضا ، ولا- داعى إلى التزام وضع شخصى يتعلّق بهذا التركيب الخاصّ حتّى يحتمل أن يكون خصوصيته الدلاله على الاستغراق أو غيره حاصله من جهته ، وليس مفاد الوضع العامّ المتعلّق بالتراكيب سوى الترخيص المتعلّق بتراكيب الألفاظ بعضها مع بعض وضّم بعضها مع آخر لحصول المعانى المركّبه من ذلك.

نعم قد لوحظ فى بعض الهيئات معنى آخر يضمّ إلى معانى المفردات - كالنسبه الإضافيه الملحوظه فى وضع الإضافه والنسبه التوصيفيه فى التوصيف ونحو ذلك - وهو غير متحقّق الحصول فى المقام ، وقضيه الأصل عدمه ، ومقتضى الترخيص المطلق فى التركيب ليس إلّا ضمّ معنى التعريف إلى معنى الجنس. فما ذكره من أنّ أصل الحقيقه لا- يثبت الحقيقه بالنسبه إلى الهيئه التركيبية كما ترى ، إذ ليس المقصود إثبات مفاد الهيئه التركيبية من جهه ذلك الأصل ، بل المقصود أنّ قضيه الأصل حمل اللفظين على معناهما الموضوع له ، وقضيه التركيب المرخّص فيه صحّ ضمّ أحدهما إلى الآخر ، وجواز إرادته المعنى المركّب كما هو قضيه الترخيص الحاصل فى سائر التراكيب وتعلّق وضع خاصّ بتلك الهيئه غير معلوم ، فالأصل عدمه ، ولم يتحقّق هناك وضع خاصّ متعلّق ليشكّ فيما تعلّق به لئلا يصحّ إجراء الأصل بالنسبه إليه. ومن الغريب أنّ المورد المذكور لا- زال يتمسك فى دفع المعانى الزائده بالأصل بالنسبه إلى الهيئات بعد تعلّق الوضع بها كما نصّ فى دفع اعتبار الفوريه فيما وضع له هيئه الأمر إلى غير ذلك من سائر الأبواب ، فكيف! لم يعوّل عليه فى المقام.



الثاني : تبادر تعريف الجنس من المفرد المعرّف عند الإطلاق من دون أن يتردّد الذهن بينه وبين العهد أو الاستغراق ، وذلك دليل على كونه حقيقه فيه مجازا في غيره.

الثالث : عدم صحّحه الاستثناء منه مطّردا ، لقبح «جاءنى الرجل إلّا البصرى ، وأكرم الرجل إلّا الفساق» إلى غير ذلك.

ولا يذهب عليك أنّ شيئا من الوجوه المذكوره لا ينافى ما اخترناه من كونه حقيقه في تعريف الجنس بمعناه المطلق الشامل لإطلاقه على المعهود والاستغراق والجنس المأخوذ في مقابلتهما ، فإنّا نقول به بانصرافه عند استعماله في الجنس المأخوذ على الوجه الأوّل إلى خصوص الأخير حسب ما قرّرناه وهو الوجه في تبادره منه فلا يفيد وضعه له بالخصوص. وغايه ما يقتضيه عدم اطّراد الاستثناء عدم وضعه للعموم ونحن نقول به أيضا. وما ذكر في الوجه الأوّل من الرجوع إلى الأصل فهو في الحقيقه دليل على المختار - حسب ما مرّ بيانه - والاحتجاج به على القول المذكور مبني على الخلط بين مفادى الجنس على الوجهين المذكورين.

هذا ، وقد يتخيّل في المقام أنّه لا تجوّز هنا بالنسبه إلى اللام في شيء من الإطلاقات المذكوره لكونها موضوعه لتعريف مدخولها والإشاره إليه وهو حاصل في كلّ من الوجوه المذكوره ، وإنّما التجوّز في المقام عند استعمال المفرد المعرّف في العهد أو الاستغراق أو العهد الذهني في مدخول اللام ، لكونه حقيقه في مطلق الجنس حسب ما تقرّر من وضع أسامي الأجناس لنفس الأجناس والطبائع المطلقه ، فاستعمالها في الفرد المعين أو في جميع الأفراد أو الفرد المنتشر مجاز ، لضمّ الخصوصيه المذكوره إلى مفاد نفس الكلمه ، ولأنّ إرادته أي من المعانى المذكوره منها متوقّفه على قيام القرينه سوى إرادته الجنس ، وذلك شاهد على المجازيه ، وحيث لا تجوّز بالنسبه إلى الأداه حسب ما قرّرناه فالتجوّز في مدخولها.

وضعه ظاهر ممّا قرّناه فإنّ ما وضع له أسامى الأجناس هو الطبائع المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء ، ومن المقرّر أنّ الماهيّة اللا بشرط يجمع ألف شرط فإطلاقه على الماهيّة المطلقة المقيدة لا يقضى بخروج اللفظ عن موضوعه إذا كانت الخصوصيّة مراده من الخارج لا- من نفس اللفظ حسب ما قرّناه في إطلاق الكلّي على الفرد كما هو الحال في معظم استعمالات الكلّيات ، فإنّها في الغالب إنّما تطلق على المفاهيم المقيدة مع أنّه لا تجوّز فيها كما هو ظاهر من ملاحظه استعمالاتها.

وقد مرّ تفصيل القول فيه ومن ذلك موضع الكلام في المقام فإنّ من تأمل في استعمالاته العرفية في المخاطبات الجارية يكاد يقطع بكون استعماله على وجه الحقيقة حين إطلاقه على المعهود كما في قولك «يا أيّها الرجل أو أكرم هذا الرجل وائتني بذلك الرجل ونحوها» من الاستعمالات الشائعة المتكرّره وكذا الحال في إطلاقه على جميع الأفراد والفرد المنتشر عند التأمل في المقام ، فالحيثيّة الملحوظه في وضع المادّه أعّم من الجنس الملحوظ في المقام ، فإنّ المراد بالجنس هناك يعمّ ما إذا اريد به العهد أو الاستغراق أو العهد الذهني أيضا بخلاف ما يراد من الجنس هنا ، فإنّه يقابلها فالجنسيّه على الوجه الثاني ملحوظه بشرط لا ، لعدم اجتماع إرادتها مع إرادته أحد المعانى المذكوره بخلاف الجنس الملحوظ في الوجه الأوّل ، فإنّه مأخوذ على وجه اللا بشرط فيعمّ كلّما من الوجوه المذكوره. وما ذكر من توقّف فهم تلك المعانى على ضمّ القرينه فيكون شاهدا على مجازيّة فيها أو هن شيء ، وذلك لأنّ ضمّ أحد القيود المذكوره إلى الطبيعه المطلقة وكون الطبيعه اللا بشرط حاصله مع أحد الشروط المعينه لا بدّ له من دليل يدلّ عليه ، فإنّ مجرد اللفظ الموضوع للطبيعه المطلقة لا يدلّ عليه ، فلا بدّ من قرينه تدلّ على كون تلك الطبيعه المطلقة مقترنه بواحد منها حاصله معها - كما هو الحال في إطلاق الكلّي على الفرد في سائر المقامات - فإنّه لو لم يقدّم دليل على إطلاق الكلّي على الفرد لم يحمل اللفظ إلّا على الطبيعه المطلقة إذ لا يزيد مدخول اللفظ على ذلك.

فإن قلت : إذا كان نفس مدلول اللفظ لا يزيد إلّا على ذلك ولا يفيد سوى إرادته الطبيعيه المطلقه كان إرادته ما سوى ذلك منه خروجاً عن مقتضى وضعه فيكون مجازاً ، فإذا كان الألفاظ الخاليه عن اللام والتنوين موضوعه لنفس الأجناس كان مفادها بعد ضمّ لام التعريف هو الجنس المعرّف لا غيره من العهد أو الاستغراق أو غيرها فلا محاله يكون إطلاقه مجازاً.

قلت : إنّما يتمّ ذلك لو ادرجت تلك الخصوصيات في المراد من اللفظ وليس كذلك ، بل أنّما تراد تلك من القرائن المنضمّه ولا- يراد من اللفظ إلّا نفس الطبيعه ، فمراد المتكلّم هو الطبيعه المقّيده وقد اطلق اللفظ عليها لكن نفس الطبيعه مدلوله لنفس اللفظ والقيّد مستفاد من القرائن المنضمّه إليه - حسب ما فصل الكلام فيه في بيان إطلاق الكلّي على الفرد - وبيننا أنّ الاستعمال المفروض على وجه الحقيقه وإن اطلق اللفظ على خصوص الفرد إذا كان ذلك من حيث اتّحاده مع الطبيعه وانطباقها عليه مع كون الخصوصيّة مفهومه من الخارج.

حجّه القول بكونه للعموم وجوه تأتي الإشاره إلى وجهين منها في كلام المصنّف.

### **قوله : (لنا عدم تبادر العموم منه.)**

لا يخفى أنّه لو تمّ الاستدلال المذكور لأفاد كونه مجازاً في العموم ، فإنّ عدم التبادر من أمارات المجاز وحينئذ ينافي ذلك ما سيصرّح به من كونه حقيقه في العموم قطعاً ، وإنّما الكلام في كونه حقيقه فيه خاصّه أو أنّه حقيقه فيه وفي غيره أيضاً ، ويمكن توجيهه بأنّ المقصود عدم تبادر العموم منه على وجه يعلم أنّه المراد وهو يفيد عدم كونه حقيقه فيه بخصوصه سواء كان مجازاً فيه أو مشتركاً بينه وبين غيره.

### **قوله : (لو عمّ لجاز الاستثناء منه مطّرداً.)**

أراد بذلك الدلاله على عدم وضعه خاصّه سواء كان مجازاً فيه أو مشتركاً بينه وبين غيره حيث لا يجري أطراد الاستثناء حينئذ بالنسبه إلى معناه الآخر ، فلا ينافي ذلك أيضاً ما سيجيء من اعترافه بوضعه للعموم في الجملة.

ويمكن الإيـراد عليه بأنّ عدم اطراد الاستثناء إن كان مع الخلوّ عن القرائن أفاد عدم وضعه للعموم أصلا ، إذ لو كان موضوعا للعموم لجاز إرادته العموم منه في كلّ موضع خال عن القرينه فيصحّ الاستثناء ويكون ذلك قرينه معيّنه لاستعماله في العموم. وإن كان مع وجود القرينه لم يكن فيه دلالة على وضعه للعموم أصلا ، ضروره عدم صحّحه الاستثناء بعد قيام القرينه على عدم إرادته العموم ولو كان اللفظ موضوعا للعموم.

نعم قد يتّضح الاستدلال بذلك على ما هو المختار من كونه موضوعا للأعمّ إذ ليس معناه الموضوع له خصوص العموم فلا يطرد صحّحه الاستثناء بالنسبه إليه وإنّما يتبع ذلك خصوص المقامات.

هذا وقد يستدل على القول المذكور بوجوه اخر موهونه :

منها : أنّه لو كان للعموم لما صحّ أن يقال «أكلت الخبز وشربت الماء» وقد أكل خبزا واحدا وشرب شربه من الماء ، فإنّه مع انتفاء الوضع يتوقّف صحّحه الاستعمال على وجود العلاقه بينهما وحيث لا- علاقه بينهما - كما هو الحال في سائر العمومات إذا اريد بها الواحد حسب ما فصلّ في محلّه - يتعيّن كونه غلطا. وهو ما ذكرناه من الملازمه والتالى باطل قطعا فكذا المقدمّ.

واورد عليه بأنّ غايه ما يلزم من ذلك عدم صحّحه ذلك حقيقه وأمّا جوازه مجازا فلا مانع منه ، والقرينه عليه حاصله في المقام ، لوضوح عدم تمكّن أحد من أكل كلّ خبز وشرب جميع الماء.

وأورد عليه بعض الأفاضل بأنّ المقام محلّ تأمل ، لوضوح أنّ صحّحه التخصيص المذكور محلّ تشاجر بين الاصوليين. ومحققوهم ذهبوا إلى المنع منه واشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العامّ كما سيجيء بيانه إن شاء الله.

واستندوا في المنع إلى استهجان العرف وعدم وجود العلاقه المعبره ، فلو كان المفرد المعرّف عامّا كان ما ذكر مندرجا تحت ذلك وكان مستهجنا في العرف خاليا عن العلاقه المعبره على ما ذكروه ، بل لو قلنا بجواز التخصيص المذكور

فلا- أقلّ من كون ذلك محلًا للخلاف ، مورداً للالتباس ، ممنوعاً عند الجماعة ، مع جواز الاستعمال المذكور عند الكلّ ، بل قضاء ضروره اللغه به ، حيث لا مجال لاحتمال المنع منه، فكيف! يبنى صحته على الوجه المذكور المختلف فيه بل الممنوع منه عند المحققين ، فالإتفاق على صحه التعبير المذكور مع ظهور الخلاف فى صحه التخصيص إلى الحدّ المذكور دليل على عدم استناد جوازه إلى ذلك ، فيكون شاهداً على عدم وضعه للعموم. ويوضح ذلك أنّ العبارة المذكوره بناء على كون المفرد المعرّف للعموم بمنزله قولك : أكلت كلّ خبز وشربت جميع المياه ، ومن الواضح استهجان الثانى فى العرف وعدم جريانه فى الاستعمالات والمنع منه عند الجماعة بخلاف الأوّل ، لجريانه فى الاستعمال وعدم استهجانه أصلاً ، وعدم توهم أحد حصول المنع منه فهو أقوى دليل على الفرق ، وليس إلّا من جهة إفاده الثانى للعموم دون الأوّل كما هو المدعى.

ويدفعه : أنّه إنّما يتمّ ذلك لو انحصر طريق التجوّز فيه فى التخصيص كما فى المثال المذكور ، أمّا لو أمكن التجوّز فيه بغيره كإرادته الجنس أو العهد فلا- مجال للإيراد المذكور أصلاً ، ولا خلاف لأحد فى جواز استعمال المفرد المعرّف فى كلّ من المعنيين وإن اختلفوا فى اختصاصه وضعا بالعموم على ما يتراءى من ظاهر كلماتهم.

وهذا هو الوجه فى الإتفاق على جواز الاستعمال المذكور مع وضوح الخلاف فى جواز التخصيص بالأكثر ، فالاحتجاج المذكور ضعيف جدّاً على أنّه - مع الغضّ عمّا ذكرنا والقول بصحّه البيان المذكور - فهو لا يقضى بنفى كونه حقيقه فى العموم مطلقاً أقصى الأمر أن يفيد عدم وضعه لخصوص العموم ، فلا- ينافى ما اخترناه من وضعه للقدر المشترك. فإن كان المقصود بالاحتجاج بيان ذلك فلا- كلام. وإن أريد نفي كون إطلاقه مع إرادته العموم حقيقه مطلقاً فهو موهون جدّاً ، على أنّه يمكن الإيراد عليه بأنّه لا- مانع من القول بكونه موضوعاً للعموم بكون الاستعمال المذكور مجازاً ، وما ذكر من منع إطلاق العامّ على الواحد على فرض

تسليمه إنّما يتمّ إذا كان على سبيل التخصيص ، ولا مانع من القول بكون اللام بحسب وضعه للاستغراق ويستعمل في الجنس على سبيل المجاز لعلاقته له ، حيث إنّ كلّاً منهما إنّما يراد به تعريف مدخوله ، كيف! وجواز إرادته الجنس من الفرد المعرّف حقيقه أو مجازاً ممّا لا خلاف فيه وإن اختلفوا في اختصاصه وضعا بالعموم على ما يترأى من ظاهر كلامهم.

ومنها : أنّه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع المعرّف وتأكيده به وهو غير جائز ، إذ لا يقال : رأيت الرجل العدول ، أو ذهب الفقيه كلّهم.

وفيه : أنّه قد يكون من جهه مراعاة المشاكله اللفظيه.

### **قوله : (جواز وصفه بالجمع ... الخ)**

توضيح الاستدلال : أنّه قد وقع توصيف المفرد المحلّي بالجمع المعرّف في كلام من يعتدّ بشأنه من العرب \_ حسب ما حكاه الأخفش من العبارتين المذكورتين \_ فيفيد ذلك جواز توصيفه به وحيث إنّ الجمع المحلّي يفيد العموم كما مرّ فكذا المفرد وإلّا لم يحصل المطابقه بين الموصوف والصفه.

### **قوله : (صحّه الاستثناء منه.)**

يمكن أن يريد به جواز الاستثناء منه مطّرداً فإنّه دليل الوضع للعموم ، وقد يراد به صحّه الاستثناء منه في الجملة بدعوى كون ذلك أيضاً دليلاً على الوضع للعموم ، أو يجعل ذلك دليلاً على استعماله هناك في العموم ، ويتمسك حينئذ في كونه حقيقه بأنّ الأصل في الاستعمال الحقيقه.

**قوله : (بالمنع من دلالاته على العموم) كأنّه يريد بذلك أنّ العموم الحاصل في المفرد على القول به إنّما يكون بدلالاته على كلّ فرد ، وعموم الجمع إنّما هو بدلالاته على مجموع الأفراد ولا تطابق بينهما ، ولو قلنا بعموم المفرد فلا بدّ من التوجيه في تطبيق الوصف على الموصوف على كلّ حال ، ومعه لا يبقى فيه دلالة على المدعى لعدم انحصار الوجه في التوجيه.**

وقد يترأى من ظاهر تعبيره أنّ المراد بما ذكره في سند المنع أنّ بناء العموم

هو الدلالة على كل فرد ، إذ العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له ، ومدلول الجمع هو مجموع الأفراد حيث اطلق الجمع في المقام على أعلى مراتبه ودلالته على خصوصيات الأفراد المندرجة تحته من قبيل دلالة الكل على أجزائه ، وليس ذلك من قبيل دلالة العام ، فلا دلالة في توصيفه به على عموم المفرد ، إذ لا عموم فيه كذلك حتى يفيد العموم في موصوفه. ويضعفه حينئذ ما عرفت من دلالة الجمع المحلى على العموم وأن مبنى العموم يعم الوجهين ، ولذا ذهب المعظم إلى عموم الجمع من غير خلاف يعتد به كما مرّ.

### قوله : (بأنه مجاز لعدم الاطراد.)

أراد بذلك أن مجرد صحه الاستثناء في بعض الفروض لا يفيد الوضع للعموم بل عدم اطراده كما في المقام يفيد خلافه ، إذ لو كان موضوعا له لأطرده ذلك وجاز الاستثناء في سائر الموارد لصحه الاستثناء من العام في كل مقام.

### قوله : (فأنه مبنى على أن عموم الجمع ليس كعموم المفرد.)

يريد أن التحقيق أن عموم الجمع على نحو عموم المفرد ، فمفاد الجمع المحلى هو كل واحد من أفراد مفردة - كما أن عموم المفرد هو كل واحد منه - ولذا اختار بعضهم ثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية في الجمع المحلى مفيد لذلك كما مرّت الإشارة إليه.

وقد يورد عليه بأن القول بحصول وضع جديد للجمع المحلى يفيد بسببه العموم الأفرادى بعيد جدّا ، بل فاسد ظاهرا - حسب ما مرّ بيانه - وإنما يفيد العموم الأفرادى من جهة تعلق الحكم بكل واحد من الجزئيات المندرجة تحت الجميع اندراج الجزء تحت الكل ، حيث اطلق الجمع على مرتبه العليا ، فتعلق الحكم بكل واحد من الآحاد المندرجة فيها ، وحينئذ فالمراد بالجمع هو مجموع الأفراد التي هي المرتبه العليا من الجمع ، وعموم الحكم إنما هو بالنسبه إلى جزئيات مفردة المندرجة فيها حيث تعلق الحكم بكل واحد منها ، فشمول الحكم لكل واحد من الآحاد لا ينافى استعمال الجمع بنفسه في المجموع. والتوصيف في المقام إنما

يلاحظ بالنسبة إلى معناه الأفرادى ولا- يراد به سوى مجموع تلك الآحاد ، والعموم الأفرادى إنما يجيء من ملاحظته التركيب وتعلق الحكم به ولا ربط له بالتوصيف حتى يجعل ذلك مصححا لتوصيفه بالجمع. وفيه نظر المذكور في الأصل بعد الإيراد. ويدفعه من غير ذكر وجه.

### قوله : ( لا مجال لإنكار إفاده. )

هذا الكلام ظاهر في ذهابه - بعد إنكاره كون المفرد المعرف من ألفاظ العموم - إلى اشتراكه لفظا بين الاستغراق والعهد والجنس ، وقد عرفت وهنه.

نعم كون الاستعمال الواقع على كل من الوجوه الثلاثة على سبيل الحقيقة هو الظاهر ، لكن لا من جهة الاشتراك اللفظي ، بل من جهة الاشتراك المعنوي وحصول ما وضع له اللفظان أعنى اللام ومدخوله كما مرّ تفصيل القول فيه.

### قوله : ( وكونه أحد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف. )

هذه العبارة واضحة الدلالة على كون الاستغراق مدلول اللام عنده وأنها موضوعه بإزائه ، وقد عرفت أنه لا- وجه له وأن الاستغراق حاصل بمعونه المقام ، وأن نفس الاستغراق مّا لا- يستعمل فيه اللفظ قطعا ، كما هو الحال فيما يراد منه الجنس والعهد.

نعم يتحصّل من ضمّ اللام إلى مدخوله معنى يكون مستغرقا للآحاد المندرجه فيه. هذا بالنسبة إلى الجمع وأما المفرد فعلى أحد الوجوه فيه.

وتوضيح المقام : أنّ إرادته الاستغراق من المفرد المعرف يتصوّر على وجوه :

أحدها : أن يكون الهيئته التركيبيّته أو المجموع المركّب من اللفظين موضوعه لإفاده الاستغراق على ما مرّ نظيره في الجمع.

ثانيها : أن يكون اللام الداخلة عليه بمعنى كلّ ويكون قولك «العالم» بمنزله كلّ عالم، وحينئذ فيكون التعريف فيه لفظيا - حسب ما مرّت الإشارة إليه في كلام نجم الأئمّه - أو يقال حينئذ بكون مفاده مفاد كلّ من حيث حضور الكلّ في الذهن والإشارة إليه ليكون ذلك سببا مفيدا للتعريف ، وقد مرّ نظير ذلك في الجمع أيضا.



ثالثها : أن يكون المراد من مدخول اللام هو الطبيعه المطلقه من حيث كونها مرآتا للآحاد المندرجه تحتها نظرا إلى القرينه الدالّه عليه ويكون اللام الداخلة عليها إشاره إلى الطبيعه المفروضه تعريفا لها من تلك الحيشه ، فيكون مفاده هو تعريف الآحاد ، إذ مفاد الطبيعه الملحوظه على الوجه المفروض عين مفاد الفرد.

رابعها : أن يطلق الجنس المدخول للآم على جميع الآحاد كما أنه يطلق في المعهود على خصوص فرد أو أفراد معهوده ، فيكون اللام حينئذ للإشاره إلى خصوص تلك الأفراد وتعريفها ، كما هو الحال في تعريف العهد من غير لزوم مجاز في اللام ولا في مدخوله.

خامسها : أن يكون المراد من مدخوله نفس الجنس والطبيعه المطلقه المأخوذه لا بشرط شيء ولكن قامت القرينه على إطلاق تلك الطبيعه على جميع الآحاد المندرجه تحتها ، فيكون اللام تعريفا للطبيعه بالذات ولتلك الآحاد بالعرض بملاحظه إطلاقها عليها.

سادسها : أن يكون اللام لتعريف نفس الطبيعه غيرها من المقامات لكن تقوم هناك قرينه خارجيه على الاستغراق وحصول تلك الطبيعه في ضمن جميع الآحاد من غير أن يراد من لفظ الجنس المذكور بوجه من الوجوه ، فلا يكون الاستغراق حينئذ من مدلول المفرد أصلا ، وإنما هو مدلول خارجي حاصل من القرينه من غير أن تفيد القرينه استعمال اللفظ فيه ولا إطلاقه عليه.

**قوله : (إنّ القرينه الحالتيه قائمه ... الخ.)**

**إشاره**

الظاهر العبارة المذكوره - سيما بملاحظه ما تقدّم - يعطى كون مراده كون العموم المحمول عليه هنا من جهه حمل اللام على الاستغراق حملا- للمشارك على أحد معانيه ، فيكون عموم المفرد حينئذ استغراقيا وضعيا كسائر ألفاظ العموم ، إلا أنّ الفرق اشتراكه هنا بين العموم وغيره ، وتعيين الأؤل من جهه القرينه بخلاف غيره من ألفاظ العموم ، فلا- يندرج إذن في المطلقات لينصرف إلى الأفراد الشائعه - حسب ما سيجيء الكلام فيه - وهو ضعيف وما يذكره في بيانه غير متجه - كما سيجيء الإشاره إليه -.

ص: ٢١٨

وفى قوله «غالبا» إشاره إلى عدم إفادته العموم فى بعض المواضع ممّا يقع متعلّقا للأمر أو يقع فى سياقه للاكتفاء بإيقاعه فى ضمن فرد ممّا ، ولذا فصّل بعض الأفاضل فى المقام فقال : إنّ المفرد المعرّف إذا وقع متعلّقا للأمر كان مفاده الطبيعه فى ضمن فرد ما ، لشهادته العرف بحصول الامتثال به ، وإذا وقع متعلّقا للنهى أفاد العموم ، لعدم حصول ترك الطبيعه إلّا بتركها فى ضمن جميع الأفراد مضافا إلى شهادته فهم العرف بإرادته ذلك وتوقف حصول الامتثال عندهم على ذلك ، وإذا وقع متعلّقا لسائر الأحكام - كالحليّه والطهاره وعدم الانفعال بالنجاسه ونحوها - أفاد العموم بالنظر إلى دليل الحكمه - حسب ما أشار إليه - ويمكن أن يقال باستفاده العموم منه فى مقام الأمر أيضا ، إذ ليس المقصود حينئذ إيجاد الطبيعه فى ضمن فرد معيّن إذ لا تعيين ، ولا فى ضمن فرد ما على سبيل الإبهام والإجمال لخروج الكلام منه عن الإفاده ، بل المقصود أداؤها فى ضمن أى فرد كان .

غايه الأمر أن يكون العموم فيه بدليا فاستفاده العموم حاصله فى المقامين غير أنّ العموم هنا بدلى وفى غيره استغراقى ، والظاهر أنّ المفصل المذكور قائل بذلك أيضا ، والمصنّف أيضا يقول به ، فلا خلاف فى المعنى إنّما الكلام فى التسميه .

والحقّ أن يقال : إنّ متعلّق الأحكام الشرعيّه إنّما هى الطبائع من حيث اتّحادها مع أفرادها ، وكونها عنوانات لمصاديقها من غير أن يكون الأفراد بنفسها متعلّقا للأحكام ، بل من حيث اتّحادها مع الطبيعه ، حيث إنّ الأمر قد تعلق بالطبيعه من الحيثيه المذكوره - حسب ما أشرنا إليه - وحينئذ فإمّا أن يتعلّق الأمر بها من حيث اتّحادها مع فرد مخصوص أو مع فرد ما أو جميع الأفراد ، وحيث لا سبيل إلى الأوّل لانتفاء العهديه والجهه المعينه وعدم حصول فائده فى الثانى يتعيّن الثالث ، وليس ذلك قاضيا باستعمال اللفظ فى العموم ، بل إنّما يفيد كون المراد من تعليق الحكم على الطبيعه هو الطبيعه الحاصله فى ضمن كلّ فرد من أفرادها ، فيكون اعتبار الحكم المذكور مكتملا- للمراد دالّا على العموم من دون أن يكون ذلك مرادا من اللفظ ، ويحتمل القول بكون الحكمه المذكوره قرينه على إرادته ذلك

من اللفظ بأن يفيد كون المراد من اللفظ الدالّ على الطبيعه هو الطبيعه من حيث اتّحادها مع كلّ من الآحاد ولا مجاز أيضا - كما عرفت الحال فيه ممّا مرّ - فإنّ ذلك أيضا من إطلاق الكلّي على الفرد مع كون المفهم له أمرا خارجيا وهذا هو الأظهر ، وكيف كان فالعموم المستفاد على الوجه المذكور لا يتعدّى إلى الأفراد الشائعه ، بل إنّما ينصرف إليها دون النادره ، بل ينصرف إلى ما يقتضيه خصوص المقام - كما إذا وكله في شراء العبد - فإنّ ظاهر التوكيل في الشراء ينصرف إلى إرادته العبد السليم الخالي من العيب مع أنّ لفظ العبد في نفسه يعمّ ذلك وغيره. وهذا في الحقيقه خارج عمّا نحن بصدده ، لرجوعه إذن إلى فهم الخصوصيّة من خصوص المقام لا بانصراف اللفظ إليه في نفسه - كما هو الملحوظ من انصراف المطلق إلى الأفراد الشائعه - .

ولتبع الكلام في المقام بذكر امور :

### الجمع المضاف و المفرد المضاف

أحدها : أنّه يجرى في الجمع المضاف والمفرد المضاف ما ذكرناه في الجمع المعرّف والمفرد المعرّف ، فكما أنّ الجمع المعرّف يفيد العموم فكذا الجمع المضاف ، والتبادر الحاصل هناك قائم هنا أيضا ، إلّا أنّ العموم في الجمع المعرّف بالنسبه إلى أفراد الجمع وهنا إلى أفراده المقيده بالمضاف إليه .

والتحقيق فيه نظير ما ذكرنا في الجمع المعرّف فإنّ التعريف كما يحصل بالألف واللام كذا يحصل بالإضافه ، وكما أنّ التعريف قد يكون بتعريف الجنس قد يكون بتعريف العهد وقد يكون بالاستغراق ، فلمّا كان الجمع اسما للوحدات - حسب ما عرفت - وكان المرتبه المتيقّنه من الجمع هي الدرجه العليا منه - حسب ما مرّ - لزم انصراف التعريف إليه إلى آخر ما ذكر. وأمّا على القول المذكور في الجمع فينبغي القول بوضع الهيئه التركيبية هنا للعموم ، فينبغي القول بتعلّق وضع خاصّ لإضافه الجمع نظرا الى زياده ذلك في معناه بخلاف غيره من الإضافات ، وهو أيضا يوهن الدعوى المذكوره ، إذ ثبوت وضع خاصّ للإضافه المفروضه خلاف الأصل والظاهر .

ثم إنَّ قضيَّه ما ذكرناه في بيان المختار اختصاص القول بالعموم بالجمع المضاف إلى المعرفه ليتحصَّل به تعريف المضاف ، وأما المضاف إلى النكره فلا- يجزى فيه الوجه المذكور ، فالظاهر عدم إفادته للعموم ، ولو قيل بكون دلالتة عليه من جهه الوضع التركيبي فربما يقال بتعميم الحكم للأمرين ، وقد يشير إلى ذلك إطلاق بعضهم بكون الجمع المضاف للعموم - كما في كلام شيخنا البهائي في الزبده وغيره - .

وقد يحتجَّ عليه بالتبادر ، لكنَّك خبير بأنَّ التأميل في العرف قاص بالفرق ، ودعوى التبادر بالنسبه إلى المضاف إلى النكره ممنوعه والمسلم منه إنَّما هو بالنسبه إلى المضاف إلى المعرفه ، وليس مستندا إلى نفس اللفظ ليفيد الوضع وإنَّما هو مستند إلى ما ذكرناه من الوجه - حسب ما مرَّ القول فيه - .

وأقصى ما يسلم في المضاف إلى النكره هو الإطلاق الراجع إلى العموم في كثير من المقامات من جهه دليل الحكمه ولا ربط له بالمقام. والحق في المفرد المضاف ما ذكرناه في المفرد المعرف بالأداه.

### هل ينصرف المطلق إلى الفرد الشائع أم لا؟

ثانيها : أنه قد يتوهم أنَّ انصراف المطلق إلى الشائع بحصول النقل وكون اللفظ منقولا في العرف إلى خصوص ما يعم الأفراد الشائعه وهجره من المعنى العام الشامل للجميع ، نظرا إلى تبادر غيره منه في العرف ، فيكون حقيقه عرفيه في الشائع مجازا في غيره أخذنا بمقتضى العلامتين ، فلا بدَّ إذن من الحمل عليه لتقديم الحقيقه العرفيه على اللغويه القديمه قطعا ، وانصراف كلام الشارع إليه مع دورانه بين الأمرين ، لتقديم العرف على اللغه حسب ما قرَّر في محلّه.

وهذا الوجه فاسد جدًّا ، إذ دعوى كونه مجازا في المعنى العام وحصول الهجر بالنسبه إليه ممَّا ينافيه صريح العرف ، كيف! ولو كان كذلك لم يكن هناك فرق بين العمومات والمطلقات ، إذ العموم إنَّما يعرض اللفظ بالنسبه إلى ما وضع بإزائه ، ودعوى دلالة التبادر على كونه حقيقه في خصوص الشائع وعدم تبادر المعنى الأعم منه ومن النادر على كونه مجازا فيه فاسده ، إذ التبادر في المقام ليس

مستندا إلى نفس اللفظ بل من جهة غلبه الإطلاق ، فهو نظير تبادر المجاز الراجح على الحقيقة بملاحظه الشهره ، فلا يكون علامه على الحقيقة ولا عدمه علامه للمجاز حسب ما مرّ بيانه ، ومع الغض عن ظهور ذلك فى المقام فمجرد الشك فى استناده إلى اللفظ أو الغلبه الظاهره كاف فى دفع ذلك ، لأصالة عدم النقل. ودعوى أنّ الأصل فى التبادر أن يكون مستندا إلى نفس اللفظ وكونه أماره على الحقيقة على إطلاقها فاسده ، بل الأصل فى المقام قاض بخلافه ، لظهور حصول الشهره الباعثه على الفهم ، فالأصل عدم حصول سبب آخر ليستند الفهم إلى الوضع. وقد مرّ بيان ذلك فى محلّه.

ويظهر من بعض الأفاضل القول بثبوت الوضع الجديد العرفى لخصوص ما يعمّ الأفراد الشائعه من غير هجر المعنى القديم الشامل للجميع ، فىكون اللفظ مشتركاً بين المعنيين ، إذ حصول الشهره لاستعماله فى خصوص الجامع بين الأفراد الشائعه ليكون مجازاً مشهوراً فيه من غير أن يبلغ إلى حدّ الحقيقة ، فعلى الوجهين لا- يتّجه الحمل على الأفراد الشائعه ، بل لا بدّ من التوقّف بين المعنيين ، لعدم مدخله مجرد شهره أحد معانى المشترك فى ترجيح الحمل عليه ، لمعارضه الشهره فى المجاز المشهور بأصالة الحقيقة ، إلّا أنّه لما كانت الأفراد الشائعه مندرجه فى المعنيين كان الحكم ثابتاً بالنسبه إليها قطعاً ، فيحكم بثبوت الحكم بالنسبه إليها دون غيرها ، لعدم إفاده اللفظ حينئذ ما يزيد على ثبوت الحكم بالنسبه إلى الأفراد الشائعه من جهة الإجمال المفروض.

وفيه : أنّ القول بثبوت الوضع الجديد بعيد جداً ولا شاهد عليه سوى التبادر المذكور، وقد عرفت الحال فيه ، وهو أيضاً مدفوع بالأصل - كما عرفت - والتزام التجوّز فى إطلاقه على الأفراد الشائعه - كما جرى عليه مسّلم الاستعمالات - موهون جداً. ويدفعه الأصل أيضاً مع عدم الحاجه إلى التزامه ، كيف ولو كان الوجه فيه ما ذكر لم يكن اللفظ منصرفاً إلى الشائع بحيث يفهم منه عرفاً إرادته الشائع ، بل يكون مجملاً فى مقام الفهم ، وإنّما يثبت الحكم للشائع من جهة

اندراجه فى المفهوم على الوجهين وهو خلاف ما يقتضيه الرجوع إلى المخاطبات العرفية ، حيث إن المفهوم منها إرادته الشائع دون الحكم به من جهة الإجمال - حسب ما قررنا - وهو ظاهر. وأيضا لو كان الوجه فيه ما ذكر لزم الرجوع إلى الأصل ، وهو كما يقتضى الاقتصار على الأفراد الشائعة فقد يقتضى التعميم - كما إذا كان الحكم المدلول عليه موافقا للأصل - فيكون ذلك قاضيا فى مقام الفقاهة بثبوت الحكم للأعم ، بل قد يقال بكون الأصل مرجحا لحملة عليه أيضا.

ويمكن أن يقال : إن الكلام فى المقام فى بيان ما يستفاد من اللفظ والأصل المذكور إنما يعمل عليه فى مقام الفقاهة ولا يقضى باستفادته من اللفظ ، فلا يصح جعله مرجحا لحمل اللفظ عليه. وأما ثبوت الحكم للأفراد الشائعة فهو مستفاد من اللفظ دون غيره نظرا إلى الوجه المذكور من جهة الإجمال المفروض ، فيكون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحكم للأفراد الشائعة دون غيره ، فمقتضاه الأصل بثبوت الحكم للأعم غير أن يكون ذلك هو القدر المستفاد من اللفظ كما يقتضيه الوجه المذكور وذلك هو الملحوظ فى المقام.

وفيه : أن ذلك لا يتم على التقرير المذكور أيضا ، إذ قد يكون قضيه الأخذ بالمتيقن حملة على الأعم فيكون ذلك هو القدر المستفاد عن اللفظ كما إذا علق عليه تكليف وجودى - كما إذا قال «إذا لم يأتك الإنسان فاقتل زيدا» فإنه إن حمل على الأفراد الشائعة وجب القتل عند عدم مجيئه ولو جاءه غير الشائع ، وهو خلاف الأصل ، فالقدر الثابت من الإجمال هو وجوب القتل عند عدم مجيء الشائع وغيره ، ولا بد من الاقتصار عليه حتى يقوم دليل على الوجوب عند عدم مجيء الشائع - نظير ما قررنا هناك -

فالحق أن يقال : إن انصراف المطلق إلى الشائع إنما هو من جهة غلبه إطلاق المطلق عليه من دون لزوم تجوز ولا نقل ولا التزام وضع جديد.

وتوضيح الكلام فيه : أنك قد عرفت أن إطلاق الكلى على الفرد غير استعماله فى خصوص الفرد ، وأنه لا يستلزم ذلك تجوزا فى اللفظ وإن كانت الخصوصية

ملحوظه للمستعمل إذا لم يقحمه في معنى اللفظ وإنما يريد لها من الخارج ، وأنه قد ينتهي الغلبه المذكوره إلى حدّ النقل فيتعيّن اللفظ لَمّا اطلق عليه ويكون حقيقه فيه بخصوصه من غير أن يكون نقله إليه مسبقا بالتجوّز ، فحينئذ نقول : إنه إذا لم ينته إلى حدّ النقل - بحيث يكون اللفظ منصرفا إليه من دون ملاحظه الشهره - فقد يكون بحيث ينصرف إليه بملاحظه الشهره نظير المجاز المشهور فيما يستعمل اللفظ فيه ، وحينئذ يكون اللفظ باقيا على الحقيقه الأصليّه منصرفا إلى الشائع بملاحظه الشهره المفروضه. والقول بأنّ الشهره لا- تكون باعته على الحمل وأنّها معارضه بأصالة الحقيقه - كما في كلام الفاضل المذكور - قد عرفت فساده ممّا قرّرناه في محلّه ، إذ ذاك ممّا يتبع درجه الشهره كما عرفت الحال فيه.

غايه الأمر تردّد الذهن عند عدم بلوغها إلى تلك الدرجه إذا كانت مطابقه لما يقتضيه ظاهر الإطلاق ، وأمّا إذا كان الظنّ الحاصل من الشهره راجحا على الحاصل من ظاهر الإطلاق - كما هو الحال في موارد انصراف المطلق إلى الشائع - فلا ريب في ترجيحها عليه - نظير ما ذكرناه في درجات المجاز المشهور -.

فغايه الأمر أن يكون الأفراد الشائعه في بعض الصور ممّا يتردّد الذهن بين حمل اللفظ عليها أو على الأعمّ ، نظرا إلى معادله ظاهر الإطلاق للظهور الحاصل من الغلبه ، ولا- ينافي ذلك ما قرّرناه من الانصراف إلى الشائع في محلّ الكلام ، ولو ادرجت تلك الصور في محلّ الكلام فغايه الأمر أن يقال : حينئذ بالتفصيل المذكور نظير ما ذكر في المجاز المشهور. ثمّ إنّ عدم كون الشهره قرينه لحمل المشترك على المعنى المشهور ضعيف جدّا ، كدعوى معارضه الشهره لأصالة الحقيقه في المجاز المشهور ، فإنّه إنّما يصحّ إذا تكافأ الظنّان ، وأمّا إذا ترجّح ظنّ الشهره لقوّته فلا محيص عن الأخذ بمقتضاه.

والحاصل : أنه بعد قيام الإجماع على حجّيه الظنّ في مباحث الألفاظ وجريان المخاطبات عليه لا محيص من الاكتفاء به في القرائن الظنيّه المعينه والصارفه ، ومن جملتها الشهره بل هي من أقوى الامور الباعته على المظنّه ، فلا وجه لعدم جواز الاتّكال عليها.

فإن قلت : إن غلبه إطلاق المطلق على الشائع إن كان مع ملاحظته الخصوصية لزمه التجوّز في الإطلاق ، وإن كان من دون ملاحظته الخصوصية بأن لا يلاحظ في المقام إلّا المفهوم العامّ الذي وضع اللفظ بإزائه فلا ثمره لغلبه الإطلاق في انصراف المطلق إلى الشائع ، إذ لا يراد من اللفظ إلّا معناه العامّ الشامل للأمرين. غاية الأمر أن يكون ذلك المفهوم حاصلًا في الغالب في ضمن مصاديقه الشائعة دون غيرها ، وذلك لا يقضى بعدم ثبوت الحكم بمقتضى مدلول ذلك اللفظ لغير الشائع إذا فرض تحقّقه فيه.

ألا- ترى أنّ غلبه إطلاق الماء على المياه الموجوده عندنا أو الموجوده في زمان الشارع لا يقضى بانصراف إطلاقه عندنا وفي كلام الشارع إليه ، وكذا الحال في سائر المفاهيم بالنسبه إلى غلبه إطلاقها على الأفراد الموجوده المتداوله ، إذ لا يلاحظ في الإطلاق خصوصيّة ذلك الوجود أصلا ، بل لا يلاحظ فيه إلّا المفهوم العامّ ، ولذا لا يقال بانصراف الإطلاق إلى الشائع في مثل ذلك قطعا ، فنذور وجوده بل وعدمه حيثنذ لا يقضى بانصراف الإطلاق عنه ، ولذا لو فرض حصوله في المقام على خلاف المتعارف اندرج في الإطلاق قطعا.

ألا- ترى أنّه لو قال المولى لعبده «اسقني الماء» فأتاه بماء السيل من طيّ الأرض - مثلا - كان ممثلا قطعا ، فغلبه الإطلاق على الوجه المذكور لا يقضى بانصراف الإطلاق إلى الغالب أصلا.

قلت : إنّنا لا نقول بعدم ملاحظته الخصوصية في المقام أصلا حتّى لا يكون شيوع الإطلاق قاضيا بالانصراف - كما في الصورة المذكوره - بل نقول بملاحظتها في المقام إلّا أنّ تلك الملاحظه لا تستلزم المجازيّة ، وتوضيح ذلك : أنّ الخصوصية قد تقحم في المفهوم الذي يراد من نفس اللفظ ويستعمل اللفظ فيه ، وقد لا- يقحم فيه ولكن يراد الخصوصية من الخارج ويلحظ في الاستعمال وإن لم يكن مرادا من نفس اللفظ ، وقد لا يكون الخصوصية ملحوظه أصلا ، إلّا أنّه قد اطلق عليه لأنّه الموجود على سبيل الاتفاق أو لغلبه وجوده ، فلا تكون



الخصوصية ملحوظة للمستعمل لا بأخذها جزءا للمفهوم الذي استعمل اللفظ فيه ولا بإرادته الخصوصية من القرائن القاضية به ، فاستعمال اللفظ على الوجه الأول مجاز قطعاً ، وحصول الشهرة على الوجه المذكور قاض بالنقل أو شهره المجاز ، وعلى الوجه الثاني لا تجوز فيه ، إذ لا يراد من نفس اللفظ إلّا المفهوم الذي وضع بإزائه.

غايه الأمر إرادته الخصوصية من الخارج وإطلاق اللفظ على ذلك الخاصّ إنّما هو من جهه حصول ذلك المعنى فيه وانطباقه عليه ، إلّا أنّ غلبه ذلك الإطلاق يقضى بالانصراف فتقوم تلك الغلبه مقام سائر القرائن الخاصّه القائمه عليه قبل حصولها. وقد ينتهى الأمر فيه إلى النقل - حسب ما مرّ - والوجه الثالث لا- تجوز فيه أيضا ولا- يقضى بالانصراف أصلا ، إذ ليست تلك الخصوصية ملحوظه فى إطلاق اللفظ من الوجوه ، ولذا لا يكون مجرد دور الفرد قاضيا بانصراف الإطلاق عنه.

والفرق بين الوجوه الثلاثه ظاهر للمتأمل ومورد انصراف الإطلاق إلى الشائع هو القسم الثانى ما لم يتحقّق النقل. وأمّا القسم الأول فهو مندرج فى المجاز المشهور قبل حصول النقل. وأمّا الثالث فلا انصراف للإطلاق إليه - كما بيّناه - وقد يقع الخلط بين الأقسام فى كلمات الأعلام وتحقيق الحال ما ذكرنا ، حسب ما يقتضيه التأمل فى المقام.

ثالثها : أنّه إذا دار الأمر فى المفرد المعرّف بين كونه للعهد أو الجنس أو العموم فإن كان هناك معهود حمل عليه ، لانصراف التعريف إليه كما عرفت ، إلّا إذا كان فى المقام ما يفيد إرادته غيره ، كما إذا قال : لا تنقض يقين الطهاره بالشكّ فى الحدث فإنّ اليقين لا ينقض بالشكّ ، إذ التعليل ظاهر فى إرادته العموم. وإن لم يكن هناك معهود انصرف إلى الجنس ، والقدر اللازم منه ثبوت الحكم لذلك الجنس على سبيل الإهمال الراجع إلى الجزئيه على ما هو الحال فى القضايا المهمله ، كما إذا قلت : جاء الإنسان وأكرمت الرجل ، وكذا الحال فيما إذا نذر اكرام الإنسان أو دفع

الدرهم إلى الفقير ونحو ذلك. ولو لم يصحّ حمله على ذلك لزم حمله على العموم ، ومن ذلك قضاء المقام به - حسب ما قرّناه في إرجاع المفرد المحلّي إلى العموم من جهة الحكمه - بأن يجعل المعنى الجنسى مرآتا لملاحظه الأفراد المندرجه تحته ، ويحكم عليه من حيث اتّحاده بها فيراد به استغراق الأفراد الشائعه - حسب ما مرّ - كما في البيع حلال ، واليقين لا- ينقض بالشكّ ، والشكّ لا عبره به بعد الفراغ ، ونحوها.

قال الشهيد رحمه الله في التمهيد : إذا احتمل كون «ال» للعهد وكونها لغيره ، كالجنس أو العموم ، حملت على العهد ، لأصالة البراءة عن الزائد ، ولأنّ تقدّمه قرينه مرشده إليه ، ومن فروعها : ما لو حلف أن لا يشرب الماء ، فإنّه يحمل على المعهود ، حتّى يحنث بنقضه إذ لو حمل على العموم لم يحنث. ومنها : أنّه إذا حلف أن لا يأكل البطيخ ، قال بعضهم : لا يحنث بالهندي ، وهو الأخضر. وهذا يتّم حيث لا- يكون الأخضر معهودا عند الحالف إطلاقه عليه إلّا مقيّدا. ومنها : الحالف بأن لا يأكل الجوز ، لا يحنث بالجوز الهندي. والكلام فيه كالسابق ، إذ لو كان إطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به ، إلّا أنّ الغالب خلافه ، بخلاف السابق ، فإنّه على العكس.

قلت : أمّا ما ذكره من تقديم العهد على المعنيين فهو المتّجه ، كما عرفت لكن الوجه فيه ما ذكرنا ، وكأنّه أشار بتعليقه الثاني إليه ، وأمّا تعليقه الأوّل : فهو إن تمّ فلا يفيد انصراف اللفظ ودلالته عليه ، بل غايه ما يدلّ عليه أنّه بعد الدوران بين العهد والعموم يكون المعهود متعلّقا للتكليف على الوجهين ، وتعلّق التكليف بغيره مبنيّ على احتمال كونه للعموم ، وبمجرّد الاحتمال لا يثبت التكليف فيدفع الزائد بالأصل ، فيكون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحكم للمعهود دون غيره ، ولا بأس بذكره في المقام لموافقته للأوّل في الثمره.

وأورد عليه بعض الأفاضل : أنّه لا- يقتضى ما ذكره إلّا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود ، لعدم العهد بأزيد منه ، لا- أنّ المتكلّم استعمل اللفظ في العهد. فالأولى أن يقال : في موضع أصالة البراءة أصالة عدم ثبوت الحكم إلّا في المعهود ، يعنى

إذا دار الأمر بين إرادته الجنس والعهد فالمعهود مراد بالضرورة ، لدخوله تحتها ، والأصل عدم ثبوت الحكم فى غيره .

وأنت خير بآئه لا- يعقل فرق بين الوجهين فيما ذكره بعده ، بل ما أورده على الأوّل وارد على الثانى بعينه ، لوضوح عدم دلالة الأصل المذكور على استعمال اللفظ فى خصوص العهد ، كيف! ولو دلّ عليه الأصل المذكور لدلّ عليه أصالة البراءة أيضا من غير فرق بينهما فى ذلك أصلا ، فكون القدر الثابت من اللفظ تعلق الحكم بالمعهود مشترك بينهما .

ثمّ أورد عليه حينئذ إنّه إنّما يتمّ لو لم يحتمل الجنس إرادته وجوده فى ضمن فرد ما ، فإنّ المعهود حينئذ غير معلوم المراد جزما .

وفيه أنّ المعهود أيضا مندرج فى المراد لكونه من أحد الأفراد غايه الأمر أن لا يتعيّن الإتيان به بناء على الجنسيّه ، فهو مطلوب إمّا بخصوصه أو لحصول المطلوب به ، ومطلوبته غيره مع أحد الوجهين غير معلومه فهى أيضا مدفوعه بالأصل ، ويوضح الحال فى ذلك ما لو تعدّر عليه الإتيان بالمعهود ، فإنّ الحكم بوجود إتيانه بفرد من غير المعهود ممّا لا دليل عليه ، إذ لا يفيد وجوبه إلّا مجرد الاحتمال ، وهو لا- يثبت التكليف ، وأصالة عدم وجوب خصوصيّة المعهود لا- يثبت التكليف به ، فإنّ الأصل أيضا عدمه .

فالحقّ أن يقال : إنّ التكليف ثابت فى المقام ويقين الامتثال حاصل بأداء المعهود دون غيره ، فيتعيّن الإتيان به عند التمكن منه ، ولا- يثبت تكليف بغيره ، ومع عدمه فتحقق التكليف بغيره غير معلوم ، فهو مدفوع بالأصل . هذا وكان مقصود الشهيد من التمسّك بأصالة البراءة هو قضاء الأصل به فى الجملة فيما إذا تعلق التكليف به ، كما إذا قال «أكرم العالم ، وأغن المسكين ، وتصدّق بالدينار» إذا تقدّمه المعهود ، فإنّ حملة على العموم على خلاف الأصل فى مقابله حملة على المعهود ، وإلّا فمن البين أنّه لو تعلق به الإباحة أو رفع التكليف ، كما إذا قال «لا- يجب عليك إكرام المسكين ، أو يباح لك إعطاء الدرهم» لا معنى حينئذ لدفع العموم بأصل البراءة .

نعم لو تمسّك حينئذ بأصالة عدم إرادته غيره في دفع الزائد حيث إنّ إرادته المتكلم ثبوت الحكم المعهود مستفاد من اللفظ مدلول له ، فإنّه إمّا أن يكون هو المراد أو يكون مندرجا في المراد ، وأمّا إرادته ثبوت الحكم لغيره فغير ظاهر من اللفظ ، فهو مدفوع بالأصل في مورد التكليف وغيره ، إلّا أنّ التمسّك بذلك في بيان مداليل الألفاظ وحملها على معانيها غير متّجه ، والحكم بكون المعهود مرادا في الجملة ولو تبعا غير كونه هو المراد. ألا- ترى أنّه لو كان لفظ مشتركا بين الكلّ والبعض واستعمل مجرّدا عن القرائن لم يصحّ ترجيح إرادته البعض بالأصل المذكور ، بل يتوقّف في مقام الحمل كما هو قضيه الاشتراك ، وحينئذ لو كان ثبوت الحكم للكلّ قاضيا بثبوتيه للبعض حكم به لثبوتيه حينئذ على الوجهين ، وليس ذلك قاضيا بحمل المشترك على البعض ، كما هو المقصود في المقام ، لكنّك خبير بأنّ دلالاته على ثبوت الحكم للبعض لا يتمّ أيضا في جميع الموارد ، بل إنّما يتمّ فيما يكون ثبوت الحكم للكلّ قاضيا بثبوتيه للبعض دون غيره ، وحينئذ لا حاجة إلى ضميمة الأصل في بيان مفاد اللفظ. أو يقال حينئذ : إنّ القدر المستفاد من اللفظ عند التجرّد من القرائن إرادته الأقلّ ، لكونه مرادا على كلّ من الوجهين المحتملين بخلاف ما يزيد عليه لا ابتناء إرادته على مجرّد الاحتمال ، فلا يكون مدلوله عند الإطلاق إلّا ما ذكرناه.

وقوله : «من فروعه ما لو حلف إلى آخره». أراد به أنّه يحمل الماء في المثال على المعهود من إطلاق الماء إذا تعلّق به الشرب ولذا يحث بشرب بعض المياه ، ولو أراد به العموم لم يحث بشرب البعض ، لعدم وقوع الحلف حينئذ إلّا على ترك شرب الجميع.

وأنت خبير بأنّ ما ذكره إنّما يتمّ إذا أخذ عموم المفرد المعرّف من قبيل العموم المجموعي ، فيكون قد نذر ترك شرب مجموع المياه فلا يحث بشرب البعض ، أو جعل النفي واردا على نفس العموم لا على الجزئيات المندرجه في العام ، كما تقول : ما كلّ إنسان أبيض ، فيكون قد نذر ترك شرب كلّ واحد من المياه ، فيكون

مندوره شيئاً واحداً وهو ترك الكلّ ، والمعنيان المذكوران كما ترى في غاية البعد عن المفرد ، بل الظاهر فساد الحمل عليهما ، أمّا الأوّل فظاهر ، وأمّا الثاني فلائنه إنّما يتمّ إذا كان هناك أداه للعموم ليتعلّق النفي به ، فيكون سبباً للعموم ، كما في قولك : ما جئني كلّ واحد من الناس إذا جاءك بعضهم.

وأمّا إذا كان مفاد اللفظ نفس الوحدات ، كما إذا قلت : ما جئني العالم ، مريداً بالعالم خصوصاً عالم عالم ، بأن تجعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظه الأفراد المندرجه تحته ، فلا يكون مفاده إلّا عموم السلب.

وعلى هذا فيكون مفاد العبارة في المقام الحلف على عدم شرب آحاد المياه ، فيحنث إذا شرب واحداً منها ، كما إذا نذر أن لا يتزوّج الثيبات ، فإنّه يحنث بتزويج واحده منها على التحقيق ، إذ ثبت منها على القول الآخر. فما ذكره من التفريع لا يتمّ إلّا على أحد الوجهين ، وقد عرفت ضعف إرادتهما في المقام.

ثمّ لا يخفى أنّه لم يتعرّض في المثال لحمله على الجنس ، مع أنّ الحمل عليه أظهر في المقام ، لما عرفت من أنّ حمل المفرد على الجنس أوضح من غيره ، بعد انتفاء معهود خاصّ يحمل عليه ، كما في المقام وحمله على المتعارف بين الناس ليس من العهد ، بل من حمل المطلق على المتعارف إن سلّم الشيوع في المقام في إطلاق الماء ، لكن لا يذهب عليك أنّ حمله على الجنس في المقام يرجع إلى العموم على الوجه الثالث ، حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله ، فيتحقّق الحنث بشرب البعض قطعاً.

ثمّ إنك قد عرفت أنّ ما ذكره - من قضاء أصله البراءة عن الزائد بحمله على المعهود - ليس جارياً في جميع الموارد ، ولا يريد أنّ الاحتجاج بها على ذلك كلّها ، بل إنّما أراد به قضاء الأصل به في الجملة ، كما عرفت الحال فيه في الأمثلة المتقدّمة ، فلا يرد عليه عدم جريانه في المثال المذكور ، لكون حمله للعموم هنا أوفق بالأصل ، إذ لا يجب عليه حينئذ ترك شرب شيء من المياه.

فالإيراد المذكور عليه - بأن لزوم الكفّاره في الحنث يعني عند شرب البعض عند إرادته العهد مخالف لأصل البراءة - ليس على ما ينبغي.

وما ذكر في توجيه قضاء أصله البراءة بحمله على العهد «من أنه لو حمل على المعهود المتعارف يحصل الحنث بشرب بعض المياه فينحل اليمين ، فلا يبقى مانع من الشرب، بخلاف ما لو حمل على العموم لعدم انحلال اليمين» أغرب شيء ، لوضوح أن ما يشرب بعد الانحلال وقبله أنه هو بعض من المياه ، فعلى العموم لا مانع منه قبل الانحلال لا بعده ، فكيف يصح بذلك كون العموم موافقا للأصل دون العهد ، على أن الأصل بعد ثبوت التكليف عدم ارتفاعه عن المكلف إلا بعد قيام الدلالة ، فالحكم بارتفاع التكليف بمجرد الاحتمال من جهة الأصل المذكور غير متجه ، بل قضيه الأصل حينئذ خلافه.

ثم إنه لا يخفى أن تعلق التكليف بترك شيء يستحيل صدوره من المكلف - كالطيران في الهواء واجتماع النقيضين - مما لا وجه له ، فانعقاد النذر على الوجه المذكور غير متجه ، فهو أقوى دليل على عدم إرادته العموم في المثال على الوجه المذكور. وأصله حمل فعل المسلم على الصحه يقتضى عدم قصده ذلك من غير حاجه إلى ملاحظه ما ذكر لو صح التمسك به هذا.

وما ذكره في الفرع الثاني : إنه إذا حلف لا يأكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي إلى آخره. وتوضيحه : أن هناك معهودا في أكل البطيخ بحسب المقدار ومعهودا بحسب الجنس منه ، من الهندي وغيره ، فلو حمل البطيخ على العموم بالنسبه إلى الأول لم يحنث بأكل شيء منه لا من الهندي ولا من غيره. ولو حمل ذلك على المعهود ، كما ذكره في الفرع الأول ، فإن كان هناك جنس خاص معهود حنث بالأكل منه دون غيره ، وإن لم يكن يحنث بأكل أي من القسمين. وملحوظ الشهيد في المقام هو ملاحظه المعهوديه الثانيه وعدمها ، وإلا فهو محمول عنده على المعهود الأول كما في مثال الماء من غير فرق. وكذا الحال في الفرع الثالث.

وبذلك يندفع ما أورد على قوله في المثال السابق ، إذ لو حمل على العموم لم يحنث بأن في صورته العموم يحصل الحنث ، كما إذا جعل البطيخ أعم من الهندي على سبيل المساواه ، لما عرفت من عدم ارتباط أحد المعهودين بالآخر ، وحصول

الحنث بالهندي أو بغيره مبنى على حمل البطيخ على المعهود بحسب المقدار ، لا- على جميع أفراده ، حسب ما ذكر في الماء وإن لم يحصل الحنث بشيء منهما كما في الماء. والمعهوديه الملحوظه في المقام إثباتا أو نفيًا إنما هي في جنس البطيخ حسب ما ذكرنا.

ثم إن ما قرره الشهيد رحمه الله من - أنه يتم حيث لا يكون الأخضر معهودا عند المخاطب - غير متجه ، فإن حمل البطيخ على غير الأخضر حينئذ ليس من العهد في شيء ، وإنما هو من قبيل حمل الإطلاق على الشائع من غير فرق بين ما يكون معرّفًا باللام وغيره حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

فالحقّ حمل البطيخ في المقام على الجنس الراجع إلى العموم في المقام ، من جهة ورود النفي عليه ، إلا أنه يحمل على الشائع في الإطلاق - أعني غير الهندي - إذا ورد في كلام من يكون ذلك هو الشائع عنده في الإطلاقات وإن كان الشائع في الإطلاق عنده القسمان ، كما هو المتعارف في بعض البلدان شمول النوعين ، وكذا الحال في الفرع الثالث ربما يجعل الجوز من قبيل المشترك اللفظي ، فلا ربط له بالمقام.

### النكره في سياق النفي

#### إشارة

واعلم أنّ من ألفاظ العموم النكره في سياق النفي ، ولا خلاف ظاهرا بين الاصوليين - ممّن قال بأنّ للعموم صيغه تخصّه كما هو المعروف - أنّها تفيد العموم إذا كان إسما لا وصفا ، وهي مختلفه في وضوح الدلاله وعدمه ، فالكائنه بعد لا النافيه للجنس نحو «لا رجل» أو ما زيد عليها «من» الزائده ، نحو ما من رجل في الدار ، أو كانت النكره مثل لفظ «أحد» و «بدّ» ممّا لا يستعمل إلّا مع النفي صريحه في العموم ، والحق بها ما إذا كانت النكره صادقه على القليل والكثير ، كالأشياء والماء والدهن والدبس ونحوها.

وقد ذكر الشهيد رحمه الله في التمهيد : أنّ الكائنه بعد «ليس» و «ما» و «لا»

المشبهتين به ظاهر فيه ، وألحق بعضهم النكرة الواقعة بعد «لم» أو «لن» بالأوّل ، قالوا : والفرق بين المعنيين أنّه لا يصحّ إثبات الزائد على الواحد في الأوّل بخلاف الثاني ، فلا يقال «لا رجل عندى بل رجلان» أو «ما من رجل عندى بل رجلان» بخلاف «ليس عندى رجل بل رجلان» أو «ما عندى رجل بل رجلان أو رجال».

وأنت خير بأنّ نصوصيه الأوّل وظهور الثاني إنّما هي في الدلالة على العموميّة مطلقا ، وأمّا الدلالة على العموم بالنسبة إلى المعنى المراد بالنكرة فلا فرق بينهما في ذلك كما مرّت الإشارة إليه.

نعم قد يقال : إنّ النكرة في قولك : «ليس عندى رجل» يحتمل أن يراد به الفرد المعين في الواقع ، المبهم عند المخاطب ، كما في النكرة الواقعة متعلّقا بالخبر المثبت في كلام بعضهم ، حسب ما مرّت الإشارة إليه ، وحينئذ فلا دلالة فيها على العموم أصلا. وربما كان المفرد في قولك : «عندى رجل» ظاهرا في العموم ، من جهة احتمال أن يراد بالتنوين في «رجل» الوحده البديهيّة المقابلة للثنويه والجمع ، ولذا صحّ أن يقول : «بل رجلان أو رجال» كما مرّت الإشارة إليه. وأمّا لو اريد به الوحده المطلقة فلا فرق بينه وبين «لا-رجل» إذ لا-فرق بين نفى الطبيعه ونفى فرد مّا في إفاده العموم ، حسب ما عرفت. وهذا الاحتمال قائم في الجمع الأفراد (١) ، إذ لا يصحّ أن يراد بالتنوين فيه الإشارة إلى جمع (٢) واحد ، ولذا لا يجوز أن يقابله بنفى السّته أو التسعه - مثلا - وإن أمكن أن ينفي الجميع (٣) ، فإنّ ذلك من الامور النادره ولا يلحظ بالتنوين المقابله لهما.

فإن قلت : إنّ يحتمل أن يكون قد أطلق رجلا على عدّه معيّنه وحكم بنفيها فلا يفيد نفى الجميع فلذا لا يكون نصّا في العموم.

قلت : إنّ الكلام في النصوصيّة من جهة دلالة اللفظ لا من جهة الإراده ،

---

(١) في المخطوطتين : في الجميع ، بدون لفظ «الأفراد».

(٢) في المخطوطتين : جميع.

(٣) في المخطوطتين زياده : أو يجمع.



وإلا فليس «لا رجل» نصًا فيه أيضا كما مرّ ، ولا ريب أنّ قضيّته ظاهر اللفظ هو الإطلاق ، ونفى ذلك يفيد العموم قطعاً ، كما هو الحال فى لا-رجل. وأمّا احتمال إطلاقه على الخاصّ وورود النفى عليه فهو قائم فى «لا رجال» أيضا ، بأن يكون قد أطلقه على رجال مخصوصين وأورد النفى عليها ، ثمّ يأتى بعد ذلك بقريته تدلّ على ذلك ، كما هو الحال فى قوله : ليس عندى رجال.

والحاصل : أنّ ذلك خروج عمّا يقتضيه مدلول اللفظ ورجوع إلى ما يقتضيه القرائن ، ولا ينافى ذلك النصوصيّة الملحوظه فى المقام ، فتأمل. وينقل فيه خلاف عن النحاه فيما إذا كان الدالّ على النفى «ليس» ومشابهاته فى نحو قولك : ليس فى الدار رجل و «ما فى الدار رجل» و «لا-رجل قائما» فالمحكّى عن سيويه أنّها للعموم ، والمحكّى عن المبرّد والجرجاني والزمخشري أنّها ليست للعموم لا-نصيّا ولا-ظاهرا ، وعن اليمنى فى المغنى أنّ «ما من رجل» و «لا رجل فى الدار» و «لا رجل قائما» جواب لسؤال مطابق له فى العموم ، منطوق به أو مقدّر ، وهو «هل من رجل» و «هل فيها رجل» و «هل رجل فى الدار» وإنّ السؤال فى الأوّلين كان عن الجنس فجاء الجواب بنفى الجنس ، وفى الثانى عن الواحد فجاء نافيا له.

ومن ثمّ امتنعت المخالفه فى الأوّلين وصحّت فى الثانى ، فيجوز بل رجلا. ثمّ ذكر أنّ هذا تحقيق مذهب النحاه ، وحكى من أرباب الاصول إطلاق القول بالعموم ، قال : والتحقيق ما قال النحاه. وظاهر كلامه إطباق النحاه عليه ، حيث أسنده إليهم من غير نقل خلاف عنهم. وظاهر ما يستفاد من كلامه أنّ استفاده العموم من النكره فى الأوّلين إنّما هى من جهه نفى الجنس القاضى بنفى جميع الآحاد لا-من جهه الوضع بالخصوص ، وعدم الدلاله فى الأخير من جهه كون المنفى خصوص الواحد ، فلا يدلّ على نفى ما عداه. ثمّ إنّ ظاهر ما حكى عن الاصوليين إنّها تفيد العموم بالوضع ، وقد اختاره جماعه من المتأخّرين ، وحينئذ فالموضوع للعموم إمّا الهيئه التركيبية أو خصوص النكره المقيده بالوقوع فى سياق النفى.

وعن السبكي والحنفيّ أن دلالة النكراه المنفيّة عليه التزاميّة ، وهذا هو الظاهر عندى. وقد احتجّوا على كونها للعموم بوجه :

أحدها : التبادر فإنّ السيّد إذا قال لعبده : «لا تضرب أحدا» فضرب واحدا عدّ عاصيا ، وذمّه العقلاء ، وصحّ للمولى عقوبته.

ثانيها : صحّ الاستثناء منه مطّردا ، وهو دليل الوضع للعموم ، فإنّ الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل.

ثالثها : أنّها لو لم تكن مفيدة للعموم لكان كلمه «لا إله إلا الله» غير مفيدة للتوحيد ، لعدم إفادتها نفي الألوهيّة عن جميع من سواه تعالى ، وهو باطل إجماعا.

رابعها : أنّ أهل اللسان إذا أرادوا تكذيب من قال : «ما أكلت شيئا» قالوا : قد أكلت كذا ، وهو موجه جزئيّه ، فيكون الأوّل سلبا كليّا ، وإلّا لم يكن ذلك تكديبا له ، لجواز صدق الجزئيتين.

خامسها : إجماع العلماء على التمسك بقوله عليه السلام : «لا يقتل والد بولده ولا يقتل مؤمن بكافر» ونحوهما على العموم ، ولو لا دلالتهما عليه لما صحّ ذلك.

سادسها : ظهور الاتفاق عليه من القائلين بوضع صيغه للعموم تخصّصه ، كما هو مختار المعظم.

سابعها : أنّ النكراه المثبته لا تفيد ثبوت الحكم على سبيل الجمع والاستغراق إجماعا ، ولا ثبوته لفرد مخصوص ، وإلّا لكان علما ، فهو إنّما يفيد ثبوت الحكم لواحد غير معيّن ، فنفيه إنّما يكون باستغراق النفي ، إذ نقيض كلّ شيء رفعه ، ولا تناقض بين الجزئين ليكون أحدهما نفيا للآخر ورفعاً له.

وأنت خير بأنّ الوجه الأخير إنّما يفيد دلالة النكراه على العموم على سبيل الالتزام ، حيث إنّ نفي فرد ما إنّما يكون بنفي جميع الأفراد ، حسب ما هو المختار ، من غير حاجه إلى وضعها لذلك ، لحصول الإفاده المذكوره نظرا إلى ذلك مع فرض انتفاء الوضع له بالخصوص ، فمن فرض وقوع الاحتجاج بذلك فى كلامه - كالعلاّمه فى النهايه - فالظاهر منه قوله بما اخترناه ، بل ليس القدر المسلّم من سائر

الأدلة المذكورة إلاً حصول الإفاده فى الجملة ، فلا ينافى ما ذكرنا ، وبذلك يندفع دلالتها على ثبوت وضعها للعموم إجمالاً .

وتفصيل القول فى ذلك أنه يرد على الأول : المنع من كون التبادر المدعى مستندا إلى نفس اللفظ ليكون دليلاً على الوضع ، إذ يحتمل أن يستند إلى نفي طبيعه أو نفي فرد ما الحاصل بنفى جميع الأفراد حسب ما نقول به .

واجيب عنه : بأن الأصل فى التبادر أن يكون من جهه اللفظ ، فمجرد قيام الاحتمال لا يكفى فى الإيراد بعد قضاء الأصل بخلافه ، مضافاً إلى قضاء الدليل باستناده إلى الوضع واستفاده المعنى من نفس اللفظ ، إذ لو لم يكن العموم مستفاداً من نفس اللفظ لكان هناك انتقالان أحدهما الانتقال من اللفظ إلى المعنى والآخر الانتقال منه إلى العموم ، وليس هناك انتقالان ، لشهاده الوجدان . وأيضاً لو كان العموم فى نحو «لا-رجل» مستفاداً من نفي طبيعه لما صح الاستثناء منه إلاً على سبيل الانقطاع ، إذ ليست الخصوصيه من جنس طبيعه ، فلا يكون الفرد المركب منها ومن الطبيعه إلاً شيئاً آخر مغايراً للطبيعه ، فيكون استثناءه منها على وجه الانقطاع وهو واضح الفساد ، ولا أقل من كونه على خلاف الأصل .

وفيه : أن دعوى كون الأصل فى التبادر أن يكون مستندا إلى نفس اللفظ على إطلاقها غير متجهه . والتحقيق كما مرّت الإشارة إليه فى محلّه : أنه لو لم يكن فى الظاهر ما يمكن استناد التبادر إليه فالظاهر استناده إلى نفس اللفظ ، وأما لو كان هناك ما يصح استناد التبادر إليه مع قطع النظر عن الوضع كما فى المقام حسب ما قرّرناه فلا وجه لدعوى استناده إلى الوضع ، وكون الوضع هو الباعث على الانتقال ، إذ لا- دلالة فى فهم ذلك من اللفظ على حصول الوضع ، بل لا حاجة إلى ارتكاب الوضع له بعد حصول الفهم من دونه .

وما ذكر مؤيداً لاستناد التبادر إلى نفس اللفظ بين الاندفاع ، أمّا الأول : فبظهور منع عدم تعدّد الانتقال فى المقام بل الظاهر تعدده ، فإنّ المستفاد أولاً من قولك «ليس عندى رجل» نفي فرد ما ، وقضيه ذلك نفي جميع الأفراد فهو لازم بين

لذلك ، ولغايه الاتصال بين الأمرين يترأى فى جليل النظر كون مدلول اللفظ أولاً هو نفى جميع الأفراد ، وليس كذلك بعد التأمل الصحيح فى مدلول اللفظ ، لظهور تعدد المدلولين حسب ما ذكرنا.

وأما الثانى : فلوضوح أنّ نفى الماهية إنّما يراد به نفيها من حيث الوجود ، وظاهر أنّ نفى وجود الماهية مطلقاً إنّما يكون بنفى جميع أفرادها ، فإذا ثبت وجود واحد منها كان إخراجاً له عن مدلول اللفظ.

فإن قلت : إنّ الإخراج المذكور حينئذ إنّما يكون عن مدلوله الالتزامى فلا يكون الإخراج عمّا هو المراد من اللفظ ، وهو خروج عن قاعده الاستثناء مخالف للظاهر ، فإنّ قضيه الاستثناء هو الإخراج عن المستثنى منه دون الأمر اللازم له.

قلت : إن كان الأمر اللازم أمراً مابيناً للمستثنى منه فالحال على ما ذكر ، وأما إن كان ذلك مصداقاً لمدلول اللفظ حاصلًا بحصوله منضمّاً إلى مدلول اللفظ بياناً لخصوصيته فى ذلك المدلول ملحوظاً فى إطلاق اللفظ بملاحظه تلك الدلالة الالتزامية من غير لزوم تجوّز فى الاستعمال كما فى المقام فلا مانع ، فإنّ مفاد «لا رجل» بضميمه الملاحظه المذكوره اللازمه لمؤداه نفى جميع الآحاد ، فلا مانع من إخراج بعض الأفراد عنه ، نظراً إلى دخوله فى مدلول اللفظ وإن كان استفاده ذلك منه عند النظر الدقيق بملاحظه الخارج اللازم.

وعلى الثانى : أنّ أطراد الاستثناء دليل على فهم العموم منه عند الإطلاق ، وهو أعمّ من الوضع له ، فلا مانع من أن يكون من أجل ما قرّرناه.

ونحوه يرد على الثالث والرابع والخامس ، فإنّ أقصى ما يستفاد منها الدلالة على العموم لا خصوص كونها من جهة الوضع له.

وعلى السادس : أنّه إن اريد به دعوى الاتّفاق منهم على استفاده العموم منه عند الإطلاق فمسلم ، ولا ينافى ما قرّرناه ، وإن اريد دعوى الاتّفاق على وضعه له فممنوع.

ثمّ إنّ الظاهر ممّا حكى عن النحاه من نفى دلالتها على العموم أنّهم أرادوا

عدم دلالتها على نفى التثنية والجمع ، ولذا قالوا بجواز «ليس عندى رجل بل رجلان» فإنه قاض بعدم دلالتها على نفى الزائد على الواحد ، ومرجع ذلك إلى اختلاف معنى النكرة ، فإن المراد بالنكرة إن كان مطلق الجنس كما فى «لا رجل» فقد نصوا بإفادته العموم ، وإن كان المراد بها الواحد المطلق كما فى «ما من رجل» فقد قالوا به أيضا ، وإن اريد بها الواحد العددي المقابل للتثنية والجمع منعوا من دلالتها على العموم يعنى العموم بالمعنى المذكور ، وأما دلالتها على العموم بالنسبة إلى الآحاد - أعنى نفيه جميع الوحدات العددية على نحو إفاده النكرة بمعناه الآخر لجميع الوحدات المندرجة فيها - فالظاهر أنهم يقولون به ، ولذا لا يجوز «ليس عندى رجل بل زيد» فليس اختلافهم فى المقام من جهة عدم دلالتها على العموم بالنسبة إلى ما يصدق عليه ، بل من جهة اختلاف معنى النكرة ، وهى على الوجهين تفيد نفى جميع مصاديقها ، فتفيد نفى جميع الوحدات المطلقة فى الأولين ، وتفيد نفى جميع الوحدات العددية فى الثالث ، فالبحث معهم حينئذ فى مدلول النكرة ، والظاهر من ملاحظه الاستعمالات العرفية كون المنساق من النكرة فى مدخوله «ليس» ومشابهته أيضا هو الواحد المطلق ، فلذا قلنا بظهورها فى العموم على نحو الأولين وإن قام فيه الاحتمال المذكور دون الأولين ، وهم قالوا بعدم دلالتها على ذلك إما لدعوى ظهورها فى الواحد العددي أو لدورانها بين الوجهين ، فينبغى دلالتها على الوجه المذكور من جهة قيام الاحتمال المساوى ، والفهم العرفى كما عرفت يدفع ما ذكره.

نعم لو ذكر بعده الإضراب المذكور دل على إرادته الواحد العددي ، والظاهر أنه لا- تجوز فى النكرة حينئذ وإن كان ذلك خلاف الظاهر ، فإن الظاهر كون النكرة حقيقه فى صورتين وإن انصرفت عند الإطلاق إلى الأول ، وقد مر الكلام فيه.

هذا ، ولنتمم الكلام فى المرام بذكر امور :

### اختلاف الحال فى النكرات

أحدها : أنه يختلف الحال فى النكرات وضوحا وخفاء فى الدلالة على العموم ، فالكائنه بعد «لا» النافية للجنس نحو «لا رجل» وما زيد عليها «من» الزائده نحو

«ما من رجل فى الدار» وما كانت النكره مثل لفظ «بدّ» و «ديّار» و «أحد» إذا كان اسما لا وصفا ممّا لا يستعمل إلّا مع النفى صريحه فى العموم ، والحق بها ما إذا كانت النكره صادقه على القليل والكثير على نحو واحد - كالشىء والماء والدهن والدبس ونحوها - وقد نبّه عليه الشهيد رحمه الله فى التمهيد ، والكائنه بعد «ليس» و «ما ولا» المشابهتين لها ظاهره فيه. قالوا والفرق بين القسمين أنّه لا يصحّ إثبات الزائد على الواحد فى الأوّل بخلاف الثانى ، فلا يقال «لا رجل عندى بل رجلان» أو «ما من رجل عندى بل رجلان» بخلاف «ليس عندى رجل بل رجلان أو رجال».

وأنت خير بأنّ نصوصيّه الأوّل وظهور الثانى أنّها هى فى الدلاله على العموم مطلقا ، وأمّا الدلاله على العموم بالنسبه إلى المعنى المراد بالنكره فلا فرق بينهما فى ذلك ، حسب ما مرّت الإشارة إليه.

نعم يمكن أن يقال : إنّ النكره فى قولك «ليس عندى رجل» يحتمل أن يراد به الفرد المعين فى الواقع ، المبهم عند المخاطب ، كما فى النكره الواقعه فى الخبر المثبت على ما نصّ عليه بعضهم فيما مرّ ، ولا دلالة فيها على العموم أصلا ، فظهورها فى العموم إنّما هو من جهه قيام الاحتمال المذكور فى الصوره الثانىه بخلاف الاولى.

ويشكل ذلك بأنّ الاحتمال المذكور أبعد الوجوه فى النكره فى المقام ، وربما لا يكون قيام مثل هذا الاحتمال منافيا للنصوصيّه ، ولذا لم يعلّل الحكم بالظهور بذلك فى كلامهم ، وكيف كان فقيام هذا الاحتمال هنا قاض بالاختلاف فى وضوح الدلاله لو سلّم عدم إخراجها عن النصوصيّه فى الجمله هذا. وألحق بعضهم بالأوّل النكره الواقعه بعد «لم» و «لن» وهو غير متّجه ، لقيام ما ذكر من الاحتمال بالنسبه إليهما أيضا ، إذ لا مانع من أن يقال : لم يجئنى رجل بل رجلان. ومثله الواقع بعد ما النافيه للفعل نحو «ما جائنى رجل بل رجلان» ويقوم فيها الاحتمال الأخير أيضا ، فالأظهر إلحاق الجميع بالظاهر فى العموم المطلق.

## النكره الواقعه فى سياق النهى

ثانيها : أنه يجرى ما ذكرناه فى النكره الواقعه فى سياق النفى من الدلاله على العموم - بالنسبه إلى الواقعه فى سياق النهى ، نحو «لا تضرب أحدا» و «لا تشتم رجلا» وهى أيضا مختلفه فى وضوح الدلاله ، فإن كانت النكره مما لا يقع إلّا بعد النفى وما بمعناه ، نحو «لا تضرب أحدا» و «لا تقتل ديّارا» كان أوضح فى الدلاله. وكذا لو اشترك القليل والكثير فى الإسم نحو «لا تعط زيدا شيئا» وأما نحو قولك : «لا تضرب رجلا» فهو دونه فى الوضوح ، ويقوم فيه احتمال إرادته الوحده العدديّه فيعقبه بقوله : بل رجلين إلّا أنه بعيد ، لكنّه يفيد العموم بالنسبه إلى معناه حسب ما مرّ. ويحتمل أيضا على بعد إرادته النكره الإبهاميه ، فلا دلالة فيه إذن على العموم أصلا ، وقد عرفت بعد إرادته ذلك من النكره جدّا.

ثمّ إنه يجرى ما ذكرناه فى النكره المتعقبه للنهى وغيره ، ويجرى فى النكره الواحد والمتعدده ، تقول : لا تعط من شتمك وشم أباك درهما ، ولا تعط رجلا أهانك درهما.

## النكره الواقعه فى سياق الاستفهام

ثالثها : أنّ النكره الواقعه فى سياق الاستفهام تفيد العموم أيضا على ما صرّح به بعضهم ، كما فى قولك «هل أكرمت رجلا» فمفاده السؤال عن جميع آحاد الرجال أنه وقع الإكرام عليه لكن على سبيل البدل فالمسؤول هو إكرام الواحد وإن وقع السؤال عن الكلّ ، ويتفرّع على ذلك أنه لو وقع السؤال عن الماء القليل أنه هل ينجسه شيء؟ فقال : لا ، أفاد عدم تنجيس شيء من الأشياء له ، فإنه لما وقع السؤال عن كلّ نجاسه يكون «لا» جوابا بالنسبه إلى كلّ منها ليطابق السؤال. ويمكن أن يجعل ذلك من قبيل النكره المقدره فى سياق النفى ، أى لا- ينجسه شيء فلا- حاجه إلى ملاحظه ذلك ، نعم لو قال «لا ينجسه ما سئلت عنه» انحصر فى الوجه الأوّل ، فتأمل.

## النكره الواقعه فى سياق الشرط

رابعها : أنهم اختلفوا فى دلالة النكره الواقعه فى سياق الشرط على العموم ، فحكى الشهيد رحمه الله فى التمهيد عن جماعه من الاصوليين ذلك ، قال : وبه صرّح الجوهرى فى البرهان وتابعه الأنبارى فى شرحه واقتضاه كلام الأمدى ، والمختار عند آخرين عدم إفادته العموم.

نعم لو انضمَّ إليه قرينه المقام كما في قوله وقوله (١) أفاد ذلك ولا كلام فيه. وفزعوا عليه ما إذا قال الموصى : إن ولدت ذكرا فله الألف ، وإن ولدت انثى فلها مائه. فولدت ذكرا أو انثى فيشترك الذكران في الألف والانثيان في المائة ، لأنَّه ليس أحدهما أولى من الآخر فيكون عامِّيا ، وقيل : إنَّه على العموم تعطى كلَّ واحد من الذكراين ألفا ومن الانثيين مائه ، إذ المعنى حينئذ كلُّ من ولدته فله كذا ، وبدونه تشركان في العين ولا- يخصُّ أحدهما ، لانتفاء الأولويَّة. ويحتمل حينئذ القول بثبوته للواحد يستخرج بالقرعه ، أو يقال بتخير الوصى حينئذ في الدفع إلى أيِّ منهما. ويحتمل أيضا سقوط الوصيِّه فلا يعطى شيء ، لتعلُّق الوصيِّه بولادتها ذكرا واحدا أو انثى واحده لظهور اللفظ في الوحده ، فمع انتفائها ينتفى الوصيِّه. وكيف كان فالمختار عندنا عدم إفادتها العموم وضعاً قطعاً ولا لزوماً ، إذ مجرد التعليق لا يدلُّ عليه.

نعم يشير تعليق الحكم على النكراه إلى كون مناط الحكم مجرد ثبوت مفاد النكراه فيثبت الحكم المعلق عليه بمجرد ثبوته ، فإن كان الحكم المعلق عليه مطلق الفعل كما في قولك «إن جاءك رجل فأكرم عمرا» أفاد ثبوت وجوب إكرام عمر وبمجرد مجيء أيِّ رجل كان ، فيشير إلى العموم البدلي ، وإن كان ممَّا يثبت لمصاديق المعلق عليه أو على ما يتعلَّق به نحو «إن جاءك رجل فأكرمه». وقوله تعالى (إِنْ جَاءَكُمْ بَنَاتٌ فَبَيِّنُوا... الخ (٢) أفاد ثبوت الحكم لجميع مصاديق المعلق عليه ، فيشير إلى العموم الاستغراقي.

### النكراه الواقعة في سياق الأمر

خامسها : أنَّ النكراه إذا وقعت في سياق الأمر أفادت العموم ، كما في «أعتق رقبة» فإنَّه يفيد الاجتزاء بعق أيِّ رقبة كان ، فيستفاد منه وجوب عتق رقبة ميا ، والتخير بين مصاديقه من الرقاب ، وليس استفاده العموم هنا من جهه وضعه له قطعاً ، وإنَّما هو من جهه صدق فرد ما على كلِّ من مصاديق الرقبه وقضاء الأمر بالاجتزاء ، فيرجع إلى العموم الاستغراقي في ثبوت الوجوب لكلِّ منها على سبيل

---

(١) كذا في النسخ.

(٢) الحجرات : ٦.



التخيير ، لكن يكون استغراقه بالنسبه إلى الأفراد الشائعه ، إذ لا- يزيد ذلك له على الإطلاق، وإنما يرجع الإطلاق إلى العموم بملاحظه ما ذكرناه. فيكون ذلك مدلولاً التزامياً ، ويكون عمومه على حسب ما ينصرف الإطلاق إليه من القدر الجامع بين الأفراد الشائعه حسب ما مرّت الإشارة إليه.

فما ذكره الرازي من : أنّ النكره إن وقعت في الخبر نحو «جائنى رجل» فلا تعمّ ، وإن وقعت في الأمر ك «أعتق رقبه» عمّت عند الأكثرين ، بدليل الخروج عن العهده بإعتاق ما شاء. فإن أراد به ما ذكرناه فلا كلام ، وإن أراد عمومه على حسب اللغه فلا وجه له. وما احتجّ به عليه من الخروج عن العهده بإعتاق ما شاء لا يدلّ عليه ، وأقصى الأمر فيه ما ذكرناه ، وفي معنى الأمر ما يفيد مفاده» ولو كان بصوره الإخبار ، كما يجب في الظهار عتق رقبه ، ولا حاجه في إرجاعه حينئذ إلى العموم إلى ضمّ أصله البراءه عن اعتبار قيد زائد إلى ذلك ليكون الإطلاق والأصل المذكور معاً قاضيين بالاجتزاء بأيّ فرد من ذلك ، بل مجرد الإطلاق كاف في الدلاله عليه ، حسب ما عرفت من التقرير المذكور كما هو الحال في سائر الإطلاقات.

والحاصل : أنّ مدلول اللفظ كاف في إفاده ذلك ، وأصله البراءه من الزائد أمر آخر، وأمّا أصله عدم التقييد فهو عين مفاد الأخذ بظاهر الإطلاق وليس أمراً ينضمّ إليه الظاهر.

فما ذكره بعض الأفاضل - من أنّه لو كانت مدخوله للأمر نحو «أعتق رقبه» فيفيد العموم على البدل لا الشمول ، وهذا العموم مستفاد من انضمام أصله البراءه عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره ، فالإطلاق مع أصل البراءه يقتضيان كفايه ما صدق عليه الرقبه أيّ فرد يكون منه - ليس على ما ينبغي.

ثمّ إنّ ما ذكرناه إنّما يجرى فيما إذا اريد بالنكره النكره المطلقه كما هو الظاهر منها ، وأمّا إذا اريد بها المعينه في الواقع المبهمه عند المخاطب - كما في الآيه الشريفه على حسب ظاهر فهم اليهود - فلا يرجع إلى العموم أصلاً ويكون مجملاً ، إلّا أنّه خلاف الظاهر من إطلاق النكره ، فهي إمّا مجاز فيه أو أنّه خلاف ما ينصرف

الإطلاق إليه. وقد أشرنا إلى مثل ذلك في النكره الواقعه فى سياق النفى ونحوه ، وقد مرّ الكلام فيه عند بيان معنى النكره.

## النكره فى مقام الإثبات

سادسها : أنّ النكره فى مقام الإثبات إن كانت فى مقام بيان وقوع فعل منه أو عليه فى الماضى أو المستقبل نحو «جاء رجل» أو «يجىء رجل» أو «ضربته بعضا» أو «أكرمته يوما» فلا- عموم فيه مطلقا ، وإنما يفيد ثبوت الحكم لفرد ما من غير الدلاله على الخصوصيّة المعينه أصلا لا ابتداء ولا إلزاما. وإن كان فى مقام إثبات حكم له فإن لم يكن المقام مقام البيان فلم يحكم بعمومه ، وإنما يفيد ثبوت الحكم لفرد ما على وجه الإجمال ، كما إذا قال «أوجبت عليكم اليوم شيئا ، أو كلفتمكم بتكليف» ونحو ذلك. وإن ورد فى مقام البيان وكان بيان ثبوت الحكم لفرد ما غير مفيد بحسب المقام والمفروض أنه لا- إشاره إلى تعيين الفرد انصرف إلى العموم ، من جهه قضاء الحكمه به على ما مرّت الإشاره إليه فى المفرد المعرّف.

وقد يكون المراد بالنكره حينئذ هو مطلق الطبيعه المرسله ويكون التنوين فيه لمحض التمكن على نحو «أسد على» ويعمّ ثبوت الحكم للطبيعه لأفراده المتّحده بها كما فى قولك: رجل ... (١) تبعا ، وحمل النكره على ذلك وإن كان خلاف ما هو الظاهر منها ، إلّا أنّ قرينه المقام حسب ما ذكرنا قاضيه بالحمل عليه ، ومن ذلك ما إذا وردت فى مقام الامتتان ولم يحصل بإثبات الحكم لفرد ما منه على ما هو الظاهر من النكره ولا- للطبيعه بالنسبه إلى بعض أفرادها - كما فى الآيه الشريفه - فيعمّ الظهور لجميع أفراد الماء النازل من السماء ، وهذا هو المراد من قولهم : إنّ النكره الواقعه فى مقام الامتتان تفيد العموم. وأمّا إذا حصل الامتتان بثبوت فرد ما له - كما فى قولك «قد أعطاك سمعا وبصرا ، وآتاك قوّه ، ومنحك علما وفضلا» ونحو ذلك - فلا دلاله فيه على العموم قطعا. وكذا لو حصل ذلك بالحكم على الطبيعه فى ضمن بعض الأفراد - كما فى قوله تعالى (فيهما فاكهه وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ) (٢) - فإنّه لا يدلّ على وجود أفراد الفواكه والنخل والزّمان فى الجنّه ،

---

(١) قد سقط من هنا شيء.

(٢) الرحمن : ٦٨.

بل إنّما يفيد وجود هذه الأجناس فيه ، فالتنوين فيها بحسب ظاهر المقام للتمكّن ، لكن لا يفيد ثبوت الحكم لجميع أفرادها ، لحصول الامتتان بثبوت تلك الأجناس فيها ، فما ذكره في الوافيه كما ترى ، وكذا الحال في قوله (وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا) (١) فَإِنَّهُ لَا يَفِيدُ إِلَّا ثَبُوتَ الْمُطَهَّرِيَّةِ لِمَا نَزَّلَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَفِيدَ نَزُولَ جَمِيعِ الْمِيَاهِ عَلَيْهِمْ أَصْلًا ، وهو ظاهر ، فما ذكره فيها من الآيه كما ترى.

### الفعل الواقع في سياق النفي أو النهي

سابعها : أنّ ما ذكرناه في النكره المنفيّه أو المنهية عنها هل يجرى في الفعل المنفيّ نحو «ما ضربت» أو المنهية عنها نحو «لا تضرب» فتكون المادّه المنفيّه أو المنهية عنها كالنكره الواقعه في سياق النفي أو النهي؟ وجهان ، فالمحكّي عن ظاهر العضدي أنّه كذلك يفيد العموم.

وقد يحتجّ عليه بوجوه :

أحدها : أنّ المتبادر منها ذلك - حسب ما ادّعى من التبادر في النكره المصّرّحه - من غير فرق ، ونحن نقول : إنّ التبادر المدّعى متّجه ، إلّا أنّه من مقتضيات الإطلاق ، وليس دليلا على الوضع ، نظير ما مرّ في النكره المصّرّحه فإن اريد بذلك قضاء الإطلاق به فمتّجه ، وإن اريد بذلك إثبات الوضع فلا. وقد مرّ تفصيل القول في ذلك في مبحث النهي ، ويجرى ما ذكرناه في الفعل المنفيّ من غير فرق.

ثانيها : أنّ الفعل نكره باتّفاق النحاه فيجرى فيه حكمها وأنّه يوصف به النكره دون المعرفه.

واورد على الأوّل : بأنّ نجم الأئمه منع من كون الأفعال نكرات ، محتجّا بأنّ التنكير كالتعريف من خواصّ الأسماء ومن عوارض الذات. وفيه : أنّه إن اريد بذلك عدم اتّصاف الأفعال بملاحظه تمام معناها بالتعريف والتنكير فهو كذلك ، لظهور كون معنى الفعل مركّبا من المعنى الاسمي والحرفي ، ولا- يوصف بهما الحروف فلا يصحّ اتّصاف المملّق منه ومن غيره بهما ، وإن اريد عدم اتّصافها

---

(١) سورة الفرقان : ٤٨.

بملاحظه معناه التامّ بذلك فغير متّجه ، إذ لا يمكن خلوّ المعنى التامّ عن أحد الوجهين ، أقصى الأمر عدم اندراج الأفعال فى النكره المصطلحه حيث إنّ اصطلاح المعرفه والنكره فى الألفاظ بملاحظه معناها المطابقى دون التضمّنى ، والتنكير الحاصل فى معناها التامّ من قبيل تنكير المصادر الغير المنوّنه وليس كتتكير الفرد المنكّر ليكون المراد بها فردا ما - حسب ما مرّت الإشاره إليه - وقد عرفت أنّ النكره على وجهيها يفيد العموم عند الوقوع فى سياق النفى أو النهى.

وعلى الثانى : بأنّ ذلك لمناسبتها لها من حيث إنّه يصحّ تأويلها بها كما تقول فى «قام رجل ذهب أبوه ذاهب أبوه» كذا حكى عن نجم الأئمه. وفيه : أنّه إن اريد بذلك عدم اندراجها فى النكره المصطلحه فمسلم ، ولا يجدى فى المقام. وإن اريد عدم إفادتها مفاد النكره فغير متّجه ، إذ لو لا ذلك لما قامت النكره مقامها.

ثالثها : أنّ مفاد الفعل حكم ، والأحكام من النكرات ، لأنّ الحكم بشىء على آخر يجب أن يكون مجهولا عند السامع ، وإلا لغى الكلام وخرج عن الإفاده ، كبيان الواضحات نحو «السماء فوقنا» وهذا الوجه ضعيف جدّا ، فإنّ النكره فى اصطلاحهم ليست عباره عن كون الشىء مجهولا عند السامع ، بل كون الذات غير مشاربها إلى متعين فى الذهن أو الخارج ، وأيضا سلّمنا كون الشىء مجهولا نكره لكن لا يلزم من ذلك أن يكون نفس الخبر والصيغه نكره ، إذ المجهول انتساب ما تضمّنه الخبر والصيغه إلى المحكوم عليه ، فإنّ المجهول من مجىء زيد انتساب المجىء إلى زيد لا- مفهوم المجىء المحمول عليه ، كيف ولو لزم تنكير المحكوم لم يجر أن يقول : «زيد القائم وأنا زيد» وكان التعريف فى المقام قاضيا بمعرفه النسبه، فكان كقولك «السماء فوقنا» وليس كذلك ضروره. وذلك محضّ ما حكى عن نجم الأئمه وهو متّجه.

وكيف كان فالمختار عندنا إفادته العموم على مقتضى الإطلاق من غير أن يكون تقييده ببعض الصور قاضيا بالتجوّز فيه ، فالعموم من لوازم الإطلاق ومقتضياته من غير أن يكون اللفظ موضوعا بإزائه حسب ما مرّ تفصيل القول فيه فى مبحث النهى.

ويجرى الكلام المقدم في النكرة الواقعة في سياق فعل الشرط نحو إن أكلت فأنت حرّ أو أنت طالق ، وظاهر اللفظ دوران الجزء مدار مطلق حصول ماهيته الشرط فيرجع أيضا إلى العموم البدلي ، وظاهر التعليق على طبيعه دوران الحكم على مجرد ذلك من دون اعتبار شيء من الخصوصيات فيه ، إلا أنه كغيره ينصرف إلى الشائع.

### الجمع المنكر في سياق النفي

ثانها : الجمع المنكر الواقع في سياق النفي يفيد العموم على نحو المفرد الواقع في سياقه ، كما هو ظاهر من ملاحظه الاستعمالات. وقد ذكر بعضهم أنّ الحكم بالنصوصيه والظهوريّه لا يختلف في المقامين ف «لا رجال في الدار» و «ما من رجال» نصّ في العموم ، و «ليس في الدار رجال» و «ما في البيت رجال» ظاهر فيه ، وعندى في ذلك كلام ، لعدم ظهور فرق بين تلك العبارة في فهم العرف ، إلا أنّ ما زيد فيه «من» أبلغ في العموم من الخالي عنه.

نعم ، هنا كلام في إفادته النفي من الآحاد كالمفرد أو أنه يفيد النفي عن أفراد الجموع ، وقد نصّ بعضهم بأنّ «لا رجال» نصّ في عموم أفراد الجموع وإن قلنا بكونه ظاهرا في عموم الأفراد أيضا كالجمع المحلى يسلم معنى الجمعيّه. قلت : دعوى ظهوره في نظر الوجدان لا- يخلو من خفاء كيف! ولو كان الأغلبيه لكان قوله «ليس لي على زيد دراهم» إقرار بعدم اشتغال ذمته بدرهم ودرهمين ، وليس كذلك قطعا ، وكذا لو نذر أن لا يستقرض من زيد دراهم لم يحث باستقراض درهم أو درهمين.

وبالجملة : أنّ الجمع اسم للوحدات الثلاث وما فوقها ، والنفي الوارد عليه يمكن أن يرد على تلك الوحدات وعلى المجموع ، فعلى الأوّل يعمّ الآحاد ، وعلى الثاني لا- يفيد إلا نفي مراتب الجمع ، ونفي الأوّل يستلزم نفي الثاني بخلاف العكس ، فالقدر المتحقّق من الأوّل هو الثاني ، ويتوقّف إرادته الآخر به على قيام القرينه عليه. ودعوى ظهوره فيه مع الإطلاق غير متّجهه ، ولذا يصحّ أن يقال «لا رجال في الدار بل رجل أو رجلان» مع أنه لا يصحّ أن يقال : لا رجل في الدار بل رجلان أو رجال. وكذا الحال في أسماء العدد الواقعة في سياق النفي ، إذ يمكن

ورود النفي على الوحدات المندرجه فيها وعلى المجموع فلا ينافى ثبوته لبعضه - ويجرى ما ذكرناه في الواقع في سياق النهى ، نحو «لا تشتري عبيدا» و «لا تأكل أرغفه» والحق أنها لا تفيد المنع عن شراء الواحد أو الاثنين - إلا أن يقوم قرينه في المقام على تسلط النفي على الوحدات.

ولو وقع الجمع المعرف في سياق النفي فالظاهر منه عموم السلب ، كما في قولك «ما جئني العلماء» و «ما أكرمت الفساق» و «ما أهنت العلماء» فإنه ظاهر في عدم مجيء أحد من العلماء إليه ، وعدم إكرامه أحدا من الفساق ، وعدم إهائته أحدا من العلماء.

فإن قلت : إن الجمع المعرف يفيد العموم ، فالنفي الوارد عليه يكون سلبا للعموم ، كما في قولك «ما جئني كل عالم» فكيف يكون ظاهرا في عموم السلب.

قلت : إنما يتم ما ذكر لو كان مدخول النفي ما يدل على مفهوم الشمول كما في المثال ، فيرجع النفي إليه ويكون سلبا للعموم ، وليس من ذلك العموم في الجمع ، حسب ما مرّ بيانه ، بل الجمع المعرف إشاره إلى جميع الوحدات المندرجه فيه ، ويكون الحكم متعلقا بجميع تلك الوحدات ، فهو شامل لجميع الوحدات المندرجه من غير أن يكون مفهوم الشمول مأخوذا فيه ، فيتعلق الحكم بكل من تلك الآحاد إيجابيا كان أو سلبيا ، فيرجع في الإيجاب إلى موجه كليّه وفي السلب إلى سالبه كليّه ، فلو حلف أن لا يتزوج الثيبات حنث بتزويج ثيبه واحده ، هذا كله على المختار من كونه حقيقه في استغراق الآحاد. أمّا لو قلنا بدلالته على استغراق المجموع لم يحنث بتزويج واحده أو اثنتين. وكذا الحال إذا وقع الجمع المعرف في سياق النهى من غير فرق. هذا إذا اريد بالجمع المعرف ما هو الظاهر منه أعنى الاستغراق. وأمّا إذا اريد به الجنس ففيه وجهان : من إرادته الجنس المطلق فيفيد عموم النفي والنهي بالنسبه إلى الآحاد ، ومن إرادته جنس الجمع فلا يفيد إلا عمومه بالنسبه إلى المجموع فلا يفيد نفي الحكم عن الواحد والاثنين ، وكذا النهى عنه وقد مرّ الكلام فيه حينئذ ، ولا فرق في ذلك بين وروده في سياق الإيجاب أو السلب. ولو وقع في سياق الشرط تعلق الجزاء بحصول الجميع ، فلا يثبت إلا مع حصول

الكلّ كما إذا قال : إن جاءك العلماء فأكرم زيدا. هذا إذا لم يكن حكم الجزاء متعلّقا بهم ، وأمّا إذا كان متعلّقا بهم فهو ظاهر في إفاده إناطه الحكم في كلّ منها بحصول الشرط المذكور بالنسبه إليه ، كما إذا قال : إن جاءك العلماء فأكرمهم. ويحتمل أن يكون المقصود إناطه إكرام الكلّ على مجيء الكلّ ، إلّا أنّه خلاف ظاهر الإطلاق حسب ما هو المفهوم منه في العرف.

ولو وقع الجمع المنكّر في سياق الأمر أو الإيجاب ففي إفادته العموم خلاف ، أشار إليه المصنّف بقوله : أكثر العلماء على أنّ الجمع المنكّر لا يفيد العموم ، هذا هو المعروف من الاصوليين بل لا يبعد حصول الاتفاق عليه بعد الخلاف المذكور ، إذ لم ينقل فيه خلاف بعد من نسب الخلاف إليه من القدماء ، والظاهر أنّه لا خلاف فيه أيضا من جهة وضعه لخصوص العموم ، بل لا يبعد قضاء ضروره اللغه بخلافه ، وإثما الخلاف المذكور في انصرافه إلى العموم من جهة اقتضاء الحكمه به ، كما عزى إلى الشيخ أو غيره ممّا عزى إلى أبي علي الجبائي ، وهو أيضا خلاف ضعيف. ولا يبعد تنزيل كلام الشيخ على ما سنقرّه إن شاء الله.

وكيف كان ، فالمختار عدم انصرافه إلى العموم أيضا إلّا في بعض مواضع نادره تقضى الحكمه به بحسب المقام كما سنقرّه ، ويدلّ عليه أنّ المتبادر من الجمع المنكّر في الاستعمالات بعد الرجوع إلى العرف ليس إلّا الوحدات المتعدّده ما فوق الاثنين كما هو المفهوم من الجمع ، وليس مفاد التنوين فيه إلّا التمكن ، ولا دلالة فيه على الوحده كما هو الحال في المفرد ، ولا يفيد إطلاقه على عدد خاصّ ولا مرتبه مخصوصه من الجمع ، فالمعنى المستفاد منه صادق على جميع مراتب الجمع من غير ترجيح لخصوص المرتبه العليا منه بوجه من الوجوه ، والقدر المتيقّن منه هو الأوّل ، فلا دلالة في لفظه على خصوص المرتبه العليا ولا قرينه ، فإنّه يفيد إطلاقه عليها ، وإلّا لانساق ذلك منه إلى الفهم عند الإطلاق ومن المعلوم عدمه ، ودعوى قضاء الحكمه به ممنوعه إلّا في بعض موارد خاصّه ، ولا ربط له بمحلّ البحث في المسأله.

وتوضيح القول في ذلك أنّ الجمع المنكّر إمّا أن يقع في مورد الأخبار ،

وحينئذ فإيمًا أن يتعلّق به حكم من الأحكام كأكل [اللحوم] وأرباح متاجر ونحو ذلك ، أو غيرها من سائر الأخبار كجائني رجال ، أو يقع متعلّقًا للأمر ، أو يقع للشرط المتعلّق عليه حكم من الأحكام الشرعيّة أو غيرها.

فهاهنا صور :

أحدها : أن يقع متعلّقًا للأخبار سواء كان ركنًا في الإسناد نحو «جائني رجال» أو كان من متعلّقات المخبر به ك «دفعت إليه دراهم» وحينئذ فالقدر المستفاد منه وقوع أقلّ الجمع ، ولا دلالة فيه على ما يزيد على ذلك ، إذ العامّ لا دلالة فيه على الخاصّ ، وإنّما أفاد الأقلّ لاشتراكه بين جميع المراتب ، ولا دلالة فيه على تعيين المصداق على نحو ما ذكرناه في المفرد المنكر ، إلّا أنّ ذلك يفيد وحده المخبر به ، وهذا يفيد تعدّده بما يزيد على الاثنين.

فالإبهام الحاصل في المفرد من جهه واحده وهو عدم تعيّن الفرد الّذى تعلّق الإخبار به ، وهنا من جهتين : أحدهما : دوران الجمع بين الثلاثة وما فوقها إلى أن يستغرق الجميع ليكون الجمع موضوعا لإفاده القدر المشترك بينها ، فلا يتعيّن شيء من مراتبه ، وحيث كان أقلّها الثلاثة دلّ على حصوله قطعًا ، ويكون إطلاقه على ما يزيد عليها في مقام الاحتمال ، وليس ذلك من جهه إجمال اللفظ ودورانه بين امور ، كما هو الحال في المشترك بين المعاني وإن كانت تلك المعاني متداخلة ، فإنّ نفس المعنى غير متعيّن هناك ، بل من جهه كون معناه صادقًا على الجميع وحاصلا بكلّ منها فمعنى اللفظ ومفاده متعيّن في المقام أعنى ما فوق الاثنين ، إلّا أنّ ذلك المعنى غير متعيّن الصّدق على مرتبه معيّنه ، بل يصدق على مراتب غير متناهيه ، فلا دلالة في اللفظ إلّا على القدر المشترك من غير أن يدلّ على شيء من تلك. إلى هنا جفّ القلم (١).

\*\*\*

(١) لا يخفى أنّ في المعالم قبل مباحث التخصيص أصليين :

١ - أصل : أكثر العلماء على أنّ الجمع المنكر لا يفيد العموم ... الخ.

٢ - أصل : ما وضع لخطاب المشافهه ... الخ.

لم يأت في النسخ شرحهما.

ص: ٢٤٩





الفصل الثانى : فى جملة من مباحث التخصيص

أصل

اختلف القوم فى منتهى التخصيص إلى كم هو ، فذهب بعضهم إلى جوازه حتى يبقى واحد. وهو اختيار المرتضى ، والشيخ ، وأبى المكارم ابن زهره. وقيل : حتى يبقى ثلاثة. وقيل : اثنان. وذهب الأكثر ومنهم المحقق إلى أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ، إلا أن يستعمل فى حق الواحد على سبيل التعظيم. وهو الأقرب.

لنا : القطع بقبح قول القائل : «أكلت كلّ رمانة فى البستان» ، وفيه آلاف وقد أكل واحده أو ثلاثة. وقوله : «أخذت كلّ ما فى الصندوق من الذهب» وفيه ألف ، وقد أخذ ديناراً إلى ثلاثة. وكذا قوله : «كلّ من دخل دارى فهو حرّ» ، أو «كلّ من جاءك ، فأكرمه» ، وفسيّره بواحد أو ثلاثة ، فقال : «أردت زيدا أو هو مع عمرو وبكر». ولا كذلك لو أريد من اللفظ فى جميعها كثره قريبه من مدلوله.

احتجّ مجوّزه إلى الواحد بوجه :

الأوّل : أنّ استعمال العامّ في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز ، على ما هو التحقيق ، وليس بعض الأفراد أولى من البعض ؛ فوجب جواز استعماله في جميع الأقسام إلى أن ينتهي إلى الواحد.

الثاني : أنه لو امتنع ذلك ، لكان لتخصيصه وإخراج اللفظ عن موضوعه إلى غيره. وهذا يقتضى امتناع كل تخصيص.

الثالث : قوله تعالى : (وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) ، والمراد هو الله تعالى وحده.

الرابع : قوله تعالى : (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ) ، والمراد نعيم بن مسعود ، باتّفاق المفسّرين. ولم يعدّه أهل اللسان مستهجنا ؛ لوجود القرينه ؛ فوجب جواز التخصيص إلى الواحد ، مهما وجدت القرينه. وهو المدعى.

الخامس : أنه علم بالضروره من اللغة صحّه قولنا : «أكلت الخبز وشربت الماء» ، ويراد به أقلّ القليل ممّا يتناوله الماء والخبز.

والجواب عن الأوّل : المنع من عدم الأولويّه ؛ فإنّ الأكثر أقرب إلى الجميع من الأقلّ. هكذا أجاب العلّامة رحمه الله في النهايه.

وفيه نظر ، لأنّ أقربيّه الأكثر إلى الجميع يقتضى أرجحيّه إرادته على إرادته الأقلّ ، لا امتناع إرادته الأقلّ ، كما هو المدعى.

فالتحقيق في الجواب أن يقال : لمّا كان مبنى الدليل على أنّ استعمال العامّ في الخصوص مجاز ، كما هو الحقّ ، وستسمعه ، ولا بدّ في جواز مثله من وجود العلاقه المصحّحه للتجوّز ، لا جرم كان الحكم مختصّا باستعماله في الأكثر ، لانتفاء العلاقه في غيره.

فان قلت : كلّ واحد من الأفراد بعض مدلول العامّ ، فهو جزؤه.

وعلاقه الكلّ والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء غير مشترط بشيء، كما نصّ عليه المحققون. وإنّما الشرط في عكسه، أعني: استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ، على ما مرّ تحقيقه. وحينئذ فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالأكثر؟

قلت: لا ريب في أنّ كلّ واحد من أفراد العامّ بعض مدلوله، لكنّها ليست أجزاء له، كيف؟ وقد عرفت أنّ مدلول العامّ كامّ فرد، لا-مجموع الأفراد. وإنّما يتصوّر في مدلوله تحقّق الجزء، والكلّ، لو كان بالمعنى الثانى. وليس كذلك. فظهر أنّه ليس المصحّح المتجوّز علاقته الكلّ والجزء، كما توهم. وإنّما هو علاقته المشابهة، أعني: الاشتراك في صفة، وهى ههنا الكثرة؛ فلا بدّ في استعمال لفظ العامّ في الخصوص من تحقّق كثره تقرب من مدلول العامّ، لتحقّق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال. وذلك هو المعنى بقولهم: «لابدّ من بقاء جمع يقرب، الخ».

وعن الثانى: بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا، بل لتخصيص خاصّ، وهو ما يعدّ في اللغة لغوا، وينكر عرفا.

وعن الثالث: أنّه غير محلّ النزاع، فإنّه للتعظيم، وليس من التعميم والتخصيص فى شيء وذلك لما جرت العاده به، من أنّ العظماء يتكلّمون عنهم وعن أتباعهم، فيغلبون المتكلّم؛ فصار ذلك استعاره عن العظمه ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه أصلا.

وعن الرابع: أنّه، على تقدير ثبوته، كالثالث فى خروجه عن محلّ النزاع، لأنّ البحث فى تخصيص العامّ، و«الناس»، على هذا التقدير ليس بعامّ بل للمعهود، والمعهود غير عامّ. وقد يتوقّف فى هذا، لعدم ثبوت صحّحه إطلاق «الناس» المعهود على واحد. والأمر عندنا سهل.

وعن الخامس: أنّه غير محلّ النزاع أيضا؛ فإنّ كلّ واحد من الماء

والخبز في المثالين ليس بعام ، بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني ، أعني : الخبز والماء المقرّر في الذهن أنّه يؤكل ويشرب ، وهو مقدار ما معلوم .

وحاصل الأمر أنّه اطلق المعرف بلام العهد الذهني - الذي هو قسم من تعريف الجنس - على موجود معين ، يحتمله وغيره اللفظ واريده بخصوصه من بين تلك الاحتمالات بدلاله القرينه . وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين من بين معهودات خارجيه ، كقولك لمخاطبك : « ادخل السوق » مريدا به واحدا من أسواق معهوده بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينه ، ولو بالعادة ؛ فكما أنّ ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء ، فكذا هذا .

حجّه مجوّزيه إلى الثلاثه والاثنين : ما قيل في الجمع ، وأنّ أقلّه ثلاثه أو اثنان ، كأنّهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقه في الثلاثه أو في الاثنين .

والجواب : أنّ الكلام في أقلّ مرتبه يخصّص إليها العام ، لا في أقلّ مرتبه يطلق عليها الجمع ، فإنّ الجمع من حيث هو ليس بعام ، ولم يقدّم دليل على تلازم حكميهما ؛ فلا تعلق لأحدهما بالآخر ؛ فلا يكون المثبت لأحدهما مثبتا للآخر .

## قوله : (في جملة مباحث التخصيص.)

التخصيص قصر الحكم المتعلق بالعام على بعض مدلوله ، فلو تعلّق الحكم من أوّل الأمر على بعض مدلوله لم يكن تخصيصاً ، كما في قولك «أكرم بعض العلماء» وكذا يخرج عنه التخصيص المتعلّق بغير العامّ في نحو قولك «له عليّ عشره إلّا ثلاثه» و «أكلت الخبز إلّا نصفه» ويخرج عنه أيضا التخصيص المتعلّق ببعض أحوال العامّ ، كما في قولك «أكرم العلماء إلى يوم الجمعة» أو «في يوم الجمعة» إذ لا عموم بالنسبه إلى الأحوال حتّى يكون إخراج الحال المذكور تخصيصاً له ، وإنّما العموم الحاصل فيه بالنسبه إلى الأفراد وهو حاصل في المثال المفروض ، فهو يفيد بحسب الظاهر الإطلاق القاضى بالاكْتفاء بالإكرام الحاصل في أيّ وقت كان ، ويخرج عنه أيضا إطلاق العامّ على بعض أفراده لا على وجه التخصيص ، كما إذا قلت : رأيت كلّ الرجل ، وقد رأيت زيدا تنزيلا- له منزله الجميع ، ويندرج فيه ما إذا كان التخصيص قرينه على إطلاق العامّ على بعض مدلوله ، وما إذا كان مخرجا لبعض الأفراد عن الحكم المتعلّق به ، وإذا استعمل العامّ فيما وضع له من العموم في وجه ، وقد يطلق التخصيص على ما يعمّ قصر الحكم المتعلّق بغير العامّ على بعض مدلوله ، ويعرّف حينئذ بأنّه إخراج بعض ما يتناوله الخطاب ، وذلك كالتخصيص المتعلّق بأسماء العدد وإخراج بعض الأجزاء عن الكلّ ، كما في «أكلت السمكه إلّا رأسها» ثمّ إنّ المخصّص قد يكون متّصلا وقد يكون منفصلا ، والصله وإن كانت في معنى الصفه إلّا أنّها ليست مخصّصه للموصول ، وذلك لعدم تماميّة الموصول إلّا بها ، فعمومه إنّما هو على حسب صلته بخلاف الموصوف ، وأمّا القيود المتعلّقه بالصله فهل يعدّ تخصيصاً؟ وجهان : من تماميّة الموصول بنفس الصله فيكون ذلك مخصّصاً له ببعض الأفراد ، ومن كونه بمنزله جزء الصله فيكون عموم الموصول على حسبه.

والمخصّص المتّصل امور خمس : الاستثناء ، والشرط ، والصفه ، والغايه ، وبدل البعض من الكلّ ، ويندرج في الصفه سائر القيود المنضمّه إلى اللفظ ممّا يوجب

تقييد الحكم به. والمراد بالمتصل ما لا يستقل بنفسه ، وبالمنفصل ما يكون مستقلاً في إفاده الحكم وإن اتصل بالعام لفظاً ، والتخصيص المنفصل قد يكون عقلياً وقد يكون نقلياً نصاً أو إجماعاً.

### منتهى التخصيص إلى كم هو؟

### قوله : (اختلفوا في منتهى التخصيص إلى كم هو.)

ظاهر إطلاقهم في المقام يعم التخصيص الواقع على كل من الوجوه المتقدمه ، والظاهر أنّ المراد بالتخصيص هو الإطلاق الأوّل ، أعنى ما يرد على العام المصطلح دون ما يرد على الكلّ من جهه شموله لأجزائه ، كما في أسماء العدد ونحوها ، وإن لم يبعد اتّحاد المناط في المقامين.

ثم إنّ التخصيص الوارد على العامّ إمّا أن يكون بالنسبه إلى خصوص الأفراد المندرجه تحته ، أو الأنواع المندرجه فيه ، وحصول تخصيص الأكثر على كلّ من الوجهين إمّا أن يستلزم له كذلك على الوجه الآخر أو لا.

ثمّ إنّّه إمّا أن يلحظ الأكثر بالنسبه إلى ما هو الموجود من أفراد العامّ وإن كان غير الموجود أضعافه ، أو يلحظ بالنسبه إلى الأفراد أو الأنواع مطلقاً مع بقاء أغلب الأفراد أو الانواع الموجوده وعدمه.

ثمّ إنّ التخصيص إمّا أن يكون مع إرادته العموم من اللفظ فيخرج المخرج من الحكم ، وقد يكون باستعمال اللفظ في خصوص الباقي حسب ما أشرنا إليه.

ثمّ إنّ لهم في المسأله أقوالاً عديده أشار المصنّف رحمه الله إلى جملة منها :

ومنها : أن يعتبر فيه بقاء جمع غير محصور سواء كان المخرج أقلّ أو أكثر.

ومنها : التفصيل بين الجمع وغيره فيعتبر بقاء أقلّ الجمع في الأوّل ، ويجوز إلى الواحد في الثاني.

ومنها : ما ذهب إليه الحاجبي ففصّل بين المخصّص المتّصل والمنفصل ، ثمّ فصّل في المتّصل بين ما يكون باستثناء أو بدل بعض فجوّزه إلى الواحد ، وما يكون بغيرهما من الشرط والصفه والغايه فاعتبر فيه بقاء الاثنين ، وفي المنفصل بين ما يكون العامّ منحصرًا في محصور قليل نحو «قتلت كلّ زيردين» وهم ثلاثه

أو أربعة مثلا فيجوز التخصيص حينئذ إلى الاثنين ، وما لا ينحصر أفراده فاعتبر بقاء جمع يقرب من مدلول العام.

والأظهر عندي دوران الأمر في الجواز والمنع مدار الاستنكار والاستقباح العرفي ، فكلما لم يكن مستقبحا بحسب العرف يجوز التخصيص على حسبه ، ومع الاستقباح يمنع منه ، وذلك ممّا يختلف جدّا بحسب اختلاف المقامات.

لنا على الجواز مع عدم الاستقباح : إنّه إن كان التخصيص على وجه الحقيقة من دون لزوم تجوّز في المقام فظاهر ، وإن كان على وجه التجوّز فلما عرفت سابقا من دوران الأمر في المجاز مدار عدم الاستقباح ، وعدم إباء العرف عن الاستعمال ، من غير لزوم مراعاة شيء من خصوصيات العلاقات المعروفة ، ولو سلّم اعتبار تلك الخصوصيات فعلاقة العامّ والخاصّ من جمله تلك العلاقات ، وهو الحاصل في العمومات المخصوصه. والقول بكون المراد به العامّ والخاصّ المنطقي دون الاصولي موهون بما سيحییء بيانه إن شاء الله ، مضافا إلى أنّه يمكن حصول علاقة المشابهة في المقام أيضا وإن كان الباقي أقلّ إذا كان مقاربا للكلّ في الثمره ، كما في قولك «أخذت كلّ ما في الصندوق» وفيه آلاف من الأشياء وقد أخذت واحدا منها يعادل في قيمه جميع الباقي ويزيد عليه ، وقولك «أكلت كلّ رمانه في المحرز إلّا ما كان فاسدا» ولم يكن الصحيح منه إلّا أقلّه ، وقد يكون ذلك من جهه إفاده المبالغه في دعوى المشابهة وكون الباقي كالعدم ، كقول الضيف للمضيف «أكلت كلّ ما في الخوان» وإنّما أكل قليلا منه ، إلى غير ذلك من الأمثله.

وعلى المنع منه مع الاستقباح : أنّ التخصيص إمّا تجوّز في لفظ العامّ ، أو تصرّف في مدلوله على وجه يقضى بالتصرّف في اللفظ ، وكلا الأمرين يتوقّف على ترخيص الواضع وهو غير حاصل مع استقباحه في العرف ، ولو قيل بعدم توقّفه عليه في الوجه الأخير فلا ريب في قضاء منعه منه بعدم الجواز ، والقبح العرفي كاشف من حصول المنع.

فإن قلت : إنّ الاستقباح الحاصل في المقام ليس من جهه قبح نفس



الاستعمال الكاشف عن منع الواضع ، بل من جهة سوء التعبير وركاكه البيان ، على نحو قولك «أكلت رَمِيَانَه ورَمِيَانَه ورَمَانَه» وهكذا أن تكمله عشرا أو عشرين ، فإنه ينبغي أن يعبر عنه بقوله «أكلت عشر رَمَانَات أو عشرين» وكذا إذا أراد التعبير عن أكل رَمَانَتَيْن أو ثلاث ينبغي أن يعبر عنه بلفظه ، لا أن يقول : أكلت كل رَمَانَه ، ثم يستثنى عنه إلى أن يبقى واحد أو اثنان أو ثلاثة ، ومما يشير إلى ذلك أنه لو كان المنع من جهة اللغة لا طرد الاستقباح المذكور وليس كذلك ، لوضح استحسانه في بعض المقامات ، حسب ما أشرنا إليه ، فذلك شاهد على كون الاستقباح من جهة ركاكه التعبير وخلو العدول إليه من النكته اللائقة ، فلذا يستحسن مع وجودها في المقام ، ولو كان ذلك من أجل المنع اللغوي لم يحسنه مراعاة المقام.

قلت : الظاهر أنّ القبح الحاصل في المقام إنما هو في إطلاق لفظ العام على الوجه المذكور ، وليس ذلك من قبيل سوء التعبير الحاصل بملاحظه التراكيب ، بل من جهة نفس إطلاقه الأفرادى ، وذلك قاض بكون الاستعمال غلطا ، خارجا عن قانون اللغة ، كما هو الحال في نظائره من الأغلاط ، إذ ليس القاضى بالمنع من الاستعمال بالنسبة إليها سوى الاستقباح المذكور ، وعدم تجويز العرف للاستقباح كما في هذا المقام. وما ذكر من أنه لو كان مستندا إلى الوضع لجرى في جميع الاستعمالات وإن لم يختلف الحال فيه بحسب المقامات غير متجه ، لوضح اختلاف المعانى المجازية صحه وفسادا بحسب اختلاف المقامات ، لاختلاف الخصوصيات الملحوظة في كل مقام ، وليس مجرد صحه التجويز في مقام قاضيا باطراده في سائر المقامات ، ولذا قالوا بعدم لزوم الاطراد في المجازات.

ألا ترى أنه يصح إطلاق «اليد» على الإنسان في مقام الأخذ والإعطاء ونحوهما ولا يصح إطلاقها عليه في غير ذلك المقام ، وكذا إطلاق «الرقبه» في مقام يرتبط بالرقبه ونحوها دن غيره ، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه في محله ، وهذا أمر واضح بالنسبة إلى المجازات ، بل يمكن القول به في الحقائق أيضا إذا اشتمل على تصرف زائد على مجرد استعماله فيما وضع له ، كما هو المفروض في

المقام لو قلنا باستعماله فيه ، فإذا صحَّ بحسب المقام تخصيص العام بالأكثر بملاحظه خصوصيه مجوّزه له جاز استعمال العام على الوجه المذكور ، كما إذا نزل الباقي منزله المعظم أو الكلّ واطلق لفظ العام عليه تنزيلا له بتلك المنزله ، فيصحّ الاستعمال ولو كان المخرج أضعاف ما اطلق اللفظ عليه ، أو نزل القليل الحاصل منه منزله الكثير إمّا لدعوى استجماعه لصفات الكلّ أو الجلل ، أو لاكتفائه بذلك عن الكلّ على حدّ قولك : «حصل لى اليوم كلّ الريح» إذا حصّلت منه قدرا كافيا لا تتوّقع الزيادة عليه ، فيدور الأمر جوازا ومنعا مدار ذلك ، وليس ذلك كاشفا عن جواز الاستعمال كذلك مطلقا وإن كان فى بعض المقامات مستحسنا موافقا للبلاغه واردا على وفق مقتضى الحال وفى بعض المقامات خلافه ، بل الحال على خلاف ذلك ، وإنما يدور الجواز والمنع مدار ذلك ، من جهة حصول المصحح فى بعض تلك المقامات دون غيره حسب ما بينا .

نعم لو كان الأمر الملحوظ فى كلّ من تلك المقامات شيئا واحدا من غير اختلاف فى اعتباراته والجهات الملحوظه معه ، فحسن فى مقام وقبح فى آخر ، كان ذلك شاهدا على عدم استناد التحسين والتقييح إلى الوضع ، وإلا لم يختلف الحال فيه كذلك وليس الحال على ذلك .

فظهر بما قررنا أنّ تخصيص العام إلى أن يبقى واحد أو اثنان أو ثلاثه ونحوها من مراتب تخصيص الأكثر ممّا لا يجوز ، مع قطع النظر عن ضمّ أمر آخر وملاحظه جهه اخرى معه ، ولا يختلف الحال فيه من تلك الجهه بحسب المقامات ، وإنما يختلف الحال فيه بحسب اختلاف سائر الامور المنضمّه إليه ، ومن ذلك ما إذا كان المخرج صنفا والباقي صنفا آخر مع انحصار الباقي بحسب المصداق فى الواحد أو الاثنين أو الثلاثه أو نحوها ، وهو فى التوصيف والشرط ونحوهما ممّا لا ينبغى الريب فيه ، بل لا يبعد القول بكون الاستعمال على وجه الحقيقه ، كما فى قولك «أكرم كلّ عالم عادل» و «أكلت كلّ رمانه صحيحه فى البستان» و «أهن كلّ فاسق إن أمنت شرّه» إذ لا يبعد القول بانتفاء التجوّز فيه وإن كان الباقي أقلّ . وسيجىء

تفصيل القول فى المسأله الآتیه إن شاء الله تعالى ، وهو اختيار المرتضى رحمه الله وقد عزاه الشريف الاستاد إلى أكثر أصحابنا قال : وبه قال ابن ادریس وحكى الخلاف فى ذلك عن ابن الجنید ، وهو قول العلماء ، وظاهره انتفاء الخلاف فى ذلك بين الأصحاب ، حيث نسب الخلاف فى ذلك الى العامه .

### قوله رحمه الله : لنا القطع بقبح قول القائل ... الخ .

هذا أحد الوجوه التى يحتج بها على القول المذكور .

وأنت خير : بأن ما ذكر لا يفيد الحكم بالمنع على سبيل الإطلاق كما هو المدعى ، غاية الأمر ثبوت المنع مع حصول الاستقباح كما فى الأمثله المذكوره ، سيما مع ثبوت القول بالتفصيل بين المخصص والمتصل والمنفصل ، فحصول الاستقباح مع انفصال المخصص لا يستلزم المنع من اتصاله وعدم ظهور استقباحه ، كما فى قولك «أكلت كل رمانه حامضه فى البستان» وفيه آلاف من الرمان ولا حامض فيها إلا ثلاثه ، وكذا قولك «كل من دخل دارى من أصدقائى فأكرمه» ولم يكن الداخلون من أصدقائك سوى ثلاثه مثلا ، وهكذا ، مضافا إلى ما عرفت من عدم دلالة على المنع بالنسبه إلى المخصص المنفصل على سبيل الإطلاق أيضا .

غايه الأمر أن يفيد المنع مع عدم ضمّ جهه خارجيه مسوّغه للتعبير المذكور يرتفع به القبح ، وأما مع انضمامها كما عرفت تفصيل الكلام فيه ممّا قررنا فلا قبح ولا منع ، وقد يمنع فى المقام من دلالة التقبيح المذكور على المنع كما مرّت الإشارة إليه وقد عرفت الجواب عنه فلا نعيده .

ثانيها : أنّ معانى الألفاظ حقائقتها ومجازاتها توقيفيه ، لا بدّ من ثبوتها بتوقيف الواضع على سبيل الخصوص أو العموم المستفاد من نقل النقلة أو الرجوع الى الاستعمالات المجازيه ، فيقتصر فيها على القدر الثابت ، والثابت من ملاحظه الأدله هو الإذن فى التخصيص مع بقاء الأكثر ، فيبقى جواز الاستعمال بالنسبه إلى غيره خاليا عن الدليل ، فلا يجوز التخطى إليه مع عدم قيام دليل عليه .

وأنت خير بأن غايه ما يقتضيه الوجه المذكور عدم جواز استعمالنا على

الوجه المذكور ، لا الحكم بفساد الاستعمال المنقول ، حتى يطرح الروايه المشتمله عليه ، أو يحكم بعدم جواز حمل الروايه على المعنى المشتمل عليه ، على ما هو الملحوظ فى أنظار أرباب الاصول.

غايه الأمر أن لا يصحّ الحكم بالحمل عليه ، وليس ذلك ثمره يعتدّ بها فى المقام.

ثالثها : أنّ التخصيص استعمال العامّ فى غير ما وضع له ، فيتبع جوازه وجود العلاقه المصحّحه ، ولا علاقه مصحّحه فى المقام سوى علاقه المشابهه ، وهى غير حاصله إلّا بقاء الأكثر ، وسيأتى الكلام إليه فى كلام المصنّف.

ويضعفه المنع من انحصار العلاقه هنا بالمشابهه ، إذ علاقه العامّ والخاصّ أيضا من جمله العلائق المعتره الجاريه فى تخصيص العمومات ، بناء على القول بمجازيتها ، وهو أمر مشترك بين مراتب التخصيص ، إلّا أنّه لما دار الأمر مدار عدم الاستقباح لم يطرد فى جميع الصور حسب ما قرناه.

والقول بكون علاقه العامّ والخاصّ إنّما هى فى العامّ والخاصّ المنطقى دون الاصولى - كما ذكره المدقّق المحشّى رحمه الله - ممّا لا وجه له ، إذ لا باعث على حملها عليه ، مع أنّ ملاحظه الاستعمالات كما يقضى بجواز استعمال العامّ المنطقى فى الخاصّ ، كذا يقضى بجواز استعمال العامّ الاصولى فى الخاصّ. واستعمال المنطقى فى الخاصّ من قبيل استعمال المطلق فى المقيد ، وقد عدّت علاقه اخرى فيختصّ علاقه العامّ والخاصّ بالثانى ، إلّا أن يفرق بينهما بأخذ المطلق على سبيل التفصيل فى الإطلاق على المقيد بخلاف إطلاق العامّ على الخاصّ. وفيه : أنّه لا وجه لتقيده بذلك مع صدق الإطلاق والتقييد على الوجهين.

ومع البناء عليه بناء على كون التعدّد المذكور مبتيا على تكثير الأقسام لا مانع من عدّ إطلاق العامّ الاصولى على الخاصّ من جمله العلائق أيضا ، كإطلاق العامّ المنطقى على الخاصّ ، وملاحظه الاستعمالات كما تشهد للثانى فهى شاهده للأول أيضا ، بل الأمر فيه أظهر لكونه أشيع فى الإطلاقات.

\*\*\*



أصل

وإذا خصّ العام واريد به الباقي ، فهو مجاز مطلقا على الأقوى ، وفاقا للشيخ ، والمحقق ، والعلامة في أحد قوليّه ، وكثير من أهل الخلاف. وقال قوم : إنه حقيقه مطلقا. وقيل : هو حقيقه ، إن كان الباقي غير منحصر ، بمعنى أنّ له كثره يعسر العلم بعددها ؛ وإلا ، فمجاز. وذهب آخرون إلى كونه حقيقه ، إن خصّ بمخصّص لا يستقلّ بنفسه ، من شرط ، أو صفه ، أو استثناء ، أو غايه ، وإن خصّ بمستقلّ ، من سمع أو عقل ، فمجاز. وهو القول الثاني للعلامة ، اختاره في التهذيب. وينقل ههنا مذاهب للناس كثيره سوى هذه ، لكنّها شديده الوهن ، فلا جدوى للتعرّض لنقلها.

لنا : أنّه لو كان حقيقه في الباقي ، كما في الكلّ ، لكان مشتركا بينهما. واللازم منتف. بيان الملازمه : أنّه ثبت كونه للعموم حقيقه ، ولا-ريب أنّ البعض مخالف له بحسب المفهوم ، وقد فرض كونه حقيقه فيه أيضا ؛ فيكون حقيقه في معنيين مختلفين ، وهو معنى المشترك. وبيان انتفاء اللازم : أنّ الفرض وقع في مثله ، إذ الكلام في ألفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصه بها في أصل الوضع.

حجّه القائل بأنّه حقيقه مطلقا ، أمران :

أحدهما : أنّ اللفظ كان متناولا له حقيقه بالاتّفاق ، والتناول باق على ما كان ، لم يتغيّر ، إنّما طرء عدم تناول الغير .

والثانى : أنّه يسبق إلى الفهم ؛ إذ مع القرينه لا يحتمل غيره . وذلك دليل الحقيقه .

والجواب عن الأوّل : أنّ تناول اللفظ له قبل التخصيص إنّما كان مع غيره ، وبعده يتناوله وحده ، وهما متغايران ؛ فقد استعمل فى غير ما وضع له .

واعترض : بأنّ عدم تناوله للغير أو تناوله له ، لا يغيّر صفه تناوله لما يتناوله .

وجوابه : أنّ كون اللفظ حقيقه قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي ، حتّى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقه ، بل من حيث إنّّه مستعمل فى المعنى الذى ذلك الباقي بعض منه ، وبعد التخصيص يستعمل فى نفس الباقي ، فلا يبقى حقيقه . والقول بأنّه كان متناولا له حقيقه مجرّد عباره ؛ إذ الكلام فى الحقيقه المقابله للمجاز ، وهى صفه اللفظ .

وعن الثانى : بالمنع من السبق إلى الفهم . وإنّما يتبادر مع القرينه ، وبدونها يسبق العموم . وهو دليل المجاز .

واعترض : بأنّ إرادته الباقي معلومه بدون القرينه . إنّما المحتاج إلى القرينه ، عدم إرادته المخرج .

وضعفه ظاهر ؛ لأنّ العلم بإرادته الباقي قبل القرينه إنّما هو باعتبار دخوله تحت المراد ، وكونه بعضا منه . والمقتضى لكون اللفظ حقيقه فيه ، هو العلم بارادته على أنّه نفس المراد ، وهذا

لم يحصل إلّا بمعونه القرينه. وهو معنى المجاز.

حجّه من قال بأنّه حقيقه ، إن بقي غير منحصر ، أنّ معنى العموم حقيقه هو كون اللفظ دالا على أمر غير منحصر في عدد ، وإذا كان الباقي غير منحصر ، كان عاما.

والجواب : منع كون معناه ذلك ؛ بل معناه تناوله للجميع. وكان للجميع أولا ، وقد صار لغيره. فكان مجازا.

ولا يذهب عليك أنّ منشأ الغلط في هذه الحجّه اشتباه كون النزاع في لفظ العامّ أو في الصيغ. وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعدده ، ككون الأمر للوجوب ، والجمع لللاثنين ، والاستثناء مجازا في المنقطع. وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض.

حجّه القائل بأنّه حقيقه ، إن خصّ بغير مستقلّ : أنّه لو كان التقييد بما لا يستقلّ يوجب تجوّزا في نحو : «الرجال المسلمون» من المقيّد بالصفه ، و : «أكرم بنى تميم ان دخلوا» من المقيّد بالشرط ، و «اعتزل الناس إلّا العلماء» من المقيّد بالاستثناء ، لكان نحو : «مسلمون» للجماعه مجازا ، ولكان نحو : «المسلم» للجنس أو للعهد مجازا ، ولكان نحو : «ألف سنه إلّا خمسين عاما» مجازا. واللوازم الثلاثه باطله. أمّا الأوّلان : فإجماعا ، وأمّا الأخير ، فلكونه موضع وفاق من الخصم. بيان الملازمه : أنّ كلّ واحد من المذكورات يقيّد بقيد هو كالجزم له ، وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له أولا. وهى بدونه ، لما نقلت عنه ، ومعه لما نقلت إليه. ولا يحتمل غيره. وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوّز. فالفرق تحكّم.

والجواب : أنّ وجه الفرق ظاهر. فإنّ الواو في «مسلمون» ، كألف «ضارب» وواو «مضروب» جزء الكلمه ، والمجموع لفظ واحد.



والألف واللام في نحو «المسلم» وإن كانت كلمه ، إلّا أنّ المجموع يعدّ في العرف كلمه واحده ، ويفهم منه معنى واحد من غير تجوّز ونقل من معنى إلى آخر. فلا يقال : إنّ «مسلم» للجنس ، والألف واللام للقيّد والحكم بكون نحو «ألف سنه إلّا خمسين عامًا» حقيقه - على تقدير تسليمه - مبنيّ على أنّ المراد به تمام مدلوله ، وأنّ الإخراج منه وقع قبل الإسناد والحكم.

وأنت خبير بأنّه لا- شيء ممّا ذكرناه في هذه الصور الثلاث بمتحقّق في العامّ المخصوص ؛ لظهور الامتياز بين لفظ العامّ وبين المخصّص ، وكون كلّ منهما كلمه برأسها ، ولأنّ المفروض إرادته الباقي من لفظ العامّ ، لا تمام المدلول مقدّمًا على الإسناد. وحينئذ فكيف يلزم من كونه مجازًا كون هذه مجازات؟

ص: ٢٦٦

## هل التخصيص في العامّ يوجب المجازيّه أم لا؟

**قوله : (وإذا خصّ العامّ وأريد به الباقي ... الخ.)**

لا يخفى أنّ ظاهر العنوان لا يوافق القول بكون ألفاظ العموم حقيقه في العموم بخصوصه حسب ما مرّ، إذ بعد فرض كون اللفظ حقيقه في العموم دون غيره لا يقبل النزاع في كونه حقيقه في الباقي، فعقد هذا النزاع بعد الفراغ من المسأله المذكوره والبناء على كون ألفاظ العموم حقيقه فيه بخصوصه لا- يخلو في بادئ الرأى عن التدافع، وربما يوجّه ذلك بأنّ عقد هذا النزاع إنّما يبتنى على وجود لفظ يفيد العموم في الجملة، ولا يبتنى على كون تلك الألفاظ موضوعه للعموم خاصّه، فعقدهم لهذا النزاع إنّما هو مع قطع النظر عن كون العامّ حقيقه في العموم بخصوصه مجازا في غيره، فمن يقول بكون ألفاظ العموم حقيقه في الخصوص خاصّه ومن يقول باشتراكها بين العموم والخصوص يقول بكونها حقيقه في الباقي، بخلاف القائل بوضعها للعموم خاصّه.

وفيه : أنّه لا- فائده إذن في عقد ذلك نزاعا آخر وجعله عنوانا برأسه لتفرّع كونه حقيقه أو مجازا على المختار في تلك المسأله حسب ما ذكر.

كيف! والقائل بكونه حقيقه عند إرادته الباقي إنّما يقول به على فرض كون اللفظ للعموم، لا من جهه كونه حقيقه في خصوص الخصوص، أو مشتركا بين العموم والخصوص، ولذا لم يستند الى ذلك أحد من القائلين بكونه حقيقه عند إرادته الباقي، كما استند القائل بالتجوّز إلى أنّه قضيه كونه حقيقه في العموم، كما في احتجاج المصنّف وغيره، فظاهر كلامهم عقد هذا النزاع بعد البناء على كون اللفظ حقيقه في العموم خاصّه كما هو ظاهر العنوان، حيث فرضوا البحث في أنّ تخصيص العام وإرادته الباقي هل يقضى بمجازيّه أو لا-؟ فالملحوظ أنّ كون اللفظ للعموم هل يقضى بالتجوّز عند التخصيص وإرادته الباقي أو لا يقضى ذلك؟ وسيأتى التنصيص عليه في كلام المصنّف، فالإشكال المذكور على حاله. ويمكن تصحيح محلّ النزاع في المقام بوجهين :

أحدهما : إنّ ليس الكلام في استعمال العامّ بخصوصه في خصوص الباقي

وإنما الكلام في تخصيص العام وإرادته الباقي ، فإنه يتصور ذلك مع إرادته الباقي من العام بخصوصه ، أو من مجموع العام والمخصّص ، أو بإرادته العموم من اللفظ وإسناد الحكم إلى الباقي على ما يأتي تفصيل القول فيها.

فعلى الأوّل لا مناص من القول بالتجوّز بخلاف الأخيرين ، إذ لا مانع من القول بكونه حقيقه ، فيصحّ أن يكون بناء القائل بكونه حقيقه على أحد الوجهين الأخيرين من غير أن ينافي كونه موضوعا للعموم بخصوصه.

وقد اختار ذلك جماعه في الاستثناء كما سيجيء تفصيل القول فيه إن شاء الله. هذا إذا اريد تصحيح النزاع على المذاهب المعروفة ، وأما على بعض المذاهب النادرة فالأمر واضح لا حاجة إلى التوجيه كما يتبيّن الحال من ملاحظه أدلّتهم ، لكنك خبير بأنّ ذلك لا- يوافق الحجّه المعروفة من القائل بكونه حقيقه ، فإنّ مقتضاه كونه حقيقه في خصوص الباقي حسب ما هو ظاهر عنوان المصنّف ، إلّا أن يقال : إنّ ضعف الحجّه لا- يقتضى فساد النزاع في المسأله ، ولذا قد دفعوه بذلك كما في كلام المصنّف وغيره فتأمل.

ثانيهما : إنّ العموم كيفيه عارضه على دلالة اللفظ ، قاضيه بشمول اللفظ لجميع مصاديقه الحقيقيه ، أو جميع معانيه الموضوع لها عند القائل بكون المشترك ظاهرا في الجميع ، فملحوظ القائل بكونه حقيقه عند عروض التخصيص أنّ الباقي أيضا مصداق حقيقي للفظ ، فمع إرادته يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي أيضا.

غايه الأمر سقوط تلك الكيفيه في المقام ، وذلك لا يقضى بالتجوّز في العامّ العلى هو معروض العموم ، نعم لو ذهب القائل بكونه حقيقه في الباقي إلى كونه بعضا من الموضوع له لم يعقل ذهابه إلى كونه حقيقه فيه حينئذ ، لكن ليس الحال على ذلك عنده ، إذ دلالة العامّ على كلّ من جزئياته على سبيل المطابقه عندهم ، كما مرّت الإشاره إليه ، فبذلك يتصور القول فيه بكون العامّ حقيقه في الباقي ، مع القول بأنّ للعموم صيغه تخصّه وإن فرض فساده بعد التأمل فيه ، وكأنّ هذا هو ملحوظ بعض القائلين به كما يظهر من احتجاجهم الآتى ، والأولى أن يصحّح

النزاع على الوجهين المذكورين ، فيكون الوجه الأوّل ملحوظا عند بعض القائلين بكونه حقيقه ، والثاني عند غيره.

ثم إنّ الأقوال المذكوره في المسأله ثمانيه كما سيجيء إن شاء الله الإشاره إليها. والمختار عندنا أنّه لا تجوّز غالبا في لفظ العامّ ، وإنّما التجوّز على فرض حصوله فيما يفيد العموم إن كان هناك لفظ موضوع بإزائه ، فإنّك قد عرفت أنّ أغلب الألفاظ المستعمله في العموم ليست بنفسها موضوعه لخصوص العموم ، فإنّ الدالّ على العموم هناك مغاير لما يفيد المعنى الذي يتعلّق العموم به ، ففي بعضها يكون العامّ لفظا والموضوع لإفاده عمومه لفظا آخر كما في «كلّ رجل» وفي بعضها يكون معنى العموم مستفادا بالالتزام ، وفي بعضها من ظاهر المقام أو نحو ذلك.

نعم لا يبعد في بعضها أن يكون العامّ والمفيد للعموم لفظا واحدا ، كما في أسماء المجازات ، ومع كون لفظ العامّ موضوعا لخصوص العموم أو كون الدالّ على عمومه موضوعا لذلك إنّما يلزم التجوّز فيه إذا استعمل فيه في غير الشمول ، وأمّا مع استعماله فيه كما في عدّه من المخصّصات فلا مجاز أيضا ، فهناك تفصيل في المقام.

ولنوضح الكلام في المرام برسم امور :

أحدها : أنّه نصّ جماعه منهم بأنّ الغرض من وضع الألفاظ المفرده ليس إفادتها معانيها الأفراديه ، وإنّما المقصود من بعضها إفهام معانيها التركيبيه بعد تركيب بعضها مع بعض ، والظاهر أنّ مقصودهم من ذلك أنّ الغرض من تقرير الأوضاع هو إظهار ما في الضمير من المطالب والحاجات ، وظاهر أنّ ما يتعلّق به الأغراض إنّما هو بيان المعاني التركيبيه دون المفاهيم الأفراديه ، لعدم تعلّق الأغراض بها إلّا نادرا ، فالحاجه إنّما تمسّ إلى بيانها من جهه توقّف المطالب التركيبيه عليها ، فالوضع إنّما تعلّق بالألفاظ المفرده من جهه توقّف المعاني التركيبيه على المعاني الأفراديه المدلول عليها بالألفاظ المفرده ، والغرض الباعث

إلى وضعها هو الإيصال إلى المعانى التركيبية الحاصله من ضمّ بعضها إلى البعض بعد وضع الهيئات العارضة عليها لمعانيها النسبية على حسب ما تقرّر في محلّه.

فالمقصود الأصلي من وضع المفردات هو إفهام المعانى التركيبية الحاصله من تركيبها للعالم بأوضاعها ، وهذا ظاهر لكنهم علّوا الحكم المذكور بأنّه لو كان الغرض من أوضاعها إفاده معانيها الأفراديه لزم الدور ، لأنّ استفادة المعانى منها يتوقّف على العلم بأوضاعها ، ضروره توقّف الدلالات الوضعيه على العلم بالوضع ، والعلم بالوضع للمعنى يتوقّف على تصوّر ذلك المعنى وحصوله في النفس ، وهو دور مصرّح.

وضعف هذا التعليل ظاهر ، ضروره أنّ المراد من كون الوضع لإفاده المعنى كون اللفظ باعثا لإخطار المعنى ببال السامع والإشاره إليه ، والعلم بالوضع إنّما يتوقّف على تصوّر المعنى وحصوله في البال في الجملة ، لا على ذلك الإخطار الحاصل بسماع اللفظ عند تلفّظ المتكلّم به ، فلا مجال لتوهم الدور وهو واضح.

ويمكن أن يقال : إنّ المقصود ممّا ذكره أنّه ليس الغرض من وضع المفردات إفاده معانيها وتصويرها في ذهن السامع من أوّل الأمر ، لما عرفت من لزوم الدور ، لتوقّف حصول تلك المعانى في النفس بواسطه تركيب تلك الألفاظ على العلم بوضعها لتلك المعانى المتوقّف على تصويرها وحصولها في النفس بخلاف المعانى التركيبية ، فإنّه يمكن حصولها بواسطه تركيب تلك الألفاظ من غير أن تكون حاصله للنفس قبل ذلك أصلا ، فالمقصود أنّ وضع الألفاظ المفردة ليس لتصوير معانيها الأفراديه للزوم الدور ، وإنّما هي لأجل تصوير معانيها التركيبية الغير الحاصله للمخاطب قبل تلفّظ المتكلّم بها.

وأنت خبير بأنّه لو اريد ذلك فكون الوضع لأجل تصوير المعانى التركيبية إنّما هو على سبيل الإهمال ، إذ يمكن أن يكون الإفهام في المركّبات على الوجهين : من إفاده تصوير المعنى المركّب ، ومن الإشارة إلى المعنى الحاصل في الذهن قبل تلفّظ المتكلّم به على ما هو الحال في المفردات.

وكيف كان ، فالأنسب بالتعليل هو ما ذكرناه وإن صحّ توجيه ما علّوه بما قلناه ، ثم إنك بعد التأمل ممّا ذكرناه من الوجهين تعرف أنّه لا منافاه بين ما ذكره في المقام وما أخذوه في تعريف الوضع من «أنه تعيين اللفظ أو تعيينه للدلاله على المعنى بنفسه» نظرا إلى أنّ ظاهره كون وضع المفردات لأجل الدلاله على معانيها الأفراديه فينافى ذلك ما قرّره هناك ، وذلك لأنّ المراد بالدلاله هنا هو إخطار معانيها الموضوع لها عند التلقّف بها وإن كان ذلك مقصودا بالتبع من أجل حصول معانيها التركيبيه حسب ما قرّر أولا- ، وليس المراد به تحصيل تصوّر تلك المعاني من أصلها لوضوح امتناعه نظرا إلى ما قرّره ، وإنما المراد مجرد إحضارها والإشارة إليها من بين المعاني المخزونه في الخيال وهو واضح.

ومن الغريب ما ذكره بعض الأفاضل في بيان عدم المنافاه بين ما ذكره في المقامين أنّ مقصودهم ممّا نفوه - من كون استفاده المعاني الأفراديه غرضا في الوضع - أنّه ليس الغرض من وضعها إفاده معانيها ، بمعنى حصول التصديق من وضعها بأنّ تلك المعاني قد وضعت لها تلك الألفاظ (١) والمقصود فيه.

ثانيها : أنّ استعمال اللفظ في المعنى - أعنى إطلاق اللفظ وإراداه المعنى - يكون تاره بإراداه ذلك المعنى على وجه يكون هو المقصود بالإفاده فيريد المتكلّم إفاده تصديقه للمخاطب ، وتاره لا- يكون على الوجه المذكور ، بل يكون مقصود المتكلّم تصوير ذلك المعنى في ذهن المخاطب لينتقل منه الى غيره بملاحظه القرينه الحاليه أو المقائيه القاضيه به ، ويكون ذلك الغير هو المقصود بالبيان والإفاده ، وحينئذ فهل يكون المستعمل فيه هو المعنى الأول أو الثاني؟ وجهان : والذى يتقوى في النظر كون المستعمل فيه حينئذ هو الثاني ، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ، فإنّ الملحوظ في الاستعمال هو المعاني التي يكون المقصود من الكلام بيانها وإفادتها ، فيكون اللفظ مستعملا فيها دون المعاني التي جعلت وسيله للانتقال إليها من غير أن تكون مقصوده في الإسناد ، ولا يراد بيانها ولا إفادتها

---

(١) في هامش المطبوع ما يلي : هذه المقدمه ناقصه في الأصل.

أصلاً ، فيكون المناط فيما يستعمل فيه اللفظ هو المعنى المقصود بالإفاده ، فإن كان ذلك ممّا وضع اللفظ بإزائه كان اللفظ حقيقه ، وإلّا كان مجازاً وإن أريد من اللفظ صورته ما وضع بإزائه ليجعل وسيله للانتقال إليه ، على ما مرّ التفصيل فيه .

بقي الكلام فى شىء وهو أنّه قد يكون المعنى الذى يراد الانتقال إليه حاصلًا من ملاحظه أوضاع متعدّده ويكون ذلك المعنى حاصلًا باستعمال الألفاظ فى معانيها الموضوع له ، إلّا أنّ ذلك قد يستلزم أن لا يكون خصوص المعنى الموضوع له لبعض تلك الألفاظ مقصودًا بالإفاده حقيقه ، بل يكون المقصود بالإفاده غيره إلّا أنّه ليس مقصودًا بالإفاده من تلك اللفظه ، بل من مجموع تلك الألفاظ بملاحظه أوضاعها المنتقله بها .

وتوضيح المقام : أنّ المعنى الذى يراد الانتقال إليه قد يكون معنى مجازيًا لتلك اللفظه ويراد من اللفظ خصوص معناه الحقيقى لأجل الانتقال إلى معناه المجازى الذى هو المقصود بالإفاده ، وقد يكون معنى مجازيًا مقصودًا من ملاحظه مجموع الألفاظ من غير أن يراد ذلك المعنى من خصوص بعض منها ، بل إنّما يراد من خصوص كلّ من تلك الألفاظ معناه الحقيقى لينتقل من المجموع إلى معناه الحقيقى التركيبى الحاصل من الأوضاع العديده ثمّ ينتقل منه إلى المعنى المجازى المقصود بالإفاده ، كما فى التمثيل ، وحينئذ يكون التجوّز فى المركّب ، بل وفى خصوص كلّ من تلك الألفاظ أيضًا ، وقد يكون معنى حقيقيًا مقصودًا بالإفاده من إرادته المعانى الحقيقية من كلّ من تلك الألفاظ المستعمله لكن يكون اللازم من ذلك عدم كون المراد من بعض تلك الألفاظ مقصودًا بالإفاده ، لا- بأن يراد بتلك اللفظه الانتقال إلى المعنى الآخر ليجعل إرادته معناه الحقيقى وسيله إليه ، بل ذلك المعنى إنّما يراد من مجموع تلك الألفاظ بملاحظه أوضاعها الحقيقية ، فليس ذلك المعنى مرادًا من تلك اللفظه ليقال بكونها مستعمله فيه على وجه المجاز ، كما فى الصوره الاولى ، وليس المعنى المراد من الجمله خارجًا عمّا وضعت له ليكون الانتقال من الجمله إلى ذلك المعنى قاضيا بالخروج عن أوضاع

المفردات ، حسب ما قلناه فى الصورة الثانية ، فلا مجاز حينئذ ، فىكون كلّ من المفردات مستعمله فىما وضع له وإن كان المعنى الموضوع له المراد من بعض تلك الألفاظ غير مقصود بالإفاده على الوجه الذى قرّناه.

وتوضيح ذلك : أنّه كما يكون الحقيقة دالّة على المعنى الحقيقى بواسطة وضع اللفظ ، فكذا المجاز هو الدالّ على المعنى المجازى بواسطة القرينه القائم عليه ، فالمستعمل فى المعنى المجازى والمجموع عليه هو لفظ المجاز وإن كانت دلالاته عليه بواسطة القرينه ، فإذا لم يكن اللفظ ممّا ارىد به معناه المجازى - ولم يكن تلك اللفظه دالّة على ذلك المعنى بواسطة القرينه ، بل كان ذلك اللفظ وغيره دالّا عليه ، وكان ذلك المعنى مرادا من مجموع اللفظين أو الألفاظ - لم يكن ذلك اللفظ مستعملا فى ذلك المعنى ، بل كان المستعمل فيه هو ما ارىد منه من معناه الحقيقى والمجازى.

نعم لو كان المعنى مجازيّاً للمركّب وكانت تلك الألفاظ فى حال التركيب مستعمله فيه - كما فى التمثيل - كان كلّ من الألفاظ المستعمله فيه مجازاً حسب ما قرّناه فى التمثيل على تأمل فيه من بعضهم كما مرّ بيانه فى محلّه.

وبالجملة أنّ حصول التجوّز مبنى على أحد امور ثلاثة : من استعمال اللفظ ابتداء فى غير ما وضع له كما فى «رأيت أسدا يرمى» أو كون المراد منه بالأصالة غير ما وضع له وإن ارىد به الموضوع له لأجل التوصل إليه كما فى الكنايه فى المفرد ، أو عدم كون المقصود بالإفاده منه معناه الموضوع له وإن لم يستعمل فى معنى مجازى مخصوص ، بل كان المقصود منه فى ضمن الجملة إفاده غير ما وضع له ، بأن كانت الجملة المركّبه منه مستعمله فى غير معناه الموضوع له ، كما فى المجاز المركّب والكنايه المركّبه ، ولا شىء من الوجوه الثلاثة حاصله فى المقام ، فلا وجه لالتزام التجوّز فيه.

ثالثها : أنّ القيود الوارده على اللفظ لا يقضى بتجوّز فيه ، إلّا أن يكون مفاد ذلك القيد مندرجا فى المعنى المراد من المطلق ، فىكون ذلك قرينه على إرادته



خصوص ذلك المعنى منه ، فيندرج حينئذ في المجاز ، لكن ذلك غير شائع في التقييدات ، بل الشائع فيها ضمّ القيد المدلول عليه باللفظ الدالّ عليه إلى المطلق المدلول عليه بلفظه ، فيكون اللفظ الدالّ على المطلق مستعملا في معناه ، وحيث إنّه مأخوذ على وجه اللا بشرط فلا ينافيه ضمّ الشرط إليه المدلول عليه بالقيد اللاحق ، فإنّ اللا بشرط يجمع ألف شرط ، وحينئذ فيكون ذلك المطلق مطلقا على المقيد مع كون التقييد مستفادا من الخارج - أعنى القيد المأخوذ معه - فلا تجوّز فيه حسب ما قرّرناه في إطلاق الكلّيات على أفرادها.

ولا فرق في ذلك بين التقييد المتّصل والمنفصل ، فأقصى ما يفيد التقييد بالمنفصل إطلاق المطلق على خصوص ذلك القيد مع استفاده الخصوصيّة من الخارج وكونه قرينه على الإطلاق المذكور ، إذ إطلاق المطلق على خصوص بعض الأفراد نظير التجوّز باللفظ في افتقاره إلى وجود القرينه الدالّ عليه ، وبدونه لا يحمل المطلق إلّا على معناه الإطلاقي المأخوذ على وجه اللا بشرط من دون ضمّ شرط إليه.

رابعها : أنّ العموم الوارد على الألفاظ المقيّده إنّما يرد عليها بملاحظه القيود المنضمّة إليها ، وذلك لأنّ المطلوب من تلك المطلقات هو معانيها الإطلاقيه المقيّده بالقيود المنضمّة إليها ، فتكون تلك المطلقات مطلقه على خصوص بعض أنواعها على حسب التقييد الوارد عليها ، كما عرفت ، فيكون العموم الوارد عليها على حسب ذلك ، فإنّ العموم الوارد على اللفظ إنّما يتبع ما اطلق عليه ذلك اللفظ ، وحينئذ فعّد الصفه والشرط ونحوهما من القيود مخصّصا للعامّ إنّما هو من جهة إخراجها عن معناه الإطلاقي ، بحيث لم يلحظ العموم فيه على حسب ظاهر مدلوله ، بل خصّ ذلك بما يفيد القيد المنضمّ إليه ، فسّمى تخصيصا للعامّ ، حيث إنّّه بمعناه وإن لم يكن ذلك عند التحقيق تخصيصا له ، بإيراد العموم على المطلق ثمّ إخراج بعضه بالقيود المذكوره ، بل لم يرد العموم إلّا على خصوص ما اطلق عليه ذلك المطلق نظرا إلى ما انضمّ إليه من القيد ، ويجرى نحو ذلك في المخصّص المنفصل

إذا دلّ ذلك على إطلاق ما يتعلّق العموم به على بعض مصاديقه ، كما في قولك «أكرم كلّ رجل ولا تكرم الجهّال» فإنّ ذلك يفيد كون ما اطلق عليه الرجل هناك خصوص العالم، فيكون العموم الوارد عليه بحسب ما اريد من اللفظ واطلق عليه دون مطلق الرجل ، وحينئذ لا مجاز في لفظه «كلّ» وما في معناه حيث استعمل في معناه ، ولا في مدخولها حيث اطلق على بعض مصاديقها.

وقد عرفت أنّ إطلاقه عليه على وجه الحقيقة ، نعم لو اريد بذلك هو معناه اللا بشرط من غير أن يقال بدلاله المخصّص على إطلاقه على خصوص المقيّد تعيّن التزام التجوّز فيما يفيد العموم من لفظه «كلّ» وما بمعناه.

خامسها : أنّ الألفاظ الدالّة على العموم على وجوه :

فمنها : ما يكون موضوعا لإفاده العموم والشمول ويكون الأمر الشامل غيره كما في لفظه «كلّ» وما بمعناه.

ومنها : ما يفيد ذلك من جهة المقام لوروده في سياق الشرط أو العموم كما في قولك «كلّما جاءك رجل فأكرمه» ومنه أسماء المجازات ونحوها.

ومنها : ما يدلّ على العموم على سبيل الالتزام كالنكره الواقعه في سياق النفي.

ومنها : ما يدلّ عليه من جهة انصراف ظاهر الإطلاق إليه كما في الجمع المعرّف ، إذ ليس موضوعا لخصوص العموم كما مرّت الإشارة إليه.

سادسها : إنك قد عرفت أنّ شمول العامّ إنّما هو لمصاديقه والجزئيات المندرجه تحته ، فلذا عزّفوه باللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له سوى بعض العمومات ، كالجمع المعرّف حيث إنّ شموله بالنسبه إلى أجزائه حسب ما مرّ بيانه ، فحينئذ نقول : إنّ صدق العامّ على كلّ من جزئياته على وجه الحقيقة من حيث انطباقه عليه ، فيكون العموم الطارئ عليه قاضيا بإطلاقه على جميع مصاديقه ، فيكون مستغرقا لجميع ما يصلح له ، وحينئذ فمفاد التخصيص الوارد عليه إطلاق ذلك العامّ على بعض مصاديقه والجزئيات المطابقه له ، فلا تجوّز إذن في اللفظ من تلك الجبهه ، إنّما التجوّز هناك - على القول به - بالنسبه إلى ما يفيد عموم اللفظ

وشموله لمصاديقه حيث لم يرد به معناه بعد ظهور التخصيص ، وحينئذ فإن كان الدالّ على العموم موضوعا بإزائه كان ذلك مجازا ، حيث اريد به غير ما وضع له من الشمول ، وكذا لو كان دالّما على عموم النفي ، فإنّه إنّما يجيء التجوّز فيه من تلك الجبهه ، وأما إن لم يكن إفادته العموم بالوضع بل بالالتزام أو ظهور الإطلاق فلا تجوّز ، كما في النكره الواقعه فى سياق النفي .

فإن قلت : إنّ العموم إذا كان معنى التزاميا له كان عدم ثبوت العموم شاهدا على انتفاء ملزومه ، فيلزم التجوّز فيه من تلك الجبهه .

قلت : لا- وجه لالتزام التجوّز من تلك الجبهه إذ أقصى الأمر أنّه أن يكون النكره الواقعه هناك قد اطلق على قسم خاصّ ليكون النفي واردا عليه ، من غير أن يراد بها مطلق الفرد المنتشر ليستلزم انتفاؤه انتفاء الجميع ، وذلك أيضا ممّا لا تجوّز فيه كما عرفت .

وأما الجمع المعرّف إذا ورد التخصيص عليه فلا- يخلو إمّا أن يكون ذلك مع إطلاقه على جميع الأفراد وإخراج المخرج عن الحكم فليس ذلك إذن مستعملا إلّا فى العموم . وإما أن يكون باستعماله فيما دون الدرجه العليا من الجمع على حسب ما ورد عليه التخصيص وهو إذن مستعمل فى بعض مراتب الجمع ، وليس إطلاق الجمع على تلك المرتبه إلّا على وجه الحقيقه ، لوضع الجمع لما يشمل الجميع ولا اختصاص له وضعاً بالدرجه العليا ، وإنّما ينصرف إليه مع الإطلاق لما مرّ بيانه .

إذا تقرّر هذه الجمله فقد تلخّص لك منها أنّه لا تجوّز فى التخصيص بالمتّصل من الاستثناء وغيره : من الوصف والغايه والشرط ونحوها .

أمّا الاستثناء فلما عرفت من عدم استعمال المستثنى منه فى خصوص الباقي ، بل إنّما يراد الباقي من مجموع المستثنى والمستثنى منه ، فنحو «عشره إلّا ثلاثه» قد اريد من لفظ «العشره» مفهومها واريده «بالأ ثلاثه» إخراج الثلاثه منها من حيث تعلق الحكم به ، فيبقى السبعه متعلّقا للحكم الوارد عليه ، فالمستفاد من

مجموع الألفاظ المذكوره بملاحظه أوضاعها هو ذلك ، فكلّ من تلك الألفاظ قد استعمل في موضوعه ، وتلخّص ذلك من ملاحظه المجموع ، ولو كان لفظ «العشره» مستعملا في خصوص السبعه على سبيل المجاز لكان ما يستفاد منه خصوص الباقي هو العشره ، وكان الاستثناء قرينه عليه ، كسائر القرائن المقاليه القائمه على إرادته المعاني المجازيه من غير أن يتلخّص ذلك من المجموع ، حسب ما قرّرناه في دلالة المجاز وهو ممّا يأبى عنه ظاهر الفهم عند التأمل في المقام.

وممّا يشير إلى ذلك أنّهم أنكروا أنّ من فوائد الاستثناء تدارك ما فات المتكلّم عند ذكر المستثنى منه ، إذ قد يغفل من خروج المستثنى فيذكر المستثنى منه على اطلاقه فيظهر منه إسناد الحكم إلى المجموع ثمّ إذا تتبّه على خروج المستثنى منه تداركه بالاستثناء مع بقاء محلّه ، وحينئذ فلا يراد به إخراج المستثنى عن المستثنى منه من حيث تعلّق الحكم به ، وليس حينئذ قرينه على استعمال السثنى في الباقي ، إذ المفروض استعماله في المجموع ، وقد يجعل الاستثناء في المقام قاضيا بنسخ الإراده الأوليه ودلالته على إرادته البعض من ذلك اللفظ ثانيا ، إلّا أنّ الظاهر بعده ، كما لا يخفى على المتأمل.

وإذا ظهر ورود الاستثناء في المقام على الوجه المذكور فالظاهر جريانه في سائر الصور، لوروده على وجه واحد في الجميع وإن كان في بعض الصور مبنيًا على الغفله دون البعض ، وممّا يشهد بما ذكرناه أنّه لو كان ما استعمل فيه المستثنى منه هو الباقي بقرينه الاستثناء لجاز التخصيص المستوعب وبالأزيد من المستثنى منه إذا ورد استثناء آخر على المستثنى بجعله أنقص من المستثنى منه ، كما إذا قال «له عليّ عشره إلّا عشره إلّا خمسه» أو «له عندى عشره إلّا عشرين إلّا خمسه عشر» إذ لا استيعاب بالنظر إلى ما اريد من المستثنى في المقام ، مع أنّ ملاحظه الاستعمالات تأبى عنه جدّا ، بل الظاهر عدم التأمل في فساده ، والظاهر أنّ الوجه فيه هو ما قرّرناه فيتأيد به ما قلناه ويشير إلى ذلك أنّ أسامي الأعداد لا يجوز إطلاق الأكثر منها على الأقلّ من جهة علاقته الكلّ والجزء في غير الاستثناء ،

كما إذا قال «أكرم هذه العشرة» مشيرا إلى رجل واحد ، أو قال «لزيد هذه الدراهم العشرون» مشيرا إلى عشرة دراهم ، إلى غير ذلك من الأمثلة. فعدم جواز الاستعمال المذكور مطّردا في غير الاستثناء ، وجوازه فيه على سبيل الاطراد شاهد على عدم استعماله هناك في العدد الأقل ، إذ لو جاز الاستعمال فيه من جهة علاقته المذكوره لجاز في المقامين ، لاتّحاد المعنى والعلاقة في صورتين ، غايه الأمر أن يكون التفاوت بينهما من جهة القرينه. ومن السبب أنّه لا- يختلف الحال في المجازات من جهة اختلاف القرائن.

وأما سائر المخصّصات المتّصلة من الشرط والصفه والغايه ونحوها فلأنّ الظاهر تقييد ما يرد العموم عليه بها ، فقد قيّد بذلك على حسب سائر المطلقات المقيّده ، ويكون العموم واردا عليه على حسب ما اريد منه واطلق عليه بعد ضمّ القيد ، فيكون العموم واردا على المقيّد ، لأنّ التقييد حصل بعد إرادته العموم ، بل نقول : إنّ التقييد المذكور كاشف في بعضها من إطلاق المطلق على خصوص المقيّد من حيث انطباقه معه حسب ما بيّناه ، وحينئذ فيكون العموم واردا عليه كذلك.

نعم لو كان العموم مرادا من أوّل الأمر ثمّ تتبّه المتكلّم على خلافه فتداركه بالتوصيف أو غيره من التقييدات لم يتّجه في ذلك. إلّا أنّه يكون ذلك حينئذ قصرا للحكم الأوّل على محلّ الوصف وإخراجا لغيره عمّا حكم به ، فيكون كلّ من تلك الألفاظ مستعملا فيما وضع له ، ويكون الباقي هو المتلخّص من المجموع على نحو ما ذكر في الاستثناء ، ولا تجوّز فيه حسب ما عرفت.

وقد يقال بكون التقييد حينئذ رفعا للإرادته الاولى من اللفظ ونسخا لما اريد به من الطبيعه المطلقة بتقييده بالوصف المذكور وإطلاق ذلك المطلق على المقيّد ، حسب ما ذكرنا في المتفطن ، ولا مانع منه مع بقاء محلّه ، ولا تجوّز فيه أيضا كما عرفت ، ويجرى ما ذكرناه في أسماء الشرط ونحوها ، نظرا إلى ورود التقييد هناك على حمل الشرط أو الصفه ، فيكون عمومه أيضا على حسب ذلك على نحو ما قرّرناه.

ثم إنك قد عرفت أنّ استفادة العموم من بعض العمومات ليست بالوضع ، بل من جهة الالتزام أو ظهور الإطلاق ، فعدم اقتضاء التخصيص هناك تجوّزا في اللفظ أظهر حسب ما مرّ بيانه.

وأما المخصّصات المنفصلة فقد عرفت جريان الوجهين فيها ، فيمكن أن يكون التخصيص الوارد هناك على غير وجه التجوّز بدلاله المخصّص على إطلاق ما ورد العموم عليه حين استعماله على خصوص المقيد ، ويكون المخصّص ولو كان منفصلا قرينه دالّه على ذلك ، فيكون العموم واردا على المقيد ، وأن يكون قرينه دالّه على عدم إرادته العموم من اللفظ الموضوع له إلّا أنّه إنّما يتمّ المجازيّة فيما إذا كان العامّ موضوعا للعموم ، وأما مع استفادة العموم من جهة اخرى فلا مجاز أيضا ، حسب ما مرّت الإشارة إليه ، هذا وقد ظهر بما قرّرناه دفع ما يورد في المقام من لزوم التناقض في الاستثناء نظرا إلى ما يترآى من إثبات الحكم تاره للمستثنى ونفيه عنه اخرى.

ولهم في التفصّي عنه وجوه :

أحدها : أنّ المراد بالمستثنى منه هو معناه الحقيقي وقد اخرج عنه المستثنى ثم اسند الحكم إلى الباقي من غير أن يكون هناك إسنادان ليحصل التناقض في المقام.

وقد عزی ذلك إلى جماعه منهم العلامه واختاره المحقق الرضى وحكاه عن جماعه.

ثانيها : أنّ المراد بالمستثنى منه خصوص الباقي على سبيل المجاز والاستثناء قرينه على التجوّز ، فليس المستثنى داخلا في المستثنى منه ليلزم التناقض بالحكم عليه تاره بالإثبات واخرى بالنفى.

وعزی ذلك إلى الأكثر تاره وإلى الجمهور اخرى ، وأسنده المحقق الرضى إلى البعض وحكاه بعضهم عن السكاكي.

ثالثها : أنّ مجموع المستثنى منه والمستثنى والأداه اسم للباقي ، فعشره

إلّا ثلاثة اسم للسبعه ، وله اسمان مفرد ومرّكب ، حكاه المحقّق الرضى عن القاضى عبد الجبار وعزّاه العضىدى إلى القاضى أبى بكر ، وحيث كانت الوجوه المذكوره مسوقه لبيان دفع الإيراد المذكور لم يتعرّضوا للاحتجاج على ما اختاروا منها ، اكتفاء به فى مقام دفع الإيراد ، كما هو الحال فى سائر الأجوبه المذكوره عمّا يورد فى المقام ، وإنّما اكتفوا بذكر الوجه المختار والإيراد على غيره من الإشكال.

ويمكن الاستناد لكلّ من الوجوه المذكوره ببعض الوجوه : كأن يستند للوجه الأوّل بأصالة حمل اللفظ على الحقيقه مهما أمكن. وللثانى بأنّ المقصود بالإفاده من المستثنى منه بحسب الحقيقه إنّما هو الباقي خاصّه دون المجموع والاستثناء قرينه عليه فيكون اللفظ مستعملا فيه كسائر المجازات المنضمّه إلى قرائنها. وللثالث بأنّ التبادر أماره الحقيقه فيكون المجموع حقيقه فى ذلك.

والوجوه المذكوره بعضها فاسد ، وبعضها محلّ نظر ، وسنبيّن لك حقيقه الحال إن شاء الله.

وكيف كان فقد اورد على الوجه الأوّل : تاره بأنّ البناء على ذلك يستلزم أن لا يكون الاستثناء من النفي إثباتا ومن الإثبات نفيا ، فلا- يثبت على من قال «ليس له علىّ شىء إلّا خمسه» شىء أصلا ، فإنّ إخراج المستثنى قبل تعلق الحكم بالمستثنى منه يجعل المستثنى فى حكم المسكوت عنه ، وهو خلاف التحقيق ، بل الثانى منه فاسد عند الكلّ على ما قيل. وتاره بأنّه لو اشير إلى عشره مجتمعه شخصيّه كأن يقول «خذ هذه العشره إلّا ثلاثه منها» لم يتصوّر هناك إخراج الّا عن الحكم ، إذ المفروض عدم إخراج أشخاص الثلاثه من جمله العشره ، فلا يمكن إلّا أن يكون المراد إخراجها عنها بحسب الحكم ، فلا بدّ من القول بإخراجها عن الحكم المتعلّق بالمجموع ، إذ لا حكم هناك إلّا الإسناد الموجود فى الكلام وهو متعلّق بالمجموع. واخرى بلزوم اللغو فى كلام الحكيم ، فإنّ إرادته الاستغراق من اللفظ حينئذ مع إسناد الحكم إليه ممّا لا فائده فيه بل يندرج فى الأغلاط ، إذ الغرض من وضع الألفاظ تركيب معانيها ، وتفهم المعانى التركيبيّه الحاصله منها ،

وبيان الأحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الألفاظ المنضمّة بعضها إلى البعض ، فإذا لم يرد في الكلام إسناد إلى مفهوم العامّ ولا إسناد إلى شيء إسناداً تامّاً أو ناقصاً لم يكن هناك فائده في إرادتها ، وكان إخراجاً (١) ممّياً هو ملحوظ الواضع في وضع الألفاظ. كذا ذكره بعض الأفاضل.

وأنت خير بوهن الكلّ.

أمّا الأوّل : فلأنّ من الواضح أنّه ليس المراد بإخراج المستثنى عن المستثنى منه إخراجاً من جملتها بحسب الخارج ، ولا إخراجاً عن كونه مدلولاً له ، ضروره حصول الدلالة بعد ثبوت الوضع ، ولا- إخراجاً عن المراد من اللفظ ، فإنّه غير معقول على سبيل الحقيقة ، ألا أن يراد الإخراج عن ظاهر اللفظ ليكون قرينه على كون المراد هو الباقي ، لكنّه مخالف لصريح ما بنى عليه الجواب المذكور. فالمراد إخراجاً عنه من حيث كونه متعلّق الحكم ، فإنّ ظاهر تعليق الحكم على العامّ شموله لجميع جزئياته ، فيكون إخراجاً لبعض مدلوله من كونه متعلّقاً للحكم فيختصّ بالحكم بالباقي.

وهذا الوجه كما ترى ممّا لا ربط له بما ذهب إليه أبو حنيفة ، إذ يصحّ مع القول به ، لكن (٢) دلالة الاستثناء على مخالفته حكم المستثنى للمستثنى منه وعدمها ، فإنّ دلالة على مخالفته حكم المستثنى للمستثنى منه بحسب الواقع وعدمها مبنيّة على كون الإخراج بملاحظته ما حكم به المتكلّم من الإثبات والنفي ، أو بملاحظته الواقع - أعني المطابقيه لتلك النسبه الإيقاعيّه - فإن كان بملاحظته الثاني كما هو المشهور ويدلّ عليه ظاهر اللفظ تعيّن الأوّل ، وإن كان بملاحظته الأوّل تعيّن ما ذهب إليه أبو حنيفة. وهذا ممّا لا ربط له بكون الإسناد قبل الإخراج أو بعده.

نعم لو توهم كون الإخراج عن معناه الأفرادى من دون ملاحظته الإسناد والحكم أصلاً توجه ذلك ، إلّا أنّه توهم فاسد لا مجال له في المقام كما عرفت.

وأما الثاني : فلابتناؤه على كون مراد المجيب بإخراج المستثنى عن المستثنى

---

(١) في «ق ١» و «ق ٢»: خارجاً.

(٢) خ ل ، بكلّ من دلاله.



منه هو إخراجُه عن جملته بحسب الخارج وهو واضح الفساد وحمل كلام المجيب عليه غريب.

وأما الثالث : فبأنه إن اريد من كون المقصود من وضع الألفاظ إفاده معانيها التركيبية أن يكون تلك المعاني الحاصله من ملاحظه المفردات هي المقصوده بالإفاده حتّى إنّها إذا لم تكن مقصوده كذلك صار الكلام غلطا خارجا عن القانون اللغوى ، فهو أو هن شيء ، كيف ! وفيه سدّ لباب المجاز فى المركبات ، إذ من البين أنّ من يقول «تقدّم رجلا وتؤخّر اخرى» عند بيان كونه مرّدا فى الأمر يريد بالألفاظ المذكوره موضوعها اللغوى مع كون المقصود بالإفاده هو ما يشابه معناها التركيبى أعنى التردّد فى الأمر. وإن اريد أنّ المعنى التركيبى مقصود سواء كان مقصودا بالذات أو بالتبع فهذا القدر حاصل فى المقام ، ضروره تعلق الإسناد بالكلّ صورته للانتقال إلى إسناده إلى البعض بعد إخراج المستثنى.

فإن قلت : على ما ذكرت يكون هناك إسنادان أحدهما بالنظر إلى الظاهر وهو متعلّق بالكلّ ، والآخر بالنظر إلى الواقع وما هو المقصود بالأصالة وهو متعلّق بالباقي ، فلا يوافق ما ذكرت من كون الإسناد واحدا حاصلا بعد الإخراج ، فهو مع عدم انطباقه على الجواب المذكور غير مفيد فى دفع التناقض ، لحصول التدافع إذن بين الإسنادين المذكورين.

قلت : الجواب المذكور يحتمل فى بادئ الرأى وجوها :

أحدها : أن يكون المقصود إخراج المستثنى عن المستثنى منه بالنظر إلى معناه الأفرادى مع قطع النظر عن التركيب وملاحظه الإسناد رأسا ، فيلاحظ تركيبه مع الغير والإسناد المتعلّق به بعد الإخراج فلا إسناد هناك إلّا إلى الباقي.

وقد عرفت وهن هذا الوجه وفساده ، إذ لا يعقل الإخراج عن المعنى الأفرادى سوى أن يراد به الإخراج عن ظاهر مدلوله الوضعى ليفيد كون المقصود به هو الباقي ، كما ذكره فى الجواب الآتى ، فيكون قرينه على كون المستثنى منه مستعملا فى خصوص الباقي ولا ربط له بالجواب المذكور.

ثانيها : أن يكون المقصود اخراج المستثنى عن المستثنى منه من حيث تركيبه ومن جهة تعلق الحكم به فإنه لما اريد من اللفظ تمام معناه كان قضيه ذلك لو لا الاستثناء إسناد الحكم إلى تمامه فيكون ورود الاستثناء عليه مخرجا للمستثنى عن المراد من حيث تعلق الحكم به نظرا إلى ما يقتضيه الظاهر ، وحينئذ فيكون الإخراج بالنسبه إلى ظاهر اللفظ من حيث كونه مرادا من غير أن يكون ذلك الظاهر مرادا ، فيكون ذلك هو الكاشف عن عدم إرادته من حيث التركيب والدليل على تعلق الإسناد بالباقي دون الجميع ، وكأنّ هذا هو المراد ممّا عدّه بعض الفضلاء جوابا رابعا في المقام : من أنّ المستثنى منه من حيث الأفراد واللفظ خارج عنه من حيث التركيب والحكم ، إذ الاستثناء بيان تغيير ، وكلّ كلام التحق بآخره التغيير توقّف حكم صدره على آخره ، فلا تناقض ، ويمكن تنزيله على الوجه الآتي أيضا.

ويرد على الوجه المذكور : أنه لا- مجال للقول بتأخر الإسناد إلى مجيء ورود الاستثناء ، وذلك لوضوح إهمال القائل فيه قبل ورود الكاشف عن حصول الإسناد سيّما إذا كان هناك فصل بينه وبين الاستثناء.

ثالثها : أن يقال بحصول الإسناد الصوري إلى الكلّ والحكم عليه كذلك من جهة إحضار ذلك في ذهن السامع ليتبعه بإخراج البعض ، فيتبين بذلك ما هو المقصود بالإفاده من تلك العبارة ، فكما أنه يريد من المستثنى منه ما وضع له ، فكذا يريد الإسناد إليه كذلك على حسب الصنائه وقانون العرييه ، إذ لا وجه للإسناد إلى بعض مدلول اللفظ إلا مع استعمال اللفظ فيه ، ويكون ذلك حينئذ جميع مدلوله لاندراج المجاز في المطابقه ، إلا أنه ليس الإسناد المذكور مقصودا بالإفاده وإنما اتى به للتوصل إلى غيره ، والإسناد المقصود في المقام إنّما هو الإسناد إلى البعض ، وقد جعل الإسناد إلى الكلّ صورته وإخراج المستثنى دالّا عليه.

وقد عرفت فيما مرّ أنّ المناط في الاستعمال إنّما هو المعنى المقصود بالإفاده

دون ما يجعل ذريعه إلى الانتقال ، فما يدل على النسبه إنما استعمل حقيقه فى النسبه الثانيه دون الاولى ، إذ ليست النسبه الاولى مقصوده بالإفاده مرادا بيانها من ذكر تلك العبارة ، كما هو الحال فى النسبه الحاصله فى قولك «زيد يقدم رجلا ويؤخر اخرى» فإن المنسوب إلى زيد بحسب الصنائه إنما هو مفهوم يقدم بمعناه المعروف لكن ذلك غير مقصود بالإفاده، وإنما المقصود نسبه التردد إليه ، فليست تلك النسبه مقصوده إلا من جهه التوصل إلى النسبه الثانيه ، والمراد من العبارة هو النسبه الثانيه خاصه ، فالمستعمل فيه هى تلك النسبه خاصه دون الاولى ، وكذا فى غير ذلك من المجازات والكنيات المركبه. وحينئذ فالمراد من كون الإخراج قبل النسبه إنما هو بالنظر إلى النسبه الثانيه دون الاولى ، إذ هى المستعمل فيها ، والمراد من الكلام المذكور إفادتها ، وإن تقدمها نسبه صنائيه صوريه لأجل الانتقال إليها ، كما هو الحال فى نظائره ، وهذا هو المراد مما ذكره بعض المحققين فى الجواب عن التناقض المورد فى المقام ، من قوله ولك أن تريد أنه يخرج عن النسبه إلى المتعدد بأن تريد جميع المتعدد وتنسب الشئ إليه فتأتى بالاستثناء لإخراجه عن النسبه ولا تناقض ، لأن الكذب صفه النسبه المتعلقه للاعتقاد ، ولم ترد بالنسبه إفاده الاعتقاد ، بل قصدت النسبه ليخرج عنه شيئا ، ثم تفيد الاعتقاد ، فإنه أراد بالنسبه المتعلقه للاعتقاد هى النسبه المقصوده بالإفاده ، وبالنسبه الاخرى الموصله إليها هى النسبه الصوريه الصنائيه ، والمناطق فى الاستعمال إنما هى الاولى ، إذ هى المقصوده من الكلام ، وبه ينوط الصدق والكذب فى المقام ، فكون الإخراج قبل النسبه حسب ما قررنا فى الجواب المذكور إنما لوحظ بالنسبه إلى تلك النسبه التى استعملت فيها العبارة ، دون النسبه الصوريه الموصله إليها مما لا يندرج فى المراد من العبارة ، والإخراج حينئذ إنما يكون بالنسبه إلى ظاهر اللفظ ، نظرا إلى ظهوره فيما هو المقصود بالإفاده ، فيخرج المستثنى عن المستثنى منه من حيث كونه متعلقا للحكم المذكور ، فلا يتعلق إلا بالباقي ، وهذا الوجه هو المتجه فى المقام ، ولا يرد عليه شئ من الإيرادات المذكوره ، كما لا يخفى على المتأمل.

بقى الكلام فى أن البناء على الوجه المذكور هل يشتمل على تجوّز فى المقام أو لا؟ والذى يتراءى فيه احتمال التجوّز هنا امور :

أحدها : خصوص المستثنى منه وقد عرفت أنه لا تجوّز بالنسبه إليه حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

ثانيها : التجوّز فى الجملة حيث إنّ مفادها مع قطع النظر من الاستثناء هو الحكم على المستثنى منه بكماله ولم يرد منها ذلك.

ويدفعه : أنه لم يرد من الجملة المذكوره بعد ضمّ المفردات بعضها إلى البعض إلّا ما هو مفادها بعد التركيب ، فلا تجوّز فى المركّب بما هو مركّب ، حيث إنّّه لم يرد به غير معناه الحاصل بالتركيب على نحو سائر المجازات المركّبه.

ثالثها : التجوّز فيما وضع لإفاده النسبه بناء على وضعه للإسناد إلى ما يستعمل فيه لفظ المتتبيين دون بعضه ، كما هو المفروض فى المقام ، لحصول الإسناد هنا حقيقه بالنسبه إلى بعض مدلوله ، حسب ما عرفت إلّا أنّ القول بوضعه لخصوص ذلك محلّ تأمّل ، لإمكان القول بوضعه للأعمّ وإن كان المتبادر منه من جهة الإطلاق هو الإسناد إلى المجموع ، فيكون الانصراف إليه لظهور الإطلاق لا من جهة وضعه له بالخصوص.

والحاصل أنّ احتمال التجوّز فيه من الجهه المذكوره قائم فى المقام نظرا إلى الاحتمالين المذكورين هذا.

واورد على الوجه الثانى أيضا بوجوه :

أحدها : ما أشار إليه المحقّق الرضى وذكره الحاجبى والعضدى وغيرهما من إجماع أهل اللغة على أنّ الاستثناء مخرج ، ولا إخراج إلّا بعد الدخول. ويمكن دفعه بأنّ المراد دخوله فى الظاهر دون ما هو المقصود بحسب الواقع ، فهو فى المقام وإن لم يكن داخلا فى المقصود من اللفظ ، لكنّه داخل فيما هو الظاهر منه ، المحكوم بكونه المراد لو لا تعلق الاستثناء به ، وهو مخرج حقيقه عن ظاهر ما يدلّ عليه اللفظ ، إلّا أنّه مخرج صوره من دون أن يكون هناك إخراج حقيقه ، كما

يوهمه بعض العبائر ، فتكون الأداة مستعمله فى حقيقه الإخراج على ما هو مقتضى وضعها حسب ما نصوا عليه.

ثانيها : ما أشار إليه المحقق المذكور من أنه يتعدّر دعوى عدم الدخول فى قصد المتكلم فى نحو «له على عشرة إلاً واحدا» إلاً إن واحدا داخل فى المراد وبالعشره يقصده ثم أخرج عنه ، وإلاً كان مريدا بلفظ العشره تسعه ، وهو محال قطعاً.

توضيحه : أن الاستثناء الوارد على أسماء العدد وغيرها على نحو واحد ولا يصح اختيار الوجه المذكور بالنسبه الى أسماء العدد قطعاً ، وإلاً لزم جواز إطلاق كل عدد على ما دونه من الأعداد ، كأن يطلق العشره على خمسه أو ثلاثه أو واحد ، كيف! ولو جاز ذلك من جهه علاقته الكلّ والجزء وكان الاستثناء قرينه على التجوّز لجاز ذلك عند قيام غيره من القرائن عليه ، فنقول «أنتى بهذه العشره» مشيراً إلى خمسه أو «بهذه الخمسه» مشيراً إلى واحد أو مفسراً لهما بذلك.

ومن البين بملاحظه الاستعمالات العرفيه فساده وقبحه على نحو سائر الأغلاط.

ويمكن الجواب عنها بأنه لا- يلزم الأطراد فى المجازات ، فأى مانع من تجويز الواضع لاستعمال العدد فى بعض منه على الوجه المذكور دون غيره ، ألا- ترى أنه يجوز استعمال «الرقبه» و «اليد» فى الإنسان فى موضع دون اخرى. ويشكل ذلك بالفرق بين المقامين ، وذلك لقوّه العلاقة بين المعنيين فى بعض المواضع فيجوز استعمال دون غيره ممّا ليست العلاقة بتلك القوّه ، وليس الحال كذلك فى المقام لاتحاد العلاقة قوّه وضعفا فى المقامين.

غايه الأمر اختلاف الحال فى القرينه من كونها استثناء أو غيره ، والتزام اختلاف الحال فى التجوّز جوازا أو منعا بمجرد اختلاف القرينه بعيد جدّا ، بل فاسد ظاهراً.

ثالثها : ما أشار إليه الحاجبى والعضدى وغيرهما على ما ذكره العضدى أنه لو قيل «اشتريت الجاربه إلاً نصفها» فإمّا أن يكون الضمير راجعاً إلى كلّ الجاربه

أو نصفها ، فعلى الأول يلزم الاستثناء المستغرق ، وعلى الثاني يلزم التسلسل ، فإنّ المستثنى حينئذ هو الربع ، وإذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالمستثنى منه الثمن وهكذا.

وفيه : أنه لا- وجه للزوم الاستثناء المستغرق على الأول ، لوضوح أنّ النصف المستثنى غير النصف الباقي ، والإيراد عليه بعدم اندراج المستثنى في المستثنى منه بين الوهن ، لظهور أنّ الاندراج إنّما يعتبر بالنظر إلى الظاهر دون ما هو المراد ، كيف! ولو لا ذلك لجرى في جميع موارد الاشتباه. فالأولى في تقرير الإيراد أن يقال : إنه لو كان المستثنى منه مستعملا في خصوص الباقي لكان الضمير في المثال المذكور راجعا إلى الباقي ، لوضوح وضع الضمير لما أريد من المرجع ، مع أنه لا يراد ذلك قطعا ، إذ المستثنى نصف الجارية لا ربعها ، وأيضا لو كان المراد ذلك لزم التسلسل إلى آخر ما ذكر.

واجيب عنه بالتزام الاستخدام في المقام بإرجاع الضمير إلى كلّ الجارية مع أنّ المراد بالمرجع نصفها.

وأنت خير بما فيه وإن كان جائزا لكنه بعيد عن المقام جدّا ، والاستخدام نادر في الاستعمالات ، غير متداول في المخاطبات ، سيّما في أمثال هذه المقامات.

وأورد على الثاني أيضا بوجوه :

منها : ما مرّ من مخالفته لإجماع أهل اللغة من كون أداه الاستثناء للإخراج.

ومنها : القطع بأنّ في الكلام المذكور إثباتا ونفيا وعلى الوجه المذكور ليس الحال على ما ذكر إذ ليس مفاده إلّا إثبات الباقي ويفيد ابتداء.

ومنها : العلم بخروجه عن قانون اللغة ، إذ ليس في اللغة لفظ مركّب من ألفاظ ثلاثه يعرب الجزء الأول منه وهو غير مضاف.

ومنها : أنه يلزم إرجاع الضمير إلى بعض الكلمه في نحو قولك : اشترت الجارية إلّا نصفها. ويمكن دفع بعض المذكورات بنحو ما مرّت الإشارة إليه ، ويندفع الجميع بما سيحيىء من بيان مراده في المقام إلّا أنه يرجع حينئذ إلى المذهب المختار.

## قوله : (وينقل للناس هنا مذاهب كثيرة.)

منها : أنه حقيقه إن خصّ بدليل متّصل أو منفصل ، ومجاز إن خصّ بغيره.

ومنها : أنه حقيقه إن خصّ باستثناء أو شرط دون الوصف وغيره.

ومنها : أنه حقيقه إن خصّ بشرط أو صفة دون الاستثناء وغيره ، وحكى القول به عن القاضي عبد الجبار.

ومنها : أنه حقيقه في تناوله ، مجاز في الاقتصار عليه ، وحكى عن الرازي.

## قوله : (كان متناولا له حقيقه بالاتفاق.)

اورد عليه تاره بالنقض بما إذا استعمل اللفظ الموضوع للكُلّ في الجزء ، فإنه كان متناولا له حقيقه في ضمن الكلّ والتناول باق. غايه الأمر عدم تناوله للباقي مع أنه لا كلام في مجازيته.

وتاره بالحلّ حسب ما يشير إليه المصنّف بأنّ تناوله للباقي إن كان على سبيل الحقيقه بملاحظه نفسه تمّ ما ذكر في الاستدلال لكنّه محلّ منع بل فاسد ، وأما إن كان تناوله له على سبيل الحقيقه في ضمن تناوله للجميع من جهه اندراجه في الجميع كما هو الواقع فلا معنى لدعوى بقاء ذلك التناول مع فرض عدم إرادته الجمع.

واخرى بمنع كون تناوله للباقي في ضمن الكلّ على سبيل الحقيقه المصطلحه ، إذ اللفظ إنّما يتّصف بالحقيقه باعتبار تناوله للجميع دون الباقي ، وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستدعى كون اللفظ حقيقه فيه.

ويمكن أن يقال في المقام : إنّ مقصود المستدلّ بتناول العامّ للباقي تناول المفهوم لجزئياته لا تناول الكلّ لأجزائه ، فإنّ مفاد كونه مستغرقا لما يصلح له كونه صالحا لكلّ واحد ممّا يستغرقة على سبيل الحقيقه ، فيكون إطلاقه على الجميع إطلاقا له على جميع مصاديقه الحقيقيه ، فيصير محصّل الاحتجاج إنّ صدقه على كلّ من الجزئيات المندرجه تحته إذا كان على سبيل الحقيقه حال إرادته العموم كان صدقه عليه كذلك أيضا عند إخراج الباقي ، فإنّ تناوله له على حاله إنّما طرأ عدم تناوله الغير ولا ربط لكون إطلاقه على الباقي على وجه الحقيقه بتناوله لغيره

وعدمه ، وحينئذ فالنقض المذكور ساقط من أصله ، وكذا ما ذكر في الحلّ ، فإنّ دلالة العامّ على كلّ من جزئياته دلالة تامّة ، لانطباق ذلك المفهوم عليه وكونه جزئياً من جزئياته حسب ما مرّ بيانه في أوّل مباحث العموم.

وما يقال : من أنّ دلالة العامّ على كلّ من جزئياته وإن كانت دلالة تامّة إلّا أنّه لا يثبت بذلك كون إطلاقه على كلّ منها حال انفراده عن إرادته الباقي حقيقه ، فإنّ الموضوع له وإن كان كلّ فرد بدون قيد الانفراد والاجتماع لكن الوضع إنّما يثبت في حال إرادته جميع الأفراد بعنوان الكلّي التفصيلي الأفرادى حسب ما مرّ نظيره في بحث استعمال المشترك في معنیه ، وإرادته على غير الوجه المذكور خروج عن القدر الثابت من الوضع ، فلا يجوز التخطي إليه من غير قيام دليل عليه ، لما تقرّر من كون الأوضاع توقيفيه.

مدفوع : بأنّ دلالة العامّ على كلّ جزئي من جزئياته إذا كان على سبيل المطابقة يلزم أن يكون استعماله في الباقي على وجه الحقيقه ، والقول بكون الوضع له حال الانضمام وإن لم يكن بقيد الانضمام غير مفيد ، ضروره شمول الوضع إذن للصورتين فيكون حقيقه على الوجهين ، إذ المفروض عدم اعتبار القيد المذكور في الوضع ، فوقع الوضع في الحال المفروض مع عدم اعتباره في الوضع كما هو المفروض لا يفيد شيئاً في المقام ، حسب ما مرّ الكلام في نظائره مراراً. وأيضاً لو تمّ ما ذكر من البيان لم يجز معه الحكم بكون الاستعمال على وجه الحقيقه ، لا (١) أن يثبت به كون الاستعمال على وجه المجاز كما هو المدعى.

نعم لو قيل بكون الوضع بشرط الانضمام صحّ ما ذكر ، إلّا أنّه نصّ على خلافه ، على أنّ القول بكون الوضع لكلّ منها مستقلاً لكن بشرط الانضمام غير ظاهر ، بل فاسد ، إذ ليس نفس اللفظ موضوعاً لخصوص الجزئيات ، وإنّما هو موضوع للمفهوم العامّ ويكون إطلاقه على الجزئيات إطلاقاً له على مصاديق ما وضع بإزائه ، وشموله لجميع مصاديقه إنّما يكون من انضمام أداه العموم تدلّ عليه

---

(١) في «ق ١» و «ق ٢» إلّا.



بالوضع ، كما فى «كلّ رجل» وما بمعناه ، أو من جهة الالتزام أو دلالة المقام فهناك دالتان : إحداهما على نفس المعنى ، والاخرى على شموله وعمومه لجميع ما يندرج فيه ، لا (١) أنّ هناك دلالة واحدة على جميع الآحاد حاصله بوضع واحد كما يتراءى فى بادئ الرأى حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ، وحينئذ فالتجوّز فى المقام إنّما يفيد الشمول إن كانت دلالته عليه بالوضع حسب ما قرّناه.

ومن ذلك يظهر ضعف الإيراد الآخر أيضا ، فإنّه مبنى على البيان المذكور حسب ما قرّره المورد حيث قال : إنّ الخاصّ وإن لم يكن جزء من العامّ ليكون دلالته عليه تضمّنيه نظرا إلى كون دلالة العامّ على كلّ من أفراده دلالة تامّة ، بل يكون القدر الثابت وضعها لكلّ من الآحاد حال اجتماعها مع الباقي ، فيكون استعمالها فى الباقي استعمالا فى غير ما وضع له ، وكونه حقيقه فى الباقي فى الصورة الاولى لا يستدعى كونه حقيقه فى الثانية.

وأنت بعد ما علمت ضعف الكلام المذكور لا تحتاج إلى تفصيل الكلام فى الإيراد عليه. ومن الغريب أنّه قال بعد ذلك : وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا معنى للتمسّك بالاستصحاب ، إذ لم يكن تناول العامّ للباقي فى حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقه حتّى يستصحب ، بل لأنّه كان تابعا للمدلول الحقيقى وهو الجميع انتهى.

فإنّ كلامه الأوّل صريح فى تعلق الوضع بكلّ من الأفراد ، حال انضمامه إلى الباقي وهذا الكلام منه صريح فى كون مدلوله الحقيقى هو الجميع وإنّ كلّا من الآحاد المندرجه فيه حال انضمام بعضها إلى البعض مدلول تبعى غير حقيقى.

ثمّ إنّ قال بعد ذلك : ولو سلّمنا كونه حقيقه فإنّما يثبت ذلك فى حال كونه فى ضمن الجميع وقد تغيّر الموضوع. وفيه : أنّ دعوى تغيير الموضوع غير ظاهره بعد تسليم كون الباقي موضوعا له حال الانضمام ، إذ لا تفاوت حينئذ بين الصورتين سوى تبدّل حال الانضمام بحال الانفراد ، ولا وجه للحكم بتغيّر الموضوع بمجرد ذلك.

---

(١) فى «ق ١» و «ق ٢» إلّا.

فالمتَّجِه حينئذ في الإيراد منع حجِّيه الاستصحاب في المقام ، لدوران الأمر في مباحث الألفاظ مدار الظنّ وهو غير حاصل هنا من مجرد الاستصحاب ، فلا بدّ أن يقتصر فيه على القدر الثابت وهو وضعه له في خصوص حال الانضمام دون غيره حسب ما عرفت في نظائره.

نعم يتمّ ما ذكره لو قلنا بكون دلالة العامّ على كلّ من الجزئيات المندرجه تحته تضمّنيه إمّا مطلقا أو في خصوص العامّ المجموعى ، إذ كونه مدلولاً في ضمن الكلّ لا- يقضى بكونه مدلولاً مع الانفراد أيضا ، بل دلالاته على الجزء في ضمن الكلّ ليست باقية على وجه الحقيقة وإن اتّحدت الدالّتان ، إذ مناط اختلافهما هو اختلاف الاعتبار وهو كاف ، فهى خارجه عن كونها على وجه الحقيقة بذلك الاعتبار الذى يتميّز به عن المطابقه حسب ما مرّ الكلام فيه في محلّه.

**قوله : (إنه يسبق إلى الفهم إذ مع القرينه ... الخ.)**

كأنه أراد بذلك أنّ الباقي يسبق إلى الفهم بعد قيام القرينه على خروج المخرج من دون حاجه إلى قيام قرينه على إرادته ، فلو كان مجازا لتوقّف على قيام قرينه معيّنه له بين المجازات ، لتعدّدها في المقام فلا باعث على الفهم سوى الوضع.

ويدفعه حينئذ أنّ أقربيه المجاز كافيّه في الانصراف إليه ، حسب ما مرّ الكلام فيه في محلّه ، ومع الغضّ عن ذلك فمراتب الباقي مختلفه بحسب اختلاف المخصّصات الواردة عليه ، والمفروض أنّه حقيقه في الجميع عند القائل المذكور ، إذ لا تخصيص في دعواه بمرتبته دون اخرى ، فأىّ داع إلى انصرافه إلى تمام الباقي بعد إخراج المخرج ، فما يجعل قاضيا بذلك على فرض كونه حقيقه يجعل ذلك شاهدا على تعيين المجاز أيضا.

**قوله : (إن تناول اللفظ له قبل التخصيص إنّما كان مع غيره ... الخ.)**

يمكن حملة على كلّ من الوجهين المتقدّمين بأن يراد به كون الباقي مدلولاً عليه هناك في ضمن الكلّ على وجه التضمّن وقد صار مدلولاً في المقام على وجه المطابقه ، فكون التناول هناك على وجه الحقيقة لا يستدعى كونه هنا على وجه الحقيقة أيضا ، نظرا إلى اختلاف المدلولين ، إذ المدلول هناك هو الكلّ وإنّما يكون

الباقى مدلولاً عليه بمدلوليته بخلاف المقام ، وقد عرفت ما يرد عليه ، وقد يراد به أنّ كون دلالة على الباقي على وجه الحقيقة حال انضمامه إلى الغير لا يقضى بكون الدلالة عليه كذلك حال عدمه ، فكونه حقيقة فى الصورة الأولى لا يستلزم كونه حقيقة فى الثانية.

وقد عرفت ما يرد عليه أيضا ، ولا يساعد حمله على ذلك ما سنذكره فى الجواب عن الاعتراض المذكور.

### **قوله : (ليس باعتبار تناوله للباقي ... الخ.)**

مبنى الاحتجاج والاعتراض المذكور على كون شمول العامّ لكلّ من الجزئيات المندرجه تحته على سبيل الحقيقة لإطلاقه على جميع مصاديقه الحقيقية ، ومبنى الجوابين المذكورين على نفي ذلك وكونه حقيقة بالنسبة إلى الجميع خاصّه ، كما هو صريح هذا الجواب والظاهر من الأصل الجواب على أصل الدليل.

### **قوله : (كون النزاع فى لفظ العامّ ... الخ.)**

لا يخفى أنّه لا يتمّ ذلك فى لفظ العامّ أيضا ، فإنّ اللفظه موضوعه أيضا للشمول ويختلف ذلك بحسب اختلاف الأمر المشمول ، فقد يكون ذلك منحصرًا وقد يكون غير منحصر وقد لا يصدق معناه مع عدم الانحصار.

### **قوله : (وأما الأخير فلكونه موضع وفاق من الخصم.)**

كأنه يشير بذلك إلى خصم معين كان يقول بذلك ، وإلّا فليس كلّ من يقول بكون التخصيص مطلقا قسما من المجاز يقول بكون الاستثناء الوارد على اسم العدد غير قاض بالمجازيّة ، كيف! والمعزى إلى الأكثر كون المستثنى منه مجازا فى الباقي مطلقا.

### **قوله : (إنّ كلّ واحد من المذكورات يقيد بقيد.)**

توضيح ذلك أنّ التقييد بالوصف أو غيره من المخصّصات المتّصلة كسائر التقييدات الواردة فى الكلام فكما لا يوجب ذلك تجوّزا فيما وردت عليه ، فكذا فى المقام ، وإنّما خصّ الأمثلة المذكوره بالذكر للاتّفاق على عدم ثبوت التجوّز فى

الأولين ، ودعوى موافقه الخصم على الأخير ، فكما أنّ لفظه «مسلم» مع الإطلاق موضوعه للطبيعه المطلقه ، وبعد ورود اللام عليه تكون للطبيعه المتعينه ، ومع تقييده بعلامه الجمع للطبيعه الحاصله فى ضمن الجماعه ، ولفظ «الألف» مع تقييده بالاستثناء المذكور للألف المخرج منه خمسون من دون حصول تجوّز فى تلك الألفاظ ، فكذا الحال فى التخصيص المتّصل الوارد على العمومات لورود الجميع على وجه واحد ، فلو كان إخراج اللفظ عن إطلاقه بسبب ضمّ الضمائم موجبا للمجازيه جرى فى الجميع ، وإلا فلا تجوّز فى الكلّ.

### **قوله : (إلا أنّ المجموع فى العرف يعدّ كلمه واحده).**

لا- يخفى أنّ ما ذكره من كون لفظ «مسلمون» ونحوه موضوعه بوضع واحد خلاف التحقيق ، إذ الأظهر كون علامه الجمع موضوعه بوضع حرفى مستقلّ كما مرّت الإشارة إليه.

ومع الغضّ عن ذلك فأقصى الأمر أن يتمّ الجواب المذكور بالنسبه إليه ، وأما بالنسبه إلى لفظه «المسلم» فلا وجه له أصلا ، إذ عدّها فى العرف لفظا واحدا لا يفيد شيئا فى المقام ، مع كون الموضوع له للفظه «مسلم» شيئا وكون المراد به بعد ضمّ اللام شيئا آخر ، إذ لو كان البيان المذكور مفيدا لتعلّق وضع آخر بالمجموع تمّ ما ذكره ، وليس كذلك ، لوضوح تعدّد الوضع المتعلّق باللفظتين ، والتجوّز إنّما يتبع الخروج عن الوضع كما هو المفروض فى المقام ، فأى فائده فى عدّها لفظا واحدا بحسب العرف.

### **قوله : (مبنى على أنّ المراد به تمام المدلول).**

لو صحّ الكلام المذكور فى ذلك جرى فى محلّ النزاع ، لكون الاستثناء فى المقامين على وجه واحد وقوله (إنّ المفروض إرادته الباقي من لفظ العام) غير واضح ، إذ القدر المفروض كون الباقي مقصودا بالإفاده ، وأما كونه مستعملا فيه بخصوصه فلا ، كيف! ولو كان كذلك لما كان النزاع فيه معقولا بعد فرض اختصاص اللفظ وضعاً للعموم حسب ما أشرنا إليه فتأمل.

\*\*\*



## أصل

الأقرب عندي أنّ تخصيص العام لا- يخرج عن الحجّيه في غير محلّ التخصيص ، ان لم يكن المخصّص مجملا- مطلقا. ولا أعرف في ذلك من الأصحاب مخالفا. نعم يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يشعر بالرغبه عنه. ومن الناس من أنكر حجّيته مطلقا. ومنهم من فصّل ، واختلفوا في التفصيل على أقوال شتى ، منها : الفرق بين المتّصل والمنفصل ، فالأوّل حجّه ، لا الثاني. ولا حاجه لنا إلى التعرّض لباقيها ، فأنّه تطويل بلا طائل ، إذ هي في غايه الضعف والسقوط. وذهب بعض إلى أنّه يبقى حجّه في أقلّ الجمع ، من اثنين أو ثلاثه ، على الرأيين.

لنا : القطع بأنّ السيّد إذا قال لعبده : «كلّ من دخل دارى فأكرمه» ثمّ قال بعد : «لا تكرم فلانا» ، او قال في الحال : «إلّا فلانا» فترك إكرام غير من وقع النصّ على إخراجهم ، عدّ في العرف عاصيا ، وذمّه العقلاء على المخالفه. وذلك دليل ظهوره في إرادته الباقي ، وهو المطلوب.

احتجّ منكر الحجّيه مطلقا بوجهين :

الأوّل : أنّ حقيقه اللفظ هي العموم ، ولم يرد ؛ وسائر ما تحته من المراتب مجازاته. وإذا لم ترد الحقيقه وتعدّدت المجازات ، كان اللفظ مجملا فيها ، فلا يحمل على شيء منها. وتمام الباقي أحد المجازات ؛

فلا يحمل عليه ، بل يبقى متردداً بين جميع مراتب الخصوص ؛ فلا يكون حجّه في شيء منها.

ومن هذا يظهر حجّه المفصل ؛ فإنّ المجازيّة عنده إنّما تتحقّق في المنفصل ، للبناء على الخلاف في الأصل السابق.

الثاني : أنّه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهراً ؛ وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجّه.

والجواب عن الأوّل : أنّ ما ذكرتموه صحيح ، إذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين أحدها. أمّا إذا كان بعضها أقرب إلى الحقيقة ، ووجد الدليل على تعيينه ، كما في موضع النزاع ، فإنّ الباقي أقرب إلى الاستغراق. وما ذكرناه من الدليل يعينه أيضاً ، لافادته كون التخصيص قرينه ظاهره في إرادته ، مضافاً إلى منافاه عدم إرادته للحكمه ، حيث يقع في كلام الحكيم ، بتقريب ما مرّ في بيان إفاده المفرد المعرّف للعموم ؛ إذ المفروض انتفاء الدلاله على المراد ههنا من غير جهه التخصيص. فحينئذ يجب الحمل على ذلك البعض ، وسقط ما ذكرتموه. هذا مع أنّ الحجّه غير وافية بدفع القول بحجّيته في أقلّ الجمع ، إن لم يكن المحتجّ بها ممّن يرى جواز التجاوز في التخصيص إلى الواحد ؛ لكون أقلّ الجمع حينئذ مقطوعاً به ، على كلّ تقدير.

وعن الثاني : بالمنع من عدم الظهور في الباقي ، وإن لم يكن حقيقه. وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق. وانتفاء الظهور بالنسبه إلى العموم لا يضرنّا.

واحتجّ الذهاب إلى أنّه حجّه في أقلّ الجمع : بأنّ أقلّ الجمع هو المتحقّق ، والباقي مشكوك فيه ، فلا يصار إليه.

والجواب : لا نسلم أنّ الباقي مشكوك فيه ، لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقى.

## هل العامّ المخصّص حجّه في الباقي أم لا؟

## قوله : (الأقرب عندي أنّ تخصيص العامّ.)

لا يخفى أنّ ظاهر إطلاقهم في العنوان ثبوت الخلاف في حجّيه العامّ المخصّص مطلقا سواء كان التخصيص بطريق الإخراج من غير تعيين للباقي أو بتعيين الباقي في بعض أفراده ، متصلا كان كالتخصيص بالوصف أو الشرط ونحوهما أو منفصلا كما إذا فسّر العامّ بالخاصّ. والظاهر كما يتبيّن من ملاحظته الأدلّه اختصاص الخلاف بالصورة الاولى ، وأمّا الثانيه فلا مجال للخلاف فيه ، لوضوح دلالاته وصراحتة في تعيين المراد بالعامّ ، ولا خلاف أيضا في عدم حجّيه العامّ المخصّص بالمجمل مع تسريه إجماله إلى العامّ مطلقا ، كما في «أكرم القوم إلّا بعضهم» أو «أردت به بعضهم» ومن ذلك قوله : ولو قضى بإجمال بعض الأنواع المندرجه في العامّ سقط العامّ عن الحجّيه بالنسبه إليه ، كما لو قال «اقتل المشركين إلّا بعض اليهود» ولو صدق المخصّص حينئذ على الأقلّ والأكثر لم يقتصر فيه على الأقلّ ، فيحكم بالرجوع إلى حكم العامّ بالنسبه إلى الباقي.

## قوله : (لنا القطع ... الخ.)

وقد يحتجّ عليه بوجوه اخر :

منها : أنّ المقتضى للحجّيه في الباقي موجود والمانع مفقود فوجب حصوله.

أمّا الأوّل : فلوجود اللفظ الموضوع للعموم وهو مقتض لثبوت الحكم لجميع أفرادها التي من جملتها الباقي.

وأمّا الثاني : فلأنّ قضيه التخصيص نفى الحكم الواقع من المتكلم عن محلّ التخصيص ، وظاهر أنّ نفيه في مورد التخصيص لا يفيد نفيه عن غيره ، ولذا يصحّ التصريح بانتفاء الحكم في محلّ التخصيص وثبوتة فيما عداه.

كيف! ولو أفاد التخصيص نفيه من غير محلّ التخصيص أيضا (١) هذا خلف.

وفيه : المنع من وجود المقتضى ، لأنّ المقتضى لإفاده الحكم في الباقي هو العامّ على فرض إرادته العموم منه ، وأمّا مع عدم إرادته كما هو المفروض في المقام فلا.

(١) الظاهر : فيسقط من قوله لكان التخصيص بالمستوعب.



ويمكن الذبّ عنه بأنه إنّما يتمّ ذلك لو قلنا بعدم إرادته العموم من اللفظ وحصول الإخراج عن الحكم ، وأمّا لو قلنا باستعماله في العموم وتعلّق الإخراج بالحكم كما مرّ في الاستثناء فلا يتمّ ذلك ، إذ لا يمكن دفع وجود المقتضى حينئذ ، نعم لا يتمّ ذلك في جميع المخصّصات.

ومنها : أنّ العامّ متناول لكلّ أفراد ، وكونه حجّجاً في كلّ واحد منها ليس متوقّفاً على كونه حجّجاً في الباقي ، لأنّه إن عكس لزم الدور ، وإلّا كان ترجيحاً من غير مرجّح.

ويدفعه : أنّه إن اريد بالتوقّف ما يعمّ التوقّف في اللبنتين المتساندتين فمسلمّ ولا مانع منه ، وإن اريد به التوقّف المبتنى على عليه المتوقّف عليه في الوجود فممنوع.

ونقول بتقرير آخر : إنّ لا- يتوقّف على كونه حجّجاً في خصوص المخرج إنّما يتوقّف على كونه حجّجاً في الجميع فإذا انتفى ذلك من جهه التخصيص لم يكن حجّجاً في الباقي.

فإن قلت : إنّنا ننقل الكلام بالنسبه إلى الجميع فنقول : إنّ حجّيته في كلّ واحد منها لا يتوقّف على حجّيته في الجميع وإلّا لزم الدور أيضاً ، لتوقّف حجّيته في الجميع على حجّيته في كلّ واحد من الأفراد لالتئام الكلّ مع الأفراد.

قلت : هذا ضعيف جدّاً ، إذ لا توقّف لحجّيته في الكلّ على حجّيته في خصوص الأفراد ، وإنّما يستلزم حجّيته في الجميع حجّيته في الأفراد ، والقول بالتئام الكلّ مع الأفراد فيتوقّف عليها إن اريد به من حيث الوجود فمسلمّ ولا ربط له بالمقام ، وإن اريد من حيث المدلوليّة فممنوع ، بل الدلاله إنّما يتعلّق بالكلّ ، وكلّ من الأفراد يكون مدلولاً عليه بالدلاله على الكلّ.

ومنها : الاستصحاب فإنّه كان قبل ورود المخصّص حجّجاً في الباقي وكان العمل بمقتضاه واجبا فيستصحب ذلك بعد ورود التخصيص عليه.

وفيه : أنّ حجّيه الدليل في الأوّل إنّما يتبع حصول الدلاله ، وحجّيته في الباقي

إنّما كان من جهه مدلوليه الكلّ ، ولا- ريب أنّ المدلول الابتدائي هنا هو العموم ، فمع انتفاء ذلك الدلاله لا يبقى حجّه في الجميع ، فينتفى الحكم المساوى منه إلى جزئياته ، ومجىء دلالة اخرى يفيد ثبوت الحكم للباقي أول الكلام. ومنه يظهر فساد دعوى الاستصحاب فى دلالة اللفظ ، كما قد يومئ إليه كلام بعضهم نظرا إلى حصول الدلاله على حكم الباقي قبل ورود التخصيص فالأصل يقتضى بقاءه.

ويمكن أن يقال : إنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو لم نقل باستعمال العامّ فى معناه ، وأمّا مع البناء على استعماله فيه وإخراج مورد التخصيص عن الحكم كما هو الحال فى بعض المخصّصات حسب ما مرّ فلا يتمّ ذلك ، لحصول الدلاله اللفظيه حينئذ بالنسبه إلى الكلّ ، وغايه ما قضى به المخصّص خروج مورد التخصيص ، فيبقى حجّه فى غيره.

### قوله : (وإذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات ... الخ.)

لا- يخفى أنّ ما ذكر إنّما يتمّ إذا قال : مثلا أنّ هذا العامّ مخصوص ، ولم يبيّن خصوص المخرج لكن ذلك ليس من مسألتنا ، لكون ذلك إذن قرينه صارفه عن إرادته العموم من غير تعيين ما هو المراد من اللفظ ، وأمّا إذا قال «أكرم العلماء إلّا زيدا» فليس المستفاد من قوله «ألّا زيدا» مجرّد الصرف عن الظاهر من غير بيان للمراد ، بل مفاده إخراج زيد عن العموم ، فيبقى الباقي مندرجا فيه.

فإن قلت : أنّه إذا اخرج زيد عن القوم كان قاضيا بعدم استعماله فى معناه الحقيقي نظرا إلى خروج الفرد المذكور منه ، فمن أين ثبت أنّ المراد تمام الباقي وأنّه لم يخرج عنه فرد آخر أيضا ، فلو لم يكن هناك ما يفيد الخروج عن حقيقه اللفظ كانت أصاله الحقيقه قاضيه باندراج جميع الأفراد فيه ، وأمّا بعد ثبوت التجوّز فى اللفظ فأى دليل على تعيين المرتبه التى استعملت فيها اللفظ؟ وكون المخرج خصوص الفرد المذكور لا يفيد عدم خروج غيره معه مع اشتراك الجميع فى التجوّز والخروج عن الظاهر ، ومع قيام الاحتمال يخرج اللفظ عن الظهور.

قلت : ظهور اللفظ فى إرادته الجميع كاف فى الحكم بعدم خروج شىء سوى

المستثنى ، فإنّه إذا لوحظ الأمران كان مفادهما ثبوت الحكم لتمام الباقي ، كما هو المفهوم فى العرف ، فلو غصّ النظر عن الوجه المذكور كان فهم العرف كافيا فى المقام حسب ما أشار إليه المصنّف وغيره.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما ذكره المصنّف لو تمّ فإنّما يتمّ لو قلنا باستعمال العامّ فى خصوص الباقي.

وأما لو قلنا باستعماله فى العموم واخراج المخرج عن الحكم فإنّ الكلام المذكور ساقط من أصله.

### **قوله : (خرج عن كونه ظاهرا ... الخ.)**

لا- يخفى أنّه إنّما خرج عن كونه ظاهرا فى العموم لا- أنّه خرج من الظهور بالمرّه ، بل هو ظاهر فى الباقي ، كما أنّه ظاهر قبل التخصيص فى إرادته الجميع ، بل ربما يقال : إنّ ظهوره فى إرادته الباقي أقوى من ظهور العامّ فى العموم.

### **قوله : (أما إذا كان بعضها أقرب ... الخ.)**

لا- يخفى أنّ مجرّد الأقربيه غير كاف فى إفاده المقصود ، كيف! ولو كان ذلك كافيا فى الانصراف لجرى فيما إذا قال : هذا العامّ مخصوص فى الحكم بخروج الواحد دون ما زاد عليه ، لدوران المخصّص هناك بين إرادته الأقرب والأبعد ، وكذا الحال فى نظائره ، مع أنّه لا يحكم هناك بإرادته الأقلّ وبقاء ما عداه تحت العامّ حسب ما مرّت الإشارة إليه.

فظهر بذلك أنّ الأقربيه غير قاضيه بذلك ، وإنّما الوجه فيه ما ذكرناه ، ولفهم العرف المنبعث عنه فالصواب الاستناد إليه دون الأقربيه المذكوره.

### **قوله : (مع أنّ الحجّه غير وافية بدفع القول ... الخ.)**

لا- يخفى أنّ اعتبار بقاء أقلّ الجمع فى التخصيص غير كاف فى خروج العامّ المخصوص من الإجمال ، لدورانه إذن بين أفراد شتى ، كما هو الحال فى الواحد الباقي ، بناء على جواز التخصيص إلى الواحد ، بل وكذا الحال بناء على عدم جواز

التخصيص إلى النصف ، فإنه حجّه على هذا القول فيما يزيد على النصف ، لكن لا يتعيّن به خصوص المخرج والباقي ، ومن ذلك يجيء الإجمال في الكلام.

نعم لو تعيّن الأفراد المخرجه بحيث لا يجوز التخصيص زياده عليها على حسب ما يختاره القائل في منتهى التخصيص فالظاهر أنّه لا إشكال في كونه حجّه في الباقي ، ولا مجال فيه للنزاع ، وهو أيضا خارج عن محلّ الكلام.

**قوله : (بأنّ أقلّ الجمع هو المحقّق ... الخ.)**

قد عرفت أنّ ذلك لا يقضى بخروج العام عن الإجمال ، لوضوح دوران المتيقّن من الباقي بين أفراد كثيره ، وأما حجّيته في الحكم ببقاء أقلّ الجمع على وجه الإجمال فهو ممّا لا ريب فيه على هذا القول ، كما أنّه حجّه بالنسبه إلى الواحد على القول بجواز التخصيص إليه ، وكذا بالنسبه إلى الأكثر بناء على القول بعدم جواز التخصيص إلّا بالأقلّ ، فإن كان التفصيل المذكور من الجبهه المذكوره فلا اختصاص له بالمذهب المذكور ، بل يجيء التفصيل في هذه المسأله على المختار في الاخرى حسب ما ذكرنا ، والظاهر أنّ ذلك ممّا لا ربط له بهذا الخلاف ، إذ اعتبار بقاء أصل ما يجوز التخصيص إليه غير قابل للنزاع ، فهذا القول في الحقيقه راجع الى ما تقدّمه ، فتأمّل (١).

\*\*\*

---

(١) في المعالم بعد ذلك الأصل الذي تمّ شرحها ، أصل لم يأت في النسخ شرحها ، وهو :

أصل : ذهب العلّامة في التهذيب إلى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص ... الخ.

ص: ٣٠١



الفصل الثالث : فى ما يتعلّق بالمخصّص

أصل

إذا تعقّب المخصّص متعدّدا ، سواء كان جملا أو غيرها ، وصحّ عوده إلى كلّ واحد ، كان الأخير مخصوصا قطعا. وهل يخصّ معه الباقي ، أو يختصّ هو به؟ أقوال. وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج ، فى تعقّب الاستثناء. ثمّ يشيرون فى باقى أنواع المخصّصات إلى أنّ الحال فيها كما فى الاستثناء. ونحن نجرى على منهجهم ، حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه ، لاحتياجه إلى تغيير أوضاع الاحتجاجات.

فنقول : ذهب قوم إلى أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعاطفه ، ظاهر فى رجوعه إلى الجميع. وفسّره بعضهم بكلّ واحده. ويحكى هذا القول عن الشيخ رحمه الله. وقال آخرون : إنّ ظاهر فى العود الى الأخير. وقيل : بالوقف ، بمعنى لا ندرى أنّه حقيقه فى أىّ الأمرين. وقال السيد المرتضى رضى الله عنه : إنّ مشترك بينهما ، فيتوقّف إلى ظهور القرينه. وهذان القولان موافقان للقول الثانى فى الحكم.

**قوله : (إذا تعقب المخصّص).**

أراد به المتّصل فإنّ المنفصل خارج عن محلّ البحث لاستقلاله بالإفاده ، وإنّما يقضى بتخصيص العامّ من جهه بنائه على الخاصّ على ما هو قضيّه تعارض العامّ والخاصّ المطلقين ، وهو إنّما يكون بعد معارضه العامّ والخاصّ ، وحينئذ فلا يرتبط بغير ما حصل التعارض بالنسبه إليه.

نعم لو اتّحد حكم العامّين كما لو قال «أكرم الفقهاء» و «أكرم الأدباء» ثمّ قال «لا تكرم زيدا» وهو مندرج في الفقهاء والأدباء فالظاهر عدم التأمل في رجوع التخصيص إلى العامّين ، لقضاء إطلاق النهي عن إكرامه فيه ثمّ تعلق الإكرام به مطلقا فيتخصّص به العمومات سواء كان جملا- أو غيرها أو كان ملقّقا من الأمرين وسواء كان متعاطفا أو غيره ذا حكم واحد أو أحكام مختلفه ، وربما يظهر من العضدى خروج غير المتعاطفين عن محلّ البحث ، حيث عنوان البحث في خصوص المتعاطفه فيكون غير المتعاطفه راجعا إلى الأخير على الأقوال ، والمحكّي عن البعض دعوى الاتفاق على رجوع المتعقب للمفردات إلى الجميع ، فيكون خارجا عن محلّ النزاع ، وهو غير ظاهر ، وظاهر إطلاقهم يعمّ ما لو كانت الجمل أو العمومات المفروضه متناوله أو غيرها ما لم يكن الفصل الحاصل مانعا من رجوع المخصّص إليه.

**قوله : (وصحّ عوده إلى كل واحد).**

احترز عمّا لا يصحّ عوده إلى الكلّ لعدم اندراج المستثنى في الجميع ، نحو «أكرم العلماء» و «أحسن إلى الصلحاء إلّا الجهّال» فلا بدّ من إخراجه عن الأخير ولو عكس الترتيب اختصّ بالأول.

ومنه ما لو كان المستثنى شخصا معيّنا لا يندرج في بعضها نحو «أكرم العلماء» أو «أعن الأدباء إلّا زيدا» إذا لم يكن زيد إلّا من أحدهما ، أمّا لو اندرج فيهما فالظاهر اندراجه في محلّ البحث ، لتوارد الحكمين عليه ، فيحتمل تخصيصه بالنسبه إلى الأخيره وإلى الجميع ، هذا إذا لم يشتمل تخصيصه بالنسبه إلى الأخيره وإلى الجميع على التدافع ، وإلّا لم يصحّ عوده إلى الجميع ، كما إذا قال «أكرم

العلماء» و «لا يجب إكرام الفساق إلّا زيدا» مع اندراجہ فی العامین ، ولا يمكن تخصيصه بالنسبه إليهما ، وإلّا لوجب الحكم عليه بوجوب الإلزام وعدمه.

بقى الكلام هنا فى امور :

أحدها : أنّ تقييد محلّ النزاع بذلك لا يخلو عن تأمل ، فإنّه إن كان النزاع فى وضع المخصّص المتعقّب لتلك العمومات - كما هو الظاهر من جملة من كلماتهم - لم يتّجه ذلك ، إذ غاية الأمر أن يقال باستعماله إذن فى غير ما وضع له على القول بوضعه للعود إلى الجميع من جهة قيام القرينه الصارفة عليه ، فلا ينافى ذلك ثبوت وضعه للرجوع إلى الجميع حينئذ أيضا ، إلّا أن يقال باختصاص وضعه لذلك بغير الصورة المفروضة ، فيكون حينئذ حقيقه فى الرجوع إلى غيره ، وهو بعيد جدّا وإن كان الخلاف فى مجرّد الظهور دون الوضع ، فظاهر أنّ ذلك إنّما يكون من جهة انصراف الإطلاق فلا ينافى عدم انصرافه إليه مع قيام القرينه على خلافه ، فلا حاجة أيضا إلى التقييد ، إلّا أن يقال : إنّ ذلك بمنزلة أن يقال : إنّ محلّ النزاع فيما ينصرف إليه الإطلاق إذا كان اللفظ قابلا للرجوع إلى الأخيره والجميع ، وإنّما خصّ ذلك بالذكر دون سائر القرائن ، لكونها قرينه داخلية قاضيه بعدم الرجوع إلى الجميع بخلاف سائر القرائن الخارجيه ، فكان فرض انتفاء الأول من تتمه المقتضى ، وانتفاء الثانى من قبيل انتفاء المانع ، واعتبار عدم الثانى ظاهر لا حاجة إلى التنبية عليه ، فاعتبر الأول فى المقام لبيان مورد الاقتضاء.

ثانيها : أنّ ظاهر العبارة «خروج ما لو لم يصحّ عوده إلى الجميع عن محلّ البحث» وهو قد يكون باختصاص عوده إلى الأخيره أو باحتمال عوده إلى متعدّد سوى الجميع ، كما إذا تقدّمه عمومات ثلاثه لا يحتمل عوده إلى الأول فيدور الحال فيه بين عوده إلى الأخيره وعوده إلى الأمرين ، فظاهر العنوان أنّه حينئذ ذو وجه واحد فيرجع إلى الأخيره وهو محلّ خفاء ، إذ على القول بظهورها فى العود إلى الجميع لا يبعد القول أيضا بظهوره فى العود إلى المتعدّد ، وأيضا قد يكون عدم صحّ عوده إلى الجميع من جهة عدم قابليته للعود إلى الأخيره فيدور بين كونه



عائدا إلى جميع ما عداها والى واحد ممّا تقدّمها أو خصوصا ما قبل الأخير ممّا يصحّ عوده إليه فذلك أيضا ممّا يقع الكلام فيه.

ويمكن أن يقال: إنّ إخراج المذكورات عن محلّ النزاع لا يقتضى أن يكون الحال فيها ظاهرا، بل غايه الأمر خروجها عن مورد هذا الخلاف وإن دار الأمر فيها أيضا بين وجهين أو وجوه فتأمل.

ثالثها: أنّ صلاحية المستثنى للعود إلى الجميع تكون على وجوه:

أحدها: أن يكون من المبهمات الصادقة على الجميع، كما إذا قال: «أكرم العلماء وأعن الصلحاء إلّا من أهانك أو إلّا الذى شتمك».

ثانيها: أن يكون من المشتقات المندرجه فى كلّ منهما، نحو «أهن كلّ من شتمك واضرب كلّ من ضربك إلّا العالم» وكذا لو كان بمنزله المشتقّ كما لو كان المستثنى إلّا البغدادى فى المثال المذكور، ونحوه ما لو كان من المفاهيم الكليّة المندرجه فى الجميع كما لو كان المستثنى هناك إلّا المراد، ولا فرق فى ذلك بين المفرد والجمع، وعلى كلّ من الوجهين المذكورين فإمّا أن يكون المستثنى مطلقا كما فى المثالين المذكورين، أو عامّا كما إذا دخل على المستثنى أداه العموم، وعلى كلّ من الوجوه الأربعة فإمّا أن يكون المصداق الذى يصدق عليه مفهوم المستثنى شيئا واحدا مندرجا فى كلّ من تلك العمومات كما إذا قال «أكرم العلماء وأعطهم درهما إلّا من أهانك» ومن ذلك آيه القذف، وإمّا أن يختلف المصداقان كما فى الأمثلة المتقدّمة وإن احتمل اتّفاقهما فى بعض المصاديق.

ثالثها: أن يكون المستثنى جزئيا حقيقيا مندرجا فى العمومين نحو «أكرم العلماء وأعن الصلحاء إلّا زيدا» إذا كان من العلماء والصلحاء معا، فيصحّ إخرجه من الأخير ومن الجميع.

رابعها: أن يكون المستثنى من النكرات ممّا يصحّ اندراجه فى كلّ منهما، كما فى «أكرم العلماء وأعن الظرفاء إلّا رجلا أو إلّا واحدا».

وقد يشكل الحال فيه بأنّ النكره حقيقه فى فرد واحد دائر بين الأفراد، وهنا

على تقدير رجوع الاستثناء إلى الأمرين إنّما يراد بها ما يزيد على الواحد ، فتكون قد اطلقت في المثال المذكور على رجل من العلماء واستثنى منهم ، ورجل من الظرفاء واستثنى منهم ، وهو خروج عن وضعها إن لوحظ الأمران معا في ذلك الاستعمال ، بأن يكون خروج الأوّل من الأوّل والثاني من الثاني فلا تكون صالحه لذلك ، وإن لوحظ إطلاقها على كلّ منها بلحاظ مستقلّ - كما هو الظاهر في المقام - كان ذلك من إطلاق اللفظ على كلّ من مصداقيه استقلالاً ليقوم الاستعمال الواحد مقام استعمالين ، نظير استعمال المشترك في معنييه ، فيدور جوازه مدار جواز ذلك الاستعمال وقد عرفت أنّ التحقيق المنع منه.

ويمكن دفعه بأنّ النكره في المقام لم تستعمل إلّا في مفهومها - أعنى فرد ما - لا غير ، ويكون إخراجها من العمومين دليلاً على كون فرد ما - الخارج من الأوّل - مغايراً للخارج من الثاني ، فيكون مصداقه بالنسبه إلى الأوّل غير مصداقه بالنسبه إلى الثاني ، ولا يستلزم ذلك أن تكون النكره قد اطلقت على فردين أوّلاً ، أو تكون قد اطلقت على مصداق وعلى آخر استقلالاً ليقوم مقام استعمالين ، ألا ترى أنّه لو قال «أكرم رجلا من العلماء ومن الظرفاء» لم يرد عليه المحذور المذكور ، مع كون فرد ما من العلماء مغايراً لفرد ما من الظرفاء ، وكذا إذا قال «أكرم كلّ عالم» فقد اطلق النكره على كلّ من مصداقيها لكن بضميمه لفظ «كلّ» فلا منافاه بين الوحده الملحوظه في معنى النكره وإطلاقها على المتعدّد إذا كان الدالّ عليه أمراً خارجاً وكان المراد بالنكره نفسها هو فرد ما كما في كلّ من الأمثله المذكوره.

خامسها : أن يكون المستثنى من المشتركات اللفظيه ، فيصحّ عوده إلى الأمرين باعتبار معنييه ، وهذا الوجه مبنيّ على جواز استعمال المشترك في معنييه ، وعلى القول بالمنع فلا صلاحية لذلك ، ومن ذلك ما لو قال «أكرم العلماء وأحسن إلى الادباء إلّا زيدا» إذا كان هناك زيدان أحدهما من العلماء والآخر من الادباء ، وإذا اريد بزيد في المثال مفهوم المسمّى به كان من الوجه المتقدّم.

سادسها : أن يكون صلوحه للعود إلى الكلّ بتقسيط المستثنى عليها ، كما إذا

قال «أكرم العلماء وأحسن إلى الظرفاء إلّا الرجلين» فيحتمل إخراجهما من الأخير وإخراج أحدهما من الأوّل والآخر من الثاني ، ولو اريد إخراج رجلين من الأوّلين ورجلين من الثاني كان من قبيل الوجه الرابع ، ومن ذلك ما لو كان المستثنى مشتركا لفظيًا و اريد به مجموع المعنيين على أن يكون المخرج من الأوّل أحدهما ومن الثاني الآخر.

وقد يقال : إنّ أداه الاستثناء إنّما وضعت لإخراج المستثنى عن المستثنى منه ، فإن عاد الاستثناء إلى الجميع لزم أن يراد إخراج جميع المستثنى من كلّ من الأمرين ، فإنّ إخراج البعض خارج عمّا يقتضيه وضع الاستثناء ، فإذا اريد من العبارة ذلك فلا بدّ أن يلحظ المستثنى منه شيئاً منتزعا من العامّين ، فيلحظ إخراج ذلك بالنسبة إليه وهو حينئذ خارج عن محلّ النزاع.

وفيه : أنّه يمكن أن يقال بأنّ أداه الاستثناء موضوعة لمطلق الإخراج لمدخولها من العموم ، سواء اريد إخراج المستثنى من كلّ من العمومين ، أو من أحدهما ، أو إخراج مجموعهما من العمومين معا على وجه التقسيط ، فيكون ما استعمل فيه هو إخراج واحد متعلّق بالمجموع عن العمومين معا ، كما أنّ إخراجهما عن كلّ منهما إخراج واحد متعلّق بكلّ منهما حسب ما يأتي توضيح القول فيه إن شاء الله ، إلّا أنّ القول بعموم وضع الاستثناء لما ذكر محلّ خفاء.

وأنت خير بأنّ هذا الوجه من الصلوح لو تمّ فهو خارج عن ظاهر المفروض في كلام القوم ، فإنّ الظاهر ممّا عنوانه للمبحث كون المستثنى بتمامه مخرجا من كلّ من العمومين.

ويمكن أن يقال : إنّ كون المستثنى مخرجا عن كلّ منهما إنّما يتصوّر فيما إذا كان المستثنى بنفسه مندرجا في العامّين ، كما مرّ في المثال المتقدّم فيما يكون المستثنى شخصا معيّنا مندرجا فيهما أو كان مفهومه مطلقا مندرجا فيهما معا ، وأمّا إذا كان بعض مصاديقه مندرجا في الأوّل وبعضها في الآخر فلا محالة يكون رجوع المخصّص إلى العامّين على وجه التقسيط ، فإنّ «من أهانك» في المثال

المتقدم - يعم من أهانه من العلماء والصلحاء ، وقد حصل تخصيص العلماء بمن أهانه من العلماء والصلحاء بمن أهانه من الصلحاء بعد قسط المستثنى على العامين ، وحصل تخصيص كل منهما ببعض مصاديق المستثنى المفروض ، ولو كان المستثنى حينئذ عامياً لغويًا فالأمر أظهر ، لكون المخصّص لكل من العمومين بعض جزئيات ذلك العام ، فعلى هذا يكون عمده ما عدّ صالحاً في المقام للرجوع إلى الجميع من قبيل الوجه المذكور ، فكيف يقال بخروجه عن ظاهر كلام القوم.

وفيه أن لا شمول للمستثنى للأمرين على أن يكون ذلك مأخوذاً في معناه. كيف! ولو كان كذلك وقلنا برجوعه إلى الأخيره لزم عدم ارتباط بعض مدلوله بالمستثنى منه ليتمكن إخراج عنه ، بل المستثنى في المقام مفهوم واحد قد لوحظ مخرجا عن كل من العمومين بناء على رجوعه إلى الجميع ، غايه الأمر اختلاف مصداقه واقعا بملاحظه الأمرين ، وذلك لا يقضى باختلاف نفس المعنى ومدلوله في المقامين ، فمفهوم المستثنى في المقامين شيء واحد لا اختلاف فيه أصلا قد لوحظ مخرجا عن كل من العمومين ، وأين ذلك من بعض مسماه مخرجا عن أحدهما وبعضه الآخر عن الآخر.

فإن قلت : إنّه يلزم على ذلك أن يكون قد اطلق ذلك اللفظ تاره على مصداق منطبق على مفهومه وعلى مصداق آخر كذلك ، فيكون الإطلاق المفروض منزلاً- منزله إطلاقين نظير استعمال المشترك في معنيه ، فيكون إرادته ذلك مبنيّه على القول بجواز مثل ذلك.

قلت : ليس الحال كذلك وإنما استعمال اللفظ في المقامين في مفهومه الواحداني وإنما يأتي الاختلاف المفروض بملاحظه ضمّه إلى العام المخرج منه من غير أن يلحظ ذلك في إطلاق اللفظ واستعماله في معناه فتأمل.

قوله : (ثم يشيرون في باقي أنواع المخصّصات ... الخ) ظاهر كلامه يومئ إلى الاتفاق على عدم الفرق وهو محلّ تأمل ، بل قد حكى القول بالفرق في الجملة عن بعضهم، والذى يقتضيه التأمل في المقام هو الفرق ، وسيجىء تفصيل الكلام فيه في آخر المسألة إن شاء الله تعالى.

## قوله : (للجمل المتعاطفه.)

لا- يخفى أنّ كون الجمل متعاطفه ممّا لم يؤخذ في عنوان المسأله فكأنّ القائل بعوده إلى الجميع نظر إلى اتّصال الجملتين من جهة العطف.

وأنت خير بأن اتّصال الجملتين لا يتوقّف على العطف ، على أنّ اعتباره ذلك في سائر الأقوال أيضا كما هو ظاهر تقريره أيضا ممّا لا وجه له.

كيف والعود إلى الأخيره مع عدم اتّصال الجملتين أولى ، إلّا أن يقال بخروج ذلك عن محلّ الخلاف ، كما قد يومئ إليه كلام العضدى حسب ما أشرنا إليه ، وهو لا يلائم إطلاقه الأوّل.

ثمّ إنّ تقرير النزاع في الجمل يومئ إلى كون النزاع فيها دون المفردات ، مع أنّ المذكور في العنوان ما يعمّها والمفردات ، وقد يحمل ذلك في كلامه وكلام غيره ممّن عنون البحث في الجمل على المثال ، إلّا أنّك قد عرفت تنصيب بعضهم على خروج المتعقّب للمفردات عن محلّ النزاع.

## قوله : (ظاهر في رجوعه إلى الجميع.)

التعبير المذكور هنا وفي القول الآتي أعمّ من دعوى الوضع لخصوص الإخراج عن الجميع أو الأخيره أو ظهور الإطلاق فيه ولو بالقول بوضعه للأعمّ ، لكن قضيه المقابله بين الأقوال المذكوره كون المقصود من الظهور في المقام هو الظهور الوضعي دون الانصرافي ، وعليه فيمكن تصوير النزاع في المقام بوجهين :

أحدهما : أن يكون الخلاف في وضع الأداه حال كونها متعقّبه للجمل المتعدّده ونحوها ، بأن يقال : حينئذ بوضعها للإخراج عن الجميع أو الأخيره وإن كان أصل وضعها لمطلق الإخراج ، حيث إنّها لو وقعت عقيب جملة واحده كانت حقيقه في الإخراج عنها قطعاً.

ثانيهما : أن يكون البحث هنا من جهة الهيئه التركيبية وذلك بأن يقال بوضع الأداه لإفاده الإخراج المطلق ، أو لجزئياته من غير ملاحظه لوروده عقيب المتعدّد أو الواحد ، أو لرجوعها في الفرض الأوّل إلى الآخر أو الجميع ، فيكون

النزاع فى وضع الهيئه التركيبية الطارئه على الاستثناء الوارد عقيب المتعدّد لإفاده الرجوع إلى الجميع أو الأخيره أو اشتراكها بين الأمرين ، وكون الأداة موضوعه بإزاء المعنى الحرفيّ الرابطيّ لا- يستلزم ملاحظه الخصوصيه المذكوره فى وضعها ، فيكون الإخراج الرابطيّ مستفاداً من الأداة ، وخصوصيه رجوعها إلى الجميع أو الأخيره من الهيئه المذكوره. وعلى القول بعدم وضع الهيئه لا يكون المستفاد من الأداة سوى الإخراج المطلق من غير إفاده لإحدى الخصوصيتين على ما هو أحد الأقوال فى المقام ، فيكون محصّل البحث أنّ الهيئه التركيبية هل وضعت لإفاده تعلق الإخراج الرابطيّ المدلول عليه بالأداة بالجميع أو بخصوص الأخيره ، أو لم يوضع لشيء من الأمرين وإنما الموضوع خصوص الأداة لمطلق الإخراج من غير الدلاله على شيء من الخصوصيتين.

### قوله : (وفسره بعضهم بكلّ واحده).

كان إسناده التفسير المذكور إلى البعض يشير إلى عدم تعين الحمل عليه ، إذ قد يقول القائل المذكور بغيره أو الأعم منه.

وتوضيح المقام : أنّ رجوع الاستثناء إلى الجميع يتصوّر على وجوه :

أحدها : أن يكون راجعاً إلى المجموع بأن يكون المستثنى مخرجا من مجموع المذكورات فيقسط ذلك عليها ، كأن يراد من قوله «لزيد علىّ مائه ولعمرو خمسون ولبكر أربعون إلّا خمسّه عشر» إخراج الخمسه عشر من مجموع المذكورات من غير أن يراد به إخراجها عن كلّ واحد منها ، فلا يتعين حينئذ خصوص القدر المخرج عن كلّ منها.

ثانيها : أن يراد إخراجها عن كلّ واحد منها من المذكورات ، فيكون المراد بالأداة هو الإخراج المتعلق بالمتعدّد ، فيكون التعدّد فى متعلق الإخراج ، والمستعمل فيه للأداة هو الإخراج المخصوص المتعلق بكلّ من المتعدّدات ، فالمستعمل فيه هناك أمر واحد لكنّه ينحلّ فى الخارج إلى إخراجات عديده.

ثالثها : أن يستعمل فى مجموع الإخراجات المتعلق كلّ واحد منها بواحد من

العمومات المتقدمه ، فإنّ مجموع تلك الإخراجات أيضا معنى واحد ، فيكون من قبيل استعمال المشترك في مجموع معانيه.

رابعها : أن يستعمل في كلّ واحد من الإخراجات المفروضه على أن يكون كلّ من إخرجه عن كلّ من المذكورات ممّا يستعمل فيه اللفظ بخصوصه ، فيكون اللفظ مستعملا في كلّ منها بإرادته مستقلّه نظير استعمال المشترك في جميع معانيه على ما هو محلّ النزاع كما مرّ الكلام فيه. فالقائل برجوعه إلى الجميع إمّا أن يقول به على أحد الوجوه المذكوره في الجمله من غير تعيين للخصوصيّة ، أو يقول به على الوجه الأعمّ من الكلّ ، فيصحّ عنده الرجوع إلى الجميع على أيّ من الوجوه المذكوره. وقد يكون تأمّل المصنّف في تفسير المذكور لأجل ذلك. لكنّ الأظهر أن يقال بخروج الوجه الأول عن ظاهر كلامه ، إذ ظاهر كلامه في المقام وقوع الخلاف في خروج المستثنى بتمامه من الكلّ دون تقسيطه عليه ، كما مرّت الإشارة إليه. والظاهر أيضا خروج الأخير عمّا يريد القائل بالرجوع إلى الكلّ ، بل الظاهر خروج ذلك عن محلّ الخلاف في المقام ، وإن زعم بعض الأفاضل تنزيل كلام القائل برجوعه إلى الجميع إلى ذلك وجعل النزاع في رجوعه إلى الجميع أو الأخيره منزلا على ذلك وهو غير متّجه ، حسب ما يأتي تفصيل الكلام فيه إن شاء الله عند نقل كلامه رحمه الله.

بقي الكلام في الوجهين الباقيين ويمكن تنزيل كلامه على كلّ منهما وعلى إرادته الأعمّ منهما ، وظاهر كلام البعض تنزيله على الأول منهما. فيمكن أن يكون تأمّل المصنّف في ذلك من جهة احتمال الوجه الثاني ، أو احتمال حمله على الأعم. وكان الأظهر هو ما ذكره البعض ، إذ لا يخلو الوجه الثاني عن التكلّف.

وسياتى تتمّه الكلام في ذلك إن شاء الله.

### **قوله : (وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم.)**

ما ذكره مأخوذ من كلام العضدي ، وقد تبعه جماعه من المتأخرين. وظاهر هذا الكلام الحكم بموافقه القولين للقول الثاني في الحكم بتخصيص الأخيره وبقاء غيرها على العموم على ما يقتضيه ظاهر اللفظ.

وقد استدرك ذلك بثبوت فرق بينهما فى أمر لفظى أشار إليه بقوله : نعم ... إلى آخره. فهو كالصریح بل صریح فى عدم حصول فرق بينهما أظهر من ذلك.

وقد أورد علیه الفاضل المحشى بأن ما ذكره محلّ تأمل ، لوضوح أنه يحكم بالعموم فى غير الأخيره على القول الثانى قطعاً. وأمّا على هذين القولين فلا وجه للحكم بعمومه ، إذ بعد ملاحظه الاستثناء المفروض المشترك بين الوجهين أو المتردد بينهما يتوقف فى حمله على أحدهما فىكون مجملاً ، ومع التوقف فيه يشكل الحكم بالعموم فيها.

إلّا أن يقال : إنّ قضیه التردد والاشتراك هو التوقف بالنظر إلى نفس المخصّص ، ولا ينافى ذلك ترجيح جانب العموم بالنظر إلى ملاحظه وضع العامّ وأصاله عدم التخصيص.

قال : ولا يخفى ما فيه سيّما فيما إذا كان إبقاء العموم مخالفاً للأصل.

وقد أورد الفاضل المدقق على ذلك أوّلاً : بأنّه لا إشكال فى موافقه القولين الأخيرين للثانى فى تمام الحكم ، إذ يجب أن لا يعمل فى غير الأخيره أصحابهما إلّا على العموم ، لثبوت وضعه للعموم خاصّه ولم يتحقّق فى الكلام دلالة اخرى تعارضها ، ومجرد احتمال المعارض لا يكفى فى الصرف عنها وإلّا كان ذلك قائماً على تقدير عدم الاستثناء المفروض ، فكما أنّ البحث عن انتفاء المخصّص كاف فى دفع التخصيص والبناء على العموم فكذا الحال فى المقام ، فإنّ ثبوت الاشتراك وعدم العثور على قرينه تقتضى رجوعه إلى الجميع ، وعدم العثور عليه بعد الفحص القاضى بالتوقف كاف فيه أيضاً.

والحاصل : أنه لا بدّ من حمل العامّ على مقتضى وضعه بعد الفحص عن المخصّص فيه حتّى يتبيّن المخرج عنه.

\*\*\*





**إشارة**

المطلب الخامس فى الإجماع (١)

لما فرغ المصنّف عن الكلام فى المباحث المتعلقة بالألفاظ ممّا يشترك فيه الكتاب والسنة شرع فى بيان الأدله الشرعيّه وأغمض النظر عن مباحث الكتاب فإنّ حجّيته كان معدودا من الضروريات ، ولذا لم يعنونوا له بحثا فى سائر الكتب المعدّه لذكر الخلافيات ، فإنّ الظاهر أنّ الخلاف الواقع فيه إنّما وقع من جماعه من ظاهريّه علمائنا ممّن ينتمون إلى الأخبار ويأخذون بظواهر الآثار ولم يكن الخلاف مشتهدا فى تلك الأعصار وإنّما هو أمر حدث بين المتأخّرين. وأمّا سائر المباحث المتعلقة بالكتاب فممّا لا يتفرّع عليه ثمره مهمّه فى الأحكام حتّى يناسب ذكره فى أمثال هذه المختصرات.

**أقسام الدليل**

**إشارة**

ثمّ إنّ الأدله عندنا منحصره فى الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل ، ولندكر قبل الشروع فى بيانها مطالب :

المطلب الأوّل : فى بيان معنى الدليل وتفسيره على حسب ما بيّنه.

---

(١) لا يخفى أنّ المؤلّف قدس سره من أوّل الكتاب إلى هنا كان يورد قطعه من متن المعالم قبل الشروع فى الشرح ، ونحن تسهّلا للمراجعه رأينا أن نورد قبل كلّ مبحث تمام المتن ، وكان العمل على ذلك إلى هنا ؛ وبعد لاحظنا أنّه قدس سره فيما يأتى قلّما ينقل من المعالم كلاما ، فلم نر كثير فائده فى إيراد المتن فأغمضنا عن ذلك.

ثانيها : أنّ الدليل ينقسم إلى ما يكون حجّجه في نفسه مطلقا - كظاهر الكتاب وخبر الواحد - وما يكون حجّجه عند عدم قيام قيام حجّجه على خلافه فتكون حجّجه في نفسه لا مطلقا. فإذا كان تعارض في القسم الأوّل لزم الرجوع إلى حكم الترجيح والتعادل بخلاف ما إذا وقعت المعارضه بينه وبين القسم الثاني من الأدلّه ، فإنّ الدليل على الوجه الثاني غير قابل لمزاحمه شيء من الأدلّه على الوجه الأوّل ، إذ المفروض كونه دليلا- حيث لا- دليل ، فلو قام هناك دليل من القسم الأوّل ولو من أضعف الأدلّه قدّم عليه ، لعدم اندراجه في الدليل مع وجوده.

فإن قلت : إنّ حجّجه القسم الأوّل أيضا ليست مطلقه ، فإنّه إنّما يكون حجّجه مع عدم حصول معارض أقوى منه ، وأمّا مع حصوله فلا ريب في سقوطه عن الحجّجه.

قلت : المراد بإطلاقه في الحجّجه كون حجّيته في نفسه مطلقه غير مقيد بشيء كما في القسم الثاني لا وجوب العمل به مطلقا ، إذ من البين كون المعمول به أقوى الحجّتين ، ولا- ملازمه بين الحجّجه على الوجه المذكور ووجوب العمل به بالفعل ، فهناك فرق بين ترك حجّجه لوجود حجّجه أقوى منها وعدم حجّجه شيء من أصله.

وبعبارة اخرى : ثم إنّ الأدلّه الشرعيّه تنقسم أيضا إلى أقسام :

أحدها : ما يفيد القطع بالواقع كالإجماع المحصّل ودليل العقل.

ثانيها : ما يفيد الظنّ بالواقع ويكون حجّيته من حيث حصول الظنّ منه ، فالدليل هنا على الحقيقة هو الظنّ الحاصل من تلك الأدلّه ، فلو لا حصول الظنّ منها لم تكن حجّجه ، وحصول هذا القسم في الأدلّه غير ظاهر عندنا كما سنفضّل القول فيه إن شاء الله.

ثالثها : ما تكون الحجّجه خصوص امور ناظره إلى الواقع كاشفه عنها بحسب دلالتها سواء كانت مفيدة للظنّ بالواقع أو لا ، ومن ذلك كثير من الأدلّه الشرعيّه كظواهر الكتاب والسّنّه ، فإنّ حجّيتها غير منوطه بإفاده الظنّ بالحكم الواقعيّ كما مرّت الإشارة إليه غير مرّه في المباحث المتقدّمه.

رابعها : أن لا يكون الدلالة على الواقع ملحوظة فيها أصلاً لا من حيث إفاده المظنّه بالواقع ولا من حيث النظر إليه والدلالة عليه ، بل يكون المناط فيه هو بيان حكم المكلف في ما يرد عليه من التكليف ، ويراد منه في الحال التي هو عليها كما هو الحال في أصله البراءة والاستصحاب ، فإنّ الثابت بهما هو الحكم الظاهري من غير دلالة على بيان الحكم الواقعي ، وإن اتفق حصول الظنّ منهما بالواقع في بعض الوقائع .

وقد عرفت ممّا قرّرناه وجود القسم الأول والأخيرين من الأقسام المذكوره .

وأما القسم الثاني فلا يكاد يتحقّق حصوله في الأدلّة الشرعيّه ، بل الظاهر عدمه وإن تسارع إلى كثير من الأوهام كون معظم أدلّه الأحكام من ذلك القبيل ، إلّا أنّ المدى يظهر بالتأمل خلافه ، لعدم إناطه الحجّيه بحصول الظنّ بالأحكام الواقعيّه في شيء من الأدلّة الشرعيّه كما يتبيّن الحال فيه إن شاء الله .

فإن قلت : إنّ المدار في حجّيه أخبار الآحاد على الظنّ دون التعمّد من حيث الإسناد ومن جهه الدلالة كما سيّجىء تفصيل القول فيه في محلّه ، ومع إناطه الحجّيه بالمظنّه لا يعقل المنع من حصول الظنّ منها مع القول بحجّيتها ، وأيضا الوجوه الوارده في التراجيح عند تعارض الأخبار إنّما يناط الترجيح بها بالأخذ بالأقوى والرجوع إلى ما هو الأخرى فيكون الأمر دائرا مدار الظنّ دون غيره ، إذ لا يعقل الترجيح بين الشكوك لمساواتها في الدرجه .

قلت : هنا أمران ينبغى الفرق بينهما في المقام ليتبيّن به حقيقه المرام :

أحدهما : كون الخبر مفيدا للظنّ بما هو الواقع حتّى يكون الأرجح في نظر المجتهد أنّ ما يفتى به هو المطابق لمتن الواقع .

ثانيهما : كون الخبر محلّما للوثوق والاعتماد من حيث الدلالة والإسناد ، ولو كان له معارض كان الظنّ الحاصل منه أقوى من الحاصل من الآخر .

وتبيّن الفرق بين الأمرين بأنّ الظنّ الحاصل في الصورة الاولى يقابله الوهم ، لوضوح كون ما يقابل الظنّ بالواقع وهما .

وأما الحاصل في الصورة الثانية فيمكن أن يقابله كل من الظن والشك والوهم ، إذ ليس متعلق الظن هناك إلا الصدور والدلالة ، ولا منافاه بين حصول الظن بصدور خبر والظن بصدور معارضة أيضا أو الشك فيه. وكذا الحال في الظن بدلالة أحدهما على مضمونه والظن بدلالة الآخر أيضا أو الشك فيه. فغايه الأمر أن يؤخذ حينئذ بالمظنون منهما ، أو بأقوى الظنين منهما ، وذلك لا يستدعي الظن بما هو الواقع في حكم المسألة حتى يكون ما يقابله وهما.

إذ من البين أن مجرد ظن الصدور أو الدلالة لا يقتضى الظن بالواقع ، إذ قد يحتمل المكلف - احتمالا مساويا لعدمه - وجود ما يعارضه بحسب الواقع ، بل قد يرى ما يعارضه بسند ضعيف مع وضوح عدم قضاء ضعف الخبر بالظن بكذبه ، ومع الشك فيه لا يمكن تحصيل الظن فيه بالواقع من الخبر الآخر وإن كان ذلك حججه وهذا غير حججه ، فإن مقام الظن غير مقام الحججه ، بل قد يكون ما يعارضه مظنونا أيضا من حيث الإسناد والدلالة ، إذ لا منافاه بين الظنين.

غايه الأمر حينئذ أن يؤخذ بأقوى الظنين المفروضين ، وهو أيضا لا يستلزم ظنا بالواقع ، ومجرد كونه أقوى سندا ودلالة لا يقضى بالظن بكذب الآخر أو سقوط دلالته ، ومع عدم حصول الظن به لا يعقل حصول الظن بالحكم الواقعي في المقام.

فإن قلت : كون الخبر مفيدا للظن وعدمه إنما يلحظ بالنظر إلى الواقع ، فإذا كان أحد الخبرين المفروضين مفيدا للظن بالنظر إلى الواقع دون الخبر الآخر ، أو كان مفيدا للظن الأقوى والآخر للأضعف فلا محاله يكون الحكم الحاصل من أحدهما راجحا على الآخر ، فيكون ذلك مظنونا والآخر موهوما ، وإن كان الأضعف مفيدا للظن في نفسه مع قطع النظر عن الأقوى ، فإن ملاحظه الأقوى يمنع من حصول الظن من الأضعف ، بل يجعله موهوما فكيف لو كان مشكوكا فيه في نفسه؟ فالحاصل للمجتهد هنا أيضا هو الظن بالواقع المقابل للوهم كما فرض في الصورة الأولى.

قلت : ليس الأمر على ما ذكر ، وكشف الحال أن يقال : إنّه إن كان الخبران المفروضان على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه وكان أحدهما أقوى من الآخر كان الأمر - على ما ذكر - لظنّ الكذب حينئذ في طرف المرجوح ، وأما لو كان الجمع بينهما ممكنا كالعامّ والخاصّ والحقيقه والمجاز لكن لم يكن الخاصّ أو الخبر المشتمل على قرينه المجاز بالغا إلى حدّ ما يفيد الظنّ بالصدور وكان مشكوكا من تلك الجبهه لم يجز العمل به ، ولا يجوز أن يترك الحجّه من أجله ، ومع ذلك لا يعقل حصول الظنّ بإرادته العموم من العامّ المفروض بالنظر إلى الواقع وكذا إرادته المعنى الحقيقي من اللفظ مع الشكّ في ورود التخصيص عليه في الواقع أو قيام قرينه المجاز.

والحاصل أنّه مع استفاده المعنى من اللفظ بحسب فهم العرف لا يصحّ تركه بمجرد الشكّ الحاصل في تخصيصه أو الخروج عن ظاهره ، بل لا بدّ من العمل به إلى أن يثبت المخرج عنه.

وقد عرفت ممّا قرّرناه في المباحث السالفه أنّ مداليل الألفاظ إنّما يبنى حجّيتها على كونها مفهومه منها عند أهل اللسان ، سواء حصل منها الظنّ بالمراد أو لا ، حسب ما فصّيناه. ومن ذلك يعرف الحال في باقى المعارضات مع عدم بلوغ المعارض إلى حدّ الحجّيه أو بلوغه إليه وعدم مكافئته له في القوّه ، هذا بالنظر إلى الدلاله.

وأما بالنسبه إلى الإسناد فنقول : إنّ ترجيح أحد الخبرين من حيث القوّه بحسب الصدور لا يقضى بالظنّ بكذب الآخر وعدم صدوره إلّا في الصوره المتقدّمه ، ولا يكاد يوجد تلك في الأخبار المعروفه ، وأما في غيرها فلا يقضى قوّه الظنّ بصدور أحد الخبرين لو هن صدور الآخر وعدم ثبوته في الواقع ، إذ المفروض إمكان صدور الخبرين وورودهما عن الحجّه ، إلّا أنّه لَمّا كان صدور أحدهما مظنوننا والآخر مشكوكا فيه كان عليه الأخذ بالمظنون ، وكذا لو كان أحدهما مظنوننا بالظنّ الأقوى والآخر بالأضعف تعيّن الأخذ بالأقوى ، ولا يلزم

من ذلك كون الحكم المدلول عليه بالأقوى مظنوناً ليكون خلافه حسب ما يقتضيه الخبر الآخر موهوماً ، إذ لا يجامع ذلك الشك في صدق الخبر الآخر أو ظن صدقه بالظن الأضعف ، مع أنه يحصل الظن والشك المذكوران في غالب الحال.

فإن قلت : إذا كان أحد الخبرين أقوى من الآخر كان الظن الحاصل منه أقوى من الظن الحاصل من معارضة وإن تساويا في وجه الدلالة أيضاً فضلاً عما لو كانت الدلالة أقوى أيضاً ، فكيف يقال حينئذ بعدم حصول الظن من الأقوى؟

قلت : على فرض كون دلالة أيضاً أقوى لا يلزم منه كون الحكم مظنوناً بالنظر إلى الواقع فكيف لو تساويا فيها؟ وذلك لأن غاية ما يقتضيه قوة الإسناد كون الوثوق بصدور تلك الرواية أكثر من الوثوق بصدور الأخرى ، وما يقتضيه قوة الدلالة كون إفادته لمضمونه أوضح وأقوى من إفاده الآخر ، ولا يستلزم ذلك الظن بكون الحكم المدلول عليه هو المطابق للواقع ، إذ قد يحتمل عنده وجود الصارف عنه احتمالاً -متساوياً كما إذا كان الخبر الآخر مشتملاً على مشترك دائر بين معنيين يكون حملته على أحدهما صارفاً لهذه الرواية عن معناها ، فإنه مع تساوى الاحتمالين هناك ولو مع الشك في صدوره عن الإمام عليه السلام بعد ملاحظه هذه الرواية المعارضة لا يعقل حصول الظن من الرواية القويّة ، لوضوح اقتضاء الظن بكون الشيء مطابقاً للواقع كون ما يقابله موهوماً ، وهو لا يجامع الشك فيه حسب ما هو الحال في مقتضى الخبر الآخر.

فإن قلت : إذا كان الحكم الحاصل من الخبر المظنون الصدور أو الخبر الأقوى مشكوك المطابقه للواقع كان الحال فيه على نحو غيره من الخبر المشكوك المطابقه كالرواية الضعيفة أو الخبر الذي دونه في القوة فكيف يؤخذ به ويطرح الآخر مع تساويهما في ذلك؟

قلت : أي مانع من ذلك؟ بعد اختيار كون الحجية غير منوطه بمظنه إفاده الواقع كما هو المدعى ، فإذا وجدت شرائط الحجية في خبر دون خبر اخذ به وإن شارك الآخر في عدم إفاده المظنه بالواقع في خصوص الواقعة.

ودعوى كون التراجيح مبيته على الظنون دون التعيد لا- يراد به حصول الظنّ بالواقع ، بل المقصود كون الخبر المشتمل على الرجحان فى حدّ ذاته أقرب إلى مطابقه الواقع ، فإنه إذا كان أقوى من حيث الصدور أو من حيث الدلاله كان بالترجيح أخرى وإن كان مساويا لما يترجّح عليه فى عدم إفادته الظنّ بالواقع إلّا أنّ جهات الشكّ فى إصابه الواقع قد تتحدّ وقد تتعدّد ، والجهات المتعدّده قد تكون أقلّ وقد تكون أكثر ، وحصول الترجيح بين الوجوه المفروضه ظاهر مع اشتراك الكلّ فى عدم إفاده الظنّ بالواقع ، وكون المكلف مع ملاحظتها فى مقام الشكّ فى الإصابه نظر إلى حصول الجبهه المشكّكه متّحده كانت أو متكثّره. ومن هنا يعلم إمكان حصول الترجيح بين الأخبار مع إفادتها للظنّ وسنفضّل القول فى ذلك إن شاء الله فى محله. وليس المقصود ممّا قرّرنا المنع من حصول الظنّ بالواقع كلياً ، بل المراد عدم استلزامه له وعدم إناطه الحجّيه بحصول المظنّه وإن حصل منه الظنّ بالواقع فى بعض الأحيان. ويؤيد ما ذكرناه أنّه قد يقوم فى المقام أمارات ظنيّه كالشهره أو القياس أو عدم ظهور الخلاف ونحوها ممّا يفيد ظنّاً بالحكم غير معتبر شرعاً فى مقابله الخبر الصحيح ونحوه من الأدلّه المعبره. ولا شكّ حينئذ فى عدم حصول الظنّ من الدليل لاستحاله تعلق الظنّين بالمتقابلين فى آن واحد عدم سقوط الدليل بذلك عن الحجّيه ، والقول بأنّ قيام الدليل على عدم حجّيه تلك الوجوه قاض بعدم حصول الظنّ منها كما يستفاد من بعض الأجلّه ممّا لا يعقل وجهه.

### المدار فى حجّيه الأدلّه الشرعيّه حصول العلم منها

ثالثها : أنّ مدار حجّيه الأدلّه الشرعيّه حصول العلم منها واليقين دون مجرّد الظنّ والتخمين ، سواء كانت مفيده للعلم ابتداءً أو بواسطه أو وسائط ، فلا عبره بما إذا حصل منها الظنّ من حيث هو ظنّ من دون انتهائه إلى اليقين.

ويدلّ عليه العقل والنقل ، إذ من البين استقلال العقل فى إيجاب دفع الضرر عن النفس سيّما المضارّ الاخرويّه لعظمها ودوامها ، فلا بدّ من تحصيل الاطمئنان



بارتفاعها والأمن من ترتبها ، ولا يحصل ذلك بمجرد الظن ، لقيام الاحتمال الباعث على الخوف ، وأن الأخذ بطريق الظن مما يغلب فيه عدم الانطباق ويكثر فيه الخطأ فلا يؤمن مع الأخذ به من ترتب الضرر.

كيف؟ ولو لا- ذلك لما قامت الحجّة للأنبياء على الرعيه ، إذ بمجرد ادّعاء النبوه ودعوى إقامه المعجزه لا- يحصل إلّا خوف الضرر مع المخالفه وعدم الاستكشاف عن حقيقه حاله ، فلو لا- حكم العقل إذن بوجوب ذلك لجاز لهم عدم الالتفات إلى كلامه وترك الظنّ مع معجزته فلا يتمّ الحجّجه عليهم. والحاصل أنّ ذلك من الامور الواضحه التي تشهد بها الفطره السليمه على سبيل الوضوح. ثمّ إنّ في عدّه من الآيات الكريمه دلالة عليه على ما قرّناه من المنع من الأخذ بالظن كذلك.

وفي عدّه من الآيات الكريمه دلالة عليه.

والقول بورودها في الاصول دون الفروع فلا تدلّ على عدم جواز الاستناد إليها في الأحكام ، وأنّ الأخذ بذلك أخذ بالظنّ في عدم جواز الأخذ بالظنّ فيدور مدفوع.

أمّا الأوّل : فبأنّ جملة من تلك الآيات إنّما وردت في الفروع وإنّما المستفاد منها إعطاء القاعده في عدم الاكتفاء بالظنّ في تحصيل الحقّ ، بل هي وارده في مقام الإنكار على الكفّار وذمّهم في اتّكالهم على الظنون والاحتجاج عليهم بحكم العقل بقبحه ، فهو استناد إلى ما هو مرتكز في العقول من عدم جواز الاعتماد على الظنّ والتخمين في امور الدين مع عظم خطرهما وشدّه الضرر المتفرّع عليها ، فالمقصود إقامه الحجّجه عليهم بمقتضى عقولهم لا بالنصّ المتوقّف على صدقه ليدور الاحتجاج ، ولا يكون وقع لإيراد الذمّ عليهم مع عدم ظهور قبح ما ارتكبهوا إلّا من جهه نصّه (١) فيكون ذلك شاهدا شرعيّا على صحّه ما وجدناه من حكم العقل بقبح الأخذ بالظنّ ، فاحتمال طرؤ التخصيص عليه ساقط جدّا مضافا إلى أخذه كبرى في القياس ، فلا يرد به إلّا الكليه ليتّم الاحتجاج.

---

(١) في «ف» و «ق» : ذمّه.

وأما الثاني : فبعد تسليم عدم اقتضاء المقام نصوصيتها في الدلالة بأن دلالة الظواهر على عدم حجّية الظنّ كافيه في المقام ، إذ لا يخلو الواقع عن أحد الأمرين من حجّيه وعدمها. وعلى التقديرين فالمطلوب ثابت ، إذ الثاني عين المقصود والأول قاض بصحّه الاستدلال (١) ، وأيضا كيف يمكن الحكم بالتعيّد بمجرد الظنّ مع اقتضاء الظنّ عدم حجّيته؟ فلو كان الظنّ حجّيه لم يكن حجّيه لاندفاعه بنفسه ، وكون حصول الحجّيه مقتضيا لعدمها.

وما يتوهم حينئذ من لزوم مراعاة أقوى الظنّين من الظنّ المتعلّق بالحكم والمتعلّق بعدم حجّيه ذلك الظنّ فاسد ، إذ لا معارضة بينهما لاختلاف متعلقيهما ، فإنّ الأول إنّما قضى بثبوت الحكم على نحو غير مانع من النقيض ، والثاني إنّما قضى بعدم حجّيه ذلك الظنّ كذلك وعدم الاعتداد به في الفتوى والعمل ، وأيّ منافاه بين دينك الظنّين حتّى يلزم الأخذ بأفواهما؟ فلا معارض أصلا للظنّ القاضى بعدم حجّيه الظنّ فلا بدّ من الأخذ به على فرض حجّيه الظنّ ولو كان أضعف من الأوّل بمراتب.

نعم إن دلّ دليل على حجّيه الظنّ حصل المعارضه بين ذلك الدليل وهذه الظواهر ، وهو كلام آخر لا ربط له بالمقام.

ثمّ إنّ في الأخبار الكثيره دلالة على وجوب تحصيل العلم وعدم الاكتفاء بغيره كالروايات الآمره بالتعلّم ومعرفة الأحكام والدالّه على توقّف العمل على العلم ، والروايات المشتمله على النهي عن الحكم بغير العلم والأخذ بالظنّ ، إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع. ولا يبعد دعوى التواتر (٢) فيها بعد ملاحظه الجميع. وفي ملاحظه الطريقه الجاربه بين العلماء من الصدر الأوّل إلى الآن من مطالبه الدليل على حجّيه ما يدعى من الظنون وعدم الاكتفاء بكونه مظنّه كفايه في ذلك ، فإنّه لا زالت العلماء مطبقه عليه في جميع الأعصار والأمصار. ومن ادعى حجّيه

---

(١) في «ف» : إذ الأوّل عين المقصود والثاني قاض بصحّه الاستدلال.

(٢) في «ف» و «ق» : التواتر المعنوي.

مطلق الظنّ فإنّما يستند فيه إلى حجّته قطعياً كيف؟ ولو استند فيه إلى الظنّ لدار.

فظهر ممّا قرّنا أنّ المستفاد من العقل والنقل كتاباً وسنّه وإجماعاً عدم حجّية الظنّ من حيث إنّه ظنّ ، نعم لو قام دليل قطعيّ ابتداءً أو بواسطه على حجّيته كان حجّته وجاز الاستناد إليه وكان ذلك الظنّ خارجاً عن القاعده المذكوره.

فإن قلت : من المقرّر عدم قبول القواعد العقلية للتخصيص ، فلو كان العقل مستقلاً في الحكم المذكور لم يمكن القول بحجّية شيء من الظنون الخاصّه.

قلنا : لا نقول باستثناء ذلك من القاعده المذكوره وإنّما نقول بخروجها عن موضوع تلك القاعده.

وتوضيح ذلك أنّ مقتضى القاعده المذكوره عدم حجّية الظنّ من حيث هو ظنّ إذا لم يلاحظ انتهاؤه إلى اليقين ، والمقصود في الاستثناء المذكور هو حجّية الظنون المنتهية إلى اليقين ، وليس أحدهما مندرجاً في الآخر ، بل هما أمران متباينان ، فالقاعده المذكوره غير مخصّصه ولا- قابله للتخصيص ، والعقل والنقل متطابقان في الحكم بها من غير طريان تخصيص عليها. وكيف يتوهم لزوم التخصيص في تلك القاعده من جهه حجّية بعض الظنون ، مع أنّ الآخذ به بعد انتهائه إلى اليقين أخذ باليقين دون الظنّ؟

فإن قلت : إذا اخذ الظنّ في بعض مقدمات المطلوب كانت النتيجة تابعه للأخسّ ، فكيف يدعى كونها قطعياً في المقام مع أنّ المفروض كون بعض مقدماتها ظنيّه؟

قلت : فرق بين أخذ القضيه الظنيّه في المقدمات وأخذ الظنّ بها فيها ، إذ لا شكّ في كون الثاني من الامور المعلومه الوجدانيّه ، والمأخوذ في المقام إنّما هو الثاني دون الأوّل.

والحاصل : أنّ المدعى عدم حجّية الظنّ من حيث هو ، والظنّ الذي دلّ الدليل القاطع أو المنتهي إلى القطع على حجّيته ليس من هذا القبيل ، إذ ليس الحجّيه حينئذ في الحقيقه هو ذلك الظنّ ، بل الدليل القاطع الدالّ عليه ، فيرجع الأمر حينئذ إلى

العلم فكذا الحال لو قلنا بقيام الدليل القاطع على حجّيه مطلق الظنّ ، فإنّ الحكم هناك إنّما يتبع ذلك الدليل القاطع لا مجرد الظنّ الحاصل المتعلّق بثبوت الحكم ، وهو ظاهر.

وربّما توهم متوهم حجّيه الظنّ من حيث هو ظنّ من دون انتهائه إلى اليقين ، وهو ضعيف سخيف قد ظهر فسادُه ممّا بيّناه وربّما يؤول كلام قائله بما يرجع إلى ما ذكرناه.

### هل المناط في وجوب الأخذ بالعلم هو اليقين بالواقع أو اليقين بالوظيفة؟

رابعها : أنّ المناط في وجوب الأخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفه الأحكام الواقعيّة الأولى إلّا أن يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره ، أو أنّ الواجب أوّلاً هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجه إرادته الشارع ممّا في الظاهر وحكم به قطعاً بتفريغ ذمّتنا بملاحظه الطرق المقرّره لمعرفتها ممّا جعلها وسيلة للوصول إليها سواء علم مطابقتها للواقع ، أو ظنّ ذلك ، أو لم يحصل به شيء من العلم والظنّ (١) أصلاً؟ وجهان ، والذي يقتضيه التحقيق هو الثاني فإنّه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلّت الأدلّة المتقدّمه على اعتباره ، ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعاً بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض شيء من الأدلّة النقلية بوجوب تحصيل شيء آخر وراء ذلك ، بل الأدلّة الشرعيّة قائمه على خلاف ذلك ، إذ لم يبيّن الشريعة من أوّل الأمر على وجوب تحصيل كلّ من الأحكام الواقعيّة على سبيل القطع واليقين ، ولم يقع (٢) التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع. وفي ملاحظه طريقه السلف من زمن النبيّ والأئمّه عليهم السلام كفايه في المقام ، إذ لم يوجب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه لجميع الأحكام ، أو حصول التواتر لآحادهم بالنسبه إلى آحاد الأحكام ، أو قيام القرينه القاطعه على عدم تعمد

---

(١) في «ف» و «ق» : ولا الظنّ.

(٢) في «ق» : يقطع.

الكذب أو الغلط في الفهم أو في سماع اللفظ بالنظر إلى الجميع ، بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به ، والقول بإفاده قول الثقة القطع بالنسبة إلى السامع منه بطريق المشافهه ، نظرا إلى أنّ العلم بعدالته والوقوف على أحواله يوجب العلم العادى بعدم اجترائه على الكذب كما هو معلوم عندنا بالنسبة إلى كثير من الأخبار العاديه سيّما مع انضمام بعض القرائن القائمه مجازفه بيّنه ، إذ بعد فرض المعرفة بالعداله بطريق اليقين مع عدم اعتبارها في الشرع المبين كيف يمكن دعوى القطع مع انفتاح أبواب السهو والنسيان وسوء الفهم ، سيّما بالنسبة إلى الأحكام البعيده عن الأذهان كما نشاهد ذلك في أفهام العلماء فضلا عن العوام؟ مضافا إلى قيام احتمال النسخ في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله في كلّ آن ، ومع ذلك لم يوجب على جميع أهل بلده التجسّس بما يفيد العلم بعده في كلّ زمان ، بل كانوا يبنون على الحكم الوارد إلى أن يصل إليهم نسخه ، هذا كلّ بالنسبة إلى البلده التي فيها الرسول والإمام عليهما السلام فكيف بالنسبة إلى سائر الأماكن والبلدان سيّما الأقطار البعيده والبلاد النائية؟

ومن الواضح أنّه صلى الله عليه وآله وسلم كان يكتفى منهم بالأخذ بالأخبار الوارده عليهم بتوسّط الثقات كما تدلّ عليه آيه النفر والطريقه الجاريه المستمرّه المقطوعه ، ولم يوجبصلى الله عليه وآله يوما على كلّ من لم يتمكّن العلم من المهاجره ونحوها ، أو أخذ الأحكام على سبيل التواتر ونحوه. وكذا الحال في الأئمّه عليهم السلام وذلك أمر معلوم من ملاحظه أحوال السلف والرجوع إلى كتب الرجال وإنكاره يشبه إنكار الضروريات ، وليس ذلك إلّا للاكتفاء بالأخذ بطرق ظنيّه.

ودعوى حصول العلم بالواقع من الامور البعيده خصوصا بالنسبة إلى البلاد النائية ، سيّما بعد ما كثرت الكذابه على النبيّ والأئمّه صلوات الله عليهم حتّى قام صلى الله عليه وآله وسلم خطيبا في ذلك ، ونادى به الأئمّه عليهم السلام كما يظهر من ملاحظه الأخبار.

وما يترأى من دعوى السيّد وغيره إمكان حصول القطع بالأحكام في تلك الأعصار ممّا يقطع بخلافه ، ويشهد له شهادته الشيخ رحمه الله وغيره بامتناعه. والظاهر أنّ تلك الكلمات مؤوّله بما لا يخالف ما قلناه ، لبعده تلك الدعوى من أضرابه. وممّا

ينادى بعدم بناء الأمر على تحصيل القطع ملاحظه حال العوام مع المجتهدين ، فإن من البين عدم وجوب تحصيل القطع عليهم بفتاوى المجتهد على حسب المكنه ، بل يجوز لهم الأخذ عن الواسطه العادله مع التمكن من العلم بلا ريبه. وعليه جرت طريقه الشيعه فى سائر الأزمنه ، بل الظاهر أنه مما أطبقت عليه سائر الفرق أيضا وهل كان الحال فى الرجوع إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم والأئمه عليهم السلام فى ذلك العصر إلا كحال العوام فى هذه الأعصار فى الرجوع إلى المجتهدين.

فبملاحظه جميع ما ذكرناه يحصل القطع بتجويز الشارع العمل بغير العلم فى الجمله مع انفتاح طريق العلم ، سيما مع ملاحظه ما فى التكليف بالعلم فى خصوصيات الأحكام من الحرج التام بالنسبه إلى الخواص والعوام ، وهو مما لا يناسب هذه الشريعه السمحه السهله التى رفع عنها الحرج والمشقة ، ووضعت على كمال اليسر والسهوله. ويشهد بذلك أيضا ملاحظه الحال فى موضوعات الأحكام فإنه اكتفى الشارع فى إثباتها بطرق مخصوصه من غير التزام بتحصيل العلم بها بالخصوص لما فيه من الحرج والمشقة فى كثير من الصور. فإذا كان الحال فى الموضوعات على الوجه المذكور مع أن تحصيل العلم بها أسهل فذلك بالنسبه إلى الأحكام أولى ، وأيضا من الواضح كون المقصود من الفقه هو العمل ، وتحصيل العلم به إنما هو من جهه العلم بصحة العمل وأدائه مطابقا للواقع.

ومن البين أن صحة العمل كما يتوقف على العلم بالحكم كذا يتوقف على العلم بالموضوع ، فالإقتصار على خصوص العلم بالنسبه إلى الحكم لا يثمر العلم بصحة العمل بالنظر إلى الواقع مع الاكتفاء بغيره فى تحصيل الموضوع ، وليس المتحصّل للمكلف حينئذ بالنسبه إلى العمل إلا العلم بمطابقه العمل لظاهر الشريعه والقطع بالخروج عن العهده فى حكم الشارع ، فينبغى أن يكون ذلك هو المناط بالنسبه إلى العلمين.

فتحصّل مما قرّنا كون العلم المذى هو مناط التكليف أولا هو العلم بالأحكام من الوجه المقرّر شرعا لمعرفةا والوصول إليها ، والواجب بالنسبه إلى العمل هو

أداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمه في الحكم الشرعي ، سواء حصل العلم بأدائها على طبق الواقع أو على طبق الطريق المقرّر من الشرع وإن لم يعلم ولم يظنّ بمطابقتها لمتن الواقع.

وبعبارة أخرى لا- بدّ من المعرفة بالتكليف وأداء المكلف به على وجه اليقين أو على وجه منته إلى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتّب بينهما.

نعم لو لم يظهر طريق مقرّر من الشارع لمعرفة تعيّن الأخذ بالعلم بالواقع مع إمكانه ، إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقل من غير توقّف لإيصاله إلى الواقع على بيان الشرع ، بخلاف غيره من الطرق المقرّره.

وظهر أيضا ممّا بيّنا تقرير الشارع طريقا إلى الواقع سوى العلم في معرفه الأحكام ولو مع انفتاح سبيل العلم ، وهي الأدلّة الشرعيّه ممّا لا يفيد العلم بالواقع حسبما يجيء تفصيل الكلام فيها في محلّها إن شاء الله.

### **هل الحجّه في زمن الغيبه هو الظنّ المطلق أو الظنّ الخاصّ؟**

خامسها : في بيان أنّ الحجّه في معرفه الأحكام الشرعيّه في زمن الغيبه وانقطاع اليد من الرجوع إلى أرباب العصمه وانسداد باب العلم بالأحكام الواقعيّه هل هي ظنّ المجتهد مطلقا من أيّ طريق حصل إلّا ما قام الدليل على عدم جواز الأخذ به بخصوصه من غير فرق بين الطرق المفيدة للظنّ ، أو أنّ هناك طرق مخصوصه هي الحجّه دون غيرها فيجب على المجتهد الأخذ بها دون ما عداها من الظنون الحاصله من الطرق التي لم يقدّم على جواز الأخذ بها بخصوصها حجّه؟

وهذه المسأله وإن لم تكن معنونه في كتب الاصول ولا تعرّض لبيانها مستقلّه أحد من علماء المعقول والمنقول ، إلّا أنّه لا بدّ من بنائهم فيها على أحد الوجهين واختيارهم لأحد المسلكين ويمكن استعمال مذهبهم من الرجوع إلى طريقتهم وكيفيه استنباطهم وملاحظه احتجاجاتهم كما سنشير إليه إن شاء الله وكان كلّهم أو جلّهم كانوا قاطعين بأحد الوجهين المذكورين حيث لم يعنونوا لذلك بحثا ولا ذكروا فيه خلافا ولا فضلوا فيه قولا مع ما يترتّب عليه من الثمره العظيمه والفائده

المهمه في استنباط الأحكام الفرعيه ، ولما كانت تلك المسأله من امهات المسائل الاصوليه ، بل كان عليها أساس استنباط الأحكام الشرعيه لم يكن بد من تفصيل الكلام فيها ، وإشباع القول في وجوها ، وبيان أدلتها ، وتميز صحيح المذهب من المزيف منها.

فقول : إن الذي يستفاد من كلام المعظم هو البناء على الوجه الثاني ، بل لا يبعد دعوى اتفاقهم عليه حيث إنه جرت طريقتهم على إثبات حججه كل من الظنون الخاصه بأدله مخصوصه ذكروها في الباب المعد له ولو بنوا على حججه مطلق الظن لأثبتوا ذلك وقزروه واعتنوا ببيانه.

ثم بنوا عليها تلك المسائل من غير أن يحتاجوا في إثبات حججه كل منها إلى تجشم ذكر الأدله ، بل كان المتوقف على الدليل بعد تأصيل ذلك الأصل الأصيل هو بيان عدم الحججه في ما لم يقولوا بحججه من الظنون ، مع أن الأمر بالعكس ، فإنهم في بيان الحجج يفتقرون إلى الاستناد إلى الأدله لا- في بيان عدم الحججه ولم يعرف منهم الاستناد في الحكم بحججه تلك الظنون إلى القاعده المذكوره ، ولو قالوا بها لكان ذلك رأس الأدله المذكوره في كلامهم وأصلها المعول عليه عندهم.

نعم ربما يوجد الاستناد إليه في كلام آحاد منهم في طي الأدله على سبيل الندره كما في النهايه في بيان حججه أخبار الآحاد ، وذلك مما لا يثبت به المذهب فإن طريقتة قدس سره ضمّ المؤيّدات إلى الأدله والاستناد في كتبه إلى وجوه موهونه لا يقول بحجيتها أحد من الفرقه ، وإنما يأتي بها تأييدا للمرام أو من جهه إيراد الحججه على المخالفين ممن يقول بحججه في مثل ذلك.

ومن هنا توهم بعض القاصرين ذهابه إلى حججه مثل تلك الوجوه ففتح باب الطعن عليه وعلى نظائره بأنهم يعملون بقياسات عاميه واستحسانات عقليه ، وليس الأمر كما توهم ، بل ما يوجد من أمثال ذلك في كلامهم مبني على أحد الوجهين المذكورين كما لا يخفى على من مارس كلماتهم ، فإسناد القول المذكور إلى العلّامه رحمه الله لما ذكر كما يستفاد من بعضهم ليس على ما ينبغي ، وكذا إسناده إلى



صاحب المعالم نظرا إلى ذكر ذلك في طيّ الأدلّه على حجّيه خبر الواحد وعدم تعرّضه للمناقشه فيه ، مع أنّ كلامه في دفع حجّيه الشهره وغيرها صريح في خلافه ، وكذا الحال في ملاحظه طريقته في العمل بالأخبار وكان مقصوده بالاحتجاج المذكور بيان حجّيه الظنّ في الجملة ، وأنّ الظنّ الحاصل من خبر الواحد أولى بالحجّيه من غيره فيتعيّن كونه حجّه.

وكيف كان ، فالقول بعدم حجّيه الظنّ إلّا ما قام الدليل على حجّيته مصرّح به في كلام جماعه من القدماء والمتأخّرين ، فمن القدماء السيّدان والشيخ ذكروا ذلك عند بيان المنع من العمل بالقياس حيث استندوا بعدم ورود العمل به في الشريعه فلا يكون حجّه ، إذ الظنّ إنّما يكون حجّه مع قيام الدليل عليه. وقد يعزى القول بذلك إلى الحلّي والمحقّق ، ومن المتأخّرين المحقّق الأردبيلي وتلميذه السيّد وصاحب الذخيره فيما حكى عنهم ، وبه نصّ صاحب الوافيه حيث قال فيه بعد ذكر احتجاج القائل بحجّيه الاستصحاب بأنّه مفيد للظنّ للبقاء.

وفيه : أنّه بناء على حجّيه مطلق الظنّ وهو عندنا غير ثابت واختار ذلك جماعه ممّن عاصرناه من مشايخنا منهم الاستاذان الأفضلان تعمّدهما الله برحمته ، والمختار عند جماعه آخريّن من أفاضل العصر هو حجّيه الظنّ المطلق إلّا ما خرج بالدليل منهم المحقّق البهبهاني قدس سره وتلميذاه السيّدان الأفضلان صاحب الرياض وشارح الوافيه وتلميذه الفاضل صاحب القوانين قدس سره ، ولا نعرف القول به صريحا لأحد ممن تقدّمهم.

نعم ربّما يستظهر ذلك من الشهيد في الذكرى بل العلّامه وصاحب المعالم حسب ما أشرنا إليه ، وقد عرفت ما فيه والظاهر أنّ طريقه الأصحاب مستقيمه على الأوّل ، ولذا لا ترى منهم الاتّكال على الشهرة ونحوها ممّا يقول به القائل بحجّيه مطلق الظنّ ، بل جماعه منهم يصرّحون بخلافه حتّى أنّ الشهيد رحمه الله مع استقرايه حجّيه الشهره لا يعهد منه الاستناد إليها في المسائل مع كثرتها وحصولها في كثير من الخلافات. نعم ربّما يوجد نادرا في بعض كلماته الاستناد إليها

ولا يعرف منه اتكاله عليه ، بل الظاهر أنه من قبيل ضمّ المؤيّدات إلى الأدلّه.

هذا وربّما يوجد في كلام بعضهم مّمّن لا تحصيل له مخالفه القولين والبناء على فساد الوجهين بدعوى عدم حجّيه الظنّ مطلقا في استنباط الأحكام وعدم انسداد سبيل العلم بالتكليف ما دام التكليف باقيا وأنّ الأخبار المعروفه الوارده عن أهل بيت العصمه سلام الله عليهم ممّا تداولته الشيعة قطعى الصدور والدلاله ، وأنها كافيه في بيان ما يرد علينا من الفروع المتجدّده مفيده للقطع بحكم الواقعه وهو من الأوهام الفاسده التى لا يخفى وهنها على من له أدنى مسكه ولا علينا في المقام الإشاره إلى بيان وهنها وإبداء وجوه فسادها ، إذ ليس ذلك من الامور المهمه ولا ممّا يحتاج إلى إعمال نظر ورويّه ولعلنا نشير إليه في مباحث الاجتهاد والتقليد إن شاء الله وإنّما المعقود عليه البحث في المقام هو الكلام في تميّز الحقّ من القولين الأولين وبيان أدلّه الجانبيين.

ثمّ إنّه يقوم في كلّ من القولين المذكورين وجهان : فيحتمل أن يراد من حجّيه الظنّ مطلقا كون الحجّيه بعد انسداد سبيل العلم بالواقع هو الظنّ بالواقع فيكون حجّيه الأدلّه عند القائل به منوطه بالظنّ بالواقع ، بل لا تكون الحجّيه عنده إذن إلّا نفس الظنّ ، فمع عدم حصول الظنّ من الدليل لمانع يمنع منه لا تنهض حجّيه وإن لم يكن المانع المفروض حجّيه (١) ، إذ منعه من حصول الظنّ إنّما يتبع الوجدان دون الحجّيه ، وقضيه عدم الحجّيه عدم الاتكال على الظنّ الحاصل المانع ولا ربط له بالمنع من حصول الظنّ منه. ويحتمل أن يراد به حجّيه ما يفيد الظنّ في نفسه سواء حصل به الظنّ بالحكم فعلا- لانتفاء ما يمنع من حصوله (٢) أو لم يحصل لحصول مانع منه ، والأوّل هو الذى يقتضيه ظاهر بعض كلماتهم وتقتضيه أدلّتهم.

وأما الثانى فلا يفى به ما قرّروه من الأدلّه كما ستعرف إن شاء الله.

ويمكن أن يقال بحجّيه الظنّ مطلقا سواء تعلّق بالواقع أو بالطريق الموصل

---

(١) في «ق» بإضافه : كالظنّ الحاصل من القياس في مقابل خبر الواحد.

(٢) في «ق» بإضافه : وذلك كالخبر الواحد المعارض بالقياس.

فى حكم الشارع ، فلو قام دليل ظنى على حججه أمر خاص - كظاهر الكتاب - قام حجه ولو لم يحصل منه الظن بالواقع لمانع منه ، وكان الأظهر بناء على القول المذكور هو ذلك ، فإنه إذا قام الظن مقام العلم قضى بحججه الظن المتعلق بالطريق أيضا ، فإنه أيضا من جملة الأحكام الشرعية.

إلما أن يقال : إن المقصود حججه الظن فى مسائل الفروع بعد انسداد سبيل العلم بها دون ما يتعلّق بالاصول وبيان الطريق إلى استنباط الأحكام من مسائل الاصول ، فلا يندرج تحت الأصل المذكور ، وفيه تأمل.

ويحتمل أيضا على القول الثانى أن يقال بحججه الظنون الخاصه ليكون الحججه نفس الظن الحاصل من الأدله ، فيناط حججه الأدله عنده بالوصف المذكور ، إلا أنه لا يوافق بعض كلماتهم ، وأن يقال بحججه طرق خاصه وظنّيات مخصوصه أفادت الظن بالواقع أو لم تفده.

وهذا هو التحقيق فى المقام ، إذ ليست حججه الأدله الشرعيه منوطه بحصول الظن منها بالواقع وإنما هى طرق مقرّره لإفاده الواقع على نحو الطرق المقرّره للموضوعات فى إجراء الأحكام المقرّره لها والنسبه بين القولين على الوجهين الأولين عموم مطلق كما هو الحال فى الوجه الثانى منهما فى وجهه. وكذا الحال فى الاحتمال الثالث من الأول مع الثانى وكذا من الثانى لو قيل بأحد الأخيرين من الأول والأول من الثانى ، وفى عكسه يكون بينهما عموما من وجه.

هذا وقد يستشكل فى القول الأول (١) بأنه إذا كانت قضيه حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم حججه مطلق الظن وقيامه مقام العلم لزم القول به على الإطلاق ، فلا وجه لتخصيص بعض الظنون وإخراجه عن العموم المذكور لقيام الدليل عليه لما تقرّر من عدم ورود التخصيص على القواعد العقلية وإنما وروده على العمومات اللفظية والقواعد الشرعيه ونحوها ، فكما أن لا تخصيص فى الحكم بحججه العلم فكذا ينبغى أن يكون الحال فى الظن القائم مقامه بعد انسداد سبيله.

---

(١) فى «ف» : القول ، وفى «ق» : القول الثانى.

وأنت خير بأن الإشكال المذكور مشترك الورد بين القولين فإنَّ القائل بحجّيه الظنون الخاصّه يقول بأصالة عدم حجّيه الظنّ وأنه لا يقوم شيء من الظنون حجّه في حكم العقل إلّا ما قام الدليل على حجّيته ، ففي ذلك أيضا التزام بالتخصيص في القاعده العقلية.

وقد عرفت الجواب عنه في ما مرّ ، وأنه ليس ذلك من التخصيص في شيء وإنما هو اختصاص في حكم العقل ، فإنّ مفاد حكم العقل هو عدم حجّيه كلّ ظنّ لم يتم دليل على حجّيته ، فالمحكوم عليه بحكم العقل هو الظنّ الخالي عن الدليل لا مطلقا ، وكذا الحال في القول الثاني ، فإنّ المحكوم عليه بالحجّيه هو الظنّ الّمدى لم يتم دليل على عدم حجّيته ، والظنّ الّمدى قام الدليل على عدم حجّيته خارج عن الموضوع لا أنّه يخرج عنه بعد حكم العقل بحجّيه الظنّ مطلقا حتّى يكون تخصيصا في حكم العقل.

نعم هو تخصيص بالنسبه إلى ظاهر التعبير حيث يعبر بلفظ عامّ ثم يخرج عنه ذلك كما هو الحال في التخصيصات الوارده على العمومات النقلية ، إذ ليس ذلك إلّا بحسب ظاهر التعبير دون الواقع إلّا ما كان من التخصيص البدائي فإنّه تخصيص بحسب الواقع ، ولا يجري في حكم العقل ولا في شيء من التخصيصات الوارده في الشرع.

فظهر بما ذكرنا أنّ ما ذكر من امتناع التخصيص في الأحكام العقلية إنّما يراد به التخصيص الواقعي ، وهو أيضا مستحيل في العمومات الشرعيّه ، والتخصيص في التعبير جائز في الصورتين ، إذ لا مانع من إبداء الحكم على وجه العموم ثمّ إيراد التخصيص عليه حتّى يكون الباقي هو المحكوم عليه بحكم العقل ، كما في المقام.

فظهر بذلك أنّه لا فرق بحسب الحقيقة بين ورود التخصيص على الحكم العقلي والشرعي غير أنّه لمّا كان المدار في الحكم الشرعي على ظواهر الألفاظ كان علينا الأخذ بالظاهر حتّى يتبين المخصّص بخلاف حكم العقل ، فإنّه إن قضى

بالعموم لم يرد عليه التخصيص ، وإن لم يورد فلا- تخصيص ، وإنما يلحظ التخصيص بحسب تعبيرنا عن حكم العقل فهذا هو الفرق بينهما حيث حكموا بعدم جواز التخصيص فى حكم العقل دون غيره ويستفاد من كلام بعض الأفاضل فى الجواب عن الإيراد المذكور وجوه آخر موهونه :

أحدها : أنا لا نلتزم بالتخصيص ، بل نقول بعد انسداد باب العلم بحجّيه جميع الظنون ، وما دلّ على عدم حجّيه القياس ونحوه فإنّما هو قبل انسداد باب العلم ، وأما بعده فلا فرق بين الظنّ الحاصل منه ومن غيره.

وأنت خير بما فيه ، إذ المنع من العمل بالقياس فى عصرنا وما شابهه من الإجماعات عند الشيعة بل لا يبعد دعوى الضروره عليه فالترام العمل به حينئذ ممّا لا يقول به أحد ، والظاهر أنّ المجيب لا يعمل به أيضا.

ثانيها : المنع من حصول الظنّ من القياس ونحوه وذلك علّه منع الشارع من الأخذ به ، وهو كما ترى ، إذ حصول الظنّ من القياس ونحوه من الامور الوجدانيّه التى لا مجال لإنكارها.

ثالثها : أنّ مورد القياس ونحوه لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبه إليه مقتضاه ، فإنّنا نعلم بالضروره من المذهب حرمة العمل بمؤدّى القياس ، فيعلم أنّ حكم الله غيره وإن لم نعلمه أى شىء هو ، ففى تعيينه نرجع إلى سائر الأدلّه وإن كان مؤدّاها عين مؤدّاه.

وملخص هذا الجواب خروج مورد القياس ونحوه عن محل الكلام ، فإنّ البحث فى ما انسدّ فيه باب العلم والمفروض عدم انسداد باب العلم بالنسبه إليه فلا تخصيص. ويمكن أن يرجع ذلك أيضا إلى عدم إفادته الظنّ نظرا إلى قيام الدليل القاطع على عدم حجّيته فكيف يفيد الظنّ بمقتضاه مع قيام القاطع على خلاف ما يقتضيه؟ وفيه : أنّ المذى لم ينسدّ فيه باب العلم هو حرمة العمل بالقياس لا عدم موافقه مؤدّاه للواقع ، فالأخذ به أخذ بغير العلم لا أخذ بخلاف الواقع ، فتفريعه العلم بكون حكم الله غير مؤدّى القياس على العلم الحاصل من الضروره على حرمة العمل به إن أراد به حصول العلم من حرمة العمل بالقياس أنّ حكم الله

بالنسبة إلينا عدم الاعتماد على القياس والاتكال عليه فى استنباط الحكم فلا يجوز لنا الأخذ بمؤداه من حيث إنه مؤداه وإن جاز الأخذ به من حيث كونه مؤدى دليل آخر ، فهو كذلك، إلما أنه لا ربط له بالجواب عن الإيراد المذكور ، فإن ذلك عين مفاد عدم حجيه القياس.

وحاصل الإيراد : أنه إذا قضى العقل بعد انسداد سبيل العلم بالواقع بقيام الظن مقامه لم يتجه عدم الاعتماد على الظن الحاصل من القياس ونحوه. ولا وجه لقيام الدليل على عدم الاعتداد به بعد قطع العقل بما ذكر ، وهو على حاله لا ربط لما ذكر بالجواب عنه وإن أراد أن العلم بحرمة العمل بالقياس قاضيه بكون الحكم فى الواقع غير ما دل عليه القياس فهو واضح الفساد. واعتبار كون الحكم مستفادا من القياس لا يقضى بتعدّد الحكم حتى يقال : إن الحكم الواقعى من حيث كونه مستفادا من القياس غيره من حيث كونه مستفادا من دليل شرعى حتى يعلم انتفاء الأول بعد العلم بحرمة العمل بالقياس ، وهو ظاهر.

ثم إنه قد يورد على القول المذكور أيضا بأنه إذا دلّ الدليل على حجيه الظن من حيث هو وقيامه مقام العلم فلا-وجه لورود التخصيص عليه ، إذ المفروض كون المناط فى الحجيه بعد انسداد سبيل العلم هو الرجحان الحاصل فيه ، فلا وجه لإخراج بعض الظنون عنه والحكم بعدم حجيته مع حصول المناط المذكور فى الجميع. وقد تخلّص عنه الفاضل المذكور بالوجه المتقدمه ، وقد عرفت ضعفها.

وأجاب أيضا بأنه مستثنى من الأدله المفيده للظن لا أن الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن وقال : إن تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهه الأدله المقتضيه للعلم أو الظن المعلوم الحجيه مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن فى نفسه ، يعنى مع قطع النظر عما يفيد ظنا أقوى.

وبالجملة : ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث إنه يفيد الظن وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقال : إنه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه إلّا القياس ، وبعد استثناء القياس إذا تعارض باقى الأدله المفيده للظن فحينئذ يعتبر الظن النفس الأمري ويلاحظ القوه والضعف.

وأنت خير بما فيه ، فإن ما ذكره من الأدلة إنما يفيد حججه نفس الظن دون الامور التي من شأنها إفاده الظن وإن لم يحصل منها ظن ، ولو سلم إفاده تلك الأدلة حججه تلك الامور فلا ريب أن حجيتها إذا منوطه بالظن ، فلا تكون حججه إلا مع المناط المذكور ، ومتى وجد ذلك المناط حصلت الحججه ، ولا ترتبط الحججه على مقتضى تلك الأدلة بشيء من خصوص تلك الموارد ، فلا وجه للتخلف ، وحينئذ فأى فرق بين إيراد التخصيص على الظن أو الشيء المفيد له؟

نعم إن دلّ الدليل على حججه ما من شأنه إفاده الظن وإن لم يحصل منه الظن كما قد يستفاد من ملاحظه طرق الاستدلال أتجه الفرق ، إلا أنه لا يساعده الأدلة التي قررها لحججه مطلق الظن.

ثم لا يذهب عليك أنه لا حاجه في دفع الإيراد المذكور إلى شيء من الوجوه المذكوره، بل هو بين الاندفاع بعد ملاحظه ما سنقره إن شاء الله في تقرير دليلهم ، فإن قضيه انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو حججه الظن في الجملة على سبيل القضيه المهمله ، وإنما تصير كليّه بملاحظه انتفاء المرحّح بين الظنون ، وقيام الدليل القاطع على عدم جواز الرجوع إلى بعض الظنون يكفي مرجحاً في المقام ، ومعه لا اقتضاء في الدليل المذكور لحجّيته أصلاً ، فإنه إنما يقضى بحجّيه الظن العذى لم يقم دليل على عدم حجّيته حسب ما أشرنا إليه.

نعم يرد ذلك على غير الدليل المذكور من بعض أدلتهم ، وفيه دلالة على فساد ذلك الدليل حسب ما يأتي الكلام فيه إن شاء الله.

### **أدلة المانعين عن العمل بالظن و أجوبتها**

هذا ولنقدّم أولاً حجج المختار حسب ما قررت في المقام ونذكر ما فيه من النقص والإبرام ، ثم نبين ما تيسر لنا من وجوه الاحتجاج على ذلك المرام ، فنقول : قد احتجوا على ذلك بوجوه :

الأول : الآيات والأخبار المأثوره الداله على النهى عن العمل بالظنون ، أو المشتمله على ذم الأخذ بها ، الداله على قبح ذلك ، خرج منها ما خرج بالدليل ، وبقي غيره تحت الأصل المذكور.

أما الآيات فمنها: قوله تعالى: (وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (١) ففي الفقرة الأولى منها دلالة على ذم الأخذ بالظن، وفي الثانية حكم بعدم إيصاله إلى الواقع وعدم الاكتفاء به فتفيد المنع من الأخذ به وقبح الاتكال عليه، بل فيها إشاره إلى أن ذلك من الأمور الواضحة المقررة في العقول حيث ذكره سبحانه في مقام الاحتجاج على الكفار المنكرين للشريعة.

ومنها: قوله تعالى: (وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ) (٢) وفيها دلالة على ذم اتباع الظن وقبحه عند الشرع، بل العقل.

ونحوه قوله تعالى: (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ) (٣).

وقوله تعالى: (مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعِ الظَّنِّ) (٤).

ومنها: قوله تعالى في عداد ما حرم الله سبحانه: (وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (٥) فقد دل على المنع من القول في الشريعة بغير العلم سواء كان ظانًا أو شاكًا أو غيرهما.

ومنها: قوله تعالى لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (٦) وهو كسابقه دال على المنع من الأخذ بغير العلم سواء بناء على وجوب التأسي أو لأصاله الاشتراك في التكليف، لانحصار الخواص في أمور مخصوصه لم يذكر ذلك في جملتها، أو لكون الخطاب له خطابا لامته حسب ما ذكر في محله، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ذلك.

وأما الأخبار فهي مستفيضة في ذلك جدًا، بل ربما يدعى تواترها كالأخبار الدالة على وجوب تعلم الأحكام فإنها تفيد تعيين تحصيل العلم بها، وما دل من الروايات (٧) على عدم جواز الأخذ بغير العلم والعمل بغير العلم والإفتاء بدون العلم،

---

(١) يونس : ٣٦.

(٢) النجم : ٢٨.

(٣) النجم : ٢٣.

(٤) النساء : ١٥٧.

(٥) الأعراف : ٣٣.

(٦) الإسراء : ٣٦.

(٧) وسائل الشريعة : ج ١٨ ص ٢٠ ب ٦ من أبواب صفات القاضي.



وخصوص ما رواه المفضل قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : «من شكَّ أو ظنَّ فأقام على أحدهما فقد حبط عمله ، إنَّ حَبَّه الله هي الحَبَّة الواضحة (١) وخبر تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : «إذا علمت فاقض ، وإذا ظننت فلا تقض» (٢).

وروايه مسعده بن صدقه عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «إياكم والظنَّ فإنَّ الظنَّ أكذب الكذب» (٣) ، وخبر سليم بن قيس عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قال : «ومن عمى نسي الذكر وأتبع الظنَّ وبارز خالقه - إلى أن قال - ومن نجا من ذلك فمن فضل اليقين» (٤) إلى غير ذلك من الأخبار ممَّا يقف عليه المتتبع في الآثار.

وقد اورد على الآيات المذكوره بوجوه :

منها : أنَّ معظم تلك الآيات وارده في اصول الدين ، والمنع من العمل بالظنَّ فيها من الامور المسلَّمة عند المعظم ، ولا دلالة فيها على المنع من العمل بالظنَّ في الفروع كما هو المدعى.

وفيه : أنَّ إطلاقها يعمُّ الاصول والفروع فلا وجه للتخصيص ، وكون المقصود هنا خصوص الاصول غير ظاهر ، وورودها في شأن الكفار الآخذين بظنونهم في اصول الدين لا يقضى باختصاصها بالاصول بناء على ما تقرّر عندنا من كونهم مكلفين بالفروع ، بل قد ورد عدّه من الآيات في خصوص الفروع ممَّا يحكم به الكفار من الأحكام الباطلة. ومع تسليمه فالعبره بعموم اللفظ لا خصوص المورد ، والقول باختصاص القاعدة المذكوره بالعمومات اللغويّه دون الإطلاقات - ومنها المفرد المحلّي فإنَّ الدعوى المذكوره محلّ منع بالنسبه إليها لضعف دلالتها على العموم فتتصرف إلى المورد - ضعيف على إطلاقه.

---

(١) وسائل الشيعه : ج ١٨ ص ٢٥ ب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ٨.

(٢) تحف العقول : ص ٥٠.

(٣) وسائل الشيعه : ج ١٨ ص ٣٨ ب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ٤٢.

(٤) وسائل الشيعه : ج ١٨ ص ٢٥ ب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ٩.

نعم إن كان المورد بحيث يصرف اللام إلى العهد صحّ ما ذكر ، وإلّا فلا وجه لتقييد الإطلاق بمجرّد كون المورد خاصّاً. والظاهر أنّ القاعده المذكوره فى كلمات الاصوليين يعمّ العموم الوضعى وغيره ، ولذا مثّلوا له فى المشهور بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه ... إلى آخره» بعد وقوع السؤال عن بئر بضاعه. ولم نجد هناك من ناقش فى ذلك بما ذكر ، مضافا إلى عدّه من تلك الآيات قد وردت فى مقام الاحتجاج الظاهر فى عموم الحكم.

واستظهار كون اللام فى الآية الاولى للعهد نظرا إلى تقدّم ذكر الظنّ ، أو لا على (١) وجه التنكير مرادا به الظنّ المتعلّق بالاصول وقد تقرّر عندهم كون النكره المعاده (٢) معرفه عين الأوّل فيتعيّن اللام فيها للعهد موهون جدّا ، وسياق الآية كالصريح فى خلافه. وورودها فى مقام الاحتجاج ظاهر جدّا فى إرادته العموم كما يعرف ذلك من ملاحظه نظائرها كما إذا قلت : فلان قتل مؤمنا متعمّدا ، وإنّ من قتل المؤمن متعمّدا كان مخلّدا فى العذاب ، وفلان أعان ظالما ، ومن أعان الظالم سلّطه الله عليه ، إلى غير ذلك ، وهو ظاهر.

والحاصل : أنّ الظاهر عرفا من الآية الشريفه هو إرادته الاستغراق أو الجنس الراجع إليه دون العهد ، والاحتجاج المذكور مبنيّ على الظاهر ، وقيام الاحتمال المرجوح لا يهدم الاستدلال بالظواهر.

ومنها : أنّ مفاد هذه الآيات لا يزيد على الظنّ ، فلا يجوز الاستناد إليها فى المقام :

أمّا أولا : فلأنّ هذه المسأله من عمدته مسائل الاصول فلا يصحّ الاتّكال فيها على مجرّد الظنّ.

وأما ثانيا : فلأنّ قضيه ظاهرها عدم حجّيه ظواهرها ، فلو صحّ العمل بتلك الظواهر لم يصحّ العمل بها ، وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل.

ويدفعها : أنّ الظنّ الحاصل من ظاهر الكتاب من الظنون التى دلّ القاطع

---

(١) فى «ف» : أو على.

(٢) فى «ف» : المفاده.

على حجيتها ، فلا مانع من الاتكال عليها. والقول بعدم جواز الاستناد إلى الظن في المسائل الاصولية ولو من الظنون المفروضة من الأغلاط كما مرّ الكلام فيه مرارا ، وقضاء ظاهرها بعدم حجّيه ظاهرها إنّما يمنع من الاتكال عليها لو لم يقدّم دليل على استثناء ظواهرها من الظاهر المذكور. وأمّا بعد قيام الدليل عليه كما هو مبنى الاحتجاج المذكور فلا مانع منه أصلا.

ومع الغض عن ذلك نقول : إنّ مفاد الظنون المذكورة عدم حجّيه الظنّ ، فلو كان الظنّ حجّيه لم يكن حجّيه فليس المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر الاتكال على الظنّ الحاصل منها في عدم حجّيه الظنّ حتّى يرد أنّه إذا لم يصحّ الاتكال على الظنّ لم يصحّ الاتكال على الظنّ في ذلك أيضا ، بل المقصود أنّه لما قضى الدليل الظنّي بعدم حجّيه الظنّ قضى ثبوت الحجّيه بعدمها ، وما قضى وجوده بعدمه فهو باطل.

وقد يقال حينئذ : إنّ المدعى حجّيه الظنّ في الفروع ، وما دلّ على عدم حجّيه الظنّ فإنّما هو في مسأله اصوليه فلا يقضى القول بحجّيتها عدمها.

وفيه : أنّه يرجع الأمر في ذلك إلى الفروع ، إذ مآله إلى الظنّ بعدم ثبوت الحكم الفرعي في شأننا (١) من جهة الظنّ ، فلو كان الظنّ المتعلّق بالفروع حجّيه لم يكن الظنّ بها حجّيه ، فتأمل.

ومنها : أنّ الظنّ المذكور في الآيات الشريفه لا يراد به العلم الراجح ، بل هو مرادف للتردد والشكّ والتخمين ، وضعفه ظاهر ، إذ لا داعى لحمل الظنّ على ذلك مع بعده عن ظاهر اللفظ في العرف واللغه. والتزام التخصيص فيه لو حمل على معناه الظاهر نظرا إلى حجّيه ظنون خاصه قطعاً بخلاف ما لو حمل على ذلك لا يقضى بالحمل عليه ، لوضوح ترجيح التخصيص ، مضافا إلى لزوم التخصيص مع الحمل عليه أيضا ، لجواز العمل في بعض صور الشكّ في الواقع كما إذا لم يقدّم البينه ظنّاً بالواقع ، أو لم يحصل من الاستصحاب ظنّ به.

---

(١) في «ف» : شأنها.

ومنها : أنّ مفاد هذه الآيات عدم حجّية الظنّ من حيث هو ، وأمّا إذا قام الدليل القاطع على حجّيته فليس الاتّكال على الظنّ ، بل على القاطع المذمى دلّ على الأخذ بمقتضاه ، فمفاد هذه الآيات هو ما دلّ عليه العقل من عدم جواز الاتّكال على مجرد الظنّ على حسب ما بيّناه سابقا ، وحينئذ فلا ترتبط بالمدعى فإنّ من يقول بحجّية مطلق الظنّ إنّما يقول به من جهة قيام الدليل عليه كذلك ، فمفاد هذه الآيات ممّا اتّفق عليه القائلون بالظنون الخاصّه والقائل بحجّية مطلق الظنّ ، إلّا أنّ القائل بحجّية مطلق الظنّ إنّما يقول به بعد إقامه الدليل عليه كذلك كالقائل بحجّية الظنون الخاصّه ، فلا دلالة في هذه الآيات على إبطال شيء من الأمرين.

ومنها : أنّ هذه الآيات عمومات وما دلّ على حجّية ظنّ المجتهد ظنّ خاصّ قد قام الدليل القاطع على حجّيته ، فلا بدّ من تخصيص تلك العمومات.

وفى هذين الوجهين ما سيأتى الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

وهناك إيرادات آخر على خصوص بعض تلك الآيات :

منها : ما اورد على الآيه الاولى من أنّ المراد بالحقّ الثابت المعلوم ، فالمقصود أنّ المعلوم الثابت لا يترك بالمظنون ، إذ الظنّ لا يغنى عنه حتّى يترك لأجله ، وهو حينئذ ممّا لا كلام فيه ولا يفيد عدم جواز التمسك بالظنّ مطلقا.

وفيه : أنّه خلاف ما يستفاد من ظاهر الآيه فإنّ الظاهر أنّ المراد بالحقّ هو الأمر الثابت فى الواقع والمراد بعدم إغناء الظنّ عنه عدم كونه طريقا موصلا إليه كافيا فى الحكم به.

وقد فسره بذلك الرازى فى تفسيره أو أنّه يراد به العلم أى أنّ الظنّ لا يغنى من العلم شيئا ولا يقوم مقامه ، وقد فسره الطبرسى به فى المجمع ، وعلى كلّ من الوجهين يفيد المقصود.

ومنها : ما قد يورد على الآيه الثانيه من أنّ الذمّ هناك بمقتضى ظاهر الآيه على حصرهم الأمر فى اتّباع الظنّ. فغايه الأمر أن تدلّ الآيه على لزوم تحصيل العلم فى بعض المسائل ، وعدم جواز الاقتصار على الظنّ فى الجميع ، ولا كلام لأحد فيه.

وفيه : أنّ ظاهر سياق الآية هو الذمّ على اتّباع الظنّ مطلقا ، وحملها على إرادته الحصر الحقيقي لا يخلو عن بعد ، بل قد يقطع بفساده. وعلى فرض حملها عليه فليس الذمّ واردا على خصوص الانحصار فيه ، بل ظاهر السياق كون أصل الذمّ على اتّباع الظنّ ، وإن كان حصر الأمر فيه أشنع كما تقول في مقام الذمّ لا يشتغل فلان إلّا بالعصيان ، فإنّه يفيد شناعه أصل العصيان ، كما لا يخفى.

ومنها : ما قد يورد على الآية الثالثة من أنّه لا- عموم فيها حتّى يشمل جميع الظنون ، غايه الأمر دلالتها على عدم حجّيه بعض الظنون أو عدم حجّيه الظنّ مطلقا في بعض الأشياء ، ولا كلام فيه ، وأيضا أقصى ما يستفاد من الآية عدم جواز إسناد الحكم إليه تعالى على سبيل الجزم مع حصول الظنّ به ، وأمّا إذا ابرز الحكم على سبيل الظنّ كما هو الواقع فلا دلالة فيها على المنع ، وكذا لا دلالة فيها على المنع من العمل به.

ويدفع الأوّل أنّ في الإطلاق كفايه في المقام سيّما مع إشعاره بالعليه ، بل ودلالته فيها.

والثاني أنّه لو جاز الإفتاء على سبيل الظنّ جاز الحكم على وجه البتّ أيضا من غير تأمّل لأحد فيه ، فإذا دلّت الآية على المنع منه دلّت على المنع من الإفتاء رأسا ، ومع المنع من الإفتاء مطلقا لا يجوز العمل به ، إذ لا قائل بالفرق.

ومنها : ما يورد على الآية الأخيره وهو من وجوه :

أحدها : أنّها خطاب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يعمّ غيره. ومن اليّين أنّه مكلف بالعمل بالوحي ولا يجوز له الأخذ بالظنّ ، نعم فيها دلالة على بطلان قول من يجوز عليه الاجتهاد.

وقد يجاب عنها تاره : بأنّ ما دلّ على وجوب التأسّي قاض بجريان الحكم بالنسبه إلى امّته أيضا كيف؟ والأصل الاشتراك في التكاليف إلّا أن يعلم اختصاصه به ، ولذا حصرت خواصّه في امور معيّنه. واخرى : بأنّه لا تأمّل لأحد في شمول الحكم المذكور للامّه إمّا لأنّ الخطاب إليه خطاب لامّته في الحقيقة حسب ما هو

المتداول في اختصاص الخطاب بالرئيس مع كون المطلوب حقيقه فعل الأتباع ، أو للاتفاق عليه نظرا إلى انحصار خواصه صلى الله عليه وآله وسلم في امور لم يذكر ذلك في جملتها.

ويمكن دفع الوجهين بأننا نسلّم الاشتراك ، لكن مع الاتفاق في ما يحتمل إناطه الحكم به ، وليس الحال كذلك في المقام ، لوضوح الاختلاف حيث إنّه متمكّن من العلم ، وليس ذلك حاصلا لنا ، إذ المفروض انسداد سبيل العلم بالنسبه إلينا ، فأقصى الأمر أن يجرى ذلك بالنسبه إلى المتمكّنين من العلم من أمته ، ولا كلام فيه.

ثانيها : أنّه لا عموم في الآيه لتفيد المنع من جميع الظنون والنهي عن بعضها ممّا لا كلام فيه ، وقد فسّرها جماعه من المفسّرين بامور مخصوصه فقييل : معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رأيت ولم تر ولا علمت ولم تعلم ، وقييل : معناه لا تقل في قفا غيرك شيئا ، وقييل : هو شهاده الزور ، وقييل : معناه لا ترم أحدا بما ليس لك به علم. وعلى كلّ من هذه التفاسير لا ترتبط بالمدعى.

ثالثها : أنّه على فرض كونه للعموم إنّما يفيد رفع الإيجاب الكلّي دون السلب الكلّي ، فهي إنّما تدلّ على النهي عن العموم لا عموم النهي كما هو المدعى.

والجواب عنها : أنّ الإطلاق هنا كاف في إفاده العموم لرجوع المطلق في المقام إلى العامّ ، نظرا إلى دليل الحكمه ، مضافا إلى وقوعه في سياق النهي الّذى هو بمنزله النفي في اقتضائه عموم ما يقع في سياقه كما تقول : لا-تهن العالم ، وعلى كلّ من الوجهين فهو يفيد عموم النهي لا النهي عن العموم كما ظنّ.

وما ذكر من كلام المفسّرين مبنيّ على إرادته المثال ومع الغضّ عنه فلا حجّه فيه مع مخالفته لظاهر الإطلاق.

وممّا قرّرناه يظهر الإيراد على الأخبار المذكوره أيضا ، فإنّه قد يناقش في إسنادها ودالاتها بأنّ أقصى ما تفيده الظنّ وحجّيته أوّل الكلام ، بل نقول : إنّ مفادها عدم جواز الاتّكال على الظنون ، فلو صحّ مفادها لما جاز الاعتماد عليها.

ويمكن الجواب عنها بنحو ما مرّ. ويرد عليها أيضا أنّ ما تفيده تلك الروايات عدم الاتّكال على الظنّ من حيث هو حسب ما ذكر في مفاد الآيات ، وهو خارج عن محلّ الكلام.

وقد توافقت عن المنع منه الأفهام فلا تدلّ على المدعى ، وأيضا أقصى ما تفيده عموم المنع عن الأخذ بالظنّ ، وقد خرج ظنّ المجتهد ، للأدله القاطعه الداله على حجّيته ، فأقصى ذلك تخصيص العامّ أو تقييد المطلق ، لقيام الدليل عليه.

ويمكن دفع الوجهين بأنّ ذلك لا- ينافي ما هو المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر ، حيث إنّ المقصود من ذلك بيان أنّ مقتضى الأدله القائمه من الكتاب والسنة عدم حجّيه شيء من الظنون إلى أن يقوم دليل على حجّيته ، فإن تمّ الدليل على حجّيه خصوص ظنّ المجتهد مطلقا فلا كلام ولم يزاحمه شيء من تلك الظواهر ، وإلّا كان مقتضى الدليل المذكور المنع من الأخذ به كذلك ، وهو ظاهر ، وسيأتي إن شاء الله توضيح القول فيه.

الثاني : الإجماع ، ويقرّر بوجوه :

أحدها : الإجماع على عدم حجّيه الظنّ وأنّ الحجّيه إنّما هي العلم وأنّ على كلّ من الأحكام الشرعيّه دليلا- قطعيا يصل إليه الطالب ، فلا- فرق بينهما في ذلك ، ولا وجه للرجوع إلى الظنّ في الفروع كما هو الحال في الاصول. يظهر ذلك من السيد في ما حكى عنه قائلا : «إنّ الخلاف في فروع الدين يجرى مجرى الخلاف في اصوله. وهذا المخالف في الأمرين على حكم واحد ، لأنّ فروع الدين عندنا كاصوله في أنّ على كلّ واحد منها أدله قاطعه واضحه لا محاله ، وأنّ التوصل إلى العلم بكلّ من الأمرين يعني الاصول والفروع ممكن صحيح ، لأمدّ الظنّ لا- مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد المفضى إلى الظنّ دون العلم، والشيعه الإماميه مطبقه على أنّ مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول في الأحكام» انتهى.

والإجماع المذكور وإنّ قضى بطلان القول بحجّيه مطلق الظنّ إلّا أنّه مخالف

للقول بحجّيه الظنون الخاصّه أيضا ، نظرا إلى قضائه بعدم حجّيه الظنّ مطلقا - كما ذهب إليه الأخباريّه - فلا يصحّ التمسك به في المقام ، بل لا بدّ من القطع بفساده ، لقيام الضروره على حجّيه الظنّ في الفروع في الجملة.

وقد يقال : إنّ ما ذكره السيّد رحمه الله إنّما كان بالنظر إلى زمانه الّذى لم ينسدّ فيه باب العلم وكان أخذ الأحكام من الأدلّه القطعيّه ممكنا حسب ما ذكره السيّد في مقام آخر أيضا.

ومن البين أنّه مع عدم انسداد باب العلم لا- داعى إلى القول بحجّيه الظنّ بخلاف هذه الأزمنة وما ضاهاها فلا يرتبط الإجماع المدعى بالمقام ، لكننا نقول : إنّ الظاهر أنّ انفتاح السبيل كذلك لم يكن حاصلًا في عصره ، بل وما تقدّم على عصره أيضا ، كيف! ولو كانت الأدلّه القطعيّه قائمه واضحه لما وقع هذه الاختلافات بين القدماء لبعد تفرّع الخلاف كذلك على الأدلّه القطعيّه النقليه ، وعلى فرض حصوله فإنّما يقع على سبيل الندره ، مع أنّ الخلاف الواقع بين القدماء لا يقصر عن الخلاف الحاصل بين المتأخّرين ، ويشهد له أيضا ملاحظه طرق استدلالهم ووجوه احتجاجهم على المسائل ، فإنّهم يتمسكون غالبا بوجوه لا تفيد العلم بالواقع قطعا. فالدعوى المذكوره من السيد رحمه الله بعيدة جدّا ، بل يكاد يقطع بخلافه. ويومئ إليه ما ذكره من قطع الإماميه بأنّ مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول ، فإنّه لا- يعنى منه أنّ كلّما منهم يقطع بأنّ مخالفه في المسأله الفرعيّه ولو كان من الإماميه كمخالفه في الاصول ، للقطع بخلافه ، كيف! والاختلافات الواقعه بينهم معروفه واضحه ، ولم يقطع أحد منهم بضلاله مخالفه ولا- قطع موادّته ، بل ولم يتحقّق منه جزمه لذلك ولا الظنّ فيه (١) كما هو الحال في مخالفه الاصول ، وهو من الامور الواضحه ، بل الضروريّه بعد ملاحظه طريقتهم ، والظاهر أنّ مقصوده بذلك قطعهم بكون مخالفهم في الفروع من سائر المذاهب الآخذين فروعهم من غير الطرق المقرّره في الشريعه عند الشيعه كمخالفهم في الاصول وإن كان المخالف

---

(١) في «ق» : الطعن فيه.



فى الفروع على الوجه المذكور هو المخالف فى الاصول ، إلمأ أن الحىثىه مختلفه والجهه متعدّد ، والظاهر أنه قدس سره عنى بقاء الدلىل القاطع على كلّ مسأله من الفروع ما يعمّ القطع بالواقع والقطع (١) بوجوب العمل ، لاشتراكهما فى القطع بالتكلىف. فلابدّ أن يكون الدلىل مفىدا للقطع بالواقع أو (٢) القطع بالتكلىف بقاء القاطع على حىثىته حسب ما نصّ عليه فى مقام آخر فلا يكتفى بمجرّد ما يفىد الظنّ بالواقع كما هو الحال فى الاجتهاد المتداول بين العامه ، ولذا حكم بالمنع من الاجتهاد المفصى إلى الظنّ دون العلم.

والحاصل : أنّ القطع بالطرىق الموصل كالقطع بالواقع فى قطع عذر المكلف ووضوح التكلىف عنده وبلوغ الحجّه بالنسبه إليه.

فإن قلت : إنّ مطلق الظنّ عند من يعمل به ويقول بحىثىته بتلك المشابهة أيضا ، فليس بناء العامه على العمل بالظنّ إلأ مع القطع بحىثىته ، ولذا قالوا : إنّ ظنّىه الطرىق لا تنافى قطعىه الحكم.

قلت : مقصود السىّد من الإجماع المذكور هو دفع ذلك والردّ عليه ، وأنّ الظنّ مطلقا ممّا لا- دلىل على حىثىته ، بل لابدّ من الأخذ بالعلم أو طرىق قام الدلىل العلمى على حىثىته ، فما ادّعاه من الإجماع إنّما هو على أصاله عدم حجّىه الظنّ وأنّ الحجّه إنّما هى الطرىق الخاصّه التى دلّت عليه الأدلّه القاطعه ، فمن أخذ الفروع من غير تلك الطرىق العلمىه يحكمون بضلالته كالمخالف فى اصول الدين والمذهب ، وعلى هذا فىرجع ما ذكره من الإجماع إلى :

الوجه الثانى فى تقرير الإجماع ، وهو أن يدعى الإجماع على أنّ الأصل الثابت بعد انسداد سبىل العلم هو عدم حجّىه الظنّ مطلقا وإنّما الحجّه كلّ واحد من الطرىق الخاصّه التى قامت عليها الأدلّه القاطعه فى الشرىعه.

وسىظهر دعوى الإجماع عليه كذلك من الشرىف الاستاذ قدس سره حىث ذكر فى بعض تحقىقاته فى دفع حجّىه الشهره أنّ اعتبارها مبنى على حجّىه الظنّ مطلقا ،

---

(١) فى «ف» و «ق» : أو القطع.

(٢) فى «ف» وبدل أو.

وليس ذلك من مذهبنا وإن أوهمه بعض العبارات ، والحجّه عندنا ليس إلّا اليقين أو الظنّ المعترف شرعا وهو المنتهى إلى اليقين - كظواهر الكتاب - وهو المطابق لما ادّعه السيّد رحمه الله حسب ما عرفت فيتأيد به الدعوى المذكوره ، مضافا إلى ملاحظه طريقه العلماء خلفا عن سلف ، فإنّه لا- زال علماؤنا يستدلّون على حجّيه الأدلّه الظنيّه والطرق الخاصّه بالأدلّه القائمّه عليها من الكتاب والسنّه وغيرهما ، ولم نجدهم يستندون إلى مجرد كونه مفيدا للظنّ ، وأيضا لا زالوا يتمسّكون في غير القطعيّات بالظنون الحاصله من الكتاب والسنّه أو القواعد المأخوذه عنهما دون غيرهما ، وعلى ذلك جرت طريقتهم من لدن أعصار الأئمّه عليهم السلام إلى يومنا هذا ، كما يظهر ذلك من ملاحظه الكتب الاستدلاليّه ومناظراتهم المحكيه كيف! ولو كان مطلق الظنّ حجّه عندهم لأقاموا الدليل على ذلك واستراحوا عن مؤنه الأدلّه الخاصّه على الظنون المخصوصه ، بل الذى يظهر أنّ ذلك من طريقه العامّه حيث إنهم يركنون إلى سائر ما يفيد الظنّ كما يشعر به كلام الشريف الاستاذ ، وربّما يشير إليه عباره السيّد رحمه الله ، وعليه مبنى الاجتهاد عندهم حيث إنهم يطلبون به الظنّ بالحكم الشرعى ، ولذا ورد ذمّ الاجتهاد فى الأخبار ، وأنكره علماؤنا يعنون به ذلك دون مطلق الاجتهاد ، فإنّه مطلوب عندنا أيضا وإنما يراد به بذل الوسع فى تحصيل مفاد الأدلّه التى يقطع بحجّيتها والعمل بمؤدّاه ، وتحصيل ما هو الأقوى منها عند تعارضها ، وأين ذلك من الاجتهاد المطلوب عند العامّه؟ فمطلق الظنّ عندنا إنّما يعتبر فى التراجيح الحاصله بين ما يقطع بحجّيتها دون نفس الأدلّه.

والحاصل : أنّ الحكم بانعقاد الإجماع على ما ذكرنا غير بعيد من ملاحظه طريقتهم والتأمل فى مطاوى كلماتهم حسب ما قرّناه ، وقد ادّعه السيّدان الأفاضلان حسب ما عرفت. وربّما يدعى الإجماع على عكس ذلك لبعض ما قد يوهم ذلك من كلماتهم ، وهو توهم فاسد كما سيجىء الإشارة إليه.

ثالثها : أن يدعى الإجماع على أنّ الظنّ ليس بحجّه إلّا ما قام الدليل القطعى أو المنتهى إلى القطع على اعتباره ، فإن قام ذلك فلا كلام وإلّا بنى على عدم

حجّيته. والظاهر أنّه لا- مجال لأحد في إنكاره حسب ما عرفت ، بل هو ممّا اجتمعت عليه العقلاء كافّه ، وإن فرض خلاف شاذّ فيه فهو من قبيل الخلاف في الضروريات على نحو ما يقع من السوفسطائيّه ، وحكاية إجماع المسلمين عليه المذكوره في كلام غير واحد من الأفاضل.

واورد عليه : أنّ غايه ما يستفاد ممّا ذكر أنّ الظنّ ليس بحجّه من أوّل الأمر ، والأصل الأوّلى فيه عدم الحجّيه على عكس العلم فلا يجوز التمسك بشيء من الظنون إلّا ما قام الدليل على حجّيته من مطلق الظنّ أو الظنون الخاصّه ، وهذا كما عرفت خارج عن محلّ الكلام إنّما البحث في أنّ الأصل المذكور هل انقلب بعد انسداد باب العلم فصار الأصل الثانوى حجّيه الظنّ حينئذ إلّا ما قام الدليل على خلافه ، أو الأصل فيه أيضا عدم الحجّيه وإتّما قام الدليل على حجّيه ظنون مخصوصه؟ ولا- ربط للإجماع المذكور بإثبات ذلك ونفيه ، وانقلاب الاصول إلى اصول اخر بخلافها شائع في الفقه كحجّيه شهاده العدلين وإخبار ذى اليد ودلاله يد المسلم على الطهاره بعد العلم بنجاسته ، مع أنّ الأصل الأوّلى في الجميع على خلاف ذلك ، والكلام هنا في إثبات هذا الأصل ، ولا يثبت بالإجماع المدعى على ثبوت الأصل في التقدير الآخر.

قلت : المقصود من التمسك بالإجماع المذكور بيان هذا الأصل المسلم وأنّ قضيه الأصل عدم حجّيه شيء من الظنون إلّا ما قام الدليل عليه ، فالقائل بحجّيه مطلق الظنّ حينئذ لا بدّ له من إقامه دليل علمى عليه ، فإنّ تمّ له ذلك فلا كلام وإلّا لم يكن له بدّ من القول بنفى حجّيه الظنّ بمقتضى الإجماع المذكور إلّا ما قام الدليل القاطع على حجّيته بالخصوص من الظنون فالإجماع القائم على الأصل الأوّلى كان حجّه على ثبوت الأصل في المقام الثانى بعد المناقشه في الدليل القائم على خلافه ، فإذا لم ينهض دليل القائل بأصالة حجّيه مطلق الظنّ بالأصل الثانوى حجّه في المقام انحصر الدليل بمقتضى الإجماع المذكور في الظنون الخاصّه من غير حاجه في إثبات هذا الأصل إلى إقامه دليل آخر ، وهذا هو

المقصود من الاحتجاج المذكور ، فمرجع هذا الدليل إلى الوجه السابق إلّا أنّ التفاوت بينهما أنّ ذلك الأصل قد يستدلّ عليه بعمومات الكتاب والسنة ، وقد يستدلّ عليه بالعقل حسب ما مرّت الإشارة إليه ، فالأدلة الأربعة مطابقيه على إثبات الأصل المذكور ، وهو قاض بعدم حجّيه مطلق الظنّ وعدم جواز الاتّكال عليه إلّا ما قام دليل على حجّيته. فإذا نوقش في ما يستنهض دليلا على ذلك ولم نجد دليلا آخر سواه تمّ الاحتجاج المذكور ، فيمكن أن يقرّر ذلك بالملاحظة المذكوره دليلا واحدا على المقصود ، ويمكن أن يقرّر أدلّه أربعه نظرا إلى تعدّد الأدلّه القاضيه به ولا مشاخّه فيه.

الثالث : أنّه لو كان مطلق الظنّ حجّيه في الشريعة وكانت العبره في استنباط الأحكام بعد انسداد باب العلم بالواقع بمطلق المظنّه لورد ذلك في الأخبار المأثوره ونصّ عليه صاحب الشريعة ، بل تواترت فيه الروايات الوارده ، إذ هو من المطالب المهمّه وينوط به بقاء الشريعة وبه يتّسق تكاليف الامّه فكيف يقع من صاحب الشريعة إهمال البيان؟! مع أنّا لا نجد في الكتاب والسنة دلالة على ذلك ولا- بيانا من صاحب الشريعة ، بل ولا إشارة إليه في الروايات المأثوره ، بل نجد الأمر بعكس ذلك حيث ورد في الأخبار ذمّ الآخذ بالظنّ والمنع من التعويل عليه ، فعدم قيام الدليل من الشرع على حجّيته مع كون المسأله ممّا يعمّ به البليّه أقوى دليل على عدم ثبوت الحكم ، بل قد ورد عنه طريق آخر لاستنباط الأحكام غير مطلق الظنّ قد وقع التنصيص عليه في أخبار كثيره وهو الآخذ بالكتاب والسنة والأخبار المأثوره عن أهل بيت العصمه عليهم السلام.

وقد ورد الحثّ الأكيد على الرجوع إلى ذلك ، ففيه أقوى دلالة على عدم الرجوع إلى مطلق الظنّ مع التمكن من الرجوع إلى ذلك. نعم الرجوع إلى ما ذكر إنّما يكون غالبا على سبيل الظنّ ، إلّا أنّه ظنّ خاصّ لا مدخل له بمطلق الظنّ ، ومن الغريب ما اورد في المقام أنّه قد ورد الأمر بالعمل بالظنّ في الأخبار ،

فلا وجه لما يدعى من عدم وروده فى الأخبار مشيراً بذلك إلى الأخبار الدالّة على الأمر بالأخذ بالكتاب والسنة ، نظراً إلى أنّ الأخذ بهما غالباً إنّما يكون على سبيل الظنّ ، إذ من الواضح أنّ ذلك أمر بالأخذ بالظنّ الخاص دون المطلق ، فهو يؤيد مقصود المستدلّ ويعاضد ما ادّعاه حسب ما ذكرنا لا أنّه ينافيه.

وقد يورد على الاحتجاج المذكور : بأنّه لم يكن سبيل العلم منسداً فى أزمنة المعصومين عليهم السلام وإنّما حصل الانسداد بعد ذلك ، ولو كان ذلك حاصلًا فى أزمنتهم صحّ ما ذكر فى الاحتجاج ، وأمّا إذا حصل بعد تلك الأزمنة فلا دلالة فى خلوّ الأخبار عنه على عدم كونه طريقاً ، وعموم البلوى بها بعد ذلك لا يقضى بذكرها فى الأخبار حال عدم الاحتياج إليها ، وهذا هو الوجه فى خلوّ الأخبار عن بيانه.

ويدفعه أنّه لو سلّم جواز إهمال الشارع لحال التكليف فى زمن الغيبة مع اشتداد الحاجة إليه نقول : إنّ انسداد باب العلم كان حاصلًا بالنسبة إلى كثير ممّن كان فى أعصارهم عليهم السلام سيّما من كان منهم فى البلدان البعيدة والأقطار النائية مع شدّة تنقيته ، وفى ملاحظه أحوال الرجال وما يرى من اختلافهم فى الفتاوى أقوى دلالة عليه ، فممنع حصول الانسداد فى تلك الأزمنة وإنكار شدّة الحاجة إلى حكمه ضعيف ، فكيف يصحّ القول حينئذ بإهمالهم فى بيان حكم المسألة وركونهم إلى مجرد حكم العقل مع ما يشاهد من اختلاف العقول فى الإدراكات؟

### وجوه تصحيح القول بحجّبه الظنون الخاصه

الرابع : أنّ الظنون ممّا يختلف الحال فيها بحسب اختلاف السلائق والأفهام فكيف (١) يصلح أن يجعل مطلق الظنّ مناطاً لاستنباط الأحكام؟ وإلّا لزم الهرج والمرج فى الشريعة وعدم انضباط الأحكام الشرعية. نعم ما كان من الطرق الظنّيه مضبوطة بعيدة عن الاضطراب - كظنون الكتاب والسنة - لم يكن مانع من حجّيتها والاتكال عليها.

وفيه : أنّ ذلك إن تمّ فإنّما يتمّ بالنسبة إلى الظنون الّتى لا معيار لها كالأهواء والآراء والاستحسانات العقلّيه والوجوه التخريجيّه ، ولا كلام عندنا فى عدم صحه

---

(١) فى «ف» و «ق» بدل «فكيف» : فلا.

الاستناد إليها وقضاء الإجماع ، بل الضروره بعدم الاعتماد عليها ، وأما ما سوى ذلك من الظنون فلا يجرى فيها الوجه المذكور.

ويمكن دفعه : بأن ذلك خلاف ما اختاروه ، فإنهم إنما (١) يقولون بقضاء العقل بحجّيه الظنّ مطلقا ، وإنما قالوا بعدم جواز الاستناد إلى الظنون المذكوره لوجود المانع عنه ، وإلا فالمقتضى لجواز الاتكال عليها موجود عندهم حسب ما قرّروه ، والوجه المذكور يدفعه.

نعم يمكن أن يقال : إنه ليس الكلام فى بناء الشريعة على الظنون إلا حين انسداد سبيل العلم وحصول الضروره الملجئه إليها ، واختلافها فى الانضباط وعدمه إنما يقضى بقوّ المنضبط وضعف غيره ، وذلك إنما يقضى بعدم جواز الأخذ بالضعيف مع التمكن من الأقوى ، ولا كلام فيه لتعين الرجوع إلى الأقوى حينئذ. وأما مع عدم حصول الأقوى فلا ريب أن الأخذ بالضعيف أولى من الأخذ بخلافه وأقرب إلى إصابه الواقع ، فهو فى حال الضروره بالترجيح أحرى ، والمفسده اللازمه فى الأخذ بخلافه أقوى.

هذا وربما استدلّ بعضهم فى المقام بأنّه لا دليل فى الشرع على حجّيه مطلق الظنّ حين انسداد باب العلم ، وإنما الدليل عليه عند القائل به هو العقل وهو لا يفيد وجوب الأخذ به شرعا كما هو المقصود ، إذ الوجوب الشرعى لا يثبت إلا بحكم الشرع دون العقل ، وهذا الوجه موهون جدّا ، لأنّه مبنى على أصل فاسد مقطوع بفساده ، أعنى نفى الملازمه بين العقل والشرع وإنكار كون العقل القاطع من أدلّه الشرع ، وقد قرّر وهنه فى محلّه مستقصى.

ثم إنّ لنا طرقا اخرى فى المقام ووجوها شتى فى تصحيح هذا المرام نوضح القول فى بيانها ، ونشير إلى ما يرد عليها وما به يمكن دفعه عنها.

أحدها :

أنّه لا ريب فى كوننا مكلفين بأحكام الشريعة وأنّه لم يسقط عنّا التكليف

---

(١) كذا ، والظاهر : لا.

والأحكام الشرعيّة في الجملة وأنّ الواجب علينا أوّلاً- هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم المكلف بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمّتنا عمّا كلّفنا به وسقوط التكليف عنّا سواء حصل منه العلم بأداء الواقع أو لا ، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

وحينئذ نقول : إن صحّ (١) لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم الشارع فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به ، وإن انسدّ علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظنّ بالبراءة في حكمه ، إذ هو الأقرب إلى العلم به فيتعيّن الأخذ به عند التنزّل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظنّ بأداء الواقع كما يدّعيه القائل بأصالة حجّية الظنّ ، وبينهما بون بعيد ، إذ المعتبر في الوجه الأوّل هو الأخذ بما يظنّ كونه حجّة لقيام دليل ظنّي على حجّيته سواء حصل منه الظنّ بالواقع أو لا ، وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظنّ بالبراءة في حكم المكلف ، إذ لا يستلزم مجرد الظنّ بالواقع ظنّاً باكتفاء المكلف بذلك الظنّ في العمل سيّما بعد ما ورد من النهي عن العمل بالظنّ والأخذ به ، فإذا تعيّن تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل حسب ما عرفت لزم اعتبار أمر آخر يظنّ معه برضاء المكلف بالعمل به ، وليس ذلك إلّا الدليل الظنّي الدالّ على حجّيته ، فكلّ طريق قام دليل ظنّي على حجّيته واعتباره في نظر الشرع يكون حجّة دون ما لم يقدّم عليه ذلك.

فإن قلت : إن قام أوّلاً طريق مقرّر من الشرع في الوصول إلى الحكم والحكم معه بتفريغ الذمّة عن التكليف فلا كلام ، وإن لم يقدّم فالواجب أوّلاً- تحصيل العلم بالواقع ، فمع تعدّده ينوب منابه الظنّ بالواقع ، أو يقال : إنّه إن لم يقدّم طريق مقرّر من الشارع للوصول إلى الواقع كان العلم هو الطريق الواقع ، وإن قام اكتفى بما جعله طريقاً ، فإن لم يثبت عندنا ذلك أو ثبت وانسدّ سبيل العلم به كان المرجع هو العلم بالواقع ، إذ القدر المسلّم من التكليف بالرجوع إلى الطريق إنّما هو مع العلم به ، وبعد انسداد سبيل العلم به يرجع إلى الظنّ بالواقع حسب ما قرّره.

---

(١) في «ق» : إن أمكن.

قلت : لا- ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع بالطريق المقرّر من الشرع ، وليس تعيّن الرجوع إلى العلم مع عدم الطريق المقرّر أو عدم العلم به قاضيا بترتب العلم بالواقع عليه ولا تعيّن الرجوع إلى العلم بالواقع إلى أن يقوم دليل على الاكتفاء بغيره من الطريق الذى قرره دليلا- على ترتّب الآخر عليه ، بل الجميع فى مرتبه واحده ، وإنما يتعيّن الرجوع إلى العلم مع انتفاء الطريق المقرّر أو عدم العلم به ، لانحصار العلم بالخروج عن عهده التكليف فى ذلك ، ولذا يجوز الرجوع إلى العلم مع وجود الطريق المقرّر أيضا ويتخيّر المكلف فى الرجوع إلى أيهما شاء.

والحاصل : أنّ القدر اللازم أداء الفعل وحصول البراءه بحسب حكم الشارع ، وهو حاصل بكلّ من الوجهين. وتعيّن تحصيل العلم بالواقع مع فرض انتفاء العلم بالطريق المقرّر أو انتفائه واقعا ليس لكونه متعيّنا فى نفسه ، بل لحصول البراءه به على النحو المذمى ذكرناه ، وفرق بين كون الشىء مطلوباً بذاته وكون المطلوب حاصلًا به ، فهو إذن أحد الوجهين فى تحصيل تفرغ الذمّه ، فإذا انسدّ باب العلم بتفرغ الذمّه على الوجه المفروض بكلّ من الوجهين المذكورين بأن لم يحصل هناك طريق قطعى من الشارع يحكم معه بتفرغ الذمّه وانسدّ سبيل العلم بالواقع القاضى بالقطع بتفرغ الذمّه كذلك يرجع (١) الأمر بعد القطع ببقاء التكليف إلى الظنّ بتفرغ الذمّه فى حكم الشارع حسب ما عرفت ، وهو يحصل بقيام الأدلّه الظنيّه على حجّيه الطرق المخصوصه حسب ما يقام الدليل عليها فى محالّها من غير أن يكتفى فى إفاده حجّيتها بمجرد كونها مفيده للظنّ بالواقع كما هو قضيه الوجه الآخر.

فإن قلت : إنّ الظنّ بأداء الواقع يستلزم الظنّ بتفرغ الذمّه على الوجه المذكور لو لا قيام الدليل على خلافه كما فى القياس ونحوه ، إذ أداء المكلف به واقعا يستلزم تفرغ الذمّه بحسب الواقع قطعاً لقضاء الأمر بالإجزاء على الوجه المذكور ، والظنّ بالملزوم قاض بالظنّ باللازم ، فكلّ ما يفيد الظنّ بالواقع يفيد الظنّ

---

(١) فى المطبوع : رجع.



بتفريغ الذمه في حكم الشرع لو لا قيام الدليل على خلافه ، إذ ليس مقصود الشارع حقيقه إلّا الواقع ، وإذا قام الدليل على خلافه فإن كان قطعياً فلا إشكال في عدم جواز الرجوع إليه، لعدم مقاومه الظنّ المفروض للقطع ، وإن كان ظنياً وقعت المعارضه بين الظنّين المفروضين ، حيث إنّ الظنّ بالواقع يستلزم الظنّ بتفريغ الذمه على الوجه المذكور حسب ما عرفت ، والدليل القاضى بعدم حجّيه ذلك الظنّ قاض بالظنّ بعدم تفريغ الذمه كذلك ، فيراعى حينئذ أقوى الظنّين كما هو الشأن في سائر المتعارضين ، بل القويّ حينئذ هو الظنّ والآخر وهم في مقابله ، ولا يتحاشى عنه القائل بأصاله حجّيه الظنّ ، بل ذلك مصرّح به في كلام جماعه منهم.

نعم غايه ما يلزم من التقرير المذكور أن يقال بحجّيه ما لا يفيد ظناً بالواقع كالاستصحاب في بعض الموارد إذا قام دليل ظنّي على كونه طريقاً شرعياً إلى الواقع ، لحصول الظنّ منه حينئذ بتفريغ الذمه في حكم الشرع وإن لم يحصل منه الظنّ بأداء الواقع ، والظاهر أنّه لا يأبى عنه القائل بحجّيه مطلق الظنّ ، فغايه الأمر أن يقول : حينئذ بحجّيه كلّ ظنّ بالواقع ويضيف إليه حجّيه ما يظنّ كونه طريقاً إلى الواقع شرعاً وإن لم يفد ظناً بالواقع.

والحاصل : أنّ القول بحجّيه ذلك لا ينافي مقصود القائل بحجّيه مطلق الظنّ ، سواء التزم به في المقام أو لم يلتزم به لبعض الشبهات.

قلت : قد عرفت ممّا مرّ أنّ الظنّ بما هو ظنّ ليس طريقاً إلى الحكم بتفريغ الذمه ، فمجرّد الظنّ بالواقع ليس قاضياً بالظنّ بتفريغ الذمه في حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجّيه ذلك الظنّ ، لوضوح عدم حصول التفريغ به كذلك ، وإنّما يحتمل حصوله به من جهه قيام الدليل على حجّيته.

ومن البين تساوى احتمالي قيام الدليل المذكور وعدمه في نظر العقل ، فتساوى نسبه الحجّيه وعدمها إليه. فدعوى الاستلزام المذكور فاسده جدّاً ، كيف؟ ومن الواضح عدم استلزام الظنّ بالواقع الظنّ بحجّيه ذلك الظنّ ، ولا اقتضائه له ، فكيف يعقل حصول الظنّ به من جهته؟!

نعم إنّما يستلزم الظنّ بالواقع الظنّ بتفريغ الذمّه بالنظر إلى الواقع لا في حكم المكلف الّذى هو مناط الحجّيه ، والمقصود في المقام هو حصول الظنّ به في حكمه ، إذ قضيه الدليل المذكور حجّيه ما يظنّ من جهته بتفريغ الذمّه في حكم الشارع بعد انسداد سبيل العلم به ، وهو إنّما يتبع الدليل الظنّي القائم على حجّيه الطرق الخاصّه ، ولا يحصل من مجرد تحصيل موضوع الظنّ بالواقع ، لما عرفت من وضوح كون الظنّ بالواقع شيئاً والظنّ بحجّيه ذلك الظنّ شيئاً آخر ، ولا ربط له بنفس ذلك الظنّ .

وقد عرفت أنّ ما يتراءى من استلزام الظنّ بالواقع الظنّ بتفريغ الذمّه ، نظراً إلى أنّ المكلف به هو الواقع إنّما يصحّ بالنسبه إلى الواقع ، حيث إنّّه يساوق الظنّ بالواقع الظنّ بتفريغ الذمّه بالنسبه إليه عند أدائه كذلك ، وذلك غير الظنّ بتفريغ الذمّه في حكم المكلف كيف؟ والظنّ المفروض حاصل في القياس أيضاً بعد قيام الدليل على عدم حجّيته ، فإنّه إذا حصل منه الظنّ بالواقع فقد حصل منه الظنّ بفراغ الذمّه بالنظر إلى الواقع عند أداء الفعل كذلك ، إلّا أنّ الظنّ المفروض كالظنّ المتعلّق بنفس الحكم ممّا لا اعتبار له بنفسه ، وقد قام الدليل الشرعى هناك أيضاً على عدم اعتباره فقضى بالقطع بعدم حصول التفريغ به في حكم الشرع .

فظهر بما قرّرناه أنّ الإيراد المذكور إنّما جاء من جهه الخلط بين الوجهين وعدم التمييز بين الاعتبارين . وممّا يوضح ما قلناه أنّ الظنّ بالملزوم لا- يمكن أن يفارق الظنّ باللائم ، فبعد دعوى الملازمه بين الأمرين كيف يعقل استثناء ما لو قام الدليل على خلافه ، والقول بأنّه بعد قيام الدليل القطعى يعلم الانفكاك ومع قيام الدليل الظنّي يظنّ ذلك؟ وهل ذلك إلّا تفكيك بين اللازم والملزوم؟

فظهر بما قرّرناه أنّ اللازم أوّلاً في حكم العقل هو تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع وبعد انسداد سبيله يتنزّل إلى الظنّ بالتفريغ في حكمه لا مجرد الظنّ بالواقع ، وقد عرفت عدم الملازمه بين الأمرين وحصول الانفكاك من الجانبين .

نعم لو كان الحاصل بعد انسداد سبيل العلم بحصول التفريغ في حكمه امور

مفيده للظنّ بالواقع من غير أن يكون هناك دليل قطعي أو ظنيّ على حجّيه شيء منها وتساوت تلك الظنون في ذلك كان الجميع حينئذ حجّجه في حكم العقل وإن لم يحصل من شيء منها ظنّ بالتفريغ أوّلا ، وذلك لعدم إمكان تحصيل الظنّ بالتفريغ من شيء منها على ما هو المفروض ، فينتقل الحال إلى مجرّد تحصيل الظنّ بالواقع ، ويحكم العقل - من جهة الجهل المذكور وتساوي الظنون في نظره بالنسبه إلى الحجّيه وعدمها حيث لم يقدّم دليل على ترجيح بعضها على بعض - بحجّيه الجميع والأخذ بأقواها عند التعارض من غير فرق بينها ، فصار المحصل أنّ اللازم تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع كما مرّ القول فيه.

وبعد انسداد سبيله يتعيّن تحصيل الظنّ بالتفريغ في حكمه تنزّلا من العلم به إلى الظنّ ، فينزّل الظنّ به منزله العلم. وإذا انسدّ سبيله أيضا تعيّن الأخذ بمطلق ما يظنّ معه بأداء الواقع حسب ما ذكر في المقام ، فهناك مراتب متدرّجه ودرجات مترتبه ، ولا يتدرّج إلى الوجه الثالث إلّا بعد انسداد سبيل الأوّلين ، والمختار عندنا حصول الدرجه الاولى وعدم انسداد سبيل العلم بالتفريغ من أوّل الأمر كما سيأتي الإشارة إليه في الوجه الأخير.

لكنّا نقول : إنّه بعد تسليم انسداد سبيله إنّما يتنزّل إلى الوجه الثاني دون الثالث ، وإنّما يتنزّل إليه بعد انسداد سبيل الثاني أيضا وتساوي الظنون من كلّ وجه ، وأنّى لهم بإثبات ذلك؟ بل من البين خلافه ، إذ لا أقلّ من قيام الأدلّه الظنيّه على حجّيه ظنون مخصوصه كافيه في استنباط الأحكام الشرعيّه ، وهي كافيه في وجوب الأخذ بها وعدم جواز الاتّكال على غيرها ، نظرا إلى قيام الدليل القطعي المذكور ، فليس ذلك من الاتّكال على الظنّ في إثبات الظنّ ليدور كما ظنّ.

فإن قلت : إنّ معرفه الطريق المقرّر من الشرع للوصول إلى الأحكام - أعني ظنّ المجتهد مطلقا سوى ما استثنى ، أو خصوص الظنون المخصوصه والطرق الخاصّه - ليس من مسائل الفروع وإنّما هو من مسائل الكلام ، فيتعيّن الأخذ فيها بالعلم ، ولا يمكن القول بانسداد سبيل العلم بالنسبه إليها ، وعلى فرض عدم

اندراجها فى مسائل الكلام فليس سبيل العلم منسداً بالنسبه إليها ، كيف! والقائل بحجيه مطلق الظنّ يتمسك فيها بالبرهان القاطع العقلى ، فلا وجه للقول بانسداد سبيل العلم فيها ليرجع بعده إلى الظنّ بها.

قلت : كون المسأله من مسائل الكلام من أوهن الكلام ، إذ لا ربط لها به كما هو ظاهر من ملاحظه حدّه ، بل هى من مسائل اصول الفقه لكونها بحثا عن الدليل وبيانا لما يناط به حجيه الدليل ، وبملاحظه حدّ الاصول يتّضح كونها من أوضح المسائل المندرجه فيه.

نعم لو صحّ اعتبار القطع فى اصول الفقه صحّ القول باعتبار القطع فيها ، إلّا أنّ ذلك فاسد جدّا إن اريد به اعتبار تحصيل القطع بها أولا-، وإن اريد به ما يعمّ الانتهاء إلى القطع فهو ممّا لا اختصاص له بالاصول ولا ربط له بالمقام ، لوضوح حصول الانتهاء إليه هنا أيضا ، وما ذكر من قيام البرهان القاطع على حجيه الظنّ عند القائل به ، فكيف يسلم انسداد باب العلم فيها أوهن شىء! فإنّ الدليل العقلى المذكور على فرض صحّته إنّما يقرّر على فرض انسداد باب العلم بالواقع وبالطريق المقرّر من الشرع ، كيف! ولو كان عنده طريق خاصّ قطعى مقرّر من الشارع لاستفاده الأحكام لما تمّ دليله المذكور قطعاً لابتنائه على انتفائه حيث اخذ ذلك من جمله مقدّماته كما سيجىء بيانه إن شاء الله.

ولا يدعى أيضا قيام الدليل القطعى أولا على حجيه كلّ ظنّ ، وإلّا لما احتاج إلى الدليل المذكور ، بل إنّما يقول بانسداد سبيل العلم بالواقع وبالطريق المقرّر من الشرع أولا للوصول إلى الواقع ، ويريد بيان أنّ قضيه العقل بعد الانسداد المذكور هو الرجوع إلى مطلق الظنّ ، فالبرهان الذى يدّعيه إنّما هو بعد فرض الجهل فيستكشف به حال الجاهل ، وأنّ قضيه جهله مع علمه ببقاء التكليف ماذا ، ونحن نقول : إنّ قضيه ذلك هو الانتقال إلى الظنّ على الوجه الذى قرّناه دون ما ادّعوه ، فالكلام المذكور ساقط جدّا.

الثانى :

إنه كما قرّر الشارع أحكاما واقعیه كذا قرّر طريقا للوصول إليها إمّا العلم بالواقع أو مطلق الظنّ أو غيرهما قبل انسداد باب العلم وبعده ، وحينئذ فإن كان سبيل العلم بذلك الطريق مفتوحا فالواجب الأخذ به والجرى على مقتضاه ، ولا يجوز الأخذ بغيره ممّا لا يقطع معه بالوصول إلى الواقع من غير خلاف فيه بين الفريقين ، وإن انسدّ سبيل العلم به تعيّن الرجوع إلى الظنّ به ، فيكون ما ظنّ أنّه طريق مقرّر من الشارع طريقا قطعيا حينئذ إلى الواقع نظرا إلى القطع ببقاء التكليف بالرجوع إلى الطريق وقطع العقل بقيام الظنّ حينئذ مقام العلم حسب ما عرفت ويأتى .

فالحجّه إذا ما يظنّ كونه حجّه وطريقا إلى الوصول إلى الأحكام وذلك إنّما يكون لقيام الأدلّه الظنيّه على كونه كذلك ، وليس ذلك إثباتا للظنّ بالظنّ حسب ما قد يتوهّم ، بل تنزّلا من العلم بما جعله الشارع طريقا إلى ما يظنّ كونه كذلك بمقتضى حكم العقل حسب ما مرّت الإشارة إلى نظيره فى الوجه المتقدّم .

وقد يورد عليه بوجه سخيّفه نشير إلى جملة منها :

أحدها : ما أشرنا إلى نظيره سابقا من أنّ هذه المسأله من المسائل الكلاميه ، وانسداد سبيل العلم فيها معلوم البطلان ، وقد عرفت وهنه .

ثانيها : أنّ سبيل العلم بهذه المسأله مفتوح فإنّ كلّ من سلك مسلكا فى المقام يدعى العلم به من البناء على مطلق الظنّ أو الظنّ الخاصّ ، وقد أشرنا سابقا إلى وضوح فساده .

ثالثها : أنّ الانتقال إلى الظنّ بما جعله طريقا إنّما يكون مع العلم ببقاء التكليف بالأخذ بالطريق المقرّر بعد انسداد باب العلم به ، وهو ممنوع ، إذ لا ضروره قاضيه ببقاء التكليف فى تلك الخصوصيه لو سلّم انسداد باب العلم بها ، بخلاف الأحكام الواقعيّه فإنّ بعد انسداد باب العلم بها قد قامت الضروره ببقاء التكليف ، وإلا لزم الخروج عن الدين . وهو أيضا فى الوهن نظير سابقيه ، إذ من الواضح أنّ للشارع

ص : ٣٥٨

حكما فى شأن من انسدّ عليه سبيل العلم من وجوب عمله بمطلق الظنّ أو الظنّ الخاصّ ، ولا نعى نحن بالطريق المقرّر إلّا ذلك. وحينئذ كيف يمكن منعه؟ مع أنّ الضروره القاضيه به بعد القطع ببقاء التكليف أوضح من الضروره القاضيه ببقاء التكليف ، إذ مع البناء عليه لا مجال لأن يسترىب ذو مسكه فيه مع قطع النظر عن ضروره الدين القاضيه ببقاء الأحكام ، فإذا علم ثبوت طريق للشارع فى شأنه حينئذ من الأخذ بمطلق الظنّ أو غيره تعيّن تحصيل العلم به أوّلا فإن قام عليه دليل قطعى من قبله كما يدّعيه القائل بالظنون الخاصّه فلا كلام ، وإلّا تعيّن الأخذ بما يظنّ كونه طريقا. ولا يصحّ القول بالرجوع إلى مطلق الظنّ بالواقع من جهه الجهل المفروض ، بل قضيه علمه بتعيّن طريق عند الشارع فى شأنه وجهله من جهه انسداد سبيل العلم به هو الرجوع إلى الظنّ به ، أعنى الأخذ بمقتضى الدليل الظنّى الدالّ عليه حتى يحصل له القطع من ذلك بكونه الحجّه عليه بضميمه الدليل المذكور ، وذلك حاصل فى جهه الظنون الخاصّه دون مطلق الظنّ

نعم لو لم يكن هناك طريق خاصّ يظنّ حجّيته ممّا يكتفى به فى استنباط القدر اللازم من الأحكام وتساوت الظنون بالنسبه إلى ذلك مع القطع بوجوب الرجوع إلى الظنّ فى الجملة كان الجميع حجّه حسب ما مرّ ، ونحن نسلّمه إلّا أنّه ليس الحال كذلك فى المقام.

رابعها : أنّه إن اريد بذلك حصول العلم الإجمالى بأنّ الشارع قد قرّر طريقا لإدراك الأحكام الواقعيّه والوصول إليها فكلفنا فى كلّ واقعه بالبناء على شىء كما هو مقتضى الإجماع والضروره فمسلم ، ولكن نقول : هو ظنّ المجتهد مطلقا من أىّ سبب كان من الأسباب التى لم يعلم عدم الاعتداد بها.

وإن كان المراد القطع بأنّ الشارع قد وضع طريقا تعيّديا كالبيّنه للوصول إلى الأحكام فممنوع ، وأين القطع به؟ بل خلافه من المسلّمات ، لقيام الإجماع والضروره على توقّف التكليف على الإدراك والفهم ، وأقلّه الظنّ بالواقع ، وهذا أوضح فسادا من الوجوه المتقدمه.

أمّا أولاً : فلأنّ ما سلّمه من تعيين طريق من الشارع للوصول إلى الأحكام مدّعياً قضاء الضرورة به هو عين ما أنكره أولاً. وحينئذ فقولُه : إنّنا نقول : «إنّ ذلك الطريق هو مطلق الظنّ» بين الفساد ، فإنّه إن كان ذلك من جهة اقتضاء انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف له فهو خلاف الواقع ، فإنّ مقتضاه بعد التأمل في ما قرّرناه هو ما ذكرناه دون ما توهموه ، وإن كان لقيام دليل آخر عليه فلا كلام ، لكن أنى له بذلك؟

وأما ثانيا : فبأنّه لا مانع من تقرير الشارع طرقا تعبدية للوصول إلى الأحكام كما قرّر طرقا بالنسبة إلى الموضوعات ، بل نقول : إنّ أدلّه الفقاهه كلّها من هذا القبيل ، بل وكذا كثير من أدلّه الاجتهاد حسب ما فصلنا القول فيها في محلّ آخر.

وأما ثالثا : فبأنّ ما ذكره من الترديد ممّا لا وجه له أصلا ، فإنّ المقصود من المقدّمه المذكوره تعيين طريق إلى ذلك عند الشارع في الجملة من غير حاجة إلى بيان الخصوصيّة ، فما ذكره من الترديد خارج عن قانون المناظره ، ويمكن الإيراد في المقام بأنّه كما انسّد سبيل العلم بالطريق المقرّر كذا انسّد سبيل العلم بالأحكام المقرّره في الشريعة ، وكما تنتقل من العلم بالطريق المقرّر بعد انسداد سبيله إلى الظنّ به فكذا تنتقل من العلم بالأحكام الشرعيّه إلى ظنّها تنزّلا من العلم إلى الظنّ في المقامين ، لكون العلم طريقا قطعيا إلى الأمرين ، فبعد انسداد طريقه يؤخذ بالظنّ بها (١). فغايه ما يستفاد إذا من الوجه المذكور كون الظنّ بالطريق أيضا حجّجه كالظنّ بالواقع ، ولا يستفاد منه حجّجه خصوص الظنون الخاصّه دون مطلق الظنّ ، بل قضيه ما ذكر حجّجه الأمرين ، ولا يأبى عنه القائل بحجّجه مطلق الظنّ فيثبت ذلك مقصوده من حجّجه مطلق الظنّ وإن اضيف إليه شيء آخر أيضا.

ويدفعه : أنّه لَمّا كان المطلوب أداء ما هو الواقع لكن من الطريق الذي قرّره الشارع فإن حصل العلم بذلك الطريق وأداه كذلك فلا كلام ، وكذا إن أداه على وجه يقطع معه بأداء الواقع ، فإنّ العلم طريق إليه قطعا ، سواء اعتبره الشارع بخصوصه

---

(١) في «ق» : بهما.

فى المقام أو لا-، وسواء حصل له العلم بالطريق الذى قرره الشارع أو لا ، للاكتفاء بالعلم بأداء الواقع قطعاً ، بل يتعين الأخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم بالطريق المقرّر وانفتاح سبيل العلم بالواقع ، وأمّا إذا انسدّ سبيل العلم بالأمرين تعين الأخذ بالظنّ بالطريق دون الظنّ بالواقع لأداء التكليف المتعلّق بالطريق بذلك وأداء الواقع به على حسب الطريق. وأمّا الأخذ بمطلق الظنّ بالواقع فليس فيه أداء التكليف المتعلّق بالطريق لا- علماً ولا ظناً. وكون أداء الواقع على سبيل القطع أداء لما هو الواقع من طريقه قطعاً لا- يستلزم أن يكون الظنّ بأداء الواقع أداء للواقع على سبيل الظنّ مع الظنّ بكونه من طريقه ، لوضوح أنّ كون العلم طريقاً قطعياً لا يستلزم أن يكون الظنّ طريقاً ظنياً ، إذ قد لا يكون طريقاً أصلاً فليس فى أدائه كذلك علم بأداء ما هو الواقع ولا بأدائه على الوجه المقرّر ، ولا ظنّ بأدائه على الوجه المقرّر ، وإنّما هناك ظنّ بأداء الواقع لا غير ، فلا يؤدّى به التكليف المتعلّق بالطريق مطلقاً ، ويبقى الخروج عن عهده التكليف المتعلّق بالطريق فى محلّ الشكّ ، إذ لا يعلم ولا يظنّ أداء التكليف المتعلّق بالطريق فلا علم ولا ظنّ بأداء الفعل على الوجه الذى قرره الشرع ، ولا يمكن معه الحكم بالبراءة.

فإن قلت : إنّه كما قام الظنّ بالطريق مقام العلم به من جهة الانسداد فأى مانع من قيام الظنّ بالواقع مقام العلم به حينئذ ، وإذا قام مقامه كان بمنزله العلم بأداء الواقع ، كما أنّ الظنّ بالطريق بمنزله العلم به ، فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيله يحصل أيضاً بالظنّ مع انسداد سبيله.

قلت : لو كان أداء التكليف المتعلّق بكلّ من الفعل والطريق المقرّر مستقلاً صحّ ذلك ، لقيام الظنّ فى كلّ من التكليفين مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر ، وأمّا إذا كان أحد التكليفين منوطاً بالآخر مقيّداً له فمجرّد حصول الظنّ بأحدهما من دون حصول الظنّ بالآخر الذى قيد به لا يقتضى الحكم بالبراءة. وحصول البراءة فى صورته العلم بأداء الواقع إنّما هو لحصول الأمرين به نظراً إلى أداء الواقع ، وكونه من الوجه المقرّر لكون العلم طريقاً إلى الواقع فى حكم العقل والشرع ، فلو كان



الظنّ بالواقع ظنّاً بالطريق أيضا جرى الكلام المذكور في صورته الظنّ أيضا ، لكنّه ليس كذلك، فلذا لا يحكم بالبراءة حسب ما قلنا.

الثالث :

إنّ قضيه بقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به مع كون قضيه العقل أوّلا تحصيل العلم به هو الرجوع إلى الظنّ قطعا على سبيل القضيه المهمله ، وحينئذ فإن قام دليل قاطع على حجّيه بعض الظنون ممّا فيه الكفايه في استعلام الأحكام انصرف إليه تلك القضيه المهمله من غير إشكال ، فلا يفيد حجّيه ما زاد عليه ولو تساوت الظنون من كلّ وجه قضى ذلك بحجّيه الجميع نظرا إلى انتفاء الترجيح في نظر العقل وعدم إمكان رفع اليد عن الجميع ولا العمل بالبعض دون البعض لبطان الترجيح بلا مرجّح ، فيجب الأخذ بالكلّ حسب ما يدّعيه القائل بحجّيه مطلق الظنّ.

وأما إذا قام الدليل الظنّي على حجّيه بعض الظنون ممّا فيه الكفايه دون البعض فاللازم البناء على ترجيح ذلك البعض ، إذ لا يصحّ القول بانتفاء المرجّح بين الظنون بالحجّيه في بعض تلك الظنون دون البعض.

وتوضيح المقام : أنّ الدليل الظنّي القائم على بعض الظنون إمّا أن يكون مثبتا لحجّيه عدّه منها كافيّه في استنباط الأحكام من غير أن يقوم هناك دليل ظنّي على نفى الحجّيه عن غيرها ولا- إثباتها ، وإمّا أن يكون نافيا لحجّيه عدّه منها من غير أن يكون مثبتا لحجّيه ما عداها ولا نافيا لحجّيتها ، وإمّا أن يكون مثبتا لحجّيه عدّه منها كذلك نافيا لحجّيه الباقي ، وإمّا أن يكون مثبتا لحجّيه البعض على الوجه المذكور نافيا لحجّيه عدّه اخرى مع خلوّ الباقي عن الأمرين ، ويجب في حكم العقل الأخذ بمقتضى الظنّ في الجميع في مقام الترجيح وإن اختلف الحال فيها بالقوّه والضعف ، غير أنّه في القسم الثاني لا بدّ من الحكم بحجّيه غير ما قضى الظنّ بعدم حجّيته ، نظرا إلى انتفاء المرجّح بينها (١).

---

(١) في «ف» و «ق» : بينهما.

فإن قلت : إن اقيم الدليل على حجّيه الظنّ مطلقا فقد ثبت ما يدّعيه الخصم ، وإن لم يقم عليه دليل فلا وجه للحكم بمقتضى الدليل الظنّي من البناء على الحجّيه أو نفيها ، فإنّه رجوع إلى الظنّ واتّكال عليه ، وإن كان فى مقام الترجيح والاتّكال عليه ممّا لا وجه له قبل قيام القاطع عليه ، بل نقول : إن لم يكن الدليل الظنّي القائم فى المقام من الظنون المخصوصه لم يعقل الاتّكال عليه من المستدلّ ، إذ المختار عنده عدم حجّيته وأنّ وجوده كعدمه وإن كان من الظنون المخصوصه كان الاتّكال عليه فى المقام دوريا.

قلت : ليس المقصود فى المقام إثبات حجّيه تلك الظنون بالأدله الظنّيه القائمه عليها ليكون الاتّكال فى الحكم بحجّيتها على مجرد الظنّ ، بل المثبت بحجّيتها هو الدليل العقلى المذكور.

والحاصل من تلك الأدله الظنّيه هو ترجيح بعض تلك الظنون على البعض فيمنع ذلك من إرجاع القضيّه المهمله إلى الكليه ، بل يقتصر فى مفاد المهمله المذكوره على تلك الجهه ، فالظنّ المفروض إنّما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك وعدم صرفه إلى سائر الظنون ، نظرا إلى حصول القوه بالنسبه إليها لانضمام الظنّ بحجّيتها إلى الظنّ الحاصل منها بالواقع بخلاف غيرها حيث لا ظنّ بحجّيتها فى نفسها ، فإذا قطع العقل بحجّيه الظنّ بالقضيّه المهمله ثم وجد الحجّيه متساويه بالنسبه بالنظر إلى الجميع فلا محاله يحكم بحجّيه الكلّ حسب ما مرّ ، وأما إن وجدها مختلفه وكان جمله منها أقرب إلى الحجّيه من الباقي نظرا إلى الظنّ بحجّيتها مثلا- دون الباقي فلا محاله يقدّم المظنون على المشكوك أو الموهوم ، والمشكوك على الموهوم فى مقام الحيره والجهاله ، فليس الدليل الظنّي المفروض مثبتا لحجّيه تلك الظنون حتّى يكون ذلك اتّكالا على الظنّ فى ثبوت مظنونه ، وإنّما هو قاض بقوه جانب الحجّيه فى تلك الظنون فينصرف إليه ما قضى به الدليل المذكور من حجّيه الظنّ فى الجملة.

فإن قلت : إنّ صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك إن كان على سبيل اليقين تمّ

ما ذكر وإن كان ذلك أيضا على سبيل الظنّ كان ذلك أيضا اتكالا على الظنّ ، فإنّ النتيجة يتبع أحسن المقدمات ، والظاهر أنّه من القبيل الثّاني لتقوم الظنّ بقيام احتمال الخلاف ، فإذا فرض تحقّق ذلك الاحتمال كان الظنّ المذكور كعدمه فتساوى الظنون المفروضة بحسب الواقع ، ولا يتحقّق ترجيح بينها حتّى ينصرف الدليل المذكور إلى الراجح منها.

والحاصل : أنّه لا قطع حينئذ بصرف الدليل المذكور إلى خصوص تلك الظنون من جهة ترجيحها على غيرها ، لاحتمال مخالفته الظنّ المفروض للواقع ومساواتها لغيرها من الظنون بحسب الواقع ، بل احتمال عدم حجّيتها بخصوصها فلا-قطع بحجّيتها بالخصوص بوجه من الوجوه حتّى يكون الاتّكال هنا على اليقين ، وغايه الأمر حصول الظنّ بذلك ، فالمحذور على حاله.

قلت : الاتّكال في حجّيه تلك الظنون ليس على الظنّ الدالّ على حجّيتها بحسب الواقع ولا على الظنّ بترجيح تلك الظنون على غيرها بعد إثبات حجّيه الظنّ في الجملة ، بل التعويل فيها على القطع بترجيح تلك الظنون على غيرها عند دوران الحجّيه بينها وبين غيرها.

وتوضيح ذلك : أنّ قضيه الدليل القاطع المذكور هو حجّيه الظنّ على سبيل الإهمال ، فيدور الأمر بين القول بحجّيه الجميع والبعض ، ثمّ الأمر في البعض يدور بين البعض المظنون وغيره ، والتفصيل وقضيه حكم العقل في الدوران هنا بين حجّيه الكلّ والبعض هو الاقتصار على البعض أخذًا بالمتيقّن ، ولذا قال علماء الميزان : إنّ القضيه المهمله في قوه الجزئيه.

واعترف الجماعه : بأنّه لو قام الدليل القاطع على حجّيه ظنون خاصّه كافيه للاستنباط لم يصحّ التعدّي عنها في الحجّيه إلى غيرها من الظنون ، وأنّه لا يثبت بالقضيه المهمله المذكوره ما يزيد عليها ، ولو لم يتعيّن البعض الخاصّ حجّه في المقام ودارت الحجّه بين سائر الأبعاض من غير تفاوت بينها في نظر العقل لزم الحكم بحجّيه الكلّ ، لبطلان ترجيح البعض من غير مرجّح ، الى آخر ما مرّ.

وأما لو كانت حججه البعض ممّا فيه الكفايه مظنونه بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك أقرب إلى الحجّيه من غيره ممّا لم يتم على حجّيته كذلك دليل ، فيتعيّن عند العقل الأخذ به دون غيره ، فإنّ الرجحان حينئذٍ قطعيّ وجدانيّ ، والترجيح من جهته ليس ترجيحاً بمرجّح ظنّي بل قطعيّ وإن كان ظنّاً بحجّيه تلك الظنون ، فإنّ كون المرجّح ظنّاً لا يقتضى كون الترجيح ظنّاً ، وهو ظاهر.

والحاصل : أنّ العقل بعد حكمه بحجّيه الظنّ في الجملة ودوران الأمر عنده بين القول بحجّيه خصوص ما قام الدليل الظنّي على حجّيته من الظنون والبناء على حجّيه ذلك وغيره ممّا لا- يتم دليل على حجّيته من سائر الظنون لا- يحكم إلّما بحجّيه الأوّل ، لترجيحه على غيره في نظر العقل قطعاً ، فلا يحكم بحجّيه الجميع من غير قيام دليل على العموم.

الرابع :

إنّه بعد قضاء المقدمات الثلاث بحجّيه الظنّ على سبيل الإهمال وإن اكتفينا بالمرجّح الظنّي كما مرّ في الوجه السابق كان ما دلّ على حجّيه الدليل الظنّي هو المتّبع دون غيره حسب ما قرّر في الوجه المتقدّم. وإن سلّمنا عدم العبره به وتساوى الظنون حينئذٍ بالملاحظه المذكوره بالنسبه إلى الحجّيه وعدمها فاللازم حينئذٍ حجّيه الجميع إلّما ما قام الدليل المعبر على عدمه ، ومن الدليل المعبر حينئذٍ هو الدليل الظنّي ، لقيامه مقام العلم ، فإذا قضى الدليل الظنّي بكون الحجّه هي الظنون الخاصّه دون غيرها تعيّن الأخذ بها دون ما سواها ، فإنّه بمنزله الدليل القاطع الدالّ عليه كذلك.

فإن قلت : إذا قام الدليل القاطع على حجّيه بعض الظنون ممّا فيه الكفايه كانت القضيه المهمله الثابته بالدليل المذكور منطبقه عليه فلا- يتسرّى الحكم منها إلى غيرها حسب ما مرّ. وأمّا إذا قام الدليل الظنّي على حجّيه بعض الظنون كذلك لم يكن الحال فيها على ما ذكر. وإن قلنا بقيام الظنّ مقام العلم وتنزله منزله فلا وجه إذن للاقتصار عليه ، إذ الدليل الدالّ على حجّيته هو الدالّ على حجّيه الباقي.

ص: ٣٦٥

غايه الأمر أن يكون الدالّ على حجّيته أمران الدليل القاطع العامّ والدليل الظنّي المفروض ، والدالّ على حجّيه غيره هو الثانى خاصّه.

قلت : الحال حينئذ على ما ذكرت وليس المقصود فى المقام تنزيل الدليل الظنّي القائم على خصوص بعض الظنون منزله الدليل القاطع الدالّ عليه فى تطبيق القضيه المهمله المذكوره عليه ، لوضوح الفرق بين الأمرين ، بل المقصود أنّ قيام الدليل الظنّي على عدم حجّيه غير الظنون الخاصّه قاض بسقوطها عن الحجّيه ، فإنّ تنزيل ذلك الدليل الظنّي منزله القطع قاض بعدم حجّيه غيرها من الظنون.

فإن قلت : إنّ يقع المعارضه حينئذ بين الظنّ المتعلّق بالحكم والظنّ المتعلّق بعدم حجّيه ذلك الظنّ لقضاء الأوّل بالظنّ بأداء المكلف به القاضى بحصول الفراغ وقضاء الثانى بالظنّ ببقاء الاشتغال فيتدافعان ، ولا بدّ حينئذ من الرجوع إلى أقوى الظنّين المذكورين لا القول بسقوط الأوّل رأسا.

قلت : لا- مصادمه بين الظنّين المفروضين أصلا ، نظرا إلى اختلاف متعلّقيهما ، مع انتفاء الملازمه بينهما أيضا ، لوضوح إمكان حصول الظنّ بالواقع مع الظنّ بعدم حصول البراءه به فى الشريعه ، أو العلم به كما هو الحال فى القياس ونظائره ، بل لا اقتضاء فيه لذلك كما مرّت الإشاره إليه. وأيضا أقصى ما يسلم فى المقام أن يكون الظنّ بأداء الواقع مقتضيا للظنّ بحصول البراءه فى الشريعه ، وهو لا- يزاحم الدليل الظنّي القائم على خلافه حتّى يتدافعان ، ويرجع الأمر إلى ملاحظه الترجيح ، بل مع ملاحظه حصول الثانى لا يحصل من الأوّل إلّا مجرد الظنّ بالواقع من غير حصول الظنّ بالبراءه الشرعيّه.

فإن قلت : على هذا يقع المعارضه بين الدليل الظنّي المفروض والدليل القاطع المذكور الدالّ على حجّيه مطلق الظنّ لقضاء ذلك بعدم حجّيه الظنّ المفروض فهو دليل ظنّي خاصّ معارض لما يقتضيه القاعده القطعيّه المذكوره. ومن البين أنّ الظنّي لا يقاوم القطعيّ فلا وجه لالتزام التخصيص فيها وإخراج ذلك عن القاعده من جهه قيام الدليل المفروض.

قلت : لا- تعارض فى المقام بين الدليلين حتى تكون ظنيهما قاضيه بسقوطه فى المقام ، بل نقول : إن ما يقتضيه الدليل القاطع مقيد بعدم قيام الدليل على خلافه حسب ما مر بيانه. فإذا قام الدليل عليه لم يعارض ذلك ما يقتضيه الدليل المذكور ، بل ينتهى عنده الحكم المدلول عليه ، فالظن الذى قام الدليل المذكور على عدم حجتيه خارج عن موضوع الحكم المذكور.

وقد عرفت سابقا أن خروج الظنون التى قام الدليل القاطع على عدم حجتيها ليس من قبيل التخصيص ليلزم التخصيص فى الأدلة العقلية ، فكذا ما بمنزلته من الدليل الظنى إذا أفاد عدم حجتيه بعض الظنون فلا مدافعه أصلا.

فإن قلت : إن قام هناك دليل على عدم حجتيه بعض الظنون كان الحال فيه على ما ذكرت ، وأما مع قيام الدليل الظنى عليه فإنما يصح كونه مخرجا عن موضوع القاعده المقرره إذا كانت حجتيه معلومه ، وهى إنما تبتنى على القاعده المذكوره ، وهى غير صالحه لتخصيص نفسها ، إذ نسبتها إلى الظنين على نحو سواء. فنقول : إن مقتضى الدليل المذكور حجتيه الظنين معا ، ولما كانا متعارضين لا- يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة أقواهما والأخذ به فى المقام على ما هو شأن الأدلة المتعارضة من غير أن يكون ترك أحد الظنين مستندا إلى القاعده المذكوره كما هو مبنى الجواب ، إذ لا يتصور تخصيصها لنفسها.

والحاصل : أن المخرج عن حكم تلك القاعده فى الحقيقه هو الدليل الدال على حجتيه الظن المفروض ، إذ الظن بنفسه لا ينهض حجته قاضيه بتخصيص القاعده الثابته ، والمفروض أن الدليل عليها هى القاعده المفروضه فلا يصح جعلها مخصصه لنفسها أقصى الأمر مراعاة أقوى الظنين المفروضين.

قلت : الحجته عندنا هى كل واحد من الظنون الحاصله وإن كان المستند فى حجتيها شيئا واحدا ، وحينئذ فالحكم بحجتيه كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه. ومن البين حينئذ كون الظن المتعلق بعدم حجتيه الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجتيه ذلك الظن فلا بد من ترك العمل به.

والحاصل : أنّ العقل قد دلّ على حجّيه كلّ ظنّ حتّى يقوم دليل شرعى على عدم حجّيته ، فإذا تعلق ظنّ بالواقع وظنّ آخر بعدم حجّيه ذلك الظنّ كان الثانى حجّيه على عدم جواز الرجوع إلى الأوّل وخرج بذلك من الاندراج تحت الدليل المذكور ، فليس ذلك مخصّصا لتلك القاعده أصلا.

فإن قلت : إنّ العقل كما يحكم بحجّيه الظنّ الأوّل إلى أن يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجّيه الأخير كذلك ، وكما يجعل الثانى باعتبار كونه حجّيه دليلا- على عدم حجّيه الأوّل فليجعل الأوّل باعتبار حجّيته دليلا على عدم حجّيه الثانى ، إذ لا يمكن الجمع بينهما فى الحجّيه فأى مرجح للحكم بتقديم الثانى على الأوّل؟

قلت : نسبه الدليل المذكور إلى الظنّين بأنفسهما على نحو سواء لكن الظنّ الأوّل متعلّق بحكم المسأله بالنظر إلى الواقع والظنّ الثانى متعلّق بعدم حجّيه الأوّل ، فإن كان مؤدّى الدليل حجّيه الظنّ مطلقا لزم ترك أحد الظنّين ولا ريب إذن فى لزوم ترك الثانى ، فإنّه فى الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجّيه الظنّ مطلقا لا للظنّ المفروض. وحينئذ فلا ظنّ بحسب الحقيقة بعد ملاحظه الدليل القطعى المفروض ، وأما إن كان مؤداه حجّيه الظنّ إلّا ما دلّ الدليل على عدم حجّيته فلا مناص من الحكم بترك الأخذ بالظنّ الأوّل ، إذ قضيه الدليل المفروض حجّيه الظنّ الثانى فيكون دليلا على عدم حجّيه الأوّل ، ولا معارضه فيه للدليل القاضى بحجّيه الظنّ لكون الحكم بالحجّيه هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ولا- للظنّ الأوّل ، لاختلاف متعلقيهما. ولو اريد الأخذ بمقتضى الظنّ الأوّل لم يمكن جعل ذلك دليلا على عدم حجّيه الظنّ الثانى ، لوضوح عدم ارتباطه به وإنما يعارضه ظاهرا نفس الحكم بحجّيته.

وقد عرفت أنه لا- معارضه بينهما بحسب الحقيقة ولا يصحّ أن يجعل حجّيه الظنّ الأوّل دليلا على عدم حجّيه الثانى ، إذ الحجّيه فى المقام هى نفس الظنّين والدليل المذكور فى المقام دالّ على حجّيتهما ، وهو أمر واحد بالنسبه إليهما بأنفسهما على نحو سواء كما عرفت ، وليست حجّيه الظنّ حجّيه فى المقام ، بل الحجّيه نفس الظنّ.

وقد عرفت أنه بعد ملاحظه الظنّين وملاحظه حجّيتهما على الوجه المذكور ينهض الثانى دليلا- على عدم حجّيه الأوّل دون العكس ، فيكون قضيه الدليل القائم على حجّيه الظنّ - إلما ما قام الدليل على عدم حجّيته بعد ملاحظه الظنّين المفروضين - حجّيه الثانى وعدم حجّيه الأوّل من غير حصول تعارض بين الظنّين حتّى يؤخذ بأقواهما حسب ما اتّضح ممّا قررنا.

فإن قلت : إنّ مقتضى الدليل المذكور حجّيه الظنّ المتعلّق بالفروع ، والظنّ المذكور إنّما يتعلّق بالاصول ، حيث إنّ عدم حجّيه الظنون المفروضه من مسائل اصول الفقه فلا دلاله فيه إذن على عدم حجّيتها فيندرج تلك الظنون حينئذ تحت القاعده المذكوره ويكون الدليل المذكور حجّه قاطعه على حجّيتها.

قلت : أوّلا- : إنّ مفاد الدليل المذكور حجّيه الظنّ فى ما انسدّ فيه سبيل العلم مع العلم ببقاء التكليف فيه ، ولا- اختصاص له بالفروع وإن كان عقد البحث إنّما يستند إليها ، والمفروض انسداد سبيل العلم فى هذه المسأله وعدم المناص عنه فى العمل .

وثانيا : أنّ مرجع الظنّ المذكور إلى الظنّ فى الفروع ، إذ مفاده عدم جواز العمل بمقتضى الظنون المفروضه والإفتاء الّذى هو من جمله أعمال المكلف ، فتأمّل .

الخامس :

إنّه بعد البناء على حجّيه الظنّ فى جمله على سبيل القضيه المهمله كما قضت به المقدمّات الثلاث المذكوره إذا دار الأمر فيه بين حجّيه جميع الظنون أو الظنون الخاصه من دون قيام مرجّح لأحد الوجهين لزم البناء على حجّيه الجميع ، لتساوى الظنون إذن فى نظر العقل وبطلان الترجيح من غير مرجّح قاض بالتعيين . وأمّا إذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجّيته على فرض حجّيه الظنّ فى جمله دون البعض الآخر تعيّن ذلك البعض للحكم بالحجّيه دون الباقي ، فإنّه القدر اللازم من المقدمّات المذكوره دون ما عداه ، إذ حكم العقل بحجّيه الكلّ على ما ذكر ليس من جهه انتفاء المرجّح بينها بحسب الواقع حتّى يجب الحكم بحجّيه

ص : ٣٦٩



الجميع كذلك ، بل إنما هو من جهه عدم علمه بالمرجح فلا يصح له تعيين البعض للحكم بحجبه دون البعض من دون ظهور مرجح عنده فيتعين عليه الحكم بحجبه الكل بعد القطع بعدم المناس عن الرجوع إليه فى الجملة ، فعموم الحكم إنما يجىء حينئذ من جهه الجهل بالواقع ، ولا- يجرى ذلك عند دوران الأمر بين الأخص والأعم على نحو ما هو المفروض فى المقام ، لثبوت حجبه الأخص حينئذ على التقديرين ، فبعد ثبوت حجبه الظن فى الجملة لا كلام إذن فى حجبه الأخص ، وإنما التأمل فى الحكم بحجبه الباقي وحينئذ فكيف يسوغ للعقل فى مقام الجهل أن يحكم بجواز الرجوع إلى الباقي مع الاكتفاء بتلك الظنون فى استعمال الأحكام ، والمفروض كون حجبه الأخص حينئذ مقطوعا بها عند العقل وحجبه الباقي مشكوكه ، بل الضروره العقلية إذن قاضيه بترجيح الأخص والاقتصار عليه فى مقام الجهل حتى يتبين حجبه غيره من الظنون؟!!

فإن قلت : إن الظنون الخاصه لا- معيار لها حتى يؤخذ بها على مقتضى اليقين المفروض لحصول الخلاف فى خصوصياتها ، ودوران الأمر بين الأخذ بالكل والبعض المبهم لا ينفذ فى المقام ، لوضوح عدم إمكان الرجوع إلى المبهم ، والمفروض أنه لا دليل على شىء من خصوص الظنون ليكون ترجيحا بالخصوص فيلزم الحكم بحجبه الجميع ، لانتفاء المرجح عندنا.

قلت : لا بد فى حكم العقل حينئذ من الأخذ بأخص الوجوه مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصه بأن لا يحتمل الاقتصار على ما دونه بناء على القول المذكور إن اكتفى به فى دفع الضروره ويترك الباقي مما وقع فيه الخلاف المذكور على القول المذكور ، فلا يثبت بالقضيه المهملة الحاكمه بحجبه الظن حينئذ ما يزيد على ذلك. وإن لم يكتف بالقدر المعلوم حينئذ لاستنباط الأحكام اخذ بالأخص بعده أخذا بمقتضى المقدمات المذكوره وجريا على مفاد الدليل المذكور بعينه بالنسبه إلى ما بعده ، فإن لم يكتف أيضا بالأخص بعده تعين ما ذكر إلى أن يدفع به الضروره ويترك الباقي بعد ذلك ، هذا إذا كانت الظنون متداخله.

وأما إذا كانت متباينه بأن كان أرباب الظنون الخاصه مختلفين من غير أن يكون هناك ظنّ متفق عليه بينهم ، أو كان ولم يكن وافيا بالأحكام كان اللازم الحكم بحجّيه جميع تلك الظنون ، لدوران البعض المحكوم بحجّيته قطعاً بين تلك الظنون ، ولا ترجيح بينها فيجب الأخذ بجميعها من غير أن يتسرّى إلى غيرها ممّا يتعدّى عن تلك المرتبه ، فالقدر الثابت من تلك المقدمات القاضيه بحجّيه الظنّ على سبيل الإهمال هو الحكم بحجّيه البعض ، ولما دار ذلك البعض بين ظنون عديده كان قضيه انضمام المقدمه الرابعه - أعني عدم الترجيح بينها وبطلان الترجيح بلا مرجح - هو حجّيه جميع تلك الظنون ولا يتعدّى إلى غيرها من سائر الظنون.

فإن قلت : إنّ المرجح للأخذ بالبعض إنّما هو الأخذ بالمتيقّن بعد إثبات حجّيه الظنّ في الجملة ، وإذا دار ذلك البعض بين ظنون عديده وقع الاختلاف فيها انتفى المرجح المذكور فلا قاضى إذن بترجيح البعض ، بل تتساوى تلك الأبعاض وغيرها من الظنون ، لوقوع الخلاف في الجميع.

قلت : إنّ هناك درجتين لتسريه الحجّيه إلى الظنون :

أحدهما : أن يحكم بحجّيه تلك الأبعاض الخاصه بعد العلم بحجّيه الظنّ في الجملة ، ودوران الحجّيه بين جميع تلك الأبعاض وبعضها نظراً إلى انتفاء الترجيح بين تلك الأبعاض وعدم المناص عن العمل.

وثانيهما : أن يتسرّى إلى جميع الظنون منها ومن غيرها.

ومن البين أنّ العقل حين جهالته ودوران الأمر عنده بين الوجهين إنّما يأخذ بالأخصّ ، فإنّ المهمله إنّما تكون كليه على قدر ما قام الدليل القاطع عليه دون ما يزيد عليه.

والحاصل : أنّه بعد قيام الاحتمالين المذكورين إذا لم يقدّم دليل خاصّ على شىء منهما كان قضيه حكم العقل في شأن الجاهل بالحال هو الاقتصار على الأقلّ ، وعدم تسريه الحكم إلى ما عدا تلك الظنون أخذاً بالمتيقّن على التقدير المفروض.

وبتقرير آخر أوضح : أنّ العقل بعد علمه بحجّيه الظنّ في الجملة والتزامه بالعمل بالظنّ المعيّن - إذ لا- يعقل العمل بالمبهم - يتعيّن عليه الحكم بحجّيه المعيّن ، وحيث لم يقدّم عنده دليل خاصّ على تعيين ما هو الحجّيه من الظنون لا كلّاً ولا بعضاً ودار الأمر عند العقل بين حجّيه البعض المعيّن - أعنى الظنون المفروضة - وحجّيه الكلّ ووقع الخلاف بين العلماء في ذلك لم يجر له الحكم حينئذ بحجّيه ما يزيد على ذلك البعض ، فإنّ الضروره المملجئه له إلى العمل يندفع به ، فلا داعى لضمّ غيره من الظنون إليه والحكم بحجّيه الكلّ من دون ضروره قاضيه به ، وعدم قيام دليل خاصّ على التعيين لا يقضى بتسريه الحكم للجميع من جهه انتفاء المرجّح حينئذ ، لما عرفت من أنّ أخصّيّه أحد الوجهين في مثل هذا المقام من أعظم المرجّحات للحكم بالأخصّ ، ولا يجوز عند العقل حين جهله بالحال التعدّي منه إلى غيره قطعاً ، وهو ظاهر.

فإن قلت : إن تمّ ما ذكر من البيان فإنّما يتمّ لو لم يعارض الظنّ الخاصّ غيره من الظنون ، وأمّا مع المعارضه ورجحان الظنّ الآخر فلا يتمّ ذلك ، لدوران الأمر حينئذ بين الأخذ بأحد الظنّين فيتوقّف الرجحان على ثبوت المرجّح بالدليل ، ولا يجرى فيه الأخذ بالأخصّ ، ولا- اتّفاق على الأخذ بالظنّ الخاصّ ليتّم الوجه المذكور ، فيتساوى الجميع إذن في الحجّيه ، وقضيّه بطلان الترجيح بلا مرجّح هو حجّيه الكلّ حسب ما قرّره ، ولا بدّ حينئذ من الأخذ بالأقوى على ما يقتضيه قاعده التعارض.

قلت : لمّا لم يكن تلك الظنون حجّه مع الخلوّ عن المعارض حسب ما ذكر فمع وجوده لا تكون حجّه بالأولى ، فلا يعقل إذن معارضته لما هو حجّه عندنا.

فإن قلت : إنّنا نقلب ذلك ونقول : إذا حكم إذن بحجّيه الكلّ نظراً إلى بطلان الترجيح بلا مرجّح لزم القول بحجّيته مع انتفاء المعارض بالأولى ، ويتعيّن الأخذ بذلك دون عكسه ، فإنّ قضيّه الدليل المذكور ثبوت الحجّيه في الصوره المفروضه بخلاف ما اقتضاه الوجه الآخر من دفع الحجّيه في الصوره الاخرى ، فإنّه إنّما

يقول به من جهة الأصل وانتفاء الدليل على الحجّيه ، لعدم وفاء الدليل المذكور بإثباته ، فيكون إثباتها هنا حاكما على نفيها فيثبت الحجّيه إذن في جميع الظنون.

قلت : يمكن أن يقال في دفعه بأنّ القائل بحجّيه الظنّ مطلقا لا يمنع من حجّيه الخبر مثلا إذا عارضه الشهره وكانت أقوى. غايه الأمر أنّه يرجح جانب الشهره حينئذ لقوّه الظنّ في جهتها ، فهي حينئذ عنده أقوى الحجّيتين يتعيّن العمل بها عند المعارضه وترك الأخرى ، لوجود المعارض الأقوى المانع من العمل بالحجّه لا أنّه يسقطها عن الحجّيه بالمرّه ، وفرق بين انتفاء الحجّيه من أصلها وثبوتها وحصول مانع عن العمل بها ، لوجود المقتضى في الثانى ، إلّا أنّه مصادف لوجود المانع بخلاف الأوّل ، إذ لا حجّيه هناك حتّى يلاحظ التعارض بينه وبين غيره.

إذا تقرّر ذلك فنقول : إنّ على ما قرّرنا يكون بين القول بحجّيه الظنون الخاصّه ومطلق الظنّ عموم مطلق ، كما هو أحد الوجهين المتقدّمين فى أوّل المسأله ، فكلّ من يقول بحجّيه مطلق الظنّ يقول بحجّيه الظنون الخاصّه إلّا أن يقوم عنده دليل على خلافه دون العكس ، وبذلك يتمّ المطلوب ، إذ بعد تسليم حجّيه الخبر فى الصوره المفروضه لا دليل على حجّيه الشهره حتّى يعارض بها تلك الحجّه المسلّمه فضلا عن ترجيحها عليها ، فإنّ الحكم بالترجيح فرع الحجّيه ، فإذا كانت منتفيه لعدم قيام الدليل عليها لم يعقل الترجيح ، ويتمّ ما قرّرناه ، فإنّ الفريقين متّفقان حينئذ على حجّيه الخبر وجواز العمل به فى نفسه لو لا وجود المعارض الأقوى ، إلّا أنّ القائل بحجّيه مطلق الظنّ يقول حينئذ بوجود المعارض ، فلا يجوز عنده العمل بالخبر من تلك الجبهه وإنّما يتمّ له تلك الدعوى على فرض إثباته.

وقد عرفت أنّه لا دليل عليه حينئذ فيتعيّن العمل بالخبر ، هذا غايه ما يمكن تقريره فى تصحيح هذا الوجه ، ولا يخلو عن تأمل.

السادس :

إنّه قد دلّت الأخبار القطعيه والإجماع المعلوم من الشيعه على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسّنّه ، بل ذلك ممّا اتّفقت عليه الامّه وإن وقع الخلاف بين

ص : ٣٧٣

الخاصة والعامه في موضوع السنه ، وذلك ممّا لا ربط له بالمقام ، وحينئذ نقول : إن أمكن حصول العلم بالحكم الواقعي من الرجوع إليهما في الغالب تعين الرجوع إليهما على الوجه المذكور حملا لما دلّ على الرجوع إليهما على ذلك ، وإن لم يحصل ذلك بحسب الغالب وكان هناك طريق في كفيته الرجوع إليهما تعين الأخذ به وكان بمنزله الوجه الأول. وإن انسَدَّ سبيل العلم به أيضا وكان هناك طريق ظني في كفيته الرجوع إليهما لزم الانتقال إليه والأخذ بمقتضاه وإن لم يفد الظن بالواقع تنزلا من العلم إلى الظن مع عدم المناس عن العمل ، وإلا لزم الأخذ بهما والرجوع إليهما على وجه يظنّ منهما بالحكم على أي وجه كان ، لما عرفت من وجوب الرجوع إليهما حينئذ فيتنزّل إلى الظنّ ، وحيث لا يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك على بعض يكون مطلق الظنّ المتعلق بهما حجّه فيكون المتّبع حينئذ هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظنّ منهما.

والحاصل : أنّ هناك درجتين :

أحدهما : الرجوع إليهما على وجه يعلم معه بأداء التكليف من أوّل الأمر إقريا لكون الرجوع إليهما مفيدا للعلم بالواقع أو لقيام دليل أوّلا على الرجوع إليهما على وجه مخصوص سواء أفاد اليقين بالواقع أو الظنّ به أو لم يفد شيئا منهما.

ثانيهما : الرجوع إليهما على وجه يظنّ معه بذلك ، وذلك بعد انسداد سبيل العلم إلى الأوّل مع العلم ببقاء التكليف المذكور فيتنزّل في حكم العقل إلى الظنّ به ، فإن سلّم انسداد سبيل الوجه الأوّل على وجه مكتمل به في استعمال الأحكام كما يدعيه القائل بحجّيه مطلق الظنّ فالمتّبع في حكم العقل هو الوجه الثاني ، سواء حصل هناك ظنّ بالطريق أو الواقع ، وإن ترتّب الوجهان على حسب ما مرّ من التفصيل ، وحينئذ فالواجب الأخذ بمقتضى الظنّ المذكور بخصوصه في استنباط الأحكام من غير تعديه إلى سائر الظنون.

فإن قلت : إنّنا نمنع وجوب الأخذ بالكتاب والسنّه مطلقا ولو مع عدم إفادتهما اليقين بالحكم ولم يقدّم عليه دليل قاطع ، وقيام الإجماع على وجوب الرجوع

إليهما من القائل بحجّيه مطلق الظنّ ، والظنّ المخصوص لا- يفيد حجّيتهما بالمخصوص ، إذ القائل بحجّيه مطلق الظنّ لا يقول بحجّيته من حيث المخصوصيّة وإنّما يقول به من جهة اندراجه تحت مطلق الظنّ ، والقائل بحجّيه الظنّ الخاصّ لا- يثبت بقوله إجماع مع مخالفه الباقيين ولم يقدّم دليلاً قاطعاً عليه حتى يثبت به ذلك ، والقول بدلاله الأخبار القطعيّة عليه ممنوع.

أقصى الأمر دلالتها على حجّيه ذلك بالنسبة إلى المشافهين المخاطبين بتلك الخطابات ومن بمنزلتهم وحينئذ قد يقال بحصول العلم بالنسبة إليهم ، إذ لا بعد إذن في احتفافها إذن بالقرائن القاطعه ، ومع تسليم عدمه فغايه الأمر حجّيه الظنّ الحاصل بالنسبة إليهم وذلك غير الظنّ الحاصل لنا ، للاحتياج إلى ضمّ ظنون عديده لم تكن محتاجاً إليها حينئذ ، ولا دليل على حجّيتها عندنا إلّا ما دلّ على حجّيه مطلق الظنّ.

قلت : المناقشه في ما ذكرناه واهيه ، إذ انعقاد الإجماع على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة بالنسبة إلى زماننا هذا وما قبله من الامور الواضحه الجليّه ، بل ممّا يكاد يلحق بالضروريّات الأوّليّه ، وليس بناء الإيراد على إنكاره ، حيث إنّّه غير قابل للمنع والمنازعه.

ولذا نوقش فيه من جهة اختلاف المجمعين في المبني ، فإنّ منهم من يقول به من جهة كونه من جزئيات ما يفيد الظنّ لا لمخصوصيّة فيهما ، فلا يقوم إجماع على اعتبار الظنّ الحاصل منهما بخصوصه.

وفيه : أنّه بعد قيام الإجماع عليه لا عبره بالخلاف المذكور في ما نحن بصددّه ، إذ ليس المقصود دعوى الإجماع على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة باعتبار خصوصيّتهما ، بل المدعى قيام الإجماع بالمخصوص على وجوب الرجوع إليهما ليكون الظنّ الحاصل منهما حجّه ثابتة بالمخصوص ، إذ لا حاجة إذن في إثبات حجّيتهما إلى ملاحظه الدليل العقلي المذكور ، بل هو ثابت بالاجماع القطعي ، فيكون هو ظناً ثابتاً بالدليل الخاصّ ، وليس يعنى بالظنّ الخاصّ إلّا ما

يكون حجّيته ثابتة بالخصوص لا ما يكون حجّيته بحسب الواقع بملاحظه الخصوصيّة الحاصله فيه لا من جهه عامّه ، وهو واضح لا- خفاء فيه ، فإذا ثبت حجّيه الظنّ الحاصل منهما في الجملة ووجوب العمل بهما وعدم سقوط ذلك عنده ، ولم يتعيّن عندنا طريق خاصّ في الاحتجاج بهما كان قضيه حكم العقل حجّيه الظنّ المتعلّق بهما مطلقا ، حسب ما قرّناه.

وأما المناقشه في الأخبار الوارده في ذلك فإن كان من حيث الإسناد فهو واه جدّا ، وكذا من جهه الدلاله ، إذ من البين بعد ملاحظه فهم الأصحاب وعملهم شمولها لهذا العصر ونحوه قطعاً ، وليس جميع تلك الأخبار من قبيل الخطاب الشفاهي ليخصّ الحاضرين ، ويتوقّف الشمول للباقيين على قيام الإجماع ، ومع الغضّ عن ذلك ففي ما ذكرناه من الإجماع المعلوم كفايه في المقام.

وكيف كان ، فإن سلّم عدم قيام الدليل القاطع من الشارع أولاً على حجّيه الظنّ المتعلّق بالكتاب والسّنّه على وجه يتمّ به نظام الأحكام - حسب ما ندّعيه كما سيأتى بالإشاره إليه - فقضيه حكم العقل هو حجّيه الظنّ المتعلّق بهما من أيّ وجه كان على ما يقتضيه الدليل المذكور ، والمقصود بالاحتجاج المذكور بيان هذا الأصل ، وبعد ثبوته لا وجه للرجوع إلى شيء من سائر الظنون ، إذ لا ضروره إليها ولم يقدّم عليها دليل خاصّ.

فإن قلت : إنّ القدر المسلّم وجوب الرجوع إلى الكتاب والسّنّه في الجملة ولا يقضى ذلك بحجّيه الظنّ الحاصل منهما مطلقا ، بل القدر الثابت من ذلك هو ما قام الإجماع عليه فيقتصر من الكتاب على خصوصه ، ومن السّنّه على الخبر الصحيح الذي يتعدّد مزكّي رجاله ، فلا يعمّ سائر وجوه الظنّ الحاصل من الكتاب والسّنّه. وحينئذ نقول : إنّه لا يكفي الظنّ المذكور (١) في استنباط الأحكام فيتوقّف الأمر

---

(١) المعلوم بإجماع الشيعة بل الامّه والأخبار القطعيّه وجوب الرجوع إلى الكتاب والسّنّه الواقعيّه التي هي قول المعصوم أو فعله أو تقريره ، ولا فرق في ذلك بين أن يفيد ذلك القطع بالحكم الواقعي أو الظنّ ، بل وإن لم يفد أحدهما. وليس شيء من ذلك من باب الظنّ -

على الرجوع إلى ظنّ آخر ، ويؤول الأمر أيضا إلى وجوب الرجوع إلى كلّ ظنّ لانتفاء المرجّح على حسب ما مرّ ، فلا- يتمّ التقريب المذكور.

قلت : بناء على اختيار الوجه المذكور لا نسلم قيام الدليل القاطع على حجّيه خصوص شيء من الأخبار كيف؟ ومن البين أنّ غالب التوثيقات الواردة من علماء الرجال ليس من قبيل الشهادة حتّى يقوم تعديل معدّلين منهم مقام العلم ، ومع ذلك فقيام الدليل القاطع على قيام شهادته الشاهدين مقام العلم فى المقام محلّ منع ، ومع الغضّ عنه فحجّيه خبر الثقة مطلقا ممّا لم يتمّ عليه دليل قطعى ، وإذا لم يتمّ دليل قاطع على حجّيه خصوص شيء من الأخبار كان الحال على نهج واحد ، وكان الأمر دائرا مدار الظنّ حسب ما قرّرناه ، ولو فرض قيام دليل قاطع على حجّيه بعض أقسامه فهو أقلّ قليل منها ، ومن البين أنّه لا يكتفى به فى الخروج عن عهده ذلك التكليف. ومن المعلوم كون التكليف بالرجوع إلى الكتاب والسنة فى يومنا هذا زائدا على القدر المفروض. وبملاحظه ذلك يتمّ التقريب المذكور.

والفرق فى ذلك بين نصوص الكتاب وظواهره إن كان الملحوظ فيه حصول القطع من الأوّل دون الثانى فهو فاسد ، إذ دعوى حصول القطع من النصوص مطلقا غير ظاهره حسب ما قرّر ذلك فى محلّه. وإن كان المقصود دعوى القطع بحجّيتها دون الظواهر نظرا إلى حصول الاتفاق على حجّيه النصوص دون غيرها ففيه أنّه

---

- المطلق الثابت بدليل الانسداد ، فإذا انسدّ طريق العلم بالسنة الواقعيه فاللازم الأخذ بالظنّ بكونها سنّه.

ومن المعلوم أنّ الظنّ الحاصل من الشهره وأخواتها من الظنون المطلقة مساويه مع الأخبار فى كونها كاشفه ظنا عن السنة الواقعيه ، أعنى القول أو الفعل أو التقرير الصادر من المعصوم عليه السلام ، فهذا هو الاستدلال المشهور لحجّيه الظنّ المطلق فى الأحكام الواقعيه مع اختلال وفساد فى تقريره ، من جهه أنّ وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة ليس لذاته ، بل لأجل ثبوت التكليف بالأحكام الواقعيه الموقوف معرفتها على الرجوع إلى الكتاب والسنة ، فهذا بعينه دليل المشهور على مطلق الظنّ. من شيخنا الشيخ المرتضى أدام الله إفادته (من هامش ط. والظاهر أنّه من الشيخ محمّد باقر نجل المؤلّف قدس سرهما).



لا- فرق في ذلك بين الأمرين ، لقيام الاتفاق في المقامين ، وليس الحال في مفاد ألفاظ الكتاب إلّا كألفاظ السنّه ، والتفصيل المذكور وإن ذهب إليه شذوذ إلّا أنّه موهون جدّا حسب ما قرّر الكلام فيه في محلّه.

كيف! والرجوع إلى الكتاب والسنّه والتمسّك بهما وما بمعناهما ممّا ورد في الروايات يعمّ الأمرين كما يعلم الحال فيه من ملاحظه نظائر تلك العبارات في سائر المقامات.

فإن قلت : إنّ قضيه ما ذكر من وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّه هو الرجوع إلى ما علم كونه كتابا وسنّه وإن كان الأخذ منهما على سبيل الظنّ تحقيقا للموضوع كما هو قضيه الأصل ، فلا عبره بالكتاب الواصل إلينا على سبيل الظنّ حسب ما أشاروا إليه في بحث الكتاب. وكذا لا ينبغي أن لا يعتبر من السنّه إلّا ما ينقل إلينا على وجه اليقين من المتواتر والمحفوظ بقربنه القطع ، وحينئذ فلا يتم ما قرّر في الاحتجاج ، لظهور عدم وفاء المقطوع به منهما بالأحكام وإن كان استنباط الحكم منهما على سبيل الظنّ ، فلا بدّ أيضا من الرجوع إلى مطلق الظنّ.

قلت : لا- ريب أنّ السنّه المقطوع بها أقلّ قليل ، وما يدلّ على وجوب الرجوع إلى السنّه في زماننا هذا يفيد أكثر من ذلك ، للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الأحكام إلى الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتمده في الجمله بإجماع الفرقه واتّفاق القائل بحجّيه مطلق الظنّ والظنون الخاصّه ، فلا- وجه للقول بالاختصار على السنّه المقطوعه ، وبذلك يتمّ التقريب المذكور.

فإن قلت : لمّا كان محضّ الوجه المذكور إرجاع الأمر بعد القطع ببقاء التكليف بالرجوع إلى الكتاب والسنّه وانسداد سبيل تحصيل العلم منهما ، وعدم قيام دليل على تعيين طريق خاصّ من الطرق الظنيّه في الرجوع إليهما وإلى مطلق الظنّ الحاصل منهما كان هذا الوجه بعينه هو ما قرّره لحجّيه مطلق الظنّ ، فإنّ هذا التكليف جزئيّ من جزئيات التكليف التي انسدت سبيل العلم بها وقضيه العقل في الجميع هو الرجوع إلى الظنّ بعد العلم ببقاء التكليف حسب ما مرّ ، فلا اختصاص

إذن للظنّ المذكور ، بل يندرج على ما عرفت تحت القاعده الكليه التي ادّعوها.

قلت : لا- حاجه في الحكم بالرجوع إلى الظنّ في المقام إلى ملاحظه الدليل العام ، بل العلم ببقاء التكليف بالرجوع إلى الكتاب والسنة في الجملة بعد انسداد سبيل العلم بالتفصيل حسب ما فرض يقضى بحكم العقل بتعين الرجوع إلى الظنّ في ذلك ، فيكون الظنّ المذكور قائما مقام العلم قطعا ، ومعه فلا حاجه إلى الرجوع إلى غيره من الظنون ، وينطبق عليه ما دلّ عليه العقل من حجّيه الظنّ في الجملة.

فإن قلت : إنّ الوجه المذكور الدالّ على الانتقال من العلم إلى الظنّ في المقام كما يجري في ما ذكر كذا يجري في سائر التكاليف عند انسداد باب العلم بها ، وكما لا يكون اعتباره في كلّ منهما منفردا قاضيا بتعدّد الدليل وخروجه عن الاندراج تحت الأصل المذكور ، فكذا هنا.

قلت : ليس المقصود بالظنّ الخاصّ إلّا ما قام الدليل الخاصّ على حجّيته مع قطع النظر عن قيام الدليل على حجّيه مطلق الظنّ ، وذلك حاصل بالنسبه إلى الظنّ الحاصل من الرجوع إلى الكتاب والسنة ، لقيام الدليل على وجوب الرجوع إليهما مع عدم حصول العلم منهما بالواقع وعدم ثبوت طريق خاصّ في الرجوع إليهما كما هو المفروض ، إذ مؤداه حينئذ حجّيه الظنّ الحاصل منهما مطلقا ولا ربط لذلك بالقول بحجّيتها من جهه انسداد باب العلم بالحكم المستفاد منهما وانحصار الأمر في الوصول إليه بالرجوع إلى الظنّ حسب ما قرّره في الاحتجاج ، فلا وجه لإدراج ذلك في مصاديق الأصل المذكور ، لما عرفت من وضوح خلافه.

فإن قلت : إنّ المراد من القول بإدراجه تحت الأصل المذكور أنّ جهه حجّيه الظنّ المستفاد منهما مطلقا هو العلم ببقاء التكليف بالرجوع إليهما وانسداد سبيل العلم بالطريق الذي يجب الأخذ به في الرجوع إليهما ، فجّه حجّيه هذا الظنّ في المقام هي بعينه جهه حجّيه مطلق الظنّ بسائر الأحكام فلا يكون لخصوصيته مدخلية في ذلك.

قلت : كون الدليل المذكور على طبق ذلك الدليل العام لا يقضى بكون ذلك من

جزئيات ذلك الدليل وكون الأخذ به من جهة الاندراج تحت الأصل العام ليكون المناط في حجته هي الجهة العامه ، وهو ظاهر.

ومع الغض عن ذلك نقول : إن كون الطريق بعد القطع ببقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به وعدم ثبوت طريق آخر هو الظن بذلك أمر واضح في نظر العقل لا مجال لإنكاره ، فإذا لوحظ ذلك بالنسبه إلى نفس الأحكام قضى بحجيه الظن المتعلق بها من أى طريق كان إن لم يثبت هناك طريق خاص ، وإذا لوحظ بالنسبه إلى الطريق المقرّر لاستنباط الأحكام كالرجوع إلى الكتاب والسنة بعد ثبوت مطلوبه الأخذ بذلك الطريق بعد انسداد سبيل العلم بتفصيل ما هو الحجّه منه قضى ذلك بحجيه الظن المتعلق به مطلقا إن لم يثبت هناك خصوصيه لبعض الوجوه.

وحيث نقول : إنّه إذا [لوحظ هذان الأمران قضى العقل بتقديم الثانى على الأول] (١) ثبت بذلك حجيه الظن بحجيه بعض الطرق لاستنباط الأحكام إذا كان كافيا فى الاستنباط قضى بانصراف ما دلّ على حجيه الظن فى الجملة إلى ذلك ، فإنّ ما يستفاد منه هو حجيه جميع الظنون المتعلقه بالواقع ، إلّا إذا ثبت هناك طريق خاصّ للاستنباط ، والمفروض هنا ثبوت الطريق المذكور فلا يثبت من ملاحظه الوجه الأول ما يزيد على ذلك ، فإنّ حجيه الظن على خلاف الأصل وإنّما يقتصر فيه على القدر الثابت ، وحيث لا يكون ترجيح بين الظنون يحكم بحجيه الكلّ ، لعدم المناص عن الأخذ به وعدم ظهور الترجيح بين الظنون ، وبعد ثبوت هذا الوجه الخاصّ والاكتفاء به فى الاستنباط لا يحكم العقل قطعا بعد ملاحظه الوجه الأول بحجيه ما عدا ذلك من الظنون.

السابع :

إنّه لا شكّ فى كون المجتهد بعد انسداد باب العلم مكلفا بالإفتاء وأنّه لا يسقط عن التكليف المذكور من جهة انسداد سبيل العلم.

ومن البين أنّ الإفتاء فعل كسائر الأفعال يجب بحكم الشرع على بعض

---

(١) هذه العبارة أثبتناها من «ف» و «ق».

الوجوه ، ويحرم على آخر. فحينئذ إن قام عندنا دليل علمي على تميّز الواجب منه عن الحرام فلا- كلام في تعيين الأخذ به ووجوب الإفتاء بذلك الطريق المعلوم وحرمة الإفتاء على الوجه الآخر ، وإن انسدّ سبيل العلم بذلك أيضا تعيّن الرجوع في التمييز إلى الظنّ ، ضروره بقاء التكليف المذكور وكون الظنّ هو الأقرب إلى الواقع. فإذا دار أمره بين الإفتاء بمقتضى مطلق الظنّ أو بمقتضى الظنّيات الخاصّه دون مطلق الظنّ لم يجز له ترك الفتوى مع حصول الأوّل ولا الإقدام عليه بمجرد قيام الثاني ، إذ هو ترك الظنّ وتنزّل إلى الوهم من دون باعث عليه.

فإن قلت : إنّ الظنّ بثبوت الحكم في الواقع في معنى الظنّ بثبوت الحكم في شأننا وهو مفاد الظنّ بتعلّق التكليف ينافي الظاهر فكيف يقال بالانفكاك بين الظنّ بالحكم والظنّ بتعلّق التكليف في الظاهر المرجّح للحكم والإفتاء؟

قلت : إنّ أقصى ما يفيد الظنّ بالحكم هو الظنّ بثبوت الحكم في نفس الأمر ، وهو لا- يستلزم الظنّ بجواز الإفتاء أو وجوبه بمجرد ذلك ، ضروره جواز الانفكاك بين الأمرين حسب ما مرّ بيانه في الوجوه السابقه ، ألا ترى أنّه يجوز قيام الدليل القاطع أو المفيد للظنّ على عدم جواز الإفتاء حينئذ من دون العارض (١) ذلك الظنّ المتعلّق بنفس الحكم ، ولذا يبقى الظنّ بالواقع مع حصول القطع أو الظنّ بعدم جواز الإفتاء بمقتضاه.

ودعوى : أنّ قضيه الظنّ بثبوت الحكم في الواقع هو حصول الظنّ بتعلّق التكليف ينافي الظاهر والظنّ بجواز الإفتاء بمقتضاه ، إلّا أن يقوم دليل قاطع أو مفيد للظنّ بخلافه عريّه عن البيان ، كيف! وضروره الوجدان قاضيه بانتفاء الملازمه بين الأمرين ولو مع انتفاء الدليل المفروض نظرا إلى احتمال أن يكون الشارع قد منع من الأخذ به.

نعم لو لم يقدّم هذا الاحتمال كان الظنّ بالحكم مستلزما للظنّ بتعلّق التكليف في الظاهر.

---

(١) في «ق» : أن يعارض.

فإن قلت : إن مجرد قيام الاحتمال لا ينافي حصول الظنّ سيّما بعد انسداد سبيل العلم بالواقع وحكم العقل حينئذ بالرجوع إلى الظنّ.

قلت : الكلام حينئذ في مقتضى حكم العقل ، فإنّ ما يقتضيه العقل يتوقّف الإفتاء على قيام الدليل القاطع على جوازه وبعد انسداد سبيله ينتقل إلى الظنّ به ، ومجرد الظنّ بالواقع لا يقتضيه مع عدم (١) قيام الدليل الظنّي على جواز الإفتاء بمجرد حصوله ، فإذا قام الدليل الظنّي على جواز الإفتاء بقيام ظنّيات مخصوصه لزم الأخذ بمقتضاه ، وإذا لم يتم على جواز الإفتاء بحصول الظنّ (٢) لم يجز الإفتاء بها.

نعم إن لم يتم دليل ظنّي على الرجوع إلى بعض الطرق ممّا يكتفى به في استنباط القدر اللازم من الأحكام أو على جواز الرجوع إلى بعضها وكانت الظنون متساويه من حيث المدرك في نظر العقل كان مقتضى الدليل المذكور القطع بوجوب العمل بالجميع ، وجواز الإفتاء بكلّ منها ، لوجوب الإفتاء حينئذ وانتفاء المرجح بينها. وأمّا مع قيام الدليل الظنّي على أحد الأمرين المذكورين أو كليهما فلا ريب في عدم جواز الرجوع إلى مطلق الظنّ بالواقع.

والحاصل : أنّ الواجب أوّلا بعد انسداد سبيل العلم بالطريق المجوّز للإفتاء هو الأخذ بمقتضى الدليل القاضى بالظنّ بجواز الإفتاء ، سواء أفاد الظنّ بالواقع أو لا- ، ومع انسداد سبيل الظنّ به يؤخذ بمقتضى الظنّ بالواقع ويتساوى الظنون حينئذ في الحجّيه ، ويكون ما قرّناه دليلا قاطعا على جواز الإفتاء بمقتضاها.

ثمّ إنّه لا يذهب عليك أنّ ما قرّناه بالنسبه إلى جواز الإفتاء وعدمه يجرى بعينه لو قرّر بالنسبه إلى العمل بالظنّ بالواقع وتركه ، فيقال : إنّ الأخذ بالظنّ والعمل به حين انسداد سبيل العلم بالواقع يتوقّف على قيام الدليل القاطع عليه ، فإن قام دليل قاطع عليه من أوّل الأمر فذاك ، ومع انسداد سبيله يتنزّل بحكم العقل إلى الدليل الظنّي القاضى بالعمل به والجرى على مقتضاه ، ومع انسداد سبيله يؤخذ بما

---

(١) ليس في «ف».

(٢) في «ف» و «ق» : ظنون اخرى.

يظنّ منه ثبوت الحكم في الواقع فيتساوى الظنون بأجمعها من حيث المدرك حينئذ لا- قبل ذلك ، ولا- ريب إذن في حجّيه الجميع وأين ذلك من القول به قبل حصول الانسداد المذكور؟ فالخلط الواقع من الجماعه القائلين بأصالة حجّيه الظنّ بعد انسداد سبيل العلم بالواقع إنّما وقع من جهه عدم التمييز بين المرتبتين المذكورتين وعدم إعطاء التأمل حقّه في ما يقتضيه العقل من الأمرين المفروضين ولا ريب في حصول الترتّب بين الصورتين ، وذلك بحمد الله تعالى واضح لا ستره عليه.

الثامن :

إنّ الدليل القاطع قائم على حجّيه الظنون الخاصّه والمدارك المخصوصه ، وقد دلّ على أنّ هناك طريقا خاصّيا مقررا من صاحب الشريعة لاستنباط الأحكام الشرعيّه لا يجوز التعدّي عنه في الحكم والإفتاء ما دام التمكن منه حاصلًا ، وما ذكره من اعتبار القطع في الاصول لابدّ من حمله على إرادته هذه المسائل ونحوها من مسائل الاصول إن أرادوا بذلك ما يعمّ اصول الفقه فكيف يلتزم بانسداد سبيل العلم فيها؟ والطريق عندنا هو الرجوع إلى الكتاب والسنّه حسب ما دلّت النصوص المستفيضة بل المتواتره على أخذ الأحكام منهما والرجوع إليهما والتمسك بهما ، وهناك أخبار كثيره متجاوزة عن حدّ التواتر دالّه على حجّيه الكتاب، وكذلك أخبار اخر دالّه على حجّيه الأخبار المأثوره على حسب ما فضّل القول فيه في محلّه.

ويدلّ عليه أيضا جريان الطريقه المألوفه من لدن زمان الأئمّه عليهم السلام على العمل بالأمرين بين الشيعه وأخذ الأحكام منهما دون سائر الوجوه حسب ما تراه العامّه الضالّه. والأمر في رجوعهم إلى الأخبار أوضح من الشمس في رايحه النهار ، فإنّ عليها مدار المذهب، ولا زالت عمل الشيعه من أزمنه الأئمّه عليهم السلام على الأخبار المأثوره بتوسّط من يوثق به من الروايات ، أو مع قيام القرينه الباعثه على الاعتماد عليها والظنّ بصدقها وإن كان راويها مخالفا لأهل الحقّ كالسكوني

ص: ٣٨٣

وأضرابه حسب ما نشاهده من طريقتهم. ويؤيده حكاية الشيخ اتفاق العصابة على العمل بأخبار جماعه هذا شأنهم كالكسكونى وابن الدراج والطاطريين وبنى فضال وأضرابهم ، ويشير إليه الإجماع المحكى عن الجماعه المخصوصين ، وفيهم فاسد العقيدة.

ومن البين أنّ الصحيح فى اصطلاح القدماء هو المعمول به عندهم ، وقد ذكر الصدوق أنّ كلّ ما صحّحه شيخنا محمّد بن الحسن بن الوليد فهو صحيح ، وظاهر فى العاده أنّ مجرّد تصحيحه لا يقتضى القطع بصدق الروايه ، فلا يزيد على حصول الاعتماد عليها من أجله ، فبملاحظه ذلك وغيره ممّا يقف عليه المتتبع فى كتب الرجال وغيرها ممّا ليس هنا موضع ذكره لا يبقى ريب وشبهه فى كون الطريقه المستقيمه الجاربه بينهم الكاشفه عن تقرير الأئمه عليهم السلام أو قولهم على كون المدار فى حجّيه الأخبار على حصول الوثوق والاعتماد بصدق قائله وحصول الظنّ الغالب بصدوره عنهم عليهم السلام ، ويأتى إن شاء الله تفصيل القول فيه فى محلّه.

فظهر أنّ الظنّ الخاصّ الذى نقول بالعمل به وجعله الشارع طريقا إلى معرفه أحكامه هو الظنّ الحاصل من الرجوع إلى الكتاب والسنة ولا نقول بحجّيه ظنّ سوى ذلك.

نعم هناك قواعد مستنبطه من السنّه واصول مقرره فى الأخبار المأثوره يستفاد منها الأحكام حسب ما نصّوا عليهم السلام عليه فى الروايات من أنّ علينا إلقاء الاصول وعليكم بالتفريع ، فتلك إذن مندرجه فى السنّه ، وأمّا العقل والإجماع فهما يفيدان القطع وليستا من الأدلّه الظنيّه ، والمنقول بخبر الواحد إنّما نقول بحجّيته ، لما دلّ من السنّه على حجّيه قول الثقة والاعتماد عليه فى الشريعه ، فهو أيضا مستفاد من السنّه مأخوذ منها.

فإن قلت ، إنّ حجّيه الكتاب قد وقع الخلاف فيها عن جماعه من الأخباريّه مطلقا ومن آخرين منهم بالنسبه إلى ظواهره ، فغايه الأمر تحصيل الظنّ الاجتهادى بحجّيته مطلقا. ولا وجه لدعوى القطع فيها مع شيوع خلافهم والخلاف

فى حجّيه أخبار الآحاد معروف حتّى أنّ السيد رحمه الله ادّعى إجماعنا على عدم حجّيتها ، بل ربّما يدعى كونه من ضروريّات مذهبنا كالمنع من العمل بالقياس عندنا.

ومع الغضّ عنه فالخلاف فى تفاصيلها متداول بين الأصحاب حتّى المتأخّرين منهم ، فإنّ منهم من يقتصر على العمل بالصحيح ومنهم من يقول بحجّيه الحسان أيضا ، ومنهم من يقول بحجّيه الموثق أيضا ، إلى غير ذلك من الآراء المتفرّقه ، ومع هذه المعركه العظمى من فحول العلماء كيف يعقل دعوى القطع فيها؟ هذا بالنسبه إلى أصل الحجّيه.

وأما بالنسبه إلى الدلاله فالأمر أظهر ، لوضوح ابتناء الأمر فيها على الظنّ تاره من جهه ثبوت مفاد ألفاظها وتحصيل الأوضاع الحاصله لها حين صدور الخطابات كوضع ألفاظ العموم للعموم ، ووضع الأمر للوجوب والنهاى للتحريم مثلا ، إلى غير ذلك من المباحث الخلافيه المتعلّقه بالأوضاع سواء كانت شخصيه أو نوعيه ، وكثير من أوضاع الألفاظ مأخوذ من نقل الآحاد تاره من جهه عدم التصرّف فى استعمال تلك الألفاظ بإرادته خلاف حقائقها ، أو طرؤ الإضمار ، أو التخصيص ، أو التقييد عليها ، إلى غير ذلك.

وما يتخيّل من قيام الإجماع على حجّيه الظنون المتعلّقه بمباحث الألفاظ ممنوع على إطلاقه ، وإنّما المسلّم منه ما تعلق باستعمال المستعمل بإرادته ظواهرها وعدم الخروج عن مقتضى أوضاعها بعد ثبوت الوضع إلى أن يقوم القرينه على خلافه ، وليس ذلك أيضا على إطلاقه ، بل إنّما المسلّم منه خصوص صورتين لا يتعدّاهما ، لاختصاص الدليل بهما :

أحدهما : بالنسبه إلى المخاطب بذلك الخطاب عليه بناء اللغات ، وعليه تجرى المخاطبات والمحاورات الدائره بين الناس فى جميع الألسنه من لدن زمان آدم عليه السلام إلى يومنا هذا ، كيف! ولو لا ذلك لكان تقرير اللغات لغوا ، إذ ليس مفادها غالبا إلّا الظنّ ، وأما غير من ألقى إليه ذلك الكلام سواء كان فى ذلك العصر



أو الأعصار المتأخره فلا- يفيد الوجه المذكور حجيه ظنه في فهم مراد ذلك المتكلم ، لعدم وقوع المخاطبه إياه وعدم كونه مقصودا بالإفاده من العبارة ، فلا بد له تحصيل فهم المخاطب، فإن أمكن تحصيله على وجه اليقين فلا كلام ، وإلا كان الاعتماد على الظن به موقوفا على أصاله حجيه الظن ، إذ لا دليل عليه بالخصوص يفيد القطع بحجتيه والدليل المتقدم لا يجرى بالنسبه إليه فينحصر الأمر في الاعتماد عليه في الاندراج تحت ذلك الأصل.

ثانيهما : أن يكون الكلام موضوعا لإفهام من يصل إليه مطلقا أو لإفهام من يصل إليه من صنف خاص فيكون مقصود المتكلم بقاءه والاستفاده منه ، وحينئذ فلا فرق بين من وقعت المخاطبه معه من الحاضرين الذين القى إليهم الكلام والغائبين والمعدومين ممن يأتي في الأعصار اللاحقه المذنب قصد استفادتهم من ذلك الكلام وإن لم يكونوا مخاطبين بذلك الخطاب على وجه الحقيقه ، وذلك كتصنيفات المصنفين ، فإن الظن الحاصل لهم من ذلك الكلام حجّه بالنسبه إلى الجميع في الوقوف على مراد المتكلم والطريقه المستمره من أهل العرف قاضيه بذلك بحيث لا مجال أيضا ولا ريب فيه ، وعليه ينتهي في العاده فهم الكتب المصنّفه والرسائل الوارده ونحوها ، وشيء من الأمرين المذكورين لا ينفعا في المقام.

أمّا الأوّل : فظاهر ، لعدم وقوع المخاطبه معنا في شيء من الخطابات الوارده في الشريعه. نعم لو قيل بعموم الخطاب الشفاهي لربّما أمكن القول به إلا أنّ القول المذكور ضعيف حسب ما بين في محلّه.

وأمّا الثاني : فلعدم قيام دليل عليه ، كيف! والمقصود في المقام حصول القطع بالحجيه ، ولا يتم ذلك إلا مع قيام الدليل القاطع على كون تلك الخطابات من هذا القبيل، بل من الظاهر خلافه بالنسبه إلى الأخبار ، فإنّ الظاهر أنّ خطاب الصادق عليه السلام لزراره ومحمد بن مسلم مثلا لا يشمل غيره ، ولا يريد بحسب ظاهر المخاطبه إلا تفهيمه وإن كان غيره مشاركا للحكم معه ، فإنّ مجرد المشاركه

لا يقتضى إرادته تفهيمه بذلك الخطاب حتى يكون الكلام الوارد منه عليه السلام بمنزله كلام المصنّفين وخطابهم المقصود منه إلهام الجميع.

وهذا الوجه وإن لم يكن بعيدا بالنسبة إلى الكتاب - فإنّ الظاهر كونه موضوعا لإلهام الآمه واستفادتهم منه بالتدبر فيه والتأمل فى معانيه إلى يوم القيامة على ما هو الظاهر من وضع الكتب ويستفاد من بعض الأخبار أيضا - إلّا أنّه لم يقدّم عليه دليل قاطع ، فلا يخرج أيضا من دائره الظنّ المطلق ، ولا- دليل على حجّيه ذلك الظنّ المخصوص ، فلا- فائده فى ادراج خطاباته تحت القسم المذكور (١) إلّا مع إقامه الدليل القاطع عليه لا بدونه ، كما هو الواقع.

فظهر بما ذكرنا أنّه ليس شىء من الظنون الحاصله عندنا ممّا قام الدليل على حجّيته (٢) على سبيل السلب الكلى ، ولا يتمّ القول بحجّيه شىء منها إلّا بالدليل العامّ القاضى بحجّيه ظنّ المجتهد مطلقا. هذا كلّ بالنسبه إلى السند والدلاله.

ثمّ يأتى بعد ذلك ملاحظه التعارض الحاصل بينهما ، فإنّه لا يحصل دليل ظنىّ خال عن المعارض بالمزّه وعلاج التعارض بين الأدلّه من الامور الظنيّه فى الأغلب ، والأخبار الوارده فيه مع كونها ظنيّه معارضه أيضا ، ولا يستفاد المقصود منها إلّا بالظنّ ، فهو ظنّ فى ظنّ.

قلت : أمّا المناقشه فى قطعيه حجّيه الكتاب من جهه وقوع الخلاف فيها فهو أوهن شىء ، لوضوح أنّ مجرد وقوع الخلاف فى مسأله لا- يقضى بكونها ظنيّه كيف! وأغلب المطالب الكلاميه ممّا وقع الخلاف فيها من جماعه من العقلاء ، ومع ذلك فالحكم فيها من القطعيّات ، وليس المدرك لحجّيه الكتاب منحصر فى الإجماع حتى يناقش من جهه وجود الخلاف ، وعلى فرض انحصار دليله القطعى فيه ووجود الخلاف فيه من الجماعه مسبق بالإجماع ، بل قد يدعى قيام الضروره عليه ، وقد بلغت تلك المسأله فى الوضوح مبلغا لا يلتفت معه إلى الخلاف المذكور ولا إلى الشبهه الوارده فيها.

---

(١) فى «ق» : الأول.

(٢) كذا ، والظاهر أنّ فى العبارة سقط.

وأما السنّة المرويّه والأخبار الوارده عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّه عليهم السلام وإن أمكن المناقشه فى بادی الرأى فى كون حجّيتها إجماعيه نظرا إلى شيوع الخلاف فيها بيننا من قديم الزمان ، إلّا أنّ الطريقه التى قرّرناها فى الرجوع إليها والأخذ بها هى التى استقامت عليه الشيعة من لدن زمان الأئمّه عليهم السلام بحيث يحصل القطع من التأمل فيها كون ذلك ناشئا عن إجماع وإن خالف فيه من خالف ، فإنّ مجرّد وجود الخلاف من جهه بعض الشبهات والتباس الأمر على المخالف لا يقضى بكون المسأله ظنيّه ، حتّى أنّ الأخباريين توهموا من ملاحظه ذلك كون الأخبار المأثوره عن الأئمّه عليهم السلام قطعى الصدور معلوم الورود عنهم عليهم السلام بحسب الواقع ، وهو خطأ فى مقابله التوهم المذكور ، إلّا أنّهم خلطوا بين معلوم الحجّيه ومعلوم الصدور ، والذى ثبت من ملاحظه طريقه السلف وعملهم - الكاشف عن تقرير الأئمّه أو تصريحهم - هو القطع بالحجّيه وتقرير صاحب الشرع ذلك طريقا موصلا إلى الأحكام كما قرّروا لإثبات الموضوعات لا العلم بالصدور ، إذ ليس شىء من الوجوه المذكوره مقيّدا له ، وقد فضّل القول فيه فى محلّه.

وأما ما ذكر من المناقشه فى حجّيه الظنّ المتعلّق بالألفاظ فأوهن شىء ، إذ جريان السيره المستمرّه من أهل اللغات على ذلك ظاهر أيضا ، فكما أنّ المخاطب يحمل الكلام على ظاهره حتّى يتبيّن المخرج عنه كذا غيره حسب ما هو ظاهر من ملاحظه طريقه الناس فى فهم ما يسمعون من الأقوال المحكيه والخطابات المنقوله ، وقد ملئت منه كتب التواريخ وغيرها ، ولا يتوقّف أحد فى فهمها وحملها على ظواهرها.

### حجّه القول بحجّيه مطلق الظنّ

حجّه القول بحجّيه مطلق الظنّ وجوه :

أحدها : وهو أقواها وأظهرها ما أشار إليه جماعه منهم ، تقريره على ما ذكره بعض المحقّقين منهم : أنّ باب العلم بالأحكام الشرعيّه منسّد فى أمثال زماننا إلّا فى نادر

من الأحكام مّا قضت به الضروره ، أو قام عليه إجماع الأئمة أو الفرقه ، أو ثبت بالتواتر المعنوى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أو الأئمة عليهم السلام وليس ذلك إلّا فى قليل من الأحكام ، ومع ذلك فلا يثبت بها فى الغالب إلّا الامور الإجماليه فلا بدّ فى معرفه التفصيل من الرجوع إلى سائر الأدله. وشىء منها لا يفيد العلم غالباً ، لعدم خلّوها عن الظنّ من جهه أو جهات ، وحينئذ فيتعيّن العمل بالظنّ لقيام الإجماع ، بل الضروره على مشاركتنا مع الحاضرين فى التكليف وكونه أقرب إلى العلم.

قلت : وتوضيح ذلك أنّ هناك مقدّمات يتفرّع عليها حجّيه مطلق الظنّ :

أحدها : أنّ التكليف الشرعيّه ثابتة بالنسبه إلينا ولم يسقط العمل بالأحكام الشرعيّه عنّا ، فنحن مكلفون بالأحكام مشاركون للموجودين فى زمن النبى صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام ، وهذه المقدمه قد قام عليها إجماع الأئمة ، بل قضت به الضروره الدينيه.

ثانيها : أنّ الطريق إلى معرفه تلك الأحكام هو العلم مع إمكان تحصيله ، ولا يجوز الأخذ بمجرّد الظنّ والتخمين وسائر الوجوه ما عدا اليقين كما عرفت أوّلاً من أنّه مقتضى العقل والنقل.

ثالثها : أنّ طريق العلم بالأحكام الشرعيّه منسّد فى أمثال هذه الأزمنه إلّا فى نادر منها ، لوضوح أنّ معظم أدله الأحكام ظنيّه ، وما يفيد القطع منها إنّما يدلّ غالباً على امور إجماليه يفتقر تفاصيلها إلى إعمال الأدله الظنيّه ، وقد فرضنا أصل المسأله فى هذه الصوره.

رابعها : أنّه لا ترجيح عند العقل بين الظنون من حيث المدرك والمستند ولو بعد الرجوع إلى الأدله الشرعيّه ، إذ لم يقدّم دليل قاطع على حجّيه شىء منها بالخصوص. ولو سلّم قيام الدليل القاطع على حجّيه البعض كنصوص الكتاب وبعض أقسام أخبار الآحاد فليس ذلك ممّا يكتفى به فى معرفه الأحكام بحيث لا يلزم مع الاقتصار عليه الخروج عن الدين ، فلا بدّ إذن من الرجوع إلى غيرها ، وليس هناك دليل قاطع على حجّيه ظنّ بالخصوص فيتساوى بقيه الظنون فى ذلك.

إذا تمهّدت هذه المقدمات فنقول : قضيه المقدمه الاولى والثالثه انتقال التكليف إلى العمل بغير العلم وإلا لزم التكليف بغير المقدور ، وقضيه المقدمه الثانيه كون المرجع حينئذ هو الظنّ ، إذ هو الأقرب إلى العلم فى تحصيل الواقع ، بل نقول : إنّه بمنزله بعض منه ، إذ الاعتقاد يتكامل إلى أن ينتهى إلى حدّ اليقين ، فإذا تعدّر القدر الزائد وجب مراعاة ما دونه وهكذا. ولذا يجب مراعاة أقوى الظنون ، فالأقوى من غير فرق بين الظنون المخصوصه وغيرها ، إذ تخصيص بعض بالحجّيه دون الباقي ترجيح من غير مرجح ، فيتساوى الجميع إلا أن يقوم دليل على المنع من العمل ببعضها.

فإن قلت : إنّ قضيه الدليل المذكور حجّيه أقوى الظنون ممّا يمكن تحصيل أكثر الأحكام به بحيث لا يلزم من الاقتصار عليه الخروج عن الدين لكونه الأقرب إلى العلم ، فلا- يثبت به حجّيه ما دونه من مراتب الظنون ، فإنّ نسبتها إلى ذلك الظنّ كنسبه الظنّ إلى العلم ، فالقائم مقام العلم هو تلك المرتبه من الظنّ دون ما دونه من المراتب ، وعدم حصول تلك المرتبه فى خصوص بعض المسائل لا- يقضى بحجّيه ما دونها ، إذ ليس فى ترك العمل بها إذن خروج عن الدين ، وأيضا بعد بطلان احتمال الترجيح بين الظنون نظرا إلى انتفاء المرجح لا يتعيّن الأخذ بالجميع ، لاحتمال البناء على التخيير ، وأيضا الأخذ بالجميع أيضا ترجيح لأحد المحتملات من غير مرجح ، إذ كما يحتمل حجّيه البعض دون البعض كذا يحتمل حجّيه الجميع ، فكما أنّه لا مرجح لحجّيه البعض كذا لا مرجح لحجّيه الكلّ.

قلت : أمّا الأول فمدفوع بوضوح بطلان الاحتمال المذكور ، لإطباق العلماء على خلافه ، فلذا لم يؤخذ بطلانه فى الاحتجاج ، لكونه مفروغا عنه فى المقام ومع ملاحظه ذلك يتمّ ما ذكر من التفرّيع.

وأمّا الثانى فبأنّ احتمال التخيير بين الظنون مدفوع باستحالته ، فإنّ تعارض الظنّين كتعارض العلمين غير ممكن ، إذ مع رجحان أحد الجانبين يكون الآخر وهما. وإنّما يعقل التعارض بين الظنّين ، وهو غير محلّ الكلام.

ومع الغض عن ذلك فالبناء على التخيير بين الظنون مِمَّا لم يقل به أحد في المقام ، فهو مدفوع أيضا بالإجماع. ولو اريد به التخيير في القول بحجّيه أنواع الظنون المتعلّقه بالمسائل المختلفه بأن يكتفى ببعضها ممَّا يتم به نظام الأحكام بحيث لا يلزم معه الخروج عن الدين فيتخيّر حينئذ في تعيين ذلك البعض وترك غيره ، فهو وإن أمكن تصوره في الخارج إلّا أنّه يبيّن الفساد أيضا بالإجماع ، بل الضروره.

وأما الثالث فبأنّ الثابت من الدليل المذكور مع قطع النظر عن المقدّمه الأخيره هو حجّيه الظنّ في الجملة ، وحيث لا دليل على اعتبار خصوص بعض الظنون دون غيره وكانت الطرق الظنيّه متساويه في نظر العقل مع قيام الضروره على الأخذ بالظنّ لزم مراعاة نفس المظنّه من غير اعتبار لخصوص مأخذه ، لعدم إمكان اعتباره من جهه بطلان الترجيح من غير مرجّح ، فلزم اعتبار كلّ ظنّ حسب ما أوردنا ، وليس ذلك ترجيحا لحجّيه الجميع عند دوران الأمر بينها وبين حجّيه البعض من غير مرجّح ، بل قول به من جهه قيام الدليل عليه ، كما عرفت.

هذا ، ويمكن الإيراد على الدليل المذكور بوجوه :

أحدها : منع المقدّمه الاولى ، بأن يقال : المراد ببقاء التكليف والمشاركه مع الحاضرين في التكليف إمّا التكليف الواقعيّه الأوليّه أو التكليف الظاهريّه المتعلّقه بالمكلّفين بالفعل في ظاهر الشريعة بأن يكونوا مخاطبين فعلا على نحو خطابهم ، والأوّل مسلّم ، إلّا أنّه لا- يفيد كوننا مكلّفين بها فعلا- وإنّما يفيد تعلّقها بناء على فرض اطلاعنا عليها وعلّمنا بها ، إذ ليست التكليف الواقعيّه إلّا خطابيات شأنيّه وإنّما يتعلّق بالمكلّفين فعلا إذا استجمعوا شرائط التكليف حسب ما فصلّ في محلّه. والثاني ممنوع ، بل فاسد ، ضروره اختلاف تلك التكليف باختلاف الآراء ، ألا- ترى أنّ كلّ مجتهد ومقلّديه مكلف بما أدّى إليه اجتهاده مع ما بين المجتهدين من الاختلافات الشديده في المسائل؟! فلسنا مكلّفين فعلا بجميع ما كلفوا به كذلك قطعاً.

والحاصل : أنّ المشاركة فى التكاليف الواقعيّة الأولى لا يفيد تكليفنا بها فعلا حتّى نتدرّج بعد انسداد باب العلم بها إلى الظنّ ، والمشاركة فى التكاليف الظاهريّة الفعلية ممنوعه ، بل باطله ، فكونهم مكلفين ظاهرا بالتكاليف الواقعيّة لتمكّنهم من تحصيل العلم لا- يقضى بكوننا مكلفين بتلك الأحكام حتّى يتنزّل بعد انسداد باب العلم بها إلى ظنّها ، إذ قد يكون تكليفنا الظاهري حينئذ أمرا آخر.

وفيه : أنّ الحكم الظاهري التكميلي هو الحكم الواقعي فى نظر المكلف وبحسب اعتقاده ، وليس حكما آخر متعلّقا بالمكلف مع قطع النظر عن انطباقه مع الواقعي ليقابل سقوط الأول ثبوت (١) الثانى ، بل إنّما يثبت الحكم الظاهري من جهة ثبوت التكليف بالواقع وعدم سقوطه عن المكلف فيضطرّ إلى تحصيل الواقع ، فيكون ما حصّله حكما ظاهريّا متعلّقا به فعلا ، فإن طابق الواقع بحسب الواقع كان واقعيّا أيضا ، وإلّا كان ظاهريّا محضاً قائما مقام الواقع ، وبه يسقط تكليفه بالواقع بالنظر إلى الواقع وإن كان مكلفا به فى الظاهر معتقدا كون ما يأتى به هو الواقع فليس الحكم الظاهري أمرا ثابتا مستقلا مع قطع النظر عن ثبوت التكليف بالواقع وكونه هو الواقع ، وإلّا لكان ذلك أيضا حكما واقعيّا مستقلا.

نعم قد يكون الحكم الظاهري بالنسبة إلى المكلف أمرا مخالفا للواقع مع العلم بمخالفته ، كما إذا لم يتمكّن من استعمال المجمل ولم يكن له طريق فى الخروج عن عهده التكليف به ، فإنّه يرتفع عنه ذلك التكليف فى الظاهر ، ويحكم بسببائه ذمّته مع علمه بخلافه ، وقد يكون مع الظنّ أو الشكّ فى المخالفه كما إذا دار العمل بين الوجوب والندب وظنّ كونه واجبا من غير طريق شرعى أو شكّ فيه ، فإنّه ينفى الوجوب بالأصل ويحكم بالاستحباب مع عدم الظنّ بكونه واقعيّا ، لكنّ ذلك كلّ فى مقام رفع الحكم والتكليف لا- فى مقام إثبات الحكم ، وإنّ لزمه (٢) ثبوت حكم شرعى ظاهرا فى الأخيرين ، وذلك فى الحقيقة طريق شرعى للحكم بكونه الواقع بالنسبة إلى ذلك المكلف وإن لم يثبت به الواقع لا علما ولا ظنّا ، فإنّ الطريق

---

(١) فى «ق» : ذهاب.

(٢) فى «ف» : لزم.

إلى الحكم بالشىء شرعا غير الطريق إلى نفس ذلك الشىء ، يعرف ذلك بملاحظه الطرق المقرّره للموضوعات ، فإنّه إنّما يستفاد منها الحكم شرعا بثبوتها إلّا أنّه يحصل هناك اعتقاد بحصولها فى الواقع ، والمقصود هو الأوّل ، وهو المراد بكون شىء طريقا إلى الواقع ، وإنّما يتفرّع عليه الحكم المنوط بالواقع من جهة الحكم بثبوت ذلك فى الواقع.

إذا تقرّر ذلك فنقول : إنّهُ لَمّا كانت التكاليف الواقعيّه ثابتة على المكلفين بالنظر إلى الواقع ولم يمكن القول بسقوطها عنّا بالمرّه كان الواجب حصول طريق لنا إليها ، ولَمّا لم يكن هناك طريق قطعى ثابت عن الشارع وجب الأخذ بالظنّ بمقتضى العقل إلى آخر ما ذكرنا. فإن كان المظنون مطابقا للواقع فلا كلام ، وإلّا كان التكليف بالواقع ساقطا عنّا بحسب الواقع ، وكان ذلك حكما ثانويّا قائما مقام الأوّل بالنظر إلى الواقع أيضا وإن كان مكلفا به فى الظاهر من حيث إنّهُ الواقع.

فالقول بأنّ الاشتراك فى التكاليف الواقعيّه لا يقتضى ثبوتها بالنسبه إلينا وتعلّقها بنا إن اريد به عدم اقتضائه لحكمنا باشتغال ذمّتنا بالواقع ولزوم تفرّغها عنه فهو بين الفساد ، كيف؟ والمفروض قضاء الإجماع والضروره به ، وإن اريد به عدم اقتضائه تعين تلك التكاليف علينا بحسب الواقع مع عدم اىصال الطريق المقرّر فى الظاهر للإيصال إليها بالنظر إلى الواقع فمسلم ، ولا منافاه فيه لما نحن بصددّه.

وربّما يورد فى المقام بأنّ الانتقال من العلم إلى غيره من جهة انسداد سبيل العلم إنّما يلزم فى حكم العقل إذا سلّم بقاء تلك التكاليف بعد فرض انسداد سبيل العلم بها ، وهو فى محلّ المنع ، لاحتمال القول بسقوطها مع عدم التمكن من العلم بها لانتفاء الطريق إلى الوصول إليها ، وعدم ثبوت كون الطريق طريقا شرعيّا قاضيا بثبوتها وهو بمكان من الوهن والسقوط ، إذ المقدمه القائله ببقاء التكاليف الشرعيّه فى الجملة وعدم سقوطها عن المكلفين بالمرّه قد دلّ عليها إجماع الامّه بل الضروره ، والاقتصار على القدر المعلوم من التكاليف يوجب هدم الشريعه وسقوط معظم التكاليف عن الامّه.

ويمكن أن يقرّر المقدمه المذكوره ببيان أوضح لا مجال فيها للمنع المذكور



ويقوم مقام المقدمتين المفروضتين بأن يقال : إنّه قد دلّ إجماع الفرقه بل الامّه ، بل الضروره الدينيه على ثبوت أحكام بالنسبه إلينا يزيد تفصيلها عمّا قامت عليها الأدلّه القطعيه التفصيليه على خصوصها بحيث لو اقتصرنا على مقدار المقطوع به من التفاصيل وتركنا العمل بالباقي لتركنا كثيرا ممّا كلّفنا به قطعاً ، إذ ليس المقطوع به من الأحكام على سبيل التفصيل إلّا أقلّ قليل ، وثبوت هذا القدر من التكليف كاف في إثبات المقصود وإن منع مانع من توجه جميع الأحكام الواقعيه الثابته في أصل الشريعه إلينا ، فلا حاجه إلى أخذها مقدّمه في الدليل ليتمسك في دفعه بالوجه المتقدّم.

هذا ويمكن الإيراد في المقام بأنّه كما قرّر الشارع أحكاماً واقعيه كذا قرّر طريقاً للوصول إليها عند انسداد باب العلم بها أو قيام الحرج في التكليف بتحصيل اليقين بخصوصياتها ، فيكون مؤداه هو المكلف به في الظاهر ، سواء حصل به الإيصال إلى الواقع أو لا- وتقريره للطريق المذكور ممّا لا- يدانيه ريب بعد الحكم ببقاء التكليف ، سواء كان ذلك هو مطلق الظنّ كما يقوله المستدلّ أو الظنّ الخاصّ كما ذهب إليه غيره.

وحيث أنّ فلا بدّ من تحصيل العلم بذلك الطريق مع الإمكان كما هو الشأن في غيره من الأحكام المقرّره ، فإذا انسدّ سبيل العلم - بما قرّره حسب ما يدّعيه المستدلّ من عدم قيام دليل قاطع على حجّيه شيء من الظنّيات الخاصّه ، وعدم إفاده شيء من الأدلّه المنصوبه له - لزم الرجوع إلى الظنّ بتحصيله أخذاً بما هو الأقرب إلى العلم حسب ما قرّره ، فيجب الأخذ بما يظنّ كونه طريقاً منصوباً من الشارع لاستنباط الواقع ، ويكون مؤداه هو الحكم المطلوب هنا في الظاهر ، فالواجب علينا أولاً تحصيل العلم بما جعله طريقاً عند انسداد باب العلم ، وبعد انسداد سبيل العلم به يجب علينا الانتقال إلى الظنّ به ، وأين ذلك من الانتقال إلى الظنّ بالواقع في خصوصيات المسائل كما دلّه (١) المستدلّ؟

---

(١) في «ق» : رآه.

فالحاصل أنه لا- تكليف بالأحكام الواقعيّة إلّا بالطريق الموصل إليها فنختار القول بتكليفنا بالأحكام الواقعيّة ، لكن من الطريق المقرّر عند صاحب الشريعة ، سواء كان هو العلم أو غيره. فالمكلف به فى الظاهر ليس سوى الطريق ، فإذا انسَدَّ سبيل العلم بالطريق كما اعترف به المستدلّ فلا بدّ من الانتقال إلى الظنّ بما هو مؤداه دون الظنّ بالواقع كما هو مقصود المستدلّ ، ولا ملازمه بين الأمرين كما لا يخفى.

فإن قلت : إنّ الانتقال إلى الظنّ بما جعله طريقاً إلى الواقع إنّما يلزم فى حكم العقل إذا علم بقاء التكليف بالأخذ بالطريق المقرّر ولا دليل عليه بعد انسداد سبيل العلم ، إذ لا ضروره قاضيه به كما اقتضت بقاء التكليف فى الجملة بطريق ما ممّا لا مناص عنه فى استنباط الأحكام فلا بدّ حينئذ من طريق مقرّر عند الشارع بحسب الواقع لمعرفة الأحكام والوصول إليها ولو مع انسداد باب العلم بنفس الطريق المقرّر للاستنباط ، إذ لا- مناص عن العمل ولا- عن الأخذ بطريق من الطرق. وحينئذ فإذا لم يمكن العلم بذلك الطريق تعيّن الأخذ بظنّه ، حسب ما قرّر فى الدليل المذكور.

والحاصل : أنّ للشارع حينئذ طريقاً لمعرفة الأحكام ، إذ المفروض عدم سقوط التكليف بها ، فإذا انسَدَّ سبيل العلم به تعيّن الأخذ بظنّه. فما ذكر فى الإيراد من احتمال سقوط التكليف بالأخذ بالطريق المقرّر إن اريد به سقوط الأخذ بالطريق المقرّر مطلقاً فهو واضح الفساد ، فإنّه لا- يقوم ذلك الاحتمال إلّا إذا احتتمل سقوط التكليف بغير المعلومات وأمّا مع بقائه فلا يعقل سقوط التكليف بالأخذ بطريق موصل إليها فى حكم الشارع ، إذ لا بدّ حينئذ من طريق يوافق رضاه وهو المراد من الطريق المقرّر ، مضافاً إلى أنّه بعد تسليم طريق مقرّر من الشارع من أوّل الأمر وعلم المكلف به إجمالاً لا يجوز عند العقل ترك الأخذ به مطلقاً مع عدم ثبوت سقوط الأخذ به ، بل يحكم حينئذ بتقديم الأخذ بالظنّ به عند انسداد سبيل العلم إليه على ترك الأخذ لمجرد احتمال سقوطه مع ظنّ خلافه ، فيقدّم الظنّ حينئذ

عند انسداد باب العلم قطعاً أخذاً بما هو الأقوى والأحرى والأقرب إلى الواقع مع عدم إمكان العلم به.

ثانيها (١): أنّ ما ذكر في المقدمه الثانيه «من أنّ الطريق إلى الوصول إلى الأحكام هو العلم مع الإمكان» إن اريد به أنّ الطريق أولاً إلى الواقع هو ما يعلم معه بأداء التكليف في ظاهر الشريعة وحصول الفراغ عن الاشتغال في حكم الشرع فمسلم ، ولا يلزم منه بعد انسداد طريق العلم به - ولو باعتبار العلم بأداء المكلف به بحسب الواقع نظراً إلى توقّف اليقين بالفراغ عليه مع عدم قيام دليل على الاكتفاء بغيره من سائر الطرق - إلّا الرجوع إلى الظنّ بما جعله الشارع طريقاً إلى معرفه ما كلف به ، فيقوم ذلك مقام العلم به ، بل يحصل منه العلم أيضاً بعد ملاحظه ذلك وإن كان في المرتبه الثانيه. ولا ربط لذلك بحجّيه الظنّ المتعلّق بخصوصيّات الأحكام كما هو مقصود المستدلّ.

وإن اريد به أنّ الطريق أولاً هو العلم بالأحكام الواقعيه فينتقل بعد انسداد سبيله مع العلم ببقاء التكليف إلى الأخذ بالظنّ بها فهو ممنوع ، بل القدر اللازم منه أولاً هو ما عرفت من العلم بأداء التكليف شرعاً كما مرّ تفصيل القول فيه ، وكون الطريق المقرّر أولاً في الشريعة هو العلم بالأحكام الواقعيه ممنوع ، وليس في الشرع ما يدلّ على لزوم تحصيل العلم بكلّ الأحكام الواقعيه ، بل الظاهر أنّه ممّا لم يقع التكليف به مع انفتاح طريق العلم لما في إناطه التكليف به من الحرج التامّ بالنسبه إلى عامّه الأنام ، بل المقرّر من الشارع طرق خاصّه لأخذ الأحكام كما قرّر طرقاً خاصّه للحكم بالموضوعات التي انيط بها الأحكام ، ونزلها منزله العلم بها.

وقد مرّ تفصيل القول في تضعيف ما قد يقال من إناطه التكليف بالواقع وأنه لا بدّ من القطع بالواقع في خصوصيّات المسائل ، وعدم الاكتفاء بالطرق الظنيّه إلّا بعد انسداد سبيل العلم كما هو مبني الاحتجاج المذكور.

ومحصّل الكلام : أنّ الطريق أولاً إلى الواقع هو ما قرّره الشارع وجعله طريقاً

---

(١) أى : الوجه الثاني من وجوه الإيراد على دليل الانسداد ، تقدّم أولها في ص ٣٩١.

إلى العلم بتفريغ الذمّة لا- نفس العلم بأداء الواقع ، ولذا إذا علمنا ذلك صحّ البناء عليه قطعاً ولو مع انفتاح باب العلم بالواقع ، فعدم وجوب مراعاة القطع بالواقع إذا حصل القطع بتفريغ الذمّة في ظاهر الشريعة أقوى شاهد على ما قلناه.

نعم إذا انسدّ علينا الطريق المذكور تعيّن العمل بما يعلم معه بأداء الواقع مع إمكانه ، نظراً إلى عدم قيام دليل على حصول البراءة بغيره ، وقضاء اليقين بالشغل باليقين بالفراغ في حكم العقل لا لتعيّن ذلك بخصوصه ، بل لإيجابه ذلك من جهة الجهل بحصول الفراغ من حكم الشرع بغيره ، فإذا انسدّ علينا ذلك تعيّن الأخذ بالطريق الذي يظنّ كونه طريقاً إلى تفريغ الذمّة ، ويرجح في نظر العقل جعله الشارع سبيلاً- إلى معرفه التكليف وثبوت الحكم في ظاهر الشريعة ، فيقدّم ذلك على مطلق الظنّ المتعلّق بالواقع الخالي عن الظنّ بكونه المكلف به في الظاهر ، فكما أنّه لو علم هناك طريق مقرّر من الشرع في معرفه تفريغ الذمّة كان ذلك هو المتّبع في أداء التكليف وصحّ تقديمه على الأخذ بما فيه العلم بالبراءة الواقعيّة ، فكذا لو كان هناك ظنّ بالطريق المقرّر قدّم على ما يظنّ معه بالإتيان بما هو الواقع ، غير أنّ هناك فرقا بينهما من حيث إنّ الأخذ بالطريق المعلوم جائز هناك أيضاً مع عدم منع الشرع من الأخذ به ، نظراً إلى استقلال العقل في الحكم برجحان الأخذ بالاحتياط ما لم يمنع منه مانع ، وهنا لا يجوز الأخذ بمجرد الظنّ المتعلّق بالواقع من دون ظنّ بكونه الطريق إلى تفريغ الذمّة ، لما عرفت من أنّ الملحوظ في نظر العقل أولاً- هو المعرفه بفراغ الذمّة في ظاهر الشريعة ، وحيث تعذّر العلم به وكان باب الظنّ به مفتوحاً لا وجه لعدم الإتيان بمقتضاه والأخذ بالمشكوك أو الموهوم من حيث الأخذ وإن كان هناك ظنّ بأداء الواقع.

والحاصل : أنّ الإتيان بما هو معلوم يقضى بالعلم بأداء تكليفه بحسب الشرع ولو مع العلم بما جعله الشارع طريقاً إلى الواقع ، بخلاف الإتيان بما يظنّ مطابقته للواقع بعد انسداد باب العلم ، إذ لا يستلزم ذلك الظنّ بأداء ما كلف به في ظاهر الشريعة من الرجوع إلى الطريق المقرّر لكشف الواقع ، لما هو ظاهر من جواز

حصول الظنّ بالواقع والقطع بعدم كونه طريقا في الشريعة إلى الواقع كما في ظنّ القياس ، وقد يظنّ عدمه كما في ظنّ الشهره ، لقيام الشهره على عدم الاعتداد به في الشريعة ، وقد يشكّ فيه كما في بعض الظنون المشكوك حجّيتها وجواز الأخذ بها ، ولا ترجيح في نظر العقل لجواز الاعتماد عليها في الشريعة على عدمه. فظهر أنّه لا ملازمه بين الظنّ بالواقع والظنّ بكون الأخذ بذلك المظنون هو المكلف به في الشريعة والحجّه علينا في استنباط الحكم والمتّبع بمقتضى الدليل المذكور هو الظنّ الثاني دون الأوّل ، وسيأتى تتمّه الكلام في ذلك إن شاء الله.

ثالثها (١) : المنع من المقدمه الثالثه لإمكان المناقشه فيها بأنّه إن اريد بانسداد سبيل العلم بالأحكام انسداد سبيل المعرفه بنفس الأحكام الشرعيّه على سبيل التفصيل فمسلم ، ولا يقضى ذلك بالانتقال إلى الظنّ ، إذ الواجب على المكلف بعد تعيّن الاشتغال بالأحكام الشرعيّه في الجملة هو تحصيل اليقين بالفراغ منها ، ولا يتوقّف ذلك على تحصيل اليقين بحكم المسأله ليتنزّل بعد انسداد سبيله إلى الظنّ به. وإن اريد انسداد سبيل العلم بأداء التكاليف الشرعيّه والخروج عن عهدتها فممنوع ، فإنّه كما يمكن العلم بالفراغ بتحصيل العلم بحكم المسأله والجرى على مقتضاه ، كذا يمكن تحصيله بمراعاة الحائطه في الغالب ولو بتكرار العمل ، وكثيرا ممّا لا يمكن فيه ذلك لا مانع من القول بسقوط التكليف بالنسبه إليه ، إذ لا يلزم من البناء عليه خروج عن الدين ، فإنّ معظم الواجبات والمحرمات معلوم بالضروره أو الإجماع.

غايه الأمر عدم قيام الدليل القاطع على تفاصيل تلك المجملات وتحصيل القطع بأداء الواجبات ممكن في الغالب بأداء فرد يقطع باندرجه في طبيعه المطلوبه ، وفي ترك المحرمات قد يبنى أيضا على الاحتياط وقد يقتصر على القدر المتيقّن على اختلاف المقامات ، ومع عدم جريان الاحتياط في بعض المقامات مع العلم ببقاء التكليف فلا أقلّ من لزوم مراعاته في ما يمكن فيه

---

(١) الوجه الثالث من وجوه الإيراد على دليل الانسداد.

المراعاة ، لإمكان تحصيل اليقين بالنسبة إليه ، فلا وجه للرجوع فيه إلى الظنّ ، لما عرفت من أنّ المناط في تحصيل اليقين هو اليقين بأداء التكليف دون اليقين بحكم المسأله لينتقل إلى الظنّ به بعد انسداد سبيله ، فلا- يتمّ القول بلزوم الرجوع إلى الظنّ بالحكم بعد انسداد سبيل العلم به كما هو المدعى.

ولو سلّم توقّف الخروج عن عهده التكليف على العلم بالحكم في بعض المقامات مع القطع ببقاء التكليف حينئذ فغايه الأمر حينئذ القول بحجّيه الظنّ هناك ، وأين ذلك من المدعى؟ ودعوى عدم القول بالفصل بعد ثبوت حجّيه الظنّ فيه مطلقا محلّ تأمل ، على أنّه غير مأخوذ في الاحتجاج ، مضافا إلى أنّ مقتضى ما سلّمناه من لزوم تحصيل العلم بالفراغ هو الانتقال بعد انسداد سبيله إلى ما هو الأقرب إلى اليقين بالفراغ ، فيجب حينئذ مراعاة الأخرى في تحصيل الواقع ، ولا ملازمه بينه وبين الأخذ بما يظنّ من الأحكام.

فغايه الأمر أن يكون الواجب في ما لا- يمكن فيه تحصيل العلم بالفراغ - من مراعاة الاحتياط أو العلم بالحكم والجرى على مقتضاه - أن ينتقل إلى ما يكون الظنّ بالفراغ معه أقوى ، ويكون الحكم بتحصيل الواقع مع مراعاته أحرى ، وهو غير الأخذ بما هو المظنون في حكم المسأله كما هو المدعى إن أمكن توقّف حصوله على مراعاته في بعض المقامات.

فغايه الأمر ثبوت حجّيه الظنّ في ذلك المقام لو تحقّق حصوله في الخارج وثبت بقاء التكليف به حينئذ من ضروره أو إجماع. وما قد يقال : من عدم قيام دليل على وجوب الاحتياط مدفوع بأنّ هذا الدليل على فرض صحّته كاف فيه ، فإنّ مقتضاه كما عرفت وجوب تحصيل القطع بالفراغ مع الإمكان ، ولا ريب في حصوله بمراعاة الاحتياط.

وما قد يتراءى من وقوع الخلاف في جواز الاحتياط ، لمخالفه الحلّى فيه حيث عزى إليه القول بكونه تشريعا محرّما ، فكيف يمكن القطع بحسنه مع مخالفته؟ ومن أنّه لا يمكن مراعاته في معظم العبادات ، لوقوع الخلاف في

وجوب كثير من أجزائها واستحبابه ، فلا بدّ مع مراعاة القول باعتبار الوجه من تكرار العمل، وهو يصل في الغالب إلى حدّ لا يمكن الفراغ منه موهون بأنّ طريق العلم غير مسدود في هاتين المسألتين لقطع العقل بحسن الاحتياط في تفرغ الذمّه ، بل والقطع به بملاحظه ما ورد في الشرع ، ومجرّد وقوع الخلاف في مسأله لا يقضى بعدم إمكان تحصيل القطع (١) فيها ، على أنّه خلافه في محلّ الفرض - أعنى ما إذا انسدّ باب العلم بالحكم وانحصر طريق العلم بتفرغ الذمّه في الاحتياط مع عدم قيام الدليل على حجّيه الظنّ - غير معلوم ، بل الظاهر خلافه. وكذا الحال في المسأله الثانيه ، فإنّ القول بوجوب نيّه الوجه في الأجزاء موهون جدّاً ، بل مقطوع بفساده سيّما بعد عدم إمكان تحصيل القطع وعدم قيام دليل على الاكتفاء بالظنّ ، ومع الغصّ عن ذلك فبعد وجوب تحصيل العلم بالفراغ وكون الاحتياط طريقاً إلى العلم لانحصار الطريق فيه ، يجب البناء عليه ، ومعه يكون الإتيان بالأجزاء الدائره بين الوجوب والندب - مثلاً - واجبا فلا بدّ على القول باعتبار نيّه الوجه من أدائها على جهه الوجوب فلا حازه إلى التكرار.

وما قد يتخيّل : من اتّفاق الأصحاب على عدم وجوب الأخذ بالاحتياط في جميع المقامات - أعنى في مقام الجهل بالتكليف الإيجابى أو التحريمى ، أو الشكّ فى المكلف به إيجاباً أو منعا - فكيف يمكن الالتزام فى الجميع؟ مدفوع بالالتزام به فى محلّ الإجماع ، فيتمسك فيه حينئذ بالأصل.

والحاصل : أنّ الأمر دائر فى المقام بين القول بسقوط التكليف من جهه الأصل والأخذ بالاحتياط [وشىء منهما لا ربط له بالعمل بالظنّ. نعم قد يقال باتّفاقهم على عدم وجوب العمل بالاحتياط] (٢) فى ما دلّ على خلافه الأدلّه الظنيّه فى الجمله ، لاتّفاق القائل بأصاله الظنّ والقائل بالظنون المخصوصه عليه ، إلّا أنّ كون الاتّفاق المذكور حجّه شرعيّه محلّ تأمل ، لوضوح المناقشه فى كشفه عن قول الحجّه كما لا يخفى ، على أنّهم إنّما قالوا به من جهه قيام الأدلّه عندهم

---

(١) فى «ق» الواقع.

(٢) أثبتناها من «ف» و «ق».

على حجّيه ما سواه من وجوه الأدلّه. فإذا فرض عدم قيام دليل عليه عندنا وعدم صحّه ما ذكره من الأدلّه ، فكيف يجعل الاتفاق المذكور دليلا على المنع مع اختلاف الحال؟ إذ عدم حجّيته مع قيام الدليل غير عدمها مع عدم قيامه ، وهو ظاهر.

والقول بأنّ الأخذ بالاحتياط موجب للعسر والهرج محلّ منع ، كيف؟ والعمل به متعيّن بالنسبه إلى من لم يتمكّن من الرجوع إلى الطرق المقرّره للاستنباط ، ولا إلى عالم مستنبط للأحكام عن تلك الأدلّه إذا أمكنه تحصيل الاحتياط فى المسأله ، كما فصّل القول فيه فى مباحث الاجتهاد والتقليد ، فلو كان ذلك حرجا منفيّا فى الشريعه لما وقع التكليف به حينئذ. ومع تسليمه فالقول برفع العسر والهرج مطلقا مبنى على العمل بإطلاق ما دلّ عليه من الأدلّه الشرعيّه ، وهو استناد إلى الظنّ.

وقد يقال : إنّ الرجوع إلى الأصل فى غير ما يمكن فيه تحصيل القطع ولو بمراعاة الاحتياط رجوع إلى الظنّ أيضا ، فكيف يصحّ الرجوع إليه فى التخلّص عن الأخذ بالظنّ؟

ويدفعه : أنّ الأخذ بالأصل ليس من جهه حصول الظنّ به ، إذ قد لا يحصل منه الظنّ فى المقام وإنّما الأخذ به من جهه انسداد طريق الوصول إلى التكليف - أعنى العلم - وعدم قيام دليل على الرجوع إلى غيره فيندفع التكليف ، لانتفاء السبيل إليه ، فهو فى الحقيقه رفع للتكليف لا إثبات له ، ومع ذلك فهو رجوع إلى العلم نظرا إلى الوجه المذكور دون الظنّ ، وبعد الغضّ عن ذلك فالملاحظ فى المقام هو الإيراد على الدليل المذكور ، والمأخوذ فيه إبطال الرجوع إلى الأصل من جهه أنّ فيه خروجاً ممّا علم ثبوته فى الدين.

وقد قرّرنا أنّه لا يلزم ذلك. والقول بأنّه رجوع الى الظنّ على فرض تسليمه كلام آخر غير مأخوذ فى الاحتجاج ، وبما قرّرنا يظهر الجواب عمّا قد يقال : من أنّا إن سلّمنا جريان الاحتياط فى أعمال نفسه فلا يمكن جريانه بالنسبه إلى بيان



الحكم لغيره ، إذ من البين وجوب ذلك أيضا والاقتصار في ذلك على بيان الاحتياط من غير بيان للحكم مع طلب السائل له ، وظنه بالحكم من الأدلة الظنية مشكل ، على أنه قد لا- يتمكّن من ذلك أيضا ، كما إذا دار مال بين يتيمين أو غائبين أو يتيم وغائب ، ونحو ذلك. والسكوت عن الفتوى حينئذ وترك التعرّض له مشكل أيضا ، إذ قد يكون محرّما باعثا على تلف مال اليتيم أو الغائب ، فإنّ الالتزام بجميع ذلك في خصوص تلك المقامات لا- يوجب الخروج عمّا يقطع به من التكليف المتعلّق بنافى الشريعة ممّا دلّت عليه الضرورة ونحوها حسب ما بنى عليه تقرير الدليل المذكور.

نعم لو قرّر الاحتجاج بنحو آخر أمكن جريان الكلام المذكور وسنشير إليه إن شاء الله ، هذا.

وقد ذكر أيضا في المقام إيرادا على الدليل المذكور بأنّ تسليم انسداد باب العلم غير مفيد في ثبوت المرام والانتقال إلى الظنّ في تحصيل الأحكام ، لإمكان الاقتصار على المعلوم ممّا دلّ عليه الضرورة والإجماع ، وينفى ما عداه بالأصل لا لإفادته الظنّ ، بل لحكم العقل بأنّه لا يثبت علينا تكليف إلّا بالعلم أو بظنّ قام عليه دليل علمي. وفي ما انتفى الأمران يحكم العقل بفراغ الذمّه قال : ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتّباع الظنّ.

وعلى هذا فإذا لم يحصل العلم به على أحد الوجوه وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة فالأمر سهل ، للحكم إذن بجواز تركه ، وإن لم يكن كذلك كالجهر بالتسميه أو الإخفات بها في الصلاة الإخفاتيّه فإنّه مع وجوب أصل التسميه بالإجماع وقع الخلاف في تعيين إحدى الكيفيتين ، وحينئذ نقول : إنّ قضيه حكم العقل هو البناء على التخيير ، لعدم ثبوت الخصوصيه عندنا ، فلا حرج علينا في فعل شيء منهما إلى أن يقوم دليل على التعيين.

قلت : وأنت خير بأنّه ليس مبني الاستدلال على الاستناد إلى مجرد انسداد باب العلم حتّى يورد عليه بأنّ انسداد طريق العلم لا يوجب العمل بالظنّ ، بل

اعتبر معه قيام الإجماع والضروره على بقاء الدين والشريعة ، والمفروض فى المقدمه القائله بانسداد باب العلم [أن باب العلم] بالأحكام على نحو يحصل به نظام الشريعة ويرتفع به القطع الحاصل من الإجماع والضروره المفروضه مسدود قطعاً. وحينئذ بعد تسليم الانسداد وعدم التعرض لدفعه فى المقام كيف يقابل ذلك بالاكْتفاء بما دلّ عليه الضروره والإجماع ، والرجوع فى ما عده إلى الأصل ، والمفروض لزوم انهدام الشريعة مع الاقتصار على ذلك كما عرفت.

ويمكن أن يقال : إنّ ذلك إنّما يتمّ إذا قلنا بعدم جريان الأصل المذكور فى العبادات المجمله مطلقاً ، أو فى ما إذا كان أجزاء بعضها منوطاً ببعض مع تعيين أجزائها وشرائطها على سبيل التفصيل ، إذ لا يصحّ الاقتصار على القدر المتيقّن من الأجزاء ، لعدم العلم بكونه هو المكلف به ، ولا-الحكم بسقوط الكلّ من جهه عدم تعيين المكلف به ، لما فيه من الخروج عن ضروره الدين. وأمّا إن قلنا بجريان الأصل فيها - كما هو مختار البعض - بناء على أنّ التكليف إنّما يتعلّق بالمكلف بمقدار علمه ، ولا يتعلّق بنا التكليف بالمجملات إلّا بمقدار ما وصل إلينا من البيان ، فلا يجب علينا إلّا الإتيان بما يفى به الأدلّه القاطعه من الأجزاء والشرائط ، إذ المفروض كون القطع هو الطريق فى البيان وعدم ثبوت حصول البيان بغيره ولا-قطع لنا بعد الاقتصار على ذلك بوجود جزء أو شرط آخر ، إذ لم يتم ضروره ولا إجماع ونحوهما من الأدلّه القاطعه على اعتبار شىء ممّا وقع الخلاف فيه من الأجزاء والشرائط ولو فى الجمله.

وما قد يقال من حصول القطع إجمالاً-بوجود أجزاء اخر غير ما دلّت عليه الأدلّه القاطعه بين السقوط بعد ملاحظه الحال فى العبادات من الطهاره والصلاه والصوم والزكاه وغيرها ، ومع الغضّ عن ذلك وتسليم حصول علم إجمالى بذلك فإنّما المعلوم اعتبار جزء أو شرط كذلك بحسب الواقع. وأمّا تعلّق ذلك بنا مع عدم ظهور طريق إليه فممّا لم يتم عليه إجماع ولا غيره ، فأبى مانع من نفيه بالقاعده المذكوره وإن علم كون الحكم الواقعى الأوّلى خلافه ، لوضوح جريان أصاله البراءه مع العلم الإجمالى باشتغال الذمّه بحسب الواقع إذا لم يكن هناك طريق إليه.

وقد يشكل الحال فى المقام فى القضاء والإفتاء ، سيما فى مسائل المعاملات ، لدوران الأمر حينئذ بين محذورين ، لكن الذى يقتضيه القاعده المذكوره هو الحكم بعدم تعلق وجوب القضاء والإفتاء بنا ، إلا فى ما ثبت وجوبه علينا بالدليل القاطع أخذا بمقتضى القاعده العقليه المذكوره ، وليس فى الالتزام به خروج عن مقتضى الأدله القاطعه القاضيه بكوننا مكلفين فعلا بأحكام الشريعه فى الجملة ، فإنها لا تفيد كوننا مكلفين بالفعل بجميع التكاليف الواقعيه وإن كانت معلومه إجمالا حسب ما مرّت الإشاره إليه.

فظهر ممّا قررنا اندفاع ما يقال : من أنّ الاقتصار على القدر المتيقّن من التكاليف لا يكتفى به فى الخروج عن عهده التكليف ، للقطع الإجمالى ببقاء تكاليف اخر غير ما يقطع به على جهه التفصيل.

نعم قد يشكل الحال فى الطوارئ الوارده كأحكام الشكوك ونحوها ممّا يقطع بتعلق التكليف هناك على أحد وجهين أو وجوه.

ويمكن دفعه بناء على الوجه المذكور بالترام التخيير فيها بعد العلم بتعلق التكليف فى الجملة وعدم قيام دليل على التعيين ، حيث إنّ المقطوع به حينئذ هو أحد الوجهين أو الوجوه ، فيقتصر فى ثبوت التكليف بذلك المقدار ويتخير فى أدائه بين ذينك الوجهين أو الوجوه ، وبمثله يقال : إذا دار الواجب من أصله بين أمرين لا-قطع بأحدهما مع القطع بتعلق التكليف بأحدهما كدوران الصلاه يوم الجمع بين الظهر والجمعه ، لكن البناء على جريان الأصل فى مثل ذلك بعيد جدّا ، إذ كون الإتيان بكلّ منهما أداء للمأمور به غير ظاهر بعد دوران التكليف هناك بين الأمرين وكون القدر المعلوم من المكلف به هو أحدهما ، لا أنّه تعلق هناك أمر بالقدر الجامع بين الأمرين ليكون الشكّ فى الخصوصيه قاضيا بدفعها بالأصل ، فيبقى التكليف بالمطلق هو القدر الثابت من المكلف به ، فالموافق للقاعده حينئذ هو البناء على تحصيل اليقين فيجب الإتيان بالفعلين ، ولا-مانع من الالتزام بالاحتياط فى مثل الصوره المفروضه ، ولا يقع ذلك إلا فى صوره نادره.

ثم إنى أقول : إنه لو قرر الاستدلال بنحو آخر بأن يكون الاستناد فيه إلى مجرد انسداد باب العلم بعد ثبوت التكليف فى الجملة كان ما أورده من قيام ما ذكر من الاحتمال غير ناهض فى هدم الاستدلال ، إذ نقول حينئذ : إن قضيه حكم العقل بعد العلم بحصول التكليف فى الجملة ولزوم الإتيان بالواجبات وترك المحرمات هو التخيير بين متعلق الوجوب وغيره ومتعلق المنع والإباحه ليتمكن من الامتثال بالفعل والترك ، لتوقف دفع الخوف من الضرر عليه كما أنه يجب النظر إلى المعجزه بمجرد ادعاء النبوه لاحتمال كونه نبيًا فى الواقع ، وترتب الضرر على مخالفته فى الآجل . وحينئذ فكما أن ثبوت الحكم يحتاج إلى الدليل القاطع فكذلك نفيه أيضا .

فنقول : إن قضيه انسداد باب العلم فى المقام هو الرجوع إلى الظن ، إذ هو الأقرب إلى العلم ، فما ذكره من جواز أن يكون المرجع فى الإثبات هو العلم ويحكم فى ما عدا المعلوم وإن كان مضمونا بالنفى لا وجه له ، إذ هو أخذ بالوهم وتنزل من العلم إلى ما دونه بدرجات .

نعم إن قام الدليل عليه كذلك صح الإيراد المذكور حينئذ ، فإبراز مجرد الاحتمال كما هو ظاهر كلام المورد غير كاف فى المقام .

وإن ادعى قيام الدليل عليه كذلك كما يرمى إليه آخر كلامه فممنوع ، سيما إذا حصل الظن بخلافه ، إذ قضيه التنزل من العلم هو الأخذ بما هو أقرب إليه فى الإثبات والنفى من غير فرق .

وإن ادعى الإجماع على أصاله البراءه حتى يعلم النقل فهو أيضا مميا لا- وجه له ، سيما فى نحو ما ذكره من مسأله الجهر والإخفات بعد العلم بوجوب إحدى الكيفيتين ، إذ لا يبعد فى مثله الحكم حينئذ بوجوب التكرار كما نصوا عليه فى صورته اشتباه الموضوع كالصلاه فى الثوبين المشتبهيين . ودعوى الإجماع هنا على السقوط وعدم الرجوع إلى الاحتياط مجازفه بينه .

ومن غريب الكلام ما صدر فى المقام عن بعض الأعلام حيث إنه أورد

على المورد المذكور في فرقه بين مسأله غسل الجمعه ، ووجوب الجهر والإخفات في جريان الأصل : بأنه إن أراد نفى الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا من الشرع ، وإن أراد إثبات الاستحباب فهو ليس إلّا معنى ترجيح أحاديث الاستحباب على أحاديث الوجوب بالأصل ، وأن الرجحان الثابت بالإجماع والضروره لا بدّ أن يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي ، فهو لا يتمّ إلّا بترجيح أصل البراءة على الاحتياط ، وهو موقوف على حجّيه هذا الظنّ.

وبالجمله الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع أحد الأمرين وأصل البراءة لا ينفي إلّا المنع من الترك ، وعلى فرض أن يكون الرجحان الثابت بالإجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الأمر ، فمع نفى المنع من الترك بأصل البراءة لا يبقى رجحان أصلا ، لانتفاء الجنس بانتفاء فصله. وأصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالإجماع في نفس الأمر هو الاستحباب ، فكيف يحكم بالاستحباب؟ فلم يصحّ ترجيح الحديث الدالّ على الاستحباب على الحديث الدالّ على الوجوب بسبب اعتضاده بأصل البراءة ، وهذا ليس مراده ، وإتّما المناسب لما رآه من المثل هو أن يقال في نجاسه عرق الجنب بالحرام مثلا: إنّ خبر الواحد في ذلك أو الإجماع المنقول الدالّ على ذلك لا- حجّيه فيه ، والأصل براءة الذمّه عن وجوب الاجتناب.

وحيئنذ فالجواب عن ذلك يظهر ممّا قدّمنا من منع حصول الجزم أو الظنّ بأصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح. وممّا ذكرنا ظهر أنّ حكم غسل الجمعه نظير الجهر بالتسميه والإخفات على ما فهمه.

والحاصل : أنّ الكلام في ما كان الخبر الواحد الظنّي في مقابل أصل البراءة وفي غسل الجمعه الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الإجماع والنوعين من الأخبار الوارده فيه في مقابل أصل البراءة. انتهى.

وأنت خبير بما فيه : أمّا أولا فبأنّ إثبات الاستحباب حينئذ بضميمه الأصل

مبدأ لا- غبار عليه ، فإنّ مطلق الرجحان - أعنى القدر المشترك بين الوجوب والندب - معلوم بالإجماع والمنع من الترك منفى بأصل البراءة فيلزم من الأمرين ثبوت الاستحباب فى ظاهر الشرع ، وليس ذلك من ترجيح أحاديث الاستحباب بوجه ، لوضوح جريانه بعينه مع فرض انتفاء الحديث من الجانبين ، أو من جهة الاستحباب خاصه ، مع عدم نهوض ما دلّ على الوجوب حجّه فى المقام ، كما هو المفروض.

والحاصل : أنّه مع اليقين بثبوت الرجحان والحكم بعدم المنع من الترك من جهة أصاله البراءة لا يبقى مجال لإنكار الاستحباب. ودعوى كونه مبتئا على ترجيح أصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجّيه هذا الظنّ غير واضح.

كيف؟ وقد نصّ المستدلّ أولا- بكون البناء على أصل البراءة ليس من جهة الظنّ ، بل من جهة قطع العقل بأنّه لا تكليف إلّا بعد البيان وقيام طريق للمكلف إلى الوصول إلى التكليف ، ومنع ذلك كلام آخر أشار إليه المورد أيضا. وسيجىء الكلام فيه إن شاء الله.

وما يتخيّل من : أنّ الجنس لا- بقاء له بدون الفصل فقد يكون الرجحان فى ضمن الوجوب بحسب الواقع فلا يعقل بقاؤه بعد انتفاء فصله مدفوع بالفرق البين بين رفع الفصل فى الواقع وفسخ الحكم كما فى نسخ الوجوب والحكم بعدمه فى الظاهر ، لعدم قيام دليل عليه كما فى المقام ، لوضوح قضاء الأوّل برفع الجنس الثابت به بخلاف الثانى ضروره عدم الحكم هنا برفع حكم ثابت ، وإنّما المقصود عدم حصول المنع من الترك من أوّل الأمر المذى هو فصل للنوع الآخر أعنى الاستحباب ، فبعد ثبوت الجنس بالإجماع والفصل المذكور بالأصل ثبت خصوص الاستحباب فى الظاهر ، وليس رفع الفصل بالأصل فى الظاهر قاضيا بانتفاء الجنس الثابت بالدليل ، بل أقصاه ما ذكرناه من الحكم بقيام الجنس فى الظاهر بالفصل الآخر ، فيكون المستفاد منها حصول النوع الآخر فى الظاهر.

نعم لو لم يكن هناك دليل على حصول الجنس أمكن القول بنفيه أيضا من جهة الأصل أولا ، لا لقضاء انتفاء الفصل المفروض بنفيه ظاهرا ، والمفروض في المقام خلاف ذلك ، لقيام الدليل القاطع على ثبوت الجنس. فقله : أصل البراءة عن المنع من الترك لا- يوجب كون الثابت بالإجماع ... إلى آخره غير متجه ، إذ ليس ذلك ممّا ادّعاه المورد أصلا ، بل مراده إثبات الاستحباب في الظاهر ، وبيان كون الرجحان الثابت بالإجماع حاصلًا مع عدم المنع من الترك بحسب تكليفنا ، فالرجحان معلوم والمنع من الترك في الظاهر منفيّ بحكم الأصل فيثبت بذلك الاستحباب في الظاهر ، وكيف يعقل القول بقضاء أصل البراءة بكون الرجحان الثابت بالإجماع حاصلًا في الواقع مع عدم المنع عن الترك ، ومن المعلوم عدم ارتباط أصل البراءة بالدلالة على الواقع ، وقد نصّ عليه المورد في كلامه.

فإن قلت : إنّ مقصود المورد هو العمل بالعلم وترك الأخذ بالظنّ ، والوجه المذكور لا يفيد ظنا بنبوت الاستحباب فضلا عن العلم به ، فكيف يصحّ الحكم بثبوته؟!

قلت : ليس مراد المورد إلما البناء على العلم في إثبات الحكم ورفع غير المقطوع به بالأصل ، لانتفاء الطريق إليه ، ولتّما كان الرجحان مقطوعا به في المقام حكم به ، ورفع الزائد بالأصل ، لعدم قيام دليل عليه. فيكون الثابت على المكلف في الظاهر الاستحباب قطعًا وإن لم يظنّ بحصوله واقعا ، فإنّ رفع الحكم في الظاهر لانتفاء الطريق إليه لا يفيد نفي الحكم بحسب الواقع ، وإذا كانت إحدى المقدمات مفيدة لثبوت الحكم في الظاهر كان الحكم الثابت من الجميع ظاهريًا.

ومع الغضّ عمّا ذكرنا ، فلو سلّم كون نفي الفصل في الظاهر بمنزله رفعه بحسب الواقع تمّ المقصود أيضا ، فإنّه مع ارتفاعه كذلك وقيام الدليل على حصول الجنس بحسب الواقع - كما هو الواقع في المقام - لا مجال للتأمل في تحقّق النوع المتقوم (١) بعدم ذلك الفصل كما في نسخ الوجوب إذا قام دليل على تحقّق

---

(١) في «ف»: المنعدم.

الرجحان إذ لا إشكال بل لا خلاف في الحكم بالاستحباب ، فغايه الأمر أن يكون المقام من قبيل ذلك.

والحاصل : أنّ أصل البراءة بالنسبة إلى الظاهر حجّه نافية للحكم فحال الخبر النافي للحكم إذا قام الدليل على حجّيته ووجوب العمل به في الظاهر ، فكما أنّنا إذا علمنا بالإجماع ونحوه رجحان الفعل ودلّت الروايه المفروضه على عدم المنع من الترك حكمنا بحصول الاستحباب فكذا في المقام من غير فرق في ما نحن فيه بصدد من ثبوت الحكم بالنسبة إلى الظاهر ، وليس ذلك إثباتا للحكم بالأصل ، إذ ليس قضيه الأصل هنا سوى عدم المنع من الترك وبملاحظته مع الرجحان المعلوم الثبوت من الخارج يثبت الاستحباب ، ولا يعدّ ذلك من قبيل الاصول المثبتة قطعا ، كما لا يخفى.

ومن ذلك ظهر ما في قوله : أنّ حكم غسل الجمعه نظير الجهر والإخفات في التسميه ، إذ بعد صحّه جريان الأصل في غسل الجمعه حسب ما قرّرنا وعدم صحّه جريانه بالنسبة إلى الجهر والإخفات للعلم بثبوت أحد التكليفين ومخالفه كلّ منهما للأصل من غير تفاوت بينهما في ذلك يتّضح الفرق بينهما كمال الوضوح. ومع الغضّ عمّا ذكرنا وتسليم دوران الأمر هناك أيضا بين حكمين وجوديين فجعلهما من قبيل واحد غير متّجه ، مع كون أحد الحكمين في مسأله الغسل أقلّ مخالفه للأصل ، والآخر أكثر على خلاف مسأله الجهر والإخفات ، إذ لا فرق بينهما في مخالفه الأصل بوجه من الوجوه.

وأما ثانياً فبأنّ ما ذكره : من أنّ المثال المناسب لما رامه نجاسه عرق الجنب من الحرام محلّ مناقشه ، إذ رفع وجوب الاجتناب في المقام بالأصل حسب ما ذكره قاض بارتفاع جواز الاجتناب الحاصل في ضمنه على ما قرّره من ارتفاع الجنس بارتفاع فصله. وأصل البراءة من المنع من ترك الاجتناب لا- يقضى بكون جواز الاجتناب الثابت بالإجماع حاصلًا في نفس الأمر في ضمن الكراهه أو الإباحه ، فإن اريد بالأصل المذكور رفع المنع من ترك الاجتناب مع عدم الحكم



بجواز الاجتناب فهو مخالف لما دلّ الإجماع عليه ، وإن اريد معه الحكم بجواز الاجتناب (١) أيضا فأى دليل قضى ببقائه على نحو ما ذكره فى مسأله غسل الجمعه ، غايه الأمر دوران الاحتمال هناك بين الحكمين وهناك بين أحكام ثلاثه.

وأما ثالثا فبأنّ ما ذكره : من أنّ الحكم بالرجحان القطعى ... إلى آخره غير مستقيم ، إذ لا وجه لاعتبار الحكم القطعى فى مقابله أصاله البراءه ، وليس فى كلام المورد ما يوهم ذلك أصلا ، وكيف يعقل مقابله الأصل بما وقع الإجماع على ثبوته والحكم برجحانه عليه ورفع له؟! وإتّما المقصود رفعه المنع من الترك. وإن قام عليه دليل ظنى فيكون أصل البراءه فى مقابله ذلك الدليل الظنى ، كيف؟ وعبارة المورد صريحه فى رفع أصاله البراءه للمنع من الترك. والظاهر أنّ ما ذكره مبنى على ما زعمه من كون رفع المنع من الترك بالأصل قاضيا برفع رجحان الفعل فيؤول الأمر إلى مزاحمه أصاله البراءه للرجحان المقطوع به.

وقد عرفت ضعفه ، ولو صحّ ما ذكره لجرى ذلك بعينه فى المثال الذى أورده أيضا.

غايه الأمر أنّ الجنس الحاصل فى المقام رجحان الفعل ، والحاصل هناك جوازه ، فيكون رفع المنع من الترك هناك فى معنى رفع الجواز المعلوم الثبوت أيضا ، ويكون ما دلّ على الجواز من الدليل القطعى مقابلا بأصاله البراءه دون الدليل الظنى القاضى بوجوب الاجتناب ، وهو كلام ساقط جدّا ، ولو تمّ لقضى بعدم جريان أصاله البراءه فى شىء من المقامات.

ثمّ إنّ للفاضل المذكور إيرادات اخر على هذا الإيراد أحببنا إيراد جمله منها فى المقام ، ونشير إلى ما يرد عليها من الكلام حتّى يتّضح به حقيقه المرام.

منها : منع جواز الاستناد فى رفع التكليف إلى أصل البراءه وقوله : «إنّ العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف ... الى آخره» إن أراد به الحكم القطعى فهو أوّل الكلام كما يعرف من ملاحظه أدلّه أصاله البراءه ، سيّما بعد ورود الشريعه والعلم

---

(١) فى «ف» باضافه : فهو مخالف.

الإجمالى بثبوت الأحكام الشرعيه خصوصا بعد ورود مثل الخبر الصحيح فى خلافه ، وإن أراد الحكم الظنى كما يشعر به كلامه سواء كان بذاته مفيدا للظنّ أو من جهة استصحاب الحاله السابقه فهو ظنّ مستفاد من ظواهر الأخبار والآيات التى لم يثبت حجّيتها بالخصوص ، مع أنّه ممنوع بعد ورود الشرع ثمّ بعد ورود خير الواحد إذا حصل منه ظنّ أقوى.

ومنها : أنّ قوله : «ويؤكّد ذلك ... إلى آخره» فيه أنّها عمومات لا تفيد إلّا الظنّ ، بل هى ظاهره فى غير الفروع ، وشمول عموم ما دلّ على حجّيه ظواهر القرآن لما نحن فيه ممنوع ، لأنّه إن كان هو الإجماع فبيما نحن فيه أول الكلام ، وإن كان غيرها فليس إلّا الظنون الحاصله من الأخبار ، وقد مرّ الكلام فى الاستدلال بها.

ومنها : أنّ قوله : «وأما فى ما لم يكن مندوحه عنه ... إلى آخره» إن أراد به أنّ التخيير المفروض هو مفاد أصل البراءه فيقدم على الدليل الظنى فهو فاسد ، إذ بعد تعارض دليلي القولين لا شىء فى مقابله أصل البراءه حتّى يقال : إنّ ظنّ لا يعمل به ، بل يرجع الكلام إلى جريان أصل البراءه فى ما لا نصّ فيه ، ومقابله حينئذ أدلّه التوقّف والاحتياط ، والمورد أيضا لا يقول بذلك ، فإنّه لا يقول ببراءه الذمّه عن مقتضى القولين جمعا لعدّه ذلك ممّا لا مندوحه عنه ، والمستدلّ أيضا لا يقول به لذهابه إلى ترجيح الظنّ ، وإن أراد أنّ هذا التخيير إنّما هو فى العمل بما اختاره من القولين ، ومع اختيار أىّ منهما يكون العمل به واجبا عليه ، فذلك ممّا لا ربط له بأصل البراءه. انتهى ملخصا.

ويتوجّه عليها ، أمّا على الأوّل : فأولا بأنّ منظور المورد هو المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع إلى الظنّ ووجوب الأخذ به باحتمال الرجوع إلى أصل البراءه وترك العمل بالظنّ نظرا إلى حكم العقل ... إلى آخره. وصحّه المنع لا يتوقّف على قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم بالواقع.

كيف؟ ولو أراد ذلك لما أبدى الإيراد المذكور بصوره المنع ولو ادّعى العلم بذلك ، فإن ادّعى كونه ضروريا عند العقل لزم أن يكون القول بحجّيه الظنّ عنده مصادما للضروره ، وهو واضح الفساد.

وإن ادعى كونه نظريًا كان الدليل الموصل إليه معارضا للدليل المذكور ، وهو خلاف ما يعطيه كلام المورد ، إذ ليس بصدد المعارضه ولو أراد ذلك لكان اللازم عليه حينئذ بيان ذلك حتى يتم المعارضه ، مع أنه لم يشر إليه في الإيراد.

وثانيا : نختار أن المراد بحكم العقل قطعه بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم ، لكن لا يريد به خصوص العلم بالواقع ، بل ما يعمّه والعلم به من الطريق المقرّر للوصول إلى الحكم وإن لم يكن مفيدا للعلم بالواقع بل ولا الظنّ به أيضا. وقطع العقل حينئذ بانتفاء التكليف ظاهر ، لوضوح قبح التكليف مع انتفاء طريق موصل إليه مع العلم ، وما يقوم مقامه من الطرق المقرّره. ومحصل الإيراد حينئذ المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع إلى الظنّ ، لاحتمال الحكم بسقوط التكليف نظرا إلى قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء السبيل الموصل إليه ، فكما أنّ انسداد سبيل العلم بالواقع الذي هو الطريق المقرّر أوّلا للوصول إليه قد يكون قاضيا بانفتاح سبيل آخر إلى الواقع - كما هو مقصود المستدلّ ، وذلك فيما إذا علم بقاء التكليف بعد حصول الانسداد - كذا قد يكون قاضيا بسقوط التكليف مع عدم العلم ببقائه ، نظرا إلى انسداد الطريق إليه وقطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء طريق إليه.

فظهر بما قرّنا أنّ قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء الطريق إليه إنّما قد يقتضى (١) قطع العقل في المقام بانتفاء التكليف ، إذ كون الظنّ حينئذ طريقا إلى الواقع هو المبحوث عنه في المقام ، فما ذكره من أنّ حكم العقل ببقاء التكليف حينئذ أوّل الكلام مشيرا به إلى أنّ ذلك نفى لعين (٢) المدعى كما ترى ، والظاهر أنّ ما ذكر غير قابل للمنع فإنّه من الواضحات حسب ما مرّ الكلام فيه.

كيف؟ ولو لا- ذلك لم يتمّ ما ذكره القائل بحجّيه الظنون من الدليل المذكور وغيره ممّا احتجّوا به على ذلك لمن قال بحجّيه الظنّ ، فمنع ذلك في المقام ليس في محلّه. وكذا لا فرق في ذلك مطلقا بعد ورود الشرع وقبله ، فإنّ عدم ثبوت

---

(١) في «ق» : لا يقضى.

(٢) في «ف» و «ق» : بعين.

التكليف من غير طريق للمكلف إلى الوصول إليه أمر عقلي لا يختلف الحال فيه قبل ورود الشرع وبعده.

وثالثا: أنّ تسليم كون نفي التكليف حينئذ مضمونا كاف في مقام رفع الحجّيه ، وليس من قبيل الاستدلال بالظنّ على الظنّ ليدور بل رفع الظنّ بالظنّ ، وهو ممّا لا مانع منه ، فإنّه لو كان حجّجه لم يكن حجّجه ، وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ، وقد مرّ الكلام فيه.

وأما على الثاني فبأنّ كونها عمومات لا تفيد إلّا الظنّ على فرض تسليمه كاف في ما هو مقصود المعترض من رفع حجّيه الظنّ ، لما عرفت من جواز رفع الظنّ بالظنّ وأيضا لم يستند إليها المورد في مقام الاستدلال حتّى يورد عليه بذلك ، وإنّما ذكره في مقام التأييد والاستشهاد ليتبين اعتضاد ما ادّعاه من حكم العقل بالشواهد الشرعيّه.

ومن الواضح كفايه الدلاله الظنيّه في ذلك ، فلا وجه للإيراد عليه بكونه ظنيّا. ودعوى كونها ظاهره في غير الفروع ممّا لا وجه لها كما مرّت الإشارة إليه. وما ذكره من منع شمول عموم ما دلّ على حجّيه القرآن لمحلّ الكلام غير متّجه أيضا ، وكأنّه أراد به منع شمول ما دلّ على حجّيه الكتاب بالنسبه إلى هذه الأعصار حسب ما أشار إليه في محلّ آخر وهو مدفوع بما قرّر في محله ، حتّى أنّ الإجماع القائم على حجّيته شامل لذلك أيضا كما سيأتى الإشارة إليه إن شاء الله. ولو أراد بذلك المنع من الحجّيه بالنسبه إلى خصوص محلّ الكلام نظرا إلى حصول الخلاف المانع من قيام الإجماع على حجّيته بحيث يشمل المقام فهو موهون جدّا ، لوضوح أنّ الإجماع القائم على حجّيه الكتاب لا ينافى الخلاف الواقع في المسائل التي دلّ بها الكتاب على حكمها ، فلا وجه للقول بكون شمول الإجماع لما نحن فيه أوّل الكلام.

وأما على الثالث فبأنّ القول بكون التخيير المذكور مفاد أصاله البراءه إنّما يصحّ بدفع خصوص كلّ من الوجهين بالأصل ، حيث لم يقدّم عليه دليل قاطع ،

ولمّا لم يكن هناك مندوحوه من الأخذ بأحدهما لقيام الدليل القاطع على وجوب أحدهما نظرا إلى اتّفاق الفريقين عليه لزم البناء على التخيير ، وحينئذ فليس التخيير المذكور مفاد أصل البراءه خاصّه ، بل إنّما يجيء من جهه العلم بوجوب أحدهما مع عدم ثبوت كلّ من الخصوصيّتين لعدم قيام دليل قاطع عليه ، فأصالة البراءه هنا دافعه لكلّ من الدليلين الظنّيين ، سواء كانا متعادلين أو كان أحدهما راجحا على الآخر. وانتفاء المندوحوه إنّما يجيء من جهه قيام الدليل القاطع على وجوب أحدهما ، فلا مناص عن الأخذ بأحدهما ، هذا على أحد الوجهين في بيان مراده كما مرّت الإشارة إليه.

والوجه الآخر أن يراد به رفع وجوب كلّ من الجهر والإخفات بالأصل ، وإن لم يمكن تركهما معا لعدم المندوحوه عن فعل أحدهما فلا- يحكم إذن بوجوب شيء منهما ، والعلم الإجمالي بوجوب أحدهما غير مفيد ، لسقوطه عن المكلف بعد انتفاء التعيين ، فيكون مختارا في أداء أيّ من الكيفيّتين ، ولا يرتبط ما أورده في المقام بالإيراد المذكور على شيء من التفسيرين ، وقد بنى إيراده على أنّ مراد المورد بيان الحال في خصوص ما إذا تعارض دليل- القولين وتعادلا- من غير ظهور مرجح في البين ، حيث جعل ذلك ممّا لا مندوحوه عنه ، ولو كان دليل أحدهما راجحا على الآخر لكان هو المظنون واللائق بمقابله أصالة البراءه دون الآخر ، وإن كان هناك مندوحوه عنه فإنّه يرجع إلى أصل البراءه عمّا دلّ عليه الدليل الراجح فأورد عليه بما ذكرنا.

وأنت خبير بأنّ حمل العبارة المذكوره على ذلك بعيد جدّا ، بل لا إشارة فيها بذلك أصلا ، إذ لا إشعار في كلامه بفرض المسأله في خصوص صورته المعارضه بين الدليلين فضلا عن اعتبار المكافئه بينهما ، وإنّما ذكر في كلامه المعارضه بين القولين وعدم إمكان ترك مقتضى الاحتمالين ، حيث إنّّه لا مندوحوه للمكلف عن اختيار أحد الوجهين ، كيف؟ وقد بنى المورد كلامه على نفى حجّيه الظنّ ، وحينئذ فلا تفاوت بين حصول المعادله بينهما في القوّه والضعف وعدمها ، فإنّه إنّما يفرّق

بين الأمرين في الأدلة المعتبره في الجملة دون ما لا عبره بها مع الانفراد فضلا عن المعارضه.

ثم إنّه لو سلّم فرض المسأله في صوره المعادله بين دليلى القولين وعدم حصول مرجّح لأحد الجانبين لم يقض ذلك بانتفاء المندوحه في المقام بوجه من الوجوه ، إذ المفروض عدم حجّيه شيء من الظنّين وكون وجودهما كعدمهما ، فكيف ترتفع المندوحه من جهتهما؟ وما ذكره من أنّه : «لو كان أحدهما راجحا ... إلى آخره» غير متّجه ، إذ مع كون الأصل رافعا للمظنون يكون رافعا لغيره بالأولى فكيف يجعل المرفوع بالأصل حينئذ خصوص المظنون؟ وحتى يكون المندوحه في المقام بأخذ مقابله وإن كان هو أيضا مخالفا للأصل كما هو المفروض في المثال.

وبالجملة أنّ بناء المورد على الأخذ بمقتضى الأصل في غير ما حصل اليقين به سواء كان ما يقابله مظنونا أو لا ، وإنّما فرض في المقام كونه رافعا للأدلة الظنيّه حيث إنّ الكلام وقع في ذلك ، فلا يعقل أن يكون قوّه أحد الظنّين في المقام وضعف الآخر قاضيا بحصول المندوحه في الصوره المفروضه حتى يكون المرفوع بالأصل خصوص المظنون دون الآخر.

وأما الرابعه فبوجوه (١) :

أحدها : أنّه يمكن ترجيح البعض لكونه المتعيّن بعد فرض حجّيه الظنّ في الجملة ، ودوران الأمر بينه وبين الأخذ بمطلق الظنّ.

وتوضيح ذلك أنّه بعد ما ثبت بالمقدّمات الثلاث المذكوره حجّيه الظنّ في الجملة لم يلزم من ذلك إلّا حجّيه بعض الظنون ممّا يكتفى به في معرفه الأحكام بالقدر المذكور ، لأنّ المهمله في قوّه الجزئيّه ، فإن كانت الظنون متساويه في نظر العقل من جميع الجهات لزم القول بحجّيه الجميع ، لامتناع الحكم بحجّيه بعض معيّن منها من دون مرجّح باعث على التعيين أو الحكم بحجّيه بعض غير معيّن منها ، إذ لا يعقل الرجوع إليه في ما هو الواجب من استنباط الأحكام.

---

(١) أي : الإيراد على المقدمه الرابعه من مقدمات الانسداد ، راجع ص ٣٩١.

وأما إذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجّيته على فرض حجّيه الظنّ في الجملة دون البعض الآخر تعيّن ذلك البعض للحكم بالحجّيه دون الباقي ، فإنّه هو القدر اللازم من المقدمات المذكوره دون ما عداه ، إذ حكم العقل بحجّيه الكلّ على ما ذكر ليس من جهه انتفاء المرّجح بينها بحسب الواقع حتّى يجب الحكم بحجّيه الجميع كذلك بل إنّما هو من جهه عدم علمه بالمرّجح ، فلا يصحّ له تعيين البعض للحجّيه دون البعض من غير ظهور مرّجح عنده ، فيتعيّن عليه الحكم بحجّيه الكلّ بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع إليه في الجملة ، فعموم الحكم المذكور إنّما يجيء من جهه جهل العقل بالواقع.

وأنت خير بأنّ قضيه الجهل المذكور هي ترجيح الأخصّ في المقام عند دوران الأمر حينئذ بينه وبين الأعمّ ، لثبوت حجّيته على التقديرين ، فبعد ثبوت حجّيه الظنّ في الجملة لا كلام في حجّيه ظنون خاصّه لدوران الأمر حينئذ بين الأخذ بها وبغيرها ، فكيف يسوغ حينئذ للعقل تجويز الرجوع إلى غير الظنون الخاصّه مع كون تلك الظنون كافيه في استنباط الأحكام.

فان قلت : إنّ القائل بحجّيه كلّ الظنون إنّما يقول بحجّيه الظنون الخاصّه من حيث إنّها ظنّ لا لأجل خصوصيّتها ، وتلك الحيثيه جاريه في جميع الظنون ، والقائل بحجّيه خصوص تلك الظنون الخاصّه من حيث إنّها ظنّ لم يقدّم على ذلك حجّ قاطعه ، فلم يثبت إذن خصوصيه في تلك الظنون حتّى يقال بترجيحها على غيرها.

قلت : ليس المقصود في المقام الاستناد في مقام الترجيح إلى الدليل الدالّ على حجّيه الظنون الخاصّه حتّى يقال بعدم ثبوت مرّجح قطعي قاض بحجّيتها بخصوصها وعدم اتّفاق الأقوال عليها كذلك ، بل المراد أنّه لما دار الأمر في نظر العقل بعد العلم بحجّيه الظنّ على جهه الإهمال بمقتضى المقدمات الثلاث المذكوره ، حيث إنّّه لا- يحتمل هناك وجها ثالثا ، وكان حجّيه الظنون الخاصّه ثابتة على كلّ من الوجهين المذكورين ، فحكم العقل بحجّيتها ليس من أجل قيام الحجّيه

على حجيتها ابتداء حتى يقابل ذلك بعدم نهوض دليل عليها كذلك ، بل من جهة جهله بعموم الحجية واختصاصها بالبعض بعد علمه بحجيه الظن في الجملة ، فإن قضيه ذلك عدم ثبوت حجيه ما يزيد على ذلك ، فليس له الحكم إلا بالقدر الثابت على التقديرين أخذا باليقين ، وإن احتمل أن يكون حجيه ذلك البعض واقعا من جهة كونه ظنيا مطلقا لتعم الجميع أو بملاحظه الخصوصيه ، إذ مجرد الاحتمال لا يثمر شيئا في المقام ، ولا يجوز تعدى العقل في الحكم عن المقدار المذكور.

والحاصل : أن جهله بالترجيح في المقام قاض بحكمه بترجيح ذلك البعض عند الدوران بينه وبين الكل دون حكمه بحجيه الكل من جهة الترجيح بلا مرجح كما هو المدعى.

فظهر بما قررنا أن الحكم بترجيح البعض المذكور ليس من جهة الاتفاق عليه بخصوصه حتى يقابل ذلك بمنع حصول الاتفاق على خصوص ظن خاص وأنه لو سلم ذلك فالقدر المتفق عليه لا يكفي في استعلام الأحكام كما هو الحال في العلم ، فالإيراد في المقام بأحد الوجهين المذكورين بين الاندفاع.

فإن قلت : إن الظنون الخاصه لا معيار لها حتى يؤخذ منها حينئذ على مقتضى اليقين لحصول الاختلاف في خصوصياتها أيضا.

قلت : يؤخذ حينئذ بأخص وجوهها مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصه بأن لا يحتمل الاقتصار على ما دونها بناء على ذلك ، فإن اكتفى به في دفع الضروره فلا كلام ، والأخذ بالأخص بعده أخذا بمقتضى المقدمات المذكوره إلى أن يدفع به الضروره ويترك الباقي بعد ذلك ، ولو فرض دوران الأمر بين ظنين أو ظنون في مرتبه واحده حكم بحجيه الكل ، لانتفاء الترجيح ، ولا يقضى ذلك بحجيه ما بعده من المراتب.

فإن قلت : إنه لو تم ما ذكر فإنما يتم مع عدم معارضه الظن الخاص لغيره من الظنون ، وأما مع المعارضه ورجحان الظن الآخر عليه أو مساواته له فلا يتم لدوران الأمر حينئذ بين الظنين ، فيتوقف الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ،



ولاً- يجرى فيه الوجه المذكور ، بل يقضى الدليل المذكور حينئذ بحجّيه الجميع ، لانتفاء الترجيح حينئذ حسب ما قرّر في الاحتجاج فيعمل حينئذ بما يقتضيه قاعده التعارض.

قلت : لَمّا لم يكن تلك الظنون حجّه مع الخلوّ عن المعارض على ما قرّرنا ، فمع وجود المعارض لا تكون حجّه بطريق أولى ، فلا يعقل معارضتها لما هو حجّه عندنا.

وأنت خبير بأنّه يمكن أن يقلب ذلك ويقال : إنّ مع التساوى أو الترجيح يحكم بحجّيه الكلّ نظراً إلى بطلان الترجيح بلا مرجح حسب ما قرّر في الدليل ، فيلزم القول بحجّيته مع انتفاء المعارض بالأولى ، بل يتعيّن الأخذ بالوجه المذكور دون عكسه فإنّ قضيه الدليل المذكور ثبوت الحجّيه في الصورة المفروضة بخلاف رفع (١) الحجّيه في الصورة الأخرى ، فإنّه إنّما يقال به من جهة الأصل وانتفاء الدليل على الحجّيه ، فيكون الثبوت هنا حاكماً على النفي هناك ، فينتفى القول بحجّيه الكلّ كما هو مقصود المستدلّ ، فتأمّل.

ثانيها : أنّ عدم قيام الدليل القاطع على حجّيه بعض الظنون لا يمنع من حصول الترجيح للاكتفاء فيه بالأدله الظنيّه من غير أن يكون ذلك استناداً إلى الظنّ في إثبات الظنّ كما قد يتوهم.

توضيح ذلك : أنّه بعد قطع العقل بحجّيه الظنّ في الجمله ودوران الحجّه بين بعض الظنون وكلّها إن تساوى الكلّ بحسب الحجّيه في نظر العقل أمكن الحكم بحجّيه الجميع ، لما عرفت من امتناع الحكم بعدم حجّيه شيء منها وانتفاء الفائده في الحكم بحجّيه بعض غير معيّن منها ، وحكمه بحجّيه بعض معيّن منها ترجيح بلا مرجح ، فيتعيّن الحكم بحجّيه الجميع.

وأما لو اختلفت الظنون بحسب القرب من الحجّيه والبعد عنها في نظر العقل ودار الأمر بين حكمه بحجّيه القريب أو البعيد أو هما معا ، فلا ريب أنّ الذي يقطع

---

(١) في «ف» و «ق» : دفع.

به العقل حينئذ هو الحكم بالأوّل وإبقاء الباقي على ما يقتضيه حكم العقل قبل ذلك ، فهو في الحقيقة استناد إلى القطع دون الظنّ.

والحاصل أنّ الذي يحكم العقل بحجّيته هو القدر المذكور ويبقى الباقي على مقتضى حكم الأصل (١).

ثالثها : أنّ مقتضى الدليل المذكور حجّيه كلّ ظنّ عدا ما قام دليل قطعي أو منته إلى القطع على عدم جواز الرجوع إليه.

وبالجملة ما قام دليل معتبر شرعا على عدم جواز الأخذ به. وحينئذ نقول : إنّ إذا قام دليل ظنّي على تعيين الرجوع إلى ظنون مخصوصه وعدم جواز الرجوع إلى غيرها تعيين الأخذ بها ولم يجر الرجوع إلى ما عداها ، إذ مع قيام الظنّ مقام العلم يكون الدليل الظنّي القائم على ذلك منزلا منزله العلم بعدم جواز الرجوع إلى سائر الظنون.

فمقتضى ما أفاده الدليل المذكور - من حجّيه كلّ ظنّ عدا ما دلّ الدليل المعتبر شرعا على عدم جواز الرجوع إليه - عدم جواز الرجوع حينئذ إلى سائر الظنون ممّا عدا الظنون الخاصّه ، وليس ذلك حينئذ من قبيل إثبات الظنّ بالظنّ فلا يعتدّ به ، بل إنّما يكون كلّ من الإثبات والنفي بالعلم ، إذ المفروض العلم بقيام الظنّ مقام العلم عدا ما قام الدليل على خلافه.

فإن قلت : إنّ يقع التعارض حينئذ بين الظنّ المتعلّق بالحكم والظنّ المتعلّق بعدم حجّيه ذلك لقضاء الأوّل بصحّه الرجوع إليه ودفع الثاني له ، فلا بدّ حينئذ من الرجوع إلى أقوى الظنّين المذكورين لا القول بسقوط الأوّل رأسا.

قلت : من البين أنّه لا- مصادمه بين الظنّين المفروضين ، لاختلاف متعلّقيهما ، لما هو ظاهر من صحّه تعلّق الظنّ بالحكم ، والظنّ بكونه مكلفا بعدم الاعتداد بذلك الظنّ والأخذ به في إثبات الحكم ، فلا يعقل المعارضه بينهما ليحتاج إلى الترجيح.

---

(١) في «ق» : العقل.

نعم قد يقال : بوقوع التعارض بين الدليل الدالّ على حجّيه الظنّ والظنّ القاضى بعدم حجّيه الظنّ المفروض.

ويدفعه : أنّ قضيه الدليل الدالّ على حجّيه الظنّ هو حجّيه كلّ ظنّ لم يقدّم على عدم جواز الأخذ به دليل شرعى ، فإذا قام عليه دليل شرعى كما هو المفروض لم يعارضه الدليل المذكور أصلا.

فإن قلت : إن قام هناك دليل علمى على عدم حجّيه بعض الظنون كان الحال على ما ذكرت ، وأمّا مع قيام الدليل الظنّى فإنّما يصحّ جعله مخرجا عن مقتضى القاعده المذكوره إذا كانت حجّيته معلومه ، وهو إنّما يبتنى على القاعده المذكوره وهى غير صالحه لتخصيص نفسها ، إذ نسبتها إلى الظنّين على نحو سواء ، فكما يكون الظنّ بعدم حجّيه ذلك الظنّ قاضيا بعدم جواز الأخذ به كذا يكون الظنّ المتعلّق بثبوت الحكم فى الواقع أيضا قاضيا بوجوب العمل بمؤداه ، ومقتضى القاعده المذكوره حجّيه الظنّين معا ، ولتّما كانا متعارضين لم يمكن الجمع بينهما كان اللّازم مراعاة أوقاهما والأخذ به فى المقام على ما هو شأن الأدلّه المتعارضه من غير أن يكون ترك أحد الظنّين مستندا إلى القاعده المذكوره - كما زعمه المحيّب - إذ لا يتصوّر تخصيصها لنفسها.

والحاصل : أنّ المخرج عن حكم تلك القاعده فى الحقيقه هو الدليل الدالّ على حجّيه الظنّ المفروض ، إذ الظنّ بنفسه لا ينهض حجّه قاضيه بتخصيص القاعده الثابته ، والمفروض أنّ الدليل عليه هو القاعده المفروضه فلا يصحّ جعلها مخصّصه لنفسها ، أقصى الأمر مراعاة أقوى الظنّين المفروضين فى المقام.

قلت : الحجّه عندنا حينئذ كلّ واحد من الظنون الحاصله وإن كان المستند فى حجّيتها شيئا واحدا ، وحينئذ فالحكم بحجّيه كلّ واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه.

ومن الّيين حينئذ كون الظنّ المتعلّق بعدم حجّيه الظنّ المفروض دليلا قائما على عدم حجّيه ذلك الظنّ فلا بدّ من تركه.

والحاصل : أنّ العقل قد دلّ على حجّيه كلّ ظنّ حتّى يقوم دليل شرعى على عدم حجّيته ، فإذا تعلق ظنّ بالواقع وظنّ آخر بعدم حجّيه ذلك الظنّ كان الثانى حجّيه على عدم جواز الرجوع إلى الأوّل وخرج بذلك عن الاندراج تحت الدليل المذكور ، فليس ذلك مخصّصا لتلك القاعده أصلا.

فإن قلت : إنّ العقل كما يحكم بحجّيه الظنّ الأوّل إلى أن يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجّيه الأخير كذلك ، وكما يجعل الثانى باعتبار كونه حجّيه دليلا- على عدم حجّيه الأوّل فليجعل الأوّل باعتبار حجّيته دليلا على عدم حجّيه الثانى ، إذ لا يمكن الجمع بينهما فى الحجّيه فأى مرجح للحكم بتقديم الثانى على الأوّل.

قلت : نسبه الدليل المذكور إلى الظنّين بأنفسهما على نحو سواء ، لكن يتعلّق الظنّ الأوّل بحكم المسأله فى الواقع والظنّ الثانى بعدم حجّيه الأوّل ، فإن كان مؤدّى الدليل حجّيه الظنّ مطلقا لزم ترك أحد الظنّين ، ولا ريب إذن فى لزوم ترك الثانى ، فإنّه فى الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجّيه الظنّ مطلقا لا للظنّ المفروض ، وحينئذ فلا ظنّ بحسب الحقيقة بعد ملاحظه الدليل القطعى المفروض.

وأما إن كان مؤداه حجّيه الظنّ إلّا ما دلّ الدليل على عدم حجّيته ، فلا مناص من الحكم بترك الأخذ بالظنّ الأوّل ، إذ قضيه الدليل المفروض حجّيه الظنّ الثانى ، فيكون دليلا على عدم حجّيه الأوّل ، ولا معارضه فيه للدليل القاضى بحجّيه الظنّ ، لكون الحكم بالحجّيه هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ، ولا للظنّ الأوّل ، لاختلاف متعلّقيهما. ولو اريد الأخذ بمقتضى الظنّ الأوّل لم يمكن جعل ذلك الحكم دليلا- على عدم حجّيه الظنّ الثانى ، لوضوح عدم ارتباطه به ، وإنّما يعارضه ظاهرا نفسه الحكم بحجّيته ، وقد عرفت أنّه لا معارضه بينهما بحسب الحقيقة ، ولا يصحّ أن يجعل حجّيه الظنّ الأوّل دليلا على عدم حجّيه الثانى ، إذ الحجّيه فى المقام هى نفس الظنّين ، والدليل المذكور فى المقام دالّ على حجّيتهما ، وهو أمر واحد نسبته إليهما بأنفسهما على نحو سواء كما عرفت ، وليست حجّيه الظنّ حجّيه فى المقام ، بل الحجّيه نفس الظنّ.

وقد عرفت أنه بعد ملاحظه الظنين وملاحظه حجيتهما على الوجه المذكور ينهض الثاني دليلا- على عدم حجيه الأول دون العكس ، فيكون قضيه الدليل القائم على حجيه الظنّ - إلما ما قام الدليل على عدم حجيتيه بعد ملاحظه الظنين المفروضين - حجيه الثاني وعدم حجيه الأول ، من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ بأقواهما ، كما لا يخفى على المتأمل.

رابعها : أنّ هناك أدله خاصه قائمه على حجيه الظنون المخصوصه على قدر ما يحصل به الكفايه فى استنباط الأحكام الشرعيه ، وهى إمّا قطعيه أو منتهيه إلى القطع حسب ما فصل القول فيها فى الأبواب المعده لبيانها ، ونحن نحقق القول فى ذلك فى تلك المقامات إن شاء الله ، ولعلنا نشير إلى بعض منها فى طي هذه المسأله أيضا. وحينئذ فلا إشكال فى كونها مرجحه بين الظنون فلا يثبت بالمقدمات الثلاث المتقدمه ما يزيد على ذلك، فطريق العلم بالأحكام الواقعيه وإن كان مسدودا فى الغالب ، إلّا أنّ طريق العلم بتفريغ الذمه والمعرفه بالطرق المقرره فى الشريعه للوصول إلى الأحكام الشرعيه غير مسدود ، فيتعين الأخذ به ، هذا.

وقد يقرّر الدليل المذكور بنحو آخر بأن يقال : إنّه لو لم يكن مطلق الظنّ بعد انسداد باب العلم حجّه لزم أحد امور ثلاثه : من التكليف بما لا يطاق ، والخروج من الدين ، والترجيح بلا مرجح ، وكلّ من اللوازم الثلاثه بين البطلان.

وأما الملازمه فلائنه لا يخلو الحال بعد انسداد باب العلم من وجوب تحصيل العلم ولو بسلوك سبيل الاحتياط أو ترك العمل بما لا- علم به رأسا ، أو العمل ببعض الظنون دون بعض ، أو الرجوع إلى مطلق الظنّ عدا ما ثبت المنع منه من الظنون الخاصه فعلى الأول يلزم الأول ، إذ المفروض انسداد باب العلم فى معظم الأحكام وعدم إمكان مراعاة الاحتياط فى كثير منها مضافا إلى ذهاب المعظم إلى عدم وجوب الاحتياط مع ما فى القول بوجوبه من العسر العظيم والحرص الشديد. وعلى الثاني يلزم الثاني لخلو معظم الأحكام عن الأدله القطعيه. وعلى الثالث يلزم الثالث ، إذ لا- ترجيح بين الظنون ، لعدم قيام دليل قطعى على حجيه ما يكتفى

به من الظنون في معرفه الأحكام. والرجوع إلى المرجح الظنى في إثبات الظن ممتنع ، فيتعين الرابع ، وهو المدعى.

ويمكن الإيراد عليه على نحو ما مرّت الإشارة إليه تاره : بأننا نلتزم وجوب تحصيل العلم بالواقع أو بطريق دلّ الدليل القاطع على حجّيته ، وفي ما عدا ذلك يبنى على الاحتياط على حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ، وفي ما لا يمكن الاحتياط فيه إن لم يعلم تعلق التكليف بنا في خصوص تلك المسألة من إجماع أو ضروره وكان لنا مندوحة عنه يبنى على سقوط التكليف ، لعدم ثبوت طريق موصل إليه بحسب الشرع. وإن علم ثبوت التكليف بالنسبه إلينا يبنى فيه بالتخير بين الوجهين أو الوجوه المحتمله في تعلق التكليف ، يعنى أنه يؤخذ بالقدر المتيقن ويدفع اعتبار ما يزيد عليه ، لانتفاء الطريق إليه. كما أنّا مع القول بقيام الدليل القاطع على طريق يعلم معه بتفريغ الذمّه نلتزم به بالنسبه إلى من يكون في أطراف بلاد الإسلام إذا لم يتمكّن من الوصول إلى الطريق المقرّر في الشريعة وتمكّن من تحصيل طريق الاحتياط ، فإنّه يلزم البناء على نحو ما أشرنا إليه.

وتاره بالتزام سقوط التكليف في ما لا سبيل إلى العلم به. قوله : إنّه يلزم الخروج عن الدين ، قلنا : ممنوع ، على حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

واخرى بالتزام البناء على العمل ببعض الظنون. قوله : «إنّه يلزم الترجيح من دون مرجح» قلنا : ممنوع ، وإنّما يلزم ذلك إذا لم يقم عندنا دليل قطعى أو منتهى القطع على حجّيه جملة من الظنون كافيه في حصول المطلوب.

ومع الغضّ عنه فإنّما يلزم ذلك مع عدم الاكتفاء بالمرجح الظنى إن قلنا بعدم حجّيه الظنّ المتعلق بحجّيه بعض الظنون دون بعض ، وكلا الدعويين محلّ منع ، بل فاسد حسب ما مرّ القول فيهما.

وأیضا نقول : إنّه إن ارید بالشرطيّه المذكوره لزوم أحد الامور الثلاثه على تقدير عدم حجّيه مطلق الظنّ بالواقع بعد انسداد طريق العلم به فالملازمه ممنوعه ، وما ذكر في بيانها غير كاف في إثباتها ، لإمكان الرجوع إلى الظنّ بما كلّفنا به من

غير أن يلزم شيء من المفاسد الثلاثة ، وهو غير المدعى كما عرفت. وإن اريد به الأعم من الوجهين ، فهو مسلّم ولا يفيد حجّيه الظنّ المتعلّق بالواقع كما هو المدعى ، على أنّ التقرير المذكور لا يفى بوجوب الرجوع إلى الظنّ به.

غايه الأمر دلالته على لزوم الرجوع إلى ما عدا العلم ولو كان الرجوع إلى تقليد الأموات مثلاً ، فلا بدّ من أخذه فيه ما يفيد وجوب الأخذ بالظنّ حسب ما أخذناه في التقرير المتقدّم.

- الثاني - (\*)

أنّه لو لم يجب العمل بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح ، وهو غير جائز بديهيّه ، فالمقدّم مثله. بيان الملازمه : أنّه مع عدم الأخذ بالمظنون لا بدّ من الأخذ بخلافه ، وهو الموهوم.

ومن البين أنّ المظنون راجح والموهوم مرجوح لتقوّمهما بذلك ، وهو ما ذكرناه من اللازم.

فإن قلت : أنّه إنّما يلزم ذلك إذا وجب الحكم بأحد الجانبين ، وأمّا مع عدمه فلا ، إذ قد لا يحكم إذن بشيء من الطرفين.

قلت فيه : أوّلاً-: إنّ ترك الحكم مرجوح أيضاً في نظر العقل فإنّه مع رجحان جانب المظنون يكون الحكم به راجحاً على نحو رجحان المحكوم به ، فيكون ترك الحكم أيضاً مرجوحاً كالحكم بخلاف ما ترجّح عنده من المحكوم به.

وثانياً : أنّه إنّما يمكن التوقّف في الحكم والفتوى ، وأمّا في العمل فلا وجه للتوقّف ، إذ لا بدّ من الأخذ بأحد الجانبين ، فإمّا أن يؤخذ الجانب الراجح أو المرجوح ، ويتم الاستدلال.

وقد أشار إلى هذه الحجّج في الإحكام في حجج القائل بحجّيه أخبار الآحاد وقال : إنّهُ إمّا أن يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح معاً ، أو تركهما معاً ،

---

(\*) أي : الوجه الثاني من وجوه حجّيه مطلق الظنّ.

أو العمل بالمرجوح دون الراجح ، أو بالعكس. لا سبيل إلى الأوّل والثاني والثالث فلم يبق سوى الرابع ، وهو المطلوب. وأشار إليه في النهاية أيضا في ذيل الحجّة الآتية.

والجواب عنه المنع من بطلان التالي. ودعوى البداهة فيه ممنوعه ، إذ قد يؤخذ فيه بالاحتياط ، وهو مع كونه عملا- بخلاف المظنون حسن عند العقل قطعا ، فليس مجرّد العمل بخلاف المظنون مرجوحا عند العقل ، وقد يؤخذ فيه بالأصل نظرا إلى توقّف تعلق التكليف في نظر العقل بإعلام المكلف ، وحيث لا علم فلا تكليف ، إلّا أن يثبت قيام غيره مقامه ، كيف؟ ولو كان ترجيح المرجوح في العمل على الراجح المفروض بديهى البطلان لكانت المسألة المفروضه ضروريّه ، إذ المفروض فيها حصول الرجحان مع أنّها بالضروره ليست كذلك، بل مجرّد رجحان حصول التكليف في نظر العقل لا يقضى بوجوب الأخذ بمقتضاه والقطع بتحقيق التكليف على حسبه كما زعمه المستدلّ إذا لم يقدّم هناك دليل قاطع على وجوبه ، كيف؟ وهو أوّل الدعوى ، بل نقول : إنّ رجحان حصول الحكم في الواقع لا يستلزم رجحان الحكم بمقتضاه ، لإمكان حصول الشكّ حينئذ في حسن الحكم أو الظنّ بخلافه ، بل والقطع به أيضا ، فلا ملازمه بين الأمرين فضلا عن القول بوجوب الحكم بذلك والقطع به ، كيف؟ ويحتمل عند العقل حينئذ حصول جهه الحظر في الإفتاء بمقتضاه ، ولحوق الضرر عليه من جهته ، ومعه لا يحكم العقل بجواز الإقدام عليه بمجرّد الرجحان المفروض.

فظهر بذلك : أنّ ما ذكر من كون الحكم بالراجح راجحا على نحو رجحان المحكوم به غير ظاهر ، بل فاسد ، فلا مرجوحيه إذن لترك الحكم ولا للحكم بجواز كلّ من الفعل والترك في ما يصحّ فيه الأمران ، نظرا إلى عدم قيام دليل قاطع للعدر عليه ، وكأنّه أشار إلى ذلك في الأحكام مشيرا الى دفع الحجّة المذكوره قائلا بأنّه لا مانع من القول بأنّه لا يجب العمل ولا يجب الترك ، بل هو جائز الترك ، على أنّه لو تمّ الاحتجاج المذكور لقضى بحجّيه الظنّ مطلقا من غير أن يصحّ إخراج شيء



من الظنون عنها ، لعدم جواز الاستثناء من القواعد العقليّة ، إذ بعد كون الأخذ بالمظنون راجحا وعدمه مرجوحا وكون ترجيح المرجوح قبيحا لا وجه للقول بعدم جواز الأخذ ببعض الظنون ، لصدق المقدمات المذكوره بالنسبه إليه قطعا ، فلا وجه لتخلف النتيجة ، مع أنّ من الظنون ما لا يجوز الأخذ به إجماعا ، بل ضروره.

إلّا أن يقال : إنّ قضيه رجحان الشيء أن يكون الحكم به راجحا إلّا أن يقوم دليل على خلافه وهو مع عدم كونه بينا ولا مبينا غير ما بنى عليه الاحتجاج المذكور ، إذ قد يقال: أنّه بعد قيام الدليل على عدم حجّيه ذلك الظنّ لا يبقى هناك رجحان في نظر العقل ، وهو أيضا بين الفساد ، لوضوح عدم المنافاه بين الظنّ بحصول الشيء والعلم بعدم جواز الحكم بمقتضاه.

وقد يقرّر الاحتجاج المذكور بنحو آخر بأن يقال : إنّ الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح ، أى قبيح قاض باستحقاق الذمّ عند العقل ، والفتوى والعمل بالمظنون راجح ، أى حسن يستحقّ به المدح عند العقل ، فلو لم يجب العمل بالظنّ لزم ترجيح القبيح على الحسن ، وهو قبيح ضروره. أمّا كون الفتوى والعمل بالموهوم قبيحا فلاّنه يشبه الكذب ، بل هو بخلاف الحكم بالراجح والعمل به.

وأنت خير بأنّ ما ذكر من كون الحكم والعمل بمطلق المظنون حسنا عند العقل هو عين المدعى ، فأخذه دليلا في المقام مصادره ، إلّا أن يجعل المدعى حسنه في حكم الشرع ، والدليل على حسنه حكم العقل نظرا إلى ثبوت الملازمه بين حكم العقل والشرع.

وفيه : أنّ الدعوى المذكوره أيضا في مرتبه المدعى في الخفاء ، لوضوح أنّ القائل بالملازمه بين الحكمين - كما هو مبنى الاحتجاج بالعقل - إذا لم يثبت عنده حسن العمل بالظنّ شرعا فلا يسلم استقلال العقل بإدراك حسنه ، فكان اللازم أن يجعل الدليل الدالّ على ذلك دليلا على المطلوب ، وليس في التقرير المذكور ما يفيد الاحتجاج عليه ، إذ ليس فيه سوى دعوى قبح الأوّل وحسن الثاني.

نعم علل قبح الأوّل بأنّه يشبه الكذب ، بل هو هو وهو على فرض تسليمه

لا يستلزم حسن الحكم بالمظنون والعمل به ، لإمكان قبح الأمرين ، مع أنّ الوجه المذكور قاص بقبح الحكم بالمظنون أيضا ، لأنّه أيضا يشبه الكذب نظرا إلى توقّف الإخبار بالعلم بالمطابقه ، فغايه الفرق بين الأمرين قوّه احتمال عدم المطابقه فى الأوّل وضعفه فى الثانى ، وذلك لا يقضى بخروجه عن دائره الكذب على تقدير عدم المطابقه ولا (١) التجزى على الكذب بالإتيان بما يحتمله ، لما فيه من انتفاء العلم بالحقيقه ، فالتقرير المذكور ليس على ما ينبغي ، وكأنّه مبنّى على وجوب الحكم والعمل بأحد الجانبين حال انسداد باب العلم وإن لم يؤخذ ذلك فى الاحتجاج.

وقد اشير إلى ذلك فى الإيراد الآتى فى كلام المستدلّ فيضمّ إليه حينئذ قبح الأخذ بالموهوم فى العمل والفتوى دون المظنون ، والوجه فيه ما مرّ فى الدليل المتقدّم من كون تحصيل الواقع هو المناط فى العمل والفتوى ، وحيث إنّ الطريق إليه هو العلم فبعد انسداد ذلك الطريق وبقاء وجوب الحكم والعمل لابدّ من الأخذ بما هو الأقرب إليه ، أعنى الطرف الراجح دون المرجوح ، فلذا يحكم العقل بحسن الأوّل وقبح الثانى. فىكون الدليل على الدعوى المذكوره وهى المقدمات الثلاث المتقدّمه من غير حاجه إلى ضمّ الرابعه نظرا إلى استقلال العقل بقبح ترك الراجح وأخذ المرجوح. ويجرى ذلك بالنسبه إلى سائر الظنون ، وهذا كما ترى تقرير آخر للاحتجاج المذكور بحذف المقدمه الرابعه ، فإنّ الموصل إلى الحكم بحجّيه مطلق الظنّ بناء على التقرير المذكور هو المقدمات المذكوره. وأمّا الحكم بقبح ترك الراجح وأخذ المرجوح الحاصل بملاحظه تلك المقدمات فهو مساوق للمدعى أو عينه ، كما عرفت.

وأنت بعد ملاحظه ما بيناه تعرف أنّ المتّجه فى تقرير الاحتجاج هو ما ذكرنا دون التقرير المذكور ، فإنّ الرجحانيه والمرجوحيه بالمعنى الذى ذكرناه بعد ضمّ المقدمات الثلاث هو الموصل إلى الرجحانيه والمرجوحيه بالمعنى الذى ذكره.

---

(١) فى «ف» و «ق» : إلأ.

وأيضاً إذا ثبت ما ادّعاه من حكم العقل بالحسن والقبح في المقام لكان مثبتاً للمقصود من غير حاجة إلى ضمّ قوله : «فلو لم يجب العمل بالظنّ ... إلى آخره» فيكون أخذه في المقام لغواً ، وإنّما ضمّه إليه من جهة أنّ العلامة رحمه الله وغيره أخذوه في الاحتجاج المذكور فقرّر الاستدلال على حسب ما قرروه إلّا أنّهم لم يريدوا بالراجح والمرجوح ما فسّرهما به ، بل أرادوا بهما ما قرّراه فلا بدّ لهم من ضمّ المقدّم المذكور بخلاف ما قرره ، إذ لا يعقل حينئذ وجه لضمّ المقدّم المذكور أصلاً ، فهو رحمه الله مع تفسيره الرجحانيّ بما مرّ أورد الاحتجاج على نحو ما ذكره ومنه نشأ الإيراد المذكور.

هذا وقد ذكر الفاضل المتقدّم بعد بيان الاحتجاج على الوجه المذكور إيراداً في المقام ، وهو : أنّه إنّما يتمّ ما ذكر إذا ثبت وجوب الإفتاء والعمل ، ولا- دليل عليه من العقل ولا النقل ، إذ العقل إنّما يدلّ على أنّه لو وجب الإفتاء أو العمل يجب اختيار الراجح ، وأمّا وجوب الإفتاء فلا يحكم به العقل ، وأمّا النقل فلاّ أنّه لا دليل على وجوب الإفتاء عند فقد ما يوجب القطع بالحكم ، والإجماع على وجوب الإفتاء ممنوع في المقام ، لمخالفة الأخباريين فيه حيث يذهبون إلى وجوب التوقّف والاحتياط عند فقد ما يوجب القطع.

وأجاب عنه أولاً : بمنع وجوب العمل بالمقطوع به في الفروع وهو أوّل الكلام ، وما دلّ عليه من ظواهر الآيات ليست إلّا ظنوناً لا حجّج فيها قبل إثبات حجّج الظنّ.

وثانياً : بعد تسليم وجوب القطع فإنّما يعتبر ذلك في حال إمكان تحصيله لا بعد انسداد سبيله كما هو الحال عندنا.

وثالثاً : أنّ العمل بالتوقّف أو الفتوى بالتوقّف أيضاً يحتاج إلى دليل يفيد القطع ، ولو تمسّكوا في ذلك بالأخبار الدالّة عليه عند فقدان العلم ، فمع أنّ تلك الأخبار لا- تفيد القطع لكونها من الآحاد معارضة بما دلّ على أصالة البراءة ولزوم العسر والجرح ، وعلى فرض ترجيح تلك الأخبار فلا ريب في كونه ترجيحاً ظنيّاً ، فلا يثمر في المقام.

ورابعا : أنه قد ينسَد سبيل الاحتياط فلا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقّف في الفتوى ، كما لو دار المال بين شخصين سيّما إذا كانا يتيمين ، إذ لا يقتضى الاحتياط إعطاه أحدهما دون الآخر ، ولا دليل قطعى أيضا على جواز السكوت وترك التعرّض للحال والإفتاء بأحد الوجهين بعد استفراغ الوسع وحصول الظنّ ، فلعلّ الله سبحانه يؤاخذ على عدم الاعتناء وترك التعرّض للفتوى لعدم قيام دليل قطعى على حرمة العمل بالظنّ ، بل ليس ما دلّ على حرمة العمل به من الأدلّة الظنّيه معادلا للضرر المظنون في إتلاف مال اليتيم وتعطيل امور المسلمين وإلزام العسر والجرح في الدين ، فمع عدم قيام دليل قطعى من الجانبين ليس في حكم العقل إلّا ملاحظه جانب الرجحان والمرجوحية من الطرفين والأخذ بما هو الأقوى منهما في نظر العقل والأبعد عن ترتّب الضرر حسب ما مرّت الإشارة إليه في الدليل المتقدّم.

فالعاقل البصير لابدّ أنّ يلاحظ مضارّ طرفى الفعل والترك في كلّ مقام ويأخذ بما هو الأقوى بعد ملاحظه الجهتين ، ولا يقتصر على ملاحظه أحد الجانبين ، فإنّ مجرد كون الاحتياط حسنا في نفسه لا ينفع في مقابله حفظ النظام ودفع المنكر وإقامه المعروف وإغائه الملهوف ورفع العسر والجرح وحفظ النفوس والأموال عن التلف وعدم تعطيل الأحكام إلى غير ذلك من الفوائد المترتبه على الفتوى ، فلا وجه لترجيح جانب الاحتياط بعد انسداد باب العلم في المسأله وترك العمل بالظنّ الحاصل من الطرق الظنّيه ، بل لابدّ في كلّ مقام من ملاحظه الترجيح والأخذ بالراجح ، غايه الأمر أن يكون في الاحتياط إحدى الجهات المحسنه ، وهذا هو السرّ في القول بالأخذ بالظنّ بعد انسداد سبيل العلم.

قلت : ويرد عليه ، أمّيا على ما ذكره أولا : فبأنّه خارج عن قانون المناظره ، لكونه منعا للمنع ، فإنّ المورد المذكور بين توقّف ما ذكره المستدلّ على ثبوت وجوب الإفتاء والعمل ، إذ مع البناء على عدمه لا قاضى بلزوم الأخذ بالظنّ ، لإمكان البناء على التوقّف والاحتياط حسب ما ذهب إليه الأخباريون في موارد

الشبهه وانتفاء الدليل القاطع على حكم المسأله ، وحينئذ أورد عليه بمنع المقدمه المذكوره حيث لم يثبت المستدل ولم يقم عليها حجه ، بل لم يأخذها فى الاحتجاج. فممنع المنع المذكور ممّا لا-وجه له ، لاكتفاء المورد فى المقام بمجرّد الاحتمال الهادم للاستدلال.

وأما على ما ذكره ثانيا : فبأنّ القول بعدم وجوب تحصيل القطع بعد انسداد سبيله لا يقتضى إثبات المقدمه المذكوره ، لقيام الاحتمال المذكور فى ما انسدّ فيه سبيل العلم ، كيف؟ ومن الّيين أنّه بعد انسداد سبيل العلم لا يتصوّر التكليف بتحصيل العلم ، ومع ذلك ذهب الأخباريون فى غير المعلومات إلى وجوب التوقّف والاحتياط.

نعم قد يريد بذلك انسداد سبيل العلم فى معظم المسائل مع القطع ببقاء التكليف بعده ، فيثبت بذلك المقدمه الممنوعه حسب ما ذكر ذلك فى الدليل الأوّل حيث أثبت بهاتين المقدمتين كون المكلف به هو العمل بغير العلم ، فحينئذ يرد عليه ما مرّ فى الدليل المتقدم مع أنّ ذلك غير مأخوذ فى هذا الاستدلال.

وأما على ما ذكره ثالثا : فبأنّ عدم ثبوت دليل قاطع أو منته إلى القطع كاف فى التوقّف عن الفتوى ، فإنّ الحكم بالشىء يحتاج إلى الدليل لا التوقّف عن الحكم ، سيّما بعد حكم العقل والنقل بقبح الحكم من غير دليل وحرمة فى الشريعة ، فإذا لم يثبت حينئذ جواز العمل بمطلق الظنّ كان قضيه ما ذكرناه التوقّف عن الفتوى قطعاً ، وحيث لم يقطع حينئذ بجواز البناء على نفي التكليف رأساً كان اللازم فى حكم العقل من جهة حصول الاطمئنان بدفع الضرر هو الأخذ بالاحتياط.

نعم لو قام دليل قاطع على جواز الأخذ بغيره كان متّبعا ولا كلام فيه ، وأما مع عدم قيامه فلا حاجة فى إثبات وجوب الاحتياط إلى ما يزيد على ما قلناه.

وأما على ما ذكره رابعا : فبأنّ ما ينسدّ فيه سبيل الاحتياط لا يجب فيه الحكم بأحد الجانبين إلّا مع قيام الدليل على تعيين أحد الوجهين ، بل لا بدّ مع عدم قيام الدليل كذلك من التوقّف عن الفتوى.

وما ذكره من أنه «لا دليل قطعي أيضا على جواز السكوت ... الى آخره» إمّا أن يريد به عدم قيام الدليل القطعي من أوّل الأمر على جواز السكوت وترك الحكم مع (١) عدم قيام الدليل القاطع على أحد الجانبين ، أو عدم قيام الدليل القطعي عليه حينئذ ولو بعد ملاحظه عدم قيام الدليل القاطع على جواز الحكم بعد العلم ولا على عدم جوازه ، فإن أراد الأوّل فمسلم ، ولا يلزم منه عدم العلم بجواز السكوت وترك الحكم ، وإن أراد الثاني فهو مدفوع بما هو ظاهر عقلا ونقلًا من عدم جواز الحكم بغير دليل ، فإذا فرض عدم قيام الدليل على جواز الحكم تعيّن البناء على المنع منه ، وكان ذلك حكما قطعيا عند العقل بالنسبه إلى من لم يقم دليل عنده.

نعم لو قام هناك دليل على وجوب الحكم ودار الأمر بين الحكم بالمظنون وغيره فذلك كلام آخر لا ربط له بما هو بصدده إذ كلامه المذكور مبني على الغض عن ذلك ، فحكمه بالتساوي بين الحكم وتركه في التوقف على قيام الدليل عليه ليس على ما ينبغي ، لوضوح الفرق بينهما بما عرفت ، فإنّ عدم قيام الدليل على الحكم كاف في الحكم بالمنع منه حتّى يقوم دليل على جوازه وإن اشتركا في لزوم تحصيل القطع في الجملة في الإقدام والإحجام.

وقوله : «مع عدم قيام دليل قطعي من الجانبين ليس في حكم العقل ... إلى آخره» إمّا أن يريد به ملاحظه حال الرجحان والمرجوحية بالنظر إلى الواقع ، أو من جهة التكليف الظاهري بالنسبه إلى جواز الإقدام على الفعل أو الترك.

فإن كان هو الأوّل فالأخذ بما هو الراجح غير لازم ، إذ قد يكون الراجح في نظر العقل حينئذ هو ترك الأخذ به وعدم إثبات الحكم بمجرّد الرجحان الغير المانع من النقيض.

وإن أراد الثاني فلا ريب في أنّ ما يحكم به العقل بعد انسداد سبيل العلم وعدم قيام دليل على الأخذ بالظنّ هو التوقف وترك الحكم ، كيف! ومن البين على

---

(١) في «ف» و «ق» : ومع.

وجه الإجمال عدم جواز الحكم من غير دليل ، فإذا لم يقد دليل على جواز الركون إلى الظن كان الحكم بمقتضاه محظورا ، وإنما يصح الحكم به لو قام دليل على جواز الحكم بمقتضاه ، وهو حينئذ أول الكلام ، فمجرد استحسان العقل وملاحظه الجهات المرآحه للفعل أو الترك لا يقطع عذر المكلف فى الإقدام على الحكم بعد ملاحظه ما هو معلوم إجمالاً من المنع من الحكم بغير دليل .

فظهر بما قررنا أنه مع الغض عن ثبوت وجوب الحكم فى الصوره المفروضه عند الدوران بين الوجهين لا-وجه للاحتجاج المذكور أصلاً ، فما رامه من إتمام الدليل مع ترك أخذه فى المقام فاسد .

- الثالث - (\*)

إن مخالفة المجتهد لما ظنه من الأحكام الواجبه أو المحرمه أو ما يستتبعها مظهر للضرر ، وكل ما هو مظهر للضرر فتركه واجب ، فىكون عمل المجتهد بما ظنه واجباً . والكبرى ظاهره ، وأما الصغرى فلأنه إذا ظن وجوب شىء أو حرمة فقد ظن ترتب العقاب على ترك الأول وفعل الثانى ، وهو مفاد ظن الضرر .

وأورد عليه : تاره بمنع الكبرى . ودعوى الضروره فىها غير ظاهره ، غايه الأمر أن يكون أولى رعايه للاحتياط ، ولو سلم ذلك فإنما يسلم فى الامور المتعلقة بالمعاش دون الامور المتعلقة بالمعاد ، إذ لا استقلال للعقل فى إدراكها .

وتاره بمنع الصغرى ، فإنه إنما يترتب خوف الضرر على ذلك إذا لم نقل بوجوب نصب الدليل على ما يتوجه إلينا من التكليف ، وأما مع البناء على وجوبه فلا وجه لترتب الضرر مع انتفائه كما هو المفروض .

وأخرى بالنقض بخبر الفاسق بل الكافر إذا أفاد الظن ولا يتم القول بالتزام التخصيص فى ذلك ، نظراً إلى خروج ما ذكر بالدليل ببقى غيره تحت الأصل ، لعدم تطرق التخصيص فى القواعد العقلية الثابته بالأدله القطعية .

---

(\*) أى : الوجه الثالث من وجوه حجته مطلق الظن .

والجواب عن الأوّل ظاهر، فإنّ وجوب رفع الضرر المظنون بل وما دونه من النظريّات التي لا مجال لإنكاره، كيف! وهو المبدأ في إثبات النبوات والتجسّس عن الحقّ، ولولاه لزم إفحام النبيّ في أمره بالنظر إلى معجزته. والتفصيل المذكور بين المضارّ الدنيويّة والاخرويّة من أوهن الخيالات، إذ لا يعقل الفرق بينهما في ذلك، بل المضارّ الاخرويّة أعظم في نظر العقل السليم، لشدّه خطره وعظم المنال فيه ودوامه، وعدم حيله للمكّاف في دفعه بعد خروج الأمر من يده. وعدم استقلال العقل في خصوصيّاتها لا يقتضى عدم إدراكه لما يتعلّق بها ولو على سبيل الإجمال.

وأجاب بعض الأفاضل عن الثاني بأنّ مراد المستدلّ أنّه إذا علم بقاء التكليف ضروره وانحصر طريق معرفه المكلف به في الظنّ وجب متابعتة ولم يجوز تركه، إذ ما ظنّه حراماً أو واجباً يظنّ أنّ الله يؤاخذة على مخالفته، وظنّ المؤاخذة قاض بوجوب التحرّز عقلاً، ولا وجه لمنع ذلك. وما ذكره من سند المنع مدفوع بأنّ وجوب نصب الدلالة القطعيّة (١) بالخصوص على الشارع ممنوع، وهو أوّل الكلام، ألا ترى أنّ الإماميّة يقولون بوجوب اللطف على الله في نصب الإمام عليه السلام لإجراء الأحكام وإقامه الحدود، ومع ذلك خفى عن الامّة من جهه الظلمه؟ فكما أنّ المجتهد صار نائباً عنه بالعقل والنقل وكان أتباعه واجباً كاتّباعه، فكذلك ظنّ المجتهد بقولهم وشرائعهم صار نائباً عن علمه بها، وكما أنّ الإمام عليه السلام يجب أن يكون عالماً بجميع الأحكام ممّا يحتاج الامّة إليها وإن لم يكونوا محتاجين فعلاً، فكذا يجب على المجتهد الاستعداد لجميع الأحكام بقدر طاقته ليرفع احتياج الامّة عند احتياجهم، ولا ريب أنّه لا يمكن تحصيل الكلّ باليقين فتاب ظنّه مناب يقينه.

نعم لو فرض عدم حصول ظنّ المجتهد في مسأله أصلاً رجع فيها إلى أصل البراءة.

---

(١) في ط : العقليّه.



لا- يقال : إنه يوجب على التقرير المذكور يرجع هذا الدليل إلى الدليل الأوّل. لأننا نقول : إنّ مرجع الدليل الأوّل إلى لزوم التكليف بما لا يطاق في معرفه الأحكام لو لم يعمل بظنّ المجتهد ، ومرجع هذا الدليل إلى أنّ ترك العمل بالظنّ يوجب الظنّ بالضرر.

فإن قلت : لو لم يحصل الظنّ بشيء حين انسداد باب العلم فما المناص في العمل والتخلّص من لزوم تكليف ما لا يطاق؟ فإن عملت بأصل البراءة حينئذ فلم لم تعمل به من أوّل الأمر؟

قلت : إنّما لا- نعمل به أوّلا- لأنّ الثابت من الأدلّه كون جواز العمل به متوقّفا على اليأس عن الأدلّه بعد الفحص ، فكما يعتبر الفحص في اليأس عن الأدلّه الاختياريّه فكذا الحال في الأدلّه الاضطراريّه ، فالحال في الظنون الغير المعلوم حجّيتها بالخصوص إذا تعارضت أو فقدت حال الظنون المعلوم الحجّيه إذا تعارضت أو فقدت ، فما يبني عليه هناك من التوقّف في الفتوى أو الرجوع إلى الأصل يبني عليه هنا ، وكما لا يرجع هناك إلى الأصل مع وجود الدليل وانتفاء المعارض كذا لا يرجع إليه هنا.

وأجاب عن الثالث : تاره بأنّ عدم جواز العمل بخبر الفاسق إذا أفاد الظنّ أوّل الكلام ، واشتراط العدالة في الراوى معرکه للآراء ، وقد نصّ الشيخ رحمه الله بجواز العمل بخبر المتحرّز عن الكذب وإن كان فاسقا بجوارحه ، والمشهور بينهم أيضا جواز العمل بالخبر الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب ، ولا ريب أنّ ذلك لا يفيد إلّا الظنّ.

والحاصل : أنّا لا نجوّز العمل بخبر الفاسق لأجل عدم حصول الظنّ أو لحصول الظنّ بعدمه لا من جهه كونه فاسقا وإن حصل الظنّ به ، وبمثل ذلك نقول : إذا ورد النقص بالقياس فيكون حرمه العمل به من جهه عدم حصول الظنّ منه ، وذلك علّه منع الشارع من العمل به لا أنّه لا يعمل به على فرض حصول الظنّ.

وتاره بأنّ ما دلّ الدليل على عدم حجّيته كخبر الفاسق أو القياس إنّما يستثنى من الأدلّه المفيده للظنّ ، لا أنّ الظنّ الحاصل منه مستثنى من مطلق الظنّ حتّى يرد

التخصيص على القاعده العقلية ليورد الإشكال المذكور ، بل إنما يرد التخصيص على متعلق القاعده المذكوره ، فيكون القاعده العقلية متعلقه بالعامّ المخصوص ، وهى باقيه على حالها كذلك من غير ورود تخصيص عليها.

وذكر المجيب المذكور أنّ ما ذكر من الإيراد وارد على الدليل الأوّل أيضا ، لأنّ تكليف ما لا يطاق إذا اقتضى العمل بالظنّ بعد انسداد سبيل العلم فلا وجه لاستثناء الظنّ الحاصل من القياس مثلا. وأجاب عنه بوجه :

أحدها : أنّ تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم - من الأدلّه المقتضيه للعلم أو الظنّ المعلوم الحجّيه مع العلم ببقاء التكليف - يوجب جواز العمل بما يفيد الظنّ ، يعنى فى نفسه مع قطع النظر عمّا يفيد ظنّا أقوى.

وبالجملة أنّه يدلّ على حجّيه الأدلّه الظّنيه دون مطلق الظنّ النفس الأمرى ، والأوّل أمر قابل للاستثناء ، إذ يصحّ أن يقال : إنّهُ يجوز العمل بكلّ ما يفيد الظنّ بنفسه ويدلّ على مراد الشارع ظنّا إلّا الدالّ الفلانى ، وبعد إخراج ما خرج عن ذلك يكون باقى الأدلّه المفيده للظنّ حجّه معتبره ، فإذا تعارضت تلك الأدلّه لزم الأخذ بما هو أقوى وترك الأضعف منها ، فالمعتبر حينئذ هو الظنّ الواقعى ، ويكون مفاد الأقوى حينئذ ظنّا والأضعف وهما ، فيؤخذ بالظنّ ويترك غيره.

ثانيها : أنّ فى مورد القياس ونحوه لم ينسَد باب العلم بالنسبه إلى ترك مقتضاه ، فإنّا نعلم بالضروره من المذهب حرمة العمل بمؤدّى القياس فنقطع أنّ حكم الله غير مؤداه ، من حيث إنّهُ مؤداه ، وإن لم نعلم أنّه ما هو فترجع فى تعيينه إلى سائر الأدلّه وإن كان مؤداه عين مؤداه لمخالفته له فى الحيثيه.

ثالثها : أنّه يمكن منع بداهه حرمة العمل بالقياس ونحوه فى موضع لا سبيل إلى الحكم إلّا به ، غايه ما يسلم قضاء الضروره بعدم جواز الأخذ به مع حصول طريق آخر إلى الحكم فلا نقض.

وأنت خبير : بأنّ جميع ما ذكر محلّ نظر لا يكاد يصحّ منها ، أمّا ما ذكره فى جواب الإيراد الثانى ففيه : أنّ المقدمتين المذكورتين لم تؤخذا فى الحجّه المذكوره حسب ما عرفت ، فالوجه المذكور لا يدفع الإيراد ، بل يحقّقه. ومع الغضّ

عن ذلك فلو اخذتا في الاحتجاج وسلّمها الخصم حصل منها القطع بتكليفه بالظنّ وحصول المؤاخذه مع ترك العمل بالمظنّه بالمّرّه ، إذ المفروض القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظنّ ، فأى حجه إذن إلى ضمّ المقدمه المذكوره؟ وأى داع لاعتبار الظنّ بالضرر؟ وحصول المؤاخذه مع المخالفه على أنّ ما ذكره من انحصار الطريق في الأخذ بالظنّ غير مبين في المقام ، إلّا أن يؤخذ فيه ما ذكر في الدليل الأوّل من المقدمتين الأخيرتين من كون الطريق الأولى إلى الواقع هو العلم ، وكون الظنّ هو الأقرب إليه ، فينحصر الطريق في الأخذ به بعد انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف حسب ما مرّ بيانه في الدليل الأوّل.

ويبقى الكلام في عموم حجّيه الظنّ ليشمل جميع أفراده عدا ما خرج بالدليل ، إذ أقصى ما يفيدّه الوجه المذكور كون الظنّ دليلاً في الجملة ويترتب الضرر على مخالفته كذلك.

وأما ترتبه على مخالفه أى ظنّ كان فغير بين ولا مبين ، والعقل يحكم بعدم ترتّب المضارّ الاخرويه كذلك من دون قيام الحجّيه على عموم الحجّيه ، فظنّ ترتّب الضرر على مخالفه مطلق الظنّ من دون قيام الحجّيه القاطعه لعذر المكلف لا وجه له ، وإنّما يتم ذلك بعد ملاحظه عدم الترجيح بين الظنون حسب ما مرّت الإشارة إليه فيرجع ذلك إلى الدليل المتقدّم.

فظهر بذلك فساد ما جعله فارقا بين هذا الدليل والدليل الأوّل من كون المناط في الانتقال إلى الظنّ هناك بطلان تكليف ما لا يطاق وهنا دفع الضرر المظنون ، إذ قد عرفت أنّ مجرد الظنّ بالحكم لا يقتضى ظنّ الضرر بمخالفته مع عدم قيام دليل قاطع لعذر المكلف. والكلام في المقام إنّما وقع في ذلك الدليل ، ولو اريد إثباته بمجرد الظنّ بالحكم لزم الدور ، ولو أخذ فيه المقدمتان المذكورتان كان الانتقال إلى الظنّ من جهتهما دون ظنّ الضرر كما أشرنا إليه ، على أنّ الانتقال إلى الظنّ في المقام لا يتصور مع قطع النظر عن لزوم تكليف ما لا يطاق ، كيف! ولو قيل بجوازه لجاز حصول القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظنّ ، مع كونه مكلفاً بالعلم وعدم اكتفاء الشارع بغيره ، ومجرد الظنّ بأداء التكليف بموافقته المظنون لا يكتفى

به في الخروج عن عهده التكليف الثابت ، بل لا يكون مثبتا للتكليف بالمظنون مع عدم كونه قاطعا لعذر المكلف في عدم ثبوت التكليف عندنا وقيام الحجّة عليه في بيان التكليف، إذ لا ملازمه بين الظنّ بالحكم والظنّ بالضرر مع مخالفته المظنون بعد ما قام الدليل على عدم تعلّق التكليف قبل قيام الحجّة على المكلف ، وحصول طريق له في الوصول إلى المكلف به.

وما ذكره جوابا عمّيا أورد من إمكان العمل بأصل البراءة من أوّل الأمر : من أنّنا إنّما لا نعمل به من أوّل الأمر إلى آخر ما ذكره مدفوع ، بأنّ الحال وإن كان على ما ذكره من عدم الرجوع إلى أصل البراءة إلّا مع اليأس عن الأدلّة الاختياريّة والاضطراريّة ، غير أنّه لا بدّ من ثبوت الأدلّة الاضطراريّة ليتمكن الرجوع إليها والاعتماد عليها. وأمّا مع عدم ثبوتها فلا وجه للاعتداد بها ، بل لا بدّ من الرجوع إلى أصل البراءة. فالظنون التي لا يعلم حجّيتها بالخصوص إن ثبت حجّيتها على جهه العموم فلا كلام في تقديمها على الأصل ، لكنّها لم يثبت حجّيتها بعد ، وإنّما يتوقّف ثبوتها على عدم جواز الرجوع حينئذ إلى الأصل المذكور كما هو مبني الاستدلال. ومجرّد احتمال حجّيتها لا يقضى بالمنع من الرجوع إلى الأصل ، إذ لا يتمّ الحجّة على المكلف بمجرّد الاحتمال ، ولذا يدفع احتمال حصول التكليف بالأصل المذكور ، ولا يتعقّل فرق بين الاحتمال المتعلّق بنفس التكليف والاحتمال المتعلّق بإثبات التكليف بمجرّد الظنّ ، فكما ينهض الأصل حجّه دافعه للأوّل إلى أن يقوم دليل على ثبوت التكليف ، فكذا بالنسبه إلى الثاني.

والقول بأنّ حجّيه الأصل إنّما هي مع اليأس عن الدليل ولا يأس مع وجود واحد من الظنون المفروضة ممّا يحتمل حجّيته واضح الفساد ، فإنّ المراد بالدليل هو القاطع لعذر المكلف. ومجرّد احتمال كونه مثبتا للتكليف غير قاطع لعذره ، كما أنّه لا يقطع عذره باحتمال ثبوت التكليف حسب ما قررنا ، فيقوم الأصل حينئذ حجّه على دفع كلّ من الاحتمالين إلى أن يقوم دليل على خلافه.

نعم لو قرّر رفع الإيراد بأنّ البناء على أصل البراءة في غير معلوم الحجّيه بالخصوص من الظنون المفروضة يوجب هدم الشريعة والخروج عن الدين لكان

له وجه حسب ما مرّ بيانه في تقرير الاستدلال الأول.

وأما ما علّل المنع به فمما لا يكاد يمكن تصحيحه.

وأما ما ذكره في الجواب عن الإيراد الثالث ففيه : أنّ ما دفعه به أولا من منع مادّة الانتقاض فهو موهون جدّا ، إذ عدم حجّيه جملة من الظنون في الشريعة ولو بالنسبة إلى هذه الأزمان ممّا قضى به إجماع الفرقه ، بل ضروره المذهب كظنّ القياس والاستحسان ونحوهما ، ودعوى عدم حصول الظنّ منها مكابره للوجدان.

نعم إنّما يتمّ ما ذكره بالنسبة إلى خبر الفاسق مثلا بناء على الاكتفاء في حجّيه الخبر بظنّ الصدور كما هو المختار ، إذ احتمال الاكتفاء به لا يتحقّق معه النقص ، لوضوح أنّ مجرد الاحتمال غير كاف في حصول الانتقاض ، وما دفعه به ثانيا فهو أيضا كسابقه لبقاء الإشكال على حاله ، ولا ثمره لاعتبار الإخراج عن الأدلّه المفيده للظنّ أصلا ، وذلك لوضوح الترام إخراجها عمّا دلّ على حجّيه مطلق الظنّ أيضا.

فإنّ مؤدّى الأدلّه المذكوره حجّيه مطلق الظنّ بعد انسداد سبيل العلم ، والمفروض عدم حجّيه الظنون المفروضه فتكون مخرجه عن القاعده المذكوره قطعاً. والقول بأنّ الحجّيه مطلق الظنّ الحاصل عمّا سوى الأدلّه المفروضه - فلا تخصيص في القاعده ، لاختصاص الحكم بما عدا المذكور - غير مفيد في المقام ، إذ لو كان ذلك كافيا في دفع الإيراد كان جاريا في نفس الظنّ أيضا بأن يقال : إنّ الحجّيه بعد انسداد سبيل العلم هو ما عدا الظنون التي علم عدم حجّيتها فأى فائده في الخروج عن ظاهر ما يقتضيه تقرير الدليل وبنائه على الوجه المذكور؟

ومع الغضّ عن ذلك فمقتضى ما ذكره قيام الدليل على حجّيه الظنّ الحاصل من الأدلّه المفيده للظنّ ، وحينئذ فورود التخصيص على متعلّق الظنّ المفروض تخصيص في القاعده العقليّه أيضا من غير فرق بينه وبين ورود التخصيص على حجّيه مطلق الظنّ أصلا.

نعم يمكن الجواب عن الإيراد المذكور : بأنّه بعد ما قام الدليل على عدم حجّيه الظنّ الحاصل من القياس ونحوه لا يتحقّق خوف من الضرر عند مخالفته

ليجب الأخذ بمقتضاه من جهه دفعه ، وذلك للعلم بعدم الاعتماد عليه في الشريعه ، بل منع الشارع عن الأخذ به ، فإنما يترتب الضرر حينئذ على التمسك به دون عدمه.

ويمكن الإيراد عليه : بأن مدار الاحتجاج المذكور على كون الظنّ بالواقع قاضيا بظنّ الضرر مع مخالفه المظنون ، فإذا قيل بإمكان التخلف وعدم حصول الظنّ مع حصول الظنّ بالحكم بطل الاحتجاج من أصله.

ويدفعه : أنّ مدار الاحتجاج على كون الظنّ بالواقع مقتضيا لظنّ الضرر لو لا قيام المانع منه ، فإذا قام الدليل على عدم حجّيه بعض الظنون كان ذلك مانعا من الظنّ بالضرر، ومع عدمه فالظنّ بالضرر حاصل عند حصول الظنّ بالتكليف.

وفيه منع ظاهر ، إذ لا دليل على الدعوى المذكوره سيّما بعد ملاحظه خلافه في عدّه من الظنون ، وقيام بعض الوجوه المشكّكه في عدّه اخر منها ، بل ضروره الوجدان قاضيه بعدم الملازمه بين الظنّ بالحكم والظنّ بالضرر مع عدم الأخذ به ، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك ، ويأتي تتمّه الكلام فيه إن شاء الله.

إلّا أنّ ذلك إيراد آخر على الدليل المذكور لا ربط له بالإيراد المذكور ، وما ذكر من الجواب كاف في دفع هذا الإيراد.

وأما ما ذكره في الجواب عن تقرير الإيراد المذكور على الدليل الأوّل فيرد على ما ذكره، أوّلا : أنّ مفاد المقدمات المذكوره هو حجّيه مطلق الظنّ وقيامه مقام العلم دون الأدلّه الظنيّه ، ولو دلّ على حجّيتها فإنّما هي من حيث إفادتها الظنّ فيعود إلى الأوّل ، فكيف يصحّ القول بأنّ مفادها حجّيه الأدلّه الظنيّه المفيده للظنّ في نفسها مع قطع النظر عمّا يعارضها دون نفس المظنّه الواقعيّه؟

ومع الغضّ عن ذلك فأى فرق في ما ذكر بين دلالتها على حجّيه كلّ من الأدلّه الظنيّه وكلّ ظنّ من الظنون؟ فإنّه بناء على ثبوت العموم بحكم العقل لا يصحّ ورود التخصيص عليه في شيء من الصورتين على ما تقرّر عندهم من عدم جواز التخصيص في القواعد العقليّه.

\*\*\*

**قوله : (الثالثه : حكى فيها أيضا عن بعض الأصحاب ... الخ.)**

شهره الحكم بين الأصحاب تداوله بينهم وذهب الأَكْثَرُ إليه ، سواء كان القول الآخر نادرا أو شائعا في الجملة ويعبر عنه حينئذ بالأشهر ، وقد تطلق على مطلق تداول الحكم بينهم وذهب كثير منهم إليه وإن لم يبلغ إلى حدِّ الأَكْثَرِيَّةِ. ولذا يطلق المشهور على الحكمين المتقابلين ، كما يقال فيه قولان مشهوران ، والأغلب في إطلاق المشهور هو الوجه الأول ، وكأنَّه المقصود بالبحث في المقام ، ولها مراتب مختلفه في القوّه والضعف ، نظرا إلى فضيله القائلين به وحدائقهم في الفنّ وخلافه وكثره القائلين به وشذوذ الآخر جدّا وعدم بلوغها إلى تلك الدرجة.

ثمَّ إنَّه قد يكون في مقابله المشهور قول آخر ، وقد لا يعرف هناك قول ، بل يكون تردّد من الآخرين وتوقّف فيه أو سكوت منهم في الحكم ، ويندرج في الإجماع السكوتى. وليس بإجماع عندنا ، وقد لا يكون هناك تعرّض من الباقيين للحكم ليتبيّن خلافهم أو وفاقهم، ويندرج حينئذ في عدم ظهور الخلاف فيكون من بعض صور المسأله ، بل قد يستظهر عدم خلاف الباقيين أيضا فيكون من ظهور عدم الخلاف ، ويكون إجماعا ظنّيا ، وهو أيضا يندرج في الشهره.

ولو حصل هناك اتفاق بين الأصحاب من دون كشفه عن قول المعصوم عليه السلام - كما قد يتفق في بعض الأحيان - فالظاهر أيضا اندراجه في المشهور.

هذا وقد يكون الشهره في الروايه والمراد بها كثره الرواه الناقلين لها ، أو تداولها بين الأصحاب وذكرها في الكتب الكثيره وإن كانت روايته بطريق واحد ،

وقد يضمّ إلى ذلك تلقّيهما لها بالقبول ، ولا يستلزم اشتهاار الروايه ندور ما يقابلها ، بل قد يكون ذلك أيضا مشهورا ، وفي مقبوله عمر بن حنظله وغيرها دلالة عليه .

وقد يجتمع الشهرتان في بعض الأحيان ، وليست الشهره في الروايه مقصوده بالبحث في المقام ، بل المبحوث عنه هنا هو الشهره في الفتوى .

والمشهور بين الأصحاب من قدمائهم ومتأخريهم ، بل لا-خلاف يعرف فيه بينهم - إلا ممن عبّر عنه الشهيد رحمه الله ببعض الأصحاب واستقر به - عدم حجّيه الشهره وعدم جواز الاتّكال عليها بمجردا في إثبات الأحكام الشرعيّه .

والظاهر عدم حجّيتها عند معظم العامّه أيضا ، ولذا لم يتداول عدّها في عداد الأدلّه الشرعيّه في الكتب الاصوليّة ولا استندوا إليها في إثبات الأحكام في الكتب الاستدلاليّه ، بل لا زالوا يطلبون الدليل على الأحكام المشهوره ويناقشون في أدلّتهم المذكوره .

ومن المثل السائر في الألسنه - في مقام عدم الاعتداد بالشهره - «ربّ مشهور لا أصل له» .

نعم ربّما استند إليها العلّامه رحمه الله في المختلف في بعض المسائل على سبيل الندره ، وليس ذلك اعتمادا منه على مجرد الشهره ، بل لا يبعد أن يكون من قبيل ضمّ المؤيّدات إلى الأدلّه حسب ما هو ديدنه في كتبه الاستدلاليّه . كيف! ولو كان ذلك حجّه لشاع ذلك عنه وأشار إليه في كتبه الاصوليّة وتكثّر استناده إليها في كتبه الاستدلاليّه . وإنّما ظهر الخلاف فيه عن نادر من علمائنا مجهول عبّر عنه الشهيد رحمه الله ببعض الأصحاب واستقر به رحمه الله لكن لم نجد جريه عليه في كتبه الاستدلاليّه ، فقد لا يكون مقصوده بالاستقراء حكما أو لا يكون مقصود القائل ومقصوده الاستناد إلى مجرد الشهره ، بل المراد التمسك بالقطع بوجود المستند الشرعي من اتفاق الجماعه ، فيدور الحكم مدار ذلك القطع كما هو أحد الطرق المتقدّمه في الإجماع ، فيكون مقصوده صحّه التمسك به من جهة حصول ذلك القطع كما يومئ إليه تعليله الأوّل «وإن لم يكن مفيدا للقطع أو الظنّ بالواقع»



ويكون تعليقه الثاني تأييدا له من جهة حصول الظنّ منها بمطابقه الواقع ، بناء على عدم حجّيه مطلق الظنّ كما هو المقرّر عندنا ، وبذلك يندفع التدافع المتخيّل بين تعليقه حسب ما أورده بعض الأجلّه كما سيأتى الإشارة إليه إن شاء الله.

وكيف كان ، فقد حكى اختيار ذلك عن المحقّق الخوانسارى وربّما يعزى ذلك إلى المصنّف نظرا إلى كلامه الآتى مع ما ذكره فى الدليل الرابع على حجّيه أخبار الآحاد ، وهو بعيد عن مذاقه جدّا ، وسيأتى الكلام فيه إن شاء الله.

وقد اختار بعض الأفاضل من متأخري المتأخّرين حجّيتها إذا لم تخل عن حجّيه ولو رواه ضعيفه ونحوها ، فصارت الأقوال فيها إذن ثلاثه ، والأقوى الأول. ويدل عليه امور :

أحدها : الأصل فإنّ إثبات الحجّيه يتوقّف على قيام الدليل عليه ، وحيث لا دليل على صحّه الرجوع إليها والحكم بمقتضاها - حسب ما نقرّه من ضعف متمسّك المجيز - لم يجوز التعويل عليها ، مضافا إلى أنّ النواهي المتعلّقه بالأخذ بالظنون شامله لها من غير ريب ، فمع عدم قيام دليل على جواز الاتكال عليها لا يجوز الأخذ بها.

ثانيها : أنّ المعلوم من حال الفقهاء قديما وحديثا اصولا وفروعا عدم الحكم بشيء بمجرّد شهرته بين الأصحاب ، بل لا زالوا يطالبون بأدله المشهورات ويتوقّفون عن الحكم حتّى ينهض دليل عليها ، وذلك أمر معلوم من ملاحظه تصانيفهم والتتبع فى مناظراتهم واحتجاجاتهم ، قد استمرّت عليه طريقتهم بحيث لا مجال لإنكاره ، فصار ذلك إجماعا من الكلّ ، كيف كانت الشهره حجّه عندهم لكان من أبين الحجج وأوضحها وأظهر الأدلّه وأكثرها وأقلّها مؤنه وأسهلها ، وشاع الاحتجاج بها عندهم ، وكانت أكثر دوراننا من سائر الحجج مع أنّ الأمر بعكس ذلك ، فإنّا لم نجد أحدا من المتقدّمين والمتأخّرين قد تمسّك بها فى مقام الاحتجاج على شيء من المطالب إلّا ما يوجد فى بعض كلمات العلّامه رحمه الله فى شدوذ من المقامات عن التمسّك بها ، وهو من قبيل ضمّ المؤيد إلى الدليل على

ما هو طريقته حسب ما أشرنا إليه ، ويدلّ عليه أيضا أنّهم لم يعتدوا بها في الكتب الاصوليه ولا ذكروها في عداد الحجج الشرعيه كما عدّوا الإجماع وغيره من الحجج الوفاقيه والخلافيه ، مع أنّه أولى بذلك لكثرة حصولها وسهولة تحصيلها.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا اتّفاقهم من قديم الزمان إلى الآن على المنع من العمل بها والتعويل عليها والرجوع إليها ، فصار ذلك إجماعا من الكلّ.

وقد عرفت أنّ الإجماع من أقوى الحجج الشرعيه نعم في المطالب التي يتسامح في أدلتها من السنن والآداب لا مانع من الرجوع إليها والأخذ بها ، بل ربّما يؤخذ فيها بفتوى الفقيه الواحد أيضا حسب ما فصل في محلّه.

ثالثها : أنّها لو كانت حجّه لم تكن حجّه ، لوضوح قيام الشهره على عدم حجّيه الشهره ، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

وبتقرير آخر : أنّه إمّا أن يقال بعدم حجّيه الشهره مطلقا ، أو بحجّيتها كذلك ، أو بحجّيتها في بعض المقامات دون البعض ، والأوّل هو المدعى ، والثاني باطل لما فيه من التناقض ، نظرا إلى قيام الشهره على عدم حجّيه الشهره ، فلو اخذ بمقتضى الشهره المتعلّقه بالمسائل الفرعيه لزم ترك الشهره المتعلّقه بعدم حجّيه الشهره مع أنّها من أقوى الشهرة ، والثالث ترجيح من غير مرجح ، إذ لا مرجح بينها حتّى يقال بحجّيه بعض الشهرة دون بعضها من دون قيام معارض يقاومها أو يترجّح عليها.

ويرد عليه : أوّلا : منع قيام الشهره على عدم حجّيه الشهره مطلقا وإنّما المسلّم شهره القول بعدم حجّيه الشهره إذا خلا عن المستند ، ولو كان ضعيفا كروايه ضعيفه ونحوها.

وأما إذا كان مستندا إلى دليل ولو كان رويه ضعيفه فحصول الشهره بعدم حجّيتها غير واضح ، بل المشهور عندهم خلافه حيث إنهم يعتمدون على الشهره المقترنه بالروايه الضعيفه ويحكمون بمقتضاها ، فأقصى الأمر حينئذ عدم حجّيه الشهره المجرّده الخاليه عن المستند لا مطلقا.

وثانيا : أنا إنما نقول بحجّيه الشهره فى ما إذا لم يعارضها معارض أقوى على ما هو شأن الحجج الظنيّه ، وحينئذ نقول : إن الشهره القائمه على عدم حجّيه الشهره معارضه بالدليل القطعى القائم على حجّيه الظنون عند انسداد باب العلم على ما مرّ تقريره .

ومن البين أنّ الظنّ لا- يقاوم القطع ، ومع الغضّ عنه فهناك أدله ظنيّه قاضيه بحجّيه الشهره كما سنشير إليها ، ولا يقاومها الظنّ الحاصل من الشهره فلا بدّ من تركها .

ومن ذلك يظهر ضعف التقرير الثانى فإنّنا نقول بحجّيه الشهره مطلقا فى ما لم يعارضها معارض أقوى لا مطلقا ، وقد ظهر بذلك أيضا اندفاع الحجّتين الاوليين ، فإنّ الأصل يخالف الدليل .

ومن البين أنّ القائل بحجّيه الشهره يتمسّك فى ذلك بالدليل حسب ما يأتى بيانه ، والإجماع المدعى لو سلّم فإنّما يسلم فى الشهره المجزّده دون المنضمّه إلى متمسّك ولو كان ضعيفا ، حسب ما أشرنا إليه ، وفى ذلك كلّ نظر سيأتى تفصيل القول فيه إن شاء الله .

حجّه القول بحجّيتها مطلقا أو فى ما إذا لم تخل عن مستند أصلا - ولو روايه ضعيفه لا يجوز التمسّك بها بنفسها - امور :

منها : الوجهان المذكوران فى كلام الشهيد رحمه الله . والأوّل منهما ضعيف جدّا حسب ما قرّره المصنّف ومرّ الكلام فيه ، إلّا أن يرجع إلى الوجه الثانى . والثانى مبنى على قاعده الظنّ والبناء على حجّيته إلّا ما قام الدليل على خلافه وإن لم ينهض عليه فى الاحتجاج ، لوضوح أنّ مجرّد حصول الظنّ أو قوه الظنّ لا- يقضى بجواز الاعتماد عليه ما لم يلاحظ معه أصاله حجّيه الظنّ . ويمكن إرجاعه أيضا إلى بعض الوجوه الآتية ، كما سنشير إليه إن شاء الله .

ومنها : قيام الاتفاق على حجّيه جمله من الظنون ممّا هى أضعف من الظنّ الحاصل من الشهره قطعاً ، وهو قاض بحجّيه الظنّ الحاصل من الشهره بالأولى ،

ألا- ترى أنهم يقولون بحجّيه أخبار الآحاد مع أنّ فيها من جهات الوهن ما لا يحصى ، لا ابتناء الاحتجاج بها على معرفه أحوال روايتها وتعيين الراوى المشترك ، ولا يكون شىء منها غالبا إلّا بإعمال ظنون ضعيفه وأمارات خفيّه ، وكذا الحال فى تصحيح دلالتها ومعرفه مفاد الألفاظ الوارده فيها أفرادا وتركيبا ، وكذا الحال فى التعارض الحاصل بينها.

والحاصل : أنّ جهات الظنّ فيها سندا ودلاله وعلاجا كثيره جدّا ، وكثير منها ظنون موهومه فى الأغلب لا مناص لهم عن الأخذ بها والظنّ الحاصل من الشهره أقوى بكثير من كثير منها.

ويرد عليه : أنّ ما ذكره من قبيل القياس بالطريق الأولى - المعبر عنه بالقياس الجلبى - وهو من قبيل القياسات العامّه لا حجّه فيه عندنا.

نعم ما كان منه من قبيل مفهوم الموافقه بحيث يندرج فى الدلالات اللفظيه كان خارجا عن القياس وكان حجّه ، وذلك غير حاصل فى المقام ، إذ ليس هنا لفظ يدلّ على حجّيه ما ذكر من الظنون الموصوفه ليكون التعدّى عنها إلى ذلك مندرجا فى مداليل الألفاظ ، أقصى الأمر أن يثبت حجّيتها بالإجماع ونحوه ، فيكون التعدّى عنها من قبيل القياس الجلبى.

وقد يجاب عنه : تاره بأنّ الإجماع ونحوه وإن لم يتضمّن لفظ الشارع صريحا إلّا أنّهما كاشفان عن قوله ، وليست حجّيتهما عندنا إلّا من جهه الكشف عن قوله ، فهو الحجّه فى الحقيقه لهما ، وحينئذ مآلهما إلى اللفظ ، فإذا كان الأصل المذكور مستفادا من اللفظ كان ما يلزمه أيضا كذلك ، وإن لم يتعيّن ذلك اللفظ عندنا.

واخرى بأنّ المناط فى الرجوع إلى الأدلّه الظنيّه ، وهو تحصيل الواقع على سبيل الظنّ بعد انسداد سبيل العلم به ، وبعد تنقيح المناط المذكور كما هو ظاهر عند العقل السليم يثبت ذلك فى ما نحن فيه بطريق الأولويه القطعيّه ، لحصول المناط هنا بالنحو الأقوى.

ومنها : الروايات المستفيضه الدالّه عليه الوارده من طرق العامّه والخاصّه ،

مثل ما رووه عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله : «عليكم بالسواد الأعظم» (١) وقوله : «الحق مع الجماعة» وقوله : «يد الله على الجماعة» (٢) إلى غير ذلك ، وفي نهج البلاغه في كلامه عليه السلام للخوارج : «والزموا السواد الأعظم ، فإن يد الله على الجماعة ، وإياكم والفرقة فإن الشاذ من الناس للشيطان ، كما أن الشاذ من الغنم للذئب» (٣) وما في مقبوله عمر بن حنظله : «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكاه المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك ، فإن المجمع عليه لا- ريب فيه ، وإنما الامور ثلاثة يبين رشده - إلى أن قال : - قلت : فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم» (٤) الخبر.

وفي قوله : «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور» وقول الراوى : «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» دلالة على كون المراد من المجمع عليه هو المشهور ، فلا- يرد دلالة الرواية على حكم الإجماع دون الشهره. وما في مرفوعه زراره قلت : «جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال عليه السلام : يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر ، فقلت : يا سيدى إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم ... إلى آخره» (٥).

ومنها : أن المعروف بينهم بل من المسلم عند المحققين بينهم حججه الخبر الضعيف المنضم إلى الشهره.

ومن البين عدم حججه الخبر الضعيف ، فلو كانت الشهره أيضا كذلك لم يصح الحكم المذكور ، لظهور أن انضمام غير الحججه إلى مثله لا يجعل غير الحججه حججه كانضمام أحد الخبرين الضعيفين إلى الآخر ، فتعين أن يكون الشهره هي الحججه حتى يكون انضمامها إلى الخبر قاضيا بالحججه.

---

(١) سنن ابن ماجه : ج ٢ ص ١٣٠٣ ح ٣٩٥٠.

(٢) مجمع الزوائد : ج ٥ ص ٢١٨. وفيه : على الجماعة ، كما في المتن.

(٣) نهج البلاغه : ١٨٤ ، رقم الخطبه «١٢٧» ، صبحى الصالح وفيه : مع الجماعة.

(٤) وسائل الشيعة : ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضى ص ٧٥ ح ١.

(٥) البحار : ج ٢ ص ٢٤٥ ح ٥٧.

ومن هنا استشكل صاحب المدارك وبنوه (١) في حجّيه الخبر المنجبر بالشهره لزعمه عدم حجّيه الشهره أيضا ، فمن أين يجيء الحجّيه بعد انضمام أحدهما بالآخر؟ لكنّه بعد ملاحظه الطريقه الجاريه بين العلماء قديما وحديثا مقطوع الفساد ، كما سيجيء بيانه في بحث أخبار الأحاد إن شاء الله ، ولو لا البناء على ما ذكرناه من حجّيه الشهره لكان ما ذكره متينا متّجها ، فلا محيص بعد ذلك عدا الاعتراف بعدم حجّيه الروايه المنجبره بالشهره ، وهو يستلزم باختلال كثير من الأحكام الشرعيّه ، وهذه من الثمره العظمى في القول بحجّيه الشهره كما هو واضح لمن تدبّرها. فهذه الوجوه دالّه على حجّيه الشهره مطلقا وإذا ضمّ إليها قيام الشهره على عدم حجّيه الشهره المعزّاه عن المستند بالمزّه ولو روايه ضعيفه قضى ذلك بخروج الشهره المفروضه عن مقتضى دلالة الأدلّه المذكوره ، إمّا لقيام الشهره على فرض حجّيتها كما هو مقتضى الأدلّه المذكوره حجّه شرعيّه على عدم حجّيه ذلك النوع من الشهره وهى أجلى منها ، فيؤخذ بمقتضاها ، أو لأنّها لو كانت حجّه مطلقا لما كانت حجّه كذلك ، نظرا إلى حصول الشهره المذكوره على نحو ما مرّ بيانه على أنّ الوجه الأخير لا يفيد إلّا حجّيه الشهره المنضمّه إلى المستند ، ولو كان خيرا ضعيفا دون الشهره المجزّده ، إذ لا عمل عليها في المشهور.

فظهر بما قرّنا أدلّه القولين المذكورين والكلّ ضعيف.

أمّا الأول : فبما مرّ بيانه في كلام المصنّف ويأتي تتمّه الكلام فيه أيضا إن شاء الله.

وأمّا الثانى : فبما عرفت تفصيله من عدم صحّه ما ادّعوه من أصاله حجّيه الظنّ وعدم نهوض ما استنهضوه من الأدلّه عليها.

وأمّا الثالث : فبأنّ ما ذكر من دعوى الأولويّه فى المقام أو هن شىء. ودعوى كونها مندرجه فى الدلاله اللفظيه بناء على كشف الاتفاق المذكور عن لفظ دالّ على الحكم فيكون من مفهوم الموافقه مقطوع الفساد كما يشهد به صريح العرف

---

(١) كذا فى النسخ ، ولعلّه كناية عمّن تبعه.

بعد عرض الواقع عليه ، على أنّ دعوى كشف الإجماع عن لفظ دالّ عليه محلّ منع. وإنّما يكشف الإجماع عن رأى المعصوم ، والطريق إلى معرفته غير منحصر فى اللفظ حتّى يستعلم من الإجماع على شىء صدور لفظ دالّ عليه.

ودعوى تنقيح المناط فى حجّيه الظنون فيقطع معه بالأولويّه ممنوعه ، إذ لم يقدّم عندنا دليل من عقل أو نقل على كون الاحتجاج بالوجه الظنّيّه مبنيًا على إفاده المظنّه وحدها ، منوطا بها وجودا وعدما من دون مدخلية التعيّد فى ذلك ، ومع قيام الاحتمال المذكور لا تصحّ الدعوى المذكوره ، كيف؟ وقيام الدليل على عدم حجّيه عدّه من الظنّيات - ممّا قد يكون الظنّ الحاصل منها أقوى جدّا من الظنون المعتمده - أقوى شاهد على خلافه ، ولو تمّت تلك الدعوى لما كان هناك حاجه إلى ملاحظه الأولويّه.

وأما الرابع : فبأنّ الأخبار العاميه ممّا لا حجّيه فيها مع أنّها ليست بتلك المكانه من الظهور ، وقد تداول عند العامّه الاستناد إليها فى حجّيه الإجماع فيمكن أن يكون ذلك هو المقصود منها فقد فسّرت الجماعه فى بعض الروايات بأهل الحقّ وإن قلّوا ، فلا يوافق المدعى.

ويمكن أن يحمل على ذلك أيضا ما فى روايه النهج ، وقد يقال : إنّ الظاهر منها الاتّفاق فى ما عدا الأحكام الشرعيّه فإنّ قوله عليه السلام : «فإنّ الشاذّ من الناس للشيطان كما أنّ الشاذّ من الغنم للذئب يفيد أنّ تفرّد الإنسان فى الأمر مظنّه لاستيلاء الشيطان كما أنّ تفرّد الشاه مظنّه لاستيلاء الذئب ، إذ لو كان باطلا لكان عين استيلاء الشيطان لا أنّه مظنّه لحصوله بعد ذلك من جهه التفرّد ، وقد يكون ذلك هو المقصود من الروايات العاميه المتقدّمه. وما فى المقبوله والمرفوعه مع الغضّ عن إسنادهما لا دلالة فيهما على المدعى ، فإنّ فى الاولى هو الأخذ بالخبر المجمع عليه كما هو صريح الروايه ، فلا- دلالة فيها على حكم الفتوى المشهوره ولو سلّم كون المراد من المجمع عليه هو المشهور بقرينه ما بعده ، وكذا الحال فى الثانيه ، فإنّ الموصول فى قوله «خذ بما اشتهر بين أصحابك» للعهد كما هو ظاهر العبارة ،

بل صريحها بعد عرضها على العرف ، فلا يعمّ غيره حتى يقال : إنّ العبره بعموم اللفظ لا خصوص المورد ، سواء كانت الشهره المذكوره فيهما شهره فى الروايه أو الفتوى أو أعمّ منهما.

وقد يقال : إنّ التعليل المذكور فى المقبوله من قوله عليه السلام «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» بعد بيان كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور ، أو ما يعمّه يفيد شمول الحكم لشهره الفتوى أيضا ولو كانت خاليه عن الروايه ، وفيه أيضا إشاره إلى أنّ الباعث على نفى الريب إنّما هو الشهره ، فلو كانت الروايه المنصّمه إليها ضعيفه لكانت الشهره حجّه دون الروايه.

وفيه : أوّلا- : أنّ كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور أو ما يعمّه غير ظاهر ، فإنّ الإجماع هو الاتفاق دون مجرّد الشهره وأمره أوّلا بأخذه بالخبر المجمع عليه بين أصحابه وتركه للشاذّ الذى ليس بمشهور عندهم لا يفيد ذلك ، إذ الاتفاق على أحد الخبرين لا ينافى روايتهم للآخرى أيضا.

غايه الأمر أن يكون الروايه حينئذ شاذّه غير مشهور عندهم كما هو المفروض فى الخبر، وقوله عليه السلام بعد ذلك : «وإنّما الامور ثلاثه بين رشده ...» يفيد كون الأخذ بالمجمع عليه بين الرشد وهو يشير إلى كون المراد بالإجماع الاتفاق المفيد للقطع دون مجرّد الشهره الباعثه على الظنّ.

وثانيا : أنّ المقصود فى الخبر المذكور بيان ما يترجّح به أحد الخبرين المتعارضين على الآخر ، فلا يبعد أن يكون المراد من قوله : «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» هو الخبر المجمع عليه ليكون اللام للعهد ، بل لا يستفاد من سياق الخبر ما يزيد على ذلك. ومجرّد احتمال إرادته العموم بحيث يفيد نفى الريب من الفتوى المشهوره غير كاف فى مقام الاستدلال. ودعوى ظهورها فى ذلك غير مسموعه مع عدم إقامه شاهد عليه ، بل مع عدم انفهامه منه بعد عرض العبارة على العرف.

وأما الروايات العاميه فلا حجّه فيها مع إمكان المناقشه فى دلالتها ، لعدم



وضوح دلالتها ، وقد احتجوا بها على حجيه الإجماع ، فيمكن أن يكون المراد بها المنع من مخالفه الإجماع.

وقد فسرت الجماعه فى بعض الروايات بأهل الحق وإن قلوا ، ويمكن أن يحمل على ذلك ما فى روايه النهج.

وقد يستظهر ورودها فى ما عدا الأحكام الشرعيه ، فإن مفاد قوله عليه السلام : «فإن الشاذ من الناس للشيطان كما أن الشاذ من الغنم للذئب» أن تفرد الإنسان مظنه لاستيلاء الشيطان كما تفرد الغنم مظنه لاستيلاء الذئب ، وهذا مما لا ربط له بكون ما ذهب إليه الجمهور حقا ، وكون مخالفه المشهور باطلا ، وقد يحمل عليه الأخبار العاميه ، ويشير إليه ذكره عليه السلام لبعض تلك الألفاظ المرويّه.

وأما الخامس : فبأن ما يدلّ عليه عباراتهم هو حجيه الخبر المنجبر بالشهره دون الشهره المنضمّه إلى الخبر ، كيف! والأول هو الذى لهجت به ألسنتهم وجرت عليه عملهم ، والثانى ما لم يتفوّه به أحد منهم ، ولم يوجد فى شىء من كلماتهم سوى شاذّ منهم ممّن مرت الإشاره إليه ، ومع ذلك لم نر الجرى عليه فى مقام الاحتجاج من أحد منهم ولو كان المناط فى ذلك حجيه الشهره عندهم لاشتهر منهم كما اشتهر ذلك.

وما يقال : من جهه القول بالتفصيل من أن الحجّه فى الحقيقه إنّما هى نفس الشهره لا- الروايه ، وإنّما ذكرت الروايه حجّه واسندت إليها الحجّيه مسامحه تعويلا على الوضوح من الخارج ، والمقصود من ذكر الروايه حقيقه إنّما هو جعلها طريقه ووسيله إلى التخلّص من الشهره المانعه عن حجّيه الشهره لعدم قيامها عليها لاختصاصها بالشهره المجرّده ، وإلا فليس الروايه هى الحجّه ، بل إنّما الحجّه هى الشهره كما ترى ، بل ذلك ممّا يقطع بفساده بعد التأمل فى كلماتهم وتعبيراتهم ، كيف؟ ولو أرادوا ذلك لعبروا عنه فى بعض الأحيان على الوجه المذكور ولم يتّجه التزامهم للتعبير بذلك الوجه الموهّم لخلاف مقصودهم ، بل الصريح فيه.

ومع الغضّ عن ذلك فلو كانت الشهره هى الحجّه عندهم فأى مانع من حجّيتها

مع عدم علمنا بمصادفتها للخبر الضعيف ، بل وعدم مصادفتها له واقعا ، فإنه إذا كان المناط والملاك في الحجية هو نفس الشهره دون غيرها لزم صحه الاعتماد عليها مهما حصل، وإن لم ينضم الروايه إليها ، كيف؟ ومن الواضح أن عدم انضمام غير الحجية إلى الحجية لا يوجب سقوط الحجية عن الحجية ، ففي ما حكموا به من عدم حجيه الشهره الخاليه عن الخبر أقوى شهاده على عدم كون الشهره حينئذ هي الحجية عندهم.

فإن قلت : إن ذلك بعينه جار في الخبر أيضا فإنهم لا يقولون بحجيه الخبر الضعيف في نفسه كالشهره الخاليه عن الخبر.

قلت : غايه ما يلزم من ذلك أن يكون الحجية حينئذ هو مجموع الأمرين المنضمين من دون أن يقال بحجيه كل منهما منفردا ولا مانع من التزامه. وما اورد عليه من أن انضمام غير الحجية إلى مثله لا يجعل غير الحجية حجه أو هن شيء ، إذ من البين تقويه كل منهما بالآخر، فلا مانع من بلوغها بعد الانضمام إلى درجه الحجية إذا قام الدليل عليه كذلك حسب ما فرض في المقام ، فلا داعي إذن إلى التزام كون الحجية هي الشهره ، ويشير إليه أنه قد ينتهي الأمر في انضمام الظنون بعضها إلى البعض إلى الوصول إلى حد القطع ، فيكون حجه قطعا كما ترى في الخبر المتواتر ، لحصول القطع هناك من تراكم الظنون الحاصل من الآحاد مع عدم بلوغ شيء من آحاده إلى درجه الحجية مع ضعف روايه ، فأى مانع منه في المقام؟

ومع الغض عن ذلك أيضا فنقول : إن الحجية عند أصحابنا هو الخبر الموثوق به المظنون الصحه والصدور عن المعصوم. وإثبات حجيته يتوقف على قيام الدليل عليه ، وقد بين في محلّه والشهره المفروضه من أسباب الوثوق والاعتماد فهي محققه للموضوع المفروض من غير أن يكون هي بنفسها حجه شرعيه ، ولا يثبت بها إذن حكم شرعي حتى يتوقف على قيام الدليل على حجيته في الشرع ، بل الحاصل به حكم عادي ، أعني الاعتماد والوثوق بصدق الخبر. ولا يتجه القول بعكس ذلك بأن يجعل الخبر محققا لموضوع ما هو الحجية من الشهره حسب ما قد

يتخيل في المقام ، إذ ذاك - مع عدم مساعده شىء من عبارتهم له ، بل صراحتها في خلافه - ممّا يأبى عنه الطبع السليم ، بل الاعتبار الصحيح شاهد على أنّ وجدان الروايه الضعيفه لا مدخل له في كون الشهره مثبتة للحكم موصله إلى الواقع ، فإنّ الظنّ الحاصل منها يتحقّق في صورتين كما يشهد به الوجدان ، وانضمام الخبر إليها لا يوجب مزيد وثوق بها لو لم يوجب وهنا ، إذ مع عدم الاستناد إلى الروايه الضعيفه يحتمل قويًا وجود مستند واضح لهم ، حتّى أنّه اعتمد الجمهور عليه. ومع استنادهم إلى الروايه الضعيفه يظهر كون ذلك هو المستند، فيضعف الظنّ المذكور وإن أمكن الذبّ عنه بأنّ ضعف الروايه عندنا لا يستلزم ضعفها في الواقع ، فيستكشف من الشهره المفروضه كونها معتبره قابله للتعويل والاعتماد ، إلّا أنّ ذلك لا يقتضى ترجيح الظنّ الحاصل منها في هذه الصوره على الظنّ الحاصل منها في الصوره الاخرى.

أقصى الأمر مساواه هذه الصوره للاخرى إن لم يترجّح الاخرى عليها ، وبناء الأمر في التفصيل بين الوجهين في الحجّيه وعدمها على التبعّد المحض بعيد جدًّا ، بل ممّا لا وجه له أصلا.

وقد يجاب أيضا عن الإيراد المتقدم عن صاحب المدارك ليدفع به الاحتجاج المذكور بأننا نختار كون الحجّيه هي الروايه المنجبره بالشهره ، نظرا إلى استفادته من آيه النبأ ، لظهورها في جواز الاتّكال على خبر الفاسق بعد التبيّن ، فإنّ الله سبحانه لم يأمر بطرح الروايه الضعيفه ، بل أمر فيها بالتثبّت واستظهار الصدق ، فإن ظهر عمل بها ، وإلّا طرحت. ولا ريب أنّ الشهره ممّا يحصل التثبّت بها ويستظهر صدق الخبر معها.

وأورد عليه بعض الأفاضل : بأنّه مبنّى على تعميم التبيّن بها للتبيّن الظنّي ، وهو منظور فيه ، إذ ليس معناه لغه إلّا انكشاف حقيقه الخبر وصدقه ، ولا يحصل ذلك إلّا بكونه محصّلا للعلم به ، والأصل بقاء هذا المعنى إلى أن يظهر من أهل العرف خلافه بحيث يفهم شموله للظنّ الحاصل من نحو الشهره ، بل الظاهر منهم خلافه

والموافق لمفهوم اللغة ، وعندى فيه تأمل سيحىء تفصيل القول فيه فى بحث الأخبار إن شاء الله.

ثم إنه ذكر الفاضل المذكور أنا لو سلمنا تعميم التبين للظن أيضا حتى يشمل التبين الحاصل بالشهره كانت الآيه الشريفه ظاهره فى حججه الشهره بنفسها مطلقا ، سواء كانت هناك روايه ، أو لا. فىكون ذلك إذن دليلا آخر على حجيتها. تقريره : ظهور الآيه حينئذ فى أن الاعتماد فى الحكم بمضمون الخبر فى الحقيقه إنما هو على التبين دون الخبر ، فليس رخصه العمل بالخبر بعد التبين إلما من حيث كونه الكاشف عن صدقه ، والدليل عليه ، فتكون الشهره هى الحججه على إثبات مضمونه ، وذلك قاض بحججه الشهره مطلقا ولو خلت عن الروايه ، إذ المفروض أنها المناط فى العمل ، وأنها المبين للواقع والكاشف عن الحق. والاعتبار القاطع شاهد على أن الروايه لا مدخل لها فى وصف كون الشهره مبينه ولا فى رخصه العمل بها بعد حصول البيان من جهتها ، وذلك لأن الروايه الضعيفه بنفسها لا محصل لها إلا التردد بين احتمالى الصدق والكذب ، ولو ترجح الأول رجحانا ضعيفا فهو غير معتبر فى نظر الشارع ، إذ وجود ذلك الرجحان كعدمه ، واحتمال صدقها وكذبها متساويان فى حكم الشارع ، فإذا صلحت الشهره أن تكون دليلا- على صحه أحد الجانبين والحكم بأحد الاحتمالين صح كونها دليلا- على تعيين أحد الاحتمالين القائمين ، كذلك فى كل مسأله سواء كانت هناك روايه أو لا ، لما عرفت من أن الدليل الباعث على تعيين أحد الاحتمالين إنما هو الشهره دون الخبر ، لكون الاحتمالين على حالهما قبل ورود الخبر وبعده ، فدلّت الآيه الشريفه حينئذ على حججه الشهره دون الخبر المنجبر بها.

قلت : لو تم ما ذكره لكأن الآيه الشريفه دليلا على حججه الظن مطلقا من غير اختصاص لها بالشهره ، لكنك بعد التأمل فى ما قرّناه خبير بضعفه ، فإن حصول الظن بصدق الخبر والوثوق به غير حصول الظن بالحكم ابتداء من غير أن يكون هناك خبر يوثق به. وما يستفاد من الآيه الشريفه بناء على ما ذكر هو حججه الخبر

الموثوق به وإن كان الموثوق به من جهة الشهره. ولا يفيد ذلك جواز الاتكال على الشهره من حيث كشفها عن الواقع ودالاتها عليه ، بل إنما يدل على الاتكال عليها من حيث كونها محققه لموضوع الدليل - أعنى الخبر الموثوق به - ولا إشعار فى ذلك بحجبه الشهره فى إثبات الأحكام الشرعيه أصلا ، فكون الخبر الضعيف مع قطع النظر عن الشهره المفروضه محتملا للأمرين من غير أن ينهض حججه لإثبات أحد الجانبين لا ينافى كونه حججه بعد انضمام الشهره إليه ، من جهة حصول الوثوق به بعد انضمامها إليه. ولا يستدعى ذلك كون الشهره بنفسها حججه مع قطع النظر عن الخبر المفروض. ويشهد بذلك ملاحظه القرائن المنضمه إلى المجاز القاضيه بحصول الظن بالصرف أو تعيين خصوص المراد من بين المعانى المجازيه ، فإنه يصح الاتكال عليها قطعاً فى فهم المراد وإثبات الحكم الشرعى من جهتها ، مع أنه لو قامت تلك القرينه على ثبوت الحكم من غير حصول لفظ فى المقام لم يكن حججه مع جريان الكلام المذكور فيه بعينه.

والحاصل : أنّ فى المقام أمرين :

أحدهما : كون الشهره قاضيه بالوثوق بالخبر وقوّه الظنّ بصدقه.

وثانيهما : كون الخبر الموثوق به والمعتمد عليه بحسب العاده حججه فى الشريعه ، ولا- ريب أنّ الأوّل لا يتوقف على قيام دليل شرعى عليه ، فإنّ الوثوق والاعتماد على الخبر أمر وجدانى حاصل من ملاحظه القرائن والأمارات ، كما أنّه لا ريب فى توقف الثانى على قيام الدليل الشرعى عليه ، لكونه حكماً شرعياً متوقفاً على دليله. وحينئذ نقول : إنّ الوثوق والاعتماد العرفى حاصل بالخبر المنجبر بالشهره قطعاً كما يشهد به الوجدان من غير حاجه إلى قيام الدليل عليه شرعاً. وأمّا كونه حينئذ حججه فظاهر الآيه الشريفه بعد حملها على الوجه المذكور ، فما استفاده من الآيه بناء على حملها على ما ذكر لا وجه له أصلا ، فإنّ الشهره إذن شرط فى قبول الخبر - لا- أنّها هى المثبتة للحكم - نظير عداله الراوى من غير فرق وإن كانت الشهره مع قطع النظر عن إفادتها الوثوق بالخبر مفيده

ص: ٤٥٤

للظنّ بثبوت الحكم ، إلّا أنّ تلك الحيثية غير معتبرة ، ولا دلاله في ما ذكر من الوجه على الاعتماد عليه من تلك الجهة أصلا ، أنّ غايه ما يدلّ عليه هو الاعتماد على الخبر من جهة الوثوق به نظرا إلى اعتضاده بالشهره فيقوم الشهره مقام عداله الراوى فى إفاده الوثوق بالخبر. والفرق بين الوجهين ظاهر لا يخفى ، ومقصود المستدلّ حجّيتها من الجهة الثانيه ، وهو محلّ منع كما بينا ، إذ لا- ملازمه بين الأمرين ، بل لا إشعار فى ما يدلّ على حجّيه الثاني شرعا على كون الحجّيه فى الحقيقه هى الجهة الباعثه على الوثوق استقلالا من دون اعتبار لكون الوثوق حاصلًا بالخبر وكون الحكم مستفادا منه.

ودعوى ذلك فى المقام مجازفه بينه. فتحصل ممّا فصّلناه أنّ الحجّيه هى الروايه المنضمّه إلى الشهره ، نظرا إلى حصول الوثوق بها من جهة انضمامها إليها ، كما تدلّ عليه الآيه الشريفه ويفيده صريح كلماتهم حسب ما قرّنا ، لا أن يكون الحجّيه مجموع الأمرين ، ولا- ما رامه المستدلّ من عكسه بأن تكون الشهره بنفسها حجّيه لكن مع انضمامها إلى الروايه ونحوها ، على أنّ الاحتمال كاف فى مقام دفع الاستدلال. وعدم حجّيه الروايه الضعيفه فى نفسها مع عدم انضمامها لا يدفعه ، كما أنّه لا يدفع الاستناد إليها عند المفصل عدم حجّيه الشهره بنفسها مع عدم انضمام الخبر إليها.

فظهر بما قرّنا ضعف القولين المذكورين ، لاشتراكهما فى الدليل ويزيد القول الثانى ضعفا أنّ ما ذكر تكمله لبيان التفصيل - من خروج الشهره المجرّده عن المستند عن مقتضى الأدلّه المذكوره ، نظرا إلى قيام الشهره على عدم حجّيتها إلى آخر ما ذكر - غير متّجه.

أمّا أولا فلما قرّره المستدلّ المذكور وغيره من المعتمدين على القاعده المذكوره بكون المخرج عنها هو الدليل القاطع القاضى بعدم حجّيه بعض الظنون الخاصه كظنّ القياس ، إذ مجرّد الدليل الظنّى لا يقاوم الدليل القاطع المذكور حتّى يكون مخرجا عنه.

وما ذكره من الوجه الآخر «من أنها لو كانت حجّه لما كانت حجّه» مدفوع أيضا بأنّ الشهره من الأدلّه الظنّيه ، فمجرّد قيام الشهره على عدم حجّيه الشهره الخاليه عن المستند لا يقضى بعدم حجّيه الشهره ، فإنّه إنّما يتمّ ذلك إذا لم يعارض الشهره المذكوره دليل أقوى.

ومن البين أنّ الدليل العقلي المذكور على فرض صحّته دليل قطعي فلا يقاومه الشهره المدّعا ، فهذه الشهره من حيث الحجّيه مستنده إلى الدليل المذكور متوقّفه عليه ، لكنّها بحسب المفاد معارضة له لدالاتها على عدم حجّيه الظنّ المفروض فيسقط أيضا عن الحجّيه ، إذ ليس مفاد ذلك الدليل إلّا الأخذ بأقوى الظنون ، فلا يفيد ترك العلمى بالظنّى.

ولى فى ذلك نظر يعرف وجهه ممّا قرّرناه سابقا فى الإيراد على الدليل العقلي المذكور من أنّ قيام الدليل الظنّى على عدم حجّيه بعض الظنون كاف فى إخراجه عن القاعده المذكوره ، لكن المستدلّ لا يقول بذلك.

ومن الغريب أنّ الفاضل المذكور مع إبائه عن ذلك كما أشار إليه فى طيّ تقريره لذلك الدليل التزم به فى المقام.

وأما ثانيا فلأنّ الشهره كما قامت على عدم حجّيه الشهره المعزّاه عن المستند كذا قامت على عدم حجّيه غيرها ، إذ لم ير منهم من عدّها من الأدلّه ولو فى الجملة ، أو استند إليها فى المسائل الشرعيّه أو ذكرها فى عداد الأدلّه الشرعيّه فى الكتب الاصوليه ، حتّى أنّهم لم يفرّدوا له عنوانا فى كتب الاصول ولا أشاروا فيه إلى وفاق أو خلاف.

نعم أشار إليه شذوذ منهم كما عرفت وهم لم يفرّقوا بين الصورتين.

ثمّ إنّ قد تردّد الفاضل المفصّل فى بعض ما نمى إليه رحمه الله من المسائل فى التفصيل المذكور ، ومال إلى اختيار حجّيتها على الإطلاق قال : ويختلج كثيرا بالبال وإن لم أطمئنّ به فى الحال حجّيه الشهره مطلقا ، ولو خلت عن الروايه أصلا ، وذلك أنّ المانع الحاجز عن حجّيتها ليس إلّا الشهره ، وحجّيتها إنّما يكون لو

لم يظهر دليلها وأما لو ظهر وظهر في النظر ضعفها فليس بحجّه ظاهره ، وهذه الشهرة الحاجزه قد ظهر لنا دليلها من كلماتهم فيبين من احتجّ منهم على عدم حجّيتها بمثل ما ذكره صاحب المعالم - وقد ظهر لك ما فيه - وبين من اعتذر منهم بأنّه ربّ مشهور لا أصل له، ويرجع حاصله إلى تخلف الشهرة عن الصواب في بعض الأحيان ، وهذا أضعف من سابقه ، وإلّا لخرج جميع الأدلّه الشرعيّه الظنيّه عن الحجّيه.

وأنت خير بما فيه ، فإنّه إنّما يتمّ لو علم انحصار دليل المشهور في الوجه الفاسد ، فإنّ حكم الجمهور بصحّه الفاسد لا يوجب ظنّاً بصحّته بعد ظهور فساده ، وأما في ما عدا ذلك فلا.

وتوضيح المقام : أنّ متمسّكهم في الحكم إمّا أن يكون معلوما لنا أو مجهولا ، وعلى الأوّل فإنّما أن نعلم انحصاره في ما نعلم أو يحتمل وجود متمسّك آخر لهم أيضا ، وعلى التقديرين فإنّما أن يكون الدليل المنقول إلينا صحيحا عندنا أو ضعيفا ، ومع ضعفه فإنّما أن يكون معلوم الفساد بالنظر إلى الواقع أو يكون فاسدا بالنسبه إلينا ، وإن احتملنا صحّته واقعا كالخبر الضعيف ، لاحتمال صحّته في الواقع وإن لم يجز لنا التمسّك به في نفسه. ولا مانع من الاستناد إلى الشهرة في شيء من الوجوه المذكوره على القول بحجّيتها عدا صوره واحده ، وهي ما إذا علم انحصاره في ما علم فساده واقعا ، وكذا إذا ظنّ انحصاره فيه أو علم انحصاره في مظنون الفساد كذلك ، أو ظنّ انحصاره فيه إذا لم يبرّح عليه الظنّ الحاصل من الشهرة بصحّه المستند ، وأما باقي الصور فلا وجه لإنكار حجّيتها إلّا في ما زعمه المفصّل من الشهرة الخاليه عن المستند ، ويحتمل إلحاق الشهرة التي يكون الموجود من مستنده ضعيفا مع العلم بوجود مستند آخر لهم لا نعرفه أو احتمالاه. وأمّا ما نحن فيه فمن البيّن أنّ الأوائل لم يذكروا لعدم الاتّكال على الشهرة مستندا ، بل ليس للمسأله عنوان في كلماتهم ، وإنّما يعرف مذهبهم فيها من عدم ذكرهم لها في عداد الأدلّه ، وعدم استنادهم إليها أصلا في إثبات الأحكام الشرعيّه في الكتب



الاستدلاليه ، بل حصر جماعه منهم الأدله فى غيره ، وإنما تصدى الشهيد رحمه الله لعنوان المسأله وتبعه المصنّف وبعض من تأخر عنه ، ولم يتعرّض المصنّف للاحتجاج على نفي حجّيته ، وإنما تعرّض للايراد على ما احتجّ به الشهيد رحمه الله لحجّيته. فدعوى العلم لمستند الجماعه وحصره فى ما ذكره غريب جدّا ، ولو سلّم ذكر الدليل المذكور فى كلام جماعه منهم فمن أين يعلم أو يظنّ حصر الدليل فى ذلك ، كيف؟ ولو بنى على عدم حجّيه مثل هذه الشهره القويّه القريبه من الإجماع - لو قطعنا النظر عن كون المسأله إجماعيًا - بمجرّد ضعف ما ذكر من التعليقات فى كلام بعض المتأخرين أو المعاصرين لكان أكثر الشهورات ضعيفه مطروده وكان ذلك إذن تفصيل آخر فى المسأله غير التفصيل الأول ، ويظهر ضعفه بما قرّناه فلا حاجه إلى تطويل الكلام فيه.

### قوله : (ولقوّه الظنّ فى جانب الشهره ... الخ.)

اورد عليه بأنّ بين تعليبيه تدافعا ، فإنّ الوجه الأول يقتضى العلم والثانى صريح فى الظنّ.

واجيب عنه بأنّ كون أحد الدليلين مفيدا للعلم والآخر للظنّ ممّا لا-حجز فيه ، ولا-يعدّ ذلك تدافعا ، ومثله متداول فى الاحتجاجات ، كيف؟ ولو كان كذلك لكان ضمّ المؤيّد إلى الدليل تدافعا وهو واضح الفساد. وأيضا كون دليله الأول مقتضيا للعلم على حسب دعواه ممنوع ، فإنّ الظاهر أنّ مراده من قوله : «إنّ عدالتهم تمنع عن الاقتحام ... إلى آخره» هو منعها عن ذلك ظنّا ، إذ المفروض ثبوت العدالة لهم دون العصمه. والعداله وإن فسرت بمعنى الملكه فأقصى ما يحصل منه الظنّ بذلك دون العلم ، وقوله : «عن الاقتحام على الفتوى بغير علم» أراد به بغير علم معتبر فى الاجتهاد من الاستناد إلى دليل معتبر شرعا ، سواء كان قطعيا أو ظنّيا بالنسبه إليه ، ومع ذلك كلّ كيف يمكن ادعاء أنّ عدالتهم تمنع قطعيا عن الفتوى بذلك من غير دليل قطعى بالنسبه إليه (١) وإلى غيرهم؟

---

(١) فى «ق» : إليهم.

وبذلك يندفع ما أورده المصنّف عليه كما مرّت الإشارة إليه ، ويتطابق مفاد الدليلين ، بل دليله الثانى يفيد ظنًا أقوى من الأوّل ، حيث إنّ المستفاد من الأوّل مجرد الظنّ ومن الثانى قوّه الظنّ ، نظرًا إلى أنّ اتّفاق الجمع الكثير من الموصوفين أقوى فى إفاده الظنّ من دونهم ، فلو عدّ مثل ذلك تدافعا كان تقرير الإيراد بالعكس أولى.

قلت : ليس مقصود المورد اختلاف مؤدّى الدليلين فى كون أحدهما مفيدا للعلم والآخر للظنّ ، إذ ليس فى ذلك مجال لتوهم التدافع ، بل مراده أنّ قضيه دليله الأوّل كونه مدّعىا لحصول العلم فى المقام وكون الشهره دليلا قطعيا ، حيث إنّ ظاهره القطع بكون عدالتهم مانعه عن الإفتاء من غير علم فيكون مفيدا للقطع بقول المعصوم كاشفا عن رأيه ، ولذا اختار - بناء على ما ذكره من حصول القطع - حجّيته ، وكونه إذن إجماعا على خلاف ما اختاره الشهيد رحمه الله فإنّ الإجماع عندنا هو الاتّفاق الكاشف عن قول المعصوم ، سواء كان من الجميع أو البعض ، وقضيه دليله الثانى كون الشهره دليلا ظنّيا مفيدا للظنّ القويّ ، فمقصوده أنّ مقتضى الدليلين متدافع فى إفاده ما هو المدّعى.

والقول بأنّ حكم الجماعه مع قطع النظر عن الشهره إذا كان مفيدا للقطع - نظرًا إلى كون عدالتهم مانعه عن الإفتاء بغير علم ، فكيف يجعل اشتهاه بينهم وندور المخالف قاضيا بإفاده الظنّ؟ مع أنّه ينبغي أن يفيد العلم بالأولى - مدفوع ، بأنّ هناك جهتين أحدهما يفيد العلم بالإصابه ، والآخر يفيد الظنّ بها ، فإنّ ملاحظه خبرتهم وعدالتهم قاضيه بالعلم العادى على حسب دعواه بعدم إقدامهم على الإفتاء عن غير علم. وملاحظه مجرد الاشتهار مع قطع النظر عن تلك الملاحظه لا يفيد إلّا قوّه الظنّ ، فيكون ضمّ الثانى إلى الأوّل من قبيل ضمّ المؤيد إلى الدليل.

لكنّك خير بضعف الدعوى الاولى ، فإنّ أقصى ما يفيد عدالتهم القطع بإصابه ما يعتقدونه دليلا حسب ما أشار إليه المصنّف ، وأين ذلك من القطع بالواقع؟

غايه الأمر حصول ذلك فى بعض الأحيان ، ويندرج حينئذ عندنا فى الإجماع كما عرفت ، ويبعد إدراجه إذن فى المشهور.

ويمكن أن يقال : إنّ مقصوده القطع بإصابه المدرك المعتبر دون القطع بقول المعصوم، فيكون الفرق بينه وبين الإجماع المعروف في ذلك ، وهذا أقرب من سابقه في حمل كلام الشهيد رحمه الله.

إلّا أنّ الدعوى المذكوره غير ظاهره أيضا ، بل الظاهر عدم حصول العلم المذكور في كثير من الشهرة ، غايه الأمر حصول العلم بإصابه المدرك المعتبر في نظرهم.

نعم لو حصل العلم به على الوجه المذكور كان كافيا ، وكان الأولى إلحاقه إذن بالمجمع عليه في كونه إجماعا ، كما هو أحد الاحتمالين المذكورين في الذكرى وإن اختار خلافه.

وحيثُذ فما ذكره المورد قدس سره من أنّ الحقّ حينئذ أنّه إجماع - لأنّ الإجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم دون اتفاق الجميع - محلّ مناقشه ، للفرق الظاهر بين الكشفيين ، وظاهر المصطلح تخصيص الإجماع بالكشف على الوجه الأوّل وإن لم يكن التعميم بعيدا عن الاعتبار. ولذا ذكرنا الوجه المذكور في وجوه الكشف الحاصل بالإجماع كما مرّ القول فيه ، والظاهر أنّ مبنى كلام المورد على حمل الكشف على الوجه الأوّل حسب ما بيّناه أولا. وحيثُذ فما ذكره متّجه إلّا أنّ حمل كلام الشهيد رحمه الله عليه بعيد جدّا كما عرفت.

فظهر بما قرّنا أنّ هناك وجوها ثلاثه في حمل كلام الشهيد رحمه الله أقربها الوجه الأخير ، ومعه يظهر الفرق بين تعليقه المذكورين وعلى ما حمله المجيب وغيره عليه لا يكون هناك كثير فرق بينهما كما لا يخفى.

قوله : (ويضعّف بنحو ما ذكرناه في الفتوى) الظاهر أنّه أراد بذلك تضعيف الدليلين المذكورين نظرا إلى أنّ العدالة والاشتهار بين الطائفة إنّما يفيدان العلم أو قوه الظنّ بوجود مدرك معتبر في اجتهاد الحاكم ، ولا يؤمن من الخطأ في المسائل الاجتهاديه وإن توافقت فيها آراء الجماعه أو معظم الفرقه.

غايه الأمر حصول المظنّه ولا أمن معه إلّا مع قيام دليل على اعتبار ذلك الظنّ في الشريعة ، ولا دليل عليه في المقام. وحيثُذ فما قد يدعى من ظهور كلامه في

موافقه الشهيد رحمه الله ليس على ما ينبغي ، كيف؟ وقد أطلق الحكم بضعف كلامه.

وقوله : «وبأنّ الشهره التي يحصل معها إلى آخره» مزيد بيان لدفع الوجه الثانى.

وبالجملة : أنّ فحوى كلامه كالصریح فى عدم حجّيه الشهره ، كيف؟ ولو قال بها لفصل القول فيها زياده على ذلك وبين صحّه الاستناد إليها فى الأحكام الشرعيّه فى ما عدا ما يتراءى من الشهره الحاصله بين المتأخّرين عن الشيخ رحمه الله ، فإنّ ذلك هو الذى يقتضيه المقام ، ومع ذلك أطلق القول بضعف الاستناد إليها ، هذا.

وقد ظهر بما قرّرنا ضعف ما يورد عليه فى المقام من أنّ احتمال الخطأ فى دليلهم إنّما ينافى قطعیه الشهره لا ظنّيها ، وبعد الخطأ معها جدّاً ، وذلك لأنّ اتّفاق المعظم مع نهايه عدالتهم وفقاهتهم واختلاف أفهامهم وآرائهم وعدم موافقه بعضهم لبعض فى المسائل الخلافیه الاجتهاديّه - حتّى أنّ بعضهم ربّما خالف نفسه واختار فى المسأله أقالا عديده فى الكتب العديده أو الأبواب المتعدده - إذا رأيناهم متّفقين على حكم من دون تزلزل وإبداء ريب استبعدنا وقوع خلل منهم فى الاستدلال ، بل يحصل الظنّ القويّ غايه القوّه بصحّته.

أمّا أوّلا- فلأنّه بصدد دفع كونه باعثا على العلم بوجود المستند به المعبر كما هو ظاهر كلام الشهيد رحمه الله بكون القدر المعلوم وجود المستند الصحيح على حسب اجتهادهم وهو لا يستلزم الصحّح بحسب الواقع فلا يرتبط به الإيراد المذكور.

وأما ثانيا فلأنّ غايه الأمر كون الشهره مفيدا للمظنّه ، وكون تلك المظنّه حجّه أوّل الدعوى ، فإنّ الخطأ غير مأمون على الظنون إلّا أن يقام دليل على حجّيتها وجواز الاتّكال عليها ، وهو غير مذکور فى كلام الشهيد رحمه الله ولو بنى ذلك على أصاله حجّيه الظنّ لأشار إليه فى كلامه ولاّتحّد الدليلان المذكوران ، وهو مخالف لظاهر تقريره ، وليست تلك القاعده عندهم مقرّره واضحه حتّى يجعل كبرى مطوّيه ، لغايه وضوحه ، كيف؟ وطريقتهم جاريه على خلافه حيث إنهم لا- زالوا يطالبون الحجّجه على حجّيه كلّ من الظنون ، ولا يأخذون بشىء منها إلّا مع قيام الدليل عليه. والاحتجاج بتلك الطريقه العامّه لحجّيه الظنّ مطلقا غير معروف بينهم ، وإنّما أشار إليه المصنّف وبعض منهم ولا يعلم ارتضاؤه ، بل دفعه للشهره فى

نعم لو اخذت تلك المقدمه فى الاحتجاج المذكور أتجه ما ذكره ، وليس فى المقام ما يفيد اتكال المستدل عليه أصلا.

وقد يتخيل من احتجاجه بافاده الشهره قوه الظن قوله «بتلك المقدمه» إلّا أنّ احتمال كونه من قبيل ضمّ المؤيد إلى الدليل قريب جدًا حسب ما أشرنا إليه.

### قوله : (وبأنّ الشهره التى ... الخ.)

هذه العلاوه التى ذكرها لتوهين جملته من الشهرة وهى الحاصله من بعد الشيخ رحمه الله موهونه جدًا ، بل فاسده قطعاً ، كيف! وفيه تفسيق علماء الفرقه وتضليلهم أو تجهيلهم بحيث لم يبق فى الفرقه مجتهد يرجع إليه حتّى التجأوا إلى تقليد الأموات ، وكلّ ذلك واضح الفساد ، وجلاله هؤلاء وعظم منزلتهم فى الفرقه معلومه ، وذكر خلافهم ووافقهم فى المسائل متداول بين أساطين علمائنا كالفاضلين والشهيدى وغيرهم ، ولو كانوا هؤلاء بمنزله العوام المقلّده لما التفتوا إلى خلافهم ووافقهم ، وما اعتنوا بذكر أقوالهم ، ومخالفه هؤلاء ومن تأخر عنهم للشيخ رحمه الله معروفه المذكوره فى كتب الاستدلال ، كما يعرف ذلك من ملاحظه فتاويهم المذكوره فى كتبهم والمنقوله فى كتب الأصحاب ، ومخالفات المحقّق ابن ادريس للشيخ قدس سره من الامور اليّنه الجليّه ، وكتاب السرائر مشحون به ، وردّه لفتاوى الشيخ ظاهر معروف حتّى انتصر الفاضلان للشيخ رحمه الله وأخذوا فى ردّه والذبّ عن الشيخ كما هو ظاهر من ملاحظه المعتر والمنتهى وغيرهما.

ثمّ إنّ مخالفات الفاضلين ومن بعدهما للشيخ رحمه الله واستبدادهم فى الاستدلال أمر واضح غنى عن البيان. وكان الأصل فى ما ذكره الجماعه هو ما حكاه الورّام قدس سره عن الحمصى ، والحكم باشتباهه فى ذلك أولى من التزام ما ذكر ، وكان الجماعه من تلامذه الشيخ رحمه الله وتلامذه تلامذته لغايه وثوقهم به فى الفنّ ما كانوا يتجرّون فى الفتاوى على مخالفته فى الغالب لا تقليدا له ، بل كانوا يرجحون ما رجّحه ، ويعتمدون على احتجاجاته ، ويرون أنّ ما اختاره أقوى من سائر الأقوال والاحتمالات ، كما هو الحال لنا بالنسبه إلى بعض مشايخنا ممّن نرى له قدما

راسخا فى الفنّ ، وخبره تامّه فى طرق الاستدلال وفهم الأخبار وتطبيق الأحكام على القواعد وتفرّيع الفروع على الاصول وأين ذلك من التقليد؟

ألا- ترى أنّ المهرة فى الفنّ لا- يتجرّون على مخالفه المشهور إلّما مع باعث قوىّ ودليل ظاهر يصرفهم عنه؟! ولا زالوا يحرصون على موافقه المشهور وتحصيل دليل يوافقه ويأخذون به ولو كان الدالّ على غيره أقوى فى نفسه ، وذلك لأنّ الاعتضاد بالشهره يجعل المرجوح أقوى من الراجح الدالّ على خلافه ، ولا يعدّ ذلك تقليداً للأكثر وأخذاً بقول الجماعة ولا حكماً بحجّيه الشهره ، وذلك أمر ظاهر لا مريه فيه ، بل ذلك طريقه جاريه فى سائر الفنون ، فإنّ مخالفه الأئمّه فى كلّ صناعه ممّا لا يقع من أرباب الخبره والمهاره إلّما مع باعث قوىّ وحجّه واضحه تقودهم إليها ، والظاهر أنّ ذلك هو المنشأ فى وهم الحمصى ، وهو من المقاربين لعصر الشيخ رحمه الله ، ومقصوده ممّن ذكره هو من ذكرناهم من تلامذته وتلامذه تلامذته - مثلاً - إلى أن نشأ الفاضل ابن إدريس وبنى على مخالفه الشيخ رحمه الله والمناقشه معه فى الأدلّه. فظهر أنّ ما ذكر من كون الشهره المتأخّره عن الشيخ رحمه الله ناشئه عن تقليده فى كمال الوهن والقصور.

ولو سلّم ذلك فى الجملة فغايه الأمر أن يتمّ بالنسبه إلى الشهره الحاصله ما بين زمانى الشيخ وابن إدريس ، بل الظاهر أنّ الحمصى لم يدّع زياده عليه ، إذ لا مجال لادّعائه ، فإنّ عدم متابعه الحلّى ومن تأخّر عنه للشيخ رحمه الله من الامور الواضحه لمن له أدنى خبره.

فغايه الأمر أن لا يعتمد على تلك الشهره المخصوصه فلو سلّم وجود شهره كذلك يتمّ الإشكال بالنسبه إليها ومعظم شهرات الحاصله عندنا غير مأخوذه من خصوص فتاوى تلك الجماعة.

غايه الأمر أن ينضمّ فى بعض المقامات فتاواهم إلى فتاوى غيرهم ممّن تقدّمهم أو تأخّر عنهم ويلحظ الشهره من اتّفاق الجميع ، ولا يجرى فيه الإشكال المذكور بوجه ، وذلك أمر واضح غنى عن البيان.

\*\*\*

اشاره

- أصل -

قد وقع الخلاف فى جواز الاكتفاء بالخبر الضعيف مع عدم انجباره بالعمل ونحوه ممّا يفيد حجّيته فى السنن والآداب.

فالمعروف بين المتأخّرين التسامح فى أدلتها والاكتفاء بثبوتها بما يدلّ عليها ولو من طريق ضعيف ، والظاهر أنّ ذلك هو الطريقه الجاريه بين القدماء أيضا حيث يكتفون فى الدعوات الوارده والزيارات والصلوات المندوبات وغيرها من المستحبات بما دلّ عليها من الروايات ، والغالب ضعف الأخبار الوارده فى تلك المقامات ، ويومئ إليه ما يظهر من جماعه من اتّفاق الأصحاب عليه كما سنشير إليه. وقد جرى عليه الطريقه بين المتأخّرين فى العمل.

وخالف فيه جماعه منهم : السيد فى المدارك والفاضل الجزائرى وصاحب الحدائق فقالوا بعدم الفرق فى ذلك بين الأحكام وأنّه لا بدّ فى جميعها من قيام الحجّه المعتبره على ثبوتها حتّى يجوز الحكم بها.

حجّه القول الأوّل

اشاره

حجّه القول الأوّل وجهان :

أحدهما : الأخبار المستفيضه الوارده فى ذلك

وهى مرويه من طرق الخاصه والعامه.

فمنها : صحيحه هشام بن سالم المرويّه فى الكافى عن الصادق عليه السلام : من سمع

شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له ، وإن لم يكن على ما بلغه.

ورواه ابن طاووس في الإقبال عن أصل هشام عن الصادق عليه السلام وفي المحاسن بإسناده الصحيح عن هشام عنه عليه السلام قال : من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له ، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله.

وروى الصدوق رحمه الله في ثواب الأعمال عن أبيه ، عن علي بن موسى ، عن أحمد بن محمد ، عن علي بن الحكم ، عن هشام ، عن صفوان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك ، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله» وليس في الإسناد من يتأمل في شأنه سوى علي بن موسى ، والظاهر أنه الكمندانى المذى هو أحد رجال عدّه ابن عيسى المذكور في الكافي ولم يصرحوا بتوثيقه ، إلّا أنّ الظاهر أنه من المشايخ المعروفين.

وفي روايه الأجلّاء كالكليني وعلي بن بابويه رحمهما الله عنه إشارة إلى جلالته فالظاهر عدّ خبره قويا ، بل الظاهر أنه لا مانع من قبول الروايه من جهته ، ولا يقضى روايه هشام لهذا الخبر هنا بالواسطة وهناك من دون واسطه وهنا في الروايه ، إذ لا بعد في وقوع الأمرين سيّما مع اختلاف اللفظين.

وروى الكليني رحمه الله أيضا بإسناده إلى محمد بن مروان قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه (١).

وروى البرقي في المحاسن بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب فعمل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان له ذلك الثواب وإن كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله (٢).

وروى ابن فهد في عدّه الداعى عن الصدوق رحمه الله أنه روى عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الأئمة عليهم السلام : «أنه من بلغه شيء من الخبر فعمل به كان له من

---

(١) الكافي : ج ٢ ص ٨٧ باب من بلغه ثواب من الله على عمل ح ٢.

(٢) المحاسن : ص ٢٥ باب من بلغه ثواب شيء فعمل به طلبا لذلك الثواب ح ١.



الثواب ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه» (١).

وروى السيّد في الإقبال مرسلًا عن الصادق عليه السلام أنّه قال : من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وإن لم يكن الأمر كما بلغه (٢).

قال العلّامة المجلسي في البحار بعد ذكر صحيحه هشام بن سالم المرويّه في المحاسن : هذا الخبر من المشهورات ، رواه الخاصّه والعامّه بأسانيد (٣).

قلت : فهي مع استفاضتها واعتضاد بعضها بالبعض وذكرها في الكتب المعتمده لا مجال للتأويل في أسنادها ونفي بعض المتأخرين البعد عن عدّها من المتواترات مضافا إلى صحّه عدّه من طرقها بحسب الاصطلاح أيضا ، واعتضادها بعمل الأصحاب وتلقّيهم لها بالقبول كما هو ظاهر من ملاحظه الطريقه الجاريه ، بل يظهر من جماعه اتّفاق الأصحاب على ذلك وانعقاد الإجماع عليه فقال الشهيد رحمه الله في الذكرى : أنّ أحاديث الفضائل يتسامح فيها عند أهل العلم.

وفي عدّه الداعي بعد ذكر عدّه من الأخبار المذكوره : فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين (٤).

وقال شيخنا البهائي رحمه الله بعد الإشاره إلى بعض ما مرّ من الأخبار : وهذا هو سبب تساهل فقهاءنا في البحث عن دلائل السنن (٥).

وقال أيضا في موضع آخر : قد شاع العمل بالضعاف في أدلّه السنن وإن اشتدّ ضعفها ولم ينجر ، ثمّ قال : وأمّا نحن معاصر الخاصّه فالعمل عندنا ليس في الحقيقة ، بل بحسبه مع من سمع ... إلى آخره (٦). وهي ما تفرّدنا بروايته. وقال الشيخ الحرّ بعد ذكر جملة من الأخبار : هذه الاحاديث سبب تسامح الأصحاب

---

(١) عدّه الداعي : ص ٩.

(٢) إقبال الاعمال : ص ٦٢٧.

(٣) بحار الأنوار : ج ٢ ص ٢٥٦ باب ٣٠ من بلغه ثواب من الله على عمل فأتى ذيل حديث ٣.

(٤) عدّه الداعي ص ١٣.

(٥) الأربعين ص ٣٨٩.

(٦) والعبارة في الأربعين هكذا : لأنّ حكمهم باستحباب تلك الأعمال وترتب الثواب عليها ليس مستندا في الحقيقة إلى تلك الأحاديث الضعيفه ، بل إلى هذا الحديث الحسن المشتهر المعتضد بغيره من الأحاديث.



وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب والكراهه بعد ثبوت أصل المشروعيه.

وقد نصّ جماعه من المحققين إلى اشتهار ذلك بين الأصحاب قال الشهيد الثاني قدس سره: جَوَزَ الأكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الأعمال إلّا في صفات الله وأحكام الحلال والحرام ، وهو حسن حيث لا يبلغ الضعيف حدّ الوضع والاختلاق ، لما اشتهر بين العلماء المحققين عن التساهل في أدلّه السنن ، وليس في المواعظ والقصص غير محض الخبر.

وقال المحقّق الخوانساری : قد اشتهر بين العلماء أنّ الاستحباب إنّما يكتفى فيه بالأدلّه الضعيفه و... (١) بعد ذلك لكن اشتهار العمل بهذه الطريقه بين الأصحاب من غير نكير ظاهر (٢) بل هي في الغايه يجرى النفس ويستحقّها عليه لعلّ الله تعالى يقبل عذره.

وقد اورد عليه بوجوه :

أحدها : أنّ هذه المسأله من اصول المسائل الاصوليه - حيث يثبت بها مدرك في الشريعه لركن من الأحكام الشرعيه - فلا يكتفى في مثلها بمجرد المظنّه ، حسب ما تقرّر عندهم من عدم الاكتفاء بالظنّ في المسائل الاصوليه يريدون به أمثال هذه المسأله.

ويدفعه أوّلا-: منع اشتراط القطع في مسائل اصول الفقه ، والمقصود ممّا ذكره مسائل اصول الدين ، كيف؟ ومبنى أدلتهم في مسائل الاصول على الظنّ كمسائل الفقه. غايه الأمر اعتبار انتهاء الظنّ فيها إلى اليقين ، وهو معتبر في الفقه أيضا.

نعم انتهاء المسائل الفقهيّه إلى القطع إنّما يكون في علم الاصول. وأمّا المسائل الاصوليه فهي إنّما تنتهي إلى القطع في ذلك الفنّ دون غيره ، فلا بدّ أن يكون في جملة مسائلها مسأله قطعيّه يكون الاتّكّال في الظنون المتعلّقه بسائر المسائل عليها ، وعلى فرض أن يراد بالكلام المذكور هنا ما يشمل مسائل اصول الفقه فكان المراد به هو هذا المعنى ، فعنوا باعتبار القطع في الاصول أنّه يعتبر بلوغ

---

(١) كلمه غير مقروءه.

(٢) مشارق الشموس ص ٣٤.

مسائلها الى حدّ القطع في ذلك الفنّ بخلاف مسائل الفقه ، فإنّها ظنّيه في فنّ الفقه وإنّما ينتهي إلى القطع في فنّ آخر.

وثانيا : أنّ الأخبار المذكوره مشهوره بين الأصحاب بل مرويه من طريقين : العامّه والخاصّه ، معروفه عند الفريقين قد تلقاها معظم الأصحاب بالقبول مع اعتضاد بعضها ببعض وتكرّرها في الكتب المعتمده ، فلا تأمل في حجّيه مثلها ولو عند القائل بعدم حجّيه الآحاد ، فإنّه يعدّ مثل ذلك من المتواتر - كما ادّعى في المقام - أو من المحفوف بقرائن القطع ، كيف؟ ولو لا البناء على حجّيه مثلها لسقط اعتبار الأخبار بالمّرّه ، وفيه هدم للشريعته. كذا يستفاد من كلام بعض الأفاضل ، وفيه تأمل ، إذ ليس ذلك جوابا غير الأوّل، إذ أقصى ما يستفاد من ذلك حجّيه مثل الأخبار الظنّيه المفروضه في الفروع ، وأمّا حجّيتها في الاصول فمبني على عدم (١) منع المقدمه المذكوره. نعم إن ثبت قطعيه الأخبار المذكوره كان ذلك جوابا آخر.

وثالثا : أنّا لا نقول بحجّيه الأخبار الضعيفه في إثبات الآداب والسنن الشرعيّه ، بل نقول بكونها قاضيه باستحباب الفعل من الجهه المفروضه ، سواء كان ذلك الخبر صدقا بحسب الواقع أو كذبا ، فهو حكم واقعي ثابت للفعل من تلك الجهه قد دلت عليه الأخبار المذكوره.

كيف! ولو قلنا بحجّيه الروايات الضعيفه في إثبات الأحكام المفروضه لكانت تلك الروايات أدلّه على الواقع ، فإن وافقت الواقع كان الحكم ثابتا بحسب الواقع وإلّا فلا- ، كما هو الحال في غيرها من الأدلّه الظنّيه ، وليس الحال هنا كذلك ، إذ نقول حينئذ بثبوت الحكم بحسب الواقع وإن لم يطابق الواقع ، كما هو مقتضى الأخبار المذكوره.

وحينئذ نقول : إنّ القول بحصول الرجحان في الفعل من جهه بلوغ الخبر المفروض حكم شرعي ندبي كسائر الأحكام الشرعيّه ، فهي جهه مرجّحه للفعل على نحو سائر الجهات المرّجّحه للأفعال ، فكما أنّه لا مانع من الرجوع فيها ،

---

(١) ليس في «ق».

بل وفي ما هو أهمّ منها - من الأحكام الوجوبيه والتحريميه - إلى الأدله الظنيه فكذا بالنسبه إليها ، بل الأمر فيها أسهل جدا.

وربّما يجاب أيضا : بأنّه لا يترتب على حجّيه الأخبار المفروضه مفسده حتّى يلزم هناك باعتبار القطع ، إذ أقصى الأمر الوقوع فى ما لا حرج فيه ولا رجحان.

وفيه : أنّ الحكم والإفتاء من غير دليل معتبر فى الشريعه من الامور المحرّمه ، بل من جمله الكبائر ، فكيف يقال بالأمن عن الوقوع فى الحرام فى هذا المقام؟

نعم إن لم يلحظ الخصوصيه فى العمل أتجه ذلك إلّا أنّه خلاف المقصود ، فإنّهم أرادوا ثبوت الاستحباب فى المقام من جهه ورود الخبر الضعيف.

ثانيها : أنّ مفاد الأخبار المذكوره أخصّ من المدعى ، لاختصاصها بصوره ورود الثواب على العمل ، فلو دلّ على رجحان الفعل من دون بيان ثوابه كما هو الغالب كان خارجا عن مورد الأخبار المذكوره.

واجيب عنه : بأنّ ما دلّ على رجحان الفعل يدلّ على ترتّب الثواب عليه بالالتزام ، وهو كاف فى اندراجه تحت الأخبار المذكوره. وتنظر فيه بعض الأجله ، وهو فى محلّه ، إذ مجرد الدلاله الالتزاميه لا يكفى فى اندراجها فى الأخبار المذكوره ، إذ ظاهرها ذكر الثواب صريحا على العمل.

نعم يمكن إتمام الكلام حينئذ بالقطع بالمناط ، إذ ليس لخصوص التصريح بالثواب مدخل فيه بعد كونه مفهوما من الكلام ولو بالالتزام ، مضافا إلى عدم القول بالفصل ، والطريقه الجاربه فى العمل على أنّ صحيحه البرقى يعمّ ذلك ، بناء على حمل الثواب فيها على العمل الذى فيه الثواب إطلاقا للمسبّب على السبب كما هو ظاهر الضمير الراجع إليه ، ويقضى به زياده لفظ «الأجر» فى قوله : كان أجر ذلك له ، وإلّا كان ينبغى أن يقال كان ذلك له ، فيعمّ حينئذ ما ذكر فيه الثواب صريحا أو التراما.

وفى مرسله الإقبال دلاله عليه أيضا ، وكذا فى مرسله العدّه فى وجهه.

ثالثها : أنّ هذه الروايات إنّما دلّت على ترتّب الثواب على العمل ، وذلك لا يقتضى تعلق الطلب من الشرع لا وجوبا ولا استحبابا كما هو المدعى.

ويدفعه : أنّ حكم الشارع بترتب الثواب على عمل يساوق الحكم برجحانه ، إذ لا ثواب على غير الواجب والمندوب كيف ومن البين أنّه لو حكم الشارع بثبوت ثواب على عمل مخصوص - كما ورد في كثير من الأخبار - دلّ ذلك على استحباب ذلك العمل من غير إشكال ، فكيف لا يحكم به مع حكمه به على سبيل الكليّه كما في المقام .

قال صاحب الحدائق في بيان الإيراد أنّ غايه ما تضمّنته تلك الأخبار هو ترتب الثواب على العمل ، ومجرّد هذا لا يستلزم أمر الشارع وطلبه لذلك ، فلا بدّ أن يكون هناك دليل آخر على طلب الفعل والأمر به ليرتّب عليه الثواب بهذه الأخبار . قال : وهذا الكلام جيّد وجيه لا مجال لإنكاره ، فقول المجيب : «إنّ ترتب الثواب على عمل يساوق رجحانه ... إلى آخره» كلام قشري لا معنى له عند التأمل الصادق ، لأنّ العبادات توقيفيه من الشارع واجبه كانت أو مستحبّه ، فلا بدّ لها من دليل صريح ونصّ صحيح يدلّ على مشروعيتها ، وهذه الأخبار لا دلالة فيها على الثبوت والأمر بذلك ، وإنّما غايتها ما ذكرناه انتهى .

ولا يخفى ضعفه ، إذ بعد تسليم دلالة الأخبار المذكوره على حكم الشارع بترتب الثواب على العمل الذي روى فيه الثواب كيف يعقل التأمّل في حكم الشرع برجحان ذلك الفعل من الجبهه المفروضه؟ وكيف يحتمل انفكاك الحكم بالرجحان عن الحكم بترتب الثواب ، وليس معنى الراجح في الشرع إلّا ما ترتّب الثواب على فعله ، فقله «إنّ مجرّد ذلك لا يستلزم أمر الشارع وطلبه» من الغرائب ، وتعليقه ذلك «بأنّ العبادات توقيفيه من الشارع واجبه كانت أو مستحبّه» ممّا لا ربط له بذلك ، فإنّ المفروض حصول التوقيف من الشارع ، لورود الأخبار المذكوره الدالّه على حصول الرجحان من الجبهه المفروضه ، وكأنّه أشار بذلك إلى ما استدّلوا به على المنع من الأخبار الدالّه على توقيفيه أحكام الشريعة ، وأنّه لا بدّ فيها من الرجوع إلى الكتاب والسنة فإنّها تعمّ جميع الأحكام الشرعيه ، فأراد بذلك معارضتها بالأخبار المذكوره ، وستعرف ما فيه .

نعم قد يقال في المقام : إنّ مفاد هذه الأخبار أنّ من بلغه ثواب مخصوص على عمل من أعمال الخير فعمل ذلك طلبا لنيل ذلك الثواب أعطاه الله سبحانه ذلك وإن لم يكن على ما بلغه ، فليس المقصود الحكم برجحان الفعل المفروض ، ولا ترتّب الثواب عليه مطلقا ، بل لا بدّ من ثبوت كونه خيرا أو راجحا من الأدلّة الخارجيّة حتّى يترتّب عليه ذلك الثواب الخاصّ بمقتضى هذه الأدلّة ، فليس المقصود بهذه الأخبار بيان مشروعيّة العمل بمجرد ورود الرواية الضعيفه ، بل المراد ترتّب الثواب المخصوص على العمل المشروع من جهة وروده في الخير وبلوغه إليه ، كما إذا ورد ثواب مخصوص لصلاه الليل أو زياره مولانا الحسين عليه السلام مع ثبوت المشروعيّة لقيام الضروره ، فمشروعيّة العمل يتوقّف على طريقها المقرّر في الشريعة ، ولا يتوقّف ترتّب الثواب الخاصّ بعد ثبوت المشروعيّة وكون ما يأتي به خيرا وعملا شرعيّا حسب ما يستفاد منها حيث علق الحكم على ذلك وهو إيراد رابع في المقام ، وقد يحمل عليه كلام صاحب الحقائق وإن لم يوافق ظاهر عبارته.

ويدفعه : أنّه وإن لم يدلّ ذلك إذن على ثبوت استحباب أصل الفعل بالخبر المفروض لكنّه يفيد استحباب الخصوصيّة ورجحانها فيما إذا ذكر الأجر على الخصوصيّة ، وهو أيضا حكم شرعيّ ، كما إذا ورد صلاه ركعتين في ليله مخصوصه وذكر له فضيله عظيمه أو قراءه سوره معيّنه في ليله ونحو ذلك ، فإنّ هذه الصوره مندرجه في الأخبار المذكوره قطعا ، فيثبت بها مشروعيّة الخصوصيّة واستحبابها ، فيثبت بها المدعى في الجملة ، على أنّه لم يعتبر في تلك الأخبار كون الثواب على الخبر إلّا في روايه الصدوق ، والأخبار الباقية خاليه عنه ، فبعضها مطلق كصحيحه المحاسن وفي بعضها اضيف الثواب إلى العمل والشيء ، ومن الظاهر شمولها لكلّ الأفعال. والبناء على حمل المطلق على المقيّد ممّا لا وجه له في المقام ، إذ لا معارضه بين الحكمين.

غايه الأمر أن يثبت ببعض تلك الأخبار ما هو أخصّ ممّا يثبت بالباقي ، وهو ظاهر.

خامسها : أنّ الثواب الوارد في الأخبار المذكوره مطلق ، وكما أنّ الثواب يثبت للمندوب يثبت للواجب أيضا ، فلم خصّوا الحكم بالمندوب ولم يجروه بالنسبه إلى الواجبات مع أنّ مفاد الأخبار المذكوره أعمّ منه لحصول الثواب على كلّ من الأمرين ، وإطلاق لفظ العمل ونحوه ممّا ورد في تلك الأخبار.

وجوابه ظاهر ، إذ ليس مفاد تلك الروايات لزوم الأخذ بما دلّ عليه الخبر من الحكم ، بل مقتضاها الحكم بترتب الثواب على الفعل المذكور ، وذلك إنّما يفيد رجحان ذلك الفعل لا وجوبه ، إذ ليس فيها ما يدلّ على ترتب العقاب على تركه ، فإنّ دلّ الخبر على الأمرين بنى عليه في الحكم بترتب الثواب من جهة ظاهر هذه الأخبار دون ترتب العقاب على تركه ، لانتفاء ما يدلّ عليه ، وعدم نهوضها حجّه في نفسها ولا- ملازمه بين الأمرين ، مضافا إلى ما عرفت من صراحه سياق هذه الروايات في إرادته الاستحباب مع عدم ثبوت الوجوب من الخارج ، فكيف يمكن إجراؤها في وجوب ما دلّ الخبر المفروض على وجوبه ، مع إطلاق الأخبار المذكوره بالنسبه إلى الواجب والمندوب يكون مقتضاها استحباب الإتيان بما دلّ الأخبار على وجوبه أيضا ، ولا مانع منه مع عدم نهوض ما دلّ على الوجوب على إثباته.

فإن قلت : إنّ مفاد هذه الروايات ترتب الثواب الذي بلغه على الفعل المفروض سواء كان ذلك الفعل ممّا ثبت وجوبه - كما إذا بلغه ثواب على أداء الصلاه اليوميّه ، أو صيام شهر رمضان - أو كان ممّا ثبت ندبه - كصلاه الليل - أو كان دائرا بين الوجوب والندب ، أو دائرا بين الإباحه والاستحباب ، ودلّ الخبر المفروض على وجوبه أو ندبه ، إلى غير ذلك. وحينئذ كيف يقال بدلاله تلك الأخبار على استحباب الإتيان بذلك الفعل وكونه مطلوبا على وجه الندب؟

قلت : لا نقول بصراحه الأخبار المذكوره في استحباب الإتيان بما ورد الثواب فيه حتّى يزاحم ما دلّ على وجوب ذلك الفعل فلا يصحّ إجراؤها في جميع الصور المذكوره ، بل نقول: إنّ لا دلاله فيها على وجوب الإتيان بذلك الفعل الذي



ورد الثواب فيه بوجه من الوجوه ، إذ مفادها ترتب الثواب على الفعل لا-العقاب على الترك، فإن ثبت وجوب ذلك الفعل من الخارج فلا كلام ، إذ لا دلالة في هذه الأخبار على خلافه.

غايه الأمر أنه يحكم بترتب الثواب الخاص عليه إذا أتى به رجاء ذلك الثواب ، وإن لم يثبت كان قضيه الأخبار المذكوره حينئذ استحبابه حسب ما يفيد سيقاها ، نظرا إلى إفادتها كون تلك الجبهه مرجحه للفعل ترجيحا غير مانع من النقيض ، فلا تراحم ما دلّ على ثبوت جهه اخرى مانعه من النقيض ، إلّا أنه مع عدم ثبوتها يتعين الندب بمقتضى تلك الأخبار ، مضافا إلى قضاء الأصل أيضا حينئذ بالندب ، لعدم دلالة تلك الأخبار على الوجوب أصلا كما عرفت ، وعدم نهوض دليل آخر على الوجوب.

ومن غريب الكلام! ما اتفق لصاحب الحدائق في المقام حيث إنه حكى الإيراد المذكور عن بعض الفضلاء والجواب المتقدم عن بعض مشايخه.

ثم أورد على المجيب بأن مراد المورد - كما هو ظاهر سياق كلامه - أنه لو اقتضى ترتب الثواب الوارد في هذه الأخبار طلب الشارع لذلك الفعل لكان الواجب عليهم الاستناد إلى هذه الأخبار في وجوب ما تضمن الخبر الضعيف وجوبه كما جرى عليه بالنسبة إلى ما تضمن الخبر الضعيف استحبابه ، مع أنهم لم يجرؤوا هذا الكلام في الواجب.

وحاصل الكلام الإلزام لهم بأنه لا يخلو إما أن يقولوا : إن ترتب الثواب في هذه الأخبار يقتضى الطلب والأمر بالفعل أم لا؟

فعلى الأول يلزمهم ذلك في جانب الوجوب كما التزموه في جانب الاستحباب ، مع أنهم لا يلتزمون.

وعلى الثاني لا بد من دليل آخر يقتضى ذلك ويدل عليه. انتهى بعبارة.

وأنت خير بوهن ما ذكره ، وعدم ترتب فائده على تقرير الإيراد على النحو المذمى قرره ، إذ نقول : إن ترتب الثواب الوارد في هذه الأخبار يقتضى رجحان

الإتيان بذلك الفعل. وهذا كما ذكرنا إنّما يفيد استحباب ذلك الفعل لا وجوبه حتى يلزمهم الالتزام بالوجوب في ما دلّ عليه ، بل قضيه ذلك استحباب ما دلّ الخبر الضعيف على وجوبه أيضا.

نعم لو دلّت هذه الأخبار على وجوب الحكم بمقتضى الخبر الوارد في الثواب قد يتّجه ما ذكره ، لكن ليس فيهما ايماء بذلك أصلا ، وهو واضح.

فان قلت : إنّ مفاد الأخبار المذكوره يعمّ ما إذا كان البلوغ بطريق معتبر وغير معتبر ، ولا يختصّ بالأخير حتى يقال حينئذ باستحباب ما دلّ على وجوبه ، فلو كان البلوغ على الوجه المعتبر كان ما دلّ على وجوبه واجبا ، وما دلّ على ندمه مندوبا قطعاً ، فإذا فرض اعتبار البلوغ الغير المعتبر نظرا إلى اعتبار الأخبار المذكوره فينبغي أن لا يختلف الحال في الصورتين ، فكيف يقال بالتفكيك بين الأمرين؟!

قلت : ثبوت الوجوب والاستحباب في الصوره الاولى إنّما هو من جهه اعتبار الدليل الدالّ عليه ولا ربط له بمؤدّى هذه الأخبار ، فإنّ مقتضاها ثبوت الرجحان لمجرّد البلوغ مع قطع النظر عن كونه بالطريق المعتبر ، فهذا الوجه إنّما يفيد رجحان الإتيان بالفعل من الجهه المذكوره مطلقا أو رجحانا غير مانع من النقيض ، وذلك لا ينافي حصول الرجحان المانع من جهه اخرى.

فمحصل ما يستفاد من الأخبار المذكوره : أنّ مجرّد بلوغ الخبر إليه قاض برجحان ذلك الفعل على أحد الوجهين المذكورين ، من غير أن يستفاد منها وجوب ذلك الفعل بوجه من الوجوه ، فإنّ دلّ دليل شرعى على الوجوب فذاك ، وإلّا فليس المستفاد من تلك الأخبار إلّا الندب.

وما قد يقال : من أنّ مقتضى الروايات المذكوره ترتّب ثواب الواجب فيما إذا روى وجوبه وثواب المندوب فيما إذا روى ندمه - فكما يقال بدلاله الحكم بترتّب ثواب المندوب في ما روى ندمه فكذا ينبغي القول بدليليته بالنسبه إلى ما روى وجوبه - فاسد ، إذ الفرق بين الواجب والمندوب إنّما هو في ترتّب العقاب على

الترك لا- في مقدار الثواب ، إذ قد يكون الثواب المترتب على المندوب أكثر من الواجب - حسب ما قيل في ثواب الابتداء بالسلام وثواب رده - على أنه لا- مانع من القول بالترتب ثواب الواجب في المقام من باب التفضيل ، نظرا إلى الجبه المذكوره وإن قلنا بنقصان ثواب المندوب من الواجب في أصله.

سادسها : أنّ الآيه الشريفه الدالّه على ردّ خبر الفاسق أخصّ من هذه الأخبار لدلالاتها على ردّ خبر الفاسق ، سواء كان ممّا تعلق بالسنن أو غيرها ، وهذه الروايات قد اشتملت على ترتب الثواب المذكور على العمل ، سواء كان المخبر به عادلا أو فاسقا ، ولا ريب أنّ الأوّل أخصّ من الثانى فيجب حمل تلك الأخبار على غير تلك الصورة حملا للمطلق على المقيّد ، كما هو مقتضى القاعده ، كذا قيل.

وفيه : أنّ المعارضه بينهما من قبيل العموم من وجه ، لوضوح عدم دلالة هذه الأخبار على قبول الخبر مطلقا ليكون ما دلّ على ردّ خبر الفاسق مقيّدا لها ، بل إنّما دلّت على قبول الخبر فى ترتب الثواب على العمل من دون دلالة على ما يزيد على ذلك أصلا.

وحينئذ نقول : إنّ قضيه هذه الأخبار قبول مطلق الخبر المشتمل على ترتب الثواب ، سواء كان راويه عادلا أو فاسقا ، وقضيه ظاهر الآيه ردّ خبر الفاسق مطلقا سواء دلّ على ترتب الثواب على العمل أو غير ذلك.

ومن الواضح : أنّ النسبه بينهما من قبيل العموم من وجه ، ومن العجب إصرار صاحب الحدائق رحمه الله فى المقام على كون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق ، مع أنّه فى غايه الوضوح من الفساد.

قال رحمه الله فى بيان ذلك : إنّ الأخبار دلّت على ترتب الثواب على العمل الوارد بطريق عن المعصوم عليه السلام سواء كان المخبر عادلا أم لا- ، طابق خبره الواقع أم لا- ، من الواجبات كان أم من المستحبات ، ومورد الآيه خبر الفاسق تعلق بالسنن أو غيرها. ولا ريب أنّ هذا العموم أخصّ من ذلك العموم مطلقا لا من وجه.

وضعه ظاهر بما عرفت ، كيف! ولو تعلق خبر الفاسق بترتب عقاب على عمل

وغير ذلك من الامور التي لا- يقتضى ترتب الثواب على العمل كان مندرجا في الآيه قطعا ولا إشعار في هذه الأخبار بقبوله فكيف يعقل القول بكون المعارضه بينهما من قبيل العموم المطلق؟!

فإن قلت : تسليم كون المعارضه بينهما من قبيل العموم من وجه كاف في سقوط الاحتجاج المذكور ، إذ لا بدّ إذن من الرجوع إلى المرجحات الخارجيه ، ولا ريب أنّ الأصل ومقطوعيه المتن مرجحان للعمل بالآيه الشريفه ، سيما بملاحظه ما ورد من عرض الأخبار على الكتاب.

قلت : دلالة الأخبار المذكوره أوضح وأبين في جواز العمل بخبر الفاسق في ذلك من دلالة الآيه على المنع ، سيما بملاحظه ما حكم فيها من جريان الحكم ولو على فرض كذب الخبر ، فيقدّم على إطلاق الآيه.

واجيب عنه أيضا : بأنّ مفاد الآيه الشريفه عدم جواز العمل بقول الفاسق من دون تثبت ، والعمل في ما نحن فيه ليس كذلك ، لورود تلك المعتره بجواز العمل بها ، فيكون ذلك تثبتا في خبر الفاسق وعملا به بعد التثبت. كذا ذكره غير واحد من الأجلّاء.

أقول : يرد عليه : أنّ التبين المأمور به في الآيه هو التجسس من صدق الخبر وكذبه ، وهو غير حاصل بهذه الأخبار ، إذ مفاد هذه الروايات هو العمل بمضمونها وإن لم يطابق الواقع من دون حاجه إلى التعيين والتثبت ، فمفادها منافع لما دلّت عليه الآيه الشريفه في الجملة ، فإن كانت أخصّ منها عملنا بها وخصّصنا الآيه من جهتها ، لكنّها كما عرفت أعمّ من وجه حسب ما ذكره المورد.

والتحقيق في الجواب أن يقال : إنّه ليس حكما باستحباب ما دلّ خبر الفاسق على ترتب الثواب عليه عملا بقول الفاسق ليجب ردّه قبل التبين ، وإنّما هو من جهه العمل بهذه الأخبار المعتره الحاكمه به ، فيكون مجيء الفاسق بالخبر محصّيا لموضوع الحكم الثابت بهذه الأخبار من دون أن يكون هناك اتكال على الفاسق أصلا حسب ما قدّمنا الإشارة إليه.

وبالجملة : أنّ الشارع قد طلب منّا الإتيان بما بلغنا فيه ثواب وحكم بترتب ذلك الثواب عليه وإن لم يكن الحال على ما بلغنا وقد دلت هذه المعبره على صدور ذلك التكليف من الشرع ، فالحكم بالرجحان فى ما نحن فيه من جهة هذه الأخبار دون خبر الفاسق. ولذا يثبت الرجحان وإن كان المخبر كاذبا كما هو قضيه هذه الروايات ، فيكون بلوغ الثواب على الوجه المذكور سببا لترتب الثواب على الفعل لا- كاشفا عن حصوله فى الواقع ومبيننا له كما هو شأن الدليل ليكون الاعتماد فيه على الفاسق ، فليس مدلول هذه الأخبار تصديق الفاسق فى ما أخبر به من حكاية الثواب فيه عن المعصوم ، وإنما دلت على الحكم بترتب الثواب واقعا بسبب بلوغ الخبر إلى العامل ، ورجحان الفعل بالنسبه إليه ، وليس فى ذلك عمل بقول الفاسق أصلا.

وبهذا التقرير يظهر أن لا معارضه بين هذه الروايات والآيه الشريفه رأسا ليفتقر إلى بيان طريق الجمع ، فما ذكرناه أولا من كون المعارضه من قبيل العموم من وجه كان مماشاه مع المورد.

ومن ذلك يظهر ضعف ما أورده بعض الأجلّاء - وهو إيراد سابع فى المقام - من أنّ الأحاديث المطلقة تحمل عندهم على الأخبار المقيده ، وتعرض مع هذا على الكتاب فما لم يوافق منها يضرب به عرض الحائط ، مع أنّه يجب إطراحها أو تأويلها إذا خالفت السنّه المقطوع بها ، والامور الثلاثه حاصله فى المقام.

أمّا الأخبار المقيده فهى ما دلت على النهى البليغ عن أخذ العلوم كلّها إلّا عن العالم الربّانى ، وأنّه لا يؤخذ شىء من العلم من جماهير المخالفين وأنّ الرشد فى خلافهم ، وكتاب اصول الكافى مشحون بمثل هذه الأخبار ، وأمّا الكتاب فقوله عزّ من قائل : (يا أيّها الذين آمنوا إنّ جاءكم فاسقٌ... ) الآيه (١) ولا- شك أنّ الأحكام المستحبّه والمكروهه من أعظم الأخبار ، لأنّها أحكام إلهيه.

وأما السنّه القطعيه فظاهره من قطع الأصحاب ، لنصّ الأخبار على ردّ شهاده

---

(١) سوره الحجرات : ٤.

ص : ٤٧٧

الفاسق والتوقف عند إخباره ، إلّا في موارد نادره ليس هذا منها. وحينئذ فيجب علينا أن نقول : لهذه الأخبار معنى صحيحا ، وهو أنّ معنى «من بلغه ثواب من الله» البلوغ والسماع المعبرين عند الشرع الأقدس ، وهو أن يكون سماعا مّمن يفيد قوله الظنّ وإن لم يفد العلم ، انتهى.

إذ ليس (١) عندنا في الأخبار ما هو أخصّ من هذه الأخبار ليحمل هذه عليها ، وما ذكره من الأخبار الدالّة على المنع من أخذ العلم ، إلّا عن العالم الرّياني فلا دخل له بالمقام ، إذ لا يعتبر ذلك في الأخذ عن الراوى قطعا ، ويحتمل أن يراد بذلك الإمام عليه السلام.

فالمراد به الأخذ عنهم عليهم السلام ولو بالواسطة لا- عن مخالفيهم ، أو المراد به الأخذ على سبيل التقليد والتعلّم من غير أن يكون هو عالما مستنبطا ، ولو سلّم كون المراد به الراوى فالحال فيها كالأية الشريفه ويجرى فيها ما عرفت في بيان الحال في مفاد الآيه. وأمّا ما دلّ على المنع من الرجوع إلى كتب المخالفين فبالالتزام به أخذنا بتلك الأدلّة المعتضده بإعراض الأصحاب عن الرجوع إلى كتبهم وأخبارهم الموجوده عندهم حسب ما يأتي الإشارة إليه ، ولا يقضى ذلك بعدم الرجوع إلى سائر الأخبار الضعيفه.

وأما الكتاب فقد عرفت الحال فيه.

وأما السنّه المقطوعه فإن أراد بها الأخبار المرويّه فقد عرفت الحال فيها وهو عين ما ادّعاه أولا من وجود الأخبار المقيده وإن أراد بها الطريقه المعلومه من الشرع المأخوذ من الروايات المقرّره عند الأصحاب من ردّ قول الفاسق ، فإن أراد به قيامها في خصوص المقام فهو في محلّ المنع ، بل القول بعكسه أولى حسب ما ادّعاه أولا من عمل الأصحاب بالأخبار الضعيفه في السنن والمكروهات ، وإن أراد ردّها في الشهادات ونحوها فهو حقّ ولا دخل له بالمقام ، مضافا إلى ما عرفت من الإلزام به والقول بأنّ الرجوع إليه في المقام ليس رجوعا إلى قول

---

(١) تعليل لقوله : يظهر ضعف ما أورده.

الفاسق وإنما ذلك أخذ بهذه الروايات المعتمده على ما فضّلنا القول فيه ، وما ذكره في حمل الأخبار فهو تقييد بعيد عن ظواهرها من دون قيام دليل عليه بل لا يلائم سياقها كما عرفت الحال فيها.

### الوجه الثاني : التمسك بقاعده الاحتياط

(١)

وهو ظاهر فيما إذا دلّ الخبر الضعيف على وجوب شيء أو حرمة ، لوضوح أنّ الاحتياط حينئذ في فعل الأول وترك الثاني ، ويدلّ على رجحان الاحتياط فيه العقل والنقل المستفيض ، بل هو الفرد المتيقن من الأخبار الدالّة على رجحان الاحتياط في الدين ، وأمّا إذا دلّ على الاستحباب أو الكراهه فالظاهر أنّه كذلك ، إذ البناء على موافقه أوامر المولى ونواهيه مطلقا قاض بذلك من غير فرق بين كون المطلوب حتميا أو غيره ، لقطع العقل بأنّ الباني على امثال جميع أوامر المولى وجوبه كانت أو نديه وترك جميع نواهيه كذلك ينبغي البناء له على ذلك ، ولذا ترى العقل يقطع بمدح العبد الذي يأتي بكلّ فعل يحتمل كونه محبوبا لمولاه وترك كلّ فعل يحتمل كونه مبغوضا له من جهة احتمال كونه محبوبا أو مبغوضا. والظاهر أنّ الأخبار الدالّة على رجحان الاحتياط دالّة عليه أيضا ، إذ هو احتياط في تحصيل المنسوب أو ترك المكروه ، وهما متعلقان لطلب الشرع وإن لم يكن الطلب فيهما مانعا من النقيض ، فهذه الجهة - أعني ملاحظه الاحتياط في أداء ما أراه الشارع من الفعل أو الترك - جهة محسّنه للفعل أو الترك بحسب الواقع وإن لم يكن كلّ منهما في حدّ ذاته راجحا في الواقع ، فذلك من الجهات الاعتبارية المحسّنه للفعل أو الترك.

وقد تقرّر أنّ حسن الأفعال وقبحها بالوجوه والاعتبارات ، وليس من لوازم الذات.

---

(١) قد تقدّم الوجه الأوّل في ص ٤٦٤.

ص: ٤٧٩

والحاصل : أنّ الأخذ في المقام بمقتضى الخبر الضعيف أخذ بمقتضى الاحتياط في الدين ، والأخذ بمقتضى الاحتياط حسن راجح في الشرع. أمّا الصغرى فقد عرفت الحال فيها ، وأمّا الكبرى فلما دلّ عليه من صريح حكم العقل ، وما ورد فيه من الأخبار المستفيضة المعتضده بحكم العقل وتلقّى الأصحاب لها بالقبول.

فإن قلت : إنّ ما ذكرته في بيان الصغرى إنّما يصحّ مع عدم قيام احتمال المنع ، وهو قائم في المقام ، إذ مع عدم موافقه ذلك للواقع يكون الإتيان به على سبيل الاستحباب ، وتركه على وجه الكراهه بدعه محرّمه ، فلا وجه لإجراء الاحتياط في شيء من المقامين .

وقد نصّ على ذلك بعض أفاضل المتأخّرين قائلا : بأنّ احتمال الحرمة في هذا الفعل الذي تضمّن الحديث الضعيف استحبابه حاصل فيما إذا فعله المكلف بقصد القربه ولاحظ رجحان فعله شرعا ، فإنّ الأعمال بالتيات ، وفعله على هذا الوجه دائر بين كونه سنّه ورد الحديث بها في الجملة ، وبين كونه تشريعا وإدخالها لما ليس من الدين فيه .

ولا ريب أنّ ترك السنّه أولى من الوقوع في البدعه ، فليس الفعل المذكور دائرا في وقت من الأوقات بين الإباحه والاستحباب ولا بين الكراهه والإباحه ، فتاركه متيقّن السلامه وفاعله متعرّض للندامه ، على أنّ قولنا بدورانه بين الحرمة والاستحباب إنّما هو على سبيل المماشاه وإرخاء العنان ، وإلّا فالقول بالحرمة من غير ترديد ليس عن السداد ببعيد ، والتأمل الصادق على ذلك شهيد . انتهى .

وأیضا فنيه الوجه معتبره عند جماعه من الأصحاب في أداء الواجبات والمندوبات ، وهي متوقّفه على ثبوت الخصوصيه عند المكلف ، لعدم جواز الترديد في التيه واعتبار الجزم فيها ، وهو غير حاصل مع قيام الاحتمالات ، فبملا-حظه ذلك لا-نسلم الاحتياط في المقام .

قلت : أمّا الوجه الأوّل فمدفوع بأنّ احتمال البدعه مرتفع بالاحتياط ، إذ بعد



حكم العقل والشرع برجحان الاحتياط ومطلوبيته لا يبقى مجال لاحتمال الحرمة في المقام من جهة البدعه ، لرجحان الفعل إذن من جهة الاحتياط ، وإن فرض عدم رجحانه في نفسه بالمرّة فلا وجه لإذن لاحتمال تحريم قصد القرية مع حصول الجهة المقرّبه. وما لعلّه يتوهّم من أنّه لا- كلام في حسن الاحتياط ورجحانه والاكتفاء به في قصد القرية - إنّما الكلام في تحقّقه في المقام ، فالبحث هنا في موضوع الاحتياط فلا يرتبط ثبوته بإثبات حكمه من جهة العقل والنقل ، فإنّ ذلك إنّما يدلّ على حسن الاحتياط في العمل لا على كون العمل على وفق الاحتياط وقضيّته الإيراد المذكور عدم اندراج ذلك في الاحتياط نظرا إلى قيام احتمال التحريم - مدفوع بأنّ احتمال التحريم في المقام إنّما يقوم في بادئ الرأى من جهة الغفلة عن رجحان الاحتياط ، فإنّه إذا احتمل عدم الحسن في الاحتياط قام احتمال البدعه.

وأما بعد العلم بحسنه ورجحانه عقلا وشرعا فلا ريب في كون الإتيان بالأمر الدائر بين الإباحة والوجوب - مثلا - أحوط ، إذ لو كان مباحا لم يكن مانع من الإتيان به وإن كان واجبا كان تركه قاضيا بالعقاب ، وحينئذ فيصحّ التقرب به من جهة رجحانه.

فإن قلت : إن كان الفعل المفروض ممّا لا يتوقّف الإتيان به (١).

\* \* \*

---

(١) هكذا في النسخ.

ص: ٤٨١

المطلب السابع فى النسخ

النسخ فى اللغه يطلق على أمرين :

أحدهما : الإزاله يقال : نسخت الشمس الظل أى أزالته ، ونسخت الريح آثار القدم يعنى أزالتها.

ثانيهما : النقل والتحويل ، ومنه تناسخ الموارىث أى نقلها وتحويلها من وارث إلى آخر مع قيام المال ، وتناسخ الأرواح أى نقلها من أبدان إلى أبدان آخر ، ونسخ الكتاب واستنساخه أى نقله إلى كتاب آخر ، وهو المراد بقوله تعالى : (إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) (١) يعنى به نقله إلى الصحف.

وقد اختلف فى معناه الحقيقى ، فقيل : إنه حقيقه فيهما ، واختاره الشيخ والغزالى ، وحكى عن القاضى أبى بكر.

وقيل : إنه حقيقه فى الأول مجاز فى الثانى ، واختاره العلّامة فى النهايه والسيد العميدى فى المنيه ، وحكى القول به عن أبى هاشم وأبى الحسين البصرى.

وقيل بالعكس ، وحكى عن القفال.

وكان الأظهر الأول ، فإنهما إطلاقان شائعان ، ولا مناسبه ظاهره بينهما ، ليكون علاقته فى مثله ، فظاهر الاستعمالات فى الحقيقه ، والمعنيان مكرران فى كلام أهل اللغه من غير إقامه دلالة على تعيين الحقيقه فقد يفيد ذلك كونهما حقيقتين :

---

(١) الجائيه : ٢٩.

منها : أنّ المجاز أولى من الاشتراك ، فيدور الأمر بين كونه حقيقه فى الأوّل أو الثانى ، والأوّل أولى ، لمشابهه الثانى له فى الاشتمال على الزوال عن الحاله الاولى بخلاف العكس .

وفيه : أنّ مشابهه الأوّل للثانى حاصله أيضا ، لما فى إزاله الشىء من تحويله من الوجود إلى العدم ، وقد يجعل التجوّز فى المقام من قبيل المجاز المرسل ، فإنّ الإزاله لازم للنقل حيث إنّ نقل الشىء عن محلّ قاض بإزالته عنه . فإن قيل بكونه حقيقه فى النقل يكون استعماله فى الإزاله من قبيل استعمال الملزوم فى اللازم ، ولو قيل بالعكس كان استعماله فى النقل من قبيل استعمال اللازم فى الملزوم ، كذا يظهر من التفتازانى ، ونصّ عليه الفاضل الصالح ، وحكى عن بعض نسخ شرح العضدى عكس ذلك . وكيف كان ، فدعوى حصول العلاقه من أحد الجانبين دون الآخر فاسده .

ومنها : أنّ إطلاق اسم النسخ على الانزاله ثابت والأصل فى الإطلاق الحقيقه ، فيكون مجازا فى النقل ، لأنّ المجاز خير من الاشتراك .

وضعفه ظاهر ، فإنّه مقلوب عليه ، لأنّ إطلاقه على النقل ثابت أيضا ، فالأصل فيه الحقيقه ، فيكون مجازا فى الآخر .

ومنها : أنّ إطلاق اسم النسخ على النقل فى قولهم نسخت الكتاب مجاز ، لأنّ ما فى الكتاب لم ينقل حقيقه ، وإذا كان مجازا فى النقل كان حقيقه فى الإزاله ، لعدم استعماله فى ما سواهما .

ووهنه ظاهر ، فإنّ كونه مجازا فى المثال المفروض لعدم استعماله فى النقل حقيقه لا يقضى بكونه مجازا فيه إذا استعمل فى حقيقته . ولو اريد بذلك المنع من استعماله فى النقل بمعناه الحقيقى فهو فاسد ، لاستعماله فيه فى أمثله اخرى ، والظاهر أنّه غير قابل للإنكار ، على أنّ عدم استعماله فى المثال فى حقيقه النقل غير ظاهر ، فإنّه إن اريد به نقل خصوص المكتوب كان الأمر على ما ذكر ، وأمّا إن

اريد به نقل كلى المكتوب الحاصل بذلك الحصول إلى حصول آخر فلا مانع منه ، ألا ترى أنه يصح أن يقال : انقل الحساب وحوّله من هذا الدفتر إلى دفتر آخر ، من دون ظهور تجوّز فيه؟!

ومع الغضّ عن ذلك فكون النقل فى مثله مجازا لا يستلزم كون النسخ أيضا مجازا ، إذ قد يقال بكونه حقيقه فى النقل مطلقا ، سواء كان بمعناه الحقيقى أو المجازى. وقد يقال أيضا : بأن استعمال النسخ فى المقام إن كان مجازا فلا يصح أن يكون مجازا عن النسخ بمعنى الإزالة ، إذ لا- مناسبه بينهما ، فهو مجاز عن النسخ بمعنى النقل فيفيد كونه حقيقه فيه ، لوضوح عدم جواز سبك المجاز عن المجاز ، هذا.

وربّما يظهر من القاموس أنّ المراد بنسخ الكتاب معنى آخر غير النقل ، حيث فسره بالكتابه عن معارضه.

ولم يذكروا حجّج للقول الثالث.

وربّما يستدلّ له ببعض الوجوه المذكوره ، والكلام فى المقام طويل ، وحيث إنه لا يتفرّع عليه ثمره اصوليه فلنقتصر على ذلك.

وفى العرف رفع حكم شرعى بدليل شرعى ، وزاد فى التهذيب قوله : متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا. فقولنا : «حكم» يعمّ الأحكام الخمسه الشرعيه والوضعيه. والتقييد بالشرعى ، لإخراج الحكم العقلى من الإباحه أو الحظر العقليين ، فإنّ رفعه لا يعدّ نسخا ، بل لو حكم الشارع بالإباحه أو الحظر قبل ورود البيان من الشرع لم يعدّ بيان خلافه نسخا ، إذ ليس فيه رفعا للحكم الأوّل ، بل تغيير لموضوعه وربّما يجرى ذلك فى الأوّل أيضا.

نعم لو حكم الشرع بإباحته مطلقا ثمّ رفعه اندرج فى النسخ قطعا ، ويجرى ما قلناه فى الحظر الحاصل بسبب البدعه ، لعدم تشريع الحكم وإن حكم به الشارع أيضا ، فإنّ رفعه بتشريعه لا يعدّ نسخا ، وقولنا : «بدليل شرعى» يراد به أن يكون الرفع للحكم هو الدليل الشرعى القائم عليه لا أمر آخر من عارض يقضى به

ويتعيّن (١) الطهاره إلى التيمّم الرفع لحكم المائيّه ، وإن كان ثبوت الحكم الثانى لقيام الدليل الشرعى عليه ، ومن ذلك طرؤ العجز عن أداء المأمور به والنوم والجنون ونحوها الرفع للتكليف الثابت على المكلف ، وإن دلّ الشرع عليه ، إذ ليس الدليل الدالّ على ذلك رافعا للحكم الأوّل ، بل يثبت به حكم ذلك العارض وهو ثابت مع ثبوت أصل الحكم ، ورفع الحكم حينئذ إنّما يتسبّب عن ذلك العارض فاعتبر فى الحدّ كون الرفع نفس الدليل القاضى بالرفع لا أمر آخر ليخرج عنه ارتفاع الحكم بالمذكورات ، فإنّه لا يعدّ نسخا ، وجعل فى النهايه إخراج رفع الحكم بالنوم والغفله نحوهما من جهه التقييد بالشرعى ، حيث إنّ رفع الحكم هناك بالدليل العقلى ، وفيه ما لا يخفى.

وأورد عليه فى المنيه : بأنّ رفع الحكم بالعجز لا يجب إخراجه عن حدّ النسخ إلّا إذا لم يكن نسخا ، وهو ممنوع. وقد اعترف المصنّف فى ما تقدّم بجواز النسخ والتخصيص بالعقل. سلّمنا ، لكن لا يخرج بالقيّد المذكور ، لأنّ دلالة العقل عليه لا يمنع من دلالة الشرع ، وهو ظاهر من قوله تعالى : ( لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاًّ وَشَعَهَا ) (٢).

وفيه : أنّ القول بكون رفع الحكم بالعجز نسخا بين الفساد ، ضروره أنّ كون العجز رافعا أمر ظاهر حين صدور الخطاب فأصل التكليف بالفعل مغنيا ببقاء قدره عليه ، ومثل ذلك كيف يمكن عدّه نسخا؟

غايه الأمر أن يورد على المصنّف أنّ حمله الدليل الشرعى على ما يقابل العقلى يقضى بعدم كون العقل ناسخا ، وهو ينافى ما قرّره أوّلا من جواز كون العقل ناسخا. ثمّ إنّ قوله تعالى ( لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاًّ وَشَعَهَا ) ليس ناسخا للخطابات المطلقه ، وإنّما هو مبين لعدم شمولها حال العجز.

---

(١) قد سقط هنا بعض الكلام فى الأصل ، والمقصود التمثيل للعارض المذكور بالأمر الموجب لانتقال الفرض فى الطهاره المائيّه إلى التيمّم. (من هامش المطبوع)

(٢) البقره : ٢٨٦.

ص : ٤٨٥

والتحقيق : أنّ العقل أو النقل القاضى بكون التكاليف مشروطه بالعقل والقدرة والشعور ونحو ذلك أدلّه مبيّنه للواقع وليست رافعه لشيء من التكاليف ، والرفع هناك إنّما يستند إلى طرق تلك الحالات بعد ثبوت التكليف على المكلف ، فإنّه الذى يرفع عنه التكليف الثابت عليه ، فالأدله الدالّه على اشتراط التكليف بانتفاء تلك الامور ليست رافعه لأمر ثابت ، وما يرفع الأمر الثابت من طرق تلك الحالات بعد تعلّق التكليف ليس دليلا حسب ما قرّرناه ، سواء كان الدليل على بعثها على الرفع العقل أو النقل ، والتقييد بقوله : «متأخّر عنه» للاحتراز عمّا يقضى بارتفاع الحكم ، ومما يعادل الدليل على الثبوت من استثناء وشرط وصفه ونحوها ، فإنّه لا يعدّ ذلك نسخا.

وفيه : أنّ تلك القيود امور مبيّنه للمقصود ، وليست رافعه للحكم الثابت ، ففيها رفع للدلاله لا رفع للمدلول ، فهى إذن خارجه عن الجنس ، كيف! ولو بنى على شمول الرفع لمثل ذلك فالقيد المذكور غير كاف فى إفاده المقصود لاندراج التخصيص بالمنفصل إذن فى النسخ ، فلا يكون الحدّ مانعا ، فلو دفع ذلك بكونه بيانا ودفعنا لا رفعا ، فهو جار فى المتصل بالأولى.

واورد عليه أيضا : بأنّ قيد التأخّر لا يخرج شيئا من المذكورات فإنّها تقع متأخّره ، غايه الأمر أن لا تقع متراخيه عن الأول ، ولا دلاله فى التأخّر على التراخى.

ويدفعه : أنّها مع الاتّصال تعدّ مقارنة للخطاب حسب ما نصّوا عليه فى بحث العامّ والخاصّ المتعارضين ، والتقييد بالأخير لإخراج ما لا يكون الحكم الأول مقتضيا للبقاء ، كما إذا أمره بفعل فأتى به ثمّ نهاه عن ذلك الفعل ، فإنّه لا مقتضى لبقاء ذلك التكليف بعد أدائه ، إذ لا- دلاله فى الأمر على التكرار فلا يكون الحكم بخلافه نسخا للأمر المفروض. وبعضهم جعل هذا القيد مخرجا للموقّت إذا ورد الحكم بخلافه عند مضىّ وقته ، فإنّه لا يعدّ نسخا ، لعدم شمول الحكم الأول لما بعد الوقت.

وضعف الوجهين ظاهر ، أما الأول : فلظهور أنه مع عدم دلالة الأمر على التكرار لا يشمل الحكم المذكور ما بعد الفعل ، ويسقط بالإتيان به ، فلا أمر حتى يرتفع بالنهي المتأخر، إذ لا يعقل ارتفاع غير الثابت.

وأما الثاني : فالحال فيه أوضح ضروره ارتفاع الحكم بمضي وقته ، فلا يكون النهي المتأخر ناسخا.

نعم لو قيل ببقاء التكليف بعد فوات الوقت - على ما ذهب إليه شاذ - صح القول بارتفاعه ، إلا أنه حينئذ لا يخرج بالقيود المذكور.

ثم إن أخذ الرفع جنسا في الحد المذكور مبني على كون النسخ رفعا للحكم كما هو المختار عند جماعه وحكى القول به عن القاضى أبى بكر ، والمختار عند بعضهم عدم كونه رفعا ، وإنما هو بيان لانتهاه هذا الحكم ، والحكم إنما ينتهى بنفسه ، وحكى القول به عن الاستاذ أبى إسحاق ، وأسنده فى المستصفى إلى الفقهاء. فإطلاق الرفع عليه - حينئذ - على سبيل المجاز.

ويدل على الأول : أن الظاهر من لفظ النسخ الإزالة فلا بد من حمله على ظاهره ، وكذا الظاهر من الحكم الأول الدوام والاستمرار ، فيكون الحكم بخلافه مزيلا له رافعا لمقتضاه، إلا أن يقوم دليل على خلاف ذلك.

ويمكن الإيراد فى المقام : بأنه إن اريد كونه مزيلا له بحسب الواقع بأن يكون الحكم ثابتا فى الواقع أولا على وجه الدوام ، ثم يرفعه طريان النسخ فهو مزا لا وجه له ، لأنه إما أن يكون حكم الشارع به على وجه الدوام على وفق المصلحه المقتضيه لذلك فلا يمكن إذن رفع ذلك الحكم بخلافه ، وإن لم يقتض المصلحه ذلك على الوجه المذكور لم يمكن تشريعه على وجه الدوام بحسب الواقع وإن لم يكن مانع من إبرازه على صورته الدوام لبعض المصالح.

نعم يمكن فى حق غيره تعالى ممن يتصور فى شأنه الجهل بالواقع أن يرى المصلحه فى الحكم به فى وجه الدوام ، ثم يتبين له بعد ذلك خلافه فيزيل ذلك الحكم ، وهو محال فى شأنه تعالى.

وإن اريد به كونه مزيلا له فى الظاهر بيانا لانتهاى الحكم بحسب الواقع فيتبين بملاحظه الناسخ أنّ ما حكم به كان معينا فى الواقع بالغايه المفروضه غير متجاوز عن تلك النهايه ، وإن أبرز الحكم أولا- فى صوره الدوام لبعض المصالح ، فهو كالتخصيص بالمنفصل الوارد على العموم ، حيث إنّ ظاهر اللفظ عموم الحكم فيتبين بملاحظه المخصّص كون ذلك الظاهر غير مراد وأنّ المراد بالعام بحسب الحقيقه هو الباقي ، فيكون النسخ إذن قرينه منفصله داله على أنّ المراد بما دلّ على استمرار المنسوخ خلاف ظاهره مبينه لما هو المقصود منه ، كما أنّ التخصيص كذلك ، ولذا قيل : إنّ النسخ نحو من التخصيص ، فإنّه تخصيص فى الأزمان كما أنّ التخصيص المعروف تخصيص فى الأعيان.

ففيه : أنّ الظاهر أنّ ذلك غير قابل للإنكار ، وليس ممّا يقع فيه الخلاف ، فيعود النزاع إذن لفظيا ، إلّا أنّ ذلك خلاف الظاهر من كلام القائل بكونه رافعا فى مقابله من يقول بكونه بيانا ، وحينئذ يكون الرفع المذكور فى الحدّ مجازا لا يناسب استعماله فى الحدود.

قلت : ويمكن رفع ذلك باختيار كون المراد هو الرفع بحسب الواقع ، والمقصود أنّه قد وقع أولا تشريع الحكم على وجه الدوام مع اختصاص المصلحه المرجّحه لذلك ببعض الوقت ، ثمّ رفع ذلك الحكم عند انتهاء ما يقتضيه المصلحه المفروضه ، فهو رفع للمدلول لا رفع للدلاله ، ليكون تصرّفا فى اللفظ الدالّ على الحكم ، وقرينه على كون المراد به خلاف ظاهره على ما هو الحال فى المخصّص ، والقرائن الداله على التجوّز فى اللفظ وتشريع الحكم على وجه الدوام مع اختصاص المصلحه ببعض الوقت ممّا لا مانع منه إذا كان هناك مصلحه قاضيه بتشريعه كذلك ثمّ نسخه بعد ذلك ، وهذا مبنى على القول بكون الطلب المراد من الأمر هو إنشاء اقتضاء الفعل ، سواء وافق الإراده القلبيه من الأمر لوقوع الفعل أولا- ، نظرا إلى اختيار مغايره الطلب للإراده بالمعنى المذكور ، كما هو المختار حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ، فإنّه حينئذ يصحّ إنشاء طلب الفعل واقتضاؤه من المكلف وإن لم يكن له مصلحه فيه إذا كان هناك مصلحه فى الاقتضاء المذكور.



ولا فرق بينه وبين ما فيه مصلحة للمكلف بالنسبة إلى حصول التكليف في الاقتضاء، فغايه الأمر أنه يرفع ذلك التكليف وينسخه عند زوال المصلحة، وهذا بخلاف ما إذا قيل بكون الطلب عين إرادته الفعل على الوجه المفروض، أو بعدم حصول حقيقته الطلب من دونه، فلا- يتصور إذن حصول حقيقته الطلب على وجه الدوام مع عدم إرادته وقوع الفعل في الزمان اللاحق وعلمه بنسخ ذلك الفعل، فليس الطلب المتعلق بالفعل بالنسبة إلى ذلك الزمان إلما صورياً خارجاً عن حقيقته الطلب على القول المذكور، فلا- يتحقق هناك تكليف بحسب الواقع إلما بالنسبة إلى ما قبل ورود النسخ دون ما بعده، وإن أبرز الجميع أولاً بصوره واحده، فيكون النسخ إذن كاشفاً عن ذلك مبيّناً لحقيقته الحال.

فمع البناء على الوجه المذكور كما هو ظاهر المعروف عن الأصحاب لا يمكن أن يكون النسخ رافعا للحكم إلّا بالنظر إلى الظاهر من دون أن يكون هناك رفع لحكم ثابت بحسب الواقع لو لا- حصول الرفع المفروض، فهو في الحقيقة قرينه مبيّنه للمقصود قاضيه بالخروج عن ظاهر اللفظ بخلاف البناء على الوجه الأوّل الذي اخترناه، فإنّه يجوز أن يكون رافعا إذا حصل التكليف على الوجه الذي قرّرناه، وأن يكون بيانا لما هو الواقع رافعا بالنسبة إلى ما أفاده الظاهر قبل ظهور النسخ إذا وقع التكليف على الوجه الثاني، فعلى المختار يجوز وقوع التكليف على كلّ من الوجهين المذكورين ويتفرّع على كلّ حكمه من حصول النسخ بالبيان أو الرفع، ويكون إذن تعيين كلّ من الوجهين بملاحظه الدليل الدالّ على ذلك نصّاً أو ظاهراً، هذا كلّ بالنسبة إلى أوامر الشرع كما هو محلّ الكلام. وأمّا بالنظر إلى غيره فلا إشكال في صحّته وقوع النسخ على كلّ من الوجهين مطلقاً هذا ما يقتضيه التدبّر في المقام.

وقد احتجّ القائل بكونه بيانا لا رافعا بوجوه موهونه لا بأس بالاشارة إليها :

أحدها : أنّ المرفوع إمّا الحكم الموجود أو غيره، ولا سبيل إلى شيء منهما.

أمّا الأوّل فللزوم سلب الشيء عن نفسه نظراً إلى رفع الوجود عنه حين كونه موجوداً.

وأما الثاني فللزوم تحصيل الحاصل ، فتعيّن أن يكون بيانا لا رفعا.

ثانيها : أنّ طرؤ الطارئ إن كان حال كون الأول معدوما لم يكن رافعا لوجوده كما هو المدعى ، وإن كان حال كونه موجودا فقد اجتمعا في الوجود فلا يتباينان حتّى يكون رافعا له.

ثالثها : أنّ الحكم هو الخطاب فهو قسم من الكلام ، ومع قدم الكلام لا يتصور رفعه.

رابعها : أنّ الحكم الطارئ ضدّ للسابق ، لامتناع اجتماعهما فالقول برفع اللاحق للسابق ليس بأولى من رفع اللاحق بالسابق ، إذ لا وجه لقوّه اللاحق على السابق ، أقصى الأمر أن يتساويا.

خامسها : أنّ طريان الطارئ مشروط بزوال السابق لامتناع اجتماع الضدّين فيشترط في وجوده انتفاء ضدّه ، لكونه مانعا من حصوله ، وانتفاء المانع من جملة الشرائط ، وأيضا طريان الطارئ مشروط بمحلّ يطرأ عليه ، وليس كلّ محلّ قابلا لحلول كلّ عرض ، بل لا بدّ من محلّ خاصّ قابل لعروضه وإنّما يكون قابلا- إذا خلا عن ضدّه ، فإذا ثبت توقّف طرؤ الطارئ على زوال الباقي فلو كان زوال الباقي موقوفا بطريان الطارئ لزم الدور.

سادسها : أنّه يستلزم البداء ، فإنّه إذا نهى عن الشيء بعد أن أمر به فقد بدا له حتّى عدل الأمر إلى النهي.

سابعها : أنّ علمه تعالى إن تعلّق باستمرار الحكم استحاله رفعه ، وإلّا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا ، وإن تعلّق باستمراره إلى الوقت المعين بطل القول بالرفع ، إذ لا- بقاء له إلى ذلك الوقت ، بل يستحيل وجوده فيه للزوم انقلاب علمه تعالى جهلا ، وإن كان ممتنع الوجود لذاته امتنع أن يكون ممتنعا لغيره.

ويدفع الأوّل : أنّها شبهه مصادمه للضروره قاضيه بعدم إمكان رفع شيء من الأشياء ، لجريان الكلام المذكور بعينه في كلّ منها ، مثلا يقال : «إنّ الحياه الزائله بالقتل إمّا الموجوده حين وجود السبب المفروض أو المعدومه ... إلى آخره»

ويقال : «إنّ الزائل بسبب كسر الآنيه إمّا الشكل حين وجوده أو حين عدمه ... إلى آخره» والحلّ أنّه ليس المراد رفعه بالنسبة إلى حال وجوده بالنسبة إلى حاله الثانيه ، لكن لما كان مقتضى وجوده في حاله الثانيه حاصلًا لو لا الطارئ المذكور كان العدم الحاصل بسببه مع وجود مقتضيه رفعًا ، بخلاف ما إذا لم يكن هناك مقتضى للبقاء في حاله الثانيه .

والثاني : أنّ طرؤ الطارئ مقارن للعدم المسبّب عنه نظرًا إلى لزوم مقارنه السبب للمسبّب بحسب الزمان فهو سبب لانتفاء استمرار وجوده مع قيام المقتضى للاستمرار ، وهو مفاد الرفع .

والثالث : مع فساد في نفسه لا بتناؤه على الأصل الفاسد أنّه ليس معنى النسخ رفع الكلام القديم ، بل مفاده قطع تعلّقه بالمخاطب على نحو سائر الطوارئ القاطعه لتعلّقه كالموت والإغماء والجنون ونحوها .

واورد عليه : بأنّ التعلّق إن كان عدميًا استحال رفعه ، إذ ليس شيئًا يرتفع وإن كان وجوديًا ، فإن كان قديمًا استحال رفعه كالكلام ، وإن كان حادثًا لزم كونه تعالى محلًا للحوادث ، فإنّ التعلّق صفه للخطاب ، والخطاب صفه له تعالى قائمه به ، والقائم بالقائم بالشيء قائم به ، وهو ما ذكر من اللازم . وفيه كلام ليس هنا موضع ذكره .

والرابع : بأنّها شبهه مصادمه للضروره فإنّها لو تمّت لزم أن لا ينعدم موجود ولا يوجد معدوم ، فإنّ المعدوم إنّما يكون عدمه عن علّه ، وكذا الموجود ، فعلّه العدم تنافي الوجود كما أنّ علّه الوجود تنافي العدم ، فإذا لم تكن إحدى العلّتين أقوى من الاخرى لزم ما ذكرناه ، بل لزم أن لا يكون موجودًا ولا معدومًا ، إذ بعد تعادل العلّتين لا يمكن ترجيح أحدهما على الاخرى من دون مرجح ، فيلزم انتفاء الأمرين ، وهو رفع للنقيضين .

والحلّ أنّه لا - معارضه بين العلّتين أمّا على القول باستغناء الباقي عن المؤثّر فظاهر ، إذ البقاء لا يستند إذن إلى علّه فيكون علّه العدم أو الوجود هو الطارئ عليه من دون مزاحم .

وأما على القول بالاحتياج فطرو الثاني إنما يكون برفع علة الأول وجودا كان أو عدما ولو يرفع جزء من أجزاء تلك العلة ، لوضوح عدم إمكان اجتماع العلتين التامتين ، لوجود الشيء وعدمه ، وإلا لزم المفسده المذكوره وهو ظاهر.

الخامس : أنّ مجرد المنافاه بين الحكمين لا يستلزم أن يكون وجود الطارئ مشروطا بزوال السابق ، كيف؟ والمنافاه بين وجود العلة وعدم المعلول ظاهره مع وضوح عدم اشتراط وجود العلة بانتفاء عدم المعلول يعنى وجوده.

وفيه : أنه ليس بناء الاحتجاج على إثبات الاشتراط بمجرد ثبوت المنافاه ، بل لما ذكر من الدليل القاضى بثبوت الاشتراط ، وحينئذ فالحقّ فى الجواب أنه ليس المراد كون الحكم الطارئ بنفسه رافعا للحكم الأول ، إذ قد لا يخلف الحكم المنسوخ حكم آخر من الشرع ، بل المقصود رفعه بالدليل الطارئ القاضى برفعه. ومن البين عدم قيام الدليل بمحلّ الحكم (١) وورود المفسده المذكوره.

وحينئذ فالدليل المفروض وإن قضى بثبوت حكم آخر بدل المنسوخ فذلك الدليل هو الرافع للحكم الأول.

وعن السادس : أنه إن اريد به لزوم انكشاف شيء لم يتبين له أولا- فهو فاسد ، إذ لا- يلزم من القول بالرفع عدم علمه بوجوه المفساد والمصالح ، ولا يلزم من علمه بها عدم تشريعه الحكم على وجه الدوام حسب ما عرفت.

وإن اريد به لزوم نفيه شيئا بعد إثباته له أولا فهذا مما لا مفسده فيه ولا دليل على فساده.

وعن السابع : أنه منقوض بسائر الممكنات فإنها من جهه تعلق علمه تعالى بوجودها أو عدمها يستحيل وقوع خلافه نظرا إلى ما ذكر ، فتكون إذن واجبه أو ممتنعه بالذات ، وهذا خلف. والحلّ أنّ أقصى ما يلزم من ذلك - على فرض صحته - استحاله وجود ذلك الحكم فى الزمان اللاحق ، وهو لا يقضى باستحاله بالذات ، لكونها أعمّ من الذاتى والعرضى ، فأى مانع من أن يكون محالا من جهه وقوع

---

(١) فى الأصل هنا بياض يسير لم يكتب فيه شيء.

الرفع بالناسخ ، وعلمه بذلك؟ فقلوه «امتنع ان يكون ممتنعا بغيره» بين الفساد.

والحاصل : أنه تعالى كما يعلم انتفاء الحكم فى الزمان اللاحق كذا يعلم كون ذلك الانتقاض من جهه رفعه الحكم بالناسخ ، هذا.

وقد ذكروا حدودا اخر للنسخ قد اخذ الإزاله فى عدّه منها جنسا ، وهو بمعنى الرفع ، وفى عدّه منها اخذ اللفظ وما بمعناه كالنصّ والخطاب جنسا ، فحدّه الغزالي بأنّه الخطاب المتقدّم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه ، والآمدى بأنّه خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعى سابق ، وعن المعتزله أنه اللفظ الدالّ على أنّ الحكم الثابت بالنصّ المتقدّم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا.

وعن الجوينى أنه اللفظ الدالّ على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأوّل ، وعن الفقهاء أنه النصّ الدالّ على انتهاء مدّه الحكم الشرعى مع التأخر عن مورده ، وعنهم أيضا أنه الخطاب الثانى الكاشف عن مدّه العباده أو عن انقطاع زمان العباده.

وأنت خير بأن أخذ اللفظ وما بمعناه جنسا فى المقام غير مناسب ، لوضوح كون النسخ فعلا حاصلًا باللفظ المفروض. وإن قلنا بكون الناسخ هو الله سبحانه فإنّ النسخ فعله لا مجرد قوله ، فهو بقوله الدالّ على الرفع قد رفع الحكم المتقدّم ، وليس نفس قوله رفعا. ولذا لا يصحّ حمله عليه وإن قلنا بكون الناسخ هو القول المفروض - كما حكى عن المعتزله - فالأمر ظاهر. فما يستفاد من الآمدى من بناء ذلك على كون الناسخ حقيقه هو الله سبحانه أو الخطاب الصادر منه فعلى القول بكون الناسخ هو الله يكون النسخ هو خطابه الصادر عنه وإن قلنا بكون الناسخ هو الخطاب كما أنّ المنسوخ هو الخطاب لا يكون نفس الخطاب نسخا بل النسخ الأثر الحاصل من الخطاب المفروض ليس على ما ينبغى ، كيف؟ ولا يتحقّق النسخ عنهم إلّا بالنسبه إلى تعلق الخطاب ، وأمّا نفس الخطاب فهو قديم عندهم فلا يكون ناسخا ولا منسوخا ، فالمرتفع هو تعلق الخطاب والنسخ رفع ذلك التعلق.

فكيف يصح القول بكون الخطاب الثانى أو تعلقه عين رفع الأول؟! وكان ما ذكره من كون الخطاب الأول منسوخا والثانى نسخا - لو سلم - مبنى على التسامح فى التعبير ، هذا.

وقد ظهر بما قررنا فى تفسير النسخ الفرق بينه وبين التخصيص ، إذ ليس التخصيص إلّا بيانا لمفاد العام ورافعا لدلالته على العموم بحمله على إرادته الخاصّ بخلاف النسخ ، فإنّه رافع لمدلول المنسوخ من دون بعث على خروج اللفظ عن ظاهره ، واستعماله فى غير ما وضع له حسب ما أشرنا إليه ، هذا إن جعلنا النسخ رفعا للحكم على سبيل الحقيقة.

وأما إن جعلناه رافعا له فى الظاهر نظرا إلى ما ظهر من قيام المنسوخ ، فبعد ظهور النسخ يكون كاشفا مبيّنا عن انتهاء مدّة الحكم ، وأنّ غايته فى الواقع بلوغ ذلك الزمان ، فلا فرق بينه وبين التخصيص فى ذلك ، إنّما الفرق بينهما إذن فى كون النسخ تخصيصا للحكم ببعض الأزمان ، والتخصيص بالنسبة إلى الأحوال والأفراد فهو إذا بحسب الحقيقة نوع من التخصيص وإن فارقه فى بعض الأحكام ، بل يندرج فى التخصيص المعروف وإن كان هناك عموم لغوى يفيد شمول الحكم للأزمان ، وإلّا كان تقييد الإطلاق ما دلّ على شمول الحكم كذلك ، ولذا جاز اتّصاله إذن بالخطاب الأول كأن يقول : افعل هذا إلى الزمان الفلانى ، وانفصاله عنه كأن يقول بعد مضيّ مدّة زمن (١) الخطاب الأول : إنّ ما ذكر من استمرار الحكم إنّما اريد به استمراره إلى هذا الزمان ، فهذا بالنسبة إلى ما دلّ على شمول الحكم للأزمان تخصيص لا رفع فيه ، وبالنسبة إلى نفيه (٢) الحكم الثابت نسخ حيث رفع الثابت ، هذا مع تراخيه.

وأما مع الاتّصال فليس إلّا تخصيصا ، إذ لا ثبوت للحكم إذن على وجه الدوام حتّى يكون ذلك المخصّص رافعا له وكيف كان ، فالفرق بينه وبين التخصيص حينئذ كون النسخ رفعا للحكم الثابت بحسب الظاهر بخلاف

---

(١) فى «ق» ومن.

(٢) نفس ، خ ل.

التخصيص إذ هو بيان صرف. ولذا لا يجوز اقتران النسخ بالخطاب وإن جاز اقترانه به على وجه الإجمال بأن يقول: إن هذا الحكم سينسخ عنكم، أو يقول: افعلوا كذا إلى أن أرفعه عنكم، ونحو ذلك.

وقد اعتبروا في مفهومه أيضا كون الحكم الأوّل شرعيا وكون الرفع له شرعيا أيضا، فلو ارتفع بالعقل كزوال قدره لم يكن نسخا، فإذا تحقّق الامور الثلاثة ثبت مفهوم النسخ، والافتراق بينه وبين التخصيص حاصل من الوجوه الثلاثة، بل الأربعة.

وهناك وجوه آخر للفرق بينهما مذكوره في كلماتهم:

منها: عدم جواز نسخ القطعي بالظني، كنسخ الكتاب بالخبر الواحد.

ومنها: أن النسخ يخرج المنسوخ عن الحجّيه بخلاف التخصيص فإنّه يبقى حجّيه في الباقي.

ومنها: أن النسخ يجوز أن يزيل مدلول ما يرد عليه من الحكم بالمرّه بخلاف التخصيص، فإنّه لا بدّ من بقاء بعض من مدلوله، لبطلان التخصيص المستوعب.

ومنها: أن التخصيص لا بدّ أن يكون قبل حضور وقت العمل به، لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولا بدّ أن يكون النسخ بعد حضور وقت العمل به على القول به كما سيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

### قوله: (لا ريب في جواز النسخ ووقوعه ... الخ.)

قد وقع هنا خلاف ضعيف في المقامين وقد اتفق عليهما أهل الشرائع سوى ما يحكى عن طائفه من اليهود.

\*\*\*

**قوله رحمه الله : (المطلب الثامن ... الخ.)**

قد تقرّر أنّ أدلّة الأحكام عندنا أربعة : الكتاب والسنة والإجماع والعقل ، وقد مرّ تفصيل القول فى ثلاثه منها بقى الكلام فى الأدلّة العقلية ، والمصنّف رحمه الله لم يتعرّض إلّا لبعض المسائل المعدوده منها ونحن بعون الله سبحانه وحسن توفيقه نفصّل الكلام فى أقسامها ونميّز الصحيح من المزيف منها ، ونوضح القول فى وجوها وشعبها إن شاء الله.

فنقول : المراد بالدليل العقلى كلّ حكم عقلى يستنبط منه حكم شرعى ، سواء حكم به العقل استقلالاً من دون ترتبه على حكم الشرع ، أو كان حكم العقل به مترتباً على ثبوت حكم آخر ولو من جهه الشرع ثم يترتب على ذلك الحكم العقلى حكم شرعى آخر.

وعلى الأوّل إمّا أن يكون ما حكم به العقل أمراً ثابتاً لموضوعه فى نفسه بحسب الواقع ، أو يكون ثابتاً له بالنظر إلى ظاهر التكليف وإن لم يكن كذلك بحسب الواقع ونفس الأمر. فهذه أقسام ثلاثه :

والأوّل : مسأله التحسين والتقبيح العقليين ، والملازمه بين حكمى العقل والشرع.

والثانى : مسائل الملازمات كاستلزام وجوب الشىء وجوب مقدّمته ،



واستلزام وجوب الشيء حرمة أضداده ، فإنّ العقل أوّلا- لا- يحكم بوجود المقدّمه ولا بحرمة الضدّ ، وإنّما يحكم بهما بعد الحكم بوجود الشيء ولو من جهة حكم الشرع به ، فهو إذن حكم عقلي تابع لحكم الشرع ، والظاهر أنّ ما كان اللزوم فيها بينا بالمعنى الأخصّ خارج عن الأدلّه العقليّه ، لاندراجة إذن في المداليل اللفظيّه فيندرج في مداليل الكتاب والسّنّه. وعلى هذا فدرج بعضهم مباحث المفاهيم في هذا القسم ليس على ما ينبغي.

ومن الثالث أصاله البراءه والإباحه عند عدم قيام دليل على الوجوب والحرمة فان مقتضاها جواز الترك والفعل في ظاهر الشرع ، وإن كان الفعل واجبا أو محرّما بحسب الواقع كما سيّجىء تفصيل القول فيهما إن شاء الله.

وقد يورد في المقام : أنّ القسم الأوّل - وهو ما يستقلّ العقل بإدراكه - لا يصحّ عدّه من أدلّه الأحكام ، فإنّ الدليل ما يستدلّ به العقل على الحكم في ما يحتاج إلى الاستدلال ، والعقل في المقام هو الحاكم والمدرك للحكم كما أنّ الشارع حاكم به ، فكما لا يعدّ الشارع دليلا على الحكم بحسب الاصطلاح فكذا العقل.

واجيب عنه : بأنّه ليس المقصود من ذلك كون نفس العقل دليلا ، بل المدعى كون حكم العقل دليلا على ما حكم به ، فالدليل هو تحسين العقل وتقييحه وحكمه باستحقاق المدح والذمّ والثواب والعقاب ، ومدلوله من الأحكام الشرعيّه من الوجوب والتحرّيم وغيرهما ممّا دلّ العقل عليه ، وهذا المدلول هو ما حكم به ودلّ العقل عليه.

وفيه : أنّ حكم العقل وإدراكه ليس دليلا على المحكوم به ، بل الدليل هو الأمر الموصل إلى الإدراك المفروض من المقدمتين أو الحدّ الأوسط.

فالحقّ في الجواب أن يقال : إنّ الدليل في المقام هو حكم العقل بحسن الفعل أو قبحه عقلا- ، فإنّه دالّ على حكم الشارع به أيضا ، نظرا إلى ما دلّ على الملازمه بين حكمى العقل والشرع. نعم قد يجعل متعلّق ادراك العقل نفس حكم الشرع حيث يدرك العقل أوّلا كون ذلك ممّا حكم به الشرع ، وحينئذ لا يصحّ عدّ الحكم

المذكور دليلاً على حكم الشرع ، لكن إمكان الفرض المذكور لا يخلو عن نظر ، إذ لا مجال ظاهراً في إدراك ذلك إلا بتوسط حكمه بالتحسين والتقيح وحكمه بانطباق الحكم الشرعي على ما حكم به حسب ما يقتضيه القواعد العقلية ، فإن ما يدرك حكم الشرع حينئذ بالملازمه المذكوره ، ويكون الدليل على حكم الشرع حينئذ هو ما حكم به من التحسين والتقيح على ما قررنا.

وكيف كان ، فعلى فرض وقوع ما ذكر من الفرض يكون الدليل العقلي هو ما يوصل العقل إلى الحكم المفروض لا- نفس حكمه ، هذا إذا كان حكمه نظرياً ، وإن كان ضرورياً لم يمكن عدّه إذن من الأدله بحسب الاصطلاح ، وكان عدّ العقل بالنسبه إليه دليلاً مبتدئاً على معناه اللغوي ، حيث إنّه الهادى إليه لكن دعوى حصول الضروره في الإدراك المفروض غير ظاهر ، حسب ما يأتي الإشاره إليه ، هذا.

وقد ظهر بما قررنا أنّ هنا أمرين :

أحدهما : إثبات حكم العقل بالنسبه إلى التحسين والتقيح.

ثانيهما : كون حكمه به دليلاً على حكم الشرع والثاني من مسائل الاصول ، إذ مفاده إثبات حكمه العقل وليس بحثاً عن الأدله ، بل إثبات لما يدعى دلالتة على حكم الشرع ، والثاني من مباحث اصول الفقه نظير إثبات حجّيه الكتاب وخبر الواحد وغيرهما من الأدله ، فالأول مبادئ للثاني ، حيث إنّه يتحقّق موضوع البحث فيه وحيث كان مقصودهم في المبادئ الأحكاميه إثبات حكمه العقل جرت الطريقه على بيان مسأله التحسين والتقيح العقلين في المبادئ الأحكاميه دون الأدله الشرعيه ، نظراً إلى ملاحظه الجبهه المذكوره ، واكتفوا بذكرها هناك من بيانها في مباحث الأدله حذراً من التكرار ، وربما يجعل الوجه فيه ندور المسائل المتفرّعه عليها ، لكون ما يستقلّ العقل بإدراكه من المسائل على الوجه المذكور من الامور الواضحه في الشريعه ، بل الضروريات الخارجيه من عدد المسائل الفقهيّه ، فلذا لم يذكروها في طيّ الأدله وأدرجوها في المبادئ الأحكاميه ، وهو كما ترى ، هذا.

ولنورد الكلام فى تلك الأقسام فى فصول :

الفصل الأول (١) : فى بيان استقلال العقل بأدراك حكم الفعل بحسب الواقع وأنه من الأدله على حكم الشرع مع قطع النظر عن توقيفه وبيانه له على لسان حججه ، وهو الذى ذهب إليه علماءنا الإماميه ، بل وأطبقت عليه العدليه ، بل قال به أكثر العقلاء من الحكماء والبراهمه والملاحده وكثير من الفرق المثبته للشرائع والنافيه.

وقد أنكر ذلك الأشاعره وطائفه من متأخرى علمائنا الأخباريه فى الجملة وبعض من يحدو حدوهم إلا أن الأشاعره قد أنكروا ثبوت المحكوم به رأسا فلزمهم إنكار إدراك العقل له وكونه دليلا على حكم الشرع ، فليس عندهم بحسب الواقع ما يتعلق به إدراك العقل ، إذ لا حسن ولا قبح عندهم للأفعال مع قطع النظر عن حكم الشرع فلا حكم للعقل فى التحسين والتقبيح أصلا ، ولا-حسن ولا-قبح عندهم مع قطع النظر عن حكم الشرع ، بل كالأفعال عندهم ساذجه قابله لكل من الأمرين بواسطه أمر الشارع ونهيه ، فهى فى نفسها مع قطع النظر عن تعلق الأمر والنهى بها خاليه عن الصفتين فاقده للأمرين.

وأما الجماعه المذكوره فلا يظهر منهم إنكار الحسن والقبح الواقعيين على ما يقوله الأشاعره ، بل الظاهر منهم اعترافهم به كما هو مذهب العدليه ، ودلت عليه النصوص المستفيضه ، بل المتواتره فى الجملة ، وإنما ينكر جماعه منهم صحه إدراك العقل فى غير ضروريات الدين والمذهب ، وبعضهم ينكر المطابقه بين حكم العقل وما حكم به الشرع ، وإن كان العقل مطابقا لما هو الواقع فلا يعد الحكم شرعيا ويحكم بوجوب الأخذ به ما لم يرد الحكم به من الشرع حسب ما يأتى تفصيل القول فى نقل أقوالهم وأدلتهم إن شاء الله.

وتوضيح المقام : أن الكلام فى المرام يقع فى مقامات :

أحدها : أنه هل يثبت للأشياء مع قطع النظر عن حكم الشرع وتعلق خطابه بها

---

(١) لا يوجد فيما يأتى الفصل الثانى والثالث و...

أحكام عقليته - من حسننها وقبحها ليكون حكم الشرع على وفق مقتضياتها كاشفه عن تلك الصفات الواقعيه الحاصله لها ، فيكون تشريعه للشرائع من جهه إرشاده العباد إلى ما فيه صلاحهم وتحذيرهم عما يترتب عليه فسادهم ، لقصور عقولهم عن إدراك ما فيه هلاكهم ونجاتهم - أو أنها لا حكم لها بملاحظه أنفسها مع قطع النظر عن أمر الشارع بها أو نهيه عنها ، فهي حسنه بأمره قبيحه بنهيه ، خاليه عن الأمرين مع انتفاء الخطابين ، وهذا هو الذي ذهب إليه الأشاعره والظاهر ممّا حكى إنكارهم للحسن والقبح بالمعنى الأول بعد خطاب الشرع أيضا ، وإنما حسننها وقبحها عندهم هو مجرد كونها متعلّقا لأمر الشارع ونهيه من غير استحقاق مدح عقلا- على الامتثال ، أو ترتب ذمّ على تركه ، وهذا هو الظاهر من مذهبهم ، لأنّهم يعزلون العقل من منصب الحكومه بالمّرّه ، فلا فرق عندهم في نفي العقل باستحقاق المدح والذمّ بين ما إذا كان قبل تعلّق أمر الشارع ونهيه وبعده ، إذ كونه متعلّقا لذلك وجه من الوجوه واعتبار من الاعتبارات المحسّنه والمقبّحه عند العقل على مذهب العدليّه ، ضروره أنّ طاعه المولى والمنعم الحقيقي من أعظم الجهات المحسّنه ، وكذا عصيانه ومخالفته من أعظم الوجوه المقبّحه.

وقضيّه أدلّتهم الآتيه نفي الحكومه عن العقل ، كيف؟ ولو جوّزوا حكمه في المقام لجرى في غيره أيضا ، فالظاهر أنّهم يجوّزون أنّ يجعل الشارع من أطاع أو امره موردا للذمّ ومن عصاه موردا للمدح كما يقتضيه بعض أدلّتهم ، فينعكس الأمر. فما في شرح المواقف وشرح القوشجي من تفريع استحقاق المدح والذمّ على تعلّق الأمر والنهي عندهم وأنّ استحقاق المدح والذمّ إنّما كان بسبب أمر الشارع بالفعل ونهيه عنه ليس على ما ينبغي ، فليس الحسن والقبح عندهم إلّا مجرد كونه متعلّق حكم الشارع باستحقاق المدح على فعله وحكمه باستحقاق الذمّ عليه كما نصّوا عليه ، ومنهم الرازي في الأربعين ، وغيره.

ثمّ إنّ الكلام في هذا المقام في الإيجاب والسلب الكلّيين ، فكلّ من المثبتين والنافين يقول به كلّيا وينفيه كذلك ، والقول بالتفصيل وإن أمكن إلّا أنّه حكى الاتفاق على خلافه وإن كان للمناقشه فيه مجال كما سيأتي.

ثانيها : أنّ العقل هل يدرك حسن الأفعال وقبحها من غير إعلام الشارع بهما ويبانه لشيء منهما ، فالأشاعره المنكرون لأصل الحسن والقبح العقليين يلزمهم نفى ذلك رأسا ، وأما الآخرون فالمعروف بينهم جواز ذلك ، بل وحصوله في بعض المطالب.

وقد أنكر ذلك جماعه منهم المحدث الاسترأبادى حيث ذهب إلى أنه لا- اعتماد على شيء من الإدراكات العقليه في غير الضروريات فلا- يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بإدراك العقل ، وبنى الأمر في ذلك على أنّ الامور المبتئيه على المقدمات البعيده عن الإحساس - ممّا يكثر فيها وقوع الغلط والالتباس - فلا- يمكن الركون إلى شيء منها. ومحضه له نفى الإدراك المعتبر ، وأنّ ما يتراءى من إدراكه فليس بإدراك على وجه الحقيقه ليصح الاعتماد عليه. وقد تبعه في ذلك الفاضل الجزائرى ، وقّرره في غير واحد من كتبه إلّا أنّه نصّ على أنّ ما كان من البديهيات يمكن الاستناد فيه إلى العقل ، وأنّه الحجّه فيه ، وما كان من النظريات لا يصح الاستناد فيه إلى العقل أصلا. وكأنّه أراد بالبديهى ما كان بديهيا عند أرباب العقول دون ما كان بديهيا عند المدرك من غير طريق الإحساس وإن كانت المسأله من نظريات الدين ، كما يظهر ذلك من التأمل في كلامه وأدلته ، فيرجع إلى ما ذكره المحدث المذكور.

وقد نصّ أيضا - كالمحدث المتقدم - بانحصار المدرك في غير ضروريات الدين بالأخبار المأثوره عن الصادق عليه السلام ، وقد تبعهما في مقاله المذكوره صاحب الحدائق إلّا أنّ في كلامه بعض خصوصيات نشير إليه بعد ذلك. وكيف كان ، فمحضه بل كلام هؤلاء ومن تبعهم في ذلك عدم الاعتماد فى أمر الدين اصوله وفروعه على الادراكات العقليه مطلقا ، بل لا اعتماد لهم على شيء من إدراكات العقول فى شيء من الأحكام التى مبادئها غير محسوسه ولا قريبه من المحسوسه كمسائل الهندسه إلّا ما كان من قبيل البديهيات الواضحه المتلقاه بالقبول عند أرباب العقول.

وذهب بعض أفاضل المتأخرين من علمائنا الاصوليين إلى التفصيل بين العلم الحاصل للعقل بطريق الضرورة والحاصل بطريق الاكتساب والنظر ، فحكم بصحة الاعتماد على الأول دون الأخير وكان الفرق بينه وبين كلام الجماعة أنه يقول بالاعتماد على العلم البالغ إلى حد الضرورة مطلقا ، سواء كان مما تسالم فيها العقول أو كان ضروريا عند المستدل ، وإن نازع غيره في كونه ضروريا أو في أصل ثبوته ، لتفاوت العقول في قبول العلوم والإدراكات ، وهم لا يقولون بالاعتماد على الضروريات إلا في ما اتفق العقول عليها حسب ما أشرنا إليه.

وسيين ذلك من ملاحظه أدلتهم الآتية بعون الله تعالى ، وقد ينقل هنا قول آخر أسنده بعضهم إلى بعض المتأخرين ، وهو التفصيل بين المعارف الدينيه والأعمال البدنيه ، فقال بحجته في اصول الدين دون الفروع ، فهذه جمله الأقوال في المقام ، والكلام هنا إنما هو في الإيجاب الجزئي والسلب الكلي ، إذ لا يعقل ادعاء الموجه الكلي في المقام.

ولا يذهب عليك أنه بناء على مذهب الأشعري ليس للعقل إدراك شيء من الحسن والقبح الشرعيين ، لكون الحكم عنده توقيفيا متوقفا على توقيفه وبيانه كالأوضاع اللفظيه ، فليس للعقل فيها مدخلية.

نعم قد يحصل العلم بها من طريق العاده ويمكن إرجاعه إلى النقل إذ سبيل معرفه العاده النقل (١). وقد يقال بحصول العلم بها على سبيل الإلهام ونحوه ، وهو على فرض تحققه لبعض الأشخاص نحو من التوقيف.

ثالثها : أنه إذا قيل بإدراك العقل الحسن والقبح على نحو ما ثبت في الواقع فهل يثبت بذلك حكم الشرع به كذلك فيكون ما تعلق به واجبا أو محرما في الشريعة - مثلا - على نحو ما أدركه العقل ، أو لا يثبت الحكم الشرعي إلا بتوقيف الشارع وبيانه فلا وجوب ولا حرمة ولا غيرهما من الأحكام الشرعيه ، إلا بعد وروده في الشريعة ، ولا يترتب ثواب ولا عقاب على فعل شيء ولا تركه إلا بعد بيانه؟

---

(١) في «ط ١» : إذ به دلّ العقل النقل.

فالمعروف من المذهب هو الأوّل ، بل الظاهر إطباق القائلين بالحسن والقبح عليه عدا شذوذ منهم ، فإنهم يقولون بالملازمه بين حكم الشرع والعقل فكلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس.

وقد خالف فيه بعض العامّة ، حكاه الزركشى عن جماعه من العامّة واختاره ، قال : وحكاه الحنفية عن أبي حنيفة نصّاً ، وقد مال إليه صاحب الوافية من أصحابنا ، إلّا أنّه تردّد في المقام. وكيف كان ، فلم يحكم بثبوت الملازمه المذكوره ، واستشكل في الحكم بثبوت الحكم في الشريعة بعد استقلال العقل في الحكم بثبوت حسن الفعل أو قبحه ، وقد تبعه في ذلك السيّد الشارح لكلامه.

وقد ينسب إلى بعض الجماعه المتقدّمه القول بإنكار الملازمه المذكوره وليس كذلك ، بل قد صرّح غير واحد منهم بثبوت الحكم إذا قضى به الضروره العقلية حسب ما مرّ. نعم قد يومئ إليه بعض أدلّتهم ، وليس صريحاً فيه ، فلا وجه للنسبه المذكوره.

وقد ظهر بما قرّناه أنّه قد وقع الكلام في المرام في مقامات ثلاثه ، إلّا أنّه لمّا كان الخلاف المعروف في المقام هو النزاع مع الأشاعره ، وكان ذلك هو المعنون في الكتب الكلامية والاصوليه ، وكان أصل نزاعهم في المسأله إنّما هو في المقام الأوّل ، وإنّما منعوا من الثاني لتفرّعه على الأوّل لم يفرّقوا في المقام بين الأمرين ، وجعلوا المسألتين مسأله واحده ، لما عرفت من اتّحاد المناط في البحث معهم في المقامين ، لكن أدلّتهم المعروفه في الكتب الكلامية والاصوليه إنّما تفيد ثبوت الحسن والقبح في الجملة ، إذ ليس احتجاجاتهم في المسأله إلّا من جهه إدراك العقل لحسن بعض الأفعال وقبحه في الجملة ، وكأنّهم اكتفوا بذلك عن إثبات الكليه لعدم القول بالفصل كما ادّعاه بعض الأجلّه ويعطيه تتبع كلماتهم في المسأله أو لأنّه المثمر في الأحكام الشرعيّه.

وأما تلك الدعوى - مع قطع النظر عن إدراك العقل لخصوص الحكم فيها - فلا يظهر لها ثمره مهمّه. وكيف كان ، فتلك الأدلّه كافيه في إبطال ما اختاره الأشاعره ،

وإن لم تف بأنفسها بتمام ما ادّعوه في المقام والخلاف في ذلك مع الأشاعره في الإيجاب الجزئي والسلب الكلي لينطبق أدلتهم على تمام المقصود ، ونحن نتكلم في الخلاف الأول على نحو ما ذكره ، ثم نتبعه بالكلام في المقامين الآخرين .

وتفصيل القول في ذلك كله في أبحاث ثلاثه :

### **البحث الأول : في التحسين والتقيح العقليين**

البحث الأول : في التحسين والتقيح العقليين

والخلاف فيه كما عرفت إنّما وقع من الأشاعره ، وجمهور العقلاء اتفقوا على إثباته .

ولنوضح الكلام برسم مقامات :

المقام الأول : في بيان محلّ النزاع في المسأله والإشاره إلى تحديد كلّ من الحسن والقبح عند المعتزله والأشاعره .

فنقول : إنّ المذكور للفظي الحسن والقبح في كلماتهم إطلاقات عديده :

أحدها : كون الشيء كاملا وكونه نقصا كما يقال : إنّ العلم حسن والجهل قبيح ، ولم يذكره العضدى ، واعتذر له غير واحد من المحشّين بأنّ الكلام في ما يتّصف به الأفعال من معانى الحسن والقبح ، وهما بالمعنى المذكور إنّما يتّصف بهما الصفات كما في المثال المذكور ، ولذا نصّ في شرح المواقف : أنّه أمر ثابت للصفات .

وأنت خير بصحّه اتّصاف الأفعال به أيضا إذا نسب إلى الفاعل ، بل هي من تلك الحيثيه بمنزله الصفات ، بل لا يبعد اندراجها فيها ، ألا ترى أنّه يصحّ أن يقال : إنّ طاعه العبد للمولى كمال العبد ، كما أنّ عصيانه له نقص فيه ، وقد احتجّ في المواقف من قبل الأشاعره على امتناع الكذب عليه تعالى بأنّه نقص ، والنقص ممتنع عليه تعالى .

ثانيها : موافقه المصلحه ومخالفتها ، والمراد ما يعمّ المصلحه الواقعيه



والمصلحة الملحوظة بالنسبة إلى جهة خاصه وإن لم تكن مصلحة له في الواقع ، فالأول كما نقول : إن طاعه الله سبحانه حسنه أى شتمله على مصلحة العبد ، ومعصيته قبيحه يعنى شتمله على مفسده ، والثانى كما نقول : إن قتل زيد مصلحة للسلطان أى بالنظر إلى امور سلطنته ، وإن كانت السلطنه وما يؤدى إليها مفسده له بحسب الواقع ، وهذا المعنى ممّا يختلف بحسب الاعتبار بالنسبه إلى الأشخاص ، فقد يكون وقوع فعل واحد مصلحة لشخص ومفسده للآخر ، بل قد يختلف بالنسبه إلى الشخص الواحد كما إذا كان مصلحة له من جهة مفسده من اخرى.

ثالثها : موافقه الغرض ومخالفتها وجعلها فى المواقف وشرح الجديد للتجريد وغيرهما عباره اخرى للمعنى الثانى ، وهو بعيد للمغايره الظاهره بينهما ، ولا داعى إلى التكلّف.

رابعها : ملائمه الطبع ومنافرته ، ذكره الرازى والعميدى ، وقد يتكلّف بإرجاعه أيضا إلى الثانى ولا باعث عليه. نعم قد يرجع هذان الإطلاقان إلى الثانى ، لعدم ثبوت إطلاقهما عليهما بالخصوص ، فيحتمل أن يكون إطلاقهما عليهما لكونهما نحويين من المصلحة والمفسده.

خامسها : كون الفعل مشتملا على الحرج وخاليا عنه ، ذكره العضدى.

وسادسها : كونه ممّا يمدح فاعله أو يذمّ ، وقد نصّ جماعه بأنّ ذلك هو محلّ الخلاف ويمكن إرجاع الخامس إليه ، إذ المراد بالحرج فى المقام هو المنع ، سواء كان من حكم العقل أو الشرع ، وهو يساوق الذمّ ، فيتطابق الحدّان فى القبح. فما يوجد فى كلام بعض الأعلام من إخراج الحسن والقبح - بمعنى ما لا - حرج فيه وما فيه الحرج - عن محلّ الكلام ممّا لا وجه له ، إذ لا معنى لحكم العقل بعدم كون الفعل سائعا إلّا حكمه بحرمة وترتب الذمّ عليه ، ومقصود العضدى وغيره ممّن ذكر المعنى المذكور إنّما هو بيان اختلاف معنى الحسن ، إذ لم يلاحظ فيه استحقاق المدح ولا ما يساوقه فيه كما اعتبر فى الحدّ الأخير ، ولم يعتبر فيه سوى ارتفاع المنع ، ويجىء نظيره فى الحدّ الأخير أيضا إذا اكتفى فى صدق الحسن بمجرد

ارتفاع الذمّ ، فلا فرق في الحقيقة بين أخذ الحرج وعدمه في الحدّين وأخذ الذمّ وعدمه فيهما كذلك ، وكذلك الحال لو أخذ الثواب والعقاب في ذلك ويجرى فيهما ما يجرى في الأوّلين.

والحاصل : أنّ المدح والثواب ومطلوبيّ الفعل يساوق بعضها بعضا ، كما أنّ الذمّ والعقاب والحرج متساوقه. فما أورده بعض الأفاضل في المقام : من أنّ ترتّب الثواب والعقاب على الفعل ممّا لا يستقلّ به العقل إذ لا استقلال له في أمر الآخرة بين الاندفاع ، إذ ليس المقصود في المقام الحكم بترتّب الثواب والعقاب في الواقع ، بل ليس المقصود إلّا حسن الثواب والعقاب على فرض ورودهما على الفاعل ، وهو لا يتوقّف على الاعتقاد بالمعاد الجسماني أو ضروره القول به بالنسبه إلى ما يدرك الحال فيه بالضروره.

وقد ظهر بما قرّرنا أنّ للحسن عندهم تفسيرين.

أحدهما : أنّه ما يترتّب المدح أو ما يساوقه عليه.

والثاني : أنّه ما لا يترتّب الذمّ أو ما يساوقه عليه ، فعلى الأوّل ينحصر الحسن في الواجب والمندوب ، وعلى الثاني يشمل ما عدا الحرام من الأحكام.

وإلى الأوّل ينظر ما حكى عن بعض المعتزله من تحديد الحسن على طريقتهم بأنّه ما اشتمل على صفة توجب المدح والقبیح بأنّه ما اشتمل على صفة توجب الذمّ ، وما ذكره بعض الأشاعره في حدّه من أنّه ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذمّ له.

وإلى الثاني ينظر الحدّ الآخر للمعتزله ، وهو أنّ الحسن هو المذى لا يكون على صفة تؤثّر في استحقاق الذمّ ، والقبیح هو الذى يكون على صفة تؤثّر فيه. وكذا الحال في الحدّ المعروف عندهم وهو أنّ الحسن ما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، وأن القبيح ما ليس كذلك. ونحوه الحدّ المعروف من الأشاعره من أنّ القبيح ما نهى عنه شرعا والحسن ما لا يكون متعلّقا للنهى ، وكذا الحدّ الآخر المذكور في كلام بعضهم من أنّ الحسن ما لا حرج فيه والقبیح ما فيه حرج ، والظاهر أنّهما

معنيان مختلفان للحسن يندرج أحدهما في الآخر ، فليس هناك خلاف في التفسير وإنما هناك اختلاف بين التفسيرين.

وقد عرفت أنّ أكثر تحديداتهم يوافق الأخير فكأنّه الأعراف في الاستعمال ، وهو الأنسب بالمقام ليعمّ الكلام سائر الأحكام.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من تعاريف الحسن والقبح حدود ستّه : ثلاثه منها للمعتزله ، وثلاثه للأشاعره.

وقد اورد على الأوّل بأنّه لا يشمل ما كان حسنه أو قبحه ثابتا لذاته مع قطع النظر عن الصفات الخارجه عنه ، ويرد نحوه على الحدّ الثاني للمعتزله بالنسبه إلى حدّ القبيح.

ويرد عليه في حدّ الحسن شموله للقبيح الذاتيّ ، إذ ليس فيه صفه تؤثر في استحقاق الذمّ.

والجواب : أنّ ما ثبت لذات الفعل يمكن اسناده إلى الصفه الذاتيه أيضا - أعني المنتزعه من نفس الذات - فيندفع الإيراد عن الحدود المذكوره.

وقد يجاب عنه أيضا : بأنّ الاختلاف الحاصل في حدودهم مبنيّ على ما اختلفوا من كون الحسن والقبح اللاحقين للأفعال حاصلًا لهما لذواتهما ، أو للوجوه والاعتبارات على ما سيجيء الإشارة إليه ، فالحدّان الأوّلان مبتنان على الثاني ، والحدّ الثالث على الأوّل.

وأنت خيرير بأنّ المناسب للتحديد صحّ الحدّ على جميع الأقوال ليصحّ تعلّق الخلاف بالمحدود. وما ذكر من الجواب اعتراف بفساد الحدّ على بعض تلك الأقوال على ما هو التحقيق هناك من التفصيل ، إذ الظاهر ثبوت الحسن والقبح لبعض الأفعال بالنظر إلى ذاته كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله ، على أنّ الحدّ الثالث يصحّ على كلّ من الأقوال المذكوره في تلك المسأله ، فلا اختصاص له بالقول الأوّل على ما يظهر ممّا ذكر.

وقد يناقش في الحدود المحكيه عن الأشاعره : بأنّ محلّ النزاع في الحسن

والقبح عندهم كما نصّوا عليه هو كون الفعل بحيث يترتب المدح أو الذمّ عليه ، فهم لما نفوا حكم العقل جعلوا الحسن عبارته عن كون الفعل متعلّق بمدح الشارع أو حكمه بنفى الذمّ عليه على اختلاف التفسيرين ، والقبح كونه متعلّق لذمّه من غير حصول استحقاق هناك فى حكم العقل قبل ورود الشرع وبعده ، فلا فرق عندهم فى ذلك بالنظر إلى العقل بين ما ورد الأمر به فى الشرعيه والنهى عنه فى استحقاق المدح أو الذمّ ، إلّا أنّه ورد مدح المطيعين فصارت الطاعه حسنه وذمّ العاصين فصارت المعصيه قبيحه ، ولو انعكس الأمر كان بالعكس .

فظهر بذلك : أنّه لا مدخل فى النهى وعدمه فى التحسين والتقييح وكذا غيره ممّا ورد فى الحدّين المذكورين . وقد يصحح الحدود المذكوره بالملازمه الاتّفاقيه بين الامور المذكوره وتعلّق مدح الشرع أو ذمّه ، فلا مانع من أخذ أىّ منها فى الحدّ .

وهو كما ترى ، مضافا إلى أنّه قد يورد على الحدّ الثانى أنّ ما لم يتعلّق به النهى يعمّ الحسن وغيره ممّا لم يتعلّق به حكم الشرع كأفعال المجانين والأطفال ونحوهما ، وكذا حال الأشياء قبل تعلّق حكم الشرع بها على ما ذهبوا إليه من خلوّها إذن عن الحكم فلا يكون حدّ الحسن مانعا .

وقد يورد ذلك على الثالث أيضا ، إذ لا حرج فى شىء من الأفعال المذكوره ، وكذا فى الأفعال قبل ورود الشرع ، وقد يذبّ عنه بأنّ الظاهر تقابل الحرج وعدمه تقابل العدم والملكه فلا يندرج فيه ما لا يكون قابلا لورود النهى .

وفيه : أولا : أنّه يلزم عدم صحّه اتّصاف شىء من أفعاله تعالى بالحسن مع توصيفهم له بذلك .

وثانيا : أنّ الأفعال قبل ورود الشرع قابله للنهى ، وكذا أفعال الأطفال وغيرهم لجواز تعلّق التكليف بهم على مذهبيهم ، ومع الغضّ عن ذلك نقول : إنهم يجوّزون خلوّ بعض الأفعال عن الحكم ، وحينئذ يندرج ذلك فى الحدّ .

ثمّ إنّ الظاهر من الحدود المذكوره للحسن على التفسير الأخير شموله لأربعة من الأحكام فيختصّ القبيح بالحرام .

وعن الخنجي الحكم بإدراج المكروه في القبيح فيختص الحسن بثلاثه من الأحكام ذكر ذلك في بيان الحد المعروف من المعتزله ، وقد أشرنا إليه.

وفيه أنّ الظاهر من الحد المذكور شمول الحسن للمكروه ، إلّا أن يقال : إنّ الظاهر منه ما يكون له فعله من دون غضاضة عليه ، وهو في محل المنع.

وعن شارح المنهاج الحكم بإدراج المكروه في القبيح في الحد المنسوب إلى الأشاعره ، وكأنّه لاحظ كون المكروه ممّا نهى عنه عندهم ، وهو كما ترى ، إذ كما أنّه ليس المندوب بمأمور به عند الجمهور وكذا المكروه ليس بمنهى عنه عندهم ، ومعه لا يتم الكلام المذكور.

نعم إنّما يتم ذلك على القول بكون النهى حقيقه في الأعمّ وظاهر الشهيد الثاني في التمهيد عند بيان الحد المذكور إدراج المكروه في الحسن ، وهو أوفق بظاهر الحد ، هذا.

وقد يورد في المقام : أنّ الظاهر من الحدود المذكوره اختلاف معنى الحسن والقبح عند الفريقين من غير اشتراك بينهما إلّا في التسميه ، إذ المعتزله يقولون بكون الحسن صفه قائمه بالفعل من شأنها استحقاق المدح عليه عند العقل أو عدم ترتّب الذمّ عليه ، وكون القبح صفه قائمه به من شأنها استحقاق الذمّ عليه ، والأشاعره يقولون بكون الحسن عباره عن كون الفعل ممّا مدح الشارع فاعله ، أو حكم بعدم ذمّه ، والقبح كونه ممّا ذمّ عليه من غير حصول استحقاق للمدح أو الذمّ في صورتين ، ولا حصول صفه باعته عليه بعد حكم الشرع أو قبله ، فلا جامع ظاهرا بين المعنيين ليكون ذلك المعنى متّفقا عليه عند الفريقين ، ويكون الحسن والقبح عباره عنه ليقع الخلاف في كونه عقليا أو شرعيا ، بل الخلاف بينهم في معنى الحسن والقبح دون وصفهما كما هو ظاهر عنوان البحث.

ويمكن الجواب عنه بأنّ الحسن بالمعنى الّمدى وقع فيه الخلاف كون الفعل بحيث يترتب عليه المدح ، إذ لا يترتب الذمّ عليه والقبح كونه يترتب الذمّ عليه ، ولا خلاف بين الفريقين في تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور ، وإنّما الكلام

فى الحاكام بالمدح والحاكام بالذم؁ فالعدليه على أن المدح إنما يترتب عليه بحكم العقل لصفه قائمه به وكذا الذم؁ والأشاعره على أنه إنما يترتب عليه بمجرد حكم الشارع من غير أن يكون لحكم العقل مدخلية فيه قبل حكم الشرع أو بعده؁ فالمفهوم المذكور هو القدر الجامع بين المعنيين وإن كان القيد المذكور باعثا على اختلاف الأمرين حسب ما ذكر هنا؁ والمأخوذ فى محل النزاع هو القدر المذكور؁ وهو كاف فى المقام؁ ويمكن أن يجعل النزاع فى إثبات الحسن والقبح العقليين ونفيهما؁ فيكون تفسير الأشاعره لهما بما مرّ مبتيا على مذهبه بعد بنائهم على نفي العقليين؁ فتأمل.

المقام الثانى : فى بيان حجج العدليه على ثبوت الحسن والقبح العقليين وإدراك العقل فى الجملة لكلّ من الأمرين؁ ولهم فى ذلك متمسكات من العقل والنقل.

أما الأول فمن وجوه :

أحدها : أن حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان ممّا يشهد بهما فى الجملة ضروره الوجدان؁ ولذا يحكم به الفرق المنشعبه من صنوف الإنسان حتى منكرى الشرائع والأديان؁ بل ربّما لم يخف الحال فى بعض مصاديقه على الصامت من الحيوان؁ فإنّ الحكم بحسن الإحسان على بعض المضطّرين ممّن له كمال الحاجه والإنعام عليه بما يحفظ حياته عند الوقوع فى الهلكه كقبح فعل من جازاه بعد ذلك بكمال الإساءه وقابل صنعه الجميل على قدر تمكّنه من الإيذاء والإهانه من الضروريات الأولى والفطريات الجليه؁ بحيث لا يخفى الفرق بين الأمرين فى استحقاق المدح والذمّ على أحد من البريه؁ ولا يتوقّف فيه من كان على الغريزه الإنسانيه.

ألا- ترى ان من صادف رجلا- منقطعا عن الرفقه وقد بقى منفردا فى مهمه قفر فى شده من الحرّ بلا- زاد ولا- راحله ولم يعرف طريقا إلى نجاته ولا حيله وقد غلب عليه حينئذ الحرّ والعطش بحيث لم يبق له قوّه على النهوض والحركه وقد

ص: ٥١٠

بقى طريحا على الرمضاء تصهره شمس السماء وانقطع عنه الرجاء بالبقاء وأيقن بالموت والفناء قد غلبه الإغماء ، لما ألقى من التعب والنصب والعناء ، فلما وافاه أقبل عليه بكله ووضع رأسه فى حجره ومسح التراب من وجهه ، وكان أشفق عليه من أبيه وائمه ، وجعل يضع الماء شيئا فشيئا فى حلقة وقد أظللته عن الشمس بنفسه إلى أن أفاق من غشوته وتقوى مما كان فيه من شدة ضعفه فأخذه من ذلك المكان وأتى به إلى منزله ، فمهد له الموائد ، وسقاه من الزلال البارد ، وأنعم عليه غايه الإنعام ، وأكرمه فوق ما يتوقع من الإكرام ، وأخدمه أهله وعياله ومن له من الخدام ، إلى أن زال ما كان فيه من التعب ، وارتفع عنه ما لقي من النصب ، أعطاه زادا وراحله ودفع إليه سلاحا ليتمكن من دفع عدوه ، وتبعه إلى أن أوصله إلى طريقه ، ودلّه إلى ما كان يرومه من مقصده ، ولم يفعل به كل ما ذكر من الجميل إلّا لمجرد دفع الضرر عن المضطرين من غير أن يقصد به مجازاه أو شيئا آخر.

ثم إن ذلك الرجل لما رأى حينئذ قوه نفسه وانفراد صاحبه وتمكنه من قهره كثر عليه بسلاحه ، وأخذ جميع ما عنده ، ثم قابله بأنواع البلاء من الشتم والضرب والجرح والإيذاء إلى أن صرعه على الأرض فى أشدّ الحال وأسوأ الأحوال ، ثم عاد إلى أهله وعياله فهتك عرضه ، وأخذ من أمواله ما قدر على أخذه ، وأحرق ما لم يقدر عليه ، إلى غير ذلك من أنواع الإضرار والإيذاء والإهانة. كل ذلك من غير ضروره داعيه إليه ، أو شدّه حاجه أو اضطرار باعث عليه ، أو عداوه سابقه تدعو إليه ، بل لمحض مقابله الإحسان بالإساءه ومجازاة النعمه بالنقمه ، فأى عاقل يحكم بتساوى الفعلين فى استحقاق المدح والذم وترتب الثناء واللوم؟! أفيجوز فى عقل من العقول الحكم بمساواه الصنيعين وتساوى ذينك الشخصين فى ما أتيا به من الفعلين إلى أن يرد الشرع بمدح أحدهما وذم الآخر مع تساوى نسبه مدحه وذمّه إلى الأول والآخر ، ليكون حسن أحد الفعلين وقبح الآخر بمجرد مدحه وذمّه من غير ملاحظه شيء آخر غيره ، وهو كما ترى أوضح فى البطالين من أن يخفى على ذهن من الأذهان حتى النسوان والصبيان.

ومما ينادى بضروره إدراك العقل استحقاق المدح على بعض الأفعال والذم على بعضها إطباق العقلاء على المدح على جملة من الأفعال والذم على جملة اخرى ، ولذا يحكمون بحسن عقوبه السيد عبده إذا عصاه ، ويذمونه على عصيانه مولاه ، ويمدحونه إذا رأوه ممتثلاً- لأوامره ومنتھياً عمّا نهاه ، ويذمّون المولى لو أذاه بغير ما يستحقّه. ولا زالت العلماء والخطباء فى سائر الأعصار والأزمان فى جميع الأمصار والبلدان ينهون الناس بمقتضى ضروره العقل على حسن بعض الأفعال وقبح بعضها وعدم إقدام الفاعل على ترك بعضها وفعل بعضها كحسن طاعه المنعم الحقيقى وقبح معصيته ، سيّما إذا علم بما يترتب على الأمرين من المثوبات الجزيله والعقوبات الشنيعه ، فإنّ ضروره العقل قاضيه بحسن الإتيان بالأوّل وقبح الإقدام على الثانى مع قطع النظر عن ملاحظه ما ورد فيه من الشرع.

ومما يتبّه على ذلك أيضاً أنّه لو خيّر العاقل بين الصدق والكذب مع تساويهما فى النفع والضرر وسائر الجهات الخارجيه لاختار الصدق على الكذب ، وليس ذلك إلّا لحسنه، إذ لا سبب غيره.

وما يتوهم من عدم استواء الصدق والكذب من جميع الجهات ، ومجرّد فرضه غير نافع مع انتفائه فى الواقع ، إذ لا- أقلّ من الاختلاف بينهما فى المطابقه واللامطابقه ، ومن أنّه لا يستلزم أن يكون إثارة الصدق من جهه حسنه بالمعنى المعروف أو قبح الكذب كذلك ، بل ليس ذلك إلّا من جهه كون الكذب نقصاً ، أو لكونه منافراً للطبع بخلاف الصدق ، فلا يفيد ذلك ثبوت الحسن أو القبح بالمعنى المتنازع فيه مدفوع.

أمّا الأوّل ، فلأنّ المفروض استواءهما فى المصالح والمفاسد وسائر الجهات الموافقه للغرض والمخالفه [له] لا فى مطلق الصفات ، إذ لا فائده فى اعتباره فى المقام ، ومن البين إمكان استوائهما فى ما فرض فى كثير من الأحيان.

وأمّا الثانى ، فلأنّه من البين أنّ شيئاً من الصدق والكذب من حيث هو لا موافقه فيه للطبع ولا منافره ، سيّما مع تحقّق ما فرض من المساواه فى الآثار ، ولذا



إذا صدر من غير المميّز لم يجد اختلافًا بينهما أصلاً ، مع أنّ مخالفات الطبع ممّا يدركه غير المميّز في الغالب ، فليست الموافقه والمخالفه في المقام إلّا للعقل ، وهو ملزوم الحسن والقبح العقليّين ، لملائمه العقل للامور المحسّنه وتنفره من الامور المستقبحة كما هو الشأن بالنسبه إلى سائر الحواسّ بالنسبه إلى ما يلائمها وينفر عنها ، وصفه الكمال والنقص إن ثبت حصولها في الأفعال فليس إلّا من جهه الحسن أو القبح ، إذ ليس الفعل المتّصف بالكمال إلّا ما يمدح فاعله والمتّصف بالنقص ليس إلّا ما يذمّ فاعله.

وقد اعترف به صاحب المواقف حيث أورد على أصحابه المستدلّين على امتناع الكذب عليه تعالى بكونه صفه نقص والنقص عليه محال بالإجماع قائلاً : إنّه لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلى ، فإنّ النقص فى الأفعال هو القبح العقلى بعينه فيها ، وإنّما يختلف العبارة . وهو كما ترى بمنزله اعترافه بالحقّ ، لإقرار أصحابه كما هو مقتضى الضروره من كون الكذب نقصاً ، واعترافه بكون ذلك عين القبح المتنازع.

وقد يورد فى المقام تاره : بمنع قيام الضروره من العقل بحسن شىء أو قبحه ، وما ادّعى من إدراك الحسن والقبح فى الامور المذكوره فإنّما هو من جهه الإلف بالشريعته وملاحظه أحكام الشرع والعاده ، لا من مجرد العقل .

وتاره بالمنع : من كون المدرك هو الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ، بل قد يكون بأحد المعانى الاخر الخارجه عن محلّ النزاع كموافقه الغرض ومخالفته وصفه الكمال والنقص ونحوهما .

واخرى : بأنّ ذلك لو سلّم فإنّما يفيد ثبوت الحسن والقبح بالنسبه إلى أفعالنا دون أفعاله تعالى ، واستنباط الأحكام الشرعيّه من العقل مبنى عليه . وقياس الغائب على الشاهد ممّا لا وجه له سيّما بالنسبه إلى الله تعالى ، مع أنّا نقطع بأنّه تعالى لا يقبح منه تمكين العبد من المعصيه ، مع أنّه قبيح منّا .

واندفاع الجميع ظاهر .

أما الأول : فإننا نفرض ذلك فيمن لا إلف له بالشريعة والعادة أصلا.

ومن البين : أنه يحكم بعين ما حكمنا ويقطع بمثل ما قطعنا ، أو نقطع النظر عن ملاحظه الشرع والعادة بالمره ومع ذلك نجد من أنفسنا إدراك الحكم المذكور كذلك من غير ريبه.

وما قد يتوهم : من أن فرض انتفاء الشيء غير انتفائه في الواقع ، فإذا كان الإلف بالشرع قاضيا بذلك كان ذلك سببا لإدراك العقل وإن فرض العقل انتفاء الشرع أو العرف مدفوع بأن العلم الحاصل من الأسباب إنما يكون بملاحظه العقل ذلك السبب ، وإن فرض العقل انتفاء تلك الأسباب لا يحصل العلم بتلك الأشياء على ذلك التقدير.

ألا- ترى أنه لو قطع النظر عن المقدمتين لم يحصل للنفس علم بالنتيجه ، وإنما يحصل لها العلم بها مع ملاحظتها إما تفصيلا أو إجمالا ، وكذلك العلم الحاصل من جهه الحواس كالإبصار والإسماع ونحوهما ، فلو قطع النظر عن الإحساس وفرض عدمه لم يحكم العقل بشيء منها ، وكذا الحال في الأحكام العاديه كقبح المشى عريانا في المجالس والأسواق ومجامع الناس ، والأحكام الشرعيه حتى ضروريات الدين والمذهب - كوجوب الصلاه والصيام ونحوهما - فإنه لو قطع النظر عن ملاحظه العاده والشرع لم يكن هناك حكم بأحد الطرفين ، مع أننا نعلم في المقام علما ضرورياً بثبوت الحكم المذكور من دون تفاوت أصلا بين وجود الشرع والعادة وعدمهما.

والحاصل : أن العقل إذا قطع النظر عن جميع ما عداه وجد العلم المذكور حاصلًا له، وهو دليل على كونه من الفطريّات الأوّليات ، إذ لو لم يكن كذلك وكان متوقّفا على أحد الأسباب لم يكن حكم العقل به كذلك.

فظهر بما قررنا ضعف ما قد يورد في المقام من أن الحكم في المقام ضروريّ حاصل من العاده فيتوقّف العلم به على العلم بسببه في الجملة ، لكن لئلا حصل ذلك وشاع ورسخ في النفوس وصار من الواضحات عندها بلغ في الوضوح إلى حيث استغنت النفس عن ملاحظتها فيحكم بها مع غفلتها عن السبب.

ومع الغضّ عنه فإنّ غير الأوّلِيّات ممّا لا يصل إلى الحدّ المذكور وإن بلغت في الوضوح ما بلغت. نعم قد يحصل الاشتباه في المقام في تجريد النظر عمّا عداه وملاحظه الشئ بنفسه من غير ملاحظه لما سواه ، وهو ممّا يمكن (١) تمييزه بالوجدان الصحيح كما في المقام فتعيّن الحال فيها بنحو ما بيّنا.

ومع الغضّ عن ذلك كلّه نقول : إنّنا نقطع أيضا أنّ الشرع والعادة ممّا لا مدخل له في العلم المذكور أصلا ، كيف؟ وليس ذلك بأوضح في الشريعة والعادة من سائر ضروريّات الدين من وجوب الصلاة والزكاة والصوم ونحوها وسائر ما جرت عليه العادات في المأكولات والملبوسات والآداب ، ومع ذلك نجد الفرق البيّن بين الأمرين والاختلاف الواضح بين المقامين ونقطع بانتفاء القطع في ما ذكر مع الغضّ عن الشرع والعادة بخلاف ما ذكرنا ، كما لا يخفى.

وأما الثانی : فبأنّ المعلوم عند العقل في المقام على سبيل الضروره هو خصوص استحقاق المدح والذمّ ، مع أنّ موافقه الغرض ومخالفته ممّا يختلف باختلاف المقامات والأغراض ، والحكم المذكور ممّا لا اختلاف فيه ، ولذا يعترف بحسن أحدهما وقبح الآخر من وافق ذلك أغراضه او خالفها ، وصفه الكمال والنقص إذا لوحظت بالنسبه إلى الأفعال لم يبعد إرجاعها إلى محلّ النزاع كما اعترف به صاحب المواقف كما أشرنا إليه.

وأما الثالث : فمع اندفاعه إذن بعدم القول بالفصل فاسد من جهة حصول القطع المذكور بالنسبه إلى الله تعالى أيضا.

الأ- ترى أنّه لو عاقب - العياذ بالله - خاتم الأنبياء عليه آلاف السلام والثناء مع أنّه من أوّل عمره الى آخره كان مشتغلا بطاعته متحمّلا للأذى في جنبه لم يعصه طرفه عين ، ولم يحصل منه سوى الانقياد لربّ العالمين ، حتّى أنّه صلى الله عليه وآله وسلم لم يقع منه مكروه أبدا ولا مباح غالبا فضلا عن الحرام لكان مستقبحا عند العقل مستنكرا في حكمه ، ولذا يقطع العقل بخلافه ولا يحتمل وقوع مثله عن جنابه؟!

---

(١) في «ق ٢» : ممّا لا يمكن.

الثانى : أنه لو لم يثبت التحسين والتقيح العقليّان لم يقبح من الله شىء من الأفعال ، والتالى باطل ، فالمقدّم مثله ، والملازمه ظاهره .

وأما بطلان التالى فلأنه لولاه لزم جواز إظهار المعجزه على يد الكاذب ، فينسدّ باب إثبات النبوات ، ولا يتمّ معه الحجّه على أحد من البريّات ، وجاز الكذب فى جميع أخباره وأخبار رسوله وخلفائه ، فيحتمل أن يكون جميع الواجبات محرّمه وبالعكس ، والمستحبات مكروهه وبالعكس ، إلى غير ذلك ، فينسدّ الطريق إلى معرفه الأحكام وتمييز الحلال من الحرام ، فيتعطلّ الشرائع المنزله ، ويتنفى الفائده فى إنزال الكتب وبعثه الرسل بالمرّه ، ولزم أيضا جواز الخلف فى وعده ووعيده وثوابه وعقابه وإن وقع الحكم بها على سبيل البتّ والتحتيم ، فيتنفى الوثوق بوعدده ووعيده ، وجاز أن يعامل مع المحسن معاملة المسىء ومع المسىء بالعكس ، فيعاقب أطوع عباده بأشدّ العقاب ويثيب أعصى العصاه فوق ما وعده المطيعين من الثواب ، ويتنفى حينئذ فائده الوعد والوعيد والترغيب والترهيب .

وقد اجيب عنه بوجهين : ينحلّ كلّ منهما إلى وجهين :

أحدهما : القول بثبوت الحسن والقبح فى أفعاله تعالى بغير المعنى المذكور ، فتاره يؤخذ فيها الحسن بمعنى موافقه المصلحه ومخالفتها فيقال : إنّ إظهار المعجزه فى يد الكذّاب مخالف للمصلحه فلا يقع منه تعالى ، وكذا الكلام فى الكذب ومخالفه الوعد .

وتاره يقال : إنّ كلّاً من المذكورات نقص فلا يمكن فى حقّه سبحانه ، وقد نصّ الأشاعره فى الاحتجاج على استحاله الكذب عليه تعالى بأنّه نقص والنقص عليه تعالى محال .

ثانيهما : أنه لا ملازمه بين جواز وقوع تلك الأفعال من الله تعالى ووقوعه منه ، بل يصحّ أن يقال بإمكان وقوعها منه تعالى مع القطع بعدم الوقوع ، إذ لا منافاه بين العلم بشىء واحتمال خلافه بمقتضى الإمكان .

فتاره نقول بجريان العاده على عدم وقوع الامور المذكوره منه تعالى ، وهى كافيه فى القطع بعدم الوقوع ، كما أنّا نقطع بعدم انقلاب الجبل ذهباً بعد غيابنا عنه ، مع إمكان انقلابه بالنظر إلى قدره الله تعالى ، وليس ذلك إلا من جهة العاده ونقول بمثله فى المقام.

وتاره نقول : إنّ الله سبحانه يوجد العلم الضرورى عقيب إظهار المعجزه بصدقه فى كلّ ما يخبر به من الأحكام والوقائع.

وقد يزداد هناك وجهان آخران بالنسبه إلى استحاله الكذب :

أحدهما : أنّه لو جاز الكذب عليه تعالى لكان صفه له تعالى فتكون قديمه ، وإلا لزم اتّصافه بالحوادث ، وهو محال ، وإذا كانت قديمه امتنع عليه الصدق ، أمّا الملازمه فلتقابله مع الصدق فيقتضى صدق أحدهما كذب الآخر (١) ، ومن المقرّر أنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه ، وأمّا بطلان التالى فلقضاء الضروره بأنّ من علم شيئاً يمكن أن يخبر عنه على ما هو عليه.

وثانيهما : وهو الذى اعتمد عليه فى المواقف فى استحاله الكذب عليه إخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بكونه صادقاً فى كلامه ، وقد علم إخباره به من ضروره الدين وقد دلّ المعجزه على صدقه فى خبره. ولا يذهب عليك أنّ ذلك بعينه هو الوجه المتقدّم من الاستناد فى التصديق إلى المعجزه.

ويمكن دفع الجميع أمّا الأوّل : فيما هو بين من أنّ مجرد موافقه المصلحه وعدمها لا- يقضى بوجوب الفعل على الله تعالى وامتناعه ، إذ لا يجب عليه الإتيان بالأفعال على وفق المصالح ولا يمنع عليه خلافه ، كما هو مختارهم فى ذلك على ما نصّوا عليه ولو قالوا فيه بالوجوب والمنع عادت المسأله إلى محلّ النزاع لرجوعه إذن إلى المدح والذمّ وقد وقع الاحتجاج بالنحو المذكور على استحاله الكذب عليه تعالى فى كلام المعتزله ، وقد صرّح الأشاعره بإبطالها بمنع المقدمه المتقدّمه.

---

(١) فيقتضى وجود أحدهما عدم الآخر ، خ ل.

وأما الثاني : فلإرجاع صفه الكمال والنقص بالنسبه إلى الأفعال إلى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه حسب ما مرّت الإشارة إليه.

وأما الثالث : فبأنّ جريان العاده إنّما يعلم بعد تكرار الفعل كثيرا على نحو واحد حتّى يستقرّ الأمر عليه ويعلم من جهتها بالحال ، فلا يجرى ذلك في أوّل الأنبياء ، بل ولا في أحد منهم ، إذ لا يعلم صدقهم إلّا بالمعجزه ، فمن أين يحصل العلم بالصدق حتّى يتحقّق عاده في المقام؟ وكذا الكلام في الكذب ، إذ العلم بجريان العاده إنّما يحصل بعد العلم بعدم كذبه في شيء من إخباراته حتّى يتحقّق العاده المذكوره ، وهو غير معلوم ، لاحتمال أن يكون جميع إخباراته الغائبه عن حواسّنا أو معظمها كذبا ، هذا إن أرادوا بالعلم العادى هو الحاصل من جريان العاده دائما على النحو المخصوص ، وإن اريد به حصول العلم العادى الضرورى عقيب ذلك يرجع إلى الجواب الرابع ، وهو الذى يظهر من كلامهم عند بيان دلالة المعجزه على صدق النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى الكتب الكلاميه.

وأما الرابع : فبأنّ حصول العلم الضرورى فى المقام بمجرّد الإتيان بالمعجزه - كما ادّعوه - مخالف لما جرت عليه عاده الله سبحانه فى إفاضه العلوم الضروريه ، إذ هى منحصره بحسب الاستقراء فى ثلاثه : الفطريّات والوجدانيّات وذوات الأسباب من المحسوسات والحدسيّات والتجريبيّات ، ولا يندرج ذلك فى شيء منها.

ودعوى حصول العلم الضرورى فى غير المذكورات مخالفه لما جرت عليه العاده. ودعوى حصول العلم الضرورى فى ما لم تجر العاده فى نظائره بحصول العلم غير مسموعه ، كما إذا ادّعى أحد حصول علم ضرورى له بتركّب الجسم من الهيولى والصوره أو بحدوث الأفلاك عقيب موت زيد أو تولّد عمرو ونحوهما ممّا لا ارتباط له بحدوث الأفلاك ، فضلا عن دعوى حصوله بعد ذلك بالنسبه إلى سائر الناس ، مضافا إلى أنّه لو بنى الأمر على إيجاد العلم الضرورى كيف ما كان لما كان هناك حاجه إلى المعجزه ، وجاز إيجاده بمجرّد ادّعائه النبوه ، فيكون اعتبار ذلك

لغوا ، بل يكون إرسال الرسل وإنزال الكتب أيضا عبث ، للاكتفاء بإيجاد العلم الضروري بالأحكام من دون سبب ومقتض في الجميع كذا ذكره بعضهم في المقام ، وقد أضفنا إليه بعض ما يؤيد المرام.

قلت : ويمكن دفعه بإدراجه في المحسوسات لا بأن يكون نفسه محسوسا ، بل ما يؤدى إليه حسيا ، فإنه أيضا بمنزله الإحساس به كالعلم الضروري بالشجاعه والسخاوه ونحوهما من الصفات النفسية من الإحساس بآثارها البيئه ، فإن الإحساس بتلك الآثار بمنزله الإحساس بمبادئها ، وبذلك يندرج العلم الحاصل بها في الضروريات ، ويكون العلم به من مؤدى المحسوس.

وحيث نقول : إن الإحساس بالخارق بعد ادعائه النبوه كما يوجب العلم الضروري بحصول الخارق كذا يفيد العلم بصدق المدعى كما يشاهد ذلك بالنسبه إلى الفطره السليمه إذا القى عليه المعجزه ، إذ بمجرد رؤيته صدور المعجزه العظيمه الخارقه للعادة يقطع بصدق ذلك المدعى فى دعواه ، كما يشاهد ذلك فى معاشر الأنبياء ، فإن من يرى منهم ذلك لا يبقى له مجال للريب فى تصديقهم إلا أن ينكر كون ذلك معجزه بدعوى السحر ، كما هو الحال فى الكفار المشاهدين للمعجز ، وإلا فبعد تسليم عدم كونه سحرا لم يكن للكفار أيضا مجال للتشكيك ، وإنما كان تلبسهم على الناس أو على أنفسهم من جهه دعوى كونه سحرا لا- معجزه ، كيف؟ ولو لا- ذلك لم يقيم للأنبيا عليهم السلام حجه بإبداء المعجزه إلا بعد إثبات الصانع وحكمته وعموم علمه وقدرته حتى يتم لهم دلاله المعجزه على تصديقهم ، وليس الحال كذلك ، بل كان مجرد إبدائهم المعجزه برهانا لهم على تصديقهم.

ألا ترى إلى قول فرعون لقومه : ما علمت لكم من إله غيرى؟! ومع ذلك لم ينقل عن موسى عليه السلام المباحثه معه فى إثبات المطالب المذكوره وإقامه البرهان عليها ، ولا حكاه سبحانه تعالى فى شىء من قصص موسى وفرعون ، بل جعل برهانه العصا واليد البيضاء ، حيث قال له سبحانه : (فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَى

فِرْعَوْنَ وَمَلَأِيهِ(١) وبعد ما جاء بهما لم يناقش معه فرعون في إفاده تصديقه إلا بدعوى كونه سحرا.

والحاصل : أنّ إبداء المعجزه بعد دعوى الرساله يفيد علما ضرورياً بصدق المدعى بحيث لا مجال للفطره السليمه إنكاره ، وبه يثبت وجود الصانع وسائر صفاته الكماليه ، فلا توقّف لإثبات صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم على قبح إجراء المعجزه على يد الكاذب حسب ما ذكر في الاستدلال فلا يتم الاحتجاج المذكور.

نعم قد يقال بأنّه لابدّ من ارتباط بين إبداء المعجزه وبين صدق صاحبها ليصحّ من جهته الانتقال منها إليه ، والظاهر أنّ ذلك من جهه دلالتها علوّ مرتبه الآتي بها ، وبلوغه إلى أقصى درج الكمال ، فلا يقع منه الكذب لعلوّ منصبه عن ذلك. وحينئذ يكون ذلك أيضاً مبيّناً على قاعده التحسين والتقييح ، إذ لو كان الصدق والكذب متساويين في ذلك لجاز منه وقوع الأمرين فلا يتم الجواب أيضاً من دون البناء على القاعده المذكوره ، فتأمّل.

الثالث : أنّه لو لم يثبت حكم العقل بالتحسين والتقييح لزم إفحام الأنبياء وانقطاعهم في ما يظهرونه من الدعوى ، والتالى واضح الفساد. بيان الملازمه أنّه لا حسن ولا قبح إذن مع قطع النظر عن حكم الشرع ، فإذا جاءهم النبيّ وأدعى وجوب إطاعته على الامّه فمن اليّين أنّه لا يجب عليهم اتّباعه في أوامره ونواهيه ، وما يخبرهم به من أحكامه تعالى إلا بعد ثبوت نبوّته.

كيف؟ ولو وجب عليهم ذلك بمحض الادّعاء لوجب طاعه سائر المدّعين للنبوّه ، وهو مخالف للضروره.

فنقول : إنّّه إذا ادّعى النبوّه وأراد إقامه الحجّه بإبداء المعجزه ليجب عليهم اتّباعه ، صحّ للامّه أن يقولوا : لا يجب علينا النظر في معجزتك ليتبين لنا صحّحه نبوّتك ، إذ وجوب النظر إليها ممّا لا يثبت إلا بقولك ، وكلّ ما لا يثبت إلا بقولك لا يقوم حجّه علينا إلا بعد ثبوت نبوّتك ، وإذا لم يقم حجّه علينا قبل ثبوت نبوّتك

---

(١) سوره القصص : ٣٢.



لم يرد علينا ذم ولا عقوبه من جهه تركه ، فلا يجب الإتيان به ، ومعه لا يثبت ما يتوقف عليه من وجوب الاتباع ، وهو ما ذكر من الإفحام. أو يقال : وجوب النظر إلى معجزتك يتوقف على حججه قولك ، وحججه قولك يتوقف على ثبوت نبوتك ، وثبوت نبوتك يتوقف على النظر إلى معجزتك ، فيتوقف وجوب النظر إلى معجزتك على حصول النظر إلى معجزتك وهو واضح الفساد.

وبما قررنا يتبين ضعف ما قد يورد في المقام : من أنّ النظر في المعجزه لا يتوقف على وجوبه ، فلا مانع من حصول النظر مع عدم وجوبه ، لما عرفت من أنّ الإفحام ليس من جهه عدم التمكن من النظر مع عدم وجوبه ولزوم دور هناك ، بل المقصود أنه يجوز للإمام ترك النظر من غير حصول ذم أو ترتب عقاب عليهم ، إذ لو وجب الإتيان به لكان ذلك بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد ثبوت نبوته بالنظر المفروض ، وإذا كان ترك النظر إلى المعجزه جائزا كان إفحاما للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ، هذا على التقرير الأول.

وعلى التقرير الثاني فاللازم منه توقف وجوب النظر في المعجزه على حصوله ، وهو فاسد ، إذ لا يعقل وجوب الشئ بعد حصوله. نعم لو اخذ في المقدمات توقف النظر على وجوبه أو حكم بكون النظر في المعجزه متوقفا على صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في دعواه وصدقه في دعواه متوقفا على النظر في المعجزه أو قيل بكون الحكم بوجوب النظر في المعجزه متوقفا على الحكم بصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في دعواه والحكم بصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في دعواه متوقف على وجوب النظر في المعجزه ليكون المقصود إيراد دور في المقام ، ليكون النظر في المعجزه متوقفا على النظر في المعجزه ، أو يتوقف وجوبه على وجوبه أو الحكم بوجوب النظر على الحكم بوجوبه صح الإيراد. لكن ليس كذلك ، لوضوح فساد الدعوى المذكوره ، فلا مجال لتوهم الدور ، لوضوح كون أحد الطرفين وجوب النظر أو الحكم بوجوبه ، والطرف الآخر الذي ينتهي إليه التوقف نفس النظر.

نعم يمكن إيراد الدور في مقام الإفحام بوجه آخر مرجعه إلى الدليل السابق

وهو أن يقول : علمي بأنك صادق في دعوى النبوه يتوقف على علمي بعدم صدور المعجزه على يد الكاذب ، وعلمي بذلك يتوقف على علمي بأنك صادق ، إذ المفروض كون الحسن والقبح شرعيتين فيلزم توقف العلم بكونه صادقا على العلم بكونه صادقا.

ويورد على هذه الحججه بوجهين :

أحدهما : النقض بورود ذلك على القول بالتحسين والتقييح العقليتين أيضا ، إذ حكم العقل بوجوب النظر في المعجزه يتوقف على النظر في الدليل الدال عليه ، إذ ليس الحكم به بديهيا ، كيف؟ والحكم بوجوب النظر فيها إنما هو من جهه استفاده العلم منها بصدق المدعى ، فيتوقف الحكم بوجوبه على كون إظهار المعجزه مفيدا للعلم بصدق المدعى حتى يكون النظر إليها مفيدا للعلم بصورها منه ، فيفيد ذلك بانضمام ما دل على كون إظهار المعجزه مفيدا للعلم بالصدق يتوقف ذلك على امور حسب ما مرّت الإشارة إليها من وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته ، بل عموم علمه للجزئيات ، وكذا عموم قدرته. وكلّ هذه مطالب نظريه يتوقف على إقامه الدليل ، وقد تكفل بها الكتب الكلاميه ، فبعد إثبات ذلك بالبرهان يتبين بانضمام بعض المقدمات الخارجيه وجوب النظر في المعجزه.

فنقول حينئذ على طبق ما ذكر في الاحتجاج : إنّ للامه أن يقولوا قبل النظر في ذلك: إنّه لا وجوب علينا إلّا بعد حكم العقل بالوجوب ، فلا يجب علينا النظر في المعجزه إلّا بعد حكمه بوجوبه ، والمفروض أنّه نظري فلا يحكم به العقل قبل النظر في دليله وفيه الإفحام.

وبتقرير أخصر : إنا لا ننظر حتى يجب علينا النظر ، ولا يجب علينا النظر حتى ننظر، وربما يتخيل لزوم الدور في المقام ، وهو وهم ، إذ ليس من الدور في شيء ، وإنما يقضى ذلك بعدم وجوب النظر عليهم قبل النظر في الدليل الدال على وجوبه ، وهو قاض بالإفحام نظير ما قرره المستدل في المقام.

وثانيهما : الحلّ بظهور الفرق بين وجوب النظر في الواقع والحكم بوجوبه في

الظاهر ، فقله : إن ما لا يثبت إلا بقولك لا يقوم حججه إلا بعد ثبوت نبوتك ، إن أراد به عدم قيامه حججه بحسب الواقع إلا بعد ثبوت نبوته ممنوع ولا- ربط له بعدم وجوب النظر إلى المعجزة قبل قيام الدليل عليه في الظاهر ، وإن أراد عدم قيامه حججه في الواقع إلا بعد إثبات نبوته علينا وإقامه الحججه عليها عندنا فهو ممنوع ، بل فاسد ، لوضوح وجوب أتباعه في الواقع بمجرد صدقه في دعواه وحكم الشرع هناك بالوجوب.

غايه الأمر أنه قبل النظر يكون جاهلا بحكمه ، والجهل بالشىء لا يستلزم رفعه ، كما أن الجهل بحكم العقل قبل النظر في الدليل لا- يقضى بعدم الوجوب. بذلك يندفع ما ذكر في النقض المذكور ، فإن وجوب النظر في المعجزة فرع حكم العقل واقعا بالوجوب لا- علمنا بحكمه ، ولا- يستلزم ذلك وجوب أتباع كل من ادعى النبوه فإننا لا نقول بوجوب الأتباع واقعا إلا لمن كان محققا في دعواه بحسب الواقع.

وَأنت خبير بوهن كل من الوجهين المذكورين :

أمّا الأول : فبأن ضروره العقل قاضيه بوجوب النظر في المعجزة بعد دعواه النبوه وإبدائه وجوب أتباعه ولزوم الخسران العظيم على ترك متابعتة وأن له بينه واضحه على دعواه يعرفها من نظر إليها ، فإن وجوب النظر في مثله مما لا يقضى به ضروره الفطره الإنسانيه من دون حاجه إلى نظر وترتيب مقدمات ، ضروره حصول الخوف من الضرر من كلامه ووجوب التحرز مع خوف المضرة سيما مثل تلك المضرة العظيمه الدائمه من الضروريات الجليّه والفطريات الأوّليه ولا يتوقف استفاده الصدق من المعجزة على شىء من المقدمات المذكوره ، بل هي مما يتفرّع عليها على سبيل الضروره حسب ما مرّت الإشارة إليه.

وأما الثانى : فبأن مجرد وجوبه في الواقع لا يوجب ارتفاع الإفحام.

وتوضيح المقام : أن هناك وجوبا واقعيًا يتعلّق بالمكلف على فرض علمه ، فلو كان جاهلا لم يتعلّق الحكم به في الظاهر وكان معذورا في عدم الأخذ به من جهه جهالته ، ووجوبا تكليفيًا يتعلّق بالحكم به في ظاهر الحال وإن لم يجب ذلك بحسب

الواقع ، ويثبت ذلك الوجوب في الظاهر من جهة الاحتياط وغيره من الجهات ، والإقحام إنما يترتب على انتفاء الأخير وإن صادف وجوب الأول ، إذ لا يتم الحجج على المكلف بمجرد وجوب النظر في الواقع من دون علم المكلف ولا قيام الحجج عليه في الظاهر ، فهو لا يدفع الإقحام ، إذ لا فائده في وجوبه بحسب الواقع مع انتفاء التكليف عن المكلف بحسب الظاهر ، لثبوت العذر له حينئذ في تركه من جهة جهالته.

فنقول حينئذ : إنَّ النظر في المعجزه بعد ادعاء النبوه إما أن يكون واجبا على المكلفين بالوجه الثاني ، أو لا ، فإن قيل بالثاني لزم الإقحام ، وإن قيل بالأول ابطال بما ذكر في الدليل ، إذ لا يثبت على المكلفين في ظاهر التكليف من مجرد قوله إلا بعد ثبوت نبوته بناء على كون الوجوب والتحريم بمحض أمر الشارع ونهيه. وأمّا لو كانا عقليتين فيثبت الحكم مع قطع العقل به حسب ما ذكرنا.

وقد يجاب بأنه أيضا لو كان الحسن والقبح شرعيين لكانا من الامور الجعليه الموقوفه على تقرير جاعلها ووضعها إياها ، وذلك إنما يحصل العلم بوضعها من حيث واضعها فقبل العلم به لا تحقّق لهما في الواقع ، فالوجوب الشرعي من حيث هو شرعي إنما يتحقّق بحسب الواقع بالعلم بالشارع من حيث إنّه شارع ، فقبل العلم به لا تحقّق له في الواقع ولا يثبت على المكلف وجوب شرعي بحسب نفس الأمر ، ويترتب عليه المفسده المذكوره بخلاف ما إذا كان الوجوب عقليا ، لثبوت الحكم إذن بحسب نفس الأمر من غير أن يتوقّف ثبوته على ثبوت الشارع والشريعه ، فيختلف الواقع بحسب اختلاف المقامين ، فالواقع في الأول هو الحكم المجعول من الشارع ، فيتوقّف ثبوته الواقعي على ثبوته بخلاف الثاني.

وفيه : أنّ ما ذكر من الفرق غير واضح ، بل الظاهر خلافه ، وإنما الفرق بين الأمرين أنّ الواقع في الأول لما كان أمرا جعليا كان حاصله بجعل الجاعل بخلاف الثاني ، فإنّه أمر حاصل في نفسه ولا ربط لشيء منها بعلم المكلف بالشارع أولا بحكمه ، بل مجرد وجود الشارع بحسب الواقع وحكمه بذلك كاف في ثبوته

الواقعي وإن كان الحكم به جعليًا. غايه الأمر أن يتعلّق تكليف بالمكلف حال غفلته ، وذلك أيضا ممّا لا فرق فيه بين الصورتين كما لا يخفى.

وقد يورد على الدليل المذكور بوجه آخر ، وهو أنّ غايه ما ذكر حصول الإفحام لو توقّف المكلفون على ملاحظه المعجزه معلّين بما ذكر ، لكنّه لم يتفق ذلك لجريان العاده بإراءه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك للمكلفين ، وعدم استنادهم إلى مثل ذلك.

وأنت خير بأنّه لا بدّ من قيام الحجّه على المكلف ، وعدم وقوع مثل ذلك على سبيل الاتفاق لا يقضى به ، لجواز أن يقع من بعض المكلفين بعد التفطن للوجه المذكور ، وعدم تفتّن الخصم لأمر يوجب عذره وإفحام مدّعيه مع وجوده بحسب الواقع لا يقضى بإتمام الحجّه ، وهو ظاهر.

الرابع : أنّهما لو كانا شرعيّين لم تجب المعرفة ، لتوقّف وجوبها إذن على معرفه وجود الموجب وتكليفه به ، ومعرفه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم المبلّغ وصدقه في التبليغ ، وهو توقّف للشئ على نفسه ، وهو أفحش فسادا من الدور.

وأورد عليه بنحو ما مرّ في الحجّه السابقه : من أنّ وجوب المعرفة إنّما يتوقّف على إيجاب من تعلق المعرفة به لا- على معرفته ، ليلزم المفسده المذكوره.

وجوابه ما عرفت من الفرق بين وجوب المعرفة في الواقع ووجوبه علينا بحسب التكليف الظاهر ، والمقصود بالوجوب في الحجّه إنّما هو الثاني ، لإجماع الفريقين على وجوبها كذلك على المكلفين ، بل هو من ضروريّات الدين.

وقد عرفت أنّ وجوبها الواقعي مع حصول القدر المسقط للتكليف ممّا لا ثمره له في المقام. وقد يقرّر الاحتجاج المذكور بوجه آخر بأن يقال : لو كانا شرعيّين لم يمكن العلم بوجوب المعرفة قبل حصولها ، لتوقّف العلم بوجوبها على حصول المعرفة بالمكلف ، وهو كاف (١) في المقام ، ضروره العلم به وإلّا لما حكموا بوجوب المعرفة حسب ما يطبق عليه الكلّ.

---

(١) كذا وجد والظاهر منتف.

الخامس : أنه لو كان الحسن والقبح شرعيين لاستوى نسبة الأفعال بالنظر إلى الأمر والنهي ، فكان ترجيح الشارع بعضها بالأمر وبعضها بالنهي - البالغين حدّ المنع من خلافه وعدمه - ترجيحاً من غير مرجح ، وفساد التالي مع ظهوره سيئين في محلّه .

ويمكن الإيراد عليه : بأنّه لا ينحصر المرحّح في المقام في خصوص حسنها وقبحها بالمعنى المتنازع فيه ، فقد يكون امورا اخر كموافقه المصلحه ومخالفتها وموافقه الطبع ومخالفته ، حيث إنّ التكليف يناسب أن يكون بإيجاد المخالف وترك الملائم ، مضافا إلى أنّ الأشعري يجوز الترجيح بلا- مرجّح ، فلا- يتم الاستدلال على مذهبه ، إلّا أنّ ذلك لا يدفع الاحتجاج لإثباتهم المقدمه المذكوره في محلّه .

وأما الحجج النقلية الدالّة على ذلك من الكتاب والسنة فكثيره جدّا .

فمن الأوّل قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ... وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبُغْيِ) (١) فيدلّ على أنّ هناك فحشاء ومنكرا مع قطع النظر عن تعلق النهي منه سبحانه بهما لا- أنّهما صارا فحشاء ومنكرا بنهيه ، كما هو ظاهر من عرض الكلام المذكور على العرف ، كيف؟ ولو كان كما ذهبوا إليه لكان الفحشاء والمنكر هو عين ما نهى عنه ، فيكون مفاد الآية : أنّ الله ينهى عمّا نهى عنه وهو واضح الفساد ، بل نقول : إنّ سياق الآية في كمال الظهور في الدلالة على أنّه تعالى يأمر بالامور الحسنه من العدل والإحسان وإيتاء ذى القربى ، وينهى عن الامور القبيحه من الفحشاء والمنكر والبغى .

ومنه قوله تعالى : (قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (٢) فيدلّ على أنّ هناك فحشاء لا يتعلّق أمر الشارع به ، ولو لا- ذلك لكان الفحشاء عين المنهى عنه ، فيكون مفاد الآية حينئذ إنّّه لا- يأمر بما نهى عنه ، وهو مع فساده في نفسه مخالف لسياق الآية ، إذ مفاده أنّ ما ذكر قبل من قبيل الفحشاء

---

(١) النحل : ٩٠ .

(٢) الاعراف : ٢٨ .

فى نفسه فلا يتعلّق به أمره تعالى ، فإنّه لا يأمر بالفحشاء ، ففیه دلالة على بطلان القول بجواز أمره سبحانه بأى من الأفعال من غير فرق بينها حسب ما زعموه.

وربّما يقال : بدالاتها على المقصود لو حمل الفحشاء على المعنى المذكور أيضا لإفادتها عدم تعلّق الأمر والنهى بشىء واحد ، وهو مبنى على القاعدة المذكورة أيضا. ولا يخفى وهنه، إذ غايه ما يفیده حينئذ عدم وقوع ذلك منه ، وأين ذلك من عدم جواز وقوعه منه تعالى؟

ومنه قوله تعالى : (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ...) (١) والتقريب ما مرّ ، كيف؟ وسياقها صريح فى أنّ الله سبحانه لم يحرم إلّا الامور المستنكرة عند العقول ممّا يحكم صريح العقل بقبحه وذمّ فاعله. وقد عدّ فى الآيه الشريفه جمله منها.

ومنه قوله تعالى بعد النهى عن الغيبه : (أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ) (٢) فإنّه صريح فى قبح الفعل المذكور فى نفسه ، فإنّه كأكل لحم أخيه الميت ، القبيح فى حكم العقل أيضا ، فنهى الشارع عنه مقرون بالقبح المذكور ، لا أنّ مجرد نهيّه عنه قضى بقبحه من غير حصول قبح فيه. وليس المراد بالاستكراه فى الآيه الشريفه مجرد استكراه الطبع دون القبح واستحقاق الذمّ ، فإنّه لا يناسب التعليل فى المقام.

ومنه الآيات الواردة فى الاحتجاج على الكفّار والعصاه بإبداء فرق العقل بين المحسن والمسيء والمطيع والعاصى ونحوهما كقوله تعالى : (أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ) (٣).

ومنه الآيات الدالّة على الحثّ على الأخذ بما يحكم به صريح العقل كقوله تعالى : (أَفَلَا تَعْقِلُونَ \* أَفَلَا تَذَكَّرُونَ \* لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ) ونحوها ، إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على نحو ما ذكره صريحا أو فحوى.

---

(١) سورة الأعراف : ٣٣.

(٢) سورة الحجرات : ١٢.

(٣) سورة ص : ٢٨.

وأما السنّة الدالّة على ذلك فهي كثيرة جدًّا كما يظهر من ملاحظته الأخبار الواردة في المواعظ وبيان علل الأحكام ، وغيرها ممّا لا يخفى على من له أدنى اطلاع على الروايات.

ويدلّ عليه أيضا بالخصوص عدّه من النصوص.

منها : ما روى عن أبي الحسن عليه السلام حين سئل عن الحجّ على الخلق اليوم ، فقال : العقل يعرف به الصادق على الله فيصدّقه والكاذب على الله فيكذّبه (١).

ومنها : ما روى عن الكاظم عليه السلام من قوله : يا هشام إنّ الله على الناس حجّتين حجّه ظاهره وحجّه باطنه ، فأما الظاهره فالأنبياء والرسل والأئمّه عليهم السلام ، وأما الباطنه فالعقول (٢). إلى غير ذلك من الروايات الواردة ممّا يقف عليه الناظر في مطاوى الأخبار المأثوره.

حجّه الأشاعره على نفى الحسن والقبح العقليين امور :

أحدها : قوله تعالى : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (٣) فإنّه دلّت الآية الشريفه على نفى التعذيب قبل بعث الرسول فيدلّ على عدم استحقاقهم للعقوبه ، وإلّا لكان عدم إيرادها على المستحقّ لها منافيا للحكمه ، واللازم منه انتفاء الوجوب والتحريم العقليين ، وإلّا لثبت استحقاق العقاب بترك الأوّل وفعل الثاني كما يدّعيه العدليه.

ويمكن الجواب عنه بوجوه :

أحدها : أنّ أقصى ما يفيدّه الآية نفى التعذيب ، واستلزامه نفى الاستحقاق نظرا إلى ما ذكر مدفوع بالفرق بين استحقاق الثواب والعقاب ، فإنّ الأوّل ممّا لا يمكن فيه التخلف بخلاف الثاني لجواز العقوبه ، ومن المعروف أنّ الكريم إذا وعد وفى وإذا توعدّ عفى.

---

(١) الكافي : ج ١ ص ٢٥ ح ٢٠.

(٢) وسائل الشيعه : ج ١١ باب ٨ من أبواب جهاد النفس ص ١٦٢ ح ٦.

(٣) سوره الاسراء : ١٥.



وفيه : أنّ ظاهر الآيه عدم استحقاقهم العقاب وأنه لو عاقبهم لما حسن منه ذلك ، فإنّ ظاهر التعبير المذكور أنّ ذلك ممّا لا ينبغي صدوره منه ، كما إذا قلت : ما كنت لأفعل كذا ، قال الله تعالى : ( وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ ) (١).

ويمكن دفعه بأنّ غايه ما يسلم دلالتها عليه أنّ اللائق به تعالى عدم حصول التعذيب منه قبل البعثه ، وهو قد يكون من جهه العفو وأنّ اللائق بلطفه عدم تعذيب العباد قبل تشفيح العقل بالنقل وإن كان الأوّل كافيا في استحقاق العقاب بعد وضوح طريق الصواب ، فاستحقاق العقوبه ثابت للعبد بالنظر الى حاله من جهه عصيانه وإن لم يصحّ التعذيب منه تعالى نظرا إلى ما عليه من اللطف والرحمه ، واللازم للوجوب هو الأوّل ، ولا ينافيه الثانى كما هو الشأن فى الصغائر عند ترك الكبائر.

فإن قلت : ليس المقصود استحقاق العبد لمطلق العذاب ، بل لعذابه تعالى ، وهو لا يجامع عدم صلاح صدور التعذيب منه تعالى ، إذ لا يعقل استحقاقه لعذابه تعالى مع عدم حسن التعذيب منه تعالى . وما ذكر من عدم استحقاق العقوبه فى ارتكاب الصغائر عند ترك الكبائر ممنوع ، لحصول الاستحقاق هناك نظرا إلى إقدامه على المعصيه. غايه الأمر أن يكون ترك الكبيره كفّاره له ، وأين ذلك من عدم استحقاق العقوبه فى الإقدام عليه؟

قلت : فرق بين عدم استحقاق العقاب من أصله واستحقاق العفو نظرا إلى لطفه تعالى مع عدم منافاته للحكمه فى ذلك المقام ، إذ من الواضح توقّف العفو على الاستحقاق ، فإنّ العفو لا يكون إلّا عن ذنب ، فهناك استحقاق للعقوبه واستحقاق للعفو ، واللازم لمخالفه الواجب والحرام هو الأوّل دون الثانى. لحصول (٢).

ثمّ إنّ القائلين بالحسن والقبح العقلين اختلفوا فى كونهما ذاتيين للأفعال أى ثابتين لها لفس ذواتها أو أنّهما يثبتان لها من جهه الامور الخارجيه عن الذات على أقوال :

---

(١) سوره التوبه : ١١٥ .

(٢) كذا .

أحدها : أنّهما ذاتيان للأفعال ، وحكى القول به عن قدماء المعتزلة ، وكأنّهم أرادوا أنّهما ثابتان لها بمجرد ذواتها من غير انضمام شيء وراء الذات من صفه وجوديه ، أو اعتبار ، على نحو ثبوت الزوجيه للأربعة ، حيث لا يفتقر ثبوتها لها إلى شيء وراء الذات ، ويحتمل أن يراد به أنّ نفس الذات قاضيه بثبوت الحسن أو القبح وإن أمكن أن يعارض الذات جهه خارجيه تمنعها عن مقتضاها ، والظاهر أنّهم أرادوا الأوّل ، حيث إنّ الظاهر ممّا حكى عنهم انحصار جهه الحسن والقبح فى الذات على الوجه الأخير لا ينحصر الأمر فيها ، بل تكون نفس الذات أيضا كأحد الاعتبارات ، ويشهد له أيضا الإيرادات المورده على القول المذكور فإنّها مبنيّه على فهم ذلك من كلامهم.

ثانيها : أنّهما ثابتان لها لصفات حقيقيه توجب ذلك ، وعزى القول به إلى جماعه ممّن تأخّر عن اولئك الأوائل ، والظاهر أنّ المراد بالصفات الحقيقيه هى الصفات اللانزمه دون الصفات المفارقة العارضة فى بعض الأحوال دون البعض على ما يقول به القائل بالاعتبارات.

وقد نبّه عليه فى شرح الشرح ، إذ من البين أنّ حمل الصفات الحقيقيه على معناها المعروف ممّا لا يعقل فى المقام كما لا يخفى.

ثالثها : التفصيل بين الحسن والقبح ، فالأوّل يكفى فيه نفس الذات دون الثانى ، فهو مستند إلى الصفه الحقيقيه ، وكأنّه أراد به اللانزمه حسب ما مرّ وحكى القول به عن أبى الحسين ، والظاهر أنّه أراد باستناد الحسن إلى الذات هو المعنى الأخير حتّى يصحّ استناد القبح عنده إلى أمر خارج عن الذات.

رابعها : أنّهما يثبتان بالوجوه والاعتبارات فليس شيء منهما مستندا إلى نفس الذات ولا الصفات اللانزمه.

خامسها : أنّه لا يتعيّن شيء من الوجوه المذكوره ، بل قد يكون ذاتيا مستندا إلى الذوات أو إلى الصفات اللانزمه ، وقد يكون اعتباريا منوطا بالوجوه والاعتبارات نظرا إلى صحّه استناده إلى كلّ من المذكورات فيختلف الحال

باختلاف الأفعال ، وبعد إبطال كل من الوجوه المتقدمه يتعين البناء عليه ، وستعرف ما فيه .

وقد اورد على القولين الأولين بوجوه :

الأول : لزوم امتناع النسخ بناء على كل منهما ، إذ لو كانت الذات مجردة أو هي مع لوازمها كافيه فى الاتصاف بأحد الوصفين استحال الانفكاك بينهما فيستحيل النسخ من الحكيم .

الثانى : أنّهما لو كانا ذاتيين بأحد الوجهين المذكورين لم يمكن التخلف مع أنّا نرى الفعل الواحد حسنا من وجه قبيحا من الآخر كالكذب ، فإنّه قبيح لو اشتمل على مفسده خارجيه ، وحسن إذا اشتمل على مصلحه عظيمه - كحفظ بنى آدم أو دماء المسلمين - بل تركه حينئذ من أقبح القبائح ، وكذا الحال فى الصدق وغيره من الأفعال .

الثالث : أنّه لو قال : (لأكذبنّ غدا) لزم اجتماع الحسن والقبح ، فإنّه إن صدق كان حسنا من حيث كونه صدقا ، وقبيحا من حيث كونه مفضيا إلى كذبه فى الخبر الأول ، والمفضى إلى القبح قبيح ، وإن كذب فيه كان قبيحا من حيث كونه كذبا ، حسنا من جهه إفضائه إلى الصدق فى الخبر المتقدم ، والمفضى إلى الحسن حسن ، سيّما إذا كان تركه مفضيا إلى القبح كما فى المقام ، ويجرى نحو ذلك فى ما إذا أخبر بإيقاع سائر الامور القبيحه .

واورد عليه : أنّه لا يلزم اجتماع الحسن والقبح فى كلامه الغدى على شىء من الوجهين ، إذ مراده بقوله : (لأكذبنّ غدا) إيجاد طبيعه الكذب فى الجملة أو فى كل ما يخبر فيه ، فعلى الأول مجرد صدقه فى الخبر المفروض لا يؤدى إلى الكذب فى الخبر الأول ، لجواز كذبه فى غيره ، وإن كان الثانى فكذبه فيه لا يفضى إلى صدق الخبر المتقدم ، لجواز صدقه فى غيره ، وقد جعل التفتازانى فى ذلك وجها لإضراب العضدى عن التقرير المذكور .

وتقريره الاحتجاج بلزوم اجتماع الأمرين فى الخبر اليومى بيانه - على

ما ذكره - : أن قوله : (لأكذبنّ غدا) إما أن يطابق الواقع أو لا ، فعلى الأوّل يكون حسنا من جهة كونه صدقا مطابقا للواقع ، قبيحا من جهة استلزامه وقوع متعلّقه الّذى هو صدور الكذب ، وعلى الثّانى يكون قبيحا ، لكونه كذبا حسنا ، لاستلزامه انتفاء متعلّقه الّذى هو الكذب القبيح.

قلت : ما ذكره إنّما يتّجه لو لوحظ ذلك بالنسبة إلى خبر مخصوص.

وأما إذا لوحظ بالنسبة إلى مطلق الكذب فى الغد تمّ لزوم اجتماع الصفتين فيه ، إذ حينئذ نختار الأوّل كما هو ظاهر العبارة ونقول : إنّ ترك الكذب فى الغد إنّما يكون مع صدقه فى جميع ما يخبر به فى الغد ، فهى حسنه من جهة كونها صدقا ، قبيحه من جهة استلزامها الكذب فى الخبر اليومى ، أو يقال : إنّ ترك الكذب حسن فى نفسه ضروره حسن ترك القبيح ، قبيح من جهة استلزامه الكذب فى خبر الأمس ، وكذا إتيانه بالكذب الحاصل بالكذب فى خبر واحد ، قبيح من جهة كونه كذبا ، حسن من جهة أدائه إلى الصدق فى الكلام اليومى ، إذ المفضى إلى الحسن متّصف بالحسن ، وهذا ظاهر ، بل يشكل الحال فى التقرير الّذى ذكره ، فإنّه ليس الخبر اليومى سببا لكذبه فى الغد.

غايه الأمر أن يكون صدقه فيه متوقّفا على الكذب فى الغد ، فإن كان الصدق المتوقّف على الكذب حسنا أيضا كان الخبر اليومى حسنا من دون أن يكون مشتملا على القبيح ، وإلّا لم يتّصف بالحسن. والقول بأنّ تسليم ارتفاع الحسن حينئذ يقتضى التخلف فى الذاتى مدفوع ، بأنّ ذلك إيراد آخر لا ربط له بما ذكر ، كما لا يخفى.

وبالجملة : أنّ المتوقّف على القبيح لا يلزم أن يكون قبيحا ، غايه الأمر أن يقال بثبوت القبح فى ما يفضى إلى القبيح ولا إفشاء إليه بالنسبة إلى الكذب فى الخبر اليومى على الأوّل ، ولا إلى عدم وقوع الكذب منه فى الغد كما ادّعاه فى الثّانى ، وهو ظاهر ، فدعوى حصول القبح فى الأوّل والحسن فى الثّانى من الجهه المذكوره ممنوعه ، بل فاسده.

فظهر بما ذكرنا ضعف إيراد التناقض بالنسبة إلى الخبر اليومي وأنه إن تم ذلك فإنما يتم بالنسبة إلى الخبر الغدى حسب ما قرره الآمدى وغيره.

هذا وقد اورد على الوجهين الأولين باختلاف محلّ الحسن والقبح فى ما ذكر.

أمّا الأول : فبأنّ الفعل المنسوخ قد اخذ فيه الزمان المعلوم ، وقد اخذ الزمان المتأخّر فى الناسخ. ولا ضير فى كون الزمان منوعاً للفعل الذى هو عرض أيضا ، فيكون كلّ من الحكمين متعلّقا بطبيعه غير ما تعلّق به الآخر ، مثلا يقال : إنّ صلاة اليهود قبل النسخ كانت مندرجه فى طبيعه الصلاه ، بل كانت الصلاه منحصره فيه ، وبعد حصول النسخ خرجت عن تلك الطبيعه ، والنسخ كاشف عن ذلك.

لا- يقال : إنّ الحكم فى الناسخ إن تعلّق بالمنسوخ لزم المحذور ، وإن تعلّق بغيره - كما هو مبنى الجواب - لم يتحقّق النسخ ، لتعلّق كلّ من الحكمين بغير ما تعلّق به الآخر ، ومع الاختلاف بين المتعلّقين لا يعقل صدق النسخ.

إذ نقول : إنّه يكفى فى صدقه اتّحاد أصل الفعل مع قطع النظر عن اختلاف الزمان بحيث يعدّ الفعل فى الظاهر مع عدم ظهور النسخ فعلا واحدا ، وإن صار النسخ كاشفا عن تعدّد الفعلين.

وأما الثانى : فبأنّ كلّا من القيود المذكوره التى يختلف الأفعال فى الحسن والقبح من جهتها مأخوذ فى طبيعه الفعل المتّصف بالحسن أو القبح ، فكلّ من متعلّق الحسن والقبح فى الفرض المذكور مغاير بالنوع لطبيعه الآخر ، وإن اندرج الجميع فى جنس واحد كالكذب فى الفروض المذكوره ، فالكذب المشتمل على المصلحه المهمّه نوع من الفعل ، والخالى عنه نوع آخر ، وهكذا.

ويدفعهما : أنّه لو بنى على أخذ الاعتبارات والوجوه فى طبيعه الفعل على القول المذكور كان النزاع بين القولين لفظيا ، إذ القائل باعتباريه الوصفين يأخذ الفعل بمجرّده طبيعه نوعيه يختلف حسنها وقبحها باختلاف تلك الاعتبارات ، والقائل بكونهما ذاتيين يأخذ جميع ذلك داخلا فى ذات الفعل أو يجعلها قيّدا فيه. فاختلف الحسن والقبح باختلاف تلك الجهات والاعتبارات ممّا لا خلاف فيه

على القولين المذكورين ، وإنما الخلاف في اعتبارها داخله في طبيعه الفعل أو خارجه عنها.

قلت : فالظاهر أنّ النزاع المذكور لا- تعود بذلك لفظيًا ، إلّا أنّه لا- يخلو حينئذ عن ثمره ظاهره ، إذ كلّ موضوع يدعى فيه اختلاف الحسن والقبح بالوجه الخارجيه يجوز للآخر أن يجعلها داخله في ذات الفعل.

ثمّ لا- يخفى أنّ ما ذكر من اختلاف طبيعه الفعل باختلاف كلّ من القيود مجازفه بينه ، لوضوح أنّ أكل الميتة في حال السعه والشده طبيعه واحده ، غير أنّ الوقوع في الشده قاض بتحليله بخلاف ما إذا كان في حال السعه ، وكذا الحال في سائر المعاصي حال الخوف على النفس أو العرض أو المال أو عدمه على اختلاف المقامات ، فالقول المذكور إذا كان مبتدئًا على الالتزام المفروض كما هو قضيه الجواب المذكور فهو بمكان من الوهن.

وقد يجاب عن الثاني أيضا : بأنّ القول باختلاف الطبيعتين مع اختلاف الجهات ممّا لا بعد فيه في جملة من المقامات كضرب اليتيم ظلما وضربه تأديبا ، فإنّ مجرد اندراجهما في اسم الضرب لا يقضى باتّحاد طبيعه الفعل ، وكذا الحال في القتل ظلما أو قصاصا أو على سائر الوجوه المجوّزه ، وكذا أكل المال تعدّيا أو عن إذن المالك إلى غير ذلك ، فإنّ من الظاهر أنّ القائل بكونهما ذاتيين قائل باختلاف الحكم في المقامات المذكوره ، وليس ذلك إلّا بجعلها طبائع مختلفه يكشف عنها الشريعه.

وأما في ما لا يمكن فيه ذلك فنلتم هناك بحصول الوصفين ونقول باختلاف محلّها كما في أكل الميتة عند الشده ، فإنّ أكل الميتة حينئذ قبيح أيضا ، إلّا أنّ حفظ النفس المتوقّف عليه واجب أيضا ، وتركه قبيح ، والقبح هناك أعظم من قبح أكل الميتة ، فيترجّح عليه ، وكذا غصب أموال الناس قبيح وحفظ دماء المسلمين واجب ، فإذا توقّف على غصب أموالهم حفظ الدماء مع بقاء القبح فلا بدّ حينئذ من مراعاة أقلّ القبيحين إن كان هناك ترجيح ، وإلّا فلا بدّ حينئذ عن غصب أموالهم

وذلك لا يوجب الحكم بحسن القبيح ويدفع ذلك بأن من الظاهر انتفاء ... الأفعال المذكوره، فلا معنى ... (1) بثبوت القبح فيها ، وكونهما أقلّ القبيحين فلو كان ذاتيا لها لما زال إذن ... كيف؟ ولو كان القبيح باقيا فيها وكان الآتى مذموما عند العقل لزم التكليف بالمحال، وهو محال باتفاق العدليّ والقائلين بثبوت العقليّ. والقول بثبوت القبح فيها بملاحظه ذاتها وإن ارتفع الذمّ عن فعلها من جهه معارضتها بما هو أقوى فى القبح فهو قول بثبوت القبح والتحسين بالعارض أيضا ويكون قولاً- بكونها ذاتيين بالتفسير الأخير.

وقد عرفت أنه لا- ينافى القول بثبوت الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات بل هو قول به فى الحقيقة ، إذ ثبوت الحسن من جهه الذات منضمّا إلى عدم ثبوت ما يقتضى القبح إنّما يكون بملاحظه تلك الجهه الخارجه عن الذات ، فكيف مع ثبوت القبح للجهه المقتضيه له كما فى الفرض المذكور؟

واورد على الثالث تاره : بالمنع من حسن الكذب فى الغد ، إذ الإخبار بالأمر المستقبل المتعلّق بفعله إمّا وعد أو ما هو بمنزله ، وليس التخلف فى مثله مندرجا ... ، وكان قرينه المقام فى مثله قائمه على التقييد ببقاء المشيئه.

نعم إنّما يتم ذلك بالنسبه إلى العواقب كما فى وعده ووعيده ... على بعض الوجوه والأخبار المفروض ... فى حقهم فلا يتم الاحتجاج.

واخرى : بأنّ ثبوت القبح للكذب وغيره من القبائح ممّا تعلق به الأخبار المذكوره إنّما يكون بالذات فلا يزول عنه.

---

(1) قد سقط فى هذا المبحث فى الأصل كلمات متعدده فى مواضع متفرّقه أبقى مواضعها ولم يكتب شيئا فيها وقد كتبت جملة من تلك العبارات فى هذه النسخه على وجه الاتصال فى غير إعلام على المواضع المختلفه ولذلك ترى أثر القصور عليها ظاهرا وكم له فى الكتاب من نظائر فإنى قد وجدت سابقا فى أصل النسخه التى كانت عندى بخطّ المصنّف قدس سره مواضع عديده قد صنع فيها مثل ذلك وإلى الآن لم يظهر لى الداعى له على ذلك وربما كان الساقط كلمه خاصّه بحيث لا يصلح المقام للتعبير بغيرها فيحتمل كون الباعث على تركها الترديد فى تعيينها وفى ذلك جملة ممّا ترك كتبتها فى هذه المسأله كما لا يخفى. محمّد.

غايه الأمر أن يثبت هناك حسن بالعارض من جهة أدائه إلى صدق كلام الأمس ، ولا منافاه بين القبح الذاتى والحسن التبعى ، إذ ليس الاتّصاف به حينئذ حقيقيا وإنما يتّصف به من جهة اتّصاف لازمه تبعا كما فى ثبوت السكون بالذات للجالس فى السفينه مع اتّصافه بالحركه التبعيه.

قلت : الحسن على ما عرفت ما كان للفاعل القادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، والقبيح ما لم يكن للفاعل كذلك أن يفعله.

ومن البين أنّ المقصود على تلك الصفه بحسب الواقع لا أن يثبت له تلك الصفه فى مرتبه من المراتب واعتبار من الاعتبارات وإن لم يكن متّصفا به بحسب الواقع مع ملاحظه سائر جهاته الحاصله فيه.

فظهر بذلك امتناع اجتماع وصفى الحسن والقبح فى الشىء الواحد أحدهما ذاتيا والآخر تبعيا إذا أفضى تبعيه القبح إلى المنع من ذلك الفعل كيف؟ ولو جاز اجتماع الأمرين لزم دوران الأمر بين التعرّض لأحد القبيحين (١) فإن بقى كلّ منهما على قبحه والمنع من الإتيان به لزم التكليف بالمحال ، وإن جاز الإتيان له بأحدهما لزم القول بارتفاع القبح عنه ، وأمّا لو قيل بعدم إفضائه إلى المنع من ذلك الفعل وفسّر القبح التبعى بمجرد قبح ما يتبع ذلك الفعل ، فهو فى الحقيقه إنكار لقبه من تلك الجبهه رأسا ، إذ يكون القبح حينئذ وصفا لمتعلّقه لا لنفسه ، هذا.

وقد اورد على القول باعتباريه الجهات بوجوه :

منها : أنه لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب من الجبهه والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب بالفعل المطلوب لذاته ، بل كان متوقفا على ما يعرض له من الجهات والاعتبارات ، والتالى باطل فكذا المقدم ، والملازمه ظاهره.

وأما بطلان التالى فلأنّ الطلب أمر بشىء من ذاته التعلق بالغير ، فكيف يعقل أن يكون تعلقه به للأمر الخارج عنه؟ وهذا الوجه لو تمّ لدلّ على عدم جواز الاستناد إلى الصفات اللازمه أيضا ، بل ولا إلى نفس الذات ، إذ قضيه الاحتجاج

---

(١) فى الأصل هنا بياض.



المذكور كون التعلّق من لوازم نفس الطلب فلا مدخلية فيه للفعل المطلوب. فكيف كان ، فهو في البطلان أوضح من أن يحتاج إلى البيان ، لنقضه أوّلاً- بغير الطلب الشرعي كطلب السيد من العبد ، مع أنّه من الواضح توقّف طلبهم على الدواعي الباعثة والأغراض المتجدّده، واختلاف الحال فيه بحسب اختلاف تلك الأحوال. وحلّه ثانياً بأنّ مفهوم الطلب لا يفتقر إلى التعلّق إلى شيء مخصوص.

نعم حصوله في الخارج متوقّف عليه ، وهو لا- ينافي توقّفه على الجهات والاعتبارات لتأخّر حصوله إذن عن تلك الجهات والاعتبارات فيتعلّق بالمطلق الجامع لها دون غيره ، وهو ظاهر.

ومنها : أنّه كما يستند كلّ من الحسن والقبح إلى الجهات الخارجيه كذا قد يستند إلى نفس الذات مع قطع النظر عن سائر الوجوه والاعتبارات كأكل الميتة وشرب الخمر ونحوهما. ولا يخفى وهنه ، إذ لو سلّم ذلك فإنّما يكون نفس الذات أو لوازمها مقتضيه للحسن أو القبح ، ويكون ثبوت كلّ من تينك الصفتين بمقتضى ذلك الاقتضاء متوقّفاً على انتفاء الموانع الخارجيه كما هو ظاهر من حسن الامور المذكوره حال ... وهو أيضا من الوجوه والاعتبارات الملحوظه في ثبوت ذلك الحكم ، إذ رفع المانع من أجزاء العلّه التامه فلا- يكون شيء منهما ذاتياً بالمعنى الّذى وقع الكلام فيه ، وإنّما يكون ذاتياً بالمعنى الأخير من المعنيين المتقدمين.

وقد أشرنا إلى أنّها عباره اخرى عن القول بإناطتهما بالاعتبار.

نعم إن ثبت عندنا في الأشياء ما يثبت الحسن والقبح لها على سائر الوجوه والأحوال تمّ ذلك ، والظاهر أنّهما لا يثبتان كذلك في شيء من الأشياء.

ألا- ترى أنّ أقبح القبائح الكفر بالله سبحانه ، وبالرسول ، وشرب الخمر ، ونحوها من الكبائر السبعه وغيرها ، وكلّ منها يمكن وقوعه على الوجه المحلّل فلا يترتب عليه الذمّ؟! إلّا أن يقال : إنّ شكر المنعم الحقيقي ممّا يحكم العقل بحسنه ومدح فاعله ، وكذا قبح كفران نعمه وذمّ فاعله. وقد يناقش في الأخير بأنّ ثبوت القبح بالنسبه إليه يتوقّف على إدراك العقل فلا يثبت في حقّ الغافل ، فحينئذ فيعتبر فيه إدراك ذلك وهو اعتبار ذاتي.

وقد يقال ذلك في ثبوت الحسن أيضا ، إلما أن يقال : إن ثبوت الحسن لا يتوقف على العلم ، إذ مع انتفاء الذم المتوقف على العلم يثبت الحسن.

غايه الأمر أن يتوقف المدح عليه ، ولا- يتوقف ثبوت الحسن على ترتب المدح كما عرفت ، على أن توقف المدح عليه محل مناقشه أيضا كما لا يخفى. فلا يبعد القول بثبوت الحسن في الجملة بمجرد الذات دون القبح ، لتوقفه على بعض الاعتبارات كما عرفت.

ويحتمل القول بعدم صدق الكفران إلما مع العلم بالحال ، وحينئذ لا ينفك عن القبح، وفيه تأمل لا يخفى.

وقد يحتج لأبي الحسين بأن القبح صفة وجودية يتوقف على صفة ثبوتية تبعث عليه بخلاف الحسن ، فإنه عبارته عن كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله الذم ، وهو صفة عدمية لا يفتقر حصولها إلى صفة وجودية ، بل مجرد انتفاء جهه القبح كاف فيه ، ولا يخفى ما فيه ، إذ كون القبح صفة وجودية لا يقضى باستناده إلى أمر زائد على الذات ، بل قد يكون نفس الذات كافيته فيه ، وأيضا قد يكون مستندا إلى الوجوه الاعتبارية فلا مقتضى لاستناده إلى الصفات اللازمة كما هو ظاهر ما حكى عنه ، وأيضا كون مطلق الحسن ممّا يكفي فيه انتفاء علّه القبح لا يستلزم أن يكون خصوصياته أيضا كذلك ، فكيف يطلق القول بثبوت الحسن بنفس الذات ، كيف؟ ومن الظاهر أن الوجوب أيضا صفة وجودية وكذا الندب ، فلا بد في حصول كل منهما من الاستناد إلى صفة وجودية حسب ما قرر.

فغايه الأمر أن يكون نفس الذات كافيته في ثبوت الإباحه ، وقد ينزل كلام القائل المذكور على إرادته مطلق الحسن من حيث هو ، وإن كان ثبوت أكثر خصوصياته متوقفا على صفات زائده.

وفيه أيضا ما لا يخفى ، إذ قد يكون الشيء في نفسه موجبا لذم فاعله ويتطرقه ثبوت المدح من ملاحظه الخارج فتغلب الجهه الخارجيه على ما يقتضيه الذات ، وحينئذ يكون مطلق الحسن هناك مستندا إلى الجهه الخارجيه فلا تتم الكليه المدعاه.

فظهر بما ذكرنا ضعف كل من الأقوال المذكوره ، وتبين أيضا ما هو أظهر الوجوه في المسأله ، فتأمل .

## البحث الثاني : في حجبه العقل

البحث الثاني (١) : في بيان حجبه العقل وصحه الاعتماد عليه .

في إدراكاته العلميه وإن كان بعد تليفق المقدمات النظرية وإقامه البراهين العقلية الصرفة الخارجه مبادئها عن المحسوسات أو ما يقرب منها .

وقد وقع الخلاف في المقام من طوائف منهم : السوفسطائية المنكره لحصول العلم بالمره من جميع الطرق المقرره سواء كانت ضروريه أو نظريه أو غير ذلك ، ولذا أنكروا جميع الشرائع المنزله والأديان المقرره ، والضروره العقلية قاضيه بفساد ما توهموه ، وكأنهم قد انسلخوا عن الغريزه الإنسانية حيث أنكروا الكمالات العلميه التي هي عمده ما يمتاز بها الإنسان عن الحيوانات السائمه ، وتسلبت عليهم الأوهام الكاذبه فتشبهوا ببعض خيالات واهيه لا يخفى وهنه على من له أدنى مسكه ، فليس ما توهموه قابلا للإيراد والمنازعه وقد نبه على جمله من الشناعات الوارده عليهم بعض الأجله في محلّه .

ومنهم : جماعه من الصوفيه المدعين لأخذ العلوم من طريق الكشف والمشاهده بعد الإتيان بالرياضات المقرره . فذهبوا إلى عدم الاعتماد على العلوم النظرية وإيقاعات الرباطيه (٢) وادّعوا انحصار العلم في العلوم الضرورية الحاصله بأسبابها المعروفه أو من طريق التصفيه والمجاهده ، فيشاهد النفس بجوهرها ما هو ثابت في الحقيقه على نحو مشاهدتها للامور الحسيه وعلمه بها بتوسط إحدى الحواس الباطنه أو الظاهره ، بل العلم الحاصل بها أقوى منها بمراتب عديده .

ومنهم : جماعه من الأخبارية المدعين انحصار مدارك العلم بالأحكام في الأخبار المأثوره عن الأئمه عليهم السلام ، وأول من أشار إلى ذلك المحدث الأمين

---

(١) تقدّم البحث الأول في ٥٠٤ .

(٢) في المطبوع : البرهانيه والقياسات اليونانيه .

الاسترأبادى ، وقد ذكر ذلك فى الفوائد المدتيه ، قال فى عداد ما استدلل به على انحصار الدليل فيما ليس من ضروريات الدين وفى السماع عن الصادقين عليهم السلام :

الدليل التاسع مبنى على مقدمه دقيقه شريفه تفتنت لها فيه بحول الله تعالى وهى : أن العلوم النظرية قسمان : قسم ينتهى إلى مادّه هى قريبه من الإحساس ، ومن هذا القسم علم الهندسه والحساب وأكثر أبواب المنطق ، وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء والخطأ فى نتائج الأفكار ، والسبب فيه أن الخطأ فى الفكر إما من جهه الصوره أو من جهه المادّه ، والخطأ من جهه الصوره لا يقع من العلماء ، لأن معرفه الصوره من الامور الواضحه عند الأذهان المستقيمه ، والخطأ من جهه المادّه لا يتصور فى هذه العلوم ، لقرب مادّه الموادّ فيها إلى الإحساس وقسم ينتهى إلى مادّه بعيده من الإحساس ، ومن هذا القسم الحكمه الإلهيه والطبيعيه وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقيهيه وبعض القواعد المذكوره فى كتب المنطق.

ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفه فى الحكمه الإلهيه والطبيعيه ، وبين علماء الإسلام فى اصول الفقه والمسائل الفقيهيه ، وعلم الكلام وغير ذلك ، والسبب فى ذلك أن القواعد المنطقيه إنما هى عاصمه من الخطأ من جهه الصوره لا من جهه المادّه ، وليست فى المنطق قاعده بها تعلم أن كل مادّه مخصوصه داخله فى أى قسم من الأقسام ، ومن المعلوم امتناع وضع قاعده يكفل بذلك.

ثم استظهر ببعض الوجوه تأييدا لما ذكره وقال بعد ذلك :

فإن قلت : لا فرق فى ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثره الاختلافات الواقعه بين أهل الشرع فى اصول الدين وفى الفروع الفقيهيه.

قلت : إنما نشأ ذلك من ضمّ مقدمه عقليه بالمقدمه النقليه الظنيه أو القطعيه ، ومن الموضحات لما ذكرناه : من أنه ليس فى المنطق قانون يعصم عن الخطأ

فى مادّه الفكر أنّ المشائين ادّعوا البداهه فى أنّ تفرّق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين وعلى هذه المقدمه بنوا إثبات الهيولى ، والإشراقيين ادّعوا البداهه فى أنّه ليس إعداما للشخص الأوّل وإنّما انعدمت صفه من صفاته وهو الاتّصال.

ثمّ قال إذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقه الشريفه فنقول : إن تمسّكنا بكلامهم «عليهم الصلاه والسلام» فقد عصمنا عن الخطأ ، وإن تمسّكنا بغيره لم نعصم عنه إلى غير ذلك ممّا ذكره فى المقام.

والمستفاد من كلامه عدم حجّيه إدراكات العقل فى غير المحسوسات وما يكون مبادئه قريبه من الإحساس ، بل وفيما يقطع به على سبيل البداهه إذا لم يكن محسوسا أو قريبا منه إذا لم يكن ممّا توافقت عليه العقول وتسالمت فيه الأنظار.

وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممّن تأخّر عنه ، وممّن نصّ عليه الفاضل الجزائرى فى أوائل شرح التهذيب قال : - بعد ذكر كلام الأمين بطوله وتحقيقه فى المقام بمقتضى ما ذهب إليه -

فإن قلت : قد عزلت العقل عن الحكم فى الاصول والفروع فهل يبقى له حكم فى مسأله من المسائل.

قلت : أمّا البديهيّات فهى له وحده وهو الحاكم فيها ، وأمّا النظريّات فإن وافقه النقل وحكم بحكم قدّم حكمه على النقل وحده ، أمّا لو تعارض هو والنقل فلا شكّ عندنا فى ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل. قال : وهذا أصل يبتنى عليه قواعد كثيره.

ثمّ ذكر جمله من المسائل المتفرّعه عليه. وقضيه كلامه حجّيه العقل فى البديهيّات وعدم حجّيته فى النظريّات غير أنّه يصير معاضدا للنقل فيترجّح به على ما يعارضه من النقلى الآخر.

ثمّ إنّ ما عناه من البديهى غير واضح فى المقام ، فإن عنى به البديهى فى اعتقاد العالم وإن لم يكن بديهيّا عند غيره أو لا يعلم فيه حال الغير فقد نصّ

فى تحقيقه المتقدّم وكذا فيما حكاه من كلام الأمين العدى هو عنده من التحقيق المتين بعدم حجّيته وإن أراد به البديهي عند جميع العقلاء فهو مع أنّه ممّا يتعدّر العلم به - إلّا على سبيل الحدس العدى هو أيضا من العلوم الضرورية المتوقّف حجّيتها على الاتفاق عليها عنده - مدفوع ، بأنّ الاتفاق على الحكم بالبداهه لا يفيد الحكم بالصّحّه إلّا من جهه توافق الأفهام ، واستنباط مطابقته للواقع من قبيل الاستنباط من الإجماع وإفادته العلم فى الامور العقليه محلّ إشكال ، وعلى فرضه فليس أقوى من سائر الضروريات فكيف يجعل معيار الحجّيه غيرها من البديهيات.

وقد وافقه على ذلك صاحب الحدائق وقد حكى عنه كلاما ذكره فى الأنوار النعمانيه يشبه كلامه فى شرح التهذيب واستحسنه ، إلّا أنّه صرّح بحجّيه العقل الفطرى الصحيح ، وحكم بمطابقته للشرع ومطابقه الشرع له.

ثمّ نصّ على أنّه لا مدخل له للعقل فى شىء من الأحكام الفقهيّه - من عبادات وغيرها - ولا سبيل إليها إلّا السماع عنهم عليهم السلام لقصور العقل المذكور من الاطلاع على أغوارها.

ثمّ قال : نعم يبقى الكلام بالنسبه إلى ما لا - يتوقّف على التوقيف فنقول : إن كان الدليل العقلى المتعلّق بذلك بديهيّا ظاهر البداهه - كقولهم الواحد نصف الاثنين - فلا ريب فى صحّه العمل به ، فإن عارضه دليل عقلى آخر ، فإن تؤيد أحدهما بنقلى كان الترجيح للمؤيد بالدليل النقلى وإلّا فإشكال ، وإن عارضه دليل نقلى فإن تؤيد العقلى أيضا بنقلى كان الترجيح للعقلى ، إلّا أنّ هذا فى الحقيقة تعارض فى النقليات ، وإلّا فالترجيح للنقلى وفاقا للسيد المحدّث المتقدّم وخلافا للأكثر ، هذا بالنسبه إلى العقلى بقول مطلق.

أمّا لو اريد المعنى الأخصّ وهو الفطرى الخالى عن شوائب الأوهام العدى هو حجّه من حجج الملك العلام وإن شدّ وجوده بين الأنام ففى ترجيح النقلى عليه إشكال.

[البحث الثالث] (١) : فى أصاله النفى

وهى أصاله عدم أمر وجودى حتى يتبين الخلاف ، وهى أقسام إذ ذلك الأمر الوجودى إما أن يكون تكليفا بالفعل أو بالترك ، أو يكون شيئا آخر غير الأمرين المذكورين وإن استتبع أحدهما كسائر الأحكام الوضعيه ، ويطلق على الاولى أصاله البراءه ، وعلى الثانيه أصاله الإباحه ، وعلى الثالثه أصاله العدم ، وقد يعم الأخير للوجه الثلاثه ، وقد يعم الاولى للثانيه بكون الحظر تكليفا ولا مشاخه فى الاصطلاح.

ثم الأصل فيها هنا قد يؤخذ بمعنى الاستصحاب ، والظاهر بعد صحه إطلاق الأصل عليه بالخصوص عدم إرادته فى المقام ، لكونه دليلا- برأسه مغايرا لأصاله البراءه والإباحه ، كما سيظهر الوجه فيه. وقد يؤخذ بمعنى الراجح كما نص عليه جماعه ، ويضعفه بعد القطع بعدم كونه حقيقه فيه - كما يعرف من عدم اطّراده فى الاستعمال ، بل والتأمل فى ثبوت استعماله فيه ، كما يظهر من ملاحظه الإطلاقات والمثال المذكور فى كلامهم غير متعين الحمل عليه - أنه ليس المناط فى حجّيه الأصل المذكور حصول الظنّ كما يوهمه كلام بعضهم لما هو معلوم من الاحتجاج به فى محلّ الشكّ والوهم أيضا ، وبالجملة فيما لم يقم دليل شرعى على خلافه ، فتخصيصه بصوره الظنّ ممّا لا وجه له.

والقول بأنّ المقصود رجحان العدم فى نفسه ، بمعنى أنّ الراجح فى نظر العقل من الوجود والعدم هو العدم ، ومن الشغل والبراءه هى البراءه إلى غير ذلك ، فلا- ينافيه حصول الظنّ بخلافه من الخارج مدفوع بأنّ الرجحان فيه حينئذ يكون شأئيا لا فعليا ، وهو مخالف لظاهر اللفظ ، مضافا إلى أنّه لو دار الأمر مدار الرجحان لم يثمر شأئيه الظنّ ، مع عدم تحقّقه كما فى كثير من موارد الاحتجاج به ، وإلّا فلا ثمره للحمل على المعنى المفروض ثمّ تصحيحه بالتوجيه المذكور.

---

(١) لم يرد فى بعض النسخ ، وفى سائر النسخ «البحث الثانى». والموافق للسياق ما أثبتناه ، راجع ص ٥٠٤ و ٥٣٩.

على أنه لا- يظهر من شيء من الأدلة القائمه عليه اعتبار لتلك الرجحيته في المقام ، فالظاهر أنّ المراد بالأصل هنا هو القاعده المستفاده من الأدله الآتية ، والمقصود بالنفي في المقام إن تعلق بالتكاليف انتفاؤه بالنسبه إلينا وعدم تعلقه بنا وبالنسبه إلى غيرها البناء على عدمه ، والحكم بعدم ترتب شيء من الأحكام المتفرّعه على وجوده.

فظهر أنه لا- ارتباط للأصل المذكور بالواقع ولا يدلّ على نفي الحكم في نفس الأمر ، وإنما يفيد نفي الحكم في الظاهر ، ولو فرض حصول ظنّ هناك بانتفاء ذلك في الواقع فهو من المقارنات الاتفاقيه ، ولا مدخلية له في الحجّيه ولم يقدّم شيء من الأدله المذكوره على حجّيه تلك المظنّه.

نعم على القول بأصاله حجّيه الظنّ كما هو مختار بعض منّا ، والمعروف من طريقه مخالفينا يمكن القول بحجّيته ، وكأنّه الوجه فيما يستفاد من العامّه وغيرهم من أخذ الأصل فيه بمعنى الراجح غير أنّه لا ينحصر الاحتجاج به في الصوره المذكوره ، لما عرفت من جريانه عندهم في محلّ الشكّ وغيره.

ثمّ إنّ الفرق بينه وبين استصحاب حال العقل ظاهر ممّا قرّرنا ، فإنّ الملحوظ في الاستصحاب استمرار حكم النفي بعد ثبوته أوّلاً ، وهاهنا لا يلحظ ذلك أصلاً ، بل يحكم بكون عدم أصلاً حتّى يثبت خلافه بالدليل.

نعم يصحّ الاستدلال بالاستصحاب في معظم مواردّه ، إذ كما قضت القاعده بالبناء على النفي حتّى يثبت الوجود كذا يستصحب العدم القديم حتّى يتبيّن المزيل ، ولذا يجعل الاستصحاب من الأدله على أصاله البراءه والإباحه كما سنقرّر القول فيه.

والفرق بين الأصل المذكور والقاعده الاخرى - المعبر عنها في كلامهم بأنّ عدم الدليل دليل العدم - أنّ تلك القاعده إنّما تفيد انتفاء الحكم في الواقع ، ولذا خصّ بها بعض المحقّقين بما يعمّ به البلوى ، إذ عدم وصول الدليل في مثله دليل على انتفائه في الواقع ، وهو دليل على انتفاء الحكم في الشريعة ، إذ لو كان هناك حكم لبيّنه الشارع.



وأما أصله البراءة ونحوها فإنما تفيد انتفاء الحكم بالنسبة إلينا وإن فرض ثبوته في الواقع، وكان الأظهر إدراج ذلك في أصله النفي بعد حمل النفي على الأعم من الواقع والظاهر، بأن يقال: إن قضيه الأصل النفي الواقعي مع انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع والنفي في الظاهر مع انتفاء الوصول إليه في الظاهر وحينئذ ينبغي تعميم الحكم في تلك القاعده بالنسبه إلى عام البلوى وغيره فيقال: إن عدم الدليل في الواقع دليل على عدم الحكم في الواقع، وعدمه في الظاهر دليل على عدمه في الظاهر، فيرجع إحدى القاعدتين إلى الأخرى.

ولنفضّل الكلام في الاصول الثلاثة المذكوره برسم مقامات ثلاثه :

### **الشك في التكليف ، أدله القائلين بالبراءة**

المقام الأول : في أصله البراءة والمعروف من المذهب ثبوت الأصل المذكور ، بل لا يعرف قائل معروف بالبناء على الوجوب وثبوت التكليف بأمر وجودى من غير قيام دليل عليه ، سوى ما ستعرف من بعض كلمات الأخباريه ، بل عن المحقق في اصوله : أنه أطبق العلماء على أنّ مع عدم الدلاله الشرعيه يجب إبقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الأصليه.

وذكر في المعالم في عداد أدله القائلين بحجيه الاستصحاب : أنّ العلماء متفقون على وجوب إبقاء الحكم مع عدم الدلاله الشرعيه على ما يقتضيه البراءة الأصليه ولم يذكر بعد ذلك ما يومئ إلى تأمل منه في الاتفاق المذكور.

وقد حكى صاحب الحدائق مع أنّه من عظماء الأخباريه الاتفاق على ما ذكر حيث قال : في مقدمات الحدائق والدرر النجفيه بعد أن قسم البراءة الأصليه فيهما إلى قسمين :

أحدهما : أنّها عبارته عن نفي وجوب في فعل وجودى إلى أن يثبت دليله ، بمعنى أنّ الأصل عدم الوجوب حتّى يقوم عليه دليل ، وهذا القسم ممّا لا خلاف في صحه الاستدلال به والعمل عليه ، إذ لم يذهب أحد إلى أنّ الأصل الوجوب حتّى يثبت عدمه ، لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق ، وأشار في الأول إلى غيره من الأخبار الدالّه على انتفاء التكليف مع الجهل ، وقال أيضا في الدرر النجفيه : إن كان الحكم المطلوب دليله هو الوجوب فلا خلاف ولا إشكال في انتفائه حتّى يظهر

دليله ، لاستلزام التكليف به بدون دليل الحرج وتكليف ما لا يطاق كما عرفت ، لا من حيث عدم الدليل كما ذكروا ، بل من حيث عدم الاطلاع عليه ، إذ لا تكليف إلا بعد البيان «والناس في سعه ما لا يعلمون».

وأشار أيضا إلى بعض الأخبار الآتية ، وقد ناقش فيه صاحب الفوائد المديته بأن التمسك بالبراءة الأصلية من حيث هي هي إنما يجوز قبل إكمال الدين ، وأما بعد أن كمل الدين وتواترت الأخبار عن الأئمة الأبرار صلوات الله عليهم أجمعين بأن كل واقعه يحتاج إليها الأئمة إلى يوم القيامة ورد فيها خطاب قطعي من قبله تعالى حتى أرش الخدش ، فلا يجوز قطعا ، وكيف يجوز وقد تواترت الأخبار عنهم عليهم الصلاة والسلام بوجوب التوقف في كل واقعه لم نعلم حكمها معللين بأنه بعد أن كمل الدين لا يخلو واقعه عن حكم قطعي وارد من الله تعالى ، وبأن من حكم بغير ما أنزل الله فاولئك هم الكافرون؟

ثم أقول : هذا المقام ممتا زلت فيه أقدام أقوام من فحول العلماء ، فحرى منا أن نحقق المقام ، ونوضّحه بتوفيق الملك العلام ودلاله أهل الذكر عليهم السلام.

فنقول : التمسك بالبراءة الأصلية إنما يتم عند الأشاعره المنكرين للحسن والقبح الذاتيين ، وكذلك عند من يقول بهما ولا يقول بالوجوب والحرمة الذاتيين ، وهو المستفاد من كلامهم عليهم السلام وهو الحقّ عندى ثم على هذين المذهبيين إنما يتم قبل إكمال الدين لا بعده ، إلا على مذهب من جوز من العامه خلّو الواقعه عن حكم وارد من الله تعالى.

لا يقال بقى أصل آخر وهو أن يكون الخطاب الذى ورد من الله تعالى موافقا للبراءة الأصلية.

لأننا نقول : هذا الكلام ممتا لا يرضى به لبيب ، وذلك لأنّ خطابه تعالى تابع للحكم والمصالح ، ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفه ، إلى أن قال : لا يعلمها إلا هو جلّ جلاله.

ونقول : هذا الكلام فى قبحه نظير أن يقال : الأصل فى الأجسام تساوى نسبه طبائعها إلى جهه السفلى والعلو ، ومن المعلوم بطلان هذا المقال.

ثم أقول : الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور فى ثلاثه : «أمر بين رشده ، وأمر بين غيّه ، وشبهات بين ذلك» (١). وحديث «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» (٢) ونظائرهما أخرج كلّ واقعه لم يكن حكمها بيننا عن البراءه الأصلية وأوجب التوقّف فيها ثم استشهد بكلام بعض العامه قال :

ثم أقول : الاشتباه قد يكون فى وجوب فعل وجودى وعدم وجوبه مثلا ، وقد يكون فى حرمة فعل وجودى وعدم حرمة مثلا ، وقد جرت عادته العامه وعاده المتأخرين من علماء الخاصه بالتمسك بالبراءه الأصلية فى المقامين ، ولما أبطلنا جواز التمسك بها - لعلمنا بأنه تعالى أكمل لنا ديننا ، ولعلمنا بأنّ كلّ واقعه تحتاج إليها الامه إلى يوم القيامة أو تخاصم فيها اثنان ورد فيها خطاب قطعى من الله تعالى خال عن معارض ، ولعلمنا بأنّ كلّ ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله وسلم مخزون عند العتره الطاهره ، ولعلمنا بأنهم عليهم السلام لم يرخّصوا فى التمسك بالبراءه الأصلية فى ما لم نعلم الحكم المذى ورد فيه بعينه ، بل أوجبوا التوقّف فى كلّ ما لم نعلم حكمه بعينه وأوجبوا الاحتياط فى بعض صوره - فعلىنا أن نبيّن ما يجب أن يعمل به فى المقامين ، وسنحققه بما لا مزيد عليه فى الفصل الثامن ، وقد ذكر هناك وجوب الاحتياط بالفعل فيما إذا ورد نصّ صحيح صريح فى كون الفعل مطلوباً غير صريح فى وجوبه وندبه إذا كان ظاهراً فى الوجوب ، وكذا لو كان تساوى الاحتمالين ، ولو كان ظاهراً فى الندبيّه بنى فيه على جواز الترك ، وكذا فيما إذا بلغنا حديث ضعيف دالّ على وجوب شيء.

واحتجّ عليه بقوله صلوات الله عليه : «ما حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم» (٣) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : رفع القلم عن تسعه أشياء (٤) من جملتها ما لا يعلمون ، قال : فنحن معذورون ما دمنا متفحصين ، وخرج عن تحتها كلّ فعل وجودى لم

---

(١) وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ١٢ من أبواب صفات القاضى ص ١١٤ ح ٩.

(٢) وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ١٢ من أبواب صفات القاضى ص ١٢٢ ح ٣٨.

(٣) وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ١٢ من أبواب صفات القاضى ص ١١٩ ح ٢٨.

(٤) وسائل الشيعه : ج ١١ باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ص ٢٩٥ ح ١ ، وفيه رفع عن امتى.

نقطع بجوازه بالحديث المشتمل على حصر الامور الثلاثة إلى آخر ما ذكره.

وأنت تعلم أنّ قضيه حجّته المذكوره جواز الترك في صورته تساوى الاحتمالين أيضا ، لحصول الحجب وانتفاء العلم ، مع أنّه نصّ على خلافه.

ثمّ نقول : إن كان الظنّ حجّجه في المقام فلم يعدّ مظنون الدلاله من موارد الشبهه ، وإلّا فما الوجه في حكمه بوجوب الاحتياط إذا كان النصّ المفروض ظاهرا في الوجوب ، دون ما إذا كان ظاهرا في الندب ، أو كان النصّ واضح الدلاله قاصر السند ، مع اشتراك الجميع في حصول الشبهه. وليت شعري هل فرقه المذكور بنصّ من الأئمّه عليهم السلام ، أو بمجرّد الرأى وتشهّي النفس ، ولو وجد عنده نصّ في ذلك لكان عليه إيراده في المقام ليكتفى به في تبيين المرام.

ثمّ إنّه ذكر بعد كلام له على جملة من المتأخرين وتكراره لبعض المطالب المتقدمه. نعم يمكن أن يقال : بناء على ما نقله في كتاب العده رئيس الطائفة عن سيّدنا الأجلّ المرتضيرحمه الله من أنّه ذهب إلى أنّ في زمن الفتره الأشياء على الإباحه - بمعنى أنّه لم يتعلّق بهم شيء من التكاليف الوارده التي خفى عليهم ، إذ تعلق التكليف يتوقّف على بلوغ الخطاب عند الأشاعره وعليه أو على قطع العقل بالحكم عند المعتزله ومن وافقهم ، والمفروض انتفاء الأمرين - أنّ من لم يتفطن بحكم الله في واقعه لم يتعلّق به ذلك الحكم ، لكن هذا خلاف قواعدهم ، لأنّهم لم يبنوا فتاويهم على أنّ زمانهم زمان الفتره ، بل يقولون : هكذا نزلت الشريعه ، وبين المقامين بون بعيد. قلت : ما ذكره سهو بين ، فإنّ أحدا من أهل العلم لا يقول عند استدلاله بأصالة البراءه عند الفجر عن الأدلّه أنّه كذا نزلت الشريعه ، بل يجعلون ذلك قضيه تكليفهم عند فقد الأدلّه ، كما يعرف من أدلّتهم المذكوره.

ثمّ إنّه اختار معذوريّه أهل الفتره قال : وكذلك من علم إجمالا ولم يعلم تفصيلها ، وبعد العلم بالتفاصيل في امتهات الأحكام - مثل : (اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (١) وعدّ عدّه من الآيات - لا يتّجه العذر.

---

(١) يونس : ٥٩.

وقال : ثم اعلم أنّ التمسّك بما صار إليه المرتضى في زمن الفتره إنّما يجرى في زمن الغيبه في سقوط وجوب فعل وجودى ، وفى الفتوى بسقوطه عنّا ما دنا جاهلين متفحصين، ولا يجرى في سقوط حرمة ، لأنّنا تلقينا القواعد الكليه الوارده عنهم عليهم السلام المشتمله على وجوب الاجتناب عن كلّ فعل وجودى لم يقطع بجوازه عند الله. هكذا ينبغي أن يحقّق هذا المبحث إلى آخر ما ذكر.

وأنت خير : بأنّ ظاهر كلامه الآخر الحكم بجواز نفي التكاليف المتعلّقه بالأفعال الوجوديه ما لم يقم عليه دليل ، وهو قول بحجّيه أصاله البراءه حسب ما ذكرنا. وعمده الغرض من نقل أقاويله المذكوره الإشاره إلى شدّه اضطرابه فى المسأله ، وعدم استقامته على طريقه واحده ، مع دعواه قيام الدليل القاطع فى كلّ واقعه.

ثمّ إنّّه قد حكى بعد ما نقلنا عنه أولاً ما ذكره المحقّق رحمه الله فى اصوله : من أنّ الأصل خلق الذمّه عن الشواغل الشرعيه ، فإذا ادعى مدّع حكماً شرعياً جاز لخصمه أن يتمسك فى انتفائه بالبراءه الأصلية.

فنقول : لو كان ذلك الحكم ثابتاً لكان عليه دلالة شرعيه ، لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتمّ هذا الدليل إلّا ببيان مقدّمين :

إحداهما أنّه لا دلالة عليه شرعاً بأن يضبط طريق الاستدلالات الشرعيه ويبيّن عدم دلالتها عليه.

والثانيه : أن يبيّن أنّه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدلت عليه احدى تلك الدلائل ، لأنّه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به ، وهو تكليف بما لا يطاق ، ولو كان عليه دلالة غير تلك الأدله لما كانت أدله الشرع منحصره فيها ، لكن بيّننا انحصار الأحكام فى تلك الطرق وعند هذا يتمّ كون ذلك دليلاً على نفي الحكم ، والله أعلم.

ثمّ استحسن الكلام المذكور واستجوده وأثنى على المحقّق ومدحه ثمّ قال : وتحقيق كلامه أنّ المحدث الماهر إذا تتبع الأحاديث المرويّه عنهم عليهم السلام فى

مسأله لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر لعموم البلوى بها ، وإذا لم نظفر بحديث يدلّ على ذلك الحكم ينبغي أن يقطع قطعاً عادياً بعدمه ، لأنّ جمّاً غفيرا من أفاضل علمائنا - أربعه آلاف منهم تلامذه الصادق عليه السلام كما مرّ نقله عن المعتمر - كانوا ملازمين لأئمتنا عليهم السلام في مدّه تزيد على ثلاثمائة سنه ، وكان همّهم وهمّ الأئمّه إظهار الدين عندهم وتأليفهم كلّ ما يسمعون منهم في الاصول لئلا يحتاج الشيعة إلى سلوك طريق العامّه ، وليعمل ما في تلك الاصول في زمن الغيبه الكبرى ، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّه عليهم السلام لم يضيّعوا من كان في أصلاب الرجال من شيعتهم كما تقدّم في الروايات المتقدّمه ، ففي مثل تلك الصوره يجوز التمسّك بأنّ نفى ظهور الدليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع ، إلى أن قال : ولا يجوز التمسّك به في غير المسأله المفروضه إلّا عند العامّه القائلين بأنّه صلى الله عليه وآله وسلم أظهر عند أصحابه كلّ ما جاء به ، وتوفّرت الدواعي على جمعه (١) وأخذّه ونشره ، وما خصّ أحدا بتعليم شيء لم يظهر عند غيره ، ولم يقع بعده صلى الله عليه وآله وسلم فتنه اقتضت إخفاء ما جاء به انتهى.

وكلامه هذا صريح في التفصيل في إجراء الأصل بين عامّ البلوى وغيره. وظاهره عدم الفرق في ذلك بين أصاله البراءه والإباحه وغيرهما ، فحكم بحجّيته في الأوّل دون الأخير. ولا يذهب عليك أنّ كلام المحقّق هنا بعيد الانطباق على ما فهمه ، بل هو كالصريح في حجّيه أصاله البراءه مطلقا في نفى التكليف عنّا بعد الفحص واستقراء الأدلّه بحسب الوسع.

والحاصل : أنّ الفقيه بعد أن ضبط طرق الاستدلالات الشرعيّه وبين عدم دلالتها عليه بنى على مقتضى أصاله البراءه أن لا تكليف عليه ، سواء كان هناك تكليف واقعي أو لا- ، وليس غرضه الحكم بانتفاء الحكم واقعا عند انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع ، كيف ولا- إشارة في كلامه إلى اعتبار عموم البلوى في المقام حتّى يمكن حمل كلامه عليه ، بل في كلامه ما يدلّ على خلافه ، حيث قال : لأنّه

---

(١) حملة ، خ ل.

لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق له ، فإنّ قضيه ذلك ارتفاع التكليف مع عدم وصول المجتهد إليه بعد بذل وسعه ، فحمله العبارة المذكورة على خصوص عامّ البلوى ممّا لا وجه له أصلا.

وكيف كان فكلماته المنقولة من أولها إلى آخرها مبنيّة على الغفلة عمّا هو محلّ الكلام في المسألة. فتوهم أنّ القائل بحجّيه أصالة البراءة يجعلها دليلا على ثبوت الحكم في الواقع وطريقا يتوصّل به إلى معرفه الحكم الثابت في نفس الأمر ومجوّزا للحكم بثبوته على الوجه المذكور فأنكر عليهم ذلك ، وبيّن أنّه لا ملازمه بين أصالة البراءة وما حكم به الشرع في الواقع فكيف يمكن كشفه عنه. والظاهر أنّه لمّا تخيّل وجوب بيان الأحكام على النبيّ والإمامعليهم السلام وكان الحال فيما تعمّ به البلوى قاضيه بوصول البيان إلينا لتوفّر الدواعى عليه كان عدم وصول ذلك إلينا كاشفا عن عدم وجوده في الواقع ، الكاشف عن انتفاء الحكم كذلك ، فلذا اعترف بحجّيته بالنسبة إليه دون غيره.

وقد عرفت ممّا أشرنا إليه : أنّ الكلام في المقام في حجّيه أصالة البراءة إنّما هو بالنسبة إلى الظاهر دون الواقع ، والمقصود منه معرفه سقوط التكليف بالنسبة إلينا من غير ملا-حظه لانتفائه بحسب الواقع ، إذ لا-فائده يعتدّ بها في معرفه ذلك بعد معرفه التكليف. كيف ومعظم أدلّه الفقه إنّما يثبت ما كلّفنا به في ظاهر الشريعة من دون إثبات الواقع ، لوضوح كون معظم الأدلّه ممّا لا دلالة فيها على الواقع ، وأقصى ما في المقام أن يفيد بعضها ظنا به.

ومن البين : أنّ الظنّ بنفسه لا-يعقل أن يكون طريقا مثبتا للواقع حتّى يصحّ الحكم بكونه الواقع ، فضلا عن كونه جائزا في الشريعة أو ممنوعا عنه.

غايه الأمر أنّه مع قيام الدليل على حجّيته في الظاهر يصحّ الحكم على صورته البتّ بثبوت ذلك الحكم ، وذلك إنّما يترتب على قيام الدليل المذكور ، ولا اعتبار في ذلك الظنّ المفروض سواء انيط به الحجّيه أو لا ، إذ من البين أنّ الظنّ ليس قابلا لأن يجعل سبيلا إلى الواقع على سبيل البتّ ، وأنّما يكون سبيلا إليه على سبيل

الظنّ ، وهو ممّا لا يترتّب عليه فائده ، ولا منع فى الشريعة أيضا من الحكم بكون المظنون ذلك ظنّا غير معتبر وإن كان حاصلًا من قياس أو استحسان وهو ظاهر.

فظهر بما قرّنا : أنّ المقصود فى المقام هو بيان حجّيته فى الظاهر وجواز الاعتماد عليه فى ظاهر التكليف ، وحينئذ فلا مدخل لإكمال الدين وثبوت الحكم مخزونا عند الأئمّه عليهم السلام فى كلّ واقعه فى دفع الأصل المذكور ، ولا ارتباط بينهما نفيًا ولا إثباتًا بوجه من الوجوه ، كيف ويصحّ الحكم بانتفاء التكليف عنّا مع العلم بحصوله واقعا على سبيل الإجمال ، كما إذا كلّفنا بمجمل ولم يتمكّن من بيانه فى تمام الوقت ولم يمكن تحصيله على سبيل الاحتياط ، فكيف مع عدم العلم به وعدم قيام دليل على ثبوته.

وبالجملة : غايه ما يلزم ممّا ذكره - على فرض تسليمه - عدم إمكان تحصيل الحكم الواقعى من جهه الأصل المذكور ، وهو كما عرفت غير ما هم بصدده فى المقام.

نعم لو عمّمنا الأصل المذكور بحيث يندرج فيه عدم الدليل - الذى جعلوه دليلا آخر على عدم الحكم كما اخترناه - كان إذن فى بعض صورته دليلا على انتفاء الحكم فى الواقع ، حسب ما سلّمه المعترض المذكور واستحسنه ، على أنّ فى دلالاته حينئذ على انتفاء الحكم فى الواقع أيضا إشكالا ، إذ قد يكون إخفاء الحكم منوطا بمصالح قضت به ، كما يستفاد من الأخبار ويشير إليه أيضا ما ورد فى الأخبار من أنّ عليكم بالسؤال وليس علينا الجواب (١).

فغايه الأمر فى هذه الصورة أيضا الحكم بانتفاء التكليف عنّا كما فى الصورة الاخرى. وكيف كان فلا مانع من إبراز الحكم على صورته البتّ فى صورتين ، كما هو الشأن فى سائر الأدلّه التى ثبت التعبد بها فى الشرع مع عدم كشفها عن الواقع على سبيل اليقين ، كيف وصريح كلامه تسليم جواز الحكم على سبيل البتّ فى الصورة الأخيره ، وقد علمت انتفاء دلالاته على الواقع أيضا ، فإن كان كلامه

---

(١) وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ٧ من أبواب صفات القاضى ص ٤٣ ح ٩.



المذكور مبنيًا على دلالة على انتفاء الحكم في نفس الأمر فهو من أفحش الخطأ ، وإن كان ذلك عنده كاشفا عن رضا الإمام عليه السلام بالترك فالمفروض ... (١) في المقام بعد انسداد الطريق حسب ما نستنهضه من الأدلة على الأصل المذكور وقد اعترف به في بعض صورته كما عرفت.

ومع الغض عن ذلك - والقول بقيام الدليل في سائر الأدلة على جواز الحكم كذلك وعدم قيامه في المقام - فقد عرفت أنه لا ثمره يعتد بها في المناقشة المذكورة بعد الحكم بالاعتماد عليه في ارتفاع التكليف في الظاهر حتى يحتاج إلى إطالة الكلام والمبالغه في الرد على من اختاره في المقام كما لا يخفى.

ومن أعجب العجب! ما وقع من صاحب الحدائق في المقام ، حيث إنه مع دعواه الاتفاق على الأصل المذكور في كتابيه المذكورين - كما تقدّم الإشارة إليه - نصّ فيهما أيضا عند ذكره مسأله الاحتياط على وجوب الاحتياط فيما إذا تردّد المكلف في الحكم إمّا لتعارض أدلته ، أو لتشابهها وعدم وضوح دلالتها ، أو لعدم الدليل بالكليته بناء على نفى البراءة الأصليته ، أو لحصول الشكّ في اندراج بعض الأفراد تحت بعض الكليات المعلومه الحكم أو نحو ذلك.

ثمّ ذكر أيضا في مثال الاحتياط الواجب المتعلّق بالفعل ما إذا اشتبه الحكم من الدليل بأن تردّد بين احتمالي الوجوب والاستحباب ، فالواجب هو التوقّف في الحكم والاحتياط بالإتيان بذلك الفعل.

ومن يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجّحه للاستحباب.

وفيه أوّلا : ما عرفت من عدم الاعتماد على البراءة الأصليته في الأحكام الشرعيّه.

وثانيا : أنّ ما ذكره يرجع إلى أنّ الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقته البراءة الأصليته، ومن المعلوم أنّ أحكامه تعالى تابعه للحكم والمصالح المنظوره له تعالى وهو أعلم بها. ولا يمكن أن يقال : مقتضى المصلحه البراءة الأصليته ، فإنّه رجم بالغيب وجرأه بلا ريب.

---

(١) بياض في الأصل.

ومن هذا القسم أيضا ما تعارضت فيه الأخبار على وجه يتعدّر الترجيح فيها بالمرجّحات المنصوصه ، فإنّ مقتضى الاحتياط التوقّف في الحكم ووجوب الإتيان بالفعل متى كان يقتضى الاحتياط ذلك.

فإن قيل : إنّ الأخبار في الصور المذكوره قد دلّ بعضها على الإرجاء وبعضها على العمل من باب التسليم.

قلنا : هذا أيضا من ذلك ، فإنّ التعارض المذكور - مع عدم ظهور مرجّح لأحد الطرفين ولا وجه يمكن الجمع به في البين - ممّا يوجب دخول الحكم المذكور في المتشابهات المأمور فيها بالاحتياط.

ومن هذا القسم أيضا ما لم يرد فيه نصّ من الأحكام التي لا تعمّ بها البلوى عند من لم يعتمد على البراءه الأصليّه ، فإنّ الحكم فيه ما ذكر كما سلف في مسأله البراءه الأصليّه ، انتهى.

وأنت خبير : بأنّ الصور المذكوره في كلامه ممّا لم يقدّم في شيء منها دليل على وجوب الفعل ، فيندرج الجميع فيما قرره أوّلا من البناء على البراءه الأصليّه في نفى الوجوب من فعل وجودي إلى أن يثبت خلافه ، وقد ذكر أنّه لا خلاف في صحّه الاستناد إليه ، فحكمه هنا بوجوب مراعاة الاحتياط بالإتيان بالفعل تناقض واضح ، وكلامه هنا موافق لما ذكره المحدّث المذكور ، بل مأخوذ منه ، وقد أتضح فساده بما قرّره وبما يأتي الإشارة إليه من الأدلّه على الأصل المذكور ، وفي الأخبار التي أشار إليها في المقام المتقدّم كفايه في إبطال (١) الحجج.

ثمّ إنّّه قد تلخّص ممّا قرّره ذهب الفاضلين المذكورين ومن تبعهما إلى لزوم مراعاة الاحتياط بالإتيان بالفعل مع دوران الأمر بين الوجوب وعدمه. وهذا القول وإن لم يعرف لأحد من الأصحاب بل قد عرفت حكايه جماعه (٢) على عدم

---

(١) في الأصل بعد لفظ الإبطال بياض ، وبعض النسخ كتب فيه لفظ الحجج كما في الكتاب.

(٢) في الأصل بعد لفظ جماعه بياض ، وينبغي أن يكون الساقط فيه لفظ «الإجماع». محمّد رحمه الله.

وجوبه إلا أن أهل (١) ذكروا خلافاً في وجوب الاحتياط.

وحكى في المعالم عن جماعه القول بوجوبه ، وقضيه ذلك عدم جواز الاعتماد على أصله البراءة إلا أنه لا يعرف كون القائل المذكور من الأصحاب.

نعم يوجد في كلمات جماعه من الأصحاب التمسك بطريقه الاحتياط وذلك يومئ إلى ... (٢) مراعاته عندهم ، إلا أن كثيراً من تلك المقامات ممتاً ثبت فيه التكليف على سبيل الإجمال ، وهو غير ما نحن بصدد الآذ ، والبناء فيه هناك على وجوب الاحتياط غير بعيد كما سيأتي الإشارة إليه.

ولو وجد منهم احتجاج بالاحتياط في غير هذا المقام فيمكن أن يكون ذلك لتشييد المرام لاختلاط الأدله بالمؤيدات في كلماتهم ، أو في مقام المنازعه مع من يقول بوجوبه. وكيف كان فكلماتهم في كتبهم مشحونه بالاحتجاج بأصله البراءه ، بحيث لا يخفى على من راجع كتبهم ، وحيث إن المسأله وإن كانت غتية عن التعرض لبيانها وإطاله الكلام في حجيتها ، إلا أنها لما صارت محللاً لمناقشه الجماعه فبالحرى أن نشير إلى أدلتها في الجمله.

أما الكتاب : فيمكن الاستناد فيه إلى عدّه آيات كقوله تعالى (ما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون) (٣) وقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها) (٤) ونحوهما ممتاً سيأتي الإشارة إليها وإلى ما فيها من المناقشه عند بيان أصله الإباحه.

وأما السنّه : فأخبار كثيره داله على ذلك :

منها : ما رواه الشيخ في ... (٥) عن ... (٦) أنه قال : كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص فإنه يعم الأمر والنهي.

---

(١) ما اضيف إليه «الأهل» غير مذكور في الأصل ترك موضعه بياضاً وكأن المراد أهل الاصول. محمّد.

(٢) بياض في الأصل.

(٣) التوبه : ١١٥.

(٤) الطلاق : ٧.

(٥ و ٦) بياض في الأصل.

ومنها: الحديث المشهور «رفع عن امتي» وسيأتي الكلام في بيان دلالتها مع سائر الأخبار الدالة على ... (١) التكليف عن ... (٢) ويشير إليه أيضا ما دلّ على حجّيه الاستصحاب ، إذ البراءة القديمه ثابتة من غير شكّ فيستصحب ، وقضيه ذلك البناء على البراءة حتى يثبت الشغل ، فيكون ذلك من الأدلّه على الأصل المذكور كما أشرنا إليه.

وأما الإجماع : فقد عرفت الإجماعات المحكيه عليه سيما من الأخباريّه وهو أيضا ... (٣) من ملاحظه الكتب الاستدلاليه وجريان الطريقه عليه خلفا بعد سلف من أعصار الأئمّه عليهم السلام ، بل الظاهر ثبوته في الصدر الأول أيضا ، فإنّ أهل البلاد النائيه ما كانوا ... (٤) على لزوم مراعاة الاحتياط في جميع أفعالهم بالمواظبه على جميع ما يحتملون وجوبه إلى أن يأتي نصّ على عدمه ، بل من البين أنّهم ما كانوا يحكمون على شيء بحكم إلّا بعد قيام البينه عليه ونهوض الحجّ به ، كما لا يخفى على من تأمل في طريقتهم ، وفي الأخبار المتقدمه إشاره إليه.

وأما العقل : فإنّه إنّما بعث الأنبياء ونصب الأوصياء لتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام إلى مسائل الحلال والحرام ، فإذا لم يرد التبليغ بوجوب شيء والتكليف به دلّ ذلك على انتفاء وجوبه ، إذ لو وجب لكان قضيه الحكمه الباعثه على بعث الرسل تبليغ الحكم فيه. هذا إذا انتفى البيان من أصله. وأما إذا انتفى الوصول إليه فقد يتخيل أنّ الأمر بعكس ذلك ، إذ قضيه رفع الضرر وجوب الاحتياط فيما يحتمل فيه الوجوب إذا انتفى فيه احتمال المنع كما هو مورد البحث.

ويدفعه : أنّ البناء عليه قاض بلزوم العسر والحرّج الشديد الذي لا يوافق طريقه اللطف سيما بعد العلم بكون الشريعه سمحه سهله ، بل قد يؤول الأمر إلى التكليف بغير المقدور ، لتكثّر الاحتمالات ، وترجيح بعضها على بعض ترجيح من غير مرجّح ، فبملاحظه ذلك يقطع العقل بانتفاء التكليف.

ويرد عليه : أنّه لو تمّ ذلك فإنّما يتمّ فيما إذا كانت الاحتمالات كثيره غير

---

(١ - ٤) بياض في الأصل.

محصوره ، وأما إذا انحصرت في امور عديده لا حرج في الإتيان بها فلا. وهذا أمر حاصل في الأغلب ، لقيام الإجماع وغيره من الأدلّه على انتفاء احتمال الوجوب في معظم الأفعال ، وما يحتمل وجوبه ممّا لم يدلّ دليل على انتفاء الوجوب فيه امور عديده يمكن مراعاة الاحتياط فيها ، فمع الغضّ عن الأدلّه المتقدّمه فينبغي القول بوجوب الاحتياط نظرا إلى حكم العقل.

نعم إذا لوحظ دلالة الشرع على سقوط التكليف حينئذ فلا كلام. وما ذكر من الوجوه في إثبات الإباحه غير جاريه في المقام لما عرفت من الفرق.

نعم إن فرض عدم انحصار الأمر في المقام - كما قد يتفق بالنسبه إلى من بعد عن بلدان الإسلام بحيث لا يقدر على تعرّف الأحكام ، وكان بناؤه على مراعاة الاحتياط متعذّرا أو متعسّرا جدّا ، بحيث يقطع العقل بعدم ابتناء الشريعة عليه - كان ما ذكر من حكم العقل متّجها. وأما في غيره فالقول بإطلاق استقلال العقل بنفي التكليف بعيد جدّا.

وقد ظهر بما قرّرنا ضعف ما ذكره بعض الأفاضل في تقرير الدليل المذكور : من أنّ الأصل الذي لا زالت عليه الذمّه قبل ثبوت التكاليف هو البراءه - إذ لو لم يكن على ذلك لكانت على الشغل ، وهو الحرج العظيم الذي دلّت على نفيه الآيه والروايه. ومتى ثبت الأصل المذكور لم يحتج في التعلّق به إلى حجّه ، لاستمراره كما في أصل الإباحه والطهاره والعدم ، فإننا لا نحتاج في إجراء هذه الاصول إلى أكثر من إثباتها - لاندفاعه بأنّ الأصل المفروض إن ثبت مطلقا تمّ ما ذكروا ، وإلّا فلا يوجب الخروج عن مقتضاه بمجرد الاحتمال ما لم يقيم دليل شرعى على خلافه.

وأما إذا كان ثبوته لجهه خاصه كما في المقام إذ لم يكن ثبوته إلّا لمجرّد الحرج والضيق ، لدورانه بين غير المحصور أو ما هو بمنزلته ، كما هو المفروض ، فإنّما يدور ثبوت الأصل المذكور مدار حصوله ، فلا يمكن الحكم بثبوت الأصل المذكور مع زوال الحرج ، بل لابدّ إذن من ملاحظه العقل في تلك الحال.

وقد عرفت : أنّ قضيّته العقل حينئذ مراعاة الاحتياط ، لقيام احتمال الضرر الباعث على الخوف. وهذا وإن جرى في الصورة المتقدّمة إلّا أنّ اشتماله هناك على الضيق أو الحرج قد قضى بعدم لزومه القاضي بزوال الخوف.

وما قد يقال : من أنّ التكليف فرع العلم وأنّ من المقرّر في الأذهان أن لا تكليف إلّا بعد البيان مدفوع ، بأنّه إن اريد به انتفاء التكليف بالشيء إلّا بعد بيان كونه مأمورا به بحسب الواقع فهو ممنوع ، ودعوى استقلال العقل به بينه الفساد. كيف ومن الواضح إيجاب العقل للاجتناح من كثير من المشتبهات. وإن اريد به أنّ التكليف فرع العلم بلزوم الإقدام أو الأولويّه من باب الاحتياط فمسلم ، والمفروض في المقام ثبوت العلم (١) ، فالمسلم من بطلان التكليف قبل البيان ما إذا كان المكلف غافلا بالمرّه ، أو متفطنا غير عالم بلزوم الإقدام أو المنع عنه في الظاهر ولو من باب الاحتياط ودفع الضرر المخوف ، سواء تعلق تيقن بعدم وجوب الإقدام في الواقع لقيام بعض الشبه القاضي به بعد بذل وسعه ، أو لم يعلم وجوب الإقدام في الظاهر ، كما إذا لم يكن المقام مقام الخوف لسقوط الاحتمال في نظر العقل كما في بعض الفروض وإن قارن وجوده في الواقع.

وأما مجرّد الجهل بالحكم الواقعي فغير مانع من التكليف ، كما هو ظاهر ممّا قرّنا.

فتحصّل ممّا ذكرنا ضعف الحكم بكون البراءة عقليّه بعد ورود الشرع أيضا على سبيل الإطلاق ، بل هي عقليّه في بعض الوجوه ، وشرعيّه في بعضها حسب ما مرّ.

### الشك في المكلف به

هذا ، ثمّ إنّ ما ذكرنا من البناء على أصله البراءة فيما إذا تعلق الشكّ بنفس التكليف.

وأما إذا تعلق بخصوصيه المكلف به فلا وجه لجريان الأصل المذكور فيه على كلّ الوجوه.

---

(١) والمفروض من أنّ المقام ترك الأصل ، خ ل.

وتفصيل الكلام : أنّ ما تعلّق التكليف به قد لا يتعيّن عند المجتهد ، فيكون دائراً بين أمرين أو أمور عديدة يتعدّر عليه تعيينه بعد بذل وسعه ، وقد يتعيّن المكلف به عنده إلّا أنّه يتعدّر عليه تفسيره وتعيين حقيقته ، وعلى كلّ منهما فإنّما أن يندرج أحد الوجهين أو الوجوه في الباقي أو لا؟ ثمّ مع تكثّر الوجوه إمّا أن ينحصر الاحتمالات بحيث يمكن اليقين بالامثال بالجميع أو لا؟

وتوضيح الحال فيها : أنّه إذا دار التكليف بين أمرين غير متداخلين أو أمور مختلفه كذلك مع إمكان الإتيان بالجميع قضى ذلك بلزوم الإتيان بها أجمع ، لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ ، ولا يحصل بدون التكرار والإتيان بجميع المحتملات ، واحتمال سقوط التكليف بمجرد ذلك مع كونه خلاف الأصل ممّا لا وجه له ، لإمكان تفرّغ الذمّه بما قلناه ، ومع القول ببقاء التكليف لا وجه للترجيح مع انتفاء المرجّح ، ولا-التخيير ، فيتعيّن طريق الجمع المحصّل لليقين بالفراغ. وكذا الحال إذا تعيّن المتعلّق لكن طرء الإجمال ودار بين الأمرين أو أمور لذلك (١) وإذا لم يتمكّن من تحصيل اليقين بالفراغ لعدم انحصار الوجوه المحتمله فيما تعلّق به التكليف فالظاهر سقوط التكليف به ، لعدم إمكان الإتيان بالجميع ، والاقتصار على البعض غير مفيد ، فهو بمنزله الجهل بأصل التكليف ، إذ لا فائده في معرفته كذلك ، لانتفاء طريق للمكلف إلى معرفه الواجب ، فالتكليف به من قبيل التكليف بغير المقدور ، والإتيان بما يحتمل كونه الواجب لا يوجب تفرّغ الذمّه عنه ، فأصالة البراءه هنا قاضيه بسقوط التكليف عنه وإن علم بحصوله في الجملة. وكذا الحال في التكليف بالمجمل إذا دار بين أمور كثيره حسب ما ذكرنا.

### الأقلّ والأكثر غير الارتباطيين

وأما إذا دار التكليف أو التفسير بين أمرين أو أمور متداخله فهل يؤخذ بالأقلّ وينفى الباقي بالأصل ، أو لا بدّ من الإتيان بسائر ما يحتمل جزئيه أو شرطيه إن لم يكن هناك احتمال المانع ، وإلّا كثر العمل مع إمكان تحصيل العلم به وجهان.

---

(١) كذلك ، خ ل

وتحقيق الكلام فيها : أنّ الفعل إمّا أن يكون بعض أجزائه منوطا بالباقي بحيث لو نقص شيء منها كان الفعل كعدمه ولم يحصل الامتثال بالقدر الباقي أيضا ، أو لا يكون كذلك ، بل يحصل الامتثال على قدر ما يأتي منه. غاية الأمر عدم حصول الامتثال بالباقي إذا فرض ثبوت التكليف بالزائد. فالكلام هنا في مقامين :

الأوّل فيما إذا لم يكن الصّحّه منوطا بالاجتماع ، والظاهر جريان الأصل هنا في نفي الزائد ، سواء كان التكليف من أصله دائرا بين الوجهين أو الوجوه ، أو تعلق بكلّي معلوم على سبيل الإجمال صادق على جميع مراتبه قد شكّ فيما اشتغلت الذمّه منه - كما إذا علم التكليف بأداء الدين ودار بين الأقلّ والأكثر مع صدق اسم الدين على القليل والكثير - أو تعلق بمجمل ودار ذلك المجمل بين الزائد والناقص إمّا للشكّ في وضعه للأقلّ أو الأكثر ، أو لقيام الإجمال في تلك الواقعة - كما إذا تلف مالا لزيد فكلف بأداء قيمه وهي دائره بين الأقلّ والأكثر مع عدم الاشتراك بينهما في الاسم - والوجه في ذلك : أنّ القدر المتيقّن من التكليف في الوجوه المذكوره هو اشتغال الذمه بالأقلّ والزيادة غير معلومه فينفي بالأصل.

والحاصل : أنّه يدور الأمر في الزائد بين البراءه والشغل فيرجح جانب البراءه على مقتضى الأصل المذكور.

فإن قلت : إنّ مع العلم بحصول التكليف ودورانه بين الوجهين يدور التكليف بين أمرين وجوديين ولا- اقتضاء للأصل في تعلقه بشيء منهما.

ألا ترى : أنّه لو دار التكليف بين نوعين وكان أحدهما أقلّ جزء من الآخر لم يصحّ الحكم بالاشتغال به عملا بالأصل.

قلت : ليس المقصود في المقام اقتضاء الأصل تعلق التكليف بالأقلّ ، لوضوح استواء نسبتها إلى الأصل ، بل الغرض أنّ التكليف بالأقلّ- كثر قاض باشتغال الذمّه بالأقلّ من غير عكس ، فلاشتغال بالأقلّ ثابت على الوجهين ، معلوم على التقديرين ، بخلاف الأكثر فينفي بالأصل ويحكم ببراءه الذمه عنه شرعا ، فيرجع الأمر إلى وجوب الأقلّ خاصّه في ظاهر الشرع. وبما قررنا يندفع ما قد يقال فيما



إذا تعلق التكليف بالمجمل بأن متعلق التكليف هناك إنما هو مؤدى اللفظ ومدلوله بحسب الوضع مثلا.

ومن البين : عدم جريان الأصل في تعلق الوضع بالأقل فكيف يحكم بأنه الواجب.

والحاصل : ان الحكم بكون الواجب هو الأقل متلازم مع الحكم بالوضع له ، إذ المفروض القطع بكون المكلف به هو موضوع اللفظ لا- غيره ، فإذا لم يثبت ذلك بالأصل لم يثبت الآخر أيضا ، لما عرفت من أن الحكم بوجود الأقل قد يكون من جهة الحكم بكونه المراد من اللفظ ، وقد يكون من جهة أنه المتيقن إرادته مع الشك في إرادته الزائد عنه ، وما لا يجرى فيه الأصل هو الأول ، وهو متلازم مع الوضع في المقام. وأما الثاني فلا دلالة فيه على ما هو المراد من اللفظ بحسب الواقع ، وإنما يستفاد منه ما هو التكليف في ظاهر الشريعة ، ولا ربط لذلك بما وضع له اللفظ أو استعمل فيه كما لا يخفى.

وما قد يقال : من أنه بعد ثبوت اشتغال الذمه وحصول الإجمال في متعلق التكليف يجب مراعاة الاحتياط لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ مدفوع ، بأن الشغل اليقيني إنما يحتاج إلى اليقين بالفراغ على مقدار اليقين بالاشتغال ، ولا يقين هنا بالاشتغال بما يزيد على الأقل حتى يستدعي اليقين بالفراغ.

وما قد يتوهم : من عدم جريان البيان المذكور في الوجه الأخير ، لحصول الاشتغال هناك بمؤدى اللفظ ، ولا يقين هناك بالفراغ إنما بالإتيان بجميع الاحتمالات بل ولا في الوجه الأول ، لدوران التكليف هناك بين أحد الوجهين ولا يحصل اليقين بالفراغ بأداء الأقل. غايه الأمر جريانه في الوجه الثاني ، إذ القدر المتيقن هناك من الاشتغال بذلك الكلى هو الأقل ، فينفى الزائد بالأصل ، ولا- حاجه معه إلى اليقين بالفراغ مردود ، بأنه لما كان مؤدى اللفظ في الوجه الأخير وأحد الوجهين أو الوجوه في الوجه الثاني مبهما غير معلوم لم يحصل من العلم بتعلق التكليف بهما إلا اليقين بالاشتغال بالأقل ، إذ هو القدر الثابت من الاشتغال ،

والاشتغال بما يزيد عليه غير معلوم ، فيدور الأمر بين حصول الشغل وعدمه ، وقد تقدّم تقديم البراءة حتى يتبين الاشتغال.

وبالجملة : ليس المقصود بيان أنّ المراد من ذلك المجمل هو الأقلّ بالخصوص ، بل المراد أنّه لا يتحصّل من التكليف بذلك المجمل علم باشتغال الذمّه بما يزيد على الأقلّ ، فينفى الزائد بالأصل ، فيكون الواجب علينا بعد دفع الزائد بالأصل هو خصوص الأقلّ فليتأمل جيّداً. هذا بالنسبة إلى إجراء الأصل في الأجزاء.

وأما بالنسبة إلى الشرائط فإنّ قام هناك إطلاق صحّ نفي الاشتراط إذن من جهته ، ويصحّ التمسك هناك بأصالة عدم التقييد ، ومع حصول الإجمال فلا- يصحّ الاستناد في نفيه إلى أصالة البراءة ، بل لابدّ من مراعاة الاحتياط حسب ما يأتي بيانه في المقام الثاني. والقائل بجريانه هناك يقول به في المقام أيضا ، وسيأتي تفصيل القول فيه.

المقام الثاني :

فيما إذا كانت الصحّة منوطه بالاجتماع وكان انضمام كلّ جزء إلى الآخر معتبرا في تعلق الحكم ، وحينئذ ففى الاقتصار على المتيقّن ودفع المشكوك بالأصل وعدمه وجهان.

ومن هنا وقع النزاع المعروف بين المتأخّرين في إجراء الأصل في أجزاء العبادات المجمله وشرائطها المشكوكه. فذهب جماعه منهم إلى جريان الأصل في ذلك وجعلوا إجراءه فيها كإجرائه في التكاليف المستقلّه من غير فرق. ومنعه آخرون حيث أوجبوا مراعاة الاحتياط في ذلك وحكموا بأنّ ما شكّ في جزئيه أو شرطيه فهو جزء وشرط ، يعنون به أنّه في حكم الجزء والشرط في توقّف الحكم بالصحّة على الإتيان به ، لا أنّه جزء أو شرط بحسب الواقع ، كما قد يتوهم.

ولمّا لم تكن المسأله في كتب الأصحاب ما عدا جماعه من متأخّرى المتأخّرين ، اختلف النسبه إليهم في المقام ، فقد عزي بعض من القائلين بالأوّل

ص: ٥٦٢

ذلك إلى ظاهر كلمات الأوائل والأواخر واستظهر نفى الخلاف فيه ، وبعض من يقول بالثاني عزاه إلى أكثر الأصحاب ، لما يرون في كلماتهم من الاستناد في ذلك إلى أصالة البراءة تاره والاحتياط اخرى. وكيف كان فالأقوى هو الثاني.

ويدل عليه وجوه :

الأول : أنه إذا تعلّق الأمر بطبيعته العباده المفروضه فقد ارتفعت به البراءة السابقه وثبت اشتغال الذمه بها قطعاً ، إلا أنه يدور الأمر بين الاشتغال بالطبيعته المشتمله على الأقل ، أو المشتمله على الأكثر ، وليست المشتمله على الأقل مندرجه في الحاصله بالأكثر ، كما في مسأله الدين ، فإن اشتغال الذمه هناك بالأكثر قاض باشتغالها بالأقل ، لعدم ارتباط هناك بين الأجزاء بخلاف المقام ، إذ المفروض ارتباط بعض الأجزاء ببعض ، وقضاء زوال كل جزء منها بزوال الكلّ وكونها في حكم العدم الصريف. والقول بأنّ التكليف بالكلّ قاض بالتكليف بالجزء قطعاً بخلاف العكس لا يثمر في المقام ، إذ القدر المعلوم من ذلك تعلّق التكليف التبعي بالجزء في ضمن الكلّ ، إلا أن يتعلّق به تكليف على الإطلاق ولو انفصل عن بقيه الأجزاء.

نعم لو قام الدليل على عدم ارتباط بين الأجزاء في التكليف وعدم اعتبار الماهية المجموعيه فيه صحّ ذلك ، والمفروض في محلّ البحث قيام الدليل على العكس ، فضلاً عن عدم قيامه على إطلاق التكليف. فحينئذ نقول : إنّ التكليف بالطبيعته المشتمله على الأكثر لا يقضى باشتغال الذمه بالمشتمله على الأقل ، حتّى أنه إذا أتى بالأقلّ حصل به الفراغ على حسبه ، ليدور الأمر في الباقي بين حصول التكليف به وعدمه ، ليرجّح الحكم بالبراءة وعدم التكليف بعد دوران الأمر في الباقي بين اشتغال الذمه وبراءته ، وحصول التكليف به وعدمه ، كما يقرّر ذلك فيما إذا دار التكليف بين الأقلّ والأكثر في غير المرتبط الأجزاء كما مرّ ، إذ قد عرفت أنّ التكليف بالأكثر لا يقضى باشتغال الذمه بالأقلّ كذلك بوجه من الوجوه ، بل الإتيان به حينئذ كعدمه. فاشتغال الذمه حينئذ دائر بين طبيعتين وجوديتين

ص: ٥٦٣

لا يندرج أحدهما في الآخر وإن اشتمل الأكثر على أجزاء الأقل ، لما عرفت من عدم الملازمه بين الأمرين. فحينئذ لا وجه في إجراء أصل البراءة أو العدم في تعيين أحد الوجهين ، إذ مورد ذينك الأصلين دوران الأمر بين البراءة والشغل ووجود الشيء وعدمه ، لا ما إذا دار الأمر بين الاشتغال بأحد الأمرين أو وجود أحد الشئيين كما هو المفروض في المقام.

فإن قلت : إنَّ التكليف بالأقل - كثر في المقام قاض بالتكليف بالأقل في الجملة ، فيصدق ثبوت الاشتغال به على طريق اللابشرط ، وحينئذ فيدور الأمر في الزائد بين البراءة أو الشغل وحصول التكليف وعدمه فينفى بالأصل.

قلت : ليس التكليف بالأقل ثابتاً على طريق اللابشرط ليكون ثبوت التكليف به على نحو الإطلاق ، بل ثبوته هناك على سبيل الإجمال والدوران بين كونه مطلوباً بذاته أو تبعاً للكُلِّ في ضمنه ، فعلى الأول لا حاجة إلى إعمال الأصل ، وعلى الثاني لا يعقل إجراؤه فيه.

والقول بأنَّ المقصود بالأصل نفى الحكم في الظاهر بعد دوران الأمر بين الثبوت وعدمه - وإلَّا فهو في الواقع إمَّا ثابت لا مسرح فيه للأصل أو منفي لا حاجة إليه ، فلو كان ذلك مانعاً عن جريانه لما جرى في سائر المقامات - مدفوع ، بأنَّه بعد العلم باشتغال الذمّه بمقدار مخصوص بحيث يعلم إرادته على كلِّ حال لا - تأمُّيل في إجراء الأصل فيما زاد عليه بعد عدم قيام دليل يمكن الركون إليه ، من غير فرق بين ما إذا تعلَّق التكليف بمجمل وكان ذلك هو القدر المتيقَّن منه ، أو بمبيِّن وشكَّ في تعلُّق التكليف أيضاً بما يزيد عليه.

وأما إذا لم يتعيَّن القدر المذكور لتعلُّق التكليف ودار الأمر بين تعلُّق التكليف به بخصوصه أو بما يزيد عليه بحيث لا يكون القدر المذكور مطلوباً بنفسه أصلاً بل مطلوباً بطلب الكلِّ في ضمنه فلا ، لدوران التكليف إذن بين طبيعتين مختلفتين.

غايه الأمر أن يكون أحدهما أقلَّ جزء من الآخر ، فإنَّ ذلك بمجرّده لا يقضى بترجيح الأقلِّ كما لا يخفى ، ومداخله أجزاء أحدهما في الآخر غير مجد فيه بعد

فرض عدم قضاء الأمر بالكلِّ بمطوَّبه الجزء إلّا في ضمنه ، فلا- يقين إذن بإرادته الأقلّ لو اتى به على انفراده كما في غير المشاركين في الجزء.

والحاصل : أنّ الأصل إنّما يقضى بنفى التكليف لا- ثبوته ، وليس في الفرض المذكور دليل على ثبوت التكليف بالأقلّ حتّى ينفى ما عداه بالأصل ، لما عرفت من الإجمال. وبملاحظه ما قرّرنا يظهر ضعف ما يتخيل في المقام : من أنّ كلّاً من إثبات الأجزاء ونفيها إنّما حصل بدليل شرعى ، لقضاء الأمر بالمجمل بوجوب ما علم من الأجزاء ، واقتضاء الأصل نفي الباقي ، فيتعيّن القدر المتيقّن للاشتغال.

الثانى : أنّه لا- شكّ في اشتغال ذمّه المكلف بتلك العباده المعينه ، وحصول البراءه بفعل الأقلّ غير معلوم ، لاحتمال الاشتغال بالأكثر ، فيستصحب الشغل إلى أن يتبيّن الفراغ.

فإن قلت : إنّ المعلوم إنّما هو اشتغال الذمّه في الجملة وكونه بما يزيد على الأقلّ غير معلوم ، فيؤخذ به وينفى الباقي بالأصل.

قلت : إنّما يتمّ ذلك إذا كان اشتغال الذمّه بالأقلّ معلوماً وليس كذلك ، بل هو أيضاً غير معلوم ، إذ المفروض ارتباط الأجزاء بعضها ببعض ، فالقدر المعلوم هو اشتغال الذمّه بالأقلّ إمّا استقلالاً أو حال كونه في ضمن الأكثر تبعاً له ، وذلك لا يقضى بالقطع بالاشتغال به مع انفصاله عن الأجزاء المشكوكة لما عرفت من إجمال التكليف لا إطلاقه.

والحاصل : أنّ حصول الامتثال بالإتيان بالأقلّ غير معلوم مطلقاً لا- إجمالاً- ولا تفصيلاً ولا بعضاً ولا كلّاً ، فكيف يمكن العلم بحصول البراءه من التكليف المفروض بأدائه.

وبذلك يظهر ضعف ما يقال : من أنّ استصحاب الشغل إنّما ينهض حجّه إلى أن يقوم دليل شرعى على خلافه ، إذ الحكم بالاستصحاب معيّناً بقيام الدليل ، فلو قام هناك دليل ولو من أضعف الأدلّه كان حاكماً على الاستصحاب ، إذ على ذلك لا معارضه في الحقيقة بين الدليلين ، فحيث نقول : إنّ الاشتغال بالأقلّ معلوم بالنصّ

والإجماع - مثلا - وتعلّق التكليف بالزائد غير معلوم ، فينفي بأصل البراءه وأصالة العدم ، فيكون المكلف به في ظاهر الشريعة بملاحظه الأدله المذكوره هو الأقل ، فيكون ذلك رافعا لحكم الاستصحاب. والوجه في تضعيفه ما عرفت من إجمال التكليف ، فلا علم بإرادته الأقل على الوجه الجامعه بين الوجهين إلّا حال انضمامه إلى الأكثر ، إذ لو كان التكليف متعلّقا بالأقلّ كان مرادا بالخصوص ، ولو كان متعلّقا بالأكثر كان مرادا في ضمنه ، فهو حينئذ مراد قطعا ، وأمّا إذا انفرد من الباقي فلا علم بإرادته أصلا حتّى ينفي الباقي بالأصل.

والعلم بالاشتغال بالقدر المشترك بين الانفراد والانضمام إلى الباقي غير نافع في المقام ، إذ المعلوم في الفرض المذكور أمر مبهم اعتباري لا يقضى بوجوبه على الانفراد ولا الانضمام ، إذ المفروض انتفاء العلم بتعلّقه بالبعض أو الكلّ من حيث هو كلّ.

غايه الأمر : أن يدلّ على وجوبه حال الانضمام لثبوت أحد الوجوبين لمزّه (١) قطعا كما بيّنا ، فظهر أنّه لا يثبت هناك التكليف بالأقلّ حتّى ينفي الزائد بالأصل.

ومن البين : أنّ كلّما من أصالة البراءه والعدم إنّما ينفي التكليف خاصّه وليس من شأنه الإثبات ، فإجراء الأصل في المقام نظير إجرائه فيما إذا كانت (٢) الإتيان غير متشاركين في الجزء مع زياده التركيب في أحدهما ، أو كانت القيود الوجوديّة في أحدهما أكثر من الآخر ، كما إذا علم تكليفه بشراء شيء ودار بين أن يكون حيوانا أو جمادا فقال : إنّ اعتبار الجسميّة في الواجب معلوم ، واعتبار ما يزيد عليه - من الحساسيّة والتحرّك بالإرادته - غير معلوم فينفي بالأصل ، ومن الواضح فساده.

الثالث : أنّه بعد الشكّ في الجزئيّه أو الشرطيّه في الصورة المفروضه يتوقّف العلم بأداء الواجب على الإتيان بالمشكوك فيه ، فهو مقدّمه للعلم بفعل الواجب.

وقد تقرّر في محلّه وجوب مقدّمه الواجب مطلقا ، سواء كان من مقدّمات

---

(١) كذا وجدت الكلمه ولم نحققها.

(٢) الظاهر كان الأمران.

العلم ، أو الوجود ، وقد جرى عليه الأصحاب في عدّه من المقامات ، كوجوب الصلاه في الثوبين المشتبهين ، ولزوم تكرار الوضوء في المشتبه بالمضاف ، والصلاه إلى الجوانب الأربع عند اشتباه القبلة ، ووجوب ترك الوطء عند اشتباه الزوجه بالأجنبيّه ، ولزوم التحرّز عن الحلال المشتبه بالحرام ، إلى غير ذلك من المقامات.

وبتقرير آخر : إذا توقّف العلم بأداء التكليف على الإتيان بما شكّ فيه حكم العقل بلزوم الإتيان به وقبح تركه ، دفعا للخوف من الضرر المترتب على ترك الواجب ، فهو وإن لم يكن في الواقع جزء من أجزاء الصلاه أو شرطا من شروطه إلّا أنّ هذه الجهه والملاحظه المذكوره قد قضت بحسنه ووجوب الإتيان به.

ألا ترى : أنّ المولى إذا أمر عبده بشيء ، وأوعده على تركه ، وحذّره عن مخالفته ، ثمّ اشتبه المطلوب على العبد ، ودار بين شيئين ، ولم يكن له سبيل إلى التعيين ، ولا جهه مانعه عن الإتيان بالأمرين ، حكم العقلاء بوجوب الإتيان بهما ليحصل له القطع بأداء ما أراه المولى ، ولم يكتفوا به بمجرد احتمال الامتثال الحاصل بفعل أحدهما ، حتّى أنّه إذا قصّر في ذلك كان مذموما عندهم ، وصحّ للمولى عقوبته مع مصادفته للواقع وعدمها ، إلّا أنّ الفرق بينهما أنّه مع انتفاء المصادفه يعاقب على ترك الواجب ، ومع حصولها على التجزّي على الترك الحاصل من الاكتفاء بأحدهما. ولا فرق في ذلك بين دوران الواجب في نفسه بين الأمرين أو تعينه عنده وحصول التريّد المفروض في الموضوع ، لجريان المقدمه المذكوره في المقامين ، واتّحاد الجهه القاضيه بوجوب الإتيان بالأمرين في الصورتين.

ومن غريب ما وقع في المقام ما صدر عن بعض الأعلام من ادّعاء الفرق والبناء على التفصيل حيث قال - بعد منع وجوب مقدمه العلم مطلقا - فإنّا وإن قلنا بوجوب المقدمه فقد نتوقّف في إيجاب هذا القسم ، وذلك لأنّ أقصى ما استنهضناه هناك للوجوب هو أنّنا نعلم من حال من أمر بشيء الأمر بجميع ما يتوقّف عليه

ذلك الشيء ورجعنا في ذلك إلى العرف ، ولما رجعنا في مقدمه العلم إلى حال الشارع في التكليف لم نقطع بأنه مما يوجب في الأمر الإتيان بكل ما وقع فيه الاشتباه ، ولا في النهى تركه ، بل نجز أن يقنع هنا بأحد الأمرين ، فإننا نفرق بين الشاهد والغائب من حيث إن المصلحه في الشاهد تعود إليه بخلاف الغائب ، فإنها تعود إلى المأمور ، فلا يبعد أن يقنع منه عند الاشتباه بالتكليف بأحد الأمرين ، ولا أقل من الجواز. وحينئذ فممنوع وجوب ما وقع فيه الاشتباه متعلقين بأصل البراءة ، وهذا بخلاف ما إذا كان المكلف به معلوما ثم عرض الاشتباه ولا يتم إلا بالضميمه ، كما في غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين وستر العوره ونحو ذلك ، فإنه مما علم فيه الشغل بشيء بعينه ولم يقع الاشتباه في التكليف انتهى. وضعفه ظاهر من وجوه :

أحدها : أنه كما يعقل من حال الأمر وجوب الإتيان بجميع ما يتوقف عليه ذلك الفعل كذا يعقل منه وجوب العلم والاطمئنان بأداء ما هو الواجب ، إذ الاكتفاء بمجرد احتمال الأداء تفويت للمصلحه المترتبة عليه ، إذ الاحتمال قد يطابق الواقع وقد لا يطابقه ، من غير فرق بين ما يكون المصلحه عائده إلى الأمر أو المأمور ، كيف وقد أقرّ به في الصورة الثانيه وقد مثله بغسل الوجه واليدين ومسح الرأس وستر العوره ، مع أنه ليس مما يتوقف عليه أداء الواجب.

ثانيها : أن الدليل على وجوب المقدمه ليس منحصرا في المذكور فلو سلم عدم جريانه في المقام كان ما ذكرناه من حكم العقل بلزوم التحرز عند خوف الضرر كافيا في المقام ، ومجرد تجويز اكتفاء الشارع بأحد الأمرين لا يوجب زوال الخوف وهو ظاهر.

ثالثها : أنه مع الغص عميا ذكرناه أي فارق بين ما إذا دار نفس التكليف بين شيئين أو وقع هناك شك في الموضوع؟ إذ كما يحتمل اكتفاء الشرع هناك بأحد الأمرين يحتمل في المقام ، وتعين نفس المكلف به في الثاني لا يقضى بوجوب الجميع ، إذ الاكتفاء المذكور إنما هو بحسب ظاهر التكليف في المقامين ، فلا يمكن



الحكم فى الأوّل بكون أحد الأمرين هو عين الواجب بحسب الواقع ، فغايه ما يقضى به الاحتمال المذكور هو الاكتفاء به فى الظاهر ، وهو جار فى المقامين. ولو تمسك فيه باستصحاب الشغل جرى فى الأوّل أيضا ، إذ مع الإتيان بأحد الأمرين لا يحصل اليقين بالفراغ.

رابعها : أنّ ما ذكره من الفرق بين الشاهد والغائب غير واضح ، إذ من الواضح أنّ الغرض من ذلك عدم ثبوت المصلحه سواء كانت عائده إلى المكلف أو المكلف بل ربما كان الثانى أقبح ، إذ ملاحظه حال النفس فى ذلك آكد.

حجّه القائل بإجراء الأصل فى المجملات وجوه :

الأوّل : أنّ المناط فى حجّيه أصله البراءه وجواز الرجوع إليه فى نفي التكاليف الشرعيّه حاصل فى ذلك من غير تفاوت ، فما قضى بحجّيتها فى التكاليف المستقلّه قاض بها فى المقام ، وذلك لأنّ المجوّز فى العمل بالأصل المذكور فى سائر المقامات هو انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضروره وقبح التكليف بما لا يطاق ، فإنّ المقدمّات المذكوره قد جوّزت لنا العمل بالظنّ فى الأحكام الشرعيه بعد التفحص والتجسس من الأدلّه ، وحصول الظنّ بسبب رجحان الدليل على المعارضات ، أو بسبب أصله عدم معارض آخر.

ومن البين : أنّ ذلك كما يجرى فى نفس الأحكام الشرعيّه كذلك يجرى فى ماهيته العبادات المجمله. وكما أنّه لا يجوز الأخذ بالظنّ فى نفس الأحكام الشرعيّه قبل بذل الوسع فى ملاحظه الأدلّه والتفحص والتفتيش عن كيفيات الدلاله وتحصيل ما هو أقوى الظنون الممكنه كذلك الحال فى المقام. وكما أنّه يجوز الأخذ بالأصل هناك بعد الملاحظه المذكوره فكذا فى المقام من غير تفاوت أصلا.

وما قد يقال : من أنّ العلم باشتغال الذمّه بالعباده المجمله فى المقام قاطع لأصله البراءه وأصل العدم السابق - فيكون الأصل فيه بقاء الشغل حتّى يثبت الفراغ - فهو منقوض بالأحكام المستقلّه ، فإنّ اشتغال الذمّه بتحصيل حقيقه كلّ

واحد من الأحكام العدى علم إجمالاً بالضروره من الدين قاطع لذلك ، وثبوت حكم إجمالى بخصوص كل مسأله من تلك المسائل رافع لحكم الأصل ، للعلم بثبوت ذلك الحكم. وكما أنه بعد التفحص عن الأدله وبذل الوسع فى ملاحظه الضوابط الشرعيه يرجع فى الثانى إلى أصاله البراءه ، لما عرفت من قضاء المقدمات المذكوره بالرجوع إلى الظن بعد انسداد طريق العلم فكذا فى الأول ، لجريان المقدمات المذكوره فيها بعينها. فإذا حصل لنا من جهه الأخبار أو الإجماعات المنقوله أو المحصّله - الحاصله من ملاحظه حال السلف - أنّ ماهيته الصلاه لا بدّ فيها من التيه والتكبير والقراءه والركوع والسجود وغيرها من الأجزاء المعلومه ، وشككنا فى وجوب السوره وتعارضت فيه الأدله وتعادلت ، أو لم يبق هناك دليل على الوجوب بعد بذل الوسع ، وبقي عندنا احتمال الوجوب خاليا عن الدليل بحسب الظاهر ، متوقفاً على قيام دليل غير واصل إلينا ، فحينئذ يصح لنا نفيه بأصل البراءه وأصاله عدم الوجوب ، فإنّه يفيد وجوب الظن بالعدم ، ويحصل من مجموع المذكورات الظن بأنّ ماهيته العباده هو ما ذكرنا لا غيرها.

الثانى : أنّ من الأدله على حجّيه أصاله البراءه هو استصحاب البراءه القديمه ، وهو بعينه جار فى المقام ، إذ من البين أنّ التكليف بشىء ذى أجزاء تكليف فى الحقيقه بأجزائه وإيجاب لها ، فإذا قال : «صلّ» وكانت الصلاه مركبه من عشرين جزء كان ذلك تكليفاً وإيجاباً للإتيان بتلك الأجزاء ، وإلزاماً للمكلف بفعلها. فنقول : إذا تعلّق التكليف بمجمل وحصلنا بعد الفحص عن أجزائه وشرائطه عدّه امور ولم نجد فى الأدله ما يفيد اعتبار غيرها فإنّ لنا أن نقول : إنّه قد تعلّق التكليف بتلك الأجزاء يقينا وقد حصل الشكّ فى تعلّقه بما يزيد عليها ، وقضيه استصحاب البراءه السابقه البقاء على البراءه بالنسبه إلى تلك الزياده ، فلا نخرج عن مقتضى البراءه القديمه إلّا بمقدار ما حصل من العلم بالتكليف ، فالاستصحاب المذكور دليل شرعى على نفي غيرها من الأجزاء والشرائط ، فيكون إثبات كلّ من الأجزاء والشرائط ونفيه حاصلًا من دليل شرعى.

والقول بأنه مع تعلق التكليف بالمجمل والشك في حصوله يستصحب الشغل حتى يتبين الفراغ مدفوع ، بأنه لا يقين بالاشتغال بما يزيد على الأجزاء والشرائط المعلومه.

وما يقال : من أنّ ذلك إنّما يتمّ مع عدم ارتباط بعض الأجزاء ببعضها ، وأمّا معه فلا يقين بالاشتغال بخصوص المعلوم - لاحتمال تعلقه بالمجموع المركب منها ومن غيرها ، وبعبارة اخرى العلم بحصول التكليف بها بشرط شيء لا يقضى بالعلم بالتكليف بها بشرط لا- كما هو المفروض - مدفوع ، بأنه إذا تعلق التكليف بالمجموع المركب فقد تعلق بالأجزاء المذكوره ، ضروره أنّ التكليف بالمركب تكليف بأجزائه ، فإذا اندفع التكليف بالزائد من جهة الأصل تعين المعلوم لتعلق التكليف به.

وما يتوهم : من أنّ تعلق التكليف بالخصوصية مخالف للأصل أيضا بين الاندفاع ، للعلم بتعلق التكليف به في الجملة قطعاً.

غايه الأمر حصول الشك في انضمام الغير إليه وعدمه ، فبعد نفي الغير بالأصل ينحصر الأمر في التكليف به ، وهو من لوازم النفي المذكور ومرجعه إلى أمر عدمي.

ومع الغض عنه فنقول : إنّ وجوب الإتيان بالأجزاء والشرائط المعلومه ممّا لا- خلاف فيه بين الفريقين ، إنّما الكلام في وجوب الإتيان بالمشكوك فيه وعدمه ، والقائل بوجوب الاحتياط يقول به ونحن نفيه بالأصل المذكور.

الثالث : قد بينا أنّ الأصل فراغ الذمه والحكم ببرائتها حتى يتبين الاشتغال ، فما لم يحصل العلم أو الظنّ المعبر بحصول الشغل لم يحكم به ، وكذا بعد حصول العلم بالشغل لا يحكم بالبراءه ما لم يتبين الفراغ.

فنقول في المقام : إنّ القدر الثابت عندنا في التكاليف المتعلقة بالمجملات هو تكليفنا بما ظهر أنّه صلاه أو صوم - مثلاً - إمّا بالعلم أو الظنّ الاجتهادي ، ولم يثبت اشتغالنا بما هو صلاه في نفس الأمر والواقع.

والقول بأن الألفاظ موضوعه بإزاء الامور الواقعيه ففضيّه تعلق التكليف بها تعلقه بالامور الواقعيه ، مدفوع.

أولاً:- بأن تلك الخطابات غير متوجهه إلينا حتى نرجع فيها إلى ظواهر الألفاظ لو سلّمنا ظهورها فيها ، وإنما المرجع في المقام هو الإجماع على الاشتراك ولم يثبت إلّا بمقدار ما أمكننا معرفته علماً أو ظناً ، لاستحاله التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في أكثرها.

وثانياً : بأن الألفاظ وإن كانت موضوعه بإزاء الامور الواقعيه إلّا أنّ الخطابات الشرعيه وارده على طريق المكالمات العرفيه ، ومن الظاهر أنهم يكتفون بظاهر أفهام المخاطبين ، فلا يجب على الشارع أن يتفحص عن المخاطب أنه هل فهم المراد الواقعي أو لا ، فإنه مع عدم إمكانه واقعا لأدائه إلى التسلسل لم يكن بناء الشرع عليه ، مع ما يرون من اشتباه المخاطبين في الفهم كما يظهر من ملاحظه الأخبار.

فظهر أنهم كانوا يكتفون بمجرد ظهور المراد والظنّ به ، فلم يعلم من الخطابات المتوجهه إلى المشافهين إلّا تكليفهم بما بينوه لهم وأعلموهم أنه الصلاه ، أو أمكنهم معرفه أنه الصلاه ، ولم يظهر أنّ الخطابات المتوجهه إليهم كان خطابا بما في نفس الأمر مع عدم علم المخاطبين ، حتى يلزمنا ذلك من جهه الإجماع على الاشتراك. فمحصل الكلام : أنه لم يثبت حصول الاشتغال ووقوع التكليف إلّا بمقدار ما دلّ عليه الدليل عندنا إمّا بطريق العلم أو الظنّ المعبر ، وما زاد عليه منفي بالأصل. فالقول بأنه بعد حصول الاشتغال لا بدّ من اليقين بالفراغ مدفوع ، بأنّ المتيقن من الاشتغال ليس إلّا مقدار ما قام الدليل عليه ، فينفي غيره بالأصل ، فإنّ اعتبار كلّ جزء أو شرط تكليف زائد ، ولذا يعبر عنها بالأوامر والنواهي في الغالب كسائر التكليف.

الرابع : الأخبار الوارده في المقام الداله على رفع التكليف بغير المعلوم وأن لا- تكليف إلّا بعد البيان ممّا تقدّمت الإشارة إلى جملة منها ، فإنّها شامله لمحلّ

الكلام ، وبعد دلالتها على ارتفاع التكليف بها يتعين التكليف بالباقي ، فيكون المستند في حصر الأجزاء والشرائط والمعرفه بها إثباتا ونفيا هو التوقيف من الشرع ، أمّا إثباتا فظاهر ، وأمّا نفيا فلما عرفت من الاحتجاج عليه بالأخبار المذكوره ، فتكون تلك الأدله بعد انضمامها إلى هذه الأخبار مبيّنا لحقيقه تلك المجملات.

غايه الأمر أن يكون ذلك بيانا ظاهريًا كاشفا عمّا تعلّق به التكليف في ظاهر الشريعة وإن لم يكن كذلك بحسب الواقع ، كما هو قضيه أصاله البراءه في سائر المقامات.

فإن قلت : بعد فرض تعلّق الأمر بالمجمل وعدم انكشاف حقيقته من الأخبار المبيّنه لها يكون المأمور به مجهولا ، لأداء جهاله الجزء إلى جهاله الكلّ ، وقضيه الأخبار المذكوره سقوط التكليف بالمجهول.

قلت : قد قام الإجماع من الكلّ على عدم سقوط الواجب من أصله ووجوب الإتيان بالأجزاء المعلومه قطعا ، وإنّما الخلاف في لزوم الإتيان بالمحتملات وعدمه ، وقد عرفت أنّ قضيه تلك الروايات السقوط.

الخامس : أنّ أصل العدم حجّه كافيّه في المقام مع قطع النظر عن أصاله البراءه ، فإنّ الأصل في المركّب عدم تركّبه من الأجزاء الزائده وعدم اعتبار الشروط الزائده فيه ، وأصل العدم حجّه معروفه جروا عليه في كثير من المقامات.

السادس : القاعده المعروفه عندهم من الأخذ بالأقلّ عند دوران الأمر بينه وبين الأكثر ، وهي جاربه في المقام ، وقد جروا عليها في مواضع كثيره.

السابع : أنّه كيف يصحّ الحكم بوجوب ما احتمال جزئيته أو شرطيته وقد قامت الأدله على لزوم استنباط الأحكام الشرعيّه من مداركها المعينه ، وعدم جواز الأخذ بمجرّد الاحتمالات القائمّه من دون استناد فيه إلى الأدله الشرعيّه ، من ظنون مخصوصه ، أو مطلق ما أفاد الظنّ على القول بحجّيته ، ومع البناء على الجزئيه أو الشرطيّه فيما احتمال جزئيته أو شرطيته يرجع الأمر إلى الاكتفاء في

إثبات مثل ذلك بمجرد الاحتمال ، وهو خلاف ما قضت به الأدلّة ، ودلّت عليه النصوص القاطعه ، بل وما هو المعلوم ضروره من الشريعه المطهره.

ثم إنّ هاهنا مسلّكا آخر في الاحتجاج مبتيا على ادّعاء نفى الإجمال في تلك الماهيات وورود التكليف بها على حسب البيان ، وهذه الطريقه وإن كانت خارجة عن محلّ الكلام ، إذ المقصود هنا إجراء الأصل مع الإجمال ليكون الأصل المذكور من جمله ما يوجب بيان ذلك الإجمال بحسب الظاهر ، إلّا أنّه مشارك لما ذكرنا في الثمره ، ولذا ذكرناه في طيّ أدلّه المسأله.

وقد احتجّوا لذلك بوجوه :

الأوّل : أنّ التكليف بالمجمل وإن اقتضى بحسب اللغة التكليف بما عليه ذلك المجمل في نفس الأمر فيجب الإتيان بجميع أجزائه الواقعيّه ، إذ المفروض تعلّق الأمر بتمام تلك الماهيّة ، إلّا أنّ أهل العرف لا يفهمون من ذلك إلّا التكليف بما وصل إلى المكلف وظهر لديه وقامت الأدلّه عليه ، لا بكلّ ما يتوهم دخوله فيه واندرجه فيما تعلّق الأمر به. ألا ترى أنّه لو قال «أكرم كلّ عالم في البلد ، وتصدّق على كلّ مسكين فيه ، وأهن كلّ فاسق منهم» لم يفهم من ذلك عرفا إلّا تعلّق الأحكام المذكوره بمن علم اتّصافه بإحدى تلك الصفات المذكوره بعد بذل الوسع في الاستعلام وتبيّن الحال ، فلا يجب إيقاعها بالنسبه إلى كلّ من يحتمل اندراجه في أحد المذكورات لما يتوهم من لزوم الأخذ بيقين البراه بعد اليقين بالشغل فلا تكليف بها إلّا على النحو المذكور ، والمفروض الإتيان بها كذلك وهو قاض بحصول الأجزاء والامثال ، ولا يلزم من ذلك دخول العلم في مدلول الألفاظ ، بل لا يوافقّه أيضا في الثمره ، لوضوح وجوب الاستعلام في المقام بخلاف ما لو تعلّق الحكم بالمعلوم ، وإنّما ذلك رجوع إلى العرف في تقييد ذلك الإطلاق حسب ما ذكر.

الثاني : أنّ قضيه القاعده في تلك الألفاظ المجمله هو الحمل على المعاني الشرعيّه ، إذ لو قلنا بثبوت الحقيقه الشرعيّه فلا كلام ، وعلى القول بعدمه

فالمفروض قيام الدليل على إرادته المعاني الشرعيّة وإلّا فلا إجمال في معانيها اللغويّة ، والمعاني الشرعيّة ليست إلّا ما صار اللفظ حقيقة فيها عند المتشرّعه كما هو معلوم من ملاحظه موضع النزاع في الحقيقة الشرعيّة ، وحينئذ فالمرجع في تعيين المعاني الشرعيّة إلى عرف المتشرّعه، ولا- إجمال في فهم العرف من تلك الألفاظ ، لوضوح اشتهاار المعاني الشرعيّة وبلوغها إلى حدّ الحقيقة.

ومن الواضح : ظهور المعاني الحقيقيّة ونفيها عند أرباب الاصطلاح ، فما ينصرف إلى أذهانهم من الأجزاء والشرائط هو المعنى الشرعي الموضوع بإزائه على الأوّل ، أو المراد منه بعد قيام القرينه الصارفه على الثاني ، فإذا شكّ في جزئيّه شيء أو شرطيّةته يرجع فيه إلى عرف المتشرّعه ، كما هو القاعده في معرفه سائر الأوضاع الخاصّه والعامّه.

الثالث : أنّ البيان حاصل بما تلقّيناه من حملة الشريعة ورواه الأحكام الشرعيّة بعد بذل وسعهم ووسعنا فيه ، فإنّ العاده قاضيّه في ذلك بعد البحث والتفتيش على الأدلّه بالعثور على الحقيقة ، كيف ولو كان هناك شيء آخر غير ما ثبت وظهر من الأجزاء والشرائط لبينه النبي والأئمّه صلوات الله عليهم ، إذ ليس بعث الأنبياء ونصب الأوصياء إلّا لتعليم الأحكام وإرشاد الأنام ، وليس ذلك حاصلًا بمجرّد إلقاء المجملات ، وحكم الناس بالرجوع إلى الاحتياط ، فإنّ ذلك معلوم من ملاحظه حال السلف ، ولو ورد هناك شيء من النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّه عليهم السلام لذكره الحمله ، وأشاروا إليه ، ويبنوا الأدلّه القائمه عليه ، مع ما هو معلوم من حرصهم على بيان الأحكام وبذل وسعهم في إرشاد الأنام ، فلو كان هناك بيان من الشرع لما بقى في الخفاء ولا تضحّ كمال الوضوح والجلال ، لما فيه من عموم البلوى ، فلا- عبره إذن بما قد يطء من الاحتمالات وما قد يتخيّل هناك من الإشكالات. كيف والأمر في تعرّف معاني الألفاظ موكول إلى الظنّ ، كما هو معلوم من الطريقه الجاربه في تعريف الحقائق اللغويّة والعرفيه وحمل الألفاظ على معانيها الظاهره ، ومن البيّن حصول الظنّ بعد ملاحظه ما قرّناه سيّما في معظم العبادات ، فإنّها تعمّ بها البليّه ويعمّ الحكم فيها معظم الامّه كما ذكرنا.

الرابع : أنّ الألفاظ الداله على العبادات المفروضه (١) أسامى للأعمّ من الصحيحه والفايده كما قرّر في محلّه ، فبعد تحصيل المعيار فى التسميه ينفى غيره بالأصل حتّى يقوم دليل على اعتباره ، ولا ريب أنّ الواجبات الإجماعيه وما قام عليها الأدلّه الشرعيه من الأجزاء والشروط المرعيه كافيّه فى حصول التسميه ، فيمكن إجراء الأصل فى جميع ما تعلق الشكّ به .

الخامس : أنّ التكليف الشرعيه من بدو الشريعه ما كانت موضوعه إلّا على حسب البيان ، ألا ترى أنّهم لو كلفوا بالصلاه وبين لهم النبى صلى الله عليه وآله وسلم عدّه من أجزاءه وشرائطه من غير تصريح منه بالحصر فى المذكور ، وقام هناك احتمال أن يكون جزء آخر وشرط آخر ، وحضر وقت الحاجه ما كانوا ليحكموا بوجوب الاحتياط ، بل كان منفيًا بحكم الأصل ، إذ لو كان هناك جزء أو شرط آخر لبينه الشرع وإذ لا بيان فلا تكليف ، لوضوح أنّ وضع الشريعه وبعث الرسل والحجج إلى الخليفه ليس إلّا بيان التكليف الشرعيه ، وإتمام الحجّه على الرعيه ، ولم يجعل البناء على الاحتياط من وجوه البيان ليترك النبى صلى الله عليه وآله وسلم بيان الواجبات ويحيل الناس إلى الاحتياط كما هو واضح من ملاحظه الطريقه الجاريه عند الصحابه . وحيث عرفت أنّ بناء الشرع على كون التكليف مبتنيًا على البيان دون البناء على الاحتياط يجرى الحكم بالنسبه إلى سائر الأعصار والأمصاّر ، لاّتحاد المناط فى الكلّ ، بل عليه جرت الطريقه فى الجميع .

قال بعض القائلين بإجراء الأصل فى المقام : ليت شعري كيف كان فى مبادئ التكليف ولا سيّما بالنسبه إلى النائين؟ أو ليس إنّما كان يرد عليهم شيئًا فشيئًا ، امروا بركعتين فكان التكليف بهما ، ثمّ امروا بآخرين فكان بأربع ، وهكذا ، لا يعرفون إلّا ما يرد عليهم ، وإن أجازوا أن يكون قد اوحى إليه صلى الله عليه وآله وسلم شىء آخر ، أو ورد أمر ولم تأتهم بها الرسل أتراك توجب عليهم الإتيان بكلّ ما أوحاه أو توهموه لمّا قيل لهم أوّلا أقيموا الصلاه إنّ هذا لهو التشريع انتهى .

---

(١) المعروفه ، خ ل .



فهذه جملة ما يتخيل من الوجوه لإجراء الأصل في ماهية العبادة ، وهي بضميمة الوجوه المتقدمه على هذه ترتقى إلى اثني عشر وجها ، ولا يذهب عليك وهن الجميع .

أمّا الأوّل : فبأنّ حجّيه أصله البراءه ليست مبنيّه على الظنّ ، فضلا عن البناء على أصله الحجّيه فيه ، بل الغالب في موارد الاحتجاج به عدم حصول الظنّ منها . ولو فرض حصول ظنّ منها في بعض المقامات فذلك من المقارنات الاتّفاقيه لم يتم دليل على حجّيته ، ولذا لا يكون قابلا- لمعارضه شيء من الأدلّه . ولو كانت حجّيتها من جهه الظنّ كانت كباقي الأدلّه يراعى في الترجيح بينها جانب القوّه مع أنّها ليست كذلك .

والحاصل : أنّ أصله البراءه قاعده مستفاده من العقل والنقل كما مرّ القول فيه في نفي الحكم ، والحكم ببراءه الذمّه مع عدم قيام شيء من الأدلّه على ثبوت شيء من التكاليف الشرعيّه ، فعلى القول باعتبار الظنون المخصوصه إنّما تنهض حجّيه مع عدم حصول شيء من تلك الظنون على ثبوت التكليف ، ومع البناء على أصله حجّيه الظنّ إنّما يصحّ الاستناد إليها مع انتفاء مطلق الظنّ بثبوت الحكم ، فهي نافيه للحكم إلّا فيما دلّ الدليل فيه على الثبوت ، وليست حجّيتها مبنيّه على الظنّ بالنفي كما عرفت في وجوه الاحتجاج عليها ، ويدلّ عليه ملاحظه إجرائها في سائر مواردّها ، فهي قاعده في مقابله قاعده الظنّ فيما إذا لم يتم هناك دليل ظنيّ على النقل مطلقا على القول بأصله حجّيه الظنّ ، أو ظنّ مخصوص على القول الآخر ، وإنّما لم يجروا عليه أولا من جهه لزوم الخروج عن الدين حسب ما قرّر في الاحتجاج على أصله الظنّ .

إذا عرفت ذلك ظهر ضعف الاحتجاج المذكور ، لظهور فساد ابتناؤه على أصله حجّيه الظنّ وإذا بطل كونه المناط في حجّيه الأصل المذكور لم يصحّ الحكم بالحجّيه في المقام من جهه جريان المناط المذكور فيه ، بل الأمر فيه بالعكس ، إذ بعد فرض اشتغال الذمّه بالمجمل ينبغي استصحاب ذلك الشغل حسب ما مرّ .

نعم على القول بأصاله حجّيه الظنّ لو فرض حصول ظنّ من الأصل المذكور في المقام أمكن القول بحجّيته ، ويراعى فيه حينئذ قوّه الظنّ الحاصل منه بالنسبه إلى ما عرفت من الاستصحاب ، فإن رجّحت عليه صحّ الاستناد إليه . وهو كما ترى وجه جديد لم يعلم ذهاب أحد إليه ، بل ظاهرهم الإطباق على خلافه .

ثمّ ما ذكر في دفع ما اورد عليه - بانقطاع أصاله البراءه بحصول اليقين بالاشتغال فيستصحب الشغل حتّى نعلم بالفراغ - من النقض بسائر التكاليف المتعلّقه إذا شكّ فيها نظرا إلى حصول العلم إجمالا بثبوت حكم خاصّ بالنسبه إلى خصوص كلّ مقام واشتغال الذمّه بتحصيل حقيقه تلك الأحكام بين الاندفاع ، لوضوح الفرق بين المقامين ، مع ما فى الكلام المذكور من الإبهام .

فإنّه لو اريد به اشتغال الذمّه بمعرفه كلّ حكم حكم وتعلّق التكليف بالعلم بها ولا يحصل بمجرد الأصل المذكور فهو بين الفساد ، إذ لسنا مكلفين فى معرفه الأحكام إلّا بما دلّت عليه الأدلّه ونهضت عليه الشواهد الشرعيّه ، ومع عدمها يبنى على الاحتياط أو أصاله البراءه ، حسب ما ظهر من حكم العقل والشرع به ، وكيف يعقل تكليفنا بتحصيل حقائق الأحكام الواقعيّه مع انسداد الطريق إليها فى الغالب ، ولا- يمكن الوصول إليها ، لا من أصاله البراءه ولا من البناء على الاحتياط ، إذ ليس شىء منهما طريقا لمعرفه ما هو الواقع . وغايه ما يحصل من الاحتياط العلم بفراغ الذمّه ، إمّا لفراغها من أصلها ، أو للإتيان بما اشتغلت به ، وأين ذلك من معرفه حقائق الأحكام المتعلّقه .

وإن اريد به اشتغال الذمّه هناك بأداء التكليف فهو أيضا واضح البطلان ، إذ المفروض عدم قيام دليل على الاشتغال مع دوران الواقع بين حصول التكليف وعدمه ، فأى علم قضى هناك بالاشتغال؟

ولو اعتبر العلم الاجمالي باشتغال الذمّه بأداء تكاليف الشرع جمله من الضروره والآيات والأخبار الدالّه على وجوب الطاعه التى هى موافقه الأمر والنهى فيجعل ذلك قاضيا باعتبار العلم بالفراغ ، كما قد يستفاد من كلمات بعض

المتأخرين أيضا ، حيث حكم بعدم الفرق بين أن يكلف أولا على الإجمال ثم يأمر وينهى على التفصيل ، أو يكلف بالتفصيل ثم يأمر بالمجمل تأكيدا ، كما يقول : امثلوا ما أمرتم به .

وتوضيح المقام : أنّ الأوامر المتعلقة بوجوب الامتثال لتكاليف الشرع ولزوم الطاعة قد أفادت وجوب طاعته في جميع أوامره ونواهيه ، ولا ريب في إجمال هذا المأمور به وعدم وضوحه عندنا ، للشك في كثير من الأوامر والنواهي الشرعية ، فإن كان الإجمال المفروض باعنا على لزوم الاحتياط في تفرغ الذمه جرى في المقامين ، وإن بنى على الاقتصار على القدر المعلوم ونفى ما عداه بالأصل جرى فيهما أيضا .

فيدفعه : أنّ التكليف المذكور ليس زائدا على التكاليف الخاصّة المتعلقة بمواردها المخصوصه حتّى يكون هناك واجبان ، أحدهما من جهة الأمر المتعلقة بالفعل ، والآخر من جهة الضروره القاضيه بوجوب الطاعة ، أو الأوامر الدالّه عليه .

وحينئذ نقول : إنّ العلم الإجمالى بحصول تلك التكاليف المتفرقه لا يفيد العلم بحصول تكليف زائد على القدر المعلوم من التكاليف ، والامتثال بذلك القدر المعلوم لا يتوقف على غيره قطعا ، فبعد تحقّق الامتثال بالنسبه إليها ، وعدم العلم بتعلّق الطلب بغيرها لم يتحقّق علم بالاشتغال رأسا حتّى يتوقف على العلم بالفراغ ، بخلاف المقام ، لتحقّق التكليف بالمجمل ، وعدم العلم بالامتثال أصلا ، مع الاقتصار على القدر المعلوم . ولو سلّم حصول تكليف آخر على جهة الإجمال متعلّق بوجوب الامتثال فليس امتثاله بحسب متعلقاته ممّا يتوقف بعضها على بعض فيقتصر إذن على القدر المعلوم وينفى الباقي بالأصل ، للعلم بحصول الامتثال بالنسبه إلى المعلوم ، وعدم تحقّق الاشتغال من أصله بالنسبه إلى غيره حسب ما مرّ تفصيل القول فيه . وهذا بخلاف المقام ، إذ المفروض حصول العلم بالاشتغال مع انتفاء العلم بحصول الامتثال رأسا .

وأما الثانى : فبأنّ متعلّق التكليف مجمل فى المقام ، وليس التكليف بالأقلّ

متحقّقاً على الحالين ليؤخذ به وينفى الباقي بالأصل ، على ما مرّ تفصيل القول فيه عند الاحتجاج على المختار.

وأما الثالث : فبأنّ من البين وضع الألفاظ للامور النفس الأمريّه من غير مدخلية في وضعها للعلم والجهل بالمرّه ، وقضيه الأصل والطريقه الجاربه في المخاطبات البناء على استعمالها في معانيها الموضوعه حتّى تقوم قرينه صارفه عنها. فالقول باستعمالها في خصوص ما يفهمه المخاطب من ذلك الخطاب - كما يتخلّص من ملاحظه الاحتجاج المذكور وعليه يدور صحّه الاحتجاج به - غير وجيه ، بل غير معقول ، لرجوع ذلك إلى عدم قصد شيء مخصوص من العباده ، واستعماله في معنى مجهول هو ما يفهمه المخاطب كائنا ما كان. وأعجب منه ما حكم به من جريان طريقه التخاطب عليه. وأمّا ما ذكر من جريان الطريقه على الأفهام بحسب ظاهر الحال فهو لا يدلّ على ذلك بوجه ، أفذاك إنّما يكون وجهها لعدم تنصيب الشارع على المقصود بحيث لا يحتمل الخلاف بأن يقال : إنّما جرى في المخاطبات على ظواهر الألفاظ كما هو قانون أصحاب اللسان في البيان ، لا أنّ مقصوده من العبارة هو ما يفهمه المخاطب وإن غلط في الفهم وفهم خلاف ما هو الظاهر من اللفظ بحسب الواقع ، فالقدر اللازم حينئذ هو تكليفهم بظواهر الألفاظ ما لم يتم هناك صارف عنها.

ومن البين : كشف ذلك حينئذ عمّا هو مقصوده في الواقع ، إذ لو أراد حينئذ غيره لزم الإغراء بالجهل والتكليف بالمحال ، وأين ذلك من كون المراد بتلك الخطابات ما يعتقده المخاطب ويفهمه من تلك العبارات.

نعم ما يفهمه المخاطب من تلك الخطابات مع عدم التقصير في الفهم يكون مكلفاً به في ظاهر الشرع إلى أن يتبين له الخطأ في الفهم. وكذا الكلام فيما يثبت عند المجتهد من الأحكام بعد بذل الوسع في تحصيله ، فإنّه مكلف [بما يعمل (١)] بما أدّاه إليه الأدلّه الشرعيّه وإن فرض مخالفته لما هو الواقع ، وذلك لا يستلزم أن

---

(١) «ق ٢» و «ف ٢».

يكون ذلك مراد الشارع من خطابه ، ولا أن يكون ذلك هو الحكم بحسب الواقع ، كيف ولو كان كذلك لزم القول بالتصويب ، بل هو في ظاهر الشرع مكلف بما أدى إليه اجتهاده فإن طابق الواقع وإنما كان مخطئا ، فالتكليف الأولى متعلق بما هو مراد الشارع بحسب الواقع ، ولا بد من بذل الوسع في تحصيله. فالقول بعدم كونه مكلفا بما هو الواقع رأسا غير متجه. وكونه مكلفا في الظاهر بما يؤدي إليه اجتهاده غير نافع في المقام ، وإنما يفيد ذلك لو قامت الأدلة عنده على تعيين أجزاء الصلاة - مثلا - وشرائطه ليجب عليه العمل بمقتضاه وليس كذلك ، إذ المفروض أن الثابت من الأدلة هو اندراج جملة من الأفعال واعتبار عدّه من الشرائط فيه ، مع الشك في الزيادة القاضى بالشك في صدق الصلاة على تلك الأجزاء المعلومه المستجمعه للشرائط المعينه فالثابت بالدليل اعتبار الأجزاء والشرائط المذكوره في ذلك الفعل ، لا صدق ذلك الفعل على تلك الأجزاء كذلك ، فكيف يصح القول بتحقيق الامتثال بمجرد الإتيان بها مع الشك المذكور وعدم قيام دليل شرعى على كون ذلك المأمور به في المقام.

والقول بأن الواجب في الظاهر هو خصوص ما قام الدليل على اعتباره جزء كان أو شرطا فينبى غيره بالأصل كما يقال في سائر التكاليف مع عدم ارتباط بعضها بالبعض مدفوع ، بأنه أول الكلام ، إذ الكلام في تعلق الأمر حينئذ بذلك المقدار الذى يشك في حصول الماهية بحصوله. فالقول بأنه القدر المسلم ممتا تعلق التكليف به واضح الفساد ، إذ لا تكليف هناك بخصوص الأجزاء ، إذ المفروض ارتباط بعضها بالبعض بحيث لو ارتفع واحد منها ارتفع التكليف بالباقي.

فقضيه الأصل حينئذ أن يقال : إن التكليف الواقعى بما هو مؤدى اللفظ واقع في المقام ، وحصوله بمجرد الإتيان بتلك الأجزاء المعلومه المستجمعه للشرائط المعينه غير معلوم بالنظر إلى الأدلة الظاهريه ، فلا بد من الحكم ببقاء التكليف وعدم سقوطه إلا مع الإتيان بكل جزء أو شرط شك فيه مع الإمكان ليعلم معه بحصول البراءه وأداء الواجب ، وهو واضح لا خفاء فيه.

وأما الرابع : فبأنّ شمول الأخبار لمحلّ الكلام غير معلوم ، بل لا يبعد انصرافها إلى غيره ، وهو ما إذا كان أصل التكليف بالشيء مجهولاً أو كان جاهلاً به بالمرّة - كما إذا لم يخطر بباله - أو قام عنده دليل شرعى على عدم اعتباره ، دون ما إذا حصل اليقين بالتكليف وشكّ فى حصول المكلف به بما يؤدّيه ، سيّما مع علمه بحصوله فى الفرد الآخر المستجمع للجزء أو الشرط المشكوكين ، بل علمه بحصوله فى الفرد المذكور دون غيره ممّا يعيّن الإتيان به ، فليس ذلك مندرجاً فى الجهالة المسقطه للتكليف ، ولا أقلّ من الشكّ فى اندراجها فى الأخبار وهو كاف فى المقام. ولو سلّم شمول إطلاقها لذلك فهو معارض بما دلّ على عدم نقض اليقين بالشكّ ، ولزوم تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالشغل ، ومع تعارض القاعدتين المذكورتين لا يمكن الحكم بمشروعيّة الفعل المذكور والحكم بسقوط التكليف به كما لا يخفى.

ومن عجيب الكلام ما صدر عن بعض الأعلام : من أنّه لا فائده فى الإتيان بالجزء أو الشرط المشكوكين لتحصيل اليقين بالفراغ ، مع أنّ سائر الأجزاء والشرائط إنّما ثبتت أو نفيت بالأدلة الظنيّة الغير البالغة حدّ اليقين ، فأى فائده فى مراعاة اليقين فى جزء أو شرط مخصوص مع انتفائه فى سائر الأحوال والشرائط.

وكيف يعقل تحصيل اليقين من جهة الإتيان بالجزء أو الشرط المشكوك مع أنّه لا يقين فى سائر الشرائط والأجزاء ، إذ قد عرفت أنّ المطلوب من اليقين فى المقام ما قام عليه الدليل المعتبر المنتهى إلى اليقين لا ما حصل اليقين بكونه عين المكلف به بحسب الواقع ، لوضوح عدم اعتباره فى الشرعيّات لا- حكماً ولا- موضوعاً ، والمفروض أنّ سائر الأجزاء والشرائط ممّا ثبت بالدليل المعتبر بخلاف ما هو محلّ الكلام ، فاعتبار اليقين الواقعى فيه على فرضه ليس لتحصيل اليقين بأداء المكلف به كذلك بالنحو المذكور ، بل المقصود منه تحصيل فرد يقوم الدليل الشرعى على الاكتفاء به ، إذ المفروض عدم قيام دليل شرعى على كون الفاقد لذلك الجزء أو الشرط من أفراد ذلك الواجب حتّى يقال بصدقه عليه.

والقول بان الأصل المذكور من الأدلة على نفيه مدفوع ، بأن ذلك أول الكلام وقد عرفت عدم نهوض شيء من الأدلة عليه ، كيف ولو سلم قيام دليل شرعي على اعتباره في المقام لم يعقل معه القول بوجوب الاحتياط كما لا يخفى.

وأما الخامس : فبأنّ المكلف به في المقام هو ما استعمل فيه اللفظ ومدلوله ، وهو من هذا الاعتبار ليس من الأحكام الشرعيّة ، بل هو من الامور العاديّة الجارية على نحو المخاطبات العرفيّة سواء قلنا بثبوت الحقيقه الشرعيّة أو لا .

وسنقرّر أنّ أصل العدم من حيث هو لا يتفرّع عليه ثبوت الأحكام الغير الشرعيّة ممّا يجعل موضوعاً للأحكام الشرعيّة . ونقول أيضاً : إنّ الماهيات المفروضة امور جعليّة توقيفيّة ، ومثل ذلك لا مدخل لأصل العدم فيه ، كيف ولو كان كذلك لجاز إثبات بساطه الموضوع له بالأصل لو دار الوضع بين كونه للبسيط أو للمركّب منه ومن غيره ، وكذا بساطه اللفظ الموضوع لو دار بين كون اللفظ الموضوع بسيطاً أو مركّباً ، كما إذا شكّ في كون اللفظ الموضوع بإزاء شخص لفظ «عبد» أو «عبد الله» فيحكم بالأوّل بمقتضى الأصل .

ومن البين : أنّ الاستناد إليه في ذلك يشبه الهديان في وضوح البطلان ، ثمّ مع الغضّ عن ذلك كلّه فأصل العدم على فرض حجّيته في سائر المقامات إنّما ينهض حجّه فيما يدور الأمر بين وجود الشيء وعدمه ، سواء تعلّق الشكّ بوجود شيء استقلالاً أو مع امور اخر ، وليس المقام من ذلك ، فإنّ المفروض دوران المطلوب بين شيئين ، لا قطع بتعلّق التكليف بأحدهما من (١) التكليف بالآخر كما قدّمنا القول فيه ، فهو نظير ما إذا دار التكليف بين مركّبين مختلفين وكان أحدهما أقلّ جزء من الآخر ، فإنّ عاقلاً لا يتخيّل هناك ترجيح الأقلّ بالأصل ، مع أنّه لا فرق بينه وبين ما نحن فيه سوى اشتمال الأكثر في المقام على الأقلّ ، ولا ثمره يترتّب عليه ، لما عرفت من عدم اقتضاء التكليف بالأكثر للتكليف بالأقلّ إلّا في ضمنه لا مطلقاً ،

---

(١) مع ، خ ل .

فتردّ المكلف به بين شيئين لا يقطع بتعلّق التكليف بأحدهما على كلّ من التقديرين كما هو الحال في الفرض المذكور.

وأما السادس : فبأنّ المرجع في الأصل المذكور إلى أصله البراءة أو أصل العدم وقد عرفت الحال فيها.

وأما السابع : فبأنّه لا يحكم في المقام بكون المشكوك جزءاً أو شرطاً بحسب الواقع فيكون الحكم به من غير دليل ، وإنّما يحكم بوجود الإتيان في الظاهر ، وليس المستند فيه مجرد الاحتمال كما توهم ، بل تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال الواجب مراعاته في المقام ، حسب ما عرفت من قيام الأدلّه عليه. كيف ولا تأمّل في رجحان الاحتياط في المقام إن لم نقل بوجوبه ، وذلك أيضاً حكم من الأحكام الشرعيّه والمنشأ فيه قيام الاحتمال المذكور.

وأما الثامن : فبأنّه لو صحّ ذلك وكانت الأوامر المتوجّهة إلى المكلفين متعلّقة في الواقع بما قام الدليل عليه عند المكلف لزم القول بالتصويب ، لاختلاف المكلفين في ذلك وتفاوت الأفهام في تعرّف الأحكام ، وهو مخالف لإجماع الشيعة. ودعوى فهم العرف في ذلك ممنوعه بل فاسده ، إذ ليس ما استعمل فيه اللفظ عندهم إلّا ما أرادته المتكلّم بحسب الواقع على مقتضى قانون الاستعمال ، فإن أخطأ أحد في الفهم أو لم يصل إليه شيء لم يلزم منه عدم تعلّق التكليف به بحسب الواقع.

غايه الأمر أن يكون ذلك عذراً له في الترك ، فغايه ما في المقام فهم العرف كون العلم طريقاً إلى الواقع في تعيين ما تعلّق التكليف به في الفروض المذكوره ونحوها ، فيكون التكليف الظاهري منوطاً بالعلم. فلو تمّ ذلك لزم القول بوجوب مراعاة الاحتياط في المقام وكان ذلك حجّة لما اخترناه ، إذ الفرد المعلوم اندراجه في المأمور به حينئذ هو ما كان جامعاً لجميع الأجزاء والشرائط المشكوكه والحاصل : أنّه يكون الأمر بالصلاه بحسب أنّه أمر بما علم أنّه صلاه لا علم



إلّا بالإنّيان به (١) على النحو المذكور ، وأين ذلك من الاقتصار على القدر المعلوم اعتبره في الصلاة؟ وجواز الاقتصار على القدر المعلوم في الأمثلة المذكورة إنّما هو لكون التكليف بكلّ منها مستقلاً ، فينحلّ الأمر المذكور الى أوامر يحصل الامتثال في كلّ منها بجنسه من غير ارتباط بينها في الامتثال ، ولذا يكتفى بالقدر المعلوم من غير حاجة إلى مراعاة الاحتياط حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

وأما التاسع : فبأنّ غايه ما يفهمه أهل العرف في المقام هو المعانى الإجماليه وأما التفصيل وتعيين الأجزاء والشرائط بالخصوص فيرجع فيه أهل العرف إلى الفقهاء وحمله الشرع.

فإن قلت : أئى فرق بين هذه الألفاظ وغيرها حيث يصحّ الرجوع في تعيين معانى سائر الألفاظ إلى العرف ولا يصحّ في المقام.

قلت : إنّما يرجع إلى العرف في تعيين المفهوم الّذى وضع اللفظ بإزائه دون تعيين مصاديقه ، بل لا بدّ هناك من مراعاة العلم باندرجه في مسمّى اللفظ ، سواء حصل ذلك من الرجوع إلى العرف أو الحسّ أو العقل ، فاللازم من الدليل المذكور صحّه الرجوع إلى العرف في معرفه مسمّى الألفاظ المذكوره في الجمله وهو كذلك ، ولذا رجعوا في كونها موضوعه بإزاء الصحيحه أو الأعمّ منها إلى العرف. وأما تمييز أجزاء المعنى وشرائطه على التفصيل فليس مأخوذاً في وضع اللفظ حتّى يرجع فيه إلى العرف - حسب ما فضل في محلّه - فلا بدّ من تمييزه بمقتضى الأدلّه القائمه ، وهو ممّا يختلف باختلاف الأوضاع والأحوال. ألا ترى أنّ الصلاة الصحيحه أيضاً من الألفاظ المستعمله في العرف ولا يمكن الرجوع في تفاصيله إلى العرف ، وإنّما يرجع إليه في كونه العباده المخصوصه المبرئه للذمّه ، ويختلف أجزاءه وشرائطه بحسب اختلاف المقامات على نحو ما قامت عليه الأدلّه

---

(١) هكذا وجدنا العبارة في جميع ما عندنا من النسخ ، والصواب فيها هكذا :

والحاصل أنّه يكون الأمر بالصلاه حسب ما ذكر أمراً بما علم أنّه صلاه ولا علم إلّا بالإنّيان. هامش المطبوع.

الشرعيّ ، وكذا الحال في مطلق الصلاة ، فإنّما يرجع إلى العرف في كونها عباره عن العباده المعروفه المختلفه أجزاءها وشرائطها بحسب اختلاف الأحوال ، وليس من شأن العرف تميّز ذلك ، وإنّما يرجعون فيه إلى الفقهاء وهم يرجعون إلى الأدلّه الشرعيّه ، ولذلك يحكم فيه كلّ منهم على حسب ما فهمه من الأدلّه.

وأما العاشر : فبأنّ معرفه أجزاء الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات ومعرفه شرائطها وموانعها من عمد الأحكام الشرعيّه ، ومعظم المسائل الفقهيّه ، وأكثرها ممّا خفيت على معظم الامّه ، لوقوع الفتنة المعروفه ، واختلاف الأخبار المأثوره ، وخفاء دلالتها بالذات ، أو بملاحظه مجموع الأدلّه. ولذا صار كثير منها معارك للآراء واختلف فيه أساطين الفقهاء وقصاراهم الاستناد فيها إلى الظنّ إن أمكن ، وليت شعري كيف يمكن دعوى الوضوح في المقام مع أنّ الفقهاء الأعلام من قديم الأيام بل من عصر أئمتنا عليهم السلام لا زالوا مختلفين في ذلك ، وكلّ يبذل وسعه في تحصيل المدارك ويستنهض الأدلّه على ما يرجّحه هناك لعموم البلوى بتلك المسائل.

ولو أفاد وضوح الأمر فإنّما يفيد بالنسبه إلى الامور الإجماليّه أو بعض الأجزاء أو الشرائط الواضحه. وأما الخصوصيّات المعتبره وسائر الأجزاء والشرائط المرعيّه فلا ، كما هو المعلوم من ملاحظه أجزاء الصلاة وشرائطها مع أنّها أهمّ التكاليفات الشرعيّه وأعمّ من جميع العبادات بليّه. وما ادّعى من حصول الظنّ بحقيقه الصلاة من ملاحظه ما ذكره ممنوع ، إذ ليست معرفه بالمجملات المذكوره كالمعرفه بسائر الأحكام الشرعيّه من الرجوع في استفادتها إلى الضوابط المرعيّه سواء أفادت ظنّا بالحكم أو لا؟

ومن الواضح : أنّ ادّعاء حصول الظنّ نظرا إلى الوجه المذكور بمعرفه تفاصيل أجزاء الصلاة وشرائطها الواقعيّه من غير زياده عليها ولا نقيصه بعيد جدّا ، سيّما بالنسبه إلى الظواهر الوارده لأحكام الشكوك ونحوها ، بل يمكن دعوى القطع بفساده ، على أنّك قد عرفت أنّ تعيين تلك الخصوصيّات ليس من قبيل إثبات

الموضوع له بالظنّ المكتفى فيه بمطلق الظنّ ، بل الظاهر أنّه إثبات للمصداق ، والموضوع له هو المعنى الإجمالى الأعمّ حسب ما فصّل فى محلّه فلا- يكتفى فى تعيين المصداق بمطلق الظنّ ، بل لا بدّ فيه من العلم ، أو الأخذ بطريق ينتهى إلى العلم ، كما هو معلوم من ملاحظه سائر المقامات. وما قام الإجماع على حجّيه الظنّ فيه إنّما هو موضوعات الألفاظ دون سائر الموضوعات كما قد يتوهّم.

وأما الحادى عشر : فيما قرّر فى محلّه من فساد الدعوى المذكوره ، وكون ذلك الألفاظ موضوعه بإزاء الصحيحه كما بيّناه فى محلّه.

وأما الثانى عشر : فبأنّ ما لم يبيّنه النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم ممّا يحتمل جزئيته أو شرطيته وقد حضر وقت العمل به محكوم بعدمه قطعاً ، إذ ليس نصب الأنبياء إلّما لبيان الأحكام وإرشاد الأنام ، لا لأنّ يأتونهم بالتكاليف المجمله ، ويكلون بيانها على مراعاة الاحتياط كما مرّت الإشارة إليه.

وبالجمله : أنّ بيان الأحكام من الواجبات عليه صلى الله عليه وآله وسلم ، فإذا ترك البيان زياده على المفروض دلّ على انحصار الأمر فيه ، إذ لا يترك ما هو واجب عليه سيّما فى أمر التبليغ. وقد نصّ الاصوليون على أنّه لو وقع تكليف بالمجمل ثمّ صدر عن النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم فعل يمكن أن يكون بيانا له ولم يفعل غيره وحضر وقت الحاجه تعيّن أن يكون ذلك بيانا له ، وإلّما لزم تأخير البيان عن وقت الحاجه ، وهو بعينه جار فى المقام ، فكما أنّ بيان الأجزاء المفروضه دليل على جزئيتها كذلك عدم ذكره لما يزيد عليها دليل على عدم اعتباره ، وهذا بخلاف ما نحن فيه من قيام احتمال عدم الوصول ، ومقايسه أحدهما بالآخر ممّا لا وجه له ، إذ لا يجب على الله تعالى إيصال آحاد الأحكام إلى آحاد العباد ، كيف! ومن البيّن خلافه ، وحينئذ بعد تعلق التكليف بالمجمل كيف! يمكن الحكم بحصول البراءه بالناقص استنادا إلى عدم وصول القدر الزائد ، لما عرفت من أنّ الإيصال ليس من الواجب على الله تعالى ولا على الرسول حتّى يدلّ انتفاؤه على انتفاء الزيادة.

وما ذكر : من أنّ النائين عن حضرته عليه السلام لم يكونوا يحتاطون فى شىء من

المجملات بل يأتون ما يصل من البيانات ويتركون ما لم يثبت عندهم وإن احتملوا وروده عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مدفوع.

بأنه إن كان عندهم من البيان ما حصلوا به معنى ذلك المجمل والمدلول عليه بالخطاب ثم شكوا في تغيير حصل هناك وشك وروده في المقام فلا شك إذن في الجريان على الحكم السابق ، وهو غير محل النزاع ، لثبوت الدليل الشرعي إذن على نفى الزائد.

وأما إذا لم يكن كذلك - بل وصل إليهم عدّه أجزاء حصلوها من أماكن متعدّده ، ولم يعلموا صدق ذلك المجمل عليه ، وتيقّنوا بحصولها مع انضمام عدّه أخرى من الأفعال المشكوكة جزئيتها أو شرطيتها - فالقول بجريان طريقتهم على الأوّل والاكتفاء في أداء التكليف رجم بالغيب ، بل جرأه بلا ريب ، وكان الأظهر خلافه كيف! ومن المستبين عند عامّة ذوى العقول توقّف اليقين بالاشتغال على اليقين بالفراغ هذا.

### الشك في الشرائط و الموانع

ولتتمّ الكلام في المرام برسم امور :

أحدها : أنّ الكلام المذكور كما يجرى في الشك في الأجزاء كذا يجرى في الشك في الشرائط والموانع ، من غير فرق لجريان جميع ما ذكر في الجميع ، وقد أشرنا إليه في ضمن الأدلّه. وقد يتخيل التفصيل بين الأجزاء وغيرها فيقال : بعدم جريان الأصل في الأوّل ويحكم بجريانه في الشرائط والموانع.

وقد يقال : بعدمه في الأولين وجريانه في الأخير. وربما يظهر من بعضهم ندره الخلاف في عدم جريانه في الأخير حيث ذكر الخلاف في جريانه في الأجزاء والشرائط ، وربما تجاوز بعضهم إلى المانع.

وأنت خير : بأنّ عدم المانع من جمله الشرائط في الحقيقة ، فتوهم الفرق بينه وبين الشرط في المقام من الغرائب ، وكأنّ وجه الفرق بينهما : أنّ الفعل يتم وجوده باجتماع الأجزاء والشرائط ، ومانعيه المانع يتوقّف على الدليل فينفى بالأصل. ولا يخفى وهنه ، إذ انتفاء المانع أيضا مأخوذ في تحقّق الفعل على نحو الشروط ،

ولا- علم بحصول الفعل مع فرض الشك فيه. والقول بأنّ المعتبر فيه لما كان عدما كان موافقا للأصل واضح الفساد ، إذ ليس الكلام في الشك في تحقق المانع ، وإنما الكلام في الشك المتعلق بنفس المانع ، كما إذا علم تحقق شيء وشك في مانعيته. والقول بأصالة عدم المانع إن تم جري بعينه في عدم الشرطيّه.

فظهر أنّ توهم الفرق بين الشرط والمانع في المقام موهون جدًا.

بقي الكلام في الفرق بين الشك فيهما وبين الشك في الأجزاء. وقد حكى عن بعض أفاضل المحققين التفصيل بين الأمرين فحكم بعدم إجراء الأصل في الأجزاء وجريانه في الآخرين ، والوجه في ذلك : أنّ قضيّه الجزئيّه اندراجه في الكلّ وعدم تحقق الكلّ بدون تحقق كلّ من الأجزاء ، فالشك في الجزء شك في تحقق الكلّ.

وبالجملة : أنّ كلّ واحد من الأجزاء لاندراجه في الموضوع له ممّا انيط به التسميه فلا يتصور حصول الموضوع له بدونه ، فلا يمكن العلم بإيجاده من دون الإتيان به ، وذلك بخلاف الشرائط والموانع ، لخروجها عن ماهيته العباده.

والقول بأنّ الشغل اليقيني يحتاج إلى اليقين بالفراغ - ولا يحصل إلا بالإتيان بما لم يعلم عدم شرطيته ، وترك ما لم يعلم عدم مانعيته - مدفوع بأن ذلك إنّما يجرى بالنسبه إلى الأجزاء لدخولها في المسمى ، بخلاف الامور الخارجيه من الشرائط والموانع ، لأنّ المشكوك في شرطيته ومانعيته معلوم عدم جزئيه فلا دخل له بمسمى اللفظ. فامتثال الأمر بالصلاه وغيرها من العبادات إنّما يتوقف على اليقين بحصول الأجزاء ، ومع تحقق حصولها يصدق المسمى ، ومع حصول الامتثال القاضى بحصول الفراغ شرعا ما لم يدلّ على خلافه - على نحو ما يذكر في المعاملات - وهو المراد باليقين بالفراغ ، إذ المقصود منه هو الفراغ الشرعي.

وما يقال : من أنّ الشك في الشرط يقتضى الشك في المشروط ففيه : أنّ العبارة المذكوره لا يخلو عن إجمال ، وهي على بعض معانيها لا كلام فيها ، لكنّه غير مرتبط بالمقام.

توضيح ذلك : أن المراد بالشك في الشرط إما الشك في وجوده أو في شرطيته ، وكذا الشك في المشروط إما أن يراد به الشك في وجوده أو في مشروطيته. فإذا لوحظ كل من الاحتمالين الأولين مع كل من الأخيرين تكون الوجوه أربعة.

فإن اريد به : أن الشك في وجود الشرط يقتضى الشك في وجود المشروط فحق ، ولا ربط له بالمقام.

وإن اريد به : أن الشك في الشرطيه قاض بالشك في المشروطيه فهو واضح أيضا ، ولا نفع له في المرام ، إذ الحاصل منه هو الشك في مشروطيه الفعل به ، لا-الشك في وجوده ، كيف! والمفروض تحقّق الأجزاء بأجمعها ، ومع العلم به كيف يعقل الشك في نفس وجود المشروط الذى هو عين تلك الأجزاء.

وأما الوجهان الآخران فلا وجه لإرادتهما : إذ لا ارتباط بين الشكين المفروضين حتى يستلزم أحدهما الآخر.

قلت : هذا الكلام مبنى على كون أجزاء المأمور به بأجمعها معتبره في التسميه بحيث يرتفع المسمى بارتفاع أى منها ، كما هو قضيه الجزئيه فى بادئ النظر ، نظرا إلى قضاء الضروره بانتفاء الكلّ عند انتفاء جزئه ، فإذا تعلّق الشك بجزئيه شيء كان شكّا فى حصول الكلّ بدونه ، فلا يعلم حصول مسمى اللفظ من دونه ، بخلاف الشرط والمانع ، لإحراز المكلف أداء المسمى عند أداء الأجزاء بتمامها ، فإذا علم شرطيه شيء أو مانعيته وجب التزام التقييد فى المطلق على القدر المعلوم ، وإذا حصل الشك فيه دفع ذلك بالأصل ، لقضاء الإطلاق بحصول الامتثال من دونه.

وأنت خيرير : بأن مرجع ذلك إلى القول بكون تلك الألفاظ أسامى للصحيحه بحسب الأجزاء دون الشرائط ، فاستجماع جميع الأجزاء معتبر عنده فى التسميه بخلاف استجماع الشرائط ، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه فى محلّه ، وهو أضعف الوجوه فى تلك المسأله. ومع البناء عليه فهو يوافق ما اخترناه من عدم إجراء الأصل فى المجملات ، فإن مقتضى القول المذكور التزام الإجمال فى تلك الألفاظ

بالنسبه إلى الأجزاء دون الشرائط ، بل هي مطلقه بالنسبه إليها ، لتوهم قضاء الدخول والخروج بذلك ، وحينئذ فجرى ان الأصل بالنسبه إلى الثاني في غير البيان ، وإنما الكلام في المقام في جريانه بالنسبه إلى الأول ، نظرا إلى إجمال اللفظ ، وقد منع منه القائل المذكور حسب ما اخترناه.

ولو سلم القائل المذكور إجمال اللفظ بالنسبه إلى الشروط أيضا لم يتحصّل عنده المفهوم الذي تعلق الأمر به ، مع الشكّ في حصول جميع الشرائط المعتره فيه فلا يمكنه الحكم بالامثال ، لعين ما ذكره في الأجزاء من غير فرق أصلا في بيان الحال في شبهه الموضوع ، والمراد به ما إذا اشتبه موضوع الحكم ودار الأمر فيه بين تقسيم الحلال والحرام وإن علم تفصيلا حكم تلك الأقسام ، فيكون الجهل بالحكم في المقام ناشئا عن الجهل المذكور ، حيث لا يعلم كون الحاصل هناك أي قسم منها.

وأما إذا كان الحال بعكس ذلك بأن تعين الموضوع بجميع خصوصياته لكن شكّ مع ذلك في اندراجه في الحلال أو الحرام من جهه الشكّ فيما انيط به الحلّ والحرمه في الشريعه ، كالمذبوح على غير القبلة أو من دون التسميه ، فإنّ الفعل الحاصل من المكلف حينئذ ممّا لا شبهه فيه ، وإنما الاشتباه في حكمه. فالشكّ حينئذ في اندراجه تحت الميتة أو المذكي مع العلم بحكم كلّ من القسمين لا يدرجه في شبهه الموضوع وإن كان يتراءى ذلك في بادئ الرأي.

#### [الشبهه الموضوعية]

#### إشارة

ثم إن الشبهه في الموضوع قد يكون من جهه الشكّ في طرؤ ما يقتضى تحريمه على الوجه المفروض ، كما إذا شكّ في طريان الغصب على المال الحلال ، أو طريان النجاسه على المأكول الطاهر ، أو طرؤ ما يقتضى إباحته بعد العلم بتحريمه أولا ، كالمغصوب إذا شكّ في زوال الغصب عنه ، أو النجس إذا شكّ في طهارته.

وقد يكون من جهة الجهل بحال المصدق بدورانه بين الاندراج فى النوع الحلال أو الحرام مع عدم العلم بحصول النوعين فى المقام بل بدوران الأمر ابتداء فى الفرد الحاصل (١) بين الوجهين ، كما إذا شكّ فى كون المرأه رضيعه له يحرم عليه نكاحها ، أو أجنبيّه يجوز له الترويج بها ، أو وجد لحما ولم يدركونها ميته أو مذكّاه ، أو دار بين كونه من الحيوان المأكول أو غيره ، أو رأى حيوانا وشكّ فى اندراجه فى النوع الحلال أو الحرام.

وقد يكون من جهة الجهل بتعيين الحلال والحرام.

وقد يكون من جهة امتزاج الحرام بالحلال واختلاطه بحيث لا- يمكن التمييز ، على نحو اختلاط الدبس أو المائع المغصوب بالمباح ، وكذا السمن والطحين والسويق بل الحنطه ونحوها.

وقد يكون من جهة اشتباه الفرد الحلال بالحرام عند حصولهما معا وعدم تمايزهما فى المقام ، مع الجهل بالتعيين كالإنائين المشتبهين عند العلم بنجاسه أحدهما ، والدرهم الحلال المشتبه بالحرام إذا علم حرمة أحدهما وحليّه الآخر ، ولحم الميتة والمذكّاه عند اشتباه أحدهما بالآخر. وحينئذ قد يكون الامور المرّدّ بينها محصوره محدوده ، وقد تكون غير محصوره ، فهذه صور المسأله.

أمّا إذا كانت الشبهه من جهة طريان ما يزيل الحكم الثابت من الحلّ أو الحرمة ، فلا ريب حينئذ فى البناء على الحكم الأول حتّى يثبت خلافه ، سواء كان الثابت أوّلا هو الحلّ أو الحرمة من غير خلاف فيه بين الاصوليه والأخباريه ، فإنّ حجّيه الاستصحاب فيه متّفق عليه بين الفريقين ، ولا- مجال لتوهم الحلّ فى الصوره الثانيه نظرا إلى عدم حصول اليقين بالحرمة حينئذ ، إذ مجرد الاستصحاب لا- يفيد العلم ، وقد انيط الحكم بالتحريم فى الروايه المذكوره بعد الدوران بين الحلّ والحرمة بالعلم بالحرمة ، الظاهر فى اليقين فيحكم بالحلّ من دونه ، إذ المراد من العلم فى الشرعيّات هو العلم الشرعى - أعنى ما حصل من الدليل المعتر عند

---

(١) الخاصّ ، خ ل.



الشارع سواء أفاد اليقين بالواقع أو لا - حسب ما نقول بمثله في مسأله الاستصحاب كما سيجيء بيانه.

ومع الغض عن ذلك فالحكم بالحل في الروايه معني بعدم العلم بالتحريم. وبعد العلم به لو حصل الشك أو الظن بالحل فلا دلاله في الروايه على الحكم بحله أصلا ، فيستصحب التحريم من دون معارض. ولو كان ممّا توارد عليه الحلال ولم يعلم تقدّم أحدهما وتأخر الآخر - ليؤخذ بمقتضاه - ففي جريان القاعده المذكوره فيه نظرا إلى عدم العلم بالحرمة فيؤخذ بالحل إلى أن يعلم التحريم ، وعدمه نظرا إلى حصول العلم بحرمة بالخصوص في الجملة فيخرج عن مورد النص المذكور وجهان. وقد يؤيد الأول عمومات الحل ، وكأنه الأظهر.

وإن كان من الثاني (أعني ما إذا دار الأمر في المصداق بين الوجهين) فإن كان هناك قاعده شرعيه قاضيه بالحل - كيد المسلم وإخبار ذى اليد القاضى بالحل والطهاره - فلا إشكال. أو بالمنع - كإخباره بحرمة أو نجاسته ، وكأصالة عدم التذكيه بالنسبه إلى اللحوم والجلود ونحو ذلك - قضى بالمنع. وإن خلا من الأمرين فظاهر الروايه المذكوره قاضيه فيه بالحل ، بل لا يبعد أن يكون ذلك هو مورد الروايه كما سنشير إليه.

ولو وجد حيوانا وشك في كونه من جنس المأكول أو غيره فهل يحكم بمجرّد ذلك بحله ، أو لابد من استعلام الحال في اندراجه في أحد الأصناف المحلله أو المحرّمه بالرجوع إلى أهل الخبره والعلامات المنصوبه من الشرع؟ وكذا الحال في غير الحيوان من المأكول والمشروب الدائر بين المباح والمحرّم وجهان.

والمدى يتقوى في النظر أن يقال : إن كان ذلك معلوم العين وكان مجهول الاسم أو مجهول الصفه - التي به يتميّز الحلال عن الحرام فيشك في شأنه من تلك الجهه - فلا يبعد كونه من الجهل بالحكم ، فيجب عليه التجسس عنه ، ولا يجوز له البناء على الحلّ بمجرّد الجهل المفروض نظرا إلى الأصل المذكور. وهل يجوز له البناء على الحلّ مع العجز عن التجسس وجوه : ثالثها التفصيل بين المجتهد وغيره.

وأما إذا كان الموضوع غير معلوم العين وكان دائرا بين الأمر المحلل والمحرم فالظاهر اندراجه تحت الأصل المذكور فلا يجب التجسس عنه ، فعلى هذا يجوز تناول المعاجين ونحوها - من المركبات التي لا يعرف أجزاؤها - قبل التفحص عنها والمعرفة بحالها وإن احتمل أن يكون بعض أجزائها مما يحرم أكله.

هذا وما ذكر من الحكم بحل المشتبه في هذه الصورة ظاهر بالنسبة إلى الحكم بحله في نفسه.

وأما بالنسبة إلى حله في العبادات إذا دار الأمر بين المنع من التلبس بها نظرا إلى احتمال منافاته لها وعدمه ففيه وجهان. وذلك كالجلد الدائر بين كونه من مأكول اللحم وغيره ، أو الشعر الملاصق للباس الدائر بين الأمرين ، فيحتمل اندراجه في إطلاق الرواية المذكورة فينبى فيه أيضا على الحل والجواز حتى يتبين الخلاف ، ويحتمل انصراف الرواية إلى حل الشيء وحرمة في نفسه دون كونه مانعا من صحه عمل آخر وعدمه ، وكما أن الأصل في العبادات المجمله عند الدوران بين جواز فعل فيها وعدمه بحسب الحكم هو البناء على المنع ، حسب ما عرفت من وجوب مراعاة الاحتياط نظرا إلى العلم بحصول التكليف والشك في أداء المكلف به ، كذا الحال في صورته الشك في الحصول في الأداء من جهة الموضوع ، بل لا يتفاوت الحال في الشك المفروض بين العبادات المجمله وغيرها ، إذ لا ثمره للإطلاق بالنسبة إلى الشك في الحصول في أداء الشيء المعين أو الإتيان به لقضاء اليقين بالاشتغال في مثله باليقين بالفراغ مطلقا.

وقد يفصل في المقام بين ما إذا كان الشك المفروض قاضيا بالشك في أداء شرط من شروط العبادة - كما إذا لم يدر كون اللباس منسوجا من صوف المأكول أو غير المأكول وأراد ستر العوره الواجب في الصلاة به - وما إذا تعلق الشك بوجود المانع - كما إذا أراد لبس الثوب المفروض في الصلاة في غير ستر العوره - والفرق أن المقتضى للصح غير ثابت في الأول للشك في وجود الشرط القاضى بالشك في وجود المشروط ، فيبقى التكليف بحاله إلى أن يتحقق العلم بالفراغ ، بخلاف الثانى ، لوجود المقتضى هناك.

غايه الأمر احتمال وجود المانع ، وهو مدفوع بالأصل.

ويشكل ذلك : بأن مرجع المانع إلى الشرط فإنّ عدم المانع شرط في الصحه وحينئذ فالشكّ فيه أيضا قاض بالشكّ في وجود المشروط به كغيره من الشروط الوجوديّة ، وقد يدفع : بأنّه وإن كان مرجع المانع إلى الشرط إلّا أنّ الملحوظ في الشرط وجود الشئ ، وفي المانع عدمه ، فتتحقّق الأوّل مخالف للأصل بخلاف الثاني ، وكفى به فارقا بين المقامين.

ألا- ترى أنّه لو شكّ في تحقّق الحدث في الصلاه بنى على عدمه. ولو شكّ في تحقّق الطهاره أو الاستقبال بنى على عدمهما أيضا.

وقد يشكل ذلك : بالفرق بين ما إذا دار الأمر بين وجود الشئ المانع وعدمه ، وبين وجود الشئ والشكّ في مانعيته - أى الشكّ في كونه هو الأمر المانع أو غيره - فإنّه لا شكّ في دفع الأوّل بالأصل ، وأما الثاني فدفعه بالأصل مشكل ، لاحتمال أن يكون ذلك هو ما اعتبر عدمه في تحقّق المطلوب وأن يكون غيره ، ونسبه الأصل إلى الأمرين على وجه واحد ، بل قد يقال : إنّ قضيّه الأصل هنا أيضا هو الأوّل نظرا إلى أنّ حصول الاشتغال بأداء المأمور به معلوم ، والخروج عنه غير معلوم ، فيبنى على عدمه.

نعم لو كان هناك أصل يقضى بانتفاء المانع صحّ الإشكال عليه ، كما لو شكّ في الشعرات الملتصقه بالثوب أنّها من المأكول أو غيره ، فإنّه يمكن أن يقال : إنّ الصلاه في الثوب المفروض قبل حصول الشعرات فيه كانت صحيحه فيستصحب ذلك إلى أن يعلم المنع. هذا كلّه إذا كان تحريم الشئ في المقام على وجه المانعيه.

أمّا إذا لم يكن مانعا ، بل كان دائرا بين الإباحه ومجرّد التحريم وإن تبعه المانعيه ، فلا- شكّ في كون الأصل فيه أيضا عدم التحريم ، كما في الصوره السابقه ، فيدفع المانعيه من جهه نفي التحريم.

ثمّ إنّ لا- فرق فيما ذكرنا بين العباده المجمله وغيرها من المطلقات ، إذ المفروض ثبوت المانعيه. غايه الأمر دوران الشئ بين كونه ذلك المانع أو غيره.

وأما ما كان من الثالث - أعني ما كان الحرام ممتزجا مع الحلال على نحو لا يمتاز أحدهما عن الآخر - فلا إشكال في تحريم استعمال الجميع ، إذ استعمال كل جزء من المباح استعمال لجزء من الحرام المنضم إليه. وفي بعض صور المسألة يحصل الإشاعه والشركه القهريه فيكون استعمال المباح استعمالا للحرام.

نعم في بعض صور امتزاج الحرام يحكم بالحلّ - كما إذا استهلك الحرام الطاهر في الماء ، أو كان نجسا ولم يتنجس به الماء ، لاعتصامه وعدم تغير أحد أوصافه - فإنّ الظاهر حلّه وإن كان عينه موجودا بحسب الواقع.

وتوضيح الكلام في ذلك : أنّ حرمة المحرّم قد يتبع اسمه - كالطين - فإن خرج بالامتزاج عن اسمه ، كاستهلاك الطين في الماء أو غيره انتفى التحريم. وكذا لو دار مدار وصف ينتفى بالامتزاج كالأستخبات في وجهه. وإن كان دائرا مدار حقيقته فإن حصل استهلاكه في الماء على الوجه المذكور قضى بحلّه ، لما دلّ على طهاره الماء وطهوريته. وأمّا الاستهلاك في غير الماء من الجوامد فلا يقضى بالحلّ. وفي سائر المائعات إشكال ، ويقوى البناء على التحريم في غير المضاف. هذا كلّ إذا لم يكن التحريم من جهه كونه ملك الغير.

أما إذا كان من جهه كونه ملكا للغير ، فالظاهر عموم المنع في جميع الصور ولو كان قليلا غير متمول في وجه قوئ ، بناء على كون التصرف تابعا لملكيتته لا ماليتته كما هو الظاهر.

نعم لو حصل إتلافه بالامتزاج - كما إذا قطر قطره من الدبس الحرام في الماء - فالظاهر عدم المنع ، ولو ظهر أثره فيه كماء الورد ونحوه من المعطّرات والأدويه القويّه الآثار قوى المنع وإن استهلك فيه والظاهر عدم صدق التلف فلا يبعد القول بحصول الشركه لملكه بالنسبه. ولو كان الممازج مماثلا فالظاهر عدم حصول الاستهلاك ولو كان قليلا ، وكذا عدم صدق التلف بامتزاجه. فتأمل.

وأما القسم الرابع : وهو ما إذا كانت الشبهه من جهه وجود الحلال والحرام معا واشتباه مصداق أحدهما بالآخر ، فإن كان ما وقع فيه الاشتباه من الأفراد غير محصور فلا إشكال في الحلّ وجواز التصرف.

ويدلّ عليه امور :

الأول : الإجماع المعلوم والمنقول في لسان جماعه ، بل الضروره قاضيه به في الجملة ، فإنّ وجود ماء نجس في العالم إذا احتمل أن يكون ما عندنا من الماء هو ذلك النجس وكذا حرمه شيء كذلك لا- يقضى بالمنع من التصرف فيما عندنا من جهه الاحتمال المذكور إذا لم نعلم نجاسته أو حرمة ، وهو ظاهر.

الثاني : لزوم العسر والحرّج لولاه وهو منفيّ في هذه الشريعه آيه وروايه.

وما يورد في المقام أولًا- : من أنّ لزوم العسر والحرّج لا يقضى بالحلّ والطهاره ، غايه الأمر جواز التصرف من جهه الضروره كأكل الميتة في المخمصة ، فإنّه لا- يفيد حلّ الميتة حينئذ بالذات ولا- طهارتها. غايه الأمر جواز الإقدام على أكلها من جهه الضروره وأين ذلك من المقصود في المقام. وثانيا : أنّ الحلّ الحاصل بسبب العسر والحرّج إنّما يتبع حصول ذلك ، ومن البيّن أنّ الاجتناب من غير المحصور ليس عسرا وحرّجا في جميع الأزمان بالنسبه إلى جميع الأشخاص. ألا- ترى أنّ من يزاول الصحارى المتسعه يعسر عليه الاجتناب من جميعه بسبب علمه ببول شخص في مكان غير معيّن منه ، بخلاف من يجتاز فيها ولا يحتاج إلى ملافاه شيء منها. وقد يتحقّق العسر والحرّج في الاجتناب عن المحصور أيضا في محلّ الحاجه والضروره إليه ، فلا بدّ إذن من بناء الأمر على الدوران مدار الضروره والحرّج اللازم وعدمها دون انحصار الشبهه وعدمه مدفوع.

أمّا الأول : فبأنّ لزوم العسر والحرّج قد ينافي تشريع الحكم ، وقد يقضى بالجواز في محلّ الضروره ، فإن ثبت الحرّج والمشقّه في أصل تشريع الحكم بأن حصل الحرّج في أغلب موارد لم يقع من الشارع تشريع لمثله ، وإن لم يكن هناك حرّج في أغلب موارد بل اتّفق هناك حرّج وضيق في الاجتناب عنه في بعض الموارد فلا- ينافي ذلك تشريع أصل الحكم ، وإنّما يقضى بالرخصه في محلّ الضروره ، كما في أكل الميتة في المخمصة. فما ذكره من أنّ العسر والحرّج لا- يقضى بالحلّ والطهاره مستشهدا بأكل الميتة كما ترى.

ص: ٥٩٧

ومن ذلك يتبين الجواب عن الثانى أيضا : فإنّ عموم لزوم الحرج فى المقام قاض بعدم تشريع الحكم ، فيعمّ الموارد النادره أيضا ممّا لا حرج فيها ، بخلاف ما إذا كان الحرج اتّفاقيا ، فإنّه إنّما يتبع حصول الحرج والفرق بين الصورتين ظاهر لا يخفى. فما ذكره من دوران الحكم مدار حصول الحرج مطلقا ضعيف جدّا ، كما يتّضح ذلك من ملاحظه نظائره فى سائر المقامات.

الثالث : أنّك قد عرفت : أنّ الأصل فى الأشياء بمقتضى العمومات المتقدّمه هو الحلّ حتّى يعلم ثبوت التحريم ، والعلم الحاصل فى غير المحصور بوجود الحرام فى الجملة لا يعدّ فى العرف علما بثبوت التحريم بالنسبه إلى شىء من الخصوصيات حتّى يمنع من الإقدام بالنسبه إلى خصوص الموارد الدائر احتمال كون المحرّم خصوص شىء منها فى نظر العرف جدّا بحيث لا يلتفت إليه فى الإقدام على خصوص الموارد ، بل يعدّ التحرّز منه عن الجبهه المذكوره من ظنون أصحاب السوءاء ، وذلك كالتحرّز عن كثير من المطعومات لاحتمال كونه مسموما نظرا إلى حصول العلم بوجود طعام مسموم فى العالم ، فقد يكون هو ذلك الذى يريد الإقدام على أكله. وإذا لم يكن الاحتمال المذكور ملتفتا إليه بحسب العرف فى شىء من الموارد الخاصّه لم يعدّ ذلك العلم الإجمالى علما فى المقام ، فمقتضى العمومات المذكوره ثبوت الحلّ والإباحه بالنسبه إلى خصوص الموارد - كما هو المدعى - ولا يجرى نحو ذلك بالنسبه إلى الشبهه المحصوره كما سيأتى الإشارة إليه إن شاء الله فتأمل.

### المراد بغير المحصور

بقى الكلام فى المراد بغير المحصور : ففسّره بعضهم بما يكون خارجا عن حدّ الإحصاء بحسب العاده ، فيتعدّر أو يتعسر إحصاؤه فى العاده ، لكثرتّه وانتشاره. ويمكن أن يقال : إنّ ما يكون احتمال إصابه الحرام المعلوم بالنسبه إلى الإقدام على خصوص المصاديق الخاصّه موهونا غير ملتفت إليه بحسب العاده.

أو إنّ ما لا يكون الإقدام على المصداق الخاصّ قاضيا برفع العلم الإجمالى الحاصل بوجود الحرام ، بل مع البناء على حرمة ذلك المصداق أو حلّيته يقطع بوجود الحرام فى الجملة من دون تفاوت.

والوجه الثلاثة متقاربه ، إلا أنّ الوجه الأخير أخصّ مطلقا ، إذ قد يرتفع العلم الإجمالي على تقدير كون ذلك حراما نظرا إلى احتمال انطباق ذلك الإجمال عليه ، ومع ذلك يعدّ من غير المحصور أيضا. فأظهر الوجه هو الأول إلا أنّه لا يفارق الثاني ، بل ولا الثالث في الأغلب.

وإن كان ما وقع فيه الاشتباه محصورا فالمعروف من المذهب هو المنع من الإقدام على كلّ من الأفراد التي وقع فيها الاشتباه ، وعدم جواز التصرف في شيء منها حتّى يزول الاشتباه بوجه شرعى من غير فرق بين الإقدام عليها في نفسها أو في أداء واجب يتوقّف على المباح منها ، كاستعمال أحد الإنائين المشتبهين بالمغصوب أو النجس في الوضوء أو الغسل فيسقط ذلك الواجب المتوقّف عليه ، إلا أن يغلب جهه وجوبه على تحريم ذلك المحرّم ، كما هو الحال في بعض الواجبات. وهذا هو الذى ذهب إليه المعظم ، بل حكاية الإجماع عليه مستفيضه في خصوص بعض المقامات كمسأله الإنائين المشتبهين.

وذهب بعض المتأخّرين إلى كون الشبهه محلّله للحرام ، بمعنى جواز الإقدام عليه في حال الاشتباه ، بحيث لا يعلم حين ما يقدم عليه كون ذلك إقداما على الحرام فيجوز الإقدام على جميع تلك المشتبهات إلى آخرها وإن لم يجز الإقدام عليها مجموعا ، للعلم بالتعرض للحرام في ذلك الإقدام الخاصّ. وقد ذهب إلى ذلك بعض المتأخّرين ولم نجد القول به من أحد من المتقدّمين.

وذهب بعض آخر من المتأخّرين إلى جواز الإقدام إلى أن يحصل العلم بالإقدام على الحرام ، فإن وقع الاشتباه بين الفردين جاز التصرف في كلّ منهما انفرادا ، ومع التصرف في أحدهما يحرم التصرف في الآخر. وإن كان الاشتباه بين الثلاثة وكان الحرام المشتبه واحدا جاز التصرف في كلّ منها انفرادا أيضا وفي اثنين منها انفرادا ومجمعا ، ومع حصول التصرف فيهما يحرم التصرف في الثالث. وإن كان الحرام اثنين جاز التصرف في كلّ منها انفرادا أيضا ، إلا أنّه مع الإقدام على واحد منها لا يجوز التصرف في شيء من الآخرين.

ومن ذلك يعرف الحال في سائر فروض المسألة ومرجع ذلك إلى القول بالتخيير بين الفردين أو الأفراد على حسب ما فيها من الحلال ، فهو مخير في الإقدام على كل منها على حسبه ، فإذا استوفى مقدار الحلال تعين الباقي للحرام على مقتضى اختياره ، فهو قول بتحريم التصرف في الجميع أيضا وإن حكم بجواز التصرف في كل واحد منها على سبيل التخيير.

ويعزى إلى بعض الأصحاب قول باستعمال القرعه في المقام ، فيحكم بالحل والحرمه على حسب ما أخرجته ، ومرجع هذا القول إلى الأول ، فإن الظاهر منعه من التصرف قبل القرعه مطلقا. غاية الأمر أنه يقول بحصول اليقين والخروج عن الشبهه شرعا بالقرعه ، وهو أمر آخر لا ربط له بالمقام.

وكيف كان فالأقوال المذكوره في المسألة أربعة : والمختار هو ما ذهب إليه المعظم.

ويدل عليه امور :

الأول : أنه بعد حصول الاشتباه فإما أن يحكم في الظاهر بحرمه الإقدام على الأمرين وعدم جواز الإقدام على شيء منهما ، أو بجواز الإقدام على الجميع فلا يحرم في الظاهر التصرف في شيء منهما ، أو بجواز الإقدام على أحدهما دون الآخر ، ولا سبيل إلى شيء من الوجهين الأخيرين فتعين الأول ، وهو المدعى.

أمّا الأول فللزوم الحكم بحلّيه المحرّم وطهاره النجس ، إذ المفروض العلم بحرمه أحدهما أو نجاسته ، والبناء على الثاني قاض بالترجيح بلا مرجح ، إذ نسبه الإباحه والتحریم إليهما على نحو سواء. ولو فرض حصول الظنّ بالحلّ أو الحرمة فلا عبره به في المقام ، لما دلّ على عدم الاعتداد بالظنّ في مثل المقام ، فإنه من جمله الموضوعات الصرفه ، ولا عبره فيها بالمظنّه. ومع الغضّ عنه فلا يجرى في جميع الصور ، إذ قد يتساوى الحال بالنسبه إليهما ، كما في صوره الشكّ وهو مندرج في محلّ الكلام قطعا. ويمكن الإيراد عليه بوجوه :

الأول : النقض بأنّ اختيار الوجه المذكور كما يقتضى الحكم بتحليل الحرام ،



فاختيار الوجه الأوّل قاض بتحريم الحلال وإجراء حكم النجس على الطاهر ، للعلم بحليّيه أحدهما وطهارته ، فكيف! يحكم بالتحريم بالنسبه إليهما ويسلب حكم الطاهر عنه ، فما يجب به بناء على اختيار هذا الوجه يجب به على التقدير الآخر.

الثانى : إنّنا نختار الوجه الأوّل من الوجهين الأخيرين ، وما قيل : من أنّه يؤدّى إلى آخره. إن اريد به الحكم بحليّيه الحرام بحسب الواقع وكذا طهاره النجس كذلك فهو فاسد ، إذ لا كلام فى ثبوت التحريم والنجاسه فى الواقع ، ولذا لا يجوز الإقدام عليهما مجموعا. وإن اريد أدأؤه إلى الحكم فى الظاهر بجواز الإقدام على ما هو محرّم فى الواقع مع عدم العلم بالإقدام على خصوص الحرام حين التلبّس بكلّ منهما فبطلانه أوّل الدعوى ، وأىّ مانع من ذلك بعد وضوح ثبوت كون الجهل عذرا للمكلّف فى موارد شتى؟

الثالث : إنّنا نختار الوجه الثانى ، وما قيل : من لزوم الترجيح بلا مرجّح ، إنّما يتمّ إذا قلنا بحليّيه أحدهما بالخصوص وحرمة الآخر كذلك ، وأمّا إذا قلنا بحليّيه أحدهما وحرمة الآخر فى الجملة فلا.

فإن قلت : لا وجه للقول بإباحه المبهم وحرمة ، فإنّ الترك والإتيان إنّما يكون للمعيّن فيتعيّن الوجه الأوّل ويلزم المحذور. وهذا هو الذى رامه المستدلّ.

قلت : المقصود حرمة أحدهما وحليّيه الآخر على وجه التخيير بأن يكون المكلّف مختارا فى الإقدام على أىّ منهما ، وبعد الإقدام عليه لا يجوز له الإقدام على الآخر ، على حسب ما ذكرناه فى تقرير القول الثالث من الأقوال المذكوره ، فلا يرد عليه شىء من المحذورين.

ويمكن الذبّ عن الأوّل : بأنّه لما كان الإقدام على الحرام مؤدّيا إلى الضرر قاضيا بورود المفسده على من يقدم عليه بخلاف ترك الحلال إذ لا- محذور فيه كان مقتضى العقل عند دوران الأمر بين الأمرين هو ترجيح جانب الترك ، لحصول الأمن من الضرر فى البناء عليه بخلاف جانب الفعل ، لما فيه من خوف الإقدام

على الضرر ، ومن المقرّر وجوب دفع الضرر والخوف. فهذا هو الوجه في تعيين العقل ترجيح جانب الترك. وليس في ذلك تحريم الحلال ، بل حكم بوجوب ترك الحلال لئلا يؤدّى إلى فعل الحرام ، ولا مانع منه. فمقتضى القاعده حينئذ حرمه الأمرين في الظاهر نظرا إلى الوجه المذكور.

نعم لو قام دليل خاصّ على جواز الفعل حينئذ فلا مانع وقضى بالخروج عن مقتضى القاعده المذكوره ، إلّا أنّه لم يتم ذلك في المقام ، وما احتجّ به الخصم على ذلك مدفوع حسب ما يأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

وعن الثاني : بأن الأحكام الشرعيّه جاريه على موضوعاتها الواقعيّه ، فإنّ الألفاظ موضوعه بإزاء الامور الواقعيّه من دون مدخلتيه في مفاهيمها للعلم والجهل ، فإذا حصل موضوع التحريم بحسب الواقع كان من الواجب الاجتناب عنه ، فإذا قيل بجواز الإقدام على كلّ من الأمرين لزم الحكم بجواز الإقدام على الحرام ، وهو ما ذكر من اللازم. والقول بكون الجهل عذرا في جواز الإقدام إنّما يتمّ في الجاهل المحض الغافل عنه ، إذ هو القدر الثابت في اشتراط التكليف.

وأما الجاهل المتردّد بين الوجهين مع علمه بحرمه أحدهما - على ما هو مفروض المقام - فلا دليل على كون جهله المفروض عذرا ، بل مقتضى القاعده لزوم الاجتناب عنه أخذا بمقتضى التحريم حتّى يتبيّن خلافه.

نعم لو قام دليل خاصّ على جواز الإقدام حينئذ وسقوط التكليف المذكور بهذا النوع من الجهل وجب الخروج عن مقتضى الأصل المذكور ، وحينئذ فلا كلام ، والمقصود من الدليل المذكور قضاء الأصل أولا بالمنع من الإقدام إلى أن يثبت الجواز وأنّى لهم باثباته.

وعن الثالث : بأنّه إنّما يتمّ الحكم بالتخيير في المقام إذا لم يكن هناك مناص للمكلّف عن الإتيان بأحدهما ، وأمّا إذا أمكن تركهما معا فلا وجه للتخيير ، لعدم تساوى جانبي الفعل والترك بحسب ترتّب المصلحه والمفسده حتّى يحكم العقل بتساويهما في الإقدام والإحجام ، وأمّا مع ترتّب المفسده على أحد الجانبين

والقطع بعدم ترتب مفسده على الجانب الآخر فلا وجه لحكم العقل بالتخير بينهما ، لعدم تساويهما.

والحاصل : أنّ مفسده الحكم بالتخير عدم تساوى الأمرين فى نظر العقل ، لوضوح التفاوت بينهما ، فيتعين عنده جانب الترك ، ومفسده التعيين ما ذكر من لزوم الترجيح بلا مرجح والعقل لا يحكم فى مثل ذلك بالتخير إلّا مع قيام دليل خاصّ عليه ، كما أنّه لا يحكم بتعيين أحدهما إلّا لدليل دالّ عليه. ولا يذهب عليك أن الأولى فى تقرير الدليل المذكور تربع الاحتمالات وإبطال ثلاثه منها بالوجه المذكوره ليتعين الرابع.

الثانى : أنّ اجتناب الحرام مطلوب لله تعالى فيجب امتثال طلبه ، ولا يتمّ ذلك إلّا باجتناب الجميع ، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب ، فاجتناب الجميع واجب.

ويرد عليه امور :

أحدها : أنّه إن اريد أنّ اجتناب ما هو حرام بحسب الواقع واجب سواء علم كونه حراما أو لا فهو ممنوع ، بل هو أول الدعوى. وإن اريد أنّ اجتناب ما هو حرام واجب فى الجملة فمسلّم ، ولا يرتبط به المقدمه الثانيه لنتيج المدعى.

ثانيها : أنّ ما ذكر : من أنّ اجتناب الحرام لا- يتمّ إلّا باجتناب الجميع ، ممنوع ، إذ قد يحصل ذلك باجتناب البعض ، لاحتمال مصادفته لترك الحرام. وفيه : أنّ المقصود صدق امتثال طلبه تعالى لأداء ذلك ، ولا- يحكم بتحقيقه عرفا بمجرد الاحتمال ، فصدق الامتثال عرفا غير الإتيان بما هو مطلوبه تعالى فى الواقع مع عدم العلم بحصوله.

ومع الغضّ عن ذلك فيمكن تغيير الاحتجاج فى الجملة بأن يراد فيه : أنّه يجب العلم بأداء مطلوبه تعالى ، إذ كما يجب الإتيان بمطلوبه تعالى يجب العلم بأدائه أيضا والعلم بأدائه يتوقف على ترك الجميع من غير إشكال.

ثالثها : النقض بغير المحصور ، فإنّ اجتناب الحرام هناك واجب أيضا ، ولا يتمّ إلّا باجتناب الجميع ، فما يجاب به هناك يجاب به فى المقام.

ص: ٦٠٣

ويمكن دفعه أولاً بأنه وإن كان يقتضى وجوب الاجتناب عن الجميع هناك أيضاً إلا أنه خرج ذلك بالدليل ، لقيام الإجماع على عدم وجوبه ، وقضاء العسر والحرَج به ، مضافاً إلى الفرق الظاهر بين المحصور وغير المحصور ، حيث إن احتمال إصابه الحرام فى المحصور ممّا يعتدّ به فى العاده ، بخلاف غير المحصور وقد مرّ تفصيل القول فيه .

الثالث : أنّ أحد المشتبهين محرّم ، وكلّ محرّم يجب الاجتناب عنه ، فالاجتناب عن الحرام المفروض واجب ، أمّا الكبرى فظاهر ، وأمّا الصغرى فلقضاء ما دلّ على تحريم ذلك الشىء بدورانه مدار التحريم الواقعى ، والمفروض حصول العلم بوجوده فى المقام ، وأيضاً المفروض فى المقام اشتباه الفرد الحلال بالفرد الحرام ، مع تحقّق الأمرين ، فلو لا وجود الفرد الحرام لم يتحقّق الفرض المذكور .

غايه الأمر أن يدعى حصول الإباحه من جهه الاشتباه ، لقيام الدليل عليه كذلك ، وإذا ثبت تحريم المصداق المفروض تخصّص به القاعده الدالّه على الإباحه ، بل كان خارجاً عنها ، للعلم بحصول التحريم بالنسبه إليه . وحيث إنّ الخارج مجهول دائر بين الأمرين كانت القاعده المذكوره بالنسبه إليه كالعامّ المخصّص بالمجمل ، فلا حجّيه فيها بالنسبه إلى مورد الاشتباه ، فلا دليل إذن على حليّه شىء منهما فى الظاهر ، ولا كلام ظاهراً بعد ذلك فى عدم جواز الإقدام عليه ، فإنّ القائل بجواز الإقدام أمّا يقول به من جهه اندراجّه تحت الأصل المذكور ، ومع الغضّ عنه فالعقل حاكم فى مثله بعد دوران الأمر بين الوجهين وعدم قيام دليل فى الظاهر على البناء فى خصوص كلّ من الأمرين على المنع من الإقدام ، حسب ما مرّ بيانه فى الوجه المتقدم .

الرابع : ما روى عنه عليه السلام «أنه ما اجتمع الحرام والحلال إلّا غلب الحرام الحلال» (١) وهذه الروايه وإن كانت ضعيفه إلّا أنّها مجبوره بعمل الأصحاب . وحملها على خصوص صوره الامتزاج ممّا لا داعى إليه . ودعوى ظهور تلك

---

(١) البحار : ٦٥ ص ١٤٤ .

الروايات فى غير صوره الامتزاج وهذه فيها أو كونها أعم من الامتزاج وغيره - فيكون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق فيحمل المطلق على المقيّد - غير متّجهه.

أمّا القول بانصراف هذه إلى خصوص الامتزاج فمّمّا لا شاهد عليه فى الروايه ، بل ظاهر إطلاقها يعمّ غيره قطعاً. وأمّا دعوى كون التعارض من قبيل المطلق فمدفوعه ، بظهور تلك الروايات فى صوره دوران الفرد بين الاندراج تحت النوعين ، كما هو المفروض فى الصوره الثانيه من الصور المتقدمه من غير أن يكون هناك علم بحصول المصداقين فى المقام والاشتباه فى التعيين ، كما هو المفروض فى الشبهه المحصوره ، وهذه الروايه ظاهره فيما يعمّ هذه الصوره وصوره الامتزاج ، فلا يتواردان على محلّ واحد حتّى يثبت التعارض بينهما. ولو قيل بشمول تلك الروايات للشبهه المحصوره ، لدوران كلّ من المصداقين بين الاندراج تحت كلّ من النوعين فالمعارضه بينهما من قبيل العموم من وجه ، لشمولها للصوره السابقه قطعاً وعدم اندراج تلك الصوره فى هذه الروايه ، والمرجّحات من جانب الروايه المذكوره نظراً إلى موافقتها للمشهور بين الأصحاب والروايات الكثيره الوارده فى جزئيات الشبهه المحصوره الدالّه على المنع فى الموارد الخاصّه.

الخامس : أنّ الظاهر من تتبع الأخبار الوارده فى خصوصيّات الشبهه المحصوره ، مثل ما ورد فى الإنائين المشتبهين (١) ، وما ورد من الأمر بغسل الثوب كلّه عند اشتباه المحلّ النجس منه ، وما ورد من بيع اللحم إذا اشتبه الميته منه بالمذكاه ممّن يستحلّ الميته الظاهر فى حرمتها ، كما فى روايتين ، وما دلّ على الصلاه فى الثوبين المشتبهين كما فى حسنه صفوان ، وقد أفتوا بمضمونها ، إلى غير ذلك ممّا ورد أنّ المشتبه بالحرام ممّا يجب الاجتناب عنه ، وأنّ المشتبه بالنجس

---

(١) الوسائل : ١ باب ٨ من أبواب الماء المطلق ١١٣ ح ٢ و ١٤. وباب ١٢ ص ١٢٤ ح ١.

فى حكم النجس فى عدم جواز استعماله فىما يشترط بالطهاره من رفع حدث أو ازاله خبث أو أكل أو شرب ونحوها. ولىس ذلك من قبيل الاستقراء الظنى كما قد توهمه بعض العبائر لىكون من قبيل إثبات القواعد النحوية ونحوها من تتبع مواردها. بل نقول : إنه مستفاد من ملاحظه جمیع تلك الأخبار فهو مدلول عرفى لمجموع تلك الروایات ، وكما أنّ المستفاد من ظاهر خبر واحد حجّه شرعا فكذا المستفاد من جمیعها بعد ضمّ بعضها إلى البعض ، لاندرجاهه إذن تحت المدالیل اللفظیه ، فبدلّ على جواز الاتّكال علیه ما دلّ على حجّیه ظواهر الألفاظ.

حجّه القول بالإباحه مطلقا امور :

أحدها : أنّ حرمة تلك المصادیق وجریان أحكام النجس علیها فى المشتبه بالنجس تكلیف شرعى ، يتوقّف ثبوتها على العلم ، سیما بالنسبه إلى الموضوعات ، ولذا یجوز استعمال ما لم یعلم حرمة أو نجاسته بالمّره ، والعلم بحرمة أحدهما أو نجاسته لا یثمر فى المقام ، لعدم قضائه بالعلم بحرمة شیء خاصّ فالجهل الأوّلى باق بالنسبه إلى كلّ منهما وهو قاض بنفى التکلیف ، کیف! ولو كان العلم الإجمالى كافیا فى إثبات التکلیف لجرى فى غیر المحصور ، للعلم بحرمة البعض ونجاسته أيضا مع أنّه لا یثمر فى الحكم بنجاسه شیء من الخصوصیات ، وكذا الحال فى الجنابه الدائره بین الشخصین مع العلم به بالنسبه إلى أحدهما ، فإنّه لا یثمر فى إثبات التکلیف بالنسبه إلى شیء منهما. فمقتضى الأصل المقرّر هو البناء على عدم التکلیف حتّى یقوم دلیل على ثبوتّه ، والعلم بتحريم أحد الشیئین أو الأشياء غیر قاض بالعلم بتحريم الخاصّ ، كما أنّ العلم بثبوت حرام ما ونجس ما غیر قاض بثبوت الحرمة بالنسبه إلى الخاصّ ، والعلم بثبوت الجنابه لأحدهما لا یقضى بالحکم بها بالنسبه إلى شیء منهما.

الثانى : عدّه من الأخبار الدالّه على معذوریّه الجاهل - ممّا مرّت الإشارة إليها - فإنّها بإطلاقها تعمّ الجاهل بالموضوع ، بل ربما یدعى ظهور بعضها فى ذلك دون الحكم ، حسب ما مرّت الإشارة إليه ، منها : قوله صلى الله علیه وآله وسلم رفع عن امتی تسعه

أشياء ، وعدّ منها ما لا يعلمون. وقوله عليه السلام أيما امرئ ركب أمرا بجهاله فلا شيء عليه (١) ونحوهما.

الثالث : الأخبار المستفيضة الدالة على حليّة الحلال المختلط بالحرام إلّا ما علم أنّه حرام بعينه ، منها : صحيحه عبد الله بن سنان المتقدّمه المرويّه في الفقيه والتهذيب عن الصادق عليه السلام. ومنها (٢) : ما رواه عبد الله بن سنان أيضا في الصحيح عن عبد الله بن سليمان قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقال لي : قد سألتني عن طعام يعجبني ، ثم أعطى الغلام درهما ، فقال : ابتع لنا جبنا ، ودعا بالغذاء فتغدينا معه وأتى بجبن فأكل وأكلنا معه ، فلما فرغنا من الغذاء قلت له : ما تقول في الجبن؟ فقال لي : أو لم ترني آكله قلت : بلى ، ولكنني أحب أن أسمع منك ، فقال : سأخبرك عن الجبن وغيره ، كلّ ما فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه (٣). وفي روايه مسعده بن صدقه عن الصادق عليه السلام قال : سمعته يقول : كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ، وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة ، أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه ، أو خدع فبيع ، أو قهر ، أو امرأه تحتك وهي اختك ، أو رضيعتك ، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنه (٤).

ومن ذلك ما رواه جماعة من المشايخ ، منهم الكليني بإسنادهم الصحيح عن حنان بن سدير أنّه قال : سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا حاضر عنده ، عن جدى رضع من خنزيره حتّى كبر وشبّ واشتدّت عظمه ، أنّ رجلا استفحلّه في غنمه ، فأخرج له نسل فقال : أمّا ما عرفت من نسله بعينه فلا تقربنه ، وأمّا ما لم تعرفه فكله ، فهو بمنزله الجبن ولا تسأل عنه (٥).

---

(١) الوسائل : ٥ باب ٣٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ٣٤٤ ح ١.

(٢) التهذيب : ٩ ص ٧٩ ح ٣٣٧ ، الفقيه : ٣ ص ٣٤١ ح ٤٢٠٨.

(٣) الوسائل : ١٧ باب ٦١ من أبواب الاطعمه المباح ٩٠ ح ١.

(٤) الوسائل : ١٢ باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ٦٠ ح ٤.

(٥) الكافي : ٦ ص ٢٤٩ ح ١.

وروى الشيخان بإسنادهما عن بشر بن سلمه عن أبي الحسن عليه السلام في جدى رضع من خنزيره ثم صرف فى الغنم ، فقال : هو بمنزله الجبن فما عرفت أنه خنزير فلا تأكله وما لم تعرفه فكله (١). فقد دلت هاتان الروايتان على الحلّ فى الصورة المذكوره مع عدم العلم بتحريمه بعينه ، بل هما صريحتان فى المدعى.

ومن ذلك ما رواه جماعه من المشايخ بإسنادهم الصحيح إلى سماعه قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالا من عمل بنى امية ، وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته ، ويحجّ ليغفر له ما اكتسب ، ويقول : إنّ الحسنات يذهبن السيئات ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : إنّ الخطيئة لا تكفر الخطيئة وإن الحسنه تحطّ الخطيئة ، ثم قال إن كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس (٢) ودلالاتها على المطلوب واضحه لا يخفى.

الرابع : الأخبار المستفيضه الدالّه على جواز الشراء عن السارق والعامل مع العلم بظلمه إلّا أن يعلم أنّه الحرام بعينه كصحيحه أبى عبيده عن الباقر عليه السلام قال : سألت عن الرجل يشتري من السلطان من ابل الصدقه وغنم الصدقه وهو يعلم أنّه يأخذ منهم أكثر من الحقّ المذى يجب عليهم ، قال ، فقال : ما الإبل إلّا مثل الحنطه والشعير وغير ذلك لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه (٣).

وفى صحيحه معاويه بن وهب قلت لأبى عبد الله عليه السلام : أشتري من العامل الشىء وأنا أعلم أنّه يظلم؟ فقال : اشتر منه (٤).

وفى مؤثقه إسحاق بن عمّار ، قال : سألت عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم ، قال : يشتري منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحدا (٥).

---

(١) الكافي : ٦ ص ٢٥٠ ح ٢ ، التهذيب : ٩ ص ٤٤ ح ١٨٤.

(٢) الكافي : ٥ ص ١٢٦ ح ٩ ، التهذيب : ٦ ص ٣٦٩ ح ١٠٦٨.

(٣) الوسائل : ١٢ باب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به ١٦٢ ح ٥.

(٤) الوسائل : ١٢ باب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به ١٦١ ح ٤.

(٥) الوسائل : ١٢ باب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به ١٦٣ ح ٢.



وفى القوى ، قلت لأبى عبد الله عليه السلام : أشتري الطعام ممن يظلم ويقول ظلمنى فقال : اشتره (١). وفى روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن أبى عبد الله عليه السلام قال : سألت عن الرجل يشري من العامل وهو يظلم ، فقال : يشري منه (٢). وروى أحمد بن محمد بن عيسى فى نوادره عن أبيه قال : سئل أبو عبد الله عليه السلام عن شراء الخيانه والسرقة ، قال : إذا عرفت ذلك فلا تشتريه إلّا من العمّال (٣).

الخامس : ما دلّ على حليّه الحلال المختلط بالحرام مع عدم التميّز عند إخراج الخمس فإن لم يكن عدم الامتياز قاضيا بالحلّ لما كان إخراج الخمس كافيا فى المقام.

فإن قلت : إنّه لو كان عدم الامتياز قاضيا بالحلّ كما هو المدعى لما كان حاجه إلى إخراج الخمس.

قلت : إنّ فائده إخراج الحكم بحليّه الجميع وجواز استعماله ، وعدم حصول ضمان فى استعماله ، بخلاف ما إذا استعمله قبل الإخراج ، فإنّه وإن حلّ استعمال الجميع فى الجملة إلّا أنّه لا يحلّ استعمال المخرج (٤) ، وحكم أيضا بالضمان فى الجملة ولا كذلك الحال ما بعد الإخراج.

ويرد على الأوّل : أنّ التكليف إنّما يتوقّف على العلم فى الجملة ، وهو حاصل فى المقام ، إذ المفروض حصول العلم بوجود الحرام أو النجس ، وأتمّ توقّفه على حصول العلم التفصيلي فمّا لا دليل عليه من جهه العقل ، بل ولا من جهه النقل ، كما مرّ الكلام فيه فى الجواب عن الأخبار المذكوره ، بل نقول : إنّ مقتضى العلم بالتكليف فى الجملة - كما هو المفروض فى المقام - هو الأخذ بمقتضى العلم الإجمالى والجرى عليه ، إذ لا مناص بعد القطع بالتكليف من الأخذ بمقتضاه ، كما يشاهد ذلك فى طاعه العبيد لمواليهم ، ولذا يعدّ المخالف لمقتضى علمه حينئذ

---

(١) الوسائل : ١٢ باب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به ١٦١ ح ٣.

(٢) الوسائل : ١٢ باب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به ١٦٣ ح ٣.

(٣) الوسائل : ١٢ باب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به ١٦٢ ح ٦.

(٤) المحرّم ، خ ل.

عاصيا لمولاه إلّا أن يصرح المولى ويقوم دليل من جهته على عدم تكليفه حينئذ ، وإلّا فقضيّه إطلاق وجوب الطاعة هو وجوب مراعاة الامتثال فى ذلك أيضا ، وذلك يقتضى وجوب مراعاة الاحتياط مع الاشتباه حسب ما مرّ بيانه ، فهو فى الحقيقة دليل تفصيلي على وجوب الاحتياط عن الأمرين ، وإنّما يتمّ ما ذكر - على فرض تسليمه - لو لم يتمّ ما ذكر من الدليل قاضيا بوجوب الاجتناب. وما ذكر من جريان ذلك فى غير المحصور من غير ظهور فرق فى ذلك بينه وبين المحصور قد عرفت فسادة ممّا ذكرناه سابقا فلا حاجة إلى تكراره.

وعلى الثانى : أنّ ما ينصرف إليه تلك الأخبار هو الجاهل الصرف ، وغايه ما يسلم اندراج غير المحصور فيه ، لعدم الاعتداد بالعلم الإجمالى الحاصل هناك فى نظر العرف ، فيعدّ جاهلا- مطلقا ، وأمّا فيما نحن فيه فلا- ريب فى حصول العلم بالحرام والحلال معا.

غايه الأمر دوران الحّل والحرمة بين الفردين ، ومثل ذلك لا يعدّ جهلا بالحرام ، فلا يندرج ذلك فى تلك الأخبار ، ولا أقلّ من عدم انصراف ظاهر إطلاقها إليه ، وهو كاف فى عدم نهوضها حجّه فى المقام.

وعلى الثالث : المستفاد من صحيحه عبد الله بن سنان وما بمعناها أنّه إذا كانت الطبيعه النوعيّة مشتمله على الفرد الحلال والحرام كانت محكومته بحلّها حتّى يتبيّن حرمتها ، ومحضّيه أنّ مجرد وجود الحرام فى أفراد الطبيعه المفروضه لا يقضى بالاجتناب عن جزئياتها إلّا مع العلم بحرمتها. وأين ذلك ممّا إذا علم وجود حرام وحلال هناك واشتبه أحدهما بالآخر؟ ليفيد الروايه حلّ الحرام المعلوم من جهه الاشتباه المفروض ، بل غايه ما يستفاد منها هو حلّ الحرام المجهول من أصله حسب ما قرّرنا.

كيف! ولو كان الدوران بين الفردين مع العلم بحرمة أحدهما بخصوصه محلّلا من غير لزوم تجسّس عن خصوص المحرّم ولو مع سهوله الأمر فى استعلامه - كما هو مقتضى الروايات المسطورة - لزم تحليل معظم المحرّمات بذلك ، كالمراه

الأجنبيّ المشتبّه بالزوجه من جهه ظلمه أو ... (١) أو نحو ذلك ، وكذا حليّه الخمر إذ اشتبه لونها وطعمها بغيرها ، وكذا الحال فى نحوهما من المحرّمات ، وذلك ممّا يقطع بخلافه فلا وجه لإدراجها فى الروايه المذكوره.

وقد مرّ توضيح القول فى مفاد الروايات المذكوره فى المسأله المتقدّمه فلا حاجه إلى تكرار القول فيه. وقد يحمل الروايات المذكوره على ما إذا كانت هناك يد قاضيه بالحلّ ، كما هو مورد روايه عبد الله بن سنان ، حيث سأله عن حال الجبنّ ، والأمثله المذكوره فى روايه مسعده بن صدقه. ولا شبهه إذن فى ثبوت الحكم المذكور مع الانحصار أيضا ، وهو خارج عن محلّ الكلام كما مرّت الإشارة إليه.

وهذا هو الوجه فى حمل الخبرين الواردين فى نسل الفحل المرتضع من الخنزيره مع الاشتباه. وقد يحملان على غير المحصور ، والوجه الأول أوفق بظاهر الخبرين.

وأما موثقه سماعه فهى محموله على ما إذا أخرج منه الخمس فيقيّد إطلاقها بذلك ، لما دلّ على توقّف حليّه المال الممتزج بالحرام على إخراج الخمس ، فيحمل المطلق على المقيد كما هو مقتضى القاعده.

وعلى الرابع : أنّه لا- دلالة فى شىء منها على المدعى ، لقضاء يد المسلم بصحّه التصرف إلّا إذا علم فساده بخصوصه ، وقد عرفت الحال فيه.

وعلى الخامس : أنّ الحكم بحليّه الحلال المختلط بالحرام من جهه إخراج الخمس لا- ربط له بالمحصور ، كيف ولو كان كذلك لما كان هناك خصوصيّة للخمس ، بل كان إفراز القدر الذى ... (٢) يعلم كونه حراما قاضيا بحلّ الباقي.

والحاصل : أنّ تزكيه المال المفروض بإخراج الخمس منه من جملة الأحكام الشرعيّه المخالفه للأصل الثابتة لقيام الدليل عليه ، ولذا يقول به القائل بالأصل المدعى وغيره ، ولا مدخلية له فى المقام ، ولا يثبت به الأصل المذكور بوجه من الوجوه.

---

(١) هنا بياض.

(٢) هنا بياض.

فظهر بما قرّناه ضعف القول المذكور ، لانحصار مداركه حسب ما عرفت في الوجوه المذكوره ، وبظهور وهنها يظهر وهن القول المذكور.

حجّه القول الثالث : أمّا بالنسبه إلى جواز التصرّف ما لم يحصل العلم بارتكاب الحرام فبالوجوه المتقدمه. وأمّا بالنسبه إلى المنع من الإقدام بما يحصل معه العلم باستعمال المحرّم فبأنّه كما يحرم ارتكاب المحرّم الواقعي ، كذا يحرم تحصيل اليقين بارتكاب الحرام ، وهو حاصل بارتكاب الفرد الآخر الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي ، فارتكاب الفرد الآخر مقدّمه لتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ، ومقدّمه المحرّم محرّمه ، فيكون ارتكاب الفرد الآخر محرّمًا من هذه الجهه لا- من جهه كونه حراما بحسب الواقع ، ضروره كون نسبه التحريم إليهما على وجه سواء ، فلا معنى للترجيح حتّى يقال بإباحه أحدهما وحرمه الآخر.

وأورد عليه تاره : بمنع كون مقدّمه الحرام حراما ، ويمكن دفعه : بأنّ مقدّمه الحرام إن كان شرطا للحرام وما بمعناه فمن الظاهر عدم تحريمه ، نعم إن قصد به فعل المحرّم كان محرّمًا من جهه اخرى ، لا من جهه كونه مقدّمه ، وهو غير المقصود في المقام. وأمّا إذا كانت علّه مقتضيه لحصول المحرّم فالظاهر أنّه لا مجال للتأمل في تحريمه ، حسب ما قرّر في محلّه ، كما هو الحال في المقام.

واخرى : بمنع كون تحصيل العلم بارتكاب الحرام محرّمًا ، وإنّما المحرّم هو الإتيان بالحرام ، كيف ولو كان تحصيل العلم بارتكاب الحرام حراما لحرم أن يتجسّس الإنسان عن تحريم ما فعله بحسب الواقع حتّى يعلم حرمة ، كما إذا تصرّف في شيء أو أكل أو شرب ثمّ حصل له الشكّ في تحريمه ، أو كان شاكّا فيه من أوّل الأمر على وجه لا- يقتضى المنع منه ، ثمّ بعد التعرّض له استعلم حاله فعلم تحريمه ، ومن الواضح عدم تحريم ذلك بوجه من الوجوه.

فإن قلت : إنّ لا- تحريم هناك حال التعرّض نظرا إلى جهل التكليف ، غايه الأمر حصول التحريم حال العلم بما يستكشف به تحريم ما فعله ، لا حين ما أتى به حتّى يكون محرّمًا ، نظرا إلى ما ذكر بخلاف المشتهين ، للعلم بحرمة أحدهما

فإذا استعملهما فقد استعمل المحرّم قطعاً ، فيحصل باستعمالهما العلم بارتكاب الحرام.

قلت : لا- فارق بين الصورتين ، فإنّ الحرمة الواقعيّة حاصله في المقامين . والمفروض كون الجهل بحرمة بخصوصه قاضياً بجواز الإقدام ، فيكون الإقدام على كلّ من المشتبهين سائغاً ، فلا يحرم في الظاهر في شيء من الصورتين ، والحرام الواقعي والعلم به حاصل في المقامين ، والعلم بحرمة أحدهما في الظاهر لا يثمر في المقام بعد عدم تأثيره في تحريم الخصوصية.

نعم لو ثبت من الخارج تحريم تحصيل العلم بارتكاب الحرام الواقعي تم الكلام ، وقد عرفت ما فيه ، فظهر بذلك ضعف التفصيل المذكور ، مضافاً إلى ما عرفت من وهن الأدلّة الدالّة على الجزء الأوّل من مقصوده.

وقد يحتجّ عليه بأنّه مع استعمال الجميع يشغل ذمّته بحقّ الناس قطعاً ، وشغل الذمّة بحقوق الناس محظور ، فيحرم ما يحكم معه باشتغال الذمّة ، وهو أوهن من سابقه ، إذ مع عدم جريانه في جميع الفروض ، وعدم وضوح بطلان الفصل ، لا دليل على حرمة اشتغال الذمّة بالحقّ. كيف! وجميع المعاملات والمحاکمات مشتملة على اشتغال الذمّة إمّا على وجه ثبوتها في الذمّة أو باشتغال الذمّة بوجوب الدفع.

نعم لو كان ذلك على الوجه المحرّم - كالغصب - كان محرّماً ، ومع ذلك ليس هناك تحريمان ، بل هناك حرام واحد يتبعه اشتغال الذمّة ، فجعل الذمّة مشغولة بحقّ ليس حراماً مستقلاً هناك أيضاً وإن وجب تفرّغه والخروج عنه. وأمّا في المقام فلمّا قضى الدليل - على حسب ما يدّعيه المستدلّ - بجواز التصرّف كان اشتغال ذمّته بالحقّ على الوجه السائغ ، كما في نظائره من المعاملات ، مثل ما إذا كان التصرّف في المال عن إذن المالك له فيدفع عوضه إليه ، فإنّ الإذن الشرعي على حسب ما يدّعيه لا يقصر عن إذن المالك ، فإن كان لا يحرم هناك قطعاً فمن أين يجيء التحريم في المقام ، وهو ظاهر.

\*\*\*

تعريف الاجتهاد

قوله رحمه الله : الاجتهاد فى اللغة مأخوذ من الجهد.

بالضمّ أو الفتح بمعنى الوسع والطاقه ، وقد يخصّ حينئذ بالضمّ فهو بذل الوسع والطاقه فى أمر من الامور. أو مأخوذ من الجهد - بالفتح - بمعنى المشقّه فهو تحمّل المشقّه ، وقد يخصّ معناه اللغوى بالأوّل ويجعل الثانى تفسيراً له باللازم ، وكان الأظهر أنّهما معنيان متعدّدان والمناسبه بين كلّ من ذينك المعنيين ومعناه الاصطلاحى على كلّ من الوجهين الآتين ظاهره وإن اختلفت فيها جهه المناسبه.

قوله : وفى الاصطلاح استفراغ الفقيه وسعه ... الخ.

قد ذكروا للاجتهاد حدوداً شتى ، والذى يتلخّص فى المقام : أنّ له بحسب الاصطلاح إطلاقان : (١)

أحدهما : أن يؤخذ مصدراً ، فيكون بمعناه الحدى ، وقد يجعل حينئذ اسماً للحال فى مقابله ما سيجىء من إطلاقه على الملكه. وقد عرّفه المصنّف - تبعاً للعضدى - بأنّه استفراغ الفقيه وسعه إلى آخره. وفى الوافيه أنّه الاصطلاح المشهور.

ويرد على الحدّ المذكور امور :

أحدها : أنّ أخذ الفقيه فى الحدّ يوجب الدور ، فإنّ الفقيه هو العالم بالمسائل عن الاجتهاد ، لوضوح خروج معرفه الأحكام عن التقليد عن اسم الفقه ، فأخذه فى حدّ الاجتهاد قاض بالدور.

---

(١) إطلاقين ، خ ل.

ثانيها : أنّ الفقيه إنّما يصدق بعد معرفه بقدر يعتدّ به من الأحكام ، فإنّ القادر على استنباط المسائل من الأدلّه لا يعدّ فقيهاً في العرف قبل تحصيله العلم بقدر يعتدّ به من الأحكام ، حسب ما مرّت الإشارة إليه عند تعريف الفقه ، كما هو الحال في المتكلم ، والنحوي ، والصرفي ، وغيرها. وحينئذ نقول : إنّ الاستفراغ الحاصل منه قبل حصول الفعليه المذكوره اجتهاد مع أنّه غير حاصل من الفقيه ، فلا ينعكس الحدّ.

ثالثها : أنّ الحدّ المذكور إن كان تحديداً للاجتهاد الصحيح فلا بدّ من ضمّ قيود اخر لينطبق على المحدود ، وإن كان تحديداً للأعمّ فلا وجه لأخذ الفقيه في الحدّ.

رابعها : أنّ استفراغ الوسع غير معتبر في تحصيل كلّ من الأحكام ، بل وأقصى ما يلزم المجتهد ذلك في المسائل المفصّله ، وأمّا سائر المسائل ممّا لا يكون بتلك المثابه فلا يلزم فيها ذلك.

توضيح ذلك : أنّ أقصى ما يجب على المجتهد هو الاطمئنان بتحصيله ما يستفاد من الأدلّه الموجوده ، وذلك قد يحصل بأوّل نظره في المسأله ، كما في كثير من المسائل التي مداركها ظاهره وقد لا يحصل إلّا بعد استفراغ منتهى الوسع ، كما في بعض المسائل المشكله ، وقد يكون بين الأمرين. ومن البيّن تحقّق الاجتهاد في جميع ذلك فلا ينعكس الحدّ أيضاً.

خامسها : أنّ جملة من الأدلّه الفقهيّه ليست مفيده للظنّ بالواقع ، بل إنّما يكون حجّه على سبيل التعيّد وإن لم يفسد ظنّاً بالواقع ، كما هو الحال في الاستصحاب وأصالة البراءه ، بل وكذا الحال في مداليل الألفاظ في كثير من الموارد ، حسب ما تبّهنا عليه في المباحث السالفه ، فليس هناك تحصيل ظنّ بالأحكام في كثير من الأحيان ، مع أنّ تحصيل الحكم المستفاد من تلك الأدلّه يندرج في الاجتهاد قطعاً فلا ينعكس أيضاً.

سادسها : أنّه قد يتوقّف الفقيه في الحكم بعد اجتهاده في المسأله ، فليس هناك تحصيل ظنّ بالحكم الشرعي مع استفراغه الوسع في ملاحظه الأدلّه ، وكون استفراغه المذكور اجتهاداً قطعاً.

سابعا: أنّ الفقيه كثيرا ما يحصل له القطع بالحكم ، إذ ليس جميع مسائل الفقه ظنيّه ، غاية الأمر أن يكون معظمها ظنيّه ، فأخذ الظنّ في الحدّ يقضى بخروج القطعيّات ، مع أنّ استنباطها عن الأدلّه يكون بالاجتهاد.

كيف! ومن البيّن : أنّ الاجتهاد قد ينتهي في بعض الأحيان إلى القطع لتراكم الظنون ، وظاهر الحدّ المذكور يقضى بخروجه من الاجتهاد.

ثامنها : أنّه يندرج في الحدّ استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظنّ بالأحكام الاصوليّة ممّا يندرج في اصول الدين - كخصوصيّات عالم المعاد أو البرزخ - أو في اصول الفقه - كحجّيه الحسن والموثّق والضعيف المنجبر بالشهره ونحوها - مع أنّ ذلك لا يعدّ اجتهادا في العرف.

تاسعها : أنّه يندرج فيه استفراغ وسعه في تحصيل الأحكام الظنيّه الخاصّه المتعلّقه بالموضوعات ، كتعيين الهلال لوجوب الصوم أو الإفطار ، والقيمه ، وسائر ما يتعلّق به القضاء ، ولا يندرج شيء من ذلك في الاجتهاد.

وقد يذبّ عن الأوّل : بأنّ المراد بالفقيه من مارس الفقه احترازا من غير الممارس ، كالمنطقيّ الصرف. وفيه : أنّ مجرد ممارسه الفقه مع عدم معرفه بالأدلّه وكيفيه إجرائها والاقتدار على ردّ الفروع إلى الاصول غير كاف في المقام ، بل هو بمنزله المنطقيّ الصرف في عدم الاعتداد باستفراغه ، وعدم كونه اجتهادا بحسب الاصطلاح ، وعدم اندراج المستفراغ المذكور في عنوان المجتهد ، مضافا إلى ما في الحمل المذكور من التعسّف لخروجه عن المعنى المصطلح من غير قيام قرينه عليه.

والقول بأنّ استفراغه الوسع في تحصيل الأحكام لا يحصل إلّا بتحصيل جميع ما يتوقّف عليه مدفوع ، بأنّه يأباه ظاهر الإطلاق ، إذ الظاهر منه استفراغ الوسع الحاصل للمستدلّ على حسب ما يقتضيه حاله ، وقد لا يسع لجميع ذلك ، ولو اريد به خصوص ما يعتدّ به شرعا من استفراغ الوسع صحّ ذلك ، إلّا أنّه لا شاهد في العبارة على التقييد.



وقد يقال : إنّه مع افتقاره إلى تحصيل تلك المقدمات لا يعدّ الاستفراغ الحاصل منه قبل تحصيلها استفراغا للوسع. وفيه : - مع ظهور كونه في محلّ المنع - أنّ التقييد بالفقيه حينئذ يكون لغوا ، وكأنّه لذا أو لانصراف الإطلاق إلى خصوص الاستفراغ الحاصل منه ولو بملاحظه المقام ترك التقييد به في كلام جماعه من الأعلام ، منهم : المحقّق في المعارج ، والعلامة في النهايه والمبادئ ، والآمدى في الإحكام.

وقد يقال : إنّ الاجتهاد يعمّ الصحيح - الذي يترتب عليه الآثار - والفاقد ، فينبغي أن يكون التحديد للأعمّ لا لخصوص الصحيح منه ، فيندرج فيه الاستفراغ الحاصل من الفقيه وغيره.

غايه الأمر أن لا يعتدّ به إذا كان من غير الفقيه ، وذلك لا يقضى بخروجه عن الاجتهاد. فعلى هذا لا يتّجه التقييد بكونه من الفقيه ، كذا ذكره بعض الأفاضل ولذا عرّف الاجتهاد : بأنّه استنباط الحكم من الأدلّه. ولذا تراهم - بعد ذكر تعريف الاجتهاد - يجعلون المعرفة بما يتوقّف عليه ومنه القوّه القدسيّه من شرائطه ، لا من مقوماته.

وأنت خير بما فيه ، لظهور أنّه لا يعدّ كلّ استنباط من الأدلّه اجتهادا في الاصطلاح ولو صدر من العوامّ ، بل من غير القادر على الاستنباط المعبر ، بل من القادر عليه إذا لم يأت به على وجهه. فظاهر الاصطلاح اختصاصه بالواقع عن المجتهد القادر على الاستنباط إذا أتى به على الوجه المعبر ، وكان عدم التقييد به في كلام الجماعه مبنيّ على أحد الوجهين المتقدّمين ، ولذا وقع التقييد به في كلام آخرين - كالعلامة في التهذيب والسيد العميدى في منيه اللبيب والعضدى - ولم يبنوا ذلك على اختلافهم في المقام. وعدّهم المعرفة بطرق الاستدلال ، والقوّه القدسيّه الباعثه على الاقتدار من ردّ الفروع إلى الاصول من شرائطه لا ينافى ذلك ، لوضوح أنّه بعد تقييده بالحاصل من القادر على الاستنباط يكون قدره المذكوره شرطا في تحقّق الاجتهاد لا جزء مقوما له ، فيوافق ذلك عدّهم ما ذكر

من شرائط الاجتهاد ، إذ ظاهر ما ذكره كون ذلك من شرائط تحقّق الاجتهاد وحصوله ، لا من شرائط جواز الأخذ به والاعتماد عليه ، كما حاوله الفاضل المذكور ، فهو بالدلالة على خلاف ما حاوله أولى هذا.

والأظهر في الجواب أن يقال : إنّ عدم تحقّق الفقيه إلّا بتحقّق الاجتهاد لا يقضى بتوقّف تصوّره على تصوّره ، والدور المذكور إنّما يلزم بناء على الثاني دون الأوّل ، على أنّ تحقّق الفقيه من أصله غير مفتقر إلى الاجتهاد كما هو الحال بالنسبة إلى من يأخذ الأحكام من الإمام عليه السلام من غير واسطه ، إلّا أنّه قد توقّف حصوله على ذلك في عهد الغيبة من جهة العارض ، نظرا إلى خفاء الطرق ، ووقوع الفتن الباعثه على اختفاء الأحكام الشرعيّه.

وقد يورد الدور في المقام بوجه آخر بأن يقال : إنّ أخذ الفقيه في حدّ الاجتهاد يعطى توقّف حصول الاجتهاد على تحقّق الفقيه ، ضروره كونه الاستفراغ الحاصل من الفقيه ، ومن اليبين توقّف حصول الفقيه على الاجتهاد فيلزم الدور في تحقّق الاجتهاد في الخارج ، لا في تصوّره ليندفع بما ذكر.

ويدفعه : منع توقّف كلّ من الاجتهاد والفقيه على الآخر على نحو يوجب الدور ، غايه الأمر أن يستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر لحصول الإناطه بينهما ، فالدور هناك معي.

ومنه يظهر الجواب عن الإيراد الثاني : فإنّ ذلك الاستفراغ إنّما يعدّ اجتهادا إذا كان المستفراغ عالما بقدر يعتدّ به من الأحكام ، فإنّه حينئذ يكون حجّه بالنسبه إليه ، ويجوز لغيره تقليده فيه.

وأما قبل حصول الفعلية المفروضه فهو كغيره ممّن يستنبط الأحكام من غير أن يعتدّ باستنباطه ، فصدق الفقه والاجتهاد في آن واحد وإن تقدّم منه حصول الاستفراغ. هذا إذا قلنا بتوقّف حجّيه ظنّه على حصول الفعلية المذكوره كما يبنى عليه (١) الحدّ المذكور.

---

(١) ينبئ عنه ، خ ل.

وأما إذا قلنا بجواز الرجوع إلى ظنه بمجرد قدرته على الاستنباط وحصول ملكه الاجتهاد له فلا إشكال إذن في صدق الاجتهاد على استفراغه الحاصل قبل حصول الفعلية، فحينئذ يشكل الحال في الحد المذكور ، وينبغي أن يراد بالفعلية حينئذ من له ملكه الفقه وإن لم يكن عالما بشيء منه فعلا ، ولا يخلو عن بعد ، والأولى على هذا ترك أخذ الفقيه في الحد.

وعن الثالث : أنّ المقصود حينئذ استفراغ الوسع في تحصيل الحكم على الوجه المعبر ، كما هو الظاهر من لفظ الاجتهاد في الاصطلاح ، فلا يندرج فيه ما لا يعتد بشأته. والقول بأنه لا حاجة حينئذ إلى اعتبار قيد الفقيه في الحد مدفوع ، بأنه إنما اخذ ذلك فيه لإخراج استفراغ المقلد وسعه في تحصيل قول المجتهد فيما إذا توقّف معرفته على ذلك ، فهو أيضا استفراغ للوسع في تحصيل الحكم الشرعي ، إلّا أنّه لا يعدّ اجتهادا في الاصطلاح ، وكذا فيما إذا بذل وسعه في تحصيل الاحتياط أو المشهور فيما وجب عليه العمل بذلك.

وعن الرابع : بأنّ المراد ببذل الوسع هو صرف النظر في التفطيش عن الأدلّة إلى أن يحصل له الاطمئنان بتحصيل ما هو مقتضى الأدلّة الموجوده ، بحيث يحسّ من نفسه العجز عن تحصيل ما عدا ذلك ممّا يفيد خلاف ما استفاده ، فيكون ما أدى نظره إليه هو غايه ما يمكنه الوصول إليه ، وذلك أنّه يختلف حصوله بحسب اختلاف المسائل ، فربما يحصل بأدنى نظر في المسألة ، وقد يتوقّف على فحص جديد وتجسس واف في الأدلّة ، وتأمّل تامّ في وجوه الاستنباط وطرق الاستدلال. وليس المراد به أن يصرف ما يسعه من النظر والزمان في كلّ واحد واحد من المسائل ، إذ المعلوم خلافه.

وفيه : أنّه لا- يوافق ظاهر التقرير المذكور ، فإنّ مفاد بذل الوسع في ذلك هو صرف الطاقه فيه على وجه لا يؤدّي إلى الحرج وأين ذلك من التفسير المذكور ، إلّا أن يقال : إنّ بذل الوسع إنّما يعتبر بالنسبه إلى مجموع المسائل التي يحتاج إلى استنباطها ، لا حصول كلّ مسأله. وحينئذ فيكتفى في كلّ منها بما يحصل به

الاطمئنان حسب ما ذكر ، وهو أيضا لا يوافق ظاهر الحدّ حيث اعتبر فيه بذل الوسع بالنسبة إلى خصوص الأحكام.

وعن الخامس : أنّ المطلوب عند المجتهد في المسائل الاجتهاديّة هو تحصيل الظنّ بالواقع ، إذ هو القائم مقام العلم بعد انسداد بابه ، غاية الأمر أنّه مع عدم تحصيل الظنّ بالواقع وعجزه عن ذلك في مقام الاجتهاد يرجع إلى أدلّه الفقاهه ، فيندرج استفراغه المفروض في الحدّ المذكور لكونه في تحصيل الظنّ وإن لم يحصل له الظنّ ، إذ لم يعتبر في الحدّ حصوله. فثمره الاجتهاد فيما إذا حصل منه الظنّ بالحكم هو الأخذ به ، وكونه مكلفا بالعمل بمؤداه ، وفيما إذا عجز عن تحصيل الظنّ الرجوع إلى أدلّه الفقاهه : من الحكم بأصالة البراءة والاحتياط ونحوهما.

فظهر بذلك : أنّ التوقّف في المسألة لا ينافي الاجتهاد فيها كما توهمه بعضهم ، كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله ومنه يظهر الجواب عن السادس.

وأنت خير بأنّ ذلك إنّما يتّجه في دفع هذا الإيراد.

وأما دفعه للرابع فيبنتى على اعتبار الترتيب المذكور بأن يكون الواجب أولا على المجتهد في المقام تحصيل الظنّ بالأحكام ، ثم بعد العجز عنه ينتقل الى ما يقتضيه أدلّه الفقاهه ، وهو في محلّ المنع ، بل الظاهر أنّ اللازم عليه هو الرجوع إلى الأدلّه الشرعيّه ، وتحصيل ما يستفاد منها سواء أفادت الظنّ بالواقع أو لا. وتقديم بعض الأدلّه على بعض عند التعارض بينها لا يقضى بكون اللازم على المجتهد هو تحصيل تلك الأدلّه في جميع الأحكام حتّى يؤخذ بما يستفاد منها ، إذ قد يعلم من أوّل الأمر عدم قيام شيء منها في بعض المسائل ، فلا يمكن استفراغه الوسع في تحصيلها أصلا ، مضافا إلى أنّ بعض الأدلّه الاجتهاديّه قد لا يكون مفيدا للظنّ بالواقع أيضا - كما مرّت الإشارة إليه - فلا يتمّ الجواب بوجوب بذل الفقيه وسعه في تحصيل الظنّ في كلّ مسأله.

وقد يقال في الجواب : إنّ الرجوع إلى أدلّه الفقاهه أيضا إنّما يفيد الظنّ في الغالب ، لا بملاحظه الواقع ، بل بالنظر إلى الحكم الذي يقتضيه الأدلّه الموجوده ،

فإنَّ كون ما استنبطه هو مفاد تلك الأدلَّة وأنَّه هو الحكم الظاهري - المستفاد من الأدلَّة القائم - إنما يثبت عند المستنبط على سبيل الظنِّ ، نظرا إلى احتمال حصول المعارض ، أو احتمال حصول سهو منه في كفيَّه الاستنباط ونحو ذلك.

وعن السابع : بالتزام خروج استنباط المسائل القطعيَّة عن الاجتهاد واندرج العلم بها في الفقه لا يستدعي كونها اجتهاديَّة ، إذ مسائل الفقه كما سبقت الإشارة إليه على قسمين : قسم لم ينسَد فيه سبيل القطع ، والأدلَّة القطعيَّة قائمه على إثباتها ، فتلك المسائل ليست متعلِّقه للاجتهاد بحسب الاصطلاح ، ولذا ينقض حكم الحاكم مع خطائه فيها. وقسم آخر ممَّا انسَد فيه سبيل العلم ، فيؤخذ فيه بالظنِّ ، وهو الذي يتعلَّق به الاجتهاد ، ولا ينقض فيه حكم الحاكم ولو عدل عنه ، أو رجعوا فيه إلى حاكم آخر.

نعم لو اتَّفَق حصول القطع للمجتهد في تلك المسائل بأن أذاه النظر إلى ذلك أحيانا لم يخرج عن كونها اجتهاديَّة ، وكون استفراغ وسعه في تحصيلها اجتهادا. فقد يشكّل الحال في الحدِّ بالنظر إلى ذلك ، إلَّا أنَّه يمكن دفعه إذن بنحو ما مرَّ : من أنَّ استفراغه الوسع في تلك المسألة إنَّما كان لتحصيل الظنِّ حيث إنَّه المتوقَّع فيها ، وإن اتَّفَق له حصول القطع فيندرج في الحدِّ ، إذ لم يعتبر فيه حصول الظنِّ أيضا ، فكما يندرج فيه ما إذا استفراغ الوسع في تحصيل الظنِّ فاتَّفَق عجزه عن ذلك كذا يندرج فيه ما إذا اتَّفَق له حصول القطع بالحكم.

ويستفاد من غير واحد منهم استحكال الأمر في المقامين ، إلَّا أنَّه لا شاهد في الظاهر على اعتباره فلا إيراد عليه من جهته.

فظهر بما ذكرنا : أنَّ ما زعمه بعض الأفاضل من اتِّحاد متعلِّق الفقاهة والاجتهاد - حيث جعل معرفه المسائل النظرية فقهها وتحصيلها واستنباطها عن أدلَّتْها اجتهادا سواء كانت قطعيَّة أو ظنيَّة - ليس على ما ينبغي ، لخروجه عن ظاهر الاصطلاح ، حسب ما ينادى به ملاحظه حدودهم في المقام ويعطيه ملاحظه استعمالهم ، حيث يجعلون المسائل الاجتهاديَّة في مقابله المسائل الفقهيَّة

القطعيه. والظاهر أنّ الشبهه في المقام إنّما نشأ من ملاحظه ما ذكره في حدّ الفقه ، ولما زعم اتحاد متعلّق الأمرين حكم بتعميم الاجتهاد للصورتين حيث رأى حكمهم بشمول الفقه لهما.

وقد وقع عكس ذلك لشيخنا البهائي رحمه الله حيث خصّ الفقه بالظنّيات وقطع بخروج القطعيّات عنه لما رأى من تخصيصهم الاجتهاد بالظنّيات ، كما مرّت الإشارة إليه في أوّل الكتاب.

وقد عرفت : أنّ الحقّ اختلاف متعلّق الأمرين وأنّ متعلّق الاجتهاد أخصّ مطلقا من متعلّقات الفقاهه ، كما هو ظاهر من ملاحظه إطلاقاتهم والرجوع إلى تحديدها في المقامين.

وعن الثامن : أنّ الظاهر من الحكم الشرعي هو الفرعي ، كما هو المنساق من حدّه المعروف ، بل ربما يقال باختصاصه به بحسب الاصطلاح فتأمل. وبنحو ذلك يجب عن التاسع ، إذ المنساق من الحكم الشرعي هو الحكم الثابت من الشرع للأفعال من غير ملاحظه لخصوصيّه الموضوعات ، وأما التمييز بينها وإثبات الأحكام الخاصّه لها حسب ما يستكشف في القضاء فمما لا ينصرف إليه الإطلاق.

ثانيهما (١) :

أن يؤخذ اسما غير مصدر وقد عرفه شيخنا البهائي : بأنّه ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي من الأصل فعلا أو قوه قريبه. فبأخذ الملكه في الحدّ يخرج استنباط بعض الأحكام تعسّفا من غير حصول ملكه ، أو تلقينا للأدله من غيره من غير أن يكون له استقلال في الاستنباط. وبأخذ القوه قريبه يدخل من له تلك الملكه من غير أن يستنبط بالفعل ، بل يحتاج إلى زمان ، إمّا لتعارض الأدله ، أو لعدم استحضار الدليل ، أو لاحتياجه إلى التفات أو نحو ذلك ، كذا ذكر الشارح الجواد.

---

(١) ثاني الإطلاقين للاجتهاد.

ص: ٦٢٢

وأنت خير : بأنّ قوله «فعلا أو قوّه قريبه» إمّا أن يكون قيّدا للاقتدار ، أو للاستنباط .

فعلى الأوّل يكون المقصود تعميم الاقتدار للصورتين ، وحينئذ فشموله لما إذا كان الاستنباط حاصلًا بالفعل لا يخلو عن خفاء ، إذ لا قدره بعد حصول الفعلية . وقد يدرج إذن في القوّه القريبه إذ تلك الحاله الحاصله من شأنها أن يقتدر بها على تحصيل الحكم من غير فرق بين حصول الفعلية وعدمه . غايه الأمر أن لا يصدق الاقتدار فعلا بعد حصول الفعلية فتلك الشأنيّه حاصله .

وعلى الثاني يكون المقصود به بيان أنّه ليس المراد بالملكه في المقام مجرّد القوه القريبه المقابله للفعلية ، بل المراد بها الحاله التي يتسلّط بها على استنباط المسائل ، سواء كان الاستنباط حاصلًا بالفعل أو لا .

ثمّ إنّ ظاهر الحدّ المذكور يعمّ ما لو كان استنباطه الحكم على سبيل العلم أو الظنّ ، وهو ينافى ما نصّ عليه من خروج القطعيّات عن الفقه ، معللا بأنّه لا اجتهاد فيها .

ويدفعه : أنّ إخراج القطعيّات إنّما يتصوّر بالنسبه إلى إطلاقه الأوّل ، وأمّا بالنظر إلى الإطلاق المذكور فلا ، إذ الملكة التي يقتدر بها على كلّ من الأمرين شيء واحد ، فلذا لم يؤخذ فيه خصوص الظنّ . ويشكل بأنّ اتّحاد المبدأ للأمرين لا يقضى بجواز الإطلاق في الحدّ نظرا إلى اختلاف الحيثيه . والاجتهاد بناء على ما ذكر إنّما هو ملكه الاستنباط الظنّي دون العلمى .

وكان الأظهر : أنّ الاجتهاد بالنسبه إلى المعنى المذكور لم يؤخذ فيه الظنّ ، إذ المقصود به مطلق الاقتدار على استنباط المسائل فى مقابله المقلّد الغير القادر عليه ، سواء كان استنباطه ذلك بطريق القطع أو الظنّ ، بخلاف إطلاقه على المعنى الأوّل ، فإنّه كما لا يقع من المقلّد كذا لا يحصل من المجتهد أيضا بالنسبه إلى المسائل المقطوع بها ، ولذا يقابل المسائل الاجتهاديّه بالمسائل القطعيّه . والاجتهاد بهذا المعنى يساوق الفقاهه وإن اختلفا فى الاعتبار .

وقد يقال : بأن اعتبار الاجتهاد على الوجه المذكور أعمّ صدقا من الفقيه ، لإمكان حصول الملكة المذكورة من دون علم بالفعل بشيء من المسائل الفقهيّة وهو متّجه إن اعتبرنا في صدق الفقيه حصول الفعليّة بقدر يعتدّ به كما هو الأظهر ، حسب ما مرّ. وأمّا إن اکتفينا بمجرد حصول القوّه القريبه لاستنباط الأحكام عن الأدلّه فلا يتجه ذلك. وقد يقال بناء على الأوّل باعتبار الفعليّة كذلك في صدق الاجتهاد أيضا ، نظرا إلى مساوقه لفظ المجتهد للفقيه بحسب إطلاقاتهم ، فمن يعتبر ذلك في صدق الفقيه لا بدّ أن يعتبره في صدق المجتهد أيضا. فعلى هذا يشكل الحال في التحديد المذكور أيضا.

ثمّ إنّ ظاهر الحدّ المذكور يعمّ الاجتهاد المطلق وغيره ، وهو بناء على جواز التجزّي لا- إشكال فيه ، وأمّا بناء على المنع منه فيشكل الحال فيه ، فإنّ الظاهر بناء على القول المذكور عدم كون استفرغه فيما يقدر على استنباطه من المسائل ولا ملكته التي يقتدر بها على ذلك اجتهادا في الاصطلاح ، كما ينبى عنه تعبيرهم عن تلك المسأله بأنّ الاجتهاد هل يقبل التجزئه أم لا؟

والقول باندراجه في الاجتهاد وإن لم يعوّل به بناء على القول بعدم التجزّي خروج عمّا يقتضيه ظاهر الإطلاقات كما لا يخفى.

هذا وللاجتهاد إطلاق ثالث ، وهو أن يراد به استنباط حكم المسأله عمّا عدا النصّ من الأمارات الظنيّه ، ومنه : ما يقال في مقام دفع بعض الاستنباطات الظنيّه أنّه اجتهاد في مقابله النصّ ، وقد يحمل عليه ما مرّ في الذريعه في تعريف الاجتهاد من أنّه عباره عن إثبات الأحكام الشرعيّه بغير النصوص ، بل بما طريقه الأمارات والظنون ، وكأنّه المراد بما ورد من ذمّ الاجتهاد وعدم جواز البناء عليه في استنباط الأحكام ، وبما ذكره علماء الرجال من تصنيف بعض قدمائنا كتابا في الردّ على الاجتهاد ، حيث إنّ المناط في استنباط الأحكام الشرعيّه عندنا هو النصّ وما بمنزلته دون سائر الأمارات والاعتبارات التي يبتنى عليها الاجتهاد بالمعنى المذكور.



**قوله : (وقد اختلف الناس في قبوله للتجزئه ... الخ.)**

اعلم أن كلاً من الاجتهاد بمعنى الملكة والفعل إما أن يكون مطلقاً - بأن يكون هناك ملكة استنباط جميع المسائل مع حصول الفعلية كذلك ، ونعني بإطلاق حصول الفعلية أن يكون مستفراً لوسعه في المسائل المعروفة المدونة مما يعدّ العالم به عارفاً بمسائل الفقه ، لا جميع ما يمكن تصويره من المسائل ، لعدم تناسلها ، وامتناع إحاطة القوه البشرية بها - وإما أن يكونا جزئيين ، وإما أن يكون القوه تامه كلياً على الوجه المذكور ، والفعلية ناقصه جزئيه. وأما العكس فغير متصور غالباً ، ويمكن تصويره فيما إذا استنبط الحكم في المسائل المشكله بمعاون من استاد ونحوه من غير أن يقتدر نفسه على الاستنباط بخلاف غيرها من المسائل.

فالأول اجتهاد مطلق من غير إشكال ، كما أن الثاني تجزي كذلك.

وأما الثالث فالمدى قطع به غير واحد من الأفاضل أنه أيضاً من الاجتهاد المطلق نظراً إلى أن تجزي الاجتهاد وإطلاقه إنما يعقل بالنسبه إلى القوه والملكه ، وأما بالنسبه إلى الفعلية فلا يعقل فيه إلا التجزي ، إذ لا يتصور إحاطه الاجتهاد بجميع المسائل ، لعدم تناسلها.

وفيه : أنه إنما يتم ذلك إذا اريد بإطلاق الفعلية هو إطلاقها بالنسبه إلى ما يمكن تصويره من المسائل ، وأما لو اريد به المسائل المعروفة المدونة حسب ما ذكرنا فلا.

ومن اليبين أنه مع علمه بتلك المسائل يعدّ عالماً بحسب العرف بمسائل الفقه ، بل الظاهر الاكتفاء في صدقه بما دون ذلك أيضاً فيما إذا كان عالماً بقدر يعتد به من تلك الأحكام ، حسب ما مرّت الإشارة إليه.

ومع الغض عن ذلك فقد يناقش في امتناع الاجتهاد في جميع المسائل نظراً إلى إمكان استفراغ الوسع فيها على سبيل الكليه والاندراج تحت القاعده وإن لم يتصورها بخصوصها. فما ذكر : من عدم تناسل المسائل والفروع المتجدده ، إنما

يفيد امتناع استعمالها واستفراغ الوسع فيها على سبيل التفصيل وبعنوان مستقل وملاحظه خاصه ، دون ما إذا اريد ذلك بعنوان كلّي على سبيل الإجمال في الملاحظه فتأمل ، وسيجيء تتمه الكلام في ذلك إن شاء الله.

ومن الغريب أنّ بعض من حكينا عنه القطع بذلك في المقام قد نصّ في أوّل المسأله بخلاف ذلك ، حيث قال : لا شكّ في جواز الأخذ من العالم إذا كان عالماً بكلّ الأحكام أو ظانّاً لها من الطرق الصحيحه ، وهو المسمّى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكلّ. وأمّا جواز الأخذ عن الظانّ ببعضها من الطرق الصحيحه على الوجه الذي ظنّه المجتهد المطلق وهو المسمّى بالمتجزئ ففيه خلاف. انتهى ملخصاً.

وهذا كما ترى ظاهر جدّاً في تقريره النزاع بملاحظه الفعلية دون مجرد القوّه والملكه ، وقد يؤول بعيداً بما يرجع إلى الأوّل ، ثم إنّ في المقام وجوهاً ثلاثه اخرى :

أحدها : أن يحصل الاقتدار على استنباط جميع المسائل من دون استفراغ الوسع في تحصيل شيء منها ، فيكون القوّه تامّه ، والفعلية منتفیه بالمرّه.

ثانيها : أن يحصل الاقتدار على استنباط بعض المسائل خاصّه مع عدم استفراغ الوسع في تحصيله ، فالقوّه ناقصه ، والفعلية منتفیه أيضاً.

ثالثها : أن يتحقّق هناك استنباط بعض المسائل من غير أن يكون للمستنبط ملكه في الاستنباط ، وإنّما حصل له ذلك على سبيل التكلّف والتعسّف ، أو بتفهيم الغير وإعانتة في بيان الأدلّه وإبداء وجوه الاستنباط ، بحيث حصل له الاطمئنان باستيفاء الأدلّه ووجوه دلالتها على حكم المسأله ، فهناك فعلية ناقصه من دون حصول القوّه والملكه.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الوجوه المتصوّره في المقام سنّه لا إشكال في الوجه الأوّل منها ، وهو ما لو كانت الملكه تامّه مع حصول الفعلية كذلك على الوجه المذكور ، والظاهر الاكتفاء في حصول الفعلية بما يعدّ معها عالماً بالأحكام

الشرعيه ، وذلك بأن يعلم جملة وافية من الأحكام ويستنبط قدرا يعتدّ به من أبواب الفقه وإن لم يكن عالما بالفعل بخصوصيات جميع المسائل المدوّنه على سبيل الاستفراغ الحقيقي. وأمّا من سوى ذلك ففي كونه مكلفاً معه بالرجوع إلى الأدلّه الشرعيه ، أو إلى تقليد غيره تأمل وإشكال ، إلّا أنّ إدراج جميع تلك الوجوه في التجزّي غير ظاهر ، والقدر المتيقّن منه هو ما لو كان كلّ من القوّه والفعليّه ناقصه وإن كان الظاهر شموله لبعض الوجوه الاخر أيضا كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله.

ثمّ إنّ الخلاف في مسأله التجزّي يمكن أن يكون في مقامين :

أحدهما : أن يقع النزاع في إمكان حصول التجزّي وعدمه ، بأن يحصل للعالم ملكه الاجتهاد في بعض المسائل دون بعضها إن قرّر النزاع في الملكه ، أو بأن يستفرغ الوسع في تحصيل الظنّ ببعض المسائل دون بعضها إن اعتبر الخلاف بالنسبه إلى الفعليّه.

ثانيهما : أن يقرّر الخلاف في الحجّيه بعد تسليم أصل التجزّي. وقد يتخيّل في المقام عدم تعقل الخلاف في المقام الأوّل ، لوضوح إمكان التبويض في القوّه ، ضروره اختلاف مسائل الفقه في الوضوح والغموض.

ومن البين أنّ ملكه استنباط الجميع لا- تحصل دفعه بل على سبيل التدرّيج ، إذ ملكه استنباط المسائل الظاهره تحصل بأدنى ممارسه بخلاف الغامضه ، ويلزم من ذلك إمكان تحصيل الظنّ ببعض المسائل دون البعض ، فهو مع غايه وضوحه في نفسه ، ظاهر بالبيان المذكور ، كيف ولو لا ذلك لما أمكن تحصيل الظنّ بشيء من المسائل ، لتوقّف تحصيل الظنّ بكلّ منهما على تحصيل الظنّ بالآخر ، وهو دور ظاهر.

وأنت خبير : بأنّ شيئاً ممّا ذكر لا ينافي وقوع الخلاف فيه ، غايه الأمر أن يكون الخلاف فيه ضعيفا ساقطا ، كيف وصريح كلام بعضهم وقضيّه بعض أدلّتهم المذكوره في المسأله وقوع الخلاف في كلا المقامين. فقد نصّ بعضهم بأنّ الظاهر

أنّ التجزّي في القوّه والملكه غير معقول ، وكان الوجه فيه أنّ مسائل الفقه كلّها من قبيل واحد لاشتراكها في معظم المقدمات ، والاحتجاج عليها إنّما يكون بسياق واحد ، فإن بلغ المستدلّ إلى حيث يتمكّن من إجراء الأدلّه وتفريع الفرع على الأصل يصحّ له ذلك في الجميع ، وإلاّ لم يصحّ له في شيء منها.

والحاصل : أنّ القوّه الباعثه على الاقتدار على تحصيل تلك المسائل أمر واحد يختلف إعمالها بحسب اختلاف المسائل ، فلا يعقل فيها التجزّي والتبعيض.

وقد احتجوا على المنع من التجزّي بأنّ كلّ ما يقدر جهله به يجوز تعلّقه بالحكم ، فلا يحصل له ظنّ بعدم المانع من الحكم بمقتضى ما وصل إليه من الأدلّه ، وهو كما ترى يعطى المنع من تحصيل الظنّ من أصله وعدم حصول الاجتهاد قبل تحصيل الجميع ، إذ لا بدّ في الاجتهاد من استيفاء الأدلّه الموجوده ولو ظنّا ، ولا يحصل ذلك حسب ما ذكر لغير المجتهد المطلق. وهذان الوجهان وإن كانا في غايه الوهن والركاكه إلّا أنّهما مذكوران في كلامهم ، وقضيه الأوّل المنع من تجزّي الاجتهاد بمعنى الملكه ، وقضيه الثاني المنع من تجزّي الفعلية وعدم إمكان انفكاك الظنّ ببعض المسائل عن بعض آخر ، فالظاهر وقوع الخلاف في كلّ من المقامين المذكورين ، إلّا أنّ الخلاف في المقام الأوّل في غايه الضعف والسخافه.

قال الشيخ سليمان البحراني في العشره الكامله : إنّ فرض التجزّي بمعنى الاقتدار على بعض المسائل دون بعض على وجه يساوى استنباط المجتهد المطلق أمر جائز ، بل واقع ، والمنازع فيها يكاد يلحق نزاعه بالمباهته والمكابره ، إلى آخر ما ذكر. فحقّ الخلاف أن يقرّر في المقام الثاني ، والظاهر أنّ ملحوظ الجماعه في البحث عن التجزّي وإنّ عنونوا المسأله بقبول الاجتهاد للتجزّي وعدمه الظاهر في إرادته المقام الأوّل ، إلّا أنّ الظاهر أنّ الملحوظ بالبحث هو اعتبار الحجّيه دون حصول المظنّه ، حيث إنّ الاجتهاد بحسب الاصطلاح كما عرفت إنّما يطلق حقيقه على استفراغ الوسع في تحصيل الأحكام الشرعيّه ، بحيث يترتب عليه أثر في الشريعه من جواز الأخذ بمؤدّاه ، أو الرجوع إلى الاصول

الفقيهيه مع عجزه حينئذ من تحصيل المظنه. وأما مجرد تحصيل الظن بالأحكام عن ظواهر الأدله فمما يمكن حصوله لغير البالغين إلى درجه الاجتهاد مطلقا ، مع عدم عدّه من الاجتهاد قطعاً ، ولذا اعتبروا في حدّه أن يكون الاستفراغ المذكور من الفقيه - حسب ما مرّ الكلام فيه - فاستظهار التوقف في المقام الأول من الشهيد في الألفيه وشيخه فخر الإسلام والسيد العميدى ليس في محلّه. ولا يبعد تنزيل ما ذكروه على المقام الثانى بالتقريب الذى بيّناه.

فظهر بما قرّناه : أنّ مآل الحكم بقبول الاجتهاد التجزئى وعدمه والحكم بحجّيه ظنّ المتجزئى وعدمه أمر واحد ، ولذا وقع التعبير في معظم كلماتهم بالأول ، مع أنّ الملحوظ في المقام كما عرفت هو الثانى.

ومنه يظهر ضعف ما استشكل في المقام : من أنّ المانع من التجزئى إن اعتبروا في الاجتهاد - كما هو ظاهر العنوان - ملكه استنباط جميع المسائل ، فإن كان ذلك لجواز العمل به لم يخل عن وجه لكن ذلك كلام في الحجّيه لا في أصل حصول الاجتهاد كما هو ظاهر العنوان ، وإن كان ذلك لنفس تحقّق الاجتهاد فلا يظهر وجهه ، إذ الاجتهاد ليس إلّا الظنّ بالمسأله بعد استفراغ الوسع فى أدلّتها ، وهو غير متوقّف على الاقتدار على الجميع - استنباط غيرها - والقول بأنّ القائل بعدم التجزئى لا يسمّى الاقتدار على استنباط بعض المسائل اجتهاداً بل يعتبر فى التسميه الاقتدار على الجميع لا يرجع إلى طائل ، فإنّه بحث لفظى لا فائده فيه ، مع أنّ معظم قائلون بجواز التجزئى ، فهم حاكمون بصدق الاجتهاد حينئذ ، والمعانى الاصطلاحيه إنّما تثبت بقول الأكثر. وإن اعتبروا فى تحقّق الاجتهاد العلم بجميع أدله المسأله وهو غير حاصل للمتجزئى ، فهو منقوض بالمطلق ، لعدم حصوله بالنسبه إليه أيضا ، إذ اقتضاء حصول الظنّ له بذلك وانعقاد الإجماع على تنزيل ظنّه منزله العلم دون غيره لا يفيد فى المقام ، إذ ذلك إنّما يلحظ بالنسبه إلى حجّيه ذلك الظنّ ، لا فى نفس حصول المظنه ، وتحقّق الاجتهاد فى المسأله. وإن اکتفوا فيه بالظنّ باستيفاء الأدله فهو ممّا يمكن حصوله للمتجزئى قطعاً ، من غير فرق بينه وبين المطلق فى ذلك فلا يقضى ذلك بالمنع من التجزئى انتهى ملخصاً.

إذ قد عرفت أنّ الاجتهاد في ظاهر اصطلاحهم اسم لاستفراغ الوسع في تحصيل الأحكام الشرعيّة على وجه يعتدّ به في الشريعة ، فحينئذ بالخلاف في حجّيه ظلّ المتجزّي يرجع إلى الخلاف في قبول الاجتهاد بالمعنى المذكور للتجزّي ، فيلزم القائل بعدم حجّيته أن لا- يسمّى ذلك اجتهادا كما يلزم القائل بحجّيته إدراجه في الاجتهاد. وحينئذ فذهاب المعظم إلى جواز التجزّي ومخالفه آخرين ليس مبتدئا على البحث اللفظي. وليس القائل بالمنع من التجزّي قائلًا- بعدم إمكان حصول الظنّ لغير المجتهد المطلق ، والقول به كما يظهر من بعض كلماتهم سخيّف ، إن صحّ وجود القائل به فهو لشذوذ منهم ، لا- يتّجه إسناده إلى الأفاضل فلا تغفل هذا. وحيث علمت أنّ المتيقّن من موضوع التجزّي هو التجزئه بحسب كلّ من القوّه والفعلية فلنفرض المسألة في تلك الصورة ، ثمّ نتبعها بالكلام في باقى الوجوه المذكوره.

فنقول : إنّ في المسألة قولان معروفان (١) أحدهما : القول بالتجزّي وعزى إلى أكثر الاصوليين. وفي الوافيه : أنّ الأكثر على أنّه يقبل التجزئه ، وقد اختاره جماعه من علمائنا منهم العلّامة رحمه الله في عدّه من كتبه الاصوليه والفقيهيه ، والشهيدان ، وشيخنا البهائي ووالده ، وجماعه من المتأخرين ، بل استظهر بعضهم اتّفاق أصحابنا الاماميّه عليه ، وعلى تقدير منعه فلا أقلّ من الشهره العظيمه الّتي لا- يعدّ معها في دعوى شذوذ المخالف ، واختاره أيضا جماعه من العامّه منهم : الغزالي ، والرازي ، والتفتازاني ، ويظهر القول به من الآمدى.

وثانيهما : المنع منه وحكى القول به عن قوم ، وعزاه بعضهم إلى أكثر العامّه ، واختاره بعض مشايخنا المحقّقين. ويظهر من جماعه التوقّف في ذلك منهم : الحاجبي والعضدى من العامّه ، وفخر المحقّقين والسيد عميد الدين من الخاصّه ، حيث ذكروا احتجاج الطرفين ولم يرجحوا شيئا من القولين.

---

(١) قولين معروفين ، خ ل.

حجّة القول بقبوله للتجزّي وجوه :

**الأول : ما أشار إليه المصنّف**

ما أشار إليه المصنّف ويأتي الكلام فيه إن شاء الله.

**الثاني : أنّ قضيه حكم العقل بعد انسداد باب العلم وبقاء التكاليف هو الرجوع إلى الظنّ**

أنّ قضيه حكم العقل بعد انسداد باب العلم وبقاء التكاليف هو الرجوع إلى الظنّ ، لكونه الأقرب إلى العلم - حسب ما مرّ تفصيل القول فيه - سواء كان الظانّ به قادرا على استنباط غيره من الأحكام أو لا. فالمدعى يقتضيه الدليل المذكور قيام الظنّ مقام العلم للقادر على تحصيله ، فالعامى الصرف الغير المتمكّن من تحصيل المظنّه واستنباط الأحكام عن الأدلّه خارج عن موضوع المسأله ، بخلاف المتجزّي.

وبالجملة : أنّ العبره بحال الظنّ حسب ما يقتضيه الدليل المذكور - على ما مرّ تفصيل القول فيه - فيحكم به ، لقيامه مقام العلم من غير ملاحظه لحال الظانّ والمستنبط ، فمهما كان المكلف قادرا على تحصيل الظنّ كان ذلك قائما عنده مقام العلم ، مطلقا كان ، أو متجزّئا. وإن لم يكن قادرا على ذلك كما هو الحال فى الخارج عن القسمين المذكورين فهو خارج عن مؤدّى الدليل ، وكان تكليفه شيئا آخر. ويورد عليه : بأنّه لو تمّ ذلك لدلّ على حجّيه الظنّ الحاصل لغير القادر على ملاحظه جميع الأدلّه ، والتمكّن عن البحث عن معارضاتها ووجوه دلالتها حتّى العوام القادرين على تحصيل الظنّ بمجرد الرجوع إلى بعض الروايات أو ملاحظه ترجمتها ، لكون الجميع ظنا بالحكم ، بل قد يكون الظنّ الحاصل لهؤلاء أقوى من الظنون الحاصله للمجتهدين ، لعدم انسباق الشبهه إلى أذهانهم. والقول بخروج ظنّ هؤلاء بالإجماع مدفوع ، بلزوم تخصيص القاعده العقليه. فما دلّ على عدم حجّيه الظنّ المفروض يدلّ على عدم جواز التعويل على الوجه المذكور.

ويدفعه : أنّ قضيه الدليل المذكور هو حجّيه كلّ ظنّ لم يقدّم الدليل على خلافه ، فما قام الدليل على عدم جواز الأخذ به خارج عن موضوع تلك القاعده ، إلّا أنّه

تخصيص لها نظرا إلى قيام الدليل عليه. والتحقيق في الإيراد عليه وجهان :

أحدهما : أنّ قضيّه العقل بعد انسداد باب العلم هو حجّيه أقوى الظنون وقيامه مقام العلم ، إذ هو الأقرب إليه. ولا ريب أنّ الظنّ الحاصل لصاحب الملكة القويّه - الباعثه على الاقتدار على استنباط جميع المسائل ، ومعرفه جميع الأدلّه الشرعيّه ، والوصول إلى وجوه دلالتها ، وكيفيه استنباط الأحكام منها - أقرب إلى إصابه الحقّ والوصول إلى الواقع من استنباط من هو دونه في الملكة بحيث لا- يقدر إلّا على استنباط بعض المسائل ، ولا يتمكّن إلّا من إدراك بعض الدلائل. فإذا دار الأمر بين اعتبار القدره على استنباط جميع الأدلّه والبحث عن معارضاتها وكيفيه دلالتها - كما هو شأن المجتهد المطلق - أو الاكتفاء باستنباط مدارك المسأله الخاصّه ولو مع العجز عن إدراك غيرها - كما هو شأن المتجزّي - كان الأوّل هو الأولى.

والحاصل : أنّه كما يجب تحصيل أقوى الظنون من حيث المدرك مع اختلاف المدارك في القوه والضعف ، كذا يجب مراعاة الأقوى من حيث المدرك. فكما يجب عليه البحث عن الأدلّه لتحصيل المدرك الأقوى ، كذا يجب عليه السعى في تحصيل القوه القويّه حتّى يكون مدركا بالملكة الأقوى ، لكون الظنّ الحاصل معها أقرب إلى مطابقه الواقع من الحاصل من القوه الناقصه والملكة الضعيفه.

فإن قلت : لو كان الأمر على ما ذكر لما اكتفى بالظنّ الحاصل من المجتهد المطلق مطلقا ، بل كان الواجب عليه تحصيل القوه الأتمّ والملكة الأقوى على حسب الإمكان ، لوضوح اختلاف المجتهدين المطلقين في القوه والملكه ، مع أنّ أحدا لم يقل بوجود ذلك.

قلت : لو لا- قيام الدليل القاطع على الاكتفاء بظنّ المجتهد المطلق مطلقا كان مقتضى الدليل المذكور ذلك ، إلّا أنّه لما قام الإجماع على عدم وجوب تحصيل كمال القوه بعد تحصيل ملكه الاجتهاد المطلق كان ذلك دليلا على عدم وجوب مراعاة الزائد ، فهو نظير ما إذا دلّ الدليل القاطع على الاكتفاء في مقدار البحث



والنظر فى الأدله على قدر مخصوص من غير حاجه إلى اعتبار ما يزيد عليه ولو مع التمكن من الزيادة ، فإنه لا منافاه فيه لمقتضى الدليل المذكور أصلا ، إذ اعتبار وجوب تحصيل الأقوى إنما هو لعدم قيام الدليل على الاكتفاء بما دونه ، وأما بعد قيام الدليل عليه فلا. فصار المتحصّل من الدليل المذكور هو حجّيه الظنّ الحاصل من صاحب الملكة المطلقة بعد تحصيل ما هو الأقوى من المدارك ، حيث إنه الظنّ الأقرب إلى إصابه الواقع ، فيجب على المكلف إذن تحصيل الأقوى بعد انسداد سبيل العلم بالحكم ليكون مؤديا للتكليف خارجا فى حكم العقل عن عهده التكليف الثابت باليقين ، لعدم القطع بتحصيل البراءه من دونه. فذلك هو الظنّ القائم مقام العلم بحكم العقل دون سائر الظنون ، وكان ذلك هو الاجتهاد الواجب فى تحصيل الأحكام. ولما دلّ الدليل القاطع على عدم وجوب الاجتهاد على الأعيان بل على سبيل الكفايه قضى ذلك بعدم وجوب تحصيل المرتبه المذكوره إلّا على بعض المكلفين ، فيرجع الباقيون إلى ظنّه والأخذ بمقتضى اجتهاده.

فإن قلت : إنّ قضيه حكم العقل وجوب تحصيل العلم بالأحكام بالنسبه إلى آحاد الأنام ، وبعد انسداد باب العلم يرجع إلى الظنّ بالنسبه إلى كلّ واحد منهم ، لاشتراك الجميع فى التكليف.

غايه الأمر : قيام الدليل من الإجماع والضروره على جواز الرجوع إلى التقليد لغير البالغ إلى درجه التجزئى. وأما المتجزئى فلا دلالة فى الإجماع والضروره على جواز أخذه بالتقليد ، ولا دليل قاطع سواه على خروجه عن الاشتغال بالمعلوم بمجرد التقليد. ومجرّد دوران الأمر فى شأنه بين الوجهين لا يقضى بتجوز الأمرين بالنسبه إليه والتخير بين المسلكين ، بل الذى يقتضيه العقل عند دوران أمره بين الرجوع إلى ظنّه والأخذ بتقليد غيره فى ما يكون المظنون عنده خلافه هو الأخذ بظنّه ، فإنّ بناءه على التقليد حينئذ أخذ بالوهم وتنزل من الظنّ إلى ما دونه من غير قيام دليل عليه ، وهو خلاف ما يقتضيه حكم العقل. هذا إذا اجتهد فى تلك المسأله وحصل له الظنّ بخلافه. وأما لو كان ذلك قبل اجتهاده

فلا أقلّ من احتمال أن يكون المظنون عنده خلاف ذلك بعد اجتهاده فيه وهو أيضا كاف في المقام.

قلت : بعد ما تقرّر بملاحظه ما بيّناه أنّ الاجتهاد الواجب هو استفراغ الوسع في معرفه الحكم بعد تحصيل المرتبه المفروضه من الملكه كان ذلك هو الواجب على سبيل الكفايه، فدوران الأمر في المكلف بين أن يكون مجتهدا أو مقلّدا ، عالما أو متعلّما يقضى بوجوب التقليد عليه ، لما دلّ على وجوب التقليد على كلّ من لم يبلغ تلك الدرجه نظرا إلى عدم انتهاء ظنّه إلى العلم فلا يندرج في العالم ، إذ مجرّد الظنّ الغير المنتهى إلى اليقين لا يعدّ علما ، فيندرج فيما يقابله - أعنى الجهل - ووظيفته الرجوع إلى العالم. فليس المقصود بالوجه (١) المذكور إثبات وجوب التقليد عليه ابتداء حتّى يقال : إنّ عند دوران الحكم في شأنه بين الأمرين لا وجه لترجيح التقليد على الأخذ بظنّه مع اشتراكهما في مخالفه الأصل ، بل ينبغي ترجيح الأخذ بالظنّ إلى ما ذكر. وإّما المراد أنّ الملحوظ في المقام اندراجه في موضوع الجاهل ليتعيّن عليه الرجوع إلى العالم ، أو من قام الدليل القاطع على قيام ظنّه مقام العلم ، فصار المحصّل أنّ وجوب رجوع الجاهل إلى العالم أمر معلوم ، وإّما الكلام في المقام في اندراج المتجزّئ في موضوع الجاهل.

وبعد ملاحظه الوجه المذكور يتبيّن اندراجه فيه ، إذ قد عرفت أنّ قضيّه العقل حينئذ هو حجّيه الظنّ في الجملة على سبيل القضيّه المهمله ، وقضيّه ترجيح ظنّ المطلق من جهه القوّه انصراف المهمله إليه ، فيبقى ظنّ غيره مجهولا-، فلا يكون الظانّ المذكور عالما بما هو الحكم في شأنه فلا محاله يندرج في الجاهل.

وما ذكر : من أنّ الظنّ أقرب إلى العلم فيتعيّن عليه الأخذ به حتّى يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره إنّما يفيد في المقام إذا ثبت كونه من أهل الاستنباط ، إذ بعد وجوب الاستنباط عليه لا وجه لترك الأقوى والأخذ بالأضعف من دون قيام الدليل عليه.

---

(١) بالأخذ ، خ ل.

وأما إذا دار أمره بين الأمرين وجهل الحال في شأنه فذلك ممّا يحقّق اندراجه في الجاهل، ومجرّد أقرّبه الظنّ إلى العلم لا يثمر في حقّه شيئا، ألا ترى أنّه لو كان سبيل العلم بالأحكام مفتوحا كان الأمر أيضا دائرا بين العلم بالأحكام وبين أخذها عن العالم، فلا يصحّ أن يقال: إنّ شأن غير العالم ممّن له الاقتدار على تحصيل الظنّ أن يأخذ بظنّه دون أن يقلّد العالم، لكون الظنّ أقرب إلى العلم بالنظر إلى التقليد، بل الواجب في شأنه هو التقليد، حيث إنّ أحد الوجهين المذكورين من العلم أو التعلم.

ومنه يظهر الحال في المقام، فإنّه إذا كانت تلك المرتبة من الظنّ نظرا إلى الوجه المذكور قائمه مقام العلم يكون الواجب في شأن كلّ من المكلفين إمّا تحصيل تلك المرتبة، أو الرجوع إلى من يكون مستنبطا للحكم على الوجه المذكور، فمع عدم حصول الأوّل للمتجزئ يتعيّن عليه الأخذ بالثاني. وأيضا لو تعيّن على كلّ من المكلفين تحصيل العلم بالأحكام عن مداركها كان انسداد باب العلم قاضيا بالتنزّل إلى الظنّ بالنسبة إلى كلّ واحد منهم، وأما إذا قلنا بعدم تعيّن ذلك على كلّ واحد منهم وكان القدر اللازم قيام جماعه بتحصيل العلم بالأحكام بحيث يكتفى بهم في تعليم الباقيين ليرجعوا إليهم في أخذ تلك الأحكام لم يقض انسداد باب العلم إلّا بالرجوع إلى الظنّ الأقوى مع انفتاح سبيله، ولو بالنسبة إلى البعض المذكورين دون ما دونه من المراتب وإن لم يتمكّن الكلّ من الأخذ بذلك الأقوى، فإنّ تمكّن من يقوم به الكفايه كاف في ذلك وكان وظيفه الباقيين الرجوع إليهم.

فإن قلت: إنّ الواجبات الكفائية تتعلّق بكلّ واحد من الأعيان وإن كان تعلّقه على سبيل الكفايه، وتعلّق الوجوب بكلّ واحد منهم في الجملة كاف فيما نحن بصدده من الانتقال إلى الظنّ بالنسبة إلى من يتمكّن منه بعد انسداد سبيل العلم.

قلت: إنّ جميع المكلفين في تحصيل العلم بالأحكام بمنزله شخص واحد، فإذا تمكّن من تحصيله من يقوم به الكفايه لم ينتقل الأمر إلى الاكتفاء بالظنّ، وكذا

لو تمكّنوا من الظنّ الأقوى على الوجه المذكور ولم ينتقل الحال في الباقي إلى ما دونه ، لحصول التمكّن من الأقوى بالنسبة إلى الكلّ ، فإنّ الملحوظ بالتكليف الكفائي حال الكلّ دون كلّ واحد من الآحاد.

ثانيهما : أنّه إنّما يتمّ ما ذكر من الدليل لو لم يقدّم الإجماع على حجّيه الظنّ المطلق ، وأمّا بعد قيام الإجماع على حجّيه ظنّه فلا وجه للحكم بحجّيه الظنّ الحاصل لغيره ، فإنّ قضيه انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو الرجوع إلى الظنّ في الجملة ، والقدر الثابت هو الظنّ الخاص ، لقيام الإجماع عليه ، فالباقي يندرج تحت ما دلّ على المنع من الأخذ بالظنّ.

نعم إن لم يثبت هناك مرجّح بين الظنون من حيث المدرك - كما أنّه لا مرجّح بينها من حيث المدرك على ادّعاء القائل بأصالة حجّيه الظنّ - لزم الحكم بتساوي الكلّ من الجهة المذكورة أيضا ، لانتفاء المرجّح أيضا وليس كذلك ، لما عرفت من كون الإجماع على حجّيه ظنّ المطلق مرجّحا في المقام.

وما قد يقال : من منع انعقاد الإجماع على حجّيه ظنّ المطلق على وجه ينفع في المقام نظرا إلى وقوع الخلاف في طرق الاستنباط من الأخذ بطريقه الاجتهاد ، أو الأخبار ، أو الطريقه الوسطى ، حيث ذهب إلى كلّ من تلك الطرق الثلاثة جماعه ، وفي هؤلاء من يمنع الرجوع إلى غيره ، فلا إجماع على الأخذ بظنّ خاصّ منها ليكون دليلا قاطعا في المقام ، وكون الرجوع إلى المطلق في الجملة في مقابله المتجزئ مقطوعا لا يكفي في المقام بعد دوران الأمر فيه بين الوجوه المذكوره وانحصار الأمر في الرجوع إلى واحد منهم ، فلا مناص إذن من الرجوع إلى الظنّ ويتمّ الاستدلال مدفوع ، بأنّ قيام الإجماع على حجّيه ظنّ المطلق ممّا لا مجال للتأويل فيه. وجعل دوران الأمر بين أحد الطرق الثلاثة مانعا لانعقاد الإجماع موهون جدّا ، إذ الاختلاف الواقع في ذلك كالاختلاف الحاصل بين المجتهدين في تعيين الأدلّه ، حيث لا يسع (1) أحدا من أجل ذلك الرجوع إلى غيره.

---

(1) في «ق» يمنع.

نعم ربما وقع في البين خلاف لبعض القاصرين في جواز الرجوع إلى علمائنا المجتهدين، لشبهات واهيه عرضت لهم ، وليسوا ممن يعتدّ بشأنهم في مقابله اولئك الأعلام ليكون خلافهم ناقضا لإجماعهم.

فإن قلت : إنّ ما ذكر لا- يجدى فيما نحن فيه من المعرفه بتكليف المتجزئ ، إذ لا- إجماع على جواز رجوعه إلى المطلق ، بل الأشهر خلافه. وقيام الإجماع على حجّيه ظنّ المطلق في شأن نفسه وشأن من يقلّده من العوام غير مفيد في شأنه ، فلا بدّ له إذن من الرجوع إلى الظنّ ، ويتمّ الاحتجاج المذكور بالنسبه إليه. والقول بقضاء الأصل بعدم حجّيه الظنّ فيقتصر فيما دلّ على خلافه على المقدار المعلوم مدفوع ، بأنّه كما قضى الأصل الأوّلى بعدم حجّيه الظنّ في شأنه فقد قضى أيضا بعدم جواز رجوعه إلى التقليد والأخذ بقول الغير ، فلا- وجه لترجيح الثانى ، بل نقول : إنّ لابّد من ترجيح الأوّل نظرا إلى الدليل المذكور ، إذ بعد دوران أمره بين أمرين مخالفين للأصل وعدم دليل قطعى على شىء منهما لابّد من البناء على الظنّ والأخذ بمقتضاه ، لكونه الأقرب إلى العلم ، فيتعيّن البناء عليه بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف ، فلا وجه للأخذ بالتقليد. وأيضا لو دار أمره بين تقليد العالم بالحكم والأخذ بالظنّ لربما أمكن القول بتعادلها. وأمّا لو دار بين الأخذ بالظنّ وتقليد الظانّ فلا ريب في تقديم الأوّل ، إذ ليس فيه مخالفه الأصل إلّا من جهه الاتّكال على الظنّ ، بخلاف الثانى لمخالفته للأصل من جهتين نظرا إلى اتّكاله على الظنّ وعلى فهم الغير ، فالاتّكال على الظنّ مشترك بين الوجهين ويزيد الثانى بالأخذ بفهم الغير ودعواه.

قلت : لّمّا انقسم الناس في حكم الشرع إلى قسمين : عالم بالأحكام ومستنبط لها عن مداركها ومتعلّم آخذ بقول ذلك العالم كان العلم بالأحكام عن أدلّتها مطلوبا من ذلك العالم دون غيره ، وحينئذ إذا فرض انسداد باب العلم بالنسبه إليه مع القطع ببقاء التكليف قضى ذلك بالانتقال إلى الظنّ فى الجملة ، وحينئذ فإن لم يكن هناك ترجيح بين الظنون قضى ذلك بحجّيه الجميع ، لاستحاله الترجيح مع انتفاء المرجّح ، فتكون القضية المهملة المذكوره بعد ملاحظه ذلك كليّه.

وأما إذا قام هناك دليل قطعي على حجّيه بعضها وقيامه مقام العلم في استنباط الأحكام كان ذلك مرجّحا بين الظنون ، ولم يكن المستفاد من الدليل المذكور جواز الاستناد إلى غيره ، فينطبق القضيّة المهملة المستفاده من العقل على ذلك ، وحينئذ نقول : إنّه لما قام الإجماع على قيام الظنّ الحاصل بعد تحصيل الملكة التامّة - والقدرة الكاملة على استنباط الأحكام الشرعيّة وإعمال تلك الملكة على حسب الوسع والطاقة - مقام العلم وتنزيله منزله قضى ذلك بكون ما دلّ عليه العقل من قيام الظنّ في الجملة مقام العلم هو خصوص الظنّ المفروض ، إذ لا يستفاد حينئذ من المهملة المذكورة ما يزيد عليه ، فيكون وظيفه العالم بعد انسداد سبيل العلم هو تحصيل الظنّ المفروض بتحصيله الملكة المفروضة ، وإعمالها في البحث عن الأدلّة على حسب وسعه ، ويكون وظيفه المتعلّم هو الرجوع إليه. وهذا كلّ ظاهر في حكم العقل بعد التأمل فيما يقتضيه الدليل المذكور.

إذا تقرّر ذلك تفرّع عليه أن يكون وظيفه المتجزّئ الرجوع إلى العالم المذكور دون ظنّه الحاصل عن ملاحظه الأدلّة ، فليس المقصود من جعل الإجماع على حجّيه الظنّ المطلق مرجّحا في المقام إلّا إثبات كون المرجع حال انسداد باب العلم هو الظنّ المذكور ، وأنّه القائم مقام العلم من غير ملاحظه لخصوص المتجزّئ وغيره ، فعدم قيام الإجماع في خصوص المتجزّئ على جواز رجوعه إلى العالم المفروض لا ينافي ما قرّرنا ، إذ يتفرّع على ما ذكر أنّ تكليف المتجزّئ في حكم العقل هو ما ذكرناه وإن لم يتم إجماع على جواز رجوعه إلى التقليد والأخذ بقول الغير.

فإن قلت : لو كان حكم العقل بكون المناط في التكليف هو الظنّ المذكور - من جهة إدراكه أنّ ذلك هو المطلوب في الشريعة والحجّة بعد انسداد باب العلم دون غيره - تمّ ما ذكر من غير إشكال. وأما إذا كان حكمه به من جهة عدم قيام دليل عنده على جواز الرجوع إلى غير الظنّ المذكور فيحكم بوجوب الأخذ به من جهة

قيام الدليل على حصول البراءة به دون غيره فلا- يتفرع عليه حكم المتجزئ ، إذ كما لم يقيم دليل قطعي على رجوعه إلى ظنه فليس في رجوعه إلى العالم المفروض أخذ باليقين ، لدوران تكليفه في بادئ الرأي بين الأمرين ، فكيف يصح القول بكون تكليفه في حكم العقل هو الرجوع إلى الغير.

قلت : لَمَّا كان الظنّ القائم مقام العلم في حكم العقل هو الظنّ المفروض لزمه الحكم بوجوب تحصيله في حصول البراءة ، وإنّ ذلك لعدم قيام الدليل على الاكتفاء بغيره ، إذ حينئذ يكون الظنّ المعتدّ به في ظاهر الشريعة هو ذلك دون غيره ، فإذا لم يقيم دليل على تنزيل غيره من الظنون منزله العلم لزمه الحكم بعدم قيامه مقامه ، لما دلّ من القاعده على عدم الاكتفاء بالظنّ ، فإذا كان الظنّ المذكور في ظاهر التكليف منزلاً منزله عدمه كان قضيّه الأدلّه القطعيّه الدالّه على وجوب رجوع الجاهل إلى العالم وجوب رجوع الظانّ المذكور إلى العالم المفروض ، فالمقصود ممّا قرّناه هو إدراج الظانّ المذكور بحكم العقل في عنوان الجاهل.

لا يقال : إنّه كما قضى أصله عدم حجّيه الظنّ بعدم حجّيه ظنّه وإدراجه في عنوان الجاهل ، كذا يقضى أصله عدم جواز التقليد بإدراجه في العالم.

لأننا نقول : إنّه من الظاهر أنّ ما دلّ على المنع من التقليد إنّما هو في شأن العالم ، وأمّا الجاهل فليس وظيفته إلّا التقليد إجماعاً ، فإذا شكّ في اندراج المتجزئ تحت العالم أو الجاهل كان مشكوك الاندراج تحت ما دلّ على المنع من التقليد ، فلا يمكن الاستناد إليه في المقام ، على أنّه لو سلّم شمول ما دلّ على المنع من التقليد لمجهول الحال فإنّما يدلّ على المنع بالنسبه إليه من حيث إنّّه مجهول ، فلا يدلّ على اندراجه تحت العالم فلا يعارض ذلك ما دلّ على اندراجه في الجاهل ، فيجب عليه التقليد ، لخروجه بذلك عن الجهالة المأخوذه فيما يستفاد من الأوّل ، مضافاً إلى ما قد يقال : من أنّه مع عدم قيام الدليل على حجّيه ظنّه وجواز عمله به يندرج في عنوان الجاهل بالوجدان ، إذ المفروض جهله بالحكم ، فيجب عليه التقليد من غير حاجة إلى الاحتجاج عليه بعموم ما دلّ على المنع من العمل

بالظنّ. ولا يعارضه حينئذ ما دلّ على المنع من التقليد، إذ بعد اندراجه في عنوان الجاهل لا يشملته تلك الأدلّة قطعا.

ومما قرّنا ظهر اندفاع الوجوه المقرّره في الإيراد، ثالثها: أنّ انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف إنّما يقضى بجواز العمل بما ظنّ أنّه مكلف به في ظاهر الشريعة لا ما ظنّ أنّه كذلك بحسب الواقع، كما هو ملحوظ المستدلّ.

وتوضيح ذلك: أنّه بعد العلم بوقوع التكليف إنّما يجب في حكم العقل الإتيان بما يحصل معه العلم بحصول البراءة في حكم المكلف حسب ما قرّناه في معرفه أداء ما كلف به حكما وموضوعا، سواء حصل معه العلم بمطابقته للواقع أو لا؟ فلا يجب على المكلف مراعاة ما يزيد عليه بعد العلم بما جعله طريقا إلى الواقع، إلّا أن يجعل الطريق إليه خصوص العلم به، فالقدر المعتمد في الحكم بالبراءة والامتنال هو ما يعلم معه بتفريغ الذمّة في حكم الشرع وهو أعمّ مطلقا من العلم بأداء المكلف به بحسب الواقع، فيحصل الأوّل مع تعيّن (١) المكلف لمراعاة الثاني بخلاف العكس، ولذا لو لم يقرّر المكلف طريقا إلى الواقع أو قرّرها ولم يصل إلينا وكان سبيل العلم بالواقع مفتوحا تعيّن مراعاة ذلك، لعدم العلم بحصول البراءة والخروج عن عهده التكليف إلّا به، بل جاز مراعاته مع العلم بالطريق المقرّر أيضا، إذ لم يكن هناك مانع آخر. وحينئذ نقول: إذا انسّد سبيل العلم بما جعله المكلف طريقا إلى معرفه ما كلف به وانسّد أيضا سبيل العلم بالواقع مع القطع ببقاء التكليف تعيّن تحصيل الظنّ بما هو مكلف به في ظاهر الشريعة، ومراعاة ما يظنّ كونه طريقا إلى تفريغ الذمّة في حكم المكلف، لقيام الظنّ بذلك حينئذ مقام العلم به في حكم العقل حسب ما مرّت الإشارة إليه.

ولا- يصحّ الاكتفاء حينئذ بمجرد ما يظنّ معه بأداء الواقع، إذ لا ملازمه بينه وبين الأوّل، وليس ذلك أخصّ مطلقا من مراعاة ما يظنّ معه بتفريغ الذمّة كما أنّ العلم به أخصّ مطلقا من العلم بذلك - حسب ما مرّ - بل النسبه بينهما عموم من

---

(١) في ق: يقين.



وجه ، لظهور أنه قد يحصل الظن بتفريغ الذمه في حكم الشرع مع عدم حصول الظن بأداء الواقع.

وقد يكون بالعكس فيما إذا شك في كون ذلك مناطا في حكم الشرع أو ظن خلافه، والمعتبر في المقام بمقتضى حكم العقل كما عرفت هو الأول ، وحينئذ فلا يتم الاحتجاج إذ مجرد ظن المتجزي بالحكم مع الشك في كونه مكلفا شرعا بالعمل بظنه أو رجوعه إلى ظن المجتهد المطلق لا يكفي في الحكم بحججه ظنه ، وجواز الاعتماد عليه في حكم الشرع.

نعم ، لو اقيم دليل ظني على حججه ظنه والاكتفاء به في الشريعة أمكن الاستناد إلى الوجه المذكور ، وهو غير مأخوذ فيما ذكر من البيان.

رابعها : أن الاحتجاج المذكور إنما يتم إذا قام دليل قطعي على عدم وجوب الاحتياط على مثله ، إذ مع احتمال وجوب الاحتياط عليه يتعين ذلك بالنسبة إليه ، إذ هو أيضا نحو من العمل بالعلم ، إذ المقصود في المقام تحصيل اليقين بالفراغ الحاصل بذلك وهو ممنوع ، بل الظاهر خلافه ، إذ أقصى ما يستفاد مما دل على عدم وجوبه هو عدمه في أصل الشريعة ، وعدم وجوبه على المجتهد المطلق ومن يقلده.

وأما عدم وجوبه في الصورة المفروضة فلا- ، كما هو الحال بالنسبة إلى غير البالغ درجة الاجتهاد إذا تعدر عليه الرجوع إلى المجتهد فإن القول بوجوب الاحتياط عليه حينئذ - إذا أمكن من تحصيله - هو الموافق لظاهر القواعد ، بل لا يبعد البناء عليه ، وحينئذ فلا يصح الحكم بانتقاله إلى الظن بعد انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف.

فإن قلت : إنما يتم ما ذكر فيما يمكن فيه الاحتياط ، وأما فيما لا يمكن مراعاته فلا يتم ذلك ، وحينئذ فيمكن إقامه الدليل بالنسبة إليه فيتم إثبات المدعى حينئذ بعدم القول بالفصل.

قلت : انعقاد الإجماع على عدم القول بالفصل غير معلوم ، غاية الأمر عدم

قائل به في الكتب المعروفة ، ومجرد ذلك لا- يعدّ إجماعاً سيّما في المقام ، فغايه الأمر حينئذ هو جواز الاعتماد على ظنّه في بعض الفروض النادره ممّا لا يمكن فيه مراعاة الحائظه بشيء من وجوهها ، لمكان الضروره وأين ذلك من المدعى.

### **الثالث : إطلاق ما دلّ على المنع من التقليد و الأخذ بقول الغير من العقل والنقل**

إطلاق ما دلّ على المنع من التقليد والأخذ بقول الغير من العقل والنقل ، غايه الأمر جوازه في شأن غير القادر على الاستنباط لمكان الضروره وقيام الإجماع عليه ، فيبقى غيره مندرجا تحت أدلّه المنع.

ويمكن الإيراد عليه بوجوه :

أحدها : أنّ العمل بالظنّ على خلاف الأصل أيضا خرج عنه ظنّ المجتهد المطلق لقضاء الاضطرار به وقيام الإجماع عليه ، فيبقى غيره مندرجا تحت قاعده (١) المنع.

واجيب عنه : بأنّ رجوعه إلى الظنّ ممّا لا كلام فيه ، إذ بعد انسداد باب العلم لا يجوز للمتجزئ البناء على ترك العمل ، فلا بدّ له من الرجوع إلى الظنّ الحاصل من الاجتهاد ، أو الحاصل من التقليد ، فلا- يكون منهيّا عن اتّباع الظنّ على الإطلاق بخلاف التقليد.

وردّ ذلك : بأنّه ضعيف في الغايه ، إذ غايه ما يحصل للمتجزئ العلم بكونه مكلفا بالعمل بغير العلم ، وأمّا أنّه التقليد أو الاجتهاد فغير معلوم عنده ، إذ لا دليل على التعيين ، فعلى هذا يجب عليه العمل بأحد الأمرين دون الآخر من دون علم بالتعيين ، فهو حينئذ من باب اشتباه الحرام بالحلال ، كالزوجه المشتبهه بالأجنبيّه فيجب الاجتناب عنهما ، ولو لم يكن هناك بدّ من الإقدام على أحدهما تخيير ، وأين هو من لزوم الرجوع الى الاجتهاد كما هو المدعى.

ويمكن دفعه : بأنّ مقصود المجيب أنّ هناك عمومات قاضيه بالمنع عن العمل

---

(١) أدلّه ، خ ل.

بالظنّ ، وأدله قاضيه بالمنع من خصوص الظنّ الحاصل من التقليد ، فتلك العمومات مخصوصه قطعاً ، إذ لا مناص له من الأخذ بأحد الظنّين ، بخلاف ما دلّ على المنع من خصوص التقليد ، إذ لا دليل على الخروج من مقتضاه حينئذ ، فبعد تعيّن الرجوع إلى الظنّ لابدّ من الأخذ بالظنّ الحاصل من غير التقليد ، للأدله الدالّه على المنع من التقليد من غير باعث للخروج عنها.

نعم يمكن الإيراد عليه : بأنّ الرجوع إلى التقليد ليس أخذاً بالظنّ حتّى يكون بين ما دلّ على المنع من الرجوع إلى الظنّ وما دلّ على المنع من الأخذ بالتقليد عموم مطلق ليكون عدم المناس من الرجوع إلى أحد الظنّين موجبا للخروج عن مقتضى تلك الأدله ، دون هذه ، بل هو نوع آخر من الأخذ بغير العلم قد دلّ الدليل على المنع منه. فبعد عدم المناس من الأخذ بأحد الوجهين يدور الأمر بين تخصيص كلّ من الدليلين ، ولا دليل على الترجيح ، فيجب تركهما ، أو يتخيّر في البناء.

ولا يمكن دفعه تاره : بأنّ الترجيح حينئذ في تخصيص ما دلّ على المنع من العمل بالظنّ ، إذ بعد كون السبيل إلى الواقع أوّلاً هو العلم بكون الأقرب إليه هو الظنّ ، فبعد دوران الأمر بين الرجوع إلى الأقرب إليه أو الأبعد من غير قيام دليل على التعيّن يتعيّن الأخذ بالأقرب. وفيه : أنّه إنّما يتمّ إذا جعلنا الواجب أوّلاً هو الأخذ بالعلم بالواقع ، وأمّا إذا قلنا بوجوب الأخذ بما يعلم معه بتفريغ الذمّه من حكم الشرع سواء حصل معه العلم بالواقع أو لا كما هو الأظهر ، ومّر تفصيل القول فيه فلا يتمّ ذلك ، إذ لو ظنّ بكونه مكلفاً شرعاً بالرجوع إلى التقليد لزم اتّباعه ، ومع الشكّ في كونه مكلفاً بالأخذ بالظنّ أو التقليد لا يصحّ له الحكم بالرجوع إلى شيء منهما ، لتساويهما بالنسبه إلى الحكم بتفريغ الذمّه في حكم الشرع كما هو قضيه الشكّ.

فأقصى الأمر مع عدم المناس في الأخذ بأحد الوجهين أن يحكم بالتخيير. ومجرّد اقتضاء أحد الوجهين ظناً بالواقع لا يقضى بحصول الظنّ بالبراءه في حكم

الشرع ، إذ لا- ملازمه بين الأمرين حسب ما مرّ بيانه. نعم لو قام دليل ظنّي على كونه مكلّفًا بالاجتهاد صحّ الأخذ به ، وليس في الاحتجاج المذكور ما يفيد.

وتاره : بأنّ التقليد أيضا اتّكال على الظنّ وإن لم يوجب حصول الظنّ للمقلّد نظرا إلى حكمه بحجّيه الظنّ الحاصل للمجتهد بالنسبه إليه ، وما دلّ على عدم حجّيه الظنّ وعدم جواز الاتّكال عليه يفيد عدم جواز الاستناد إليه مطلقا ، سواء كان المستند إليه هو الظانّ أو غيره ، بل ربما كان الثاني أولى بالمنع ، فلا بدّ من التزام التخصيص فيما دلّ على عدم الاعتداد بالظنّ فيتمّ التقرير المذكور.

ومع الغضّ عنه فالحاصل في تقليد المجتهد جهتان للمنع نظرا إلى الاتّكال فيه إلى الظنّ وإلى الغير ففيه استناد إلى التقليد وإلى الظنّ بخلاف العمل بالظنّ.

نعم لو كان من يقلّده عالما بالحكم كان المانع هناك مجرد التقليد ، وربما يكافئ ذلك رجوعه إلى الظنّ ، إلّا أنّه لا يكون ذلك إلّا في نادر من الأحكام. وقد يدفع ذلك : بأنّه لا كلام في حجّيه ظنّ المجتهد المطلق ، إنّما الكلام في حجّيه ظنّه بالنسبه إلى المتجزّئ وهو المراد من تقليده له ، فليس هناك أمران مخالفان للأصل. وبعبارة اخرى : إنّ ظنّ المجتهد المطلق منزّل منزله العلم قطعا ، فليس في المقام إلّا إثبات جواز التعويل على علم الغير ، أو ما بمنزله. وفيه : أنّ ما دلّ على حجّيه ظنّ المجتهد إنّما أفاد حجّيته بالنسبه إلى نفسه ومن يقلّده من العوام دون المتجزّئ ، ولا- دليل على تنزله منزله العلم مطلقا ، فما يدلّ على عدم جواز الاتّكال على الظنّ يدلّ على المنع منه ، وكون ذلك عين التقليد لا ينافي تعدّد الحيثيه وحصول جهتين قاضيتين بالمنع ، بخلاف الأخذ بالظنّ ، فتأمل.

ثانيها : أنّه ليس فيما دلّ على المنع من التقليد ما يشمل تقليد المجتهد مع كمال ثقته، وأمانته ، ووفور علمه ، وكونه بحسب الحقيقه حاكيا لقول الإمام عليه السلام بحسب ظنّه.

غايه الأمر أنّه لا دليل على جواز اعتماد المتجزّئ على ذلك ، فلا يمكن الحكم ببراءه ذمّته بمجرد ذلك ، وحينئذ فالدليل على المنع منه هو الدليل على

المنع من الأخذ بالظنّ مع اختصاص الظنّ بظواهر اخرى ، فليس على المنع من التقليد دليل خاصّ يلزم الخروج عن مقتضاه لو قلنا بوجوب الرجوع إليه ، بخلاف ما لو قلنا برجوعه إلى الظنّ ليتّم ما ذكر في الاحتجاج. ومنه يظهر وجه آخر لضعف ما ذكر في الإيراد المتقدّم.

ثالثها : أنّ المتلخّص من الأدلّة الدالّة عليه والملحوظ في المقام (١) : أنّ المتجزّئ بعد تحصيل الظنّ بالحكم هل هو داخل في عنوان الجاهل أو العالم؟ فاندراجه فيما دلّ على المنع من التقليد غير ظاهر ، بل الظاهر خلافه ، لدلاله الأدلّة الدالّة على المنع من العمل بالظنّ على عدم الاعتداد بظنّه ، فيندرج في الجاهل ، ويشمله ما دلّ على وجوب رجوعه إلى العالم حسب ما مرّت الإشارة إليه.

#### **الرابع : انّ الأدلّة الدالّة على حجّيه الظنون الخاصّه يعمّ المطلق والمتجزّئ**

انّ الأدلّة الدالّة على حجّيه الظنون الخاصّه - من الروايات الدالّة على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسّنّه ، والأخذ بالأخبار المأثوره عن الأئمّه عليهم السلام ، بتوسّط من يعتمد عليه من النقله وغيرها - يعمّ المطلق والمتجزّئ ، ولا دليل على اختصاصها بالمطلق ، بل الظاهر منها كون الأخذ بها وظيفه لكلّ قادر على استنباط الحكم منها.

ومن هنا نشأ توهم كون الاجتهاد واجبا عينيّا ، ولو لا قيام العسر والحرج العظيم واختلال نظام المعاش - الباعث على اختلال امور المعاد - مضافا إلى غير ذلك من الأدلّة الدالّة على جواز التقليد لكان القول بوجوبه العينيّ متّجها نظرا إلى ما ذكر.

والحاصل : أنّ مرتبه الاجتهاد متقدّمه على مرتبه التقليد ، ولو لا قيام ما قام من الأدلّة على جواز التقليد لقلنا بوجوب الاجتهاد على الأعيان. وحينئذ نقول : إنّ

---

(١) لا يخفى قصور العبارة ، وينبغي أن يكون هكذا : أنّ المتحصّل من الأدلّة حرمة التقليد بالنسبه إلى العالم بالحكم وما بمنزله ، وأمّا الجاهل بالحكم فيجوز التقليد في حقّه إجماعا والملحوظ في المقام.

غايه ما ثبت من الأدله جواز التقليد بالنسبه إلى غير المتمكن من الاستدلال ، وأما القادر عليه على نحو المجتهد المطلق فلا دليل على جواز التقليد بالنسبه إليه. وحينئذ فيتعين عليه الرجوع إلى الكتاب والسنة وسائر الأدله المقرره.

ويرد عليه : أنّ أقصى ما يفيدته تلك الأدله هو الظنّ بشمول الحكم للمتجزئ ، ومن المقرّر أنّ الظنّ من حيث هو لا حجّيه فيه ، فالعبره فى المقام بالدليل القاطع القائم على حجّيه الظنّ ، وليس إلّا الإجماع أو الضروره ، وهما لا يفيدان ما يزيد على حجّيه ظنّ المطلق، إذ لا إجماع ولا ضروره بالنسبه إلى غيره. ولو قلنا بأصالة حجّيه الظنّ مطلقا وقيامه مقام (١) بنفسه حجّه على المطلق من غير حاجه إلى ملاحظه تلك الأدله.

نعم لو قلنا بقيام الظنّ بتفريغ الذمه مقام العلم به حسب ما مرّ بيانه صحّ إلّا أنّ جريان تلك القاعده هنا على فرض ثبوتها غير ظاهر ، لابتنائها على مقدّمات لا يمكن إثبات غير واحد منها فى المقام كما ظهر الحال فيه ممّا قدّمناه.

### **الخامس : أنّ جواز التقليد فى الأحكام مشروط بعدم كون المكلف مجتهدا فيها**

أنّ جواز التقليد فى الأحكام مشروط بعدم كون المكلف مجتهدا فيها ، ضروره عدم جواز تقليد المجتهد لغيره ، وحينئذ فإن قام دليل على عدم جواز رجوعه إلى ظنّه وعدم تحقّق الاجتهاد فى شأنه فلا كلام.

وأما مع عدم قيامه كما هو الواقع فلا وجه لرجوعه إلى التقليد ، إذ لو كان أمران مترتبان يكون التكليف بأحدهما متوقفا على انتفاء الآخر لم يصحّ الأخذ بالثانى مع عدم قيام الدليل على انتفاء الأول ، وهذا الوجه بظاهره فى غايه الوهن ، إذ من البين أنّ الوجه المذكور على فرض صحّته إنّما يفيد عدم جواز الحكم بالرجوع إلى التقليد قبل قيام الدليل عليه.

---

(١) هكذا وجد فيما عندنا من النسخ والظاهر هكذا : وقيامه مقام العلم كان الأصل المذكور بنفسه ... الى آخره.

أما صحّ الرجوع إلى الاجتهاد كما هو المدعى فلا ، كيف! ولو اريد إثبات جواز رجوعه إلى ظنّه قبل إثبات اجتهاده - نظرا إلى قضاء توقّف صحّته تقليده على انتفاء اجتهاده ، وترتب الأمرين ، وتقدّم الرجوع إلى الاجتهاد على الأخذ بالتقليد ليكون قضيه الأصل هو الرجوع إلى الاجتهاد ، حتّى يتبيّن المخرج عنه - لكان ذلك مقلوبا عليه ، فإنّ صحّته اجتهاده في المسأله وجواز رجوعه إلى ظنّه مشروط بأن لا- يكون وظيفته التقليد ، ضروره أنه ليس الرجوع إلى الأدلّه من وظيفه المقلمد إلى آخر ما ذكر. فمجرد اشتراط جواز تقليده على انتفاء اجتهاده لا يفيد تقدّم الآخر بحسب التكليف على الوجه المذكور ، كيف! ومن البين أنّ وجود كلّ من الضدّين يتوقّف على انتفاء الآخر ، ومع ذلك فلا ترتّب بينهما كذلك ، وإلّا لزم حصوله من الجانبين وهو غير معقول.

### السادس : جريان الطريقه في أعصار الأئمه عليهم السلام

جريان الطريقه في أعصار الأئمه عليهم السلام وما قاربها بالرجوع إلى الروايات الوارده عن الأئمه عليهم السلام ، ومعلوم بعد ملاحظه كتب الرجال عدم اطلاع الجميع على جميع روايات الباب فضلا عن غيرها ، بل ربما كان عند واحد منهم أصل أو أصلان أو اصول عديده متعلّقه ببعض مباحث الفقه - كالطهاره والصلاه والصوم ونحوها - مع أنّهم كانوا بانين على الأخذ بها والعمل بمقتضاها من غير استنكار منهم لذلك ، فكان إجماعا منهم كاشفا عن تقرير أئمتهم عليهم السلام لقيام العلم العادى على اطلاعهم على ذلك.

ويرد عليه أولا : بالنقض ، لقضاء ذلك بجواز الأخذ بما عثر عليه من الروايات من غير أن يجب البحث عمّا يعارضها ، أو يؤيّدها ، وملاحظه الترجيح بينها ، ولا قائل به.

وثانيا : بالحلّ وذلك ، لظهور الفرق بين أعصار الأئمه عليهم السلام وما قاربها وهذه الأعصار وما ضاهاها ، لكون الإمام عليه السلام بالنسبه إلى كثير من أهل تلك الأعصار

كالمجتهد بالنسبة إلى عوامنا ، فكما أنه يأخذ العامى بقول المجتهد عند سماعه منه أو نقله إليه بتوسط الثقات من غير حاجة إلى تحصيله لملكه الاجتهاد ، فكذا الحال بالنسبة إلى كثير من الموجودين فى تلك الأعصار فى جملة من الأحكام ، وليس ذلك من التجزى فى الاجتهاد فى شىء ، كيف! ولا خلاف فى جواز العمل بما يأخذه المكلف عن الإمام عليه السلام بالمشافهه وإن كان حكما واحدا أو أحكاما عديده ، فلو كان ذلك من التجزى فالاجتهاد لما كان محلا للخلاف ، فظهر أن استنباط الأحكام على النحو المذكور خارج عما هو محل الكلام ، فلا حجة فيه على ما هو مورد النزاع فى المقام.

### السابع : ظواهر عدّه من الأخبار

منها : مشهوره أبى خديجه (١) المرويه فى الفقيه وغيره ، وقد ادعى اشتهاها بين الأصحاب واتفاقهم على العمل بمضمونها ، فينجبر بذلك ضعفها ، وفيها : انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضاياانا فاجعلوه بينكم قاضيا ، فإنى قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه ، وورود الروايه فى القضاء لا يمنع من دلالتها على المدعى ، للاتفاق على عدم الفرق بين القضاء والإفتاء.

وقد يناقش فيه : بأن المذكور فى الروايه خصوص العلم ، ولا شك فى جواز عمل المتجزى به ، إنما الكلام فى الظنّ الحاصل له ، ولا دلاله فى الروايه على جواز أخذه به ، وحمل العلم على الأعمّ من الظنّ وإن كان ممكنا لشيوعه فى الاستعمالات سيما فى الشرعيات ، إلا أنه مجاز لا يصار إليه إلا بدليل ، ومجرد الاحتمال غير كاف فى مقام الاستدلال. وحمل قوله عليه السلام «عرف أحكامنا» فى مقبوله عمر بن حنظله على الأعمّ من الظنّ نظرا إلى الإجماع على عدم اعتبار خصوص العلم فى الأخذ بقول المطلق لا يكون دليلا على حمل العلم هنا أيضا على ذلك ، لإمكان الفرق بين الأمرين.

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ج ٣ ص ٣ ح ٣٢١٦.



وقد يجاب عنه : بقيام الإجماع على اعتبار الاجتهاد فى القاضى ، فإن كان ما يظنه ذلك العالم بالبعض حجه ثبت المقصود ، وإلا لم يكن مجتهدا ، فيلزم الحكم بصحة قضاء من لم يبلغ درجة الاجتهاد ، وهو كما عرفت خلاف الإجماع فتأمل .

ومنها : مكاتبه إسحاق بن يعقوب (١) إلى الحجة عليه السلام وفيها : وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم ، وأنا حجة الله . فإن ظاهر إطلاقها يعم القضاء والإفتاء ، ويتناول ما لو كانوا قادرين على استنباط جميع الأحكام أو لا ؟

وقد يناقش فيه : بأن أمره عليه السلام بالرجوع إليهم فى الحوادث الواقعة شاهد على كون المرجوع إليهم عالمين أو قادرين على استنباط الجميع ، إذ لا يمكن إرجاعهم إلى غير القادر على الاستنباط ، ولا يكون ذلك فى شأن المتجزئ .

وقد يدفع ذلك : بأن غاية الأمر اعتبار قدره الكل على استنباط الكل ، ولا يلزم من ذلك اقتدار كل من الآحاد على الكل لئلا ينطبق على المدعى فتأمل .

ومنها : مكاتبه ابن ماجيلويه وأخيه إلى أبى الحسن الثالث عليه السلام المرويّه فى رجال الكشى ، حيث سألاه عمّن يأخذنا معالم دينهما ، فكتب عليه السلام إليهما : فاعتمدا فى دينكما على كل مسنّ فى حنّنا وكلّ كثير القدم فى أمرنا فإنهم كافوكما (٢) .

ومنها : ما فى تفسير الإمام عليه السلام «فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه ، حافظا لدينه ، مخالفا لهواه ، مطيعا لأمر مولاه ، فللعوام أن يقلّدوه» (٣) فإنّ ظاهر إطلاقها يعمّ المتجزئ فى الجملة بناء على شمول لفظ «الفقيه» لمن قدر على استنباط جملة وافية من الأحكام ، وعرفها عن الأدلّه وإن عجز عن الباقي ، وفيه تأمل .

ويمكن الإيراد على الاستناد إلى تلك الأخبار : بأنّ أقصى ما يستفاد من إطلاقها على فرض دلالتها الظنّ بجريان الحكم فى المتجزئ ، ومن المقرّر عدم جواز الاستناد إلى الظنّ من حيث هو ، فلا يصحّ اعتماد المتجزئ عليها . نعم لو قام

---

(١) وسائل الشيعة : ج ١٨ باب ١١ من أبواب صفات القاضى ص ١٠١ ح ٩ .

(٢) رجال الكشى : ص ٤ رقم ٧ .

(٣) تفسير الامام العسكرى عليه السلام : ٣٠٠ .

دليل على حجّيه الظنّ الحاصل من الأخبار مطلقا تمّ الاستدلال ، إلّا أنّه محلّ المنع ، لعدم قيام الإجماع عليه كذلك ، كيف! ولو سلّم ذلك لكان بنفسه حجّيه مستقلّه على جواز التجزّي من غير حاجه إلى ضمّها إلى ذلك.

## حجّه القول بالمنع من التجزّي

### إشاره

حجّه القول بالمنع من التجزّي وجوه :

### أحدها : أصاله المنع من العمل بالظنّ الثابت من العقل

أصاله المنع من العمل بالظنّ الثابت من العقل ، والعمومات الناهيه عن الأخذ به كتابا وسنّه خرج عنه ظنّ المجتهد المطلق بالإجماع فيبقى غيره تحت الأصل ، إذ لم يتم دليل قطعي على حجّيه ظنّ المتجزّي كما قام على حجّيه ظنّ المجتهد المطلق.

وفيه : أنّ الأصل كما قضى بالمنع من العمل بالظنّ كذا قضى بالمنع من التقليد ، بل هو أولى بالترجيح ، لكونه كاشفا عن الواقع على سبيل الرجحان ، بخلاف التقليد ، إذ لا يدور مدار ذلك ، سيّما فيما إذا قضى الظنّ الحاصل للمتجزّي بخلافه.

ويمكن دفعه بما مرّت الإشارة إليه : من أنّ ما دلّ على عدم جواز رجوعه إلى ظنّه لثما قضى بعدم حجّيه ظنّه في شأنه كان الظنّ الحاصل له كعدمه ، فيندرج حينئذ في عنوان الجاهل ، فلا يندرج فيما دلّ على المنع من التقليد.

والقول بقضاء ما دلّ على المنع من التقليد أيضا باندرجاه في العالم - لانتفاء الواسطه بين الأمرين - مدفوع ، بأنّ ما دلّ على المنع من التقليد لا يفيد جواز عمله بالظنّ ، إذ أقصى الأمر قضاء الإطّاقين بعدم جواز عمله بشيء منهما ، لكن بعد دلاله إطلاق الأول على عدم جواز عمله بالظنّ يتعيّن عليه الأخذ بالتقليد ، لاندراجه حينئذ بذلك في عنوان الجاهل حسب ما ذكرنا لا يقال : إنّ بعد قضاء الإطّاقين بعدم جواز عمله بكلّ من الظنّ والتقليد وقضاء الإجماع بكون وظيفته في الشرع الأخذ بأحد الوجهين ، لا بدّ من ملاحظه الترجيح بين الأمرين ، أو التخيير ، فلا يصحّ الحكم بتحكيم الأول نظرا إلى ما ذكر. أو (١) نقول : ذلك إنّما

---

(١) كذا ، والظاهر : إذ.

يتمّ لو لم يكن هناك دليل على وجوب رجوعه إذن إلى التقليد ، وأما إذا أفاد ما دلّ على عدم جواز عمله بالظنّ اندراجه في الجاهل ولم يفتد ما دلّ على المنع من التقليد سوى منعه من الرجوع إلى الغير كان الأوّل حاكماً على الأخير ، بملاحظه ما دلّ على وجوب رجوع الجاهل إلى العالم ، لوجوب تقديم الخاصّ على العامّ ، فليس الحكم بوجوب التقليد عليه إلّا بملاحظه ذلك ، لا بمجرد تحكيم الإطلاق الأوّل على الأخير.

وبالجملة : بعد دلالة الإطلاقين على ما ذكرنا يكون قضيه ما دلّ على وجوب رجوع الجاهل إلى العالم لزوم التقليد ، فلا يبقى تردّد بين الأخذ بأحد الإطلاقين ليرجع إلى التخيير، أو غيره.

فإن قيل : إنّ ذلك مقلوب على المستدلّ ، لدلاله الإجماع على حجّيه الظنّ على من ليس شأنه التقليد ، فإذا دلّ الإطلاق الثاني على عدم جواز التقليد في شأن المتجزئ اخذ بما يقتضيه الإجماع من وجوب رجوعه إلى الظنّ لكونه حجّجه في شأن غير المقلّد.

والحاصل : أنّه كما قضى ما دلّ على المنع من العمل بالظنّ باندرجه في الجاهل ، فيدلّ ما دلّ على وجوب التقليد في شأن الجاهل على وجوبه في شأنه ، كذا قضيه ما دلّ على حجّيه الظنّ في شأن غير المقلّد هو وجوب أخذه بالظنّ.

قلت : لو لا اقتضاء الإطلاق الأوّل بنفسه اندراجه في الجاهل وعدم اقتضاء الثاني كذلك اندراجه في المجتهد صحّ ما ذكر ، نظراً إلى قضاء الإطلاق الأوّل بعدم اندراجه في المجتهد ، فيلزم اندراجه في المقلّد ، للإجماع على لزوم التقليد في شأن غير المجتهد ، وقضاء الإطلاق الثاني بمنعه من التقليد ، فيرجع إلى الظنّ ، لقيام الإجماع أيضاً على حجّيه الظنّ بالنسبة إلى غير المقلّد - أعنى المجتهد - فلا- وجه لتحكيم أحد الإطلاقين على الآخر من غير قيام دليل عليه ، وأما بعد ملاحظه اندراجه في الجاهل بنفس ملاحظه الإطلاق الأوّل وعدم دلالة الثاني على اندراجه في العالم يكون قضيه الإطلاقين المذكورين عدم جواز أخذ الجاهل

المفروض بالظنّ ، ولا التقليد ، وحينئذ فلا ريب في لزوم ترك الإطلاق الثاني ، للدليل الخاصّ القاضى بوجوب تقليد الجاهل فتأمل .

### ثانيا : أنه قد قام الدليل القاطع على عدم العبره بالظنّ من حيث إنه ظنّ

أنه قد قام الدليل القاطع على عدم العبره بالظنّ من حيث إنه ظنّ ، وإنما يصحّ الاعتماد عليه بعد قيام القاطع على الاعتداد به وانتهاؤه بذلك إلى اليقين ، وحيث لم يقد دليل قاطع على حجّيه ظنّ المجتهد في المقام كما عرفت من ملاحظه أدلتهم لم يصحّ له الاعتداد بظنّه ، فيكون جاهلا بتكليفه فيما حصل له ظنّ بالحكم من المسائل التي اجتهد فيها ، ومع اندراجه في الجاهل يتعيّن عليه الرجوع إلى المجتهد في استعلام الأحكام الشرعيّه ، لما دلّ من الأدلّه على وجوب رجوع الجاهل إلى المجتهد ، فينتظم قياس بهذه الصوره : المتجزئ جاهل بتكاليفه المتعلّقه به في الشريعه ، وكلّ جاهل يجب عليه الرجوع إلى العالم . أمّا الصغرى فلما قرّناه ، وأمّا الكبرى ، فللأدلّه الدالّه عليه المقرّره في محلّه .

وقد يناقش فيه : بعدم ظهور شمول ما دلّ على وجوب التقليد لمثله ، لعدم شمول الإجماع للمقام نظرا إلى شياع الخلاف فيه ، بل ذهاب الأكثر إلى خلافه ، وأمّا غير ذلك من الأدلّه الدالّه عليه لو قلنا لشمولها لذلك فهي أيضا ظواهر لا تفيد القطع .

وقد يذبّ عنه : بأنّ وقوع الخلاف في المقام إنّما هو من جهه البناء على حجّيه ظنّه .

وأما مع البناء على عدم الاعتماد به وعدم حجّيته فلا ريب في وجوب تقليده .

### ثالثها : الاستصحاب

الاستصحاب فإنّه قبل البلوغ إلى درجه التجزئ كان مكلفا بالتقليد فيجب عليه الجرى على التقليد إلى أن يثبت خلافه ، ببلوغه إلى درجه المطلق إن حصل

له ذلك. والقول بعدم جريانه فيمن بلغ درجه التجزى أول بلوغه أو قبله فلا- يتم به المدعى مدفوع ، بإمكان تميم المقصود حينئذ بعدم القول بالفصل.

وفيه : أن جواز احتجاج المتجزي بالأصل المذكور أول الكلام ، إذ لا فرق بين إجرائه الاستصحاب في المقام أو في المسائل الفقهية مما يجرى فيه ذلك ، فلا يصح استناده إلى ذلك إلا بعد إثبات كونه حججه في شأنه ، ومعه يتم المدعى ، ولا حاجة إلى الاستناد إلى الاستصحاب ، على أنه منقوض بما إذا بلغ درجه الاجتهاد المطلق ثم صار متجزئاً فإن قضيه الاستصحاب حينئذ بقاؤه على العمل بظنه.

#### رابعها : ظاهر مقبوله عمر بن حنظله

ظاهر مقبوله عمر بن حنظله المروي عن الصادق عليه السلام «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ، ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا ، فارضوا به حكماً ، فإني قد جعلته عليكم حاكماً» (١) فإن الجمع المضاف حقيقه في العموم ، فإن لم يكن يراد به الاستغراق الحقيقي فلا- أقل من حمله على العرفي ، بأن يعرف جملة وافية من الأحكام بحيث يعد مع علمه بها عارفاً بالأحكام.

وقد يناقش فيه : بأن الظاهر كون الإضافة فيه جنسيه بقرينه ما تقدمه من المفرد المضاف الظاهر في الجنسيه وليجمع بينه وبين روايه أبي خديجه المتقدمه.

ومع الغض عن ذلك فأقصى ما يفيد الروايه اعتبار الإطلاق في نضبه للقضاء والرجوع إليه في الحكومات ، وأين ذلك من الرجوع إليه في الفتيا ، بل حجيه ظنه بالنسبه إلى نفسه كما هو المدعى. ودعوى الملازمه بين الامور المذكوره ممنوعه ، فلا يثبت بها المدعى ، ولو سلم ذلك فليس في الروايات دلالة على اعتبار الظن سواء تعلق بالكل أو بالبعض ، إذ المفروض فيها هو العلم الظاهر في اليقين ، إنما أن يقال : إنه إذا اعتبر الإطلاق في نضبه للقضاء في صورته تحصيله العلم بالأحكام فاعتباره عند تحصيله الظن بالاولى ، ولو سلم حمله على الأعم من الظن فأقصى

---

(١) وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ٣١ من أبواب كيفيه الحكم ص ٢٢٠ ح ٢ وفيه ينظران.

ما فى الروايه الدلاله على اعتبار ظنّ المجتهد المطلق ، وأما ظنّ المتجزئ فلا دلاله فيها على اعتباره ولا عدمه.

### خامسها : أنّ القول بجواز رجوع المتجزئ إلى ظنه يستلزم الدور

أنّ القول بجواز رجوع المتجزئ إلى ظنه يستلزم الدور. وقد يقرّر ذلك بوجه :

منها : ما قرّره الفاضل الجواد «من أنّ صحّحه اجتهاد المتجزئ فى مسائل الفروع متوقّفه على صحّحه اجتهاده فى مسأله التجزئ ، وصحّحه اجتهاده فى مسأله التجزئ موقوفه على صحّحه اجتهاد المتجزئ مطلقا ، لكونها من جزئيات تلك المسأله ، حيث إنّها مسأله اجتهاديّه ، فالموقوف عليه فى الثانى وإن لم يكن خصوص المتوقّف فى الأوّل ، لكنّه أعمّ منه بحيث يندرج ذلك فيه اندراج الخاصّ تحت العامّ الاصولى وهو كاف فى لزوم الدور. وأورد عليه : بمنع كون صحّحه اجتهاده فى مسائل الفروع متوقّفه على صحّحه اجتهاده فى مسأله التجزئ وإنّما يتوقّف على صحّحتها نفسها ، ومع الغضّ عنه فالتوقّف فرع التغير ، وظاهر أنّ صحّحه اجتهاده فى المسائل الفرعيّه هى عين صحّحه اجتهاده فى تجزئ الاجتهاد.

قلت : إن اريد بتوقّف صحّحه اجتهاده فى مسائل الفروع على صحّحه اجتهاده فى جواز التجزئ أنّ مطابقه اجتهاده فى الواقع يتوقّف على ذلك فهو واضح الفساد ، إذ لا يعقل توقّف بينهما. وإن اريد أنّ جواز عمله بما اجتهد فيه من المسائل يتوقّف على جواز عمله بما اجتهد فيه من جواز التجزئ ففيه أيضا ذلك ، وإنّما يتوقّف على جواز التجزئ فى نفسه كما أنّ جواز عمله بما اجتهده من جواز التجزئ يتوقّف على ذلك أيضا.

فغايه الأمر أن لا يكون عالما بالجواز ، فلا يعقل الدور على شىء من التقريرين المذكورين. ويمكن أن يقال : إنّ المراد بذلك أنّ حكم المتجزئ بجواز اجتهاده فى المسائل الفقهيّه وجواز عمله به فى حكمه يتوقّف على حكمه بصحّحه

اجتهاده في جواز التجزئ. وحينئذ فالتوقف ظاهر لا إشكال فيه ، لوضوح أنّ حكمه بجواز عمله في كلّ مسألة اجتهد فيها بالظنّ المتعلّق فيها مبنئ على ثبوت كليه الكبرى الواقعه في استدلاله على جواز عمله بظنه في تلك المسأله ، كما أنّ المجتهد المطلق يتوقف حكمه بجواز عمله بظنه في خصوص المسائل ، على أنّ كلّ ما يظنه المجتهد المطلق مطلقا ، أو عن الأدله الخاصه حجه في شأنه لينتظم له قياس بهذه الصوره : هذا الظنّ ممّا حصل للمجتهد المطلق ، وكلّ ظنّ حصل للمجتهد المطلق فهو حجه في حقه ، لينتج أنّ ظنه المتعلّق بكلّ من المسائل الخاصه حجه في حقه ، فإنّ نظير ذلك جار في حقّ المتجزئ ، وبيانه لكليه الكبرى هو إثباته للمتجزئ فإنكار التوقف ممّا لا- وجه له. ودعوى اتّحاد الأمرين غير معقول أيضا. وتوقف حكمه بصحّه اجتهاده في جواز التجزئ على حكمه بحجه ظنّ المتجزئ مطلقا ظاهر أيضا ، إذ ذلك أيضا مسأله ظنيه على نحو سائر المسائل الفقهيّه ، فيتوقف علمه بحجه ظنه فيها على علمه بتلك الكليه الواقعه في كبرى القياس الدالّ على حجه ظنه به.

وقد يورد عليه : بأنّ الحكم بقبول الاجتهاد للتجزئ من المسائل الاصوليه فيتوقف جواز الاجتهاد في الفروع على جواز الاجتهاد في تلك المسأله الا-صوليه ، ولا- يتوقف جواز الاجتهاد في تلك المسأله على جواز التجزئ في الاجتهاد مطلقا ، بل على جواز التجزئ في المسائل الاصوليه ، وهو خارج عن محلّ الكلام ، بل لا خلاف في جوازه على ما قيل فلا دور ، وأيضا لا ملازمه بين التجزئ في مسائل الفروع والتجزئ في الاصول ، فقد لا يكون متجزئا في الاصول بأن يكون قادرا على استنباط جميع مسائل (١) له عن أدلتها ، فلا يتوقف العلم بالتجزئ في الاجتهاد على العلم بالتجزئ أصلا ، كيف! ولو تمّ ما ذكر لجرى ذلك بعينه في شأن المطلق ، إذ جواز اجتهاده في مسائل الفقهيّه يتوقف على جواز اجتهاده في جواز الاجتهاد ، وجواز اجتهاده في هذه المسأله يتوقف على جواز

---

(١) سقط من هنا شيء.

اجتهاده في المسائل ، لكون تلك المسألة أيضا كغيرها من المسائل. والجواب في المقامين أمر واحد ، وهو ما ذكر من الفرق بين مسائل الاصول والفروع.

ويدفعه : أنه لا فرق بين حجبه ظن المتجزئ في الفروع أو الاصول ، كيف! والمسألة جاريه فيما يجرى فيه التكليف بالتقليد.

ومن البين : ثبوته في مسائل اصول الفقه في الجملة مّا يتوقف عليه عمل العوام ، إذ ما دلّ على الأخذ بالتقليد في الفروع دلّ عليه في الاصول أيضا كما سنفضّل القول فيه في محلّه إن شاء الله.

وما ذكر : من إمكان كونه مجتهدا مطلقا في الاصول فيخرج عن محلّ البحث مدفوع، بأنّه لا فائده في فرض كونه مطلقا في استنباط الاصول ، إذ الكلام في المقام أنّ المتجزئ في مسائل الفروع هل يعتدّ بظنه شرعا أو لا؟ سواء تعلّق ذلك الظنّ بالفروع أو الاصول ، وسواء كان مطلقا في الاصول أو لا؟ بل يجرى ذلك في سائر العلوم المرتبطه بالفروع.

الأ- ترى : أنه لو كان متجزئا في الفقه كان جواز استناده في لفظ الصعيد - مثلا - إلى ظنه مبنيًا على هذه المسألة ، ولم يتجه القول بجواز استناده إلى ظنه مع عدم القول بحجبه ظنّ المتجزئ نظرا إلى كونه لغويا غير متجزّ بحسبه ، كيف! ولو كان كذلك لجرى في المقلّد إذا كان لغويا والظاهر أنّهم لا يقولون به.

وبالجملة : أنّ البلوغ إلى درجة الاجتهاد المطلق قاض بحجبه ظنه في المسائل الفقهيّه وما يرتبط بها من مقدّماتها الاستنباطيه ، سواء كانت اصوليه ، أو لغويه ، أو غيرهما ، ولا حجبه في شيء من ذلك الظنّ المقلّد في المسائل الشرعيّه.

وأما المتجزئ فيها فالكلام المذكور جار فيه بعينه من غير فرق في ذلك بين كونه مطلقا في سائر العلوم ، أو متجزئا فيها أيضا. وما ذكر من جريان الإيراد في المجتهد المطلق بين الفساد ، نظرا إلى قيام الإجماع على حجبه ظنه. وقد عرفت فساد المناقشه في ثبوت الإجماع ، ولو سلّم ذلك فقضاء العقل به بعد انسداد سبيل العلم كاف في الحكم بحجّيته ولا يجرى ذلك في المتجزئ كما عرفت.



نعم يمكن دفع الدور على التقرير المذكور باختلاف طرفيه نظرا إلى أن حكمه بحجيه ظن المتجزئ مطلقا غير حكمه بحجيه الظن الحاصل للمستنبط المفروض في خصوص كل مسألة من المسائل الفقهيّة ممّا اجتهد فيها ، كيف! ويقع الكليّه المذكوره كبرى في القياس الدالّ عليه ، فكيف يتحدّ معه ليلزم الدور ، حسب ما ذكر في الإيراد.

ومنها : أن يقال : إنّ صحّه اجتهاد المتجزئ في المسائل الفقهيّه وجواز عمله به متوقّفه على صحّه اجتهاده في أنّ الاجتهاد يتجزئ ، وصحّه اجتهاده في تجزئ الاجتهاد متوقّفه على تجزئ الاجتهاد وجواز عمله بظنّه - أعنى صحّه اجتهاده في المسائل الفقهيّه - ضروره أنّ صحّه كلّ حكم يتوقّف على وقوع المحكوم به بحسب الواقع.

ودفعه ظاهر ، لاختلاف معنى الصحّه في المقامين ، فإنّ صحّه الاجتهاد في المسائل بمعنى جواز عمله على وفق اجتهاده وإن لم يكن مطابقا للواقع ، وصحّه الحكم المتوقّف على وقوع المحكوم به بمعنى مطابقته للواقع وإن لم يتعلّق التكليف على حسبه.

ومنها : أنّه قد تقرّر أنّ شيئا من الظنون لا يكون حجّه إلّا بعد انتهائه إلى اليقين ، فلا يجوز الاعتماد على الظنّ من حيث إنّّه ظنّ. فحينئذ نقول : إنّ علم المتجزئ بجواز عمله بظنّه في مسأله التجزئ وبالدليل الظنّي الدالّ على حجيه ظنّ المتجزئ يتوقّف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزئ - أعنى حجيه كلّ ظنّ للمتجزئ ، إذ المفروض أنّ المسأله المفروضه من المسائل الظنيّه ، وعلمه بحجيه كلّ ظنّ للمتجزئ متوقّف على علمه بجواز عمله بالدليل الظنّي الدالّ عليه ، إذ المفروض توقّف إثباته على ذلك ، وعدم قيام دليل قطعي عليه. والحاصل أنّ علمه بحجيه هذا الظنّ الحاصل متوقّف على علمه بحجيه كلّ ظنّ من ظنونه ، وعلمه بحجيه كلّ ظنّ له يتوقّف على علمه بحجيه هذا الظنّ الخاصّ. وإن شئت قلت : إنّ علمه بقيام ظنّه في المسائل مقام العلم يتوقّف على علمه بصحّه الدليل الدالّ على

التجزي ، وعلمه بصحة الدليل يتوقف على علمه بقيام ظنه مقام العلم في المسائل . ولا يمكن دفعه إلا بالقول بالفرق بين مسائل الاصول والفقه ، بأن يقال : إن المختلف فيه هو حجه ظن المتجزي في المسائل الفقهيّة ، وأمّا المسائل الاصوليّة فلا كلام في حجه ظن المتجزي بالنسبة إليها . ولذا وقع في كلام شيخنا البهائي حكاية الإجماع عليه ، وقد عرفت وهنه ، إذ لا فرق في مقام الحكم بالحجه وجواز العمل بين مسائل الفقه والاصول وغيرهما من المسائل المرتبطة بالعمل ، وإن كان موضوع التجزي هو خصوص المسائل الفقهيّة نظرا إلى اختصاص الاجتهاد اصطلاحا بالمسائل الفرعيّة دون الاصوليّة ، إلا أنه لا فرق في البحث عن حجه ظن المتجزي فيها بين الظن المتعلق بها وبغيرها مما يرتبط بها حسب ما أشرنا إليه .

ومنها : أنّ علم المتجزي بجواز عمله بظنه في المسائل يتوقف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي ، إذ مسأله التجزي أيضا من جملة المسائل الظنيّة ، وعلمه بجواز بنائه عليه موقوف على علمه بحجه الظن الحاصل له .

ويرد عليه : أنّ علمه بحجه ظنه في المسائل هو عين علمه بقبول الاجتهاد للتجزي ، إذ مفاده هو حجه كل ظن حاصل للمتجزي في المسائل الفقهيّة ومقدّماتها ، فلا يتجه لزوم الدور ، إذ هو فرع مغايره الطرفين .

نعم هو من توقف الشيء على نفسه وهو كاف في المقام ، فإنه وإن لم يكن دورا في الاصطلاح ، إلا أنه نظيره في المفسده ، بل هو أوضح فسادا منه في وجهه .

وما قد يقال : من أنه إن اريد بتوقف علمه بجواز عمله بظنه في المسائل على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي أنّ علمه بجواز اجتهاده في المسائل الفقهيّة موقوف على علمه بصحة اجتهاده في تلك المسأله ليس اجتهادا في المسأله الفقهيّة ليتوقف على جواز التجزي في الاجتهاد ، وأنما هي مسأله اصوليه ، ولا خلاف في جواز التجزي في الاصول ، على أنه قد يكون مجتهدا مطلقا فيه وإن كان متجزئا في الفروع ، إذ لا ملازمه بين الأمرين . وإن اريد به أنّ علمه بجواز عمله بظنه في

المسائل اصوليه كانت أو فروعيه يتوقف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزئى ، فهو على إطلاقه ممنوع ، إذ لا توقف للعلم بحجّيه ظنه فى المسائل الاصوليه على صحّه التجزئى فى المسائل الفقهيّه.

فمدفوع ، بما مرّ بيانه من عدم الفرق فى الحكم بحجّيه الظنّ المتجزئى فى المسائل الفقهيّه والاصوليه وغيرهما ممّا يتوقف عليه استنباط الأحكام الشرعيّه ، فممنع التوقف فى المقام غير متّجه ، وفرض كونه مطلقا فى استنباط الأحكام الاصوليه غير مفيد كما عرفت.

والذى يقتضيه التحقيق فى المقام أن يقال : إنّ استنباط المتجزئى إمّا أن يكون بالنسبه إلى المسائل القطعيّه أو الظنيّه ، وعلى الثانى فإمّا أن يتفق له القطع بالمسأله أو لا ، وعلى الثانى فإمّا أن يراد معرفه جواز التجزئى فى الاجتهاد وعدمه فى نفسه ولو كان الحاكم به مجتهدا مطلقا على نحو غيرها من المسائل ، أو يراد معرفه الحكم بالنسبه إلى معرفه تكليف المتجزئى نفسه فى جواز بنائه على ما يستنبطه فى المسائل إذا ذهب إلى جواز التجزئى وحجّيه ظنّ المتجزئى ، وعلى كلّ حال فإمّا أن يراد معرفه حاله فى جواز رجوعه إلى ظنه ، أو جواز رجوع غيره إليه فى الفتيا وإمضاء حكوماته فى القضاء.

فنقول : لا ينبغي التأمل ظاهرا فى حجّيه ما يحصله من الأدلّه بالنسبه إليه فى الصورتين الاوليين ، إذ لا مزيد على القطع فى معرفه التكليف ، فبعد حصول القطع بالحكم لا مجال للتأمل فى حجّيته ، ولو حصل له القطع بكونه مؤدّى الأدلّه الموجوده وإنّ من خالفه فيه مخطئ قطعاً لما قامت عليه الأدلّه الشرعيّه ممّا يمكن الوصول إليه ، ففى جواز اتكاله عليه وجهان : من عدم حصول القطع بالواقع فيكون الحال فيه كسائر ظنونه ، ومن تحصيله القطع بالطريق وهذا هو الظاهر.

وكون المتيقّن من حجّيه تلك الأدلّه حجّيتها بالنسبه إلى المجتهد المطلق دون المتجزئى فلا فائده فى تحصيله القطع بمقتضاها مدفوع ، بأنّ قول المجتهد إنّما يكون حجّه من حيث كشفه عن الأدلّه الشرعيّه ، وليس قوله حجّه من حيث هو ،

فإذا حصل له القطع بذلك ، فلا حاجة إلى التوصل بقوله إليه ، بل لا يجوز له الرجوع إليه بعد القطع المذكور إذا كان ما فهمه مخالفاً لذلك.

هذا إذا علم انحصار الأدلة الموجودة فيما إذا وصل إليه وعلم كون مقتضاها ذلك ، وأما لو حصل له الظن بالأمرين أو أحدهما فهو يندرج في مسألة الظن ، والظاهر أنه الملحوظ بالبحث في المقام.

وحيث إن أريد معرفه حكم التجزئ في نفسه ولو كان الحاكم به مجتهداً مطلقاً فالظاهر حينئذ هو القول بحجبه الظن الحاصل له وجواز أخذه به ، ولو قيل بعدم جواز الأخذ بمجرد ظن المتجزئ وكونه حججه في شأنه ، فإن طريان المنع من الأخذ به من جهة عدم انتهائه إلى اليقين ، فلا ينافي ذلك جواز الأخذ به في حكم المطلق ، وحيث أنه أن يحكم بجواز التجزئ وإن لم يكن للمتجزئ الرجوع إليه بمجرد ظنه.

فإن قلت : إنه إذا لم يجز للمتجزئ الرجوع إلى ظنه لعدم دليل قاطع على جواز رجوعه إليه لم يكن أيضاً للمجتهد المطلق الحكم بجواز رجوعه إلى ظنه بل اللازم عليه الحكم بمنعه من الرجوع إليه.

قلت : فرق بين عدم قبول الاجتهاد للتجزئ في نفسه وعدم حجبه ظن المتجزئ من أصله وبين حجبه في الواقع وعدم جواز كون المتجزئ إليه من جهة انتفاء علمه به ، فهناك جواز للتجزئ وعلم بجوازه ، فعلم جواز الحكم بالتجزئ في شأن المتجزئ لانتفاء علمه به غير الحكم بعدم جوازه من أصله ، وإنما يمتنع حكم المطلق بالجواز مع اختيار عدمه في الثاني دون الأول ، فأقصى الأمر أن يحكم بعدم جواز اعتماد المتجزئ بمجرد ظنه وإن جاز التجزئ في نفسه ، والملحوظ في المقام هو نفس الجواز وإن كان الحاكم به هو المطلق دون المتجزئ. ومن هذا القبيل ما لو حكم المجتهد بجواز تقليد المفضل مع التمكن من الرجوع إلى الأفضل ، فإنه يجوز استناده إلى الأدلة الظنية وإن لم يجز ذلك للمقلد ولم يكن له في نفسه إلا الرجوع إلى الأفضل ، لعدم علمه بحصول البراءة إلا به. وحيث يدل

على جواز التجزئى عدّه من الوجوه الظنّيه قد مرّت الإشاره إلى بعضها ، ويأتى الكلام فى بعضها عند تعرّض المصنّف إن شاء الله.

ولا مانع من استناد المجتهد المطلق إليها بعد قيام الدليل القاطع على جواز حكمه بتلك الأدلّه الظنّيه بخلاف حكم المتجزئى بها ، لعدم قيام دليل قطعى على جواز استناده إليها ، مضافا إلى أنّه المعروف من مذهب الأصحاب والشهرة محكيه عليه حدّ الاستفاضه.

وإن اريد معرفه حكم المتجزئى نفسه فى معرفه تكليفه من الأخذ بظنّه أو رجوعه إلى غيره ، فإن حصل له القطع فى مسأله التجزئى بجوازه أو عدم جوازه فلا كلام فى حجّيته إذن فى شأنه ، فيرجع على الأول إلى ظنّه ، وعلى الثانى إلى تقليد غيره ، ولا إشكال ، لانتهاه الأمر فى ظنّه أو تقليده إلى العلم ، فيخرج بذلك عمّا دلّ على المنع من الأخذ بالظنّ أو التقليد ، لما عرفت من أنّ المنهى عنه هناك إنّما هو الاتّكال على الظنّ أو التقليد بما هو ، دون ما انتهى الأمر فيه إلى اليقين وحصل الاتّكال فيه على القطع ، فإنّه فى الحقيقه أخذ بالعلم حسب ما مرّ تفصيل القول فيه. وإن لم يحصل له القطع بالواقع فى المسأله المفروضه ، فإن تمّ ما مرّ من الكلام فى تقرير القاعده النقليه فى المقام - من كون الظنّ القائم مقام العلم بحكم العقل هو الظنّ الحاصل من صاحب الملكة القويّه دون غيره ، وإنّ الواجب على غيره الرجوع إليه ، لما دلّ على أنّ الرعيه صنفان : عالم ومتعلّم ، ومجتهد ومقلّد ، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه - تعين عليه الرجوع إلى المجتهد المطلق ، وكذا إن تمّ ما مرّت الإشاره إليه من اندراجه إذن فى عنوان الجاهل نظرا إلى عدم انتهاء ظنّه فى خصوصيات المسائل وفى مسأله التجزئى إلى اليقين ، وقيام الدليل القاطع من صريح العقل أو النقل على عدم جواز التعويل على الظنّ من حيث إنّّه ظنّ ، فيندرج إذن فى الكليّه القائله بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم. فهما إذن دليلان ظاهرّيان يفيدان القطع بالتكليف فى مقام العمل من وجوب رجوعه إلى التقليد ، ومنعه من الأخذ بظنّه.

وحينئذ فنقول : إن كانت مسأله التجزئ من المسائل التي لا يقدر على استنباط حكمها ، وكان من يرجع إليه من المجتهدين قائلاً بمنع التجزئ فليس وظيفته إلا الأخذ بتقليده في خصوصيات المسائل ، وإن كان قائلاً بجوازه تعين الرجوع إلى ظنه ، فيكون اتكال المتجزئ حينئذ في الأخذ بظنه على تقليد المجتهد المطلق ، ولا مانع منه بعد قضاء الدليل به ، فهو في الحقيقة رجوع إلى التقليد لانتهاء أمره إليه. وإن كانت المسأله المذكوره مما استنبط حكمه فإن كان قائلاً بجواز التجزئ وكان المجتهد الذي يرجع إليه قائلاً بجوازه أيضاً وجب عليه الرجوع إلى اجتهاده ، وإن كان قائلاً بالمنع منه تعين عليه الرجوع إلى التقليد ، ولا عبره بظنه المتعلق بمسأله التجزئ ، وكذا لو كان قائلاً بالمنع منه سواء كان من يرجع إليه قائلاً بمنعه أو جوازه.

هذا كله إذا كان المتجزئ قاطعاً بجواز التقليد في المسائل المتعلقة بالعمل من غير فرق بين الاصول والفروع كما هو الحق.

وأما لو كان قاطعاً بعدمه فلا يصح له في الصوره المفروضه سوى تقليد المجتهد في الأحكام الفرعيه ، سواء كان ذلك المجتهد مجوزاً للتقليد في الاصول أو لا ، قائلاً بتجزئ الاجتهاد أو لا.

وأما لو كان متردداً في تلك المسأله أو ظاناً بأحد الجانبين لزمه مراعاة الاحتياط مع الإمكان ، إما باعتبار ما يحصل معه العلم بأداء الواقع ، أو بأداء التكليف حسب ما نقره في الصوره الآتيه.

ثم إن جميع ما ذكرناه مبني على صحه ما ذكر ، وإن لم ينهض شيء من الوجهين المذكورين القاضيين بوجوب رجوعه إلى العالم حججه في المقام - حسب ما نوقش فيهما بما مرّت الإشارة إليه - وتمّ ما ذكر من الإيراد تعين القول برجوعه إلى الاحتياط ، ولم يصح له الرجوع إلى التقليد والأخذ بقول الغير ، لعدم قيام الدليل القاطع عليه بالنسبه إليه وإلى مجرد ما يظنه ، لما عرفت من عدم قيام دليل قطعي على حججه ظنه ، والدليل العقلي القائم على حججه ظن المقلد لا يتم في

شأن المتجزئ ، لتوقفه على إثبات عدم وجوب الاحتياط فى شأنه ، وليس هناك دليل قاطع على عدم وجوبه بالنسبه إليه ، كما مرّ التنبيه عليه ، وحينئذ ففضيّه الأصل رجوعه إلى الاحتياط مع الإمكان.

### وجوه الاحتياط المنصّوره للمتجزئ

ويتصوّر الاحتياط فى شأنه على وجوه :

أحدها : مراعاة ما يحصل منه القطع بأداء الواقع.

ثانيها : مراعاة التوافق بين ما ظنّه وما يفتيه المجتهد المطلق لحصول القطع له بتفريغ الذمّه ، لدوران أمره بين الأخذ بقوله ورجوعه إلى المجتهد المطلق ، والمفروض إثباته (١) على كلّ من الوجهين.

ثالثها : أنّه يرجع إلى فتوى المطلق فى جواز التجزئ ، والرجوع إلى الوجه المذكور مبنى على جواز التقليد فى مسائل الاصول ، كما أنّ مع عدم القول بجوازه لا- يتمّ له الاحتياط بمراعاة ذلك. فحينئذ نقول : إنّهُ إمّا أن يكون المتجزئ قادرا على استنباط حكم التجزئ أو لا- ، وعلى الأوّل فإمّا أن يكون مرجّحا لجواز التجزئ أو لمنعه ، وعلى التقادير المذكوره فإمّا أن يكون من يرجع إليه قائلًا- بالتجزئ أو مانعا منه ، فيجرى فيه الاحتمالات السّته المتقدّمه أيضا ، فإن كان عاجزا عن ترجيح مسأله التجزئ تعين عليه الرجوع إلى المجتهد المطلق فى جوازه ومنعه ، لوضوح وجوب التقليد عليه فيما لا يقدر على استنباطه ، فعلى الأوّل يأخذ بظنّه ، وعلى الثانى يرجع إلى تقليد المجتهد فى المسائل ، وإن كان قادرا عليه وكان قائلًا بجوازه كالمجتهد الذى يرجع إليه فلا إشكال ، وإن كان من يرجع إليه قائلًا بمنعه فلا مجال للاحتياط فيه على الوجه المذكور ، كما هو الحال فى عكسه ، بل يتعين فيهما الرجوع إلى أحد الوجهين المذكورين ، ولو كانا قائلين بمنع التجزئ تعين عليه الأخذ بالتقليد هذا كلّ مع إمكان الاحتياط فى حقّه على أحد الوجوه المذكوره ، وأمّا مع عدم إمكانه ، فإن كان مرجّحا لجواز التجزئ وحجّيه ظنّ المتجزئ تعين به كتعين أخذه بالتقليد إذا كان مرجّحا لعدمه ، وذلك

---

(١) إتيانه ، خ ل.

لقضاء العقل بقيام الظنّ بتفريغ الذمّه مقام العلم به بعد انسداد سبيله ، والمفروض حصوله بذلك. ولو كان متوقفاً في المسأله من غير ترجيح عنده لأحد الجانبين تخير بين الوجهين ولا ترجيح حينئذ للأخذ باجتهاده نظراً إلى تحصيله الظنّ بالواقع ، لما عرفت فيما مضى من أنّ المناط أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّه فينوب منابه الظنّ بالتفريغ بعد انسداد باب العلم به ، والمفروض عدم حصوله في المقام ، لتساوى الاحتمالين عنده في مقام الفقاهه ، فالرجوع إلى ظنّه وإن كان راجحاً من جهه تحصيل الواقع إلّا أنّ رجوعه إلى ظنّ المجتهد المطلق أرجح من جهه اخرى كما لا يخفى.

والحاصل : أنّ المفروض تساوى الاحتمالين في نظره بحسب التكليف فلا - مناص له عن التخيير ، ومما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض الأفاضل : من أنّه مع عدم تمكّنه من الأخذ بالاحتياط يتخيّر بين العمل بظنّه وتقليد المجتهد المطلق - كما هو الحال في الخبرين المتعارضين - لكن الأولى أخذه بما أدّى إليه ظنّه لرجحان القول به ، إذ مع رجحان القول بأخذه بظنّه لا وجه لتخيره بينه وبين الوجه المرجوح ، لقطع العقل إذن بترجيح الراجح بعد القطع ببقاء التكليف وعدم إمكان الاحتياط ، وليس المانع من الأخذ بظنّه من أول الأمر إلّا تقدّم الأخذ بالاحتياط على الرجوع إلى الظنّ ، فمع فرض عدم إمكانه وحصول الظنّ بكونه مكلفاً شرعاً بالأخذ بظنّه لا - وجه لجواز أخذه بالطرف المرجوح. وكذا الحال لو ترجّح عنده الرجوع إلى التقليد كما هو الحال في الخبرين المتعارضين إذا كان أحدهما راجحاً على الآخر في إفاده ما هو المكلف به في ظاهر الشريعة. نعم لو تساوى الاحتمالان في نظره تعيّن البناء على التخيير حسب ما بيّناه.

ومن ذلك يظهر ضعف ما في كلام بعض آخر من تعيين أخذه بظنّه بعد انسداد سبيل العلم بالواقع ، إذ مع الغضّ عن تكليفه أولاً لمراعاة الاحتياط يرد عليه أنّ اللازم عليه حينئذ مراعاة ما هو الراجح عنده في أداء التكليف دون ما يظنّ معه بأداء الواقع ، إذ قد يظنّ عدم أدائه التكليف الشرعي بالرجوع إلى ظنّه ، أو يتساوى



عنده الوجهان ، فلا وجه للترجيح مع تساويهما بالنسبة إلى أداء التكليف فتأمل.

## التجزي في الاجتهاد

### قوله : (بمعنى جريانه في بعض المسائل.)

لما كان التفسير المذكور مشعرا بكون الكلام في جواز التجزي بحسب الفعلية وعدمه - بأن يستفرغ وسعه في تحصيل بعض المسائل دون بعضها ولو كانت القوه والملكه تامه - عقب ذلك بقوله بأن يحصل للعالم إلى آخره ، مفيدا بذلك كون التجزئه المذكوره لنقص الاقتدار على الاستنباط ، لا بمجرد عدم التصدي لاستفراغ الوسع في ذلك البعض ، فيكون محل الكلام على ظاهر كلامه في جواز تجزي القوه وعدمه ، وقد فرغ عليه جواز الاستفراغ في ذلك البعض بمعنى حججه ظنه في ذلك وعدمه.

وأنت خير بأن تقرير النزاع في جواز التجزي في نفس الاقتدار والقوه في كمال الضعف ، لوضوح جوازه كما مرت الإشارة إليه ، كيف! والقوه على استنباط الكل مسبق غالبا بالقوه الجزئيه ، فإن الاقتدار على الجميع لا يحصل غالبا إلا على سبيل التدرج ، ثم مع البناء على جواز التجزي في القوه لا وجه لتفريع حججه على ذلك.

نعم قد يقال : بعدم حجيه الظن الحاصل له كما هو الظاهر من كلام المانعين. والجواب عنه ما عرفت : من أن المقصود من الاجتهاد في المقام هو الاستفراغ المعتبر في نظر الشرع ، إذ هو المعنى المصطلح عندهم دون مطلق الاستفراغ. وحينئذ يتجه تقرير النزاع في جواز التجزي بحسب القوه والملكه ، إذ القدر المعلوم العدى ليس قابلا- للنزاع هو مجرد الاقتدار على تحصيل الظن ببعض المسائل دون البعض ، دون الاقتدار عليه على الوجه المعتبر. وحينئذ يندفع عنه ما ذكر من عدم صحه التفريع المذكور ، لوضوح تفريع حججه ظنه على القول بقبوله للتجزي كما هو ظاهر العبارة ، ففي تعبير المصنف رحمه الله إشاره إلى ما ذكرناه. وقد يجعل قوله : فله أن يجتهد فيها أو لا بيانا لمحل النزاع ، فيكون المقصود أنه بعد تحصيل ما هو المناط في الاجتهاد بالنسبه إلى بعض المسائل دون بعضها هل

يجوز الاجتهاد فى ذلك البعض أو لا؟- فليس المفروض فى تقرير الخلاف فى جواز تجزى القوه وعدمه ، بل فى حجيه ظن المتجزئ وعدمها. وهو بعيد عن ظاهر العبارة كما لا يخفى.

**قوله : (وذهب العلماء رحمه الله ... الخ.)**

وقد اختار ذلك جماعه ممن تأخر عن هؤلاء كشيخنا البهائى ووالده وصاحب الوافيه وكشف اللثام ، واختاره أيضا جماعه من العامه منهم : الرازى والتفتازانى وابن النعمانى ، وقد حكى القول به عن المعظم.

قوله : (وصار قوم إلى الثانى ...) وكأنهم من العامه ، إذ لم نجد فى أصحابنا ممن تقدم على المصنف من صرح بالمنع منه.

**قوله : (إنه إذا أطلع على دليل مسأله بالاستقصاء ... الخ.)**

توضيح الاستدلال أن المناط فى حجيه ظن المجتهد المطلق فى كل مسأله بعد استفراغ وسعه فى الأدله القائمه عليها هو اطلاع على الأدله الموجوده فى تلك المسأله ووقوفه على وجوه دلالتها ، وما هو المناط فى قوه الظن فيها على حسب وسعه وطاقته بحيث يحصل العلم أو الظن بانتفاء ما ينافيها والمفروض حصول ذلك للمتجزئ إذ الكلام فيما إذا أطلع على الأدله القائمه فى المسأله التى اجتهد فيها على نحو المجتهد المطلق من غير فرق بينهما سوى اقتدار المطلق على استنباط الحكم فى غيره وعدم اقتداره أو اطلاعه على الأدله القائمه فى غيرها وعدم اطلاعه. وهذا ممّا لا مدخل له قط فى استنباط حكم هذه المسأله المفروضه ، ضروره أن استنباط حكم المسأله إنما يتوقف على الأدله القائمه عليه دون غيره ، فلا ربط له بحجيه ظنه الحاصل فى تلك المسأله ، فمع ثبوت انتفاء الفارق بينهما إلا فى ذلك وعدم العبره بما هو الفارق قطعاً يتعين القول بحجيه حكم المتجزئ أيضا.

**قوله : (فلا يحصل له ظن عدم المانع.)**

هذا الكلام يوهم كون القائل بمنع التجزى مانعا عن تحصيل الظن وقد عرفت وهنه جدّا ، ضروره إمكان حصول الظن لغير المطلق من غير إشكال. ويمكن

توجيهه : بأنه مع قيام احتمال وجود المعارض فى الأدلة لابد من مراجعتها فلا يكون ظنه بانتفاء المانع قبل المراجعته حجه شرعا ، فإن ظن المجتهد إنما يكون حجه بعد المراجعته إلى الأدلة الشرعيه ، دون ما إذا حصل من ملاحظه بعض الأدله من غير استيفاء لما يعارضه وما يحتمل ترجيحه عليه أو مساواته له. وحينئذ فما ذكر فى الجواب عنه : من أن المفروض تحصيل جميع ما هو دليل فى تلك المسأله بحسب ظنه ، لا يجدى نفعاً فى المقام فإن ذلك إنما يقضى بحصول الظن له.

وأما جواز الاعتماد على ذلك الظن من غير مراجعته إلى سائر الأدله واقتداره على استنباط الأحكام منها فغير متجه. والفرق بين ذلك والظن الحاصل للمجتهد المطلق - الناظر فى جميع الأدله والعارف بوجوه استنباط الأحكام منها - ظاهر ، وهل ذلك إلا نظير الظن الحاصل للمجتهد المطلق قبل ملاحظه جميع الأدله واستفراغ وسعه فى تحصيلها؟.

ومن البين أن الظن الحاصل له حينئذ بانتفاء المعارض لا حجه فيه ، غايه الأمر فى الفرق بينهما أن المجتهد المطلق قادر على استيفاء الأدله وهذا غير قادر عليه وهو غير مجد فى المقام.

نعم يمكن الإيراد عليه : بأنه لا يجب على المجتهد ملاحظه جميع الأدله الشرعيه القائمه على المسائل الفرعيه فى استنباط كل حكم بل لابد من ملاحظه مظان الأدله ، وذلك ممّا يمكن حصوله للمتجزئ أيضا. وقد يمكن استيفاء جميع الأدله من حيث استنباط الحكم المذكور عنها وعدمه وإن لم يقدر على استنباط سائر الأحكام عنها. ومع الغض عن ذلك أيضا فقد يحصل للمجتهد القطع بكون ما حكم به هو مقتضى الأدله الموجوده التى يمكن الوصول إليها بحسب العاده ، وقد يحصل له الظن بذلك. وغايه ما يستفاد من الوجه المذكور عدم جواز اعتماد المتجزئ على الظن الحاصل له كذلك ، وأما مع قطعه به كما يتفق ذلك فى كثير من الأحكام أو قطعه بانتفاء ما يعارضه فى سائر المقامات فلا ، وليس ما استفاده حينئذ قطعيا حتى يخرج عن محلّ البحث ، إذ لا ينافى ذلك كونه ظانا بالحكم الواقعى بل وشاكاً فيه فتأمل.

## قوله : (ولكن الشأن في العلم بالعلمه).

أنت خير بآن ذلك إن تم فلا يتم فيما إذا قطع بكون الحكم مقتضى الأدله الموجوده حسب ما أشرنا إليه لكن (١) التعويل في الاعتماد على الإجماع وقضاء الضروره ، فبعد تسليمه إنما يفيد عدم قيام دليل على تعويله على ظن المتجزئ ولا يفيد ذلك عدم تعويل المتجزئ على ظنه. وإن أراد أن تعويل المجتهد على ظنه إنما هو من الجهتين المذكورتين فغير مسلم ، إذ الأدله الداله على حجيه الأدله الشرعيه إنما تفيد حجيتها لكل من يقدر على الوصول إليها ويقدر على استنباط الأحكام منها ، والمفروض مساواه المتجزئ للمطلق بالنسبه إلى المسائل المفروضه ، فلا- وجه لسقوطها عن الحجيه بالنسبه إليها مع إطلاق ما دل على حجيتها وعدم رجحان المجتهد المطلق عليه بالنسبه إلى تلك المسائل.

وقد يورد عليه أيضا : بأن الباعث على التعويل على ظن المجتهد المطلق ليس منحصرًا في ذلك ، بل العمده فيه هو انسداد سبيل العلم بعد القطع ببقاء التكليف القاضى برجوعه إلى الظن وتقديمه على غيره بعد ثبوت عدم وجوب الاحتياط ، إمّا لعدم إمكانه في كثير من الصور ، أو لاشتماله على العسر والجرح العظيم المرجوح في هذه الشريعه السمحه المؤيد بجريان الطريقه من الأصحاب على خلافه ، حيث إن القول بوجوب الاحتياط الشاذ من الأصحاب ، بل لا قائل بوجوبه على الإطلاق. وهذا كما ترى جار في المتجزئ أيضا ، إذ بعد إمكان رجوعه إلى الظن لا وجه لرجوعه إلى التقليد الموهوم بعد ظنه بخلافه ، وقد عرفت ما فيه مما قرّناه سابقا فلا نعيد القول فيه.

## قوله : (وهو إجماع الامه عليه وقضاء الضروره به).

قد يورد عليه تاره : بما مرّت الإشارة إليه من أنه لا- إجماع في المقام على الرجوع إلى ظن مخصوص ، للاختلاف الظاهر بين الطائفه في اختيار طريقه المجتهدين أو الأخباريين أو المتوسّطين. وقيام الإجماع على الرجوع إلى

---

(١) الظاهر سقوط شيء من العبارة.

المطلق فى الجملة فى مقابله المتجزئ لا ينفع فى المقام بعد الاختلاف المذكور. وقد عرفت الجواب عنه فيما سبق.

وتاره : بأن حصول الإجماع فى هذه المسأله غير ظاهر ، إذ ظاهر أنّ هذه المسأله ممّا لم يسئل عنه الإمام عليه السلام ، فالعلم بالإجماع الذى يقطع بدخول المعصوم فيه بالنسبه إليها وإلى ما يضاهاها من المسائل التى لم يوجد فيها نصّ شرعى ممّا لا يكاد يمكن ، كيف! والعمل بالروايات فى عصر الأئمه عليهم السلام للرواه بل وغيرهم لم يكن موقوفا على إحاطتهم بمدارك الأحكام والقوّه القويّه على الاستنباط بل يظهر بكلامه بأدنى الاطلاع (١) على حقيقه أحوال القدماء ، فلا معنى لدعوى الإجماع فى المسأله.

وما ذكره من قضاء الضروره به ، إن أراد كونه بديهيًا من غير ملاحظه أمر خارج فهو بديهيّ البطلان. وإن اريد بداهته بعد ملاحظه أمر خارج وهو احتياج المكلف إلى العمل وانحصار الأمر بين الاجتهاد والتقليد فالبديهيّه تحكم بتقديم الاجتهاد فهو صحيح ، لكنّه مشترك بين المطلق والمتجزئ.

كذا ذكره بعض الأفاضل وهو موهون جدًا ، إذ المناقشه فى الإجماع المذكور عجيبه بعد وضوح اتفاق الكلّ على حجّيه ما فهمه المطلق من غير شائبه تأمّل لأحد فيه. كيف! ولو لم يكن فهم المطلق حجّيه عند البعض لم يكن فهم المتجزئ حجّيه عنده بالضروره ، وفيه هدم للدين.

ولا- يتوقف كشف الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام على ورود النصّ ، بل يكفى فيه وجود الكاشف من قوله ولو بتوسيط العقل ، على أنّ الأخبار المأثوره فى الرجوع إلى العلماء والمشتمله على أمرهم بالرجوع إلى جماعه من فضلاء أصحابهم كثيره ، بل قد يكون متواتره. وجريان طريقه العوام فى عصرهم فى الرجوع إلى أهل العلم أمر ظاهر لا ستره فيه ، فقول الإمام عليه السلام وتقريره موجودان فى المقام ، فكيف! يتوهم عدم كشف الاتفاق عن قول الإمام عليه السلام ، لخلوّ المسأله

---

(١) كذا ، والظاهر : وذلك ظاهر لكلّ من له أدنى اطلاع.

من الرواية. فما ذكره : من وضوح انتفاء السؤال عن المسألة ، إن أراد به عدم سؤالهم عن خصوص حجّيه فهم المجتهد المطلق فمسلم ، ولا يمنع ذلك من كشف الاتفاق عن قول الإمام عليه السلام بعد ورود ما يدلّ على الرجوع إلى العالم الشامل لذلك. وإن أراد عدم ورود ما يدلّ على حجّيه فهمه وجواز الرجوع إليه فممنوع ، كيف! ومن الظاهر خلافه ، وهو كاف في كشف الاتفاق عن قول المعصوم على مذاقه أيضا.

والحاصل : أنّ مقصود المصنّف رحمه الله أنّ القدر المقطوع به المتفق عليه بين الكلّ هو حجّيه ظنّ المجتهد المطلق ، وما زاد عليه لم يتفق عليه اتفاق ولم يقدّم عليه دليل قاطع آخر ، فلا يصحّ الأخذ به مع انتفاء القطع بجوازه. فلو نوقش في المقام فإنّما يناقش في منعه من قيام القاطع على حجّيه ظنّ غيره لا في حجّيه ظنّه.

فما ذكره : من أنّ العمل بالروايات في عصر الأئمة عليهم السلام للرواه ، غير مرتبط بمنع الإجماع على جواز الرجوع إلى صاحب القوّة القويّة المحيطه بمدارك الأحكام الشرعيّة. غاية الأمر أنّه يدعى جريان الطريقه هناك على الرجوع إلى غيره أيضا ، وهو كلام آخر لا ربط له بالمقام ، وقد مرّت الإشارة إلى ما فيه.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ مقصود المصنّف من «قضاء الضروره بحجّيه ظنّ المطلق» هو أنّ الاضطرار إلى العمل بعد خفاء مدارك الأحكام يقضى بحجّيه فهم من يستنبط الأحكام منها ، وإلّا لزم الخروج عن الدين والقدر المتيقّن من ذلك هو حجّيه فهم المطلق لاندفاع تلك الضروره به دون ما يزيد عليه ، وليس مقصوده شيئا من الوجهين اللذين أشار إليهما ، كيف! والوجه الأوّل منهما ضروريّ الفساد ، والثاني فاسد أيضا وإن سلّمه المعترض ، إذ لا بداهه قاضيه بترجيح الناقص فهم نفسه على فهم الكامل المتدرّب حتّى يكون عدم جواز تقليده له من الضروريات ، كيف! وقد ذهب جماعه من الفحول إلى عدم جواز ترجيح ظنّه على ظنّ الآخر ووجوب الأخذ بقوله.

**قوله : (ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد.)**

لا- يخفى أنه لو كان وظيفه المتجزئ هو التقليد لم يكن من شأنه إلما الرجوع إلى المجتهد، فإذا كان ذاهبا إلى جواز التجزئ وحجيه ظن المتجزئ وقائلا- بجواز التقليد في المسائل المتعلقة بالعمل من اصول الفقه كهذه المسأله لم يكن له بد من الحكم بعمله بمؤدى ظنه ، فالاستبعاد المذكور ليس فى محله.

ثم لا يذهب عليك : أن ما ذكره المصنّف على فرض صحته لا يفيد كون وظيفه المتجزئ هو الأخذ بالتقليد ، إذ غاية ما يلزم حينئذ بطلان الدليل الدال على وجوب رجوعه إلى ظنه ، ولم يبق دليلا قطعيا على جواز أخذه بالتقليد. وكما أن رجوعه إلى ظنه يتوقف على قيام دليل قاطع قطعى عليه فكذا رجوعه إلى التقليد ، ومع عدم قيام دليل قطعى عليه لا يتم الحكم بعدم جواز أخذه بظنه ، بل قضيه التقرير المذكور هو حجيه ظنه فى الجملة ، إذ غاية الأمر حينئذ تخيره بين الوجهين وهو يفيد جواز رجوعه إلى ظنه أيضا فتأمل . هذا ملخص القول فى مسأله التجزئ.

وقد عرفت : أن المتيقن من المتجزئ هو من كان كل من استنباطه للمسائل واقتداره على ذلك جزئيا ، وأما لو كانت قوته تامه مع كون الفعلية ناقصه على الوجه الذى أشرنا إليه فالذى نصّ عليه جماعه أنه مجتهد مطلق ، كما قدّمنا الإشاره إليه. وكان الفقيه الاستاد قدس سره ذاهبا إلى عدم حجيه ظنه فما لم يكن مستنبطا لقدر يعتدّ به من الأحكام - بحيث يعدّ فقيها عرفا على نحو صدق سائر ما يشتق من أسامى العلوم على أربابها - لا حجيه فى ظنه بالنسبه إليه وإلى غيره. وهو قبل البلوغ إلى تلك الدرجه ليس بفقيه ووظيفته الرجوع إلى الفقيه ، لما دلّ على أن الناس صنفان : فقيه وغير فقيه وإنّ وظيفه الثانى الرجوع إلى الأوّل ، ولأنّ المذكور فى مقبوله عمر بن حنظله اعتبار معرفتهم بأحكامهم عليهم السلام وهو جمع مضاف يفيد العموم ولا- أقل من العموم العرفى ، وهو غير صادق بمجرد عموم الملكه ما لم يكن عالما بالفعل بقدر يعتدّ به بحيث يصدق عليه عرفا أنه عارف بالأحكام. فالتفصيل بين حجيه ظنه بالنسبه إليه دون غيره خارج عن الطريقه ، إذ

لو كان مجتهدا صحّ له الرجوع إلى ظنّه ولغيره الرجوع إليه ، وإلّا لم يجز في المقامين .

ويشكل بأنّه لا دليل على دوران المكلف بين الوجهين سوى ما قد يتخيّل من الإجماع ، والقدر المسلّم منه على ثبوته هو لزوم كون المكلف عالما بحكمه على سبيل الاجتهاد أو أخذاً له بطريق التقليد وأمّا كونه مجتهدا في بعضها ومقلّدا في بعضها لم يقدّم إجماع على المنع منه ، كيف وكثير منهم قد جوّزوا التجزّي في الاجتهاد على أنّه قد يقال : بصدق عنوان الفقيه عليه بالنسبة إلى ما اجتهد فيه ، إلّا أنّه غير متّجه حسب ما مرّت الإشارة إليه في أوائل الكتاب . وقيام الإجماع على الملازمه بين عدم حجّيه ظنّه بالنسبة إلى غيره وعدمها بالنسبة إليه غير ظاهر ، كيف! والافتراق بينهما في المجتهد الفاسق والمفضول مع وجود الأفضل بناء على المنع من الرجوع إليه ظاهر ، فأىّ مانع من البناء على التفصيل في المقام أيضا؟

لكن لا يخفى عليك : أنّه لم يقدّم أيضا إجماع على حجّيه ظنّه بالنسبة إليه . وحينئذ فيشكل اعتماده عليه على نحو ما مرّ بيانه في المتجزّي فيجوز فيه ما قدّمناه من التفصيل في حكم المتجزّي ، فالظاهر أنّه بمنزلة وإن كان القول بحجّيه ظنّه أقوى من الحكم بحجّيه ظنّ المتجزّي . ويجوز الكلام المذكور في صاحب القوّه التامّه الخاليه عن الفعلية بالمرّه ، فإن قلنا بجواز التقليد للمجتهد المطلق بالنسبة إلى المسائل التي لم يجتهد فيها فالأمر فيه ظاهر ، وأمّا بناء على المنع منه فيشكل الحال فيه أيضا . والأظهر حينئذ رجوعه إلى ظنّه حسب ما مرّ في المتجزّي لما عرفت .

هذا بالنسبة إلى ما يقتضيه ظواهر الأدلّه في شأنه ، وأمّا تكليفه في نفسه وبحسب فهمه في صحّحه تقليده أو وجوب اجتهاده ورجوعه إلى ظنّه فيجوز فيه ما قدّمناه من التفصيل ، لعدم قيام دليل قاطع على جواز تقليده ، أو رجوعه إلى ظنّه على نحو ما ثبت بالنسبة إلى العامي والمجتهد المطلق . وظاهر الجماعه أيضا إدراجها في المطلق ، وهو ضعيف . ولو كانت فعلية تامّه مع نقص القوّه - بأن كان



عاجزا عن إدراك المسائل المشكله من دون تلقين الغير وتعليمه إياه لوجه الترجيح فلا يقتدر بنفسه على استخراجها والابتداء إليها - فالظاهر إدراجه في الفقيه ، لصدق العنوان فيندرج تحت الإجماع القاضي بحجّيته.

وربما يترأى من ظاهر بعض كلماتهم عدم اندراجه فيه ، نظرا إلى أنّ القدر المتيقّن من الحكم بجواز التقليد هو تقليد المجتهد المطلق ، وأما غيره فلم يقدّم دليل قاطع على جواز الرجوع إليه ، وقضيه الأصل عدم جواز الرجوع إليه وعدم الاكتفاء في الحكم بالبراءة بعد اليقين بالاشتغال بمجرّد تقليده. والأظهر أنّ حجّيه ظنّه بالنسبه إليه قاض بحجّيته بالنظر إلى غيره أيضا في الجملة. وفي مشهوره أبي خديجه المتقدّمه دلالة عليه. فلو انحصر الأمر في الرجوع إليه لم يبعد وجوبه.

نعم لو دار الأمر بين الرجوع إليه وإلى المطلق من الأحياء لم يجز الرجوع إليه ، بناء على وجوب تقليد الأفضل ، فلا فرق بينه وبين المطلق في ذلك. هذا بالنظر إلى ما يقتضيه الأدلّه الظنيّه. وأمّا المقلّد فلا يجوز له الرجوع إليه من غير قيام دليل قاطع عنده على جواز تعويله عليه ، لما عرفت. ولو رجع إلى المجتهد المطلق في جواز رجوعه إليه لم يكن به بأس ، كما إذا قلّب الميّت أو المفضول بتقليده الحيّ أو الأفضل في ذلك.

ولتتمّ الكلام في مباحث الاجتهاد برسم امور :

### في شرعيّه الاجتهاد

أحدها

في بيان شرعيّه الاجتهاد وإثبات الاعتماد على ظنّ المجتهد ، ويمكن الاستدلال عليها بوجوه :

الأوّل : العقل ويبتنى ذلك على بيان انسداد باب العلم في كثير من الأحكام الشرعيّه بل معظمها وانحصار الطريق في العمل بالظنّ والأخذ بالظنّيات والقواعد التي لا يفيد علما بالواقع في الخصوصيّات ، ويدلّ عليه بعد قضاء ضروره الوجدان بذلك - إذ لا يحصل للنفس بعد كمال الجدّ وبذل الوسع في معرفه الأحكام وغايه

ص: ٦٧٣

الاهتمام فى النظر فى الأدله والبحت عن مدارك الأحكام الشرعيه وملاحظه الأمارات المؤيده ما يزيد على المظنه فيكفى فيه ملاحظه الوجدان عن مؤنه البيان - أن ما يكون من الأدله الشرعيه علميه مفيده للقطع بالواقع فى الوقائع ، أو محتمله لإفاده اليقين بالواقع ، أو قيل بإفادتها لذلك. إنا الإجماع أو العقل المستقل ، أو الكتاب ، أو السنه المتواتره وما بمنزلتها ، أو سائر الأخبار المأثوره عن العتره الطاهره المذكوره فى الكتب المعتمده.

أما الإجماع والعقل الكاشف عن الواقع فلم ينهضا إلا فى قليل من الأحكام ، ومع ذلك فلا يفيان غالبا بالتفصيل.

وأما الكتاب فهو وإن كان قطعى المتن إلا أنه فى الغالب ظنى الدلاله ، ومع ذلك لا يستفاد منه غالبا إلا امور إجماليه.

وأما السنه المتواتره وما بمنزلتها فلا توجد إلا فى نادر من الأحكام ، مع أنها لا تفى غالبا إلا بالأحكام الإجماليه.

وأما سائر الأخبار المأثوره المذكوره فى الكتب المعتمده فهى ظنيه بحسب المتن والدلاله، إذ وجود الاختلال الطارئه عليها سندا ودلاله كثيره قد أشرنا إليها فيما مضى ، وقد فصلنا القول فى بيان ظنيتها وعدم إفادتها اليقين بالواقع بما لا مزيد عليه ، وأوضحنا فساد ما لفته جماعه من الأخباريه من الشبه فى بيان قطعيتها ، ولو سلم قطعته تلك الأخبار حسب ما ادعوه ، فمن البين أنها لا تفى ببيان جميع الفروع المتجدده على سبيل التفصيل ، بل لابد من التأمل فى إدراجها فيما يناسبها من القواعد المقرره فى تلك الأخبار. ومن الظاهر أيضا اختلاف الأنظار فى ذلك وعدم إمكان تحصيل اليقين غالبا بذلك ، كما لا يخفى على من مارس التفريعات الفقهيّه وأمعن النظر فيما يرد عليه من الفروع المتجدده ، فإنه لا مناص غالبا من الأخذ بالظن فى الحكم باندراجها فى خصوص كل من القواعد المقرره. وذلك أيضا من الوضوح بمكان لا يحتاج إلى البيان. فإذا تقرّر انسداد باب العلم فى معرفه الأحكام مع القطع ببقاء التكليف تعين الانتقال إلى الظن ، أو الأخذ

بالجوه الظنيه التي دلت على حجيتها الأدله المخصوصه ، وهو المعنى بالاجتهاد.

الثاني : انعقاد الإجماع عليه من الخاصه والعامه ، وقد نصّ بانعقاد الإجماع عليه جماعه من أئمه الطائفه ، وهو معلوم من ملاحظه الطريقه الجاريه المستمره في سائر الأعصار والأمصار بين الشيعه. وملاحظه كتب الفتاوى والاستدلال كافيه في العلم به.

وقد ناقش في ذلك بعض من الأخباريين بوجوه موهونه لا بأس بالإشاره إليها ليقضى بالعجب منها.

قال : والجواب أولاً : بمنع حجيه الإجماع إذ لم يوردوا لها دليلاً قطعياً ، والاعتماد على الظن في الاصول غير معقول ، بل الدليل الظني الذي أوردوه غير تام ولا سالم عن المعارضه بما هو أقوى منه.

وثانيا : بمنع انعقاد الإجماع هنا بمخالفه المتقدمين والمتأخرين وتصريحاتهم بذلك يطول الكلام بنقلها.

وثالثا : بتقدير انعقاد الإجماع فهو دليل ظني لا يجوز العمل به في الاصول.

ورابعا : أنه ظني لا يجوز الاستدلال به على الظن ، إذ يلزم منه الدور.

وخامسا : المعارضه بمثله فقد نقل الشيخ في العده الإجماع على خلافه وهو مقدم ، لتقدمه وتواتر النصوص به.

وسادسا : أن الإجماع عند محققهم إنما يعتبر مع العلم بدخول الإمام عليه السلام ، ولا سبيل إلى تحقيق ذلك هنا.

وسابعا : أنه على تقدير ثبوت قول الإمام عليه السلام هنا فالحجّه قول الإمام عليه السلام لا الإجماع ، وهو على ذلك التقدير خبر واحد لا يعارض المتواتر.

وثامنا : أنه على تقدير ثبوت قول الإمام عليه السلام هنا فهو خلاف الآيات الصريحه ، ومعارضته (١) من قول الأئمه عليهم السلام موافق لها فيتعين المصير إليه للأمر بالعرض على الكتاب.

---

(١) بصيغه الاسم الفاعل المؤنث.

وتاسعا: أنه على ذلك التقدير موافق للعامة فيتعين حمله على التقيّه ، والعمل بما يعارضه ، لعدم احتمال التقيّه ، ونظيره الإجماع على بيعه أبى بكر فقد دخل فيها أمير المؤمنين عليه السلام ولم يدلّ دخوله على صحّتها ، للتقيّه وهذا أقوى المرجّحات المنصوصه على تقدير وجود المعارض الصحيح ، فكيف! وأهونها غير موجود انتهى.

وأنت خير بأنّ أقصى ما يمكن ايراده فى المقام وإن كان واضح الفساد أيضا : المنع من تحقّق الإجماع ، لما يتوهم من كلمات جماعه من الأصحاب من المنع من الاجتهاد ، أو العمل بالظنّ ، وقد أشار إليه بما ذكره : من مخالفه جماعه من المتقدّمين والمتأخّرين فيه ، وحكاية الشيخ الإجماع عليه ، وسيجىء الإشاره إلى جملة من عبّأهم بما يوهّم دلالتها على ذلك. وتوضيح القول فى فساده إن شاء الله.

وأما سائر ما ذكر من الإيرادات فغير معقوله ، لما هو واضح من أنّ الإجماع على فرض تحقّقه من الأدلّه القطعيّه الكاشفه عن رأى الإمام عليه السلام ، أو عن الحجّج التي لا مجال للتشكيك فى حجّيته ، ولزوم الأخذ به حسب ما حقّق فى محلّه.

نعم لو اريد به الإجماع المنقول صحّت دعوى كونه ظنيّا ، إلّا أنّه غير مراد المستدلّ قطعا ، وحينئذ فمعارضته بحكاية الشيخ غير متّجهه ، على أنّه من الواضح أنّ مراد الشيخ من الاجتهاد غير ما هو المقصود فى المقام ، وليت شعرى كيف يعقل القول بدعوى الشيخ الإجماع على حرمة الاجتهاد والمنع منه ، مع ما يرى من طريقتة فى الاحتجاج فى المبسوط والخلاف وغيرهما. وسنوضح ما هو مقصوده من الاجتهاد فى ذلك المقام ، وأنّه ممّا لا- ربط له بالمرام. وما ذكره : من أنّ مفاد الإجماع المذكور مخالف للآيات الصريحه والأخبار المأثوره ، ضعيف جدّا ، لوضوح كون مفاد الإجماع على فرض تحقّقه قطعيا ، وأقصى ما يسلم كون ظاهر إطلاق الآيات والروايات ذلك فكيف! يمكن أن يقاوم القاطع ، مضافا إلى أنّ الاستناد إليها استناد إلى الظنّ والمدعى خلافه ، فلو صحّ الاستناد إليها بطل ما ذكر

من الدعوى ، على أنّ دلالتها على ذلك محلّ منع أيضا كما ستعرف الوجه فيه إن شاء الله.

الثالث : ظواهر كثير من الأخبار :

منها : الصحاح المستفيضه الدالّه على أنّ عليهم عليهم السلام إلقاء الاصول وإنّ علينا التفرّيع عليها. فقد رواه زراره وأبو بصير فى الصحيح عن الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام ورواه البنزطى فى جامعه عن هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام ، ورواه البنزطى بنفسه عن الرضا عليه السلام ، إذ من البين أنّ تفرّيع الفروع على الاصول والقواعد لا يكون غالبا إلّا على سبيل الظنّ ، إذ دلالة العمومات على حكم كلّ من الجزئيات المندرجه فيها إنّما تكون فى الغالب على سبيل الظهور دون التنصيص ، وأيضا كثير من التفرّيعات ممّا يختلف فيه الأنظار ويتفاوت الأفهام فى إدراجها تحت القواعد المقرّره. وكثيرا ما لا يتأتّى الحكم باندرج الفرع تحت أصل معيّن إلّا على سبيل يندرج فيها المدليل الالتزامية المفهومه بتوسّط الخطاب ، كدلاله الأمر بالشىء على الأمر بمقدّمته ودلاله النهى على الفساد ، وكثير من دلالات المفاهيم ونحوها.

وقد يناقش فيه بالمنع من شمولها للتفرّيعات الظنّيه فلا يفيد المدعى.

ويمكن دفعها : بأنّ قضيه الأمر بالتفرّيع إثبات ما يتفرّع على الكلام من الأحكام بحسب العرف ، وهو أعمّ ممّا يفيد العلم بالواقع هذا.

وقد أورد بعض المحدّثين فى المقام : بأنّه لا دلالة فى الأخبار المذكوره على صحّه الاجتهاد الظنّى فى أحكام الله تعالى ، فإنّ مفادها الأخذ بالقواعد الكليّه المأخوذه عن أهل العصمه كقولهم عليهم السلام «إذا اختلط الحلال بالحرام غلب الحرام» وقولهم عليهم السلام «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه» وقوله عليه السلام «الشكّ بعد الانصراف لا يلتفت إليه» وقولهم «لا تنقض اليقين بالشكّ أبدا وإنّما تنقضه بيقين آخر» وذلك أنّ الأنظار العقليّه إذا كانت مادّه الفكر فيها وصورته مأخوذين عن أهل العصمه فلا ريب فى جواز العمل به ، لأنّه معصوم عن الخطأ. ولا شكّ أنّ مفاد الأخبار المذكوره هو التفرّيع على الاصول المأخوذه

ص : ٦٧٧

عن الأئمة عليهم السلام خاصه ، وهو عين مذهب الأخباريين وخلاف دعوى الاصوليين.

قلت : من البين أنّ تفرّيع الأحكام على الاصول المأخوذه عن أهل العصمه إمّا أن يكون ثابتا بإثبات تلك الأحكام للجزئيات الظاهره الاندراج أو للجزئيات التي يتأمل في اندراجها تحت أيّ من تلك القواعد ويتوقّف اندراجها في خصوص بعضها على البحث والنظر ، أو بإثبات اللوازم المتفرّعه على الملزومات المأخوذه عنهم عليهم السلام. وحينئذ فقد يكون اللزوم بينا ، وقد يفتقر إلى البيان ، فقد يكون المبيّن له العقل ، أو النقل ، أو الملقّ منهما. وظاهر تلك الأخبار تعميم ذلك للجميع. ومن البين حينئذ أنّه لا يلائم طريقه الأخباريين. وتخصيصها بالصوره الاولى خروج عما يقتضيه إطلاق تلك النصوص. بل ربما يقال بعدم عدّ ذلك تفرّيعا ، فإنّ تلك الصور الجزئيه هو نفس ما ذكر في تلك القواعد الكليه ، لظهور أنّ المحكوم عليه في القضايا الكليه هو خصوص كلّ من الجزئيات ، فإثبات الحكم لكلّ منها من جهه الأخذ بعين المنصوص لا التفرّيع على المنصوص.

ومع الغضّ عن ذلك فلا ينفكّ ما ذكر أيضا من استعمال الظنّ ، لظهور احتمال التخصيص في تلك العمومات. فالقول بحصول العصمه عن الخطأ بمجرد الأخذ بظواهر تلك العمومات والإطلاقات كما ترى.

ومنها : الأخبار الكثيره الدالّه على الرجوع إلى المرجّحات الظنّيه عند تعارض الأخبار المأثوره لتمييز الصحيح منها عن السقيم ، والمقبول من المردود ؛ ومن البين أنّ ذلك من أعظم موارد الاجتهاد ، فإنّ تمييز المعوّل عليه من الأخبار من غيرها قد يشكل جدّا.

وقد دلّت الأخبار المذكوره على الرجوع في التمييز إلى وجوه ظنّيه ، والمستفاد من جميعها بعد الجمع بينها هو الأخذ بالراجح من حيث المفاد والسند. وما قد يتوهّم من أنّ المرجّحات المذكوره إنّما هي لأجل تمييز الخبر الوارد من جهه التقية من غيرها - وإنّ جميع أخبارنا المذكوره في الكتب المعتمده قطعي الصدور من الأئمة عليهم السلام - واضح الفساد حسب ما مرّت الإشارة إليه ، مضافا إلى

أنّ في تلك الأخبار شهادة على خلافه ، إذ الرجوع إلى الأعدل وترجيحه على غيره لا ربط له بالجبهه المذكوره. وكذا الحال في عدّه من المرجّحات المقرّره ، كما لا يخفى على المتدبّر.

ومنها : ما دلّ من الأخبار على حجّيه قول الثقة والاعتماد على نقله ، إذ من البين أنّ الوثاقه لا يبلغ إلى درجه العصمه حتّى يمتنع في شأنه الخطأ والغفله. كيف! وقد وقع من أعاضم الثقات من السهو والاشتباه في أسناد الروايات ومتونها ما لا يخفى على المتتبع في الأخبار ، سيّما كتابي التهذيب والاستبصار ، مضافا إلى ما عرفت من الاكتفاء في العدالة بحسن الظاهر. ومن الظاهر أنّه بمجرّده لا يفيد العلم بحصول العدالة ، فلو سلّمنا قضاء تلك الصفه بعدم وقوع الكذب والغفله والزياده والنقيصه من المتّصف بها فكيف! يعقل القول بقضاء الظنّ بها للعلم بذلك.

ومنها : غير ذلك من الأخبار المتكثّره الدالّه على حجّيه أخبار الآحاد حسب ما فضّل في محلّه.

فالمملّخص من ملاحظه مجموع الأخبار المذكوره القطع بحجّيه الظنّ في نفس إثبات الأحكام الشرعيّه. وكون كلّ واحد من تلك الروايات ظنّيّا لا يقدر في المقصود بعد كون القدر الجامع بينها قطعيا ، على أنّهم يدّعون قطعيه الأخبار ، فكلّ واحد منها حجّ قاطعه بالنسبه إليهم.

هذا وقد زعمت الأخباريّه عدم جواز الاجتهاد في نفس الأحكام الشرعيّه وحكموا بحظرها في الشريعه لشبهه واهيه ، وشكوك ركيكه ، واضحه الفساد ، غير صالحه للاعتماد عند من له أدنى مسكه لا بأس بالإشاره إلى جمله منها.

منها : أنّه لا دليل على جواز العمل بالظنّ ، فلا وجه للرجوع إليه والتعويل في استنباط الأحكام عليه.

وفيه : أنّه لا كلام في عدم جواز الاستناد إلى الظنّ من غير قيام دليل عليه ، وما ادّعى من انتفاء الدلاله في المقام فهو بين الفساد. كيف! ولو لم يكن هناك دليل على حجّيته سوى انسداد سبيل العلم - وانحصار الطريق في الظنّ مع القطع ببقاء

التكليف - لكفى فى القطع بحجّيته ، مع أنّ هناك أدلّه خاصّه على حجّيه عدّه من الطرق الظنّيه ، كما قرّر فى محلّه.

وقد اعترف الأخباريون بحجّيه قول الثقة وجواز الاعتماد عليه فى الأحكام الشرعيّه - كما دلّت عليه عدّه من النصوص - مع أنّه لا يفيد غالبا ما يزيد على الظنّ. ودعوى إفاده قول الثقة القطع بالواقع - كما صدر من جماعه منهم - ممّا يشهد ضروره الوجدان بخلافه مع ثبوت وثاقته بطريق اليقين فكيف! مع ثبوتها بحسن الظاهر.

ومنها: أنّ العمل بالظنّ ممّا يستقلّ العقل بقبحه فيستحيل تجويز الشرع له ، ووهنه ظاهر ، فإنّه إن تمّ ذلك فإنّما يتمّ بالنسبه إلى الاعتماد على الظنّ من حيث أنّه ظنّ ، وأمّا مع أوله إلى العلم وانتهائه إلى اليقين فكلا. وكيف! يتوهم ذلك ولا عمل حينئذ إلاّ بالعلم.

ومن البيّن أنّ المسائل الفقهيّه إنّما يراد لأصل العمل ، ومن الظاهر أيضا أنّه بعد قيام الدليل القاطع على وجوب العمل بمؤدّى الأدلّه الظنّيه يكون العمل حاصلًا على وجه اليقين ، دون الظنّ والتخمين. كيف! ولو لا ذلك لم يجز بناء الشرع على الأخذ بالظنّ أصلا لعدم جواز الاستثناء فى القواعد العقليه ، مع أنّ جواز العمل بالظنّ فى كثير من المقامات - كالحكم بالشهادات والاعتماد على إخبار ذى اليد ونحوهما - ممّا لا كلام فى وروده فى الشرع ، بل وكذا الحال بالنسبه إلى دلالة الألفاظ ، لقيام الإجماع على جواز الاعتماد فيها على الظنون ، وكذا الحال فى جواز الاعتماد على قول الثقة ، كما دلّت عليه روايات عديده.

ومنها: ما ذكره بعض المحدّثين: من أنّ المتقدّمين من علمائنا لا يقولون بجواز الاجتهاد والتقليد ولا يجيزون العمل بغير الكتاب والسنة من وجوه الاستنباطات الظنّيه. ومن المعلوم أنّ طريقه المتقدّمين هى الموافقه للأئمّه عليهم السلام ولأحاديثهم المتواتره ، فإنّ شدّ منهم شادّ أحيانا أنكر عليه الأئمّه إن كان فى زمان ظهورهم. وفى هذه الطريقه مباينه لطريقه العامّه مباينه كليّه. وطريقه المتأخّرين



موافقه لهم لا تخالفهم إلّا نادرا ، وناهيك بذلك على تحقيق الحق من الطرفين.

ثم قال : وبالجمله فعدم جواز الاجتهاد فى نفس الأحكام الشرعيه وعدم جواز العمل بالاستنباطات الظنيه كان معلوما من مذهب المتقدمين من الإماميه إلى زمان العلامه. بل كان معلوما عند العامه والخاصه أنه من اعتقادات الشيعه وقد نقلوه عن أئمتهم لتواتر النص بذلك عنهم ، وهذا كما ترى يفيد دعوى إجماع الشيعه الكاشف عن قول الأئمه عليهم السلام على بطلان الاجتهاد فى الأحكام الشرعيه.

وقال فى موضع آخر : إنّ القول بحجيه ظنّ المجتهد على نفسه وعلى من يقلده مذهب العلامه والشهيدين والشيخ حسن والشيخ على والشيخ بهاء الدين لا غير ، وباقى علمائنا المتقدمين والمتأخرين على بطلان ذلك كله. هذا.

وقد ذكر جمله من عبائر القدماء الموهمه لما ادّعاها لا بأس بأن نشير إلى جمله منها ثمّ نتبعها بإيضاح فساد تلك الدعوى ، فمن ذلك : ما ذكره الكليني فى أوّل الكافي قال : والشرط من الله فيما استعبد به خلقه أن يؤدّوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيره إلى أن قال : ومن أراد خذلانه وأن يكون إيمانه معارا مستودعا سبّب له أسباب الاستحسان والتقليد والتأويل بغير علم وبصيره.

وقال الصدوق فى العلل بعد ذكر حديث موسى عليه السلام والخضر عليه السلام : إنّ موسى مع كمال عقله وفضله ومحله من الله تعالى لم يدرك باستنباطه واستدلّاله معنى أفعال الخضر حتّى اشتبه عليه وجه الأمر به ، فإذا لم يجز لأنبياء الله تعالى ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان من دونهم من الامم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك. إلى أن قال : فإذا لم يصلح موسى عليه السلام للاختيار مع فضله ومحله فكيف! تصلح الامه لاختيار الإمام عليه السلام ، وكيف! يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعيه واستخراجها بعقولهم الناقصه وآرائهم المتفاوته.

وقال السيّد فى الدرعيه : عندنا أنّ الاجتهاد باطل وأنّ الحق مدلول عليه ، وأنّ من أخطأ غير معذور ، وقد نصّ السيّد هناك أيضا بأنّ الإماميه لا يجوز عندهم العمل بالظنّ ولا الرأى ولا القياس ولا الاجتهاد. وقال فى الانتصار فى أوّل كتاب

القضاء : إنما عوّل ابن الجنيّد في هذه المسأله على ضرب من الرأى والاجتهاد ، وخطؤه ظاهر.

وقال في المسأله التى بينها : إنّ من خالفنا اعتمد على الرأى والاجتهاد دون النصّ والتوقيف ، وذلك لا يجوز. وقال في كتاب الطهاره منه فى مسأله مسح الرجلين : إنّنا لا نرى الاجتهاد ولا نقول به. وقد ذكر أيضا فى عدّه من كتبه : أنّ ما يفيد الظنّ دون العلم لا يجوز العمل به عندنا.

وقال الشيخ فى العدّه : وأمّا القياس والاجتهاد فعندنا أنّهما ليسا بدليلين ، بل محظور فى الشريعه استعمالهما.

وقال فى موضع آخر منه : ولسنا نقول بالاجتهاد والقياس. وقال أيضا : وأمّا الظنّ فعندنا أنّه ليس بفاصل فى الشريعه تنسب الأحكام إليه وإن كان تقف أحكام كثيره عليه ، نحو تنفيذ الحكم عند شهاده الشاهدين ، ونحو جهات القبله وما يجرى مجراه. انتهى.

ومعلوم أنّ ما حكم بجواز العمل فيه بالظنّ من الموضوعات دون الأحكام. وقال فى مواضع من التهذيب : وإنّا لا نتعدّى الأخبار.

وقال ابن إدريس رحمه الله فى مسأله تعارض البيّنيتين بعد ذكر عدّه من المرجّحات : ولا- ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا ، والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا.

وقال الطبرسى فى المجمع : لا يجوز العمل بالظنّ عند الإماميه إلّا فى شهاده العدلين ، وقيم المتلفات ، وأرش الجنائيات. وظاهر أنّ ما استثناه من قبيل الموضوعات دون الأحكام.

وقال المحقّق فى المعبر : ثمّ إنّ أنّمتنا مع هذه الأخلاق الطاهره والعداله الظاهره يصوّبون رأى الإماميه فى الأخذ عنهم ، ويعيرون على غيرهم ممّن أفتى باجتهاده وقال برأيه ، ويمنعون من يأخذ عنه ، ويستخفّون رأيه ، وينسبونه إلى الضلال ، ويعلم ذلك علما ضروريا صادرا عن النقل المتواتر. فلو كان ذلك يسوغ

لغيرهم لما عابوه. وقال فيه أيضا: واعلم أنك مخبر في حال فتواك عن ربك، فما أسعدك إن أخذت بالجزم، وما أخيبك إن بنيت على الوهم، فاجعل فهمك تلقاء قوله تعالى (وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (١) انتهى.

وفي ملاحظه أحوال الرواه أيضا ما يفيد ذلك فقد روى الكششى عن أبى حنيفه قال له: أنت لا تقول شيئا إلّا بروايه؟ قال: أجل (٢). وروى الكششى وغيره من أكثر علمائنا المتقدمين وخواص الأئمه عليهم السلام أيضا مثل ذلك، بل ما هو أبلغ منه.

وقد صنّف جماعه من قدمائنا كتباً في ردّ الاجتهاد وعدم جواز الأخذ به.

منها: كتاب النقض على عيسى بن أبان في الاجتهاد، وذكره النجاشى والشيخ في مصنفات الشيخ الجليل إسماعيل بن إسحاق عن أبى سهل بن نوبخت.

ومنها: كتاب نقض اجتهاد الرأى على ابن الراوندى، ذكره الشيخ في ترجمه إسماعيل المذكور نقلا عن ابن النديم أنه من مصنفاته.

ومنها: الاستفاده في الطعون على الأوائل والردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس، من مصنفات عبد الله بن عبد الرحمن التبريزى، ذكره النجاشى.

ومنها: كتاب الردّ على من ردّ آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول، من مؤلفات الشيخ الجليل هلال بن إبراهيم بن أبى الفتح المدنى، ذكره النجاشى.

ومنها: كتاب النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأى، من مؤلفات الشيخ المفيد. إلى غير ذلك من الكتب المؤلفة في هذا الشأن.

أقول: وأنت خير بآنه لا- دلالة في شيء ممّا ذكر على ما ادّعاه بل لا إشعار فيها على ما ذكره. أمّا عباره الكلىنى والصدوق رحمهما الله فلظهور أنّ المقصود ممّا ذكره عدم جواز الاعتماد في الأحكام الشرعيّه على الظنون العقليّه والاستحسانات الظنيّه والتخريجات التخميّتيّه كما هي الطريقه المتداوله بين العامة. ومن البيّن إطباق أصحابنا على المنع منه، وليس في كلامهما ما يفيد غير ذلك. وليس مقصودهما عدم جواز الاجتهاد، بمعنى بذل الوسع في فهم الكتاب والأخبار

---

(١) سورة البقره: ١٦٩.

(٢) رجال الكششى: ص ٣٨٤، رقم ٧١٨.

النّبويّه والإماميّه وتمييز الأخبار المعتبره عن غيرها ، وفي إجراء القواعد المقرّره في الشريعه من أصله البراءه والإباحه والاحتياط وغيرها من الاصول الممهّده في الشريعه.

وأما ما ذكره السيّد والشيخ من المنع من الرجوع إلى الاجتهاد والأخذ بالظنّ في مذهب الشيعه ، فالمراد بالاجتهاد هو المتداول بين العامّه - أعنى تحصيل مطلق الظنّ بالحكم - دون الرجوع إلى الأدله الشرعيّه المقرّره في الشريعه التي قامت عليها الأدله ، وبذل الوسع في تحصيل الظنّ من تلك المدارك المعينه المفيده للعلم من جهه اخرى.

والحاصل : أنّ هناك اجتهادا في استخراج الأحكام ولو بمجرد الظنون العقليّه ونحوها ، واجتهادا في فهم الحكم واستخراجه من الأدله المذكوره ، والممنوع منه في كلامهم إنّما هو الأوّل دون الثاني ، لوضوح رجوعهم إلى الأدله وتحصيل الظنّ بالأحكام الشرعيّه. والحكم على سبيل الظنّ والاستظهار عن الأدله غير عزيز في كلام السيّد والشيخ وغيرهما. وقد كان الاجتهاد في كلام الأوائل إنّما يطلق على تحصيل الحكم بالوجه الأوّل ، كما يظهر من ملاحظه كتب الاصول.

ومن ذلك : ما اشتهر في مقام دفع بعض الوجوه التخريجيّه أنّه اجتهاد في مقابله النصّ ويشير إليه ذكر القياس والرأى معه ، ومقابله بالرجوع إلى النصّ والتوقيف. بل في ظاهر العدّه وغيره دلالة على إطلاق الاجتهاد عندهم على خصوص استنباط الحكم بالقياس.

وقد حملوا الاجتهاد الوارد في حديث معاذ على القياس ، وجعلوا تلك الروايه دليلا على مشروعيتها وقد ذكروه في باب القياس ، وكأنّها وما في معناها ممّا رووا هي الأصل في إطلاق تلك اللفظه على القياس والرأى. والمراد بالظنّ الممنوع منه هو مطلق الظنّ من حيث أنّه ظنّ ، حيث إنّ المدارك الشرعيّه للأحكام المقرّره في الشريعه وامور مضبوطة مقرّره عند الشيعه في الجمله مقطوع بها عندهم ، ولا يجوزون الرجوع إلى مطلق الظنّ كما جوزه أهل الخلاف.

ومن البين : أنّ الحكم المستفاد ممّا قام على حجّيه الأدلّه القطعيّه يكون قطعياً بحسب الشريعة وإن كانت مصادفته للواقع ظنيّه ، فهم إنّما يريدون بالدليل القطعي ما يقطع بوجوب العمل به ، فإذا كان الدليل قطعياً بحسب العمل كان كغيره من الأدلّه المفيده للقطع بالواقع ، حيث إنّ المقصود من الفقه تصحيح العمل دون مجرد الاعتقاد ، والمفروض كون ما يفيد العلم بالواقع وما يفيد العلم بوجوب العمل مشتركين فى القطع بالعمل ومعرفه التكليف ، فلذا صحّ عدّ الأدلّه المذكوره علميّه مفيده للقطع فى مقابله سائر الأمارات المفيده للظنّ . ومنه يظهر الوجه فى عدم تجويزهم للعمل بالظنّ حيث لم يقدّم عليهم دليل قطعي على جواز الأخذ به ، بل قام على خلافه ، كما بين فى محلّه .

وفى كلام الشيخ فى العده ما يشير إلى ما ذكرنا ، حيث إنّ دفع استدلال القائلين بالمنع من القياس بالآيات الدالّه على المنع من الحكم بغير العلم ، بأنّ للمخالف أن يقول : ما قلنا بالقياس إلّا بالعلم وعن العلم فلم نخالف ظاهر الكتاب وإنّما ظننتم علينا أنّنا نعلّق الأحكام بالظنون وليس نفعل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وإن كان الطريق إليه الظنّ ، هذا .

ولا يذهب عليك أنّ المستفاد من العبارات المذكوره : أنّ عدم جواز العمل بمطلق الظنّ من الاتّفاقيات بين الخاصّه ، وأنّ القول بجوازه من خواصّ العامّه . وظاهر ذلك يعطى كون الأصل عندهم عدم جواز العمل بالظنّ إلّا ما قام الدليل القاطع أو المنتهى إلى القطع على خلافه كما هو المختار ، لا ما يدّعيه جماعه من متأخري المتأخريين من انقلاب الأصل وكون قضيه الأصل حينئذ حجّيه الظنّ إلّا ما قام الدليل على خلافه ، فإنّه أشبه شىء بمذهب العامّه ، بل عين ما ذهبوا إليه .

وأما الوجه الأوّل فهو بعيد جدّاً عن طريقته كما لا يخفى . ومنه يظهر ضعف ما ذكره المحدّث المذكور من كون طريقه المجتهدين موافقه العامّه لا مخالفتهم إلّا نادراً .

ثمّ إنّ ما ذكره الشيخ : من أنّه لا يتعدّى مضمون الأخبار ، فهو من الامور

المعلومه عند الشيعة ، لعدم حجّيه القياس عندهم. والاستناد إلى منصوص العله أو مفهوم الموافقه ونحوهما ليس تعدّيا عن الأخبار كما قرّر في محلّه.

ومما ذكرنا : يظهر الحال في باقى العبارات المنقوله.

وقد نصّ المحقّق في المعارج : بأنّ الاجتهاد في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيّه. قال : وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام الشرعيّه من أدلّه الشرع اجتهادا ، لأنّها يبتنى على اعتبارات نظريّه ليست مستفاده من ظواهر النصوص في الأكثر ، سواء كان ذلك الدليل قياسا أو غيره ، فيكون القياس على هذا التقدير أحد أقسام الاجتهاد.

فإن قيل : يلزم على هذا أن يكون الإماميّه من أهل الاجتهاد.

قلنا : الأمر كذلك ، لكن فيه إبهام ، من حيث إنّ القياس من جملة الاجتهاد ، فإذا استثنى القياس كنا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس انتهى.

والحاصل : أنّ اختيار كثير من هؤلاء - كالسيد والشيخ وابن إدريس والمحقّق وأضرابهم - لطريقه المجتهدين أمر ظاهر جليّ معلوم من ملاحظه كتبهم في الاستدلال. وكذا الحال في اعتمادهم على الإجماع واستنادهم إليه في كثير من المسائل ممّا لا مجال لإنكاره ، كما ينادى به ملاحظه كتبهم. وكذا الحال في اعتمادهم على كثير من المطالب المقرّره في الاصول ، كما يظهر من الرجوع إلى كيفيّة استدلالهم في المسائل الفقهيّه. ومن ملاحظه ما قرّره السيد في الذريعة والشيخ في العده والمحقّق في المعارج : بأنّ للعامي تقليد العالم والأخذ بقوله ، وحكيانا (١) الإجماع عليه.

وبالجملة : أنّ اختيار هؤلاء لطريقه المجتهدين أمر واضح ، يكاد يلحق بالضروريّات. فالاستناد إلى ما يوهمه العبارة المذكوره لدفعهم طريقه الاجتهاد واختيارهم مذهب الأخباريين من العجائب. وحيث إنهم لم يقرّروا خلافا بين

---

(١) في «ق» حكيا.

الشيعة فى الطريفة على حسب ما وقع الاختلاف فيه بين المتأخرين ولا- أشاروا إلى ذلك فى شىء من كتبهم الاصولية - كالذريعة والعدّة والغنيه والمعارج وكتب العلماء وغيرها - دلّ ذلك على انتفاء الخلاف فى ذلك وإن اختلفوا فى بعض الخصوصيات حسب ما بينوا كلّا منها فى محلّه.

فما ذهب إليه الأخبارية من متأخري علمائنا : من حرمة العمل بالأدلة الظنية مطلقا ووجوب تحصيل العلم بالأحكام وانفتاح سبيله على المكلفين فى المسائل الشرعية ، والمنع من التقليد بالمرّة ، فالظاهر أنّه مذهب جديد لم يذهب إليه أحد من علمائنا المتقدمين قد أحدثه مولانا محمد أمين الاسترابادى ، لزعمه أنّه مذهب قدمائنا ، أخذنا بما يوهمه بعض إطلاقاتهم من غير إمعان النظر فيما حاولوا من ذلك ، ولشبهات عرضت له قد عجز عن حلّها ، وزعم أنّها أدلّه على الطريفة التى سلكها وسنشير إليها ، ونوضح القول فى فسادها إن شاء الله. كيف! ولو كان ذلك مذهبا معروفا بين علماء الشيعة لذكروه فى الكتب الاصولية وأشاروا إلى من خالف فيه.

فإن قلت : إنّ علماء الشيعة قد كانوا من قديم الزمان على صنفين : أخبارى ، واصولى ، كما أشار إليه العلامة فى النهايه وغيره.

قلت : إنّّه وإن كان المتقدمون من علمائنا أيضا على صنفين ، وكان فيهم أخبارية يعملون بمتون الأخبار ، إلّا أنّه لم يكن طريقتهم ما زعمه هؤلاء ، بل لم يكن الاختلاف بينهم وبين الاصولية إلّا فى سعه الباع فى التفريعات الفقهيّة وقوّه النظر فى القواعد الكليه والاقتدار على تفريع الفروع عليها.

فقد كانت طائفه منهم أرباب النصوص ورواه الأخبار ، ولم يكن طريقتهم التعدى عن مضامين الروايات وموارد النصوص ، بل كانوا يفتون غالبا على طبق ما يروون ، ويحكمون على وفق متون الأخبار فى المسائل المتعلقة بالفروع والاصول ، ولم يكن كثير منهم من أهل النظر والتعميق فى المسائل العلميه ممّن له سعه باع فى الاقتدار على الاستدلال فى المسائل الكلاميه والفروع الفقهيّة وإن

تصدّوا لذلك أحيانا عند ميسس الحاجه ، وهؤلاء لا يتعرّضون غالبا للفروع الغير المنصوصه وهم المعروفون بالأخباريّه.

وطائفه منهم أرباب النظر والبحث عن المسائل ، وأصحاب التحقيق والتدقيق فى استعمال الأحكام من الدلائل ، ولهم الاقتدار على تأصيل الاصول والقواعد الكليه عن الأدلّه القائمه عليها فى الشريعه ، والتسلّط على تفرّيع الفروع عليها واستخراج أحكامها منها ، وهم الاصوليون منهم : كالعَمّانى والإسكافى وشيخنا المفيد وسيدنا المرتضى والشيخ قدس الله أرواحهم وغيرهم ممّن يحدّو حدّوهم.

وأنت إذا تأملت لا تجد فرقا بين الطريقتين إلّا من جهه كون هؤلاء أرباب التحقيق فى المطالب ، وأصحاب النظر الدقيق فى استنباط المقاصد ، وتفرّيع الفروع على القواعد ، ولذا اتّسعت دائرتهم فى البحث والنظر ، وأكثروا من بيان الفروع والمسائل ، وتعدّوا عن متون الأخبار إلى ما يستفاد منها بالفحوى أو بطريق الالتزام أو غيرهما. واولئك المحدثون ليسوا غالبا بتلك القوّه من الملكه وذلك التمكن من الفنّ ، فلذا اقتصروا على ظواهر الروايات ولم يتعدّوا غالبا عن ظاهر مضامينها ، ولم يوسّعوا دائره فى التفرّيعات على القواعد ، وإنّهم لمّا كانوا فى أوائل انتشار الفقه وظهور المذهب كان من شأنهم تنقيح اصول الأحكام الّتى عمدتها الأخبار المأثوره عن العتره الطاهره ، فلم يتمكنوا من مزيد إمعان النظر فى مضامينها ، وتكثير الفروع المتفرّعه عليها. ثمّ إنّ ذلك إنّما حصلت بتلاحق الأفكار فى الأزمنه المتأخّره ، ولا زالت تتزايد بتلاحق الأعصار وتزايد الأفكار.

هذا ، وقد ظهر ممّا ذكرناه : أنّ ما حكاه عن ضرير وأضرابه من اقتصارهم على موارد النصوص ممّا لا منافاه فيه لما ذكرنا ، مع ما هناك من البون البعيد بيننا وبين اولئك ، لكونهم فى عصر الإمام عليه السلام وعدم احتياجهم فى كثير من المسائل إلى الاجتهاد ، على أنّه لا يبعد أن يكون مقصوده بذلك عدم احتياجه فى استنباط الأحكام الشرعيّه إلى القياس ونحوه من التخريجات العقليه الظنيّه ممّا لا يستند



إلى صاحب الشريعة ، ويؤيده أنه قد روى الكشي رحمه الله عنه (١) وهذا يشير إلى عمله بظاهر الكتاب من دون حاجة إلى ورود روايه في تفسيره ، وأخذه بما يتفرّع عليه من الفروع وعدم اقتصاره في الأحكام على موارد الأخبار.

وظهر أيضا ممّا بيناه : أنّ تصانيفهم المتعلّقه برّد الاجتهاد وبيان المنع منه ممّا لا ربط له بما نحن فيه ، إذ المقصود هناك على ما عرفته هو ردّ ما عليه العامّة العميا من الرجوع إلى القياس أو غيره من سائر الوجوه التخريجيّه والاستحسانات العقلية الغير المستنده إلى صاحب الشريعة ، واشتراك ذلك وما نحن فيه في إطلاق لفظ «الاجتهاد» عليه لا يوجب سريان المنع إلى الاجتهاد بالمعنى المقصود في المقام وهو واضح.

ومنها : نصوص الكتاب الدالّه على المنع من الأخذ بالظنّ ، والروايات المتكثّره بل المتواتره الدالّه على لزوم الأخذ بالعلم وعدم جواز الحكم بالظنّ ، وما دلّ على عدم جواز الإفتاء بالرأى ، مثل قوله : اتّقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون (٢). وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : إياك أن تدين الله وتفتى الناس بما لا تعلم (٣). وقوله عليه السلام : إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا وإذا جاءكم ما لا تعلمون فما (٤). ووضع يده على فيه. وقوله عليه السلام : رجل قضى بحقّ وهو لا يعلم فهو في النار (٥). وقوله عليه السلام : من أفتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك وأهلك (٦). وقوله عليه السلام : من دان الله بالرأى لم يزل دهره في التباس (٧). وقول

---

(١) بياض في الأصل.

(٢) البحار : ج ٢ ص ١١٣ ح ١ ، وفيه عن امير المؤمنين عليه السلام.

(٣) الكافي : ج ١ ص ٤٢ ذيل ح ١ ، وفيه : عن أبي عبد الله ، وهكذا لفظه «أنهاك أن تدين الله بالباطل وتفتى الناس بما لا تعلم».

(٤) وسائل الشيعة : ج ١٨ باب ٦ من أبواب صفات القاضي ص ٢٣ ح ٣.

(٥) وسائل الشيعة : ج ١٨ باب ٤ من أبواب صفات القاضي ص ١١ ح ٦.

(٦) الكافي : ج ١ ص ٤٣ ذيل ح ٩.

(٧) وسائل الشيعة : ج ١٨ باب ٦ من أبواب صفات القاضي ص ٢٥ ح ١١ ، وفيه ارتماس.

الباقر عليه السلام : من أفتى برأيه فقد دان الله بما لا يعلم (١). وقول الصادق عليه السلام فيما رواه محمد بن مسلم وقد قال له : إن قوما من أصحابنا قد تفقهوا وأصابوا علما ، ورووا أحاديث فيرد عليهم ، ويقولون برأيهم فقال : لا وهلهلك من مضى إلّا بهذا وأشباهه (٢). وقوله عليه السلام فيما رواه ابن مسكان عن حبيب قال : قال لنا أبو عبد الله عليه السلام : إن الناس سلخوا سبلا شتى ، فمنهم من أخذ بهواه ، ومنهم من أخذ برأيه ، وإنكم أخذتم بما له أصل (٣) ، يعنى بالكتاب والسنة ، وقوله عليه السلام : إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعتهم السنن أن يحفظوها فقالوا فى الحلال والحرام برأيهم ، فأحلوا ما حرم الله (٤). وقوله عليه السلام فى أصحاب الرأى : استغنوا بحملهم (٥) وتدابيرهم من علم الله واكتفوا بذلك دون رسوله ، والقوام بأمره ، وقالوا لا شىء إلّا أدركته عقولنا وعرفته ألباننا وأما هم ماتوا (٦) وأهملهم وخذلهم حتى صاروا عبده أنفسهم من حيث لا يشعرون (٧). وقوله عليه السلام : إياك أن تفتى الناس برأيك ، أو تدين بما لا تعلم (٨) إلى غير ذلك من الأخبار.

فالمستفاد من هذه الروايات وما يفيد مفادها عدم جواز الاجتهاد فى الأحكام الشرعيه ، والمنع من العمل بالاستنباطات الظنيه.

قال فى الفوائد الطوسيه : إن الأخبار فى هذا المعنى قد تجاوزت حدّ التواتر ، وقد جمعنا منها فى مواضع اخر أكثر من ألف حديث.

وفيه أمّا أولا : فبأنّ المراد بالآيات والروايات الدالّه على وجوب الرجوع إلى العلم وعدم جواز الأخذ بالظنّ ، هو عدم الاكتفاء فى الحكم والإفتاء بالظنّ من

---

(١) وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ٦ من أبواب صفات القاضى ص ٢٥ ح ١٢.

(٢) البحار : ج ٢ ص ٣٠٥ ح ٥١.

(٣) وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ٦ من أبواب صفات القاضى ص ٣١ ح ٣١.

(٤) البحار : ج ٢ ص ٣٠٨ ح ٦٩.

(٥) كذا ، والظاهر : بحيلهم - فى الوسائل بجهلهم.

(٦) بياض فى الأصل.

(٧) وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ٦ من أبواب صفات القاضى ص ٣٢ ضمن ح ٣٢.

(٨) وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ٤ من أبواب صفات القاضى ص ١٠ ح ٣.

حيث إنه ظنّ. وأما بعد الأول إلى العلم وقيام الدليل القاطع على تعيين العمل بالوجه المقرّر أفادت العلم بالواقع أو لم تفد ، فلا ريب أنّ الفتوى والعمل إنّما يكون حينئذ بالعلم دون غيره ، فلا تندرج الصورة المفروضة في شيء من الآيات والروايات المذكورة لعلم المفتى (١) والعامل بكون ذلك هو المقصود منه في الشريعة والمكلف به في حكم الشرع وإن لم يعلم بكون ذلك هو الحكم الأوّلي.

وقد أشار إلى ذلك الشيخ في العده كما مرّ ، والأخبار المانعه عن الفتوى بالرأى إنّما يراد بها ما تداولته العامّة أو ما بمعناه من الاستحسان ونحوه. وأما الرجوع إلى الكتاب والسنة وسائر الاصول المقرّره في الشريعة فليس من الرجوع إلى الرأى أصلا وإن لم يستفد منها العلم بالواقع ، سيّما بعد قيام الدليل القاطع على وجوب الأخذ بها كما هو المدعى.

وأما ثانيا : فبأنّ تلك الروايات وإن سلّم كونها متواتره لكن دلالتها على ما ذكر ليست قطعيه ، فلو لم نقل بأنّ الظاهر منها النهى عن الأخذ بما لا يعلم تجويز الشارع الأخذ به فلا أقلّ من احتمال ذلك ولو احتمالا مرجوحا. وكذا يحتمل ورود التقييد على تلك الإطلاقات فلا يزيد مفادها على الظنّ ، ففي الاستناد إليها على المدعى إبطال لأصل الدعوى.

وأما ثالثا : فبأنّه لو سلّم دلالتها على ذلك وجواز الاستناد إليها فيما ذكر ، فلا مانع من ورود التقييد عليها بعد ثبوت المقيّد.

ومن البين : أنّ القائل بحجّيه الظنون الخاصّه أو مطلق المظنّه حين انسداد سبيل العلم به إنّما يقول به بدليل قطعي ، لما عرفت من عدم حجّيه الظنّ من حيث إنه ظنّ من غير خلاف ظاهر فيه ، وظاهر أنّه بعد ثبوته بالدليل لا وجه للاستناد إلى الإطلاق.

ومنها : ما دلّ عليه الأخبار المتواتره بل ضروره دين الإسلام من أنّ حلال محمّد صلى الله عليه وآله وسلم حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة ، فإنّ ذلك ينافى

---

(١) بياض في الأصل.

جواز الأخذ بالأدلة الظنية ، ضروره أنّ الظنّ ممّا يتغيّر ويتبدّل ، وحرام الله وحلاله ممّا لا تغيّر فيه ولا تبدل .

وقد قرّر بعضهم هذا الوجه بهذه الصورة ، وهى : أنّ كلّ حكم اجتهادى قابل للتغيير ، وكلّ حكم قابل للتغيير مخالف للشريعة الإسلاميه الأبدية ، فينتج أنّ كلّ حكم اجتهادى مخالف للشريعة الإسلاميه .

ووهنه واضح ، أمّا أوّلا-: فبأنّه منقوض بما يحكم به الأخباريون ، لجواز الرجوع عن الحكم بالنسبه إليهم أيضا ، كما إذا عملوا بالعموم ثمّ عثروا بعد ذلك على خبر يخصّيه ، أو فهموا أوّلا من الخبر حكما ثمّ عدلوا عن فهمهم . وإنكار إمكان ذلك فى شأنهم مكابره ظاهره . وحينئذ فنقول : إنّ حكم الأخبارى قابل للتغيير إلى آخر ما ذكر .

وأما ثانيا : فبأنّه لو تمّ فإنّما يتمّ لو قلنا بكون ما يفيد الظنّ هو حكم الله الواقعى ليكون الأخذ بالظنون هو المطلوب الأوّل . وأما إذا قلنا بكون الأخذ به مطلوبا من حيث كشفه عن الواقع وكونه طريقا إليه - ليكون حكما ظاهريا كما هو المذهب عندنا - فلا ، إذ تغيير الأحكام الظاهرية غير عزيز فى الشريعة . وقد اتّفق عليه الفريقان ، كما إذا وجد شيئا فى أسواق المسلمين فحكم بحلّه ثمّ علم بعد ذلك كونه حراما ، أو أخذ لحما من يد مسلم ثمّ علم كونه لحم خنزير أو ميتة ، فإنّ حكمه بالحلّ أوّلا حكم ظاهرى قد انكشف بعد ذلك خلافه . ولو جعل كلّ من الحلّ والحرمه المتعلّقين بالموضوع الواحد حكما واقعيّا فى المقام فمع وضوح فساده يجرى الدليل المذكور بالنسبه إليه أيضا ، فلا بدّ من الالتزام بفساده والقول بعدم جواز الأخذ بأحد الحكمين المذكورين ، وهو واضح الفساد .

فظهر أنّه لا- دلالة لأبديّة الأحكام على عدم جواز الأخذ بالاجتهاد القابل للتغيير ، إذ لا يتوهم أحد نسخ الحكم بعد رجوع المجتهد عنه حتّى يلزم انقطاع الحكم وخروجه عن التأييد ، بل ليس اختلاف الحكم من جهه الاختلاف فى الاجتهاد والرجوع عن الحكم الأوّل إلّا ظاهريا ، كاختلاف الحاصل فى الحكم

المتعلّق بالموضوع الواحد من جهة انكشاف خلاف ما ثبت أوّلا ، كما عرفت في المثال المذكور ، فكما يحكم هناك بالحلّ في وقت وبالحرمة في وقت آخر مع كون الحكم الواقعي المتعلّق بذلك الموضوع المعين شيئا واحدا لا- يختلف بحسب اختلاف العلم والجهل به فكذا في المقام ، وكما أنّ ذلك لا يقضى بانقطاع حكم الشريعة وخروجه عن التأييد فكذا الحال في محلّ الكلام.

وأما ثالثا : فبأنّه إن أراد بقوله «كلّ حكم اجتهادي قابل للتغيير» أنّه قابل للتغيير بالنسبة الى الموضوع المفروض حينئذ مع جميع خصوصياته فممنوع ، ضروره أنّه ما دام المجتهد باقيا على حاله الأوّل لا يمكن تغيير ذلك الحكم في شأنه أصلا. وإن أراد أنّه قابل للتغيير في الجملة ولو بسبب تعيّر حاله ، كأن يصير ظانّا بخلاف ما ظنّه أوّلا فمسلمّ ولا مانع منه ، ضروره أنّ أبعديّه الأحكام لا- تقضى بعدم اختلافها بحسب اختلاف أحوال المكلفين. كيف! واختلاف صلاه الحاضر والمسافر ، والصحيح والمريض ، والقادر والعاجز ، من الضروريات ، ولا منافاه فيه لأبعديّه الأحكام الثابته بالضروره أصلا فكذا الحال في المقام.

وأما رابعا : فبأنّه إن أراد بكون كلّ حكم اجتهادي قابلا للتغيير أنّ ما يحكم به المجتهدون من الأحكام قابل للتغيير فهو ممنوع ، بل فاسد ، لأنّ ما يدركه من الأحكام غير قابل للتغيير عمّا هو عليه ، فإنّه إن كان ما أدركه مطابقا للواقع لم يكن قابلا للتغيير عمّا هو عليه وإن أدرك بعد ذلك خلافا. غايه الأمر أن يكون معذورا في خطئه فيه ثانيا ، وإن كان غير مطابق للواقع فكذلك أيضا ، غايه الأمر أن يكون معذورا في خطئه فيه أوّلا.

وإن أراد به أنّ نفس حكمه وإدراكه قابل للتغيير ، بأن يدرك ثانيا خلافا ما أدركه أوّلا- فيزول إدراكه الأوّل ويخلفه الثاني فمسلمّ ، ولا- يلزم من ذلك أن يكون إدراكه مطلقا منافيا للشريعة الأبعديّه ، كما هو قضيه الكليه المدّعا ، إذ قبول الإدراك للتغيير إنّما يقضى بعدم الملازمه بينه وبين إصابه الواقع ، لأنّه لا يكون مصيبا للواقع مطلقا. وحينئذ فأقصى ما يلزم من الدليل المذكور أنّ ظنون

المجتهدين قد تصيب الواقع وقد تخطئه. وهذا ممّا اتّفق عليه أصحابنا واتّفقوا مع ذلك على وجوب العمل بظنّه ، إذ لا منافاه بين عدم إصابه الظنّ للواقع ووجوب العمل بمؤدّاه ، كما هو الحال فى سائر الطرق المقرّره فى الشريعة فلا تغفل.

ومنها : أنّ الدليل الدالّ على وجوب عصمه الإمام عليه السلام قاض بعدم جواز الرجوع إلى الظنّ ، فإنّهم قالوا باعتبار العصمه فى الإمام عليه السلام من جهة حصول الاعتماد بقوله والثوق بما يؤدّيه. ففضيّه ذلك أن لا يجب اتّباع ما لا يقطع مصادفته للواقع ويحتمل فيه انتفاء الإصابه نظرا إلى العله المذكوره ، فكما أنّ جعل الإمام حجّه يقضى بعصمته فيكون كلامه مفيدا للقطع وحجّه قاطعه للعذر فى الكشف عن الواقع ، كذا كون سائر الوجوه والأدلّه حجّه على المكلف يتوقّف على كونها مفيدة للقطع كاشفه عن الواقع ليكون قاطعه لعذر المكلف.

ومن البيّن أنّ رأى المجتهد ممّا لا وثوق بكشفه عن الواقع بالنسبه إلى المجتهد نفسه فكيف لغيره.

وفيه أوّلا : أنّ ذلك منقوض بما يذهب إليه الأخباريّة من جواز رجوع الجاهل إلى العالم والبصير بالأخبار ، وكذا اعتماد العالم بقول الثقه.

ومن البيّن أنّ قول الواحد لا- يفيد العلم بالواقع ولو فرضنا حصول العلم بوثاقته بالمعاشره الباطنه الموصله إلى درجه اليقين بالعداله مع أنّه فى كمال الندره ، لعدم بلوغه بذلك إلى درجه العصمه. كيف! ولو كان كذلك لاكتفى بذلك فى الإمام أيضا فكيف مع الاكتفاء فيها بحسن الظاهر كما هو المذهب ، إذ لا- يقطع معه بحصول العداله فضلا عن القطع بمطابقه ما يحكيه للواقع. فلو تمّ ما ذكره لقضى باعتبار العصمه فى الوسائط التى بين المكلف وبين الإمام فى زمان الحضور وفى أزمنه الغيبه ، مضافا إلى أنّ القواعد المقرّره فى الشريعة لاستكشاف أحكام الموضوعات - كأصاله طهاره الماء ، وأصاله صحّه فعل المسلم ، وقبول إخبار ذى اليد ونحوها - لا- يفيد قطعا ، مع أنّ الشارع حكم بجواز الرجوع إليها اتّفاقا من الفريقين ، بل إجماعا من المسلمين. وكذا الحال فى استصحاب حكم العموم إلى

أن يأتي المخصّص ، واستصحاب الحكم الثابت إلى أن يثبت نسخه. ولو قيل بحصول القطع هناك بتجويز الشرع فهو بعينه جار في المقام ، إذ القائلون بحجّيه الظنّ إنّما يقولون به لقيام الدليل القاطع عليه لا بمجرد كونه ظنًا.

وثانيا : بالفرق الظاهر بين الإمام والمجتهد ، فإنّ الإمام عليه السلام أمين الله على كافّه الأنام وله الرئاسة العامّة ووجوب الطاعة على الخاصّ والعامّ وهو مرجع الجميع في استفاده الأحكام ، ومع ذلك لا يستند في العلم بها إلى الأسباب الظاهره.

ومن البين أنّ مجرد عداله غير كاف في اطمئنان النفس بمثل ذلك ، إذ لا تطمئنّ بقول العدل إذا ادّعى شيئا خارجا عن المعتاد خارقا للعاده الجاربه بين الناس ، بل يتسارع الظنون إليه بالتهمه.

نعم لو دلّ الدليل على عصمته كان قوله برهانا قاطعا لا مجال لإنكاره. فالفرق بينه وبين المجتهد ظاهر من وجوه شتى فاعتبار العصمه فيه لا يقضى باعتبارها في المجتهد الذي هو بمنزله الراوى عنهم عليهم السلام ، ولا يكون السبيل الذي يستنبطه ذلك المجتهد قطعيا بعد القطع بوجوب العمل بمؤداه.

ومنها : أنّ فتح سبيل العلم على المكلفين وتكليفهم بالعلم بالأحكام من اللطف ، فيجب أن يكون حاصلًا لوجوب اللطف على الله تعالى. أمّا الصغرى فلما فيه من تقريب العبد إلى الطاعة وإبعاده عن المعصيه ما ليس في الظنّ ، لوضوح أنّ اليقين أدعى إلى تحصيل الامتثال من الظنّ. وأمّا الكبرى فظاهره.

والجواب عنه أمّا أوّلا : فبأنّ العلم والظنّ مشتركان فيما ذكر إذا كان الظنّ منتها إلى اليقين كما هو المفروض في المقام ، لظهور كون المكلف في مقام العمل عالما بالتكليف قاطعا به.

نعم لو قيل بابتناء التكليف على الظنّ من حيث إنّ ظنّ لربما أمكن التمسك في دفعه بما ذكر. فظهر بذلك فساد ما قد يقال : إنّ مع كون المسأله ظنيّه لا ركون (١)

---

(١) في النسخ : لا كون على ترتب.

على ترتب الثواب أو العقاب ليكون ذلك داعياً إلى الإقدام والإحجام ، نظراً إلى وضوح ترتب الثواب أو العقاب على مخالفته الأحكام الظاهريّة لقيامها مقام الواقعيّه. بل قد يقال يأنطه الثواب والعقاب مدار التكليف الظاهري سواء طابق الواقع أو لا وإن أمكن القول باختلاف الثواب والعقاب مع المطابقه وعدمها ، وذلك لا يستلزم التصويب كما لا يخفى.

وأما ثانياً : فبالمنع من كليله الكبرى ، إذ ليس كلّ لطف واجبا عليه تعالى . كيف ! وظهور الإمام عليه السلام من اللطف على الوجه المذكور قطعاً. ودفع أهل الفساد المانعين من تمكّنه من اللطف كذلك فيكون واجبا عليه تعالى مع أنّ المعلوم خلافه ، فلا مانع من أن يكون البناء على الظنّ في أزمنة الغيبه وانقطاع اليد عن الرجوع إلى الأئمّه عليهم السلام من قبيل ذلك. بل يمكن أن يكون ذلك من فروعه ، حيث إنّ انسداد سبيل العلم إنّما جاء من جهه غيبه الإمام عليه السلام وخفاء طرق الأحكام فيكون الأمران من قبيل واحد ، مضافاً إلى أنّ كون التكليف بالعلم لطفاً محلّ منع ، بل قد يقال بأنّ عدم إلزام المكلفين بتحصيل اليقين في خصوصيات التكليف هو اللطف ، لما في إناطه التكليف بخصوص العلم بالأحكام من الحرج التامّ ، ولذا اكتفى الشارع في زمانه عن المكلفين بالأخذ بعدّه من الطرق الظنيّه مع انفتاح سبيل العلم حينئذ كما أشرنا إليه في محلّه.

ومنها : أنّ الظنّ مداركه مختلفه غير جاريه على وجوه منضبطه فلا- يكون الأحكام المبتنيه عليها جاريه على قانون واحد بل يختلف جدّاً بحسب اختلاف الآراء ، ومثل ذلك لا يصلح أن يكون مداراً للتكليف سيّما بالنسبه إلى عامّه الأنام إلى قيام القيام.

ويوهنه : أنّ ذلك لو تمّ فإنّما يتمّ لو قلنا بكون المرجع هو مطلق الظنّ من أيّ طريق. وأما إذا قلنا بكون المناط هو الأخذ بظنّيات خاصّه والتمسك بقواعد مخصوصه منضبطه كما هو المختار فلا ، مضافاً إلى أنّ ذلك وجه استحسانى لا يصلح حجّه لتأسيس حكم شرعى ، وأيّ مانع من اختلاف التكليف في ظاهر الشريعة على حسب اختلاف الظنون وإن كان الحكم الواقعى أمراً واحداً.



ومنها : أنه يتفرّع على بناء التكليف على الظنون وجوه من الفساد : من إثارة الفتن وإقامه الحروب وسفك الدماء ونحوها ، فلا يقع التكليف به من الحكيم. كيف! وذلك من شبهات العامّة في الاعتذار عمّا صدر من سلفهم من وجوه الفساد في الإسلام من إثارة الحروب وسفك الدماء وهتك الأعراض ونهب الأموال وغيرها.

ويدفعه : أنّ الأخذ بالطرق الظنيّة الشرعيّة على الوجه المعتبر في الشريعة لا- يفضى إلى شيء من ذلك ، بل نقول : إنّها في الانضباط ليست دون الوجوه العلميّة. وجعل الاجتهاد الشرعي عذرا لإقدام أولئك على الفساد لا يقضى بفساد الرجوع إلى الاجتهاد ، مع وضوح فساد دعواهم في ذلك الاستناد. كيف! وربما يعتذرون لهم بقطع كلّ منهم بشرعيّة ما يأتي به من الفساد ، مضافا إلى اتّفاق الفريقين على جواز العمل بالظنّ في الجملة بالنظر إلى الموضوعات. وإثارة الفتن وإقامه الحروب ونحوها إنّما يتفرّع في الغالب على ذلك دون نفس الأحكام الشرعيّة ، واعتذار العامّة عن سلفهم إنّما هو بالنسبة إلى ذلك غالبا ، فلو تمّ ذلك لقضى بعدم جواز الرجوع إلى الظنّ في ذلك ولا قائل به.

ومنها : أنّ الاجتهاد أمر خفي لا يثبت على الاستنباطات الخفيّة وعلى الملكة التي يقتدر بها على استنباط حكم المسألة وهي أيضا من الامور الخفيّة النفسيّة ، فلا يمكن أن يكون مناطا للأحكام الشرعيّة سيّما بالنسبة إلى جميع الامّة.

ووهنه واضح ، إذ لا- خفاء في شيء من ذلك عند المجتهد ، والعامي ليس وظيفته الرجوع إلى الأدلّة ، فلا ربط لخفاء وجوه الاستنباط لذلك ، وعلمه بكون من يقلّده بالغا درجة الاجتهاد يحصل بالرجوع إلى أهل الخبره أو بغيره ممّا يجيء بالإشارة إليه. فنفس الملكة وإن لم تكن ظاهره إلّا أنّ الطريق أمر ظاهر كما هو الحال في العدالة وغيرها من الملكات ، مضافا إلى جريان ذلك على طريقه الأخباريين أيضا ، إذ لا بدّ عند المحقّقين منهم في الرجوع إلى الأدلّة الشرعيّة من الاقتدار على فهم الأخبار والجمع بينها والتمكّن من ردّ الفروع إلى الاصول ، وذلك أيضا من الامور النفسيّة الغير الظاهره. فلو كان ذلك مانعا لجرى في كلّ من الطريقتين.

## هل يجب تجديد النظر على المجتهد عند تجدد واقعه أم لا؟

المسألة الثانية (\*)

أنهم اختلفوا في وجوب تجديد النظر على المجتهد عند تجدد واقعه التي اجتهد في حكمها وجواز بقائه على مقتضى اجتهاده الأول إلى أن ينسأه أو يتغير رأيه عنه فيجوز له الإفتاء باجتهاده السابق في الوقائع المتأخره من غير حاجه إلى اجتهاد آخر على أقوال :

ثالثها : التفصيل بين نسيان دليل المسأله وعدمه فيجب عليه تجديد الاجتهاد في الأول دون الثاني ، ذهب إليه المحقق والسيد العميدى ، وحكى القول به عن الإمام والآمدى، وعزاه في النهايه إلى قوم ، وقال العلّامة في قواعده أنه تفصيل حسن يقرب من قواعدهم الفقهيّه.

رابعها : التفصيل بين ما إذا قويت قوّته في الاستنباط لكثرة الممارسه والأطلاع على وجوه الأدله وعدمها فيجب على الأول دون الثاني ، وقد نفى عنه البعد في الزبده ، ومال إليه الفاضل الجواد في شرحها.

والمحكى عليه الشهره بين الاصوليين من أصحابنا والعامه هو القول بعدم وجوب تجديد النظر مطلقا وقد احتجوا عليه بوجوه :

أحدها : استصحاب الحكم الثابت بالاجتهاد الأول.

ثانيها : حصول ما وجب عليه من الاجتهاد بالمزّه الاولى نظرا إلى تعلّق الوجوب بالطبيعه وحصول الطبيعه بالمزّه. ووجوب الإتيان به مزّه اخرى يحتاج إلى قيام دليل عليه عدا ما دلّ على وجوب أصل الاجتهاد ، وحيث لم يقدّم دليل آخر عليه قضى ذلك بالاجتزاء بالمزّه الاولى.

وغايه ما يتخيّل لاحتمال وجوب التجديد إمكان اطلاعه على ما لم يطلع عليه في الاجتهاد السابق وهو مع عدم قيام دليل على منعه من الحكم ، مدفوع بالأصل ، على أنه لو كان مانعا من الحكم لجرى بالنسبه إلى الواقعه الاولى ، مع أنه لا- يجب تكرار النظر بالنظر إليها بالاتفاق.

---

(\*) المناسب «ثانيها» يعنى ثانى الامور ، تقدّم أولها بلفظ «أحدها» فى ص ٦٧٣.

ثالثها : أنّ القول بوجوب تجديد النظر موجب للعسر العظيم والحرّج الشديد المنفى فى الشريعة نظرا إلى شيوع تكرّر الوقائع سيّما فيما يعمّ به البلوى ، فوجوب تكرّر الاجتهاد بحسبها باعث على ما ذكرنا.

رابعها : جريان السيره المستمرّه على عدم وجوب التكرار ، ولذا لو سئل مجتهد عن المسأله التى اجتهد فيها مرّات عديده لم يتوقّف عن الإفتاء فى غير المرّه الاولى بل يفتى اخرى بما ذهب إليه ولا من غير تأمّل أصلا. وربما يستدلّ له أيضا بإطلاق ما دلّ على حجّيه كلّ من الأدلّه الشرعيّه ، فإنّ قضيه ما دلّ على ذلك هو جواز الرجوع إلى كلّ منها والأخذ بما يدلّ عليه من غير حاجه إلى البحث عمّا يعارضه خرج عن ذلك ما إذا كان الرجوع إليه قبل البحث عن الأدلّه والاجتهاد فى تحصيل حكم المسأله نظرا إلى ما دلّ على وجوب استفراغ الوسع فى ملاحظه الأدلّه ، فيبقى غير تلك الصوره مندرجا تحت الأدلّه المذكوره فلا يجب الاجتهاد ثانيا وإن زادت القوّه أو نسي ما لاحظه من تفصيل الأدلّه.

وأنت خير بوهن ذلك لعدم انطباقه على المدعى ، فإنّ أقصى ما يدلّ عليه الاكتفاء حينئذ فى الاستدلال بمجرّد الرجوع إلى أحد الأدلّه المذكوره من غير حاجه إلى البحث عمّا يعارضها ، وأين ذلك عن المدعى ، على أنّ الظاهر قيام الإجماع على وجوب البحث عن المعارض على فرض الاستدلال بتلك الأدلّه والأخذ بها ، وعلى القول بعدم وجوب تجديد النظر لا حاجه إلى الرجوع إلى أحد الأدلّه المذكوره أيضا ، مضافا إلى أنّ ذلك لا يوافق القول بحجّيه الظنون الخاصّه حيث إنّه اقيم الدليل حينئذ على حجّيه كلّ واحد منها.

وأما على القول بحجّيه مطلق الظنّ فإنّما قام الدليل على الرجوع إلى الظنّ بعد بذل الوسع والاجتهاد فى تحصيل الأدلّه ، فحينئذ يبقى الكلام فى اعتبار الإتيان بالاجتهاد المذكور بالنسبه إلى كلّ واقعه أو يكتفى باجتهاد واحد للجميع ، وليس هناك ما يدلّ على الثانى لو لم نقل باقتضائه الوجه الأوّل. فتأمّل هذا.

ويرد على الأوّل : أنّ الاستصحاب إنّما يكون حجّه عند عدم قيام دليل شرعى

ولو ظاهر عموم أو إطلاق على خلافه ، فلذا لا يقاوم الاستصحاب شيئا من الظواهر والإطلاقات.

وحينئذ فنقول : إنَّ قضيه العمومات والإطلاقات الدالّه على عدم جواز الأخذ بالظنّ هو عدم جواز الرجوع إليه والعمل به فى شىء من الأحوال والأزمان ، خرج عن ذلك ظنّ المجتهد المطلق بالنسبه إلى الإفتاء الحاصل عقيب الاجتهاد.

وأما العمل به بعد الحكم الأول فمما لا إجماع عليه ، وقضيه تلك الإطلاقات هو المنع من الأخذ به والحكم ثانيا بمقتضاه فلا يصحّ الخروج عن مقتضاه بما ذكر من الاستصحاب.

ويمكن دفعه : بأنّ قضيه تلك الإطلاقات عدم حجّيه الظنّ من حيث هو مع عدم قيام دليل شرعى قاطع على جواز الرجوع إليه ، لوضوح أنّه مع قيام الدليل عليه يكون الاتّكال على العلم دون الظنّ ، كما مرّت الإشارة إليه. فإذا قضى الاستصحاب بجواز الرجوع إليه كفى فى المقام ، إذ لا معارضة إذن بينه وبين تلك الإطلاقات حيث إنّها لم تدلّ إلّا على عدم جواز الرجوع إلى كلّ ظنّ لم يقدّم دليل على حجّيته ، فبعد قضاء الدليل بحجّيه الاستصحاب وقضاء الاستصحاب بحجّيه الظنّ المذكور لا يكون الاتّكال فى المقام على الظنّ ، بل على الدليل القاطع الذى ينتهى إليه الظنّ المذكور. فهذا غاية ما يوجّه به التمسك بالاستصحاب فى المقام ، وفيه تأمل.

وعلى الثانى : أنّ جواز الحكم والإفتاء بمجرد الظنّ على خلاف الأصل خرج عنه ما إذا وقع ذلك عقيب الاجتهاد لقيام الإجماع عليه ، فيبقى غيره تحت قاعده المنع ، إذ لا دليل على جواز الحكم حينئذ عند تجدد الوقعه من غير تجدد النظر.

وعلى الثالث : أنّه إن سلّم فإنّما ينفى وجوب تجديد النظر مطلقا دون القول بالتفصيل. ومثله يرد على الرابع أيضا ، لعدم وضوح قيام السيره مع نسيان دليل المسأله أو زياده القوّه زياده ظاهره يحتمل بسببها عثوره على دليل آخر أو استدراك وجه آخر للاستنباط.

حجّه القول بوجوب تجديد النظر مطلقا ، أنه يحتمل حينئذ تعيّر اجتهاده بعد تجديد نظره ، كما يتفق في كثير من المسائل الظنيّه ، ومع الاحتمال المذكور لابقاء للظنّ ، فلا بدّ ثانيا من استكشاف الحال لدفع هذا الاحتمال .

ويدفعه أوّلا :- النقض بقيام الاحتمال المذكور قبل إفتائه في الواقعه الاولى أيضا ، فلو صحّ ما ذكر لزم تكزّر النظر بالنسبه إليها أيضا ، وهو باطل اتّفاقا كما نصّ عليه العضدى ، وهو الظاهر من ملاحظه كلماتهم .

وثانيا : بالمنع من كون قيام الاحتمال المذكور مانعا من حصول الظنّ ، وهو ظاهر جدّا .

قلت : ويمكن الاحتجاج للقول المذكور بالإطلاقات المانعه عن العمل بالظنّ حسب ما عرفت بيانه ، وحينئذ يتوقّف دفعه على إثبات الجواز بالدليل ، فالقاعده إذن قاضيه بوجوب تجديد النظر إلى أن يثبت خلافه .

حجّه القول الثالث : العمومات الدالّه على المنع من الأخذ بالظنّ خرج عنه صورته تذكّر الدليل لما دلّ على حجّيه ذلك الدليل ووجوب الأخذ بمقتضاه ، فيبقى الباقي تحت دليل المنع . وأيضا من لم يذكر دليل المسأله لم يكن حكمه فيها مستندا إلى الدليل فيكون محظورا ، لوضوح حرمة الحكم من غير دليل .

ويرد على الأوّل : أنه إن سلّم قيام الدليل على حجّيه الأدلّه التي استند إليها في الحكم للواقعه الاولى بالنسبه إلى سائر الوقائع أيضا كان ذلك الاجتهاد كافيا في الحكم للجميع من غير حاجه إلى تجديد الاجتهاد ، ولا فرق حينئذ بين نسيان الدليل وتذكّره ، إذ المفروض نسيان خصوصيّة الدليل . وأمّا كون الحكم مستندا إلى الحجّيه الشرعيّه فالمفروض علمه به ، هو كاف في جواز الأخذ به .

وإن قلنا بأنّ القدر الثابت حجّيه تلك الأدلّه نظرا إلى تلك الملاحظه بالنسبه إلى حكم الواقعه الاولى دون غيرها ، فلا فرق أيضا في عدم جواز الاستناد إليه بين تذكّر الدليل على سبيل التفصيل وعدمه .

وعلى الثاني : أنه إنّما يتمّ إذا لم يذكر استناد الحكم إلى الدليل بأن احتمل عدم

استناده إلى الدليل رأساً ، وأما إذا علم استناده إلى الدليل إجمالاً لكن لم يذكر تفصيل الدليل على ما هو المفروض في المقام فليس الحكم به حكماً بغير دليل ، لوضوح كونه حينئذ حاصلًا عن الدليل مستنداً إليه وإن لم يذكر حين الحكم تفصيله ، كيف ولو كان ذلك مانعاً عن الحكم لكان نسيان تفصيل الدليل قبل حكمه في الواقعة الأولى مانعاً عن الاعتماد عليه بالنسبة إليها أيضاً ، ولا قائل به ظاهراً.

حجّه القول الرابع : أنّ مزيد القوّه بكثره الاطلاع والممارسه والافتقار على استنباط وجوه الدلاله قاض بقوّه احتمال اطلّاعه على ما لم يطلع عليه في المره الاولى ، فلا- يبقى له ظنّ بصحّه ما حكم به أوّلاً- ويمكن أن يستدلّ له أيضاً بأنّ ظنّ صاحب القوّه القويّه أقرب إلى إصابه الواقع من غيره. ولذا قدّم تقليد الأفضل على تقليد المفضول ، فيكون ظنّه الحاصل من الاجتهاد الثاني هو المتّبع بالنسبه إليه دون ظنّه الأوّل ، فلا بدّ لتحصيله من تجديد الاجتهاد له.

ويرد على الأوّل : أنّ مجرد مزيد القوّه لا يقضى بذلك ، كيف! ومن البين عدم اختلاف الحال في الحكم في كثير من المسائل بين زياده القوّه ونقصها ، بل ربما يقطع المجتهد مع زياده القوّه بعدم اختلاف فهمه للحكم سيّما إذا تذكّر تفصيل الأدلّه ، فلا حاجه إلى المراجعه الجديده.

ومنه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لاختلاف المسائل في ذلك ، فلا يتمّ إطلاق القول بوجوب تجديد النظر مع زياده القوّه.

والمدى يقتضيه التحقيق في المقام أن يقال : إنّ الإفتاء الثاني إمّا أن يكون عقيب الأوّل من غير تراخ عنه أو مع التراخي ، مع استحضاره لدليل المسأله واستقصائه فيه - بحيث يعلم عدم تغيير رأيه مع تجديد النظر كما يتفق في كثير من المسائل - أو عدمه بأن يكون ناسياً للدليل أو يحتمل تجدد رأيه بتجدد النظر. فإن كان الإفتاء الثاني عقيب الأوّل الحاصل عقيب الاجتهاد في المسأله فالظاهر أنّه لا مجال للتأمّل في عدم توقّفه على النظر الجديد ، إذ المفروض وقوع الإفتاء المذكور عقيب النظر والاجتهاد وإن سبقه الإفتاء الأوّل ، إذ لا يعقل مانع من

تعاقب فتاوى عديده لاجتهاد واحد. وكذا لو كان مستحضرا للدليل على سبيل التفصيل قاطعا بعدم انقلاب رأيه بالنظر الجديد ، وكأنه ممّا لا ينبغي الخلاف فيه. ولا يبعد جريان ذلك فيما إذا قطع بعدم انقلاب رأيه بتجديد الاجتهاد ولو لم يكن مستحضرا للدليل. وإن عثر على معارض للدليل الذى اعتمد عليه ، أو عثر له بعض الوجوه الدافعه لاستدلاله ونحو ذلك ، فالظاهر أنه لا تأمل فى وجوب تجديد النظر وملاحظه الراجح ، سيّما إذا تراخى إفتاؤه عن الاجتهاد ولو بالنظر إلى الواقعه الاولى ، لوجوب بذل الوسع على المجتهد. وعدم عثوره أوّلا على المعارض إنّما يصحّ حكمه فى تلك الحال دون الحاله الثانيه ، فلا يصحّ له الحكم قبل إمعان النظر فيه ثانيا. وقد تّبّه عليه بعض الأفاضل وكأنه ممّا لا خلاف فيه أيضا.

وإن تراخى إفتاؤه عن النظر الأول من غير أن يعرض له ما يعارض دليله على المسأله واحتمل عدوله عن الحكم بعد تجديد النظر ففى وجوبه حينئذ للواقعه الثانيه الوجوه المذكوره، أجودها : القول بعدم الوجوب ، ويدلّ عليه - بعد الاستصحاب بالتقريب المذكور المعتضد بالشهره - كما نصّ عليه بعضهم أنه لا كلام ظاهرا فى جواز جريان المقلّد على تقليد المجتهد ما لم يعلم رجوعه عن الحكم ، وهو لا- يتمّ إلّا مع حجّيه ظنّه بالنسبه إلى الوقائع المتأخّره من غير اختصاص لها بالواقعه الاولى والأزمنه المقاربه لزمان اجتهاده ، إذ لو كان طول المدّه باعثا على عدم اعتماد المجتهد على ظنّه الأول ولزمه تجديد النظر والاجتهاد ثانيا للواقع المتأخّره كان عدم اعتماد المقلّد على فتواه أولى ، لظهور كون رجوعه إلى ظنّ المجتهد فرع حجّيه قول المجتهد. فلو لم يجز له البناء على ظنّه السابق ولم يكن ذلك الظنّ حجّيه فى شأنه فوجب عليه تجديد النظر لم يجز لمقلّده البناء على فتواه السابق ، ووجب عليه الرجوع ثانيا لاستعلام ما يؤدّى إليه نظره الثانى ، ولم نقف إلى الآن على من أوجب عليه ذلك وقال بعدم مضى الاجتهاد الأول فى شأنه بعد طول المدّه بالنسبه إلى الوقائع المتأخّره : بل ظاهر

كلامهم الإطباق على جواز الجرى على ذلك إلى أن يعلم رجوع المجتهد عنه.

نعم فرّق بعض العامّة في المقام فرجّح وجوب تجديد السؤال عند تجدد الواقعة إذا علم استناد المجيب إلى الرأى والقياس أو شكّ فيه وكان المقلّد حيّاً وقطع بعدم الوجوب في غيره ، وهو وجه ضعيف مبنّى على اصولهم. وأيضا الظاهر إطباقهم على جواز حكاية المقلّد فتاوى المجتهد لسائر المقلّدين وجواز أخذهم بذلك مع وثاقه الواسطه ولو بعد طول المدّة ، ولا يتمّ ذلك إلّا مع حجّيه ظنّه بالنسبه إلى الوقائع المتأخّره ، ويؤيّد ما مرّ من لزوم العسر والحرج. والقول بالفرق بين نسيانه دليل المسأله وتذكّره لها ، ممّا لا يظهر له وجه يعتمد عليه كما عرفت. وكذا القول في التفصيل الآخر.

نعم لو كان الأمر بحيث يرتفع معه وثوق المجتهد بما أفتى به وأوجب تنزيله في المسأله فلا- يبعد القول بوجوب تكرار النظر ليحصل الوثوق والاطمئنان ، والظاهر جريان ذلك بالنسبه إلى فتواه الأوّل أيضا إذا تخلّل فصل بينه وبين زمان الاجتهاد مع خروجه عن محلّ البحث على ما هو ظاهر عناوينهم.

والحاصل : أنّه مع بقاء اطمئنان المجتهد بما ظنّه ووثوقه بكونه مقتضى الأدلّه الشرعيّه، لا ينبغي الإشكال في عدم وجوب تجديد النظر. وأمّا مع انتفاء وثوقه إمّا لعدم اعتماده على نظره السابق ، أو لاحتمال عثوره على ما لم يعثر عليه أوّلا من المدارك - بحيث يضطرب ويتزلزل في كون ما أدركه هو مقتضى الأدلّه - فلا يبعد حينئذ وجوب التجديد سيّما إذا لم يبق له ظنّ بالحكم.

فإن قلنا بخروج هذه الصور عن محلّ البحث - بناء على النزاع فيما إذا بقي ظنّ المجتهد على الصفه التي يطلب حين الاجتهاد بأن يطمئنّ كون ذلك مقتضى الأدلّه ويحسّ من نفسه العجز عن تحصيل غيره لو فرض كونه حكم الله بحسب الواقع - كان ذلك اختيارا لما هو المشهور وإلّا كان تفصيلا آخر ، ولا مانع من عدم العثور على من ذهب إليه ، إذ لا إجماع على خلافه.

هذا وربما يتخرّج على هذه المسأله الاجتهاد المتعلّق بالموضوعات فهل



يجب التكرار هناك بتكرّر الحاجه أو لا؟ كما إذا اجتهد في طلب القبلة لصلاه فحضرت اخرى ، أو طلب الماء للتيّم مَرّه فأحدث ثمّ أراد أن يتيّم اخرى ، أو زكّى الشاهد عند الحاكم لقبول شهادته في واقعه وشهد في اخرى ، ونحو ذلك فقد يقال بوجوب التكرار هنا بناء على وجوب التكرار في الاجتهاد المتعلّق بالأحكام ، وعدمه بناء على عدم وجوبه هناك، والأظهر انتفاء الملازمه بين الأمرين ، والمتّبع هو ما يقتضيه الدليل في خصوص كلّ من تلك المقامات.

## في عدول المجتهد عن رأيه

### المسأله الثالثه

إذا حكم المفتى بشيء ثمّ عدل عنه وجب عليه الأخذ بمقتضى اجتهاده الثانى سواء كان قاطعا أوّلا بالحكم ثمّ ظلّ خلافه أو بالعكس ، أو كان الحكمان ظنّيين مختلفين في القوّه أو متفقين ، وسواء كان أقوى نظرا وأوسع باعا حال اجتهاده الأوّل أو بالعكس ، أو تساوى حاله في الحالين. وكذا الحال بالنسبه إلى من قلّده فيه فإنّه يجب عليه العدول عن فتواه الأوّل مطلقا بلا خلاف ظاهر في شيء من المقامين ، بل قد حكى الإجماع على الأمرين.

ففى شرح المبادئ : إذا اجتهد فى مسأله فأداه اجتهاده إلى حكم ثمّ اجتهد فى تلك المسأله فأداه اجتهاده إلى غير ذلك الحكم فإنّه يجب عليه الرجوع إلى ما أداه اجتهاده ثانيا إليه إجماعا ، ويجب على المستفتى العمل بما أداه اجتهاده إليه ثانيا والرجوع عن الأوّل إجماعا. انتهى.

وظاهره دعوى الإجماع على تعيّن أخذ المقلّد بفتواه الثانى ، وهو غير ظاهر ، إذ بعد رجوعه عن تقليده فى حكمه الأوّل لا دليل على تعيّن أخذه بالحكم الثانى ، لجواز رجوعه حينئذ إلى مجتهد آخر ، كما هو قضيه الأصل. وقد ينزل العبارة على تعيّن أخذه بالفتوى الثانى إن أراد الرجوع إليه والفرض بيان عدم جواز أخذه بفتواه الأوّل ، أو بحمل الوجوب على التخييرى. وكيف كان فالمتعيّن رجوع المقلّد عن حكمه الأوّل ، ويتخيّر حينئذ بين الأخذ بفتواه الثانى أو الرجوع إلى غيره على ما كان تكليفه فى ذلك قبل تقليده فيه.

ويظهر من الفقيه الاستاد قدس سره احتمال الفرق بين ما إذا كان عدول المجتهد عن فتواه الأوّل على سبيل القطع أو الظنّ ، فقد قطع فى الأوّل بعدول المقلّد عن الأوّل وأخذه بالثانى، وجعل ذلك فى الثانى هو الأقوى.

قال قدس سره : وإن علم عدوله عن حكم مخصوص بطريق علمى عدل ممّا كان عليه أوّلا إلى ما صار إليه أخيرا وإن كان ظنّيا كان الأقوى ذلك أيضا وإن لم نوجب هنا قضاء ما عمل أوّلا ولا إعادته ، وكان الوجه فيه أنّ كلا من فتواه الأوّل والأخير ظنّيا فلا وجه لترجيح الثانى. وفيه : أنّه بعد عدوله عنه يكون حاكما بفساد ظنّه الأوّل ، فقضيّه الرجوع إليه ترك الأخذ بحكمه الأوّل ، مضافا إلى الاتفاق عليه ظاهرا. وقد عرفت إطلاق ما حكى من الإجماع ، فالوجه المقابل للأقوى ضعيف جدّا. وهل يجب على المفتى إعلام من قلّمه برجوعه؟ وجهان ، بل قولان ، فظاهر العلّامة فى غير واحد من كتبه وجوب ذلك ، وظاهر المحقّق عدمه حيث جعل التعريف أولى ، وهو الظاهر من السيّد العميدى حيث جعله أليق.

واحتجّ للأوّل : بأنّ المقلّد إنّما عمل فى المسألة بقول المفتى والمفروض رجوعه عنه ، فلو استمرّ لبقى عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفت. وأنّه روى عن ابن مسعود : أنّه كان يقول باشتراط الدخول فى تحریم الزوجه ، فلقى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وذاكرهم فكرهوا ، فرجع ابن مسعود إلى من أفتاه بذلك قال : سألت أصحابى فكرهوا.

وأنت خير : بأنّ ما حكى عن ابن مسعود على فرض صحّته ودلالته على رجوعه وعلى كون الإعلام على سبيل الوجوب لا حجّه فيه. وأمّا ما ذكر من لزوم كونه عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفت فمدفوع ، بأنّ المفروض كونه آخذا بالحكم عن فتوى المفتى بانىا على استمراره من جهه الاستصحاب المقطوع حجّيته فى مثل المقام ، فلا يكون أخذه بالحكم خاليا عن المستند ، ولذا يحكم بصحّه أعماله.

حجّه القول الثانى : الأصل السالم عن المعارض ، لبطلان حجّه القائل

بالجوب ، ولزوم الضيق والحرص الشديد بناء على وجوب الإعلام سِيما مع تشتت المقلدين في البلدان ، وظاهر السير المستمره الجاربه بين العلماء الأعلام لشيوع تجدد الآراء مع عدم تعرضهم للإعلام ، مضافا إلى ما في ذلك من سقوط اعتماد العامه على اجتهاد المجتهدين وتنفر طباعهم عما يفتون به من أحكام الدين.

أقول وتوضيح الكلام في المرام مع خروج من خصوص المقام أن يقال : إن الرجوع عن الحكم إما أن يكون في الأحكام أو في الموضوعات ، وعلى كل حال فإما أن يكون من المجتهد أو من المقلد - كما إذا حكى العدل فتوى المجتهد ثم تبين له فساد حكايته ، أو شهد في خصوص واقعه ثم تبين له خلافه - ثم الرجوع إما أن يكون بقطعه بخلاف ما حكم به أو بظنه ذلك أو بترده فيه ، ثم إن ذلك إما أن يكون في المسائل القطعيه التي لا تكون مورد الاجتهاد أو غيرها من المسائل الاجتهاديه ، وعلى كل حال فإما أن يعلم بأخذ الغير بقوله وجريه عليه بعد ذلك أو يعلم بعدمه أو لا يعلم شيئا منهما.

فقول : إن الذي يقتضيه الأصل في جميع ذلك في صورته علمه بعمل الغير به هو وجوب الإعلام مع الإمكان ، نظرا إلى أن إيقاع المكلف إلى ما يخالف الواقع علما أو ظنا إنما كان من جهته فلا بد من تنبيهه وإرجاعه عن ذلك. وجواز عمله به قبل علمه بالحال لا يقضى بجواز إبقائه على حاله ، إذ المفروض كون جواز الجرى عليه من جهه جهله بالحال وكونه معذورا من جهته لا لكونه هو المكلف به بحسب الواقع.

ألا ترى أنه لا مجال لإنكار وجوب الإعلام في كثير من صور المسأله ، كما إذا شهد الشاهد عند الحاكم ثم تفتن أن الأمر على خلاف ما شهد به ، وكذا الحال فيما إذا علم باشتباهه في حكاية قول المجتهد. وكذا لو علم المجتهد بفساد حكمه الأول سِيما فيما يتعلق بأموال الناس. ولو تم ما ذكر لم يجب الإعلام في شيء من الصور المذكوره مع وضوح خلافه.

نعم لو قلنا بأنّ كلّما من حكمى المجتهد حكم ظاهرى تكليفى يجوز الجرى عليه فى حكم الشرع إلّا أن يعلم عدوله عنه - فلا يكون العدول باعثا على رجوع المقلّد عن الأوّل فى حكم الشرع إلّا بعد بلوغه إليه فىكون عدوله حينئذ كعدمه بالنسبه إليه - أمكن القول بعدم وجوب الإعلام إلّا أنّ الظاهر خلافه ، إذ المكلف به بحسب الواقع أمر واحد والطريق إليه فى ظاهر الشرع هو ما ظنّه المجتهد ، والمفروض صيروره ظنّه الأوّل وهما خارجا عن كونه مطنونا ، فوجب على المجتهد ومن يقلّده الأخذ بالثانى. وجواز أخذ المقلّد بالأوّل قبل علمه به إنّما هو لحكمه ببقاء الظنّ ومعدوريّته فى جهالته بذلك على نحو نظائره عن موارد الجهل حسب ما أشرنا إليه ، فوجب عمله بذلك فعلا لكونه هو المطنون عند المجتهد فعلا لا يجعل الأخذ به حكما شرعيّا من حيث تعلق ظنّ المجتهد به فى الزمان السابق وجهله بعدوله عنه ، وبون بين الاعتبارين ، وعدم وجوب الإعلام إنّما يتفرّع على الثانى فلا تغفل.

هذا ، وإن علم عدم الأخذ به فالظاهر عدم وجوب الإعلام مطلقا لانتفاء الباعث عليه ، ومجرّد اعتقاده بما يخالف الواقع لا يقضى بوجوب الإعلام. وأيّّا مع جهله بالحال ففى وجوب الإعلام وجهان : من الأصل ، ومراعاة الاحتياط ، لاحتمال أخذه به ، فلا بدّ من إعلامه لئلا يقع فى الخطأ من جهته. إذا عرفت ذلك تبين لك ما يرد على الأدلّه المذكوره للقول بعدم وجوب الإعلام ، أمّا الأصل فبما عرفت. وأيّّا لزوم الضيق والخرج فإنّما يتمّ لو قلنا بوجوب ذلك ولو مع جهله بعمله به ، وأمّا إذا قلنا باختصاصه بما إذا علم بذلك فلا- ، لتوقّفه على العلم بحاجه المقلّد إلى تلك المسأله وبنائه فى العمل على مجرّد الفتوى دون الرجوع إلى الاحتياط ، والعلم بذلك ليس أغلبيا حتّى يلزم العسر والخرج. ومنه يظهر ما فى دعوى السيره ، إذ قيامها فى صوره العلم بالأمرين غير واضح ، فأقصى ما يلزم من ملاحظه السيره عدم وجوب الإعلام مطلقا ، لا عدم وجوبه مع علمه بعمل المقلّد بفتواه السابق. فغايه ما يسلم من لزوم الحرج ودعوى السيره هو عدم وجوب الإعلام مع الشكّ فى عمل المقلّد بفتواه، وهو لا يستلزم المدعى.

فظهر بما قررنا أنّ الحكم بعدم وجوب الإعلام مطلقا كما يظهر من بعض الأفاضل ليس على ما ينبغي ، بل الظاهر فيما إذا قطع (١) ببطلان فتواه السابق وعلم عمل المقلد به سيّما إذا كان المسألة قطعيّة. وأمّا إذا ظنّ بخلافه أو تردّد في المسألة مع قضاء أصل الفقاهه عنده بخلاف ما أفتى به أوّلا- فالحكم بعدم وجوب الإعلام مع العلم بعمل المقلد به لو لا إعلامه بالحال لا يخلو عن الإشكال ، سيّما بالنسبة إلى مسائل المعاملات مع تصريح جماعه هناك بعدم مضى ما وقع بفتوى المجتهد حال ظنّه بالحكم بعد رجوعه عنه إذا لم يضمّ إليه حكم الحاكم كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله.

ولو سلّم قيام السيره في المقام أو لزوم الضيق والحرّج التامّ فإنّما هو في هذه الصورة دون غيرها ، فلا بدّ من الاقتصار عليها في الخروج عن مقتضى القاعده المذكوره فتأمل.

بقي الكلام في المقام في الأعمال الواقعه على مقتضى فتواه الأوّل قبل رجوعه عنه ، فهل يحكم بمضيتها بعد العدول عنه أو لا؟ وتفصيل القول في ذلك أنّ الأخذ بالفتوى الأوّل إمّا أن يكون في العبادات والطاعات أو في العقود والإيقاعات أو في الأحكام ، وعلى كلّ حال فإنّما أن يقطع المفتى بفساد فتواه السابق أو يظنّه أو يتردّد فيه ، وعلى كلّ حال فإنّما أن يكون المسألة قطعيّه أو اجتهاديّه ، ثمّ إنّ إمّا أن يراد معرفه حال العمل الواقع عن المفتى أو الأعمال الواقعه عن مقلديه.

فنقول : إن كانت المسألة قطعيّه وقد قطع المفتى بذلك ، فالظاهر حينئذ فساد ما أتى به من الأفعال الواقعه على مقتضى فتواه الأوّل ، لعلمه بوقوعه على خلاف ما قرره الشارع، من غير فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات.

---

(١) العبارة غلط والغرض بيان أولويّه هذه الصورة في الحكم بوجوب الإعلام وأنّ الحكم في هذه الصورة مقطوع به ولا يبعد أن يكون في الأصل هكذا ، بل قطعيّ البطلان. هامش المطبوع.

والحق انتفاء الاثم عنه مع عدم تقصيره في استنباط الحكم ، كما مرّت الإشارة إليه. وكذا الحال بالنسبة إلى مقلده إذا رجع إليه أو إلى غيره ممن يعتقد كون المسألة قطعيّة ، وأمّا إذا رجع إلى من يعتقد كونها اجتهاديّة فحكم بصحّه ما فعله اجتري به ، ولا يلزمه الرجوع إلى المفتي الأوّل إلّا أن يكون قد تعيّن عليه تقليده من جهة اخرى ، ووقوع عباداته على مقتضى الأمر لا يقضى بصحّتها ، لكون الأمر ظاهريًا صرفًا وهو لا يقضى بالإجزاء بعد انكشاف الخلاف. وإن ظنّ خلاف ما أفتى به أو تردّد فيه مع قضاء اصول الفقاهه عنده بخلاف فتواه السابق جرى حكم العدول في المسائل الاجتهاديّة بالنسبة إليه ، لاندراج المسألة في جملتها بحسب اعتقاده. وكذا الحال فيمن قلده إن رجع في ذلك إليه أو إلى من يوافق في ذلك. وإن رجع إلى من يعتقد كون المسألة قطعيّة جرى عليها حكمها المتقدم من البناء على الفساد ، كما أنّه يحكم بعدم ترتّب الآثار على العقود والإيقاعات المفروضة الواقعة عن المجتهد المفروض ومن قلده في ذلك ، إذ أقصى ما يترتب على الاجتهاد حينئذ ارتفاع الاثم ، وأمّا الصحّة الشرعيّة فلا ، كما عرفت.

وإن كانت المسألة اجتهاديّة لكن بلغ اجتهاده الثاني إلى حدّ القطع بفساد الأوّل ، فالمدى نصّ عليه بعضهم هو الحكم بفساد ما أتى به من العبادات الواقعة على النحو المذكور ، فيجب عليه الإعادة والقضاء فيما يثبت فيه القضاء بالفوات ، ويدلّ عليه ما أشرنا إليه في الصورة المتقدمه وهو الأظهر. وظاهر بعض فضلاء العصر عدم وجوب الإعادة والقضاء في المقام وفي المسألة المتقدمه أيضا - نظرا إلى قضاء الأمر بالإجزاء وعدم تكليفه بغير ما أدّى إليه الاجتهاد ، إذ المفروض بذل وسعهم في فهم المسألة - وهو ضعيف ، لما عرفت من كون تكليفه بما أدّى إليه ظنّه ظاهريًا فلا يراد منه الأخذ بالظنّ إلّا من حيث كونه كاشفا عن الواقع موصلا إليه ، والفعل المفروض مطلوب شرعا من حيث إنّه واقع لا من حيث ذاته ولو مع مخالفته للواقع ، فلمّا كان ذلك قبل انكشاف الخلاف محكوما في الشرع بأنّه الواقع كان مجزيا ، فبعد انكشاف المخالفه لا يمكن الحكم بأداء الواجب ، فيجب عليه

الإعاده فى الوقت والقضاء فى خارجه فىما ثبت وجوب قضائه بعد فواته. وسىأتى إن شاء الله توضيح القول فى ذلك فى مباحث التقليد. هذا بالنسبه إلى العبادات. وأما بالنظر إلى غيرها من العقود والإيقاعات والأحكام فلا بدّ من حكمه بالنقض إلّا فىما إذا انضمّ إلى الفتوى حكم الحاكم فىجرى فىه الكلام الآتى ، والوجه فىه ظاهر بعد القول بالتخطئه وعدم كون فتوى المجتهد باعثا على تغيير الحكم بحسب الواقع ، والظاهر أنه ممّا لا كلام فىه عندنا. ولا فرق فىه أيضا بين الأعمال الصادره عن المجتهد أو عن مقلّديه إن رجعوا فى ذلك إليه. وأما إن رجعوا إلى غيره ممّن لا قطع له بالحكم فحكم بصحّه الأفعال الواقعه منهم جرّوا عليه.

وإن بلغ اجتهاده الثانى إلى حدّ الظنّ أو تردّد فى المسأله وقضى أصل الفقاهه عنده بخلاف ما أفتى به أوّلا فظاهر المذهب عدم وجوب الإعاده والقضاء للعبادات الواقعه منه ومن مقلّديه ، ويدلّ عليه بعد لزوم العسر والحرج فى القول بوجوب القضاء أنّ غايه ما يفیده الدليل الدالّ على وجوب الأخذ بالظنّ الأخير هو بالنسبه إلى حال حصوله وأما بالنظر إلى ما قبل حصوله فلا دليل على وجوب الأخذ به ، وقد وقع الفعل المفروض على مقتضى حكم الشرع ، وما دلّ عليه الدليل الشرعى فىكون مجزئا ، والظنّ المذكور القاضى بفساده لم يقم دليل على وجوب الأخذ به بالنسبه إلى الفعل المتقدّم. وحينئذ فلا داعى إلى الخروج عن مقتضى الظنّ الأوّل بعد وقوع الفعل حال حصوله وكون إيقاعه على ذلك الوجه مطلوبا للشرع ، ومنه يعلم الحال بالنسبه إلى من قلّده.

نعم لو سئل عن الواقعه المفروضه غير من قلّده وكانت المسأله قطعیه عند من استفتاه فأفتاه بوجوب الإعاده والقضاء لزمه ذلك.

فإن قلت : إنّه كما قضى الظنّ الأوّل بصحّه الفعل الواقع على مقتضاه فقد قضى الظنّ الثانى باشتغال الذمّه بالفعل المطابق لمقتضاه ، فغايه الأمر حينئذ عدم وجوب القضاء لعدم تحقّق صدق الفوات ، وأما الإعاده فلا وجه لسقوطه عنه ، إذ مع بقاء

الوقت وقضاء الظنّ الثاني باشتغال الذمّه بأداء الفعل على الوجه الذي اقتضاه الظنّ المفروض لا بدّ من الإتيان به على ذلك الوجه ، فلا يفتقر الحكم بالاشتغال حينئذ إلى تعلق أمر آخر حتّى يمكن دفعه بالأصل.

قلت : بعد الحكم شرعا بحصول البراءة بأداء الفعل على مقتضى الظنّ الأوّل لا يبقى مجال للحكم بالاشتغال به بناء على الوجه الثاني ، لوضوح أنّه ليس هناك إلّا تكليف واحد ، فإذا كان الوجه الأوّل طريقا إلى تفرغ الذمّه شرعا ولم يتم دليل على فساد ذلك الطريق وعدم جواز الأخذ به صحّ الحكم بالبراءة ، وحينئذ فلا وجه للحكم بالاشتغال من جهة الظنّ الثاني. نعم لو لم يأت بالفعل على الوجه الأوّل تعيّن الإتيان به على نحو ما يقتضيه الظنّ الثاني.

فإن قلت : كما قضى الظنّ الأوّل بحصول البراءة بإتيان الفعل على الوجه الأوّل فقد قضى الظنّ الثاني بعدم حصول البراءة إلّا بإتيانه على الوجه الثاني ، وكما أنّ الأوّل طريق شرعي فكذا الثاني فأى وجه للترجيح؟

قلت : لا ريب أنّه بعد تعارض الظنّين المفروضين لا وجه للحكم بترجيح الأوّل بل يتعيّن الأخذ بالثاني ، كما إذا لم يأت به على الوجه الأوّل حسب ما ذكرناه. وأمّا في الصورة المفروضة فلا تعارض بين الظنّين المفروضين ، إذ بعد الحكم بحصول البراءة بالفعل الأوّل لا اشتغال في ظاهر الشرع حتّى تكون قضيه الثاني توقّف البراءة عنه بإتيانه على الوجه الثاني.

نعم لو قضى الظنّ الثاني بعدم حصول البراءة بما أتى به أوّلا- تمّ الكلام المذكور ، إلّا أنّك قد عرفت أنّه لا دليل على حجّيه الظنّ الثاني إلّا بالنسبة إلى ما بعد حصوله أمّا بالنظر إلى الفعل الواقع قبل حصوله فلا. وحينئذ فمع عدم حجّيه الظنّ المفروض إلّا بذلك الوجه المخصوص لا- يبقى مجال للمعارضه بين الظنّين حسب ما قرّرناه. وأمّا العقود والإيقاعات الواقعة على مقتضى الاجتهاد الأوّل فإنّما أن تكون صادرة عن المجتهد المفروض أو عن مقلّديه ، فإن كانت صادرة عن المجتهد فإنّما أن ينضمّ إليها حكم الحاكم أو لا؟ أمّا على الأوّل فقد نصّ جماعه بعدم نقضه ويعلّل ذلك بوجهين :



أحدهما : أنه قد اعتضد الفتوى حينئذ بالحكم وتقوى به فلا يجوز نقضه بمجرد الفتوى الثاني.

وأورد عليه في النهاية ومنه اللبيب : بأن حكم الحاكم تابع لحكم الشيء في نفسه لا متبوع له ، إذ حكم الشيء عندنا لا يتغير من جهة حكم القاضي وعدمه ، فلا- يجعل حكم القاضي ما ليس بحلال حلالا أو بالعكس. وحينئذ فأى فائده في انضمام حكم القاضي وعدمه.

ثانيهما : أن جواز نقض الحكم بمجرد تغيير الاجتهاد مخالف للمصلحة التي تنصب القضاء لأجلها فإن المقصود ...

إلى هنا جفّ قلمه الشريف أعلى الله مقامه ورفع الله درجته (١).

قد عرفت أن الناس في زمان الغيبة صنفان : مجتهد أو مقلد ، وعرفت الحال في الواسطه بينهما من المحتاطين ، ومرّ تفصيل القول فيهم. وكذا عرفت الحال في غير القادر على الاجتهاد والوصول إلى فتوى المجتهد الحيّ. وأمّا من يكون قادرا عليه أو على سائر المراتب المتأخره عنه جاهلا بالحكم غير آخذ به على الوجه المقرّر على ما هو الحال في كثير من عوام المسلمين فقد وقع الخلاف في حاله أنه هل يعذر لجهالته أو لا؟ والمقصود حينئذ في المقام توضيح الحال فيه ، وتفصيل الكلام في صحّ عمله وفساده ، ولنجر الكلام في مطلق الجاهل.

### الجاهل بالحكم

فنقول : إنّ الجاهل إمّا أن يكون جاهلا بالحكم أو بموضوعه ، وعلى التقديرين إمّا أن يكون جاهلا صرفا أو مترددا ، وعلى كلّ حال إمّا أن يأتي بالفعل على وفق الواقع من جهة الموافقه الاتفاقيه أو لرعايه الاحتياط ، أو لا يأتي به على ما هو الواقع ، وما يراعى فيه الاحتياط إمّا أن يكون في الحقيقه موردا للاحتياط أو يكون الاحتياط فيه من جهة جهله بالحال مع وضوح الأمر بعد الرجوع إلى العالم ، وعلى كلّ حال إمّا أن يلحظ ذلك في العبادات أو في العقود والإيقاعات أو غيرهما من الأفعال.

---

(١) من هنا إلى آخر الكتاب لم يرد في المخطوطات.

ثم إنَّ الملحوظ في المقام إمَّا معذوره (١) من جهه ترتب العصيان واستحقاق العقاب أو من جهه الصحه أو من جهه ترتب سائر الآثار.

وأما الجاهل بالحكم فالكلام فيه إمَّا من جهه ترتب الإثم والعقوبه (٢). ونقول حينئذ: إنَّه إن كان جاهلا صرفا وغافلا محضا فلا إشكال حينئذ في عدم ترتب إثم عليه ، سواء كان غافلا- عن التكليف مطلقا أو عن ذلك التكليف الخاص أو كان ملتفتا إليه معتقدا حصوله على وجه خاص لا- يستريب في أداء التكليف به فجرى على وفق معتقده ، لوضوح توقف التكليف على العلم ، والغافل عن الشيء لا- يتعلّق به تكليف بالفعل أو الترك حين جهله وغفلته ، ولا- يجب عليه السؤال عنه ، فإنَّ وجوب السؤال موقوف على تصوير الشيء وقيام الاحتمال عند السائل لينبث النفس إلى السؤال ، وأما إن كان غافلا عن الشيء بالمره أو كان معتقدا لحكمه على وجه لا- يحتمل خلافه من جهه غفلته عن الطريق المقرّر له لم يمكن في شأنه الترييد الباعث على السؤال. هذا إذا كان جهله كذلك بدون تقصير منه في معرفه الحكم كما إذا كان غافلا محضا عن تعلّق التكليف به أو تفحص عن الأحكام المتعلقة به على حسب معرفته وغفل عن ذلك.

وأما إذا كان مع التقصير في الرجوع واستعلام الأحكام فاتفق غفلته عن الحكم في المسأله لأجل ذلك ، ففي تحقّق الإثم والعصيان بالنسبه إليه وجهان : من حصول الغفله الباعثه على سقوط التكليف ، ومن كون الغفله ناشئه عن تقصيره في الاستعلام ، فلو لم يقصّر في الاستعلام لتفطن لذلك ولم يتحقّق غفلته عنه وكان الأظهر هو الثاني. وتحقّق السؤال عنه حين الغفله وإن كان ممتعا إلبا أنّ امتناعه مستند إلى اختياره ، وإن كان متفطنا مترددا في الحكم سواء كان ظانّا على وجه لا يعلم جواز الركون إليه والأخذ به أو شاكّا جرى عليه حكم العصيان مع إمكان الاستعلام والتماهن فيه ، ومع عدم التمكن منه كان عليه الاحتياط في الظاهر مع الإمكان ثمَّ الأخذ بمقتضى الظنّ على ما مرّ تفصيل القول فيه ، فإن أخذ به فلا

---

(١) كذا في ظاهر النسخه.

(٢) كذا ، والكلام مقطوع.

إشكال في ارتفاع الإثم عنه. ولو قصر في الاستعلام ثم عرض الضيق المانع منه أو غيره ممّا يتعدّر معه ذلك ففيه الوجهان المذكوران. ويحتمل وجه ثالث وهو أنّه إن تاب من ذلك جرى عليه الحكم المتقدّم ، ومع عدم توبته يحكم عليه بالعصيان لاستناده إلى تقصيره ، وهذا الوجه لا يخلو عن قرب.

وأما من جهة الصحّة وترتّب الآثار ، فإمّا أن يكون البحث في العبادات والصحّة المترتّب عليها أو في المعاملات ونحوها ممّا يترتّب عليه الآثار.

أما بالنسبة إلى العبادات فإن كان الغافل غافلا عن المسألة غير ملتفت إليها وكان معتقدا للصحّة من دون تردّد فيها فعند الالتفات إذا وجد العمل مطابقا لما أخذه عن المجتهد جرى عليه حكم الصحّة ، لأدائه المأمور به على ما أمر به الشارع سواء كان ما أتى به موافقا لمتن الواقع كما في المسألة الإجماعية ، أو لفتوى جميع الأحياء ، أو خصوص من أخذ الحكم عنه. فعلى الأوّل ظاهر ، وكذا على الثاني إذ تكليفه الأخذ بقول الأحياء ، أما على الثالث فلكون فتواه طريقا له إلى الوصول إلى الواقع فيجرى عليه ذلك الحكم بالنسبة إلى السابق واللاحق.

ويشكل ذلك : بأنّ ما دلّ على توقّف العمل على العلم واشتراطه به قاض ببطان العمل الحاصل من دون العلم مطلقا قضاء لحقّ الشرطيّه.

ويدفع ذلك : أنّ اشتراط العلم بالعمل مطلقا ممنوع ، بل المذموم يقتضيه الأصل - وهو الاستفادة من الأخبار الآمره بالتفقه والعلم لأجل العمل وذمّ العامل من غير بصيره - توقّف العمل على العلم في الجملة.

أما بالنسبة إلى غير العبادات فللزوم كون التصرّف الحاصل منه على وفق ما يقتضيه الأسباب الشرعيّه الحاصله فلا بدّ من العلم بتلك الأسباب وما تقتضيه ليجرى على مقتضاها ، وذلك قاض بالمنع من التصرّف فيما يحتمل المنع من التصرّف فيه قبل استعلام الحال دون إيقاع نفس العقود أو الإيقاعات وغيرها.

وأما في العبادات فلائنّ الإقدام على الطاعة والإتيان بالفعل على وجه القربه لا يتمّ إلّا بعد معرفه المأمور به والتمييز بينه وبين غيره ليأتي به على ذلك الوجه ،

وذلك إنّما يتمّ بالنسبه إلى المتفطن. وأمّا الجاهل الغافل فلا يتعلّق به الأمر بهذا التميّز حسب ما عرفت في الصورة الاولى ، ولا عصيان بالنسبه إليه في التلبّس بتلك الأفعال وافقت الواقع أو لا ، فلا باعث على فسادها مع توافقها وتحقّق قصد التقرّب بها.

فإن قلت : إن وافق عباداته ما هو المعلوم من الواقع كان الحال على ما ذكرت. وكذا الحال لو وافق فتاوى جميع الأحياء ، وأمّا إذا وافق خصوص فتوى المجتهد المذى قلده فيه فمن أين يثبت صحّته؟ إذ غايه الأمر ثبوت ذلك الحكم عليه من حين أخذه بقوله وبناء عمله على فتواه ، وذلك لا يصحّ عمله الواقع قبل ذلك.

قلت : إنّ قول المجتهد حجّجه شرعيّه بالنسبه إليه وطريق شرعى له في استكشاف الواقع والوصول إليه ، فهو بمنزله الظنّ الحاصل من الأدلّه بالنسبه إلى المجتهد ، فإذا ثبت أنّ ذلك هو حكم الله في شأنه جرى عليه بالنسبه إلى المتقدّم والمتأخّر.

فإن قلت : إنّ غايه ما ثبت من الأدلّه حجّيته عليه بعد الأخذ به دون ما قبله ، إذ هو القدر الثابت من الإجماع وغيره ، فلا وجه للحكم بصحّ العمل الواقع قبل الأخذ به من جهه التقليد اللاحق.

قلت : إنّ هناك صحّحه للعمل وحكما به والتقليد إنّما يفيد الحكم بها دون نفس الصحّحه ، فإنّ الصحّحه الواقعيّه تتبع الأمر الواقعي ، والحكم بالصحّحه إن ثبت بالتقليد أو الاجتهاد إنّما يفيد الحكم الظاهري ، فغايه الأمر أنّ حكمه بالصحّحه إنّما يكون بعد تقليده ، وذلك الحكم كما يتعلّق بالحال أو الاستقبال كذا يتعلّق بالماضى أيضا. فالحكم وإن ثبت في الحال إلّا أنّ المحكوم به هو ما وقع منه في الماضى وهو المطلوب. والقول بتخصيصه بالأوّلين خلاف المستفاد من الأدلّه الدالّه على حجّيه ظنّ المجتهد ولزوم أخذ العامى به ، فإنّه لا تفصيل فيه بين الوجوه المذكوره أصلا.

هذا وإن وجدها مخالفا لفتواه قضى ذلك بعدم تحقّق الامتثال وبقاء الشغل على حاله ، فإن كان الوقت باقيا أو لم يكن الواجب موقّتا وجب عليه الإعادة

لبقاء الاشتغال وعدم الإتيان بالمكلف به ، وإن كان فائتا توقّف وجوب القضاء على ثبوت الأمر الجديد ، فإن ثبت وجوب قضائه مع الفوات جرى في المقام ، لصدق الفوات عند عدم المطابقه وإن لم يكن مكلفاً بالأداء من جهه الجهل والغفله فإن انتفاء التكليف من جهه الغفله ونحوها لا ينافي صدق الفوات كما في النائم والناسي.

وتوهم توقّف صدق الفوات على تحقّق التكليف بالفعل الفات في الوقت - كما يظهر من بعض الأفاضل بالحكم بوجوب القضاء في النائم والناسي لقيام الدليل عليه لا لصدق الفوات - ضعيف جدّاً ، لوضوح صدق اسم الفوات فيهما في المقام ونظائره ممّا يتفوّت بسببهما فعل مشتتمل على مصلحه المكلف ، فيصحّ أن يقال فات عنه بسبب نومه الفعل الفلاني من غير تجوّز أصلاً. واعتقاده حال العمل كونه مكلفاً بما أتى به لا يقضى بصحّه العمل ، إذ هو فرع الأمر ولا أمر في المقام ، إذ أقصى الأمر حينئذ عدم ترتّب الإثم عليه من جهه الغفله. وتعلّق الأمر به في الظاهر بذلك العمل غير ظاهر ، فإنّه ممنوع وإن كان تركه بالمّرّه عصياناً في معتقده ، فإنّ ذلك تجرّ على العصيان لا أنّه عصيان ، كما هو الحال في الطاعات المقرّره في سائر الأديان إذا كان العامل بها قاطعاً بصحّتها غير محتمل لفسادها أصلاً ، فإنّ ذلك لا يقضى بتعلّق الأمر بها من الشارع حتّى تكون تلك الأعمال اموراً مقرّبه من الشارع مطلوبه له على نحو ما نقوله في فتاوى المجتهد إذا لم يطابق ظنّه الواقع.

ومع الغضّ عن ذلك وتسليم تعلّق الأمر به في الظاهر فهو معيّناً بظهور خلافه ، وبعد انكشاف الخلاف يتبيّن أنّه لا أمر به فلا صحّحه حسب ما قرّره في مسأله دلالة الأمر على الإجزاء.

وأنت خير بأنّ ما ذكر إنّما يتمّ فيما إذا كان الحكم المذكور مخالفاً لأمر قطعي. وأمّا إذا كانت المخالفه في أمر اجتهادي أشكل حينئذ جريان الوجه المذكور بالنسبه إليه ، لكون الثاني أيضاً تكليفاً ظاهرياً ، فلا بدّ إذن من الأخذ بكلّ من الحكمين في محلّه - على نحو ما قرّره في مسأله رجوع المجتهد عن رأيه -

فلا يتمّ الجواب المذكور على إطلاقه. وإن كان متردداً في الحكم فإن لاحظ فيه جانب الاحتياط وأتى به كذلك كان ما أتى به صحيحاً ، لما عرفت من كون الاحتياط أيضاً طريقاً وإن كان ذلك بتكرار العمل. ولو بنى على التكرار ثم علم بعد الإتيان بأحد وجهين أو الوجوه أنه هو الصحيح فلا حاجة إلى الإتيان بالآخر. والإتيان به أولاً على وجه احتمال مصادفته الواقع لا ينافي الحكم بصحته بعد العلم بالحال. وإن حصل عنه غفلة في معرفه الاحتياط فقطع بكونه احتياطاً ثم ظهر له بعد العمل خلافه جرى فيه ما ذكر من التفصيل في الحكم بصحة عمل الغافل وعدمه ، إذ هو أيضاً من مورد القطع بالصحة مع ظهور فساد قطعه. هذا إذا علم كونه مورداً للاحتياط بحيث لو رجع فيه إلى الفقيه حكم فيه بالاحتياط. وأمّا إذا أراد بالاحتياط إحراز الواقع من غير علم بكونه من مورد الإشكال والاحتياط.

فهناك وجوه أربعة :

أحدها : أن يتعين عنده نفس العمل تفصيلاً من واجباته ومندوباته ، لكن يتعلّق الجهل بموانعه وما يقضى بفساده. وحينئذ لا إشكال ظاهراً في الصحة بعد تركه جميع ما يحتمل كونه مانعاً ، لقطعه حينئذ بأدائه مطلوب الشارع. وعدم تعيين المانع في نظره تفصيلاً لا يمنع من الصحة بعد علمه إجمالاً بخلوّ ما أتى به من العبادة عن جميع الموانع قطعاً وإتيانه بما أمر به يقيناً. والظاهر أنه يجري ذلك بالنسبة إلى الشرائط أيضاً ، فإذا أتى بكلّ ما يحتمل الشرطيّه حينئذ كان كافياً في الحكم بالصحة إلا أن يكون هناك مانع آخر.

ثانيها : أن يتبين عنده أجزاء العبادة تفصيلاً ويتميّز له من غيرها ، لكن لا يتميّز عنده الواجب من الأجزاء عن ندبها. فإن اعتبرنا تيّبه الوجه ثم اعتبرناها بالنسبة إلى الأجزاء أيضاً تعيّن عليه التميّز ولم يصحّ العبادة من دونها مع إمكانها في شأنه ، إلا أنّ القول باعتبار تيّبه الوجه ضعيف ، وأضعف منه اعتبارها في الأجزاء ، فلا مانع إذن من الصحة مع الجهل المذكور أيضاً إذا أتى بالجميع ، لعلمه حينئذ بأداء الواجب. نعم إذا أراد ترك شيء منها لم يجز له ذلك إلا بعد الرجوع والاستعلام.

ثالثها : أن لا يتميّز عنده أجزاء العبادة من غيرها إلا أنه ينحصر عنده في

جملة امور يعلم عدم خروجه منها ، ويدور أجزاء الفعل بينها إمّا بأن يعلم وجود ما هو خارج عن العمل فى جملتها ولكن لا يتعيّن عنده بالخصوص ، أو لا يعلم ذلك ولكن يحتمله. وعلى كلّ حال فهو يعلم عدم مانعيه شىء منها لتلك العباده. وحينئذ فالظاهر صحّه العمل الواقع منه على الوجه المذكور من غير حاجه إلى التميّز ، بأن ينوى التقرب بالإتيان بذلك الفعل إجمالاً ، الحاصل بإتيان ما يؤدّيه من الأجزاء ، فهو ينوى أداء الفعل المطلوب فى الشريعة ويقطع بحصوله بما يأتى به من الأفعال ، فالمصداق الذى يأتى به من مصاديق ذلك المفهوم قطعاً ، وهو ينوى القربه بالمفهوم الحاصل بحصوله وإن لم يتميّز عنده خصوص المأخوذ فى ذلك المفهوم من تلك الأجزاء ، فإنّ ذلك ممّا لا دليل على اعتبار العلم به فى أداء التكليف ، إذ القدر اللازم من العلم هو ما يحصل منه العلم بأداء الواجب فيه ، وهو حاصل بذلك قطعاً.

فتوهم الفساد فى هذه الصورة - كما هو صريح البعض - إمّا من جهه انتفاء العلم بالحقيقه التفصيليه فىكون ما دلّ من الأخبار وغيره على اشتراط العمل بالعلم قاضياً بفساده، وهو فاسد ، لعدم قيام الدليل عليه كذلك. وأقصى ما يستفاد من الأدله اعتبار العلم به على وجه يحصل العلم بأداء مطلوب الشارع به ، وهو حاصل بما ذكرناه قطعاً. أو من جهه إبهام المنوى وعدم تعينه عند العامل فلا يكون قصده قبل ارتفاع الإبهام للزوم تعين المقصود عنده ، وهو أيضاً ظاهر الفساد ، لأنّه إن اريد تعينه فى الجملة ولو بوجه ما فهو حاصل فى المقام قطعاً ، وإن اريد تعينه ولكنه لىتميّز حقيقه الفعل على وجه التفصيل فهو ممّا لا دليل عليه.

وأورد فى المقام : أنّ ذلك إنّما يجوز عند عدم التمكن من الاستعلام وقيام الضروره فىصحّ من جهته ، التقرب (١) بمجموع امور مشتمله على المطلوب لتحصيل اليقين بالفراغ إنّما يصحّ بعد عجز المكلف عن التميّز وانحصار أمره فى ذلك ، كما فى الصلاه فى الثوبين المشتهين وإلى الجوانب الأربع عند اشتباه القبلة ، ولا يجوز ذلك مع إمكان تعيين الجهه أو تميّز الطاهر من النجس قطعاً.

---

(١) كذا فى الأصل ، والأظهر : إذ التقرب (هامش المطبوع).

ويدفعه : أنه إنما ينوى التقرب في المقام بخصوص ما تعلق به الأمر الحاصل في ضمن المجموع ، مثلا ينوى التقرب بالصوم المأمور به شرعا الحاصل في ضمن التروك الخمسين ، ولا ينوى الصوم بمجموع التروك الخمسين حتى يندرج في البدعه. ولا مانع من عدم تعيين الأجزاء وتمييزها عنده كلاً أو بعضاً ، إذ لا دليل على لزوم تعيينها بعد قصد الفعل المعين في الشرع المعلوم حصوله بذلك.

والحاصل : أن تصوّر الفعل بوجه ما وتعيينها كذلك كاف في قصده وتبئته. والعلم بحصوله في ضمن تلك الجملة كاف في أدائه وتفريغ الذمه منه ، فلا بدعه من جهة التيه حيث إنه لم ينو التقرب إلّا بنفس المأمور به ، ولا محذور في أدائه في ضمن الجملة ، لحصول العلم بالإتيان به بذلك من غير لزوم مفسده.

غايه الأمر عدم تعيين الأجزاء على وجه التفصيل ولا مانع منه ، إذ لا باعث في اعتباره في أداء المأمور به ، وهذا بخلاف الصلاة في الثوبين المشتهين ونحوها ، لقصده هناك التقرب بما ليس بمقرب في الواقع.

فإن قلت : إنه إن كان الداعي له على التلبس بجميع تلك الأفعال هو القربه ، فقد نوى التقرب بما ليس بمقرب ، أو بغير ما يعلم أنه يندرج في المقرب ، فيندرج في البدعه إلّا حال الضروره ، لتوقف الواجب عليه. وإن لم يكن الداعي على بعضها القربه لم يمكن الحكم بالصحة ، لاحتمال اندراجه في المطلوب فلا يحصل التقرب بالمجموع مع إيقاع بعضه لا على وجه القربه.

قلت : إن قصد التقرب بالفعل الشرعي إجمالاً كالصوم والصلاه - مثلاً - مع العلم بحصول مصداقه بالفعل المفروض كاف في أداء المأمور به على وجه القربه وإن لم ينو التقرب بالمجموع وهو مستمرّ فعلاً أو حكماً حين الإتيان بتلك الأجزاء ، ولا يعتبر فيه التقرب بخصوص كل من الأجزاء ، بل لابد من مقارنتها لتلك التيه فعلاً أو حكماً وهو حاصل في المقام.

نعم لو نوى الإتيان بها على أنها أجزاء للفعل المطلوب كان ذلك بدعه ، لكنه غير معتبر في الإتيان بالعباده. ولو اعتبرت تيه الجزئية في الجملة فالإتيان بكلّ



منها من جهة احتمال اندراجه في المطلوب كاف في ذلك من غير أن يشوبه شائبه البدعيه.

رابعها: أن يدور الواجب بين فعلين أو أفعال عديده فلا بد له من تكرار العمل حتى يحصل له اليقين بالفراغ، كأن يدور الأمر بين كون بعض الأفعال جزء منه أو شرطاً أو مانعاً فلا يحصل له اليقين إلا بالتكرار، وحينئذ فلا يصح له الأخذ بالاحتياط مع إمكان الاستعلام، إذ قصد التقرب لغير المقرب من باب الاحتياط إنما يتم عند الضروره وعدم التمكن من الوصول إلى الواقع.

نعم يصح ذلك في الصوره السابقه حيث يعلم كون التكرار محللاً للاحتياط بخلاف هذه الصوره. هذا بالنسبه إلى العبادات المتوقفه على قصد القربه.

وأما بالنسبه إلى غيرها من سائر الواجبات مما يمكن إحراز الواقع فيها بالتكرار فلا إشكال، مع عدم قيام احتمال التحريم. وكذا الحال بالنسبه إلى المعاملات فلا مانع من تكرار العقود والإيقاعات عند الشك في صحه كل منها والعلم بحصول الصحيح في جملتها. وكذا الحال في الصور المتقدمه من غير إشكال في الجميع.

وقد يستشكل في قصد الإنشاء في المقام مع التردد في حصول المنشأ بكل من الصيغ.

ويدفعه: ما مرّ من الفرق بين حصول ذلك في حكم الشرع وإيقاع مدلوله العرفي، ولا ريب في حصول الثاني بمجرد قصد الإنشاء بالصيغه سواء ترتب عليه الأول أو لا، وهو الذي يقصد بإنشاء العقود والإيقاعات، وأما الأول فلا ربط له بالإنشاء، وإنما هو حكم شرعي متفرع عليه على فرض استجماعه الشرائط هذا. وإن لم يمكن إحراز الواقع بمراعاة الاحتياط على أحد الوجوه المذكوره وأتى بالفعل متردداً في صحتها، فإن كان من العبادات كان فاسداً، لعدم إمكان قصد التقرب بالفعل والإتيان به على وجه الامتثال مع التردد في كونه مطلوباً للأمر راجحاً عنده ولو من باب الاحتياط، بل يكون الإتيان به كذلك بدعه محرّمه لا يجامع كونه واجباً مطلوباً في الشريعة، ولو فرض مصادفه العمل للواقع فإنها

مصادفه صورته ، وإلا فمع عدم تحقق القربة لا يعقل مصادفه العمل للواقع ، لوضوح كونها شرطا مأخوذا في صحه العباده. هذا إذا كان المكلف عارفا بذلك.

وأما إذا كان جاهلا- به زاعما إمكان حصول القربه مع الاحتمال ، لتوهمه جواز التقرب به من جهة احتمال كونه ذلك مطلوبا لمولاه محصيا لرضاه على نحو ما ذكر في بيان التسامح في أدله السنن فاعتقد صحه التقرب في المقام - وإن لم يكن كذلك - قوى القول بصحته مع المطابقه للواقع لعين ما مر.

فما ذكرناه من عدم إمكان قصد التقرب في مثله إنما هو بالنسبه إلى العارف المتفطن لذلك ، وأما غيره فيمكن صدور القصد المذكور من جهة غفلته عما ذكر. وحينئذ فلا مانع من صحه عمله. فما ذكره بعض الأفاضل : من عدم إمكان قصد التقرب مع التقصير في الاستعلام والتردد في المطابقه ، ليس على إطلاقه. هذا في العبادات.

وأما في غيرها من الواجبات فلا إشكال في حصولها بمجرد المصادفه للواقع دون ما إذا لم يصادفها ، إذ المناط هناك حصول نفس العمل وعدمه. وكذا الحال في المعاملات فلا إشكال إذن في فسادها مع عدم المطابقه وصحتها مع اجتماعها للشرائط ولو وقعت في حال التردد في صحتها ، نظرا إلى حصول المقتضى وانتفاء المانع.

وقد عرفت عدم منافاه التردد لقصد الإنشاء إلا أنه لا يمكن إجراء أحكام الصحه عليها ولا الفساد إلا بعد الرجوع إلى الفقيه ، ولا يجوز له البناء حينئذ على استحباب عدم ترتب الآثار ، إذ لا حججه فيه في المقام بالنسبه إلى العوام. فظهر من ذلك عدم جواز التصرف في المبيع والتمن حينئذ من البائع أو المشتري قبل الرجوع ، بل لابد من الرجوع إلى الفقيه ثم التصرف على حسب ما يفتيه. ثم إن جميع ما ذكرناه إنما هو في الجاهل بالحكم.

### الجاهل بالموضوع

وأما الجاهل بالموضوع : فإن كان جهله متفرعا عن الجهل بالحكم سواء كان جهلا بأصل الحكم - كما إذا تصرف في المبيع أو الثمن معتقدا لتملكه مع انتفائه بحسب الواقع وجهله بالحال - أو كان جاهلا بالطريق المقرر كما إذا شهد عنده

عدلان بنجاسه الثوب ولبسه في الصلاة لجهله بكونه طريقا في الشرع إلى ثبوت الحكم ، فالحكم فيه هو ما ذكر من التفصيل في جاهل الحكم. فلو كان الفساد متفرعا على التحريم لم يحكم به في محلّ يحكم فيه بنفي التكليف ، وإلّا جرى عليه في تلك الصورة حكمه الوضعي من الصحّة والفساد.

ويمكن أن يقال بالصحّة فيما إذا كان جاهلا- محضا بالطريق وأتفق تخلف ذلك الطريق عن الواقع فكان العمل مصادفا لما هو الواقع - كما إذا شهد عنده عدلان بنجاسه الثوب وكان جاهلا- كذلك باعتبار قولهما في الشرع فلبسه في الصلاة ثمّ تبين سهوهما - لم يبعد القول بالصحّة وإن كان مخالفا للطريق المقرّر. وكذا الحال في نظائره لانتفاء التكليف عنه مع الغفلة ومصادفه العمل للواقع ، كما أنّه لو كان بالعكس كان عليه الإعادة والقضاء لو فرض ثبوته مع فوات الأداء ، إلّا ما قام الدليل على خلافه أو كان الفساد فيه ناشئا عن التحريم.

وإن كان جهله بالموضوع من غير جهه الجهل بالحكم : فإن كان غافلا بالمزّه فلا تكليف بالنسبه إليه قطعا ولا إثم عليه ، ولكن لا- يثمر ذلك في صحّة العمل ، لكونه حكما وضعيا إلّا فيما ترتّب الفساد فيه على التحريم ، كالصلاه في المكان أو الثوب المغصوبين بخلاف الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه أو شعره ونحوهما. وإن كان مترددا كان عليه الأخذ بالطريق المقرّر شرعا في تعيين ذلك الموضوع ، ويتفرّع عليه الأحكام على طبق ذلك ، ومع تخلف الطريق عن الواقع كان عليه مدار الإثم وعدمه دون الواقع ، ويدور الحكم بالصحّة أو الفساد مدار الواقع بالنسبه إلى غير العبادات ، وكذا فيها بالنسبه إلى الحكم بالفساد. ولو انكشفت الموافقه لم يحكم فيها بالصحّة من جهه النهي.

نعم ما تفرّع فيه الفساد على العصيان لم يحكم به مع انتفائه. ولو لم يكن هناك طريق معيّن للتعيين وأمکن الاحتياط تعيّن عليه ذلك ، كالصلاه في الثوبين المشتبهين وإلى الجهات الأربع ، وإذا أتى بواحد منها فانكشف موافقتها للواقع سقط عنه إكمال الباقي وتبيّن صحّة ما أتى به ، لموافقته لما امر به القاضي بإجزائه فلا حاجة إلى إعادته.

وقد يتوهم أنّ ما أتى به حينئذ بعض ما كلف به فلا يقضى بالبراءة وقد سقط عنه ذلك التكليف بعد العلم بالتعيين ، فيرجع إلى ما كلف به أولاً من الصلاة الواقعة في ثوب معلوم الطهاره أو الجهه المعينه للعلم بحصول الاشتغال وعدم أداء المكلف له. ووهنه ظاهر ، إذ كونه مكلفاً بتكرار العمل ليس تكليفاً واقعياً ، لوضوح كون الصلاة الواجبه متّحده ، وإنّما وجوب ذلك من جهه المقدمه العلميه وتحصيل اليقين بتفريغ الذمّه فإذا تيقّن بعد الإتيان بالفعل بأداء الواجب على ما هو عليه وحصل له العلم فقد حصل له ما هو المطلوب من التكرار ، وسقط التكليف به وسقط عنه أصل الواجب لأدائه مستجمعا لشرائطه. وكون ما أذاه بعضا من المكلف به ظاهرا نظرا إلى الجهه المذكوره لا يقضى بعدم تفريغ ذمّته بعد القطع بأداء الواجب.

هذا ما يتقوّى في النظر في أعمال الجاهل الذي لم يأخذ الأحكام أو الموضوعات على الوجه المقرّر في الشريعة.

وللقوم في مسأله عبادات الجاهل أقوال عديده :

أحدها : ما حكى الشهره عليه بين الأصحاب ، وهو الحكم بفساد عباداته أجمع سواء اتّفقت مطابقتة للواقع أو لا ، وسواء كان قاصرا عن معرفه الأحكام أو مقصّرا في معرفتها.

ثانيها : الحكم بالصحّه مع المطابقه الاتّفاقيه ، سواء كان مقصّرا في استعمال الأحكام أو قاصرا غافلا عنه ، وهو مختار المحقّق الأردبيلي.

ثالثها : أنّ المسأله إن كانت من ضروريّات الدين أو المذهب أو الإجماعيّات وخالف فيها الواقع كانت فاسده ، وإن لم تكن كذلك كانت صحيحه ، سواء كان قاصرا أو مقصّرا ، وافق الواقع أو خالفه. وهو الذي ذهب إليه الفاضل التستري على ما يظهر من كلامه في منيع الحياه وشرحه على تهذيب الحديث.

رابعها : صحّه عباداته الواقعة منه حال قصدها وغفلته وزعمه صحّتها من جهه جهالته سواء طابقت الواقع أو خالفته. ولو كانت المخالفه في المسائل الضروريّه

وفساد ما يأتي به بعد التفطن لوجوب الاستعلام وتقصيره فيه سواء طبقت الواقع صورته أو خالفته. هذا ، كَلَّه في العبادات الواقعه منه.

وأما بالنسبة إلى المعاملات الصادره عنه ، فالظاهر عدم التأمل في صحتها مع الموافقه، وفسادها مع عدمها - حسب ما قررناه - ولم يعلم من هؤلاء خلافا في ذلك.

حججه القول الأول بعد الاعتضاد بالشهره المدّعه والاحتياط في الدين أمران :

أحدهما : الأصل فإنّ أقصى ما دلّ الدليل على حجّيته وحصول البراءه به هو ظنّ المجتهد بالنسبه إليه وإلى من يأخذ عنه. وأما ظنّ غيره ممّن لم يبلغ درجه الاجتهاد ولم يأخذ الأحكام عن الأدلّه الشرعيّه فلا دليل على حجّيه قوله بالنسبه إليه وإلى من يأخذ عنه ولو كان من الجهال الغافلين ، إذ أقصى ما يقتضيه الغفله سقوط الإثم لا صحّه العباده.

فإن قلت : إنّ ذلك إن تمّ فإنّما يتم بالنسبه إلى الظنّ الحاصل من ذلك أو ما دون الظنّ. وأما إذا كان قاطعا بذلك متيقنا به فلا مجال للريب في حجّيته عليه ، إذ لا يمكن أن يطلب من المكلف ما فوق اليقين. فإذا كان مكلفا بالأخذ على مقتضى يقينه مأمورا بالعمل به مؤديا له على الوجه المذكور كان قضيه الأمر الإجزاء.

قلت : لا- ريب أنّ اليقين الحاصل له ليس من الطرق المفيده للعلم ، وإنّما حصل له ذلك من جهه الجهل والغفله وقله الإدراك وعدم الفطنه. واليقين الحاصل على الوجه المذكور ليس طريقا موصلا إلى الواقع وإن كان قاضيا بسقوط تكليفه بالواقع بحسب حاله ، لاستحاله تكليف الغافل.

فغايه الأمر أن يكون ذلك عذرا له ما دامت الجهاله باقيه. وأما بعد انكشاف الخلاف والعلم بعدم كون ما أخذ به طريقا شرعيّا فلا يصحّ الحكم بمقتضاه.

والحاصل : أنّ مجرّد حصول اليقين ولو من الطرق الفاسده ممّا لا يمكن تحصيل العلم بل الظنّ منه بحسب الواقع ليس طريقا إلى الواقع عقلا-، فإنّ إصابه الحقّ في مثله إنّما يكون على وجه الاتّفاق ، ومثل ذلك لا يمكن أن يكون طريقا إليه. نعم لو قام في الشريعه على كونه طريقا إليه كان طريقا شرعيّا إلى ذلك. وفي

الحقيقه يكون حينئذ طريقا عقليا إلى حكم الشرع به ، لا يمكن الانفكاك بينهما بعد جعله أو تقريره. فمجرد اليقين بالشئ من دون أن يكون مستندا إلى برهان علمي ليس طريقا عقليا إلى الوصول إلى الشئ. ولم يقد دليل شرعي أيضا على كونه طريقا. كيف! ولو كان طريقا إليه لزم تصويب أكثر أهل الأديان الباطله والشرائع الفاسده ، لوصول اليقين لكثير من أربابها من الطرق الفاسده.

فغايه الأمر أن يكون اليقين الحاصل من غير الطريق عذرا لصاحبه مع عدم إصابته وعدم تقصيره في تحصيل الحق ، وأين ذلك من كونه مكلفا به مطلوباً منه العمل به. ولو سلم كون مجرد اليقين من أي وجه حصل طريقاً موصلاً إلى المكلف به فغايه ما يقتضيه ذلك أداء الواجب به ما دام باقياً ، وأما بعد انكشاف الخلاف فلا وجه للجري على مقتضاه ، فإن قضيه كونه طريقاً أن يكون ذلك مكلفاً به من حيث إنه الواقع لا من حيث ذاته. وإن لم يوافق الواقع فلا يتم ذلك مع انكشاف المخالفه.

ثانيهما : الأخبار الآمره بتعلم الأحكام والتفقه في الدين والرجوع إلى العلماء الدالّه على توقّف العمل على العلم وإناطته به ، وإن العامل على غير بصيره كالسائر على غير الطريق لا يزيده كثرة السير إلّا بعداً ونحو ذلك ، ممّا ورد في الروايات. فيكون عبادات الجاهل المفروض فاسده من جهه انتفاء الشرط المذكور. فلو فرض أنه أدى عين ما هو الواقع على سبيل الاتفاق لم يكن مؤدياً له على ما هو عليه عند التأمل ، لانتفاء الشرط المذكور أعني العلم بالأحكام بالرجوع إلى الأدلّه الشرعيّه ، أو الرجوع إلى الثقات من العلماء الآخذين بها ، فإنه أيضاً من شرائط صحّه العباده كما يستفاد من تلك الأدلّه.

واورد على الأول : أنّ ما ذكر إنما يتم بالنسبه إلى العارف المتفطن لذلك الذي لم يقصر فهمه عن إدراك ما ذكر ، ولا ريب في كونه مكلفاً بالأخذ عن الطرق المقرّره ومنعه عن الرجوع إلى غيرها من الطرق المذكوره.

وأما الغافل القاصر عن إدراك ذلك الذي غايه مبلغ فهمه أنّ ما يعلمه أبواه أو معلّمه هو الحقّ الصريح الذي لا يحتمل الخلاف ولا يختلج بباله ريب في ذلك ، فلا يعقل القول بكونه مكلفاً مع ما ذكر بالرجوع إلى المجتهد الجامع لشرائط

الإفتاء. وكيف يمكن القول بتكليفه بما يزيد على مرتبه فهمه وإدراكه ، وليس ذلك إلّا من قبيل التكليف بما لا يطاق. وبنحو ذلك يجاب عن الثاني ، فإنّ تلك الأوامر الواردة كلّها خطابات شرعيّه متعلّقه بمن يفهم تلك ويتفطن بها ويطلع عليها ، وأمّا الجاهلون بها الغافلون عنها بالمرّه ممّن لا يتفطن لأزيد ممّا وصل إليه من جهه أبيه أو امه ومن بمنزلتها ولا يحتمل أن يكون تكليفه ما عدا ذلك فلا ، وكيف! يعقل القول بتكليفهم بذلك وتوجيه تلك الخطابات إليهم مع وضوح بطلان تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق ، فلا يتمّ الحكم بالبطلان مطلقاً.

والجواب عنه : أنّ ما ذكر من لزوم التكليف بما لا يطاق إنّما ينفي القول بتعلّق ذلك التكليف بالغافلين ، ولا يقتضى ذلك تكليفهم بالأخذ بقول آبائهم أو أمهاتهم ، فإنّ ذلك أيضاً ممّا لا دليل عليه. وكونهم مكلفين بالأباطيل والأعمال الفاسده التي قرّروها لهم ممّا لم يقم عليه إجماع ولا ضروره.

فغايه الأمر أن يكونوا معذورين في ترك التكليف الشرعيّه ، وأمّا تكليفهم بتلك الأعمال المخالفه للشريعه ليقوم تلك الأعمال مقام الواقع ليكون تكليفاً واقعياً ثانوياً على نحو فتاوى المجتهد عند عدم إصابته فيحصل بها التقرب المطلوب حصوله فيحكم بحصول البراءه من التكليف الواقعيّه من جهه الإتيان بها حتّى أنّه لو علم بالحال في الوقت أو خارجه سقط عنه تداركها ، فممّا لا يقضى به الوجه المذكور أصلاً ، وقضيّه الأصل كما عرفت عدم حصول الفراغ من جهه الإتيان بها ، وسقوط التكليف من جهه المعذوريّه لا يقضى بحصول البراءه بالمرّه ، حتّى أنّه لو انكشف له الحال في الوقت أو خارجه لم يلزمه تداركه على تقدير وجوب قضائه عند فواته ، وكذا الإتيان بما يعتقده مأموراً به لا يقوم مقام الواقع لما عرفت من انتفاء التكليف به. فدفع الاحتجاج المذكور بذلك ممّا لا وجه له.

جفّ قلمه الشريف ، ويا ليت امتدّ في الليالي والأيام

شكر الله سعيه وحشره مع سيّد الأنام

وفّقنا الله بفهم كلماته وعلماء الأعلام

وأنا العبد الذليل أقلّ الطلاب جرماً وأكثرهم جرماً ميرزا محمّد





النواهى متن المعالم.....	٣
صيغه النهى.....	٤
متن المعالم.....	١٥
المطلوب بالنهى ما هو؟.....	١٧
متن المعالم.....	٢٣
هل فى النهى دلالة على المره أو التكرار؟.....	٢٥
هل يدلّ النهى على الفور أم لا؟.....	٤٠
متن المعالم.....	٤٣
اجتماع الأمر والنهى	
بيان محلّ النزاع.....	٤٦
حجّه المانعين.....	٥٥
حجّه المجوّزين.....	٧١
العبادات المكروهه.....	٩٣
تنبيهات اجتماع الأمر والنهى.....	١٠٢
متن المعالم.....	١١٥

- هل يدلّ النهى على فساد المنهَى أم لا؟..... ١١٩
- تتميم..... ١٣٦
- متن المعالم..... ١٤١
- العامّ والخاصّ
- تعريف العامّ..... ١٤٤
- أقسام العامّ..... ١٥١
- هل العموم من عوارض الألفاظ خاصّه أو المعانى أيضا؟..... ١٥٣
- ألفاظ العموم..... ١٥٥
- متن المعالم..... ١٥٧
- الجمع المعرّف بالأداة..... ١٥٩
- بيان الجنس واسم الجنس وعلم الجنس..... ١٦٠
- بيان معنى اللام..... ١٦٧
- فى بيان مفاد الجمع المعرّف باللام..... ١٨٩
- تتميم الكلام برسم امور..... ١٩٥
- فى بيان الحال فى المفرد المعرّف..... ٢٠٥
- فائده مهمّه..... ٢١٨
- الجمع المضاف والمفرد المضاف..... ٢٢٠
- هل ينصرف المطلق إلى الفرد الشائع أم لا؟..... ٢٢١
- دوران الأمر فى المفرد المعرّف بين العهد أو الجنس أو العموم..... ٢٢٧
- النكره فى سياق النفى..... ٢٣٢

اختلاف الحال فى النكرات..... ٢٣٨

النكره الواقعه فى سياق النهى..... ٢٤٠

النكره الواقعه فى سياق الاستفهام..... ٢٤٠

النكره الواقعه فى سياق الشرط..... ٢٤٠

النكره الواقعه فى سياق الأمر..... ٢٤١

ص: ٧٣٠

النكره فى مقام الإثبات..... ٢٤٣

الفعل الواقع فى سياق النفى أو النهى..... ٢٤٤

الجمع المنكر فى سياق النفى..... ٢٤٦

جمله من مباحث التخصيص

متن المعالم..... ٢٥١

تعريف التخصيص وأقسامه..... ٢٥٥

منتهى التخصيص إلى كم هو؟..... ٢٥٦

متن المعالم..... ٢٦٣

هل التخصيص فى العامّ يوجب المجازيّه أم لا؟..... ٢٦٧

متن المعالم..... ٢٩٥

هل العامّ المخصّص حجّه فى الباقي أم لا؟..... ٢٩٧

متن المعالم..... ٣٠٣

الاستثناء المتعقّب للجمل..... ٣٠٤

مباحث الحجّه

أقسام الدليل..... ٣١٥

المدار فى حجّيه الأدلّه الشرعيّه حصول العلم منها..... ٣٢١

هل المناط فى وجوب الأخذ بالعلم هو اليقين بالواقع أو اليقين بالوظيفه؟..... ٣٢٥

هل الحجّه فى زمن الغيبه هو الظنّ المطلق أو الظنّ الخاصّ؟..... ٣٢٨

أدلّه المانعين عن العمل بالظنّ وأجوبتها..... ٣٣٦

وجوه تصحيح القول بحجّيه الظنون الخاصّه..... ٣٥١

حجّه القول بحجّيه مطلق الظنّ ..... ٣٨٨

حجّيه الشهره ..... ٤٤٠

التسامح فى أدلّه السنن والآداب ..... ٤٦٤

النسخ ..... ٤٨٢

ص: ٧٣١

الأدلة العقلية.....	٤٩٦
فى التحسين والتقيح العقلين.....	٥٠٤
فى حججه العقل.....	٥٣٩
أصالة النفى.....	٥٤٣
الشك فى التكليف ، أدله القائلين بالبراءة.....	٥٤٥
الشك فى المكلف به.....	٥٥٩
الأقل والأكثر غير الارتباطيين.....	٥٦٠
الأقل والأكثر الارتباطيان.....	٥٦٢
الشك فى الشرائط والموانع.....	٥٨٨
الشبهه الموضوعيه.....	٥٩١
المراد بغير المحصور.....	٥٩٨
الاجتهاد	
تعريف الاجتهاد.....	٦١٤
التجزى فى الاجتهاد.....	٦٢٥
حجه القول بقبول الاجتهاد للتجزى.....	٦٣١
حجه القول بالمنع من التجزى.....	٦٥٠
وجوه الاحتياط المتصوره للمتجزى.....	٦٦٣
التجزى فى الاجتهاد.....	٦٦٥
فى شرعيه الاجتهاد.....	٦٧٣
أدله الأخباريين على عدم مشروعيه الاجتهاد.....	٦٧٩

هل يجب تجديد النظر على المجتهد عند تجدد واقعه أم لا؟ ..... ٦٩٨

فى عدول المجتهد عن رأيه ..... ٧٠٥

الجاهل بالحكم ..... ٧١٣

الجاهل بالموضوع ٧٢٢

ص: ٧٣٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ  
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتاب 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](http://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](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية

WWW

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